

شبهات وردود

إعداد موقع الكاشف
[/http://www.alkashf.net](http://www.alkashf.net)

تنسيق موقع صيد الفوائد
[/http://www.saaid.net](http://www.saaid.net)

يحتوي الملف على ..

- شبهات الملاحدة
- شبهات اليهود
- شبهات النصارى
- شبهات دعاة الديمقراطية
- شبهات العلمانيين
- شبهات العصرانيين
- شبهات الرافضة
- شبهات القبورية
- شبهات الصوفية
- شبهات الأشاعرة
- شبهات دعاة تغريب المرأة

شبهات الملاحدة

الشبهة (1): القول بأزلية المادة وأبديتها..

وقبل أن ندخل في الردود عليهم يحسن بنا أن نذكر مقصدهم بالمادة، وصفاتها لديهم، حتى يتسنى لنا الردُّ على وجهٍ لا تبقى معه فجوة فيها. تعريف المادة لدى «لينين»:

يعرف «لينين» المادة بقوله: (هي مقولة فلسفية تخدم في تعيين الواقع الموضوعي المعطى للإنسان في إحساساته التي تنسخه، تصوره، تعكسه، والموجود بصورة مستقلة عن الإحساسات).

وبناءً على هذا التعريف الذي يعتبر المادة شاملة لجميع مفاهيم الأشياء كالورد والشجر، والبيت ونحوها - إذ كلها مفاهيم - تكتسب المادة خاصية السبق على الإدراك والتأثير فيه، وبما أن الفلسفة تدرس المفاهيم شاملة إلى أقصى حدٍّ، أطلق على هذه الدراسة مقولة فلسفية، وبما أن المادة تدرس المفاهيم شاملة إلى أقصى حدٍّ، فهي إذن على هذا الأساس مقولة فلسفية، ووظيفتها: تعيين الواقع الموضوعي؛ أي: الواقع المادّي الموجود خارج الإدراك، وهو المؤثر في أعضاء حواس الإنسان وإثارة إحساساته. إذن: فالفكر انعكاس للمادة الواقعة على الدماغ، وهو يفكر في المادة التي تعكس عليه، وقبل انعكاس المادة على الدماغ لا يوجد فكر، فالمادة إذن تسبق الفكر عنده.

بعد أن عرفنا المادة وأنها سابقة - حسب قولهم - في الوجود على الفكر، أذكر هنا رأيهم في أزلية المادة وأبديتها.

يقول الماديون: (وبالتالي فليس للكون نهاية ولا حدود، العالم أبدي وليس له أي بداية) ولن يكون له أيّ (نهاية)، ومن هنا، فأيّ عالم غيبي، غير مادي، غير موجود، ولا يمكن أن يوجد.

وفي واقع الأمر أنه إذا لم يوجد شيء غير المادة، فلا يوجد غير عالم مادّي واحد، وهذا يعني أنه عند وجود الأشياء والظواهر المختلفة في العالم المحيط بنا، هناك خاصية واحدة توحدّها، هي: ماديتها).

إذن، فلا يوجد شيء - على حدّ تعبيرهم - غير العالم المادي، ولا يمكن أن يوجد عالم روحي أو يوم آخر، كما جاءت به الأديان، فالإنسان، في نظرهم نتاج المادة فقط، فالمادة هي الخالقة، ولها خصائص الخالق، وليس هناك عالم غيبي؛ لأن العالم محصور فيما تدركه الحواس، ولم يكتفوا بإنكار وجود الله سبحانه وتعالى، بل صرّحوا بأن الله من إبداع الإنسان، وأن المشكلة ليست هي مشكلة وجوده سبحانه، بل هي مشكلة فكرة وجوده.

إذن، مبدؤهم الذي ينطلقون منه: أن الله لا نفع فيه، وإثارة النقاش حول وجوده لا طائل تحته، إذ لديهم فكرة لا تتغير؛ وهي: أن ما وراء الكون المادي وهمٌّ وهُراءٌ.

فهذه المادة هي كل شيء، ترد بمعنى الطبيعة، كما أن الطبيعة ترد بمعنى المادة.

وأما قولهم بأبدية المادة فيعللون لها بقولهم: (إن في الطبيعة لا ينشأ شيء من لا شيء، ولا يختفي أبدًا بلا أثر، وإذا كان الأمر كذلك فإن المادة أو الطبيعة قد وجدت دائمًا، لأننا إذا سلمنا بأنه في وقت من الأوقات لم يكن هناك شيء في العالم، أي لم تكن توجد مادة، فمن أين لها أن تنشأ؟ ولكن ما أن توجد المادة فهذا يعني أنها لم تنشأ في أي وقت من الأوقات، بل وجدت دائمًا، وستوجد دائمًا فهي أبدية وخالدة؛ ولهذا لم يمكن أن تُخلق، فلا يمكن أن يخلق ما لا يمكن إفناؤه، وبذلك فالمادة لم تنشأ أبدًا، بل وجدت دائمًا وستوجد دائمًا فهي أبدية).

إذن، فالمادة أبدية خالدة، لم تنشأ من العدم؛ لأنه لا يمكن أن يخلق ما لا يمكن إفناؤه؛ ولهذا لا يجوز السؤال عن بداية المادة ونهايتها؛ لأن آثارها واضحة ومشاهدة، والحركة كذلك محال خلقها وإفناؤها؛ لأنه صنعة المادة. يقول «انجلز»: (المادة من دون حركة، أمر غير معقول، بقدر ما هي الحركة من دون المادة، وإذن فالحركة محال خلقها وإفناؤها قدر ما هو محال ذلك بالنسبة للمادة نفسها).

الردود على هذه الشبهة:

قبل البدء في الرد عليهم أورد هنا الأساس الفكري لهذه الفكرة المادية، فإن الأساس الفكري لهذه الفكرة المادية التي نشأت منها الشيوعية هو حصر نطاق المعرفة في المادة وحدها.

وهذا الفكر وإن كان نشأ ونما في أوروبا فيما بعد القرن السابع عشر، إلا أنه قديم في البشرية قدم الآفات والانحرافات فيها، ويعتبر امتدادًا لفكرة هؤلاء الماديين أو الدهريين الذين أنكروا البعث قديمًا ونسبوا الموت للدهر بدلًا من الله... كما أشار إلي ذلك القرآن الكريم: { وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ }.

كذلك أعداء الرسائل أغلبهم مادّيون، ولذلك تراهم يتناولون بالمادة وينكرون البعث واليوم الآخر ويرون الجزاء للإنسان قاصرًا على متع الحياة الدنيا... يقول سبحانه وتعالى: { وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ * وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ * } { أَيْعِدْكُمْ أَنْتُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنْتُمْ مُّخْرَجُونَ * هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ * } إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ }.

كما يحكي القرآن مقالة الماديين لدى ظهور الإسلام: { وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خَلَالَهَا تَفْجِيرًا * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا رَعِمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا * أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُرْحٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ }.

وقد بين القرآن أن هذا الذي طلبه الماديون في شأن التصديق بالرسالة الخاتمة ليس غريبًا، ولا غير معهود في تاريخ البشرية، وإنما هو أمر تكرر على عهد الرسائل السابقة: { وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهتْ قُلُوبُهُمْ }؛ أي: أشبهت قلوب مشركي العرب قلوب من تقدمهم في الكفر والعناد.

{ يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ
مِنَ ذَلِكَ فَقَالُوا لِرَبِّنَا اللَّهُ جَهْرَةً } .
{ كَذَلِكَ مَا آتَىٰ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ *
اتَّوَصَّوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ } ، فتشابهت قلوبهم، وقال متأخروهم بما قال
به متقدموهم .

فالظاهرة العامة لهم هي الركون إلى المادة، وإنكار ما وراء المحسوس
المشاهد، ولا يعرفون غيرها في مجال الإقناع والاقْتِنَاع .
ولكنَّ هناك فروقًا بين الإلحاد القديم والحديث، من أهمها ما يلي:
أولاً أن الإلحاد بمعنى: إنكار وجود الله أصلاً - وهو أبرز ما في الاتجاه المادي
الحديث عموماً - لم يكن ظاهرة منتشرة متفشية في القديم، وإنما الذي كان
شائعاً هو الشرك بمعنى منح خصائص الإلوهية لغير الله عز وجل، وإشراك
آلهة مزعومة معه سبحانه .

صحيح أن الملاحدة الدهرية كان لهم وجود منذ القدم - كما أشير من قبل -
ولكن هؤلاء كانوا شردمة قليلين مع اختلاف آرائهم في هذا الجانب، فإنهم
كانوا على طائفتين:

الأولى: الفلاسفة الدهرية الإلهية، القائلون بقدوم العالم، وكان من مقدمتهم
أرسطو، وأتباعه، فهؤلاء لم يكونوا يقولون: بأن المادة هي الخالقة، بل كانوا
يثبتون للعالم علة يتشبه بها.

الثانية: الفلاسفة الدهرية الملاحدة أو الطبيعية، القائلون بما ذكر الله عنهم
بقولهم: { مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا } فهؤلاء يشبهون في بعض
الجوانب الشيعيين في العصر الحاضر، وقد ردَّ الله عليهم في هذا القول
بقوله: { وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ }؛ أي: (يتوهمون ويتخيلون)،
فقولهم هذا ما كان مستنداً إلى علم أو يقين، بل كان عن ظن وتخمين .
ولكن الشيوعية الحديثة وإن كانت تشبه أفكارهم في جانب الإلحاد معهم إلاَّ
أنها تختلف معها في بعض الجوانب - كما يأتي - .

ثانياً: الإلحاد في هذا الزمن هو إنكار وجود الله أصلاً، انتشر في العصور
الحديثة انتشاراً واسعاً في دول أوروبا بصورة ملفتة للنظر، وأصبح له
حكومات تحرسه، ودول تحميه، بل لقد غزا بلاد الإسلام حتى قام في ربوعها
ناعقون يرددون سفاهاته وينشرون ضلالاته .

ثالثاً: إن إلحاد هذا الزمان يضرب بسيف من العلم، ويزعم بأنه يقوم على
سند من العلم وتأييد من البحث، وذلك أن الصفة التي تتصف بها المادية
قديمًا وحديثًا هي أن الماديين يتصورون أن المادة حقائق محسوسة ملموسة
وليست فروضًا وراء الحس... والنظرة العلمية في تصورهم هي ما تخضع
للبحث التجريبي، وما لا يخضع للبحث التجريبي لا يسمَّى علمياً في نظرهم،
ومن ثمَّ أبعثوا مفاهيم الدِّين والغيب من مجال البحث العلمي حيث لا يقوم
عليها دليل عندهم، ووصل الأمر أن أصبح الدين في حسِّ كثير من العلماء
الأوروبيين مثلاً للخرافة، وصاروا يدفعون عقيدة الإيمان بالله بحجة أن العلم
يأبأها.. وشتوا حملة ضد الإيمان عامة وضدَّ الإسلام خاصة... بل بلغ الأمر إلى
أن أصبحت هذه الآراء والأفكار الملحدة تدرس في كثير من جامعات العالم

الإسلامي تارة باسم الفلسفة، وتارة باسم الجيولوجية، وتارة باسم الاقتصاد الحديث.

وهذه النظرية يمكن إبطالها بما يلي:

1- عدم استقرارهم على منهج معين، وذلك؛

1. تراجعهم عن تعريف المادة :

سبق تعريف المادة كما عرفوها، وذلك ما قال به الشيوعية أخيرًا، حيث أعادوا صياغة تعريفها بقولهم: هي: (الوجود الموضوعي خارج الذهن)، ولكن ماذا كانوا يقولون في تعريف المادة في أول أمرهم؟ كانوا يقولون: هي: (كل ما تقع عليه الحواس)، وحصروا موادها في أمور أربعة؛ الماء والهواء والتراب والنار، وكان المادّي يخطب المائدة بيده أو يضرب الأرض بقدمه ويقول لمن يجادله: هذه هي الحقيقة التي لمسها بيدي وقدمي أو أراها بعيني وأسمعها بأذني.

ثم توالت الاكتشافات العلمية، وشاعت العلوم التجريبية في القرنين الأخيرين، وشاعت معها قوانين الحركة والضوء وسائر القوانين التي عُرفت بالقوانين الوضعية، فتجاوزت ما تقع عليه الحواس إلى عالم الذرة، فأعادوا صياغة تعريف المادة بأنها: (الوجود الموضوعي خارج الذهن).

2. تراجعهم عن القول بأسبقية المادة على الفكر:

إن هؤلاء الشيوعيين كانوا في بداية أمرهم يقولون بأسبقية المادة على الفكر، وأرادوا بذلك إنكار المغيبات على أنها أفكار، والمادة سابقة لها، فلا يفكر فيها، بل الأصل هو المادة.

ولكنهم سرعان ما تراجعوا عن القول بأسبقية المادة في الوجود على الفكر، يقول أصحاب أسس الماركسية اللينينية: (إن النشاط الذهني أو الفكر خاصة مميزة للمادة، ولكنها ليست شكلًا من أشكال المادة، وفي المسألة الأساسية في الفلسفة يطرح الفكر كضد للمادة والروح كضد للطبيعة، فالمادة هي أي شيء يوجد خارج العقل ولا يتوقف عليه، وبالتالي: من الخطأ الجسيم اعتبار الفكر جزءًا من المادة، وفي الوقت الحالي يعتبر التوحيد بين الفكر والمادة من مفاهيم المادية المنحطة).

إذن، لقد وصف الشيوعيون أنفسهم الفكر المادي للقرن التاسع عشر الذي قامت الماركسية والشيوعية على أساسه، والذي يسوي بين المادة والفكر، ويعتبر الفكر شكلًا متطورًا من أشكال المادة يعكس الوسط المادّي، وصفوا هذا القول بأنه من المفاهيم المنحطة.

إذن، هؤلاء على اضطراب تام في تفسير الفكر، فبعضهم اعتبروه من المادة، وبعضهم اعتبروا التوحيد بين المادة والفكر كلامًا منحطًا، فلنتساءل: ما هو الحق لديكم في هذا الباب؟ هل هما شيء واحد، أم بينهما انفصال؟

3. تراجعهم عن القول بالمادة بأنها هي أصل كل شيء، وذلك؛

أنه لما جاء القرن العشرون وجاء معه تفجير الذرة فتحوّلت المادة إلى طاقة وفتح ذلك الباب إلى تعريفات جديدة للمادة، منها: أنها صورة مختلفة من الطاقة فحسب، وقال آخر منهم: إن المادة مركبة من بروتونات وإلكترونات، أي شحنات موجبة وسالبة من الكهرباء.

فلما تغير مفهوم المادة ورأوا عدم صحة القول بأنها هي وراء كل شيء، بل اكتشف أخيراً أن المادة في نفسها طاقة تشكلت بوضع خاص فصارت مادة، قالوا: وماذا في الأمر؟ إن ما نقوله بالنسبة إلى المادة قد انتقل إلى الطاقة التي هي أصل المادة، هكذا قال «لينين».

من العرض السابق لتعريف المادة وبيان أقوالهم حولها رأينا أن المادة التي قال بها الشيوعيون والماديون، وبنوا عليها مذهبهم قد تغير مفهومها تمامًا، ولم يعد لها ذلك المفهوم السطحي الذي نشأت الشيوعية في ظلها، فالمادة في القرن العشرين تحولت إلى طاقة.

وقررت الحقائق العلمية أخيراً! أن الشيء الصلد الذي نلمسه فنراه ذا حجم ثابت ليس أكثر من شحنات كهربية وإلكترونية، بل العالم المادي المكون من جبال وأنهار وأرض وأشجار ونحو ذلك مما تشهد به حواسنا، هو كتل من الإشعاعات الضوئية المتحركة.

وبهذا نكون قد قضينا على القول بأن المادة هي أصل كل شيء، وفيما يلي نقد أقوالهم في أزلية المادة وأبديتها.

2- عدم وجود دليل قاطع على أزلية المادة وأبديتها: فإن هؤلاء الملاحدة عندما يوجه إليهم السؤال - الذي يقوم عليه التحدي - من خلق المادة؟ فإنهم يجيبون: إن العلم أثبت أنها وجدت دائماً منذ الأزل، فنحن نطرح عليهم سؤالاً لا بدّ من إجابته لإثبات هذا المدعى، وهو: أين الدليل العلمي القاطع الذي يثبت صدق دعواكم أن المادة وجدت منذ الأزل؟ وكل ما ذكرتموه من الاستدلالات بأنها سابقة للفكر، وأنها لا تنشأ عن لا شيء، وما لا يمكن إفناؤه لا يمكن أن يخلق، هذه الشبهات الثلاث السابقة الذكر ليست إلتخمينات وظنون وليس عليها أيّ دليل علمي قاطع، فكيف تؤمنون بالنظريات هذه وأنتم ما أثبتتموها إلا بالظنون الكاذبة، ولم تؤمنوا بالخالق المبدع مع أنّ آثار وجوده ظاهرة وباهرة؟

3- مخالفة الشيوعية للمنهج العلمي: وذلك؛ أن فلسفتهم المادية هي - حسب زعمهم - الفلسفة العلمية الوحيدة التي تتفق وسائر العلوم، ومن شأن المنهج العلمي الطبيعي - كما هو معروف - الاقتصار على الكون المادي، وعدم تجاوزه إلى ما وراءه؛ لأن وسائله التي يعتمد عليها هي الملاحظة والتجربة، وهذه الوسائل قاصرة عن إدراك ما وراء الكون المادي، فهي لا تملك إزاءه أية وسيلة للنفي أو الإثبات. فكان الواجب على الماركسية والشيوعية أن تلتزم بموضوع هذا المنهج ولا تتجاوزه إلى غيره، فتركز همّها في دراسة الكون المادي ولا تتعداه إلى غيره؛ ولكنها أقحمت نفسها بشيء خارج عن مجال خطته التي خطها لنفسه، فتقحمت عالم الغيب، وأنكرت وجود الله سبحانه.

4- مخالفة المادة - التي زعموا أنها أزلية - خصائص الأزلية المعترف بها لدى جميع العقلاء، والمعترف بها لدى الشيوعيين أيضاً لزاماً؛ وذلك؛

أن الأزلي كما هو مجمع عليه عند العقلاء لا بدّ أن تتوفر فيه الشروط الآتية:

- 1- أن يكون وجوده من ذاته ومتوقفًا على ذاته، ومن ثمَّ فإنه يكون مستغنيًا في وجوده وفي بقاء هذا الوجود واستمراره عن غيره، ولا يستطيع غيره أن يؤثر عليه في إيجاد أو تحويل أو إعدام.
- 2- أن يكون قديمًا لا بداية له؛ لأنه لو كانت له بداية لكان محدثًا من العدم، فلا يكون أزليًا.
- 3- أن يكون باقيا لا نهاية له؛ لأنه لو كانت له نهاية لكان هناك من يستطيع إفناءه.

والماديون عمومًا يسلمون بهذه الشروط الواجب توافرها فيما هو أزلي، ولكنهم يحاولون تطبيقها على المادة، ويزعمون أنها أزلية، فهل المادة كذلك؟ هذا ما سيحقق فيما يأتي في الرد الخامس، وما بعده.

5- أدلة حدوث الكون أو المادة :

وهذه الأدلة يمكن تقسيمها إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى: في بيان الأدلة العقلية الفلسفية القديمة:

وأصل هذه الأدلة: هو إثبات حدوث العالم من ظاهرة التغير الملازمة لكل شيء فيه، وذلك؛ أن التغير نوع من الحدوث للصورة والهيئة والصفات، وهذا الحدوث لابد له من علة، وتسلسلًا مع العلل للمتغيرات الأولى سنصل حتمًا إلى نقطة بدء نقرر فيها أن هذا الكون له بداية في صفاته وأعراضه، وفي ذاته ومادته الأولى، وحينما نصل إلى هذه الحقيقة لابد أن نقرر أن هناك خالقًا أزليًا لا يمكن أن يتصف بصفات تقتضي حدوثه - وهذا الخالق هو الذي خلق هذا الكون وأوجده بالصفات التي هو عليها، والذي يوضح ذلك ما يلي:

1- دليل الإلزام العقلي بين الوجود والعدم:

قال تعالى: { أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ }.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: (وقد قيل: { أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ }؛ من غير رب خلقهم، وقيل: من غير مادة، وقيل: من غير عاقبة وجزاء، والأول مراد قطعًا، فإن كل ما خلق من مادة أو لغاية فلا بد له من خالق، ومعرفة الفطر أن المحدث لابد له من محدث أظهر فيها من أن كل محدث لابد له من مادة خلق منها وغاية خلق لها، فإن كثيرًا من العقلاء نازع في هذا وهذا، ولم يُنازع في الأول، طائفة قالت: إن هذا العالم حدث من غير محدث أحدثه، بل من الطوائف من قال: إنه قديم بنفسه واجب بنفسه ليس له صانع، وأما أن يقول: إنه محدث حدث بنفسه بلا صانع، فهذا لا يعرف عن طائفة معروفة، وإنما يحكى عما لا يعرف).

وقال في موضع آخر: (قوله: { أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ } فيها قولان: فالأكثر على أن المراد: أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ خَالِقٍ، بل من الإعدم المحض؟ كما قال تعالى: { وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ }.

وكما قال تعالى: { وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ }، وقال: { وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ }، وقيل: أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ مَادَّةٍ، وهذا ضعيف؛ لقوله بعد ذلك: { أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ } فدل ذلك على أن التقسيم أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ خَالِقٍ، أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ؟ ولو كان المراد: من غير مادة لقال: أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ، أَمْ

من ماء مهين؟ فدل على أن المراد: أن خالقهم لا مادتهم؛ ولأن كونهم خلقوا من غير مادة ليس فيه تعطيل وجود الخالق، فلو ظنوا ذلك لم يقدح في إيمانهم بالخالق بل دلَّ على جهلهم؛ ولأنهم لم يظنوا ذلك، ولا يوسوس الشيطان لابن آدم ذلك، بل كلهم يعرفون أنهم خلقوا من آبائهم وأمهاتهم؛ ولأن اعترافهم بذلك لا يوجب إيمانهم ولا يمنع كفرهم، والاستفهام: استفهام إنكار، مقصوده تقرير أنهم لم يخلقوا من غير شيء، فإذا أقروا بأن خالقاً خلقهم نفعهم ذلك، وأمّا إذا أقروا بأنهم خلقوا من مادة لم يغن ذلك عنهم من الله شيئاً).

والمقصود: بيان أن في هذه الآية، ذكر الله - عز وجل - شيئين في قضية الخلق، وهما:

أ- إمّا أنهم خلقوا من العدم، والعدم هو الأصل.
ب- وإما أنهم خلقوا من شيء، وخلقوا أنفسهم بأنفسهم، فالوجود هو الأصل.
فمعنى الآية: هل انتقلوا من العدم إلى الوجود من غير خالق؟ أم هل كانوا هم الخالقين لأنفسهم في هذا الانتقال؟ وكلاهما من الأمور المستحيلة بداهة. والموجد لا يكون عدماً؛ لأن العدم لا يمكن أن يكون هو الأصل؛ لأنه هو النفي العام لكل ما يخطر بالبال، ونفي صفاته، فلا ذات ولا قوة ولا إرادة ولا علم ولا حياة ولا أي شيء، ولا يمكن أن يتحول هذا العدم إلى الوجود، ولا يمكن أن يأتي من هذا العدم العام: ذوات وُقُوى تنطلق بنفسها منه إلى الوجود، فقد ثبت لنا أن العدم لا يمكن أن يكون هو الأصل، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (ولم يذكر القرآن خلق شيء من لا شيء، بل ذكر أنه خلق المخلوق بعد أن لم يكن شيئاً، كما قال تعالى: { وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا }، مع إخباره أنه خلقه من نطفة).

فإذا لم يكن العدم هو الأصل لابدّ أن يكون الوجود هو الأصل؛ لأنه نقيض العدم، ولذلك يستحيل عقلاً أن يطرأ العدم على وجود علمنا أنه هو الأصل. ولو نظرنا إلى الموجودات التي تقع تحت مجال إدراكنا الحسّي في هذا الكون العظيم لوجدنا أن هذه الموجودات - ومنها الإنسان - لم تكن ثم كانت، وأن أشكالاً كبيرة كانت معدومة في أشكالها وصورها ثم وجدت، كما هو مشاهد لنا باستمرار، كما تبدو لنا صورة التغيرات الكثيرة الدائمة في كل جزء من أجزاء هذه المواد الكونية التي نشاهدها، أو نحسُّ بها، أو ندرك قواها وخصائصها، فمن موت إلى حياة، ومن حياة إلى موت، ومن تغييرات في الأشكال والصور إلى تغييرات في الصفات والقوى، وكل ذلك لا يعلل في عقولنا - وفق قوانين هذا الكون الثابتة التي استفدناها من الكون نفسه - إلاّ بالأسباب المؤثرة التي تحمل سرّ هذه التغيرات الكثيرة المتعاقبة في كل شيء من هذا الكون على اختلاف جواهره وصفاته، سواء منها المتناهي في الصغر أو المتناهي في الكبر.

وهنا نقول: لو كان الأصل في هذه الموجودات المعروفة على حواسنا (المادة) هو الوجود الأزلي، لم تكن عرضة للتحويل والتغير والزيادة والنقص، والبناء والفناء، ولم يحتج صور وجوداتها وتغيراتها إلى أسباب ومؤثرات، وبما

أنه عرضة للتغيير والتحويل، وبما أن قوانينها تفرض احتياجاتها إلى الأسباب والمؤثرات، لزم عقلاً ألا يكون الأصل فيها الوجود، وإنما يجب عقلاً أن يكون الأصل فيها هو العدم، ولا بدّ لها من سبب أوجدها من العدم، وهو الله سبحانه وتعالى.

2- دليل الإمكان في الكون أو المادة :

بملاحظتنا لكل شيء في الكون، سواء كان من الأشياء المادية التي يمكن أن ندركها ببعض حواسنا كالأرض والكواكب والنجوم، أو صفة من الصفات القائمة في الأشياء المادية التي نستنبط وجودها بعقولنا كالجاذبية الخاصة الموجودة في حجر المغناطيس، وكخواص المركبات المادية التي لا حصر لها في الكون سواء في ذلك الظواهر الكيميائية أو الفيزيائية، من خلال ملاحظتنا لجميع هذه الأشياء الكونية، ندرك بدهشة في كل واحد منها أنه كان من الممكن عقلاً أن يتخذ صورة وحالة غير ما هو عليه الآن، فما المانع من أن يكون العقل في البهائم والنطق في العجاوات؟ وما المانع من أن تكون الأرض أدنى إلى الشمس والقمر من الوضع الذي هي عليه؟ أو غير ذلك من أشياء كثيرة.

فإن قيل: إن الحكمة تقتضي أن تكون هذه الأشياء كما هي عليه الآن، وإلّا لاختل النظام وفسدت النتائج المرجوة من هذا الكون.

قلنا: إن الحكمة هي من صفات الحكيم – هو الله سبحانه – وما دام أن كل شيء في الكون يحتمل أن يكون على واحد من أوضاع كثيرة غير الوضع الذي هو عليه الآن، فإن العقول لا بدّ أن تحكم بدهشة بأن ما كان كذلك فلا بدّ من مخصص قد خصه باحتمال موافق للحكمة والإبداع والاتفاق من جملة احتمالات كثيرة، ولولا وجود المخصص للزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح، أو القول بأن موافقة الحكمة – فيما لا حصر له من الأعداد – كان على طريق التصادف، وكلاهما مستحيل عقلاً

3- دليل الإتيان في الكون :

من أعظم ما يدهشنا في أنفسنا في الكون من حولنا ذلك الإتيان العجيب في التركيب والصنع، فما نصادف من شيء في الأرض ولا في السماء إلا وهو في غاية الإتيان، مركب أحكم تركيب يؤدّي به إلى غايته التي خلُق من أجلها.

أليس من الإتيان هندسة الكون العجيبة، في مخطط كواكبه ونجومه، بحيث إن أيّ تغيير فيه يؤدّي به إلى الخلل والنقص أو الخراب والفناء، وكذلك أليس من الإتيان المدهش هذا الإنسان في خلقه وتكوينه، وكذلك هذه الحيوانات المدهشة في تكوينها؟ نعم، في كل شيء نرى فيه الإتيان المدهش الذي لا يصدر إلا عن متقن بنفسه يتقن كل شيء صنغاً.

فهذه أدلة علمية عقلية كلها تدل على أن الكون بما فيه المادة، حادثة وموجودة بعد أن لم يكن لها وجود، فهي حادثة، والحادث لا بدّ له من مُحدث، وبهذه يبطل قول الماديين بأزلية المادة كما أنها في حالة حدوث وتغيير دائمين، فحدوثها وتغييرها دليل على أن لها بداية، وهذا الدليل نفسه يقودنا إلى أن للمادة نهاية محتومة لا بدّ أن تصير إليها؛ لأن كل شيء له بداية لا بدّ أن يكون له نهاية.

وحين لا يسلم بهذه الأدلة المنطقية العقلية التي تدل على حدوث الكون (المادة) وبدايته ونهايته طائفة من المفتونين بالعلوم الحديثة وقوانينها، ومنجزاتها، فإنني أعرض لهم أدلة من هذه العلوم وقوانينها التي تثبت حدوث الكون، وأنه لا بد له من إله أوجده من العدم، كما أن له نهاية محتومة سيصير إليها.

المجموعة الثانية: في بيان الأدلة العلمية على أن المادة ليست أزلية ولا أبدية:

وهذه الأدلة يمكن أن نقسمها قسمين:

الأول: الأدلة العلمية الحديثة الدالة على أن المادة ليست بأزلية: وذلك بما يلي:

1- أثبتت الاكتشافات العلمية في العصر الحديث أن للمادة بداية، حيث لاحظ العلماء أن حركة المادة في الكون كله حركة دائرية، فكل ذرة من ذرات الكون مؤلفة من جزئي كهربيّ موجب، ويُسمّى (البروتون)، وجزئي كهربيّ سالب، ويُسمّى (إليكترون)، وبعض الذرات تحتوي على جزء ثالث معتدل ويُسمّى (النيوترون)، هذا، ويشكل البروتون والنيوترون في حالة وجوده كتلة النواة، أمّا الإليكترون فهو يدور بسرعة دائرية هائلة، ولولا هذا الدوران لجذبت كتلة النواة كتلة الإليكترون، ولم يكن هناك امتداد لأيّ مادة على الإطلاق، بل لولا هذا الدوران لكانت الأرض كلها - كما يقال - في حجم البيضة.

هذا الدوران هو سنة الله في الطبيعة، فالقمر يدور حول الأرض، والأرض تدور حول الشمس، وهكذا كل ذرة تدور في هذا الكون، والذي نريده هو: أن الشيء الدائر لا بدّ أن تكون له نقطة بداية زمانية ومكانية ابتداءً منها.

2- يقول «إدوارد لوثر كيسيل» في معرض ردّه على القائلين بأزلية الكون: (ولكن القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية يُثبت خطأ هذا الرأي الأخير، فالعلوم تُثبت بكل وضوح أن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزلياً، فهناك انتقال حراري مستمر من الأجسام الباردة إلى الأجسام الحارة، ومعنى ذلك؛ أن الكون يتجه إلى درجة تتساوى فيها جميع الأجسام وينضب منها معين الطاقة، ويومئذ لن تكون هناك عمليات كيميائية أو طبيعية، ولن يكون هناك أثر للحياة نفسها في هذا الكون، ولما كانت الحياة لا تزال قائمة؛ ولا تزال العمليات الكيميائية والطبيعية تسير في طريقها، فإننا نستطيع أن نستنتج أنّ هذا الكون لا يمكن أن يكون أزلياً وإلا لاستهلكت طاقته منذ زمن بعيد، وتوقف كل نشاط في الوجود، وهكذا توصلت العلوم - دون قصد - إلى أن لهذا الكون بداية، وهي بذلك تثبت وجود الله؛ لأن ما له بداية لا يمكن أن يكون قد بدأ بنفسه، ولا بدّ من مبدئٍ، أو من محرك أول، أو من خالق هو: الإله).

فهذه الأدلة العلمية القاطعة تُثبت أن المادة غير أزلية، والآن أعرض فيما يلي الأدلة العلمية على أن المادة ليست أبدية.

الثاني: الأدلة العلمية الدالة على أن المادة ليست أبدية: من أشهر هذه الأدلة:

1- ما سبق معنا من قانون الديناميكا الحرارية، فإنه قد جاء فيه: أن مكونات هذا الكون تفقد حرارتها تدريجيًا، وأنها سائرة حتمًا إلى يوم تصير فيه الأجسام تحت درجة من الحرارة بالغة الانخفاض هي الصفر المطلق، ويومئذ تنعدم الطاقة، وتستحيل الحياة، ولا مناص من حدوث هذه الحالة من انعدام الطاقة عندما تصل درجة حرارة الأجسام إلى الصفر المطلق بمضي الوقت.. ولا شك أنه يدل على أن للمادة نهاية محتومة ستصير إليها.

2- ومنها قانون تحطم الشَّمس، وفحواه: أن ذرات الشَّمس تتحطم في قلبها المرتفع الحرارة جدًّا، وبواسطة هذا التحطم الهائل المستمر تتولد هذه الطاقة الحرارية التي لا مثيل لها، وكما هو معلوم فإن الذرة عندما تتحطم تفقد جزءًا من كتلتها حيث يتحول هذا الجزء إلى طاقة، فكل يوم يمر بل كل لحظة تمر على أيِّ شمس فإنها تفقد جزءًا ولو يسيرًا من كتلتها، ومعنى هذا بالضرورة أن سيأتي الوقت الذي تستنفد الشَّمس كتلتها نهائيًّا؛ أي: أنها تفنى.

3- (جون كليفلاند كوتران) عالم الكيمياء والرياضيات يقول: (تدلنا الكيمياء على أن بعض المواد على سبيل الزوال والفناء، ولكن بعضها يسير نحو الفناء بسرعة كبيرة والآخر بسرعة ضئيلة، وعلى ذلك فإن المادة ليست أبدية..). فهذه الأدلة كلها تدل على أن المادة ليست أزلية ولا أبدية، بل إنها مخلوقة وفانية، وبهذا يسقط دعوى الشيوعية في كون المادة هي الأصل، والحياة هي المادة.

(المرجع : رسالة : الشرك في القديم والحديث ، للأستاذ أبوبكر محمد زكريا ، 2 / 692-712) .

الشبهة(2): القول بالتطور أو النشوء الذاتي للمادة والحياة ...

وذلك؛ في قولهم : إن الحياة إنما هي من نتاج المادة دون أن يكون وراءها شيء، بل تطورت ذاتيًا، ونشأت تلقائيًا حسب قوانين المادة التطورية، هذا ما يسمونه أيضًا بالقوانين الطبيعية.

هذه الشبهة مؤلفة من ثلاثة جوانب:

الجانب الأول: القول بالتطور الذاتي، وهذا ما كان يقول به الشيوعيون في بداية أمرهم.

الجانب الثاني: القول بنظرية النشوء والارتقاء، هذا ما مالوا إليه بعدما سمعوا أن داروين قد أظهر هذا القول كالفرضية أو النظرية، دعمًا لمواقفهم السابقة.

الجانب الثالث: القول بنسبة الخلق والحياة إلى الطبيعة، فهذا وإن كانوا في حقيقة أمرهم لا يُبالون بجانب البحث عن الخالق أو المسبب، إلا أنهم قالوا بهذا القول رغم إنكارهم لذلك في كتاباتهم هروبًا من الكنيسة، وإله الكنيسة.

الجانب الأول: القول بالتطور الذاتي:

الرد عليه بما يلي:

إن هذا القول إنما هو محاولة تفسيرهم لظاهرة الحياة في المادة، فإنهم لمَّا أنكروا وجود الخالق - جلا وعلا - لزمهم أن يقولون: إن المادة الأولى للكون

التي هي عديمة الحياة والإحساس والإدراك والفكر، قد ارتقت بالتطور الذاتي حتى نشأت الحياة، التي هي أكمل وأرقى من مادة الكون الأولى، ثم نشأت بعد ذلك في الحياة: الإحساسات الراقية، حتى مستوى الفكر، ووعي ما في الكون عن طريقه، وبذلك استطاعت المادة أن تعي ذاتها، متملاً ذلك في الجهاز الراقى الذي أبدعته بالتطور الذاتي، وهو الدماغ. قبل مناقشة هذه المسألة: لابد من طرح سؤال وهو: ما هو الدليل العلمي على أن الروح والفكر والإحساس ثمرة من ثمرات المادة؟ إن أدق ما قدمته الشيوعية من برهان على هذه الدعوى إلى الآن هو: أن الحياة تنشأ عن الحرارة، والحرارة بدورها تنشأ من الحركة، أي أن: الحركة + حرارة = حياة.

ونحن نلجأ إلى نفس الأسلوب الذي تسير عليه الماركسية لضبط سلامة معارفنا، وهو التطبيق العلمي لنرى هل الحركة + الحرارة = الحياة؟ ولنتساءل من الذي جمع هاتين الظاهرتين إلى بعضهما (بجهد من تطبيقه الخاص) بهذه البساطة أو بما شاء من التعقيد الكيميائي فاستخرج منها حقيقة الحياة؟... وهنا لا بد أن يُعاد إلى الأذهان خبر المؤتمر الذي عقده ستة من علماء الحياة في كل من الرق والغرب في نيويورك 1959م، وكان فيهم العالم الروسي (أوبارين) أستاذ الكيمياء الحيوية في أكاديمية العلوم السوفيتية، أملاً في فهم شيء عن أصل الحياة ومنشأها على ظهر الأرض، وإلى معرفة مدى إمكان إيجاد الحياة عن طريق التفاعل الكيميائي. لقد قرر المجتمعون في نهاية بحوثهم بالإجماع (أن أمر الحياة لا يزال مجهولاً، ولا مطمع في أن يصل إليه العلم يوماً ما، وأن هذا السر أبعد من أن يكون من مجرد بناء مواد عضوية معينة وظواهر طبيعية خاصة).

ثم إن الحقيقة التي أجمع عليها العلماء حتى الآن - مسلمهم وكافرهم - أن العلم لا يدري إلى اليوم شيئاً عن الحياة والروح، فهل تجميع الحرارة والحركة ينتج حياة بهذه البساطة؟ إن مما لا شك فيه أن كلام الحركة والحرارة من أبرز خصائص الحياة، ولكن من المفروغ منه في قواعد المنطق أن خواص شيء ما ليست تعبيراً عن الجوهر الذاتي الذي يقوم به؛ فالماء مثلاً في حالة الغليان يتصف بكل من الحركة والحرارة، وهكذا أن الحركة والحرارة خصيصتان من خصائص الحياة الدالة عليها كالأيدروجين والكربون والأوزون والأوكسجين، وغير ذلك من عناصر الحياة الأساسية، أما جوهر الحياة ذاته فشيء آخر لا يقف عليه إنسان.

ولهذا قال «انجلز»: (ليس في مكنة العلم الطبيعي حتى الوقت الراهن أن يؤكد شيئاً بخصوص أصل الحياة)، فهذا اعتراف منهم على أنهم ما وصلوا في خصوص الحياة إلى نتيجة علمية ثابتة، وإنما هذه الأقوال دعاوى كاذبة، وأحاجي فارغة تناقض حتى المبادئ العقلية.

فالإنسان ليس من صنع المادة؛ لأن المصنوع لا يحيط بصانعه، والإنسان قد أحاط بصورة المادة وخرج بها إلى دائرة الأثير، بل إلى عمليات رياضية فكرية في قدرة الإنسان أن يحتويها، وهذا لا يأتي إلا إذا كان في طبيعة الإنسان شيء يعلو على مكونات المادة، شيء مفارق لكل خصائصها المعروفة.

فمادة الكون الأولى، التي ليس فيها مركبات متقنة، وليس فيها حياة ولا إحساس ولا وعي، لا تستطيع أن ترقى إلى الكمال ارتقاءً ذاتيًا، ولا تستطيع أيضًا أن تصنع أجزاءً فيها هي أكمل منها وأرقى، وذلك؛ لأن فاقد الشيء لا يُعطيه، وصنع الناقص لما هو أرقى منه نظير تحول العدم إلى الوجود تحولاً ذاتيًا؛ لأن القيمة الزائدة قد كنت عديمًا محصًا، والعدم المحض لا يُخرجه إلى الوجود إلا قوة مكافئة له، أو أقوى منه، والمادة العمياء الصماء الجاهلة لم تكن أقوى ولا مكافئة لمادة حيّة مريدة ذات وعي وإحساس، بل هي أقل قيمة منها، فهي إذن عاجزة بداهة عن إنتاج ما هو خير منها. فهذه الدعوى - دعوى وجود الحياة نتيجة التطور الذاتي - كانت تقول بها الشيوعية في بداية أمرها، وكانت تقول: إن المادة تتطور من كمية إلى كيفية، ومصادفة يحدث في المادة شيء آخر، والحياة ما هي إلا نتيجة من نتائج هذه المصادفة في المادة في بعض مراحل تطورها، وتُمثل الشيوعية لها بالماء إذا زاد في غليانه يزيد في الحرارة، ولكن لما تصل الحرارة إلى 100% فإنه يصبح بخارًا، فأخذ شكلًا آخر في بعض تطورها، فيقال لهم: إن التطور في مثل هذه الأشياء أحدث شيئًا آخر ولكن ليس لذاتها، بل بفعل فاعل، ثم إن حدوث البخار من الماء شيء يمكن إثباته بالتجربة، فهل الحياة مثل هذا؟ هل يمكن إثبات الحياة في مادة ميتة ما على سبيل التجربة؟ ثم إن هذا المبدأ من مبادئ الماركسية، لا يمكن أن يعتبر قانونًا عامًا ينطبق على كل حركة تطور في الطبيعة، فالعلوم المادية الإنسانية لا تقرر به، وهو وإن صدق ببعض الأمثلة، فإنه لا يصدق بالآلاف الأمثلة الأخرى. إن التراكم في الكم لا يقتضي دائمًا التطور في الكيف، ما لم يكن نظام ذلك الشيء يقتضي ذلك، إن الملاحظة تُثبت أن لكل حالة تطور في الكون شروطًا معينة في أنظمتها وسننها الثابتة، فمتى استوفيت هذه الشروط تحقق التطور، فمثلًا:

أ- بيضة الدجاجة المُلقحة إذا وجدت ضمن حرارة ذات مقدار معين، ورطوبة ذات مقدار معين، بدأ جنينها يتكون تدريجيًا حتى يتكامل داخل القشرة، وفي نهاية ثلاثة أسابيع يكون قد تكامل، وبدأ ينقر القشرة من الداخل حتى يكسرها، وعندئذ يخرج من عُلافه إلى الهواء، ليبدأ رحلة حياته إلى الأرض. لقد حصل التطور، ولكن على خلاف المُدَّعى في المبدأ الماركسي، فلا تراكم الحرارة هو الذي أحدث ظاهرة التغير، ولا تراكم الرطوبة، بل ثبات درجة الحرارة، وثبات درجة الرطوبة، قد ساعدا على تكوّن جنين البيضة تكوّنًا تدريجيًا، ضمن الوقت المخصص في نظام الكون لتكامل تكوينه، ولو أن الحرارة تراكمت أكثر من المقدار المحدّد في نظام التكوين لسُلقت البيضة، ولهلكت نواة جنينها، ولو زاد هذا التراكم لاحترقت البيضة. فنظام الكون هو نظام تحديد مقادير لكل شيء، ضمن خطط ثابتة، وليست تغيراته ثمرة تراكمات، هذه هي الحقيقة التي تدل عليها الملاحظات والتجارب العلمية، وهي التي أعلنها الله عز وجل بقوله: { وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ } .

إن هذا المثال كافٍ لنقض فكرة التراكم المدعاة في المبدأ الشيوعي، الذي يعتبرونه قانونًا شاملاً لكل تطور في الوجود، وهو أيضًا كافٍ لنقض فكرة التطور السريع المفاجئ، إذ الأمور تتطور في الغالب تطورًا تدريجيًا.

ب- والكائنات الحية تبدأ حركة بنائها منذ لحظة التقاء خلية لقاح الذكر بخلية بيضة الأنثى، ويسير بناء الكائن في نمو متدرج، حتى إذا استوفى الشروط اللازمة لظهور الحياة فيه دبت الحياة فيه، ثم يسير ضمن نظام نمو متدرج، حتى إذا استكمل نموه الجنيني، تمخضت عنه أمه فولدت، ثم يسير في نمو تدريجي أيضًا حتى يبلغ، ويتدرج في النماء حتى يكون شابًا، فكهلًا، ثم يعود إلى طور الانحدار، فيصير شيخًا، فهرمًا، ثم يقضي أجله المقدر له، فيموت، فيتفسخ جسمه، ويعود ترابًا كما بدأ من التراب، وقد يموت في أي مرحلة من المراحل السابقة، فينحدر ويعود إلى مثل مرحلة البدء، دون أن يمر في المراحل المعتادة للأحياء، وتخضع كل المراحل لنظام المقادير المحددة في كل شيء: في العناصر، وفي الصفات، وفي الزمان، وفي درجة الحرارة، وفي سائر ما يلزم لتكوين الحي، وإعداده لأداء وظائفه.

هذا المثال الثاني كافٍ أيضًا لنقض كل ما قالوا في مبدأ التطور، ففكرة التراكم المقررة في المبدأ فكرة منقوضة، ذلك؛ لأن الأحياء تخضع لنظام المقادير المحددة سواء في جواهرها وأعراضها، ولا تخضع لفكرة التراكم الكمي، وفكرة التطور السريع المفاجئ المقررة في المبدأ الشيوعي منقوضة أيضًا؛ لأن الأحياء تسير وفق نظام البناء المتدرج، لا وفق التطور السريع المفاجئ، (أو الصدفة - كما يقولون-).

فهذان المثالان من آلاف الأمثلة في نقض أقوال الشيوعية في القول بالتطور - على التفسير الذي يريدونه - وبنقض مبدأ التطور ينقض أيضًا مبدؤهم القائل بأن الحياة وظيفة من وظائف المادة، متى وصل تركيبها إلى وضع خاص بالتطور، فإن آخر ما توصلت إليه العلوم الإنسانية التي قام بها الغربيون والشرقيون الماركسيون، والتي أنفقوا في سبيلها ألوف الملايين، وعشرات السنين، قد انتهت إلى قرار علمي جازم هو أنه لا تتولد الحياة إلا من الحياة، وأن وسائل العلوم الإنسانية لا تملك تحويل المادة التي لا حياة فيها، إلى أدنى وأبسط خلية حية.

وبما أن الوعي مرتبط بالحياة فهو مظهر من مظاهرها، وصفة من صفاتها، فلا سبيل للمادة الميتة أن يكون الوعي أحد وظائفها، مهما كانت عالية التنظيم.

فالعلوم الإنسانية، قد كفتنا مهمة إبطال هذا المبدأ من مبادئ الماركسية وسائر الماديين الملحدين.

على أن مبدأهم هذا هو في الأساس ادعاء غير مقترن بأي دليل عقلي أو علمي، وهو من لوازم مبدئهم الأول الباطل الذي يرون فيه أن المادة هي أساس الوجود وجوهره.

الجانب الثاني: القول بنظرية النشوء والارتقاء :

وكما سبق أن هذا ما مالوا إليه بعدما سمعوا أن داروين قد أظهر هذا القول، فوجدوا فيه غايتهم المنشودة، فقالوا بها دعماً لمواقفهم السابقة، وقالوا: انتصرت المادة.

يقول (جون لويس): (لقد حول داروين ما كان يجول بخاطر العديد من المفكرين إلى فكرة ممكنة مقنعة، وهي أن عالم الحيوان لم يوجد نتيجة خلق واحدة، بل هو ثمرة تغيرات ارتقائية عملت على تحويل الأنواع التي ظهرت في عصور مبكرة إلى الأشكال الأكثر تعقيداً، والتي ظهرت في عصور متأخرة... والإنسان نفسه لم يُخلق بفعل خاص منفصل، بل هو ثمرة الارتقاء، ونظرية الارتقاء لا تستبعد قوى ما فوق الطبيعة من عملية الخلق فحسب، بل تضع بدل هذه القوى: تطور الحياة الطبيعي، وقد كان هذا تجديدًا مدهشًا). فهذا القول يُظهر لنا مدى تأثر الماديين بهذه النظرية الخبيثة، وسيأتي بيان مجمل لهذه النظرية مع الرد عليها فيما بعد.

الجانب الثالث: القول بوجود الخلق من الطبيعة:

سبق أن ذكرنا: أن المادة والطبيعة عندهم شيء واحد، ولكنهم لما وجدوا ضغوطاً من الكنائس البابوية المنحرفة قالوا: الخلق إنما هو من الطبيعة. فليُنظر مدى صحة هذا القول، وهل الطبيعة تصلح أن تكون خالقاً؟ في الحقيقة: إن هذه فرية راجت في عصرنا هذا، راجت حتى على الذين - يظنون أنهم - نبغوا في العلوم المادية، وعلل كثيرون وجود الأشياء وحدثها بها، فقالوا: الطبيعة هي التي تُوجد وتحدث.

وهؤلاء نوجه إليهم هذا السؤال: ماذا تريدون بالطبيعة؟ هل تعنون بالطبيعة ذوات الأشياء؟ أم تريدون بها السنن والقوانين والضوابط التي تحكم الكون؟ أم تريدون بها قوة أخرى وراء هذا الكون أوجدته وأبدعته؟

فإننا نرى: أن الطبيعة في اللغة: السجية. أمّا في عقول الناس اليوم فلها مفاهيم: المفهوم الأول: أنها عبارة عن الأشياء بذاتها، (الكون نفسه)، فالجماد والنبات والحيوان كل هذه الكائنات هي الطبيعة.

وهو مفهوم غير دقيق وحكم غير سيّيد، فإن هذا القول يصبح ترديدًا للقول السابق بأن الشيء يوجد نفسه - بأسلوب آخر، أي أنهم يقولون: الكون خلق الكون، فالسمااء خلقت السماء، والأرض خلقت الأرض، والكون خلق الإنسان والحيوان، هذا القول لا يخرج بالطبيعة بالنسبة لخلق الوجود عن تفسير الماء بالماء، والأشياء أوجدت ذاتها، فهي الحادث والمُحدث، وهي الخالق والمخلوق في الوقت ذاته، وقد سبق بيان كون العقل الإنساني يرفض التسليم بأن الشيء يوجد نفسه، كما أن الشيء لا يخلق شيئاً أرقى منه، فالطبيعة من سمااء وأرض ونجوم وشموس وأقمار لا تملك عقلاً ولا سمعاً ولا بصراً، فكيف تخلق إنساناً سميعاً بصيراً عليمًا؟ هذا لا يكون، فبطلان هذا القول بين، فهو لا يخلو عن أمرين:

- 1- إمّا ادعاء بأن الشيء وجد بذاته من غير سبب.
- 2- وإمّا ازدواج الخالق والمخلوق في كائن واحد، فالسبب عين المسبب، وهو مستحيل، بل هو من التهافت والتناقض بحيث لا يحتاج إلى الوقوف والشرح.

فإن قالوا: خلق كل ذلك مصادفة، يقال: ثبت لدينا يقينًا أن لا مصادفة في خلق الكون - كما سيأتي-

وكان مما ساعد على انتشار هذا القول: نظرية التولد الذاتي، وكان من أدلتها: ما شاهده العلماء الطبيعيين من تكوّن (دود) على براز الإنسان أو الحيوان، وتكون بكتيريا تأكل الطعام فتفسده، فقالوا: ها هي ذي حيوانات تتولد من الطبيعة وحدها، وراجت هذه النظرية التي مكّنت للوثن الجديد (الطبيعة) في قلوب الضالين والتائهين بعيدًا عن هدي الله الحق، لكن الحق ما لبث أن كشف باطل هذه النظرية على يد العالم الفرنسي المشهور (باستير) الذي أثبت أن الدود المتكون والبكتيريا المتكونة المشار إليها لم تتولد ذاتيًا من الطبيعة، وإنما من أصول صغيرة سابقة لم تتمكن العين من مشاهدتها، وقام بتقدير الأدلة التي أقنعت العلماء بصدق قوله، فوضع غذاء وعزله عن الهواء وأمات البكتيريا بالغليان، فما تكونت بكتيريا جديدة ولم يفسد الطعام، وهذه هي النظرية التي قامت عليها الأغذية المحفوظة (المعلبات). وبهذا يظهر بطلان هذا المفهوم للطبيعة جليًا وبيّنًا.

المفهوم الثاني: أن الطبيعة عبارة عن القوانين التي تحكم الكون؛ بمعنى أنها تعني صفات الأشياء وخصائصها، فهذه الصفات من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، وملاسة وخشونة، وهذه القابليات: من حركة وسكون، ونمو واغتذاء، وتزاوج وتوالد، كل هذه الصفات والقابليات: هي الطبيعة. إن هذا تفسير الذين يدّعون العلم والمعرفة من القائلين بأن الطبيعة هي الخالقة، فهم يقولون: إن هذا الكون يسير على سُنن وقوانين تسيّره وتنظم أموره في كل جزئية، والأحداث التي تحدث فيه تقع وفق هذه القوانين، مثله كمثل الساعة التي تسير بدقة وانتظام دهرًا طويلًا، فإنها تسير بذاتها دون مسير.

الردود:

1- إن هذا القول ليس جوابًا، وإنما هو انقطاع عن الجواب، وذلك؛ إن هؤلاء في واقع الأمر لا يُجيبون عن السؤال المطروح: من خلق الكون؛ ولكنهم يكشفون لنا عن الكيفية التي يعمل الكون بها، هم يكشفون لنا كيف يعمل القوانين في الأشياء، ونحن نريد إجابة عن موجد الكون وموجد القوانين التي تحكمه. (كان الإنسان القديم يعرف أن السماء تُمطر، لكننا اليوم نعرف كل شيء عن عملية تبخر الماء في البحر، حتى نزول الماء على الأرض، وكل هذه المشاهدات صور للوقائع، وليست في ذاتها تفسيرًا لها، فالعلم لا يكشف لنا كيف صارت هذه الوقائع قوانين؟ وكيف قامت بين الأرض والسماء على هذه الصورة المفيدة المدهشة، حتى إن العلماء يستنبطون منها قوانين علمية؟ إن ادعاء الإنسان بعد كشفه لنظام الطبيعة أنه قد كشف تفسير الكون ليس سوى خدعة لنفسه، فإنه قد وضع بهذا الادعاء حلقة من وسط السلسلة مكان الحلقة الأخيرة).

2- الطبيعة لا تفسّر شيئًا (من الكون)، وإنما هي نفسها بحاجة إلى تفسير، وذلك؛ (لو أنك سألت طبيبًا: ما السبب وراء احمرار الدم؟).

لأجاب: لأن في الدم خلايا حمراء، حجم كل خلية منها 1/700 من البوصة.

- حسناً، ولكن لماذا تكون هذه الخلايا حمراء؟
- في هذه الخلايا مادة تُسمى (الهيموجلوبين)، وهي مادة تحدث لها الحمرة حين تختلط بالأكسجين في القلب.
- هذا جميل، ولكن من أين تأتي هذه الخلايا التي تحمل (الهيموجلوبين)؟
- إنها تُصنع في كبدك.
- عجباً! ولكن كيف ترتبط هذه الأشياء الكثيرة من الدم والخلايا والكبد وغيرها، بعضها ببعض ارتباطاً كلياً وتسير نحو أداء واجبها المطلوب بهذه الدقة الفائقة؟
- هذا ما تُسميه «بقانون الطبيعة».
- ولكن ما المراد «بقانون الطبيعة» هذا يا سيادة الطبيب؟
- المراد بهذا القانون هو: الحركات الداخلية العمياء للقوى الطبيعية والكيمائية.
- ولكن لماذا تهدف هذه القوى دائماً إلى النتيجة معلومة؟ وكيف تُنظم نشاطها حتى تطير الطيور في الهواء، ويعيش السمك في الماء، ويوجد إنسان في الدنيا، بجميع ما لديه من الإمكانيات والكفاءات العجيبة المثيرة؟
- لا تسألني عن هذا، فإن علمي لا يتكلم إلا عن (ما يحدث)، وليس له أن يجيب: (لماذا يحدث؟).

هكذا يتضح من هذه الأسئلة عدم صلاحية العلم الحديث لشرح العلل والأسباب وراء هذا الكون، وأن من أمعن النظر في تعبير الطبيعيين يجد أنها جميعها أفعال مبنية للمجهول؛ لجهلهم أو تجاهلهم الفاعل الحقيقي.

3- إن مبدأ السببية متفق عليه بين المؤمنين والملحدين نظرياً، فأين تطبيقه عملياً؟ والمراد بالسببية هنا: أن الإنسان الذي أنعم الله عز وجل عليه بالعقل، منذ أن أشرقت أشعة عقله على الوجود بدأ يتساءل ولا يزال وسيبقى يتساءل عن بداية نشأته، وأين سينتهي مصيره؟ ويتساءل عن هذه الموجودات، والكائنات، كيف وجدت؟ ومن أوجدها؟ وما هي الأسباب الكامنة وراءها؟

هذا المبدأ من المبادئ الثابتة التي لم تتغير على مدى التاريخ، وهو محل اتفاق بين المؤمنين والملحدين، أما المؤمنون فيقولون به نظرياً وعملياً، وهذا أشهر من أن يقام عليه دليل، أما الملحدون، فهؤلاء أيضاً قالوا به نظرياً، والدليل عليه ما يلي:

يقول «سبركين وياخوت»: (نواجه دائماً في نشاطنا سؤالاً عن علل هذه الظواهر أو تلك، وهو أحد الأسئلة التي تساعد على تبيين الطبيعة الداخلية للظواهر التي تجري حولنا والتوصل إلى جوهرها، ولم يكن عبثاً؛ أن كتب الفيلسوف اليوناني «ديموقريطس» يقول: (لأفضل أن أجد السبب الحقيقي ولو لظاهرة واحدة من أن أصبح قيصرًا على بلاد فارس). فإذن، ماذا تعني مقولتنا (السبب) و(النتيجة)؟ تعرف من الخبرة أنه لا شيء لا ينتج شيئاً، وكل ظاهرة لها ما يُولدها، وهو الذي يُسمونه (السبب). السبب هو: ما يخلق وينتج ويولد ظاهرة أخرى، وما ينتج تحت تأثير السبب يُسمى نتيجة أو فعلاً).

فهذا المبدأ العام الذي اعترف به الماديون الملحدون وأخذوا به من الناحية النظرية هل طبقوه من الناحية العملية؟

هذا ما سيتضح لنا عندما يطرح سؤال – وهو مثار خلاف جذري بين المؤمنين من جهة، وبين الماديين الملحدين من جهة أخرى- وهو: ما هو السبب الكامن وراء هذا الوجود من أرض وسماوات ونبات وحيوانات وإنسان وغيره من المخلوقات؟

هذا السؤال نجد الإجابة عليه جاهزة وميسرة ومتوفرة عند الماديين، وهي أن هذا من الأمور الميتافيزيقية التي لا تهمنا بحال من الأحوال، ولا نشغل عقولنا بها؛ لأنها أمور تافهة، والبحث عنها مضيعة للوقت، فكل شيء يخالف نظريتهم – ولو كان صحيحًا – لا يأخذون به ويصمون به بوصمة عار عندهم وهي إرجاعه إلى الميتافيزيقية، أو المثالية التي هي في عرفهم عدوة للعلم، فهم لا يعرفون إلا العالم المادّي، هذا العالم وجد، ولا خالق له، وبالتالي فليس له سبب أول أو جده.

وقد كتب «لينين» بصدد المفهوم المادّي عند فيلسوف العهد القديم (هيراكليت) يقول في ترجمة حرفية: (العالم، وحدة الكل، لم يخلقه أي إله ولا أي إنسان، ولكن كان وسيبقى نازًا حية أزليًا تشتعل وتنطفئ بموجب قوانين... هذا عرض جيد جدًا لمبادئ المادية الجدلية).

في هذا النص نرى أن «لينين» نفى السبب الأول في إيجاد العالم المادّي، وهذا نفى صريح للقانون الذي قرروه هم أنفسهم، حين وقفوا في تفسيره عند حدود معينة لم يتجاوزوها؛ لأن تجاوز هذه الحدود يؤدي بهم إلى الاعتراف بخالق الكون، ومن ثمّ الاعتراف بالأديان، وهذا ما لا يرضونه.

والمقصود: بيان كون تفسيرهم لمظاهر الكون في وجوده وتغيره بالطبيعة وعدم تفسيرهم للطبيعة إنما هو هروب منهم لقانون السببية – المعترف به لديهم – فإن تطبيقهم العملي لهذا القانون سيؤديهم حتمًا إلى الاعتراف بخالق للكون. وهذا ما لا يستيسغونه مطلقًا.

وبهذا يظهر بطلان هذا المفهوم (الثاني) أيضًا للطبيعة، فما بقي إلا أن يقولوا بالمفهوم الثالث حتمًا، وإن كانوا ينكرونه بشدة لما يترتب على الاعتراف به من إثبات وجود الله وبالتالي بمستلزمات هذا الإثبات التي هي عبادة الله وحده لا شريك له. وهذا المفهوم الثالث بيانه ما يلي:

المفهوم الثالث: أن يقول: إن الطبيعة قوة أوجدت الكون، وهي قوة حيّة سميعة بصيرة حكيمة قادرة.. فإننا نقول لهم: هذا صواب وحق، وخطؤكم في أنكم سمّيت هذه القوة (الطبيعة)، وقد دلتنا هذه القوة المبدعة الخالقة على الاسم الذي تستحقه وهو (الله)، وهو عرفنا بأسمائه الحسنى وصفاته العليا، فعلى أن تُسمّى بما سمّى به نفسه سبحانه وتعالى.

قال ابن القيم: (وكأنّي بك أيها المسكين تقول: هذا كله من فعل الطبيعة، وفي الطبيعة عجائب وأسرار! فلو أراد الله أن يهديك لسألت نفسك بنفسك، وقلت: أخبريني عن هذه الطبيعة، أهي ذات قائمة بنفسها لها علم وقدرة على هذه الأفعال العجيبة؟ أم ليست كذلك؟ بل عرض قائمة بالمطبوع تابعة له محمولة فيه؟

فإن قالت لك: بل من ذات قائمة بنفسها، لها العلم التام والقدرة والإرادة والحكمة، فقل لها: هذا هو الخالق البارئ المصور، فلم تسميه طبيعة؟! ويا لله! عن ذكر الطبايع يرغب فيها فهلا سميته بما سمى به نفسه على السن رسله ودخلت في جملة العقلاء والسعداء، فإن هذا الذي وصفته به الطبيعة صفته تعالى.

وإن قالت لك: بل الطبيعة عرض محمول مفتقر إلى حامل، وهذا كله فعلها بغير علم منها ولا إرادة ولا قدرة ولا شعور أصلاً، وقد شوهد من آثارها ما شوهد!

فقل لها: هذا ما لا يصدقه ذو عقل سليم، كيف تصدر هذه الأفعال العجيبة والحكم الدقيقة التي تعجز عقول العقلاء عن معرفتها وعن القدرة عليها ممن لا فعل له ولا قدرة ولا شعور؟ وهل التصديق بمثل هذا الإدخول في سلك المجانين والمبرسمين.

ثم قل لها بعد: ولو ثبت لك ما ادعيت فمعلوم أنّ مثل هذه الصفة ليست بخالقة لنفسها ولا مبدعة لذاتها، فمن ربها ومبدعها وخالقها؟ ومن طبعها وجعلها تفعل ذلك؟ فهي إذن من أدل الدليل على بارئها وفاطرها وكمال قدرته وعلمه وحكمته، فلم يُجديك تعطيلك رب العالم جحدك لصفاته وأفعاله إلا مخالفتك العقل والفطرة.

ولو حاكمناك إلى الطبيعة لأريناك أنك خارج عن موجبها، فلا أنت مع موجب العقل، ولا الفطرة، ولا الطبيعة، ولا الإنسانية أصلاً، وكفى بذلك جهلاً وضلالاً، فإن رجعت إلى العقل وقلت لا يوجد حكمة إلا من حكيم قادر عليم، ولا تدبير متقن إلا من صانع قادر مدبر عليم بما يريد قادر عليه، لا يُعجزه ولا يصعب عليه ولا يؤوده.

قل لك: فإذن أقررت - ويحك - بالخالق العظيم الذي لا إله غيره ولا ربّ سواه، فدع تسميته طبيعة أو عقلاً فعلاً أو موجباً بذاته، وقل: هذا هو الله الخالق البارئ المصور رب العالمين، وقيوم السماوات والأرضين، وربّ المشارق والمغارب، الذي أحسن كل شيء خلقه، وأتقن ما صنع، فما لك جحدت أسماءه وصفاته - بل وذاته - وأضفت صنعه إلى غيره وخلقته إلى سواه؟ مع أنك مضطر إلى الإقرار به وإضافة الإبداع والخلق والربوبية والتدبير إليه ولا بدّ، فالحمد لله رب العالمين.

على أنك لو تأملت قولك: (طبيعة) ومعنى هذه اللفظة، لدلّك على الخالق البارئ لفظها كما دلّ العقول عليه معناها؛ لأن (طبيعة) فعلية بمعنى مفعولة، أي مطبوعة، ولا يحتمل غير هذا البتة؛ لأنها على بناء الغرائز التي ركبت في الجسم ووضعت فيه كالسجية والغريزة، والبحيرة والسليقة، والطبيعة؛ فهي التي طبع عليها الحيوان وطبعت فيه.

ومعلوم أن طبيعة من غير طابع لها محال، فقد دلّ لفظ الطبيعة على البارئ تعالى كما دلّ معناها عليه.

والمسلمون يقولون: إن الطبيعة خلق من خلق الله مسخر مربوب، وهي سنة في خليقته التي أجزاها عليه، ثم إنه يتصرف فيها كيف شاء وكما شاء، فيسلبها تأثيرها إذا أراد، ويقلب تأثيرها إلى ضده إذا شاء؛ لئري عباده أنه

وحده البارئ المصوّر، وأنه يخلق ما يشاء، { إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ } . وإن الطبيعة التي انتهى نظر الخفافيش إليها إنما هي خلق من خلقه بمنزلة سائر مخلوقاته..).

(المرجع : رسالة : الشرك في القديم والحديث ، للأستاذ أبو بكر محمد زكريا ، 2 / 712-730) .

الشبهة (3) : القول بالمصادفة

وأن الكون أو الإنسان لا يحتاج إلى موجد أوجده، بل وجد صدفة دون تقدير ولا تدبير، فلا خالق ولا موجد له.

الرد على هذه الشبهة :

القول بالصدفة هو المخرج الثاني للقائلين بنظرية النشوء والارتقاء لأصل الإنسان، فإنهم لمّا قالوا بنظرية الارتقاء والتطور، والنشوء سُئِلوا عن أساس التطور، فأجابوا بأنه حدث فعلاً بالصدفة، وأن الحياة والكون إنما هما نتجتا الصدفة، وقد سبق معنا الرد على نظرية التطور والنشوء والارتقاء، وأما القول بالصدفة فيقال في الرد عليها:

إن القول بالصدفة من الافتراءات الأثمة التي قال بها الغافلون عن الإبداع الكوني، وما في العالم من أسرار ونواميس هي أكبر شاهد على مدبر حكيم، إن ما يحدث في الكون من تقدير في الأرزاق والآجال، وما عليه الكون من إبداع، وما يحتوي عليه من أسرار لا مرد له إلى العشوائية والارتجال، فهي قضية من المسلمات التي اتفقت عليها الدلائل العلمية المادية، والبراهين العقلية المنطقية.

فالدلائل العلمية المادية المستندة إلى الوسائل الإنسانية تحيل وجود المتقنات الراقية الدقيقة المعقدة بالمصادفة، وترفض المصادفة في أية ظاهرة كونية ذات إتقان دقيق معقد، والباحثون العلميون سواء أكانوا مثاليين أو ماديين، يبحثون باستمرار عن سبب أية ظاهرة كونية يشاهدونها، ويرفضون ادعاء المصادفة فيها رفضاً قاطعاً؛ لأن المناهج العلمية الاستقرائية قد أثبتت للعلماء أنه ما من ظاهرة تحدث في الكون دون أن تكون مسبوقة بسبب مكافئ لحدوثها، وإذا كانت هذه الظاهرة من الظواهر التي تحتاج إلى علم ومهارة حتى يكون قادراً على إنتاجها، قرروا أن منتجها صاحب علم ومهارة، وهكذا. فكيف بالكون كله وما فيه من متقنات لا حصر لها، أصغرها الذرة وأكثرها المجرة - في نظرنا -، وأدناها في الأحياء التي اكتشفناها الفيروس، وأعلاها فيما نشاهد: الإنسان؟

وللرد عليهم علمياً، يُذكر ما يلي:

1- إن البروتينات من المركبات الأساسية في جميع الخلايا الحية، وهي تتكون من خمسة عناصر، هي: الكربون والأيدروجين، والنيتروجين، والأكسجين، والكبريت، ويبلغ عدد الذرات في الجزء الواحد (40) ألف ذرة، ولمّا كان عدد العناصر الكيماوية في الطبيعة (92) عنصراً موزعة بقدر معلوم، فإن احتمال اجتماع هذه العناصر الخمسة لكي تكون جزئياً واحداً من جزئيات البروتين يمكن حسابه لمعرفة كميات المادة التي ينبغي أن تخلط خلطاً مستمراً لكي تُؤلف هذا الجزئي. وقد حاول أحد العلماء حساب الفترة الزمنية التي يجب أن

تستغرقها عملية خلط العناصر المذكورة هي (10) 243 سنة... معنى ذلك أنه قبل وجود الكون وما بعد أيامنا هذه بمليون سنة أمامه (239) صفر، واشترط العلماء توفر مواد كونية تساوي حجم الكون مليون أمامه (431) صفر مرة، فهل هذا معقول؟ كل تلك الأرقام المستحيلة يطلبها قانون الصدفة لتكوين جزئي، واحدة من جزئيات الخلية الحية،... ألا يكفي خلق الإنسان من بلايين الخلايا [الحية] التي تحركها إشعاع الحياة (تلك النفخة الإلهية العظمى في المادة)، ألا يكفي هذا لكي يؤمن الملحدون بالخالق الواحد الأحد الفرد (الصمد؟).

2- يقول أحد الباحثين المعاصرين: إن (معظم الحيوانات والنباتات تتكون من عدد هائل من تلك الوحدات الدقيقة الحجم التي نسميها (الخلايا)، كما يتكون المبنى من مجموعة من الأحجار المرصوفة).

وخلايا أجسامنا وأجسام غيرنا من الحيوانات دائمة الانقسام، وذلك الانقسام قد يكون لنمو الجسم أو لتعويض ما يفقد أو يموت من الخلايا لأسباب عديدة، وكل خلية من هذه الخلايا تتكون أساسًا من مادة عجيبة نطلق عليها اسم (البروتوبلازم).

وتوجد بداخل كل خلية محتويات عديدة ذات وظائف محددة، ومن هذه المحتويات أجسام دقيقة تحمل عوامل وراثية هي التي نطلق عليها اسم (الكروموسومات)، وعدد هذه الكروموسومات ثابت في خلايا كل نوع من أنواع الحيوانات والنباتات المختلفة، فعددها في خلايا القط - مثلاً - يختلف عن عددها في خلايا الكلب أو الفيل أو الأرنب أو نبات الجزر أو الفول. وفي كل خلية من الخلايا التي يتكون منها جسم الإنسان يوجد ستة وأربعون من هذه الكروموسومات.

وعندما تنقسم الخلية إلى خلتين داخل أجسامنا، فإن كل خلية جديدة لا بد أن تحتوي على العدد نفسه من (الكروموسومات)، وهي ستة وأربعون، إذ لو اختلف هذا العدد لما أصبح الإنسان إنسانًا.

والخلايا - كما ذكرت - دائمة الانقسام. يحدث هذا في جميع ساعات اليوم حتى في أثناء نومنا، ونحن حتى الآن ما ندرك حقيقة القوى المهيمنة على هذه العملية المذهلة - عملية انقسام الخلايا -، بل يكتفي العلم بوصف خطوات العملية التي يمكن ملاحظتها تحت عدسات (الميكروسكوب) العادي، أو عن طريق (الميكروسكوب الإلكتروني) الذي يكبر الأشياء تكبيرًا أكثر بكثير من تكبير الميكروسكوب العادي.

إن جميع الخلايا الناتجة عن عمليات الانقسام في جسم الإنسان لا بد أن تحتوي - كما ذكرت - على ستة وأربعين كروموسومًا، فيما عدا نوعين من الخلايا؛ هما الخلايا التناسلية، أي الحيوان المنوي في الذكر والبويضة في الأنثى، إذ عندما تنقسم خلايا الأنسجة لتكوين هذه الخلايا التناسلية فإنها تنتج خلايا لا تحتوي على الستة والأربعين كروموسومًا، بل تحتوي على نصف هذا العدد؛ أي يصبح في كل خلية تناسلية ذكورية أو أنثوية ثلاثة وعشرون كروموسومًا فقط.

لماذا يحدث ذلك؟ يحدث هذا؛ لحكمة بالغة ولهدف عظيم، إذ إن الخلية الذكرية (الحيوان المنوي) لا بد أن تندمج مع الخلية الأنثوية (البويضة) لتكوين أول خلية في جسم الجنين، وهي التي نطلق عليها اسم (الخلية الملقحة)، وبهذا الاندماج يعود عدد الكروموسومات في الخلية الجديدة إلى العدد الأصلي وهو ستة وأربعون (كروموسومًا).

وهذه الخلية الملقحة التي أصبحت تحتوي على ستة وأربعين (كروموسومًا) توالي انقسامها فتصبح خليتين، ثم أربع خلايا، ثم ثمان خلايا، وهكذا حتى يتم تكوين الجنين الذي يخرج من بطن أمه ويستمر نموه عن طريق انقسام الخلايا حتى يصبح إنسانًا كامل النمو في كل خلية من خلاياه ستة وأربعون (كروموسومًا)، كما هو الحال في خلايا جسد أبيه وأمه وأجداده وجميع أفراد الجنس البشري.

إن اختزال عدد الكروموسومات إلى النصف عند تكوين الخلايا التناسلية بالذات لكي تندمج فيعود العدد الأصلي (للكروموسومات) في الخلايا لا يمكن مطلقًا نتيجة مصادفة عمياء، بل لا بد أن يكون نتيجة تخطيط دقيق من قوة عُليا تعرف ماذا تفعل، وهي في الوقت نفسه لا يمكن أن تخضع للتجربة واحتمال الخطأ، إذ لو حدث خطأ مرة واحدة عند بدء الخلق لُقضي على الكائن الحي قبل تكوين الجيل الثاني؛ أي أن هذا الترتيب لا بد أن يكون قد تم منذ تكوين أول جنين ظهر في الوجود. ألا يكفي هذا وحده دليلًا على وجود قوة عُليا مدبرة مقدره حكيمة؟ بل لا يمكن أبدًا أن يكون هذا المبدأ أو القانون الذي يسود جميع الكائنات الحية من صنع مصادفة عمياء تتخبط في الظلام، إذ إن المصادفة لا يمكن أن تتخذ مظهر قانون عام تخضع له جميع الكائنات.

فهذه بعض الأمثلة من جملة عشرات الأمثلة للدلائل العلمية المادية المستندة إلى الوسائل الإنسانية، تحيل وجود المتقنات الراقية الدقيقة المعقدة بالصدفة.

وأما البراهين العقلية المنطقية فهي أيضًا تحيل وجود المتقنات الراقية الدقيقة المعقدة بالصدفة. وفيما يلي استعراض سريع لبعض هذه الأدلة:
1- إن الأرض هي الكوكب الوحيد الذي يمكن أن توجد فيه الحياة على الوجه الذي نعرفه (إن حركة دوران الأرض حول نفسها إن أسرع أو أبطأت عمًا هي عليه؛ لطالت الأيام أو قصرت، ولتوقفت الحياة بسبب برودة الليل أو قيظ النهار، والشمس في نفس الموقع بالضبط الذي يمكنها من حفظ الحياة على الأرض، ودرجة حرارتها البالغة (6500) درجة مئوية هي على وجه التحديد درجة الحرارة اللازمة لكوكبنا، فلو انحرف متوسط درجة الحرارة صعودًا أو هبوطًا على الهامش الصغير الذي لا يتجاوز (28) درجة لانعدمت أمواج المد، فغمرت السهول والجبال وغطت كل شيء على ظهر الأرض تحت طبقة من الماء عمقها (2500) متر.

أما محور الأرض فإنه إن لم يكن على زاوية (23) درجة كما هو، فلن تكون هناك فصول، ولتحركت أبخرة المحيطات نحو القطبين: الشمالي والجنوبي، مكونة تراكمات هائلة من الثلج عند القطبين، تاركة وسط الأرض خاليًا تمامًا

من الماء، لن تكون هناك عندئذٍ أمطار، وستخلو المحيطات من مياهها، وستنبع الأرض عند خط الاستواء تحت ضغط الثلوج المتراكمة عند القطبين، وسيترتب على ذلك آثار هائلة.

أما الغازات التي يتكون منها الغلاف الجوي فإنها إن اختلفت عمّا هي عليه فلن يستطيع أي شيء أن يبقى حيًا، واحتمال أن يكون كل هذا وليد الصدفة احتمال متناهي الضآلة، ولا يعدو أن يكون واحدًا في المليار؛ ولذلك يقول « آينشتين »: « لا أستطيع أن أصدق أن الكون قد نتج عن رمية زهر ».

2- لقد وجد من يقول: (لو جلست ستة من القرود على آلات كاتبة، وظلت تضرب على حروفها بلايين السنين فلا نستبعد أن نجد في بعض الأوراق الأخيرة التي كتبتها قصيدة من قصائد شكسبير – فكذلك الكون الموجود الآن، نتيجة لعمليات عمياء، ظلت تدور في المادة لبلايين السنين).

هذا قول أحد الملاحدة من المنكرين لوجود الله، ويجاب عن هذه الفرية؛ بأن أي كلام من هذا القبيل (لغو مثير)، بكل ما تحويه هذه الكلمة من معان، فإن جميع علومنا تجهل – إلى يوم الناس هذا – أية مصادفة أنتجت واقعًا عظيمًا ذا روح عجيبة، في روعة الكون.

ثم إن الرياضيات التي تعطينا نكتة (المصادفة) هي نفسها التي تنفي أي إمكان رياضي في وجود الكون الحالي بفعل قانون المصادفة، ولهذا ردّ على هذه الفرية عالم آخر من الغرب بقوله: (لو تناولت عشرة دراهم وكتبت عليها الأعداد من واحد إلى عشرة ثم رميتها في جيبك، وخلطتها جيدًا، ثم حاولت أن تخرج من الواحد إلى العشرة بالترتيب العددي بحيث تلقي كل درهم في جيبك بعد تناوله مرة أخرى، فإمكان أن تناول الدرهم المكتوب عليه واحد في المحاولة الأولى هو واحد في المائة، وإمكان أن نخرج الدراهم (1، 2، 3، 4) بالترتيب هو واحد في عشرة آلاف... حتى إن الإمكان في أن تتجح في تناول الدراهم من (1-10) بالترتيب واحد في عشرة بلايين من المحاولات). وعلى ذلك فكم يستغرق بناء هذا الكون لو نشأ بالمصادفة والاتفاق؟ إن حساب ذلك بالطريقة نفسها يجعل هذا الاحتمال خاليًا يصعب حسابه فضلًا عن تصويره.

إن كل ما في الكون يحكي أنه إيجاد موجد حكيم عليم خبير، ولكن الإنسان ظلوم جهول: { قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ * مِنْ نُّطْقٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ * ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ * ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ * ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرَهُ * كَلَّامًا يَفْضُ مَا أَوَّعَهُ * قَلِيلًا يُرَى الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ * أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَوَعَبْنَا وَقَصَبًا * وَزَيَّنَّوْنَا وَتَخَلَّأَ }. كيف يمكن أن تتأتى المصادفة في ذلك كله، في خلق الإنسان وتكوينه، وفي صنع طعامه على هذا النحو المقدر الذي تشارك فيه الأرض والسما. { قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ }. وصدق الله في وصفه للإنسان: { إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا }.

قال الإمام ابن القيم: سل المعطل الجاحد: ما تقول في دوائر على نهر قد أحكمت آلاته، وأحكم ترتيبه، وقدرت أدواته أحسن تقدير وأبلغه بحيث لا يرى الناظر فيه خللًا في مادته ولا في صورته، وقد جعل على حديقة عظيمة

فيها من كل أنواع الثمار والزرور يسقيها حاجتها، وفي تلك الحديقة من يلمُّ شعثها ويحسن مراعاتها وتعهدتها والقيام بجميع مصالحها فلا يختل منها شيء ولا تتلف ثمارها، ثم يقسم قيمتها عند الجذاذ على سائر المخارج بحسب حاجاتهم وضروراتهم، فيقسم لكل صنف منهم ما يليق به، ويقسمه هكذا على الدوام... أترى هذا اتفاقًا بلا صانع ولا مختار ولا مدبر؟ بل اتفق وجود ذلك الدولاب والحديقة وكل ذلك اتفاقًا من غير فاعل ولا قيم ولا مدبر.. أفترى ما يقول لك عقلك في ذلك لو كان؟ وما الذي يفتيك به؟ وما الذي يرشدك إليه؟ ولكن من حكمة العزيز الحكيم أن خلق قلوبًا عميًا لا بصائر لها - فلا ترى هذه الآيات الباهرة إلا رؤية الحيوانات البهيمية - كما خلق أعينًا عميًا لا أبصار لها، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره وهي لا تراها، فما ذنبها إن أنكرتها ووجدتها! فهي تقول في ضوء النهار: هذا ليل! ولكن أصحاب الأعين لا يعرفون شيئًا.

ولقد أحسن القائل:

وَهَبْنِي قَلْتَ هَذَا الصَّبْحَ لَيْلَ الضِيَاءِ أَيَعْمَى الْعَالَمُونَ عِنْدَ

أخيرًا: ما أقول، هو ما اعترف به كبار علماء الكون المعاصرين، من تراجع العلم المعاصر عن اعتبار الكون عن طريق المصادفة إلى إدراك أنه مظهر لخطة عليم حكيم قدير مهيمن على كل شيء.

يقول العلامة الفلكي الرياضي البريطاني السيد (جيمس جينز): (لقد كنا قبل ثلاثين سنة - ونحن ننظر إلى الكون - نظن أننا أمام حقيقة من النوع الميكانيكي، وكان يبدو لنا أن الكون يشتمل على ركام من المادة المبعثرة، وقد اجتمعت أجزاءه بالمصادفة، وأنَّ عمل هذه المادة ينحصر في أن ترقص لبعض الوقت رقصًا لا معنى له، تحت تأثير قوى عمياء لا هدف لها، وأنها بعد نهاية الرقص ستنتهي هذه المادة في صورة كون ميت، وأن الحياة قد وجدت مصادفة خلال عمل هذه القوى العمياء، وأن بقعة صغيرة جدًا من الكون قد نعمت بهذه الحياة، أو على سبيل الاحتمال يمكن أن توجد هذه الحياة في بقاع أخرى، وأن كل هذه ستنتهي يومًا ما، وسيبقى الكون فاقد الروح. ولكن توجد اليوم أدلة قوية، تضطر علم الطبيعة إلى قبول الحقيقة القائلة: بأن نهر العلم ينساب نحو حقيقة غير ميكانيكية.

إن الكون أشبه بفكر عظيم منه بماكينة عظيمة. إن (الذهن) لم يدخل إلى هذا العالم المادي كأجنبي عنه، ونحن نصل الآن إلى مكان يجدر بنا فيه استقبال (الذهن) كخالق هذا الكون وحاكمه.

إن هذا الذهن - بلا شك - ليس كأذهاننا البشرية، بل هو ذهن خَلَقَ الذهن الإنساني من (الذرة، المادة)، وهذا كله كان موجودًا في ذلك الذهن الكوني في صورة برنامج معد سابقًا.

إن العلم الجديد يفرض علينا أن نعيد النظر في أفكارنا عن العالم، تلك التي أقمناها على عجل، لقد اكتشفنا أن الكون يشهد بوجود قوة منظمة أو مهيمنة..).

فهذا التراجع يدلنا على أن مواقفهم غير ثابتة، بل هي واهية البنيان والأساس، وما الاستدلالات التي استدلوا بها على أفكارهم إلا ظنوتًا وتخمينًا، فالعالم من خلق خالق مبدع حكيم مريد خلقه على خطة مسبقة معدة، وهو يهيمن عليه ويحيط به في جميع أجزائه.

(المرجع : رسالة : الشرك في القديم والحديث ، للأستاذ أبوبكر محمد زكريا ، 2 / 734-744) .

الشبهة (4) : ادعاؤهم أن وجود الله كوجود الإنسان ..

ومنشأ الخطأ لدى «سارتر» وغيره من الوجوديين ممن تشبث بهذه الشبهة أنه اعتقد أن كل موجود مفتقر في وجوده لآخر حتى وجود الله، فتصور وجوده كوجود الإنسان، ولذلك لم يتصور أنه أصل الوجود الذي ليس وراءه أصل، والوجود لا يكون إلا هكذا، إذ إنه لا بد - في الوجود - من موجد أوجد غيره ولم يوجد غير، هو الأول للوجود، كما عبر عنه «فيثاغورس» بأنه كالعدد واحد، أصل الأعداد، ولا يوجد أصل له. ولذلك قال تعالى: { هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ }

وقوله صلى الله عليه وسلم : « أنت الأول فليس قبلك شيء » .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « كان الله ولم يكن شيء قبله » .

ولكي يتضح هذا التقدير يُستدل بما يلي:

إن التساؤل عن علة وجود المصدر الأول، حجة يوسوس بها الشيطان للإنسان، منذ أن بدأ الفكر الإلحادي يدب إلى أذهان بعض الناس، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: « الشيطان يأتي أحدكم فيقول: من خلق السماء؟ فيقول: الله. فيقول: من خلق الأرض؟ فيقول: الله. فيقول: من خلق الله؟ فقولوا: أمنا بالله ورسوله »، وفي رواية: « فعند ذلك يضلون ». فهذه الحجة الشيطانية تزعم أن الإيمان بأن الله هو المصدر الأول للأشياء، والوقوف عنده، يساوي نظريًا ووقوف الملحدين عند المادة الأولى للكون، التي يطلقون عليها اسم السديم، وتزعم أن كلا الفريقين لا يجد جوابًا على هذا التساؤل عن علة وجود المصدر الأول، إلا أن يقول لا أعرف إلا أن وجود هذا الأصل غير معلول، وتزعم أن الملحدين اعترف بهذا قبل المؤمن بخطوة واحدة، وبعد هذه المزاعم يخادع مطلقوها (بأن إعلان الجهل والاعتراف به من متطلبات الأمانة الفكرية، حين لا توجد أدلة وشواهد وبراهين كافيات). ولدى البحث المنطقي الهادئ يتبين لكل ذي فكر صحيح، أن هذه الحجة ليست إلا مغالطة من المغالطات الفكرية، وهذه المغالطة قائمة على التسوية بين أمرين متباينين تباينًا كليًا، ولا يصح التسوية بينهما في الحكم. وفيما يلي تعرية تامة لهذه المغالطة من كل التلبسات التي سترت بها. سبق إثبات كون الله عز وجل أزليًا، كما سبق إثبات كون المادة حدثت بعد أن لم يكن لها وجود، واستنادًا على هذا الإثبات إننا إذا وضعنا هذه المغالطة بعبارتها الصحيحة كان كما يلي:

ما دام الموجود الأزلي الذي هو واجب الوجود عقلاً، ولا يصح في حكم العقل عدمه بحال من الأحوال غير معلول الوجود، فلم لا يكون الموجود الحادث غير معلول الوجود أيضًا؟

إن كل ذي فكر سليم صحيح من الخلل يعلم علم اليقين أنه لا يصح أن يقاس الحادث على القديم الأزلي الذي لا أول له، فلا يصح أن يشتركا بناءً على ذلك في حكم هو من خصائص أحدهما.

وعلى هذه الطريقة من القياس الفاسد من أساسه صنعت هذه المغالطة الجدلية، والتورط في هذه المغالطة راجع إلى علة نفسية، غفلة منا وانصياعاً للتصور الغالب، شأن رجل يشتغل عمره بكيمياء النحاس، فعرض له الذهب فجأة، فراح يطبق عليه قوانين النحاس، أفتراه يصيب، أم يخطئ؟ لا جرم أن خطأه نشأ من انهماكه الدائم في قانون معين، وغفلته عن التفريق بين القوانين حينما اختلفت مجالات التطبيق، ولقد عرفنا أن خالق الحوادث لا يتصف بالحدوث قطعاً، فكيف نطبق عليه قانون الحوادث؟!

ذكروا: (أن رجلاً جاء إلى عالم من علماء الأمة فقال: إذا أقررنا بالخالق فمن ذا خلقه؟ قال بُدِّ من الواحد صعوداً، ففعل الرجل، قال بُدِّ قبل الواحد، قال: ليس قبل الواحد شيء. قال: كذلك ليس قبل الواحد شيء!).

والخلاصة: إن الخالق ليس بحادث، فنطبق عليه قانون الحوادث في السؤال عن خالقه، فذلك غير سائغ، وأنه كامل مطلق، والكامل المطلق لا يحتاج إلى غيره، وبذلك ينهدم آخر صرح من صروح الشك، فنقول: الكامل المطلق لا يمكن أن يفتقر إلى الموجد.

وأما أزلية الخالق، وعدم احتياج وجوده إلى علة، فبرهان ذلك يمكن إيجازه بما يلي:

إن العدم العام الشامل لكل شيء يمكن تصوره في الفكر، لا يصح في منطلق العقل أن يكون هو الأصل؛ لأنه لو كان هو الأصل لاستحال أن يوجد شيء مَّا. إذن: فلا بد أن يكون وجود موجد مَّا هو الأصل، ومن كان وجوده هو الأصل فإن وجوده لا يحتاج عقلاً لآية علة، بل وجوده واجب عقلاً، ولا يصح في العقل تصور عدمه، وأي تساؤل عن علة لوجوده لا يكون إلا على أساس اعتبار أن أصله العدم ثم وجد، وهذا يتناقض مع الإقرار باستحالة أن يكون العدم العامل الشامل هو الأصل الكلي.

ومن كان وجوده واجباً بالهتمية العقلية باعتبار أنه هو الأصل، فإنه لا يمكن بحال من الأحوال أن يتصف بصفات تستلزم أن يكون حادثاً.

أما ادعاء أصلية الوجود للكون بصفاته المتغيرة فهو ادعاء باطل، وذلك بموجب الأدلة التي تثبت أنه حادث وليس أزلياً.

إن هذا الكون يحمل دائماً وباستمرار صفات حدوثه، تشهد بهذه الحقيقة:

النظريات العقلية المستندة إلى المشاهدات الحسية، وتشهد بها البحوث العلمية المختلفة في كل مجال من مجالات المعرفة، والقوانين العلمية التي توصل إليها العلماء الماديون.

وإذ قد تَبَتَّ أن هذا الكون عالم حادث، له بداية ونهاية، فلا بد له حتمًا من علة تسبب له هذا الحدوث، وتخرجه من العدم إلى الوجود، وذلك؛ لاستحالة تحول العدم بنفسه إلى الوجود.

أما ما لا يحمل في ذاته صفات تدل على حدوثه مطلقًا، وتقضي الضرورة العقلية بوجوده، فوجوده هو الأصل، لذلك فهو لا يحتاج أصلًا إلى موجد بوجوده، وكل تساؤل عن سبب وجوده تساؤل باطل بالحتمية العقلية؛ لأنه أزلي واجب الوجود، ولا يمكن أن يكون غير ذلك عقلاً، وليس حادثًا حتى يتساءل الفكر عن سبب وجوده.

وهنا نقول: لو كانت صفات الكون تقتضي أزليته لقلنا فيه أيضًا كذلك، لكن صفات الكون المشاهدة المدروسة تثبت حدوثه.

يضاف إلى هذا: أن مادة الكون الأولى عاجزة بطبيعتها عن المسيرة الارتقائية التي ترتقي بها ذاتيًا إلى ظاهر الحياة، فالحياة الراقية في الإنسان. وبهذا تنكشف للبصير المنصف: المغالطة الشيطانية التي يوسوس بها الشيطان، وتخطر على أذهان بعض الناس، بمقتضى قصور رؤيتهم عن استيعاب كل جوانب الموضوع وزواياه، فهم بسبب هذا القصور في الرؤية يتساءلون: وما علة وجود الله؟

إنها مغالطة تريد أن تجعل الأزلي حادثًا، وأن تجعل واجب الوجود عقلاً ممكن الوجود عقلاً، وأن الأصل فيه العدم، ليتساءل الفكر عن علة وجوده. أو تريد أن توهم بأن ما قامت الأدلة على حدوثه فهو أزلي، أو هو واجب الوجود لذاته؛ لتسوي بين الحادث والأزلي في عدم الحاجة إلى علة لوجوده. وتريد هذه المغالطة أن تطمس الضرورة العقلية التي تقتضي بأن الأصل هو وجود موجد أزلي، وهذا الموجد الأزلي لا يصح عقلاً أن يُسأل عن علة لوجوده مطلقًا؛ لتنافي هذا السؤال مع منطلق العقل، وهذا الموجد الأزلي لا يمكن أن تكون له صفات تستلزم حدوثه.

أما الكون فصفاته تستلزم بالبراهين العقلية والأدلة العلمية المختلفة - حدوثه، لذلك كان لا بد من السؤال عن علة لوجوده، ولا تكون هذه العلة إلا من قبل الموجد الأزلي، الذي يقضي منطلق العقل بضرورة وجوده، خارجًا عن حدود الزمن ذي البداية والنهاية، وخلاف ذلك مستحيل عقلاً والحدوث من العدم العام الشامل، دون سبب من موجد سابق له مستحيل عقلاً

(المرجع : رسالة : الشرك في القديم والحديث ، للأستاذ أبوبكر محمد زكريا ، 2 / 744-749) .

الشبهة (5) : ادعائهم أن وجود الله ينافي حرية الإنسان!

ومقصودهم بهذا القول: أن الإنسان لا يكون حرًّا إلا إذا أنكر وجود الله، فإنه ما دام يثبت وجود الله فإنه لا بد من إتباع أوامره واجتناب نواهيه. وهذا مخالف للحرية التامة، فإذا قُضي على فكرة وجود الله فقد ثبتت الحرية، وإلا فلا.

الرد على هذه الشبهة:

إن دعوى الحرية التامة المطلقة – التي أسس عليها الوجوديون إنكار الله الخالق الرازق المحيي والمميت – لا وجود لها إلا في خيالهم المريض؛ إذ لو كان الإنسان حرًا حرية مطلقة لتحكم في مسيره ومجريات أحداثه، وكان عالمًا بكل ما يحيط به من أحداث، بل لكان هو المتحكم والمخطط لمسيرها في الحياة، ولما كان هناك ما يقع على الإنسان غير ما يبتغيه أو يرغب فيه، بل يتمنى ألا يقع، تأكد كذب ما ترتب على دعوى الوجودية من استغناء الإنسان من خالق أوجده أو قدره. وبيان ذلك: أن الإنسان وهو بطريق الحياة تنتابه الأقدار:

- 1- أحداث تقع به فيفجؤه، بل يفجعه نزولها به دون أن يدور بخلده – قط – أنها ستصيبه أو ستليم به، مثل: النوازل والكوارث التي قد تصيب الإنسان وهو بطريق الحياة دون سابق إنذار، وما يستطيع عاقل أن يقول: إن الإنسان هو الذي وضعها بنفسه أو أنزلها بساحته بناء على حرите المطلقة.
- 2- تنوبه أحداث أخرى ما يتمناها لنفسه – قط – لكنها تقع به، مثل: ضعف البصر، انحناء الظهر، عجز القدمين عن حمل الجسم، تجاعيد الوجه، ابيضاض الشعر، فلو كان الإنسان سيد أفعاله لما أوقع بنفسه ما تكرهه نفسه.
- 3- لو كان الإنسان هو الخالق لنفسه لكان عالمًا بتفاصيل حياته وأسباب وجوده، أو الغاية التي تصير إليها بعد رحيله، وهذا يتناقض مع ما تنادي به الوجودية في أضل مبادئها، فهي ترى أن الإنسان قد قذف به في الحياة دون قصد وهدف، وسيرحل عن الحياة دون إرادة أو غاية، وتوضح ذلك وبيانه أوضح من أن يثار.
- 4- هل يعقل أن يلغى الإنسان وجود الله لمجرد إثبات حرته الكاملة، وهل هذه إلحربة بهيمية شيطانية لنيل مقصوده والتسلط على حقوق الآخرين؟ (المرجع: رسالة: الشرك في القديم والحديث، للأستاذ أبو بكر محمد زكريا، 2 / 750-751).

الشبهة (6) : حصر إيمانهم بالمحسوسات فقط .

حيث قالوا: إذا كان الله موجودًا، فلماذا لا نراه بأعيننا ولا ندركه بحواسنا كما ندرك ونرى الموجودات؟ وهل يسوغ لنا أن نؤمن بما لا نراه؟

الرد على هذه الشبهة:

1- إن الإيمان بالمحسوسات والموجودات فقط مسخ للإنسان، وتغليب لجانب من شخصيته على الجانب الآخر مما ينتج عنه القلق والفرع الذي يعاني منه الوجودي، وإلا فالإنسان جسد وروح، وحصر الموجودات فيما يرى ويحس غير صحيح، فكم من موجودات لا تحس ولا ترى، كما أن حصر وسائل المعرفة في الإدراك الحسي غير صحيح كذلك، فالإنسان يعرف ويدرك عن طريق البداهة والفطرة، وعن طريق العقل والفكر، وعن طريق البصيرة والإلهام.

كما يدرك، ويدرك عن طريق الحس والرؤية، فعلماء الفلك يقدرّون وجود كواكب بيننا وبينها ملايين السنين الضوئية، وقدّروا مواقعها والأبعاد بين بعضها؛ لأن وجودها في المواقع التي حددها، يفسر لهم آثارًا وظواهر معينة، في حركة الكواكب التي رصدوها، ويستدلون بما رأوه على ما لم يروه،

ويتبين بالملاحظات العلمية صحة الفرض الذي فرضوه، فهل يلام هؤلاء العلماء على إيمانهم بما لم يروه ولم يحسوه، مع أنهم اهتموا إليه بالمنطق الرياضي الذي يعتمد على الأرقام لا على الأوهام؟

إن هؤلاء العلماء قد اعتمدوا على منطق بسيط ولكنه صادق – هو الاستدلال بالأثر على المؤثر -، فهم قد عرفوا الكواكب البعيدة بآثارها لا بذاتها، وعلى هذا النهج نفسه درس العلماء الطبيعيون (الذرة)، واستخدموا قوانين الكتلة والطاقة، مع أنهم لم يروا الذرة حتى الآن، كل ما انتهوا إليه بوسائلهم الإلكترونية الجبارة أنهم استطاعوا أن يروا ظلها أو خيالها بعد تكبيره وتضخيمه، فكيف نسلم بهذا المنطق – منطق الاستدلال بالآثار – ونستخدمه في علوم الطبيعة والفلك ثم ننكره في معرفة الخالق؟.

2- إن هذا الزعم لا دليل عليه مطلقًا، إنه مجرد إنكار ورحم بالغيب، لقد كان الماديون ينكرون ما لا تصل إليه الحواس الإنسانية قبل أن يتوصل البحث العلمي إلى اكتشاف أجهزة تستطيع أن تحس بأشياء كونية كانت بالنسبة إلى الحواس البشرية أمورًا من أمور الغيب، ولمَّا اكتشفت هذه الأجهزة، وكشفت للعلماء الباحثين ما كشفت من خفايا داخل الكون تراجع الفكر المادي عن تعنته قليلًا، فاعترف بوجود أشياء يمكن أن تدركها الأجهزة التي توصل العلماء الباحثون إلى اكتشافها.

ومنها أجهزة الإحساس بالأشعة التي لا تدركها حواس الناس، وأجهزة الإحساس بالذبذبات الصوتية التي تنطلق في الأجواء، وأجهزة الإحساس بالطاقات الكهربائية والمغناطيسية والحرارية وغيرها. وكلما تقدم العلم تطورت أجهزة الإحساس بالموجودات كانت غيبًا على الناس قبل التوصل إليها، تراجع الفكر المادي الوجودي عن بعض تعنتاته، ولكن ظل منكرًا ما وراءه مما لا يزال غيبًا.

لقد كان الاستنتاج العقلي يثبت أمورًا، وكان الفكر المادي الوجودي ينكر بتعنت وعناد، وحين كشفت الأجهزة المستحدثة ما كان يثبت العقل، تجاهل الماديون الوجوديون إنكارهم الأول، وأخذوا يراوغون، ويوسعون مذهبهم المادي، حتى يشمل ما أثبتته الأجهزة المستحدثة وأحست به، وقدمت للعلماء شهادة بما شاهدت من خفايا كانت قبلها غيبًا عن حواس الناس. أما الماديون المعاصرون الذين يعترفون بقوانين العلوم، وما توصلت إليه استنتاجًا عقليًا، فإنهم يتناقضون مع أنفسهم حين يسلمون بمقررات علمية لم يتوصل إليها العلم إلا عن طريق الاستنتاج العقلي، ويرفضون مع ذلك الاستنتاجات العقلية التي توصل إلى ضرورة الإيمان بالخالق.

ما أعجب أمر هؤلاء الوجوديين والماديين!!

إنهم يرفضون الاستنتاج العقلي، حينما يلزمهم ويلزم جميع العقلاء بضرورة الإيمان بالخالق الذي هو غيب عن الحواس بذاته، لكن ضرورة وجوده تعلم حتمًا بآثار صنعته المتقنة، ثم هم يقبلون بمقررات علمية كونية كثيرة ما زالت غيبًا عن الحواس، وغيبًا عن الأجهزة العلمية المتقدمة جدًّا، مثل صفات الذرة، وحركاتها، وصفات الخلية وتطورها، مع أن هذه المقررات يوجد في بعضها ما دلَّ عليه الاستنتاج العقلي بأمارات ظنية، لا بأدلة قطعية.

أليس هذا منهم تناقضًا مع أنفسهم؟! إنهم لو كانوا منسجمين مع الأدلة العلمية انسجامًا سويًا لم يتدخل معه الهوى لما كانوا متناقضين في مناهجهم، ولقبلوا على طول خط المعرفة ومكتسباتها كل الاستنتاجات العقلية القطعية، أو التي تعطي ظنًا قويًا راجحًا، ولما فرقوا بين أفرادها وهي متماثلة في قوة دلالتها.

لكنهم متعصبون أصحاب هوى ضد قضية الإيمان بالرب الخالق، فهم يرفضون كل دليل يثبت وجوده عز وجل، مهما كان دليلًا برهانيًا قويًا، وحينما يكون لهم هوى في أن ينتفعوا من طاقات الكون وخصائصه يقبلون ما يقدمه لهم الاستنتاج العقلي حول هذه الطاقات والخصائص، ولو كان استنتاجًا ظنيًا أو وهميًا أحيانًا، ويخادعون بأن هذا مما تثبتته الوسائل العلمية.

3- يضاف إلى ذلك: أن البصيرة العقلية ومستنبطاتها التجريدية لا تسمح مطلقًا بانغلاق في حدود المادة والوجود.

إن الشيء الذي لا نشاهده في الواقع الحسي لا يلزم عقلاً أن يكون غير ممكن الوجود، فعدم الوجود فعلاً لا يدل على استحالة الوجود. فما بالك بالحكم على الخالق بأنه غير موجود، وبأنه متناقض وجوده، لمجرد أننا لم نشاهده في دوائر حواسنا المحدودة جدًا؟

4- إن وسائل العلم ثلاثة:

الأولى: المعرفة المباشرة، وتكون بالإدراك الحسي، ولو عن طريق الأجهزة والأدوات.

الثانية: الخبر الصادق، ومن الخبر الصادق الوحي الذي يتلقاه نبي من أنبياء الله مؤيد بالمعجزات الباهرات، ومن الخبر الصادق قطعًا ما يبلغه عن الوحي هذا النبي.

فهؤلاء الملحدون حصروا العلوم المدركة في دوائر ضيقة، فما أدركوه بحواسهم وتجاربهم أثبتوه، وما لم يدركوه بذلك نفوه، وهذا باطل، بل قصور في العلم، فمن ليس عنده علم بشيء ما يجب أن يتعلم من الآخر، وليس عليه أن ينكر ذلك الشيء.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ما أخبرت به الرسل من الغيب فهي: أمور موجودة ثابتة أكمل وأعظم مما نشهده نحن في هذه الدار، وتلك أمور محسوسة تشاهد وتحس ولكن بعد الموت في الدار الآخرة، ويمكن أن يشهدها في هذه الدار من يختصه الله بذلك، ليست عقلية قائمة بالعقل كما تقوله الفلاسفة؛ ولهذا كان الفرق بينها وبين الحسيات التي نشهدها أن تلك غيب وهذا شهادة، وكون الشيء غائبًا أو شاهدًا أمر إضافي بالنسبة إلينا، فإذا غاب عنا كان غيبًا، وإذا شهدناه كان شهادة، وليس هو فرقًا يعود إلى أن ذاته تعقل ولا تشهد ولا تحس، بل كل ما يعقل ولا يمكن أن يحس بحال وإنما يكون في الذهن، والملائكة يمكن أن يشهدوا ويروا، والرب تعالى يمكن رؤيته بالأبصار، والمؤمنون يرونه يوم القيامة وفي الجنة كما تواترت بذلك النصوص).

وبهذا يبطل أصل الملاحظة الذين يحصرون المعلومات بمدركاتهم الخاصة القاصرة، فإن هؤلاء قصرُوا معرفتهم في شيء ولم يعرفوا غيره، ومن عرف

له حجة على من لم يعرف، فليس كل من لم يعرف شيئاً ينكره على حجة عدم علمه ومعرفته.

ولنضرب لذلك مثلاً لو أن عالماً من علماء الحيوان تحدث عن وجود حيوان برّيّ غريب رآه بعينه، وأخذ يصف مشاهداته الحسية له، ثم جاء سمّك فقال: لا أجد المبرر العقلي لوجود هذا الحيوان الغريب الذي يتحدث عنه هذا العالم، فإننا لم نشاهد في البحر نظيره. لما كان كلامه أكثر سقوطاً من ناحية الاستدلال العلمي من كلام هؤلاء الوجوديين، فقد جاءتنا الأخبار الصادقة من قبل الرسل الكرام الصديقون في أخبارهم بأن هناك إله ورب خالق له الصفات العلى كذا، وكذا، ثم جاء بعض من أعمى الله بصره وحجب عنه بصيرته، فيقول لا أحسنُّ به، ليس كلامه هذا أقل سقوطاً من كلام هذا السمّك.

ولهذا قال ابن القيم: (المعلومات المعاينة التي لا تدرك إلا بالخبر أضعاف أضعاف المعلومات التي تدرك بالحسّ والعقل، بل لا نسبة بينها بوجه من الوجوه، ولهذا كان إدراك السمع أعم وأشمل من إدراك البصر، فإنه يدرك الأمور المعدومة والموجودة والحاضرة والغائبة، والمعلومات التي لا تدرك بالحسّ والأمور الغائبة عن الحسّ نسبة المحسوس إليها كقطرة من بحر، ولا سبيل إلى العلم بها إلا بالخبر الصادق).
فإذا أبطنا هذه العلوم فإننا قد أبطنا علوماً جمّة، ومعارف كثيرة، وليس هذا إلا نداء إلى الجهل والطيش.

(المرجع : رسالة : الشرك في القديم والحديث ، للأستاذ أبوبكر محمد زكريا ، 2 / 751-757).

الشبهة (7) : النظرية الداروينية

وذلك؛ حينما رأوا أن الحياة إنما هي نتيجة النشوء والارتقاء، وأن تفسير النشوء والارتقاء بتدخل الله هو بمثابة إدخال عنصر خارج للطبيعة، في وضع ميكانيكي بحت.

خلاصة أفكارهم في إنكار الخالق سبحانه:

- 1- تقوم فكرة التطور الداروينية على أن الكائنات الحية تسير في تطورها مرتقية من أدنى الأحياء إلى الأعلى فالأعلى، وأن الإنسان قد كان قمة تطورها.
- 2- وبقاء بعض الأنواع وانقراض بعضها يرجع إلى ظاهرة الصراع من أجل البقاء، فالبقاء يكون للنوع المكافح الأفضل، وأما النوع الخامل الذي لا يكافح من أجل البقاء فإنه يضمّر، ثم يضمحل، وهو ما يسمى بالانتقاء الطبيعي.
- 3- والعضو الذي يهمل إذ لا تبقى له وظيفة عمل في النوع الواحد، يضمّر شيئاً فشيئاً، حتى يضمحل، ولا يبقى منه إلا أثر يدل عليه، وقد لا يبقى له أثر. كانت هذه هي الداروينية في عالم الأحياء، ثم عممت حتى شملت الوجود المادي كله، من الغاز السديمي الأول – كما يسمونه – حتى المجرات والكواكب، فالمواد الصالحة لظهور الحياة، فالنبات، فالحيوان، وأمسى التطور مذهباً.

وقد أجرى الداروينيون تنقيحات وتعديلات في آراء داروين من بعده، وحشدوا لفكرة التطور الطبيعي في الأحياء أسانيد ترجع كلها إلى العناصر الثلاثة السابقة:

1- تعتمد النظرية على أساس ما سُوهِد في زمن (داروين) من الحفريات الأرضية، فقد وجدوا: أن الطبقات القديمة تحتوي على كائنات أولية، وأن الطبقات التي تليها تحتوي على كائنات أرقى فأرقى. فقال (داروين): إن تلك الحيوانات الراقية قد جاءت نتيجة للنشوء والارتقاء من الحيوانات والكائنات الأولى.

ثم وجد الداروينية من هذه الحفريات ما يسمونه بإنسان «بلتداون» بجمجمة إنسان وفك قرد.

2- وتعتمد أيضًا على ما كان معروفًا في زمن (داروين) من تشابه جميع أجنة الحيوانات في أوارها الأولى، فهو يوحي بأن أصل الكائنات واحد، كما أن الجنين واحد، وحدث التطور على الأرض، كما يحدث في أرحام الكائنات الحية.

3- كما تعتمد النظرية على وجود الزائدات الدودية في الإنسان التي هي المساعد في هضم النباتات، وليس لها الآن عمل في الإنسان، مما يوحي بأنها أثر بقي من القروء لم يتطور؛ لأنها تقوم بدورها في حياة القروء الآن.

4- تأخر وجود بعض أنواع الأحياء على سطح الأرض عن بعض.

وقالوا في كيفية عملية التطور: أن هناك ثلاث وسائل في إكمال عملية التطور، وهي:

أ- الانتخاب الطبيعي: تقوم عوامل الفناء بإهلاك الكائنات الضعيفة الهزيلة، والإبقاء على الكائنات القوية، وذلك ما يُسمى بزعمهم بقانون (البقاء للأصلح)، فيبقى الكائن القوي السليم الذي يورث صفاته القوية لدرته، وتتجمع الصفات القوية مع مرور الزمن مكونة صفة جديدة في الكائن، وذلك هو (النشوء) الذي يجعل الكائن يرتقي بتلك الصفات الناشئة إلى كائن أعلى، وهكذا يستمر التطور وذلك هو الارتقاء.

ب- الانتخاب الجنسي: وذلك بواسطة مَيْل الذكر والأنثى إلى التزوج بالأقوى والأصلح، فتورث بهذا صفات الأصلح، وتندعم صفات الحيوان الضعيف لعدم الميل إلى التزاوج بينه وبين غيره.

ج- كلما تكونت صفة جديدة ورثت في النسل. هذا آخر ما تخيلوا من الشبه، والتي يتشبثون بها في محاولة الإنكار للخلق المباشر، ولننظر فيما يلي مدى واقعية هذه الفكرة، ومدى صحتها لدى العلماء الغربيين أيضًا، فضلًا عن كونها من الأساطير والخرافات لدى أصحاب الملل الثلاث.

تفنيد الأساس الذي قامت عليه النظرية:

1- أمّا استدلالهم بالحفريات:

فيقال: إن علم الحفريات لا يزال ناقصًا، فلا يدعي أحد أنه قد أكمل التنقيب في جميع طبقات الأرض وتحت الجبال والبحار فلم يجد شيئًا جديدًا ينقض المقررات السابقة.

وعلى فرض ثبات مقررات هذا العلم فإن وجود الكائنات الأولى البدائية أولاً، ثم الأرقى، ليس دليلاً على تطور الكائنات الأدنى، بل هو دليل على ترتيب وجود هذه الكائنات فقط عند ملاءمة البيئة لوجودها على أي صورة كان هذا الوجود، وإذا كانت الحفريات في زمن داروين تقول: إن أقدم عمر للإنسان هو ستمائة ألف سنة، فإن الاكتشافات الجديدة في علم الحفريات قد قدّرت أن عمر الإنسان يصل إلى عشرة ملايين من السنين.

ألپس هذا أكبر دليل على أن علم الحفريات متغير لا يُبنى عليه دليل قطعي؟ وأنه قد ينكشف في الغد من الحقائق عكس ما كنا نأمل؟

يقول الدكتور (جمال الدين الفندي) أستاذ الفلك في كلية العلوم بجامعة القاهرة: إن من الأدلة التي تنفي نظرية داروين أن عُمر الأرض كما قدّره الفلكيون والطبيعيون لا يربو على ثلاثة بلايين سنة، بينما يقدر علماء الحياة أن المدة اللازمة لتطور الأحياء على الأرض على حين عصر الحياة القديمة تزيد على سبعة بلايين سنة، بمعنى أن عمر الأرض لا بد أن يكون عشرة بلايين سنة؛ أي ضعف عُمر الشمس.

ويقول أحد علماء الغرب في كتابه (الإنسان الأول): (من المؤسف أنه لا يوجد لدينا إلوثنائق غير تامة من الحفريات عن أصل قرد الإنسان، ولا نعلم في أي وقت ولا في أي مكان بدأ شكل الإنسان يختلف عن شكل القرد).

فالحفريات لا تعتبر دليلاً أبداً، حتى إن الرأي الأخير من الحفريات هو يناقض تمامًا ما قالته الداروينية، وذلك لما وجدوا من الجماجم الإنسانية التي تدل على وجود هذا النوع من مدة سحيقة موعلة أكثر مما يثبت الداروينيون لعمر الإنسان.

وأما ما قيل من أنهم عثروا على إنسان «بليتداون» بجمجمة إنسان وفك قرد، مما يدل على أن الإنسان تطور من القرد، وأن إنسان «بليتداون» صورة من صور الحلقات المفقودة في عملية التطور، فيقال في الرد عليهم:

إن التجارب الأخيرة على إنسان «بليتداون» أثبتت أنه ليس قديماً كما تصوروا، بل إن هناك من قام بإحداث عدة تغييرات في هذه الجثة للإيهام بأنها تعود إلى أزمان غائرة جداً، وليس هذا فحسب، بل تبين أن الأسنان المغروسة في عظم الفك بردت بمبردة للتمويه وللإيهام بأنها تأكلت على مر الزمن، وكانت علامات البرد ظاهرة لكل عين متفحصة، وأخيراً أعلنت النتيجة في تشرين الثاني سنة 1953م، وكانت كما يلي:

(إن إنسان بليتداون) ليس إلاقضية تزوير وخداع، تمت بمهارة ومن قبل أناس محترفين، فالجمجمة تعود إلى إنسان معاصر، وأما عظام الفك فهي لقرد «أورنج» بعمر عشر سنوات، والأسنان هي أسنان إنسان عُرسبت بشكل اصطناعي وركبت على عظام الفك. وظهر ذلك، إن العظام عوملت بمحلول ديكرومايت البوتاسيوم لإحداث آثار بقع للتمويه وإعطاء شكل تاريخي قديم لها).

2- وأما الاستدلال بتشابه أجنة الحيوانات:

فذلك خطأ كبير وقع فيه بعض العلماء نتيجة عدم تقدم الآلات المكبرة التي تبين التفاصيل الدقيقة التي تختلف بها أجنة الحيوانات بعضها عن بعض في

التكوين والترتيب والترتيب، إلى جانب التزييف الذي قام به واضع صور الأجنة المتشابهة العالم الألماني (أرنيست هيكل)، فإنه أعلن بعد انتقاد علماء الأجنة له: أنه اضطر إلى تكملة الشبه في نحو ثمانية في المائة من صور الأجنة لنقص الرسم المنقول.

ثم لما تقدمت الآلات المكبّرة في العصر الحاضر بيّنت هذه الآلات تفاصيل دقيقة بين أجنة الحيوانات، وظهر أنه لا تشابه بين أجنة الحيوانات أبدًا، وأن أجنة الإنسان تختلف عن أجنة القردة من عدة جوانب.

3- أما الاستدلال بوجود الزائدة الدودية على نظرية التطور والنشوء الذاتي:

فيقال: إن وجود الزائدة الدودية في الإنسان كعضو أثري للتطور القردي فليس دليلًا قاطعًا على تطور الإنسان من القرد، بل يكون سبب وجودها هو وراثتها من الإنسان الجد الذي كان اعتماده على النباتات، فخلقت لمساعدته في هضم تلك النباتات.

ثم القول بأن الزائدة الدودية ليست لها وظيفة حاليًا في جسم الإنسان قول غير صحيح، فإنه أثبت الطب حديثًا: أن الزائدة الدودية ذات وظيفة في جسم الإنسان، وهي جهاز لمفاوي مناعي في البطن كغيره من أجهزة المناعة في جسم الإنسان، لذلك تُدعى باسم (لوزات البطن).

كما أن العلم قد يكشف لها حقيقة أخرى لا تزال غائبة عنا حتى اليوم، فالعلم كل يوم إلى ازدياد، وإذا كانت الخنوثة من صفات الكائنات الأولية الدنيا، والزوجية من خصائص الكائنات الراقية، فإن الثدي من أمارات الأنوثة، ونجد الفيل الذكر له ثدي كما للإنسان، في حين ذكور ذوات الحافر كالحصان والحمار لا ثدي لها إلا ما يُشبه أمهاتها، فكيف بقي أثر الخنوثة في الإنسان، ولم يبق فيما هو أدنى منه؟ مع أن داروين يزعم أن الإنسان تطور مما هو أدنى منه.

4- أما الاستدلال بتأخر وجود بعض أنواع الأحياء على سطح الأرض عن بعض إثبات نظرية التطور:

فيقال: إن تأخر ظهور بعض الأنواع الراقية عن أنواع سابقة لها في الوجود لا يقتضي أن السابق أب أو جد لما ظهر بعده، إذ الاحتمال الأقرب للتصور أن يكون مبدع النوع الأول قد أبدع بعده النوع الأرقى، ثم أبدع بعد ذلك الأرقى فالأرقى، ثم أبدع أخيرًا الإنسان.

وهذا ما نلاحظه في سلسلة المبتكرات والمخترعات، فاللاحق كثيرًا ما يكون وليد فكر المبدع ونتاج عمله، بالاستناد إلى ملاحظته للسابق، وليس ثمرة التطوير للسابق نفسه في واقع العمل، بحذف شيء منه وإضافة شيء إليه، فالعملية تكون عملية فكرية، ويأتي التطبيق الواقعي غالبًا بناءً جديدًا. ومهما يكن من أمر، فالاحتمالان أمران متكافئان إمكانيًا، بشرط ربط كل منهما بأنه مظهر لاختيار مدبر خالق حكيم، أمّا التطور الذاتي إلى الأكمل دون تدبير حكيم عليم قدير خالق، فهو أمر مستحيل عقلاً، إذ الناقص لا يُنتج الكامل في خطة ثابتة، وهو بمثابة إنتاج العدم للوجود. وإحالة الأمر على

المصادفة إجابة على أمر مستحيل علميًا ورياضيًا في عمليات الخلق الكبرى، كما سبق بيانه.

تفنيد شرح داروين لعملية التطور:

أما القول بالانتخاب الطبيعي: بأن هناك ناموسًا أو قانونًا يعمل على إفناء الكائنات الحية فلا يبقى إلا الأصلح الذي يورث صفاته لأبنائه فتتراكم الصفات القوية حتى تكوّن حيوانًا جديدًا.

فيقال: حقًا هناك نظام وناموس وقانون يعمل على إهلاك الكائنات الحية جميعها قوتها وضعيفها؛ لأن الله قدّر الموت على كل حي، إلا أن نظامًا وناموسًا يعمل بمقابلة هذا النظام، ذلك هو قانون التكافل على الحياة بين البيئة والكائن؛ لأن الله قدّر الحياة فيها أسبابها، فنجد الشمس والبحار والرياح والأمطار والنباتات والجاذبية كل هذه وغيرها تتعاون للإبقاء على حياة الإنسان وغيره من الحيوانات، فالنظر إلى عوامل الفناء وغض النظر عن عوامل البقاء يحدث خللًا في التفكير، فإذا كانت هناك سنة للهلاك فهناك سنة للحياة، ولكل دور في الحياة، وإذا كانت الظروف الطبيعية: من رياح ورعد وحرارة وماءً وعواصف وغيرها قادرة على تشويه الخلق أو تدمير صنعة، كطمس عين أو تهديم بناء، فإنه من غير المعقول أن تقرر هذه الظروف الطبيعية الميتة الجامدة والبليدة أن تُنشئ عيّنًا، لمن لا يملك عيّنًا أو تصلح بناء فيه نقص.

ولكن للأسف، إن التطوريين يقولون بمثل هذا القول، فالانتخاب الطبيعي معبود التطوريين المحروم من الشعور، هكذا وبهذه البساطة يعتقد داروين أنه استطاع أن يشرح كيفية تحول عضو من شكل إلى آخر، أما العلم المعاصر فإنه يرفض هذا الشرح وهذا التفسير، بل يعتبره مضحكًا، فكما يصعب على الإنسان الاعتقاد بأن سيارة تسير بالبنزين قد تحولت - نتيجة سلسلة حوادث المرور - إلى سيارة تعمل بالغاز السائل، وأنها في فترة من فترات التحول كانت تسير بالبنزين والغاز معًا من باب الاحتياط!! كذلك يصعب عليه تصديق كل هذه الحكايات حول خروج الأحياء من الماء إلى اليابسة.

إذ لا مبرر هناك للاعتقاد بأن كل هذه المزاعم صحيحة من دون تحقيق وتمحيص، حتى وإن قدّمها البعض تحت لبوس العلم؛ لأن قليلًا من العلم وقليلًا من التفكير، يكفيان لرؤية كيف أن اللوحة التي تقدمها نظرية التطور في حاجة إلى عقل وشعور خارقين. ويمثل هنا بمثال واحد، فمثلًا قبل كل شيء يحتاج جهاز التنفس لكي يتعرض لمثل هذا التبدل والتحول إلى تعيين هدف أمامه... وهذا الهدف هنا هو (الخروج من الماء إلى اليابسة)، فمن الذي يعطي هذا القرار ويعين هذا الهدف؟ أهو الكائن نفسه؟ أهو جزيئات جسمه؟ أهو الماء؟ أهو الهواء؟ ثم يجب تعيين الخطوات اللازمة للوصول إلى هذا الهدف، ووضع خطة تحتوي على تفاصيل كثيرة جدًا تشمل أجهزة الجسم كله، فمن الذي يضع هذه الخطة؟ أهو الكائن الحي؟ أهو ذرات جسمه؟ أم الهواء؟

ثم يجب الأخذ بنظر الاعتبار جميع العوائق والمشاكل التي قد تظهر أثناء خطوات التقدم نحو الهدف، وأخذ التدابير والاحتياطات اللازمة تجاهها، وإدراج جميع هذه التدابير في الخطة بشكل مناسب، بحيث لا تتعارض مع الخط العام للخطة. فمن الذي يرى المشاكل والعوائق والصعوبات قبل أوانها، ويفكر بالتدابير اللازمة فيؤمن التنسيق بين الأعضاء؟ أما القول بأن (الأعضاء تقوم من نفسها بتأمين نظام للتعاون والمساعدة فيما بينها) فهو قول لا يُقره أي عقل وأي منطق.

ثم تأتي مرحلة التنفيذ، والتطوريون يرون أنها تحقق نتيجة ملايين الحوادث التي تصيب شفرات الجينات. والغريب أن هذه الحوادث تكون وكأنها مرتبة ضمن خطة معينة!! ثم إن حادثة معينة تأتي لتكمل (التقدم) الذي حققته الحادثة السابقة، ولتدفع خطوة أخرى إلى الأمام، ولتقرب الكائن خطوة أخرى نحو الهدف!! وهكذا يتخلص هذا الكائن من غضبه الانتخاب الطبيعي (الذي يجول في الدنيا في كل ساعة من ليل ونهار دون أن يحس به أحد!) وأخيرًا بعملية تشبه عملية تحول دراجة أطفال ذات ثلاث عجلات، إلى طائرة فانتوم، إثر تعرضها لسلسلة من الحوادث العشوائية!! تظهر أمامنا المعجزة وتتكامل.

ثم إنه من الغريب جدًا، أن لا يؤدي عبث الصدفة بشفرات الجينات إلى كوارث، ونحن نفسر عدم فهم داروين ومعاصريه هذا الأمر إلى قلة معلوماتهم، أمّا الإصرار ممن جاء بعدهم عليه، فلا يفسر إلا بالعناد والتعصب، ذلك؛ لأن مد يد العبث إليها أو تدخل الصدفة، لا تؤدي إلا إلى كارثة. واليوم يحاول الذكاء الإنساني - وليست الصدفة - أن ينفذ إلى أعماق علوم الجينات بدراسات شاقة، فمن المستحيل قبول الادعاء بأن الصدفة والانتخاب الطبيعي استطاعا القيام بحل كل هذه الألغاز التي استعصى حلها على الذكاء الإنساني بالرغم من جميع الجهود المبذولة في هذا المجال. من المستحيل قبول هذا الادعاء وإن بذلت المحاولات لوضع قناع العلم عليه. وبالرغم من مرور قرن على وفاة داروين، فإن التطوريين لم يتعبوا بعد من محاولة جعل هذا المستحيل ممكنًا.

أما شرحه الثاني لقانون التطور بأنه يحصل (التطور) أيضًا بالانتخاب الجنسي الذي يكون به الميل في التناسل بين الأفراد القوية مما سبب اندثارًا لأفراد الضعاف، وبقاء الأقوى:

فيقال: إن ذلك ليس دليلًا على حدوث تطور في النوع، بل يفهم منه بقاء النوع القوي من نفس النوع، واندثار النوع الضعيف.

ثم إنه ليس بصحيح أن الصفات الحسنة في فرد من الأفراد تنقل بواسطة الوراثة، فمثلًا هذا الحداد القوي العضلات لا تنتقل قوة عضلاته إلى ذريته كما أن العالم الغزير العلم لا ينتقل علمه بالوراثة إلى أبنائه.

أما القول الأخير له شرحه لعملية التطور كيف تمت هي: بأنه (كلما تكونت صفة جيدة ورثت في النسل):

فيقال في الجواب عليه: إن القول بحدوث النشوء لبعض الخصائص والصفات العارضة ثم توربثها في النسل فذلك ما يرفضه علم الوراثة الحديث، فكل

صفة لا تكمن في الناسلة ولا تحتويها صبغة من صبغاتها فهي صفة عارضة لا تنتقل إلى الذرية بالوراثة.

وإلى جانب مخالفة علم الوراثة (لنظرية داروين)، فإن التجربة تنقضه؛ فها هم اليهود والمسلمون من بعدهم يختنون أبناءهم، ولكن ذلك كله لم يسبب أن ولد أطفالهم بعد مرور السنين مختونين، وهكذا، فكلما تقدم العلم أثبت بطلان نظرية داروين.

النظرية لا يؤيدها الواقع المشاهد:

1- لو كانت النظرية حقًا لشاهدنا كثيرًا من الحيوانات والإنسان تأتي إلى الوجود عن طريق التطور، لا عن طريق التناسل فقط، وإذا كان التطور يحتاج إلى زمن طويل فذلك لا يمنع من مشاهدة قرود تتحول إلى آدميين في صورة دفعات متوالية كل سنة، أو كل عشر سنوات، أو كل مائة سنة.

2- لو سلمنا جدلاً أن الظروف الطبيعية والانتخاب الطبيعي، قد طورت قردًا إلى رجل - مثلاً - فإننا لن نسلم أبدًا بأن الظروف قد قررت أيضًا أن تكون امرأة لذلك الرجل ليستمر في التناسل والبقاء مع الموازنة بينهما.

3- إن القدرة على التكيف التي نشاهدها في المخلوقات - كالحرباء - مثلاً تتلون بحسب المكان هي مقدره كائنة في تلك المخلوقات تُولد معها، وهي

عند بعضها وافرة وعند البعض الآخر تكاد تكون معدومة، وهي عند جميع المخلوقات محدودة لا تتجاوز حدودها، فالقدرة على التكيف صفة كامنة، لا

صفة متطورة تكونها البيئة كما يزعم أصحاب النظرية، وإلا كانت البيئة فرضت التكيف على الأحجار والأتربة وغيرها من الجمادات.

4- تمتاز الضفادع على الإنسان بمقدرة على الحياة في البر والماء، كما تمتاز الطيور عليه بمقدرة على الطيران والانتقال السريع، وذلك دون آلة، كما أن

أنف الكلب أشد حساسية من أنف الإنسان، فهل أنف الكلب أكثر رقيًا من أنف الإنسان؟ وهل الضفادع والطيور أرقى من الإنسان في بعض الجوانب؟

فهذه النظرية يخالفها الواقع المشاهد مخالفة تامة.

النظرية تعجز عن الإجابة المقنعة لكثير من الأسئلة عن الظواهر الموجودة:

إن نظرية التطور تحسب أنها استطاعت تفسير نشوء الكائنات الحية وتكاملها، وكل شيء بـ(الانتخاب الطبيعي)، ولكن الحياة هي أشمل وأعقد من مجرد أجساد الكائنات الحية، فعلاوة على وجود الأجهزة العضوية في أجساد

الكائنات، هناك علاقات متداخلة ومتشعبة ومعقدة وحساسة بين هذه الكائنات والكائنات الأخرى من جهة، وبينها وبين بيئتها، وهذا موضوع مهم لا

يمكن لأية نظرية تدعي تفسير الحياة أن تُهمل إيضاحها وتفسيرها، غير أننا نرى أن الظلمات تحيط بهذا الموضوع في نظرية التطور، ولا نرى أي بصيص

من نور.

فمثلاً لا تستطيع نظرية التطور تفسير كيف أن البعوضة، ما أن تفتح عيونها على الحياة حتى تحاول الوصول إلى هدفها ورزق أوبرتها - كأى ممرضة

متمرسه - والقيام بامتصاص الدم؟

كما لا تستطيع هذه النظرية تفسير كيف تستطيع النحلة التجول بين الأزهار، وامتصاص رحيقها لعمل غذاء من أنقى الأغذية، وليس هناك من معلم أو مدرب لها؟ وكيف تستطيع بإشارات ورقصاتها الخاصة من التخاطب مع أفراد مجموعتها، ثم القيام بإنشاء خلاياها بدقة هندسية متناهية، لا نشاهد فيها خطأً مليمتر واحد؟

أم هل تستطيع هذه النظرية تفسير كيف أن الطفل، وهو جنين في بطن أمه يتدرب لاكتساب المهارة الوحيدة المطلوبة منه، وهي عملية مصّ الثدي، وذلك بمصّ إصبعة؟!

كيف تبني العناكب بيوتها؟ والطيور أوكارها؟ والنمل مساكنها؟ أسئلة لا تستطيع هذه النظرية الإجابة عليها. ويمكن تعداد أمثلة أكثر وأكثر وكتابة مجلدات من الكتب حول هذا الموضوع، بل يمكن صرف العمر كله في تعداد هذه الأمثلة، أما الاكتفاء بالقول بأن (الغريزة) هي الكلمة السحرية التي تفسر وتوضح هذه المهارات المتعددة والمذهلة والمختلفة، فليس إلا إعلافاً عن جهل الإنسان وعماه.

موقف علماء الطبيعة من هذه النظرية:

لعلماء الطبيعة موقفان وراء هذه الفرضية:

الأول: المؤيدون للنظرية: وتأييدهم كان أكثر انتصاراً لحرية الفكر الذي كانت الكنيسة تحاربه، وتقاومه، وحرماً مضادة يشنها علماء الطبيعة ضد قسس الكنيسة وأفكارهم بعد أن نشبت حرب طاحنة بين الفريقين. فالتأييد إنما هو نتيجة حرب حاقد على الأديان، لا عن علم واقتناع قلبي، فقد اعترف المؤيدون لهذه الفرضية (النظرية) أيضاً بأنها غير ثابتة وغير علمية، وفيما يلي بعض أقوالهم:

- 1- (إن نظرية النشوء لا زالت حتى الآن دون براهين، وستظل كذلك؛ والسبب الوحيد في أننا نؤمن به هو أن البديل الوحيد الممكن لها هو الإيمان بالخلق المباشر، وهذا أمر غير وارد على الإطلاق).
- 2- (إن التغيرات الإعجازية التي نفترض أنها قاصرة على القصص الخرافية أمور عادية جداً في نظرية النشوء والارتقاء).
- 3- (إن علماء الحيوان يؤمنون بالنشوء، لا نتيجة للملاحظة، أو الاختبار، أو الاستدلال المنطقي؛ ولكن لأن فكرة الخلق المباشرة بعيدة عن التصور).
- 4- (إننا بالرغم من إيماننا بالنشوء فإننا لا نعلم كيف حدث).
- 5- (إن نظرية النشوء جاءت لتبقى، ولا يمكن أن تتخلى عنها، حتى ولو أصبحت مجرد عمل من أعمال الاعتقاد).
- 6- (كلما تعمقنا في دراسة أنتوبولوجيا كلما اكتشفنا أن نظرية النشوء تركز على الاعتقاد).

هكذا يصبح واضحاً، أن هذه النظرية ليس لها أي مستند صحيح، وقد اعترف بتهافتها وعدم ثبوتها علمياً حتى مؤيدوها، وهو مدين بوجوده فقط لذلك الرفض العنيد للإيمان بوجود الخالق.

الثاني: المعارضون: لقد سبق معنا آراء المؤيدين لهذه النظرية بأنهم ما أيدوها على أنها حقيقة علمية، وإنما على أنها أفضل دليل للإيمان بالله جلّ

شأنه، فما بال العلماء الغربيين المتنورين بالعلم والحرية لا يُعارضونها؟ لقد عارضها كثير من علماء الغرب الجيولوجيون والطبيعيون بالأدلة والبراهين، والمقام لا يتسع لذكر آرائهم ها هنا.

ولكن ما موقف بعض من تأثر بهذه النظرية من المسلمين؟ لقد تأثر بهذه النظرية كثير ممن يدعي العلم في العصر الحاضر من المسلمين، كما قد قال بعض هذه النظرية علماء مشهورون من هذه الأمة.

فممن تأثر بهذه النظرية من المعاصرين «موريس بوكاي»، حيث استدل في كتابه (ما أصل الإنسان؟ إجابات العلم والكتب المقدسة) على صحة هذه النظرية بقوله تعالى: { مَا لَكُمْ لَاتَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا * وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا } . ويمكن أن يرد على هذا القول بأنه لم يفسر به أحد من المفسرين لا بالمأثور، ولا بالرأي، ولم يقل به أحد من السلف، بل تفسير الآية على حسب ما رُوي عن السلف هو أن المراد بالأطوار: كونه (نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم عظامًا).

وممن قال ببعض هذه النظرية من العلماء القدامى المشهورين: ابن خلدون، حيث فسّر قوله تعالى: { ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ } . على أنه من القردة إلى الإنسان، كما يُنسب هذا القول إلى كل من الدميري، والبلخي، والفخر الرازي، والفارابي، وغيرهم.

ويُجاب عن شبهتهم هذه: بأن تفسير هذه الآيات القرآنية لا يكون إلا على ضوء ما فهمه سلفنا الصالح أو على ما يوافق الآيات القرآنية الأخر أو الأحاديث النبوية، وإذا ما وجدت يمكن أن يُفسّر على مقتضى طبيعة اللغة العربية وعلى فهم من أنزل إليهم، لا إلى الأهواء والمفاهيم السيئة، وإلا سيصبح الدين كله لعبة، كل يفسر الآيات القرآنية كما يهواه، كما هو حال أهل البدع والزنادقة.

فالآيات المذكورة قد فُسرَت على تفسيرين:

الأول: هو الذي عليه أكثر المفسرين؛ منهم: علي بن أبي طالب، وابن عباس - رضي الله عنهما -، ومجاهد وعكرمة والشعبي، والحسن وأبو العالية والضحاك والسدي وابن زيد، واختاره ابن جرير: أن المراد بالآية: (ثم نفخنا فيه الروح فتحرك وصار خلقًا آخر ذا سمع وبصر وإدراك وحركة واضطراب). الثاني: ما رُوي عن ابن عباس أنه قال: إن معنى الآية: (نقله من حال إلى حال إلى أن خرج طفلاً، ثم نشأ صغيرًا، ثم احتلم، ثم صار شابًا، ثم كهلاً، ثم شيخًا، ثم هرمًا)، وبه قال قتادة، والضحاك في رواية.

فترى أن التفسير الذي ذكره ليس له أي سلف، فلا يقبل مثل هذه التأويلات الباطنية للآيات القرآنية.

ولما كان هناك من المسلمين من تأثر بهذه النظرية - أو الفرضية على الصحيح - واستدل بعض هؤلاء بالآيات القرآنية، فإننا سوف نُورد حديث القرآن عن أصل الإنسان وخلقها بآيات صريحة وواضحة في الدلالة لا لبس فيها ولا غموض، حتى لا يستطيع إنكاره إلا من أعمى الله بصره وجعل على قلبه غشاوة، وأضله عن سواء الصراط. ففيما يلي هذا البيان من القرآن الكريم والسنة النبوية:

حديث القرآن والسنة عن أصل الإنسان وكيفية خلقه:
إن حديثنا الآن مع الذين يؤمنون بالله ربًّا، فنحن نسألهم هل تؤمنون بأن الله يعلم ما خلق، ومم خلق؟ وسيكون الجواب حتمًا بنعم، وإلا يكونوا قد كفروا بالله، وإذا كانت الإجابة بنعم، فإننا نقول لهم: إن الذي خلق الخلق لا شك هو أعلم بالمخلوق، قال تعالى: { أَلَيْعَلَّمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ } .
فإذا كان هو أعلم بالخلق وكيفية خلقه، فقد حكى بنفسه في القرآن وبينه الرسول في السنة قصة خلق الإنسان ببيان ظاهر وواضح.

فالله يخبرنا أنه خلق الإنسان خلقًا مستقلًا مكتملًا، وقد أخبر ملائكته بشأن خلقه قبل أن يوجده: { وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً } .
وحدثنا عن المادة التي خلقه منها، فقد خلقه من ماء وتراب (طين)، قال تعالى: { فَأَنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ } .

وجاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: « إن الله تبارك وتعالى خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فحاء بنو آدم على قدر الأرض، منهم الأحمر، والأبيض، والأسود، وبين ذلك، والسهل والحزن، والخبيث والطيب ».

والماء عنصر في خلق الإنسان، حيث قال: { وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ } ، وقال تعالى: { هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ طِينٍ } ، فهو إذن من ماء وتراب.
وقد شكله الله بيديه، حيث قال: { قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي } ، ثم هذا الطين تحول إلى صلصال كالفخار { خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ } .

وقد خلقه مجوفًا منذ البداية، ففي الحديث عن أنس بن مالك قال: «لما صور الله آدم في الجنة تركه ما شاء الله أن يتركه، فجعل إبليس يطيف به وينظر إليه، فلما رآه أجوف عرف أنه خلق لا يتمالك».

هذا الطين نَفَخَ اللهُ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ فَدَبَّتْ فِيهِ الْحَيَاةُ، فأصبح سميعًا بصيرًا عاقلًا واعيًا، فقد أمر الله الملائكة بالسجود لآدم حين ينفخ فيه الروح وتدب فيه الحياة: { فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ } .
وأخبرنا بالمكان الذي خلق فيه وهو الجنة: { وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ } ، وبمجرد أن تمَّ خلقه أخذ يتكلم ويفقه ما يُقال له، ففي القرآن: { وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ } *قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ *قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ } .

وفي حديث آخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لما خلق الله آدم ونفخ فيه الروح عطس، فقال: الحمد لله، فحمد الله بأذنه، فقال له ربه: يرحمك الله يا آدم، اذهب إلى أولئك النفر من الملائكة - إلى ملائمتهم جلوس - فقل: السلام عليكم. قالوا: عليك السلام ورحمة الله..».

هذا هو الإنسان الأول؛ هو آدم عليه السلام، وهو أبو الناس كافة، بل إن المرأة خُلقت منه: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا } .

ولم يكن خلق الإنسان ناقصًا ثم اكتمل، كما يقول أصحاب نظرية التطور، بل كان كاملاً ثم أخذ يتناقص الخلق، ففي الحديث الذي يرويه البخاري ومسلم في صحيحهما عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (خلق الله آدم عليه السلام، وطوله ستون ذراعًا).

ولذلك، فالمؤمنون يدخلون الجنة مكتملين على صورة آدم. هذه لمحة مما حكاها القرآن وبيّنه عن خلق الإنسان الأول، لم أستقص النصوص من الكتاب والسنة في ذلك، وإلا فالقول في ذلك واسع طويل. وهو يعطي صورة واضحة لأصل الإنسان ليس فيها أي غموض، وهذا الذي بيّنه الإسلام أصل كريم يعتز الإنسان بالنسبة إليه، أما ذلك الإنسان الذي يُصوره «داروين» - ذلك القرد الذي ترقى عن فار أو صرصور - فإنه أصل يخجل الإنسان من الانتساب إليه.

(المرجع : رسالة : الشرك في القديم والحديث ، للأستاذ أبوبكر محمد زكريا ، 2 / 757-778) .

شبهات اليهود

الشبهة (1) : ادعائهم أنهم أولى من المسلمين بأرض فلسطين .

يبني اليهود ادعاءاتهم الدينية على ما ينقلونه من التوراة المحرفة من إعطاء الله سبحانه هذه الأرض لإبراهيم ونسله. ومما جاء فيها "وقال الرب لإبراهيم : اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك إلى الأرض التي أريك .. فذهب إبراهيم كما قال الرب ... فاتوا إلى أرض كنعان ... وظهر الرب لإبراهيم وقال : لنسلك أعطي هذه الأرض ، وجاء في التوراة المحرفة أيضاً "وسكن (إبراهيم) في أرض كنعان فقال له الرب : ارفع عينيك وانظر من الموضع الذي أنت فيه شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً ، لأن جميع الأرض التي أنت ترى لك أعطيها ولنسلك إلى الأبد" ، وجاء فيها أيضاً : (قطع الرب مع إبراهيم ميثاقاً قائلاً: لنسلك أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات. كما يحتجون بتراث أنبياء بني إسرائيل في الأرض المقدسة ، وسعيهم لإسكان أتباعهم فيها ، ومد نفوذهم عليها كما فعل موسى ويوشع وداود وسليمان عليه السلام ، غير أن الرؤية الإسلامية تنظر للأمر من زاوية مختلفة

ويمكن إجمال رد المسلمين على اليهود في النقاط التالية :

أولاً : يؤمن المسلمون بكل الأنبياء ، والإيمان بالأنبياء من أركان الإيمان ، والكفر بأي منهم ممن ثبتت رسالتهم (بما فيهم أنبياء بني إسرائيل) كفر يخرج عن الإسلام. غير أن المسلمين يؤمنون أن اليهود حرفوا التوراة ، وكذبوا أنبياءهم وقتلوا عدداً منهم ، ولم يتبعوا هداهم. ويؤمن المسلمون أنهم الأتباع الحقيقيون لهؤلاء الأنبياء ، وأنهم ورثة رسالتهم ، في هذا الزمان وليس باليهود.

وإذا كانت رابطة العقيدة والإيمان هي الأساس الذي يجتمع عليه المسلمون مهما اختلفت أجناسهم وألوانهم ، فإن المسلمين هم أحق الناس بميراث الأنبياء بما فيهم أنبياء بني إسرائيل ، لأن المسلمين هم الذين لا يزالون يرفعون الراية التي رفعها الأنبياء ، وهم السائرون على دربهم وطريقهم ، وهؤلاء الأنبياء هم مسلمون موحدون حسب الفهم القرآني. وانظر قوله تعالى : { مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ } ، **وقوله تعالى :** { وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ * إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ * وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ

وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ * أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ {

وبشكل عام ، فأمّة التوحيد واحدة من لدن آدم عليه السلام حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، وأنبياء الله ورسله وأتباعهم هم جزء من أمّة التوحيد ، ودعوة الإسلام هي امتداد لدعوتهم ، والمسلمون هم أحق الناس بأنبياء الله ورسوله وميراثهم.

فرصيد الأنبياء هو رصيدنا وتجربتهم هي تجربتنا ، وتاريخهم هو تاريخنا ، والشرعية التي أعطاها الله للأنبياء وأتباعهم في حكم الأرض المباركة المقدسة هي دلالة على شرعيتنا وحقنا في هذه الأرض وحكمها.

ثانياً : يؤمن المسلمون أن الله سبحانه وتعالى أعطى هذه الأرض لبني إسرائيل لفترة محدودة ، عندما كانوا مستقيمين على أمر الله ، وعندما كانوا يمثلون أمّة التوحيد في الأزمان الغابرة ، ولسنا نخجل أو نتردد في ذكر هذه الحقيقة وإلا خالفنا صريح القرآن ، ومن ذلك قول موسى عليه السلام لقومه : { يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ } ، غير أن هذه الشرعية ارتبطت بمدى التزامهم بالتوحيد والالتزام بمنهج الله ، فلما كفروا بالله وعصوا رسله وقتلوا الأنبياء ونقضوا عهودهم وميثاقهم ، ورفضوا اتباع الرسالة الإسلامية التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم والذي بشر به أنبياء بني إسرائيل قومهم { الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ } ، { وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ } ، فلما فعلوا ذلك حلت عليهم لعنة الله وعصبه { فِيمَا نَفَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً } ، وقال تعالى : { قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِنْ ذَلِكَ مَنُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ } .

وبذلك تحولت شرعية حكم الأرض المقدسة إلى الأمة التي سارت على منهج الأنبياء وحملت رايبتهم ، وهي أمّة الإسلام. فالمسألة في فهمنا ليست متعلقة بالجنس والنسل والقوم ، وإنما بإتباع المنهج.

لقد شوه اليهود جمال التوحيد ، وافتروا على الله الكذب ، وزوروا تاريخ أنبيائهم. وعلى سبيل المثال تذكر التوراة المحرفة والتلمود أن الله { تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا } يلعب مع الحوت والأسماك كل يوم ثلاث ساعات ، وأنه بكى على هدم الهيكل حتى صغر حجمه من سبع سماوات إلى أربع سماوات ، وأن الزلازل والأعاصير تحدث نتيجة نزول دمع الله على البحر ندماً على خراب الهيكل ، هذا فضلاً عما ذكره القرآين من ادعاءاتهم { وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ } { لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ } ، { وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ } .

كما ينسب اليهود إلى سيدنا يعقوب عليه السلام سرقة صنم ذهبي من أبيه ، وأنه صارع الله (!!) قرب نابلس ، وسمي بذلك بإسرائيل ، كما تنسب له

رشوة أخيه وخذعة أبيه ، وأنه سكت عن زنا ابنتيه وأنه أشرك بربه .. !! وقس على ذلك ما ذكروا عن باقي الأنبياء عليهم السلام. إن اليهود أنفسهم يعترفون بالمنكرات التي فعلوها بحق الله وحق أنبيائه ، فيذكرون أن ملكهم يوحاز بن يوتام 735 – 715 ق.م علق قلبه بحب الأوثان حتى إنه ضحى بأولاده على مذابح الآلهة الوثنية ، وأطلق لنفسه عنان الشهوات والشورور ، وأضل مني منسي بن حزقيا الذي حكم خلال الفترة 687 – 642 ق.م قومه عن عبادة الله وأقام معابد وثنية.

ولسنا نستغرب هذا عن بني إسرائيل فتلك أخلاقهم مع موسى عليه السلام تشهد بذلك . كما أن القرآن الكريم يبيِّن إلى أنهم غيروا وبدلوا وقتلوا الأنبياء { لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَارْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رُسُلًا كَلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ } ، ويحدثنا التاريخ أنهم قتلوا النبي حزقيال حيث قتله قاض من قضاتهم لأنه نهاه عن منكرات فعلها ، وأن الملك منسي بن (حزقيا) قتل النبي أشعيا بن أموص إذ أمره بنشره على جذع شجرة لأنه نصحه ووعظه ، وأن اليهود قتلوا النبي أرميا رجماً بالحجارة لأنه وبخهم على منكرات فعلوها.

ويسجل التلمود أن سقوط دولة اليهود وتدميرها لم يكن إلا "عندما بلغت ذنوب بني إسرائيل مبلغها وفاقت حدود ما يطيقه الإله العظيم ، وعندما رفضوا أن ينصتوا لكلمات وتحذيرات إرمياه". وبعد تدمير الهيكل وجه النبي إرمياه كلامه إلى نبوخذ ونصر والكلدانيين قائلاً : لا تظن أنك بقوتك وحدها استطعت أن تتغلب على شعب الله المختار ، إنها ذنوبهم الفاجرة التي ساقتهم إلى هذا العذاب".

وتشير التوراة إلى آثام بني إسرائيل التي استحقوا بسببها سقوط مملكتهم ، فتذكر على لسان أشعيا أحد أنبيائهم "ويل للأمة الخاطئة ، الشعب الثقيل الأثم ، نسل فاعلي الشر ، أولاد مفسدون تركوا الرب ، استهانوا بقدوس إسرائيل ، ارتدوا إلى وراء" ، سفر أشعيا الإصحاح الأول (4) ، وتقول التوراة : "والأرض تدينست تحت سكانها ، لأنهم تعدوا الشرائع ، غيروا الفريضة ، نكثوا العهد الأبدي" سفر أشعيا الإصحاح 24 (5).

وهكذا لم يعد اليهود مؤهلين لحمل أعباء الرسالة وتكاليفها ، ففقدوا حقهم الديني في الأرض المقدسة.

ثالثاً : فضلاً عن فهمنا المسألة في أصلها الشرعي ، فإذا كان الله قد أعطى إبراهيم عليه السلام ونسله هذه الأرض ، فإن بني إسرائيل ليسوا وحدهم نسل إبراهيم ، فالعرب العدنانيون هم من نسله أيضاً ، وهم أبناء إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام ، وإليهم تنتمي قبيلة قريش ، التي ينتسب إليها محمد صلى الله عليه وسلم. وبالتالي فللعرب حقهم في الأرض.

رابعاً : إن القرآن الكريم يوضح مسألة إمامة سيدنا إبراهيم وذريته في شكل لا لبس فيه ، وتأمل قوله تعالى : { وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ }

فعندما سأل إبراهيم الله أن تكون الإمامة في ذريته بين الله له أن عهدهم لذرئته بالإمامة لا يستحقه ولا يناله الظالمون ، وأي ظلم وكفر وصد عن سبيل الله وإفساد في الأرض أكبر مما فعله بنو إسرائيل ويفعلونه !!

ثانياً : المزاعم التاريخية :

يزعم اليهود أن فلسطين هي أرضهم التاريخية ، وأن تاريخهم وتراثهم قد ارتبط بها ، وأنهم هم الأصل في هذه الأرض وغيرهم ليسوا من أبنائها ، وليسوا أكثر من عابري سبيل ، وأن الأرض لا ترتبط عندهم بمعنى مميز كما ترتبط لدى اليهود ويشيرون إلى فترات حكم داود وسليمان عليهما السلام ودولتي إسرائيل ويهودا .. الخ.

وابتداءً ، فإننا لا نعد اليهود الحاليين امتداداً تاريخياً شرعياً لبني إسرائيل ، وحكم الأنبياء والصالحين لأرض فلسطين ، وصراعاتهم مع أعدائهم هو جزء من تاريخ أمة التوحيد ، التي تعد أمة الإسلام امتداداً تاريخياً طبعياً لهم. وعلى أي حال ، وحتى لو قبلنا فرضاً ، بمناقشة الأمر وفق الافتراضات اليهودية ، فإنه يمكن إجمال ردنا عليهم فيما يلي :

أولاً : سكن الإنسان أرض فلسطين منذ العصور الموعلة في القدم ، أي قبل حوالي مليون عام ، وبنى أبناء فلسطين أقدم مدينة في العام "أريحا" قبل نحو عشرة آلاف سنة أي 8000 قبل الميلاد ، وهاجر الكنعانيون من جزيرة العرب إلى فلسطين حوالي 2500 ق.م ، وكانت هجرتهم واسعة بحيث أصبحوا السكان الأساسيين للبلاد ، وعرفت البلاد باسمهم ، وأنشأوا معظم مدن فلسطين وقراها ، والتي بلغت في الألف الثاني قبل الميلاد حوالي مائتي مدينة وقرية ، ومنها مدن شكيم (نابلس وبلاطة) ، وبيسان وعسقلان وعكا وحيفا والخليل وأسدود وعافر وبئر السبع وبيت لحم وغيرها. ويرى ثقات المؤرخين أن عامة أهل فلسطين الحاليين وخاصة القرويين هم من أنسال الكنعانيين والشعوب القديمة ، مثل شعوب البحر "الفلسطينيون" ، أو من العرب والمسلمين الذين استقروا في البلاد إثر الفتح الإسلامي لها ، وامتزجوا بأهلها الأصليين ، أي أن جذور الفلسطينيين الحاليين تعود إلى 4500 سنة على الأقل ، وهم لم يغادروها أو يهجروها طوال هذه الفترة إلى أي مكان آخر.

ثانياً : إن قدوم إبراهيم عليه السلام إلى فلسطين كان حوالي سنة 1900 ق.م ، والتوراة تعترف أنها كانت أرضاً عامرة وتسميها باسمها "أرض كنعان" ، حتى إن إبراهيم عليه السلام اشترى من أهلها مكاناً يدفن فيه زوجته سارة ، وهو مغارة المكفيلة ، وهي التي بنى عليها المسجد الإبراهيمي ، واستقر بنو يعقوب فيما بعد (واسمه إسرائيل أيضاً) ، في مصر بعد ذلك لأجيال عديدة حتى جاء موسى عليه السلام بتكليف إرسالهم إلى الأرض المقدسة حوالي 1250 ق.م.

وحتى سنة 1000 ق.م لم يتمكن بنو إسرائيل سوى من الاستيطان في أجزاء ضئيلة من فلسطين في الأراضي المرتفعة بالقدس ، وفي السهول الشمالية.

ثالثاً : إن ملك داود وسليمان عليهما السلام استمر حوالي ثمانين عاماً فقط (1004 – 923 ق.م) ، وخلالها تمت السيطرة على معظم أنحاء فلسطين باستثناء المناطق الساحلية التي لم تلامسها المملكة إلا من مكان قريب من يافا.

وبعد وفاة سليمان عليها السلام انقسم اليهود إلى مملكتين :

1- مملكة إسرائيل : في الجزء الشمالي من فلسطين ، وعاصمتها في شكيم ثم ترزة ثم السامرة قرب نابلس ، واستمرت حوالي مائتي عام (923 – 721 ق.م) ، وقد سميت دائرة المعارف البريطانية ازدرء "المملكة الذيلية" ، لضعفها وقلة شأنها ، وقد قام الآشوريون بقيادة سرجون الثاني بالقضاء على هذه الدولة ونقلوا سكانها اليهود إلى حران والخابور ، وكردستان وفارس ، وأحلوا محلهم جماعات من الآراميين ، ويظهر أن المنفيين الإسرائيليين اندمجوا تماماً في الشعوب المجاورة لهم في المنفى ، فلم يبق بعد ذلك أثر لنسل الأسباط العشرة من بني إسرائيل (يعقوب) ، وهم الذين كانوا يتبعون هذه المملكة.

2- مملكة يهودا: وعاصمتها القدس واستمرت 337 عاماً أي الفترة 923 – 586 ق.م ، ولم تكن تملك سوى أجزاء محدودة من وسط فلسطين ، وقد اعترتها عوامل الضعف ووقعت تحت النفوذ الخارجي فترات طويلة ، ودخل المهاجمون القدس نفسها مرات عديدة ، كما فعل فرعون مصر شيشق أواخر القرن العاشر ق.م ، والفلسطينيون الذين استولوا على قصر الملك يهورام (849 – 842 ق.م) وسبوا بنيه ونساءه ، كما خضعت للنفوذ الآشوري في عهد سرجون الثاني ، وأسر حدون وآشور بانيبال ، .. إلخ ، وأخيراً سقط البابليون بقيادة نبوخذ نصر "بختنصر" هذه المملكة ، وسبى 40 ألفاً من اليهود إلى بابل في العراق ، وهاجر من بقي من اليهود إلى مصر.

وعلى هذا ، فإن ملك بني إسرائيل استمر في أقصى مداه الزمني حوالي أربعة قرون لكن كان الأغلب على أجزاء محدودة من أرض فلسطين ، وكانت مساحة نفوذهم على الأرض ونفوذهم السياسي تتآكل كلما مر الوقت.

رابعاً : عندما دخلت فلسطين تحت الحكم الفارسي 539 – 332 ق.م سمح الإمبراطور قورش الثاني لليهود بالعودة إلى فلسطين من سبيهم البابلي ، فرجعت أقلية منهم بينما بقيت أغليبتهم في الأرض الجديدة (العراق) بعد أن أعجبتهم فاستقروا فيها. وسمح لليهود بنوع من الحكم الذاتي تحت الهيمنة الفارسية في منطقة القدس وبمساحة لا يتجاوز نصف قطرها 20 كيلو متراً في أي اتجاه ، أي بما لا يزيد عن 4.8% من مساحة فلسطين الحالية ؟!

وتحت الحكم الهليني الإغريقي 332 – 63 ق.م استمر وضعهم على حاله تقريباً في عصر البطالمة (302 – 198 ق.م) غير أنهم عانوا من حكم السلوقيين (198 – 63 ق.م) الذين حاولوا فرض عبادة الآلهة اليونانية عليهم. وعندما ثار اليهود على الوضع ، سمح لهم السلوقيون بممارسة دينهم ، وتأسس لهم حكم ذاتي في القدس منذ 164 ق.م أخذ يضيق ويتسع ، وتزداد مظاهر استقلاله أو تضعف حسب صراع القوى الكبرى في ذلك الزمان على

فلسطين. لكنهم ظلوا تحت نفوذ غيرهم ، ولم يتهدأ لهم الاستقلال السياسي الكامل رغم أنهم شهدوا انتعاشاً وتوسعاً تحت زعيمهم الكسندر جانيوس 103 – 76 ق.م وقد غير الرومان الذين بدأوا حكم فلسطين منذ 63 ق.م من سياستهم تجاه الحكم الذاتي اليهودي منذ السنة السادسة للميلاد ، فبدأوا حكماً مباشراً على القدس ، وباقي فلسطين.

وعندما ثار اليهود على الرومان 66 – 70م أحمذ الرومان الثورة بقسوة ، ودمروا الهيكل والقدس. كما قضى الرومان على ثورة أخرى وأخيرة لليهود 132 – 135م فدمروا القدس وحرثوا موقعها ، ومنع اليهود من دخولها ، والسكن فيها ، وسمح للمسيحيين فقط بالإقامة على ألا يكونوا من أصل يهودي ، وأقام الرومان مدينة جديدة فوق خرائب أورشليم (القدس) سموها إيليا كابيتولينا ، ولذلك عرفت القدس فيما بعد باسم إيلياء ، وهو الاسم الأول للإمبراطور الروماني في ذلك الوقت هادريان. واستمر حظر دخول اليهود للقدس مائتي سنة أخرى.

خامساً : منذ القرن الثاني للميلاد وحتى القرن العشرين ، وطوال حوالي 1800 سنة لم يشكل اليهود أية مجموعة بشرية أو سياسية ذات شأن في تاريخ فلسطين ، وانقطعت صلتهم بها ، سوى ما حفظوه من عواطف روحية ، لم يكن لها تأثير سوى زيارة بعضهم للقدس ، بإذن وتسامح من المسلمين.

ويدعي اليهود ارتباطهم المقدس بأرض فلسطين ، وأنهم لم يخرجوا منها إلا قسراً ، وأنهم لو سمح لهم لعادوا كلهم إليها ، وهذا ينطوي على قدر هائل من المبالغة ، إذ يذكر المؤرخون أن أغلب اليهود استنكفوا عن العودة إلى فلسطين بعد أن سمح لهم الإمبراطور الفارسي قورش بذلك. كما يجمع المؤرخون أن أعداد اليهود في فلسطين لم تزد على ثلث يهود العلم قبل أن يحطم الرومان القدس على يد تيتوس في القرن الأول الميلادي. والآن وبعد أكثر من خمسين عاماً على إنشاء الكيان اليهودي لا يزال أكثر من 60% من يهود العالم يعيشون خارج فلسطين ، ويستنكفون عن الهجرة إليها ، خصوصاً من تلك المناطق التي تتمتع بأوضاع اقتصادية أفضل كالولايات المتحدة وأوروبا الغربية.

سادساً : انقسمت الإمبراطورية الرومانية إلى قسمين شرقي وغربي منذ 1395م ، فتكونت الإمبراطورية الرومانية الشرقية وعاصمتها القسطنطينية ، والإمبراطورية الرومانية الغربية وعاصمتها روما ، غير أن الإمبراطورية الشرقية ، التي عرفها العرب بدولة الروم ، والتي عرفت كذلك باسم الدولة البيزنطية ، حافظت على الهيمنة على فلسطين باستثناء فترات ضئيلة حتى جاء الفتح الإسلامي.

سابعاً : فتح المسلمون فلسطين في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب بعد هزيمة الروم في أجنادين واليرموك وغيرها ، ودخلوا القدس في 15هـ / 636م. ومنذ ذلك الزمان اكتسبت فلسطين طابعها الإسلامي ، ودخل أهلها في دين الله أفواجا ، وتعرب سكانها وتعربت لغتها بامتزاج أبنائها في ظل

الحضارة الإسلامية مع القبائل العربية القادمة من الجزيرة ، وظلت متحفظة بشكل عام بطابعها الإسلامي إلى عصرنا هذا.

ثامناً : احتل الصليبيون القدس وأنشأوا مملكة بيت المقدس ، واستمر حكمهم 88 عاماً 1099 – 1187 إلى أن استطاع صلاح الدين الأيوبي تحريرها أثر معركة حطين ، وفيما عدا ذلك فإن فلسطين نعمت بالحكم تحت راية الإسلام 636 – 1917 ، أي حوالي 1200 عام. وهي أطول فترة تاريخية مقارنة بأي حكم آخر ، كان الحكم فيه مسلماً والشعب مسلماً ، وهو ما لم يحظ به أي عهد آخر مر على فلسطين ، ثم إن المسلمين حكموا على مر تاريخهم فلسطين كلها وليس بعضاً منهم. كما ضرب المسلمون المثل الأعلى في التسامح الديني ، فوفروا حرية العبادة لليهود والنصارى ، وأمنوهم على أموالهم وأرواحهم وأعراضهم ، فكانوا خير من خدم الأرض المقدسة وحمى حرمتها ومنع سفك الدماء.

تاسعاً : إذا كانت المسألة متعلقة بالانتماء القومي والتركيب العرقي ، فهل يستطيع يهود هذا الزمان إثبات أنهم أنسال بني إسرائيل الذين عاشوا في فلسطين قبل ألفي عام ؟

إن الدراسات العلمية الأكاديمية لعدد من يهود أنفسهم ، وعلى رأسهم الكاتب المشهور آرثر كوستر A. Koestler في كتابه القبيلة الثالثة عشر The Thirteenth Tribe : The Khazar Empire & its Heritage تشير إلى أن الأغلبية الساحقة لليهود هذا الزمان ليست من ذرية بني إسرائيل القدماء ، وأن معظم اليهود الآن هم من نسل يهود الخزر ، وهم في أصلهم قبائل تترية قديمة كانت تعيش في منطقة القوقاز ، وأسست لنفسها مملكة في القرن السادس الميلادي شمال غربي بحر الخزر (بحر قزوين). وقد تهودت هذه المملكة في القرن الثامن الميلادي ، ودخل ملكها بولان في اليهودية سنة 740 للميلاد ، وقد سقطت هذه المملكة في نهاية القرن العاشر وأوائل القرن الحادي عشر على يد تحالف الروس والبيزنطيين ، وانتشر يهود الخزر بعد ذلك في روسيا وأوروبا الشرقية والغربية ، واستقرت أعداد منهم في الأندلس أيام الحكم الإسلامي ، وبعد سقوطها على يد الأسبان ، هاجروا إلى شمال إفريقيا حيث شملهم تسامح المسلمين ورحمتهم.

عاشراً : إن الحكم الصهيوني المعاصر على معظم أرض فلسطين منذ سنة 1948 لم يتم إلا بالغضب والقوة والبطش والدمار ، وبناء على طرد أهلها وحرمانهم من حقوقهم ، وتحت حماية القوى الكبرى ورعايتها كبريطانيا وأمريكا ، وهو يفتح باباً لسفك الدماء والحروب التي لا يعلم مداها إلا الله. وهكذا فمن الناحية التاريخية لم يحكم اليهود إلا أجزاء من فلسطين وبما لا يزيد عن أربعة قرون (400 عام) ، بينما حكمها المسلمون حوالي 1200 عام. ثم إن أهل فلسطين من الكنعانيين ومن امتزج بهم ظلوا أهلها منذ 4500 عام وحتى الآن ، ولم يخرجوا منها على مر العصور ، وهم الذين تنصروا أيام الرومان ، وهم الذين أسلموا فيها بعد ، فبقيت الأرض أرضهم ، والبلاد بلادهم ، أما اليهود فقد انقطعت صلتهم بفلسطين حوالي 1800 عام (135 –

(1948) ، ولأصحاب العقل والمنطق أن يجيبوا الآن : من هو صاحب الحق التاريخي في أرض فلسطين ؟
حادي عشر : ما هو التقييم التاريخي الحضاري للدور الذي قام به اليهود في فلسطين ؟

نترك الإجابة لبعض مؤرخي النصارى المشهورين ، فمثلاً يقول هـ.ج ولز في كتاب موجز التاريخ حول تجربة بني إسرائيل في فلسطين بعد السبي البابلي : "كانت حياة العبرانيين في فلسطين تشبه حياة رجل يصر على الإقامة وسط طريق مزدحم، فتدوسه الحافلات والشاحنات باستمرار ... ومن الأول إلى الآخر لم تكن مملكتهم سوى جاذب طارئ في تاريخ مصر وسورية وأشور وفينيقية ، وذلك التاريخ الذي هو أكبر وأعظم من تاريخهم. ويذكر المؤرخ المشهور غوستاف لوبون أن بني إسرائيل عندما استقروا في فلسطين "لم يقتبسوا من تلك الأمم سوى أحسن ما في حضارتها ، أي لم يقتبسوا غير عيوبها وعاداتها الضارة ودعائره وخرافات فقرّبوا لجميع آلهة آسيا ، قربوا لعشّرتهم ولبعل ولمولوخ من القرابين ما هو أكثر جداً مما قربوه لإله قبيلتهم يهوه العبوس الحقود الذي لم يثقوا به إلا قليلاً" ويقول : "اليهود عاشوا عيشة الفوضى الهائلة على الدوام تقريباً ، ولم يكن تاريخهم غير قصة لضروب المنكرات" "إن تاريخ اليهود في ضروب الحضارة صفر .. وهم لم يستحقوا أن يعدوا من الأمم المتمدنة بأي وجه". ويقول غوستاف لوبون أيضاً : " وبقي بنو إسرائيل حتى في عهد ملوكهم بدواً أفاكين مفاجئين سفاكين .. مندفعين في الخصام الوحشي" ، ويقول : (إن مزاج اليهود النفسي ظل على الدوام قريباً جداً من حال أشد الشعوب بدائية، فقد كان اليهود عنداً مندفعين ، غفلاً سدجاً جفاة كالوحوش والأطفال " .. ولا تجد شعباً عطل عن الذوق الفني كما عطل اليهود.

(كتب الرد : الدكتور محمد محسن صالح ، نقلا عن موقع " التاريخ " للدكتور محمد موسى الشريف).

شبهات النصارى

1- قولهم : أن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يُبعث لنا :

قال النصارى : إن محمداً -صلى الله عليه وسلم- لم يبعث إلينا ، فلا يجب علينا اتباعه ، وإنما قلنا : إنه لم يرسل إلينا لقوله تعالى في الكتاب العزيز: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا} . ولقوله تعالى : { وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ } . ولقوله تعالى : { بُعِثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاَ مِنْهُمْ } . ولقوله تعالى : { لِنُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ } . ولقوله تعالى : { وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ } . ولا يلزمنا إلا من جاءنا بلساننا ، وأتانا بالتوراة والإنجيل بلغاتنا .

والجواب من وجوه :

أحدها : أن الحكمة في أن الله تعالى إنما يبعث رسوله بالسنة قومهم ، ليكون ذلك أبلغ في الفهم عنه ومنه ، وهو أيضا يكون أقرب لفهمه عنهم جميع مقاصدهم في الموافقة والمخالفة وإزاحة الأعدار والعلل ، والأجوبة عن الشبهات المعارضة ، وإيضاح البراهين القاطعة ، فإن مقصود الرسالة في أول وهلة إنما هو البيان والإرشاد وهو مع اتحاد اللغة أقرب ، فإذا تقررت نبوة النبي في قومه قامت الحجة على غيرهم ، إذا سلموا ووافقوا ، فغيرهم أولى أن يسلم ويوافق ، فهذه هي الحكمة في إرسال الرسول بلسان قومه ، ومن قومه .

وإفراق : بين قول الله تعالى : { وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ } وبين قوله : { وما أرسلنا من رسول إلا لقومه } فالقول الثاني هو المفيد لاختصاص الرسالة بهم ، لا الأول . بل لا فرق بين قوله : { وما أرسلنا من رسول إلا لقومه } وبين قوله : { وما أرسلنا من رسول إلا مكلفاً بهدياً قومه } فكما أن الثاني لا إشعار له بأنه لم يكلف بهدياً غيرهم ، فكذلك الأول ، فمن لم يكن له معرفة بدلالة الألفاظ ، ومواقع المخاطبات ؛ سوى بين المختلفات ، وفرق بين المؤتلفات .

وثانيها : أن التوراة نزلت باللسان العبراني والإنجيل بالرومي ، فلو صح ما قالوه لكانت النصارى كلهم مخطئين في اتباع أحكام التوراة ، فإن جميع فرقهم لا يعلمون هذا اللسان إلا كما يعلم الروم اللسان العربي بطريق التعليم ، وأن تكون القبط كلهم والحبشة مخطئين في اتباعهم التوراة والإنجيل ، لأن الفريقين غير العبراني والرومي ، ولو لم ينقل هذان الكتابان بلسان القبط ، وترجمتا بالعربي لم يفهم قبطي ، ولا حبشي ، ولا رومي شيئاً من التوراة ، ولا قبطي ولا حبشي شيئاً من الإنجيل إلا أن يتعلموا ذلك اللسان ، كما يتعلمون العربي .

وثالثها : أنه إذا سُلم أنه عليه السلام رسول لقومه ، ورسول الله تعالى خاصة خلقه وخيرة عباده معصومون عن الزلل ، مبرؤون من الخطل ، وهو عليه السلام قد قاتل اليهود ، وبعث إلى الروم ينذرهم وكتابه عليه السلام محفوظ عندهم إلى اليوم في بلاد الروم عند ملكهم يفتخرون به ، وكتب إلى

المقوقس بمصر لإنذار القبط ولكسري بفارس ، وهو الصادق البر ، كما سلم أنه رسول لقومه ، فيكون رسولا للجميع ، ولأن في جملة ما نزل عليه - صلى الله عليه وسلم- {وما أرسلناك إلا كافة للناس} .فصرح بالتعميم ، واندفعت شبهة من يدعي التخصيص ، فإن كانت النصرى لا يعتقدون أصل الرسالة ، لا لقومه ، ولا لغيره ، فيقولون : أوضحوا لنا صدق دعواكم ، ولا يقولون كتابكم يقتضي تخصص الرسالة ، وإن كانوا يعتقدون أصل الرسالة لكنها مخصوصة لزمهم التعميم لما تقدم ، وكذلك قوله تعالى {بعث في الأميين رسولا منهم} لا يقتضي أنه لم يبعث لغيرهم ، فإن الملك العظيم إذا قال : بعثت إلى مصر رسولا من أهلها لا يدل ذلك على أنه ليس على يده رسالة أخرى لغيرهم ، ولا أنه لا يأمر قوما آخرين بغير تلك الرسالة ، وكذلك قوله تعالى : { لتنذر قوما ما أنذر آباؤهم } ليس فيه أنه لا ينذر غيرهم ، بل لما كان الذي يتلقى الوحي أولا هم العرب كان التنبيه عليه بالمنة عليهم بالهداية أولى من غيرهم ، وإذا قال السيد لعبده : بعثت لتشتري ثوبا ، لا ينافي أنه أمره بشراء الطعام ، بل تخصيص الثوب بالذكر لمعنى اقتضاه ، ويسكت عن الطعام ، لأن المقصد الآن لا يتعلق به ، وما زالت العقلاء في مخاطباتهم يتكلمون فيما يوجد سببه ، ويسكتون عما لم يتعين سببه ، وإن كان المذكور والمسكوت عنه حقين واقعيين ، فكذلك الرسالة عامة .

ولما كان أيضا المقصود تنبيه بني إسرائيل ، وإرشادهم خصوا بالذكر ، وخصت كل فرقة من اليهود والنصارى بالذكر ، ولم يذكر معها غيرها في القرآن في تلك الآيات المتعلقة بهم ، وهذا هو شأن الخطاب أبدا ، فلا يغتر جاهل بأن ذكر زيد بالحكم يقتضي نفيه عن عمرو ، وكذلك قوله تعالى : { وأنذر عشيرتك الأقربين } ليس فيه دليل على أنه لا ينذر غيرهم ، كما أنه إذا قال القائل لغيره : أدب ولدك ، لا يدل على أنه أراد أنه لا يؤدب غلامه ، بل ذلك يدل على أنه مراد المتكلم في هذا المقام تأديب الولد ، لأن المقصود مختص به ، ولعله إذا فرغ من الوصية على الولد يقول له : وغلامك أيضا أدبه ، وإنما بدأت بالولد لاهتمامي به ، ولا يقول عاقل : إن كلامه الثاني مناقض للأول ، وكذلك قرابته عليه السلام هم أولى الناس بیره عليه السلام وإحسانه ، وإنقاذهم من المهلكات ، فخصهم بالذكر لذلك ، لا أن غيرهم غير مراد كما ذكرنا في صورة الولد والعبد .

وبالجملة فهذه الألفاظ ألفاظ لغتنا ، ونحن أعلم بها .

وإذا كان عليه السلام هو المتكلم بها ولم يفهم تخصيص الرسالة ، ولا إرادته ، بل أنذر الروم والفرس وسائر الأمم ، والعرب لم تفهم ذلك ، وأعداؤه من أهل زمانه لم يدعوا ذلك ، ولا فهموه ، ولو فهموه لأقاموا به الحجة عليه ، ونحن أيضا لم نفهم ذلك ؛ فكيف فهم هؤلاء هذا الفهم ؟ إلا لقصد التلبيس .

(المرجع : رسالة " إفتحام النصرى " دار القاسم ، ص 15-22).

2- وقولهم : إن القرآن ورد بتعظيم عيسى و مريم - عليهما السلام . -

قال النصارى: إن القرآن الكريم ورد بتعظيم عيسى عليه السلام ، وبتعظيم أمه مريم رضي الله عنها ، وهذا هو رأينا واعتقادنا فيهما ، فالدينان واحد ، فلا ينكر المسلمون علينا .

والجواب من وجوه :

أحدها : تعظيمهما لا نزاع فيه ، ولم يكفر النصارى بالتعظيم ، إنما كفروا بنسبة أمور أخرى إليهما لا يليق بجلال الربوبية ، ولا بدناءة البشرية ؛ من الأبوة والنبوة والحلول والإلحاد ، واتخاذ الصاحبة والأولاد ؛ تعالى الله عما يقول الكافرون علوا كبيرا ، فهذه مغالطة في قوله (موافق لاعتقادنا) ، ليس هذا هو الاعتقاد المتنازع فيه ، نعم لو ورد القرآن الكريم بهذه الأمور الفاسدة المتقدم ذكرها وحاشاه كان موافقا لاعتقادهم ، فأين أحد البابين من الآخر؟! **وثانيها :** أنه اعترف بأن القرآن الكريم ورد بما يعتقد أنه حق ، فإن الباطل لا يؤكد الحق ، بل المؤكد للحق حق جزما ، فيكون القرآن الكريم حقا قطعاً ، وهذا هو سبب إسلام كثير من أحرار اليهود ورهبان النصارى ، وهو أنهم اختبروا ما جاء به عليه السلام ، فوجدوه موافقا لما كانوا يعتقدونه من الحق ، فجزموا بأنه حق وأسلموا واتبعوه ، وما زال العقلاء على ذلك يعتبرون كلام المتكلم ، فإن وجدوه على وفق ما يعتقدونه من الحق اتبعوه، وإلا رفضوه . **وثالثها :** أن هذا برهان قاطع على رجحان الإسلام على سائر الملل والأديان ، فإنه مشتمل على تعظيم جملة الرسل وجميع الكتب المنزلة ، فالمسلم على أمان من جميع الأنبياء عليهم السلام على كل تقدير ، أما النصراني فليس على أمان من تكذيب محمد -صلى الله عليه وسلم- ، فتعين رجحان الإسلام على غيره .

ولو سلمنا تحرير صحة ما يقوله النصراني من النبوة وغيرها يكون المسلم قد اعترف لعيسى عليه السلام ، ولأمه رضي الله عنها بالفضل العظيم والشرف المنيف ، وجهل بعض أحوالهما - على تقدير تسليم صحة ما ادعاه النصارى - والجهل ببعض فضائل من وجب تعظيمه لا يوجب ذلك خطرا ، أما النصراني ، فهو منكر لأصل تعظيم النبي -صلى الله عليه وسلم- ، بل ينسبه للكذب والردائل والجرأة على سفك الدماء بغير إذن من الله ، ولا خفاء في أن هذا خطر عظيم ، وكفر كبير ، فيظهر من هذا القطع بنجاة المسلم قطعاً ويتعين غيره للغرر والخطر قطعاً ، فليبادر كل عاقل حينئذ للإسلام ، فيدخل الجنة بسلام .

(المرجع : رسالة " إفحام النصارى " دار القاسم ، ص 22-25).

3- قولهم : إن القرآن ورد بأن عيسى روح الله وكلمته :

قال النصارى : إن القرآن الكريم ورد بأن عيسى عليه السلام روح الله تعالى وكلمته ، وهو اعتقادنا .

والجواب من وجوه :

أحدها : أن من المحال أن يكون المراد الروح والكلمة على ما تدعيه النصارى ، وكيف يليق بأدنى العقلاء أن يصف عيسى عليه السلام بصفة ،

وينادي بها على رؤس الأشهاد ، ويطبق بها الآفاق ، ثم يُكفر من اعتقد تلك الصفة في عيسى عليه السلام ، ويأمر بقتالهم وقتلهم وسفك دمائهم وسبي ذراريهم ، وسلب أموالهم؟! بل هو بالكفر أولى ؛ لأنه يعتقد ذلك مضافا إلى تكفير غيره ، والسعي في وجوه ضرره ، وقد اتفقت الملل كلها مؤمنها وكافرها على أنه عليه السلام من أكمل الناس في الصفات البشرية خَلقا وخلقًا وعقلا ورأيا ، فإنها أمور محسومة ، إنما النزاع في الرسالة الربانية ، فكيف يليق به عليه السلام أن يأتي بكلام هذا معناه ، ثم يقاتل معتقده ويكفره ، وكذلك أصحابه رضي الله عنهم والفضلاء من الخلفاء من بعده ، وهذا برهان قاطع على أن المراد على غير ما فهمه النصارى .

ثانيها : أن الروح اسم الريح الذي بين الخافقين يقال لها : ريح وروح لغتان ، وكذلك في الجمع رياح وأرواح ، واسم لجبريل عليه السلام وهو المسمى بروح القدس ، والروح اسم للنفس المقومة للجسم الحيواني ، والكلمة اسم للفظة المفيدة من الأصوات . وتطلق الكلمة على الحروف الدالة على اللفظة من الأصوات ، ولهذا يقال : هذه الكلمة خط حسن ومكتوبة بالحبر ، وإذا كانت الروح والكلمة لهما معان عديدة فعلى أيهما يحمل هذا اللفظ ؟ وحمل النصراني اللفظ على معتقده تحكم بمجرد الهوى المحض .

وثالثهما : وهو الجواب بحسب الاعتقاد لا بحسب الإلزام ، أن معنى الروح المذكور في القرآن الكريم في حق عيسى عليه السلام هو الروح الذي بمعنى النفس المقوم لبدن الإنسان ، ومعنى نفخ الله تعالى في عيسى عليه السلام من روحه أنه خلق روحا نفخها فيه ، فإن جميع أرواح الناس يصدق أنها روح الله ، وروح كل حيوان هي روح الله تعالى ، فإن الإضافة في لسان العرب تصدق حقيقة بأدنى الملابس ، كقول أحد حاملي الخشبة لآخر : شل طرفك يريد طرف الخشبة ، فجعله طرفا للحامل ، ويقول : طلع كوكب زيد إذا كان نجم عند طلوعه يسري بالليل ، ونسبة الكوكب إليه نسبة المقارنة فقط ، فكيف لا يضاف كل روح إلى الله تعالى ، وهو خالقها ومدبرها في جميع أحوالها ؟ وكذلك يقول بعض الفضلاء لما سئل عن هذه الآية فقال : نفخ الله تعالى في عيسى عليه السلام روحا من أرواحه ، أي جميع أرواح الحيوان بذكر الإضافة إليه ، كما قال تعالى : {وما أنزلنا على عبدنا} . {إن عبادي ليس لك عليهم سلطان} مع أن الجميع عبيده ، وإنما التخصيص لبيان منزلة المخصّص .

وأما الكلمة فمعناها أن الله تعالى إذا أراد شيئا يقول له : كن فيكون ، فما من موجود إلا وهو منسوب إلي كلمة كن ، فلما أوجد الله تعالى عيسى عليه السلام قال له : كن في بطن أمك فكان ، وتخصيصه بذلك للشرف كما تقدم ، فهذا معنى معقول متصور ليس فيه شيء كما يعتقد النصارى من أن صفة من صفات الله حلت في ناسوت المسيح عليه السلام ! وكيف يمكن في العقل أن تفارق الصفة الموصوف ، بل لو قيل لأحدنا : إن علمك أو حياتك انتقلت لزيد لأنكر ذلك كل عاقل ، بل الذي يمكن أن يوجد في الغير مثل الصفة ، وأما أنها هي في نفسها تتحرك من محل إلى محل فمحال ؛ لأن

الحركات من صفات الأجسام ، والصفة ليست جسما ، فإن كانت النصرى تعتقد أن الأجسام صفات ، والصفات أجسام ، وأن أحكام المختلفات وإن تباينت شئ واحد سقطت مكالمتهم ، وذلك هو الظن بهم ؛ بل يُقطع بأنهم أبعد من ذلك عن موارد العقل ومدارك النظر ، وبالجملة فهذه كلمات عربية في كتاب عربي ، فمن كان يعرف لسان العرب حق معرفته في إضافاته وتعريفاته ، وتخصيصاته ، وتعميماته ، وإطلاقاته ، وتقييداته ، وسائر أنواع استعمالاته فليتحدث فيه ويستدل له ، ومن ليس كذلك فليقلد أهله العلماء به ، ويترك الخوض فيما لا يعنيه ولا يعرفه .

(المرجع : رسالة " إفحام النصرى " دار القاسم ، ص 25-30).

4- قولهم : القرآن مدحنا في آية { وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا... } .

قال النصرى : في الكتاب العزيز يقول الله : { وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ } ؛ فهذا مدح لنا .
والجواب: أن الذين اتبعوه ليسوا النصرى الذين اعتقدوا أنه ابن الله ، وسلخوا مسلك هؤلاء الجهلة ، فإن اتباع الإنسان موافقته فيما جاء به ، وكون هؤلاء المتأخرين اتبعوه غير صحيح ، بل متبعوه هم الحواريون ، ومن تابعهم قبل ظهور القول بالتثليث ، أولئك هم الذين رفعهم الله في الدنيا والآخرة ، ونحن إنما نطالب هؤلاء بالرجوع إلى ما كان أولئك عليه ، فإنهم قدس الله أرواحهم آمنوا بعبسى وبجملة النبيين صلوات الله عليهم أجمعين ، وكان عبسى عليه السلام بشرهم بمحمد - صلى الله عليه وسلم - ، فكانوا ينتظرون ظهوره ليؤمنوا به عليه السلام ، وكذلك لما ظهر عليه السلام جاءه أربعون راهبا من نجران فتأملوه فوجدوه هو الموعود به في ساعة واحدة بمجرد النظر والتأمل لعلاماته ، فهؤلاء هم الذين اتبعوه وهم المرفوعون المعظمون ، وأما هؤلاء النصرى فهم الذين كفروا به مع من كفر ، وجعلوه سببا لانتهاك حرمة الربوبية بنسبة واجب الوجود المقدس عن صفات البشر إلى الصاحبة والولد الذي ينفر منها أقل رهبانهم ، حتى إنه قد ورد أن الله تعالى إذا قال لعبسى عليه السلام يوم القيامة : { أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ } . يسكت أربعين سنة خجلا من الله تعالى ؛ حيث جعل سببا للكفر به ، وانتهاك حرمة جلاله ، فخوَّص الله تعالى بالمون ويخجلون من اطلاعهم على انتهاك الحرمة ، وإن لم يكن لهم فيها مدخل ولا لهم فيها تعلق ، فكيف إذا كان لهم فيها تعلق من حيث الجملة ؟! ومن عاشر أمائل الناس ورؤسائهم ، وله عقل قويم وطبع مستقيم غير طبع النصرى أدرك هذا ، فما أذى أحد عبسى عليه السلام ما أذته هؤلاء النصرى ، نسال الله العفو والعافية بمنه وكرمه .

(المرجع : رسالة " إفحام النصرى " دار القاسم ، ص 30-33).

5- قولهم : القرآن قَدِّم (البَيْع) - وهي معابدنا - على المساجد .

قال النصارى : إن القرآن الكريم شهيد بتقديم بيع النصارى وكنائسهم على مساجد المسلمين بقوله تعالى : { الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا } فقد جعل الصوامع والبيع مقدمات على المساجد ، وجعل فيها ذكر الله كثيرا ، وذلك يدل على أن النصارى - في زعمهم - على الحق ، فلا ينبغي لهم العدول عما هم عليه ، لأن العدول عن الحق إنما يكون للباطل .

والجواب من وجوه:

أحدها : أن المراد بهذه الآية أن الله تعالى يدفع المكاره عن الأشرار بوجود الأخير ، فيكون وجود الأخير سببا لسلامة الأشرار من الفتن والمحن ، فزمان موسى عليه السلام يسلم فيه أهل الأرض من بلاء يعمهم بسبب من فيه من أهل الاستقامة على الشريعة الموسوية ، وزمان عيسى عليه السلام يسلم فيه أهل الاستقامة على الشريعة العيسوية ، وزمان محمد - صلى الله عليه وسلم - يسلم فيه أهل الأرض بسبب من فيه من أهل الاستقامة على الشريعة المحمدية ، وكذلك سائر الأزمان الكائنة بعد الأنبياء عليهم السلام ، كل من كان مستقيما على الشريعة الماضية هو سبب لسلامة البقية ، فلولا أهل الاستقامة في زمن موسى عليه السلام لم يبق صوامع يعبد الله تعالى فيها على الدين الصحيح لعموم الهلاك ، فينقطع الخير بالكلية ، وكذلك في سائر الأزمان ، فلولا أهل الخير في زماننا لم يبق مسجد يعبد الله فيه على الدين الصحيح ، ولغضب الله تعالى على أهل الأرض .

والصوامع أمكنة الرهبان في زمن الاستقامة؛ حيث يعبد الله تعالى فيها على دين صحيح ، وكذلك البيعة والصلاة والمسجد ، وليس المراد هذه المواطن إذا كفر بالله تعالى فيها وبدلت شرائعه ، وكانت محل العصيان والطغيان لا محل التوحيد والإيمان ، وهذه المواطن في أزمنة الاستقامة لا نزاع فيها ، وإنما النزاع لما تغيرت أحوالها ، وذهب التوحيد وجاء التثليث وكذبت الرسل والأنبياء عليهم السلام ، وصار ذلك يتلى في الصباح والمساء ، حينئذ هي أقبح بقعة على وجه الأرض وألعن مكان يوجد ، فلا تجعل هذه الآية دليلا على تفضيلها .

وثانيها : أن الله تعالى قال : { صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ } بالتنكير ، والجميع المنكر لا يدل عند العرب على أكثر من ثلاثة من ذلك المجموع بالاتفاق ، ونحن نقول : إنه قد وقع في الدنيا ثلاث من البيع ، وثلاث من الصوامع كانت أفضل مواضع العبادات بالنسبة إلى ثلاثة مساجد ، وذلك أن البيع التي كان عيسى عليه السلام وخواصه من الحواريين يعبدون الله تعالى فيها هي أفضل من مساجد ، ثلاثة أو أربعة ، لم يصل فيها إلا السفلة من المسلمين ، وهذا لا نزاع فيه ، إنما النزاع في البيع والصوامع على العموم ، واللفظ لا يقتضيه ، لأنه جمع منكر ، وإنما يقتضيه أن لو كان معرفا كقولنا : (البيع) باللام .

وثالثها: أن هذه الآية تقتضي أن المساجد أفضل بيت عند الله تعالى على عكس ما قاله هؤلاء الجهال بلغة العرب ، وتقريره أن الصنف القليل المنزلة عند الله تعالى أقرب للهلاك من العظيم المنزلة ، والقاعدة العربية أن الترقى في الخطاب إلى الأعلى فالأعلى أبداً في المدح والذم والتفخيم والامتنان ؛ فتقول في المدح : الشجاع البطل ، ولا تقول : البطل الشجاع ، لأنك تعد راجعا عن الأول ، وفي الذم : العاصي الفاسق ، ولا تقول : الفاسق العاصي ، وفي التفخيم : فلان يغلب الألف والمائة ، وفي الامتنان لا أبخل عليك بالدرهم ولا بالدينار ، ولا يقال بالدينار والدرهم ، والسرف في الجميع أنك تعد راجعا عن الأول كقهقرتك عما كنت فيه إلى ما هو أدنى منه ، إذا تقرر ذلك ظهرت فضيلة المساجد ومزيد شرفها على غيرها ، وأن هدمها أعظم من تجاوز ما يقتضي هدم غيرها ، كما نقول : لولا السلطان لهلك الصبيان والرجال والأمرء ، فترتقي أبداً للأعلى فالأعلى لتفخيم أمر عزم السلطان ، وأن وجوده سبب عصمة هذه الطوائف ، أما لو قلت : لولا السلطان لهلك الأبطال والصبيان لعد كلاما متهافتا .

ورابعها: أن الآية تدل على أن المساجد أفضل بيت وضع على وجه الأرض للعبدين من وجه آخر ، وذلك أن القاعدة العربية أن الضمائر إنما يحكم بعودها على أقرب مذكور ، فإذا قلت : جاء زيد ، وخالد ، وأكرمته ، فالإكرام خاص بخالد ، لأنه الأقرب فقوله تعالى : {يُذَكِّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا} . يختص بالأخير الذي هو المساجد ، فقد اقتصت بكثرة ذكر الله تعالى ، وهو يقتضي أن غيرها لم يساوها في كثرة الذكر ، فتكون أفضل ، وهو المطلوب .

فائدة: الصومعة موضع الرهبان ، وسميت بذلك لحدّة أعلاها ودقته ، ومنه قول العرب : أصمعت الثريدة : إذا رفعت أعلاها ، ومنه قولهم : رجل أصمعت القلب ، إذا كان حاد الفطنة . والصلاة : اسم لمتعبد اليهود ، وأصلها بالعبراني صلوتا فعربت ، والبيع اسم لمتعبد النصارى ، اسم مرتجل غير مشتق ، والمسجد اسم لمكان السجود فإن مفعلا في لسان العرب ، اسم للمكان ، واسم للزمان الذي يقع فيه الفعل نحو : المضرب لمكان الضرب ورماته .

(المرجع : رسالة " إفحام النصارى " دار القاسم ، ص 33-39) .

6- قولهم : إن القرآن عظم الإنجيل والحواريين .

قال النصارى : القرآن دل على تعظيم الحواريين والإنجيل ، وأنه غير مبدل ؛ بقوله تعالى : { وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ } . وإذا صدقها لا تكون مبدلة ، ولا يطرأ التغيير عليها بعد ذلك لشهرتها في الأعصار والأمصار ، فيعذر تغييرها ، ولقوله تعالى في القرآن : {الْمَ *ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ} . والكتاب هو الإنجيل لقوله تعالى : { قَانَ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالرُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ } . والكتاب ها هنا هو الإنجيل ، ولأنه تعالى لو أراد القرآن لم يقل ذلك ؛ بل قال هذا ، ولقوله تعالى : { أَمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ } .

والجواب: أن تعظيم الحواريين لا نزاع فيه ، وأنهم من خواص عباد الله الذين اتبعوا عيسى عليه السلام ، ولم يبدلوا ، وكانوا معتقدين لظهور نبينا

محمد - صلى الله عليه وسلم - في آخر الزمان ، على ما دلت عليه كتبهم وإنما كفر وخالف الحادثون بعدهم : وأما تصديق القرآن لما بين يديه فمعناه : أن الكتب المتقدمة عند نزولها قبل تغييرها وتخييطها كانت حقا موافقة للقرآن ، والقرآن موافق لها ، وليس المراد الكتب الموجودة اليوم ؛ فإن لفظ التوراة والإنجيل إنما ينصرفان إلى المنزليين .
وأما قوله تعالى : { لِكِ الْكِتَابِ } ، وأنه المراد به الإنجيل : فمن الافتراء العجيب والتخيل الغريب ، بل أجمع المسلمون قاطبة على أن المراد به القرآن ليس إلا ، وإذا أخبر الناطق بذا اللفظ ، وهو رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن المراد هذا الكتاب ، كيف يليق أن يُحمل على غيره ؟! فإن كل أحد مصدق فيما يدعيه في قول نفسه ، إنما ينازع في تفسير قول غيره إن أمكنت منازعته .

وأما الإشارة بذلك التي اغتر بها هذا فاعلم أن للإشارة ثلاثة أحوال : ذا للقريب ، وذاك للمتوسط ، وذلك للبعيد ، لكن البعد والقرب يكون تارة بالزمان وتارة بالمكان ، وتارة بالشرف ، وتارة بالاستحالة ، ولذلك قالت زليخا في حق يوسف عليه السلام بالحضرة : وقد قطعن أيديهن من الدهش بحسنه ، { فَذَلِكِنَّ الَّذِي لَمُنْتِنِي فِيهِ } ، إشارة لبعده عليه السلام في شرف الحسن ، وكذلك القرآن الكريم لما عظمت رتبته في الشرف أشير إليه بذلك ، وقد أشير إليه بذلك لبعده مكانه ، لأنه مكتوب في اللوح المحفوظ ، وقيل : لبعده زمانه لأنه وعد به في الكتب المنزلة قديما .
وأما قوله تعالى : { جَاءُوا بِالْبَيْتَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ } . فاعلم : أن اللام في لسان العرب تكون لاستغراق الجنس نحو حرم الله الخنزير والظلم ، وللعهد نحو قولك لمن رأك أهنت رجلا : أكرمت الرجل بعد إهانتته ، ولها محامل كثيرة ليس هذا موضعها فتحمل في كل مكان على ما يليق بها ، فهي في قوله تعالى : { لِكِ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ } للعهد ، لأنه موعود به مذكور على السنة الأنبياء عليهم السلام ، فصار معلوما فأشير إليه بلام العهد . وهي في قوله تعالى : { بِالْبَيْتَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ } للجنس ، إشارة إلى جميع الكتب المنزلة المتقدمة ، ولا يمكن أن يفهم القرآن الكريم إلا من فهم لسان العرب فهما متقنا .

وقوله تعالى لنيبه عليه السلام ؛ فهو أمر له بأن يقول : { آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ } . فالمراد الكتب المنزلة لا المبدلة ، وهذا لا يمتري فيه عاقل ، ونحن ننأزعهم في أن ما بأيديهم منزلة ، بل هي مبدلة مغيرة في غاية الوهن والضعف ، وسقم الحفظ ، والرواية والسند بحيث لا يوثق بشيء منها .
(المرجع : رسالة " إفتحام النصارى " دار القاسم ، ص 39-44) .

7- قولهم : إن القرآن مدح أهل الكتاب .

قال النصارى : القرآن الكريم أثنى على أهل الكتاب بقوله تعالى : { قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ } إلى قوله تعالى : { لَكُمْ دِينُكُمْ يَوْمَ دِينٍ } ، ويقول تعالى : { وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ } ، والظالمون إنما هم اليهود عبدة العجل ،

وقتلة الأنبياء ، وبقوله تعالى : { وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ } . ولم يقل : كونوا به مسلمين ، وبقوله تعالى : { لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِي عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بَآنٌ مِنْهُمْ قَسِيصِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ } . فذكر حميد صفاتنا وجميل نياتنا ، ونفا عنا الشرك بقوله : { وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا } ، ومدحنا بقوله تعالى : { إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ } .

والجواب : أما قوله تعالى : { قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ } إلى آخرها ، فمعناها : أن قريشا قالت له عليه السلام : اعبد ألهتنا عاما ، ونعبد إلهك عاما ، فأمره الله تعالى أن يقول لهم ذلك ، فليس المراد النصارى ، ولو كان المراد النصارى لم ينتفعوا بذلك ، لأن قوله تعالى : { لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِي دِينِي } معناه الموادعة والمشاركة ، فإن الله تعالى أول ما بعث نبيه عليه السلام أمره أولا بالإرشاد بالبيان ليهتدي من قصده الاهتداء ، فلما قويت شوكة الإسلام أمره بالقتال بقوله تعالى : { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَيَسَّرَ الْمَصِيرُ } .

قال العلماء : نسخت هذه الآية نيفا وعشرين آية منها : { لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِي دِينِي } ، وليس في المشاركة والاقتصار على الموعظة دليل على صحة الدين المتروك .

وقوله تعالى : { وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ } دليل على أنهم على الباطل ، فإنهم لو كانوا على الحق ما احتجنا للجدال معهم ، فهي تدل على عكس ما قالوا ، وقوله تعالى : { إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ } المراد من طغى ، فإننا نعدل معه عن الدليل والبرهان إلى السيف والسيان ، وأمره تعالى لنا بأن نؤمن بما أنزل على أهل الكتاب صحيح ، ولكن أين ذلك المنزل ؟ والله إن وجوده أعز من عنقاء مغرب !

وأما مدح النصارى بأنهم أقرب مودة ، وأنهم متواضعون فمسلم ، لكن هذا لا يمنع أن يكونوا كفرة مخلدين في النار ، لأن السجايا الجليلة والآداب الكسبية تجمع مع الكفر والإيمان ، كالأمانة والشجاعة ، والظرف واللطف ، وجودة العقل ، فليس فيه دليل على صحة دينهم .

وأما نفي الشرك عنهم فالمراد الشرك بعبادة الأصنام ، لا الشرك بعبادة الولد ، واعتقاد التثليث ، وسببه أنهم مع التثليث يقولون : الثلاثة واحد ، فأشاروا إلى التوحيد بزعمهم بوجه من الوجوه ، ويقولون : نحن لا نعبد إلا الله تعالى ، لكن الله تعالى هو المسيح ، ونعبد المسيح ، والمسيح هو الله ، تعالى الله عن قولهم ، فهذا وجه التوحيد من حيث الجملة ، ثم يعكسون ذلك فيقولون : الله ثالث ثلاثة !! وأما عبدة الأوثان فيصرحون بتعدد الآلهة من كل وجه ، ولا يقول أحد منهم : إن الصنم هو الله تعالى ، وكانوا باسم الشرك أولى من النصارى ، وكان النصارى باسم الكفر أولى ، حيث جعلوا الله تعالى بعض مخلوقاته ، وعبدوا الله تعالى ، وذلك المخلوق ، فساووا عبدة الأوثان

في عبادة غير الله تعالى ، وزادوا بالاتحاد والصاحبة والأولاد ، فلا يفيدهم كون الله تعالى خصص كل طائفة من الكفار باسم هو أولى بها في اللغة مدحا ولا تصويبا لما هم عليه .

(المرجع : رسالة " إفحام النصارى " دار القاسم ، ص 44-49).

8- قولهم : إن القرآن مدح قرباننا في سورة المائدة.

قال النصارى : مدح الله قرباننا وتوعدنا إن أهملنا ما متعنا بقوله تعالى : { إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ إِنَّكُمْ مُؤْمِنِينَ } قَالُوا يُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَيَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتُنَا وَتَكُونَ عَلَيْنَا مِنَ الشَّاهِدِينَ } إلى قوله تعالى : { قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ } . فالمائدة هي القربان الذي يتقربون به في كل قداس .
والجواب: إن من العجائب أن يدعي النصارى أن المائدة التي نزلت من السماء هي القربان الذي يتقربون به مع الذين يتقربون به من مصنوعات الأرض ، وأين المائدة من القربان ؟ نعوذ بالله تعالى من الخذلان ، بل معنى الآية أن الله تعالى طرد عادته وأجرى سنته أنه متى بعث للعباد أمرا قاهرا للإيمان لا يمكن العبد معه الشك ، فمن لم يؤمن به عجل له العذاب لقوة ظهور الحجة ، كما أن قوم صالح لما أخرج الله تعالى لهم الناقة من الحجر فلم يؤمنوا عجل لهم العذاب ، وكانت هذه المائدة جسما عليه خبز وسمك نزل من السماء يقوت القليل من الخلق العظيم العدد فأمرهم أن يأكلوا ، ولا يدخروا ، فخالفوا وادخروا ، فمسخهم الله تعالى ، ونزول مثل هذا من السماء كخروج الناقة من الصخرة الصماء ، فأخبر الله تعالى أن من لم يؤمن بعد نزول المائدة عجلت له العقوبة ، ولا تعلق للمائدة بقربانهم البتة ؛ بل المائدة معجزة عظيمة خارقة ، والقربان أمر معتاد ليس فيه شيء من الإعجاز البتة .
فأين أحد البابين من الآخر لولا العمى والضلال .

(المرجع : رسالة " إفحام النصارى " دار القاسم ، ص 49-51).

9- قولهم : إن القرآن أخبر أننا نؤمن بعيسى - عليه السلام - .

قال النصارى : إن الله تعالى أخبر خيرا جازما أنا نؤمن بعيسى عليه السلام بقوله تعالى : { وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنُوا بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ } . فكيف نتبع من أخبر الله تعالى عنه أنه شك في أمره بقوله تعالى : { وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ } وأمره في سورة الفاتحة أن يسأل الهداية إلى صراط مستقيم صِّرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ } والمنعم عليهم هم النصارى ، والمغضوب عليهم اليهود ، والضالون عبدة الأصنام .

والجواب: أن النصارى لما لعبوا في كتابهم بالتحريف والتخليط صار ذلك لهم سجية ، وأصبح الضلال والإضلال لهم طوية ، فسهل عليهم تحريف القرآن ، وتغيير معانيه لأغراضهم الفاسدة ، والقرآن الكريم برئ من ذلك ، وكيف تخطر لهم هذه التحكيمات بغير دليل ، ولا برهان ؛ بل بمجرد الأوهام

والوسواس، وأما قوله تعالى: { وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ }
ففيه تفسيران:

أحدهما : أن كل كافر إذا عاين الملائكة عند قبض روحه ساعة الموت ظهر له منهم الإنكار عليه بسبب ما كان عليه من الكفر ، فيقطع حينئذ بفساد ما كان عليه ، ويؤمن بالحق على ما هو عليه ، فإن الدار الآخرة لا يبقى فيها تشكك ولا ضلال ، بل يموت الناس كلهم مؤمنين موحدين على قدم الصدق ومنهاج الحق ، وكذلك يوم القيامة بعد الموت ، لكنه إيمان لا ينفع ولا يعتد به ، وإنما يقبل الإيمان من العبد حيث يكون متمكنا من الكفر ، فإذا عدل عنه وأمن بالحق كان إيمانه من كسبه وسعيه ، فيؤجر عليه ، أما إذا اضطر إليه ، فليس فيه أجر فما من أحد من أهل الكتاب إلا يؤمن بنبوته عيسى عليه السلام وعبوديته لله تعالى قبل موته ، لكن قهرا لا ينفعه في الخلوص من النيران وغضب الديان .

التفسير الثاني : أن عيسى عليه السلام ينزل في آخر الزمان عند ظهور المهدي بعد أن يفتح المسلمون القسطنطينية من الفرنج ، فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ، ولا يبقى على الأرض إلا المسلمون ، ويستأصل اليهود بالقتل ويصرح بأنه عبد الله ونبيه ، فتضطر النصارى إلى تصديقه حينئذ لإخباره لهم بذلك ، وعلى التفسيرين ليس فيه دلالة على أن النصارى الآن على خير .

وأما قوله تعالى : { وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ } فهو من محاسن القرآن الكريم ، لأنه من تल्पف الخطاب وحسن الإرشاد ، فإنك إذا قلت لغيرك أنت كافر فآمن ، ربما أدركته الأنفة فاشتد إعراضه عن الحق ، فإذا قلت له : أحدنا كافر ينبغي أن يسعى في خلاص نفسه من عذاب الله تعالى ، فهلم بنا نبحث عن الكافر منا فنخلصه ، فإن ذلك أوفر لداعيته في الرجوع إلى الحق والفحص عن الصواب ، فإذا نظر فوجد نفسه هو الكافر فر من الكفر من غير منافرة منك عنده ، ويفرح بالسلامة ، ويسر منك بالنصيحة ، هكذا هذه الآية سهلت الخطاب على الكفار ليكون ذلك أقرب

لهدايتهم ، ومنه قول صاحب فرعون المؤمن لموسى عليه السلام : { يَا قَوْمِ لَكُمْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ يَبْصُرْنَا مِنْ بِأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا } إلى قوله : { وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ } فخصهم أولا بالملك والظهور لتنسبط نفوسهم مع علمه بأنه وبال عليهم ، وسبب طغيانهم ، ولم يجزم في ظاهر اللفظ بصدق موسى عليه السلام مع

قطعه بصدقه ، بل جعله معلقا على شرط ، لئلا ينفرهم فيحتجبوا عن

الصواب ، فكل من صح قصده في هداية الخلق سلك معهم ما هو أقرب

لهدايتهم ، وكذلك قوله تعالى لموسى وهارون في حق فرعون : { فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى } وقوله لمحمد صلوات الله عليهم أجمعين :

{ لَوْ كُنْتُمْ قِطَاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْقَضُوا مِنْ حَوْلِكُمْ } . وقوله : { وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ

الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ } فهذا كله من محاسن الخطاب لا من موجبات الشك والارتياب .

وأما أمره تعالى لمحمد عليه السلام ولأتمته بالدعاء بالهداية إلى الصراط المستقيم ، فلا يدل على عدم حصول الهداية في الحال ، لأن القاعدة اللغوية

أن الأمر والنهي والدعاء والوعد والوعيد والشرط وجزاءه إنما يتعلق بالمستقبل من الزمان دون الماضي والحاضر ، فلا يطلب إلا المستقبل ، لأن ما عداه قد تعين وقوعه ، أو عدم وقوعه ، فلا معنى لطلبه ، والإنسان باعتبار المستقبل لا يدري ماذا قضي عليه ، فيسأل الهداية في المستقبل ليأمن من سوء الخاتمة ، كما أن النصراني إذا قال : اللهم أمتني على ديني ، لا يدل على أنه غير نصراني وقت الدعاء ، ولا أنه غير مصمم على صحة دينه ، وكذلك سائر الأدعية ، وأجمع المسلمون والمفسرون على أن المغضوب عليهم اليهود ، وأن الضالين النصارى ، فتبديل ذلك مصادمة ومكابرة ومغالطة وتحريف وتبديل ، فلا يُسمع من مدعيه .

(المرجع : رسالة " إفحام النصارى " دار القاسم ، ص 51-58).

10- قولهم : ليس من العدل أن يطالبنا الله بالإيمان بمن لم يرسله لنا !

قال النصارى : ليس من عدل الله تعالى أن يطالبنا بإتباع رسول لم يرسله إلينا ، ولا وقفنا على كتابه بلساننا .

والجواب : أنه عليه السلام لو لم يرسل إليهم فليت شعري من كتب إلى قيصر هرقل ملك الروم ، وإلى المقوقس أمير القبط يدعوهم إلى الإسلام ؟!

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

(المرجع : رسالة " إفحام النصارى " دار القاسم ، ص 58).

11- قولهم : قولنا في (الأقاليم) و(التثليث) كقولكم في آيات الصفات !

قال النصارى : إن قال المسلمون: لم أطلقتم لفظ الابن والزوج الأقاليم ، مع أن ذلك يوهم أنكم تعتقدون تعدد الآلهة ، وأن الآلهة ثلاثة أشخاص مركبة ، وأنكم تعتقدون بنوة المباشعة ، قلنا للمسلمين : هذا كإطلاق المتشابه عندكم من لفظ اليد ، والعين ، ونحوها ، فإنه يوهم التجسيم ، وأنتم لا تعتقدونه .

والجواب : أن آيات وأحاديث صفات الله ليست من المتشابه عند أهل السنة ؛ بل هي معلومة المعنى ، ثبتها لله كما أثبتنا لنفسه دون تشبيه أو تعطيل ، أو تأويل . وأما ما كان من المتشابهات التي بينها العلماء والواردة في قوله تعالى : (وأخر متشابهات) فإنما يطلق المسلمون المتشابه بعد ثبوته نقلا متواترا قطع به عن الله تعالى أنه أمر بتلاوته امتحانا لعباده ليضل من يشاء ، ويهدي من يشاء ، وليعظم ثواب المهتدين حيث حصل الهداية بعد التعب في وجوه النظر ، ويعظم عذاب الضالين حيث قطعوا لا في موضع القطع ، ولم ينقلوا ذلك عن امرأة كما اتفق ذلك في الإنجيل ؛ بل ما اقتصر المسلمون على الجمع القليل ، بل ما اعتمدوا على العدد الذي يستحيل عليهم الكذب ، فلما تحققوا أن الله أمرهم بذلك نقلوه ، وأما النصارى

فأطلقوا بعض ذلك من قبل أنفسهم ، كالأقانيم والجوهر ، وبعضها نقلوه نقلا لا تقوم به حجة في أقل الأحكام ، فضلا عن أحوال الربوبية ، فهم عصاة لله تعالى حيث أطلقوا عليه ما لم يثبت عندهم بالنقل ، بل لو طولبوا بالرواية لإنجيلهم لعجزوا عن الرواية ، فضلا عن النقل القطعي ، فلا تجد أحدا له رواية في الإنجيل يرويه واحد عن واحد إلى عيسى عليه السلام ، وأقل الكتب عند المسلمين من الارتباب وغيرها يروونها عن قائلها ، فتأمل الفرق بين الاثنين ، والبون الذي بين الدينين؛ هؤلاء المسلمون ضبطوا كل شيء ، والنصارى أهملوا كل شيء ، ومع ذلك يعتقدون أنهم على شيء .
(المرجع : رسالة " إفحام النصارى " دار القاسم ، ص 58-60).

12- قولهم : شريعتنا أفضل الشرائع ؛ لأنها فضل بعد عدل .

قال النصارى : الله له عدل وفضل ، وهو سبحانه وتعالى يتصرف بهما ، فأرسل موسى عليه السلام بشريعة العدل لما فيها من التشديد ، فلما استقرت في نفوسهم وقد بقي الكمال الذي لا يصنعه إلا أكمل الكملاء ، وهو الله تعالى ، ولما كان جوادا تعين أن يجود بأفضل الموجودات ، وليس في الموجودات أجود من كلمته يعني نطقه ، فجاد بها واتحدت بأفضل المحسوسات ، وهو الإنسان ، لتظهر قدرته ، فحصل غاية الكمال ، ولم يبق بعد الكمال إلا النقص ؛ فتفضب بالنصرانية .
والجواب: أما شريعة موسى عليه السلام ، فكانت عدلا وفضلا وقل أن يقع في العالم عدل مجرد ، وإنما وقع ذلك لأهل الجنة .
وتقرير هذا الباب : أن كل جود وإحسان فهو فضل من الله تعالى ، وهو جود لا يجب عليه عري عن الخير والإحسان البتة فهو العدل المحض ، لأن الملك ملكه ، والتصرف في الملك المملوك كيف كان : عدل ليس بظلم .
فإن وقع الخير المحض فهو التفضيل المحض ، وهذا هو شأن أهل الجنة .
إذا تقرر هذا ، فشريعة موسى عليه السلام كان فيها من الإحسان أنواع كثيرة ، فتلك كلها فضل ؛ كتحریم القتل والغصب والزنا والقذف والمسكر من الخمر المغيبة للعقول ، وإنما أباح فيها اليسير الذي لا يصل إلى حد السكر ، وكإباحة الفواكه واللحوم والزواج وغير ذلك ، وهذه كلها أنواع من الفضل ، ثم إن عيسى عليه السلام جاء مقررا لها وعاملا بمقتضاها ، ومستعملا لأحكامها ، ولم يزد شيئا من الأحكام ، إنما زاد المواعظ والأمر بالتواضع والرقة والرافة ، فلم يأت عيسى عليه السلام بشريعة أخرى حتى يقال : إنها الفضل ؛ بل مقتضى ما قاله أن تكون شريعة الفضل هي شريعتنا ؛ لأنها هي الشريعة المستقلة التي ليست تابعة لغيرها ، ولا مقلدة لسواها ، وهذا هو اللائق لمنصب الكمال أن يكون متبوعا لا تابعا ، فهذه الحجة عليه لا له .

ثم قولهم : لا يصنع الأكمل إلا هو سبحانه ، فهو باطل لأنه لا حجر عليه سبحانه في ملكه ، فيأمر بعض خلقه بوضع الأكمل ، ويرسل للناس بأوامر وشرائع هي في غاية جلب المصالح ودرء المفاسد ، كما هي شريعتنا المعظمة .

ثم قولهم : الله تعالى جواد فجاد بأعظم الموجودات وهو كلمته ، فجعله متحدًا بأفضل المحسوسات وهو الإنسان ، باطل لوجوه :

أحدها : أن الجود بالشئ فرع إمكانه ، فإن الكرم بالمستحيل محال ، فينبغي أن يبين

أولا تصور انتقال الكلام من ذات الله تعالى إلى مريم رضي الله عنها ، ثم يقيم الدليل على وقوع هذا الممكن بعد إثبات إمكانه ، وقد تقدم بيان استحالة ذلك .

وثانيها : سلمنا أنه ممكن ، لكن لم قلت إن الكلام هو أفضل الموجودات ، ولم لا يكون العلم أفضل منه ، لأن الكلام تابع للعلم ؟

وثالثها : أن الذات الواجبة الوجود التي الصفات قائمة بها أفضل من الصفات ، لأن الصفات تفتقر للذات في قيامها ، والذات لا تفتقر لمحل بخلاف الصفة .

ورابعها : أنها صفة من الصفات ، والصفات بجملتها مع الذات أفضل من الكلام وحده ، ولم يقل أحد باتحاد هذا ، فالأفضل لم يحصل حينئذ ، ولما كان كلام النصارى نوعا من الوسواس اتسع الخرق عليهم .

(المرجع : رسالة " إفحام النصارى " دار القاسم ، ص 63-68).

شبهات دعاة الديمقراطية :

الشبهة (1) : قولهم: إن "الديمقراطية" توافق الإسلام في الجملة.

الجواب:

المخالفون لنا لم يثبتوا على جواب، إذا قيل لهم: لماذا قبلتم "الديمقراطية؟ فمرة يقولون: هي في بلادنا بمعنى "الشورى"، وفي القرآن سورة اسمها "سورة الشورى"، والله يقول: { وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ } ويقول الله: { وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ } .

ومرة يقولون : "الديمقراطية" قسمان :

قسم يخالف الشرع، فنحن نكفر به، وهو: رد الحكم للشعب، لا لله. وقسم يوافق الشرع، وهو: حق الأمة في اختيار حكامها ومحاسبتهم وتوليبتهم وعزلهم، وهذا نؤمن به، ونسعى لخدمة الإسلام من خلاله!. ومرة يقولون: نحن مُكْرَهون على هذا كله. ومرة يقولون: هو من باب أخف الضررين. ويتخلل ذلك أمثلة عقلية غير مطردة ولا صحيحة، فحدّث بها ولا حرج.

وأريد أن أكشف النقاب عمّا في هذه الأجوبة من العجب العجائب :

- أما الجواب عن الأول ، فهذا تلبيس قد سبق بيانه بجلاء في هذا الكتاب .
- وأما عن قولهم: هي توافق الإسلام من جهة، أو توافقه في الجملة، مستدلين بأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يستخلف، وأن أبا بكر استخلف عمر، وأن عمر استخلف ستة، وجمع الأمر في أحدهم. فأقول : لو سلمنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يرد عنه الإشارة بخلافة أبي بكر بعده، علم ذلك من علمه، وجهله من جهله، فالرسول صلى الله عليه وسلم هو القائل: (ياأبى الله والمؤمنون إلاأبا بكر) وهو القائل: (ائتوني بكتاب، كي أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي، كي لا يتمنى متمن..) إلي غير ذلك.. لو فرضنا حقاً أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يستخلف، فأين ما ذكرتموه من الدلالة على محل النزاع؟. فنحن نسألکم: هل من حق الأمة أن تختار حكامها، بأي وسيلة ولو خالفت الكتاب والسنة؟.

فإن قلت: نعم. فضحتيم، وعلم الناس مذهبكم الفاسد، وتداعت عليكم سهام الأدلة من أطرافها، فأزهقت هذا الباطل، وأرست دعائم الحق. وإن قلت: لا، فليس للأمة الحق في اختيار ولائها إلا بطريقة شرعية صحيحة، أو على الأقل بطريقة لم يرد في الشرع النهي عنها. قلنا: هنا انقطع النزاع. وقد سبقت أدلة كثيرة تدل على بطلان هذه الجزئية، لأنها فرع من شجرة خبيثة، بل "الانتخابات" جذور "الديموقراطية" وسلمها الذي ترتقي عليه في تعييد الناس لبعضهم البعض، بإتباع ما أحله لهم النواب، وترك ما حرموه عليهم.

فالله قد عاب على من اتخذ العلماء والعباد مشرعين من دون الله، قال الله تعالى: { اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَاءَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ .. } الآية.

فكيف بمن يتخذ خطاب الليل مشرعين من دون الله؟! سبحانه ربي هذا بهتان عظيم.

- وأما عن دعوى الإكراه، فمن المعلوم أن للإكراه شروطاً، فأين هذه الشروط منكم؟

- وكذا الكلام على قاعدة "أخف الضررين"، فهل راعيتم ضوابطها وقيودها عند أهل العلم، وكل هذا سيأتي الجواب عليه مفصلاً في موضعه - إن شاء الله-

أما الأمثلة العقلية فالجواب عليها: أن العقل الصريح لا يناقض النقل الصحيح، كما بسط ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه الذي لا نظير له في بابه (درء تعارض العقل والنقل).

ولو كان العقل كافياً وحده لما أرسل الله الرسل وأنزل الكتب.

(المرجع : رسالة : تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات ، لمحمد الإمام ، ص 163-165) .

الشبهة (2) : قولهم : إن الانتخابات كانت في صدر الإسلام.

قالوا : أُتُّخِبَ أبو بكر وبوع ، وذكروا "انتخابات" عمر وعثمان! راجع (ص 15) من كُتِّبَ (شرعية الانتخابات!).

الجواب:

هذا الذي قلتموه ليس بصحيح، لأمر، منها: لقد اتضح للجميع أن "الانتخابات" تقوم على مفاسد كثيرة، وقد ذكرناها سابقاً، فحاشا الصحابة من أن يكونوا قد ارتكبوا مفسدة واحدة من هذه المفاسد، فضلاً عن أن يكونوا قد فعلوا جميعها، فالصحابة اجتمعوا وتشاوروا: من يكون خليفة على المسلمين؟ وبعد الأخذ والرد، اتفقوا على مبايعة أبي بكر خليفة، ولم يشارك في ذلك امرأة واحدة، فكان ماذا؟!

وأبو بكر أوصى أن يكون الخليفة بعده عمر، فنقذ الصحابة وصية أبي بكر، أما عمر فقد جعل الأمر شورى في "الستة الذين توفي النبي صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض"، وهم من العشرة المبشرين بالجنة. فهذا هو الأمر الصحيح الثابت.

وأما عن استشارة عبد الرحمن بن عوف للنساء؟! فالإيكم بيان الحق فيها: هذه القصة أخرجها البخاري (7/61 مع الفتح)، وليس فيها ذكر استشارة عبد الرحمن للنساء. بل فيها: أن عبد الرحمن بن عوف قام بجمع الستة الذين جعل عمر الأمر فيهم، وهم :

عثمان ، وعلي، والزبير، وطلحة، وسعد، وعبد الرحمن - رضي الله عنهم-، والقصة تذكر هؤلاء الستة أنهم أهل الشورى دون غيرهم، وهي ثابتة صحيحة. وذكرها الحافظ ابن حجر في (الفتح 7/69) والذهبي في (تاريخ الإسلام ص 303) وابن الأثير في (التاريخ 3/36) وابن جرير الطبري في (تاريخ الأمم والملوك 4/231)، وليس عند هؤلاء : أن عبد الرحمن -رضي الله عنه- استشار

النساء، وإنما يذكرون: أنه استشار الرجال، كما قال الحافظ، وأنه دار تلك الليلة على الصحابة، وعلى من في المدينة من أشرف الناس، لا يخلو برجل منهم إلا أمره بعثمان، وهكذا عند البقية المذكورين.

تنبيه:

ذكر ابن كثير في (البداية والنهاية 4/151) استشارة عبد الرحمن للنساء، ولكن القصة كلها بدون سند عنده.

فعلى هذا التحقيق نستنتج أموراً :

1- صحة القصة، وهي في (البخاري) أن عبد الرحمن اجتهد في الستة فقط.
2- أنه أيضاً استشار أشرف الناس، ومن قدم من الأجناد، وهذه القصة سندها عند الطبري، ولها طرق يقوي بعضها بعضاً.

3- قصة استشارة عبد الرحمن للنساء، ليس لها سند، ومعنى هذا أنه لا أصل لها، أي لا وجود لها بسند يصح في كتب السنة، كما قاله أكثر من واحد من العلماء، كشيخ الإسلام ابن تيمية وغيره، ومما يدل على أن ذكر استشارة النساء لا أصل له: أن أهل التواريخ - كما ذكرنا آنفاً - لم يذكروها حتى بدون سند، باستثناء ابن كثير رحمه الله تعالى.

هذا نقد القصة من جهة سندها، أما من جهة متنها: فهي أيضاً مخالفة لنصوص شرعية، فاختيار الأمراء على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عن طريقه صلى الله عليه وسلم وعن طريق الصحابة في الاستشارة، كما حصل من أبي بكر وعمر في شأن: الأقرع بن حابس وعيينة، والقصة في (صحيح البخاري) وغيره، ولما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقام الصحابة باختيار الخليفة لهم، لم يطالب واحد منهم بمشاركة النساء في اختيار الخليفة، فضلاً عن أن يكون ذلك مشروعاً، كذلك جعل أبو بكر الأمر بعده لعمر، وعمر جعل الأمر في الستة المذكورين آنفاً.
فعلى فرض وجود سند لها - ولا يوجد - وعلى فرض صحته، فهي مخالفة لفعل الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة من قبل عبد الرحمن بن عوف - رضي الله عنه -.

وعلى كل: فقد ظلم عبد الرحمن بن عوف عند أن تُنسب إليه أنه يتعدى ويخالف نصوصاً واضحة. ولكنه بريء من ذلك كما برئ الذئب من دم يوسف عليه السلام.

وعلى هذا: فلا يجوز أن تنسب هذه القصة إلى عبد الرحمن بن عوف، لأنها منكرة.

ثم لو سلمنا جدلاً بأن عبد الرحمن بن عوف استشار النساء والصبيان، فالسؤال: هل استشار الفجرة وأهل المجون والخلاعة من هؤلاء؟ أم استشار الصالحين: أهل الفهم والمعرفة؟

فإن قلتم بالأول: سقطتم. وإن قلتم بالثاني: سقطت حجتكم، لأن محل النزاع في إياحة "الديمقراطية" هو أخذ الرأي من أهل المجون والخلاعة، واعتباره موازياً لرأي أهل العلم والفضل والاستقامة.

ومن المعلوم أن دولة الإسلام قد اتسعت رقعتها زمن عمر، فهل جَعَلَ عبد الرحمن أميراً مؤقتاً، ثم قَسَّم ديار الإسلام إلى "دوائر انتخابية" ثم جمع أصوات المسلمين جميعاً، ثم رَجَّح من كثرت أصواته؟ أم أنه اقتصر على أهل المدينة مهبط الوحي، وفيها أهل الحل والعقد؟. فأين هذا مما نحن فيه، وأين الثرى من الثريا؟! . (المرجع : رسالة : تنوير الظلمات بكشف مفاصد وشبهات الانتخابات ، لمحمد الإمام ، ص 166-169) .

الشبهة (3) : قالوا : يجوز الأخذ بجزئية من "النظام الجاهلي .

قولهم تحت عنوان : " موقفنا من النظم الأخرى " (ص 19) من كُتِبَ (شرعية الانتخابات) : " ولكن هل يحرم أن نأخذ بجزئية من نظام جاهلي، وهذه الجزئية صحيحة ؟ .

قالوا : يجوز ذلك، إن لم يتوجب عليك أن تأخذ بالجزئية الصحيحة النافعة المشروعة من مجموعة جزئيات تكوّن نظاماً يمكن أن نطلق عليه بمجموعه: "النظام الجاهلي" .

قالوا: ودليلنا على ذلك شيئان:

الأول: هي مسألة الجوار، أي أن شخصاً يعلن أنه يجير فلاناً الفلاني، وبهذا الإعلان صار في حمايته، وهذا النظام أخذ به النبي صلى الله عليه وسلم، وأخذ به أصحابه، فقد رضي بجوار عمه أبي طالب، ودخل مكة بجوار مطعم بن عدي". أ هـ كلامهم.

والجواب :

هذه القصة لم تثبت، أخرجها ابن إسحاق مُعْضَلَةً، وكل من ذكرها كابن هشام وابن كثير اعتمدوا على رواية ابن إسحاق، فهي غير صحيحة، مع أن قصة جوار أبي بكر مع ابن الدغنة ثابتة في (البخاري) وغيره. فكان الأولى بهم - لو أنهم يهتمون بنظافة الأسانيد - أن يستدلوا بما صحَّح، لا بما هو ساقط السند. وهذه ثمرة قولهم: "ليس هذا زمان: حدثنا وأخبرنا، ولا نشغل بقول من قال: حديث صحيح أو ضعيف، فإن هذا تضييع وقت".

ونأتي إلى مناقشة هذا الاستدلال، وادعاء أن هذا أخذ بنظام جاهلي، فنقول: هذا الاستدلال على جواز أخذ نظام "الانتخابات" وغيره مردود من وجوه:

الوجه الأول :

هذه القصة على فرض صحتها، لا تنطبق على مسألة "الانتخابات"، لا من قريب ولا من بعيد، فما هي علاقة قضية "الانتخابات" بجوار النبي صلى الله عليه وسلم عند مطعم بن عدي؟ ألسنا نحن في بيوتنا؟. لسنا مشردين بحمد الله، ولا مطاردين، فالنبي صلى الله عليه وسلم كان مطارداً، بخلافنا. هذا الاستدلال في غير موضعه، ولا صلة له بالموضوع الذي نحن فيه، وما أكثر الفساد في الدين إذا كان الفقه هكذا...!

الوجه الثاني:

على سبيل الافتراض جدلاً أن قضية الجوار المذكورة يستدل بها على جواز الدخول في "الانتخابات"، فهذا سؤال، وهو:

هل حصل أن الرسول صلى الله عليه وسلم تنازل عن شيء من الحق حين آواه مطعم بن عدي إلى جواره؟ أو ارتكب شيئاً من المفاسد السابقة؟
الجواب: لا. فإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم ما تنازل عن شيء من الحق. - هذا على فرض صحة القصة - فهل حصل من الذين دخلوا في "الانتخابات" تنازل عن حق أم لا؟.

الجواب: نعم. فقد تنازلوا عن أحكام كثيرة شرعها الله عز وجل، حرصاً على الوصول إلى مآربهم، وارتكبوا في سبيل ذلك كثيراً من المفاسد، كما سبق بيانها مفصلاً

الوجه الثالث:

قولهم: "إن لنا أن نأخذ من أنظمة الكفر ما كان صحيحاً". قلت: كلمة "صحيحاً" غير صحيحة، وأين الصحة من نظام "الانتخابات" الذي أخذتم به؟!.

أليس قد سبق أن قلنا: إن قبول نظام "الانتخابات" يوقع الآخذين له في مفاسد كثيرة، ومنها: الشرك بالله، - في كثير من الحالات- فما قيمة كلمة "صحيحاً؟ وهل يوجد في نظام الكفار قضية صحيحة، وليست موجودة في الإسلام، فيما يتعلق بما نحن بصدده من كيفية إقامة حكم الله في الأرض؟. فالواقع يشهد أن ما عندنا في أي قضية من قضايا رعاية الحقوق، وإصلاح أحوال الناس، وإزالة الشر، وتحقيق العدل، ونشر دين الله، هو أضعاف أضعاف، ما عندهم، قال تعالى: { وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ } المائدة. وقال تعالى: { وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ } البقرة. وقال تعالى: { قُلِ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ } المائدة. وقال تعالى: { ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ } الجاثية.

فأخبر الله سبحانه وتعالى أنهم ليس عندهم إلا الهوى. وعلى كل: فقد اتضح لنا من هذا كله؛ أن هذا تقوُّل على الله وعلى رسول صلى الله عليه وسلم وعلى الإسلام بدون علم وفقه، وأن سبب ذلك عدم رد المسائل إلى العلماء القادرين على إخراج الأمة من المزالق. وأذكرهم بقول الله تعالى: { وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلَ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ } الحاقة. أما الدليل الثاني الذي استدلوا به على جواز أخذ نظام جاهلي جزئي على حد زعمهم فنصه: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (حضرت في بيت عبد الله بن جدعان حلفاً، قبل أن يكرمني الله بالنبوة، ما أود أن يكون لي به حمر النعم، اجتمعت بطون قريش، وتحالفوا على نصره المظلوم بمكة، ولو دعيت لمثله لأجبت).

ووجه الدلالة: أن أولئك الذين اجتمعوا وكانوا ينتمون للنظام الجاهلي والعصبية الجاهلية، اجتمعوا على خصلة حميدة، وهي: تكاتفهم على نصره المظلوم، فأجازها النبي صلى الله عليه وسلم وباركها". أه، يُنظر كُتَيْب (شرعية الانتخابات).

قلت: أما حديث شهوده صلى الله عليه وسلم حلف قريش فقد رواه أحمد
والبخاري في (الأدب المفرد) والحاكم وصححه، وسكت عليه الذهبي،
وصححه الشيخ الألباني في (السلسلة الصحيحة 4/524) وله شواهد أخرى عند
الطبراني وغيره، فالحديث صحيح، وقد شهد هذا الحلف وأشاد به صلى الله
عليه وسلم، لكن: ما هو النظام الجاهلي الذي أخذه النبي صلى الله عليه
وسلم من هذا الحلف؟

الجواب: ما حصل أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ من هذا الحلف نظاماً
واحداً، ولا قضية واحدة، فكيف جاز لهم أخذ نظام «ديموقراطي»؟ سواء
أخذوا به كله أو ببعضه؟ والنبي صلى الله عليه وسلم ما أخذ شيئاً من نظام
الكفر.

والخصّ الجواب على استدلالهم بإقرار النبي صلى الله عليه وسلم بعض
الأحلاف التي كانت في الجاهلية، بما يلي:

اختلف العلماء في حكم هذه الأحلاف، فمن قائل: إن هذه الأحلاف نسخها
الإسلام، وأبدلنا الله عنها بإخوة الدين؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: لا حلف
في الإسلام» رواه مسلم.

ومن قائل: إنها محكمة وباقية في نصرة المظلوم.

فعلى قول من يرى النسخ؛ فلا دليل لكم في هذا الإقرار لبعض أحلاف
الجاهلية، وعلى قول من يرى أنها محكمة؛ فنسأل المخالف: هل ارتكب النبي
صلى الله عليه وسلم أي مفسدة في إقراره لهذه الأحلاف؟ وهل تنازل عن
شيء من دعوته بسبب هذه الأحلاف؟

فإن قلتم: نعم، فبيّنوه لنا، وإن قلتم: لا، - وهو الصواب - فلماذا تستدلون به
على نظام «الانتخابات» التي قد بيّنا الكثير من مفاستها، ومن تنازلات مَنْ
رفع لواءها.

ثم نسألکم: هل أنتم عندما قلتم: «إن أخذ جزئية نافعة صحيحة مشروعة من
نظام جاهلي لا بأس بذلك»، اکتفیتم بهذه الجزئية النافعة على حد زعمكم، أم
أخذتم النظام "الديمقراطي" ورضیتم بأن يكون تغيير المنکر - على حد
زعمكم - من خلاله.

فأخبروني: ما هي بقية الجزئيات التي رفضتم الخضوع والرضوخ لها؟ حتى
نقول: إنكم اقتديتم بالنبي صلى الله عليه وسلم، فإن قلتم: نحن نكفر
بحاكمية الشعوب، قلت: هذا كلام نظري، لكن ما بالكم سلمتم للأغلبية عملياً
في المجالس النيابية.

أما الرسول صلى الله عليه وسلم - مع شهوده بعض الأحلاف النافعة،
وإقراره لها - فإنه تبرأ من كل أمر يخالف الإسلام، ولم يمارسه، بل هجر أهله
وأماكنه والأسباب المفضية إليه، ولكن هكذا فقه الخلف، فرحم الله السلف.
(المرجع : رسالة : تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات ، لمحمد الإمام ، ص 169-173) .

الشبهة (4) : قولهم في «الانتخابات»: إنها مسألة اجتهادية

يقولون في قضية «الانتخابات»: هي مسألة اجتهادية.
فنقول لكم : ماذا تعنون بقولكم: إنها مسألة اجتهادية؟

فإن قلت: أي إنها مسألة جديدة لم تكن معروفة في زمن الوحي والخلفاء الراشدين. فالجواب من وجهين:

1- أن هذا يناقض قولكم السابق بأنها كانت في صدر الإسلام، فتذكروا ما تقولون وتكتبون، ولا تحملكم قناعتكم بفكرة، أن تقولوا قولاً لينفعكم في مجلس ما، ثم تحكمون عليه بالنقض في مجلس آخر، فلا يغرنكم عدم إدراك كثير ممن يسمعونكم لهذا التناقض، فإن في الزوايا بقايا.

2- نعم، لم تكن هذه الطامات موجودة في زمن الوحي، وليس معنى ذلك أنه ما لم يكن موجوداً بذاته في زمن الوحي، أن يكون الأمر متروكاً فيه للاجتهد، ولا ينكر فيه على المخالف، فالعلماء في هذا ينظرون لكل حدث جديد، ويردونه إلى الأصول والكلليات، ويعرفون الأشباه والنظائر ويحلّقونها بها، ومن ثمّ يلحقونها بالحكم الأول إباحةً أو حظراً، إيجاباً أو تحريماً، وما نحن فيه قد سبق بيان مفسده.

وإن قلت: هي مسألة اجتهادية بمعنى: أنه لم يرد فيها نص، فالجواب السابق شامل لهذا أيضاً.

وإن قلت: هي مسألة اجتهادية بمعنى: أننا ندرك حرمتها، لكن نرى أن الدخول في ذلك يحقق مصالح لا تكون دون هذا الدخول، وأنتم أيها السلفيون ترون المفسدة في ذلك، فهي اجتهادية، بمعنى تحقيق المناط، وتطبيق الأحكام الشرعية على الواقع القائم. وهذا مجال تختلف فيه الأنظار، فلا ينكر على أحد.

قلت: ولو سلمنا بذلك لكان لهذا وجه قبل خمسين عاماً مثلاً، وذلك عند ابتداء فرض هذه الفكرة - فكرة النظام الديمقراطي - على بلاد المسلمين، فالأنظار تختلف في الشيء الجديد.

أمّا أنّ المسلمين لهم قدر ستين عاماً يلهثون وراء ذلك، وما رجعوا إلا بخفي حنين، فهل نضرب بتجارب المسلمين خلال أكثر من نصف قرن عرض الحائط؟ ونعيد أذهاننا إلى الوراء ستين عاماً؟ فأين حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين». متفق عليه من حديث أبي هريرة.

وإن قلت: إنها مسألة اجتهادية بمعنى: أنها نزاعية بين العلماء وليست إجماعية.

فالجواب:

من المعلوم أنه ينكر على مخالف الإجماع الصحيح، لكن بقي تفصيل في مسائل الخلاف:

فمنها: ما هو ظاهر الحجة لأحد الطرفين، مع وجود مخالف لهذا الأمر الظاهر، فليس معنى ذلك إرخاء الحبل لمن أخذ بأي قول.

وكم هي المسائل الإجماعية بالنسبة للخلافية؟ وبطون الكتب طافحة بردود أهل العلم على بعضهم البعض، في مسائل لم تسلم من وجود مخالف فيها.

نعم، هناك مسائل خلافية تتجاذب فيها الأدلة، ولا يوجد وجه صريح أو ظاهر في الترجيح، فعند ذلك يتنزل قول أهل العلم: «المسائل الخلافية لا يتعين فيها الإنكار».

وألفت النظر في هذه العبارة إلى أمرين:

الأول: استقرار وتتبع المواضع التي ورد فيها هذا القول من أهل العلم: هل ورد ذلك في مسائل تُفضي إلى مثل تلك المفاصد السابقة؟ أم في مسائل دون ما نحن فيه؟

الثاني: قولهم: «لا تعين»، ليس معناه أنه لا يجوز، بل من سكت فلا إثم عليه، ومن أنكر بالشروط الشرعية في الإنكار، المفضية للمصلحة الشرعية، لا للمفسدة، فهو جائز، بل مستحب.

ثم إنني أسأل سؤالاً آخر، فأقول: وهل أنتم - معشر القائلين بأنها مسألة اجتهادية، لا يُنكر فيها على المخالف - التزمت بهذا القول مع إخوانكم طلبة العلم الذين أنكروا ذلك، ولم يشاركوكم في هذا؟ أم قلتهم: «هم إخوان الإشتراكيين من الرضاع»؟! ومنكم من قوّى نسبتهم وصلتهم بالاشتراكيين فأطلق: أنهم اشتراكيون وعملاء للحكام، وغير ذلك من التهم التي لو عاملناكم بظاهر أعمالكم، وجازفنا كما تجازفون، لقلنا: إن هذه الفِرَى أنتم أحق بها وأهلها.

لكن يجملنا ديننا وخوفنا، من يوم تُنشر فيه الصحف، فتبيّضُ فيه وجوه، وتَسوّدُ وجوه، على عدم معاملتكم بالمثل.

والشكوى إلى الله - عز وجل - وحسبنا الله ونعم الوكيل.
(المرجع : رسالة : تنوير الظلمات بكشف مفاصد وشبهات الانتخابات ، لمحمد الإمام ، ص 174-176) .

الشبهة (5) : قولهم: إن «الانتخابات» من المصالح المرسلة .

يقولون: نحن دخلنا في "الانتخابات" من باب أنها مصلحة من المصالح المرسلة!

الجواب:

1- المصلحة المرسلة ليست أصلاً من أصول الدين التي يُعمل بها، وإنما هي وسيلة متى توفرت شروطها، عُمل بها، ومتى لم تتوفر، لم يُعمل بها.
2- تعريف المصلحة المرسلة هي: ما لم يأت نصُّ فيه بعينه بتحريم ولا وجوب، مع اندراجها تحت أصل عام.

وتعريف آخر يذكره الأصوليون وهو: الوصف الذي لم يثبت اعتباره ولا إلغاؤه مِنْ قِبَل الشارع.

قال الشاطبي رحمه الله تعالى في كتابه (الموافقات 4/210):

« فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح، بشرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج » اهـ.

فالمصالح المرسلة هي التي ليس هناك دليل باعتمادها أو إلغائها، ومنها: مصلحة عامة أو خاصة، أما ما نحن فيه، ففيه من المفاصد السابقة الذكر

التي لا يشك عاقل أنها كافية في إخراج محل النزاع من باب المصالح المرسله، إلى المفاسد المحرمة، والله أعلم.

وقد أخذ الصحابة بالمصالح المرسله، وهكذا التابعون وأتباعهم، فتأليف الكتب الفقهية، وكتب اللغة العربية، وكتب علوم الحديث، وجمع القرآن والاقتصار على النسخ التي اختارها عثمان وإلغاء ما عداها.. إلى غير ذلك من المصالح، وكما ذكرنا سابقاً أنها ليست من الأصول، وإنما هي مسألة اجتهادية يصيب فيها الرأي ويخطئ، والتشريعة كلها جاءت لتحقيق مصالح الناس، كما ذكر ذلك ابن القيم في كتابه (مفتاح دار السعادة 2/23)، ورفع المشقة والعسر والحرَج.. الخ، كلها من لوازم المصالح للناس. ومن خلال هذا العرض السريع نستفيد أن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد.

فعلى هذا فالمصلحة المرسله لها شروط يجب أن تُراعى، فإذا توافرت شروط المصلحة عُمل بها، فهل تقيّد المخالفون بهذه الشروط؟ وسيأتي ذكر الشروط بعد الكلام على الشبهة الخامسة عشر – إن شاء الله -.

(المرجع : رسالة : تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات ، لمحمد الإمام ، ص 177-178) .

الشبهة (6) : قولهم: إن «الانتخابات والحزبية» أشياء شكلية، وليست جوهرية

نقول: قولكم في هذه الأشياء: إنها شكلية وليست جوهرية، مغالطة واضحة.

1- كيف تكون شكلية، وفيها بذل أموال؟ وفيها مواجهة للأعداء كما تزعمون؟! وفيها حب وبغض؟ وفيها تقرب إلى الله – على حد زعمكم -؟! 2- كيف تكون شكلية، وظاهر حالكم قولاً وعملاً أنها المنهج الوحيد والخيار المناسب لإقامة دين الله؟ فهل أنتم صادقون مع أنفسكم في هذا القول؟ إن قلتم: نعم. فأين الشكليات في مسألة من أهم مسائل الدين، وهي: تمكين التوحيد في الأرض؟ وإن قلتم: لا، لسنا مصدّقين لأنفسنا في هذا القول، فحسبكم هذا من أنفسكم. والله المستعان.

والإسلام كله جوهر – إن صح التعبير – فهو العقيدة الصحيحة الراسخة، والتوحيد الشامل، والولاء والبراء، والخضوع للحق، وليس فيه قشور، بل كله لباب وخير.

3- الشكلية التي تتكلمون بها، قد حذرّ منها الإسلام؛ لأنها من أعمال المنافقين، يُظهرون خلاف ما يسرون، ويقولون خلاف ما يفعلون، ويفعلون خلاف ما يؤمرون، قال الله سبحانه وتعالى: { اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ } المنافقون . ورصيد المنافقين هو شكليات؛ ولهذا قال الله سبحانه وتعالى عن صلاتهم: { وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ.. } النساء.

هذه هي الشكليات التي حذرّ منها الإسلام، ولكنها شكليات تضر وترمي بصاحبها في الدرك الأسفل من النار، قال الله تعالى: { إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ } النساء.

فالله عز وجل قد دعا عباده إلى الصدق في عبادته والإخلاص، والخوف من عذابه، والرضى بحكمه، والتسليم لشرعه، والمراقبة لأمره ونهيه، والتوكل عليه، والثقة به، والأنس بكلامه. فهذه جواهر.. والإسلام يدعو إلى هذا كله.

4- الظاهر أن عندكم جرابًا للمصطلحات! فأنتم على استعداد أن تملئوا الدنيا بالمصطلحات التي تشغلون بها المجتمع وطلبة العلم، وتروّجون لها، وتخدعون بها الناس إلى أجل قريب، والأحكام جاهزة لكل ما يناسب نظامكم وأهواءكم.

والدمج عندكم مشروع: أن يندمج الحق بالباطل، والباطل بالحق، إذا كان في ذلك مصلحة تتماشى مع الحزبية في نظركم.

وهذا نقوله لا من باب الشماتة – والذي نفسي بيده – ولكن للأسف أن هذا واقع، ومن حق المسلم على المسلم الصدق والوضوح في النصيحة.

وقد تكلمنا كثيرًا في المجالس العامة والخاصة، فما رأينا تجاوباً يُذكر، بل رأينا الاستمرار في مخالفة الشرع، والجد في التحذير من أهل السنة، ورميهم بأبشع التهم، والتدخل في ضمائرهم، والطعن في إخلاصهم وصدقهم.. الخ.

فكان لزامًا علينا أن نظهر الرد كما أظهرتم خلاف الحق.

والله من وراء القصد، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

(المرجع : رسالة : تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات ،لمحمد الإمام ، ص 178-180) .

الشبهة (7) : قولهم: دخلنا الانتخابات وما قصدنا إلا الخير

و يريدون أن يقولوا: ليس علينا إثم لحسن نياتنا، وصلاح مقصدنا؛ لأننا لا نريد إلا نصره الإسلام.

ولكن نقول لهم:

كم من مريد للخير لا يصل إليه، ولا يوفق له بسبب اقتصاره على النية الطيبة، وإهماله للبحث عن الحق، ومن المعلوم قطعًا أن كل عمل لا يقبل عند الله إلا بشرطين:

- 1- أن يكون العمل خالصًا لله.
 - 2- أن يكون موافقًا لهدي محمد صلى الله عليه وسلم.
- فإذا افتقد أحد الشرطين، فلا يقبل العمل عند الله.
- فنحن من باب التسليم الجدلي نسلم أنكم جميعًا قصدتم الخير، فهل هذا يكفي في أن يكون العمل صحيحًا، وهو مخالف للشرع؟ أم لا بد من الموافقة الشرعية كمًّا وكيفًا وصفةً وهيئةً، بدايةً ونهايةً، في الأصل والفرع، في المكان والزمان؟! ولا شك أن الثاني هو الجواب.

وإليك بعض الأدلة على ذلك:

قال الرسول صلى الله عليه وسلم: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردٌّ». متفق عليه من حديث عائشة، وفي (صحيح مسلم): «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردٌّ».

و هُنَّ «مِنْ أَلْفَاظِ الْعُمُومِ، وَهَذَا عَمَلٌ، وَهَذَا إِحْدَاثٌ، فَهُوَ مُرَدُّودٌ.

وقد رُذِّت بالفعل عبادة المبتدع، فقد قال صلى الله عليه وسلم: «إن الله احتجز التوبة عن كل صاحب بدعة، حتى يدع بدعته». رواه الطبراني والبيهقي والضياء من حديث أنس رضي الله عنه.

فهذا متعبَّد، أجهد نفسه، وشمَّر في عبادة ربه، ومع هذا لم يتقبل الله منه شيئاً من ذلك، مع حبه للأجور عند الله، وإخلاصه العمل، لكنه لم يبحث عن شرعيته.

فكلما تاب وَجَدَّ في التوبة، فهي مردودة عليه، مهما حسنت النية، وعظم المقصد، فلا يخرج صاحبه من أخطائه أبداً.

وفي (الصحيحين) من حديث أسامة أنه قال: «تبعته ومعني رجل من الأنصار رجلاً من المشركين، فلما وجد أننا سنقتله قال: لا إله إلا الله» فتأخر صاحبي، وضربته حتى برد، أي: مات، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: «أقتلته بعدما قال لا إله إلا الله»؟ قلت: يا رسول الله، إنما كان متعوِّذاً، فقال: «أشقت على قلبه؟ فكيف تصنع به لا إله إلا الله» إذا جاءت يوم القيامة؟ قال: فلم يزل يكررها حتى تمنيت أني لم أكن أسلمت إلا يومئذ».

انظر: فهذا أسامة ما أراد إلا نصرته الإسلام، وهل أراد بذلك شرّاً؟ بلا شك: لا، لكن الرسول صلى الله عليه وسلم لأمه على فعله، ولم يعذره بحسن قصده.

ولأهمية هذا القصد أَلَّف العلماء الكتب الكثيرة في التحذير من البدع وأهلها. **والبدعة هي:** التعبُّد لله بما لم يشرعه، ولا شرعه نبيه صلى الله عليه وسلم، وارجع إلى كتاب: «الاعتصام» للشاطبي، فقد أجاد وأفاد رحمه الله في الكلام على خطورة البدع، وبين أقسامها وشُعَبَها. ولو فُتِح المجال لأصحاب هذا القول: «أنا نيتي طيبة، ومقصدي حسن». لأدى إلى أن يقتل القاتل، ويقول: أنا نيتي طيبة، ويشرب الخمر الشارب، ويقول: أنا نيتي طيبة.

وهذا عمل قلبي ليس لنا قدرة على إثباته ولا نفيه إلا بدليل خارجي. فالله عز وجل قد أرشدنا إلى الأخذ بظاهر الأمور، وهو يتولى السرائر، ولهذا قال عمر كما في «البخاري» وغيره: «إن الوحي قد انقطع، وإنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم، فمن أظهر لنا خيراً؛ أمناه، وقربناه، وليس إلينا من سريرته شيء، الله يحاسبه على سريرته، ومن أظهر لنا سوءاً؛ لم نأمنه، ولم نصدق، وإن قال: إن سريرته حسنة».

فليس عندنا استعداد أن نقبل من يدعي صلاح قلبه، وعندنا أدلة واضحة على أن صلاح الظاهر دليل على صلاح الباطن، وفساد الظاهر دليل على فساد الباطن. قال صلى الله عليه وسلم: «إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله». متفق عليه من حديث النعمان. ومن عُلِم منه الصلاح، فحصل أن زلَّ بكلمةٍ أو فعلٍ، فهذا يحمل على حسن مقصده، ويبقى عليه تبعه العمل الذي زلَّ فيه.

أما من عُلِم بالمخالفات الشرعية ولم يقبل الحق، فهذا لا يحمل هذا المحمل.

والذي يظهر أن قيادات الحركات الإسلامية يعرفون أن "الانتخابات" حرام، ولكنهم سائرون على ذلك مهما كانت الظروف. ونحن نحسن الظن بكثير منهم، أنهم أرادوا بذلك نصرة الإسلام، لكن كم من طالب للحق لا يدركه، ولا يعني ذلك أننا نتألى على الله، وندعي أن الله عز وجل يحرم فلاناً الأجر أم لا، إنما الذي يهمنا بيان الحكم الشرعي فيما نحن بصدده، أما الآخرة فالناس فيها عند حَكَمٍ عَدَلٍ، لا يظلم الناس شيئاً. لكن إذا أردنا حَقًّا أن ننصر الإسلام، فخير الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم، ولن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، والله المستعان. (المرجع : رسالة : تنوير الظلمات بكشف مفاصد وشبهات الانتخابات ، لمحمد الإمام ، ص 180-183) .

الشبهة (8) : نحن دخلنا «الانتخابات» من أجل أن نقيم دولة الإسلام!

يقولون: نحن ندخل في «الانتخابات» من أجل أن نقيم دولة الإسلام! فكيف يقيم دولة الإسلام، ويحكم بشرع الله، من بدأ بالتنازل من أول وهلة؟! ليس قانون «الانتخابات» جزءاً من الدساتير العلمانية المستوردة مِنْ قِبَل الكفار؟

الجواب : بلى.

فإذا كانوا حَقًّا سيقومون دولة الإسلام على حد زعمهم فلماذا ما يبدأون بإقامتها برفض «الانتخابات»، ويقولون: نحن ما نقبل «الانتخابات»؛ لأنها نظام طاغوتي؟

ما سمعنا أحداً منهم تبرأ ورد هذا البلاد. فعند خضوعهم للدستور في قضية «الانتخابات» صاروا محجوجين بهذا التنازل، إذا أرادوا أن يصححوا أي حكم من أحكام «الديمقراطية».

كيف يرضون أن يحكمهم نظام الغرب، ويقولون: نحن سنقيم حكم الله؟ فالقضية قضية شعارات فقط.

ونحن نعد هذا التصرف من إخواننا تنازلاً، وهم دائماً يُهبطون على سلم التنازل، وعلى سبيل المثال: كانوا يقولون: سنقيم دولة الإسلام، وندنوا بهذه الكلمة، ثم ما شعرنا إلا وعندهم شعار جديد، وهو: { إِنَّ أَرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ }.

فتنازلوا من إقامة دولة، إلى الإصلاح ما استطاعوا على حد زعمهم! ولا شك أن المسلمين يصلحون ما استطاعوا.

وهذا الشعار الذي أبدوه أخيراً من جملة تنازلاتهم، ومفاده أنهم قد فشلوا في إيهام الناس حول إقامة دولة الإسلام، وما داموا على سلم التنازلات فنخشى أن يضيعوا أكثر فأكثر، لأن الانحرافات تبدأ شيئاً فشيئاً، وصدق الله إذ يقول: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ } النور.

فانظر إلى نهاية الذي يريد الإصلاح ما استطاع، إذا به يأمر بمخالفة الشرع باسم المصلحة، والتنازل عن شيء من الحق، سبب لإنزال العذاب الإلهي

عاجلاً وأجلاً، قال الله سبحانه وتعالى: { وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُوكَ عَنِ الَّذِي أُوحِيتَ إِلَيْكَ لَيَتَفَتَّرِي عَلَيْنَا عَيْرُهُ وَإِذَا لِلَّذِينَ لَا يُحَدِّثُونَ خَلِيلًا * وَلَوْلَا أَنْ تَبَسَّاتَ لَفَإِنَّ كَيْدَ تَزَكُّنُ إِلَيْهِمْ سَيِّئًا قَلِيلًا * إِذَا لَادَفْتَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا } الإسراء.

إذن فما قيمة التنازلات؟ وما مدى الانتفاع بها، إذا كان هذا المتنازل سيدوق من الله سوء العذاب في الدنيا والآخرة؟ { وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى }، { وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَى وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ } .

فالكفار هنا لا يطلبون من النبي × أن يترك دينه؛ لأنهم قد علموا أنه لا يترك دينه؛ لكنهم يطالبونه بالتنازل، ولو في بعض الحق، فرينا يمتن على نبيه صلى الله عليه وسلم بما منحه من الخير والفهم الصحيح والثبات والعصمة عند مواجهة المشركين. وأفادت الآية أن اكتساب أصحاب الزعامات والسلطات، ليكونوا في صف الدعوة على حساب الدعوة إلى الله؛ لا يجوز، لأن التنازل عن شيء من هذا الدين، باسم تحقيق مصلحة الدعوة؛ لا يجوز، والله سبحانه وتعالى يقول في كتابه الكريم: { وَإِنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ يَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ * أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ } المائدة.

خاب وخسر من ظن أنشه سيعيش سالماً، ويتنازل عن شيء من الإسلام، وهو في مقام الدعاة والعلماء والقادة الحسنة.. وإلى الله المشتكى.

تنبيه:

كثير من الناس يطلق قوله: نريد أن نقيم دولة إسلامية، ونحن - ولله الحمد - في بلاد إسلامية، ليست كافرة، وإن كان فيها كثير من المخالفات الشرعية، إلا أن ذلك لا يسوّغ تكفيرها، وإخراجها من جملة البلاد الإسلامية. وإذا جارينا غيرنا في هذا الاصطلاح، فمرادنا به: قيام الدولة الإسلامية الراشدة، التي تسير على منهاج النبوة ما أمكن، فليتببه لهذا، والله أعلم .

(المرجع : رسالة : تنوير الظلمات بكشف مفاصد وشبهات الانتخابات ، لمحمد الإمام ، ص 184-186) .

الشبهة (9) : قولهم: إقامة الشريعة يكون بالتدرج

يقولون - وهو من باب المغالطة - لمن قال لهم: أنتم ما حققتم في خلال هذه الفترة شيئاً يذكر، يقولون: «إقامة الشريعة تكون عن طريق التدرج»! وهذا ليس بصحيح؛ لأمر، منها:

1- تكون إقامة الشريعة عن طريق التدرج بالطرق الشرعية، لا بالأنظمة الغربية.

2- هذا الكلام يقوله دعاة «الانتخابات» الإسلاميون، لكي يقنعوا الناس بـ«الانتخابات»، والدخول فيها، وأما أعضاء مجلس النواب من الإسلاميين، فهم ليسوا حول إقامة الإسلام بالتدرج ولا بغيره، بدليل أنهم كلما جاء حكم، وافقوا عليه مهما كان فيه من المخالفة الشرعية، دون أي تأخر، إلا من رحم

الله سبحانه، وذلك تحت مبررات واهية، هذا إن استُشيروا، وأما إن قُطع الأمر دونهم، فهذا أمر آخر، وما أشبه حالهم بمن قال:

ويُقضى الأمر حين تغيب تيم ولا يُستأذنون وهم

شهود

3- لماذا لا تشرحون طريقة التدرج هذه؟ فأنتم تركتموها مفتوحة - والله أعلم - من أجل أنكم كلما أراد أن يحتج عليكم محتج، قلتم: أما نحن فقد قلنا: «إن تطبيق الشريعة بالتدرج»، وأظن - والله أعلم - أنكم ما دمتم هكذا فقد تقوم الساعة، وما حققتم هذا الهدف.

4- ليس لكم حُكْمٌ نافذ إلا من العلمانيين، وليس في أيديكم شيء وإن كثرتم، فلا تكونوا خياليين؛ لأنكم سلطتم القانون على أنفسكم، فاتقوا الله، وكونوا مع الصادقين.

وعلى هذا فدعوى: أنكم ستقيمون الشريعة بالتدرج، دعوى عارية عن الحقائق والأدلة.

وأخشى - والله - أن تضيّعوا بقية ما عندكم من الخير، باسم أنكم في التدرج. والله سبحانه وتعالى يقول: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ *كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ } الصف.

(المرجع : رسالة : تنوير الظلمات بكشف مفاصد وشبهات الانتخابات ،لمحمد الإمام ، ص 186-188) .

الشبهة (10) : قولهم: عدلنا الدستور من علماني إلى إسلامي !

ويقول بعضهم: أبشر أيها الشعب، فقد جعلنا «الدستور» إسلامياً! وأما نحن فلسنا من هذا الصنف، صنف الذين أَرهقوا أسماع الناس بقولهم: «أبشروا، فقد عدلنا الدستور».

ماذا عملت يا مسكين؟! الجبر على الورق مكسب إعلامي فقط، أمّا الواقع فلا نرى إلا ما هو أشد، ونسأل الله صلاح المسلمين.

ومادة التعديل هي: «الشريعة الإسلامية مصدر جميع التشريعات».

أسألك يا فضيلة المفتخر بتعديل الدستور: هل القرآن الآن هو السائد، والمرجع في كل الشؤون، أم الدستور؟

ماذا يغنيننا تعديل مادة بحبر على ورق فقط، وبقية المواد تنضح بالباطل؟

وانظر ما بعد هذه المادة في «دستورنا» اليميني، وهي التي تلي المادة

المعدّلة، وهذا نصّها: «الشعب مالك السلطة، ومصدرها، ويمارسها بشكل مباشر، عن طريق الاستفتاء والانتخابات العامة، كما يزاولها عن طريق غير

مباشر: عن طريق الهيئات التشريعية والتنفيذية والقضائية!»!

فماذا أبقت هذه المادة للمادة المعدّلة؟ وأين عيونكم عند أن عدلتم مادة على حد زعمكم، وما عدلتم بقية المواد؟

وقد أقيمت دولة الإسلام من مشرقها إلى مغربها بحكم القرآن، وما احتاجوا إلى سطر واحد من مناهج اليهود والنصارى وغيرهم.

تنبيه:

حصل تعديل في بعض المواد، ولكنها لا تُسمين ولا تغني من جوع، ومن أشهر ذلك تعديل مادة القسم، وهذا نصها: «أقسم بالله العظيم: أن أكون متمسكاً بكتاب الله وسنة رسوله، وأن أحافظ على النظام الجمهوري، وأن أحترم الدستور والقانون»!

والواقع أن «الدستور أو القانون» هو المحترم، وليس بكافي أن متمسك بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم على حد زعمكم، فإن معنى هذا الكلام تجميد كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. بل كان الصواب أن يقال: «أقسم بالله العظيم: أن أحكم بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ولا أحكم بغيرهما».

والأيام القادمة ستظهر لنا كل شيء، ويعرف كل واحد ما الذي وصل إليه. أما الذين يدندنون بأنهم عدّوا «الدستور»، إما أنهم جهلة بما يتكلمون به، وإما أنهم يعلمون حقيقة الحال، فإن كانوا جهلة؛ فلا يستحقون أن يكونوا قادة للأمة، وهم يجهلون واقعاً يدركه الباعة في الأسواق، والشحاذون في الطرقات، والمكتسبون في الشوارع.

وإن كانوا يعلمون حقيقة الحال، وأن هذا التعديل حبر على ورق وليس له أي واقع، بل لا يستطيعون هم أنفسهم أن يحتجوا به ويستدلوا به، فمعنى ذلك أنهم يُلبّسون على الأمة، وفاعل ذلك غاشٌّ للأمة، وليس ناصحاً لها، وهذا يزحزحه عن مرتبة القيادة والتوجيه.

واذهبوا واسألوا جميع الطبقات والطوائف عن أحوال المسلمين في مجالسهم التشريعية، ومعاملاتهم، وإعلامهم، ودوائر الحكومات، ومحافلهم، وغير ذلك: هل الكتاب والسنة عندهم فوق الدستور والقانون، أم لا؟ ومثلكم لا يخفى عليه الجواب، ولكن الشكوى إلى الله في كيلكم بصاعين: فلو عمل أهل السنة من الأخطاء عشر معشار ما تعملون؛ لرميتموهم بالغفلة والسطحية، والسذاجة، وعدم فقه الواقع، بل رميتموهم بذلك وهم بعيدون عن كل ما يخالف شرع الله. فإلى الله المشتكى.

(المرجع : رسالة : تنوير الظلمات بكشف مفاصد وشبهات الانتخابات ، لمحمد الإمام ، ص 188-190) .

الشبهة(11): قولهم: نحن لا نريد أن نترك الساحة للأعداء

يقولون: نحن لا نريد أن نترك الساحة للأعداء، من علمانيين واشتراكيين وغيرهم!

الجواب:

ونحن أيضًا ما نريد أن يكون لأعداء الله سبيل على مؤمن، ولكن نقول للإخوة: ماذا أعددتُم لهذا العمل؟ فإذا كنتم تأخذون بنفس وسائلهم، وتخضعون لقوانينهم، فلن تحصلوا على شيء إلا على التنازلات تلو التنازلات. وقد يقولون: نحن نحرص على أن تكون الأغلبية في مجلس النواب معنا، ونفترض أنكم حصلتم على الأغلبية، فهل يجوز لكم أن تحكموا بحكم الأغلبية؟

الجواب:

لا يجوز، وقد كنا نسمع هذه النغمة، وهي: كيف نترك الساحة للأعداء؟ وهل تحبون أن يتولى عليكم علمانيون أو اشتراكيون أو غيرهم، يمنعونكم من التدريس والدعوة إلى الله، ويصادرون الإسلام؟ هكذا نسمع كثيرًا من القوم. والواقع يثبت لنا أن هذه النغمات هي من باب الدعاية الانتخابية، وإلا فما هي الثمرة خلال أكثر من ستين عامًا؟

فقد حصلوا على نسبة كبيرة في المجالس النيابية في باكستان وفي تركيا وفي الأردن وفي الكويت وفي مصر وفي اليمن وغيرها، ولم يحصل أنهم غيَّروا من مناهج الخصوم، بل خدموهم وتحالفوا معهم في أكثر من بلد، وهذا واضح كوضوح الشمس.

أما نحن فلا نحب أن يتولى أحد إلا الصالح، فإن لم يوجد صالح، ولم يتيسر، صبرنا على حكامنا الموجودين، ونصحناهم بالكتاب والسنة، فإن أمروا بمعصية؛ لم نطعمهم، وذكرناهم بأيام الله في الأمم السابقة، عندما أعلنوا بالمعصية، وحاربوا الله بالانحراف عن نهجه، كيف نقض الله بنيانهم، وأذهب ملكهم، وسلط عليهم الأعداء، فأخذوا ما بأيديهم، وساموهم سوء العذاب، فلسنا أصحاب حماس فارغ، ولا ثورة تضر أكثر مما تنفع، ولسنا ممن يدق أبواب السلاطين، ولا ممن يمد يديه إليهم، ولا نبرر انحرافهم عن الصراط المستقيم، وهل كان منهج سلف الأمة إلا هذا؟ لكننا ابتلينا في هذا العصر بأقوام إن أعطاهم الحكام من دنياهم ووظائفهم رضوا، وقالوا: هؤلاء الحكام أحسن من غيرهم، وإن منعوهم؛ سخطوا وفزعوا إلى المساجد والمنابر يكفرونهم، ويدعون إلى الجهاد ضدهم، ويحرضون عليهم.

فإن حاجناهم بمنهج السلف الذي يأمر بالنصح وعدم التشهير المفضي على الشر، قالوا: أنتم عملاء للحكام! ولست أدري من أحق بهذا الوصف؟ أهو الذي يهرب من مجالسهم، أم الذي يقف عند أبوابهم صباح مساء؟! .

(المرجع : رسالة : تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات ،لمحمد الإمام ، ص 190-192) .

الشبهة (12) : قولهم: نحن مكرهون على دخول الانتخابات والبرلمانات

والجواب:

الإكراه في الاصطلاح: حمل الشخص على فعل أو قول لا يريد مباشرته. هذا تعريف الإكراه.

وعليه فلا بد من مُكْرِهِ (بكسر الراء)، ومن مُكْرِهِ (بفتح الراء). وهذا ما دلَّ عليه القرآن الكريم، يقول الله تعالى: { الْإِمْنُ أَكْرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ عَصَبٌ مِّنَ اللَّهِ } النحل. ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «وَضِعَ عَنِّ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنَّسِيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ». رواه الطبراني عن ثوبان. فدلَّت الآية والحديث أن هناك من يُكْرَهُ المسلم على فعل محرم، أو قول محرم. **وَالْعُلَمَاءُ يَقْسَمُونَ الْإِكْرَاهَ إِلَى قَسْمَيْنِ:**

1- مُلجئ. وضابطه: أن يُهدّد بالقتل، أو بما لا يطيقه، مع توقع حصول ذلك الفعل، وأقوال العلماء في تحديد الإكراه متقاربة، ولهذا رأي المتأخرون أن يقسموه على قسمين.

2- إكراه غير مُلجئ. وضابطه: أن يُهدّد الإنسان بما لا يؤدي إلى هلاكه، أو يكون المُهدّد (بالكسر) ليس عنده قدرة ولا سلطة على ذلك، والأخذ بالرخصة من أجل الإكراه في الدين جائز بهذا الشرط. ولنأت إلى إخواننا فنقول لهم مَن الذي أكرهكم على الدخول في «الانتخابات»؟

فإن قالوا: هم أكرهونا، فنقول: الواقع عدم الإكراه لكم، ولا يتحقق هنا نوع الإكراه، لا الأكبر ولا الأصغر؛ لأن المُكْرَه (بكسر الراء) غير موجود، بل أنتم الذين تدعون لهذا، وتلتمسون له الأدلة، وتحاربون من خالفكم في الفهم، فدعوى أنكم مكرهون دعوى غير صحيحة، فإذا كانت دعوى غير صحيحة، فما فائدة هذا القول والإعلان به بين الناس؟

الجواب: هذا كله تبرير مواقف، وخداع للجماهير، حتى يصيروا في رأي الجماهير معذورين إذا فشلوا.

ولو قالوا: نحن مكرهون، بمعنى: أننا لا نحب ذلك، لكن رأينا أن المصلحة تقتضي ذلك!

فالجواب سيأتي بعد قليل، لكن هنا سؤال: لماذا يضعون قاعدة شرعية في غير محلها؟ أليس هذا تلاعبًا بالقواعد الشرعية ليلتبس بعضها ببعض.

الجواب: هو هذا. وإلى الله المشتكى.

(المرجع : رسالة : تنوير الظلمات بكشف مفاصد وشبهات الانتخابات ، لمحمد الإمام ، ص 192-193) .

الشبهة (13) : قولهم: دخولنا «الانتخابات» للضرورة

والجواب:

الضرورة مشتقة من الصَّرَر، وفي الاصطلاح: قال الزركشي: «الضرورة بلوغه حدًّا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب»، وهو من المنشور في القواعد. وعرفها غيره بقوله: «هي أن تطرأ على الإنسان حالة من المشقة والخطر والشدة، بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو بالعضو أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال وتوابعها».

وينبغي عندئذٍ - أو يباح - ارتكاب محرم، أو ترك واجب، أو تأخيره عن وقته، دفعًا للضرر عنه في غالب ظنه، ضمن قيود شرعية. وهذا تعريف جامع لا مزيد عليه.

قلت: هناك فرق بين الضرورة والمصلحة، حيث أن المصلحة أعم، والضرورة أخص، فالضرورة تكون عند حالة شديدة وخشية ضرر، كما رأيت.

القرآن يبين الضرورة:

قال الله تعالى: { حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لِعَیْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْحَنِفَةُ وَالْمُؤَفَّوْدَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِیْحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا

دُيِّحَ عَلَيَّ التُّصْبُ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ { المائدة.}

فهذه المحرمات أبيح أكلها عند اشتداد جوع الذي يخشى على نفسه الهلاك، وقد جعل الله شريعته قائمة على اليُسْر، ورفع الحرج في مجالات كثيرة، لا يتسع الوقت لذكرها.

فما هي الضرورة التي جعلت أصحاب «الانتخابات» يختارون هذا الطريق؟ هم يقولون: نحن مضطرون، وإن لم نفعل فسيسحبونا بلحانا، ويمنعوننا من إقامة الإسلام، حتى من الصلاة في المساجد، وتعليم القرآن وعدم السماح بالخطب والمحاضرات.. إلى آخر ما يقولونه.

ومن جهة ثانية: أن الضرورة شرعت لإزالة الضرر، فهل سيزول الضرر الذي بالمسلمين، بدخولكم في المجالس البرلمانية؟

فإن قالوا: نعم، فهذا غير صحيح، وخذ مثالا على ذلك، وهو: أن الرئيس / أنور السادات في آخر حكمه اعتقل عشرات الآلاف من الإسلاميين، وكان يوجد في مجلس الشعب المصري كتلة برلمانية لهم، فلم يستطيعوا أن يعملوا شيئا، وكذلك في السودان عندما اعتقل النميري الإسلاميين، وكان من الإسلاميين مستشارون له في أعلى قمة السلطة، فلم يستطيعوا أن يعملوا شيئا، إذ أن أحوال المسلمين هي هي، ولم يحصل إلا زيادة شر في أماكن، وقلّة شر في أماكن أخرى.

إذن هذا الأمر الأول يبطل الاحتجاج بأنها ضرورة، وذلك أن الضرورة شرعت لإزالة الضرر، وهنا لم يحصل، وها هي ستون سنة قد مضت على هذه الأقوال، ونحن نجد الأمور كل يوم تزداد سوءا، حتى في سلوك القائلين بذلك والظاهر أن إخواننا سامحهم الله، وقفوا في عدة خنادق، فإن أحيط بهم في خندق، صاحوا من آخر، فأول ذلك أنها شوري، ثم مصلحة مرسلّة، ثم أخف الضررين، ثم ضرورة وإكراه.

فإن لم ينفع هذا كله، فالجواب منهم: ماذا تريدون أن نفعل؟! أترك الأمور لأعداء الإسلام؟! واستطردوا من الأمثلة العقلية غير الصحيحة، وإلا فالعقل الصريح لا يناقض النقل الصحيح، كما بين ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

ومن لم تنفع الأدلة، ولم ينفعه واقع المسلمين في هذه المجالس النيابية منذ أكثر من نصف قرن، وهم ينحدرون فيها إلى الأسفل، فلا يبالي بالأدلة المذكورة هنا، إلا أن يشاء الله عز وجل، وإلى الله المشتكى. وأما قولهم: «وإن لم نفعل فسيسحبونا بلحانا..» إلخ.

فجوابه:

من المعلوم أن الله جعل العداوة بين أهل الحق وأهل الباطل، وقد يسلّط الله أهل الباطل على أهل الحق. فالواجب على أهل الحق الصبر، ولا يجوز لهم أن يسلكوا طرقا غير مشروعة، من أجل مقاومة الأعداء.

(المرجع : رسالة : تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات ، لمحمد الإمام ، ص 194-196) .

الشبهة (14): قولهم: نحن ندخل «الانتخابات» ونرتكب أخف الضررين

يقولون: نحن نشارك في «الانتخابات» وهي شرٌّ، ولكننا نرتكب أخف الضررين، لتحقيق مصلحة كبرى!
فنقول:

أخف الضررين عندكم المشاركة في المجالس النيابية. وإليك بيان هذا الضرر الخفيف عندهم:

سؤال 1: من الحاكم في مجلس النواب: الله أم البشر؟

الجواب: البشر.

سؤال 2: إذا كان حكم البشر هو السائد في المجالس النيابية،

فهل هذا شرك أكبر أم أصغر؟

الجواب: شرك أكبر.

سؤال 3: ولماذا كان شركاً أكبر؟

الجواب: لأن حكم الله معطل، وهناك من لم يقَرَّ بحاكمية الله عز وجل، وإنما الحكم للأغلبية.

وقد تقدم أن المجالس البرلمانية الحاكم فيها هو البشر، بل يُردُّ حكم الله ويُعترض عليه، فهذا شرك أكبر بلا شك. وإذا كان شركاً تصادر فيه شريعة الله، فهل بقي ذنب أكبر من الشرك الأكبر أو الكفر الأكبر الذي يقول الله تعالى فيه: { إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ صَلَّى صَلًّا لَا يَبْعِدُهَا } النساء.

فلما كان الشرك - وهو أعظم الذنوب - لا يغفر الله لصاحبه إذا مات عليه، والرسول صلى الله عليه وسلم سُئِلَ: أي الذنب أعظم؟ قال: «أن تجعل لله نداً وهو خلقك» قيل: ثم أي؟ قال: «أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك..». الحديث متفق عليه من حديث عبد الله بن مسعود.

فاتضح لنا أنهم في بعض الحالات قد يفعلون شركاً أكبر، وليس هو بأخف الضررين، وقد قال الله سبحانه وتعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ }. فهذا حكم الله فيمن والى اليهود والنصارى.

وقال الله: { وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مَنَّاهُمْ } النساء.

لم يقل سبحانه: ما عليكم من شيء، ولم يقل: إلا الأحزاب الإسلامية، فإن ذلك مشروع لهم.

ونقول لهم: هل سألوا العلماء عن الشر الذي ارتكبهوه؟ وهل وضحوا لهم حقيقة هذا العمل؟ أم أنهم يغالطون العلماء؟ إذن هذه القاعدة استعملت في غير محلها.

صحيح أنه يُرْتَكَبُ بعض الشر لتحقيق مصلحة كبرى، كما حصل أن الصحابة نظروا إلى عانة أولاد اليهود - يهود بني قريظة - من أجل أن يعرفوا من كان قد أنبت فيقتل ومن لم يُنبت فلا يُقتل.. وما أشبه ذلك، لكن اتضح لنا أن القاعدة لم تطبق على حقيقتها.

وهذه مصيبة الأحزاب الإسلامية، أنهم يطبقون الأشياء على أهوائهم، فيُحَرِّمُونَ من الأتباع، والتوفيق من الله.

ثم ما هي المصلحة الكبرى على حد زعمهم التي حققوها؟ فقد عرفنا الشر الذي وقعوا فيه، فنريد أن نعرف المصلحة؛ لأنهم قالوا: سيحققون مصلحة كبرى.

الجواب: أن الواقع من مدة ستين عاماً، يثبت لنا أنهم ما حققوا مصلحة كبرى للإسلام كما زعموا.

أما قولهم: إنهم دخلوا في «الانتخابات»، وارتكبوا أخف الضررين، من أجل أن يقيموا دولة الإسلام، ويحكموا بالشريعة الإسلامية، وذلك على حد زعمهم. فهل تقام الشريعة مع أن المجتمع ليس عنده أهلية لذلك؟.

جاء في حديث ابن عباس رضي الله عنهما، في قصة هرقل عندما أخبره أبو سفيان عن أوصاف الرسول صلى الله عليه وسلم عن طريق عظيم بُصِرِي، فلما قرأ هرقل كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال - أي هرقل -: «يا معشر الروم، هل لكم في الفلاح والرشد، وأن يثبت ملككم، فتبايعوا هذا النبي؟». فحاصوا حيصة الحمر إلى الأبواب، فوجدوها قد غلقت، فدعاهم هرقل، وقالوا: «أنا أريد أن أعرف شدتكم على دينكم، فسجدوا له». الحديث في (الصحيحين).

والشاهد في الحديث أن هرقل مع كونه ملكاً، لم يستطع أن يرغم قومه على الدخول في الإسلام، باعتبار أنه ملك وبيده السلطة، وهكذا النجاشي أسلم، ونزلت فيه آيات، منها قوله تعالى: { وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ.. } المائدة. كما في (الصحيح المسند من أسباب النزول) لشيخنا / مقبل بن هادي الوادعي يحفظه الله، ولما مات ما وُجِدَ من يُصلي عليه، وإنما صلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، والنجاشي ملك النصارى في الحبشة.

فليس من صعد على الكرسي أقام الإسلام ولا بد، هذه قضية فيها مجازفة وعدم فقهٍ للواقع.

فلا بد من إصلاح المجتمع قبل الوصول إلى الحكم، وقد قيل للأحزاب الإسلامية: تعلموا العلوم الشرعية، فمما وُفقوا لهذا الخير.

وقيل لهم: علموا الناس الدين، ولا تعلموهم الأطماع، فمما وُفقوا لهذا الخير. لقد رأينا كثيراً من الإسلاميين عندما تمكنوا من بعض الوزارات، يلتزمون بالنظام والقانون الوضعي أشد من غيرهم، وإذا قيل لهم: هل أمر الله بهذا؟ قالوا: «هذا النظام»!.

فأين تغييركم للفساد الذي أرهقتم أسماع الناس به، واستترتتم به أموالهم، وصرّفتموهم عما هو أنفع من الاعتصام بنشر السنة والتحذير من البدع؟
{ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ } .

(المرجع : رسالة : تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات ، لمحمد الإمام ، ص 196-200) .

الشبهة(15) : قولهم: أفتى بشرعية "الانتخابات" علماء أفاضل

قد يقول قائل: قد أفتى بشرعية «الانتخابات» علماء أفاضل من أهل السنة، وليسوا حزبيين، كمحدّث العصر فضيلة الشيخ الألباني، وسماحة المفتي العام الشيخ عبد العزيز بن باز، وفضيلة الشيخ العلامة ابن عثيمين رحمهم الله، فهل ندخل هؤلاء فيما سبق؟.

الجواب :

كيف ندخلهم فيما سبق، وهؤلاء العلماء الأفاضل هم علماؤنا وقادتنا وقادة هذه الدعوة المباركة، وهم حماة الإسلام، وما تعلمنا إلا على أيديهم، ومعاذ الله أن يكونوا حزبيين، بل هم المحدّثون من الحزبية، وما سلمنا من الحزبية إلا بتوفيق الله ثم بنصائحهم، ونصائح أمثالهم كالشيخ الجليل المُحدّث مقبل بن هادي الوادعي يحفظه الله تعالى. وكتبهم وأشرطتهم طافحة بالتحذير من الحزبيات.

فإذا كانوا يحرّمون الحزبية، فليس لأصحاب الحزبية فيهم نصيب لتبرير ما يريدون أن يمضوه وبخدعوا به المسلمين، وبالذات الشباب المسلم، المتمسك بدينه، الراضي بالحق، السائر عليه. وأما بالنسبة لفتوى هؤلاء العلماء فهي مقيدة بضوابط شرعية، ومنها: تحقيق المصلحة الكبرى، أو دفع المفسدة الكبرى بارتكاب الصغرى، مع بقية ضوابط هذه القاعدة، ولكن دعاء "الانتخابات" لم يراعوا هذه الضوابط.

تنبيه:

لماذا نرى الحزبيين لا يشيدون بفتاوى علمائهم الذين يفتون بشرعية "الانتخابات"، وإنما يشيدون بفتاوى علماء أهل السنة كالألباني وابن باز وابن عثيمين حفظهم الله؟

الجواب: إن علماء السلطة والأحزاب في بلاد المسلمين أحرقتهم الحزبية، فإنها مرض فتاك، فصار الناس غير مقتنعين بفتاواهم، لأنهم يعرفون أنهم يُلبّسون عليهم في مسائل من الدين، فرأوا أن يكون علماء السنة في واجهة هذه الحزبية، وهكذا من تلبّسوا بهم يستخدمون فتاوى علماء السنة لصالحهم، متى اضطروا إلى ذلك، ومتى استغنوا عنهم قالوا: هم جهّال لا يفقهون الواقع، وكالوا لهم التهم.

وعلى سبيل المثال: عند أن أفتى الوالد/ عبد العزيز بن باز رحمه الله تعالى في قضية الصلح مع اليهود بشروط وضوابط، قامت قيامتهم، ولم تقعد، ومن يستطيع أن يسكتهم؟ ومن يستطيع أن يقنعهم؟ وصار كل واحد من هؤلاء يصدر الفتوى.. ولم يبق الأمر عند الكبار فقط. وكان ابن باز رحمه الله رجل لا خبرة عنده، ولا علم عنده، بل صارت خطب الجمعة بهذا الصدد حثّانة رثّانة، والحمد لله أن علماء "السنة والجماعة" يحسنون الظن بالناس ويصبرون. والله يعلم المفسد من المصلح.

وأيضاً يلزمهم إذا كانوا يعتمدون على فتوى الألباني وابن باز وابن عثيمين أن يقبلوا فتاواهم في تحريم الحزبية، وتحريم الموالد، والذبح لغير الله، والتقليد لليهود والنصارى.. وما أشبه ذلك من المحرمات التي يفعلونها. ولا حول ولا قوة إلا بالله.

شروط الأخذ بقاعدة: «ارتكاب المفسدة الصغرى لدفع الكبرى»

- 1- أن تكون المصلحة المرجوة حقيقية لا وهمية، فلا نرتكب المفسدة المحققة، لجلب مصلحة وهمية، ولو كانت «النظم الديمقراطية» خادمة للإسلام وشريعته خدمة حقيقية، لنجحت في مصر أو الشام أو الجزائر أو الباكستان أو تركيا أو أي بلد في الدنيا من ستين عاماً.
- 2- أن تكن المصلحة المرجوة أكبر من المفسدة المرتكبة، بفهم العلماء الراسخين في العلم، لا بفهم المولعين بالحزبية أو الحركيين أو المنظرين للأحزاب.
- ومن عَلم أن من مفاسد "الديمقراطية" الكثيرة: نسخ شريعة الإسلام، والاستغناء عن الرسل عليهم السلام، لأن الحلال والحرام يدرك بما تراه الأغلبية، لا بما تخبر به الرسل عليهم السلام.
- ومن عَلم أن من مفاسد "الديمقراطية": ضياع مبدأ الولاء والبراء من أجل الدين، وتمييع الوضوح العقائدي، لكسب القلوب، ومن ثمّ الأصوات، ومن ثمّ المقاعد البرلمانية، من عَلم هذا؛ فما كان له أن يقول: إن دخول هذه المواضع أخف الضررين، بل العكس هو الصواب، ولو سلمنا بالتساوي هنا، فدرء المفاسد مقدّم علي جلب المصالح.
- 3- ألا يكون هناك سبيل آخر لجلب هذه المصلحة، إلا بارتكاب هذه المفسدة؟.

وهنا لو قلنا: بذلك فقد حكمنا على نهج محمد × بأنه غير صالح لإقامة حكم الله في الأرض مرة أخرى.

أما أهل الحق فيعلمون أن سبيل "الديمقراطية والتعددية الحزبية" ما تزيد الأمة إلا وهناً، ولذا حرص عليها أعداء الإسلام من اليهود والنصارى وغيرهم، وقاموا بحراسة هذا الوثن طيلة هذا الوقت.. والله من ورائهم محيط.

(المرجع : رسالة : تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات ، لمحمد الإمام ، ص 200-203) .

شبهات العلمانيين

الشبهة(1):قولهم: (ليس في الإسلام نظام سياسي) !

(يزعم الفكر العلماني أنه ليس في الإسلام نظام سياسي محدد ينبغي الالتزام به، وغاية ما هناك وجود بعض المبادئ العامة في مجال السياسة، ولست أعرف بالضبط متى ظهرت هذه المقولة، ولا أول من أشاعها على وجه التحديد، وإن كانت جذورها تمتد إلى كتاب (الإسلام وأصول الحكم) لعلي عبد الرازق؛ وذلك أنه قال عن نظام الحكم زمن النبي صلى الله عليه وسلم: إنه كان موضع غموض وإبهام وخفاء وليس)

ذكر الأدلة على مجيء الإسلام بنظام سياسي :

لقد جاء الإسلام بنظام سياسي، وطلب من المسلمين الالتزام به دون ما سواه من الأنظمة السياسية، وعلى ذلك أدلة متعددة نوجزها فيما يلي:
أولاً: النصوص الشرعية ودلالاتها على مجيء الإسلام بنظام سياسي محدد: جاءت النصوص الشرعية من الكتاب والسنة ببيان نظام الحكم (النظام السياسي) الذي ينبغي إتباعه والالتزام به؛ فبينت غايته وطبيعته وشكله، وأصل السلطة فيه، ومصدر الإلزام به، وصفات القائمين عليه، وواجباتهم وحقوقهم، ومكانة الأمة فيه، إلى غير ذلك من الأمور التي جاءت بها النصوص الشرعية أو دلت عليها، كما أعطته مصطلحاته الخاصة به التي تميزه عن غيره بحيث لا يشبه في ذلك نظاماً بشرياً سبقه، ولا يشبهه نظام بشري جاء بعده، فهو في ذلك متميز عن السابق واللاحق.

والنظام السياسي في الإسلام أو نظام الحكم هو الخلافة، والقائم عليه هو الخليفة، وقد يسمى الإمام، والأمير، وأمير المؤمنين، ومن النصوص التي جاءت في ذلك قوله تعالى: { وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً } [البقرة:30] قال ابن كثير في تفسيره لهذه الآية: "وقد استدل القرطبي وغيره بهذه الآية على وجوب نصب الخليفة ليفصل بين الناس فيما اختلفوا فيه فهو يقطع تنازعهم وينتصر لمظلومهم من ظالمهم، ويقوم الحدود ويزجر عن تعاطي الفواحش إلى غير ذلك من الأمور المهمة التي لا يمكن إقامتها إلا بالإمام، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: { يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى } [ص:26].

فقوله تعالى { أَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ } (بعد قوله) { إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً } (دليل على أن المراد بالخليفة هو الحاكم الذي يحكم بين الناس، وقد قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: "هذه وصية من الله عز وجل لولاة الأمور أن يحكموا بين الناس بالحق المنزل من عنده تبارك وتعالى، ولا يعدلوا عنه فيضلوا عن سبيل الله"، وهذا يعني أيضاً أن المراد بالخليفة هو ولي الأمر أو الحاكم الذي يحكم بين الناس.

وقد ذكر ابن كثير أيضاً -في تفسير هذه الآية- أن الوليد بن عبد الملك أمير المؤمنين، سأل أبا زرعة أحد العلماء في زمانه قائلًا له: أيحاسب الخليفة؟

فرد عليه أبو زرعة وقال له: إن الله قد جمع لداود النبوة والخلافة ثم توعدده في كتابه وتلا عليه قوله: {يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ} الآية. وفي قوله: "إن الله جمع لداود النبوة والخلافة" تأييد لما ذكرناه من المراد بلفظ الخليفة في الآيات السابقة.

أما الأحاديث فجاءت منها طائفة كثيرة منها :

1- قوله صلى الله عليه وسلم : " كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون. قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول، أعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم".

ففي هذا الحديث أن سياسة أمر الناس كانت في بني إسرائيل مناصرة بالأنبياء، وأما في شريعتنا فإن سياسة أمر الناس -بعد الرسول صلى الله عليه وسلم- مناصرة بالخليفة، إذ لا نبي بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا يعني أن النظام السياسي هو النظام الذي يكون على الخليفة، وهو الخلافة، والخليفة هو الذي يسوس أمر الناس على مقتضى الشرع، لأنه قائم في مقام الأنبياء والأنبياء يسوسون الدنيا بالدين. هذا وقد كثر في السنة استعمال لفظ (خليفة) للقائم على رأس الدولة الإسلامية.

2- قوله صلى الله عليه وسلم : " عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين... " الحديث.

3- قوله صلى الله عليه وسلم : " إذا بوع لخلفتين فاقتلوا الآخر منهما ".

4- قوله صلى الله عليه وسلم : " لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة، أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش ".

5- قوله صلى الله عليه وسلم : " يكون في آخر الزمان خليفة يقسم المال ولا يعده ".

6- قوله صلى الله عليه وسلم : " ما بعث الله نبي ولا استخلف خليفة إلا كانت له بطانتان... " الحديث.

وغير ذلك من الأحاديث الكثيرة التي وردت في هذا المعنى، وقد ورد أيضاً لفظ (إمام) ليدل على ما دل عليه لفظ (خليفة) فمن ذلك:

1- قوله صلى الله عليه وسلم : " ومن بايع إماماً، فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر ".

2- وفي الحديث حذيفة: كان الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني وفيه " فقلت: هل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: نعم: دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها... قلت: يا رسول الله فما ترى إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم... " الحديث.

3- قوله صلى الله عليه وسلم : " إنما الإمام جنة يقاتل من ورائه، ويتقى به، فإن أمر بتقوى الله وعدل كان له بذلك أجر، وإن أمر بغيره كان عليه منه ".

4- قوله صلى الله عليه وسلم : "ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته..." الحديث. إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة في هذا الباب. وبما تقدم يعلم أيضاً أن لفظ (خليفة) ليس مما استحدثه المسلمون بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يزعم بعض الكاتبيين. وإذا كانت تلك النصوص السابقة قد تناولت اسم القائم على ذلك النظام، فإن نصوصاً أخرى قد حددت اسم النظام وشكله، منها:

1- قوله صلى الله عليه وسلم : "خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يؤتي الله الملك أو ملكه من يشاء".

2- قوله صلى الله عليه وسلم : " تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها الله تبارك وتعالى إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً عضوضاً..." الحديث، وغير ذلك من الأحاديث الواردة في هذا الشأن. فهذه النصوص التي أوردناها -وهي قليل من كثير- تتحدث عن النظام السياسي في الإسلام، وتجعل له خصائصه المميزة، وتحدد له مفرداته ومصطلحاته الخاصة به؛ ليصبح لفظ (الخلافة) علماً على النظام السياسي في الإسلام، وإذا كان ذلك التحديد الذي ذكرناه إنما هو تحديد على مستوى (النظرية) فهنا بنا لننظر تحديد النظام السياسي على مستوى الواقع الفعلي. **ثانياً:** الواقع الفعلي في عصر الرسالة، ودلالته على مجيء الإسلام بنظام سياسي بين مفصل:

فنقول : من الحقائق التي لا يستطيع أحد أن ينكرها أنه على إثر ظهور الدعوة الإسلامية تكوّن مجتمع جديد له ذاتية مستقلة تميزه عن غيره، يعترف بقانون واحد، وتسير حياته وفقاً لنظام واحد، ويهدف إلى غايات مشتركة، وبين أفرادها وشائج قوية من الجنس واللغة والدين، والشعور العام بالتضامن، ومثل هذا المجتمع الذي تتوفر فيه تلك العناصر، هو الذي يوصف بأنه سياسي، أو هو الذي يقال عنه إنه دولة فإنه لا يوجد أي تعريف لها غير أن تجتمع هذه الصفات كلها التي ذكرنا في مجتمع ما. وحينئذ نتوجه بالسؤال التالي: هل أقام الإسلام دولة؟ فسيقولون: نعم - وخاصة أن الذين ناقشهم هنا ممن يقولون بأن الإسلام دين ودولة، أو أن الإسلام لا يفصل بين الدين والدولة-.

فنقول ترتيباً على ذلك: وهل كان لهذه الدولة حاكم يحكمها ويسوس الناس؛ فيسير أمور الدولة الداخلية والخارجية، ويقوم الحق بين الناس، وينشر بينهم الأمن، ويقسم بينهم الأموال التي أفاءها الله عليهم، ويعاقب الخارجين عن الشرع؛ فيقيم الحدود ويجاهد الأعداء، ويراسل حكام الدول الأخرى، ويعقد معهم الصلح أو الهدنة، ويسير الجيوش ويعين لها قيادتها، ويرسل الأمراء من قبله إلى البلاد أو النواحي الخاضعة لدولته، وغير ذلك من الأمور التي يباشرها حكام الدولة؟ فسيقولون -ولايد- نعم.

فنقول: - إكمالاً لما سبق- ومن أول حاكم لهذه الدولة التي أقامها؟ فسيقولون: هو محمد بن عبدالله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الذي

أرسله الله بالهدى ودين الحق ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، فنقول: ومن الذي خلفه في حكمها؟ فسيقولون: أصحابه أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم، وهم الخلفاء الراشدون الذين قال عنهم الرسول صلى الله عليه وسلم: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين..." الحديث، وهم أيضاً من المبشرين بالجنة.

وحينئذ نتقدم بهذا السؤال: هل بقيت هذه المبادئ -التي تزعمون أن الإسلام جاء بها ولم يأت بنظام سياسي محدد ولم يتعرض لتفصيلاته- على إجمالها أو إطلاقها -بغير بيان ولا تفصيل؟! أم أنها وجدت السبيل إلى التنفيذ في أرض الواقع فترجمت تلك المبادئ المجملّة غير المفصلة عندكم إلى خطوات تفصيلية تنفيذية في واقع حي مشاهد؟! ولا بد من أن يقولوا: نعم؛ لأنه لا بد من تلك الإجابة إلا القول بأن الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه من بعده تركوا هذه المبادئ التي جاء بها الإسلام ولم يلتزموا بها، وأتوا بالتفصيلات الخاصة بنظام حكمهم بعيداً أو مخالفاً لتلك المبادئ، وهذا ما لا يجروء -بحمد الله- أحد ممن ينتسب إلى الإسلام ولم يجهر بعلمانيته أو كفره على التصريح به.

فإذا كان الجواب: نعم، وهو كذلك، فحينئذ نكمل السؤال السابق بالسؤال التالي: إذا كانت تلك المبادئ العامة، قد ترجمت إلى واقع حي مشاهد بما فيه من التفصيل والتحديد فما مدى حجة هذه الترجمة وإلزامها؟! أوليس عمل الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين المهديين من بعده بهذه المبادئ يُمثل النظام السياسي الإسلامي الذي أقامه الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه من بعده، أليس هذه السنة العملية ملزمة لنا شرعاً معاشر المسلمين الذين رضوا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد صلى الله عليه وسلم رسولاً مبلغاً عن الله دينه؟.

ألم يبعث الله رسوله ليبين للناس ما نُزل إليهم من ربهم { وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ } [النحل:44]، وإذا كانت تلك المبادئ منزلة من عند الله، ألا يكون من واجب الرسول صلى الله عليه وسلم بيان هذه المبادئ بنص الآية السابقة؟، وهل يمكن أن يكون هناك بيان أتم وأكمل وأوضح للمبادئ العامة من بيان الرسول صلى الله عليه وسلم؟! ثم نقول بعد ذلك: ألا يكفي هذا الوجه من الكلام في الرد على أولئك الذين زعموا كذباً وضلالاً وجهلاً وبهتاناً أن الإسلام لم يأت بنظام سياسي محدد ولم يتعرض لتفصيلاته. **ثالثاً**: تصانيف العلماء في أحكام النظام السياسي ودلالاتها على مجيء الإسلام بنظام سياسي واضح:

لقد صنف أهل العلم من المسلمين تصانيف كثيرة في النظام السياسي الإسلامي، يبدوونها بتعريف (الخلافة) ثم ينطلقون من ذلك إلى الحديث عن أمور كثيرة جداً متعلقة بها مثل: الحديث عن شروط من يتولى الخلافة، وكيفية توليته، وواجباته تجاه الأمة، وحقوقه على الأمة، وعن مدة بقائه في منصبه، وعن موجبات عزله، وعن كيفية عزله، وصفات من يوليه، وصفات من يعزله، وكذلك تحدثوا عن مقاصد الخلافة والغاية منها، وعن العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وعن حدود الطاعة إلى غير ذلك من الأمور الكثيرة

المتعلقة بنظام الخلافة ، التي تزخر بها مصنفات أهل العلم ؛ وهي كثيرة مطبوعة بين أيدينا بحمد الله .

وهنا نسأل ونقول: هل الذين عرفوا (الخلافة) من أهل العلم، عرّفوا شيئاً غير محدد لا وجود له ؟ وهل يمكن وضع تعريف لشيء هو في نفسه غير محدد؟! أم أن التعريف يوضع أصلاً لتمييز المعرّف عن غيره وتحديده، بحيث لا يدخل تحته شيء هو ليس منه، ولا يخرج عنه شيء هو منه؟ ونقول أيضاً: هل يمكن أن يكون هذا الكلام الكثير في تلك التفريعات والتفصيلات التي ذكرنا طرفاً منها حديثاً عن شيء غير محدد أو لا وجود له؟! ثم نقول: وهل يمكن أن يقوم في فهم رجل عاقل أن يكتب كاتبٌ بمثل تلك الدقة والتفاصيل التي ذكرت عن شيء هو عنده وفي فهمه غير محدد أو غير موجود؟!

والأسئلة ليست في حاجة إلى الجواب، فهي تجيب عن نفسها، والذي يتحصل لنا من الكلام في هذه الجزئية: أن كل العلماء الذين كتبوا عن الخلافة في الإسلام إنما كانوا يكتبون عن أمر محدد عندهم له وجود متميز، وله أحكام مفصلة تخصه، ومن هنا فإن القول بأن الإسلام لم يأت بنظام سياسي وإنما أتى فقط بمبادئ عامة في السياسة، هو قول محدث لم يقل به أحد من أهل العلم المتقدمين .

(يا للعجب! نظام سياسي متكامل يُكلف المسلمون بإقامته ويحاسبون عليه ويأثمون إن هم قصرُوا فيه، ثم لا تقدم لهم الشريعة التي نزلت تبيانا لكل شيء آية أحكام تفصيلية تتعلق به؟! ألا ترون في مثل هذا التكليف أنه تكليف بما هو فوق الطاقة البشرية، ألم يقل الله تبارك وتعالى: { لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا } [البقرة:286]؟! أيكون في وسع المسلم -مهما أوتي من علم- أن يقيم نظاماً سياسياً إسلامياً بكل تفاصيله انطلاقاً من القول بأن الإسلام قد أتى بالشورى والعدالة والحرية والمساواة ومسئولية الحاكم وكفى! وماذا تغني عنه مثل هذه الكلمات، وفي أي شيء تنفعه، وكيف يضمن المسلم أن التفصيلات التي وضعها تحت مبدأ (العدالة) مثلاً تفصيلات صحيحة مقبولة شرعاً، إذا لم يكن عنده من شيء إلا أن الإسلام قد جاء بمبدأ العدالة؟ أو أن الإسلام قد أقر مبدأ العدالة أو نحو هذه الكلمات التي لا تسمن في هذا المجال ولا تغني؟ وما المرجع الذي يرجع إليه المسلمون إذا اختلفوا في الأحكام التفصيلية التي تتدرج تحت مبدأ العدالة مثلاً، إذا لم تكن الشريعة قد أتت بالأدلة الدالة على هذه الأحكام؟! ومن الذي يحكم في هذه الحالة، بأن هذه التفصيلات صحيحة مقبولة شرعاً، وتلك باطلة مرفوضة شرعاً؟ وكيف يحكم؟ وعلى أي دليل يستند؟! إن مثل هذا القول ليس له من نتيجة سوى نشر الفوضى الفكرية بين المسلمين، وجعل النظام السياسي محكوماً بالمصالح العاجلة والعقول والإفهام القاصرة دون الاحتكام إلى الإسلام وشريعته؛ إذ هل يستطيع المرء أن يقوم بأداء الفريضة على وجه صحيح من غير خلل، إذا كانت تلك الفريضة غير محددة، وإنما جاءت على سبيل المبدأ فقط؟!

وإذا كان من حجتكم على أن الإسلام ترك تحديد النظام السياسي فلم يأت بنظام محدد: أن الأنظمة السياسية دائماً تتطور، فهل كل التفاصيل المتعلقة بالنظام السياسي في الإسلام كبيرها وصغيرها متغيرة متبدلة متطورة، بحيث لا يكون فيها شيء ثابت على مر الأزمان حتى يمكن أن يدعى أنه لا توجد - في التفاصيل - نصوص ملزمة على مر الأزمان؟

ولو فرض أن التفاصيل كما ادعيتم لم تأت بها نصوص شرعية - وهو فرض غير صحيح - فهل فعلاً تركت الشريعة للمسلمين حرية الاختيار لتفاصيل النظام السياسي، ولم تضع على هذا الاختيار من قيود سوى: أن توائم تلك التفاصيل العصور المختلفة والظروف المختلفة، وأن الشريعة أحالت في التفاصيل على الخبرة والتجارب البشرية؟!

أقول: ولو فرض أن كل ما ذكرتموه في هذا المجال صحيح لوجب عليكم أن تغلقوا ملف (النظام السياسي في الإسلام) وأن تنفضوا أيديكم من الكتابة عنه، لأنه حسب دعواكم: أن الإسلام لم يتعرض للتفاصيل وإنما جاء بمبادئ عامة، وأن هذه المبادئ لا ينفرد بها المسلمون بل تقر بها جميع الأمم، وأن التفاصيل متروكة للمسلمين يضعونها حسب ما يرون فيه المصلحة، معتمدين في ذلك على الخبرة والتجارب البشرية، فإن كان ذلك صحيحاً فما معنى الحديث عن (النظام السياسي الإسلامي) وما علاقة الإسلام بذلك النظام القائم على ذلك التصور المتقدم؟!

إنني أرى أنه لا مفر أمام هؤلاء من أحد أمرين :

أ- إما الإصرار على تلك المزاعم - التي أبطلناها - وحينئذ فلا بد لهؤلاء من أن يكفوا عن الحديث في (النظام السياسي في الإسلام) لأنه لا وجود له حقيقة في ظل تلك المزاعم، ولن يكون له وجود.

ب- وإما الإقرار حقاً بأنه يوجد نظام سياسي إسلامي محدد، له قواعده وتفصيلاته التي وردت في نصوص الكتاب والسنة، وحينئذ فلا بد لهم من أن يكفوا عن ترديد المزاعم الباطلة من مثل قولهم: إن الإسلام لم يأت بنظام سياسي محدد وإنما أتى فقط ببعض المبادئ السياسية).

(ثم لا يمتنع بعد ذلك أن تُترك بعض الطرق التنفيذية أو الكيفيات لتحقيق حكم شرعي دلت عليه أدلة الشرع؛ أن تُترك مطلقة من غير تقييد للمسلمين بطريق عملي معين يجب على المسلمين - في كل عصر ومصر - سلوكه دون ما سواه؛ وذلك أن الطرق التنفيذية هي وسائل لتحقيق الغايات، والوسائل لا تتراد لذاتها، وإنما تتراد لما يترتب عليها، فربما لو ألزم المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها وعلى مدى الزمن بطريق علمي واحد أو بوسيلة واحدة لتعسر عليهم ذلك ووجدوا فيه من الحرج والمشقة الشيء الكثير، والله تبارك وتعالى يريد بعباده اليسر ولا يريد بهم العسر، فهذا الوجه جائز حدوثه، ولا محذور فيه شرعاً، كما أنه لا مناقضة فيه لما أسلفنا من القول بأن النظام السياسي في الإسلام نظام محدد وليس مجرد مبادئ.

ولا يمتنع أيضاً أن تأتي النصوص الشرعية ببيان بعض الطرق التنفيذية أو الكيفيات أو الوسائل لتنفيذ أو تحقيق حكم شرعي دلت عليه أدلة الشرع، ويكون ذلك البيان على سبيل الإرشاد والتوجيه وليس على سبيل إلزام

المسلمين به دون ما سواه من الوسائل الأخرى التي تحقق المقصود نفسه بدون مخالفات شرعية.

ولا يمتنع أيضاً أن تأتي النصوص الشرعية ببيان الكيفية أو الوسيلة التي ينبغي اتباعها في تحقيق حكم شرعي دلت عليه أدلة الشرع، ويكون ذلك البيان على سبيل الإلزام؛ بحيث يجب على المسلمين سلوك ذاك الطريق واتباع تلك الوسيلة، ويحرم عليهم مخالفتها واتباع غيرها).

مناقشة القول بعدم وجود نظام سياسي للإسلام :

(1- إن هذا القول يصب في اتجاه الكارهين للنظام السياسي الإسلامي، وتفصيل ذلك أنه متى قيل بأن الإسلام لم يأت بنظام سياسي، وأنه لم يعتن ببيان أحكام تفصيلات النظام السياسي أو جزئياته، وأن كل ما جاء فيه في هذا الصدد لم يزد عن كونه تقريراً لبعض المبادئ السياسية، فإنه يمكن - لاسيما مع المخادعة - تمرير النظم السياسية العلمانية تحت زعم تحقيق تلك المبادئ والمحافظة عليها، أو على الأقل عدم مخالفتها، لاسيما أن المبادئ المجردة تختلف وجهات النظر في تفصيلاتها اختلافاً حاداً، يصل إلى حد التناقض، وذلك أنه في تلك الحالة ليس هناك مرجع أعلى يمكن الرجوع إليه لمعرفة حقيقة تلك المبادئ وتفاصيلها.

فهذه شعارات الحرية، والعدالة، والمساواة، وأمثال تلك الشعارات ترفعها الدول جميعها: من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، ويُنص عليها في دساتيرها وقوانينها، ومع ذلك فبينها من الخلاف في الفهم والتطبيق ما بين المشرق والمغرب من البعد وعدم اللقاء. وإنما لنرى الآن تحت شعار "مبدأ الشورى" المحاولات العديدة لإدخال النظام البرلماني الغربي وإضافته إلى الإسلام، بأصوله العقدية وتفصيلاته التطبيقية كلها: من مثل القول بأن "السيادة للشعب" وأن "الأمة مصدر السلطات"، وذلك على أنه تطبيق مفصل للشورى التي جاء بها القرآن - زعموا - على سبيل المبدأ !!

وتحت شعار "مبدأ الحرية" يجري التشكيك في فريضة الجهاد، وفي قتل المرتد، وفي محاربة المرتدين؛ لأن هذه الأمور - بزعمهم - تخالف مبدأ الحرية. وتحت شعار "مبدأ المساواة" يصار إلى القول بأن الكفار والمشركين من اليهود والنصارى وغيرهم ساكني دولة المسلمين، لهم الحق في المشاركة في الحياة السياسية من حيث تولي الوظائف العامة التي يكون لهم فيها قيادة واستطالة على المسلمين، ويؤخذ برأيهم - كالمسلمين تماماً - في اختيار الحكام في الدولة الإسلامية.

وتحت شعار المبدأ نفسه يتم إخراج المرأة من بيتها لتكون عضواً بمجلس الشورى، أو لتتولى منصباً وزارياً، بل ويجعلون لها الحق أيضاً في أن تتولى رئاسة الدولة في بلاد المسلمين.

وهكذا تحت مظلة المبادئ التي يدعون، يُهدم النظام السياسي، بل يُهدم الإسلام كله، وذلك قرة عين العلمانيين، لا أقر الله عيونهم).

(2- القول بمجيء المبادئ دون التفصيلات هو في نفسه قول متناقض وغير مستقر. وذلك أن هذا القول لا بد أن ينتهي إلى أحد قولين:

أ- إما القول بأن الإسلام لا تعلق له بالسياسية أصلاً كما يقوله العلمانيون المجاهرون.

ب- وإما القول بأن الإسلام أتى بنظام سياسي محدد له قواعده الكلية وله أحكامه المفصلة. وبيان ذلك يتضح من خلال كلامنا التالي:

إن المبادئ التي يذكرها هؤلاء "العدالة، الحرية، المساواة، الإخاء" إلى غير ذلك، تقر بها جميع الأمم، وتدعيها كل الدول، فما من دولة على وجه الأرض إلا وهي تدّعي الالتزام بتلك المبادئ - وإن كانت كل دولة تقدم مفهومها الخاص بها لتلك المبادئ كما ذكرنا ذلك من قبل- ففي أي شيء يفترق الإسلام في هذا المجال في تصوركم عن تلك الأمم، إن كان كل ما جاء به فيه تقرّ به وتدعيه أيضاً دول الكفر؟

وما مرادكم بأن الإسلام أتى بمبادئ عامة ولم يتعرض للتفاصيل والجزئيات؟ هل تريدون بذلك: أن الإسلام أتى بهذه المبادئ مجملة، وأرشد إليها وطلب العلم بها، ثم لم يجعل للمسلمين طريقاً إلى معرفة ما يتعلق بها من تفصيلات إلا ما تهديه إليه عقولهم، أو ما يقلدون فيه غيرهم من أمم الكفر؟ إذا كنتم تقصدون ذلك فانزعوا عن هذه المبادئ وما تعلق بها من تفصيلات الصفة "الإسلامية" لأنه إذا كانت المبادئ مشتركة بين جميع الأمم، وكلهم يقر بها، وكانت تفصيلات تلك المبادئ هي من ثمرات العقول أو تقليد الكفار، فلا معنى لأن تعلق عليها لافتة "الإسلام" إذ لا تصدق نسبة هذا النظام - مبادئ وتفصيلات- إلى الإسلام، إلا كما تصدق نسبته بالدرجة نفسها إلى غير الإسلام، بل نسبته إلى غير الإسلام أكثر؛ لأن الإسلام وإن اشترك مع الأنظمة غير الإسلامية في المبادئ فإن الأخيرة زادت عليه - زعموا- ببيان التفصيلات، وحينئذ تكون النسبة إلى غير الإسلام أصدق وأدق!! بل مضمون هذا الكلام - بلا أدنى ارتياب- هو أن الإسلام لا تعلق له بالسياسة أصلاً

ومن هنا يتبين أن صفة "الإسلامية" التي يريدون سحبها على تلك الأنظمة المستقدمة والمجلوبة من بلاد الكفر، بزعم محافظتها على تلك المبادئ أمر باطل وغير صحيح.

وإن كنتم تريدون بذلك القول أن الإسلام وإن لم يتعرض للتفاصيل والجزئيات، لكن حكم هذه التفاصيل والجزئيات التي لم ينص عليها صراحة، يمكن أن يستنبط من هذه المبادئ العامة بطرق الاستنباط المعروفة والمدونة في كتب أصول الفقه، فإننا نقول لكم: إن كان هذا مرادكم فقد أحسنتم من هذا الوجه، ولكنكم أسأتم من أوجه آخر: أما الإحسان: فمن حيث ذكركم أن التفاصيل والجزئيات حكمها موجود في أدلة الشريعة، ويمكن استخراجها واستنباطها بطرق الاستنباط المعروفة في كتب أصول الفقه، وبالتالي تكون النصوص الشرعية وافية بجميع الأحكام التي يحتاج إليها المسلمون في نظامهم السياسي - أو غيره- سواء ذكرت تلك الأحكام بطريق النص عليها مباشرة، أو ذكرت بطريق الاستنباط من المنصوص عليه.

وأما الخطأ والإساءة فمن حيث:

1- إطلاق العبارات والألفاظ من غير ضبط لها أو تدقيق فيها، مما يجعلها موافقة لفكر من يحارب الله ورسوله والمؤمنين.
2- القول بأن الشريعة الإسلامية لم تتعرض لأحكام التفاصيل والجزئيات المتعلقة بالنظام السياسي، وهذا محض الخطأ، وسوف نورد -إن شاء الله- كثيراً من الأحكام المتعلقة بالتفاصيل والجزئيات التي جاءت عن طريق النص الواضح عليها.
3- وحتى لو سلمنا -جدلاً- بعدم وجود النص الصريح على أحكام تتعلق بالتفاصيل والجزئيات، فما دتم قد أقررت بأن تلك التفاصيل والجزئيات يجري الاستفادة أحكامها والحصول عليها باستنباطها من تلك المبادئ العامة، فلا يجوز إذاً إطلاق القول بعدم التعرض للتفاصيل والجزئيات؛ إذ كيف يكون ذلك وأنتم تقولون بأن أحكام هذه التفاصيل والجزئيات قد أخذت من المبادئ العامة؟!!

وإذا أقررت بأن في الإسلام مبادئ عامة تتعلق بالنظام السياسي، وأن أحكام التفاصيل والجزئيات لهذا النظام -وإن لم يأت النص عليها صريحاً- إلا أنه يجري أخذها واستفادتها من تلك المبادئ العامة بطرق الاستنباط المتعارف عليها، كان معنى هذا أن الإسلام أتى بنظام سياسي محدد له قواعده الكلية وله أحكامه المفصلة حسب ما جاءت به الأدلة الشرعية.

وإذا وصلنا إلى هذه النقطة، فالآن لا مفر لكم من أحد أمرين:

أ- إما القول بأن الإسلام لا تعلق له أصلاً بالسياسة والحكم، وهذه علمانية وردة سافرة معلنة عن نفسها بغير موارد من قائلها.

ب- وإما القول بأن الإسلام أتى بنظام سياسي محدد، له قواعده الكلية وله أحكامه المفصلة التي جاءت بها الشريعة.

ولا يوجد بعد هذا خيار ثالث، وحينئذ تصبح هذه المرحلة المذبذبة لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء- التي زعموا فيها أن الإسلام لم يأت بنظام سياسي وإنما أتى فقط ببعض المبادئ العامة، مثل الشورى والعدالة والحرية والمساواة، من غير تعرض للأحكام التفصيلية؛ تصبح مجرد لغو من القول لا قيمة له؛ لأنه لا بد أن ينتهي إلى أحد الأمرين السابق ذكرهما.

3- القول بالمبادئ دون التفصيلات رمي للشريعة بالقصور.

إن القول بوجود مبادئ عامة ولكن بدون أحكام تفصيلية يعني عدم إحاطة الشريعة بالأحكام التفصيلية المتعلقة بأمر مهم من أمور المسلمين، وهذا رمي للشريعة بالقصور وعدم الكمال، وهذا يعني أيضاً أن علاقة الإسلام بالحكم والسياسة -إن كان له علاقة- هي علاقة هامشية لا قيمة لها؛ إذ غيره من الأنظمة الوضعية أكثر شمولاً منه وأوفى بياناً؛ إذ لم يقتصر على المبادئ، كما اقتصر الإسلام -كما زعموا- وإنما أتى بالتفصيلات والجزئيات المطلوبة، وهذا القول يعني أيضاً أن عموم رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم من ناحية شمولها لكل ما يحتاج إليه المرسل إليهم في أصول دينهم وفروعه، عموم ناقص، إذ يخرج منه ما يخص النظام السياسي، ومن المعلوم الذي لا خلاف عليه أن رسالة الرسول عامة ويشمل عمومها أمرين:

أ- عموم من ناحية المرسل إليهم، فهو مرسل لكل أحد من الجن والإنس على اختلاف طبقاتهم وألوانهم وأجناسهم وألسنتهم منذ أن أرسله الله تبارك وتعالى إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهذا العموم يشمل في طياته عمومين: عموم الزمان، وعموم المكان، فهو صلى الله عليه وسلم مرسل لكل أحد في كل زمان ومكان.

ب- عموم من ناحية المرسل به، فإن رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم شاملة لكل ما يحتاج إليه المرسل إليهم في أصول دينهم وفروعه في كل زمان ومكان.

فليس هناك شيء يحتاج إليه المسلمون في أمور دينهم، إلا وقد أرسل به الرسول صلى الله عليه وسلم وبينه لهم أوضح بيان وأكملة وأتمه، وليس تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله دليل على سبيل الهدى فيها، وليس هناك فعل للمكلف إلا وله في الشريعة حكم يخصه. وعلى ذلك فإن القول بمجيء المبادئ دون التفصيلات أو الأحكام المفصلة يناقض عموم الرسالة ويناقض كمالها.

4- القول بمجيء المبادئ دون التفصيلات هو قول هادم للمبدأ نفسه؛ وذلك أن القول بمجيء المبادئ مجردة دون أن يصحبها نصوص أو أدلة تبين المبدأ، يجعل المبدأ قابلاً للتحوير والتبديل، ويجعله عرضة لأهواء الناس، واختلاف رغباتهم، في الوقت الذي لا يكون فيه ميزان توزن به أقوال الناس في فهمهم للمبدأ، ومن ثم يتغير مضمون المبدأ ويتلون على حسب رغبة المتكلمين به أو فهمهم له، وهذا يؤدي في حقيقة الأمر إلى هدم المبدأ نفسه؛ إذ يصبح المبدأ في هذا الحالة مجرد كلمة خالية حقيقةً من مضمون ثابت يمكن الرجوع إليه، بل ربما انقلب المبدأ الذي ظاهره الخير والرحمة والعدل، إلى أداة ظلم وتجبر وطغيان -وهذا حادث فعلاً- إذ في ظل غياب التفصيلات المبينة للمبدأ، يمكن لمن بيده السلطة أن يضع من عنده تفصيلات لذلك المبدأ الجميل في ظاهره، بينما تكون هذه التفصيلات في حقيقتها ظالمة جائرة، بل ومناقضة لحقيقة المبدأ، فيظهر المعارض غير القابل لتلك التفصيلات الجائرة الظالمة -في هذه الحالة- وكأنه معارض أو مناوئ للمبدأ الجميل الذي أقر به الناس وقبلوه، ومن ثم يتعرض للظلم، ويتهم بأنه خارج على النظام مخالف للجماعة، ويتعرض لأنواع الأذى والعقوبات. ومن أراد أن يعرف اختلاف الناس في فهمهم للمبادئ المجردة، فلينظر إلى دول العالم التي تقر كلها بمبادئ: العدالة، الحرية، المساواة، ولينظر إلى الاختلاف الحاصل بينها في فهم المبادئ وما ينتج عنه من تطبيقات تصل درجة التباين فيها إلى حد التناقض المطلق).

ادعائهم أن الواقع يُصدق قولهم !

(تعتمد هذه الشبهة على ما يدعونه من شهادة الواقع بعدم وجود هذا النظام؛ إذ يرى أصحابه أن الشريعة لم تحدد مثلاً مدة ولاية الحاكم، ولا كيفية عزله، ولا نوع الحكومة، ولا كيفية الفصل بين السلطات، ولا الطريقة التي تتبع في تطبيق الشورى، ولا الأمور التي يجب أو يجوز أن تكون محلاً للشورى، ولا الطريقة التي يتولى بها الحاكم السلطة، إلى غير ذلك من الأمور التي

بذكرونها في هذا الصدد، وانطلاقاً من كل ما تقدم يرى أصحاب هذه الشبهة أنه لا يوجد في الإسلام نظام سياسي محدد واجب الإتيان.

وهذه الشبهة مردود عليها من عدة أوجه:

أولاً: أن يقال: إن بعض ما ذكر أن النصوص لم تبينه أو لم تحدده، إنما هو خطأ من قائله وتقوّل بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير، وإن النصوص الشرعية قد بينت كل ذلك - كما سنفضله في موضعه إن شاء الله - وقد يكون السبب في ما زعمه هؤلاء: أنهم لا يفهمون كيفية دلالة النصوص الشرعية على الأحكام التفصيلية أو الفرعية المستفادة منها. لقد بينت النصوص الشرعية من الكتاب والسنة الصحيحة جميع الأحكام التفصيلية المحتاج إليها في النظام السياسي الإسلامي، ولكن كثيراً من الناس - خاصة من لم يتمرس في دراسة العلوم الشرعية لا يعلمون ولا يدرون كيفية دلالة النصوص الشرعية على الأحكام المستفادة منها، ولو درس هؤلاء - دراسة صحيحة - ما كتبه علماء أصول الفقه في كيفية دلالة الأدلة الشرعية على ما تتضمنه من أحكام، لهداهم ذلك بمشيئة الله إلى الحق إن صدقوا في طلبه.

(1- من الأمور أو المسائل التي تعتنى بها الأنظمة السياسية، والتي تنص عليها نصاً صريحاً واضحاً نظراً لما لها من أهمية خاصة مسألة "تحديد صاحب السيادة" أي صاحب الكلمة العليا في أمر المجتمع والدولة، بحيث لا تكون هناك كلمة لأحد أعلى من كلمته، أو حتى مساوية لها في كل ما يخص أمر الدولة والمجتمع، ومن الأمر البين الذي لا يحتاج إلى كبير عناء في التدليل أن النصوص الشرعية قد تكلمت بتفصيل شديد عن صاحب السيادة - وإن لم تستعمل المصطلح نفسه - في مواضع عدة، وفي مناسبات مختلفة، فقد بينت النصوص الشرعية أن "السيد هو الله تبارك وتعالى" وأن الكلمة العليا إنما هي لله العلي الكبير المتضمنة للشرع المنزل من عند الله تبارك وتعالى سواء ما جاء في كتاب الله تعالى، أو ما جاء في سنة المصطفى صلى الله عليه وسلم، وكون الكلمة العليا في أمر المجتمع والدولة هي لله الواحد القهار، ليست مجرد حكم فقهي، بل هي جزء من عقيدة المسلم، ومن النصوص الواردة في ذلك قوله تعالى: { وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ } [الشورى: 10] وحكمه تعالى إنما يعرف من كلامه الذي أوحاه إلى عبده ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم سواء كان الموحى به قرآناً أو سنة، ومنها قوله تعالى: { إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ } [يوسف: 40] وقوله تعالى: { إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْقَاصِلِينَ } [الأنعام: 57] وقوله تعالى: { إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ } [يوسف: 67] وقوله تعالى: { وَلَا يُشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا } [الكهف: 26] وقوله تعالى: { وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ } [القصص: 70] وقوله تعالى: { لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ } [القصص: 88] وقوله تعالى: { أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ } [الأنعام: 62] وقوله تعالى: { وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ } [الرعد: 41] وقوله تعالى: { وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا } [التوبة: 40] .

ومن النصوص التي جاءت في حق السنة قوله تعالى: { وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ } [النجم: 3، 4] وقوله تعالى: { مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ } [النساء: 80].

2- ومن الأمور المتعلقة بالنظام السياسي وجاء الحكم فيها مفصلاً مسألة اعتقاد أو ديانة ولي أمر المسلمين، فقد بينت النصوص أن الحاكم أو ولي الأمر في النظام السياسي في الإسلام لابد أن يكون من المسلمين قال الله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ... } [النساء: 59] فالمخاطبون في الآية هم "المؤمنون" وأولو الأمر المطلوب طاعتهم مقيدون بلفظ "منكم" يعني من المؤمنين.

3- ومن الأحكام الجزئية المفصلة التي دلت عليها أدلة الشريعة، الشروط التي ينبغي توافرها فيمن يتولى أمر المسلمين، ومن تلك الشروط:

أ- البلوغ والعقل.

ب- العدالة: وهو أمر اشترطه الله بتارك وتعالى في الشهود فقال: { وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ } [الطلاق: 2].

ج- الرجولة: ومن ذلك أن يكون الإمام رجلاً لقوله تعالى: { الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ } [النساء: 34] فإذا كان الله تبارك وتعالى لم يجعل للمرأة القوامة على زوجها وهو فرد واحد، فكيف يمكن أن يُجعل لها القوامة على الأمة كلها؟! ولقوله صلى الله عليه وسلم: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة".

د- القرشية: ومن تلك الشروط أن يكون قرشي النسب لقوله صلى الله عليه وسلم: "الأئمة من قريش". ولقوله صلى الله عليه وسلم: لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان".

4- ومن تلك الأحكام التفصيلية: واحدة الأمة وواحدة القيادة العليا، فالأمة مهما تعددت أجناسها، واختلف لغاتها، وتناوت ديارها، وتتابع أجيالها، هي أمة واحدة يربط بين جميع أفرادها رابط العبودية الحققة لله رب العالمين، قال تعالى: { إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ } [الأنبياء: 92].

5- ومن الأحكام التفصيلية: منع طلب المرء الإمارة لنفسه، وقد دلَّ على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "إنا والله لا نولي على هذا العمل أحداً سألته، ولا أحداً حرص عليه".

6- ومن الأحكام التفصيلية التي جاءت بها النصوص: أحكام طاعة أولي الأمر، فقد أوجبت النصوص الشرعية المتكاثرة على الرعية طاعة ولاة أمورهم، وحرمت الخروج عليهم أو معصيتهم، ولكن طاعة أولي الأمر ليست طاعة مطلقة، وإنما هي طاعة مقيدة، مقيدة بإتباع أولي الأمر للكتاب والسنة.

7- ومن الأحكام التفصيلية: بيان المرجع الذي يُرجع إليه، ويكون حكماً لحل النزاع الذي قد ينشب -في بعض الأحيان- بين فرد أو طائفة من الأمة وبين أولي الأمر، وبيان أن هذا المرجع إنما هو كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وليس هو رأي الأغلبية وما تهواه، كما أنه ليس رأي الحاكم وما يهواه، قال الله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ

تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا [النساء:59]، والرد إلى الله هو الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول هو الرد إليه في حياته، وإلى سنته بعد مماته بأبي هو وأمي صلى الله عليه وسلم.

8-ومن الأحكام التفصيلية: وجوب نصب الإمام الذي يشمل بعنايته ورعايته أمة المسلمين، ويقيم لهم دينهم؛ فيحرسه من الزيادة فيه أو النقصان منه، ويسوس دنياهم بدينهم، محققاً المصالح المشروعة، التي بها فلاحهم في الدنيا ونجاتهم في الآخرة، وقد دلَّ على وجوب نصب الإمام أدلة كثيرة، منها قوله صلى الله عليه وسلم: "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية" والمراد بالبيعة هنا بيعة الإمام الذي يكون على الناس.

9-ومن الأحكام التفصيلية: بيان النصوص الشرعية لمدة ولاية الخليفة، فقد دلت النصوص الشرعية على أن ولاية الخليفة غير مقيدة بمدة زمنية، وأن بقاء الخليفة في منصبه مرهون بدوام صلاحيته لهذا المنصب الرفيع، وقدرته على القيام بأعبائه اعتماداً على كتاب الله سبحانه وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فمتى كان الخليفة على النحو الذي وصفنا؛ فإنه لا يخرج عن الولاية ولا تنزع منه، ولا يملك المسلمون أن يخرجوه عنها -لو أرادوا ذلك- بغير سبب اعتمده الشرع مخرجاً عن الولاية، ولو فعلوا ذلك لكانوا بفعلهم هذا من العاصين الخارجين على الإمام الذي ثبتت بيعته، ووجبت طاعته، ومما يدل لذلك قوله صلى الله عليه وسلم فيما أخذ من البيعة على المسلمين "... وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان"، وقوله صلى الله عليه وسلم: "ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا"، وقوله صلى الله عليه وسلم: "من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة ولا حجة له"، فترك السمع والطاعة ومنازعة ولاة الأمور لا تجوز إلا ببرهان دلَّ عليه الشرع.

10-ومن الأحكام التفصيلية: بيان مكانة أهل الذمة في النظام السياسي الإسلامي.

11-ومن الأحكام التفصيلية التي جاءت بها النصوص أيضاً، بيان حقوق الخليفة على الرعية إذا قام بواجبه، وهذه الحقوق تتمثل في:

أ-السمع والطاعة.

ب-النصرة.

والأدلة على ذلك كثيرة منها :

قول الله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ... } الآية [النساء:9].

وقوله صلى الله عليه وسلم: "اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة". وقوله صلى الله عليه وسلم: "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة".

وجملة القول في ذلك أن جميع الأحكام التفصيلية المحتاج إليها في النظام السياسي الإسلامي، قد دلت عليها النصوص الشرعية من الكتاب والسنة بأنواع الدلالات المختلفة -علم ذلك من علم وجهل ذلك من جهله- فما من

حكم من أحكام هذا النظام الذي طُوبى به المسلمون إلا وفي كتاب الله أو سنة الرسول صلى الله عليه وسلم بيان له وإرشاد إليه ودلالة عليه، ولا توجد مسألة من مسائل هذا النظام ولا غيره مما كلف به المسلمون، خالية من الحكم الشرعي الذي يتناولها).

(وإن بعض ما زعمتم أن النصوص لم تبين أو لم تفصل أحكامه، إنما هو من قبيل الطرق العملية أو الإجراءات التنفيذية، وقد بينا قبل أن مثل هذه الأمور لا يلزم مجيء النص أو الدلالة عليها بعينها).

(المرجع : رسالة " تحطيم الصنم العلماني " للأستاذ محمد شاكر الشريف).

الشبهة (2): احتجاجهم بحديث " أنتم أعلم بأمور دنياكم " .

(تعتمد هذه الشبهة على الاستدلال الخاطيء بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: " أنتم أعلم بأمور دنياكم " إذ قد قرر الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث أن المسلمين هم أعلم بأمور دنياهم، وبالتالي فإن الشريعة لا تتدخل في تحديد الأمور الدنيوية التي هم بها عالمون، ولما كان النظام السياسي - عند هؤلاء أمراً دنيوياً وليس أمراً دينياً- فإنه يمتنع أن تتدخل الشريعة في تحديده أو المجيء بتفصيل أحكامه !!

ولكي نبين ما في هذه الشبهة من التلبس والضلال نقول:

أما الحديث فصحيح قد أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ولفظه عن طلحة رضي الله عنه قال: مررت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم على رءوس النخل فقال: " ما يصنع هؤلاء؟ " فقالوا: يلقحونه، يجعلون الذكر في الأنثى فيلقح فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " ما أظن يغني ذلك شيئاً " قال: فأخبروا بذلك فتركوه، فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك، فقال: " إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإنني إنما ظننت ظناً، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به، فإنني لن أكذب على الله عز وجل ".

وفي رواية عن رافع بن خديج قال: قدم نبي الله صلى الله عليه وسلم المدينة، وهم يأبرون النخل، يقولون يُلقحون النخل، فقال: " ما تصنعون؟ " قالوا: كنا نصنعه، قال: " لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً " فتركوه فنقضت أو فنقصت، قال: فذكروا ذلك له، فقال: " إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر ".

وفي رواية عن أنس وعائشة رضي الله عنهما: " إن النبي صلى الله عليه وسلم مر يقوم يلقحون، فقال: " لو لم تفعلوا لصلح " قال: فخرج شيصاً، فمر بهم فقال: " ما لنخلكم؟ " قالوا: قلت كذا وكذا، قال: " أنتم أعلم بأمور دنياكم ".

فالعلمانيون ومن تبعهم أو تابعهم - وإن كان لكل منهم باعث مختلف عن الآخر- يريدون التوصل من خلال الفهم المحرف لهذا الحديث، إلى أن كل ما جاء في النصوص الشرعية متعلقاً بأمور من أمور الدنيا على جهة الأمر أو النهي أو غير ذلك، فإن تلك النصوص تصبح كأن لم تكن، وتدار أو يتم التعامل مع تلك الأمور الدنيوية من قبل الرأي البشري القائم على المصلحة أو التجربة على أساس أنها مسألة دنيوية، لا دخل للشرع فيها.

وهم بعد تقريرهم لتلك القاعدة الفاسدة، إذا أعياهم تأويل أو تحريف أي نص يتعلق بمسألة لهم فيها رأي مناقض للشرع، إذا أعياهم ذلك، قالوا: هذه من مسائل الدنيا وأمورها، وبالتالي فنحن أحق بها، ولا دخل للشرعية فيها! ومن تلك المسائل التي تعاملوا معها بتلك القاعدة الفاسدة: النظام السياسي فإنهم يقولون: هو من مسائل الدنيا التي نحن أعلم بها، وأحق بإبداء الرأي فيها.

والرد على هذه الشبهة من أربعة وجوه:

الوجه الأول: أن يقال: إن ما ذكرتموه لم يقله أحد من أهل العلم، بل هو مخالف لأقوالهم وما كان هذا سبيله فهو مردود على صاحبه، مرفوض غير مقبول، فقد بوب النووي على ذلك الحديث بقوله: "باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معاش الدنيا على سبيل الرأي".

وقال أيضاً في شرح هذه الأحاديث: "قال العلماء: قوله صلى الله عليه وسلم "من رأي" أي في أمر الدنيا ومعاشها لا على سبيل التشريع، فأما ما قاله باجتهاده وراه شرعاً يجب العمل به، وليس إبار النخل من هذا النوع، بل من النوع المذكور قبله... قال العلماء: ولم يكن هذا القول خبراً، وإنما كان ظناً كما بينه في هذه الروايات، قالوا: ورأيه صلى الله عليه وسلم في أمور المعاش وظنه كغيره، فلا يمتنع وقوع مثل هذا، ولا نقص في ذلك، وسببه تعلق همهم بالآخرة ومعارفها والله أعلم".

فمما تقدم نقله عن أهل العلم يتبين أن مجال هذا الحديث إنما هو في "أمر الدنيا ومعاشها" ولم يذكر العلماء تلك العبارة مطلقة، بل قيدوها بما يبطل كل محاولات التأويل الباطل لهذا الحديث، فقد قيد العلماء "أمر الدنيا ومعاشها" بأن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قاله "على سبيل الرأي" أي أنه قاله لا على سبيل التشريع" وهذا التقييد يعني أمرين:

الأول: أن الأمور التي يقال فيها: "أنتم أعلم بأمور دنياكم" هي تلك الأمور التي لم تتناولها الأدلة الشرعية تناولاً عاماً أو تناولاً خاصاً، أو الأمور التي تناولتها السنة لا على سبيل التشريع وإنما على سبيل الرأي فقط.

الثاني: أن الأصل في كل ما تناولته النصوص الشرعية -ولو كان متعلقاً بأمر الدنيا أو المعاش أو غيره- أن يكون على سبيل التشريع إلا أن يدل الدليل أو القرينة على خلاف ذلك ويؤيد هذا الكلام أيضاً أمران:

أ- تصرف الصحابة في القصة المذكورة حيث امتنعوا من تأبير النخل -رغم خبرتهم السابقة عن أهمية ذلك التلقيح علاوة على أنه أمر أمور المعاش الدنيوية- وذلك لما لم يظهر لهم دليل أو قرينة تبين لهم أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال ما قال على غير سبيل التشريع، وهذا يعني أنهم رضي الله عنهم يتعاملون مع أقواله صلى الله عليه وسلم -ولو كانت في أمور المعاش- على أنها على سبيل التشريع حتى يأتي من الدليل الشرعي ما يبين أنها على غير سبيل التشريع.

ب- طريقة صياغة العلماء للعبارات السابقة، فإنها واضحة كل الوضوح في أن الأصل في كل ما جاء في النصوص الشرعية إنما يتم التعامل معه على أنه

جاء على سبيل التشريع، ولذلك احتاج هؤلاء العلماء أن يقيدوا الأمور التي لا يجب على المسلمين امتثالها من معاش الدنيا، بأنها التي جاءت "على سبيل الرأي" أو لا على سبيل التشريع" وهذا يعني أن النصوص التي جاءت في معاش الدنيا أو غيرها ولم تظهر قرينة أو دليل يبين أنها جاءت على سبيل الرأي أو لا على سبيل التشريع فإنه يتم التعامل معها على أنها نصوص تشريعية يجب امتثالها.

الوجه الثاني: أن يقال إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يذكر الكلام في عدم تأبير النخل مطلقاً من كل قيد، حتى يقال: إن ما تناولته النصوص الشرعية مطلقاً من القيود وهو من أمور الدنيا فإن الشرع يترك -في هذه الحالة- ويرجع في تلك الأمور الدنيوية إلى أهل الدنيا.

فالرسول صلى الله عليه وسلم -كما هو بيّن في الحديث- لم يأمرهم أمراً مطلقاً، أو لم ينههم نهياً مطلقاً -أي بعبارة أخرى لم يكن ما صدر منه على سبيل التشريع- وألفاظ الحديث ورواياته المتعددة تدل على ذلك، وإن كان من سمع هذا الموضوع من الصحابة رضي الله عنهم قد غلبوا جانب التشريع. فقد جاء في ألفاظ الحديث ورواياته: "ما أظن يغني ذلك شيئاً" وجاء "لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً"، مما يبين أن الرسول صلى الله عليه وسلم يتحدث عن ظن أو خبرة دنيوية لا علاقة لها بالتشريع، ولذلك لما غلب بعض الصحابة رضي الله عنهم جانب التشريع في ذلك، بين لهم الرسول صلى الله عليه وسلم أنه لم يرد ذلك وأن كلامه السابق لا يدل عليه، ولذلك قال لهم معقباتاً على تصرفهم إزاء مقالته السابقة: "فإني إنما ظننت ظناً، فلا تؤاخذوني بالظن" وقال: "إذا أمرتكم بشيء من رأي فإنما أنا بشر"، وقال: "أنتم أعلم بأمر دنياكم" فالروايات كلها في مبتدأها ومنتهاها متضافرة على أن ما ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم للصحابة كان من قبيل الرأي المتعلق بأمور المعاش القائم على الخبرة البشرية التي قد يتاح منها لبعض الناس ما لا يتاح لغيرهم، ولم يكن كلاماً على سبيل التشريع، وإذا تبين ذلك، فقد بطل قولهم في أن النصوص الشرعية المتعلقة بأمور الدنيا، لا يعول عليها، ولا يرجع إليها، وإنما يرجع في مثل هذه الأمور إلى أهل الدنيا والمعرفة بها.

الوجه الثالث: أن يقال إن "أمر الدنيا" الذي عناه الرسول صلى الله عليه وسلم في حديثه، هو تأبير النخل فلا يقاس عليه إلا ما جرى مجراه وكان على شاكلته، وهو الخبرة العملية المتعلقة بشأن من الشؤون المباحة التي لم يتعلق بها الخطاب الشرعي لا أمراً ولا نهياً، وليس المراد بذلك كل أمر متعلق بالدنيا، لأنه قد جاءت نصوص شرعية كثيرة في أمور الدنيا، وقد تعلق بها الخطاب الشرعي أمراً ونهياً، فكانت بذلك موكولة إلى الشرع بين حلالها وحرامها وما يصح منها وما لا يصح إلى غير ذلك من تفاصيلها المطلوبة، ولم تكن موكولة إلى المسلمين -أو إلى غيرهم- يجتهدون فيها أو يعملون فيها بمقتضى عقولهم أو مصالحهم أو أهوائهم، والنظام السياسي وتفصيله قد تعلق به الخطاب الشرعي أمراً ونهياً وتخييراً، فكان بذلك من النوع الموكول إلى الشرع يبين أحكامه وتفصيله، ولم يكن من النوع الأول الذي وُكِّل إلى الخبرة البشرية حيث لم يتعلق به الخطاب الشرعي.

وبذلك تسقط دعاوى العلمانيين ومن تابعهم في تحريف هذا الحديث للوصول إلى إخراج النظام السياسي من الدخول تحت ولاية الشرع. وأما الأدلة على تعلق الخطاب الشرعي أمراً ونهياً وتخييراً بأمور الدنيا، فأشهر من أن تذكر، وأكثر من أن تحصر في هذا الكتاب، لذلك نشير إلى جمل من ذلك فقط، فعلى سبيل المثال:

- عيادة المريض، هو أمر اجتماعي يمس علاقات التواصل والألفة بين الناس، ومع ذلك فقد تعلق به الخطاب الشرعي أمراً وتحريضاً: منه قوله صلى الله عليه وسلم: "عودوا المريض"، ومنه قول البراء بن عازب: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع.. الحديث وفيه "وأمرنا أن نتبع الجنائز ونعود المريض ونُفشي السلام".

- وعلى سبيل المثال: الطب والدواء، فهو أمر من المصالح والمنافع التي يحتاجها الناس، وهو أيضاً أمر للخبرة فيه دخل كبير، ومع ذلك فقد تعلق به الخطاب الشرعي، وانظر في ذلك كتاب "الطب" أو كتاب "المرضى" في صحيح البخاري وغيره من كتب السنة، وعلى سبيل المثال فقد جاء قوله صلى الله عليه وسلم: "الشفاء في ثلاث: شربة عسل، وشرطة محجم، وكية نار وأنهى أمتي عن الكي" ففي هذا الحديث يبين الرسول صلى الله عليه وسلم بعض الأدوية النافعة في العلاج، ثم ينهي عن بعضها، وهذه الأمور هي من الأمور الدنيوية، ولكن مع ذلك قد تعلق بها الخطاب الشرعي. حتى إنه عندما أشار الرسول صلى الله عليه وسلم باستعمال العسل شفاءً من داء استطلاق البطن، وأخذ المريض الدواء، فازداد بطنه استطلاقاً، ورجع الخبر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث كما قال في حديث تأبير النخل: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"، وإنما قال لمخبره: اسقه عسلاً، فسقاه فازداد استطلاقاً، فرجع إليه وقال: لقد ازداد بطنه استطلاقاً، فقال صلى الله عليه وسلم -مصرأ على مقالته الأولى- اسقه عسلاً، فسقاه فجاءه الرجل المخبر- وكان أخاً للمريض- وأخبره بعدم الشفاء، فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم- مؤكداً على مقالته الأولى ومحتجاً لها- "صدق الله وكذب بطن أخيك، اسقه عسلاً، فسقاه فبرأ" والحديث أخرجه البخاري في كتاب الطب ومسلم وغيرهما.

يقول ابن تيمية رحمه الله: "التشريع يتضمن الإيجاب والتحريم والإباحة، ويدخل في ذلك ما دل عليه من المنافع في الطب، فإنه يتضمن إباحة ذلك الدواء والانتفاع به، فهو شرع لإباحته، وقد يكون شرعاً لاستحبابه؛ فإن الناس قد تنازعوا في التداوي.. والتحقيق أن منه ما هو محرم ومنه ما هو مكروه ومنه ما هو مباح، ومنه ما هو مستحب وقد يكون منه ما هو واجب".

وعلى سبيل المثال أيضاً: اللباس والزينة، ما يلبس المرء وما لا يلبس وتفاصيل كثيرة متعلقة بذلك هي من الأمور الدنيوية، ومع ذلك فقد تعلق بها الخطاب الشرعي، بحيث يبين ما يجوز لبسه وما لا يجوز، ويبين كيفية اللباس المباحة والممنوعة إلى غير ذلك من التفاصيل، ومن أراد التفاصيل

فليطلع في كتب السنة على أحاديث كثيرة مجموعة تحت اسم "كتاب اللباس والزينة".

وعلى سبيل المثال أيضاً: كراء الأرض الزراعية بتفاصيلها المختلفة سواء كانت الأرض مشجرة أو غير مشجرة، وسواء كان الإيجار بمال، أو بغلة جزء معين من الأرض وغير ذلك من التفاصيل قد تناولها أيضاً الخطاب الشرعي، ولينظر الناظر في تفاصيل ذلك في كتاب المساقاة والمزارعة وكراء الأرض في كتب السنة وكل هذا من الأمور الدنيوية.

وعلى سبيل المثال أيضاً مسائل البيع والشراء، والربح والدين، والرهن، وما يتعلق بذلك من التفاصيل الكثيرة التي لا يتسع المقام للحديث عنها تعلق بها الخطاب الشرعي مع أنها من أمور الدنيا.

فكل ما ذكرناه، وما لم نذكره من هذه الأمور، هو من الأمور الدنيوية، ومع ذلك فقد تعلق بها الخطاب الشرعي أمراً أو نهياً وتفصيلاً وبياناً، ولو صدق كلامهم في فهم الحديث "أنتم أعلم بأمر دنياكم" لانطبق كلامهم ذاك على ما تقدم ذكره من الأمثلة، ولأدى هذا إلى إخراج كثير من الأمور من الخضوع للأحكام الشرعية، ولأدى ذلك أيضاً إلى هدم الدين وتبديل أحكام الشريعة؛ وهو أمر باطل باتفاق أهل العلم، وما استلزم الباطل فهو باطل فيكون فهمهم للحديث باطلاً

ومن كل ما تقدم يتبين أن قوله صلى الله عليه وسلم: "أنتم أعلم بأمر دنياكم" لا يتعارض مع النصوص الشرعية التي جاءت متعلقة بأمور الدنيا، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يستفاد من ذلك الحديث أن المسائل المتعلقة بالنظام السياسي هي من الأمور المتروكة للبشر، وذلك لأن النظام السياسي جاءت في شأنه نصوص شرعية من الكتاب والسنة عامة وخاصة تبين وتفصل الأحكام المتعلقة به.

الوجه الرابع: أن يقال ما هو الضابط الذي تعتمدون عليه في التفريق بين "أمر الدنيا" الموكول للبشر وبين "أمر الدين" الموكول إلى الشريعة؟ حيث إنكم لم تقدموا ضابطاً صحيحاً تفرقون به بين "أمر الدنيا" و"أمر الدين" فأنتم لستم تتبعون أو تتعلقون في قولكم: هذا من أمر الدنيا، وذاك من أمر الدين بنص شرعي، أو بكلام لأحد من أئمة العلم المعروفين لا قديماً ولا حديثاً، وإنما أنتم تتبعون في تفريقكم الباطل من قلدموهم من أهل الغرب أو الشرق الكافر الذين فصلوا الدولة عن الدين أو الدنيا عن الدين، إذ كما هو معروف مشهور عندما تسلطت الكنيسة على الناس بالباطل، وحدث بين ممثلي الكنيسة من جانب والناس من جانب مناوشات وصراع مريب طويل، انتهى الأمر بعزل الكنيسة عن التدخل في أمور الدنيا أو الدولة، وقُصر تدخلها أو قُصرت صلاحيتها على التوجيه الروحي والوصايا الأخلاقية، وبعد هذا الوضع النهائي للكنيسة عندهم، أصبحت "أمور الدين" -عندهم- محصورة في علاقة الفرد بربه، وما يتصل بذلك من عقيدة الإنسان في ربه، وأنواع القرب التي يتقرب بها إليه لينال رضاه من غير أن يكون لتلك العلاقة أي بعد أو أثر خارج دائرة الفرد نفسه.

كما أصبحت "أمور الدنيا" تعني -عندهم- كل ما يتصل بحياة الفرد والجماعة داخل المجتمع، وما يترتب على ذلك من أنظمة وعلاقات ومعاملات وقوانين. وقد تم الفصل الكامل بين هاتين الدائرتين: دائرة "أمور الدنيا"، ودائرة "أمور الدين"، وترتب على ذلك أن الدين -عندهم- أصبح محصوراً في نطاق الإنسان الفرد وحده، أو في داخل الكنيسة حيث يؤدي هؤلاء ما يعتقدون أنه من الدين عندهم، حتى إذا خرجوا من تلك الكنائس إلى واقع الحياة لم يكن للدين أدنى سلطان على تنظيم الحياة وقيادتها إلا ما كان من بعض الوصايا أو العظات الخلقية غير الملزمة؛ لأن ذلك خارج عن نطاقه وصلاحياته.

بينما أمور الدين تشمل عند المسلمين كل ما تعلق به الخطاب الشرعي أمراً أو نهياً أو خبراً، فما تعلق به الخطاب على وجه الأمر فيكون من الدين فعل المأمور به، وما تعلق به الخطاب على وجه النهي فيكون من الدين اجتناب المنهي عنه، وما تعلق به الخطاب على جهة الخبر، فيكون من الدين تصديق ما أخبر به.

ومن المعلوم البين الذي لا يحتاج إلى كبير بيان أو إيضاح أن الخطاب الشرعي قد تعلق على جهة الأمر والنهي بالأمور أو المسائل التي تتناول حياة الفرد أو الجماعة داخل المجتمع مما يطلق عليه أنه من الأمور الدنيوية وهي في الوقت نفسه مما يطلق عليه أنه من أمور الدين وذلك لتعلق الخطاب الشرعي به.

إذن فتعريف هؤلاء لأمر الدنيا، وما ترتب عليه من إخراج النظام السياسي في الإسلام من أمور الدين رغم تعلق الخطاب الشرعي به وإدخاله في أمور الدنيا التي لا دخل للشرع فيها، هو أمر مأخوذ أصلاً من طبيعة العلاقة بين الدين النصراني المحرف وبين الفكر العلماني، وغنى عن البيان أن ما كان كذلك فلا يصح أن يكون حجة في دين المسلمين).

(المرجع : رسالة "تحطيم الصنم العلماني" للأستاذ محمد شاكر الشريف).

الشبهة (3) : قولهم : الإسلام ديانة روحية !

والجواب عن هذه الشبهة أن يقال : لا يخفى أن في القرآن أحكاماً كثيرة ليست من العبادات ولا من الأخلاق المجردة؛ كأحكام البيع والربا والرهن والدين والإشهاد وأحكام الزواج والطلاق واللعان والظهار والحجر على الأيتام والوصايا والمواريث وأحكام القصاص والدية وقطع يد السارق وجلد الزاني وقاذف المحصنات وجزاء السعي في الأرض فساداً، بل في القرآن آيات حربية... الخ هذا يدلنا على أن من يدعو إلى فصل الدين عن السياسة إنما يدين ديناً آخر سماه الإسلام.

ولا يخلو حال الداعين إلى هذه النحلة من أحد أمرين :

* إما أن ينكروا كل هذا الحشد الهائل من الأحكام، ويكذبوا بما جاء فيها من الآيات والأحاديث، وكفر هؤلاء معلوم بالضرورة من الدين.

* وإما أن يقرروا بوجود هذه الأحكام في الكتاب والسنة، وينكروا صلاحيتها للتطبيق وكفالتها بالمصالح في هذا العصر، وفي هذا المسلك من الزندقة

والكفر ما تكاد السماوات تنفطر منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدأً، فإن عيب هذه التشريعات عيب للمشرّع جل في علاه، وكفر من يجترىء على ذلك معلوم بالضرورة من الدين.

وهؤلاء بهذا المسلك يجعلون الإنسان ندأً لله الذي خلقه، بل هم -بهذا- يعلون كلمة الإنسان على كلمة الله جل جلاله، ويمنحونه من السلطة والاختصاص ما يحجرون مثله على الله جل في علاه، وبهذا يصبح الإنسان "رباً" فوق الرب يحكم بما يريد، ويقضي بما يشاء!!

لقد استحق إبليس لعنة الخلد ونار الأبد لأنه رد على الله حكماً واحداً من أحكامه، فكيف هؤلاء وهم يردون على الله كافة شرائعه وأحكامه ويتهمونها بالقصور والجمود وانعدام الصلاحية؟! ترى هل يبقى مع هذا المسلك أدنى مثقال ذرة من إيمان.

يقول الشيخ أحمد شاكر رحمه الله: (والقرآن مملوء بأحكام وقواعد جليلة، في المسائل المدنية والتجارية، وأحكام الحرب والسلام، وأحكام القتال والغنائم والأسرى، وبنصوص صريحة في الحدود والقصاص.

فمن زعم أنه دين عبادة فقط أنكر هذا، وأعظم على الله الفرية، وظن أن لشخص كائناً من كان، أو لهيئة كائنة من كانت، أن تنسخ ما أوجب الله من طاعته والعمل بأحكامه، وما قال هذا مسلم قط ولا يقوله، ومن قال فقد خرج عن الإسلام جملة، ورفضه كله، وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم).

ويقول الشيخ محمد الخضر حسين في معرض رده على هؤلاء: (وفي القرآن أحكام كثيرة ليست من التوحيد ولا من العبادات، كأحكام البيع والربا والرهن والدين والإشهاد وأحكام الزواج والطلاق واللعان والظهار والحجر على الأيتام والوصايا والموارث وأحكام القصاص والدية وقطع يد السارق وجلد الزاني وقاذف المحصنات وجزاء السعي في الأرض فساداً... بل في القرآن آيات حربية وهذا يدل على أن من يدعو إلى فصل الدين عن السياسة إنما تصور ديناً آخر وسماه الإسلام) إلى أن يقول: (فصل الدولة عن الدين هدم لمعظم الدين، ولا يقدم عليه المسلمون إلا بعد أن يكونوا غير مسلمين).

ويقول الشيخ مصطفى صبري شيخ الإسلام في الدولة العثمانية: (إن هذا الفصل مؤامرة بالدين للقضاء عليه، ولقد كان في كل بدعة أحدثها العصريون المتفرنجون في البلاد الإسلامية كيد للدين ومحاولة للخروج عليه، لكن كيدهم في فصله عن السياسة أدهى وأشد من كل كيد، فهو ثورة حكومية على دين الشعب -في حين أن العادة أن تكون الثورات من الشعب على الحكومة- وشق عصا الطاعة منها "أي من الحكومة" لأحكام الإسلام بل ارتداد عنه من الحكومة أولاً ومن الأمة ثانياً، وهو أقصر طريق إلى الكفر).

ويذكر الشيخ بكر أبو زيد رئيس المجمع الفقهي بمكة المكرمة، يذكر من مراحل الدعوة إلى الله: (التصدي لدعوي "فصل الدين عن الدولة" أو "عن السياسة"، بإبطالها، والبيان للناس جهاراً بأن السياسة عصب الدين، ولا يمكن له القيام والانتشار وحفظ ببيضته إلا بقوة تدين به، وإن هذه الدعوة الآثمة "فصل الدين عن السياسة" في حقيقتها "عزل للدين عن الحياة"، ووأد للناس وهم أحياء، وما حقيقة وصل الدين بالسياسة إلا الدعوة إلى الله،

وإقامة الحسبة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعمل على مد الإسلام، وجزر الكفر والكافرين وقهر الفسقة عن المحارم والتهارش؛ حماية لحرّمات المسلمين وأوطانهم واستقرار أمنهم، ليكونوا يداً على من سواهم عوناً على من ناوهم، وبالجملة ليعيش المسلمون في ظل حماية إسلامية لا في ظل أعدائهم من المشركين والملحدّين.

ولن يقوم هذا الدين ولن تتحقق غاياته في الحكم والقضاء ومجالات الحياة كافة إلا بمن يحمل راية التوحيد يصدّع الكفر والكافرين، ويقوّم عوج الفسقة والمائلين عن الصراط المستقيم، وهذا لا يتأدى إلا بسُلطان "ذي شوكة" يدين بالإسلام وعالم يجهر بالبيان، فإذا اجتمع اللسان والسنان من تحتها جيل الجهاد في "دائرة الإسلام" كانت الضمانة العظمى لنصرته ونشر الدعوة إليه، وبناء حياة الأمة على هدي الكتاب والسنة.

وهذا التلاحم بين الدين والدولة هو حقيقة الوفاء بين الذين آمنوا بربهم - سبحانه وتعالى- للتجارة معه ببيع النفس والمال والولد في سبيله (يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم تؤمنون بالله ورسوله) (الآيات).

ويقول الأستاذ عبد الحليم عويس في كتابه تطبيق الشريعة الإسلامية: (ويصل هؤلاء في حربهم لتطبيق الشريعة حد الخيانة العظمى لأمّتهم وللحقيقة المجردة، وذلك حين يزعم بعضهم -هداهم الله- أن الشريعة مجموعة وصايا أخلاقية، وهم بهذا يلغون مئات الآيات القرآنية المتعلقة بالأحكام، والتي قدرها الإمام الغزالي وابن العربي بخمسمائة آية نازعه ابن دقيق العيد في هذا التقرير وقال: إن مقدار آيات الأحكام لا تنحصر في هذا العدد بل هو يختلف باختلاف القرائح والأذهان وما يفتحه الله من وجوه الاستنباط حتى من الآيات الواردة في القصص والأمثال.

وليس التشريع الإسلامي كليات مجمّلة -كما يعتقدون- بل هناك مجالات فصل فيها التشريع تفصيلاً محدوداً كالأحكام المتعلقة بالجهاد والدفاع عن النفس والعلاقات الدولية، وهناك مجالات فصل فيها الشرع تفصيلاً كافياً وشافياً مثل القصاص والحدود والحلال والحرام من الطعام والميراث وقوانين الأسرة، وغيرها، وينحصر مجال "الكليات" في بعض النظم السياسية التي تختلف صور تطبيقها، وفي قواعد الاجتهاد، وكل من ينكر أي حكم مفصل في القرآن والسنة أو يرفضه أو يكتب ضده ويعمد إلى تحريفه؛ مثل من يحاول جعل ميراث الأنثى مثل ميراث الذكر، أو جعل شهادة المرأة في الشئون التي نص عليها القرآن مثل شهادة الرجل يدخل في دائرة الارتداد، فهذه أمور لا يتقبل الاجتهاد { أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ } [البقرة: 85].

من أجل هذا كله كانت المعركة مستعرة وحامية الوطيس بين العلمانيين وبين الشريعة الإسلامية، فإن الشريعة هي العدو الأول لهم لأنها هي التي تهين للمجتمع سباجاً من القوانين يحميه من عدوان العاديين، وهي التي تردع

من لم يرتدع بوزاع الإيمان كما قال الخليفة الثالث: إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.

هذا وإن في الدعوة إلى الفصل بين الدين والدولة بالإضافة إلى ما تتضمنه من الكفر والزندقة فإنها دعوة إلى تأليه الإنسان وإعطائه الحق في أن يشرع لنفسه فيما رفض فيه ولاية الإسلام عليه من أحكام المعاملات وشئون الدولة ونحوه، وقد تمهد في محكمات الأدلة أن التشريع حق خالص لله وحده من نازعه فيه فهو مشرك بالإجماع.

إن عقيدة التوحيد الإسلامية ترفض الشرك في العبودية لله، أو الشرك في الولاء له، أو الشرك في الطاعة لحكمه، فالمسلم لا يبغي غير الله رباً، ولا يتخذ غير الله ولياً ولا يببغي غير الله حكماً، كما وضحت ذلك سورة التوحيد.. سورة الأنعام في هذه الآيات: { قُلْ أَعْيَرِ اللَّهُ أَتَّخِذُ وَلِيًّا قَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ } [الأنعام:14].

{ أَعْيَرِ اللَّهُ أَتَّغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا } [الأنعام:114] { أَعْيَرِ اللَّهُ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ } [الأنعام:164]. إنما يجب أن يكون المسلم كله لله، وحياته كلها لله { قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ } [الأنعام:162].

إن الإسلام لا يعرف هذه الثنائية التي عرفها الفكر المسيحي والفكر الغربي الذي يشطر الإنسان، ويقسم الحياة بين الله تعالى وبين قيصر، فليس قيصر نداً لله ينازعه في ملكه، بل هو عبد لله، يخضع لحكمه، ويدين لأمره ونهيه، كما يدين كل العباد).

(المرجع : " تحكيم الشريعة ودعاوى العلمانية " د / صلاح الصاوي) .

الشبهة (4) : قولهم : انقضت الدولة الدينية وحلت الدولة القومية !

(ولمناقشة هذه الدعوة لابد من تقرير مدخل هام نرى ضرورة تقريره ابتداءً قبل الدخول في الجزئيات والتفاصيل، ويمثل هذا المدخل في الإجابة على هذه الأسئلة: هل نحن مسلمون؟ هل نرضى بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبياً ورسولاً؟ هل نعتقد بعصمة محمد صلى الله عليه وسلم فيما يبلغه عن ربه؟ هل نعتقد أن الكتاب والسنة هما الحجة القاطعة والحكم الأعلى؟ هل نؤمن بوجود رد ما تنازع الناس فيه إليهما؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة يعد مقدمة ضرورية لمناقشة هذه الدعوى وكافة الدعوى المشابهة. إذا آمنا بحجية القرآن والسنة وبعصمة محمد صلى الله عليه وسلم فيما يبلغه عن ربه توجهنا في المناقشة إلى سوق الأدلة الشرعية التي تبين عوار هذه الدعوى وبطلانها، والغرض أن هذه الأدلة مسلمة من الفريقين.

أما إذا كنا نناقش قوماً لا يدينون بهذه الأصول ولا ينطلقون من هذه الثوابت، فلا وجه للدخول في تفاصيل الشريعة مع قوم لا يؤمنون ابتداءً بالعقيدة، ولا معنى للمنازعة حول الفروع في حين أن الأصول لا تزال عندهم موضع نظر ومكابرة، وتكون المناقشة ابتداءً حول إثبات صحة هذه الأصول.

إن بعض العلمانيين في بلادنا لا يزالون يعلنون إيمانهم المجمل بالكتاب والسنة، وهم حريصون على إظهار ذلك، وقد يكون ذلك حقاً، وقد يكون من قبيل ما يسمونه بالنضج السياسي لعدم تهيؤ الأمة للمجاهرة بضده، ولكن نأخذ بظاهر أقوالهم ونكل سرائرهم إلى الذي يعلم السر وأخفى).

(المرجع : " تحكيم الشريعة ودعاوى العلمانية " د / صلاح الصاوي) .

الشبهة(5): ادعاؤهم أن الدولة الإسلامية تؤدي للاستبداد !

يقولون: نحن دخلنا في "الانتخابات" من باب أنها مصلحة من المصالح المرسله!

الجواب:

1- المصلحة المرسله ليست أصلاً من أصول الدين التي يُعمل بها، وإنما هي وسيلة متى توفرت شروطها، عُمل بها، ومتى لم تتوفر، لم يُعمل بها.
2- تعريف المصلحة المرسله هي: ما لم يأت نص فيه بعينه بتحريم ولا وجوب، مع اندراجها تحت أصل عام.
وتعريف آخر يذكره الأصوليون وهو: الوصف الذي لم يثبت اعتباره ولا إلغاؤه من قبل الشارع.

قال الشاطبي رحمه الله تعالى في كتابه (الموافقات 4/210):

« فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح، بشرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج » اهـ.

فالمصالح المرسله هي التي ليس هناك دليل باعتمادها أو إلغائها، ومنها: مصلحة عامة أو خاصة، أما ما نحن فيه، ففيه من المفساد السابقة الذكر التي لا يشك عاقل أنها كافية في إخراج محل النزاع من باب المصالح المرسله، إلى المفساد المحرمة، والله أعلم.

وقد أخذ الصحابة بالمصالح المرسله، وهكذا التابعون وأتباعهم، فتأليف الكتب الفقهية، وكتب اللغة العربية، وكتب علوم الحديث، وجمع القرآن والاقتصار على النسخ التي اختارها عثمان وإلغاء ما عداها.. إلى غير ذلك من المصالح، وكما ذكرنا سابقاً أنها ليست من الأصول، وإنما هي مسألة اجتهادية يصيب فيها الرأي ويخطئ، والتشريعة كلها جاءت لتحقيق مصالح الناس، كما ذكر ذلك ابن القيم في كتابه (مفتاح دار السعادة 2/23)، ورفع المشقة والعسر والحرج.. الخ، كلها من لوازم المصالح للناس. ومن خلال هذا العرض السريع نستفيد أن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد.

فعلى هذا فالمصلحة المرسله لها شروط يجب أن تُراعى، فإذا توافرت شروط المصلحة عُمل بها، فهل تقيّد المخالفون بهذه الشروط؟

وسياتي ذكر الشروط بعد الكلام على الشبهة الخامسة عشر – إن شاء الله -.

(المرجع : رسالة : تنوير الظلمات بكشف مفساد وشبهات الانتخابات ، للمحمد الإمام ، ص 177-178) .

الشبهة(6): تحججهم بوجود طوائف غير مسلمة .

وللإجابة عن هذه الشبهة (نقول وبالله التوفيق :

أولاً : إنه لا يُقبل شرعاً ولا عرفاً ولا ديمقراطياً أن تتخلى الأغلبية عن هويتها ومقدساتها وحصارتها طلباً لمرضاة الأقلية، لاسيما إذا كانت هذه المقدسات لا مساس لها بالحقوق الأساسية المشروعة لهذه الأقليات، ماذا لو حدث العكس، وكان المسلمون هم الأقلية؟ هل كان يقبل منهم أن يطلبوا إلى الأكثرية التنازل عن هويتهم ومقدساتهم طلباً لمرضاةهم؟

ثانياً : إن الدولة القومية التي تنشدها هذه الأقليات التي تفصل فيها الدولة عن الدين، وتنقسم بها عرى المواالاة بين المسلمين تتعارض تعارضاً جذرياً مع أصل الإيمان بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبياً ورسولاً، ولا سبيل إلى القبول بها إلا يوم أن نقرر أننا قد تخلينا عن ديننا وخلعنا ربقة الإسلام من أعناقنا وهيئات هيئات أن نكفر بالله ورسوله!

ثالثاً : إنه فيما عدا الولايات التي يُعتبر الإسلام فيها شرطاً لانعقادها تُفتح أمامهم كافة الأبواب للمشاركة الكاملة في بناء هذا الوطن شأنهم في ذلك شأن المسلمين سواء بسواء، وغني عن الذكر أن صيانة دمائهم وأموالهم وأعراضهم حقوق مقدسة لا مماراة فيها ولا جدال، ولا نرى حرجاً أن تصدر في شئونهم وثيقة خاصة ينص فيها على مركزهم القانوني في المجتمع من حقوق وواجبات إن هم رغبوا في ذلك وتكون ملحقة بالدستور، وتتمتع بنفس القوة التي يتمتع بها، ولهم أن يشترطوا لأنفسهم ما يشاؤون من ضمانات لكفالة حقوقهم المشروعة وعدم المساس بها من أحد من الناس، ثم بعد بهذا يعيشون كما عاش أجدادهم في هذه البلاد ولمدة تزيد عن ثلاثة عشر قرناً من عمر الزمان في ظل تحكيم الشريعة؛ أمين على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم ومعابدهم، لم تمتد إليهم يد بسوء، ولم يُكرهوا كما أكره المسلمون في الأندلس على تغيير دينهم، ولو أن المسلمين في الشرق توجهوا إلى شيء من ذلك ما بقي نصراني واحد في بلادنا إلى اليوم.

ملكننا فكان العفو فينا سجية فلما ملكتم سال بالدم أبطح

ولنستمع إلى شهادة كبار المؤرخين وهم يعقدون المقارنة بين نصارى الشرق وبين المسلمين في الغرب ومدى ما يتمتع به هؤلاء وأولئك من الحقوق والواجبات.

يقول الوزير دوجو فارا صاحب كتاب (مائة مشروع لتقسيم تركيا) فيما ينقله عنه الأمير شكيب أرسلان: (إن الدولة المسيحية ظلت مدة ستة قرون (699-1299هـ) تهاجم الدولة العثمانية الإسلامية رغم تسامح المسلمين وحسن معاملتهم لرعاياها من المسيحيين، ويقول: إن من أعظم أسباب انحلال هذه الدولة الإسلامية هو مشربها من إعطاء الحرية المذهبية والمدرسية للأمم المسيحية التي كانت خاضعة لها، لأن هذه الأمم بواسطة هاتين الحريتين - المذهبية والمدرسية - كانت تبث دعايتها القومية للانفصال عن السلطة العثمانية).

ويقول جوستاف لوبون في كتابه حضارة العرب: (وكان يمكن أن تعمي فتوح العرب الأولى أبصارهم وأن يقترفوا من المظالم ما يقترفه الفاتحون عادة، ويسئوا معاملة المغلوبين ويكرهوهم على اعتناق دينهم الذين كانوا يرغبون

في نشره في العالم... ولكن العرب اجتنبوا ذلك، فقد أدرك الخلفاء السابقون -الذين كان عندهم من العبقرية السياسية ما ندر وجوده في دعاة الديانات الجديدة- أن النظم والديانات ليست مما يُفرض قسراً؛ فعاملوا -كما رأينا- أهل سورية ومصر وأسبانيا وكل قطر استولوا عليه بلطف عظيم تاركين لهم قوانينهم ونظمهم ومعتقداتهم، غير فاضين عليهم سوى جزية زهيدة في الغالب إذا ما قيست بما كانوا يدفعونه سابقاً في مقابل حفظ الأمن بينهم، فالحق أن الأمم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل العرب ولا ديناً سمحاً مثل دينهم).

ونقل عن جوتيه في كتابه أخلاق المسلمين وعاداتهم قوله: (ولقد ثبت أن الفاتحين من العرب كانوا على غاية في فضيلة المسامحة التي لم تكن تتوقع من أناس يحملون ديناً جديداً. وما فكر العربي قط في أشد أطوار تحمسه لدينه الجديد أن يطفئ بالدماء ديناً منافساً لدينه).

ويقول ريتشارد ستيز من أبناء القرن السادس عشر: (وعلى الرغم من أن الأتراك بوجه عام شعب من أشرس الشعوب... فقد سمحوا للمسيحيين جميعاً -للأغريق منهم واللاتين- أن يعيشوا محافظين على دينهم، وأن يصرفوا ضمائرهم كيف شاءوا بأن منحوهم كنائسهم لأداء شعائرهم المقدسة في القسطنطينية وفي أماكن أخرى كثيرة جداً، على حين أستطيع أنؤكد بحق بدليل اثني عشر عاماً قضيتها في أسبانيا أننا لا نرغم على حفلاتهم البابوية فحسب، بل إننا في خطر على حياتنا وأحفادنا).

وهذا ما جعل بطريارك أنطاكية واسمه ماركوس يقول: أدام الله دولة الترك خالدة إلى الأبد! فهم يأخذون ما فرضوه من جزية ولا شأن لهم بالأديان، سواء كان رعاياهم مسيحيين أو يهوداً أو سامرة).

ويقول القس برسوم شحاتة وكيل الطائفة الأنجيلية في مصر: (في كل عهد أو حكم التزم المسلمون فيه بمبادئ الدين الإسلامي كانوا يشملون رعاياهم من غير المسلمين -والمسيحيين على وجه الخصوص- بكل أسباب الحرية والأمن والسلام ..).

وأخيراً ننقل هذه الوثيقة وهي من القرن التاسع عشر وتتمثل في نص الفرمان (الظهير) الذي أصدره السلطان محمد بن عبدالله سلطان المغرب في 5 فبراير سنة 1864م وهذا نصها:

(بسم الله الرحمن الرحيم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم نأمر من يقف على كتابنا هذا من سائر خدامنا وعمالنا والقائمين بوظائف أعمالنا أن يعاملوا اليهود الذين بسائر ولاياتنا بما أوجبه الله تعالى من نصب ميزان الحق والتسوية بينهم وبين غيرهم في الأحكام حتى لا يلحق أحداً منهم مثقال ذرة من الظلم ولا يضايقهم، ولا ينالهم مكروه ولا اهتضام، ولا يعتدوا بهم ولا غيرهم على أحد منهم لا في أنفسهم ولا في أموالهم، ولا يستعملوا أهل الحرف منهم إلا عن طيب أنفسهم، وعلى شرط توفيتهم بما يستحقونه على عملهم، لأن الظلم ظلمات يوم القيامة، ونحن لا نوافق عليه، لا في حقهم ولا في حق غيرهم، ولا نرضاه لأن الناس كلهم عندنا في الحق سواء، ومن ظلم أحداً منهم أو تعدى عليه فإننا نعاقبه بحول الله، وهذا الأمر الذي قررناه وأوضحناه

وبيناه كان مقررًا ومعروفًا محررًا، لكن زدنا هذا المسطور تقريراً وتأكيذاً ووعيداً في حق من يريد ظلمهم وتشديداً ليزيد اليهود أمناً إلى أمنهم، ومن يريد التعدي عليهم خوفاً إلى خوفهم، صدر به أمرنا، المعترز بالله في السادس والعشرين من شعبان المبارك عام 1280 ثمانين ومائتين وألف). رأيت إلى هذا الإنصاف والتسامح ورعاية العهود والذمم الذي صحب الدولة الإسلامية في مختلف أطوارها، وسطرته أقلام الكتّاب النصارى أنفسهم لتسجل ذاكرة الزمان أن تاريخنا لم يعرف اضطهاداً لأقليات تخالفنا في الدين وتشاركنا في الوطن، وليثبت للمرتابين تهافت التذرع بوجود أقليات في المجتمع المسلم إلى رفض الشريعة والاعتداء الظالم على دين المسلمين). (المرجع: "تحكيم الشريعة ودعاوى العلمانية" د / صلاح الصاوي).

الشبهة(7): ادعاؤهم جمود الشريعة في مواكبة التغيرات !

(وهذه الدعوة أيضاً مما ينعق به خصوم الشريعة، ويقولون إن تحكيم الشريعة يقعد بنا عن ملاحقة التطور والوفاء بمقتضياته، لأن الشريعة أساسها الدين، والدين ثابت لا يتغير، ولكن الحياة في تغير دائم وتحول مستمر فأنى للجامد الثابت أن يحكم المتحول المتغير وبفي حاجاته؟ ولذلك يرون أن من الخير للدين أن يبقى عقيدة في الحنايا، وشعائر في دور العبادة، وأن يترك قيادة الحياة إلى نظم وضعية تستلهم من واقع الحياة المتجدد والمتطور وتفي بمقتضيات المدينة الحاضرة وهذه الشبهة تقوم على محورين:
- ثبات أحكام الشريعة فلا مجال فيها للتجديد بوجه من الوجوه.
- تطور أوضاع الحياة فلا مجال فيها للثبات بوجه من الوجوه.
وكلا الأمرين في إطلاقه على هذا النحو وهم وخرافة؟!
فأحكام الشريعة منها ما هو ثابت ومنها ما هو متغير، وأحوال الحياة وأوضاع البشر منها ما هو ثابت ومنها ما هو متغير كذلك.
فإن أرادوا التجديد في الثوابت والقطعيات التي حسم فيها الشارع الحكيم بنصوص محكمة قاطعة فقد خابوا وخسروا، وإن دون ذلك الردة عن الإسلام!! لقد حرّم الله الزنا، فإذا جاءت القوانين الوضعية تبيحه لمن بلغ سن الرشد القانونية تحت دعوى التطور والحرية الشخصية فذلك خسران وردّة، ولقد حرّم الله الخمر، فإذا جاءت القوانين الوضعية بإباحتها مسaire للأوروبيين، وملاحقة للمدنية، وتقديساً للحرية الشخصية، فإن ذلك خسران وردّة، ولقد حرم الله الربا والميسر، فإذا جاءت القوانين الوضعية بإباحته لاعتبارات اقتصادية أو ملاحقة للتطور والمدنية فإن ذلك خسران وردّة!! فما حرمه الله ورسوله فهو حرام إلى يوم القيامة، وما أحله الله ورسوله فهو حلال إلى يوم القيامة، وكما لا يملك الإنسان تغيير أمر الله الكوني لا يحلّ له تبديل أمر الله الشرعي، وكما أن الخلق كله لله فإن الأمر كله لله: { أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ } [الأعراف:54].
وإن أرادوا تجديد الاجتهاد في الظنيات ومسائل الاجتهاد بما يحقق المصالح البشرية ولا يخرج على الأدلة الشرعية فذلك حق، على أن يتم بضوابطه وأن

يمارس من أهله، حتى لا يصبح دين الله نهياً لكل عابث أو جهول، وإن قواعد الشريعة وأصول الاجتهاد فيها ما يلبي هذه الحاجة، ويحقق مصالح العباد أتم تحقيق في إطار من الحق والعدل، وهل جاءت الشريعة ابتداءً إلا لتحقيق مصالح العباد وإرشادهم إلى ما يكفل لهم الحياة الطيبة في الأرض والفوز بجنة الخلد ونعيم الأبد في الآخرة).

(المرجع : " تحكيم الشريعة ودعاوى العلمانية " د / صلاح الصاوي).

الشبهة(8): ادعاؤهم قسوة العقوبات الشرعية !

(يزعم دعاة التغريب وخصوم الشريعة أن الحدود والقصاص من العقوبات البشعة التي لا تلائم مدنية هذا العصر، ولا تتفق مع ما انتهت إليه النظريات الجديدة في علم الإجرام والعقاب التي تبدلت نظرتها إلى مرتكب الجريمة من كونه مجرماً يستحق العقاب إلى كونه مريضاً يستحق الرحمة والعلاج، وهذه الشبهة قد أوسعها أهل العلم دحناً ونقضاً وفيما كتبوه غناء بل ثراء، ولكن لا نرى بأساً من إيراد هذه اللمحات .

نقول لهؤلاء الرحماء ! :

أولاً : إن الذي قرر هذه العقوبات هو الله رب العالمين. أليس كذلك؟ إن جحدوا فقد كفروا وانتقل الحديث معهم إلى دائرة أخرى... إلى أصل الإيمان بالله ورسوله وكتابه واليوم الآخر، ولا وجه أن يناقش في الفرع من كفر بالأصل.

وإن أقروا انتقلنا بهم إلى سؤال آخر: أتؤمنون بحكمة الله في شرعه، وعدله في حكمه أم لا؟ إن جحدوا فقد كفروا، وإن أقروا فقد حُصِمُوا، لأن هذه العقوبات من شرعه ومن حكمه، وقد أقروا بأن شرعه حكيم وحكمه عادل، فسقط الاعتراض من الأساس! .

(المرجع : " تحكيم الشريعة ودعاوى العلمانية " د / صلاح الصاوي).

الشبهة(9): قولهم : أي مذهب يُطبق ؟!

(ومن التهافت البين بعض ما يشنع به هؤلاء الخصوم من أن إقامة الحدود سيحوّل أغلب المجتمع إلى معوقين ومشوهين نظراً للانتشار الهائل للجريمة والتنامي المستمر في معدلاتها، فكيف تُقطع أيدي ثلثي المجتمع ونرجم أو نجلد تسعة أعشاره؟!)

وهذا القول فضلاً عما فيه من المبالغة في تصوير الواقع، وتقديم الأمة كلها على أنها عصابة من السراق والزناة والسكرارى ؛ فإنه إلى التهافت والديماغوجية أقرب منه إلى المنطق العلمي النزيه.

فلقد علم هؤلاء وعلمت الدنيا كلها أن قيمة هذه العقوبات تكمن في التهديد بها وإعلانها على الملأ، وأن في مجرد النص عليها وإعلام الأمة بها والجدية في تطبيقها من الزجر والردع وإشاعة الهلع والفرع في نفوس الجناة والمجرمين ما تنحسر به هذه الجرائم وتراجع به معدلاتها المتزايدة، بل ما ينقطع به دابرها أو يكاد .

(المرجع : " تحكيم الشريعة ودعاوى العلمانية " د / صلاح الصاوي) .

الشبهة (10) : ادعائهم افتقاد أهل الإسلام لبرامج عملية .

(يقولون: أي شريعة تطبقون وأية إسلام تنتشدون: إسلام مالك أم إسلام أبي حنيفة أم إسلام الشافعي أم إسلام أحمد بن حنبل؟ إسلام الخميني في إيران أم إسلام النميري في السودان، أم إسلام ضياء الحق في باكستان، أم إسلام السعودية؟ إنكم لم تتفقوا على الإسلام الذي تدعوننا إليه وتجادلوننا في تطبيقه!!

وهم بهذا يريدون تقديم قضية الإسلام وكأنه شرائع منفصلة، ونماذج شتى متباينة تتفاوت من النقيض إلى النقيض، ويغرق معها مريد التطبيق في لجاج من المتناقضات والمفارقات، ثم يحملونه أوزار بعض هذه التجارب البشرية القاصرة، وكأن الإسلام هو المسئول عن هذا التشرذم وعن هذه الأخطاء، إذاً فهو لا يصلح للتطبيق.

إن الإسلام الذي ننشده وينشده كل مسلم هو إسلام الكتاب والسنة وما أجمع عليه سلف الأمة، هذا هو المحكم الذي لا جدال فيه ولا ممارسة، أما ما وراء ذلك من الاجتهادات الفقهية، فهو من موارد الاجتهاد التي لا يُضيق فيها على المخالف، ولأهل العلم في كل عصر أن يرجحوا ما تقتضيه الأدلة ويحقق المصلحة، ولا حرج أن تتفاوت هذه الاجتهادات من قطر إلى آخر حسبما تقتضيه المصلحة ويرفع الحرج عن المكلفين، بل وأن يعاد النظر فيها من حين لآخر كلما طرأت ظروف وتجددت أحوال حتى تبقى دائماً في هذا الإطار.

ثالثاً: إن تفاوت الاجتهادات والتفسيرات في الأمور الجزئية ظاهرة طبيعية ولا يكاد يخلو منه تشريع سماوي أو تقنين وضعي.

ألا تختلف المحاكم الوضعية في تطبيق القانون أو في تفسيره فتقضي بينها محكمة النقض بحكم بات يرفع الخلاف؟ ألا يختلف علماء القانون الوضعي في شروح القوانين واللوائح الإدارية؟ بل ألا يختلف الأطباء والمهندسون وسائر الفنيين في كثير من الفروع والتفصيلات؟ فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً؟ وما لهم يجعلون من الظواهر العادية مسبة ومطعناً ماداموا يتحدثون عن الإسلام؟!

رابعاً : إن هؤلاء العلمانيين القائلين بهذه الشبهة يكيلون بكيلين ويزنون بمعيارين، فعندما يتحدثون عن الإسلام يشغبون عليه باختلاف مذاهبه وتعدد تجارب تطبيقه، وعندما يتحدثون عن مذاهبهم الوضعية وعقائدهم السياسية لا يكادون يتفقون على تعريف محدد لما ينادون به من هذه النظريات، ولا يجدون في تعدد مدارسها وتباين مذاهبها مانعاً يمنع من تطبيقها، أو يثني عزمهم عن المناداة بها والدعوة إليها؟

ولنتأمل هذه العبارة عن الماركسية وهي لأحد الماركسيين المعروفين وهو مكسيم رودستون الكاتب اليهودي الفرنسي: (الحقيقة أن هناك ماركسيات كثيرة بالعشرات والمئات، ولقد قال ماركس أشياء كثيرة، ومن اليسير أن نجد في تراثه ما نبرر به أية فكرة!! إن هذا التراث كالكتاب المقدس "أسفار

التوراة والأنجيل وملحقاتها" حتى الشيطان يستطيع أن يجد فيه نصوصاً تؤيد ضلّاته !!) اهـ

وليست الديمقراطية بأقل حظاً من الاشتراكية في هذا التعدد، فنحن لا نكاد نجد مذهباً في هذا العصر ليبرالياً أو اشتراكياً أو شيوعياً إلا ويدعي أن ديمقراطيته هي الديمقراطية الحقة، وأن ما عداها زائف ومدخول! أما الأخطاء التي صحبت بعض تجارب التطبيق فوزرها على أصحابها، والإسلام منها براء، هذا هو الذي تقتضيه الموضوعية في التقويم، والإنصاف في الحكم، ولكن أنى لهؤلاء العلمانيين هذه الموضوعية وهذا الإنصاف وهم الذين تنغل قلوبهم حقداً على الشريعة وعداوة لأنصارها. ومرة أخرى نرى التطفيف في منطلق هؤلاء العلمانيين؛ فعندما يتحدثون عن فشل المذاهب الوضعية في بلاد المسلمين يبرئون هذه المذاهب في ذاتها ويلتمسون للفشل أسباباً أخرى، وعندما يتحدثون عن تجارب التطبيق الإسلامي يحمّلون الإسلام في ذاته هذه الأخطاء ويجعلون الفشل مرتبطاً بطبيعة الحل الإسلامي في ذاته، وعدم صلاحيته في ذاته للتطبيق. فتجدهم يلتمسون الأعذار لفشل الديمقراطية الليبرالية في مصر بأنها لم تدم أكثر من ثلاثين عاماً 1923 - 1952 م، ويعتذرون لفشل الاشتراكية في مصر بقصر المدة وبعدم الجدية في التطبيق وأنها كانت اشتراكية بغير اشتراكيين فالمكلفون بحراستها كان يتم اختيارهم على أساس الولاء وليس على أساس الكفاية.

أجل! يعتذرون بهذا عن فشل الاشتراكية والديمقراطية في الوقت الذي يحاسبون فيه باكستان على بضع سنين، والسودان على سنة أو سنتين، ولا يقولون إنها كانت تنقصها الجدية الكافية في التطبيق أو إنها كانت عملية إسلامية بغير إسلاميين! ومرة أخرى { وَيَلُّ لِلْمُطَفِّينَ * الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ * أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ * لِيَوْمٍ عَظِيمٍ } [المطففين: 1-5] .

(المرجع : " تحكيم الشريعة ودعاوى العلمانية " د / صلاح الصاوي) .

الشبهة(11): قولهم: تطبيق الشريعة يؤدي للكبت !!

(وهذه مناورة أخرى يهدف بها دعاة العلمانية إلى إحراج العمل الإسلامي بالتشنيع عليه بأنه يغذ السير بالناس إلى دولة مجهولة، ويدعو الناس إلى منهج لم يسبر أغواره ولم يعرف أبعاده، فهو لا يعرف تفاصيل هذا المنهج ولا يملك برامج عملية لوضعه موضع التنفيذ، مثله كمثل رجل ظل يلح على آخر حيناً من الدهر بأن يدخل في الإسلام، وتوعده إن أعرض بسوء المآل فقال له : ماذا أفعل لكي أسلم، فقال لا أدري !

وللإجابة على هذه الشبهة نقول:

أولاً : إننا لا نبتدع في الناس أمراً لا عهد لهم به من قبل، بل نردهم إلى ما درجوا عليه وعاشوا في ظلّه ثلاثة عشر قرناً من الزمان، ولم يتوقف إلا على يد الاستعمار الكالح الذي وطئت خيله الأزهر على يد نابليون، وقتل الأبرياء

في دنشواي على يد كرومر، ومكن لليهود في فلسطين على يد بلفور، وفعل بأمتنا الأفاعيل والعجائب.

**وطني كم صنم مجدته لم يكن يحمل طُهر الصنم
لا تلومي الذئب في عدوانها إن يك الراعي عدو الغنم**

ثانياً: إن الدولة الإسلامية المنشودة هي التي تقوم على حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وهي التي تتبنى الإسلام بشموله عقيدة وشريعة إقراراً به، وعملاً بموجبه، ودعوة إليه، وولاء وبراءً على أساسه، وإن مفتاح التغيير المنشود هو التعبير عن سيادة الشريعة وأنها وحدها الحجة القاطعة والحكم الأعلى، وأن كل قانون يتعارض معها فهو باطل يجب على المحاكم أن تمتنع عن تطبيقه تلقائياً لمخالفته لمبدأ المشروعية، ومن حق أي مواطن أن يطعن أمامها ببطلان أي قانون يُعتقد مخالفته للشريعة، وتقضي ببطلانه إذا ثبت لديها ذلك.

ثالثاً: هب أن المنادين بتحكيم الشريعة لا يملكون هذه البرامج وتنقصهم الكفايات والتخصصات النظرية أو العملية فأين ذهبت الجهات المتخصصة التي تقدر على ذلك في بلادنا الإسلامية؟ والتي إذا استنفرتها الدولة نفرت وإذا دعتها لبت؟ ألسنا نعلن أننا مسلمون ديننا الرسمي هو الإسلام؟ والشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع؟ وعلى أرضنا توجد أعرق جامعات العالم وبلادنا هي التي تُصدر العلماء والمتخصصين في علوم الشريعة وفي غيرها إلى جميع أنحاء العالم؟

إن الدعوة إلى تطبيق الشريعة ليست برنامجاً حزبياً تطرحه فئة محدودة على أرض الوطن، إنها إرادة هذه الأمة، والدين الذي يستمسك به الكافة، فهي فوق الأطر الحزبية، والتنظيمات السياسية، والخلافات المذهبية، والدولة كل الدولة حكومة ومعارضة مسئولة أمام الله عز وجل عن أن تقيم هذا الدين، وأن تُجيش له الطاقات، وأن تعد له الرجال، وأن توظف كل إمكاناتها المادية والبشرية لإقامته على وجهه كما أمر الله.

إن هذا العمل مسئولية أمة وليس مسئولية حزب من أحزابها، أو تيار من تياراتها الفكرية أو السياسية، ولا حرج على الدعوة إلى الله -بل يجب عليهم- إن هم رأوا تعطيلاً لشرائع الله وتحاكماً إلى غير ما أنزل الله، أن يصدعوا بالنصيحة الواجبة، وأن يجهروا بكلمة الحق في مختلف المواقع، وأن يطلبوا كل قادر ومتخصص أن يدلي بدلوه وأن يبذلوا قصارى جهدهم لتقويم هذا الخلل، وإعادة الدولة إلى الإسلام، وحسبهم أن يشاركوا في ذلك بقدر ما تؤهلهم له قدراتهم وتخصصاتهم، وألا يرضوا على ذلك بوقت ولا جهد ولا مال.

رابعاً: إن الجامعات الإسلامية ومراكز البحوث والجامع الفقهية ودور الفتوى في العالم الإسلامي رصيد هائل للدعوة إلى تطبيق الشريعة، وهي تملك من البحوث والدراسات العلمية الجادة في مختلف المجالات والكفايات النادرة المتخصصة ما يفوق الحصر ويذهل العقل. فهل يصح مع ذلك أن يقال: إن الدعوة إلى تحكيم الشريعة دعوة عاطفية تفتقد البرامج التفصيلية والكفايات العملية؟ أليس هذا غمطاً للأمة كلها واتهاماً لجميع مؤسساتها وجامعاتها بالعمق والسلبية والقصور بل بالخيانة وإضاعة الأمانة؟

إن ما كتب في مجال الاقتصاد الإسلامي من الدراسات والبحوث الإسلامية المتخصصة رغم حداثة العهد بالكتابة في هذا المجال يبلغ بضع مئات وفق التقرير الذي قدم إلى المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي الذي عقد في مكة المكرمة قبل ما يزيد على عشرين سنة ! ترى كم بلغ عددها الآن؟ وما عدد الدراسات المتخصصة في المجالات الأخرى التي لا يزال المتخصصون فيها يكتبون منذ أمد بعيد؟ إن الأزمة التي تواجه الدعوة إلى تطبيق الشريعة ليست أزمة برامج وتفصيلات وإنما هي أزمة إرادة سياسية قادرة على التغيير واتخاذ القرار! ولو وجدت هذه الإرادة لتحوّلت كل كفايات الأمة ومؤسساتها إلى جنود في معركة التطبيق، ولتحوّلت القيادة السياسية إلى غرفة عمليات تشرف على ذلك كله، تحت الخطى وتوجه المسار!

خامساً : إن العلمانيين وخصوم الشريعة عندما يرددون هذه الشبهة فهم محجوجون بمنهج التغيير الذي اعتمده كبريات الحركات الأيديولوجية العالمية التي لم تعن إلا بالعقائد والمبادئ الأساسية، ولم تعن بما وراء ذلك من التفاصيل والجزئيات.

فالثورة الفرنسية تجمع الناس حول ثالوثها المعروف: الحرية والإخاء والمساواة، ومن خلاله عرف الناس أي مجتمع تنشده هذه الثورة. والشيعوية لا تعني في بداية الأمر إلا بالعقائد الاشتراكية الكبرى والمبادئ الرئيسية العامة، وكان جل اهتمامها منصباً على الجانب السلبي الذي يجب هدمه حتى يمتهد الطريق لإقامة اقتصاد اشتراكي، أما الخطوات الجزئية والبرامج التفصيلية فلا تكاد تجد في كتابات روادها الأوائل ما يغطي شيئاً من ذلك، بل إن ماركس في رسالته التي كتبها إلى صديقه (تيسلي) عام 1869م اعتبر ذلك من قبيل الرجعية، وأن من يرسم خطة للمستقبل يكون رجعيًا، ومن هنا يقرر ندلوب ميلا أن ماركس كان بخيلاً جداً في تحديد المجتمع الجديد وفي امتناعه عن إعطاء أية صورة واضحة عنه.

يقول مؤلفو علم الاقتصاد الحديث : (لقد ركز كل من " ماركس " و" لينين " اهتمامهما في العقائد الاقتصادية والاجتماعية، ولذلك عندما تسلم "البولشيفك" زمام السلطة سنة 1917م لم يكن أمامهم أي مخطط جاهز للنظام الاقتصادي الذي ستنشئه ديكتاتورية العمال، ولقد حاولوا لفترة قصيرة تطبيق نظرية ماركس في " القيمة المنبثقة من العمل " لكنهم تخلوا عن هذه المحاولة، وأظهر " البولشيفك " براعة سياسية أمنت لهم البقاء في الحكم، وأخذوا يطبقون التجارب على مر السنين حتى أنشأوا النظام الروسي الحالي، وربما كان باستطاعة الزعماء الروس أن يكتشفوا نفس النتائج بطريقة أقصر، وكلفة أقل لو درسوا علم الاقتصاد دراسة نظامية، ولكن عقيدتهم الماركسية كانت تنكر هذا العلم من أساسه) اهـ

فإذا كان هذا هو المنهج مع كبريات الحركات العالمية التي ينتمي إليها هؤلاء الخصوم فلماذا يطالبون العمل الإسلامي وحده بأن يقدم ابتداءً برامجه التفصيلية وحلوله العملية لكل جزئية من جزئيات الحياة في المجتمع، وهو الأمر الذي اعتبره قادتهم وأئمتهم من جنس الرجعية والتخلف ؟

سادساً : إن كثيراً من مشكلاتنا المعاصرة هي نتاج لهذه المناهج الوضعية السائدة في بلادنا، وترتبط بها وجوداً وهدماً ، وقد يختفي كثير منها بحلول أيديولوجية أخرى لتنشأ مشكلات من نوع آخر وتحديات من لون جديد ، فلماذا نفترض أن كل علة مجتمعاتنا سوف تبقى في ظل تحكيم الشريعة، وأن علينا أن نستغرق في وضع الحلول التفصيلية لها من الآن؟ ألا يعد هذا من قبيل العبث وإضاعة الوقت فيما لا طائل تحته؟! .

(المرجع : " تحكيم الشريعة ودعاوى العلمانية " د / صلاح الصاوي) .

شبهات العصرانيين

الشبهة(1): قولهم : لماذا تلمزونا بفهم السلف ؟

الجواب : للأدلة التالية :

1- قال تعالى : { وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ
يَا حَسَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ
خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ } [التوبة : 100].

قال ابن قيم الجوزية رحمه الله: "فوجه الدلالة أن الله تعالى أثنى على من
اتبعهم؛ فإذا قالوا قولاً فاتبعهم متبع قبل أن يعرف صحته فهو متبع لهم،
فيجب أن يكون محموداً علي ذلك، وأن يستحق الرضوان.
ولو كان اتباعهم تقليداً محضاً كتقليد بعض المفتين لم يستحق من اتباعهم
الرضوان إلا أن يكون عامياً، فأما العلماء المجتهدون فلا يجوز لهم إيتاعهم
حينئذ".

قلت: دلت الآية على حجية منهج الصحابة رضي الله عنهم؛ لأنه دليل فاستحق
متبعهم الرضوان فلا يمدح إلا من اتبع الدليل، ولذلك وجب إيتاعهم على
العالم والعامي سواءً؛ لأن فرض العالم إيتاع الدليل؛ كما قال تعالى: { اتَّبِعُوا
مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ } [الأعراف: 3] ولو لم يكن
كذلك لاستحق العقوبة، ولم يستحق الرضوان؛ فتدبر.

2- قال تعالى: { اتَّبِعُوا مَن لَّا يَسْأَلْكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُّهْتَدُونَ } [يس: 21].
قال ابن قيم الجوزية - رحمه الله -: "هذا ما قصه الله - سبحانه وتعالى - عن
صاحب يس على سبيل الرضا بهذه المقالة، والثناء على قائلها، والإقرار له
عليها.

وكل واحد من الصحابة لم يسألنا أجراً وهم مهتدون بدليل قوله تعالى: خطاباً
لهم: { وَكُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ
لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ } [آل عمران: 103].
ولعل من الله واجب .

وقوله تعالى: { وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ
أُوْتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ أَنفَا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ *
وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًىٰ وَوَاتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ } [محمد: 16 ، 17].

وقوله تعالى: { فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَصَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْنَمْتُمُوهُمْ
فَشُدُّوا الوثَاقَ قَائِمًا مَّنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَصِغَ الحَرْبُ أَوْ زَارَهَا ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ
اللَّهُ لَأَنْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُم بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن
يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ * سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ } [محمد: 4 ، 5].

وقوله تعالى: { وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا } [العنكبوت: 69].

وكل منهم قاتل في سبيل الله، وجاهد إما بيده أو بلسانه؛ فيكون الله قد
هداهم، وكل من هداه الله فهو مهتد؛ فيجب إيتاعهم بالآية".

3- قال تعالى: { وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَن آتَاكَ إِلَٰي } [لقمان: 15].

قال ابن قيم الجوزية: " وكل من الصحابة منيب إلى الله ؛ فيجب اتباع سبيله ،
وأقواله واعتقاداته من أكبر سبيله .

والدليل على أنهم منيبون إلى الله تعالى : أن الله قد هداهم ، وقد قال تعالى
{ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ } [الشورى : 13].

4- قال تعالى : { قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي
وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَتَى مِنَ الْمُشْرِكِينَ } [سورة يوسف : 108] .

قال ابن القيم : (فأخبر تعالى أن من اتبع الرسول يدعو إلى الله، ومن دعي
إلى الله على بصيرة ووجب إتباعه؛ لقوله تعالى فيما حكاه عن الجن ورضيه: {
يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ } [الأحقاف: 31].

ولأن من دعا إلى الله على بصيرة فقد دعا إلى الحق عالماً به، والدعاء إلى
أحكام الله دعاء إلى الله، لأنه دعاء إلى طاعته فيما أمر ونهى، وإذا فالصحابة
رضوان الله عليهم قد اتبعوا الرسول صلى الله عليه وسلم، فيجب إتباعهم
إذا دعوا إلى الله".

5- قال تعالى: { كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ
الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ } [آل عمران: 110].

قال ابن قيم الجوزية رحمه الله: "شهد الله تعالى بأنهم يأمرون بكل معروف،
وينهون عن كل منكر، فلو كانت الحادثة في زمانهم لم يُفْتِ فيها إلا من أخطأ
منهم لم يكن أحد قد أمر فيها بمعروف، ولا نهى فيها عن منكر، إذ الصواب
معروف بلا شك، والمنكر خطأ من بعض الوجوه، ولولا ذلك لما صح التمسك
بهذه الآية على كون الإجماع حجة، وإذا كان هذا باطلاً علم أن خطأ من يعلم
منهم في العلم إذا لم يخالفه غيره ممتنع، وذلك يقتضي أن قولهم حجة".

6- قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ } [التوبة: 119].
قال ابن قيم الجوزية: "ولا ريب أنهم أئمة الصادقين، وكل صادق بعدهم فيهم
يأتى في صدقه، بل حقيقة صدقه إتباعه لهم وكونه معهم.

ومعلوم أن من خالفهم في شيء، وإن وافقهم في غيره، لم يكن معهم فيما
خالفهم فيه، وحينئذ فيصدق عليه أنه ليس معهم، فتنتفي عنه المعية
المطلقة، وإذا ثبت له قسط من المعية فيما وافقهم فيه، فلا يصدق عليه أنه
معهم بهذا القسط.

وهذا كما نفى الله ورسوله الإيمان المطلق عن الزاني والشارب والسارق
والمنتهب، بحيث لا يستحق اسم المؤمن، وإن لم ينتف عنه مطلق الاسم
الذي يستحق لأجله أن يقال: معه شيء من الإيمان.

وهذا كما أن اسم الفقيه والعالم عند الإطلاق لا يقال له لمن معه مسألة أو
مسألتان من فقه وعلم، وإن قيل: معه شيء من العلم.

ففرق بين المعية المطلقة ومطلق المعية، ومعلوم أن المأمور به الأول لا
الثاني، فإن الله تعالى لم يرد منا أن نكون معهم في شيء من الأشياء، وأن
نحصل من المعية ما يطلق عليه الاسم، وهذا غلط عظيم في فهم مراد الرب
تعالى من أوامره.

فإذا أمرنا بالتقوى والبر، والصدق، والعفة، والأمر بالمعروف، والنهي عن
المنكر، والجهاد، ونحو ذلك؛ لم يرد منا أن نأتي من ذلك بأقل ما يطلق عليه
الاسم، وهو مطلق الماهية المأمور بها، بحيث نكون ممثلين لأمره إذا أتينا
بذلك، وتمام تقرير هذا الوجه بما تقدم في تقرير الأمر بمتابعتهم سواء".

7- قال تعالى: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا} [البقرة: 143].

قال ابن قيم الجوزية: "ووجه الاستدلال بالآية أنه تعالى أخبر أنه جعلكم أمة خياراً عدولاً، هذا حقيقة الوسط، فهم خير الأمم، وأعدلها في أقوالهم وأعمالهم وإرادتهم ونياتهم، وبهذا استحقوا أن يكونوا شهداء للرسول على أممهم يوم القيامة، والله تعالى يقبل شهادتهم عليهم، فهم شهداؤه، ولهذا نوه بهم ورفع ذكرهم وأثنى عليهم؛ لأنه تعالى لما اتخذهم شهداء أعلم خلقه من الملائكة وغيرهم بحال هؤلاء الشهداء، وأمر الملائكة أن تصلي عليهم، وتدعو لهم، وتستغفر لهم.

والشاهد المقبول عند الله هو الذي يشهد بعلم وصدق، فيخبر بالحق مستنداً إلى علمه به؛ كما قال تعالى: {إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} [الزخرف: 86]، فقد يخبر الإنسان بالحق اتفاقاً من غير علمه به، وقد يعلمه ولا يخبر به؛ فالشاهد المقبول عند الله هو الذي يخبر به عن علم.

فلو كان علمهم أن يفتي أحدهم بفتوى وتكون خطأ مخالفة لحكم الله ورسوله، ولا يفتي غيره بالحق الذي هو حكم الله ورسوله، إما مع اشتهاار فتوى الأول أو بدون اشتهاارها؛ كانت تلك الأمة العدل الخيار قد أطبقت على خلاف الحق، بل انقسموا قسمين: قسماً أفتى بالباطل، وقسماً سكت عن الحق، وهذا من المستحيل، ونحن نقول لمن خالف أقوالهم: لو كان خيراً ما سبقونا إليه".

8- قال تعالى: {وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ} [الحج: 78].

قال ابن قيم الجوزية: "فأخبر تعالى أنه اجتباهم، فهم المجتبون الذين اجتباهم الله إليه، وجعلهم أهله وخاصته، وصفوته من خلقه بعد النبيين والمرسلين، ولهذا أمرهم تعالى أن يجاهدوا فيه حق جهاده، فيبذلوا له أنفسهم، ويفردوه بالمحبة والعبودية، وبختاروه وحده إلهاً معبوداً محبوباً على كل ما سواه، كما اختارهم على من سواهم، فيتخذونه وحده إلههم ومعبودهم الذي يتقربون إليه بالسنتهم وجوارحهم، وقلوبهم ومحبتهم وإرادتهم، فيؤثرونه في كل حال على من سواه، كما اتخذهم عبيده وأولياءه وأحباءه، وأثرهم بذلك على من سواهم.

ثم أخبرهم تعالى أنه يسر عليهم دينه غاية التيسير، ولم يجعل عليهم فيه من حرج البتة؛ لكمال محبته لهم، ورأفته ورحمته، وحنانه بهم، ثم أمرهم بلزوم ملة إمام الحنفاء أبيهم إبراهيم، وهي إفراده تعالى وحده بالعبودية والتعظيم والحب والخوف والرجاء والتوكل والإنابة والتفويض والاستسلام، فيكون تعلق ذلك من قلوبهم به وحده لا بغيره، ثم أخبر تعالى أنه نوه بهم، وسماهم كذلك بعد أن أوجدتهم، اعتناءً بهم، ورفعاً لشأنهم، وإعلاءً لقدرهم.

ثم أخبر تعالى أنه فعل ذلك ليشهد عليهم رسوله، ويشهدوا هم على الناس، فيكونوا مشهوداً لهم بشهادة الرسول، شاهدين على الأمم بقيام حجة الله

عليهم، فكان هذا التنويه؛ وإشارة الذكر لهذين الأمرين الجليلين؛ ولهاتين الحكمتين العظيمنتين.

والمقصود: أنهم إذا كانوا بهذه المنزلة عنده تعالى؛ فمن المحال أن يحرمهم كلهم الصواب في مسألة؛ فيفتي فيها بعضهم بالخطأ، ولا يفتي غيره بالصواب، ويظفر فيها بالهدى من بعدهم، والله المستعان".

9- قال تعالى: { وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ } [آل عمران: 101].

قال ابن قيم الجوزية: "وجه الاستدلال بالآية: أنه تعالى أخبر عن المعتصمين به بأنهم هدوا إلى الحق.

فنقول: الصحابة رضوان الله عليهم معتصمون بالله فهم مهتدون؛ فإتباعهم واجب.

أما المقدمة الأولى فتقريبها من وجوهن :

أحدها: قوله تعالى: { وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ } [الحج: 78] ومعلوم كمال تولى الله ونصره إياهم أتم نصره، وهذا يدل على أنهم اعتصموا به أتم اعتصام، فهم مهديين بشهادة الرب لهم بلا شك، وإتباع المهدي واجب شرعاً وعقلاً وفطرةً بلا شك".

10- قال تعالى: { وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ } [السجدة: 24].

قال ابن قيم الجوزية: " فأخبر تعالى أنه جعلهم أئمة يأتهم بهم من بعدهم لصبرهم وبقينهم، إذ بالصبر واليقين تنال الإمامة في الدين، فإن الداعي إلى الله لا يتم له أمره إلا بيقينه للحق الذي يدعو إليه، وبصيرته به، وصبره على تنفيذ الدعوة إلى الله باحتمال مشاق الدعوة، وكف النفس عما يوهن عزمه ويضعف إرادته، فمن كان بهذه المثابة كان من الأئمة الذين يهدون بأمره تعالى.

ومن المعلوم أن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أحق وأولى بهذا الوصف من أصحاب موسى عليه السلام، فهم أكمل يقيناً وأعظم صبراً من جميع الأمم، فهم أولى بمنصب هذه الإمامة، وهذا أمر ثابت بلا شك بشهادة الله لهم، وثنائه عليهم، وشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم لهم بأنهم خير القرون، وأنهم خيرة الله وصفوته.

ومن المحال على من هذا شأنهم أن يخطئوا كلهم الحق، ويظفر به المتأخرون، ولو كان هذا ممكناً لانقلبت الحقائق، وكان المتأخرون أئمة لهم يجب عليهم الرجوع إلى فتاويهم وأقوالهم، وهذا كما أنه محال حساً وعقلاً فهو محال شرعاً، وبالله التوفيق".

11- قال تعالى: { وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا } [الفرقان: 74].

قال ابن قيم الجوزية: "فكل من كان من المتقين وجب عليه أن يأتهم به، والتقوى واجبة، والائتمام بهم واجب، ومخالفتهم فيما أفتوا فيه مخالف للائتمام بهم".

12- قال الله تعالى: { قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ * فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ } [البقرة: 136، 137].

قال ابن قيم الجوزية: "فالآية جعلت إيمان الصحابة ميزاناً للتفريق بين الهداية والشقاق، والحق والباطل.

فإن آمن أهل الكتاب بما آمن به الصحابة فقد اهتدوا هدايةً مطلقة تامة، وإن تولوا عن الإيمان بما آمن به الصحابة كمثل إيمانهم فقد سقطوا في شقاق كلي بعيد.

وعلى قدر مطابقة إيمانهم إيمان الصحابة يتحقق لهم من الهداية، وبمقدار بعدهم عن إيمان الصحابة يكون فيهم من الشقاق.

ووجه الدلالة: أن إتباع الصحابة في الإيمان هو مناط الهداية، والعاصم من الشقاق والضلال، وهو يشمل إتباعهم في اعتقادهم وأقوالهم وأعمالهم، فكلها داخلة في مسمى الإيمان عند إتباع السلف.

وطلب الهداية والإيمان أعظم الفرائض، واجتناب الشقاق والضلال من كليات الواجبات؛ فدل على أن إتباع الصحابة من أوجب الواجبات."

13- قال الله تعالى: { يَوْمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا } [النساء: 115].

قال ابن قيم الجوزية: "والآية قرنت بين مشاققة الرسول صلى الله عليه وسلم وإتباع غير سبيل المؤمنين في استحقاق الإضلال وصلي جهنم.

ومشاققة الرسول صلى الله عليه وسلم متلازمة مع إتباع غير سبيل المؤمنين، كما أن إتباع سبيل المؤمنين متلازم مع إتباع الرسول صلى الله عليه وسلم.

وعلى هذا كثير من علماء السلف، منهم شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - وهو أمر ظاهر؛ لأن إتباع سبيل المؤمنين ممتنع دون إتباع الرسول صلى الله عليه وسلم، كما أن إتباع سنة الرسول صلى الله عليه وسلم متعذر بمخالفة ما سلكه المؤمنون في تأويل الكتاب والسنة والتحليل والتحريم والإيجاب.

والآية مما احتج به الإمام الشافعي على الإجماع اليقيني المتحقق، وقد علمت قوله فيه، وسبيل المؤمنين أوسع من المعلوم من الدين ضرورة، مثل كون الخمر حرام، والظهر أربع، وهو يشمل كل ما كان عليه سلف هذه الأمة.

ووجه الدلالة: أن الآية جعلت مخالفة سبيل المؤمنين هو أقوال وأفعال الصحابة رضي الله عنه دل على هذا قوله تعالى: { آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ } [البقرة: 285]، والمؤمنون أنذهم الصحابة ليس إلا."

قلت: فدل على أن إتباع سبيلهم في فهم شرع الله واجب، ومخالفته ضلال.

فإن قيل: هذا استدلال بدليل الخطاب، وليس حجة.

قلت: هو دليل، ودونك الدليل:

أ- عن يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب: { فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِتَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ } [النساء: 101] فقد أمن الناس؟

قال عمر: عجبت فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك؛ فقال: صَدَقَ تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته".

لقد فهم هذان الصحابيَّان: يعلى بن أمية، وعمر بن الخطاب - رضي الله عنهما - من هذه الآية: أن قصر الصلاة مقيد بشرط الخوف، فإذا أمن الناس فلا بد من الإتمام، وهذا هو دليل الخطاب المسمى بـ "مفهوم المخالفة". وسأل عمر - رضي الله عنه - رسول الله صلى الله عليه وسلم فأقره على فهمه، ولكنه بيّن له أن ذلك غير معتبر هنا لأن الله تصدق عليكم؛ فاقبلوا صدقته.

ولو كان فهم عمر لا يصح لما أقره الرسول ابتداءً ثم وجهه هذا التوجيه، ولقد قيل: التوجيه فرع القبول.

ب- عن جابر عن أم مبشر - رضي الله عنهما -: أنها سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول عند حفصة: "إني لأرجو أن لا يدخل الناس أحد إن شاء الله من أصحاب الشجرة الذين بايعوا تحتها!" فقالت حفصة: { وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا } [مريم: 71].

فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "قد قال الله عز وجل: { ثُمَّ تَنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَتَنْزِلُ السَّمَاءَ فِيهَا جَنَّتًا } [مريم: 72]".

لقد فهمت أم المؤمنين حفصة - رضي الله عنها - أن ورود لجميع الناس، وأنه بمعنى الدخول؛ فزال رسول الله × إشكالها بتمام الآية { ثُمَّ تَنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا } [مريم: 72].

فرسول الله صلى الله عليه وسلم أقرها على فهمها ابتداءً ثم وضح لها أن الدخول المنفي غير الورد المثبت، وأن الأول خاص بالصالحين المتقين، والمراد به نفي العذاب فهم يمرّون منها إلى الجنة دون أن يمسه سوء وعذاب، وباقي الناس علي خلاف ذلك.

فثبت ولله الحمد والمنة: أن دليل الخطاب حجة يعتمد عليه، ويعول في الفهم إليه.

ناهيك أن قوله تعالى: { وَتَبِعَ عَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ } ليس دليل خطاب، وإنما هو احتجاج بتقسيم عقلي؛ لأنه ليس بين إتباع سبيل المؤمنين وإتباع غير سبيلهم قسم ثالث، فإذا حرم الله جل جلاله إتباع غير سبيلهم، وجب إتباع سبيلهم، وهذا واضح لا يشتهه.

فإن قيل: فإن بين القسمين ثالثاً وهو عدم الإتباع أصلاً

قلت: هذا من أوهى ما نطقت به العقول؛ لأن عدم الإتباع أصلاً هو إتباع لسبيل غيرهم قولاً واحداً؛ لقوله تعالى: { قَدَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ فَمَادَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنْتَى تُضْرَفُونَ } [يونس: 32]؛ فثبت أنهما قسمان لا ثالث لهما.

فإن قيل لا نسلم أن إتباع غير سبيل المؤمنين موجب لهذا الوعيد بل هو مع مشاققة الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يلزم حرمة إتباع غير سبيل المؤمنين مطلقاً بل إذا كانت مع المشاققة.

قلت : معلوم أن المشاققة محرمة بانفرادها، مستقلة بنفسها لإيجاب الوعيد عليها؛ كما قال تعالى: { وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ } [الأنفال: 13]؛ فدل أن الوعيد على كل منهما بانفراده، وأن هذا الوصف يوجب الوعيد بمفرده، وبدل على ذلك أمور منها:

أ- أن إتباع غير سبيل المؤمنين لو لم يكن محرماً بانفراده لم يحرم مع المشاققة.

ب- أن إتباع غير سبيل المؤمنين لو لم يكن يدخل بانفراده في الوعيد لكان لغواً لا فائدة من ذكره؛ فثبت أن عطفه علة مستقلة كالأول.

فإن قيل لا نسلم أن الوعيد لمن اتبع غير سبيل المؤمنين مطلقاً، بل بعد ما تبين له الهدى، لأنه ذكر مشاققة الرسول صلى الله عليه وسلم وشرط فيها تبين الهدى، ثم عطف عليه إتباع غير سبيل المؤمنين، فيجب أن يكون تبين الهدى شرطاً في الوعيد على إتباع غير سبيل المؤمنين.

قلت: قوله تعالى: { وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ } معطوف على قوله: { وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى } فلا يكون قيد الأول شرطاً للثاني، وإنما العطف لمطلق الجمع والمشاركة في الحكم، وهو قوله تعالى: [تُولَى مَا تُولَى وَتُضْلِلِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا]؛ فدل على أن كلا الوصفين يوجب الوعيد بانفراده.

ويدل عليه ما يأتي:

أ- أن تبين الهدى شرط في مشاققة الرسول ×؛ لأنه من جهل هدى رسول الله لا يوصف بالمشاققة، أما إتباع سبيل المؤمنين فهو هدى في نفسه.

ب- أن الآية خرجت مخرج التعظيم والتبجيل للمؤمنين فلو كان إتباع سبيلهم مشروطاً بتبين الهدى لم يكن إتباع سبيلهم لأجل أنه سبيلهم بل لتبين الهدى، وعندئذ فإن إتباع سبيلهم لا فائدة منه.

وبهذا تبين: أن إتباع سبيل المؤمنين منجاة؛ فثبت أن فهم الصحابة للدين حجة على غيرهم فمن حاد عنه فقد ابتغى عوجاً، وسلك مكاناً حرجاً؛ فحسبه جهنم وساءت مستقراً، ومصيراً، ومقاماً، ومقبلاً.

14- قال الله تعالى: { هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ } [الجمعة: 2].

قال ابن قيم الجوزية: "فالرسول صلى الله عليه وسلم بعث مُريباً ومُعَلِّماً للكتاب ولللسنة، وهذا من أعظم مقاصد الرسالة والنبوة، والرسول صلى الله عليه وسلم إنما علم جيل الصحابة، ومن بعدهم تلقى العلم عن طريقهم.

وقد علم النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه الكتاب بنصوصه ومعانيه، وقواعده وضوابطه، كما علمهم السنة أتم تعليم وأكملة، ولم يشاركهم أحد في التلقي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن ثمَّ فلا يماثلهم أحد في كمال علمهم وفهمهم؛ لأن من تلقى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتعلم على يديه ليس كمثل من تلقى عن غيره، إذ لا يمكن لأحد أن يماثل رسول الله صلى الله عليه وسلم في البيان والتعليم.

ووجه الدلالة: أن أولي الناس بالإتباع هو أتمهم علماً وأكملهم فهماً، والصحابة هم أكمل الناس علماً، وأتمهم فهماً، فينبغي إتباعهم وتقديمهم عند الاختلاف وتعارض الفهم والحكم، قال إبراهيم - عليه السلام - لآييه: { يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا } [مريم: 43].

15- قال الله تعالى: { وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ } [الحجرات: 7].

قال ابن قيم الجوزية: "والرشد ضد الغي والضلال، ويأتي بمعنى الهداية، والصحابة هم الراشدون المهتدون، الذين تمت هدايتهم ورشدتهم، وكمال رشدهم يتضمن تمام الهداية في القول والفعل، ومعرفة الخطأ والصواب، والحق والباطل، وهذا يقتضي أنهم أولى بالهداية إلى الحق من غيرهم.

وجه الدلالة: أن من كان راشداً مهتدياً كان قوله وفتياه أقرب إلى الحق والصواب ممن لم يكن كذلك، وهذا يقتضي إتباعه، وتقديم قوله وفهمه لكما هدايته، والصحابة كذلك بنص الآية، فاقتضت الآية تقديم أقوالهم وفتاويهم، والله أعلم".

16- قال الله تعالى: { أَهْدَيْنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ } [الفاتحة: 6، 7].

قال ابن القيم الجوزية: "والصراط المستقيم هو صراط الأنبياء قبل هذه الأمة، وصراط الصديقين والشهداء والصالحين منها؛ كما قال تعالى: { وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا } [النساء: 69]، فأولئك هم أهل النعمة والفضل، وصراطهم بمعزل عن أسباب الغضب وموجبات الضلال، إذ هو تام الاستقامة لا عوج فيه ولا انحراف.

وسلوك الصراط المستقيم فريضة واجبة على كل مسلم، قال تعالى: { وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ دَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ } [الأنعام: 153].

وإنما يكون سلوك هذا الصراط بإتباعه السابقين عليه في التحليل والتحريم والإيجاب، فيتبع الرسول صلى الله عليه وسلم في هديه وسننه، ويتبع الصحابة فيما اختلف فيه الناس، وتشابه عليهم، لأنهم المبرعون من الانحراف القائمون المستقيمون على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وجه الدلالة: أن البراءة من سبيل المغضوب عليهم والضالين، في الاعتقاد والعبادة والسياسة والأخلاق والعبادات شرط للبراءة من العذاب والغضب والضلال.

وأن هذه البراءة تكون بإتباع صراط السابقين الأدلاء على الطريق، وهم من هذه الأمة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا يقتضي إتباعهم، واقتفاء آثارهم، ولزوم هديهم".

17- قال الله تعالى: { هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ } [آل عمران: 7].

قال ابن قيم الجوزية: " والآية بينت أن القرآن منه آيات محكمة ظاهرة الدلالة، وهي الأصل الذي يتبع ويهتدي به، ومنه آيات متشابهة في دلالتها، تحتاج إلى بيان وتفسير من بينات القرآن والسنة. وأن أصحاب القلوب المريضة الزائغة عن الاستقامة يتبعون الدلالات المتشابهة قبل إحكامها طلباً لتحريفه عن معناه، وتفسيره وفق أهوائهم، وهم لا يعلمون جلية بيانه وتفسيره.

وأن الراسخين في العلم هم الذين يعرفون تفسيره وبيانه المحكم. **وهذا يقتضي**: أن الواجب على كل أحد طلب تأويل المتشابهة من أهل العلم به من الراسخين في العلم، وأن تأويله دون الرجوع إليهم إنما هو فتنة وإتباع للأهواء.

والراسخون هم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قولاً واحداً، ويكفي في ذلك ما سبق من الأدلة والبراهين في مباحث هذه الرسالة، فاقضى ذلك أن إتباع الصحابة في تأويل المتشابهة فريضة تقتضيها البراءة من الفتن والأهواء، وأن مخالفتهم فيه من علامات الفتنة وإتباع الأهواء، والله الموفق".
18- قال صلى الله عليه وسلم: " خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم "

قال ابن قيم الجوزية: " فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن خير القرون قرنه مطلقاً، وذلك يقتضي تقديمهم في كل باب من أبواب الخير، وإلا لو كانوا خيراً من بعض الوجوه فلا يكونوا خير القرون مطلقاً. فلو جاز أن يخطئ الرجل منهم في حكم، وسائرهم لم يُفتوا بالصواب، وإنما ظفر بالصواب من بعدهم، وأخطأوا هم؛ لزم أن يكون ذلك القرن خيراً منهم من ذلك الوجه، لأن القرن المشتمل على الصواب خير من القرن المشتمل على الخطأ في ذلك الفن.

ثم هذا يتعدد في مسائل عديدة، لأن من يقول: إن قول الصحابي ليس بحجة؛ يجوز عنده أن يكون من بعدهم أصاب في كل مسألة قال فيها الصحابي قولاً ولم يخالفه صحابي آخر، وفات هذا الصواب الصحابة، ومعلوم أن هذا يأتي في مسائل كثيرة، تفوق العد والإحصاء، فكيف يكونون خيراً ممن بعدهم وقد امتاز القرن الذي بعدهم بالصواب فيما يفوق العد والإحصاء مما أخطأوا فيه؟ ومعلوم أن فضيلة العلم ومعرفة الصواب أكمل الفضائل وأشرفها، فيا سبحان الله! أية وصمة أعظم من أن يكون الصديق أو الفاروق أو عثمان أو علي أو ابن مسعود أو سلمان الفارسي أو عبادة بن الصامت وأضرابهم - رضي الله عنهم - قد أخبر عن حكم الله أنه كيت وكيت في مسائل كثيرة؛ وأخطأ في ذلك؛ ولم يشتمل قرنهم على ناطق بالصواب في تلك المسائل حتى تبع من بعدهم فعرفوا حكم الله الذي جهله أولئك السادة، وأصابوا الحق الذي أخطأه أولئك الأئمة؟ سبحانك هذا بهتان عظيم".

قلت: هل الخيرية المثبتة لجيل الصحابة في ألوانهم أو أجسامهم أو أموالهم؟ لا يشك عاقل عَقِلَ الكتاب والسنة أن شيئاً من ذلك غير مقصود؛ لأن الخيرية في الإسلام مقاييسها تقوى القلوب والعمل الصالح؛ كما قال تعالى: { إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ } [الحجرات: 13]، وقال رسول الله صلى الله عليه

وسلم: "إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم".

ولقد نظر الله إلى قلوب صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجدها خير قلوب العباد بعد قلب محمد صلى الله عليه وسلم فاتاهم فهماً لا يدركه اللاحقون، ولذلك فما رآه الصحابة حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه الصحابة سيئاً فهو عند الله سيء.

قال عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه -: "إن الله نظر إلى قلوب العباد فوجد قلب محمد صلى الله عليه وسلم خير قلوب العباد فاصطفاه لنفسه، فابتعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد؛ فجعلهم وزراء نبيه يقاتلون على دينه؛ فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوه سيئاً فهو عند الله سيء".

عن أبي جحيفة قال: قلت لعلي هل عندكم كتاب؟
قال: " لا إلا كتاب الله ، أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة "

قلت: فما في هذه الصحيفة؟

قال: " العقل، وفكك الأسير، ولا يقتل مسلم بكافر".
وبذلك يكون فهم الصحابة للكتاب والسنة حجة على من بعدهم إلى آخر هذه الأمة، ولذلك فهم شهداء الله في الأرض.

19- عن أبي موسى الأشعري - رضي الله عنه - قال: صلينا المغرب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قلنا: لو جلسنا حتى نصلي معه العشاء، فجلسنا، فخرج علينا فقال: "ما زلتم هنا؟".

قلنا: يا رسول الله! صلينا معك ثم قلنا نجلس حتى نصلي معك العشاء.
قال: " أحسنتم أو أصبتم".

قال: ثم رفع رأسه إلى السماء، وكان كثيراً ما يرفع رأسه إلى السماء.
فقال: " النجوم أمانة للسماء فإذا ذهبت النجوم أتى السماء أمرها، وأنا أمانة لأصحابي فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمانة لأمتي فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون".

لقد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم نسبة أصحابه - رضي الله عنهم - إلى من بعدهم في الأمة الإسلامية كنسبته إلى أصحابه، وكنسبة النجوم إلى السماء.

ومن المعلوم: أن هذا التشبيه النبوي يعطي في وجوب إتباع فهم أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم للدين نظير رجوع الأمة إلى نبيها صلى الله عليه وسلم؛ فإنه صلى الله عليه وسلم المبيّن للقرآن، وأصحابه - رضوان الله عليهم - ناقلو بيانه للأمة.

وكذلك رسول الله معصوم لا ينطق عن الهوى، وإنما يصدر عنه الرشاد والهدى، وأصحابه عدول لا ينطقون إلا صدقاً، ولا يعملون إلا حقاً.

وكذلك النجوم جعلها الله رجوماً للشياطين في استراق السمع؛ فقال تعالى:

{ إِنَّا رَبُّكَ السَّمَاءَ الدُّنْيَا بَرِيَّةَ الْكَوَاكِبِ * وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ * لا

يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَدِّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ * دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ
وَاصِبٌ * إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ { [الصفات: 6-10].
وقال سبحانه وتعالى: { وَلَقَدْ رَبَّنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا
لِلشَّيَاطِينِ { [الملك: 5].

وكذلك الصحابة - رضي الله عنهم - زينة هذه الأمة كانوا رصداً لتأويل
الجاهليين، وانتحال المبطلين، وتحريف الغالين الذين جعلوا القرآن عصين،
واتبعوا أهواءهم؛ فتفرقوا ذات اليمين وذات الشمال؛ فكانوا عزين.
وكذلك فإن النجوم منار لأهل الأرض ليهتدوا بها في ظلمات البر والبحر؛ كما
قال تعالى: { وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ } [النحل: 16].
وقال جل شأنه: { وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ
وَالْبَحْرِ } [الأنعام: 97].

وكذلك الصحابة يُقتدى بهم للنجاة من ظلمات الشهوات والشبهات، ومن
أعرض عن فهمهم فهو في غية يتردى في ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج
يده لم يكدرها.

وبفهم الصحابة نحسن الكتاب والسنة من بدع شياطين الإنس والجن الذين
يبتغون الفتنة وابتغون تأويلها ليفسدوا مراد الله ورسوله فيهما، فكان فهم
الصحابة - رضي الله عنهم - حرزاً من الشر وأسبابه، ولو كان فهمهم لا يحتج
به لكان فهم من بعدهم أمانة للصحابة وحرزاً لهم، وهذا محال.

20- عن العرياض بن سارية - رضي الله عنه - قال: وعظنا رسول الله ×
موعظة بليغة؛ ذرفت منها العيون، ووجلّت منها القلوب؛ فقال قائل: يا رسول
الله! كأنها موعظة مودع، فماذا تعهد إلينا؟ فقال: "عليكم بالسمع والطاعة،
وإن تأمر عليكم عبد حبشي، كأن رأسه زبيبة، وعليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم
ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة".

قال ابن قيم الجوزية: "وقد قرن رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة
أصحابه بسنته، وأمر بإتباعها، كما أمر بإتباع سنته، وبالغ في الأمر بها، حتى
أمر بأن يعض عليها بالنواجذ، وهذا يتناول ما أفتوا به، وسنوه للأمة، وإن لم
يتقدم من نبهم فيه شيء، وإلا كان ذلك سنته.

ويتناول ما أفتى به جميعهم، أو أكثرهم، أو بعضهم، لأنه علق ذلك بما سنّه
الخلفاء الراشدون، ومعلوم أنهم لم يسنوا ذلك وهم خلفاء في آن واحد، فعلم
أن سنة كل واحد منهم في وقته من سنة الخلفاء الراشدين".

قلت: هذا الحديث صاعقة على رؤوس المبتدعة المخالفين لمنهج السلف،
لأنه يدل على حجيته من وجوه:

أ- قَرَنَ رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة الخلفاء الراشدين وهي فهم
السلف، مع سنته؛ فدلّ على أن الإسلام لا يفهم إلا بمنهج السلف.

ب- أنه جعل سنة الخلفاء الراشدين سنته؛ فقال: "عضوا عليها" ولم يقل:
"عضوا عليهما"؛ فتبين أن سنة الخلفاء الراشدين من سنته.

ت- أنه قابل ذلك كله بالتحذير من البدع؛ فدل على أن كل مخالف لمنهج السلف واقع في البدع وإن لم يشعر.

ث- أنه جعل ذلك مخرج من الاختلاف والابتداع؛ فمن تمسك بسنة رسول الله وسنة خلفائه الراشدين كان من الفرقة الناجية يوم القيامة؛ كما صرح ابن حبان عقب حديث العرياض - رضي الله عنه - فقال: "في قوله صلى الله عليه وسلم: "فعلیکم بسنتي" عند ذلك الاختلاف الذي يكون في أمته بيان واضح أن من واطب على السنة، ولم يعرج على غيرها من الآراء من الفرق الناجية في القيامة، جعلنا الله منهم بمته".

ج- أنه لم يدخل سنته وسنة الخلفاء الراشدين في الاختلاف الكثير؛ فدل على أنها جميعاً من عند الله؛ لأن الاختلاف الكثير ليس من عند الله؛ كما قال تعالي: { أَقْلًا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا } [النساء: 82].

من هذه الوجوه مجتمعة يتبين: أن سبيل النجاة من الاختلاف والافتراق وطوق الحياة من مضلات الهوى ومعضلات الشبهات والشهوات - التي تحيل من اتبعها عن المحجة البيضاء - ما كان عليه الصحابة - رضي الله عنهم - من فهم لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإنهم أخذوا منها بحظ وافر، وحازوا قصبات السابق، واستولوا على الأمد، فلا مطمع لأحد من الأمة بعدهم في اللحاق بهم فإنهم على هدى وقفوا، وبعلم قد كفوا، وببصر ثاقب نظروا، والسعيد من اتبع صراطهم السوي، والشقي من زاع ذات اليمين وذات الشمال وسلك سبل الغي، والتائه الحائر في ميدان المهالك والضلال يظن سراب الأهواء ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الشيطان عنده فاستحوذ عليه، نعوذ بالله من الخذلان.

فقل لي بربك: أي خصلة خير لم يسبقوا إليها؟ وأي خطة رشد لم يستولوا عليها؛ والذي نفسي بيده لقد نهلوا الحق من معينه عذباً زلالاً؛ فأيدوا قواعد الإسلام فلم يتركوا لأحد مقالاً، وألقوا إلى التابعين بإحسان ما ورثوه من مشكاة النبوة خالصاً صافياً، وكان سيندهم فيه: نبههم صلى الله عليه وسلم عن جبريل عن رب العزة سنداً عالياً.

لقد كانت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أجل في صدورهم، وأعظم في نفوسهم أن يقدموا عليها هوى، أو أن يخلطوها برأي مشوب، كيف وقد عادوا ووالوا عليها؟

فإذا دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أمر طاروا إليه زرافات ووحدانا، وحملوا أنفسهم عليها فلا يسألوه عما قال برهاناً.

لذلك فهم أولى الناس برسولهم صلى الله عليه وسلم وسنته فهماً وعملاً ودعوةً، وأن على من بعدهم: أن يتمسك بمنهجهم؛ ليكون موصولاً برسول الله صلى الله عليه وسلم ودين الله، وإلا فهو كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار.

21- عن يحيى بن يعمر قال: كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني؛ فانطلقت أنا وحميد بن عبد الرحمن الحميري حاجين أو معتمرين؛

فقلنا: لو لقينا أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر... " الحديث.

وجه الدلالة: أن هؤلاء التابعين رجعوا في معرفة حقيقة مقالة معبد الجهني وأصحابه إلى فهم الصحابة ومنهجهم؛ فدل على أن التابعين يرون حجية منهج الصحابة، وأن المحدثات بعدهم يجب عن تعرض على منهجهم وفهمهم؛ لأنه المعيار في قبول ذلك أو رده.

22- عن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه -: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ما من نبي بعثه الله 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".

وجه الدلالة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وصف أصحاب النبي بأنهم يقتدون بأمره ويأخذون بسنته، ومن كان كذلك فوجب الإقتداء به؛ لأنه السبيل إلى الإقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم. وأما الخلوف فهي مخالفة للأمر والسنة فلا يُقتدى بها ولا يعول عليها؛ لأنها خالفة مخالفة، فتبين أن فهم الصحابة الأبرار والتابعين الأخيار هو المعيار. 23- ورد في أحاديث الخوارج قوله صلى الله عليه وسلم: "تحقرون صلاتكم مع صلاتهم، وصيامكم مع صيامهم".

وجه الدلالة: أن الرسول صلى الله عليه وسلم قارن صلاة الخوارج وصيامهم مع صلاة الصحابة وصيامهم، ولما كان الخوارج على غير منهج الصحابة وقد تواترت الأحاديث بدمهم والتحذير منهم تبين أن منهج الصحابة هو الحق الذي لا مرية فيه؛ فمن تمسك به كان على صراط مستقيم ومن خالفه تفرقت به السبل عن البيضاء النقية. وهذا يدل على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل فهم الصحابة - رضي الله عنهم - وعملهم ميزاناً لوزن أفهام وأعمال من بعدهم؛ فمن وافقهم فقد نجا وإلا فلا يلومن إلا نفسه.

24- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لقد تركتكم على مثل البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك".

قال ابن قيم الجوزية: "فالنبي صلى الله عليه وسلم ترك أصحابه على ملة قويمه مستقرة، ومحجة بيضاء ناصعة، لا خفاء فيها، ولا لبس، ولا إبهام، لا عذر لمن انحرف عنه؛ لأن الحجة قامت عليه وبلغته".

وذلك من خصوصيات الصحابة، لأنهم هم دون غيرهم الآخذون المتلقون المبلغون، والناس تبع لهم في العلم بهذا البيان الناصع، وعالة عليهم في ذلك، لأن هذا أمر لم يتفق لغيرهم أصالة.

فكل ما خفي وأشكل واشتبه؛ فبيانه وجلأؤه في علم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: معتقدتهم، وأقوالهم، وأفعالهم، وكل دينهم، جهله من جهله، وعلمه من علمه.

وهذا قاض بوجوب العودة إلى علمهم عند كل إشكال ولبس واختلاف".

25- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث الافتراق: " وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلها في النار إلا ملة واحدة: ما أنا عليه وأصحابي ".

قال ابن قيم الجوزية: " والحديث يبين وقوع الافتراق في الملة بعده صلى الله عليه وسلم، وأنه يكون على ثلاث وسبعين ملة، وأن الفرق الممثلة بهذه الملة كلها إلى النار، وأنها تنجو فرقة واحدة، رغم انتسابها جميعها إلى الإسلام؛ هي: من كان على ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه.

وهذا يدل على أن فيصل التفريق بين الحق والباطل إنما هو إتباع الصحابة فيما كانوا عليه؛ لأن كل الفرق المنحرفة تنتسب إلى السنة، ولا تجرؤ على التبرؤ منها.

فإتباع ما عليه الصحابة زمن النبوة، وما تركهم عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم هو مناط النجاة والهداية، وخلافه من سبل الفرق الهالكة، التي هي تحت الوعيد بمخالفتها منهج الصحابة.

ولا بد أن يكون الوصف المؤثر في هلاك تلك الفرق، والذي تعلق به وقوعهم تحت الوعيد هو مخالفة هدى الصحابة؛ ما دام أن الوصف الوحيد المؤثر في النجاة - كما ذكر الحديث - موافقة منهاج النبوة، وسبيل المؤمنين الذي كان عليه الصحابة.

وهذا يقتضي أن إتباع منهج الصحابة وما كانوا عليه، مما تلقوه من كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم واجب يهلك بتركه الهالكون، ويسعد بأخذه الفائزون، وهو إتباع أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم في الدين كله".

26- وقد جاء في حديث الافتراق وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم الفرقة الناجية بأنها: "الجماعة".

قال ابن قيم الجوزية: " وفي نصوص القرآن والسنة نصوص كثيرة في الحصّ على الجماعة والأمر بها.

وهذا اللفظ النبوي يفيد أن الجماعة هم أصحابه - رضي الله عنهم -؛ لأنه لم تكن آنذاك جماعة غير أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومعنى لزوم الجماعة: لزوم أقوالهم في التحليل والتحريم وعدم الخروج عليها.

قال الإمام الشافعي - رحمه الله - : " إذا كانت جماعتهم متفرقة في البلدان فلا يقدر أحد أن يلزم جماعة أبدان قوم متفرقين، وقد وجدت الأبدان تكون مجتمعة من المسلمين والكافرين، والأتقياء والفجار، فلم يكن في لزوم الأبدان معنى، لأنه لا يمكن، ولأن اجتماع الأبدان لا يصنع شيئاً، فلم يكن للزوم جماعتهم معنى إلا ما عليهم جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما، ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس - إن شاء الله -.

فلزوم الجماعة هنا هو لزوم أقوال الصحابة في التحليل والتحريم؛ لأن هذا هو معنى لزوم الجماعة؛ كما بينه الإمام الشافعي.
والجماعة هم جماعة الصحابة كما أفاد حديث الافتراق؛ فاقترضى وجوب لزوم أقوالهم في التحليل والتحريم والإيجاب، وإتباعهم فيها؛ لأن الغفلة في الفرقة فأما الجماعة فلا يمكن فيها غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس - إن شاء الله -؛ كما قال الإمام الشافعي - رحمه الله -، والله المستعان".
27- وبالجملة؛ فوجوب فهم الإسلام بفهم الصحابة ومن تبعهم ثابت بالكتاب والسنة والإجماع.

قال ابن قيم الجوزية: "إنه لم يزل أهل العلم في كل عصر مجتمعون على الاحتجاج بما هذا سبيله من فتاوى الصحابة وأقوالهم، ولا ينكره منكر منهم، وتصانيف العلماء شاهدة بذلك، ومناظراتهم ناطقة بهم.
قال بعض علماء المالكية: أهل الإعمار مجتمعون على الاحتجاج بما هذا سبيله، وذلك مشهور في رواياتهم وكتبهم ومناظراتهم واستدلالاتهم، ويمتنع والحالة هذه إطباق هؤلاء كلهم على الاحتجاج بما لم يشرع الله ورسوله الاحتجاج به، ولا نصبه دليلاً للأمة، فأى كتاب شئت من كتب السلف والخلف المتضمنة للحكم والدليل وجدت فيه الاستدلال بأقوال الصحابة، ووجدت ذلك طرازها وزينتها، ولم تجد فتياً قط ليس قول أبي بكر وعمر حجة، ولا يحتج بأقوال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفتاويهم، ولا ما يدل على ذلك، وكيف يطيب قلب عالم يقدم على أقوال من وافق ربه تعالى في غير حكم، فقال وأفتى بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونزل القرآن بموافقة ما قال لفظاً ومعنى قول متأخر بعده ليس له هذه الرتبة، ولا يدانيها؟ وكيف يظن أحد أن الظن المستفاد من فتاوى السابقين الأولين الذين شاهدوا الوحي والتنزيل؛ وعرفوا التأويل؛ وكان الوحي ينزل خلال بيوتهم، وينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بين أظهرهم؟
قال جابر: "والقرآن ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يعرف تأويله، فما عمل به من شيء عملنا به" في حجة الوداع، فمستندهم في معرفة مراد كلام الرب تعالى من كلامه ما يشاهدونه من فعل رسوله وهدية الذي هو يفصل القرآن ويفسره، فكيف يكون أحد من الأمة بعدهم أولى بالصواب منهم في شيء من الأشياء؟ هذا عين المحال".

(انتهى جواب الشبهة من كتاب " بصائر ذوي الشرف بشرح مرويات منهج السلف " للشيخ سليم الهلالي (ص 43 - 78) .

الشبهة (2) : ادعائهم أن عمر رضي الله عنه قد عطل بعض الأحكام الشرعية !!

قال الأستاذ محسن المليبي : (قد يعترض البعض قائلين: إنَّ هناك حوادثَ في تاريخ الإسلام ظهر فيها «تعطيل» بعض الأحكام الشرعية. وغالبًا ما يقع الاستدلال بِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَ «إيقافه» لِجَدِّ السَّرِقَةِ عَامَ الْمَجَاعَةِ، أو عدم إعطائه سَهْمَ الْمُؤَلَّفَةِ قلوبهم من الزكاة. وهذه الحجة- إذا جاز أن تُسمِّيها

حُجَّةٌ - يُوظَّفُهَا بَعْضُ أَنْصَارِ «الْفَهْمِ التَّقَدُّمِيِّ» لِتَعْطِيلِ النُّصُوصِ إِذَا خَالَفتْ بَعْضَ اخْتِيَارَتِهِمُ الْعَقْلِيَّةِ.

وَالْحَقُّ أَنَّ عَمْرَ بْنَ الْخَطَّابِ فِي الْحَادِثَتَيْنِ لَمْ «يُعْطَلْ» نَصًّا، وَلَمْ يُجَلِّ حَرَامًا، وَلَمْ يُحَرِّمْ حَلَالًا، وَلَمْ يَعْتَبِرْ أَنَّ النُّصُوصَ الْوَارِدَةَ فِي شَأْنِ الْحَادِثَتَيْنِ أَصْبَحَتْ لِأَغْيَةٍ. فَلَمْ يَقُلْ عَمْرٌ: إِنَّ إِقَامَةَ الْحَدِّ عَلَى السَّارِقِ أَصْبَحَ وَحْشِيَّةً وَاسْتِهَانَةً بِكِرَامَةِ الْإِنْسَانِ، وَجِزْمَانًا لِلْمَجْتَمَعِ مِنْ بَعْضِ قُوَى إِنتَاجِهِ... كَمَا لَمْ يَقُلْ بَانَ قَطَعَ يَدَ السَّارِقِ كَانِ مُلَائِمًا لِلْإِنْسَانِ وَقَدْ نَزَلَ الْوَحْيُ، وَإِنَّهُ فَقَدْ صَلَّحِيَّتُهُ الْآنَ. إِنْ مَا فَعَلَهُ عَمْرٌ هُوَ دِرَاسَتُهُ لِوَاقِعِهِ، أَيْ لِلْمَيْدَانِ الَّذِي يَنْتَزِلُ فِيهِ حُكْمُ اللَّهِ، فَرَأَى أَنَّ الشُّرُوطَ لَمْ تَنْتَحِقْ كُلُّهَا لِإِقَامَةِ الْحَدِّ، فَقَدْ يَلْتَجِئُ الْإِنْسَانُ إِلَى «السَّرِقَةِ» حِفْظًا لِنَفْسِهِ مِنَ الْهَلَاكِ لَا اخْتِيَارًا لِلسَّرِقَةِ، أَوْ اغْتِصَابًا لِأَمْوَالِ الْآخَرِينَ دُونَ جُهْدٍ أَوْ عَمَلٍ، فَتَقَعُ التَّبَاسُطُ عَدِيدَةٌ، وَتَخْتَلِطُ الْبَيِّنَاتُ بِالسُّبُهَاتِ، وَكَمَا هُوَ مَعْلُومٌ فِي قَوَاعِدِ الْفِقْهِ: «ادْرُؤُوا الْحُدُودَ بِالسُّبُهَاتِ»، وَ«الضَّرُورَاتُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ»... فَإِنَّ عَمْرَ كَانَ حَكِيمًا فِي عَدَمِ تَطْبِيقِهِ الْإِلَهِيِّ لِحُكْمٍ لَمْ تَتَوَفَّرْ شُرُوطُ تَحْقِيقِهِ، لِأَنَّهُ فَهَمَّ بِوَعْيٍ وَعُمُقٍ مُلَابَسَاتٍ تَطْبِيقِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ. لَمْ يَكُنْ عَمْرٌ مُجَرَّدَ «أَلَةٍ تَسْجِيلٍ وَتَرْدِيدٍ» لِنُّصُوصِ وَأَحْكَامٍ لَمْ يَفْهَمَهَا، وَإِنَّمَا كَانَ يَتَفَهَّمُ الْحُكْمَ وَالْحِكْمَةَ مِنْهُ، وَيُبْحَثُ عَنِ الشُّرُوطِ تَفْهِدِهِ... لَقَدْ كَانَ عَمْرٌ يَتَدَبَّرُ الْقُرْآنَ وَيَقْرَأُ نُّصُوصَ الْوَحْيِ بِبَصِيرَةٍ وَتَفْكِيرٍ.

نَفْسِ الْأَمْرِ يُمَكِّنُ أَنْ يَقَالَ فِي شَأْنِ «إِسْقَاطِ» نَصِيبِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ مِنَ الزَّكَاةِ. فَقَدْ رَأَى عَمْرٌ أَنَّ الْإِسْلَامَ قَدْ أَصْبَحَ عَزِيزًا بَيْنَ النَّاسِ، فَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يَبْقَى دَائِمًا مُعْتَمِدًا عَلَى الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ، فَقَدْ رُوِيَ أَنَّهُ قَالَ لِبَعْضِهِمْ: إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعَزَّ الْإِسْلَامَ وَأَعْنَى عَنْكُمْ. لِهَذَا وَلِأَسْبَابٍ أُخْرَى تَهَضَّرَفَ عَمْرٌ بِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ. فَكُلُّ مَا فَعَلَهُ أَنَّهُ لَمْ يَجِدْ فِي عَصْرِهِ مَنْ يَسْتَحِقُّ التَّأَلُّفَ فِي نَظَرِهِ، وَلَيْسَ مِنَ الضَّرُورِيِّ أَنْ يَظَلَّ الَّذِينَ أَلْفُوا فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُؤَلَّفَةً إِلَى الْأَبَدِ. فَالْمَسْأَلَةُ مَسْأَلَةُ تَفْهَمٍ لِلشَّرِيعَةِ، وَدِرَايَةٍ بِالْوَاقِعِ، وَحِكْمَةٍ فِي تَطْبِيقِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَلَيْسَتْ مَسْأَلَةً «اخْتِيَارَاتٍ عَقْلِيَّةٍ» تَسْتَوْجِبُ تَعْطِيلَ النُّصُوصِ. إِنَّ عَمْرَ لَمْ «يَنْسَخْ» الْآيَاتِ الْوَارِدَتَيْنِ فِي شَأْنِ الْحَادِثَتَيْنِ:

{ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا تَكَالُفًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ }؛ { إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ قَرِيبَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ }، وَلَمْ يُبَطِّلْ أَحْكَامَهَا، وَلَمْ يُجَلِّ السَّرِقَةَ، وَلَمْ يُحَرِّمْ إِعْطَاءَ سَهْمِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ مِنَ الزَّكَاةِ.

لَمْ يَقُلْ عَمْرٌ بَانَ الْقُرْآنَ كَانَ يُرَاعِي عَصْرَ نُزُولِهِ وَمُسْتَوَى وَعْيِ النَّاسِ، وَأَنَّ عَلَيْنَا نَسْخَ هَذِهِ الْأَحْكَامِ بِأُخْرَى أَكْثَرَ «تَقَدُّمًا» مِنْهَا، وَأَكْثَرَ مُلَائِمَةً لِعَصْرِنَا وَأَكْثَرَ «إِنْسَانِيَّةً» كَمَا يَقُولُ الْبَعْضُ.. فَلَيْسَ مِنْ حَقِّ عَمْرٍ أَوْ غَيْرِهِ أَنْ يُعْطَلْ هَذِهِ الْأَحْكَامُ، لِأَنَّ تَعْطِيلَ النُّصُوصِ هُوَ تَعْيِيرٌ عَنِ هَوَى لَا عَنِ فَهْمٍ لِمَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ، إِذْ لَيْسَ مِنْ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ أَنْ تُعْطَلْ أَحْكَامُهَا).

(المرجع " طاهرة اليسار الإسلامي ، عبدالسلام بسيوني ، ص 124-126).

الشبهة (3) : تقديمهم المصلحة على النص وشبهات أخرى

الفاصل بين العلمانيين والعصرانيين إن وجد رقيق جدًا فهو فاصل درجي، وكأنهما وجهان لعملة واحدة، واسمان لمسمى واحد، ومصطلحان لمعنى واحد.

من أهم الشعارات والدعاوى التي رفعها العصرانيون- الأموات والأحياء منهم – والتي كادت تلغي الفاصل بينهم وبين إخوانهم العلمانيين شعارات (الثابت والمتغير في الإسلام) أو (المصلحة مقدمة على النص) أو (فقه المرحلة) وما إلى ذلك. فتلاعبهم بالألفاظ كتلاعبهم بالدين أو أشد، وقد استفاد العصرانيون مما واجهه العلمانيون من استنكار فراحوا يغيرون ويبدلون في المسميات، ويتلاعبون بالألفاظ، والمصطلحات ويبحثون عن الشبه والهفوات والزلات، ليلبسوا العلمانية ثوبًا إسلاميًا مزورًا، ويضفوا عليها صفة الشرعية، ويتمكنوا من التمويه على العوام والتلبس على أهل الإسلام ولو إلى حين، وإلا فقل لي بريك- أيها القارئ الكريم، والمسلم الأمين- ما الفرق بين قول العصراني: (إن الثابت في الإسلام هو العبادات فقط، وهي التي يلتزم فيها بالنصوص القرآنية والحديثية، أما فيما سوى ذلك فالمجال مفتوح لتغيير النصوص وحسب ورد بعضها، حسب معطيات العصر، ومقتضيات المصلحة في كل زمان ومكان). وبين ما يدعو إليه العلمانيون من فصل الدين عن الحياة وحصره في دائرة العبادات، فمال الدين والحياة، ويتعجبون من الذين يريدون أن يحشروا أنف الدين في كل شئ: في الحكم، والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع، وأداب الأكل والشرب واللباس، والزواج، ونحو ذلك.

لا فرق إلا المكر، والخداع، والمراوغة، التي ينتهجها العصرانيون في العرض، وما مثلهما إلا كمثل لصين أتى أحدهما أهل بيت طيبين غافلين نائمين فنقب دارهم من الخلف وأخذ ما أخذ من متاعهم ولم يشعروا به إلا ساعة الخروج والهرب، أما الثاني فجاء في صورة زائر محتال، فسرق أشياء خفيفة المحمل، غالية الثمن، ولم يشعر به أحد إلا بعد أن اختفى من الأنظار.

ومما يؤسف له أن جل رموز العصرانية⁽¹⁾ اليوم كانوا من أعضاء الحركات الإسلامية (الإخوان المسلمون) وغيرهم، بل إن بعضهم كان في المقدمة ولا يزال البعض منهم يتولى قيادتها⁽²⁾.

وفي اعتقادي أن السبب الرئيسي في حدوث ذلك هو التسبب الفكري، والعقدي، وعدم وضوح المنهج، وتحديد الهوية، لدى هذه الحركات. فالمنهج القويم السليم لا نقول يعصم عن الوقوع في الانحراف والابتداع إذ لا عاصم إلا الله، فالقلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبها حيث يشاء- ولكنه يقلل من حدوث ذلك.

يقول الدكتور النويهي في مقالة بعنوان: «نحو ثورة الفكر الديني»⁽³⁾: (إن كل التشريعات التي تخص أمور المعاش الدنيوي، والعلاقات الاجتماعية بين الناس، والتي يحتويها القرآن والسنة، لم يقصد بها الدوام وعدم التغير، ولم تكن إلا خطوة مؤقتة احتاج لها المسلمون الأوائل. وكانت صالحة وكافية

(1) منهم على سبيل المثال : فهمي هويدي. محمد فتحي عثمان، ومحمد عمارة وغيرهم كثير.
(2) مثل الدكتور حسن الترابي وراشد الغنوشي، وهؤلاء جميعاً حادوا عن منهج السلف الصالحين وعن منهج الحركات نفسها.
(3) مجلة الآداب – بيروت – عدد مايو 1970 ص 101- انظر تجديد مفهوم الدين ص 267.

لزمانهم، فليست بالضرورة ملزمة لنا، ومن حقنا بل من واجبنا أن ندخل عليها من الإضافة والحذف والتعديل والتغيير، ما نعتقد أن تغير الأحوال يستلزمه).

وبقول د. معروف الدواليبي في مقال بعنوان «النصوص وتغير الأحكام بتغير الزمان»: (إذا كان النسخ لا يصح إلا من قبل الشارع نفسه، فهل يصح في الاجتهاد تغيير لما لم ينسخه الشارع من الأحكام وذلك تبعًا لتغير الأزمان؟ 1- إن جميع الشرائع قديمة وحديثة قد أخذت بمبدأ النسخ لما في الشريعة من بعض الأحكام، تبعًا لتغير المصلحة في الأزمان. غير أنها لم تأخذ بمبدأ السماح للمجتهدين بتغيير حكم من الأحكام ما دام ذلك الحكم باقياً في الشريعة ولم ينسخ من قبل من له سلطة الاشتراع.

2- ولقد تفردت الشريعة الإسلامية من بين جميع تلك الشرائع من قديمة وحديثة بالتميز ما بين المبدئين أولاً وبالأخذ بهما ثانياً. فقد اعتبرت الشريعة الإسلامية النسخ لبعض الأحكام الشرعية حقاً خاصاً بمن له سلطة الاشتراع وأخذت به. أما التغيير لحكم لم ينسخ نصه من قبل الشارع فقد أجازته للمجتهدين من قضاة ومفتين تبعًا لتغير المصالح في الأزمان أيضاً، وامتازت بذلك على غيرها من الشرائع، وأعطت فيه درساً بليغاً عن مقدار ما تعطيه من حرية للعقول في الاجتهاد، ومن تقدير لتحكيم المصالح في الأحكام وهكذا أصبح العمل بهذا المبدأ الجليل قاعدة مقررة في التشريع الإسلامي، تعلن بأنه لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان) (4).

وهذه الدعوة - الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية - تعرضت تحت شعارات مختلفة، مثل شعار المصلحة، أو أن المصلحة مقدمة على النص، أو تحت شعار فقه المرحلة كما هو الحال عندنا في السودان وهكذا. والذي ندين به ويدين به كل مسلم أن المصلحة كل المصلحة هي في الالتزام بالنصوص القرآنية والحديثية، وأنه لا اجتهاد مع نص، حتى قال الأئمة الأعلام: «إذا صح الحديث فهو مذهبي» و«إذا خالف قولي الحديث فاضربوا بقولي عرض الحائط» و«كل يؤخذ من قوله ويترك إلا الرسول».

وكل أمر ورد فيه نص قرآني أو سنة صحيحة صريحة فهو ثابت لا يتغير ولا يتبدل سواء كان في العبادات أو المعاملات أو الأمور المعاشية فلا فرق، ومن الذي يستطيع أن يفرق بين شرع الله فيقبل بعضه ويرد البعض الآخر؟ أما المسائل التي ليس فيها نص صحيح صريح فللعلماء أن يجتهدوا فيها، وللعمامة أن يقلدوا أقربهم في رأيهم إلى السنة، وهذه هي المسائل التي يمكن أن يتغير الاجتهاد فيها حسب الظروف الزمانية والمكانية.

وقد نهى الأئمة الأعلام أن يقلد المرء دينه الرجال، فقد روي عن إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل رحمه الله قوله: لا تقلدني، ولا تقلد مالكا، ولا الشافعي، ولا الثوري، ولا الأوزاعي، ولكن خذ من حيث أخذوا».

أما النصوص الصحيحة الصريحة فالمصلحة في الالتزام والتمسك بها كما تمسك بها أسلافنا الصالحون، فلن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها.

(4) مجلة المسلمون عدد (6) السنة الأولى ص 553- المصدر السابق.

ثم من الذي يحدد هذه المصلحة؟ فالمصلحة أمر تقديري، وما تراه أنت مصلحة قد يراه غيرك عين المفسدة، وليس هناك أضر على الإسلام من التحسين والتقبيح العقليين، ورحم الله الخليفة الراشد الملهم عمر حين قال: «لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهرة». وما فسدت أحوال المسلمين وانحطت مكانتهم إلا عندما استبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو خير، استبدلوا الآراء والأفكار بالتمسك بالقرآن والسنة وما كان عليه سلف الأمة.

شبه القائلين بتقسيم الدين إلى ثابت ومتغير ودحضها :

يتشبه هؤلاء الأدعياء في دعواهم الكاذبة هذه بشبه باطلة، يرمون من ورائها إلى ترسم خطى أسيادهم من المستشرقين الماكرين أعداء الملة والدين: يقول الأستاذ محمد محمد حسين في كتابه القيم «الإسلام والحضارة الغربية»⁽⁵⁾ في الفصل السادس منه تحت عنوان «التغريب في دراسات المستشرقين» موضحًا لخطورة البحث الذي كتبه المستشرق ولفرد سميث بعنوان «مجلة الأزهر: عرض ونقد» ومنبهاً لأمرين مهمين: (أن الخطط التي يقترحها المؤلف علي المسلمين موجهة إلى محو ما استقر في نفوسهم، من أن للإسلام طبعًا ثابتًا صلبًا، وقيمًا محدودة مرسومة، يجتمع عليها المسلمون من ناحية، ويتميزون بها عن غيرهم من ناحية أخرى. فالخطط المقترحة في الكتاب موجهة نحو تطوير المسلمين عن طريق تطوير الإسلام نفسه، وإفقاذه طابعه المحدد الثابت الذي يحول دون تحقيق التفاهم المنشود، الذي يرسى دعائم الاستعمار ويثبت أقدامه).

وعلق الأستاذ محمد محمد حسين كذلك على البحث الذي قدمه الدكتور مصطفى الزرقا - في مؤتمر عقد بجامعة برنستون بأميركا 1953 والذي اشترك فيه عدد من القسس المبشرين الأمريكان كما قدمت الدعوة إلى شخصيات معينة في العالم الإسلامي- معلقًا على ما في بحثه من روح انهزامية أمام هؤلاء القسس المبشرين تتضح في تسويغ الأساليب العصرية السائدة التي تخالف الإسلام مخالفة صريحة وانتحال الأعذار لها مثل قوله⁽⁶⁾ : (فالصفة الدينية في الفقه الإسلامي لا تنافي أنه مؤسس على قواعد مدنية⁽⁷⁾ بحته، منتجة لفقه متطور كفيل بوفاء الحاجات العصرية وحل المشكلات الناتجة في الطريق ص 157).

يعلق أستاذ حسين فيقول: (وما يسميه هو بالحاجات العصرية نابع في أكثر الأحيان من تقليد نظم حضارية غربية عن الإسلام ومخالفة لأصوله، وليس مطلوبًا من المسلمين أن يكونوا على صورة غيرهم، يتبعون سننهم حذو القُدَّة بالقُدَّة، حتى لو دخلوا حجر صب لدخلوا فيه، بل إن مخالفة المسلمين لغير المسلمين هي شئ مقصود لذاته، صوتًا للشخصية الإسلامية، وتمييزًا لها عن غيرها، ومن أجل ذلك كان المسلمون منهيين عن تقليد غير المسلمين في زيهم وعاداتهم.

(5) ص 157-ص 164.

(6) انظر ص 137 والصفحات التي تليها من المصدر السابق.

(7) انظر إلى « مدينة بحته ».

وهذا المنهج الفاسد الذي التزمه الزرقا بنية تزيين الشريعة الإسلامية عند أعدائها، وعند من يجهلونها قد أوقعه في أخطاء فاحشة فهو عند كلامه عن عقوبة الزنى بالجلد- وقد أهمل⁽⁸⁾ الرجم وتجاهله- وعقوبة السارق بقطع اليد، وبقية الحدود الأربعة يقول: (فإذا لوحظ أن تطبيق بعض عقوبات الحدود الأربعة أصبح متعذراً⁽⁹⁾ في زمان أو مكان، فمن الممكن تطبيق عقوبة أخرى ولا يوجب هذا ترك الشريعة أجمع ص 158) !!

يقول الأستاذ حسين معلقاً: (فمن الواضح أن كلامه هذا تسويغ لإسقاط الحدود الإسلامية، سعياً لإرضاء النظم المعاصرة، غير الإسلامية، التي تعتبرها ضرباً من القسوة والوحشية، وهو يفعل مثل ذلك في كلامه عن المعاملات التجارية العصرية التي تقوم كلها على أساس الربا، فيقول: (إن هذه المشكلة يمكن حلها في مبادئ الشريعة الإسلامية بطرق عديدة ص 159) ويذكر فيما يذكره من الحلول: (الرجوع إلى تحديد الحالة الربوية التي كان عليها العرب وجاءت الشريعة بمنعها، إذ كان المرابون يتحكمون⁽¹⁰⁾ كما يشاؤون بالفقير المحتاج للقرض الاستهلاكي الاستثمائي ص 159). ويذكر فيما يذكره كذلك من مسوغات وحلول: (تأميم المصارف لحساب الدولة، فينتفي عندئذ معنى الربا من الفائدة الجزئية التي تؤخذ عن القرض، إذ تعود عندئذ إلى خزينة الدولة لمصلحة المجموع ص 159).

عذراً للإطالة، وإنما كان غرضي بيان أن السبب الحقيقي لرفع مثل هذه الشعارات ليس دليلاً نقلياً ولا عقلياً، وإنما هو تقليد الكفار وتنفيذ مخططاتهم، فما العصرانيون إلا ممثلون يقومون بأدوار مرسومة لا يستطيعون التخلي عنها منهم من يحسن التمثيل، ومنهم من لا يحسنه، وما رفعهم لهذه الشبه إلا من باب التدليس وذر الرماد على العيون.

نعود إلى تلك الشبه المموجة المكررة التي يتشبهت بها هؤلاء، فنقول:

الشبهة الأولى : التشبه بقوله صلى الله عليه وسلم : لا ضرر ولا ضرار⁽¹¹⁾ :

نعم، لا ضرر ولا ضرار، ولكن هل هناك ضرر وضرار أكبر من رد النصوص الصحيحة الصريحة؟ وهل هناك أرحم من رب العالمين الذي شرع ذلك وأمر بالتزامه؟ وأي ضرر في الالتزام بمنهج الله الذي تركنا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم؟

قال الإمام ابن رجب الحنبلي رحمه الله: (واختلفوا هل بين اللفظين أعني الضرر والضرار فرق أم لا؟ فمنهم من قال: هما بمعنى واحد على وجه التأكيد، والمشهور أن بينهما فرقاً. ثم قيل إن الضرر هو الاسم، والضرار:

(8) قلت : لكي لا يوهن دينه أمام القسيس.

(9) قل لي بربك ما الذي يجعله متعذراً سوى ضعف الإيمان والانهازم النفسي والخوف من الكفار؟!

(10) (سبحان الله ، والله إن تحكم اليهود والنصارى المرابين اليوم لا يدانيه تحكم الجاهلين الأول، وجشع الجاهليين الجدد لا يمكن أن يقاس بما كان عليه أسلافهم، وأغلب المرابين في الماضي والحاضر هم اليهودي. ولماذا هذه المجاملة؟ الترضى عنكم اليهود والنصارى؟ فإن ربنا يقول : **وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ**) اللهم إلا إذا تيقنوا أنكم سائرون على الدرب ، ومن سار على الدرب وصل ، ومشوار الألف ميل يبدأ بخطوة واحدة.

(11) قال محققاً جامع العلوم والحكم : (حديث حسن بطرقه وشواهد. رواه مالك في الموطأ 2/745 من طريق عمرو بن يحيى المازني عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا سند صحيح إلا أنه مرسل . ورواه موصولاً من حديث أبي سعيد الخدري والدارقطني 3/77 و4/228 والبيهقي 6/69 والحاكم ط 58-2/57) هامش ص 207/ج 2.

الفعل، فالمعنى أن الضرر نفسه منتفٍ في الشرع، وإدخال الضرر بغير حق كذلك.

وقيل الضرر أن يدخل على غيره ضررًا بما ينتفع هو به، والضرار أن يدخل على غيره ضرارًا بما لا منفعة له به، كمن منع ما لا يضره وبتضرر به الممنوع، ورجح هذا القول طائفة منهم ابن عبد البر وابن الصلاح. وقيل الضرر: أن يضر بمن لا يضره، والضرار أن يضر بمن قد أضر به على وجه غير جائز.

ويكل حال فالنبي صلى الله عليه وسلم نفى الضرر والضرار بغير حق. فأما إدخال الضرر على أحد بحق. إما لكونه تعدى حدود الله فيعاقب بقدر جريمته، أو كونه ظلم غيره، فيطلب المظلوم مقابله بالعدل، فهو غير مراد قطعاً، وإنما المراد إلحاق الضرر بغير حق وهذا على نوعين: **أحدهما:** ألا يكون في ذلك غرض سوى الضرر بذلك الغير، فهذا لا ريب في قبحه وتحريمه...

والنوع الثاني: أن يكون له غرض آخر صحيح، مثل أن يتصرف في ملكه بما فيه مصلحة له، فيتعدى ذلك إلى ضرر غيره، أو يمنع غيره من الانتفاع بملكه توفيراً له، فيتضرر الممنوع بذلك⁽¹²⁾.

هذا هو مراد الحديث كما بينه هذا العالم الرباني رحمه الله، أما استدلالهم به على عدم إقامة حد الرجم على الزاني المحصن، أو حد القطع على السارق بعد إقامة البينة، واستيفاء الشروط، فهذا هو عين الضرر على الفرد نفسه وعلى المجتمع بأسره، فما هذه الرحمة التي فاقت رحمة رب العالمين ولكنها على العصاة والزناة والمجرمين؟ تبا لهم وتبا لمقاتلهم هذه، وخاب فآلهم وفأل أسيادهم من أعداء الملة والدين. ألم أقل لكم إن القوم ناكثون للعهد، جاهلون بالشرع، ليس عندهم مسحة من فقه؟

الشبهة الثانية : التشبث بالقاعدة الأصولية : لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان «⁽¹³⁾ :

هذه القاعدة كذلك لا تدل أدنى دلالة على ما ذهبوا إليه من التلاعب بالنصوص الشرعية، إذ لا اجتهاد مع النص، إنما تتناول هذه القاعدة المسائل الاجتهادية والفرعية التي ليس فيها نص من كتاب ولا سنة ولا إجماع فهذه هي التي لا ينكر تغير الاجتهاد فيها حسب الظروف والملابسات والمستجدات.

فما لهؤلاء والقواعد الأصولية البالية؟! هل هناك خيار وفقوس، فما كان موافقاً للهوى من كلام الأصوليين قبل وتلقف وما لم يوافق الهوى ويسبب الحرج مع الكفار رُدد؟ فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً؟

{ وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ * أَفِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولَهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ }⁽¹⁴⁾.

نعم، القلوب مريضة ومرتابة، نسأل الله لنا ولهم الهداية والرشاد.

تشبثهم باجتهادات عمر رضي الله عنه:

⁽¹²⁾ المصدر السابق ، ط 2/212 والصفحات التالية لها.

⁽¹³⁾ انظر تجديد مفهوم الدين ص 260.

⁽¹⁴⁾ النور 49-50.

ما لهؤلاء القوم واجتهادات عمر؟ وما لهم ولعمر ولمنهج عمر؟ إنهم مخالفون له مخالفة كاملة، إنهم يريدون أن يبنوا منهجهم على أنقاض ما بناه عمر وغيره من الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين، وحاشا عمر أن يسن سنة يقتدي بها مبتدع.

1- يقولون أن عمر لم يعط المؤلفة قلوبهم من مال الزكاة، ويعتقدون أنه عطل هذا المصروف لمصلحة رآها بعد تغير الظروف. وليس الأمر كما زعموا، ولكن الإسلام في عهد عمر عز بأهله ولم يعد بحاجة إلى من يتألفهم. وعمر رضي الله عنه لم يعطل نصًّا فالنص باقٍ إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ولا يستطيع عمر ولا غير عمر أن يفعل ذلك أو يتجزأ عليه إلا شقيًّا تعيسًا، ولكن لعدم وجود هذا الصنف من مستحقي الزكاة صرف عمر الزكاة في المصارف الأخرى، حيث يجوز صرف الزكاة في مصرف واحد أو مصرفين أو أكثر.

2- يقولون: لم ينفذ عمر حد السرقة عام الرمادة... وفي تغيير لحكم السارق الثابت بنص القرآن بعد تغير الظروف. هذا ما يدعونه بل هو ما يتمنونه، فهم لا يقولون على تنفيذ الحدود الشرعية خوفًا من حماة الحقوق الإنسانية. فهل عطل عمر حد السرقة عام الرمادة لتغير الظروف؟ لا، فحد السرقة لا ينفذ إلا إذا توفرت شروط تنفيذه وانتفت موانعه، ومن شروط القطع في السرقة ألا يسرق السارق ما يسد به رمقه، وقد روي أن عمر رضي الله عنه لم يقطع غلمان (حاطب بن أبي بلتعة) رضي الله عنهم لأنهم كانوا في حالة خصاصة، وهذا لا يعني أنه عطل الحد ولكن لم تتوفر الشروط، ومن المعلوم أن الحدود تُدرأ بالشبهات.

وكيف يظن بعمر- ذلك العبقرى الملهم المحدث- أن يفعل ذلك؟ إن هذا لا يليق إلا بمتخلف عن متابعة منهج رسول الله صلى الله عليه وسلم وهل يعقل أن يعطل عمر حدًّا من حدود الله، وهو الذي أقام الحد على أخي زوجته وخال أبنائه قدامة بن مظعون رضي الله عنه وقد شرب الخمر متأولاً أنها حلال عليه وهو مريض خشية أن يقبض عمر قبل تنفيذ الحد عليه؟ إن استدلالات هؤلاء مصدرها عقولهم الباطنة، فهم يستدلون بما يتمنونه ليس إلا.

تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان :

تشبثهم بما قاله العالم الرباني ابن القيم رحمه الله في كتابه إعلام الموقعين عن رب العالمين⁽¹⁵⁾ عن تغير الفتوى واختلافها بتغير الزمان والمكان والعادات والنيات.

وما قاله ابن القيم رحمه الله وبينه بالأمثلة، ليس فيه هو الآخر دليل على ما ذهبوا إليه في وادٍ آخر.

قال في (فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات: بناء الشريعة على مصالح العباد في المعاش والمعاد):

(15) ج 3/ص 4 والصفحات التي تليها.

(هذا فصل عظيم النفع جدًا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة، وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على مصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلي صدق رسوله صلى الله عليه وسلم أتم دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي به أبصر المبصرون، وهداه الذي به اهتدى المهتدون، وشفأؤه التام الذي به دواء كل عليل وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل، فهو قرة العيون، وحياة القلوب، ولذة الأرواح، فهي بها الحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها، وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها، ولولا رسوم قد بقيت لخربت الدنيا وطوي العالم، وهي العصمة للناس وقوام العالم، وبها يمسك الله السموات والأرض أن تزولا، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى خراب الدنيا، وطى العالم رفع إليه من بقي من رسومها، فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم وخطب الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة.

ونحن نذكر تفصيل ما أجملناه في هذا الفصل- بحول الله وتوفيقه ومعونته بأمثلة صحيحة).

وسنأتي ببعض الأمثلة التي جاء بها ابن القيم للتدليل على ما قال ليتبين لك أيها القارئ اللبيب القطن أنه لا علاقة البتة بين ما رمى إليه ابن القيم رحمه الله وبين ما يهدف إليه هؤلاء من تطوير الدين وتطويعه حتى يُجاري العصر ويوافق ما توصلت إليه الحضارة الغربية... وحاشا ابن القيم أن يكون منطلقه وغرضه ومنهجه موافقًا لمنهج العصرانيين الذي رسمه لهم المستشرقون ومن لف لفهم من المشبوهين ومرضى القلوب.

المثال الأول : ترك إنكار المنكر مخافة حدوث ما هو أنكرك، وقد اعتمد ابن القيم رحمه الله على قواعد فقهية وهي ارتكاب أخف الضررين، وأن درء المفسد مقدم على جلب المصالح، وكل هذه أصول مستقاة من أدلة شرعية، وليس في كلام ابن القيم إذن أدنى تلميح لتعطيل النصوص وردّها، وهو لم يأت بشئ مخالف لما كان عليه السلف الصالح، وإنما هو سائر على منهاجهم ملتزم بما كان عليه الصحابة والتابعون، وهذا هو الظن به وبأمثاله من العلماء الربانيين، فما للعصرانيين ولا بن القيم ولمنهجه القويم؟ قال رحمه الله تحت عنوان: «الإنكار له شروط»: (المثال الأول: أن النبي صلى الله عليه وسلم شرع لأمة إيجاب إنكار المنكر ليحصل بإنكاره من المعروف ما يحبه الله ورسوله. فإذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكرك منه وأبغض إلى الله ورسوله فإنه لا يسوغ إنكاره، وإن كان الله يبغضه ويمقت

أهله، وهذا الإنكار على الملوك والولاة بالخروج⁽¹⁶⁾ عليهم، فإنه أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر. وقد استأذن الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم في قتال الأمراء الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها، وقالوا: أفلا نقاتلهم؟ فقال: «لا، ما أقاموا الصلاة» وقال: «من رأى من أميره ما يكرهه فليصبر ولا ينزعن يداً من طاعته». ومن تأمل ما جرى على الإسلام من الفتن الكبار والصغار رآها من إضاعة هذا الأصل⁽¹⁷⁾ وعدم الصبر على المنكر، فطلب إزالته فتولد منه ما هو أكبر منه فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرى بمكة أكبر المنكرات ولا يستطيع تغييرها، بل لما فتح الله مكة وصارت دار إسلام عَزَمَ على تغيير البيت وَرَدَهُ على قواعد إبراهيم، ومنعه من ذلك - مع قدرته عليه - خشية وقوع ما هو أعظم، من عدم احتمال قريش لذلك لقرب عهدهم بالإسلام وكونهم حديثي عهد بكفر، ولهذا لم يأذن في الإنكار على الأمراء باليد لما يترتب عليه من وقوع ما هو أعظم منه كما وجد سواء.

أربع درجات للإنكار:

فإنكار المنكر أربع درجات، **الأولى**: أن يزول ويخلفه ضده، **الثانية**: أن يقل وإن لم يزل بجملته، **الثالثة**: أن يخلفه ما هو مثله، **الرابعة**: أن يخلفه ما هو شر منه، فالدرجتان الأوليان مشروعتان، والثالثة موضع اجتهاد، والرابعة محرمة.

فإذا رأيت أهل الفجور والفسوق يلعبون بالشطرنج كان إنكارك عليهم من عدم الفقه والبصيرة إلا إذا نقلتهم منه إلى ما هو أحب إلى الله ورسوله، كرمي الشباب وسباق الخيل ونحو ذلك. وإذا رأيت الفساق قد اجتمعوا على لهو ولعب أو سماع مكاء⁽¹⁸⁾ وتصدية⁽¹⁹⁾، فإن نقلتهم عنه إلى طاعة الله فهو المراد، وإلا كان تركهم على ذلك خيراً من أن تفرغهم لما هو أعظم من ذلك، فكان ما هم فيه شاغلاً لهم عن ذلك، وكما إذا كان الرجل مشتغلاً بكتب المجون ونحوها، وخفت من نقله عنها انتقاله إلى كتب البدع⁽²⁰⁾ والضلال والسحر فدعه وكتبه الأولى، وهذا باب واسع.

وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه ونور ضريحه يقول: مررت أنا وبعض أصحابي في زمن التتار يقوم منهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرت عليه، وقلت له: إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال فدعهم⁽²¹⁾.

⁽¹⁶⁾ الخروج بالسيف على الحكام المعلنين لشرع الله والمحكمين له لا يجوز إلا إذا صدر منهم كفر بواح، وحتى في هذه الحالة لا يجوز الخروج إلا إذا ترجحت المصلحة على المفسدة... وكذلك الأمر بالنسبة لأولئك الذين لا يحكمون شرع الله بل وبعادونه، لا يجوز الخروج عليهم بالسيف إلا إذا ترجحت المصلحة على المفسدة كي لا يحدث ما هو أكبر من ترك الحكم بشرع الله مع أنه كبير، والعلم عند من لا تخفى عليه خافية، ولا تنس أخي المسلم ما حدث نتيجة لتناول الأخيار من هذه الأمة - وهم متأولون ماجورون- في القرن الأول من أضرار بليغة وفتن عظيمة.

⁽¹⁷⁾ لقد كتبت التعليق السابق قبل أن أصل إلى كلام ابن القيم هذا، فإذا كان المنهج واحداً كان التفكير واحداً وإن اختلفت الأزمنة والأمكنة لا كما يقول أدياء التجديد.

⁽¹⁸⁾ المكاء: الصفير بالفم، أو التشبيك بالأصابع والنفخ فيها- هامش ص 5 المصدر السابق.

⁽¹⁹⁾ التصدية: التصفيق باليد- المصدر السابق.

⁽²⁰⁾ مما لا شك فيه أن أمهل الفسق والفجور أحسن حالاً من أهل البدع والشبه، ولذلك كانت البدعة أحب إلى الشيطان من المعصية، والسبب أنه يرجى لأهل الفجور والفسق التوبة والإقلاع عن فسقهم، ولكن من العسير جداً أن يرجع أهل البدع والشبه عما هم فيه. فوالله الذي لا إله إلا هو إنه لمن الأفضل للشخص إذا كان موحداً أن يظل على فسقه وفجوره من أن ينضوي تحت طريقة صوفية مثلاً يعتقد أن شيخها أو غيره ينفع ويضر ويعلم الغيب... فاعتبروا يا أولي الأبصار.

⁽²¹⁾ المصدر السابق.

المثال الثاني : النهي عن قطع الأيدي في الغزو، وهو من باب الخاص والعام.

فالأمر بقطع يد السارق مشروط بشروط، وهو أمر عام استثنيت منه حالات خاصة، نهى فيها عن القطع أو أمر بتأخيره، قال ابن القيم: (المثال الثاني: أن النبي صلى الله عليه وسلم «نهى أن تقطع الأيدي في الغزو» رواه أبو داود. فهذا حد من حدود الله تعالى، وقد نهى⁽²²⁾ عن إقامته في الغزو خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره، وقد نص أحمد وإسحاق بن راهويه وغيرهما من علماء الإسلام على أن الحدود لا تقام في أرض العدو، وذكر أبو القاسم الخرقى في مختصره، فقال لا يقام الحد على مسلم في أرض العدو، وقد أتى بشر بن أرطاة برجل من الغزاة قد سرق مجنّة⁽²³⁾ فقال: لولا أنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تقطع الأيدي في الغزو» لقطعت يدك، رواه أبو داود، وقال أبو محمد المقدسي: وهو إجماع الصحابة.

روى سعيد بن منصور في سننه بإسناده عن الأحوص بن حكيم عن أبيه أن عمر كتب إلى الناس ألا يجلدوا أمير جيش ولا سرية، ولا رجل من المسلمين حدًا وهو غاز حتى يقطع الدرب قافلًا، لئلا تلحقه حمية الشيطان فيلحق بالكفار، وعن أبي الدرداء مثل ذلك.

وقال علقمة: كنا في جيش في أرض الروم، ومعنا حذيفة بن اليمان، وعلينا الوليد بن عقبة - رضي الله عنه - فشرب الخمر. فأردنا أن نحده، فقال حذيفة: أتحدون أميركم، وقد دنوتم من عدوكم فيطمعوا فيكم⁽²⁴⁾؟! وأتى سعد بن أبي وقاص بأبي محجن يوم القادسية وقد شرب الخمر، فأمر به إلى القيد، فلما التقى الناس قال أبو محجن:

**كفى حزنًا أن تطرد الخيل بالقنا
وأتركُ مشدودًا علي**

وثاقيا

فقال لابنة حفصة امرأة سعد: أطلقيني ولك- والله عليّ- إن سلمني الله أن أرجع حتى أضع رجلي في القيد، فإن قتلت استرحمت مني. قال: فحلته حتى التقى الناس، وكانت بسعد جراحة فلم يخرج يومئذ إلى الناس، قال وصعدوا به فوق العُدَيْب⁽²⁵⁾ ينظر إلى الناس، واستعمل على الخيل خالد بن عرفطة، فوثب أبو محجن على فرس لسعد يقال لها البلقاء، ثم أخذ رمحًا ثم خرج فجعل لا يحمل على ناحية من العدو إلا هزمهم، جعل الناس يقولون: الصبر صبر البلقاء، والظفر ظفر أبي محجن، وأبو محجن في القيد، فلما هزم العدو رجع أبو محجن حتى وضع رجله في القيد، فأخبرت ابنه حفصة سعدًا بما كان من أمره. فقال سعد لا والله لا أضرب اليوم رجلاً أبلى للمسلمين ما أبلاه، فخلى سبيله، فقال أبو محجن: قد كنت أشربها إذ يُقام عليّ الحدُّ وأطهر منها،

⁽²²⁾ نلاحظ أن النهي هنا صادر عن المبلغ عن صاحب الشريعة، وليس من شخص بسبب مصلحة رآها، فالرسول صلى الله عليه وسلم خص الأمر العام بالنهي عن إقامة هذا الحد في الحال وتأخيره إلى حين درءاً لبعض المفاسد.

⁽²³⁾ المجنة: تُرس.

⁽²⁴⁾ قلت: إنظر إلى فقه الصحابة وفهمهم هل يدانيه فقه أو فهم، لله درهم، وصدق ابن مسعود في وصفه لهم: «أبر هذه الأمة قلوباً وأعمقها علماً وأقلها تكلفاً» رضي الله عنهم جميعاً.

⁽²⁵⁾ العُدَيْب: ماء معروف بين القادسية ومغيثة... تصغير عذب. وسمي به لأنه طرف أرض- لسان العرب- مادة: عذب ج

فأما إذ بهَرَجْتَنِي واللّه، لا أشربها أبداً، وقوله: «إِذَا بهَرَجْتَنِي» أهدرتني بإسقاط الحد عني، ومنه «بهرج الدم ابنُ الحارث» أي أبطله، وليس في هذا ما يخالف نصّاً ولا قياساً، ولا قاعدة من قواعد الشرع ولا إجماعاً، بل لو ادعى أنه إجماع الصحابة كان أ صواب.

قال الشيخ في المغني: وهذا اتفاق لم يظهر خلافه. قلت: أكثر ما فيه تأخير الحد لمصلحة⁽²⁶⁾ راجحة. إما لحاجة المسلمين إليه أو من خوف ارتداده ولحوقه بالكفار، وتأخير الحد لعارض أمر وردت به الشريعة، كما يؤخر⁽²⁷⁾ عن الحامل والمرضع عن وقت الحر والبرد والمرض فهذا تأخير لمصلحة المحدود. فتأخير لمصلحة الإسلام أولى.

فإن قيل: فما تصنعون بقول سعد: «والله لا أضرب اليوم رجلاً أبلَى للمسلمين ما أبلاههما» فأسقط عنه الحد؟ قيل: قد يتمسك بهذا من يقول: لا حد على مسلم في دار الحرب» كما يقوله أبو حنيفة. ولا حجة فيه، والظاهر أن سعداً رضي الله عنه اتبع في ذلك سنة الله تعالى، فإنه لما رأى من تأثير أبي محجن في الدين وجهاده وبذله نفسه لله ما رأى درأ عنه الحد، لأن ما أتى به من الحسنات غمرت هذه السيئة الواحدة وجعلتها كقطرة نجسة وقعت في بحر، ولاسيما قد شام منه مخايل التوبة النصوح وقت القتال⁽²⁸⁾. قلت: لعل سعداً فهم من الحديث أن الحد يسقط في دار الحرب وليس يؤجل ويؤخر إلى حين رجوع الجيش، وربما كان هذا اجتهاداً من سعد، وقول الصحابي إذا خالف غيره ليس حجة، والمهم أن الحد إذا وصل إلى الحاكم فلا مجال لإسقاطه أبداً، أما قبل ذلك فهو غير مسؤول عما لم يحط به علماً. ولذلك عندما أراد صفوان بن أمية أن يعفو عن سارق ردائه بعد أن وصل أمره إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وأراد قطع يده فقال: «قد وهبته له» لم يقبل الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك منه وقال ما معناه: هلا كان هذا العفو قبل ذلك؟ أما الآن فلا.

وكذلك عندما جاء أسامة بن زيد يشفع للمرأة المخزومية التي كانت تستعير المتاع وتجده بعد أن وصل أمرها إليه قال له: «أتشفع في حد من حدود الله؟ والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها» أو كما قال. أما قياس ابن القيم رحمه الله ما قاله سعد بما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم لخالد عندما قتل النفر من بني خزيمة عام الفتح «اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد» ولم يبرأ من خالد⁽²⁹⁾ - فهو قياس مع الفارق، لأن خالدًا رضي الله عنه كان متأولاً وظاناً أنهم كفار لأنهم قالوا «صبأنا» ولم يعرفوا أن يقولوا «أسلمنا» فظن أنهم على الشرك، أما أبو محجن فلم يكن متأولاً

⁽²⁶⁾ يقصد الشيخ من كل هذا أن الله ما شرع الشريعة إلا وهي تراعي مصالح العباد، وإذا أدى الحكم إلى مفسدة في ظروف معينة فإنه يكون للنريعة حكم خاص بهذا الطرف يراعي مصلحة المكلف، كما شرع الله تأخير الحد عن السارق في دار الغزو للمصلحة الراجحة في ذلك... ولذلك لم يلتفت بشر بن أرطاة إلى المصلحة إلا لأنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا تقطع الأيدي في الغزو»، وكما دلت سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم على ترك إنكار المنكر في الحالات التي يؤدي فيها إنكاره إلى مفسدة أكبر. وهذا يرد على العصريين لأنه يدل على أن كل حكم شرعي هو ذو مصلحة راجحة لا تخفى على الشارع العليم الخبير وإن خفيت على قصيري النظر من البشر.

⁽²⁷⁾ أي الحد.

⁽²⁸⁾ المصدر السابق.

⁽²⁹⁾ انظر إعلام الموقعين ج 3/8.

وكذلك التوبة لا تسقط الحد، ولو كانت التوبة تسقط الحد لأسقطه صلى الله عليه وسلم عن تلك الصحابة التي اعترفت بزناها دون أن يراها أو يعلم بها أحد، فأقام عليها الحد وقد قال عنها: لقد تابت توبة لو قسمت على أهل المدينة لو سعتهم.

فالتوبة النصوح تفيد في الآخرة ولكنها لا تسقط حدًا أبدًا، وقد قلت هذا ردًا على ما قاله ابن القيم رحمه الله في هذا الموضوع من أن التائب يمكن أن يسقط عنه الحد معللاً لمقولة سعد.

المثال الثالث: هو عبارة عن قياس وإلحاق لبعض النظائر ببعض، وهذا لا غبار عليه ولا معارضة فيه لنص كما يقول العصرانيون.

قال ابن القيم تحت عنوان «فصل: صدقة الفطر حسب قوت المخرجين».

المثال الرابع (30): أن النبي صلى الله عليه وسلم فرض صدقة الفطر صاعًا من تمر أو صاعًا من شعير، أو صاعًا من زبيب، أو صاعًا من أقط وهذه كانت غالب أقواتهم بالمدينة، فأما أهل بلد أو محلة قوتهم غير ذلك، فإنما عليهم صاع من قوتهم، كمن قوتهم الذرة أو الأرز أو التين أو غير ذلك من الحبوب، فإن كان قوتهم من غير الحبوب كالبن واللحم والسمك أخرجوا فطرتهم من قوتهم كائنًا ما كان، هذا قول جمهور العلماء، وهو الصواب الذي لا يقال غيره، إذ المقصود سد خلة المساكين يوم العيد، ومواساتهم من جنس ما يقتاتهم أهل بلدهم، وعلى هذا فيجزئ إخراج الدقيق وإن لم يصح فيه حديث، وأما إخراج الخبز والطعام فإنه وأن كان أنفع للمساكين لقلّة المؤنة والكلفة فيه فقد يكون الحب أنفع لهم لطول بقائه وأنه يتأتى منه ما لا يتأتى من الخبز والطعام (31).

المثال الخامس: ويعتمد على أن الضرورات تبيح المحظورات، وهي قاعدة

عظيمة من قواعد الشرع مفادها رفع الحرج عن عباد الله لأن الله ما جعل عليهم في الدين من حرج، وقد مثل به ابن القيم لبيان مراده. فقال:

(إن النبي صلى الله عليه وسلم منع الحائض من الطواف بالبيت حتى تطهر،

وقال: «أصنعي ما يصنع الحاج غير ألا تطوفي بالبيت» فظن من ظن أن هذا

حكم عام في جميع الأحوال (32) والأزمان، ولم يفرق بين حال القدرة والعجز،

ولا بين زمن إمكان الاحتباس لها حتى تطهر وتطوف وبين الزمن الذي لا

يمكن فيه ذلك. وتمسك بظاهر النص ورأى منافاة الحيض لعبادة الطواف

كمنافاة للصلاة والصيام، وأن نهى الحائض عن الجميع سواء، ونازعهم في

ذلك فريقان: أحدهما صحح الطواف مع الحيض، ولم يجعلوا الحيض مانعًا من

صحته، بل جعلوا الطهارة واجبة تجبر بالدم ويصح الطواف بدونها كما يقوله

أبو حنيفة وأصحابه وأحمد في إحدى الروايتين عنه وهي أنصهما عنه...

والفريق الثاني: جعلوا وجوب الطهارة للطواف واشتراطها بمنزلة وجوب

الستره واشتراطها، بل بمنزلة سائر شروط الصلاة وواجباتها التي تجب

وتشترط مع القدرة وتسقط مع العجز.

(30) تركت مثال ابن القيم الثالث لأنني سبق أن تعرضت له من قبل عند الحديث عن عدم إقامة عمر حد السرقة عام الرمادة فلا داعي للتكرار.

(31) المصدر السابق.

(32) يقصد أن الراجح أن الحكم المنصوص عليه في الحديث هو تخصيص لحالة العجز عن الانتظار من الحكم العام.

إلى أن قال :

قالوا: وقد كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين تحتبس أمراء الحج للحيض حتى يطهرن ويطفن، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في شأن صفة وقد حاضت: «أحابتنا هي؟» قالوا: «إنها قد أفاضت، قال: «فلتنفر إذا» وحينئذ كانت الطهارة مقدورة لها يمكنها الطواف بها. فأما في الأزمان التي يتعذر إقامة الركب لأجل الحيض فلا تخلو من ثمانية أقسام⁽³³⁾»⁽³⁴⁾.

وهكذا نرى أنه لا علاقة البتة بين ما ذهب إليه ابن القيم وما ذهب إليه هؤلاء من جعل المصلحة هي الحاكمة على النصوص، هذه المصلحة المزعومة التي لم يلتفت إليها أحد من علماء الأمة طيلة هذه المدة ثم جاء ليكشفها سيد أحمد خان صاحب اللسان الأعجمي والقلب المفتون.

الشبهة الخامسة⁽³⁵⁾ : رأي شاذ مهجور لرجل نكرة مبتدع يُدعى الطوفي :

يقول الأستاذ بسطامي: (أسلفنا القول أن الحكم الذي جاء به نص حكم ثابت لا يتغير لأن المصلحة التي يحققها مصلحة ثابتة لا تتغير، وقد ظل هذا هو الرأي السائد الوحيد بين الدوائر العلمية، لا يشذ عنه فقيه ولا يعرف⁽³⁶⁾ أحد رأيًا غيره، حتى نشرت مجلة المنار في أوائل هذا القرن رأيًا مهجورًا لأحد فقهاء القرن السابع الهجري، وهو نجم الدين الطوفي ذكرت المجلة أنه تحدث عن المصلحة بما لم تر مثله لغيره من الفقهاء⁽³⁷⁾ .

فمن هو الطوفي هذا؟ وما رأيه الذي شذ به عن بقية الفقهاء؟ تذكر المصادر التي ترجمت لحياة الطوفي أنه كان من فقهاء الحنابلة وتصفه بالعلم والصلاح والفضل، ولكن هذه المصادر ذاتها تلقي ظلالاً على انحراف منهجه في التفكير، وتتهمه بالتشيع والرفض وسب الصحابة⁽³⁸⁾ . وتجعل ذلك سبباً للثائرة التي ثارت عليه حين كان في القاهرة فانتقل منها إلى بلدة صغيرة. وإذا كان البعض يشكك في صحة ما اتهم به ويبرئ ساحته إلا أن كل الكتابات قديمًا وحديثًا تتفق على أن رأيه في المصلحة رأي شاذ لم يعرف قبله، ولم يتابعه فيه أحد بعده إلا بعض المعاصرين⁽³⁹⁾ . وقد يكون الشذوذ وحده ليس عيبًا.

إلى أن قال:

أوضح الطوفي رأيه في المصلحة في ثنايا شرحه لأحد الأحاديث الأربعينية وهو حديث «لا ضرر ولا ضرار»، وخلاصة رأيه أن المصلحة أقوى من مصادر التشريع، بل هي أقوى من النص والإجماع إذا عارضتها.

⁽³³⁾ تم سردها ص 15- 16.

⁽³⁴⁾ المصدر السابق.

⁽³⁵⁾ انظر تجديد مفهوم الدين ص 263 والصفحات التي تليها.

⁽³⁶⁾ إلى يوم القيامة لا يعرف قول غيره عند أهل الإسلام.

⁽³⁷⁾ انظر المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي- مصطفى زيد- ص 194 من المصدر السابق.

⁽³⁸⁾ أن مثل هذه الآراء المنحرفة لا تصدر إلا من رجل مبتدع ، وهذا أقوى دليل علي أنه رجل رافضي، وكفى بذلك سبة وعاراً.

⁽³⁹⁾ بس الخلف، فهم شر خلف لشر سلف.

يقول: «اعلم أن هذه الطريقة إذا ذكرناها مستفيدين لها من الحديث المذكور - حديث لا ضرر ولا ضرار- ليست هي القول بالمصالح المرسلة⁽⁴⁰⁾ على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهي التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام... فالمصلحة وباقي أدلة الشرع، إما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا فيها ونعمت، وإن اختلفا وتعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة عليها... وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها؛ لأن العبادات حق للشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفًا وزمانيًا ومكانيًا إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له... وهذا بخلاف حقوق المكلفين فإن أحكامها سياسة شرعية، وضعت لمصالحهم فكانت هي المعتبرة وعلى تحصيلها المعول... ولا يقال إن الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته، لأننا قد قررنا أن رعاية المصلحة من أدلة الشرع وهي أقواها وأخصها، فلنقدمها في تحصيل المنافع⁽⁴¹⁾.

قلت: هذا القول الشاذ والرأي الساقط، لو كان صادرًا من أحد الأئمة المعتبرين - وحاشاهم أن يصدر منهم مثل هذا الهراء- لما كان فيه حجة لأن الله لم يتعبدنا بسقطات وهفوات العلماء الأخيار، دعك من هؤلاء الأعمار المبتدعين، دعك عن رجل شيعي.

والعجب كل العجب من صاحب المنار الشيخ محمد رشيد رضا -سامحه الله- حيث اعتبر أن هذا القول الشاذ سبق تحمد على نشره مجلته، وما علم أن ذلك وزر عظيم، إذ ليس هناك ذنب أكبر بعد الإشراف بالله من نشر البدع وإشاعتها، خاصة بين الجهلة الذين لا يميزون بين الحق والباطل، والغث والسمين، والبدعة والسنة.

وقد أتى الشيخ محمد رشيد من قبل مداخلته لمحمد عبده وتلمذة على يديه وهو الذي أفسد عقول الكثيرين، ولا تزال آراؤه تفسد وتخرب، وأي علم يمكن أن يستفاد من أمثال هؤلاء سوى التحلل من أواصر الدين والتمكين لشبه المستشرقين؟ ورحمة الله على من قال: «إن هذا العلم دين، فلينظر أحدكم ممن يتلقى دينه».

دينك هو رأس مالك أيها الكريم فلا تتلاعب به، ولا تأخذ عن هؤلاء الأغرار فإنهم والله أجهل الناس بالدين مع سوء قصدهم وقلة أدبهم. وما قول الطوفي هذا، وقول خان، والدواليبي، وكل من لف لفهم إلا سواء، لا ميزة لسابقهم على لاحقهم إلا أن السابق منهم يتحمل من الوزر والإثم مثل أوزار من أضلهم بهذه الأقوال وأزاع قلوبهم بتلك الشبه، دون أن ينقص من أوزارهم شيئًا.

فهنيئًا للطوفي بهذا، وليعلم الجميع أن الله حافظ لدينه ومبلغ لأمره، وستظل النصوص هي الحكم لأنها هي عين المصلحة، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون.

⁽⁴⁰⁾ المصالح المرسلة : هي ما كان من المصالح ملائمًا لقصد الشارع وقد شهدت له من الشرع أدلة كثيرة باعتبار جنسه في جنس الحكم أو نوعه. ويطلق عليها أيضًا : الاستدلال المرسل، والاستصلاح والملائم المرسل. انظر رفع الحرج للشيخ الدكتور صالح بن حميد ص 312. وقد أخذ بذلك مالك ومنع منها جمع من العلماء لأن في ذلك فتح لباب واسع يخشى ألا تدرك مراميه فله در المانعين الساذجين لهذه الذريعة.

⁽⁴¹⁾ المصدر السابق

(المرجع : مناقشة هادئة لبعض أفكار الدكتور الترابي ، الأمين الحاج محمد أحمد ، ص 103-122).

وقال الأستاذ سعيد الزهراني ردًا على هذه الشبهة :

(القول بالدوران مع المصلحة لم يُبق شيئًا من أحكام الشرع غير خاضع للاجتهاد، حتى ولو كان ثابتًا بالنص القطعي الدلالة والثبوت، ومجمع عليه كما سيتبين بعد قليل .

والقول بتخطي النص والإجماع، من أجل تحقيق المصلحة بدعة، أظهرها نجم الدين الطوفي⁽⁴²⁾ المتوفى سنة 716هـ، الذي يقول بعد أن عدد أدلة الشرع: (وهذه الأدلة ... وأقواها النص والإجماع. ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفها، فإن وافقاها فيها ونعمت، ولا نزع إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم: النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله - عليه السلام - : «لا ضرر ولا ضرار» وإن خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما ...)⁽⁴³⁾. هذا هو رأي الطوفي في المصلحة، والعلماء قديمًا وحديثًا علي أن هذا الرأي قول شاذ. ومع هذا فقد قال به بعض المفكرين المعاصرين، وأصبح مبررًا لهم لإخضاع الأحكام التشريعية للاجتهاد، حتى لو كانت ثابتة بالنصوص، والإجماع منعقد عليها .

وهذه بعض الأمثلة من أقوالهم توضح ذلك :

فالدكتور عبدالمنعم النمر يبدأ بتقرير أن أحاديث المعاملات كالبيع والشراء والإجارة، التي صدرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم، لم تكن عن وحي، وإنما كانت بناء على نظرة الرسول لتحقيق مصالح الناس، ثم يقول: (ولذلك لم يكن الرسول يتردد في تغيير حكمه الأول، إذا ظهر أنه لم يحقق مصالح الناس، ولم يقطع النزاع، ويحكم بحكم جديد يوفر المصلحة على ضوء الواقع والتجربة...)⁽⁴⁴⁾ .

فبإخراجه أحاديث المعاملات من أن تكون عن وحي، والسعي للدوران مع المصلحة، لا مانع عنده من الاجتهاد، ولو أدى اجتهاده إلى غير ما قرره الرسول باجتهاده على ضوء الواقع أمامه وبعيدًا عن الوحي، حكما ثابتا للأبد، لا يجوز لأحد بعده أن يتصرف فيه، حتى ولو كانت الظروف الجديدة ومصلحة الناس في ظلها، تحتم هذا التغيير ؟

إن العقل المجرد في هذه الحالة يقول: إن التغيير ممكن، بل قد يكون لازماً حين تقتضيه المصلحة ...)⁽⁴⁵⁾ .

وقاعدته هنا فيما يرى له حق الاجتهاد فيه، ألا يعارض لنص قرآني، أو قاعدة شرعية، يقول: (إن الإطار العلمي الديني للاجتهاد، هو عدم معارضته لنص قرآني، أو قاعدة شرعية مع تحقيقه المصلحة العامة)⁽⁴⁶⁾ .

⁽⁴²⁾ سليمان بن عبدالقوي بن عبدالكريم الطوفي الصرصري، ولد سنة بضع وسبعين وستمائة بقرية طوفا بالعراق، صنف تصانيف كثيرة، وكان مع ذلك شيعيًا منحرفًا في الاعتقاد عن السنة، حتى قال عن نفسه أشعري حنبلي رافضي. توفي سنة 716هـ. انظر ترجمته في شذرات الذهب (6/39)، الأعلام (3/127-128) .

⁽⁴³⁾ نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، للدكتور حسين حامد حسان ص 535-536، الناشر مكتبة المتنبّي. القاهرة. 1981م .

⁽⁴⁴⁾ انظر: السنة والتشريع، للدكتور عبدالمنعم النمر ص 36-45 .

⁽⁴⁵⁾ المصدر السابق، ص 47 .

⁽⁴⁶⁾ المصدر السابق، ص 64 .

وعلى هذا فتحقيق المصلحة عنده مقدمة على نصوص السنة، حيث لم يأت لها بذكر هنا في شروطه .

وفي موضع آخر يؤكد ضرورة مراعاة المصلحة، فيقول: (وقد بلغت ضرورة مراعاة مصلحة المجتمع إلى حد أن إمامين كبيرين من أئمة الفقه والفكر الإسلامي، وهو الإمام الطوفي الحنبلي المتوفى سنة 716هـ، ووجه الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي المتوفى سنة 505هـ-1111م، يقرران: أنه إذا عارضت مصلحة حكمًا ثبت بالنص والإجماع، فإن هذا في الحقيقة تعارض بين مصليحتين: مصلحة حكم النص والإجماع، والمصلحة العارضة، فإذا ترجحت المصلحة العارضة بمرجحاته المعتمدة، روعيت المصلحة المعارضة، وعدل عن النص والإجماع)⁽⁴⁷⁾.

وينتصر لما ذهب إليه الطوفي من رأي شاذ فيقول: (لكن الذي جر على الطوفي بعض المتاعب، وأثار الاعتراضات، هو قوله: بأن النص والإجماع إذا عارضتهما المصلحة الراجحة، قدمت رعاية المصلحة على طريق البيان أو التخصيص للنص .

مع أن الطوفي بهذا لم يأت بجديد. لأنها قضية معمول بها منذ عهد الصحابة، لكن التصريح بهذا ربما يكون هو الجديد .. والعادة جرت على أن الناس ترى أو تعمل الشيء أحيانًا، لكنها تكره التصريح به ..)⁽⁴⁸⁾.

ثم يقول: (وهذا الذي صرح به الطوفي، قد مارسه الصحابة والتابعون عمليًا في حياتهم، وكل الفقهاء يُقرُّون هذا، ويقررونه في كتبهم، عند الكلام عن اجتهاد الصحابة والتابعين والأئمة من بعدهم.. فكانت الغرابة أن ينزعج بعضهم مما قرره الطوفي !!

فما وجه الإنكار – إذن – على الطوفي والتنديد به. وهو لم يزد على أن استخلص قضية من أعمال واجتهادات الصحابة والتابعين وتابعيهم؟ وأسمعها الآذان ووضعها أمام الأنظار؟)⁽⁴⁹⁾.

وهذا كلام صريح من عبدالمنعم النمر على موافقة الطوفي في قوله الشاذ، ولو كان صحيحًا أنها قضية معمول بها في اجتهادات الصحابة والتابعين لما عدّها أهل العلم رأيًا شاذًا.

وممن قالوا بتقديم المصلحة على النص والإجماع محمد عمارة، وهذا قوله: (فالحكم المجمع عليه، والمؤسس إجماعه على نص قطعي الدلالة والثبوت، إذا كان متعلقًا بعلّة غائبة تبدلت أو بعادة تغيرت أو بعرف تطور – أي إذا لم يعد محققًا للمقصد منه، وهو المصلحة – فلا بد من الاجتهاد فيه ومعه، اجتهادًا يثمر حكمًا جديدًا، يحقق «المقصد – المصلحة»)⁽⁵⁰⁾، وهذا هو الدوران مع المصلحة .

وفي مقال بعنوان « وثنيون هم عبدة النصوص » لفهمي هويدي، يرى أن تقديم النص على المصلحة والاستمساك به في أي ظرف وثنية جديدة، ويتسائل ما العمل إذا لم تحقق النصوص تحت أي ظرف مقاصد الشريعة،

(47) الاجتهاد، للدكتور عبدالمنعم النمر ص 11 .

(48) المصدر السابق ص 110 .

(49) المصدر السابق ص 111-112 .

(50) معالم المنهج الإسلامي، محمد عمارة ص 103 .

وبدا أن هناك تعارضًا بينهما؟ ويجب أن الثابت عند أغلب الفقهاء أن المصلحة تُقدّم على النص⁽⁵¹⁾.

وفي موضع آخر يقول تحت عنوان فقهاء السلف جاروا على المصلحة: (لم يعد أحد يجادل في اعتبار المصلحة كأحد مصادر التشريع، فقد استقر الأمر على نحو بعيد لصالح المصلحة وترجيحها. حتى شاعت مقولة « حيثما كانت المصلحة فثم شرع الله »)⁽⁵²⁾.

ويقول: (... إن مدونات أهل السنة أغمطت المصلحة حقها، بحيث لم تعطها نصيبها الذي يتناسب مع مكانتها الجليلة في الشريعة... ولقد أدى التضييق وعدم العناية باعتبار المصالح إلى تحريم الأشياء بأدنى الشبهات).
ويبين (أن المشكل الذي هو مثار الجدل، يتمثل في افتراض تعارض المصلحة مع الدليل الشرعي).

ذلك أن الأغلبية الساحقة من الفقهاء المعتبرين، تُعارض رأي الطوفي في تغليب المصلحة في المعاملات على الدليل الشرعي على الإطلاق، أي بغير ضابط ولا رابط)⁽⁵³⁾.

ويرى هويدي أن معالجة التعارض بين المصلحة والنص يكون بالمنطوق التالي: (إن الحكم الشرعي في المعاملات إذا ثبت بنص قطعي أو بإجماع صريح يطمأن إليه، لا يعدل عنه إلى حكم غيره إلا في حالتين: إذا كانت المصلحة المستفادة من النص أو الإجماع مما بتغير في معاملات الناس - أو إذا قضت بهذا العدول ضرورة، لأن مواضع الضرورات مستثناة بالنص. أما النصوص التي لا تتغير مصالحها، كنصوص جَلِّ البيع والإجارة والرهن وحرمة الربا والغضب، فلا عبرة بالمصلحة المظنونة في مقابلتها)⁽⁵⁴⁾.
وهذا المنطوق الذي يقول به، ما هو إلا محاولة لتبرير رأيه في مخالفة النص القطعي والإجماع الصريح وتقديم المصلحة عليه.

وهذا محمد سليم العوا، الذي سبق ذكر قوله عند حديثه عما هو شرع دائم، يبالغ في مكانة المصلحة، فيقول: (... وإنما كان الشرع الدائم هو تحقيق مصلحة الأمة، التي ما بعث الله الرسل في أي أمة كانوا إلا لتحقيقها، فأينما تبين وجهها فثم شرع الله ودينه)⁽⁵⁵⁾.

الرد:

هذه نماذج من أقوال هؤلاء المفكرين يتبين منها كيف جعلوا السعي لتحقيق المصلحة مطلبًا أساسيًا، من أجله ردوا النصوص الثابتة، وتخطوا ما أجمعت عليه الأمة من أحكام تشريعية وفتحوا بذلك بابًا واسعًا لرد ما أرادوا من الأحكام، وقبول ما أرادوا تحت تبرير شرعية الاجتهاد، فيما يحقق المصلحة، ويمكن بيان فساد قولهم في النقاط التالية:

(51) انظر: مجلة العربي العدد 235، ص 34، وانظر مفهوم تجديد الدين، لبساطمي سعيد ص 178.

(52) تزييف الوعي، لفهمي هويدي ص 84-85، الناشر دار الشروق - القاهرة - الطبعة الثانية 1412هـ - 1992م.

(53) المصدر السابق ص 87.

(54) المصدر السابق ص 88.

(55) سنة تشريعية وسنة غير تشريعية، مقال لمحمد سليم العوا، انظر مجلة المسلم المعاصر العدد الافتتاحي ص 41.

1 - لم يفرق أصحاب هذه الاتجاه بين ما شهد الشرع باعتباره من المصالح وغيرها. فالمصلحة من حيث شهادة الشرع لها إما أن تكون مصلحة معتبرة، أو مصلحة ملغاة، أو مصلحة مسكوت عنها⁽⁵⁶⁾.
والمصلحة الملغاة هي ما شهد الشرع ببطانها، بوجود نص يدل على حكم في الواقعة، يناقض الحكم الذي تمليه المصلحة⁽⁵⁷⁾.
وقول هؤلاء المفكرون بتقديم المصلحة على النص القطعي الدلالة والثبوت، مناقضة لأحكام ثابتة بالنصوص، بما تمليه مصلحة متوهمة والعلماء المعتبرين لم يعملوا بمصلحة في مقابل نص شرعي، (لأن العمل بالمصلحة في مقابلة هذا النص «يغير النص» أو «يصدّم النص» أو «يرفع حكم النص» أو «يناقض النص» أو «يخالف النص» أو «يحرف النص» وقد قرر الغزالي أن المصلحة التي هذا شأنها مصلحة ملغاة)⁽⁵⁸⁾.

2 - مما هو متفق عليه أن الشريعة إنما جاءت لتحقيق المصالح وعلى هذا فكيف يصح أن يقال أن في نصوص الشرع الثابتة، أو مسائل الإجماع ما قد يصادم المصلحة، ولذلك نحتاج إلى تقديم المصلحة عليها ؟
3 - من الانحراف البين أن جعل هؤلاء المفكرون لعقولهم تحديد المصالح، وأخلوا بضوابط المصلحة المعتبرة، التي قررها أهل العلم، وتتلخص فيما ذكره البوطي بقوله: (المصلحة المعتبر شرعاً ينبغي أن تكون غير مخالفة لكتاب الله ولا لسنة رسول الله، ولا للإجماع أو القياس الصحيح، وأن لا تكون مُقَوِّتة لمصلحة مساوية لها أو أهم منها)⁽⁵⁹⁾.
بالإضافة إلى ضابط آخر وهو أن يوكل تقدير المصلحة إلى المجتهدين من العلماء.

وواقع هؤلاء المفكرين يخالف هذه الضوابط ولا يعباون بها كثيرًا، ومثال ذلك أنهم هم الذين يقدرّون المصلحة مع قصر باعهم في العلم الشرعي، ويرون أن تقدير غيرهم من العلماء المعتبرين يتسم بالجمود والقصور عن معرفة حاجة العصر ومتطلباته المستجدة .

4 - أن رأي الطوفي الذي يستند إليه من قال بتقديم المصلحة على النص، قول شاذ، كما قرر أهل العلم ذلك، وقد رد عليه كثير من العلماء وشنعوا عليه. يقول عنه أبو زهرة: (إن مهاجمته للنصوص، ونشرة فكرة نسخها، أو تخصيصها بالمصالح هي أسلو شيعي، أريد به تهوين القدسية التي يعطيها الجماعة الإسلامية لنصوص الشارع. والشيعية الإمامية يرون أن باب النسخ والتخصيص لم يغلق، لأن الشارع الحكيم جاء بشرعة لمصالح الناس في الدنيا والآخرة، وأدرى الناس بذلك الإمام، فله أن يخصص كما خصص النبي صلى الله عليه وسلم، لأنه وصى أوصيائه. وقد أتى الطوفي بالفكرة كلها، وإن لم يذكر كلمة الإمام، ليروج القول، وتنتشر الفكرة)⁽⁶⁰⁾.

(56) انظر نظرية المصلحة ص 15-17.

(57) انظر المصدر السابق ص 16 .

(58) المصدر السابق ص 262 .

(59) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، للدكتور محمد سعيد البوطي ص 411، الناشر مؤسسة الرسالة. بيروت. الطبعة الخامسة .

(60) ابن حنبل، لأبي زهيرة ص 359، الناشر دار الفكر العربي. القاهرة .

ويقول عبدالوهاب خلاف: (إن الطوفي الذي يحتج بالمصلحة المرسلّة إطلاقًا فيما لا نص فيه، وفيما فيه نص، فتح بابًا للقضاء على النصوص، وجعل حكم النص أو الإجماع عرضة للنسخ بالرأي، لأن اعتبار المصلحة ما هو إلا مجرد رأي وتقدير، وربما قدر العقل مصلحة بالرؤية والبحث يقدرها مفسدة. فتعريض النصوص لنسخ أحكامها بالآراء وتقدير العقول خطر على الشرائع الإلهية، وعلى كل القوانين) (61).

ويقول يوسف كمال: (وقد اتهم الطوفي من البعض بالتشيع والرفض وسب الصحابة، والعلماء على أن رأيه في المصلحة شاذ ولم يعرف قبله ولم يتابعه بعده أحد إلا بعض المعاصرين) (62).

وبعد هذا كيف يصح أن يكون قول الطوفي هو القول المعتمد وتُرد أقوال العلماء المعترضين؟

5 - يرد على القائلين بتقديم المصلحة على النص، بمثال تطبيقي، وهو موقف عمر من أبي بكر في حرب الردة، حيث فيه مقابلة المجتهد النص بالمصلحة. فعمر قال: يا أبا بكر كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله». قال أبو بكر: «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال ...».

وسأل الناس أبا بكر في رد جيش أسامة ليستعين به على قتال أهل الردة، فأبى، والذين سألوه ذلك إنما أرادوا العمل بالمصلحة، وهي من ظنهم بقاء الجيش ليقاتل مع المسلمين، ولما بين لهم أبو بكر أن ما يرونه إنما هو مخالف لما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تركوا ما ظنوه مصلحة - وهم مجتهدون - وعملوا بما ورد في النص).

يقول الشاطبي -رحمه الله -: (ولما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم، فكلمه عمر في ذلك، فلم يلتفت إلى وجه المصلحة في ترك القتال، إذ وجد النص الشرعي المقتضي لخلافة، وسألوه في رد أسامة ليستعين به وبمن معه على قتال أهل الردة، فأبى لصحة الدليل عنده بمنع رد ما أنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم) (63).

وفي هذه القصة دلالة واضحة وقوية على أن المصلحة المقابلة للنص، لا عبرة بها حتى وإن كانت من كبار المجتهدين (64).

6 - مما يريد به على الدكتور عبدالمنعم النمر في قوله بجواز الاجتهاد فيما اجتهد فيه الرسول صلى الله عليه وسلم، وأن التغيير ممكن، بل قد يكون لازمًا تقتضيه المصلحة. أن يقال ما المصلحة هنا؟ هل هي المصلحة التي أرادها الشارع؟ أم المصلحة التي تتبع هوى الناس.

ونظن أنه لا يقول بغير الأولى، وعلى ذلك فالمصلحة فيما قرره الرسول صلى الله عليه وسلم، الذي لا ينطق عن الهوى أما غيره فليس معصومًا من

(61) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، عبدالوهاب خلاف ص 101، الناشر دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع.

الكويت. الطبعة السادسة 1414هـ- 1993م. (62) العصريون معتزلة اليوم، يوسف كمال ص 123، الناشر دار الوفاء للطباعة والنشر. المنصورة. الطبعة الثانية 1410هـ- 1990م.

(63) الموافقات، للشاطبي (4/225).

(64) انظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية للدكتور عابد السفياي ص 477.

النقص والتقصير مهما ادعى القدرة على الاجتهاد، والدليل على ذلك ما يذكر الدكتور علي محيي الدين داغي عند رده على النمر بقوله: (إن الدكتور النمر قد تولى هو واثنان من شيوخ الأزهر تقنين قانون الأحوال الشخصية رقم (40) لسنة (1979) الذي راعى المصلحة التي تريدها الدولة، فقيد الزواج بالثانية برضا الزوجة الأولى، وأعطى المسكن للزوجة، فترتب على ذلك مشاكل ومظالم لا قبل للمحاكم بها، ولم يطبقها الشعب المصري المتدين بفطرته، فرفضوها رفضًا باتًا مما أدبل إلى إلغائه بعد عمر قصير، وقد اعترف الشيخ النمر على صفحات جريدة الأهرام بأنه كان مخطئًا في أكثر بنود هذا القانون (273).

وهذا دليل عملي وتجريبي للشيخ نفسه بأن المصلحة إن أعطينا معيارها للناس فلا تنضبط، ولذلك فالتشريع في نظر الإسلام من حق الله تعالى ورسوله فقط والمصلحة هي التي أقرتها الشريعة، ولذلك إذا وجد نص صحيح صريح فلا يجوز لأحد مهما كان أن يعارضه... (65).

وفي نهاية هذا الفصل نخلص إلى أن أصحاب هذا الاتجاه قد جعلوا الاجتهاد هو المعبر الذي يصلون عن طريقه إلى كل ما يطيب لهم، تحت مسوغ شرعي - في نظرهم - يبررون به منهجهم العقلي الذي خالفوا فيه القواعد التي قررها أهل العلم، ومنها: مجال الاجتهاد، فلا يكون الاجتهاد فيما فيه دليل قاطع، وإنما يكون فيما كان الدليل فيه ظني، أو ما لا نص فيه من كتاب أو سنة، أما عند العقلانيين فلا التزام بهذه الضابط، ويمكن أن يكون الاجتهاد في الأصول والثوابت، ولذلك يرون أن الاجتهاد العقلي يمكن أن يعيد دراسة وتفسير المبادئ التشريعية كما يقول محمد إقبال: (والرأي عندي هو أن ما ينادي به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام من تفسير أصول المبادئ التشريعية تفسيرًا جديدًا على ضوء تجاربهم، وعلى هدى ما تقلب على حياة العصر من أحوال متغيرة).

هو رأي له ما يسوغه كل التسويغ، كما أن حكم القرآن على الوجود بأنه خلق يزداد ويترقى بالتدرج، يقتضي أن يكون لكل جيل الحق في أن يهتدي بما يورثه من آثار أسلافه، من غير أن يعوقه ذلك التراث في تفكيره وحكمه، وحل مشكلاته الخاصة (66).

وعند محمد عمارة يمكن أن يكون الاجتهاد في النصوص القطعية كما مر، والباعث على ذلك هو تحقيق المصلحة، وكأنه لا يعلم (أن ليس من المصلحة في شيء على الإطلاق ما خالف دليلاً من الكتاب والسنة، أو عارض قاعدة محكمة من قواعد الشريعة).

ولا يصح على الإطلاق أن يكون المعيار في تحديد المصالح موافقتها لأهواء الناس وشهواتهم، أو مراعاتهم لعاداتهم وأعرافهم إذا كانت تخالف شرع الله (67).

(65) مقال بعنوان التشريع من السنة وكيفية الاستنباط منها بقلم الدكتور علي محيي الدين داغي ص 387، في مجلة مركز بحوث السنة والسيرة العدد الثاني 1407هـ - 1987م.

(66) تجديد التفكير الديني، محمد إقبال ص 190.

(67) مجلة البيان العدد 134 شوال 1419هـ.

ومن المخالفات الظاهرة عند محمد عمارة التي يخالف فيها ضوابط الاجتهاد هي في من يرى أن لهم حق الاجتهاد، وهم من يسميهم أهل الاختصاص في فكرنا الإسلامي، والمقصود بهم أشمل وأعم من أن يكونوا علماء الشريعة، وعنده أن كل مفكر له حق الاجتهاد، دون أن يكون بالضرورة دارسًا لعلوم الشريعة⁽⁶⁸⁾.

(المرجع : الاتجاه العقلائي لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين ، سعيد الزهراني ، 658-2/649).

⁽⁶⁸⁾ انظر: معالم المنهج الإسلامي، محمد عمارة ص 102 .

الشبهة (4) : الثابت والمتغير في الإسلام

من مبادئ (العصرانية) تقسيم الدين إلى ثوابت ومتغيرات، وقد تناول مفكروها هذه القضية بالبحث في المسيحية واليهودية⁽⁶⁹⁾ والإسلام⁽⁷⁰⁾. ويشرح الدكتور معروف الدواليبي هذا المبدأ في مقال له بعنوان: «النصوص وتغير الأحكام بتغيير الزمان» فيقول:

«إذا كان النسخ لا يصح إلا مِنْ قَبْلِ الشارع نفسه فهل يصح في الاجتهاد تغير ما لم ينسخه الشارع من الأحكام، وذلك تبعًا لتغير الأزمان؟

1- إن جميع الشرائع من قديمة وحديثة قد أخذت بمبدأ جواز النسخ لِمَا فِي الشريعة من بعض الأحكام، تبعًا لتغير المصلحة في الأزمان، غير أنها لم تأخذ بمبدأ السماح للمجتهدين بتغير حكم من الأحكام ما دام ذلك الحكم باقياً في الشريعة، ولم ينسخ مِنْ قَبْلِ مَنْ له سلطة الاشتراع.

2- ولقد تفردت الشريعة الإسلامية من بين جميع تلك الشرائع من قديمة وحديثة بالتميز ما بين المبدأين أولاً، وبالأخذ بهما ثانيًا.

فلقد اعتبرت الشريعة الإسلامية النسخ لبعض الأحكام الشرعية حَقًّا خَاصًّا بمن له سلطة الاشتراع وأخذت به. أما التغيير لحكم لَمْ ينسخ نصه مِنْ قَبْلِ الشارع فقد أجازته للمجتهدين من قضاة ومفتين، تبعًا لتغير المصالح في الأزمان أيضًا، وامتازت بذلك على غيرها من الشرائع، وأعطت فيه درسًا بليغًا عن مقدار ما تعطيه من حرية للعقول في الاجتهاد، ومن تقدير لتحكيم المصالح في الأحكام.. وهكذا أصبح العمل بهذا المبدأ الجليل قاعدة مقررة في التشريع الإسلامي، تعلن بأنه «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»⁽⁷¹⁾.

فعلي رأي الكاتب الفاضل أن الشريعة الإسلامية تمتاز بالمرونة والطواعية في هذه الناحية على غيرها من التشريعات، فتجيز للقاضي أو المفتي تغيير حكم من الأحكام، ولو كان هذا الحكم ثابتًا بنص القرآن أو السنة، تبعًا لتغير المصالح بتغير الأزمان، مع أن كثيرًا مِنَ القوانين قديمًا وحديثًا لا تتميز بهذه المرونة، فلا يمكن لقانون وضعه مجلس تشريعي، ينقضه أحد كائنًا مَنْ كان ولو أحد قضاة المحاكم العليا أو رئيس الوزراء. ويقول: إن ذلك أصبح في الإسلام قاعدة فقهية مقررة؛ وهي أنه «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان». ولتتضح لنا الحقيقة في هذه المسألة لا بد من النظر أولاً في هذه القاعدة الفقهية التي أشار إليها الكاتب، ثم ننظر في الأدلة التي تورد عادة لتعضيد وجهة النظر القائلة بهذه المرونة الواسعة للشريعة الإسلامية، التي لا تداينها حتى أكثر القوانين العصرية تقدمًا.

من المعروف أن أحكام الشريعة تنقسم إلى قسمين: رئيسيين: أحكام مصدرها نصوص القرآن والسنة مباشرة، وأحكام مصدرها الاجتهاد دون أن

⁽⁶⁹⁾ كتب (ثيودور) باركر في عام 1848م كتابًا عن الثابت والمتغير في المسيحية، وبعد عشر سنوات تناول نفس المفهوم في اليهودية لينثال، انظر Blau, Mode, انظر Blau, Mode صلى الله عليه وسلم Vaneties of Tudidm.

⁽⁷⁰⁾ انظر (الثابت والمتغير)، جمال الدين عطية، مجلة المسلم المعاصر، العدد 23 (رمضان-1400هـ) ص 5، و(النصوص وتغير الأحكام) معروف الدواليبي، مجلة المسلمون، العدد السادس، السنة الأولى (1371هـ)، ص 533، و(مقدمة في إحياء الشريعة) صبحي المحمصاني، ص 59 وما بعدها، و(فلسفة التشريع) لنفس المؤلف، ص 198.

⁽⁷¹⁾ (مجلة المسلمون)، العدد 6، السنة الأولى، ص 553.

تستند مباشرة على النصوص؛ مثل أن تكون مبنية على مصلحة سكتت عنها النصوص، أو عُرف أو عادة لم ينشئها نص شرعي. لا يختلف اثنان على أن الأحكام في كلا القسمين إنما ترمي إلى تحقيق مصالح الناس ومراعاة منافعهم، ومما لا ريب فيه أن بعض هذه المصالح والمنافع يتبدل ويتغير بتغير الزمان أو المكان، أو لأي عامل من العوامل التي تؤثر في تغير المصالح.

ففي القسم الثاني من الأحكام الذي لم يكن مصدره النص مباشرة، ولم يجد الفقهاء صعوبة تُذكر في تقرير أن المصلحة التي لم يأت بها نص أصلاً يمكن أن تغير وتصبح في حين من الأحيان مفسدة، أو أن العرف والعادة الذي لم يتكون إثر نص شرعي أصلاً يمكن أن يتبدل ويتغير، وحينئذ قرروا - بلا تحفظ - أن الأحكام في هذا القسم تتغير بتغير الزمان؛ لأن الأصل الذي تبني عليه أصل متغير، وتغيره سواء كان مصلحة أو عرفاً متصور عقلاً وواقع ملموس. أما القسم الثاني من الأحكام وهي الأحكام التي تقررها النصوص مباشرة، فكل أحد يقر أن النص مقصود منه تحقيق المصلحة للناس ومقصود منه منفعتهم، فغاية النص وهدف النص وحكمة النص هي المصلحة. حينئذ لم يستطع ذهن الفقهاء أن يتصور أن هذه المصلحة التي يثبتها النص يمكن أن تتغير وتصبح في زمن من الأزمان مفسدة؛ ذلك أن من المتفق عليه أن المصلحة ليست تابعة للهوى أو المزاج الشخصي، وأن المصالح التي تقررها النصوص هي المصالح حقيقة. وأن من التناقض الواضح أن يقال: إن مصلحة ما عارضت النص؛ فالنص هو عدل كله، ورحمة كله، وحكمة كله، ومصلحة كله، فأى مصلحة تلك التي تعارض النص، إلا إذا كانت نابعة من هوى أو مصدرها مزاج سقيم. حينئذ قرر الفقهاء أن الحكم الذي مصدره النص حكم ثابت إلى يوم الدين لا يتغير بتغير الزمان.

يقول الإمام ابن حزم مؤكداً هذه الحقيقة :

« إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما على حكم ما فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان ولا لتبدل المكان، ولا لتغير الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبداً في كل زمان وفي كل مكان علي كل حال، حتى يأتي نص ينقله عن حكمه في زمان آخر أو مكان آخر أو حال أخرى». (72)

وعلى هذا فإن القاعدة الفقهية : لا ينكر تغير الأحكام بتدل الزمان» قد وضعها الفقهاء للقسم الثاني من الأحكام؛ وهي الأحكام التي لا تستند مباشرة على نص شرعي، بل مصدرها عرف أو مصلحة سكتت عنها النصوص. وهذه القاعدة هي إحدى قواعد المجلة، وقررتها المادة (39)، وقد جاء شرح هذه القاعدة بقصرها على الأحكام التي لم تستنبط من النصوص (73) وعلى هذا استقر فهم الفقهاء...

يقول الدكتور (مصطفى الزرقا) في بحثه لهذا الموضوع :

« من المقرر في فقه الشريعة أن لتغير الأوضاع والأحوال الزمنية تأثيراً كبيراً في كثير من الأحكام الشرعية الاجتهادية، وعلى هذا الأساس أسست القاعدة الفقهية القائلة لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان. وقد اتفقت كلمة فقهاء

(72) (الأحكام في أصول الأحكام)، ابن حزم، ج 5، ص 771-774.

(73) انظر (شرح المجلة)، محمد خالد الأناسي، ج 1 ص 91.

المذاهب على أن الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان واختلاف الناس هي الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية، وهي المعنية بالقاعدة الأنفة الذكر، أما الأحكام الأساسية التي جاءت الشريعة لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأصلية فهذه لا تتبدل بتبدل الأزمان؛ بل هي الأصول التي جاءت بها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال»⁽⁷⁴⁾.

أثر العرف في تغير الأحكام :

ويزيد الإمام الشاطبي أحد علماء أصول الفقه المتمكنين مسألة تأثير العرف في تغير الأحكام شرخًا وتوضيحًا؛ فيبين أن العادات والأعراف المتبدلة هي الأعراف التي لم تنشئها الشريعة أصلاً، ولم تتعرض لها إطلاقاً، لا بمدح ولا ذم، إنما أنشأها الناس بأنفسهم نتيجة العلاقات الاجتماعية بينهم، فهذه هي التي يؤثر تغييرها في أحكامها الشرعية فيتغير حكمها تبعاً لتغيرها. وضرب بعض الأمثلة على ذلك؛ منها على سبيل المثال: العبارات التي يكون لها تأثير في إنشاء أو إنهاء عقود المعاملات المالية، مثل البيع أو ألقاظ الطلاق، فهذه يراعى فيها العبارات التي يعتادها الناس والاصطلاحات التي يستعملونها في كل عصر. ومن الأمثلة أيضاً للعوائد التي تتغير لها، ويكون لها تأثير العادات الخاصة بالزواج مثلاً، فهذه قد تختلف من عصر إلى عصر، أو من بلد إلى بلد، فإذا كانت العادة مثلاً أن يدفع المهر كاملاً قبل الزواج أو الهدايا التي تدفع للعروس تكون من ضمن المهر، فهذه العادات تأثير في الأحكام الشرعية. أما العادات والأعراف التي تنشئها الشريعة، وتعتبرها من المحاسن أو تدمها وتعددها من القبائح، فهذه لا تتبدل ولا تتغير بل هي ثابتة، وفيما يلي عبارة الإمام الشاطبي التي شرح فيها هذه القضية⁽⁷⁵⁾ :

يقول: «العوائد المستمرة ضربان؛ أحدهما: العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجاباً أو نَدْباً، أو نهى عنها كراهةً أو تحريمًا، أو أذن بها فعلاً وتَرْكًا. **فالثانية:** هي العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه وإثباته دليل شرعي.

فأما الأول: فثابت أبدًا كسائر الأمور الشرعية.. فهي إما حسنة عند الشارع أو قبيحة.. فلا تبدل لها.. فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحًا ولا القبيح حسنًا.. إذ لو صحَّ مثل هذا لكان تسخًا للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم باطل.. فرفع العوائد الشرعية باطل».

أما الثانية: فهي عند الشاطبي المتبدلة، ثم ضرب لها أمثلة سقناها.

رأي الطوفي في أثر المصلحة في تغير الأحكام :

أسلفنا القول أن الحكم الذي جاء به نص حكم ثابت لا يتغير؛ لأن المصلحة التي يحققها مصلحة ثابتة لا تتغير، وقد ظل هذا هو الرأي السائد الوحيد بين الدوائر العلمية، لا يشذ عنه فقيه، ولا يعرف أحد رأيًا غيره، حتى نشرت مجلة (المنار) في أوائل هذا القرن رأيًا مهجورًا لأحد فقهاء القرن السابع الهجري، وهو (نجم الدين الطوفي) ذكرت المجلة أن تحدث عن المصلحة بما لم تر

(74) تغير الأحكام بتغير الزمان، د. مصطفى الزرقا، مجلة (المسلمون)، العدد 8 ص 891 (1373).

(75) انظر (الموقفات) للشاطبي، ج 2 ص 283 وما بعدها.

مثله لغيره من الفقهاء⁽⁷⁶⁾، فمن هو الطوفي هذا؟ ما رأيه الذي شَدَّ به عن بقية الفقهاء؟

تذكر المصادر التي ترجمت لحياة (الطوفي) أنه كان من الفقهاء الحنابلة، وتصفه بالعلم والصلاح والقَصْل، ولكن هذه المصادر ذاتها تلقي ظلاله على منهجه في التفكير، وتتهمه بالتشيع والرفض وسب الصحابة، وتجعل ذلك سببا للثائرة التي ثارت عليه حين كان في القاهرة، ومنها نُفِيَ إلى بلدة صغيرة. وإذا كان البعض يشكك في صحة ما اتهم به ويبرئ ساجته، إلا أن كل الكتابات قديمًا وحديثًا تتفق على أن رأيه في المصلحة رأيًا شاذًا، لم يعرف قبله ولم يتابعه فيه أحد بعده إلا بعض المعاصرين⁽⁷⁷⁾، وقد يكون الشذوذ وحده ليس عيبًا وإن كان في الغالب دليل الخطأ، فهل كان رأي الطوفي في المصلحة مع كل تلك الظلال القاتمة في حياته ومع ذلك الشذوذ رأيًا صائبًا، أم كان رأيًا لا وزن له؟

أوضح الطوفي رأيه في المصلحة في ثنايا شرحه لأحد الأحاديث الأربعينية وهو حديث «لا ضرر ولا ضرار»⁽⁷⁸⁾، وخلاصة رأيه أن المصلحة أقوى مصادر التشريع، بل هي أقوى من النص والإجماع، وأنه في غير دائرة العبادات والمقدرات فإن المصلحة تقوم على النص والإجماع إذا عارضتهما. يقول: «واعلم أن هذه الطريقة التي ذكرناها مستفيدين لها من الحديث المذكور - حديث لا ضرر ولا ضرار - ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهي التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام.. فالمصلحة وباقي أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا؛ فإن اتفقا فيها ونعمت، وإن اختلفا وتعذر الجمع بينهما فُدِّمَتِ المصلحة على غيرها.. وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها؛ لأن العبادات حق للشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كمًّا وكيفًا وزمانًا ومكانًا إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رُسيم له.. وهذا بخلاف حقوق المكلفين؛ فإن أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم، فكانت هي المعتبر، وعلى تحصيلها المعوّل.. ولا يقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته؛ لأننا قد قررنا أن رعاية المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها وأخصها فلنقدمها في تحصيل المنافع»⁽⁷⁹⁾.

ويسوق لرأيه هذا عددًا من الأدلة؛ منها:⁽⁸⁰⁾

1- أن النصوص إجمالًا وتفصيلًا قد بيّنت أن مقصود الله - عز وجل - من تشريع أحكامه تحقيق المصلحة ورفع الحرج؛ من ذلك قوله تعالى: { يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ } [البقرة: 185]، وقوله: { وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ } [الحج: 78] وقال عليه السلام: «الدين يسر»، وقال: «بعثت بالحنيفية السمحة».

⁽⁷⁶⁾ (المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي)، مصطفى زيد، ص 194.

⁽⁷⁷⁾ راجع في ذلك المصدر نفسه ص 67 - 88. (ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية) محمد سعيد رمضان البوطي، ص 202 - 206، وانظر (ذيل طبقات الحنابلة) لابن رجب، ج 2 ص 336.

⁽⁷⁸⁾ انظر النص الكامل لهذا الشرح في ملحق كتاب المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد.

⁽⁷⁹⁾ ملحق كتاب المصلحة في التشريع الإسلامي، مصطفى زيد، ص 235 و 238 و 240.

⁽⁸⁰⁾ انظر نفس المصدر.

2- حديث لا ضرر ولا ضرار وهو واضح الدلالة في نفس الضرر والمفسدة، وتقديم المصلحة على جميع أدلة الشرع، فإذا تضمن بعد أدلة الشرع ضرراً كان لا بد عملاً بهذا الحديث من إزالة ذلك الضرر.

3- أن النصوص متعارضة مختلفة، ولهذا تكون سبباً للخلاف والتفرق، أما المصلحة فأمر حقيقي لا يختلف فيه، ولهذا فهي أولى بالتقديم على النصوص.

4- أن المصلحة دليل متفق عليه، أما الإجماع فدليل مختلف حوله، فالتمسك بالمتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه.

وهذا مجمل ما عند (الطوفي) من أدلة على رأيه، ولكن تحليل هذه الأدلة بكل روية وتَمَعْن يظهر فيها ضعفاً وتناقضاً لا يُخَطِّئه مَنْ له أدنى إدراك بالأدلة وطرق مناقشتها.

1- فمما لا يختلف فيه اثنان أن النصوص دلت عموماً وتفصيلاً أن أحكام الشريعة غايتها المصلحة، ولكن هذا دليل إثبات أنه حيثما وُجِدَ النص فَتَمَّ المصلحة، والله أراد من النصوص اليُسْر ولم يرد بها العُسْر، وكل نصوص الدين ما جعل الله فيها مِنْ حَرَجٍ وهي سمحة سهلة، فكل أدلة (الطوفي) في أن المصلحة واليسر ورفع الحرج في مقصود الشارع، فهي دليل على ضرورة التزام النص وتقديمه؛ لأنه الذي يحقق المصلحة في كل الظروف.

2- وحديث لا ضرر ولا ضرار هو أحد الأدلة أيضاً على أن كل نصوص الشرع لا ضرر فيها، وأن المصلحة متحققة منها دائماً، إذا كيف يقرر الرسول أنه لا ضرر وتكون بعض النصوص التي جاء بها سبباً في الضرر. إن من يفرض وقوع الضرر من تطبيق النص يقع في تناقض بَيِّن.

3- والاختلاف في تقدير المصلحة أمر واقع، وهو اختلاف كبير واسع، فالمصلحة ليست أمراً منضبطاً يتفق عليه الناس، وإلا لو كان الأمر كذلك لَاتَّفَقَ الناس في شرائعهم ونظمهم وطرق حياتهم، وكل هذا ينقض ما قاله (الطوفي) مِنْ أن المصلحة أمر حقيقي متفق عليه.

4- والطوفي في عبارته عن تقديم المصلحة على الإجماع متناقض جداً؛ فهو يقول: إن المصلحة متفق عليها والإجماع مختلف حوله، فتقدم المصلحة لأنها متفق عليها (فأصبح معنى كلامه: الإجماع أضعف من رعاية المصلحة؛ لأن رعاية المصلحة مجمع عليها، والإجماع غير مجمع عليه).⁽⁸¹⁾

5- ومن الملاحظ أن الطوفي لم يأتِ بمثال واحد يرينا فيه كيف أن المصلحة عارضت النص، وكيف تقدّم عليها؛ حتى نستيقن مما يقول، وما ذلك إلا لأنه لم يجد مطلقاً -بعد طول الاستقراء والبحث- حالة واحدة تعارض فيها المصلحة النص؛ لأن ذلك التعارض أمر متوهم.⁽⁸²⁾

ولضعف أدلة (الطوفي) وشناعة رأيه حمل عليه كثير من المعاصرين حملة قوية؛ فيقول الشيخ أبو زهرة عن رأيه: «إنه رأي شاذ بين علماء الجماعة الإسلامية» ويقول: «.. إن مهاجمته للنصوص ونشر فكرة نسخها أو تخصيصها بالمصالح هي أسلوب شيعي، أريد به تهوين القدسية التي يعطيها الجماعة الإسلامية لنصوص الشارع. والشيعية الإمامية يرون أن باب النسخ والتخصيص لم يغلق؛ لأن الشارع الحكيم جاء بشرعه لمصالح الناس في الدنيا والآخر،

(81) انظر (ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية)، محمد سعيد رمضان البوطي، ص 212.

(82) انظر (ابن حنبل) لأبي زهرة، ص 359.

أدري الناس بذلك الإمام، فله أن يخصص كما خصص النبي صلى الله عليه وسلم لأنه أوصيائه. وقد أتى الطوفي بالفكرة كلها وإن لم يذكر كلمة الإمام ليروج القول وتنتشر الفكرة»⁽⁸³⁾.

ويقول الشيخ عبد الوهاب خلاف: «.. وإن الطوفي الذي يحتج بالمصلحة المرسلة إطلاقاً فيما لا نص فيه وفيما فيه نص فتح باباً للقضاء على النصوص، وجعل حكم النص أو الإجماع عرضة للنسخ بالرأي؛ لأن اعتبار المصلحة ما هو إلا مجرد رأي وتقدير، وربما قدر العقل مصلحة بالروية والبحث يقدرها مفسدة. فتعريض النصوص لنسخ أحكامها بالآراء، وتقدير العقول خطر على الشرائع الإلهية وعلى كل القوانين»⁽⁸⁴⁾.

شذوذ بعض المعاصرين :

ومع وضوح خطأ (الطوفي) فقد تَمَسَّكَ برأيه بعض المعاصرين، وألبسوا به العلمانية ثوباً إسلامياً، فجعلوا العبادات وحدها هي الثابتة في الإسلام التي يلتزم فيها بالنصوص، أما في غير دائرة العبادات فالباب مفتوح على مصراعيه لتعديل النصوص وتغييرها، وحذفها وإضافة غيرها..

يقول الدكتور (النويهي) في مقالة بعنوان: (نحو ثورة الفكر الديني):⁽⁸⁵⁾

«إن كل التشريعات التي تخص أمور المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعية بين الناس والتي يحتويها القرآن والسنة لم يقصد بها الدوام وعدم التغيير، ولم تكن إلا حلولاً مؤقتة، احتاج لها المسلمون الأوائل وكانت صالحة وكافية لزمانهم، فليست بالضرورة ملزمة لنا، ومن حقنا بل من واجبنا أن نُدْخِلَ عليها من الإضافة والحذف والتعديل والتغيير ما نعتقد أن تغير الأحوال يستلزمه».

ويضيف هؤلاء المعاصرون تأييداً لرأيهم في تغير الأحكام الثابتة بالنص تبعاً لتغير المصالح بتغير الزمان حججاً جديدة؛ منها: اجتهادات عمر بن الخطاب، التي يرون أنه لم يتمسك فيها بالتطبيق الحرفي للنصوص، ومنها استبدال الشافعي لمذهبه العراقي القديم بمذهبه المصري الجديد⁽⁸⁶⁾.

ونتناول هذه الحجج فيما يلي:

اجتهادات عمر بن الخطاب :

يقال: إن عمر بن الخطاب لم يلتزم بحرفية النصوص في عدد من اجتهاداته، وفيما يلي اثنان من أشهرها:

1-«اجتهاد عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- في قطع العطاء الذي جعله القرآن الكريم للمؤلفة قلوبهم كان في مقدمة الأحكام التي قال بها عمر تبعاً لتغير المصلحة بتغير الأزمان، رغم أن النص القرآني لا يزال ثابتاً»⁽⁸⁶⁾. ويقول النويهي عن ذلك:

⁽⁸³⁾ نفس المصدر ص 363.

⁽⁸⁴⁾ (مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه)، عبد الوهاب خلاف، ص 101.

⁽⁸⁵⁾ مجلة (الآداب)، بيروت، عدد مايو 1970م، ص 101.

⁽⁸⁶⁾ راجع مقال معروف الدواليبي (النصوص وتغير الأحكام)، مجلة المسلمون، العدد 6، السنة الأولى، ص 553، و(مقدمة في

إحياء الشريعة) المحمصاني، ص 67.

⁽⁸⁶⁾ مقال الدواليبي، المصدر السابق، ص 555.

«فأي شيء هذا إن لم يكن إلغاء تشريع قرآني؛ حين اعتقد أن الظروف المتغيرة لم تعد تجيزه؟ لكن هل يجرؤ علماءنا وكتابتنا على مواجهة هذه الحقيقة الصريحة؟»⁽⁸⁷⁾.

ولكن هل صحيح أن عمر في هذه القضية غَيَّرَ حكمًا ثابتًا بالقرآن؟ إن سؤالًا واحدًا كفيلاً بوضع هذه القضية في موضعها الصحيح، وهو هل كان يوجد مؤلفه قلوبهم في عهد عمر أم لا؟

فمن المعلوم أن مصارف الزكاة محدودة لأصناف ثمانية معروفة أو صافهم، فإذا لم يوجد صنف منهم في أي عصر من العصور، مثل عدم وجود صنف (في الرقاب) في هذا العصر، فكل ما يمكن أي يقال أن مصرفاً من مصارف الزكاة موقوف حتى يوجد مَنْ يستحقه، فكل ما فعله عمر -رضي الله عنه- هو أنه حكم بعدم وجود صنف المؤلفه قلوبهم في عصره، وليس ذلك إلغاءً لتشريع قرآني، وليس فيه تغيير لحكم ثابت بالقرآن لتغير الزمان، فإذا وجد المؤلفه قلوبهم في أي عصر أعطوا، وإذا لم يوجدوا لم يعطوا»⁽⁸⁸⁾.

2- «اجتهاد عمر -رضي الله عنه- عام المجاعة في وقف تنفيذ حد السرقة على السارقين وهو قطع اليد.. وفي هذا تغيير لحكم السرقة الثابت بنص القرآن عملاً بتغير الظروف التي أحاطت بالسرقة»⁽⁸⁹⁾.

ولكن من الواضح أن عمر هنا إنما درأ الحد بالشبهة، ودرأ الحدود بالشبهات أمر مشروع، وروى عن غير واحد من الصحابة⁽⁹⁰⁾.

ويقول ابن القيم عن ذلك: «فإن السَّنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة غَلَبَ على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رَمَقَه، وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج، وهي أقوى من كثير من الشُّبُه التي ذكرها كثير من الفقهاء»⁽⁹¹⁾.

فليس في اجتهاد عمر تغيير للنص الثابت بالقرآن استجابة للظروف.

فقه الشافعي القديم والجديد:

ومن الأمثلة التي تساق لتغير الأحكام بتغير الظروف ما ثبت من تغير فقه الشافعي القديم حين كان بالعراق إلى فقهه الجديد حين انتقل إلى مصر⁽⁹²⁾. وتغير فقه الشافعي من القديم إلى الجديد أمر ثابت، أما تعليل هذا التغير بتغير الظروف فهو يحتاج إلى نظر؛ فمن المعلوم أن الشافعي قد جمع فقهه في كتبه، وهو قد ألف أكثر هذه الكتب في القديم، ثم حين أعاد تأليفها في الجديد كان يأمر بتمزيق الأولى التي حوِّت اجتهاداته القديمة والتي تغير رأيه فيها⁽⁹³⁾، وفوق ذلك فقد روى البيهقي عنه أنه كان يقول: «لا أجعل في حل من روى عني كتابي البغدادي» وكتابه البغدادي هو المشتتمل على مذهبه القديم⁽⁹⁴⁾، فلماذا هذا التشدد في نسخ آرائه القديمة وسعيه لإماتتها؟

⁽⁸⁷⁾ مقال النوبهي، مجلة (الآداب)، بيروت، ص 100، عدد مايو 1970م.

⁽⁸⁸⁾ راجع (منهج عمر بن الخطاب في التشريع)، محمد بلتاجي حسن، ص 175-191، والكتاب كله مناقشة قيِّمة لاجتهادات عمر.

⁽⁸⁹⁾ مقال الدواليبي، ص 555.

⁽⁹⁰⁾ راجع (نيل الأوطار) للشوكاني، ج 7 ص 118.

⁽⁹¹⁾ (إعلام الموقعين)، ج 3 ص 14.

⁽⁹²⁾ (مقدمة في إحياء الشريعة)، المحمصاني، ص 67.

⁽⁹³⁾ (مناقب الشافعي) للبيهقي، ج 1 ص 256.

⁽⁹⁴⁾ (الشافعي) أبو زهرة، ص 192 - 395.

لا يبدو من ذلك أن السبب في تغير اجتهاداته تغير ظروف مصر عن ظروف العراق؛ لأن الأمر لو كان كذلك لأجاز للناس رواية ونقل مذهبه العراقي، ولكن تشدده في نسخه وسعيه لإماتته كأنه لم يقله دليل على أنه اكتشف أخطاء في اجتهاده القديم، لهذا أحب ألا ينقل عنه رأي خطأ. وإعادته النظر في آرائه القديمة وتغير اجتهاده فيها أمر عادي بسبب زيادة علمه وخبرته لا بسبب تغير الظروف.

ويقول أحد أشهر تلامذته وهو الإمام أحمد بن حنبل عن كتبه القديمة والجديدة التي حوت (فقهه القديم والجديد): «عليك بالكتب التي وضعها بمصر؛ فإنه وضع هذه الكتب بالعراق ولم يحكمها، ثم رجع إلى مصر فاحكم تلك».⁽⁹⁵⁾

ولعل استقراء المسائل التي تغير اجتهاده فيها هي أفضل وسيلة لمعرفة ما إذا كان للظروف أثر في ذلك التغير، ولا أعلم مسألة واحدة يمكن أن يقال أن لتغير الظروف بين مصر والعراق أثر في تغير رأيه فيها.

رأي الإمام ابن القيم في تغير الأحكام :

عقد الإمام ابن القيم في كتابه (إعلام الموقعين) فصلاً عن (تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والنيات والعوائد) وقد حمل سوء الفهم لهذا الفصل بعض الناس فجعل رأي ابن القيم ورأي الطوفي سواء⁽⁹⁶⁾، ولكن الدارس لرأي ابن القيم من الأمثلة التي ساقها يتضح له أنه لا فرق بينه وبين رأي سائر الفقهاء في إثبات تغير الأحكام في دائرة المسائل التي سكتت عنها النصوص، أما في دائرة النصوص فالأحكام ثابتة، إلا إذا دل النص نفسه على تغييرها.

وقد أورد ابن القيم عددًا من الأمثلة لتغير الحكم، وكل أمثلته تدور على الحالات الآتية :⁽⁹⁷⁾

- 1- الحالة التي يثبت تغير النص فيها نصُّ آخر نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن تقطع الأيدي في الغزو، فتعطيل الحد هنا في هذا الظرف ثابت في نص آخر.
- 2- الحالة التي تتعارض فيها المصالح التي تثبتها النصوص، ومثالها: ترك إنكار المنكر إذا كان يستلزم ما هو أنكر منه.
- 3- حالة يستعمل فيها القياس وإلحاق الأشباه والنظائر بأمثالها التي تثبتها النصوص، ومن أمثلة ذلك أن النص جعل صدقة الفطر في أصناف مخصوصة، فقياس عليها أمثالها من الأصناف التي تصلح أن تكون قُوتًا في البلاد التي لا يوجد فيها الأصناف التي حددها النص.
- 4- حالة استثنائية قاهرة خاصة بحالة العجز والضرورة، ومثالها: صحة طواف الحائض إذا خشيت أن تفوتها رفقتها في الحج، مع أن بعض النصوص يفهم منها عدم صحة ذلك في الأحوال العادية.

⁽⁹⁵⁾ (مناقب الشافعي) البيهقي، ج 1 ص 263، و(مناقب الشافعي) لابن أبي حاتم، ص 60.

⁽⁹⁶⁾ أنظر (المصلحة في التشريع الإسلامي)، مصطفى زيد، ص 161.

⁽⁹⁷⁾ إعلام الموقعين، ابن القيم، ص 4 - 50.

5- الحالات التي تتغير فيها عبارات العقود والأيمان والطلاق والنفور، تبعًا لتغير العُرف والعادة في ذلك.

وليس من أمثلة ابن القيم مثال واحد لتقديم المصلحة على النص.

أحكام النصوص ثابتة:

ومن هذه المناقشات كلها لا نجد دليلاً واحداً يؤيد رأي (العصرانية) فيما تحاوله من فتح الباب لتغيير النصوص، بل إن الأحكام في دائرة النصوص أحكام ثابتة إلى يوم الدين لا تستطيع هيئة تشريعية أن تعدل فيها أو تغيرها. لا كهنوتية في الإسلام.. ولكن!!

ينادي (سيد خان) ⁽⁹⁸⁾ وأمثاله من (العصرانيين) بفتح أبواب الاجتهاد، وبإتاحة حرية واسعة في الاجتهاد حتى للأفراد العاديين، ولو أدى ذلك إلى فوضى فكرية.

وهكذا نشأت في أيامنا وجهة جديدة للتفكير تقول أن لا كهنوتية في الإسلام، فليس للعلماء من اختصاص بالقرآن والسنة والشريعة؛ حتى يكون لهم وحدهم الحق في التعبير عنها، بل المسلمون جميعاً يتمتعون بهذا الحق معهم، وما عند العلماء من حجة تجعل آراءهم أرجح من آرائنا، وأقوالهم أكثر وزناً من أقوالنا في أمر الدين.

«.. ولعمر الحق أنه لو تركت صورة الجهل على حالها تشتد وتثور لا يبعد أن يقوم غداً رجل منّا فيقول أن لا قضاء في الإسلام، فيجوز لكل أحد من الناس أن يدلي برأيه في القانون، ولو لم يكن يعرف منه الألف والباء.. ويقوم بعده رجل آخر يقول ويعلن أن لا هندسة في الإسلام، فمن حق كل رجل أن يتكلم في الهندسة، ولو لم يكن على أدنى معرفة بمبادئها. ثم يقوم بعده رجل ثالث ويعلن أن ليس هناك من حاجة إلى حذق مهنة الطب، فيشرع في معالجة المرضى ومداواتهم من غير أن يكون على صلة بالطب».

«.. نعم لا جرم أنه لا كهنوتية في الإسلام، ولكن هل يعلم هؤلاء أن اليوم ما معنى ذلك؟ إنما معناه أن الإسلام ليس كاليهودية؛ حتى ينحصر فيه علم الشريعة والقيام على الخدمات الدينية في وسط من الأوساط، أو قبيلة من القبائل ولم يفرق فيه - كما في المسيحية - بين الدين والدنيا للقياصرة، ويكون الدين للرهبان والأخبار، ولا ريب - كذلك - أن لا اختصاص لأحد بتفسير القرآن والسنة والشريعة، وأنه لا ينحصر العلماء في سلالة أو أسرة معينة من الأسر، فلا يكون إلا لأفرادها يتوارثونه كابراً عن كابر، ولهم وحدهم أن يتحدثوا باسم الدين، ويجتهدوا في تعاليمه دون سائر المسلمين، فكما أنه من الممكن لكل أحد من الناس أن يكون محامياً إذا درس القانون، أو مهندساً إذا درس الهندسة، أو طبيباً إذا درس الطب فكذلك يجوز في الإسلام لكل فرد من أفراد المسلمين إذا درس القرآن والسنة، وصرف جانباً من أوقاته وجهوده في تلقي علمها أن يتكلم في مسائل الشريعة... وهذا هو المعنى الصحيح المعقول؛ أن يكون هناك معنى لانعدام الكهنوتية في الإسلام».

« ليس معناه أن الإسلام كالألعوبة في أيدي الأطفال، يجوز لكل من شاء للناس أن يعبت بأحكامه وتعاليمه، ويصدر فيها آراءه، كما هو الشأن في

أقضية أعلام المجتهدين وفتاواهم، ولو لم يكن قد بذل أدنى سعي في فهم القرآن والسنة والتبصر فيهما، وإذا لم يكن مقبولاً ولا معقولاً أن يدعي المرء أنه مرجع في أمر من أمور الدنيا من غير علم به، فما بالناس إذن نقبل في أمر الدين هؤلاء القوم الذين يتكلمون فيه من غير معرفة بأصوله ومبادئه». (99)

نقد فقه العصرية

أنتجت آراء العصرية الأصولية وموقفها من الحديث وموقفها من التفسير فقهاً متميزاً، يهدف في معظمه إلى تبرير الواقع المعاصر، وإدخال كثير من القيم الغربية في صلب الإسلام. وقد مرت بنا أمثلة كثيرة من هذا الفقه في الفصلين الثاني والثالث. ولا يتسع المقام هنا لنقد كل تلك المسائل التفصيلية من هذا الفقه، ولكننا نعرض هنا بعض آراء المعاصرة عن بعض المسائل التي تشغل بال (العصرية) في مجال المرأة والحدود والجهاد، وتعرضها من وجهة نظر مدرسة التجديد السني المعاصرة، وبأحد أقلامها المشهورة؛ قلم المودودي.

حدود نشاط النساء في الدولة الإسلامية
ليس للدولة الإسلامية أن تعمل شيئاً في أمر من أمور الدنيا بالعدول عن مبادئ الإسلام وأحكامه، وليس لها أن تفكر في ذلك إذا كان القائمون بأمرها أناساً يؤمنون بالإسلام، ويتبعون مبادئه وأحكامه عن صادق العزيمة وخالص النية. ومن أحكام الإسلام فيما يتعلق بأمر النساء أن المرأة تساوي الرجل في الكرامة والشرف والاحترام، كما لا فرق بينهما باعتبار المستوي الخلقي، ولا باعتبار الأجر والمثوبة في الآخرة، ولكن ليس لنشاطهما دائرة واحدة؛ فالسياسية وإدارة الحكومة والخدمات العسكرية وما إليها من الأعمال لا علاقة لها إلا بالرجل، ولن يكون من نتيجة إقحام المرأة في هذه المجالات سوى أن تنهار حياتنا العائلية بمعنى الكلمة، وهي حياة تتحمل معظم تبعاتها المرأة، أو أن نحملها أثقالاً مضاعفة؛ حيث أنها تقوم بواجباتها الفطرية - وهي واجبات لا قبل للرجل بمشاركتها فيها أبداً - مع تحملها شطر واجبات الرجل. أيضاً، وبما أن ليست الصورة المؤخرة الذكر بميسورة فعلاً، فلا بُدَّ أن تواجهنا الصورة المقدّمة الذكر، وهي التي قد واجهها الغرب في إقحام المرأة في دائرة نشاط الرجل، فليس من العقل في شيء أن نحكي غيرنا في سفايف الأمور.

والإسلام من حيث المبدأ عدو للبيئة الخليطة بالرجال والنساء. ولا نظام في الدنيا يرحب بها ويرضى بها، إن كان في نظره أدنى أهمية لتمامك نظام الأسرة. وقد ظهر للمجتمع المختلط في بلاد الغرب أشنع وأقذر ما يكون من النتائج، أما إذا كان الناس في بلادنا يجدون من نفوسهم استعداداً لمكابدة هذه النتائج فليكابدوها بكل فخر وسرور ولا حرج، ولكن ما لهم يريدون للإسلام أن يجعل لهم رخصاً في أعمال ينهي عنها بكل تأكيد، وإذا كان الإسلام قد كلف النساء خدمة الجرحى في الحرب، فليس معنى ذلك أن للمسلمين أن يخرجوهن إلى المكاتب والمعامل والنوادي والمجالس النيابية حتى في حالة السلم. ومن المحال أن يكون التوفيق حليف النساء إذا ما اقتحمن دائرة

نشاط الرجال وسابقهم في أعمالهم؛ وذلك أن الله ما خلقهن لإنجاز هذه الأعمال، وإنما الرجل هو الذي قد أعطاه الله ما يحتاج إليه من الصفات الخلقية والمواهب الفكرية للقيام بهذه الأعمال، إذا استطاعت المرأة - على سبيل الافتراض - أن تبرز في نفسها حفة من هذه الصفات والمواهب بالرجولة المصطنعة، فإن أضرارها الجسيمة المضاعفة لا بد أن تعود على نفسها وعلى المجتمع أيضًا؛ أما مضرتها على نفسها فهي أنها لا تنسلخ من أنوثتها تمامًا، ولا تدخل في الرجولة تمامًا، وتبوء بالفشل في دائرة نشاطها التي ما فطرت إلا لها، وأما مضرتها على المجتمع فهي أنه يجد لمختلف أعماله عمالًا غير أكفاء، بدلا من أن يجد لها عمالًا أكفاء، كما تفسد خصائص المرأة ومزاياها التي نصفها أنوثية ونصفها رجولية الحياة السياسية والاقتصادية.

ولا يمانع الإسلام من تعليم المرأة، بل الذي يؤكد عليه الإسلام أن تتحلى المرأة بأعلى ما يكون من التعليم والتربية، ولكن بشروط.

أولها: أن تدرس بصفة خاصة علومًا تجعلها صالحة للقيام بعملها في دائرة نشاطها، وعلى أمثل وجه وأكمل، وألا تكون ثقافتها عين ثقافة الرجل.

وثانيها: ألا تكون ثقافتها في معاهد مختلطة بالرجال والنساء، وإنما تكون في معاهد خاصة بالنساء، وقد ظهرت النتائج الموبقة للتعليم المختلط في البلاد الغربية الراقية، ولا يكابر فيها الآن إلا من أصيب بعمى القلب والبصيرة.

ثالثها: أن تشغل الفتيات المثقفات في مؤسسة خاصة بالنساء كالمدارس والكليات والمستشفيات مثلا. (100)

تقييد الطلاق وتعدد الزوجات

للمرأة المسلمة أن تخالغ زوجها؛ أي تطلب منه الطلاق على الفدية عن طريق القضاء الإسلامي، ولها كذلك أن تتحصل من المحكمة حكمًا بفسخ زواجها أو التفريق بينها وبين زوجها بشرط أن يكون لديها من الأسباب ما يبيح لها شرعًا أن ترجع إلى المحكمة وتحصل منها على الحكم بإحدى الصورة المذكورة آنفًا. وأما الطلاق فقد جعله القرآن من حقوق الرجل بكلمات صريحة، ولا لقانون أن يتدخل في حقه هذا. أما أن تأتي هيئة من هيئات المسلمين التشريعية وتبيح لنفسها أن تضع قوانين مخالفة للقرآن باسم القرآن نفسه فهذا أمر آخر، وتاريخ الإسلام منذ عهد الرسالة إلى قرنه الحاضر ما عرف الفكرة القائلة بجواز أن ينتزع حق الطلاق من الرجل، أو تتدخل فيه محكمة أو مجلس التحكيم...

والحقيقة أن هذه الفكرة استوردت إلى بلادنا من أوروبا رأسًا، ولم يحدث قط أن تفكر مؤرّبو هذه النظرية فيما كان لقانون الطلاق هذا خلفية أو سياق تاريخي في أوروبا، وما ظهر له في حياة الغرب من نتائج موبقة. وسيعلمون قريبًا عواقب تحريفهم في أحكام الله حين تخترق فضائح حياتهم العائلية

جدران بيوتهم، وتنزل إلى الشوارع والأسواق، وتشحن بها صفحات الجرائد والمجلات.

كما أن ليست فكرة منع الرجل من الزواج بأكثر من واحدة إلا بضاعة أجنبية استوردت إلى بلادنا برخصة مزورة منسوبة إلى القرآن، وقد جاءت من مجتمع إذا اتخذ فيه الرجل - على وجود زوجته المشروعة - امرأة أخرى خليله له، فلا تستحق هذه الخلية أن يتحمل وجودها فحسب؛ بل تستحق حفظ حقوق أولادها غير الشرعيين أيضًا. (وما مثال فرنسا في هذا الباب ببعيد عنا، ولكنه إذا تزوج بها فقد خالف القانون واقترب جريمة لا تغتفر. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن القيود بأسرها تُفرض على الحلال لا على الحرام»⁽¹⁰¹⁾.

الدليل على حد الرجم:

إن الحد الذي قد فُرض في سورة النور للزنا، إنما هو حد الزنا المطلق، وليس بحد للزنا بعد الإحصان - أي ارتكاب الزنا بعد التزوج - الذي هو أشد وأغلظ من الزنا المحض في نظر القانون الإسلامي. والله - تعالى - يشير في سورة النساء إلى أنه لا يقرر في سورة النور هذا الحد إلا للزنا الذي يكون كل من مرتكبيه غير متزوج. فقد قال أولاً في سورة النساء: { وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْقَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاِنتَبِهْنَ لَهُنَّ أَرْبَعَةٌ مِّنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَاْمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا } [النور: 15]

ثم قال بعده ببسبر { وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ قَتِيَّاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ فَاِنْ كَحُوهُنَّ يَأْذُنَ أَهْلِهِنَّ وَأُوهُنَّ أَجْوَرَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْصَيْتُمْ فَإِنْ أُتِيْنَ بِقَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ حَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تُصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللَّهُ عَفُوٌّ رَّحِيمٌ } [النور: 25]

فالآية الأولى تتضمن التوقع لحكم من الله سينزله في المستقبل لعقوبة الزانيات اللاتي يأمر الآن بإمساكنهن في البيوت. ونعلم بذلك أن هذا الحكم الأخير الذي جاء في (سورة النور) هو الحكم - أو السبيل - الذي كان وعد به الله - سبحانه وتعالى - في سورة النساء. وفي الآية الثانية جاء بيان حد الزانية من الإماء المتزوجات، وكما قد جاءت لفظة المحصنات في آية واحدة وسياق الكلام بعينه مرتين، فلا بد أن يكون معنى المحصنات واحدًا في الموضعين. فإذا نظرت الآن في بدء الجملة حيث قيل: +ومن لم يستطع منكم طولًا أن ينكح المحصنات المؤمنات" علمت أن ليس المراد بالمحصنة في هذه الآية امرأة متزوجة، بل امرأة حرة غير متزوجة. وقيل في ختام الجملة: إن الأمة إذا أتت بفاحشة - أو زنت - فعقوبتها نصف عقوبة المحصنة، والذي يدل عليه سياق الكلام؛ أن المراد بالمحصنة في هذه الجملة نفس المعنى المراد في الجملة السابقة؛ أي: «امرأة حرة غير متزوجة، ولكن محصنة بعفافها وحفظ أسرتها». فهاتان الآيتان معًا تشيران إلى حكم أن حد الزنا في سورة النور

-وهو الذي كان الوعد جاء به في سورة النساء- إنما يبين حد الزاني والزانية غير المتزوجين.

أما ما هو الحد للزنا بعد الإحصان بالزواج، فهذا أمر لا نعرفه من القرآن بل نعرفه من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم؛ فقد ثبت بغير واحدة ولا اثنتين من الروايات الصحيحة أن النبي صلى الله عليه وسلم ما اقتصر على بيان حد الزنا للمتزوجين والمتزوجات بأقواله فحسب، بل قد أقام هذا الحد فعلا في غير واحدة من الأقضية المرفوعة إليه وهو الرجم. ثم أقامه بعده خلفاؤه الراشدون -رضي الله عنهم- في عهودهم، وأعلنوا مرارًا أن الرجم هو الحد - أي العقوبة القانونية - للزنا بعد الإحصان. والرجم باعتباره حد للزنا بعد الإحصان ما زال أمرًا مجتمعاً عليه بين الصحابة والتابعين، حيث لا نكاد نجد لأحد منهم قولاً يدل على أنه كان في القرن الأول رجل له الشك في كون الرجم من الأحكام الشرعية الثابتة. ثم ظل فقهاء الإسلام في كل عصر وفي كل مصر مجمعين على كونه سنة ثابتة بأدلة متضافرة قوية لا مجال لأحد من أهل العلم أن يشك في صحتها.

ولم يخالف الجمهور في هذه القضية إلا الخوارج وبعض المعتزلة، على أنه ما كان الأساس لمخالفتهم أن يكونوا قد شخصوا ضعفاً في ثبوت حكم الرجم عن النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما قالوا: إن الرجم باعتباره حداً للزاني المحصن مخالف للقرآن، والحقيقة أن ليس ذلك إلا خطأ فهمهم للقرآن. قالوا: إن القرآن يبين مئة جلدة حداً عاماً لكل زان وزانية، فليس تخصيص الزاني المحصن من هذا الحكم العام إلا مخالفة للقرآن، ولكنهم ما تنبهوا إلى أن الوزن القانوني الذي هو لألفاظ القرآن هو نفسه لشرحها الذي يبينه النبي صلى الله عليه وسلم بشرط ثبوته عنه.

ألا ترى أن القرآن قد جاء بمثل هذه الألفاظ المطلقة عندما بيّن حدّ السارق فقال: {السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} [المائدة: 38]، ونحن إذا لم نجعل هذا الحكم مقيداً بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من شرحه، فمن عين ما يقتضيه عموم هذه الألفاظ أن نحكم بالسرق على كل من سرق إبره أو تفاحة - مثلاً - فنقطع يده بل يديه إلى منكبيه، وبالجانب الآخر كل من سرق ولو ألقاً من الجنيهات، ثم تظاهر بالتوبة وإصلاح النفس، فعلينا أن نتركه ولا نمسه بسوء؛ لأن القرآن يقول بعد بيانه حد السارق والسارقة: {فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ} [المائدة: 39]

وكذا فإن القرآن إنما يبين حرمة الأمر والأخت من الرضاة، فيجب أن تكون حرمة البنت من الرضاة مخالفة للقرآن بموجب هذا الاستدلال. والقرآن إنما ينهي عن الجمع بين الأختين، فمن قال بحرمة الجمع بين العمّة وبنت أخيها أو الخالة وبنت أخيها يجب أن نحكم عليه بمخالفة القرآن. والقرآن إنما يحرم على المرء ربيته إذا كانت قد تربت في حجره، فيجب أن تكون حرمتها المطلقة مخالفة للقرآن. والقرآن إنما يأذن في الرّهان إذا كان الرجل على سفر ولم يجد كاتباً، فيجب أن يكون جواز الرهان في الحصر ومع وجود الكاتب مخالفة للقرآن. والقرآن يقول بكلمات عامة (وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ)

فيجب أن يحكم بالحرمة على البيع والشراء الذي يتم في أسواقنا ليل ونهار
بغير الشهود لكونه يخالف القرآن.

فهذه بعض أمثلة إذا سرحت فيها النظر تبين لك الخطأ في استدلال الذين
يقولون: إن حكم الرجم للزاني المحصن مخالف للقرآن⁽¹⁰²⁾. والحق أن
منصب الرسول في نظام الشريعة -الذي لا مجال فيه للريب والمكابرة- هو
أن يبلغنا أحكام الله -تعالى- ثم يبين لنا مقتضياتها ومقاصدها والطرق للعمل
بها، والمعاملات التي تنفذ فيها، والمعاملات التي لها أحكام أخرى. وإنكار هذا
المنصب ليس بمخالفة لأصول الدين فحسب، بل هو مستلزم - كذلك -
لمصاعب ومفاسد لا تكاد تحصى.⁽¹⁰³⁾

لا مساعى لتقسيم الجهاد إلى الهجومى والدفاعى
إن ما اصطالحوا عليه اليوم من تقسيم القتال الهجومى والدفاعى لا يصح
إطلاقه على الجهاد الإسلامى البتة، وإنما يصدق هذا المصطلح على الحروب
القومية والوطنية فقط؛ لأن هاتين الكلمتين المصطلح عليهما لا ينطق بهما،
وما جرى استعمالهما إلا بالنسبة إلى قُطرٍ مخصوص أو أمة بعينها. وأما إذا
قام حزب عالمى مستند إلى فكرة انقلابية شاملة، لا تفرق بين أمة دون أمة،
ولا تخص قُطرًا دون قطر، يدعو جميع الأمم والشعوب على اختلاف أجناسها
ولغاتها إلى فكرته ومنهاجه، مفتوحة أبوابه لكل مَنْ يريد المشاركة في بث
تلك الدعوة، ونشر تلك الفكرة، ولا يسعى إلا وراء القضاء على الحكومات
الجائرة المناقضة لمبادئ الحق الخالدة، وإقامة حكومة صالحة مؤسس
بنيانها على قواعد الحق والعدل التي يؤمن بها ويدعو إليها، أما إذا كان الأمر
كذلك فلا مجال في دائرته البتة لِمَا اصطالحوا عليه من نوعى القتال الهجومى
والدفاعى.

وكذلك إذا نظرنا في المسألة -بصرف النظر عن هذا المصطلح الشائع- تبين
لنا أنه لا ينطبق هذا التفسير - إلى الهجومى والدفاعى - على الجهاد الإسلامى
بحال من الأحوال؛ فإن الجهاد الإسلامى إذا أردت الحقيقة هجومى ودفاعى
معًا؛ هجومى لأن الحزب الإسلامى يضاد ويعارض الممالك القائمة على
المبادئ المناقضة للإسلام، ويريد قطع دابرها ولا يتحرج في استخدام القوى
الحربية لذلك. وأما كونه دفاعيًا، فلأنه مضطر إلى تشييد بنيان المملكة
وتوطيد دعائمها؛ حتى يتسنى له العمل وفق برنامجه وخطته المرسومة.
وغير خافٍ عليك أن الإسلام حزب، فليس من هذه الوجهة دار محدودة
بالحدود الجغرافية يزود عنها ويدافع عنها، وإنما يملك مبادئ وأصولًا يَدُبُّ عنها
ويستमित في الدفاع عنها. وكذلك لا يحمل على دار الحزب الذى يعارضه
ويناقضه، وإنما يحمل ويصول على المبادئ يتمسك بها، ولا يغيبن عن بآلك أنه
لا يريد بهذه الحملة أن يُكره مَنْ يخالفه في الفكرة على ترك عقيدته،
والإيمان بمبادئ الإسلام، وإنما يريد الحزب الإسلامى أن ينتزع زمام الأمر

⁽¹⁰²⁾ وهناك ادعاءات تقول: إن الرجم ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكنه إنما رجم اتباعًا لليهود قبل نزول
سورة النور، وعندما نزلت سورة النور بالجلد نسخت الرجم. وهذه ادعاءات ليس لها من الدليل إلا الاحتمالات والظنون، ولا
بد في الشُّخ من دليل قاطع.
⁽¹⁰³⁾ (تفسير سورة النور)، المودودي ص 45.

ممن يؤمنون بالمبادئ والنظم الباطلة، حتى يستتب الأمر لحملة لواء الحق، ولا تكون فتنة ويكون الدين لله. (104)

(المرجع : مفهوم تجديد الدين ، بسطامي محمد سعيد ، ص 259-280).

الشبهة (5) : هل تتغير الأحكام بتغير الزمان ؟

يقوم مبدأ تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية على مبدأ التمييز بين بشرية الرسول ونبوته، ومن القضايا التي تلتقي فيها العصرية في الشرق والغرب يهوديتها ونصرانيتها ومسلميتها في هذه القضية، التي يعبر عنها أحياناً بمبدأ التمييز بين ما هو إلهي Dinvine وبشري Human في الدين. ولعل لليهود والنصارى عذرهم في المناداة بهذا المبدأ؛ لأن الحاخامات والباباوات عندهم زعمت أن كل ما يصدر منها هو وحي من عند الله، وادعت هذه الطبقة لنفسها العصمة من الخطأ في آرائها وأقوالها، بل وبلغ التطرف نهايته في المسيحية في ادعاء ألوهيته المسيح، ولهذا كانت المطالبة بفصل ما هو إلهي ومصدره الإله، عما هو بشري ومصدره البشر، وتأكيد بشرية المسيح مطالبة لها مسوغاتها ودوافعها في اليهودية والمسيحية (105)، إذ قصد من ذلك إزاحة القدسية عن الإضافات البشرية للكتب المقدسة، وإزاحة القدسية عن طبقة رجال الدين، واعتبارهم في منزلة عادية كسائر البشر، واعتبار آرائهم وتفسيراتهم للدين آراء بشرية تخضع للنقد وتقبل الخطأ والصواب.

وقد اتخذت فكرة الفصل بين الجزء الإلهي في الدين والجزء البشري مبدأين في الإسلام على أيدي العصرانيين:

الأول : التمييز بين بشرية النبي صلى الله عليه وسلم ونبوته.

الثاني : التمييز بين شريعة الله وشريعة الفقهاء.

وتتحدث هنا عن المبدأ الأول، أما المبدأ الثاني فسوف يأتي الحديث عنه إن شاء الله.

ويشرح عبد الوهاب خلافاً مبدأ التمييز بين بشرية النبي صلى الله عليه وسلم ونبوته، فيقول تحت عنوان (ما ليس تشريعاً من أقوال الرسول وأفعاله) : «ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقوال وأفعال، إنما يكون حجة على المسلمين واجباً اتباعه، إذا صدر عنه بوصفه أنه رسول الله، وكان مقصوداً به التشريع العام والافتداء؛ وذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم إنسان كسائر الناس، اصطفاه الله رسولا إليهم، كما قال تعالى: { قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ } [الكهف: 110]

1- فما صدر عنه بمقتضى طبيعته الإنسانية من قيام وقعود، ومشى ونوم، وأكل وشرب فليس تشريعاً؛ لأن هذا ليس مصدره رسالته، ولكن مصدره إنسانيته، لكن إذا صدر منه فعل إنساني ودل على أن المقصود من فعله الافتداء به كان تشريعاً بهذا الدليل.

(104) (الجهاد في سبيل الله)، المودودي، ص 41.

(105) راجع آراء جايغر ص 118، وسباتيه ص 135 من هذا البحث.

2- وما صدر عنه بمقتضى الخبرة الإنسانية والحدق والتجارب في الشئون الدنيوية، من إتيان أو زارعة، أو تنظيم جيش أو تدبير حربي، أو وصف دواء لمرض أو أمثال هذا، فليس تشريعًا أيضًا؛ لأنه ليس صادرًا عن رسالته، وإنما هو صادر عن خبرته الدنيوية وتقديره الشخصي، ولهذا لَمَّا رَأَى فِي بَعْضِ غَزَوَاتِهِ أَنْ يَنْزِلَ الْجَنْدُ فِي مَكَانٍ مَعِينٍ، قَالَ لَهُ بَعْضُ صَحَابَتِهِ: أَهَذَا مَنْزِلٌ أَنْزَلَهُ اللَّهُ أَمْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ؟ فَقَالَ: بَلْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ، فَقَالَ الصَّحَابِيُّ: لَيْسَ هَذَا بِمَنْزِلٍ، وَأَشَارَ بِإِنْزَالِ الْجَنْدِ فِي مَكَانٍ آخَرَ لِأَسْبَابٍ حَرَبِيَّةٍ بَيَّنَّهَا لِلرَّسُولِ.

ولما رأى الرسول صلى الله عليه وسلم أهل المدينة يؤبِّرون النخل أشار عليهم ألا يؤبِّروا، فتركوا التأبير (يعني التلقيح)، وتلف الثمر، فقال لهم: أبروا، أنتم أعلم بأمور دنياكم.

3- وما صدر عن رسول الله ودل الدليل الشرعي على أنه خاص به، وأنه ليس أسوة فيه فليس تشريعًا عامًا، كتزوجه بأكثر من أربع زوجات؛ لأن قوله تعالى **فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ** دل على أن الحد الأعلى لعدد الزوجات أربع، وكاكتفائه في إثبات الدعوى بشهادة (خزيمة) وحده؛ لأن النصوص صريحة في أن البيِّنة شاهدان.

ويراعى أن قضاء الرسول في خصومه يشتمل على أمرين: أحدهما إثباته وقائع، وثانيهما: حكمه على تقدير ثبوت الوقائع. فإثبات الوقائع أمر تقديري له وليس بتشريع، وأما حكمه بعد تقرير ثبوت الوقائع فهو تشريع..

ولهذا روي البخاري ومسلم عن أم سلمة أن رسول الله سمع خصومة بباب حجرته فخرج إليهم، فقال: إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصوم، فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض فأحسب أنه صادق فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليركها.

والخلاصة: أن ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقوال وأفعال في حال من الحالات الثلاث التي بيَّناها، فهو من سنته ولكنه ليس تشريعًا ولا قانونًا واجبًا اتباعه، وأما فيما صدر من أقوال وأفعال بوصف أنه رسول ومقصود به التشريع العام واقتداء المسلمين به فهو حجة على المسلمين، وقانون واجب اتباعه. (106)

ومبدأ تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية من المبادئ الهامة عند سيد خان، وقد نقلنا هذا الرأي من قبل عنه، ونقلنا: إنه حتى الأحاديث التي يقبلها وتصح فيها شروطه فهو يقسمها إلى قسمين: أحاديث خاصة بالأمور الدينية، وأحاديث خاصة بالأمور الدنيوية، فالأحاديث في دائرة أمور الدين هي الملزمة عنده وعلى المسلمين أن يستمسكوا بها، أما الأحاديث في أمور الدنيا فهي غير داخلية في مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم مطلقًا. ويرى أن كل ما جاء في هذا المجال فهو خاص بظروف وحالة العرب في زمان النبوة، وتشمل الأمور الدنيوية كل المسائل السياسية والإدارية والاجتماعية والاقتصادية، أما أمور الدين فهي تختص فقط بالعقائد والعبادات. (107)

(106) (علم أصول الفقه)، عبد الوهاب خلاف، ص 44.

(107) انظر ص 133 من هذا البحث.

ولا ينفرد (سيد خان) بتوسيع دائرة السنة غير التشريعية إلى الحد الذي شرحناه، بل يشاركه في هذا الرأي آخرون، وهذا يدل على مدى خطورة هذا المبدأ، إذ أنه عملياً ينتهي إلى حصر الدين في مجموعة العقائد والعبادات فقط. يقول (أحمد كمال أبو المجد): «إن كثيراً من أقواله وأفعاله (يعني الرسول صلى الله عليه وسلم) قد صدرت عنه بحكم تلك البشرية، دون أن يكون المقصود منها التشريع وتقرير الأحكام الملزمة للناس من بعده».⁽¹⁰⁾ وفيما يبدو أن هذا هو رأي محمد سليم العوا في بحثه لهذا الموضوع.⁽¹⁰⁹⁾

فما هي الحجج التي تساق لتقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية؟

يعتمد أصحاب هذا الرأي على عدد من الأدلة والحجج، وناقش فيما يلي ما أودره الشيخ (خلاف) فيما نقل عنه قبل قليل وما يورده غيره.

الحجة الأولى: أفعال الرسول الجبليّة

يقال: إن من أقسام السنة غير التشريعية ما صدر من الرسول صلى الله عليه وسلم من أفعال بمقتضى جبلته البشرية وطبيعته الإنسانية، مثل حركات الجسم، وتصرفات الأعضاء، أو القيام أو القعود في بعض المواطن أو في بعض الأزمنة اتفاقاً. وفي حقيقة الأمر أن في هذا النوع من أفعال الرسول نوع من الاشتباه، يوقع بعض الناس في اللبس. وممن شرح هذا الأمر شرحاً وافياً العلامة الشوكاني، فأوضح أن هذا النوع من الأفعال ليس فيه أسوة أو قدوة ولا يتعلق به أمر باتباعه أو نهيه عن مخالفته، ولكن مع ذلك فإن هذه الأفعال تدل على إباحتها، والإباحة من الأحكام الشرعية.⁽¹¹⁰⁾ ومن المتأمل في هذا النوع من الأفعال الجبليّة يتضح أنها تلك الأعمال التي لا اختيار للمرء لهيئتها وكيفيتها في لونه وطوله وصفة وجهه، فكذلك لا يتأسى به في أفعاله الجبليّة؛ لأن ذلك التأسى لا يملكه أحد، ولا يدخل في اختياره ولا يقدر عليه حتى لو أَرَادَهُ.

وعلى هذا فمن يطلق على هذه الأفعال أنها ليست تشريعية، بمعنى أنه ليس فيها تأس ولا اقتداء، فهو إطلاق صحيح. ومَنْ قال: إن هذه الأفعال تشريعية لأنها تدلّ على حكم شرعي وهو الإباحة، والتشريع يتنوع إلى إباحة وندب وواجب وغيره، فهو أيضاً مصيب.

وعلى هذا فلا بد من تحديد ما المقصود بكلمة تشريع أو غير تشريع، فإن الغموض في تحديد معاني المصطلحات يُوقِعُ في اللبس. والمعاصرون الذين بحثوا السنة غير التشريعية لم يحددوا معناها بكل دقة وضبط، ويوهم كلامهم أن المراد من سنة النبي صلى الله عليه وسلم ما ليس بتشريع، بمعنى أن منها ما لا يدل على حكم شرعي، حتى لو كان هذا الحكم الإباحة، وهو معنى خاطئ لا شك فيه.

(108) (الخيطة الرفيع بين التجديد في الإسلام والانقلابات منه)، مجلة العربي، ص 16، العدد 225، أغسطس 1977م.

(109) انظر ص 190 من هذا البحث.

(110) (إرشاد الفحول)، الشوكاني، ص 33. ومن الصحابة مَنْ كان يقتدي بالرسول حتى في بعض أفعاله الجبليّة البشرية، فقد كان عبد الله بن عمر يتتبع مواطن قيامه وقعوده، ويقتدي به فيها كما هو معروف عنه رضي الله عنه، ومنقول في كتب السنة.

أما إذا كانوا يقصدون من مصطلح السنة غير التشريعية أنها تلك السنة التي ليس فيها إلزام، بمعنى أنها لا تدل على فرض أو حُرْمَة، ولا تدل على ندب أو كراهة، بل تدل على إباحة، فصبيان المدارس يعلمون المباح من أقسام السنة. وهل ادعى أحد أن كل السنة في درجة واحدة من درجات الإلزام؟ ثم هل الإباحة ليست من التشريع؟ أليس تحليل الحلال من أهم مقتضيات الإيمان؟ ألا يقدر في الإيمان تحريم الحلال أو تحليل الحرام؟ فإذا كان الحل والجواز يمثل هذه الأهمية، فكيف تكون السنة التي تدل على هذا الحل، وهذه الإباحة سنة غير تشريعية؟

الحجة الثانية: خطط الرسول الحربية.

وقد استدل على تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية بحادثة مشهورة الحباب بن المنذر في غزوة بدر؛ حين قال للنبي صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله: رأيت هذا المنزل، أمنزلا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. قال: يا رسول الله: فإن هذا ليس بمنزل، ثم أشار عليه بأن ينزل منزلا آخر.¹⁾

(11)

وقد جعلت هذه الحادثة دليلا على أن تدبير الحروب من أقسام السنة غير التشريعية، وتأتي على هذا الاستدلال اعتراضات أساسية:

1- الحادثة نفسها غير ثابتة، فقد رواها ابن هشام في سيرته وفي روايته لها جهالة، ورواها الحاكم وفي سندها مَنْ لا يعرف، وقال عنها الذهبي: حديث منكر، وذكرها ابن كثير في (البداية والنهاية) وفي روايتها مُتَّهَمٌ⁽¹¹²⁾ وإذا كانت الحادثة غير ثابتة فلا تقوم بها حجة.

2- وعلى فرض صحة ثبوت الحادثة فما وجه الدليل فيها؟ هل لأن النبي صلى الله عليه وسلم صدر فيها عن رأيه من غير وحي، ولهذا فهي سنة غير تشريعية، أم لأنه استنشار أصحابه في الأمر ونزل عن رأيه لرأيهم؟ فعلى الصحيح مِنْ رأي العلماء أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجتهد برأيه أحيانا من غير وحي في بعض أحكام الشرع، وأحيانا كان يشاور أصحابه في أمور لا يشك أنها من الأمور الدينية، فقد روي أنه شاور أبا بكر وعمر -رضي الله عنهما- في مفاداة الأسارى يوم بدر، فأشار عليه أبو بكر بأن يفادي بهم، ومال رأيه إلى ذلك، حتى نزل قوله تعالى: (لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) ومفاداة الأسير بالمال جوازه وفساده من أحكام الشرع، ومما هو حقُّ الله تعالى، وقد شاور فيه أصحابه وعمل فيه بالرأي، إلى أن نزل الوحي بخلاف ما رآه. وقد شاورهم فيما يكون جامعًا لهم في أوقات الصلاة ليؤدوها بالجماعة.

ثم لَمَّا جاء عبد الله بن زيد -رضي الله عنه- وذكر ما رأى في المنام من أمر الأذان فأخذ بها، وقال: «ألقها على بلال»، ومعلوم أنه أخذ بذلك بطريق الرأي دون طريق الوحي. ألا ترى أنه لَمَّا أتى عمر وأخبره أنه رأى مثل ذلك قال: «الله أكبر.. هذا أثبت»، ولو كان قد نزل عليه الوحي به لم يكن لهذا الكلام

(111) (سيرة ابن هشام)، ج 2 ص 259.

(112) (سيرة ابن هشام)، ج 2 ص 259، و(المستدرک) للحاكم، ج 3 ص 426، و(البداية والنهاية) لابن كثير، ج 3 ص 267، و(زاد المعاد) لابن القيم، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، ج 3 هامش ص 175.

معنى، ولا شك أن حكم الأذان مما هو من حق الله، ثم جوز العمل فيه بالرأي (113)

فإذا قيل: إن السنة غير التشريعية هي التي تصدر عن رأي الرسول من غير وحي، إذ أنها حينئذ صادرة عنه بوصفه بَشَرًا، فهلا قيل: إن الأذان من السنة غير التشريعية؛ لأنه صدر عن رأي من غير وحي، أو هلا قيل: إن مسألة مفاداة الأسرى من السنة غير التشريعية؛ لأن الرسول قد حكم فيها برأيه، ثم حَطَّاه الوحي.

ولعله يحسن في هذا المقام أن نبين أنه لا فرق في سنة النبي صلى الله عليه وسلم بين أن يأتي بها الوحي أو تصدر عن رأيه، وذلك أنه بخلاف ما يكون من الرأي من غيره من المجتهدين؛ فإن النبي لا يقر على الخطأ. فإذا بَيَّنَّ أمرًا من رأيه وأقر عليه كان ذلك صوابًا لا محالة، وصار ذلك بسكوت الوحي عليه وموافقته له ضَمْنًا، وإقراره عليه، كأنه صدر من الوحي ابتداءً. والدليل على هذه القاعدة ما روي أن خولة -رضي الله عنها- لَمَّا جاءت إليه تسأله عن ظهار زوجها منها قال: «ما أراك إلا قد حرمت عليه»، فقالت: إني أشتكي إلى الله، فأنزل الله تعالى قوله: (قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ) وَبَيَّنَّ فيها حكم الظهار. فعرفنا أنه كان يفتي بالرأي في أحكام الشرع، وكان لا يقر على الخطأ، وهذا لأننا أمرنا باتباعه؛ قال تعالى: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ) وحين بين بالرأي وأقر على ذلك كان اتباع ذلك فرصًا علينا لا محالة، فعرفنا أن ذلك هو الحق المتيقن به، ومثل ذلك لا يوجد في حق الأمة؛ فالمجتهد قد يخطئ. ¹⁾

(14)

ولعله من الطريف حقًا أن نعلم أن (ابن كثير) أضاف إلى الرواية حادثة الحباب بن المنذر أن النبي صلى الله عليه وسلم أتاه بعد ذلك جبريل، وملك، فقال له الملك: إن الله يقول لك: إن الأمر هو الذي أمرك به الحباب بن المنذر. ⁽¹¹⁵⁾ فإذا قبلنا ثبوت حادثة الحباب هذه، فينبغي أن يعلم أن الوحي قد أقرها صراحة، فلا تكون راجعة إلى الرأي والخبرة وحدها.

الحجة الثالثة: حديث تلقيح النخل:

من أقوى حجج اشتمال السنة على أمور غير تشريعية (هي الشئون الدنيوية) حديث تلقيح النخل الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم: «أنتم أعلم بأمور دنياكم».

وفيما يلي عدد من الروايات الصحيحة لهذا الحديث:

1- عن موسى بن طلحة عن أبيه قال: مررت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم على رؤوس النخل، فقال: «ما يصنع هؤلاء؟» فقالوا: يلحقونه يجعلون الذكر في الأنثى فتلقح، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما أظن ذلك يغني شيئًا» فأخبروه فتركوه. فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فقال: «إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظنًا فلا

(113) أصول السرخسي، ج 2 ص 93. وحادثة أسارى بدر ثابتة في كتب السنة، ومن ذلك مسلم، راجع (تفسير القرطبي)، ج 8 ص 45. وقصة الأذان ثابتة أيضًا في كتب السنة، ومنها: البخاري ومسلم، راجع (نيل الأوطار)، ج 2 ص 35.

(114) (أصول السرخسي)، ج 2 ص 95، وراجع في قصة خولة تفسير القرطبي، ج 17 ص 270.

(115) (البداية والنهاية)، ابن كثير، ج 3 ص 267.

تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به؛ فإنني لن أكذب على الله عز وجل». رواه مسلم⁽¹¹⁶⁾

2- عن رافع بن خديج قال قَدِمَ النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يُأبِّرون النخل (يلقحون النخل) فقال: «ما تصنعون؟» قالوا: كنا نصنعه، قال: «لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً»، فتركوه فنفضت (يعني أسقطت ثمرها)، قال: فذكروا ذلك، فقال: «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر». رواه مسلم⁽¹¹⁷⁾

3- عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم مَرَّ بقوم يلقحون النخل فقال: «لو لم تفعلوا لصلح»، فخرجت شَيْصًا (الشيص: هو التمر الرديء)، فمر بهم فقال: «ما لنخلكم؟» قالوا: قلت كذا وكذا، قال: «أنتم أعلم بأمور دينكم». رواه مسلم⁽¹¹⁸⁾

4- عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم سمع أصواتًا، فقال: «ما هذه الأصوات؟» قالوا: النخل يؤبرونه يا رسول الله، فقال: «لو لم يفعلوا لصلح»، فلم يؤبروا عامئذ فصار شَيْصًا، فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال: «إذا كان شيئاً من أمر دينكم فشأنكم به، وإذا كان شيئاً من أمر دينكم فالْيَّ». رواه الإمام أحمد⁽¹¹⁹⁾.

ويقول (الدكتور العوا) عن هذا الحديث:

« ولو لم يكن غير هذا الحديث الشريف في تبين أن سنته صلى الله عليه وسلم ليست كلها شرعاً لازماً وقانوناً دائماً لكفى. ففي نص عبارة الحديث بمختلف رواياته تبين أن ما يلزم اتباعه من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان مستنداً إلى الوحي فحسب، وذلك غالبه متعلق بأمور الدين، وأقله متعلق بأمور الدنيا، وليس أوضح في الدلالة على هذا من خبرة لي بالنخل - إذ ليس في مكة نخل - أو لا أحسن الزراعة فيلدي واد غير ذي زرع، ولكنه - عليه الصلاة والسلام - تخير أحسن العبارات وأجمعها، وجعل من حديثه في هذه المسألة الجزئية، قاعدة كلية عامة، مؤداها: أنه في ما لا وحي فيه من شئون الدنيا فالأمر للخبرة والتجربة والمصلحة، التي يحسن أرباب الأمر معرفتها دون من لا خبرة له به. فلم يكن الجواب قاصراً على مسألة تلقيح النخل، وإنما جاء شاملاً لكل أمر مما لم يأت فيه وحي بقرآن أو سنة.⁽¹²⁰⁾ وفهم الحديث على هذا النحو قال به أيضاً (سيد خان)، وعدد من المحدثين وتوسع فيه بعضهم حتى حصر الدين في العقائد والعبادات فقط، وللمرء أن يسأل هنا: هل كان الناس يفهمون الحديث على هذا النحو قبل هؤلاء. من مطالعة شروح هذا الحديث والتعليقات عليه⁽¹²¹⁾، ومن المتأمل في رواياته تتجلى الأمور التالية:

1- أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يصدر منه أمر للقوم بترك التلقيح، ولم يصدر منه خبر أن التلقيح مفيد أو غير مفيد، بل هو قد ظن ظناً وأساء القوم

(116) (شرح مسلم النووي)، ج 15 ص 116.

(117) نفس المصدر ص 117.

(118) نفس المصدر ص 118.

(119) (المسند)، 6/ 123.

(120) (السنة التشريعية وغير التشريعية)، مجلة المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي، ص 29.

(121) انظر (شرح مسلم للنووي)، 15/116، وشرح الآبي لمسلم، وشرح السنوسي ج 6 ص 153.

فهم هذا الظن، فتركوا التلقيح بناء عليه. يقول ابن تيمية موضحًا ذلك: «... وهو صلى الله عليه وسلم لم ينههم عن التلقيح، لكن هم غلطوا في ظنهم أنه نهاهم، كما غلط في ظنه أن الخيط الأبيض والخيط الأسود هو الحبل الأبيض والأسود». (122)

ويؤكد النووي هذه الحقيقة فيقول: «... قال العلماء: ولم يكن هذا القول خبرًا، وإنما كان ظنًا كما بينه في هذه الروايات». (123) والروايات التي يشير إليها النووي هي ما جاء أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ما أظن يغني ذلك شيئًا». فأخبروا بذلك فتركوه وحين لم يثمر النخل قال: «إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه؛ فإني إنما ظننت ظنًا، فلا تؤاخذوني بالظن». 2- جاء في روايات هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم أضاف قائلًا: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، وتضيف رواية أخرى أنه قال: «إذا كان شيئًا من أمر دنياكم فشأنكم به، وإذا كان شيئًا من أمر دينكم فإليَّ».

فماذا يقصد الرسول صلى الله عليه وسلم بأمور الدنيا؟

لدينا على الأقل مثال واحد عن المقصود بأمور الدنيا لا يثور حوله جدل، وهو تلقيح النخل، وحتى هذا المثال الوحيد لم يصدر عن النبي فيه خبر صريح أو أمر جازم، وهكذا الحال في أقرب الأمور شبهًا بتلقيح النخل وأمور الفلاحة، فإننا لا نجد خبرًا عن الرسول عن كيفية خياطة الملابس مثلًا، أو عن كيفية صنع السيوف والدروع، وعن كيفية طبخ الأطعمة أو نصب الخيام، أو أمثاله من معاش الدنيا.

فلَمَّا لَمْ نجد ذلك علمنا أن النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن مهمته أن يبين هذه الأمور، وإنما مهمته أن يبين أمور الدين، ولهذا قال لهم: «إذا كان شيئًا من أمر دنياكم فشأنكم به، وإذا كان شيئًا من أمر دينكم فإليَّ». وقال لهم: «أنتم أعلم بأمور دنياكم».

فكل ما بينه الرسول وجاءت به سنته فهو من أمور الدين، وأما معاش الدنيا من مثل الأمور المذكورة، فلم يتعرض لها الرسول ببيان. 3- ومما يؤكد أن كل ما بينه الرسول صلى الله عليه وسلم فهو من أمور الدين شيئان:

الأول: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يبين لنا قَرَفًا واضحًا في سنته بين أمور الدنيا وأمور الدين، ولو كان مثل هذا التقسيم حقيقة قائمة لأوضح لنا كيف نميز بين القسمين تمييزًا لا نقع معه في لبس؛ لأن الحاجة لا شك - ماسة لمثل هذا التمييز، فلما لَمْ نجد بيانًا عن الرسول مع قيام الحاجة إليه تأكدنا أن التقسيم إلى سنة خاصة بأمور الدين، وسنة خاصة بأمور الدنيا تقسيم لا وجود له. وحتى أولئك الذين وَلَدَ وَهُمْ هُمْ هذا التقسيم، لم يستطع أحد منهم أن يقدم معيارًا صحيحًا للتمييز بين ما ظنوه سنة تشريعية وغير تشريعية، ولن يستطيعوا؛ لأن هذا التمييز لا يقوم إلا في أذهانهم فقط.

والثاني: أن الصحابة والتابعين وأئمة المجتهدين والفقهاء وقادة الرأي والفكر خلال أربعة عشرة قرنًا، لم يعرف أحد منهم أنه ردَّ سنة من سنن

(122) (فتاوى ابن تيمية) ج 18 ص 12.

(123) (شرح مسلم للنووي)، ج 15 ص 117.

الرسول صلى الله عليه وسلم بحجة أنها خاصة بأمور الدنيا، مع كثرة اختلافهم، ورد بعضهم على بعض عند تعارض الأدلة.

الحجة الرابعة: الأحاديث النبوية عن الطب

يشرح المستشرق (موريس بوكاي) هذه الحجة كالآتي:
هناك بعض الأحاديث غير المقبولة علمياً في مواضيع الطب والمعالجة، ومع أن هذه الأحاديث صحيحة إلا أن الحديث قد يكون صحيحاً لا شك فيه، ولكنه قد يكون متعلقاً بشأن من شئون الدنيا مما لا وحي فيه، وعندئذ لا فرق في ذلك بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين غيره من البشر؛ لحديث « أنتم أعلم بأمور دنياكم»، وهذه الأحاديث المتعلقة بموضوعات طبية تعطينا صورة عن مفاهيم ذلك العصر وآرائهم في مثل هذه المواضيع الطبية. وللتدليل على رأيه سرد عددًا من الأحاديث المتعلقة بالطب، والتي يرى أنها لا تتفق مع حقائق العلم الحديث، وفيما يلي نقوم بتصنيف هذه الأحاديث التي ذكرها، وننظر هل صحيح أنها لا تتفق مع حقائق العلم الحديث؟ وهل صحيح ما استنتجته من أنها ناشئة عن الخبرة في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم فقط؟

ويمكن تصنيف هذه الأحاديث على النحو التالي:

- 1- الأحاديث المتعلقة بالعين والسحر. ولا أدري ما الحقيقة العلمية التي تناقض هذه الأحاديث؟! ففضلاً عن أن مسائل العين والسحر لا تدخل في نطاق الطب التجريبي الغربي الحديث، فإن القرآن قد أثبت أيضاً السحر والعين، ولا يوجد دليل علمي واحد ينفي وجودهما، فكيف ينكر أمر تصافّر على إثباته القرآن والسنة اعتماداً على تصور مادي بحت لا يقوم إلا على الظن.
- 2- الأحاديث التي أشارت لبعض الخواص الطبية العلاجية لبعض الثمار مثل التمر أو الحبوب مثل الحبة السوداء، أو بعض الأغذية مثل لبن الناقة. ومن العجيب أن يستريب أحد فيما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من وجود خصائص علاجية في هذه المواد، وإلا فمن أين تستخرج الأدوية قديماً وحديثاً؛ ألا تستخرج من مثل هذه المواد؟
- 3- الحديث الذي أخبر عن استخدام بول الإبل كدواء. ومن الثابت طبياً أن البول حتى بول الإنسان ليس ضاراً إذا شرب، بل إن هناك أدوية فعالة جداً تستخرج الآن من البول، وقد بدأت الدراسات الحديثة تتسع في هذا المضمار.
- 4- الأحاديث التي تشير إلى أن من أصول العلاج ثلاث: الكي والأشربة والجراحة (شرطة محجم)، فهل تغيرت طرق العلاج هذه، أم كل ما هناك أنه قد أصبحت وسائل متقدمة لاستخدامها. (من مظاهر سوء الفهم حصر الكي أو غيره في كيفية معينة، فالحديث لم يتعرض لهذه الكيفية، إنما أشار فقط لأصول طرق العلاج).
- 5- الحديث الذي يشير إلى أن الذباب ينقل في بعض أجزاء جسمه سموماً، وأن في بعض أجزاء جسمه الأخرى مضادات لتلك السموم، وكل ما يمكن أن يقال من الناحية الطبية أن العلم لم يكتشف ذلك حتى الآن، ولكن هل يستطيع أحد أن يجزم بنفي إمكان اكتشاف ذلك مستقبلاً.

6- الحديث الذي يشير إلى أن الحُمَّى من فيح جهنم، وينصح بإبرادها بالماء. واستعمال الضمادات الثلجة لإنزال حرارة الحمى هو من طرق العلاج المستخدمة الآن، أما كون الحمى من فيح جهنم فهناك تفسيران لذلك: أولهما أن حرارة الحمى شبيهة بحرارة جهنم، وهذا لا اعتراض عليه. والثاني: أن هناك صلة حقيقية بين حرارة الحمى وبين جهنم؟ فهل يستطيع بشر بأي تجربة علمية أن يثبت أن مثل هذه الصلة لا يمكن أن توجد؟ إن جهنم من أمور الغيب، والنبى صلى الله عليه وسلم هو وحده الخبير بأمور الغيب.

7- الأخبار بأن هناك جنسًا من الثعابين يسبب العمى ويُسْقِطُ الحَمْلَ، وهذا النوع من الثعابين نوع معروف حتى الآن وموجود ومشهور، ويُعرف باسم الكوبرا Cop صلى الله عليه وسلم a، ومن المعروف عنه أنه يصوب سمّه إلى عين فريسته ليعميها. أما إسقاط الحمل فقد يكون بسبب الفزع من رؤيته، أو بسبب سمه إذا لدغ.

وهكذا فالنظر في الأحاديث التي ساقها (موريس بوكاي) نخلص إلى أنه ليس فيها حديث واحد يخالف حقائق العلم الحديث، وفي حقيقة الأمر لا يستطيع أحد أن يعثر على حديث من هذا النوع، إنما الذي يوقع في الالتباس ويوهم أن هناك تناقضًا إما سوء فهم الحديث أو الجهل بالعلم الحديث. ولهذا فإن الطريقة المثلى إذا وقع في نفس المرء التباس من هذا النوع، أن يتثبت من صحة الحديث، ويراجع شروحه، ويستوثق من فهم الحديث على وجه الصحيح، ويسأل في المسائل العلمية جهات الاختصاص، ولا يسارع إلى الإنكار ورد الأحاديث الصحيحة، ففضلا عن أن ذلك ليس منهجًا علميًا صحيحًا، فهو ليس سبيل الذين رسخ الإيمان في قلوبهم.

ويحسن التنويه هنا بأمرين :

أولهما: إن مثل هذه الاعتراضات لم تظهر في عصرنا هذا فحسب، ولكنها ظهرت في العصور الماضية، ولم تكن تصدر إلا مِمَّن عرف عنهم انحراف في التفكير، فهذا ابن قتيبة مثلا من علماء القرن الثالث الهجري يؤلف كتابًا في الردّ على أعداء أهل الحديث، والجمع بين الأخبار التي ادّعوا عليها التناقض والاختلاف، والجواب عما أورده من الشبه على بعض الأخبار المتشابهة أو المشكلة بادئ الرأي .⁽¹²⁴⁾

وثانيهما : أن من بعض ما ظن الناس فيه تناقضًا مع ما عندهم من المعرفة في عصرهم، قد ظهر خطؤه في هذا العصر مع تقدم العلم، ومن ذلك: الأمر بغسل الإناء الذي يبلغ فيه الكلب.

وقد نقل الخطابي من علماء القرن الرابع الهجري اعتراضًا على أحد الأحاديث فقال: « اعترض بعض سخفاء الأطباء على حديث إبراد الحُمَّى بالماء بأن قال: اغتسال المحموم بالماء خطر يقربه من الهلاك؛ لأنه يجمع المسام ويحقن البخار، ويعكس الحرارة إلى داخل الجسم، فيكون ذلك سببًا للتلف». ثم ردّ الخطابي على ذلك بأن قال: « وإنما أوقعه في ذلك جهله

⁽¹²⁴⁾ الكتاب مطبوع بمصر بمطبعة (كردستان العلمية)، عام 1326هـ. وراجع ص 289 عن الحجج التي أوردها في الرد على حديث: «إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فامقلوه؛ فإن في أحد جناحيه سُمًّا، وفي الآخر شفاء». فقد ذكر أن الحديث صحيح، وأورد رواياته وألفاظه، ثم ناقش ذلك في ضوء الفلسفة (كان الطب في عصرهم من علوم الفلسفة) وكانت حججه تدور على أن الاعتراض لا يقوم على حقيقة فلسفية (طبية) صحيحة.

بمعنى الحديث، والجواب أن هذا الإشكال صَدَرَ عَن صَدْرٍ مرتاب في صدق الخبر، فيقال له أولاً: من أين حملت الأمر على الاغتسال وليس في الحديث الصحيح بيان الكيفية.. إلى أن قال: «وإنما قصد صلى الله عليه وسلم استعمال الماء على وجه ينعف، فليبحث عن ذلك الوجه ليحصل الانتفاع به».¹⁾

(25)

ولا أظننا في هذا العصر-الذي أصبح فيه إيراد الحمى بالماء طريقة طبية مستخدمة- نقابل ذلك الاعتراض المثار بغير السخرية من جهل صاحبه وجنابته على الطب وعلى الدين. وفي حقيقة الأمر فإن الطب النبوي كله يحتاج لدراسة دقيقة، وربما توصل الناس عن طريق البحث والتجارب إلى اكتشافات عظيمة، ولو كانت هذه الثورة العلمية عند الغربيين لأفادوا منها كثيرًا، ولكن المسلمين اليوم متأخرون متخلفون في كثير من مجالات الحياة.

الحجة الخامسة: تصرفات الرسول بالرسالة وبالإمامة والقضاء:

قسم (الإمام القرافي) تصرفات الرسول إلى أنواع: تصرفات بوصفه رسولاً، وبوصفه مفتياً، وبوصفه قاضياً، وبوصفه إماماً (رأس دولة)⁽¹²⁶⁾ وقد ذهب من احتج بهذا التقسيم إلى أن تصرفات الرسول في القضاء والإمامة ليست من السنة التشريعية الملزمة.⁽¹²⁷⁾

وإذا تمعنا في هذا الذي ذكره الإمام القرافي يتضح أن المقصود من تقسيم تصرفات الرسول -عليه السلام- إلى تصرفات بالرسالة وبالقضاء وبالإمامة، هو التفرقة بين الأمور الخاصة بالسلطة التنفيذية، والتي لا يجوز للأفراد العاديين مباشرتها، والتي تختص بالسلطة القضائية، والتي لا يجوز لعامة الأفراد ممارستها إلا بعد حكم قضائي وإذن، وبين الأمور التي تُترك للناس الحرية في التصرف فيها دون حاجة إلى إذن من السلطات. فالمقصود من كلام (القرافي) البحث عن ذلك في تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بياناً للاختصاصات، وتوزيعات للسلطات، وحصراً لِمَا يدخل تحت اختصاص كل سلطة من سلطات الدولة. ولا يفهم من كلام (القرافي) بحال أن تصرفات الرسول في قسم الإمامة والقضاء ليست تشريعية. بل إن صفة الرسالة -وهي الوظيفة التشريعية لا تفارق الرسول حتى وهو حين يتصرف باعتباره رأس دولة، أو حين ترفع إليه الخصومات ويقضي فيها بوصفه قاضياً. فهو حين يقسم الغنائم، أو حين يقيم الحدود، أو حين يعلن الحروب وكل ذلك من تصرفات الإمامة (رأس الدولة)، فتشريعه في هذه الأمور تشريع لازم لكل إمام بعده، وكذلك أحكامه القضائية.

السنة تشريع كلها :

والخلاصة أن السنة تشريع كلها ما كان منها أقوالاً أو أفعالاً. يقول ابن تيمية: «إن جميع أقواله يستفاد منها شرع... ويدخل في ذلك ما دل عليه من المنافع في الطب».⁽¹²⁸⁾ وقد روي أن عبد الله بن عمرو كان يكتب ما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم، فقال له بعض الناس: إن رسول الله صلى الله عليه

(125) (فتح الباري)، ابن حجر، ج 12 ص 283.

(126) انظر (الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، وتصرفات القاضي والإمام)، للإمام القرافي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ص (86 - 109).

(127) (فتاوى ابن تيمية)، ج 18 ص 12.

(128) نفس المصدر، ص 8.

وسلم يتكلم في الغضب فلا تكتب كل ما تسمع، فسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال: «اكتب.. فوالذي نفسي بيده ما خرج من بينهما إلا حق»⁽¹²⁹⁾ يعني شفتيه الكريمتين.

أما الأفعال فأيضًا كلها تشريع، إلا تلك الأفعال الجليّة التي لا يدخل في طوع بشر اختيار كفيّتها وهيئتها.

شريعة الله وشريعة الفقهاء

المبدأ الثاني الذي تحاول (العصرانية) أن تضع به خطأ فاصلا بين الجزء الإلهي في الدين والجزء البشري، هو مبدأ التمييز بين شريعة الله وشريعة الفقهاء، فتوصف الأولى بالثبات والدوام، وتوصف الثانية بالتغير والتقلب حسب ظروف العصر.

يكتب أحمد كمال أبو المجد عن ذلك فيقول :

«إننا نؤكد ضرورة التمييز بين الشريعة والفقهاء؛ فالشريعة هي الجزء الثابت من أحكام الإسلام، الثابت في النصوص القطعية في ورودها ودلالاتها، والفقهاء تفسير الرجال لهذا الجزء الثابت المستمد مباشرة من النصوص القطعية وقياساتهم عليه، واجتهاداتهم فيما لا نصّ فيه، وترجيحهم بين ما بدّأ تعارضه من الأدلة، وهو اجتهاد بشر يتفقون ويختلفون، وقلما يجتمعون، وخطؤهم وصوابهم ليس تشريعيًا، ولكنه يعكس خطأ كل واحد منهم من المعرفة بالوقائع ومصادر الأحكام، وقواعد التفسير وأصول الترجيح، كما يعكس ظروف الزمان والمكان.. ويعكس بعد ذلك كله رأيه ورؤيته للقيم والمصالح والاعتبارات.. وهو في ذلك كله يرمز إلى الجزء المتغير من تراث الإسلام. وباطل قول مَنْ قال: إن الأول لم يترك للآخر شيئًا... فقد ترك له عالمًا كاملاً غير عالمه، ودنيا غير دنياه... وتجربة جديدة لا تغني عنها تجربة قديمة. فتلك أمة قد خلت، ولا تُسألونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ»⁽¹³⁰⁾.

أما أن الشريعة تشتمل على نصوص منزلة من عند الله تعالى، وعلى تفسير الرجال لتلك النصوص، واجتهادهم فيما لا نصّ فيه فذلك حقٌّ لا مرأى فيه. أما وصف فقه الرجال بالتغير وعدم الثبات فهو الموضوع الذي يحتاج إليّ فحص وتأمّل. ذلك أن كلمة التغير كلمة تحتمل معاني متعددة، فمن الخطأ البين أن يقصد منها اطراح فقه العصور الماضية، والبدء في تدوين فقه عصري جديد.

«وإذا قرر الجيل الحاضر أن يعرض عن كل ما أنجزته الأجيال الماضية من عمل وجهد، وأن يؤسس له بناءً جديدًا، على قواعد جديدة، فإن للأجيال الآتية بعده أن تتخذ قرارًا سفيها مثل هذا. ولذا فإن شعبًا لم يفارقه العقل لا يبيد الجهود والأعمال التي تمت على أيدي أسلافه، وإنما يتقدم إلى الأمام مضيّقًا إلى الأعمال السابقة أعمالاً جديدة لم يُتَّخَ للأولين أن يقوموا بها، وهكذا لا يزال يتقدم بخطي حثيثة في ميدان الكمال والارتقاء»⁽¹³¹⁾.

إن الفقهاء الأوائل بَشَّرُوا ما في ذلك شك، لا يعني ذلك أن ما قالوه فهو خطأ يجب اطراحه. أو لَسْنَا أيضا بشرًا، فما الذي يجعل لنا فضلا عليهم؟ إن فقه

(129) نفس المصدر، ص 8.

(130) (مواجهة مع عناصر الجمود في الفكر الإسلامي المعاصر)، مجلة العربي، ص 22، العدد 222، مايو 1977م.

(131) (مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة)، المودودي، ص 172.

الأولين فيه الخطأ والصواب، وكل ذي عقل يرى أن ما كان صوابًا قبلناه، وما كان خطأً طرحناه.

وإذا كان تقسيم الشريعة إلى شريعة الله وشريعة الفقهاء له إيجابيات خاطئة، فالأفضل منه أن يجعل التقسيم أكثر تفصيلاً، حتى يكون أكثر بياناً ووضوحاً. وقد قسم الإمام ابن تيمية الشريعة إلى ثلاثة أقسام⁽¹³²⁾: شريعة منزلة وهي القرآن والسنة، وشريعة اجتهادية وهي ما توصل إليها عن طريق الاجتهاد، وشريعة محرمة وهي التي يظن أنها من الشرع وهي محض انحرافات. فالشريعة الاجتهادية تتعدد الآراء فيها في المسألة الواحدة، ونقبل ونرفض منها بحسب الأدلة، أما الانحرافات والتحريفات فمرفوضة كلها.

(المرجع : مفهوم تجديد الدين ، بسطامي محمد سعيد ، ص 242-259).

الشبهة(6): قولهم بتغير الأحكام الشرعية بتغير الزمان !

والجواب :

قال الدكتور عابد السفياي - حفظه الله - : (يكثر الكلام عند بعض الباحثين على أن هناك قاعدة شرعية اسمها «تغير الأحكام بتغير الزمان» ويقصدون بعض⁽¹³³⁾ الأحكام المتصلة بالمعاملات دون العبادات، والتغير أوجه عندهم تغير المصالح والأعراف والعادات.

فالأحكام الشرعية المتصلة بمعاملات الناس وعاداتهم وأعرافهم جاءت لتحقيق مصالح معينة، وهذه المصالح تتغير في كثير من الأحيان بسبب تغير الزمان، وحينئذ ينبغي - كما يرى أصحاب هذا الرأي - أن تتغير تلك الأحكام ما دام قد تغيرت مصالحها، ومن هنا وضعوا تلك المقالة وسموها قاعدة. وفي هذا الفصل نحدد موضع النزاع بيننا وبينهم ونحرره وخاصة أنه شديد الالتباس، واهتم بعد ذلك بتصوير رأي المخالفين وذكر مستندهم ومناقشتهم مع تتبع كثير من التطبيقات التي هي موضع النزاع وبيان وجه الصواب في تفسيرها، وبذلك أصل إلى تحديد حجم هذه المقالة وما فيها من حق أو باطل، وسأحاول الوصول إلى المقصود دون إغراق البحث بالتفصيلات التي لا حاجة لنا بها.

المطلب الأول : تحرير موضع النزاع

المقصود «بالتغير» في الحكم الشرعي هو انتقاله من حالة كونه مشروعاً فيصبح ممنوعاً، أو ممنوعاً فيصبح مشروعاً باختلاف درجات المشروعية والمنع.

فهذه حادثة حكمها الشرعي المنصوص عليه أو المستنبط كذا، ثم تصبح في زمن آخر تحت حكم مخالف للحكم الأول، هذا هو جملة ما يصوره البحث عند المطلقين لتلك القاعدة أو المقيدين لها.⁽¹³⁴⁾

(132) (فتاوى ابن تيمية) ج 9 ص 308.

(133) انظر تقييد ما ورد من الإطلاق في هذه المقالة، وقد حرر ذلك الأستاذ: علي أحمد غلام الندوي في رسالته للماجستير «القواعد الفقهية وأثرها في الفقه الإسلامي» مخطوط جامعة أم القرى ص 55، وقد تبين أن هذا الإطلاق غير صحيح.

(134) انظر محاولة لتحديد معنى «التغير» لغة وشرعاً والفرق بينه وبين النسخ في رسالة الماجستير «الفقه والقضاء وأولو الأمر ودورهم التطبيقي لقاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان» إعداد محمد راشد علي - كلية الشريعة والقانون - بالقاهرة ص 18-8.

وإلى هنا يبقى كثير من اللبس في تحرير موضع النزاع، أكشف عنه بإضافة أمر مهم جدًا ألا وهو النظر في تلك الحادثة التي تغير حكمها هل هي في الحالين سواء؟ هل الحادثة التي أخذت الحكم الأول ثم أخذت الحكم الثاني هي بالخصائص نفسها وبجميع الملامح والاعتبارات والحيثيات أم أنها تختلف في خصائصها.. من حالة إلى حالة؟.

وبالجواب عن هذا السؤال ينكشف لنا اللبس الذي أحاط بهذه القضية حتى كثر فيها القول وتشعب.

إن تلك الحادثة التي تغير حكمها إما أن تكون هي هي عند تغير الحكم بجميع خصائصها والحيثيات التي تكتنفها، وإما إن تختلف في بعض خصائصها وحيثياتها.

فإن كانت الأولى فنحن ننازع أشد المنازعة في تغير حكمها لأن ذلك هو النسخ والتبديل المنهي عنهما كما سيأتي بيانه، وإن كانت الثانية فليست في موضع النزاع، لأنها حينئذ حادثتان متميزتان من حيث خصائصهما والاعتبارات التي تحفهما وحادثتان لهما حكمان ليس غريبًا ولا عجيبيًا، ولا يقال له تغير ولا تبدل.

فإذا خرجت الثانية عن موضع البحث رجعنا لدراسة الأولى، وهي أساس القول ومحل النزاع والدعوى التي عنون لها أصحابها بقولهم: «تغير بعض الأحكام بتغير الزمان» ومقصدهم حادثة وواقعة لها حكم منصوص عليه أو مستنبط تغير حكمها في وقت آخر والحادثة هي الحادثة بجميع خصائصها واعتباراتها.

فإن قيل كلا لا يتغير حكمها إن لم تتغير خصائصها واعتباراتها، قتل: فإذا تغيرت خصائصها واعتباراتها أصبحت حادثتين لا حادثة واحدة وهذه لا ينازع في اختلاف حكمها أحد البتة.

ونرجع مرة أخرى لمحل النزاع وننظر في أدلة القائلين بالتغير بعد تصوير مذهبهم.

وإنما قدت بهذه المقدمة رجاء أن تحدد نقطة البحث ويمسك القارئ القضية من أول خيط فيها، ونضرب مثالاً يوضح المقصود، فأقول: قتل زيد خالدًا عمدًا عدوانًا فحكم هذه الحادثة أن زيدًا عليه القصاص إن لم يعفوا أولياء الدم، تكررت هذه الحادثة بين رجلين آخرين بالصورة نفسها في أي عصر من العصور، يكون حينئذ الحكم هو القصاص إن لم يعفوا أولياء الدم. فها هنا حادثتان بخصائص واحدة تحفهما اعتبارات واحدة أخذت حكمًا واحدًا، لا سبيل لتغييره أبدًا.

خذ الحادثة بطرفيها القاتل والمقتول وافرض وقوعها مرة أخرى لكن بدون عمد ولا عدوان، بل خطأ، يختلف الحكم حينئذ فلا قصاص بل دية مسلمة، ولكن الحادثتين ها هنا مختلفتان فاختلف حكمهما، في الأولى قصاص إن لم يعفوا أولياء الدم، وفي الثانية لا قصاص بل دية مسلمة إلى أولياء الدم إلا أن يصدقوا، فلا عجب إذن أن يكون لحادثتين تختلف خصائصهما حكمان مختلفان، وإن كانت الصورة بادئ ذي بدء تبدو واحدة⁽¹³⁵⁾.

(135) اخترت هذا المثال لوضوحه وأدائه المقصود وستأتي أمثلة كثيرة متصلة بأبواب كثيرة في الفقه الإسلامي، عند مناقشة أدلة القائلين بالتغير.

وهذه ليست في محل النزاع قطعاً، لأنه لا ينازع أحد فيها على الإطلاق، فحادثتان- وإن كانتا في الصورة واحدة- لكنهما في الجوهر مختلفتان - طبيعياً أن يختلف حكمهما.

ونعود مرة أخرى لتحديد موضع النزاع فأقول: إن تغير حكم الحادثة إذا تغير جوهرها وأصبح لها خصائص مغايرة لطبيعتها الأولى أمر طبيعي لا ينبغي أن ينازع فيه أحد.

ويبقى النزاع في تغير حكم الحادثة التي لم يتغير جوهرها ولا شيء من خصائصها وحيثياتها.

نقول هذا ونؤكد عليه لأن هناك خلطاً بين هاتين القضيتين لا يمكن أن نخلص من آثار السلبية إلا أن ندخل في دراستنا لهذه المسألة من هذا المدخل وحينئذ نستطيع أن نفرق بين حكم الحادثة الواحدة ذات الخصائص والحيثيات الواحدة، وإن مرت عليها عصور متتابعة- ونجزم بأن حكمها الأول في العصر الأول ينبغي أن يكون هو حكمها نفسه في العصور الأخرى، لأن شيئاً من خصائصها وحيثياتها لم يتغير، وإذا أردنا أن نغير حكمها من المشروعية إلى المنع علمنا أنه لا بد لنا من القول بالنسخ، والنسخ ليس لأحد من البشر، وإنما الذي ينسخ الأحكام هو الشارع، وقد انقطع بعد انقطاع الوحي، وبهذا نستطيع أن نفرق بين هذه الصورة - وبين الصورة الأخرى وهي انتقال الحادثة في الزمن الأول - لتصبح ذات خصائص أخرى تختلف عن خصائصها الأولى وهذه يختلف حكمها ويتغير لأن الأولى تعتبر حادثة مستقلة لها حكم خاص وذلك مثل حكم المؤلفلة قلوبهم، وهو نفر من الناس لم يستقر الإيمان في قلوبهم، جعلت الشريعة لهم حقا في مال الصدقة، يتألفهم الإمام به، ليثبتوا على الإسلام قيسلِم من ورائهم ويسلِم المسلمون من فتنهم وشهرهم، وهذا المعنى لا يخاف منه إلا عند ضعف الإسلام وحاجته لنصرتهم ومؤالفتهم، فالنص يوجب إذا إعطاء هؤلاء المؤلفلة لهذا المعنى، فيأتي الإمام ليطبق هذا المعنى فيجد أمامه حالتين:

الأولى : حالة ضعف الإسلام، وقوم يحتاجون لهذا التأليف.

الثانية : حالة قوة الإسلام، وقوم يزعمون أنهم من المؤلفلة قلوبهم. فيطلق حكم الله على الحالة الأولى فيعطيهم سهمهم، ويطبق حكم الله على الحالة الثانية فلا يعطيهم لأنهم ليسوا ممن أمر الله بإعطائهم، وهذا ما يسميه العلماء تحقيق المناط⁽¹³⁶⁾.

فهما إذا حادثتان لكل حادثة حالة خاصة تحتاج إلى حكم خاص ثابت لها لا يتغير، وحادثتان لهما حكمان كما قلنا ليس غريباً ولا عجيباً، وكلا الحكمين من الشرع.

ومن خلال هذا التحليل ينكشف لنا خطأ من أراد أن يفرق بين التغير والنسخ⁽³⁷⁾، حيث جعل النسخ حق الشارع، وقد انقطع بانقطاع الوحي، وعلل ذلك بأنه قد يكون النسخ إلى غير بدل، وأما التغير فيكون إلى بدل، وفرق آخر وهو أن النسخ يمكن أن يكون في جوانب متعددة في الشريعة، وأما التغير فمحصور

(136) انظر ما سبق ص 232.

(137) رسالة «تغير الأحكام بتغير الزمان» 25-24-18.

في بعض الجوانب كالمعاملات ونحوها، وذلك لأن التغيير هنا يكون سببه تغير المصالح والأعراف والعادات، فإذا انقطع النسخ لا ينقطع التغيير. وبمراجعة ما تقدم ذكره يتبين أن هذا التفريق لا يبنى عليه فقه ولا يحمل شيئاً من الصحة.

وندلل على ذلك بما يلي إضافة لما ذكرته آنفاً:

1- أن التغيير عند المؤلف هو التبديل والتحويل⁽¹³⁸⁾، والنسخ هو التبديل، أي تبديل الحكم الأول بحكم آخر، فالمشروع يُجعل ممنوعاً والممنوع مشروعاً، أو نسخهُ مطلقاً إلى غير بدل، وهذا تغيير لصفته الشرعية، فبعد أن كان شرعاً صار غير ذلك، فمن جهة المعنى الأصلي لهما لا تجد كبير فرق بينهما. وقد جعل المؤلف التغيير مضمونه «عبارة عن ترك الحكم الأول إلى الحكم الثاني»⁽¹³⁹⁾.

2- ما سبق وقد ذكرته من أن تغير خصائص الحادثة لتغير الأزمنة إنما هو عبارة عن تجدد حادثة أخرى غير الحادثة السابقة، وحادثان لهما حکمان ليس غريباً ولا عجبياً كما أسلفت ولا يسمى ذلك نسخاً ولا تغييراً. أما أنه لا يسمى نسخاً فظاهر ذلك أن النسخ هو رفع حكم الحادثة نفسها أما إلى بدل- والحادثة هي الحادثة- وأما إلى غير بدل. وأما أنه لا يسمى تغييراً في الحكم فظاهر أيضاً لأن حكم تلك الحادثة نفسها لم يتغير كما قلنا في مشروعية إعطاء المؤلفة قلوبهم، وإنما الذي تغير هو طبيعة الحادثة، لتصبح حادثة جديدة لها حكم جديد، ولا يقال هنا تغير في الحكم، وإنما يقال تغير في طبيعة الحادثة، لتصبح حادثة جديدة، فالمجموع حادثان مختلفتان فيكون لهما حکمان مختلفان.

ولم يبق سوى هاتين الصورتين :

* إما أن تكون الحادثة هي مع اختلاف الأزمان فلا يمكن تغير حکمها إلا بالقول بالنسخ ولا سبيل إلى ذلك.

* وإما أن تكون الحادثة في الزمن الجديد غير الحادثة في الزمن القديم واختلاف حکمهما حينئذ لا يقال له نسخ ولا تغيير، وهنا يتضح ما قلته أن مقابلة النسخ بالتغيير لا يبنى عليه فقه، والقول بأن النسخ قد انقطع والتغيير لم ينقطع لأن هناك فروقاً بينهما ليس صحيحاً.

ومن هنا يتبين موضع النزاع وهو الصورة الأولى والتغيير فيها هو النسخ والتبديل المنهي عنهما.

وأما الصورة الثانية فليست في موضع النزاع ولا ينبغي أن تقترب منه. وبهذا يتضح لنا السبيل ونحن ندرس هذه المسألة الخطيرة في الدين.. ونستطيع أن نعلم السبب في عدم التفات فقهاء السلف إلى أمثال هذه المقالة، التي أسماها بعض الباحثين «قاعدة»، ذلك أنهم من الفقه والبصيرة، بحيث لا يلتفتون إلى القول بالتغيير، لأنه لا يخرج عن أحد أمرين: إما أن يكون نسخاً وتبديلاً وهذا ليس لأحد من البشر، وإما أن لا يكون تغييراً ولا نسخاً ولا تبديلاً، وإنما هو اختلاف وقائع وتحقيق مناط، ومن هنا نبداً مناقشة هذه المقالة، لتعرف على صحة القول بتغير الأحكام بتغير الزمان، وننظر هل هو

(138) تغير الأحكام بتغير الزمان 10.

(139) تغير الأحكام بتغير الزمان 18.

قاعدة شرعية، وما هو موقف فقهاء الصحابة وفقهاء السلف منها ونقدم لذلك بذكر أسباب التغير عند هؤلاء الباحثين، ثم بعد ذلك نفضل القول في تصوير حقيقة هذه المقالة، ونعتمد في ذلك على أهم الكتب التي انتصرت لها، ثم ناقش ذلك ونتبعه بمناقشة بعض الباحثين فيما نسبوه إلى الإمامين الجليلين ابن القيم والنشاطي.

المطلب الثاني: أسباب التغير وتصوير مذهب المخالفين:
التغير عندهم سببه تغير المصالح والأعراف⁽¹⁴⁰⁾ والعوائد⁽¹⁴¹⁾.
وقبل أن أتحدث عن صلاحية هذه الأسباب لتغير الأحكام يحسن بي أن أصور مذهب المخالفين.

تصوير مذهب المخالفين:

يرى بعض الباحثين المحدثين أن الصحابة عللوا الأحكام سواء بالعلل المستنبطة أو المنصوص عليها، وعملوا بالمصلحة والحكمة- وهي ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر، ولم يسيروا وراء الأوصاف الظاهرة وكان من نتيجة تعليلهم هذا أن غيروا بعض الأحكام تبعاً لتغير المعنى الذي لأجله شرع الحكم وفي هذا رد على من منع تبدل الأحكام بتبدل المصالح، ووقف عند المنصوص، وإن أصبح لا يحصل المقصود منه أو لحق الناس من أجله الحرج والمشقة.

والسر في ذلك - والله أعلم - أن أصحاب رسول الله نظروا إلى الشريعة في مجموعها، ملاحظين مبادئها العامة، وقواعدها الشاملة كلها في آن واحد، فلم يجمدوا، وأما هؤلاء المانعون⁽¹⁴²⁾ فنظروا إلى النصوص الجزئية مفككة كأن كل واحد منها جاء بشرع أبدي لا يتغير، ولكن الأمر الذي لا يغفل عنه هنا، هو أن المتتبع لمسالكهم في هذا التغير يجدهم لم يندفعوا فيه بمجرد ما يلوح أنه مصلحة، بل كانوا يجعلون الأصل هو ما دل عليه النص، وأنه الذي يجب التمسك به، كما يؤخذ ذلك من عباراتهم: «كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله»، أو «كيف نفعل ذلك مع أن النص يفيد كذا» الخ.. ولا يعدلون عن هذا الأصل إلا إذا دعت حاجة ملحة، ولا يسلمون التغير إلا بعد تقلاب الأمر على

⁽¹⁴⁰⁾ جاء في اللسان: «العرف والعارفة والمعروف ضد النكر، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير. (اللسان مادة «عرف» 9/239).

وكل ذلك يوحي بأن معنى العرف هو كل ما تعرفه النفوس من الخير وتتابع عليه ومنه قوله تعالى: (وأمر بالمعروف ..) وقريب من المعنى اللغوي ما قصده الفقهاء - في الجملة - حيث تدور تعريفاتهم لمعنى «العرف» حول ما اطمأنت إليه النفوس وألفته عن طريق الاستعمال الشائع المتكرر قولاً أو فعلاً، ومن أمثلة ذلك: اشتراط المسلمين بعض الشروط في البيع، واستصناعهم الثياب- وتعاملهم بذلك، ووقف بعض المنقولات وقبض بعضهم نصف الصداق قبل العقد، واعتياد بعضهم كشف رؤوسهم كأهل المغرب، ونحو ذلك. انظر في ذلك العرف والعادة في رأي الفقهاء، عرض نظرية في التشريع الإسلامي بقلم أستاذي في قسم الدراسات الشرعية أحمد فهمي أبوسنة - مخطوط بدار الكتب المصرية، 2864/1949.

⁽¹⁴¹⁾ والعادة: الديدن، فكل ما استمر عليه الإنسان ودأب يسمى عادة، وجمعها عادات وعوائد، اللسان مادة «عود» 3/316-317، والعادة في عرف الفقهاء يشترط فيها التكرار في الحدوث، قولاً أو فعلاً، صدر من الفرد أو الجماعة سببه مكتسب أو غير مكتسب، مثل حرارة الإقليم وبرودته، فإن لهما أثرًا في العادة على إسرار البلوغ وإبطائه، وطبيعة الأرض فإنه يترتب عليها عادة اشتغال الناس بالتجارة بنوع من الأموال، وقد ذكر د. أحمد فهمي تعاريف كثيرة اختار منها أشملها لمقصود الفقهاء فإن الفقهاء قصدوا من بحث العرف والعادة جعلهما قاعدة تُبنى عليها الأحكام العملية، انظر 10-11-12. ولذلك اشترط في تعريفها حدوث التكرار في القول أو الفعل من الفرد أو الجماعة بسبب مكتسب أو غير مكتسب وقد يسمى غير ذلك عادة أو عرفاً والمقصود هنا النظر فيما يكون قاعدة للحكم الفقهي.

⁽¹⁴²⁾ يقصد والله أعلم من يخالفه فيما قرره سواء نفاة التعليل أو القائلين به الذين يشترطون شروطاً معينة للعمل بالمصلحة فإن كان هذا مراده، فإن كلامه هذا لا يستقيم إذ أن الذين يعملون بالمصلحة ويلتزمون بضوابطها الشرعية لا ينظرون إلى النصوص مفككة، بل ينظرون لها جملة ويتعرفون على عللها ومقاصدها.

وجوهه، والموازنة بين مصالحه ومفاسده حتى إذا ما بان لهم الراجح عملوا به والله أعلم»⁽¹⁴³⁾.

والأحكام – فيما سوى العبادات – تتغير بتغير المصالح والأزمان⁽¹⁴⁴⁾، ويقول في موضع آخر: «وشيء جديد لم يظهر في تعليل القرآن وهو أن من الأحكام ما يدور مع المصلحة ويتبدل بتبدلها، والسبب في ذلك – على ما يظهر والله أعلم- أن هذا النوع من الأحكام مفوض لرأي الرسول × باعتباره إمامًا للمسلمين...»⁽¹⁴⁵⁾.

ثم يتحدث عن هذا التبدل فيقول أنه تبدل في التطبيق فقط، فالرسول صلى الله عليه وسلم فُوض إليه الحكم في كثير من الأشياء «وخاصة ما يتعلق بالهيئة الاجتماعية كالمعاملات والعادات وما شابههما حسبما يراه ملائمًا للمصلحة، وهو مع ذلك لم يخرج عن كونه شرعًا أصله محكم لا يتبدل، والذي يتبدل فيه إنما هو التطبيق فقط...»⁽¹⁴⁶⁾.

وقال في موضع آخر تحت عنوان تبدل الأحكام بتبدل المصالح: نتيجة البحث: نُلم بما سبق موقف المصلحة من النص، وأنها إذا تعارضت معه في أبواب المعاملات والعادات التي تتغير مصالحها أخذ بها وليس هذا إهدارًا للنص بمجرد الرأي بل هو عمل بالنصوص الكثيرة الدالة على اعتبارها، وأما إذا كانت المصلحة المستفادة من النص لا تتغير فلا يترك النص أصلًا، وأنه لا يتصور تعارض بينهما فضلًا عن أن يترك النص بها...»⁽¹⁴⁷⁾

ثم استدل على إثبات مراده هنا بأن هذا هو مذهب الصحابة وذكر لذلك تطبيقات من فروعهم أراد بها إثبات هذه النسبة، واستدل بوقائع كثيرة وقرر مستنبطًا منها ما يلي:

1- «ولقد وجدنا أصحاب رسول الله يعارضون أمره بما يترتب عليه من ضرر يلحق المسلمين بسببه فيقرهم على ذلك صلى الله عليه وسلم»⁽¹⁴⁸⁾.

2- «أن من الأحكام ما يدور مع المصالح ويتبدل بتبدلها، ومن أنكر ذلك فقد خالف إجماع الصحابة» ويقصد إجماعهم على تغير الأحكام تبعًا لتغير المصالح⁽¹⁴⁹⁾.

3- قال عن عمر رضي الله عنه: «فقد منعهم – أي أهل الذمة من العمل – أي في الذبح للمسلمين- مع نص الكتاب على حل ذبائحهم»⁽¹⁵⁰⁾. ويقصد أن عمر أوقف العمل بنص الآية.

ومع أنه يصف الصحابة بمعارضة الرسول صلى الله عليه وسلم.. إلا أنه يفسر مقصوده فيقول: «والذي نقصده هو إثبات أنهم – أي الصحابة- فعلوا شيئًا لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم تبعًا لاقتضاء المصلحة ولا يليق بهم أ، يخالفوا فعل رسول الله إلا إذا علموا أن هذا مقصد الشريعة ففعلهم هذا عين الموافقة، ولكننا سميناه مخالفة في موطن حاجة الخصم

(143) تعليل الأحكام 71.

(144) المرجع نفسه 56-64.

(145) المرجع نفسه 34.

(146) المرجع نفسه 34.

(147) المرجع نفسه 322.

(148) المرجع السابق 32.

(149) المرجع السابق 37-38.

(150) المرجع السابق 43.

الذي لم سلّم معنا هذا المبدأ «مبدأ التعليل وإن بعض الأحكام يتبع المصلحة لما أطلقنا لفظ المخالفة على شيء من فعلهم»⁽¹⁵¹⁾.

5- «.. أن من تتبع أحوال الصحابة الذين هم القدوة في كل شيء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ير لواحد منهم في مجالس الاستشارة تمهيد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن»⁽¹⁵²⁾.

وقد جاء كلامه هذا في معرض الرد على من اشترط إرجاع المصلحة إلى أصل معين ليشهد لها مبيئاً أن هذا أمر مخترع لم ينقل عن أحد من الصحابة⁽¹⁾

(53)

6- «.. ولكن الواقع الذي لا ينكر أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عملوا بالمصلحة في أبواب المعاملات وما يتعلق بالنظام الاجتماعي، وإن كانت في مقابلة النصوص، واشتهر ذلك عنهم في وقائع كثيرة وهم في ذلك لم يكونوا جناة على الشريعة. كيف وهم الذين أقامهم الله حرساً عليها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتبعهم في ذلك التابعون وتابعوهم ثم الأئمة من ورائهم!».

«فإن قيل إن ما وقع من ذلك لم يصح النص فيه عند الصحابي ولا الإمام، أو صح ولكنه رآه غير حتم، أو كان حتمًا ولكن المخالفة راجعة إلى وصف منفك، قلنا مجرد احتمالات ممكنة، وليس كل ما ورد من هذا النوع يمكن تخريجه على هذه الوجوه وتلك الدعوى لا تسلم إلا إذا صحبها استقراء وحصر لذلك، وهو لم يوجد بعد»⁽¹⁵⁴⁾.

ويفهم المؤلف بعد ذلك كله أن المصلحة دليل كباقي الأدلة، فهو لا يتصور وجود مصلحة ملغية في هذا الباب «لأن المصلحة- كما يقول هو- إذا ثبت كونها دليلاً شرعياً في الجملة- كما سنثبته بالأدلة في البحث الآتي - كانت كباقي الأدلة الأخرى، في أن مجرد المعارضة لا يسوغ تسمية الدليل بالملغي..»⁽¹⁵⁵⁾.

وحاصل ما في هذه النصوص أن المؤلف يقرر الآتي:

أولاً: أن الصحابة عملوا بالأحكام والمصلحة والحكمة ولم يسيروا وراء الأوصاف الظاهرة، وكانوا يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن، مع اضطراب في تقرير هذه القضية عنده ستأتي الإشارة إليه.

ثانياً: أن الصحابة عملوا بالمصلحة في أبواب المعاملات، وما يتعلق بالنظام الاجتماعي وإن كانت في مقابلة النصوص، وهذا يدل على أن المصلحة دليل كباقي الأدلة الأخرى.

(151) المرجع السابق 61.

(152) المرجع السابق 293.

(153) المرجع السابق 293.

(154) المرجع السابق 302.

ظاهر من منهج المؤلف أن كتابه- تعليل الأحكام- مبني على ما نقله عن الصحابة من تطبيقات، وهو يظن أن الأمثلة التي جمعها تدل على مقصوده، ويطلب مخالفه في دعواه أن يستقرئ هذه الأمثلة ويخرجها على غير تفسيره هو، وهذا ما أسأل الله عليه العون والتوفيق.. وإذا خرجت التفسيرات عن تفسيره بالأدلة الواضحة سقط كل ما بناه عليها، والله المستعان.

(155) المرجع السابق 282.

ثالثاً : أن من المصالح ما يتغير بتغير الزمان؛ ولذلك فإن الصحابة بدلوا بعض الأحكام لتبدل الزمان والمصالح، وتارة يقول: أن هذا التبديل إنما هو في التطبيق، ويستدل على ذلك بوقائع متفرقة، ويرى مخالفة النص بهذه المصلحة لأنه قد ثبت حجية المصلحة كدليل شرعي بمجموع نصوص.

رابعاً : يعتبر هذا المنهج- الذي فهمه من تلك التطبيقات- هو المنهج الحق وأن الأصوليين حادوا عنه، واشتروا شروطاً لم يثبت عليها دليل. ومما تنبغي الإشارة إليه أن الاعتماد على تصوير هذا المذهب من هذا الكتاب خاصة سببه أن هذا الكتاب يعتبر عمدة في الانتصار لهذا الرأي، ومنه يغترف أولئك الباحثون الذين جاءوا من بعده، وستكون المناقشة في المطلب الثالث والرابع والخامس والسادس والسابع والثامن حسب الترتيب الآتي⁽¹⁵⁶⁾ والله المستعان.

المطلب الثالث :

مناقشة القول بأن الصحابة عملوا بالمصلحة والحكمة ولم يسيروا وراء الأوصاف الظاهرة، بل اتبعوا وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول، وأنهم منعوا العمل ببعض الأحكام، وخالفوا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث غيروا بعض الأحكام لتغير المصالح واشتهر ذلك بينهم فكان إجماعاً:

1- منع عمر رضي الله عنه سهم المؤلفة قلوبهم: قال الدكتور مصطفى شلبي: «أحكام وردت مطلقة أو معللة بعلّة فلما بحثوها وجدوا تلك العلة قد زالت، أو ما شرع له الحكم قد تغير، فغيروا الأحكام تبعاً لذلك.. من ذلك: حكم المؤلفة قلوبهم شرع الله إعطائهم من الزكاة وأعطاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من مال الله كثيراً، وقال في بعض المواضع: «إني لأعطي الرجل وغيره أحب إليّ تأليفاً لقلبه». هؤلاء المؤلفة قلوبهم منهم من كان مسلماً ضعيف الإيمان، ومنهم من كان على دينه، أعطاهم ليقوي إيمان الأول، ويحبب الثاني في الإسلام، مضى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم والأمر على ذلك، ثم حدث في زمن أبي بكر رضي الله عنه ما رواه الجصاص في تفسيره عن ابن سيرين عن عبدة قال: جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا: يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضاً سبخة ليس فيها كلاً ولا منفعة، فإن رأيت أن تعطيناها فأقطعها إياهما، وكتب لهما عليهما كتاباً فاشهد، وليس في القوم عمر، فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما، فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله ثم تغل فيه فمجاه، فتذمرا وقالوا مقالة سيئة، فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما، والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام، اذهبا فاجهدا جهدكما لا يرعى الله عليكما إن رعيتما...! فترك أبو بكر الإنكار عليه»⁽¹⁵⁷⁾.

⁽¹⁵⁶⁾ ولذلك فإنني أعتبر هذه المطالب رداً وتفنيدياً لشبهة تغير الأحكام سواء وردت في الكتاب المذكور أو في غيره من الكتب، وإنما تتبعها كما جاءت فيه لأنه استوعب أكثر الشبه التي يمكن أن تروح لقضية التغيير والتبديل، وقد بناها على القول باتباع المصالح، ونحن نحتاج إلى بيان مدى خطورة ترك ضوابط المصلحة من الناحية التطبيقية، ليكون في ذلك عبرة لكل من يتحدث عن الإسلام ويعمل له، فكثيراً ما ضل قوم وهم يزعمون أنهم يتبعون المصلحة، ولا بد من استيعابه ومتابعة الشبه وتصحيح نقول بعض الباحثين عن الأمة التي لم تصح في بحوث أخرى، ولو اقتضى ذلك نوعاً من التطويل.. والله المستعان..

قال الدكتور: «وهذا دليل على أن من الأحكام ما يدور مع المصالح ويتبدل بتبدلها، ومن أنكر ذلك فقد خالف إجماع الصحابة الذي كثيراً ما يحتج به، وقد اعترف بكون إجماعهم حجة كل من قال بحجية الإجماع.

مناقشته: نسلم أن إجماع الصحابة حجة، ونخالف في تفسير النص المنقول عن عمر بهذا التفسير، والاستنتاج السابق من المستدل غير صحيح. والدليل على ذلك أن الآية الواردة في المؤلفلة قلوبهم والتي أمرت بإعطائهم تتضمن حكيمين في أن واحد وهما:

الأول: أن المؤلفلة قلوبهم يعطون من بيت المال.

الثاني: وهو ضده أن غير المؤلفلة قلوبهم لا يعطون.

فعاد الأمر إلى تحديد من هم المؤلفلة؟.. والمؤلفة: هم أولئك الذين يكون الإسلام بحاجة إليهم لأنهم زعماء في قومهم فإذا أسلموا أسلم من ورائهم مثل عيينة بن حصن والأقرع بن حابس، فقد كانا من زعماء تميم فإذا أسلم أمثال هؤلاء تقوى الإسلام بمن ورائهم. ولعله يدخل في هذا المعنى ما أشار إليه المستدل من أن الرسول صلى الله عليه وسلم يعطي الرجل وغيره أحب إليه منه حتى لا يضعف أوبقتن وَيَكِلُ الآخرين إلى إيمانهم.

فالأول من معنى التأليف لتقوية الإسلام.. والثاني من معنى التأليف لمنع الفتنة أو الضعف.

وإذا وقفنا عند القصة المذكورة نجد أن التأليف لتقوية الإسلام غير متحقق، فالإسلام حينئذ كثير، وهذا معنى قول عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، أما أنتم اليوم فتريدان أن تتألفكما والإسلام كثير، فأنتمما لستم من المؤلفلة قلوبهم اليوم وإن كنتم منهم من قبل، وهذا من عمر هو الفقه، وهو ما يسميه الأصوليون «بتحقيق المناط»⁽¹⁵⁸⁾.

فإذا أراد الفقيه أن يطبق النص على حادثة حقق مناطها سواء أكان الفقيه صحابياً أو غير صحابي، فإذا وجد أنها تدخل في حكم النص أعطاهما حكمه، وإلا منعها من الدخول تحته، وهذا ما فعله عمر رضي الله عنه. فقد حقق في شأن الرجلين، وشأن الإسلام فعلم أنهما ليسا من المؤلفلة قلوبهم، فمنعهم من الدخول تحت الآية ولم يعطهم.. والنص الوارد في القرآن هو لم يُبَدَل ولم يغير، فمن أعطى المؤلفلة قلوبهم كما فعل رسول الله، أو ظنهم مؤلفة كما فعل أبو بكر فقد أعمل الآية.

ومن منعهم لأنهم غير مؤلفة فقد أعمل الآية، ولا تغيير ولا تبديل. ومناط الآية ثابت إلى يوم القيامة، وهو: إعطاء المؤلفلة قلوبهم ومنع غير المؤلفلة، والتطبيق بحسب الواقعة والحال، فأين التبديل والتغيير للحكم؟ بل أين الإجماع على ذلك؟

فهذا المثال لا يثبت من دعوى المؤلف شيئاً، وهو مثال يكثُر الباحثون من استعماله على الدعوى نفسها..

وأضرب مثلاً آخر يوضح المقصود ولا أحد يخالف فيه إن شاء الله، فأقول: لو أن إنساناً وقف مالاً على الفقراء من طلبة العلم في مسجد معين وجعل لكل منهم قسمًا محددًا، ثم إن الناظر أعطى الفقراء ومنع غير الفقراء فهل يعتبر تغييرًا لشرط الواقف ومطلبه؟ كلا.

ثم لو أن بعض هؤلاء الفقراء أصبح غنياً فارتفع عنه وصف الفقير، فلم يعطه الناظر شيئاً هل يعتبر قد غير من شرط الواقف أو مطلبه شيئاً؟ كلا. ثم إن هؤلاء الذين ارتفع وصف الفقر عنهم، لو أنه عاد لهم، ثم عاد الناظر فأعطاهم أفلا يكون ذلك عملاً بشرط الواقف وقصده؟

إن عمل عمر رضي الله عنه لا يعدو هذه الصورة، ولم يغير ولم يبدل. إذا علم ذلك فلا يجوز لمسلم أن يقول أن عمراً أوقف حكم الآية، ولا أنه ألغاه فالحكم هو الحكم، وعمر هو عمر الواقف عند كتاب الله رضي الله عنه وأرضاه..

2- استدل على دعوى تغير الأحكام بتغير الزمان فقال: «مثال آخر: أباح رسول الله صلى الله عليه وسلم للنساء الخروج إلى المساجد للصلاة كما رواه أبو داود بسنده إلى أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، ولكن ليخرجن وهن تفلات»⁽¹⁵⁹⁾

هذا ما كان في زمن رسول الله، ثم حدث بعد ذلك أن تغيرت حالة النساء وأحدثن ما لم يكن في عصر النبوة، حتى قالت عائشة رضي الله عنها ما رواه أبو داود: «لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم «ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منعت نساء بني إسرائيل» قال: «فقد رأيت أن ما حدث يقتضي تغير الحكم السابق، حينما كان الصلاح عاماً والقلوب عامرة بالإيمان، ولم يوجد الدخل في بعض النفوس فلو استمر الحكم مع تغير الحال لأدي إلى مفسدة عظيمة تزيد على ما يجلبه الخروج من المصلحة من تعليم الدين وإدراك فضل الجماعة..

ثم ذكر محاورة بين عبد الله بن عمر وابن له رواها أبو داود: قال ابن عمر: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ائذنوا للنساء إلى المساجد بالليل» فقال ابن له والله لا نأذن لهن فيتخذنه دغلاً والله لا نأذن لهن!! فسبه وغضب، وقال: «أقول قال رسول الله: ائذنوا لهن وتقول لا تأذن لهن»⁽¹⁶⁰⁾ قال المؤلف: «ولا غرابة في موقف ابن عمر هذا فذلك موقفه غالباً إزاء النصوص فلم يكن من أهل المعاني عكس والده رضي الله عنه، وذلك ابنه قد سلك مسلك جده من اعتبار المعاني التي شرعت لها الأحكام، فيشرح لوالده السبب مع قسمه بالله، فهل ترى أنه يقسم مرتين وهو يسمع قول رسول الله ويرى غضب والده عليه وسبه له من أجل المخالفة من غير فائدة؟ لا شيء إلا أنه دين الله والمحافظة عليه بدفع المفاسد عنه.

⁽¹⁵⁹⁾ سنن أبي داود رقم 533، ومعنى تلفة أي غير متطية، وتلفة بفتح المثناة وكسر الفاء، وامرأة تلفة إذا كانت متغيرة الريح» فتح الباري 2/349.

⁽¹⁶⁰⁾ سنن أبي داود رقم 536، وتعليل الأحكام 38-39.

فماذا يقول نفاة التعليل في هذا الموقف؟ لعلمهم يتعلقون بأذيال ابن عمر!!! ويقولون مقالته، وقد رأوا فساد الأخلاق عم كل مكان وتهتك النساء فاق كل حد وتنطع الشبان بلغ الغاية»⁽¹⁶¹⁾ ..

مناقشته: نسلم مع المؤلف الرد على نفاة التعليل ونعمل بالقياس والمصلحة التي شهد الشرع لها، ونسلم معه السعي للمحافظة على دين الله بدفع المفاسد عنه، ونخالفه في تحديد الطريق الذي يوصل إلى ذلك، وبيانه: 1- أن درء المفاسد مطلب شرعي وذلك للمحافظة على الدين، ولكن من أين نعلم أن هذا مفسدة؟ والجواب: من الشارع لأنه كما تقدم لا يستقل العقل بدرك المصلحة والمفسدة، فإذا قلنا هذا مفسدة فلا بد من شهادة الشرع لما نقول، وكذلك إذا قلنا أنه مصلحة.

2- موقف ابن عبد الله عمر يدل على أن الخروج إذا ترتب عليه مفسدة يمنع، وهذا لم يدركه بالعقل، بل شهد له الشرع. وهذه الشهادة موجودة في النص نفسه، ألا ترى إلى اشتراط رسول الله صلى الله عليه وسلم - لعدم منع النساء من الخروج- خروجهن غير متزينات حيث قال: «ولكن ليخرجن تفلت». فإذا لم يتحقق الشرط وهو الخروج تفلت لا يؤذن لهن لأنهم لم يلتزم به. فمن منع من الخروج علم أن الخروج غير تفلت مفسدة بالنص.. فالقول إذا بان هذا مفسدة ليس اعتمادًا على العقل وإنما هو بشهادة الشرع..

فلا يقال: « فقد رأيت أن ما حدث يقتضي تغير الحكم السابق»؛ لأن الحكم السابق هو: عدم جواز منع النساء من الخروج إلى المساجد إذا خرجن تفلت وأما إذا لم يخرجن كذلك فقد تركن العمل بالشرط الذي يجيز الخروج لهن فيمنعن، وهذا حكم ثابت لم يتغير ولن يتغير إلى يوم القيامة.. بقي تحقيق المناط هل هذه المرأة تفلة فتخرج أو غير تفلة فلا تخرج.. وهذا وإن تغير فليس هو الحكم.. وإذا تبين هذا سقطت دعوى المؤلف وغيره ممن يعتمد على هذه الآثار في القول بتغير الأحكام بتغير الزمان.. بقي أن نشير هنا إلى خطأ المؤلف في تصويره لمذهب ابن عمر رضي الله عنهما حيث قال: «فماذا يقول نفاة التعليل في هذا الموقف، لعلمهم يتعلقون بأذيال ابن عمر ويقولون مقالته» وهذا الكلام لا ينبغي أن يقال في حق أحد من الصحابة، بل الواجب على كل مسلم التأدب معهم.

ومع أن نفاة التعليل لا يملكون هذا فإن ابن عمر ليس ممن لا يتبع المعاني، حاصل ما في الأمر أنه شديد الحرص على المتابعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم حتى في مواطن صلواته في سفره ونحو ذلك.

أما أنه معروف بأنه «لم يكن من أهل المعاني» فهذا ليس في النص المذكور دليلاً على ذلك.. ويدل على ذلك أن الصحابة يعملون بقاعدة سد الذرائع.. قال أستاذي الدكتور حسين حامد في كتابه نظرية المصلحة تعليقاً على محاوره ابن عمر لأبيه: «وهذا لا يفسر خلاف الصحابة حول قاعدة الذرائع، فإن أحدًا لا يقول بأن الشارع إذا نهى عن مفسدة فإنه يبيح لعباده الطرق والأسباب

والذرائع الموصلة إليها، وإلا كان ذلك تناقضًا، وكان مؤديًا إلى مخالفة مقصود الشارع من دفع المفسد ما أمكن الدفع، وسد كل طرق الشر ومسالكه، ولكنه يفسر الخلاف- والله أعلم- في تحقيق مناط هذه القاعدة، فبينما ترى عائشة وابن عمر أن الزمن قد تغير، وأن الدين قد ضعف سلطانه على النفوس وأن الخروج إلى المساجد بالليل يتخذ ذريعة إلى المفسد غالبًا، ولذلك يجب أن يمنع محافظة على قصد الشارع الذي عرف من نصوصه، يرى ابن عمر أن العصر الذي يعيش فيه لا زال عصر طهر وعفاف، وأن حصول مفسدة من خروج النساء نادر أو في حكم المعدوم، وأن في شهود النساء المساجد والجماعات مصالح محققة لا تترك لمفسد معدومة، ولا يمكن القول بأن ابن عمر يجيز خروج النساء إلى المساجد بالليل، وإن كثرت حدوث الفسق وغلب وقوع الفاحشة ممن يتذرعن بهذا الخروج إلى أغراضهن الخبيثة، فإن الشارع لا يرضى بالفاحشة ولا يفتح الطرق إلى الفسق قط.. فالخلاف في تحقيق مناط القاعدة وتطبيقها على الجزئيات⁽¹⁶²⁾.. فابن عمر رضي الله عنهما من اتباع المعاني والمحافظين على نصوص الشرع ومقاصده.

ثم إن اتباع الصحابة رضي الله عنهم أمثال ابن عمر وغيره والتمسك بآثارهم ليس فيه ما يدعو للعجب، فهم أولى بالاتباع لأن الحق لا يخرج عنهم، وكل واحد منهم لنا فيه قدوة.

وأما موقف ابن عمر مع ابنه فهو الحق في بيان أدب التربية والتعليم، فإن طالب الحق مجتهداً أو غير مجتهد إذا تبين له نص أو معنى شرعي يوجب تخصيص نص آخر أو تقييده لا يجيز له ذلك أن يقسم ويصرح بالمخالفة.. بل عليه أن يبين أن ذلك النص قد خصه أو قيده أو نسخه نص آخر، فإنكار ابن عمر في موضعه فكيف يقال لأحد أن رسول الله أمر أو نهى أو أذن، فيقول لا أذن والله، بل الحق أن يقول أن هذا الإذن له شروط مذكورة في موضع آخر ثم يستكمل الاستدلال هذا بالنسبة لبيان وجهة ابن عمر.. أما ابنه رضي الله عنه فإنما أخذته الغيرة الشديدة على الدين كما قال ابن حجر⁽¹⁶³⁾ فحملته على أمر غيره أولى منه وأسلم - والله أعلم.

3- حد الخمر: قال مستدلاً على أن الأحكام تتبدل بتبدل المصالح: «حرم الشارع الخمر وبين ما فيها من مفسد، وما يعقب اجتنابها من مصالح كما سبق بيانه، ولكن ليس كل النفوس تتمثل خوفاً من عقاب أخروي أو رغبة في ثواب كذلك بل منها من لا يزجره إلا أن يرى العذاب رأي العين، فشرع الشارع الحكيم لمن يشرب الخمر فأمر بضربه، كما رواه أبو داود بسند عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى برجل قد شرب فقال: «اضربوه» قال أبو هريرة فمنا الضارب بيده، والضارب بنعله، والضارب بثوبه، فلما انصرف قال بعض القوم: أخزأك الله! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تقولوا هكذا لا تعينوا عليه الشيطان». وفي بعض

(162) المرجع السابق 1/231.

(163) فتح الباري 2/348-349.

الروايات تقدير ذلك بأربعين، وفي بعضها: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حثا في وجهه التراب»، وفي بعضها بعد الضرب قال لهم «بكتوه»⁽¹⁶⁴⁾. وروى البيهقي بسنده إلى عكرمة عن ابن عباس: «أن الشُّرَّاب كانوا يضربون على عهد رسول الله بالأيدي والنعال والعصي. قال وكانوا في خلافة أبي بكر رضي الله عنه أكثر منهم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فقال أبو بكر: لو فرضنا لهم هذا فتوحى نحو مما كانوا يضربون في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان أبو بكر رضي الله عنه يجلدهم أربعين حتى توفي، ثم كان عمر رضي الله عنه فجلدهم أربعين إلى أن قال: ثم كثروا فشار فقالوا: ثمانين»⁽¹⁶⁵⁾.

والمشاوره رواها البيهقي أيضاً بسنده إلى الزهري قال: «.. أخبرني حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة الكلبي قال: «أرسلني خالد بن الوليد إلى عمر رضي الله عنه فأتيته ومعه عثمان وعبد الرحمن بن عوف وعلي وطلحة والزبير رضي الله عنهم وهم معه متكئون في المسجد، فقلت: إن خالد بن الوليد أرسلني إليك وهو يقرأ عليك السلام ويقول: إن الناس قد انهمكوا في الخمر وتحاقروا العقوبة فيه، فقال عمر رضي الله عنه: هم هؤلاء عندك فاسألهم فقال علي: تراه إذا سكر هذى، وإذا هذى افتري وعلى المفتري ثمانون، فقال عمر: بلغ صاحبك ما قالوا»⁽¹⁶⁶⁾.

ثم قال المؤلف تعليقا على هذه النصوص: «والذي نقصده هو إثبات أنهم فعلوا شيئا لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم تبعاً لاقتضاء المصلحة، ولا يليق أن يخالفوا فعل رسول الله إلا إذا علموا أن هذا مقصد الشريعة ففعلهم هذا عين الموافقة، ولكننا سميناهم مخالفة في موطن حاجة الخصم الذي لو سلم معنا هذا المبدأ «مبدأ التعليل وأن بعض الأحكام يتبع المصلحة لما أطلقنا لفظ المخالفة على شيء من فعلهم»⁽¹⁶⁷⁾.

المنافسة: أولاً إذا كان المؤلف يريد في كتابه «تعليل الأحكام» إثبات تعليل الأحكام فذلك مسلم، بل هو مذهب أكثر أهل السنة ما عدا نفاة القياس⁽¹⁶⁸⁾. ثانياً: أما إذا كان يريد أن يثبت أن بعض الأحكام يتبع المصلحة، وأن هذه الأحكام تتبدل بتبدل الزمان، وأن هذا إجماع الصحابة فهذا غير مسلم، وقد مر بيان أن ما استدل به سابقاً لا يدل له البتة.

أما استدلاله بهذا المثال فلا يدل له على دعواه، وبيان ذلك أن هذه المسألة وإن كان سندها العمل بالمصلحة، إلا أنها ترجع إلى أصل كلي، وهذه شهادة من الشارع لها بالاعتبار، ولنتعرف الآن على الأصل الكلي وعلى المصلحة المعتبرة هنا، والأصل الكلي- كما مر بيانه- هو أن الشارع اعتبر المظنة في الأحكام أصلاً شرعياً كلياً، والدليل عليه الاستقرار، فتأخذ المظنة حكم المظنون⁽¹⁶⁹⁾.

(164) معنى بكتوه أي وبخوه، انظر سنن أبي داود رقم 4312.

(165) سنن البيهقي 8/320 الطبعة الأولى 1354هـ - وتعليل الأحكام 60-61-62، وسنن أبي داود 4314.

(166) سنن البيهقي 8/320، وسنن أبي داود 4324.

(167) تعليل الأحكام 61.

(168) انظر ما سبق ص 383.

(169) انظر المسألة فيما سبق ص 433-434.

ويبقى النظر بعد ذلك في دخول مسألة «حد الشرب» تحت هذا الأصل فقد تشاور الصحابة فعلموا أن الشرب مظنة القذف فأعطوه حكمه فقال علي- والصحابة له موافقون: «تراه إذا سكر هذى وإذا هذى افتري، وعلى المفترى ثمانون، فقال عمر بلغ صاحبك».

فهي مسألة كان لها حد مقدر في الشرع، وإنما كان يطبق الحد المقدر الذي يتم به الردع والزجر، وورد في بعض الأحاديث أن الصحابة حرزوه أربعين لما سألهم أبو بكر رضي الله عنه عن ضرب النبي صلى الله عليه وسلم⁽¹⁷⁰⁾، ثم ضرب هو أربعين، ثم اجتمع الصحابة وتشاوروا واعتمدوا في ذلك على المصلحة الشرعية التي شهد الشرع لجنسها، فجعلوه ثمانين كحد القذف؛ لأن المظنة تأخذ حكم المظنون..

فأين اتباع مجرد المصلحة؟ وأين تغير الحكم؟ وليس في النص مخالفة لفعل رسول الله ولا لقوله، ولا يجوز تسميته مخالفة لا في موضع الحجاج ولا في غيره..

ومن الأسباب التي حملت المؤلف على الدخول في هذه الإطلاقات هو أنه يقارن بين طرفين: الأول القول بإثبات التعليل، والثاني القول بنفيه، وينتصر للطرف الأول دون أن يلتزم بشروطه، فإن مثبتي التعليل من أهل السنة لا يتبعون مجرد المصلحة، وإنما يشترطون أن تكون هذه المصلحة التي يجب اتباعها مصلحة لم يشهد الشارع بردها، فلا بد أن تعرض عليه فينظر فيها أيقبلها أم لا؟

فهم يعللون الأحكام ويعتبرون النظر بالنظر، ويعملون بالمصالح المرسلة، وهم مجمعون بعد ذلك على رد كل مصلحة لا يقبلها الشرع. والمؤلف غفل عن هذا وانتصر لمبدأ التعليل، وأدخل معه - شعر أم لم يشعر بخطورة ذلك - قوله «وإن بعض الحكام يتبع المصلحة».

والواجب أن يقيد بالقيود الذي اتفق عليه القائلون بالتعليل، أما أن يطلقها هكذا من غير قيد ثم يرتب على ذلك أن بعض الحكام تتغير بتغير الزمان، وأن الصحابة كانوا يبدلون هذه الأحكام وأنهم مجمعون على ذلك، فذلك أمر لم يثبت بعد، ولا يمكن لأحد أن يثبت له لوضوح بطلانه وفساده.

4- حد السارق: «يروى لنا مالك في الموطأ بسنده عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب «أن عُلْمَةَ لحاطب سرقوا ناقة لرجل من مزينة، فانتحروها فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب، فأمر عمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم، ثم قال عمر أراك تجيعهم، ثم قال: والله لأغرمك غراماً يشق عليك، ثم قال للمزني: كم ثمن ناقتك؟ فقال المزني: قد كنت والله أمنعها من أربعمئة درهم، فقال عمر: أعطه ثمانمئة درهم»⁽¹⁷¹⁾.

«وقد روي ابن وهب هذا الأثر في موطئه مفسراً وفيه: فأمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم ثم أرسل وراءه من يأتيه بهم فجاء بهم فقال لعبد الرحمن: «أما لولا أنني أظنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى لو وجدوا ما حرم الله لأكلوه لقطعتمهم، ولكن والله إذ تركتهم لأغرمك غرامة توجعك»⁽¹⁷²⁾.

(170) سنن أبي داود 4324.

(171) تنوير الحوالك شرح الموطأ 2/220.

(172) وهو من معنى الأثر السابق - انظر المصدر السابق 2/220.

قال صاحب كتاب «تعليل الأحكام»: «فانظر إليه وقد ثبت على هؤلاء ما يوجب القطع، وبعد الأمر ينهى عن التنفيذ لما ظهر له ما يدفع الحد عنهم، وهو أنهم جاعوا فأخذوا مال الغير، وذلك لفهمه أن القطع عقاب للجاني من غير حاجة ولو كانت الأحكام كلها ومنها الحدود يتبع فيها النص المجرد لما ساغ له رضي الله عنه وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن يخالف قوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} ومن أجل هذا المعنى نهى عن القطع عام المجاعة مع أن النص عام شامل لجميع الأوقات»⁽¹⁷³⁾.

المناقشة: اشترط الشارع لوجوب القطع شروطاً وهي:

- 1- أن يكون المسروق نصاباً.
 - 2- أن يكون من حرز.
 - 3- أن لا يكون فيه شبهة ملك.
 - 4- أن لا يكون أخذه محتاجاً إليه لسد رمقه.
- فإذا تحققت هذه الشروط وجب الحد، وإذا تخلف أحدها لم يجب⁽¹⁷⁴⁾.
- وعلى كل شرط من هذه الشروط دليل شرعي، فأما شرط النصاب والحرز فظاهر، وأما شرط انعدام شبهة الملك والحاجة إليه لسد رمقه فلأن من أخذ ماله فيه شبهة ملك لا يعتبر سارقاً لمال غيره، وكذلك من أخذ ما يحتاج إليه لسد رمقه إنما أخذ ماله فيه حق، كما سرق غلمان حاطب بن أبي بلتعة وقد كان عمر يظن أنه يجيعهم فلذلك امتنع عمر عن قطعهم لوجود هذه الشبهة⁽¹⁷⁵⁾.

فإدًا الحد الذي أوقفه عمر رضي الله عنه إنما أوقفه لعدم تحقق شروطه التي اشترطها الشارع، بل إن عمر لا يستطيع أن ينفذ الحد الذي لم تحقق شروط تنفيذها لأن في ذلك مخالفة للشارع.

فالعموم في آية السرقة لا يصلح وحده لتطبيق الحد بل هناك شروط وردت في السنة لابد من اعتبارها، ومن اعتبرها- كما هو صنيع عمر - لا يقال له أنه خالف الآية.

وأيضًا فإن عدم القطع ليس سببه تعلق عمر بمطلق مصلحة أو دفع مطلق مفسدة أو اتباعًا لحكم العقل، بل سببه مراعاة نصوص أخرى وردت في السنة.

وأما قول صاحب تعليل الأحكام: « لو كانت الأحكام كلها ومنها الحدود يتبع فيها النص المجرد لما ساغ له رضي الله عنه، وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن يخالف قوله تعالى: { وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا } ومن أجل هذا المعنى نهى عن القطع عام المجاعة مع أن النص عام شامل لجميع الأوقات»⁽¹⁷⁶⁾.

فيلاحظ عليه أمران :

⁽¹⁷³⁾ تعليل الأحكام 62-63.
⁽¹⁷⁴⁾ راجع المسألة في كتاب المغني 9/103 إلى 137.
⁽¹⁷⁵⁾ المغني 9/136.
⁽¹⁷⁶⁾ تعليل الأحكام 63.

الأول : إن كان مقصوده بالنص المجرد النص بدون النظر إلى معناه، فليس ما نحن فيه من هذا القبيل، ذلك لأن النصوص التي وردت في حد السرقة منها ما هو عام كآلية ومنها ما هو مخصص لهذا العموم. فإذا كانت الآية توجب قطع كل سارق سواء سرق من حرز أو من غير حرز أو سرق نصابًا أو دونه أو تحققت شبهة بسبب ملك أو مجاعة، فإن السنة خصت هذا العموم فلا يقطع إلا من سرق نصابًا من حرز مثله بلا شبهة. فتبين بعدئذ أن النص الوارد في القرآن مخصوص لم يأت لجميع الأوقات، بل يستثني منه وقت المجاعة لورود نص آخر يمنع القطع عند تحقق الشبهة. فيصبح أن يقال أن تطبيق الحدود يتبع فيها النصوص بعد الجمع بينهما والنظر فيها، ومن فعل ذلك فقد وافق القرآن والسنة كما فعل عمر رضي الله عنه⁽¹⁷⁾

وأما عبارة المؤلف بأن الحدود لا يُتبع فيها النص المجرد وأن عمر خالف الآية فلا وجه لها. والله أعلم.

الثاني : أن الحكم: وهو وجوب القطع لمن سرق نصابًا من حرز مثله بلا شبهة ثابت إلى يوم القيامة، وأما تحقيق مناطه وهو تطبيقه، فيحسب الحادثة الواقعة فإذا سرق غلمان ناقة بلا شبهة كاضطرار لسد الرمق قطعوا، وإذا سرقوا كما سرق غلمان حاطب لم يقطعوا لتلحق الشبهة، والحكم ثابت مع ذلك لا يتغير.

5- استدل على قوله بأن من الحكام ما يتبع المصلحة ويتبدل بتبدلها بأن: «أصحاب رسول الله يعارضون أمره بما يترتب عليه من ضرر يلحق المسلمين بسببه فيقرهم على ذلك صلى الله عليه وسلم، من هذا ما رواه البخاري بسنده عن يزيد بن أبي عبيد مولى سلمة بن الأكوع عن سلمة رضي الله عنه قال: خفت أزواد القوم وأملقوا⁽¹⁷⁸⁾ فأتوا النبي في نحر إبلهم فأذن لهم، فلقبهم عمر رضي الله عنه فأخبروه: فقال: يا رسول الله ما بقاؤهم بعد إبلهم؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ناد في الناس يأتون بفضل أزوادهم، فبسط لذلك نطع وجعلوه على النطع فقام رسول الله فدعا وبرك عليه ثم دعاهم بأوعيتهم، فاحتسى الناس حتى فرغوا ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله»⁽¹⁷⁹⁾. فقد عارض عمر إذن رسول الله بالنحر بالمصلحة وأقره الرسول على ذلك⁽¹⁸⁰⁾.

مناقشته : إن هذا النص الذي استدل به على جواز معارضة حكم الشرع بالمصلحة مثل النصوص السابقة لا تدل على شيء من ذلك.

وقد ادعى الدكتور شلبي هنا دعوى عريضة لا برهان عليها وهي قوله: «ولقد وجدنا أصحاب رسول الله يعارضون أمره...» مع أن كل مسلم يعلم أنه ليس لأحد من المسلمين أن يعارض أمر الرسول صلى الله عليه وسلم لأن الله سبحانه وتعالى يقول:

{ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ }⁽¹⁸¹⁾.

(177) انظر كيفية الاستنباط من الآية في أحكام القرآن لابن العربي 2/615.

(178) معنى أملقوا افتقروا. انظر فتح الباري 6/130.

(179) فتح الباري 6/129-130.

(180) تعليل الأحكام 32.

(181) سورة النساء: آية 64.

ويقول سبحانه { وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ } .⁽¹⁸²⁾
وقوله تعالى: { فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ } .⁽¹⁸³⁾

وقوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ بَسِيعٌ عَلِيمٌ }⁽¹⁸⁴⁾
ومعلوم أن الصحابة من أتبع الناس لرسول الله صلى الله عليه وسلم.. فكيف يقال إنا «وجدنا أصحاب رسول الله يعارضون أمره».
وهذا المعلوم عن الصحابة من المحكم الذي لا يقبل الجدل.. وأما ما نقله فإنه في الحقيقة لا يعارضون ما قرره أنفا..

وحاصل ما في هذه الرواية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استأذنه القوم في نحر إبلهم فأذن لهم في ذلك، ومثله ما علمناه من الشارع من الإذن في عمل المباحات، ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم علم بعد ذلك أنهم إن نحروا إبلهم لم يبق لهم شيء بعدها فلم يأذن لهم وأمر الناس أن يتصدقوا عليهم، و«توالى المشي ربما أدى إلى الهلاك»⁽¹⁸⁵⁾
وما فعله عمر إنما هو بيان لحقيقة المسألة، فلما ذكرها للرسول صلى الله عليه وسلم بين حكمها وأمر الناس بالصدقة، فأين المعارضة؟
ثم إننا قد علمنا من السنة في مواضع كثيرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابه، فيبينون له حاجتهم واستفساراتهم ثم يجيب عليها حسب الواقعة، ثم إذا تجدد له علم بحقيقة الواقعة بين حكمها بحسب ما يتجدد على جواز المشورة على الإمام بالمصلحة وإن لم تتقدم منه الاستشارة⁽¹⁸⁶⁾.

ألم تر إلى منزله صلى الله عليه وسلم في بدر حيث بين له بعض أصحابه أن هذا لا يصلح منزلاً لقتال القوم، فأمر رسول الله باتخاذ منزل آخر، ولم يكن في قول الحباب بن المنذر معارضة لرسول الله.
وكذلك قصة تأبير النخل فإنه أمرهم أن لا يؤبروا النخل، لظنه أن ذلك لا ينفعه فلما علم أن النخل لم يثمر فاشتكى له أصحابه أجاز لهم ذلك، وأخبرهم أنه لا يعلم بحقيقة الواقعة؛ حيث قال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، وهذه الحوادث مشهورة معلومة.. وكذلك ما نحن فيه لم يعلم عليه الصلاة والسلام بأنهم إذا نحروا لإبلهم لا يبقى لهم شيء، فلما علم أمر لهم بالصدقة.
وفي هذه الحادثة نفسها لو أن رسول الله أمر بذبح الإبل- بعد أن بين له عمر أنه لا يبقى لهم شيء- لما عارضه أحد من الصحابة، فكيف يتصور أحد أن في هذا معارضة..

ومن المعلوم أن المفتي قد يفهم الواقعة التي استفتي فيها على غير وجهها - أما لعدم العلم بحقيقتها أصلاً أو لعدم وضوحها- ثم يفتي فيها بحسب ما فهم فإذا بين له أن الواقعة ليست كذلك، بل هي كذا وكذا نظر في حكمها بهذا

⁽¹⁸²⁾ سورة الأحزاب: آية 36.

⁽¹⁸³⁾ سورة النور: آية 63.

⁽¹⁸⁴⁾ سورة الحجرات: آية 1.

⁽¹⁸⁵⁾ فتح الباري 6/130.

⁽¹⁸⁶⁾ فتح الباري 6/130.

الاعتبار فكان لها حكم آخر، ولا يقال أن الحكم قد تغير.. ولا يقال أن البيان لحقيقة الواقعة معارضة.. والله أعلم.
ولنأتي بمثال تطبيقي نرد به على القائلين بتقديم المصلحة على النص، وهو موقف عمر من أبي بكر في حرب الردة؛ حيث تظهر فيه مقابلة المجتهد النص بالمصلحة التي يحسبها شرعية.. ولننظر أيقبل ذلك منه أو لا؟
روى البخاري بسنده عن عبدالله بن عتبة أن أبا هريرة قال: لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم واستخلف أبو بكر وكفر من كفر من العرب، قال عمر: يا أبا بكر كيف نقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله».

قال أبو بكر: «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدونها لرسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها، فقال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت أن قد شرح الله صدر أبي بكر لقتال فعرفت أنه الحق»⁽¹⁸⁷⁾.

وقد سأل الناس أبا بكر في رد أسامة ليستعين به وبمن معه على قتال أهل الردة فأبى.. والذين سألوه ذلك إنما أرادوا العمل بالمصلحة، إذ المصلحة في الظاهر إبقاء الجيش ليقاتل مع المسلمين أهل الردة، بل إن عمر ظن أن المصلحة في ترك قتال أهل الردة، فلما بين لهم أبو بكر أن ما يرونه إنما هو مخالف لما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تركوا ما ظنوه مصلحة- وهم مجتهدون- وعملوا بما ورد في النص.

وفي هذا دليل على أن المصلحة التي تعارض النص مردودة، وحتى وإن ظن المجتهد أنها مصلحة، وآية قبولها شهادة الشرع لها، فإذا لم يقبلها، فكيف يتصور أحد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل من أحد معارضة النصوص بالمصلحة، التي يدعوا لها هؤلاء الكتاب!

ولذلك لم يقبل أبو بكر من أحد شيئاً من ذلك حتى مع أنهم مجتهدون بل بين ووضح، قال الإمام الشاطبي: «ولما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم، فكلمه عمر في ذلك، فلم يلتفت إلى وجه المصلحة في ترك القتال، إذ وجد النص الشرعي المقتضي لخلافه، وسألوه في رد أسامة ليستعين به وبمن معه على قتال أهل الردة، فأبى لصحة الدليل عنده بمنع رد ما أنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم»⁽¹⁸⁸⁾.

فهذه القصة تصلح مثلاً لمقابلة المصلحة للنص، وفي النهاية تحمل دلالة قوية على أن المصلحة المقابلة للنص لا عبرة بها، حتى وإن كانت من كبار المجتهدين.

وبعد هذا لا ينبغي لأحد أن يتصور أن المصلحة يمكن أن يعارض بها النص، وأن أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يعارض أمره- وهو يعلم- بالمصلحة فضلاً أن يقره رسول الله صلى الله عليه وسلم، والله أعلم.

ومن المفيد هنا أن نقول إن كل ما في جيل الصحابة رضي الله عنهم ورضوا عنه، موضع للقدوة المباركة، حتى اجتهادهم الذي يعلمون أنه بعد ذلك

(187) فتح الباري 12/275.

(188) الموافقات 4/225.

مخالف للصواب فيرجعون عنه، هو موضع قدوة، لأن فيه معنى الرجوع إلى الحق واطراح مجرد التفكير البشري، والصبر عن متابعة رغبات النفس وحظوظها. وما أشد حاجتنا اليوم إلى مثل هذه الأخلاق الإيمانية والمواقف العظيمة التي لا يتحقق الصدق في الدين إلا بها.

6- استدل المؤلف أيضاً على ما سبق- من قوله: إن من الأحكام ما يدور مع المصلحة ويتبدل بتبدلها وأن الصحابة مجمعون على ذلك بما روى أبو داود بسنده إلى جنادة بن أبي أمية قال: «كنا مع بسر بن أرطاة في البحر فأتي بسارق يقال له مصدر قد سرق بختية، فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا تقطع الأيدي في السفر ولولا ذلك لقطعته»⁽¹⁸⁹⁾. وفي رواية الترمذي والدارمي «في الغزو» بدل السفر»⁽¹⁹⁰⁾.

قال صاحب تعليل الأحكام: «هكذا ورد الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مجرداً من بيان سبب هذا النهي، فماذا فهم أصحابه فيه من بعده؟ أوقفوا عند النصوص وقصروا النهي على حد السرقة، وقالوا إن الشريعة نصوص تعبدنا الشارع بها، أم فهموا أن هذا النهي مغلل بعلة قصد به دفع مفسدة عن الأمة أو جلب مصلحة لها؟»⁽¹⁹¹⁾.

قال د. شلبي: «ولو تأملت هذه التعليقات في تلك الآثار لو جدت اختلافاً حسب اختلاف الأشخاص، فعمر وزيد رضي الله عنهما عللا بخوف اللحاق، وهذا يكون في الرجل العادي من الجيش، وأبو مسعود وحذيفة لم يعلا بذلك؛ لأن مثل أمير الجيش لا يلحق بالعدو عادة، بل يطمع العدو فيهم ويظهر ضعفهم أمامه إذا أقاموا عليه الحد، وإن كان الكل يلتقي عند شئ واحد وهو لحوق الضرر بسبب ذلك الفعل... وهذا التعليل لم يخالف نصاً ولا قياساً ولا إجماعاً، وليس فيه إلا تأخير الحد لمصلحة راجحة، أما من حاجة المسلمين إليه أو من خيف ارتداده ولحوقه بالكفار، ومثل هذا التأخير لعارض أمر وردت به الشريعة، كما يؤخر الحد عن الحامل والمرضع وعن وقت الحر والبرد والمرض، وهو لمصلحة المحدود خاصة، فما بالك بما هو لمصلحة الإسلام عامة؟ فهذا النوع ورد الحكم فيه غير مغلل فعلاؤه بما يترتب على الفعل من ضرر»⁽¹⁹²⁾.

مناقشته: أسلم للمؤلف ما ذكره من هذه الروايات، وأخالفه في النتيجة التي رتبها على ذلك..

وبيان ذلك: أن المسألة الفقهية وهي «أن الحدود لا تقام في أرض العدو، منقولة عن الصحابة، وهو مذهب الأوزاعي وإسحاق وأحمد، وقال الشافعي يؤخره حتى يأتي الإمام لأن إقامة الحد إليه»⁽¹⁹³⁾

واستدل من قال بالتأخير بالأدلة التي سبق ذكرها وهي حجة لهم⁽¹⁹⁴⁾، وهو الصحيح.. وبقي أن نتعرف على سند هذه المسألة هل هو المصلحة المجردة؟

(189) مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن للخطابي رقم 4246.

(190) سنن الترمذي رقم 1474.

(191) تعليل الأحكام 36.

(192) تعليل الأحكام 37.

(193) انظر المغني 308.

(194) المغني 308-309، تعليل الأحكام 36-37.

وهل يؤدي القول بأن الحدود لا تقام في أرض العدو إلى تغير الحكم الذي دل عليه النص الشرعي وهو وجوب إقامة الحدود؟
والجواب أن سند هذه المسألة هو القاعدة المعروفة بقاعدة « سد الذرائع » وهي قاعدة عمل الصحابة والسلف الصالح بها، قال الإمام الشَّاطِبي: « أن قاعدة الذرائع إنما عمل السلف بها بناء على هذا المعنى، كعملهم في ترك الأضحية مع القدرة عليها، وكإتمام عثمان الصلاة في حجة بالناس، وتسليم الصحابة له في عذره الذي اعتذر به من سد الذريعة⁽¹⁹⁵⁾ إلى غير ذلك من أفرادها التي عملوا بها، مع أن المنصوص فيها إنما هو أمور خاصة كقوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا }⁽¹⁹⁶⁾.
وقوله: { وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ }⁽¹⁹⁷⁾
وفي الحديث: «إن من أكبر الكبائر أن يسب الرجل والديه»⁽¹⁹⁸⁾ وأشباه ذلك وهي أمور خاصة لا تتلافى مع ما حكموا به إلا في سد الذريعة»⁽¹⁹⁹⁾.
وهذه القاعدة لها في الشريعة أدلة كثيرة وقد أحصى منها الإمام ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين تسعة وتسعين وهي تدل على أن وجوب سد الذريعة قاعدة من القواعد الشرعية قال: «وباب سد الذرائع أحد أرباع التكليف»⁽²⁰⁰⁾.

والاستقراء كما عبر عنه الشَّاطِبي هو: «استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ»⁽²⁰¹⁾. ومن فوائد هذه القاعدة البناء والتفريغ، ذلك أنها تتضمن معنى - وهو السد - وقد استقرت الأدلة من الكتاب والسنة فأفادت اعتبار الشارع له، بحيث لم يعد المجتهد يحتاج إلى دليل خاص إذا أراد أن يحكم على نازلة خاصة، بل يدخلها تحت عموم المعنى...
يقول الإمام الشَّاطِبي: «ولهذه المسألة فوائد تنبي عليها أصلية وفرعية، وذلك أنه إذا تقررت عند المجتهد ثم استقرئ معنى عامًا من أدلة خاصة واطرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تَعْنُ، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرئ من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذا صار ما استقرئ من عموم المعنى كالمخصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه»⁽²⁰²⁾.

وقرر الإمام الشَّاطِبي على هذا أن الإمام الشافعي والإمام أبا حنيفة يعتبران سد الذريعة، وما وقع الخلاف فيه من المسائل الجزئية لا يدل على عدم

(195) انظر ما سبق ص 358.

(196) سورة البقرة: آية 104. وقد كان المسلمون من قولهم: «راعنا» الخير فاستعمله اليهود وهم يقصدون به الشر، يقصدون فأعلام الرعونة، فنهى الله المؤمنين عن ذلك، تفسير ابن كثير 1/150 وأعلام الموقعين 3/137. 1/150 وأعلام الموقعين 3/137.

(197) { قَيْسُتُوا اللَّهَ عَدُوًّا يَغْتَرِ عِلْمُ } (الأنعام: 108).

(198) أخرجه مسلم من رواية عبد الله بن عمرو بن العاص بلفظ «إن رسول الله × قال، من الكبائر شتم الرجل والديه، قالوا يا رسول الله، وهل يشتم الرجل والديه، قال نعم، يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه» فنهاه عن سب غير أبيه وأمه لكي لا يتخذ ذريعة لسب أبويه. باب أكبر الكبائر 2/83- صحيح مسلم بشرح النووي.

(199) الموافقات 3/189، 190.

(200) 3/137-159.

(201) الموافقات 3/188.

(202) المصدر السابق 3/192.

اعتبار هذه القاعدة عندهم، بل امتنع دخول بعض المسائل تحتها لوجود عارض يمنع من ذلك⁽²⁰³⁾، وهذا ما قرره الدكتور حسين حامد حسان في كتابه نظرية المصلحة؛ حيث استند على أدلة كثيرة في بيان أن الشافعي وأبا حنيفة وأحمد يسدون الذريعة فقال: «والخلاصة أن قاعدة الذرائع قاعدة متفق عليها بين الأئمة»⁽²⁰⁴⁾..

فإذا انضاف إلى ذلك عمل السلف بها من الصحابة ومن بعدهم تقرر عند المجتهد أن هذه القاعدة تدخل تحتها مفردات كثيرة ومن هذه المفردات مسألتنا هذه وهي منع إقامة الحدود في أرض العدو، وهذا من تطبيقات سد الذرائع فهو في الأصل فعل مأذون فيه، بل يجب تطبيق الحدود إذا تحققت الشروط الشرعية، ومنع تطبيق الحدود في الغزو سدًا للذريعة الفساد، وهذا الفساد متحقق إما في لحوق المحدود بالعدو، وإما بطمع الأعداء في المسلمين إن كان المحدود أميراً فيهم⁽²⁰⁵⁾.

فرجوع هذه المسألة إلى قاعدة سد الذرائع المعمول بها عند الصحابة والتابعين والأئمة هو السند الحقيقي لها.

ولا تفتقر بعد ذلك إلى نص خاص ولا قياس ولا إجماع.. فمِنع إقامة الحدود في أرض العدو ليس مستنداً إلى مصلحة مجردة، وليس مؤدياً إلى تغير الحكم الذي جاءت به النصوص وهو حكم ثابت لا يتغير، ومن شروط تطبيقه أن تنتفي الشبهة كما مر سابقاً، وأن تؤخر الحامل والمرضع ولا يكون الوقت شديد الحر أو شديد البرد، وأن يكون في أرض العدو..

وهذه المسائل والتقسيمات ثابتة ومنها ما شهد له نص خاص، ومنها ما شهدت له قاعدة سد الذرائع وهكذا.. فلا يقال إن عدم تطبيق الحدود في المجاعة تغير للحكم، وأن الصحابة بدلوا بعض الأحكام وغيرها، ولا أن عدم تطبيق الحدود في الغزو اتبع فيه التعليل الذي أدى إلى تغير الحكم وتبديله، بل هذه المسائل إنما اتبع فيها النص الخاص كما في الأول، وقاعدة الذرائع كما في الثاني، ولا وجه لقول المؤلف وهو يستدل بمثل هذه الوقائع، أن من الأحكام ما يتبع المصلحة ويتبدل بتبدلها، وأن ذلك هو فعل الصحابة فكان إجماعاً.

وبعد : فقد تبين لنا من عرض هذه الأمثلة عند المؤلف أنها لا تدل له على ما ذهب إليه، وأنه لم يفرق بين تنقيح المناط، وبين تحقيق المناط الذي هو نظر المجتهد في الواقعة..

ومثال الأول قول الشارع: «كل مسكر حرام»، ومثال الثاني قولنا: هذا الشراب مسكر.

فإذا نظر الفقيه في شراب ما فعلم أنه مسكر ثم طبق عليه حكم الشارع، فعمله هذا يسمى «تحقيق المناط»، وهذا يمكن أن يتغير بحسب ثبات الحالة التي أمامه، فإذا استقر الشراب على حالته الأولى فكان مسكراً أفتى الفقيه بالحرمة، وإذا تغير فزال الإسكار عنه- كأن أصبحت الخمر خللاً فأتى بجواز

(203) المصدر السابق 3/193.

(204) 226، وانظر 200، 391، 509.

(205) انظر أعلام الموقعين 3/143-154 ونظرية المصلحة 227.

استعمالها، فإن هذا لا يعد تغييراً في حكم الخمر وهو التحريم، بل هو حكم ثابت.

ومثل ذلك موقف عمر من المؤلفة فإنه إنما حقق مناط المسألة، ولم يغير الحكم وهو وجوب إعطائهم، ولم يمنع العمل بالآية⁽²⁰⁶⁾. وكذلك مسألة تطبيق الحدود فإنه مشروط بشرط فإذا لم تتحقق فلا تطبق، وليس ذلك لوجوب إقامة الحد.

ومثل ذلك منع خروج النساء إلى المساجد.. وأما مسألة حد الخمر فإنما اتبع الصحابة فيها المصلحة التي شهد لها أصل كلي، ولم يتبعوا فيها مجرد المصلحة، ولم يغيروا بها شيئاً، وكما أن هذه المسألة سندها المصلحة التي شهد لها الشارع، فإن سد الذريعة هي سند الصحابة في منع حد السكر ونحوه في الغزو.

وهكذا فقي مسألة قصر عثمان رضي الله عنه الصلاة في الحج وترك الأضحية فإنها من باب سد الذريعة، والمؤلف لم يشر إلى هذا، وكان الصحابة يتصرفون في الأدلة بغير ضابط شرعي⁽²⁰⁷⁾..

المطلب الرابع: بيان موقف الصحابة رضوان الله عليهم من النصوص:

إذا تقرر ذلك يحسن بي أن ألم بموقف الصحابة من النص، وهو معلوم عند العلماء المعبرين، فإنهم لم يكونوا يتركون النص إلى رأي أو مجرد مصلحة، بل كانوا يتشاورون ويردون المسائل إلى النصوص.. فاستدلّاهم لا يخرج عن العمل بالنص أو الحمل عليه، وإذا استنبطوا منه معنى واحتجوا به فلا يلزم من ذلك أن يصرحوا بالطريق الذي استنبطوه به، لكن المقطوع به أنهم لم يكونوا يستنبطون الأحكام بمجرد الرأي، وقد سبق ذكر إجماعهم على ذم الرأي الذي لا دليل عليه⁽²⁰⁸⁾. فقول صاحب تعليل الأحكام «ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن» مخالف للإجماع المنقول عنهم، إذ كيف يذم الرأي من لا يلتفت إلى الأصول أو لم تكن ويتبع «وجوه الرأي» على حد قول المؤلف!

وبسبب إتباعه هذا الوهم المخالف للإجماع أخذ يطلق المصلحة من ضوابطها، ويحاول الاستدلال بها دون أن يقيدتها بكونها مصلحة شرعية لا تعارض مقصود الشارع، ومقصوده يعرف من النص أو الإجماع. وبسبب هذا الوهم أيضاً نجد عباراته مضطربة فبينما هو ساع في تقرير مسلكه- الذي ليس له فيه وليّ إلا الطوفي⁽²⁰⁹⁾ - تجده يضطرب أما سيل الحقائق العلمية التي تثبت أن المصلحة المعارضة للنص مردودة وملغاة، وأن ذلك هو منهج الصحابة والأئمة⁽²¹⁰⁾.

(206) ومثله ما نسبته إلى عمر رضي الله عنه ص 37-38. من أنه منع أهل الذمة من الذبح للمسلمين واعتبر هذا العمل من عمر رضي الله عنه مخالفة للنص الذي أجاز حل ذبائحهم وهو قوله تعالى: «وَأَطِيعُوا الَّذِينَ آوَوْا الْكِتَابَ حَلْ لَكُمْ».

والظاهر - والله أعلم - أنه لا ارتباط بين الموضوعين فحل ذبائحهم لا يلزم منه جواز استخدامهم في الذبح للمسلمين في أسواقهم من دون المسلمين، والاعتماد عليهم في مثل هذه الأمور، حتى يقول أن عمر منع ذلك مخالفاً فيه للآية، فالجهة منفكة كما يقول الأصوليون.

(207) ومثل ذلك ما قاله في تضمين الصناع ص 59. مع أن هذا المثال في الحقيقة يدخل تحت أصل أو قاعدة معتبرة وهي قاعدة سد الذرائع. انظر نظرية المصلحة 341، أو تدخل تحت أصل معتبر وهو أن المصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة عند التعارض في الوقائع التي لم يرد فيها حكم منصوص. نظرية المصلحة 133-137.

(208) انظر الإجماع ص 266-384.

(209) أشرت إلى فساد عقيدته وفساد رأيه الذي قدم به المصلحة على النص. انظر ما سبق ص 413.

(210) انظر رسالة أستاذي «نظرية المصلحة» من أولها إلى آخرها تجد فيها ما يثبت ذلك، وكذلك ضوابط المصلحة.

ومن المواضع التي اضطرب فيها: قوله: «... إن المصالح التي عمل السلف بها في مقابلة النصوص لم تبلغ رتبة الضرورة، وأن العمل بالمصلحة في مقابلة النص ليس تركاً للنص بالرأى في الواقع، وإنما ترك للنص بالنص بل بالنصوص الكثيرة..»⁽²¹¹⁾ فهو هنا يقرر أن السلف لم يقدموا المصلحة على النص، وأنهم اعتبروا المصلحة التي شهدت لها نصوص كثيرة، فالمقابلة ليست بين مصلحة مجردة ونص، بل بين مجموعة نصوص ونص، ويستوي أن يكون هذا رأياً للمؤلف، أو نقلاً عن السلف فإنه قد أقره كما هو ظاهر كلامه، ويحاول أن يجمع بين مذهب الصحابة ومذهب التابعين، فيقول: «... وبعد: فتلك طريقة هؤلاء الفقهاء السابقين في التعليل، وهو فيها لم يخرجوا عن طريقة صحابة رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: عللوا أحكام الله رغم أنف المنكرين⁽²¹²⁾ وحكموا المصلحة في التشريع، ولكن في دائرة المعتدلين، فلم يجمدوا على النصوص تعدياً بالفاظها، بل فتشوا وأخرجوا كنوزاً ثمينة من وادي معانيها، وزنوا الأمور بما يترتب عليها من صلاح أو فساد فأباحوا الأول، ومنعوا من الثاني، جعلوا عمادهم في ذلك التعليل المصلحة، ولم يسيروا وراء الأوصاف في كل شيء كما فعل الفقهاء والأصوليون المتأخرون، ومع هذا فلم يندفعوا وراء كل ما يظن أنه مصلحة، وإن صادم قاطعاً في شرع الله، أو قاعدة من قواعد الدين، بل رأيناهم في غير موطن يردون هذا المصلحة ويشددون النكير على من رام العمل بها»⁽²¹³⁾.

والذي أقوله هنا: أنه ما دام أن الصحابة والتابعين لا يجرون وراء الأوصاف في كل شيء، ولم يندفعوا وراء كل ما يظن أنه مصلحة وإن صادم قاطعاً من الشرع، أو نافى قاعدة من قواعده، إذا كان الأمر على هذا الحال فما بال المؤلف يقول عنهم مقالته السابقة؟ وحاصلها أنهم لا يتبعون الأوصاف- هكذا على الإطلاق- بل يتبعون وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت قواطع أو قواعد أو لم تكن!!!

ثم إذا تركنا هذا الأمر إلى غيره، فلماذا ينفر من اشتراط الفقهاء والأصوليين شهادة الشارع للمصلحة حتى تكون معتبرة وإلا فهي ملغاة، لماذا ينفر من هذا، وهو يحكي مذهب الصحابة والتابعين بأنهم ما كانوا يقرون مصلحة تصادم قاطعاً أو قاعدة..؟! والدليل على نفوره من الاشتراط وقوعه في ضده أنه نقل مذاهب الأصوليين وانتصر لمذهب الطوفي... وذكر هذه المذاهب كما يلي:

(أ) أن المصلحة المعتبرة هي التي لها أصل معين، ونسبه للقاضي.

(ب) أن المصلحة المعتبرة هي المشابهة للمصالح المتفق عليها أو المنصوص عليها، ونسبه للإمام الشافعي وجمهور الحنفية.

(ج) أن المصلحة المعتبرة هي التي لا تصادم نصاً ولا إجماعاً تحققت المشابهة أم لم تتحقق، قربت من مورد النصوص أو بعدت، ونسبه للإمام مالك.

(211) تعليل الأحكام 3002.

(212) مخالفة المؤلف للمنكرين للتعليل -مع موافقتي له في ذلك- لا يبيح له رفع ضوابط المصلحة واتباع مذهب الطوفي.. والشذوذ عن الإجماع.

(213) رسالة تعليل الأحكام 92.

(د) المصلحة معتبرة على الإطلاق مرسلة أو غير مرسلة في المعاملات، وما شابهها حتى وإن عارضت نصًّا أو إجماعًا متى ما كانت راجحة!!!
قَالَ: « وهناك مذهب رابع خلاصته أن المصالح يعمل بها مطلقًا مرسلة أو غير مرسلة، ويعني بها التي عارضت نصًّا أو إجماعًا متى كانت راجحة لكن في صنف من الأحكام «المعاملات وما شابهها»، أما العبادات والمقدرات فلا وزن للمصلحة فيها وهو رأي نجم الدين الطوفي الحنبلي وجماعة من العلماء لم يصرحوا به قولاً، ولكن فتواهم تؤيد ذلك عملاً»⁽²¹⁴⁾.

وقد حاول مناقشة الأصوليين- ما عدا رأي الطوفي فإنه مر عليه سريعًا وبنى له مسألة أخرى نصره بها -كما يظن⁽²¹⁵⁾ - وليس المقصود هنا مناقشته فيما نسبه إلى الأصوليين فمثل هذه البحوث لا تكفي فيها وريقات كما صنع هو⁽²¹⁶⁾ ، وكذلك لا تكفي فيها ما قد أسجله هنا من ملاحظات، ذلك أن نسبة المذاهب إلى الأصوليين تحتاج إلى بحوث متخصصة في هذا الموضوع، وأكتفي هنا بالرد عليه فيما نسبه إلى فقهاء الصحابة- كما صنعت سابقًا- مع بيان اضطرابه وتفنيد خطئه في تفريقه بين مذهب الصحابة والأصوليين مع مناقشته خاصة فيما نسبه إلى الشَّاطِيبِي وحاول الرد عليه انتصارًا للطوفي. أما نسبة مذاهب الأصوليين إلى كتبهم وتحرير موقفهم من المصلحة فذلك لا يحتاج مني إلى بحث- فلقد حرر تحريراً حسناً، وأكتفي بما حرره أستاذه الدكتور حسين حامد حسان وأبني عليه⁽²¹⁷⁾. ومن ذلك قوله: «كل ضروب الاجتهاد المستندة إلى أصل اعتبار المصالح في الأحكام تعتبر استدلالاً بالنصوص الشرعية وليس فيها عمل بمصلحة مجردة ولا ترك لنص من نصوص الشريعة»⁽²¹⁸⁾.

ويقول : وقد « أبطلنا دعوى أن مالكا يقدم رعاية المصلحة على النص أو يترك بها خبر الآحاد، وأثبتنا أن جميع الفتاوى التي نسبت إليه واتخذت دليلاً على هذه الدعوى غير مفيدة في هذا المطلوب وبيننا أسباب ذلك»⁽²¹⁹⁾.
« أثبتنا أن المصلحة التي لا تشهد النصوص الشرعية لنوعها ولا لجنسها بالاعتبار مصلحة مردودة باتفاق... وهي المصلحة الغربية التي حكى الغزالي والشَّاطِيبِي الإجماع على عدم الأخذ بها.. وقلنا أن المصلحة التي يقول بها الطوفي لا تختلف عن هذا النوع من المصالح المردودة إلا في الطوفي يقدمها على النص والإجماع »⁽²²⁰⁾.

وقد حاول محمد شلبي الانتصار له - مع أن الطوفي إنما اتبع المصالح المردودة وحاول تقديمها على النص والإجماع، وقد أثبت العلماء المعتبرون قديمًا وحديثًا مخالفته لسائر الأئمة وشذوذه عن الإجماع.
ومن عجب أن ترى صاحب تعليل الأحكام يحاول أن يسند رأي الطوفي

(214) تعليل الأحكام 292-293-294-295.

(215) تعليل الأحكام 295-296.

(216) تعليل الأحكام 292-296.

(217) انظر نظرية المصلحة ، وانظر ضوابط المصلحة للأستاذ البوطي. وهما بحثان متخصصان في موضوع المصلحة.

(218) نظرية المصلحة 807.

(219) المرجع نفسه 807.

(220) المرجع نفسه 808 وراجع إن شئت ما ذكره من التفاصيل والأدلة في كل موضع من هذه المواضع تجد أنه حرر نسبة المذاهب إلى أصحابها وضبطها ورد على المخالفين أمثال الطوفي الذي يحاول د. شلبي الانتصار له.

بقوله: «... وهو رأي نجم الدين الطوفي الحنبلي وجماعة من العلماء لم يصرحوا به قولاً، ولكن فتواهم تؤيد ذلك عملاً»⁽²²¹⁾. وأنت ترى أنه لم يصرح بأسمائهم ولا بفتاوبهم مع أنه كثيراً ما مجد بحثه هذا واعتبره تجديداً في علم الأصول ودعى فيه إلى مراجعة ما كتبه الأصوليون بعد أن وصفهم بما يكره وستأتي الإشارة إلى ذلك.. فأين هذه الجماعة من العلماء الذين وافقوا الطوفي أهي جماعة الصحابة التي ينسب إلى فقهاء معارضة الرسول ومخالفته، والتي ينسب إلى فقهاءها تبديل بعض الأحكام بسبب اتباع المصالح!!! أم أن هذه الجماعة من الأصوليين. وقد زعم الطوفي بأن رأيه الذي قال به لم يسبقه إليه أحد قبله!!

أمّا بعد الطوفي فلم يلق هذا الرأي إلا النقد والرد وبيان أن صاحبه خرق الإجماع وتولى غير سبيل المؤمنين، حتى أن بعض الباحثين في هذا العصر فندوه وبيّنوا أنه رأي ساقط لا عبرة به، وقد أشرت إلى ذلك من قبل⁽²²²⁾. ثم جاء آخرون فأعجبهم هذا الشذوذ عن الإجماع وظنوه علماً معتبراً فاتبعوه- وما علموا أن فائدة الإجماع هو القطع في المسألة فلا تعد تحتاج إلى بحث وخاصة وقد تقرر هذا الإجماع في قرون متطاولة- فلما تبعوه أخذوا ينتصرون له مزينين له بشبه متكاثرة، بل ذهبوا إلى أكثر مما ذهب إليه الطوفي، فإنه شهد على نفسه بنفسه أنه لم يسبق إلى هذا الرأي، ومعني هذا أنك إذا بحثت لتجد من ينصره قبله فلن تجد أحداً.

ومع ذلك فقد حاول بعض الباحثين نصرته ببعض النقول والتطبيقات التي سبقت الطوفي - كما صنع صاحب رسالة تعليل الأحكام- فإنه قال بتبدل الأحكام في المعاملات وما شابهها؛ لأنها بزعمه تتبع المصلحة، وأن ذلك هو إجماع الصحابة، مع أن هذا هو رأي الطوفي- الذي يزعم أنه لم يسبق له، فأين تجد عليه إجماعاً.

وقد تتبعت أبرز تطبيقاته⁽²²³⁾ وأثبت أنه إنما يتعلق بشبه لا بدليل وأن الصحابة لم يغيروا ولم يبدلوا، ولم يتبعوا مجرد المصلحة، ووجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول، فإذا أضفت هذا مع ما قرره الباحثون من أن أحداً من الأئمة لا يقدم رعاية المصلحة على النص وبقي الطوفي على زعمه وخروجه عن الإجماع واتباعه غير سبيل المؤمنين وسقطت محاولة الشلبي وغيره من الباحثين الذين بذلوا جهداً جباراً لإحياء سقطة الطوفي وجعلها⁽²²⁴⁾ ديناً يتبع، يريد صاحب رسالة التعليل أن يستمسك به ويخالف عليه علماء الأصول (المعتبرين).

(المرجع : رسالة " الثبات والشمول " للدكتور عابد السفياي ، (ص 448-489) .

الشبهة (7) : دعوتهم لتطویر (تحريف) أصول الفقه

(221) المرجع السابق 293.

(222) انظر هامش ص 413 وما بعدها.

(223) انظر ما سبق ص 460-461 من الرد على محمد شلبي في التطبيقات التي ذكرها.

(224) بل زاد صاحب رسالة التعليل ص 370 الطين بلة، وزعم أن المصلحة تقدم على النص ويترك بها جميع أفرادها، وتقدم على الإجماع، وتعطل النص ولا تنسخه، وهذا المذهب أقبح من مذهب الطوفي، انظر مقارنة بينهما في نظرية المصلحة 111-113.

من أولى المسائل في أصول الفقه التي تثير العصرية حولها الغبار هذه القضية:

هل بالإمكان حدوث تطور جديد في أصول الفقه؟
لعل (إقبال لمن أوائل مَنْ أثاروا هذه المسألة، وناقش في كتابه (تجديد الفكر الديني في الإسلام) الأصول الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. والرأي عنده: «إن ما ينادي به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام، ومن تفسير أصول المبادئ التشريعية تفسيرًا جديدًا على ضوء تجاربهم وعلى هدي ما تطلب على حياة العصر من أحوال متغيرة، هو رأي له ما يسوغه كل التسويغ». (224)

وتبنت الدعوة إلى الاجتهاد في أصول الفقه مجلة (المسلم المعاصر)، إذ كتب مؤسسها د. جمال الدين عطية في كلمة التحرير لأول عدد صدر منها واصفًا المجلة بأنها: (مجلة الاجتهاد)، وأنها «.. تنطلق من ضرورة الاجتهاد، وتتخذ طريقًا فكريًا، ولا تكتفي بالبحث في ضرورة فتح باب الاجتهاد في فروع الفقه، بل تتعداه إلى بحوث الاجتهاد في أصول الفقه». (225) واشتملت المجلة في نفس العدد والأعداد التالية على بعض المقالات عن هذا الموضوع. (226) ويردد هذه الدعوى آخرون، منهم الدكتور أحمد كمال أبوالمجد، إذ كتب يقول:

«والاجتهاد الذي نحتاج إليه اليوم ويحتاج إليه المسلمون ليس اجتهادًا في الفروع وحدها، وإنما هو اجتهاد في الأصول كذلك، وكم من مسألة تواجه المسلمين اليوم، فإذا بحثوها وأعملوا الجهد طلبًا لحكم الإسلام فيها أفضى بحثهم إلى وقفة مع الأصول.. وليس ما تردده الكثرة الغالبة من المعاصرين من امتناع الاجتهاد في الأصول إلا التزامًا بما لا يلزم، وتقصيرًا في بذل الجهد بحثًا عما ينفع الناس». (227)

وحتى لا يضيع الفكر في مناهات من التعميمات، فإن الخطوة الأولى لتلمس الحقيقة في هذا الموضوع الخطير تبدأ بتحديد ما المقصود بالاجتهاد في أصول الفقه.

قد يكون المقصود من ذلك عدة أمور نجملها فيما يلي :

(1) استحداث قواعد جديدة في أصول الفقه لم تكن معروفة من قبل ولم يصل إليها السابقون، وهذا هو المعنى المتبادر عادة من كلمة اجتهاد بمعناها الإصلاحي؛ إذ أن الاجتهاد في الفقه عادة ينصرف إلى استنباط أحكام جديدة للحوادث الطارئة.

فإذا كان هو المقصود من الاجتهاد في أصول الفقه، فأين هذه القواعد الجديدة المستحدثة؟ فبدلاً من إثارة الضجيج وضرب الطبول عن إمكان

(224) انظر ص 149 من هذا البحث.

(225) (هذه المجلة)، كلمة التحرير، د. جمال الدين عطية، ص 7، (المسلم المعاصر)، العدد الافتتاحي، شوال 1394هـ، (نوفمبر 1974م).

(226) انظر (منهاج هذه المجلة) محمود أبو السعود، ص 123 العدد الافتتاحي - و(إمكان الاجتهاد في أصول الفقه) د. مصطفى كمال وصفي، ص 131، العددان الأول والثاني (ربيع الأول 1395هـ) و(نظرات في العدد الأول)، يوسف القرضاوي، ص 136 نفس المصدر.

(227) (مواجهة مع عناصر الجمود في الفكر الإسلامي المعاصر)، ص 257، مجلة العربي، عدد 222، مايو 1977م.

الاجتهاد أو عدم إمكانه، فمن كانت عنده قواعد جديدة فليات بها وليطلع العالم عليها، وحينئذ فقط نتحقق إن كانت هي بحق قواعد علمية تقوم على الدليل والبرهان، أم أنها محض تخرصات وأهواء شخصية. وفيما أعلم لا أحد قدم قواعد جديدة.

(2) وقد يكون المقصود من الاجتهاد عدم التقليد في أصول الفقه، بمعنى أنه لا تقبل الآراء فيه إلا بحجة ودليل، حتى لو أثبتها الأوائل، ويظل الباب مفتوحًا للترجيح بين الآراء المتنازع فيها والمختلف فيها.

ولا ريب أن هذا معنى صحيح، وهل يخطر ببال كل ذي عقل أن الاستمساك بتقليد آراء الرجال والإذعان لها دون حجة ودليل أمر محمود؟ لا أظن أحدًا من الأوائل دعا إلى ذلك ولا يرتضيه أحد من المعاصرين. وهذه هي كتب أصول الفقه قديمها وحديثها مشحونة بسوق الآراء والأدلة عليها والترجيح بينها. (3) وقد يكون المقصود بالاجتهاد توسيع وتفصيل بعض القواعد التي بحثها علم أصول الفقه. وقد أوضح هذا المعنى أحد الذين تناولوا هذا الموضوع فقال: «.. وهناك مسائل تتعلق بالأصول تحتاج إلى مزيد إيضاح وتفصيل، من ذلك تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية.. ومن ذلك الإجماع إذا كان مبنياً على أمر مصلحي زمني قابل للتغير والتطور بتغير الزمان والمكان والحال.. وهذا يجر إلى قضية أخرى؛ وهي قضية الأحكام أو تغير الفتوى بتغير الأزمان، وما ينبغي أن يوضع لها من حدود وضوابط.. إلى غير ذلك من القضايا والموضوعات التي يكشف عنها طول البحث والنظر في الفقه وأصوله، وتطبيقاته في هذا العصر.. وهذا كله يفسح الميدان لدعاة الاجتهاد ولو كان في أصول الفقه ذاتها» (228).

ولما كانت القضايا المثارة تحت هذا المعنى للاجتهاد في أصول الفقه، تستحق مزيدًا من الفحص والتمعن حتى تسفر الحقيقة عن وجهها، ويتضح ما إذا كانت الدعوى للاجتهاد صادقة أم كاذبة، كان لا بد من إخضاع هذه القضايا للبحث، فإذا ظهر أن هناك اجتهادًا معاصرًا في هذه المسائل، كان الاجتهاد في أصول الفقه أمرًا واقعيًا، وإن ظهر أن دعوى الاجتهاد في هذه الأمور لا تقوم على أساس، اتضح أن إمكان الاجتهاد في أصول الفقه لا يعدوا أن يكون إمكانًا نظريًا بحثًا حتى الآن.

(المرجع : مفهوم تجديد الدين ، بسطامي محمد سعيد ، ص 239-242).

وقال الدكتور محمود الطحان رادًا على الترابي الذي يروج لهذه الدعوة :

قول الترابي : قَيْمُكِنَ أَنْ تَرُدَّ إِلَى الْجَمَاعَةِ الْمَسْلِمَةِ حَقَّهَا الَّذِي كَانَ قَدْ بَشَّرَهُ بِهَا مُمَثِّلُوهَا الْفُقَهَاءُ، وَهُوَ سُلْطَةُ الْإِجْمَاعِ، وَيُمْكِنُ بِذَلِكَ أَنْ تَتَّعَبَّرَ بِأَصُولِ الْفِقْهِ وَالْأَحْكَامِ، وَيُضَيِّحَ إِجْمَاعَ الْأُمَّةِ الْمَسْلُومَةِ أَوْ الشَّعْبِ الْمَسْلُومِ، وَتَصْبِحَ أَوْامِرَ الْحُكْمِ كَذَلِكَ أَصْلِيَّةً مِنْ أَصُولِ الْأَحْكَامِ فِي الْإِسْلَامِ» (229).

(228) (نظرات في العدد الأول) يوسف القرضاوي، ص 138، (مجلسة المسلم المعاصر)، العدد الأول والثاني ربيع الأول

ويقول أيضاً: « فَإِنَّ يُمَكِّنُ أَنْ تَحْتَكِمَ إِلَى الرَّأْيِ الْعَامِ الْمُسْلِمِ، وَتَطْمَئِنَّ إِلَى سَلَامَةِ فِطْرَةِ الْمُسْلِمِينَ، حَتَّى وَلَوْ كَانُوا جُهَاًلًا فِي أَنْ يَصْبِتُوا مَدَى الْاِخْتِلَافِ وَمَجَالِ التَّفَرُّقِ ». (230)

ويقول أيضاً: «.. وبدور بين الناس الجدل والنقاش حتى ينتهي في آخر الأمر إلى حسم القضية، أو يتبلور رأي عام؛ أو قرارٌ يُجمع عليه المسلمون، أو يُرجَّحُه جمهورهم وسوادهم الأعظم». (331)

هكذا صار الإجماع- بعد تطويره وتجديده - عند الدكتور الترابي، جدلاً ونقاشاً بين الناس - كل الناس- وتصويتاً في نهاية الأمر، فما صوت له جمهورهم وسوادهم الأعظم كان حكماً لازماً ينزل عليه كل المسلمين!.

سبحان الله! متى كان عامة الناس يرجع إليهم في الأمور العلمية الدقيقة التي تحتاج إلى بحث؟ وهل جدل العامة ونقاشهم مبني على أصول علمية، أم هو لغط وسفسطة، كل يتكلم كما يخلو له، أليست هذه عوغائية؟ أليست هذه الطريقة التي اكتوبنا بناها من بعض الحكام والدكتاتوريين الظالمين؟ فإنه كلما أراد شيئاً أتوا بمشروع، وطرحوه للتصويت عليه من قبل عامة الناس، أو الشعب، ليأخذوا عليه الموافقة، ثم يصبح قانوناً ملزماً، حتى أن بعض الحكام أراد أن يحمي فجوره وفجور أهله، فأخرج قانوناً سماه قانون «الغيب» وطرحه للتصويت عليه، فنال موافقة السواد الأعظم، وصار القانون ملزماً للمسلمين في ذلك القطر.

ثم إن الترابي من أين تخيل أن الإجماع كان أولاً حقاً لجميع أفراد الشعب، وأنهم استعملوه في عصور الإسلام الأولى، ثم باشر هذا الحق نيابة عنهم- الفقهاء في عصور الجهل والانحطاط، ثم الآن يريد أن يعيد هذا الحق إلى الشعب، لأن الجهل زال، وصار الناس بفضل دعوته متعلمين متتورين لمن أين جاء بهذا السرد التاريخي لواقع الإجماع؟ أين وجدته؟ وفي أي مصدر قرأه؟ أهذا يجوز، يتخيل الأمور تخيلاً، ثم يلقيها على الناس على شكل محاضرات، وينشرها على شكل رسائل لدعوة تجديدية للإسلام!

مع أن الإجماع الشرعي عند علماء أصول الفقه الإسلامي منذ نشأته في القرون الثلاثة الأولى إلى يومنا هذا له تعريف واحد مؤداه: اتفاق علماء عصر واحد على حكم شرعي واحد (232) فقد عرّفه البيضاوي في مناهج الوصول بأنه: «اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور» (233). وعرّفه تاج الدين السبكي في جمع الجوامع بأنه: «اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة نبيها محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على أي أمر كان» (234)، وعرّفه الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» بأنه «إجماع أهل الاجتهاد في عصر، فقال: «إجماع أهل الاجتهاد في كل عصر حجة من حجج الشرع» (235).

فأين إجماع الشعب الذي يدّعيه الترابي؟

(230) تجديد الفكر الإسلامي ص 21.

(331) تجديد أصول الفقه ص 29.

(232) انظر الرسالة للإمام الشافعي ص 471 وما بعدها، ففيها هذا المعنى.

(233) منهاج الوصول في علم الأصول (2/273).

(234) جمع الجوامع (2/176).

(235) الفقيه والمتفقه (1/154).

2- وأما أمرُ الحاكم - أو ولي الأمر - فَقَدِ اهْتَمَّ به التُّرابي كثيرًا، وأولاهُ من العناية ما يلفت النَّظَرَ، وَتَهَجَّم على الفقهاء والأصوليين القُدَامَى بِحُجَّةِ أَنهم أَعْقَلُوا حقَّ الحاكم في التشريع وإصدار الأحكام، ودعا بإصرارٍ إلى إعادة هذا الحق إليهم فقال: بعد أن سَرَدَ مُقَدِّمَةً طويلةً كلها مُغَالطاتٌ، وأشياءٌ تَحَيَّلها؛ مآلها من واقع التاريخ في شيءٍ بالنسبة للإجماع وحق الحاكم - « فإذا حالت»⁽²³⁶⁾ تلك الظروف، وقامت فينا مَثَلًا حكوماتٌ تُورِثُ ينبغي أن يُكَيِّفَ عِلْمُ الأصول بما يَرُدُّ إلى تلك الحكومات حقا في إنشاء الأحكام بأمر الحاكم وَفَقًا على مُوَافَقَةِ الكِتَابِ والسُّنَّةِ»⁽²³⁷⁾.

وقد عَقَلَ الدكتور التُّرابي أو تَعَاوَلَ عن مَوْضوعِ حقِّ الخليفةِ أو وليِّ الأمر المسلم في تَبَيُّنِ الأحكام الشرعية - سواءً كانت من اجتهاده، إذا كان مجتهدًا، أو من اجتهاد أحد المجتهدين المُعْتَبَرِينَ، إن لم يَكُنْ مجتهدًا - الذي بَحَثه علماء أصول الفقه، وذكروه في مُصَنَّفَاتِهِمْ، ولم يُعْفَلوه ولم يُعْطَلوه كما ادَّعَى لكن ينبغي التفريق بين تَبَيُّنِ ولي الأمر للأحكام الشرعية والأمر بتنفيذها؛ وبين إنشاء الأحكام بأمر الحاكم، فليس للحاكم أن يُنْشِئَ الأحكام، ويطلب التَّصَوُّبَ عليها - كما مرَّ - وإنما له أن يَبَيِّنَ الأحكام الشرعية التي اسْتَبْطِطَ باجتهادٍ مجتهدٍ عالم في دين الله وشريعته. ويُنْظَرُ في مَوْقِعِ حقِّ وليِّ الأمر في تَبَيُّنِ الأحكام الشرعية والأمر بتنفيذها كِتَابِ "غياث الأمم في التياث الظلم" ص 216 و 217 وغيره من كتب السياسة الشرعية.

وقد مر بنا قبل قليل - في بحث الإجماع - قول الدكتور التُّرابي: «ويُصْبِحُ إجماع الأمة المسلمة أو الشعب المسلم، وتُصْبِحُ أوامرُ الحكام كذلك أَصْلِينَ من أصول الأحكام في الإسلام».⁽²³⁸⁾ ويقول التُّرابي أيضًا: «وإلى جانب الرأي العام المسلم الذي كان هو الضمان الوحيد في العهود السابقة، فإنَّ الحكومة الإسلامية النظامية في العَهْدِ الحديث يمكن أن تُصْبِحَ ضَمَانَةً كَبْرَى لِوَحْدَةِ الفِكرِ».⁽²³⁹⁾ ما المراد بـ «الحكومة الإسلامية النظامية» هل يَعْنِي: أنَّ الحكومات الإسلامية السابقة زمن الخلافة الإسلامية كان حُكُومَاتٍ قَوْصِيَّةٍ أو استبدادية؟ كانَّ الدكتور التُّرابي يَعْنِي هذا، فقد قال في ص 9 من رسالة "تجديد الفكر الإسلامي": «ذلك أن حكومة المسلمين وَفَتَيْدُ كَانَتْ حُكُومَةً تَتَوَلَّى الحُكْمَ إمَّا بالوراثة أو بالقوة، ولم تكن بذلك مُؤَهَّلَةً لَأَنْ تَطْلُبَ من المسلمين حقَّ الطاعة، ولذلك أَعْقَلَهَا الفقهاء، وَجَرَّدُوهَا من حقِّ وَصْعِ الأوامر واجبة الطاعة من المسلمين».

إذا على رأي الدكتور التُّرابي - إن الحكومات الإسلامية من القرن الأول إلى زمن سقوط الخلافة العثمانية على يد الإنكليز عام 1924م لم تكن مُؤَهَّلَةً لَأَنْ تَطْلُبَ من المسلمين حقَّ الطاعة، لأنها حكوماتٌ تَوَلَّتْ الحُكْمَ إمَّا بالوراثة أو بالقوة، ومن يقول بهذا الأَعْلَاةُ الشَّيْعَةُ والخوارج! أما قَوْلُ التُّرابي: «ولذلك

⁽²³⁶⁾ يقصد بقوله: «حالت» تحولت تلك الظروف وتبدلت.

⁽²³⁷⁾ تجديد الفكر الإسلامي ص 11.

⁽²³⁸⁾ تجديد الفكر الإسلامي ص 12.

⁽²³⁹⁾ تجديد الفكر الإسلامي ص 21.

أغفلها الفقهاء وجرّدوها من حقّ وَصَعِ الأوامر واجبة الطاعة من المسلمين»
 فَعَبَّرَ صحيح ومُخَالَفٌ للواقع التاريخي للفقهاء الإسلامي، وحياة المسلمين
 العملية التّطبيقيّة، فقد كان الفقهاء يذكرون حق الحكومة في تَبْيِي الأحكام
 الشرعيّة، والأمر بتنفيذها ووجوب إطاعتها من قبل الرعية كما تقدم قريباً.
 ولم يَكُنْ لِيَسْتَقِيمَ أمرُ الدَّوْلَةِ الإسلاميّة على مَرِّ العُصُورِ وَيَزْدَهْر، ولم تكن
 لِيَسْتَمِرَّ الفتوحات الإسلاميّة، وتكون الدولة الإسلاميّة أقوى دَوْلَةً على وَجْهِ
 الأَرْضِ لو كانت أوامرُ تلك الدولة غيرَ واجبة الطاعة من قِبَلِ المسلمين.
 3- وأما القياسُ، فإنَّ الدكتور الترابي لا يُريد به قياس الفقهاء والأصوليين
 الذي له ضوابط وشروط، وإنما يريد قياساً حُرّاً فِطْرِيّاً عَقَوِيّاً، ليس له آيَةٌ
 ضوابط أو قيود، لأنَّ هذه الضوابط والقيود- في زَعْمِهِ - مِنْ وَصَعِ مَنَاطِقَةِ
 الإغريق، ثم اقتبسها الفقهاء عنهم.

مَعَ أَنَّ تَعْرِيفَ القياس عند الأصوليين غيرُ مُعَقَّدٍ، فَقَدَ عَرَّفَهُ الخَطِيبُ البَغْدَادِي
 فَقَالَ: «هُوَ حَمْلٌ قَرَعٌ عَلَى أَصْلٍ فِي بَعْضِ أَحْكَامِهِ، لِمَعْنَى يَجْمَعُ بَيْنَهُمَا»⁽²⁴⁰⁾.
 وَعَرَّفَهُ البَيْضَاوِيُّ بِأَنَّهُ: «إِبْثَابٌ مِثْلُ حُكْمٍ مَعْلُومٍ فِي مَعْلُومٍ آخَرَ لِاشْتِرَاكِهِمَا
 فِي عِلَّةِ الحُكْمِ عِنْدَ المُثْبِتِ»⁽²⁴¹⁾.

فتحت عنوان: «نحو أصول واسعة لِفَقْهِ اجتهادي» قال الدكتور الترابي: «وفي
 هذا المجال العام يَلزَمُ الرَّجُوعُ إِلَى النَّصِّ بِقَوَاعِدِ التفسير الأصولية، ولكن
 ذلك لا يَشْفِي إِلا قَلِيلاً، لِقِلَّةِ النَّصِّ، وَيَلزَمُنَا أَنْ نُطَوِّرَ طَرَائِقَ الفِقه
 الاجتهادي التي يَتَّبِعُ فيها النظر بناءً على النَّصِّ المَحْدُودِ، وَإِذَا لَجَأْنَا هُنَا
 لِلقياسِ لِتَعْدِيَةِ النَّصِّ وَتَوْسِيعِ مَدَاهَا، فَمَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ هُوَ القياس
 بِمَعَايِرِهِ التقليدية، فالقياس التقليدي أغلبه لا يَسْتَوَعِبُ حَاجَاتِنَا بِمَا عَشِيَهُ مِنْ
 التَّصْيِيقِ اتِّفَاقًا بِمَعَايِيرِ المَنْطِقِ الصُّورِي التي وَرَدَتْ عَلَيِ المُسْلِمِينَ مَعَ العَزْوِ
 الثقافي الأَوَّلِ، الذي تَأَثَّرَ بِهِ المُسْلِمُونَ تَأَثُّراً لا يُنَازَعُهُ إِلا تَأَثُّرُنَا اليَوْمَ بِأَنمَاطِ
 الفكر الحديث»⁽²⁴²⁾.

عَجَبًا لَكَ يَا تَرَابِي، أَتَبَّهَمُ المُسْلِمِينَ بِمَا فِيهِمْ أُمَّةُ الفِقه والأصول في العصر
 الأَوَّلِ بِأَنَّهُمْ انْفَعَلُوا بِمَعَايِيرِ المَنْطِقِ الصُّورِي، وتَأَثَّرُوا بِالغزو الثقافي الأَوَّلِ
 وَذَلِكَ لِتَنَقُّلِ مِنَ القياس الذي وضعه أُمَّةُ أصول الفقه، وتَاتِي الحُكْمُ
 المعاصرين بقياس واسع ليس له ضوابط ولا قواعد، لِيَسَعَّ كُلَّ الأحكام
 الطاغوتية الوافدة من الغرب المستعمر، باسم الإسلام المُتَّجَدِّد؟ فَمَنْ أَوْلَى
 بِالآثَامِ أَنَّهُ تَأَثَّرَ بِالغزو الثقافي الأجنبي، علماء أصول الفقه القدامى أم أنت؟
 .(

المرجع : (هُفُهُومُ التَّجْدِيدِ بَيْنَ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ، وَبَيْنَ أَدْعِيَاءِ التَّجْدِيدِ (المعاصرين)) للدكتور محمود الطحان
 ، ص 22-27).

الشبهة (8) : مغالطاتهم في الفهم المقاصدي للإسلام

قال الأستاذ عبدالسلام بسيوني :

⁽²⁴⁰⁾ الفقيه والمتفقه (2/178).

⁽²⁴¹⁾ منهاج الوصول في علم الأصول (3/3).

⁽²⁴²⁾ تجديد أصول الفقه ص 22.

(لقد ظن اليسار الإسلامي أن الشريعة مقاصد، وأن العقل هو المكلف بإيجاد الطريقة التي يراها مُلائمة، والأحكام التي يراها كفيفة بتحقيق هذه المقاصد الكبرى، مُعتبرًا بذلك أن ما ورد في الشريعة من أحكام تفصيلية لا يُمثل إلا المرحلة الأولى من تطبيق الشريعة، يقع تجاوزها يتجاوز المرحلة. وهنا تتساءل: هل يُمكن للعقل وحده أن يُجدد هذه الأحكام والوسائل المُحققة للمقاصد؟

الإجابة لا تحتاج في نظرنا إلى تحاليل مُطوّلة، إذ يُمكن الاكتفاء بإلقاء نظرة على تاريخ المذاهب القديمة والمعاصرة، فكلها تدعو إلى الحرية والعدل والتقدم، لينعرف إلى أي مدى تمكنت من التلاؤم مع الإنسان في مطالبه وطموحاته. فبايتم الحرية يقع ما يقع: يموت الناس جوعًا، ويُلقى بأطنان المزروعات والثمار في البحار والمحيطات حُفًا للأسعار من الانخفاض....، وبايتم الدعوة إلى المساواة والعدالة، تُكَم الأَفواه ويُمع الناس من حقوقهم في التعبير، ويُرَمَى بهم في عيَاهب المناطق المُتجمدة، وبايتم التقدم يُرَمَى بكل سلف مُتمسك بمبادئه، ويُنهم بالرجعية والمآسوية والجُمود... كان ذلك ولا يزال، ولنا من الواقع أكثر من شاهد.

* القهم المقاصدي يُخترل الشريعة في خمسة مقاصد:

هذا الفهم «التقدمي» للإسلام ينفي عن الشريعة أن تكون منهجًا يتضمن الوسائل الكبرى وبعض التفاصيل فنظره اليسار إلى الشريعة نظرة اختزالية تسطيحية للشريعة، رغم ما تدعيه لنفسها من عمق وعوص في «روح» الشريعة. ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا بأن هذه النظرة تؤمن ببعض الكتاب وتكفر بالبعض الآخر، ما دامت أحكام الوحي- في نظرهم- قابلة للتسخير المتواصل وفقًا للتطور التاريخي والاجتماعي. وهنا نسأل: لماذا وردت تلك الأحكام التفصيلية في القرآن؟ هل كان ذلك فقط للعصر الذي نزل فيه القرآن واستجابة لظرف تاريخي مُحدد؟

لو كان الأمر كذلك لما كانت بنا حاجة إلى نصوص الكتاب، ولأمكنا أن نقوم بتلخيص للقرآن في خمسة مقاصد تحفظها- إن لم نقل نلونها في الصلاة!!- ثم ما حاجة الإسلامي التقدمي اليوم إلى سبين جزبًا من القرآن، وآلاف الأحاديث النبوية؟.. إن كل هذه النصوص ستصبح في أحسن الحالات مادة للتثقيف التاريخي والتسلية الفكرية، أي: ثرائًا لا غير فالقهم المقاصدي ينتهي بنا إلى اعتبار الإسلام ثرائًا (الإسلام من حيث هو شريعة)؛ بل إن حسن حنفي يطالبنا بأكثر من ذلك، يطالبنا بتغيير المصطلحات التي تتضمن العقائد...

إن هذه النظرة إلى الإسلام تجاوزت حتى نظرة المعتزلة التي يتسبب إليها اليسار الإسلامي. ذلك أن المعتزلة وإن أعطوا قيمة كبرى للعقل، فإنهم لم يقولوا بتعطيل النصوص، ولم يقولوا بقُدرة العقل المطلقة على التصرف في الشريعة، فالمعتزلة يقولون بأن العقل قادر على معرفة الحسن والقبح، والخير والشر. وإذا أردنا القيام بقياس أو تشبيهه فإننا نقول بأن العقل ربما يكون قادرًا على تعيين المقاصد الكبرى للشريعة، ولكنه غير قادر على التفصيل في أحكامها والوسائل الموصلة إليها، وذلك خلافًا لما يراه اليسار

الإسلامي، فَلَعَلَّ مُعْتَزِلَةَ العصر الحديث أكثر تقدُّمًا في العقلانية من المعتزلة الأوائل.

* الفهم المقاصدي دَعْوَةٌ إِلَى الْعِلْمَانِيَّةِ:

إضافةً إلى اختزاله الشريعة في خمسة مقاصد، يُمهِّد هذا الفهم المقاصديُّ إلى العلمانية؛ بل يدعو لها بطريقةٍ أو بأخرى كما سبقَ بيانُ ذلك في فصل الانتماء السياسيِّ للمُسلم. وليس في ذلك غرابةٌ أو تناقضٌ ما دُمنا مُطالبين بصَبْطِ طريقنا بأنفسنا، وبما نَنُقَلِّه من تَجَارِبِ الآخَرِينَ، كما يقول خالد محيي الدين الذي يَنتمِي إلى حِزْبِ التَّجَمُّعِ ومعه حَسَنُ حنفي وبعض «الإخوة في الوطن والثورة والحرية...»

معنى ذلك بعبارةٍ أوضح، أنَّ مقاصد الشريعة كَشَعَارَاتٍ عامَّةٍ يُمكن أن يحققها القَوُومِيُّ، والماركسيُّ، والليبرالي، والمسلم سَوَاءً بسواء، أي ليس من الضروري أن تكون مُؤْمِنًا بالله ومُسلِمًا لِكَي تُحَقِّقَ مقاصد شرع الله، فَيُلاَمِكُن أن تكون غير ذلك وتُحَقِّقَ مقاصده... ولسنا ندري بعد ذلك إن كان الأمر يتعلق بأسَلَمَةِ الماركسيِّ والليبرالي والقومي أم بِتَمَرُّكُسِ المُسلم... أم بشيٍ آخَرَ!... وبذلك يتحوَّل الإسلام إلى شَعَارَاتٍ عامَّةٍ، وكأنه لاقِتُهُ يُمكن أن تجدها علي كلِّ الواجهات. وقديماً قال شاعرُ العَزَلِ:

وَكُلُّ يَدَّعِيٍّ وَضَلَّابِلِيٍّ وَوَلِيٍّ لَا تُقَرُّ لَهُم بِذَاكَ

* الفهم المقاصديُّ نَفْيٌ لِمَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ:

إنَّ الفهم المقاصديُّ، إضافةً إلى ما سبق (اختزال الشريعة والدعوة إلى العلمانية)، يَلزِمُ عنه إلغَاءُ الشَّرِيعَةِ، وهو يُؤدِّي إلى ذلك مَنطِقِيًّا. ذلك أنَّ مقاصد الشريعة التي حَدَّدَهَا الفهمُ التقدُّمي للإسلام، لا تجد من الدَّعَوَاتِ والمَذَاهِبِ مَنْ يُنكِرُهَا بِكُلِّ الأَحْزَابِ تَدْعُو إلى الحرية والعدالة والتقدم، وتقول بأنها تُحَارِبُ الظلم والاستغلال. وهذا معناه بلغةٍ آخَرِي، إذا أَرَدْنَا أن نُواصل الاستِنَاحَ، أنَّ الشريعة لم تأتِ بِجَدِيدٍ. فهذه المبادئ والشعارات العامة مُتَضَمَّنَةٌ في كتب الفلاسفة والحُكَمَاءِ القُدَامِيِّ والمُعاصِرِينَ، فما الدَّاعِي إِذَنْ إلى أن تأتيَ عن طريق الوَحْيِ؟ وهل يكون مَقْصِدُ الشرع من ذلك مجرد تَكَرُّرٍ أو إِقْرَارٍ لما تَوَصَّلَ إليه العقل، أيُّ مُجَرَّد تَرْكِيئَةٍ ومُصَادَقَةٍ على ما تَوَصَّلَ إليه الإنسان؟ ذلك ما يراه حنفي بِصِفَةِ ضَمْنِيَّةِ وصرحة.

وإذا كان ذلك كذلك فإننا نتوصل إلى النتيجة التالية ::

إما أن يكون الوَحْيُ مُجَرَّدَ استِجَابَةٍ لِظُرُوفٍ تاريخيةٍ، تَزَلُّ على العربِ البَدُوِّ قَبْلَ تَحَضُّرِهِم، والإسلام يكون تَبَعًا لذلك صَالِحًا لِلبَدَوِيِِّّ وَغَيْرِ صَالِحٍ لِلحَضَرِيِِّّ: وهذا الاحتمال هو أحسن الاحتمالات.

وإما أن يكون نُزُولُ الوَحْيِ عَبَثًا؛ لأنه لم يأتِ بِجَدِيدٍ، وإن أُنِيَ بِجَدِيدٍ في عصره فإننا غيرُ ملزَمِينَ بالإمقاصده وهي ليست جديدة..

إذن ألا ترى معنا أنَّ الفهم المقاصديُّ للشريعة- على النحو الذي رآه اليسار- هو نَفْيٌ لِمَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ وقضاءٌ عليها. فهل من مقاصد الشريعة أن نَسْخَ أحكامها ونعطلها ونتجاوزها بِاسْمِ الفهم المقاصديِّ، أي: بِاسْمِ التقدُّمِ المُستمرِّ نَحْوِ الأفضل...؟!!!

يقول الإمام الشاطبي: «إِنَّ عَامَّةَ الْمُتَبَدِّعَةِ قَائِلَةٌ بِالْتَّخْسِينِ وَالتَّقْبِيحِ الْعَقْلِيِّينَ، فَهَوَّ عُمْدَتُهُمْ وَقَاعِدَتُهُمْ الَّتِي يَبْتَوْنُ عَلَيْهَا الشَّرْعَ، فَهُوَ الْمُقَدَّمُ فِي نَحْلِهِمْ بِحَيْثُ لَا يَتَّبِعُونَ الْعَقْلَ، وَقَدْ يَتَّبِعُونَ الْأَدِلَّةَ إِنْ لَمْ تُوَافِقْهُمْ فِي الظَّاهِرِ حَتَّى يَرُدُّوا كَثِيرًا مِنَ الْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ. وَليْسَ كُلُّ مَا يَقْضِي بِهِ الْعَقْلُ يَكُونُ حَقًّا، بِدَلِيلِ أَنََّّهُمْ يَرَوْنَ الْيَوْمَ مَذْهَبًا وَيَرْجِعُونَ عَنْهُ غَدًا، وَهَكَذَا... وَلَوْ كَانَ كُلُّ مَا يَقْضِي بِهِ الْعَقْلُ حَقًّا، لَكَانَ الْعَقْلُ وَحْدَهُ كَافِيًا لِلنَّاسِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَلَكَانَ بَعَثُ اللَّهِ لِلرُّسُلِ عِبْنًا وَعِبْنًا لَا مَعْنَى لَهُ، وَهَذَا كُلُّهُ يَاطُلُ فَمَا أَدَّى إِلَيْهِ مِثْلُهُ» (243).

ثُمَّ إِنَّا إِذَا تَقَفْنَا عَنِ الشَّرِيعَةِ كَوْنَهَا مِنْهَا مَنَهَجًا - كَمَا يَفْعَلُ الْيَسَارُ - نَصِلُ إِلَى إِفْرَارٍ مُبْدَأٍ «الْغَايَةُ تُبَرِّرُ الْوَسِيلَةَ»، أَيُّ: أَنَّ الْمُهْمَ هُوَ تَحْقِيقُ الْمَقْصِدِ بِأَيِّ الْوَسَائِلِ أَرَدْنَا... إِنَّ فِي الْإِسْلَامِ غَايَاتٍ، وَلَكِنْ هُنَاكَ ضَوَائِبُ وَأَخْلَاقِيَّاتٌ وَوَسَائِلٌ عِلْمِيَّةٌ كَبِيرَى تَضْمَنُ تَحْقِيقَ هَذِهِ الْمَقَاصِدِ بِطَرِيقَةٍ تَتَكَامَلُ فِيهَا وَلَا تَتَعَارَضُ، فَالْغَايَةُ السَّامِيَّةُ لَا تَتَوَصَّلُ إِلَيْهَا بِوَسَائِلٍ غَيْرِ شَرِيفَةٍ، وَليْسَ مِنْ بَابِ الْمَصْلَحَةِ أَنْ نَفْعَلَ كُلَّ مَا نُرِيدُ لِلْوُصُولِ إِلَى غَايَةٍ. فَمَا عِنْدَ اللَّهِ لَا يُنَالُ بِالْمَعَاصِي وَالْمُحَرَّمَاتِ. وَأَحْيَانًا تَكُونُ الْوَسَائِلُ الَّتِي تَسْتَعْمِلُهَا تُؤَدِّي إِلَى خِلَافِ الْغَايَةِ الَّتِي قَصَدْنَاهَا، فَيُضْبِحُ عَمَلُنَا إِفْسَادًا لِمَقَاصِدِنَا. وَنَحْنُ لَمْ نَقُلْ أَنَّ الشَّرِيعَةَ حَدَّدَتْ جَمِيعَ الْوَسَائِلِ التَّفْصِيلِيَّةِ، وَلَكِنَّا قُلْنَا إِنَّهَا حَدَّدَتْ الْمَنْهَجَ فِي مَبَادئِهِ وَقَوَاعِدِهِ، وَحَدَّدَتْ الْوَسَائِلَ الْكَبِيرَى كَمَا حَدَّدَتْ بَعْضَ الْجَوَانِبِ التَّفْصِيلِيَّةِ، وَتَرَكَّتِ الْبَقِيَّةَ لِتَتَصَرَّفَ الْعَقْلُ بِالِاسْتِقْرَاءِ وَالِاسْتِنْبَاطِ، «ذَلِكَ أَنَّ الْمُجْتَهِدَ لَيْسَ مُخْتَرِعًا لِلْأَحْكَامِ بِحَسَبِ عَقْلِهِ حَتَّى يَكُونَ مُتَحَرِّرًا مِنْ مَعَانِ قَبْلِيَّةٍ، وَإِنَّمَا هُوَ بَاحِثٌ عَنِ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ يَرْتَضِيهِ اللَّهُ - تَعَالَى -، وَهُوَ مَا يَقْتَضِيهِ مَوْضُوعِيًّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَمِّقًا فِي الشَّرْعِ، مُسْتَوْعِبًا لِمَقَاصِدِهِ وَوَسَائِلِهِ، وَأَقْلَمًا مَا يَتِمُّ بِهِ ذَلِكَ الْأَمْرَانِ الْمُتَقَدِّمَانِ فَهَهُمُ الْمَقَاصِدُ وَالتَّمَكُّنُ مِنَ الْاسْتِنْبَاطِ» (244).

وَبَيْنَ الْوَسَائِلِ وَالْغَايَاتِ هُنَاكَ مُرُونَةٌ وَتَبَاتٌ، تَطَوُّرٌ وَمَبْدَأِيَّةٌ، دُونَ تَحَلُّلٍ وَتَمَيُّعٍ وَانْهِزَامٍ أَمَامَ الْآخَرِ. أَمَّا أَنْ تُحَاوَلَ تَطْوِيعُ النُّصُوصِ وَإِخْنَاءُ رَأْسِهَا أَمَامَ الْوَاقِعِ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يُعَدُّ وَاقِعِيَّةً، وَإِنَّمَا هُوَ تَكْرِيسٌ لِلْوَاقِعِ. يَقُولُ الْمَفْكَرُ الْإِسْلَامِيُّ سَيِّدُ قُطْبٍ: «وَالدِّينُ لَا يُوَاجِهُ الْوَاقِعَ أَيًّا كَانَ لِيُقَرِّهَ وَيُبْحَثَ لَهُ عَنِ سَنَدٍ مِنْهُ وَعَنِ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ يُعَلِّقُهُ عَلَيْهِ، كَالْأَفْتَةِ الْمُسْتَعَارَةِ، إِنَّمَا يُوَاجِهُ الْوَاقِعَ لِيَرْتَهَ بِمِيزَانِهِ، فَيُقَرِّرُ مِنْهُ مَا يُقَرُّ، وَيُلْغِي مِنْهُ مَا يُلْغِي، وَيُنْشِئُ وَاقِعًا غَيْرَهُ إِنْ كَانَ لَا يَرْتَضِيهِ» (45).

(45) وَيَتِمُّ كُلُّ ذَلِكَ فِي حُدُودِ الْإِنْسِجَامِ بَيْنَ الْوَحْيِيِّ وَالْوَاقِعِ وَالْعَقْلِ. وَهَذَا الْحَدِيثُ يَجُرُّنَا إِلَى الْحَدِيثِ عَنِ الْمَصْلَحَةِ وَمَوْقِعِهَا مِنَ التَّشْرِيعِ.

ج- هل تكون المصلحة أصلًا مُسْتَقِلًّا فِي التَّشْرِيعِ .
 مَا مِنْ شَيْءٍ فِي أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ مُرَاعَى فِيهَا مَصَالِحَ الْعِبَادِ كَمَا سَبَقَ بَيَانُهُ. وَلَكِنْ هَلْ تَكُونُ الْمَصْلَحَةُ فِي غَيْرِ مَا شَرَعَ اللَّهُ، وَهَلْ يُمَكِّنُ أَنْ تَسْتَقِلَّ فِي التَّشْرِيعِ وَلَوْ خَالَفَتْ نَصًّا شَرْعِيًّا ؟

إِنَّ الْمُرَادَ بِالْمَصْلَحَةِ عُمُومًا جَلْبُ الْمَنْفَعَةِ وَدَفْعُ الْمَفْسَدَةِ وَالصَّرْرُ. وَمِنْ أَقْسَامِ الْمَصَالِحِ «مَا يَشْهَدُ الشَّرْعُ عَلَى اعْتِبَارِ كَوْنِهِ حِكْمَةً تُبْنِي عَلَيْهَا الْحُكْمُ كَالْإِسْكَارِ، فَقَدْ فَهِمَ مِنَ الشَّرْعِ بِنَاءً تَحْرِيمَ الْخَمْرِ عَلَيْهِ لِمَصْلَحَةِ حِفْظِ الْعَقْلِ،

(243) الشاطبي : الاعتصام 1/184

(244) عبد المجيد النجار : العقل والسلوك في النبوة الإسلامية ص 115

(245) معالم في الطريق ص 105

فَيَحْرُمُ كُلَّ مَطْعُومٍ أَوْ مَشْرُوبٍ مُسَكَّرٍ لِنَفْسِ الْمَعْتَبِي» (246) وَمِنْ الْأَقْسَامِ كَذَلِكَ: «مَا لَمْ يَشْهَدْ تَصُّ مُعَيَّنٍ مِنَ الشَّرْعِ بِاعْتِبَارِهِ وَلَا بِالْغَائِبِ، وَيُسَمَّى هَذَا الْقِسْمَ الْمَصْلِحَةَ الْمُرْسَلَةَ أَوْ الْاسْتِصْلَاحَ، وَإِنَّمَا كَانَتْ مُرْسَلَةً لِأَنَّهَا أُطْلِقَتْ، فَلَمْ يَرِدْ فِي تَصُّ الشَّرْعِ اعْتِبَارُهَا وَلَا الْغَاوُّهَا» (247).

وَقَدْ اسْتَهْدَفَتِ الشَّرِيعَةُ الْمُحَاقَظَةَ عَلَى «الْكَلِّيَّاتِ الْخَمْسِ»، وَهِيَ: الدِّينَ وَالتَّنْفُسَ وَالتَّسْبُلَ وَالْعَقْلَ وَالْمَالَ. وَالْمَحَاقَظَةُ عَلَى هَذِهِ الْأُمُورِ تَتِمُّ بِوَسَائِلٍ مُتَدَرِّجَةٍ فِي الْأَهْمِيَّةِ وَالْخَطُورَةِ: الضَّرُورِيَّاتُ - الْحَاجِّيَّاتُ - التَّحْسِينِيَّاتُ. وَالْمَصْلِحَةُ تَشْمَلُ هَذِهِ الْأَقْسَامَ الثَّلَاثَةَ الْمَذْكُورَةَ.

وَقَدْ زَهَبَ الْإِمَامُ مَالِكٌ وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ إِلَى أَنَّ الْاِحْتِجَاجَ بِالْمَصْلِحَةِ الْمُرْسَلَةَ الَّتِي فِي رُتْبَةِ الضَّرُورِيَّاتِ، حُجَّةٌ وَإِنْ لَمْ يُعَاضِدْهَا دَلِيلٌ مُعَيَّنٌ، لِأَنَّهُ يَمْتَابَةُ بِنَاءِ الْأَحْكَامِ عَلَى مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ. كَمَا اخْتَجَّ الْإِمَامُ مَالِكٌ كَذَلِكَ بِالْمَصْلِحَةِ الَّتِي فِي رُتْبَةِ الْحَاجِّيَّاتِ، وَخَالَفَ فِي ذَلِكَ عَامَّةُ أَهْلِ الْعِلْمِ. أَمَّا الْمَصْلِحَةُ الَّتِي فِي تَوْعِ التَّحْسِينِيَّاتِ وَالْكَمَالِيَّاتِ فَقَدْ اتَّفَقَ جُمْهُورُ الْعُلَمَاءِ عَلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْاِحْتِجَاجُ بِهَا إِلَّا إِذَا عَاضِدَتْهَا دَلِيلٌ مِنَ الشَّرْعِ، إِذْ لَوْ اخْتَجَّ بِهَا لِأَنَّ ذَلِكَ إِلَى تَغْيِيرِ الشَّرَائِعِ، خَاصَّةً وَأَنَّ النَّاسَ يَخْتَلِفُونَ فِي مُيُولِهِمْ وَأَعْرَاضِهِمْ، فَلَا يَجُوزُ الْاِحْتِجَاجُ بِمَصَالِحٍ مُتَعَارِضَةٍ.

* وَإِذَا كَانَ الْإِسْلَامُ قَدْ اعْتَرَفَ بِالْوَاقِعِ وَالْعُرْفِ وَالْمَصَالِحِ، فَذَلِكَ لِأَنَّهُ تَشْرِيعٌ وَاقِعِيٌّ قَابِلٌ لِلتَّطْبِيقِ، وَلَكِنَّهُ يَخْتَلِفُ عَنْ غَيْرِهِ مِنَ التَّشْرِيعَاتِ فِي كَوْنِهِ حَدَّ ضَوَابِطٍ لِهَذِهِ الْمَصَالِحِ، لِأَنَّ الْكَثِيرَ مِنَ النَّاسِ أَصْبَحُوا يَتَمَسَّكُونَ بِمَبْدَأِ الضَّرُورَةِ، وَيُقْتُونَ لِأَنفُسِهِمْ بِإِبَاحَةِ مَا حَرَّمَ اللَّهُ مُتَنَاسِبِينَ مَعْنَى الضَّرُورَةِ الَّذِي يَتَمَثَّلُ - كَمَا يَقُولُ الْعُلَمَاءُ - فِي «أَنْ تَطْرَأَ عَلَى الْإِنْسَانِ حَالَةٌ مِنَ الْخَطَرِ أَوْ الْمَشَقَّةِ الشَّدِيدَةِ بَحِثٍ يَخَافُ حُدُوثَ ضَرَرٍ، أَوْ آذَى بِالنَّفْسِ، أَوْ بِالْعُضْوِ، أَوْ بِالْعِرْضِ، أَوْ بِالْعَقْلِ، أَوْ بِالْمَالِ، وَتَوَابِعِهَا، وَيَتَعَيَّنُ أَوْ يُبَاحُ عِنْدَئِذٍ اِرْتِكَابُ الْحَرَامِ، أَوْ تَرْكُ الْوَاجِبِ أَوْ تَأْخِيرُهُ عَنْ وَقْتِهِ، دَفْعًا لِلضَّرَرِ عَنْهُ فِي غَالِبِ ظَنِّهِ ضِمَّنَ قِيُودِ الشَّرْعِ» (248). فَلَيْسَ كُلُّ مَنْ ادَّعَى وُجُودَ الضَّرُورَةِ يَبَاحُ لَهُ فِعْلُهُ. وَمِنْ هَذِهِ الضُّوَابِطِ نَذَرَ بَعْضُهَا إِجْمَالًا لَا تَفْصِيلًا.

- أَنْ تَكُونَ الضَّرُورَةُ قَائِمَةً مُتَحَقِّقَةً الْوُقُوعَ لَا مُتَنْظَرَةً.
- أَنْ يَتَعَيَّنَ عَلَى الْمُضْطَرِّ مُخَالَفَةُ الْأَمْرِ أَوْ التَّوَاهِي الشَّرْعِيَّةِ، أَوْ أَلَّا يَكُونَ لِدَفْعِ الضَّرَرِ وَسِيلَةً أُخْرَى مِنَ الْمُبَاحَاتِ إِلَّا الْمُخَالَفَةَ، كَأَنْ يَوْجَدَ فِي مَكَانٍ لَا يَجْدُ فِيهِ إِلَّا مَا يَحْرُمُ تَنَاوُلَهُ.

- الْإِكْرَاهُ إِلَى حَدِّ يَخْشَى مَعَهُ تَلْفُ النَّفْسِ أَوْ الْأَعْضَاءِ...
- أَلَّا يُخَالَفَ الْمُضْطَرُّ مَبَادِيَّ الشَّرِيعَةِ مِنْ حِفْظِ حُقُوقِ الْآخَرِينَ، وَتَحْقِيقِ الْعَدْلِ، وَأَدَاءِ الْأَمَانَاتِ، وَدَفْعِ الضَّرَرِ، وَالْحِفَاطِ عَلَى مَبْدَأِ التَّوَدُّعِ، فَلَا تَجَلُّ الْمَفَاسِدُ فِي ذَاتِهَا، كَالزُّنَا وَالْقَتْلَ وَالْكَفْرَ، لِأَنَّ مَا خَالَفَ قَوَاعِدَ الشَّرْعِ لَا أَثَرَ فِيهِ لِلضَّرُورَةِ.

(246) إمتاع العقول بروضة الأصول : ص 107-110

(247) إمتاع العقول بروضة الأصول : ص 107-110

(248) د. وهبة الزحيلي: نظرية الضرورة الشرعية : ص 67-68 انظر كذلك كتاب : ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية للبطي.

- أَنْ يَفْتَصِرَ فِيمَا يُبَاحُ تَنَاوُلُهُ لِلضَّرُورَةِ، فِي رَأْيِ جُمْهُورِ الْعُلَمَاءِ، عَلَى الْحَدِّ الْأَدْتَى أَوْ الْقَدْرِ اللَّازِمِ لِذَفْعِ الضَّرَرِ.

- أَنْ يَصِفَ الْمُحَرَّمَ- فِي حَالَةِ ضَرُورَةِ الدَّوَاءِ - طَيِّبٌ عَدْلٌ ثِقَّةٌ فِي دِينِهِ وَعِلْمِهِ، وَأَلَّا يُوَجَدَ مِنْ غَيْرِ الْمُحَرَّمَ عِلَاجٌ آخَرَ يَقُومُ مَقَامَهُ...⁽²⁴⁹⁾ كَمَا أَنَّ مُرَاعَاةَ الْإِسْلَامِ لِلْعُرْفِ وَالْعَادَاتِ مَشْرُوطَةٌ هِيَ الْآخَرَى بِضَوَابِطِهَا. فَالْعُرْفُ فِي اعْتِبَارِ الشَّرْعِ نَوْعَانِ: صَحِيحٌ وَفَاسِدٌ. فَالْعُرْفُ الصَّحِيحُ: هُوَ مَا تَعَارَفَ عَلَيْهِ النَّاسُ دُونَ أَنْ يُجِلَّ حَرَامًا أَوْ يُحَرَّمَ حَلَالًا، وَالْعُرْفُ الْفَاسِدُ: هُوَ مَا تَعَارَفَهُ النَّاسُ وَلَكِنَّهُ يُجِلَّ حَرَامًا وَيُحَرَّمَ حَلَالًا وَقَدْ اشْتَرَطَ الْعُلَمَاءُ فِي الْعُرْفِ بِشُرُوطًا لَجَوَازِهِ، أَهْمُهَا: الْأَيْعَارُضُ نَصًا تَشْرِيْعِيًّا أَمْرًا بِنَقِيضِ الْمُتَعَارَفِ عَلَيْهِ، أَوْ نَاهِيًّا عَنْهُ، أَوْ مَمْنُوعًا بِنَصٍّ خَاصٍّ وَارِدٍ فِيهِ..

وَبِنَاءً عَلَى مَا تَقَدَّمَ، فَإِنَّ الشَّرْعَ قَصَدَ إِلَى مُرَاعَاةِ مَصَالِحِ الْعِبَادِ، فَأَحَلَّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَحَرَّمَ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ. وَلَكِنَّهُ حَدَّدَ لِهَذِهِ الْمَصَالِحِ ضَوَابِطَ حَتَّى لَا يَتَسَاهَلَ النَّاسُ فِي الْإِفْتَاءِ لِأَنْفُسِهِمْ بِفِعْلِ مَا يَحُلُو لَهُمْ بِدَعْوَى الظُّرُوفِ وَالضَّرُورَةِ وَالْمَصَالِحِ... وَالْمُتَأَمِّلُ فِي مُجْتَمَعِنَا يُلَاحِظُ هَذِهِ الْإِتْيَاسَاتِ وَالشُّبُهَاتِ الْكَثِيرَةَ الَّتِي يَقَعُ فِيهَا النَّاسُ بِوَعْيٍ أَوْ بِدُونِ وَعْيٍ. وَبَعْضُ النَّاسِ تَشْتَبِهَ أَمَامَهُمُ السُّبُلُ وَالْإِخْتِيَارَاتُ، فَيَزْتَكِبُونَ الْمُحَرَّمَاتِ وَيَتَسَاهَلُونَ فِي «الْإِفْتَاءِ» لِغَيْرِهِمْ قَيِّضُونَ وَيُضِلُّونَ.

وَأَحْيَانًا يَكُونُ الْفَسَادُ مَعْمُورًا بِصِلَاحٍ، وَالصَّلَاحُ مَعْمُورًا بِفَسَادٍ. فَأَحْكَامُ الْإِسْلَامِ فِي الْقِصَاصِ وَالرَّجْمِ وَقَطْعِ يَدِ السَّيَّارِقِ قَدْ تَبَدُّو لِلْبَعْضِ هَمَجِيَّةً لَا تُنَاسِبُ مَصَالِحَ الْبَشَرِ، أَوْ قَدْ يَعُدُّونَهَا أَمْتِهَانًا لِلْكَرَامَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ... وَالتَّعَامُلُ بِالرَّبِّ قَدْ يُغَيِّرُ الْبَعْضَ بِالْقِيَامِ بِمَشَارِيْعِ إِسْلَامِيَّةٍ... وَقَدْ يَكُونُ ذَلِكَ مِنَ الْهَوَى أَوْ مِنْ قُصُورٍ فِي النَّظَرِ وَالتَّأَمُّلِ، أَوْ مِنْ إِرَادَةٍ مُتَحَمِّسَةٍ لِنُضْرَةِ الْإِسْلَامِ... وَلَكِنْ هَؤُلَاءِ مُخْطِئُونَ فِي تَنْظَرَتِهِمْ لِلْمَصَالِحِ، فَمَا هُوَ مَصْلَحَةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِمْ هُوَ فِي أَغْلَبِ الْأَحْيَانِ سَبِيلٌ إِلَى فِسَادٍ أَكْبَرَ مِنْهُ، فَالَّذِينَ لَا يَتَحَرَّجُونَ مِنَ التَّعَامُلِ بِالرَّبِّ يُعَمِّقُونَ هَذِهِ الْمُمَآرَسَةَ الْاسْتِغْلَالِيَّةَ وَيَزِيدُونَ الْأَوْضَاعَ تَأَرُّمًا، وَالَّذِينَ يَخَافُونَ مِنَ الْقِصَاصِ يَجْعَلُونَ الْمُجْرِمِينَ يَسْتَسْهَلُونَ هَذِهِ الْكِبَائِرَ، فَيَكُونُ ذَلِكَ سَبِيلًا مَبَاشِرًا لِأَمْتِهَانِ كَرَامَةِ الْإِنْسَانِ، وَلَقَدْ بَيَّنَّتِ التَّجَارِبُ التَّارِيخِيَّةُ الْقَدِيمَةُ وَالْحَدِيثَةُ فَعَالِيَةَ نِظَامِ الْعُقُوبَاتِ فِي الْإِسْلَامِ... وَمَا يَقَالُ فِي نِظَامِ الْعُقُوبَاتِ يَقَالُ كَذَلِكَ فِي مَجَالِ تَنْظِيمِ الْمَجْتَمَعِ وَالْعَائِلَةِ.

وَالْحِكْمَةُ مِنَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ قَدْ لَا تَتَجَلَّى أَمَامَنَا فِي كُلِّ وَقْتٍ؛ لِأَنَّهَا قَدْ تَكُونُ ضَمْنِيَّةً غَيْرَ صَرِيحَةٍ، فَقَدْ لَا تُدْرِكُ بِوُضُوحِ الْحِكْمَةِ مِنْ بَعْضِ الشَّعَائِرِ التَّعْبُدِيَّةِ، وَمِنْ الطَّرِيقَةِ الَّتِي يُطَالِبُنَا الشَّرْعُ فِيهَا بِأَدَائِهَا. فَلَقَدْ أَتَيْنَا اللَّهَ بِبَعْضِ الْحُكْمِ الْعَامَّةِ مِنَ الْعِبَادَاتِ (التَّقْوَى - الْإِنْتِهَاءُ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ..) وَلَكِنْ عَدَدَ رَكَعَاتِ الصَّلَاةِ، أَوْ صِيَامِ شَهْرِ رَمَضَانَ، أَوْ بَعْضِ مَنَاسِكِ الْحَجِّ.. لَمْ يُقَصَّلْ لَنَا وَجْهَ الْحِكْمَةِ فِي كُلِّ جَوَانِبِهَا. وَفِي الْمَعَامَلَاتِ سَنَّ الْإِسْلَامُ أَحْكَامًا وَحَرَّمَ أَشْيَاءً وَأَحَلَّ آخَرَ، وَسَكَتَ عَنِ أَشْيَاءَ رَحْمَةً بِنَا غَيْرِ نِسْيَانٍ. وَقَدْ نَقَفَ عَلَى الْحِكْمَةِ بِسَهُولَةٍ وَقَدْ لَا نَقَفَ؛ فَإِذَا وَقَفْنَا انْتَهَبَ الْمَشْكِلَةَ، وَإِذَا لَمْ نَقَفْ فَإِنَّ عَلَيْنَا أَنْ نَعْمَلَ بِتِلْكَ الْأَحْكَامِ مُعْتَقِدِينَ فِي حِكْمَةِ الْمَشْرَعِ. فَالْمُسْلِمُونَ الْأَوَائِلُ

صَدَّقُوا بِهَذِهِ الْأَحْكَامِ وَعَمِلُوا بِهَا «تَعَبُّدًا لِلَّهِ»، فَاُمْتَنَعُوا عَنْ أَكْلِ لَحْمِ الْخَنزِيرِ لِمُجَرَّدِ أَنْ أَبَاهُمُ الْقُرْآنُ بِأَنَّهُ (رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ)، وَلَمْ يَكُونُوا عَارِفِينَ بِمَضَارِّهِ الْمَادِّيَّةِ. وَالْيَوْمَ وَقَدْ بَدَأَ الْعِلْمُ يَقِفُ عَلَى بَعْضِ الْأَضْرَارِ الْمَوْجُودَةِ فِي لَحْمِ الْخَنزِيرِ، لَا نَقُولُ إِنَّهُ عَرَفَهَا كُلَّهَا، وَلَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَقُولَ إِنَّا اكْتَشَفْنَا عِلَّةَ التَّحْرِيمِ، وَلَا نَتَطَاوَلُ فَنَقُولُ: إِنَّهُ يُمَكِّنُ الْقَضَاءُ عَلَى بَعْضِ الْجَرَائِمِ ثُمَّ نَأْكُلُ هَذَا اللَّحْمَ، لِأَنَّ الْعِلَّةَ الصَّرِيحَةَ وَالْمُجَسِّمَةَ لَمْ يَقَعِ اكْتِشَافُهَا وَلِذَلِكَ فَإِنَّ الْحُكْمَ سَيَبْقَى قَائِمًا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ... وَمَا يُقَالُ فِي هَذَا الْمِثَالِ يُقَالُ فِي غَيْرِهِ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، فَلَا نَقُولُ: إِنَّ الْمَرَأَةَ الْيَوْمَ أَصْبَحَتْ تَعْمَلُ خَارِجَ الْبَيْتِ، فَلَا حَاجَةَ لَنَا إِذْنًا بِالنَّصِّ الْقُرْآنِيِّ الَّذِي يَقُولُ: **فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ** ..

إِنَّ تَصَرُّفًا مِثْلَ هَذَا يُؤَدِّي مُبَاشَرَةً إِلَى تَقْضِ كَافَّةِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ، فَضْلًا عَنِ كَوْنِهِ يَتَّصِفُ بِمَعْنَى مُؤَدِّهِ أَنْ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ مَصَالِحَ عِبَادِهِ، وَهَذَا بَاطِلٌ: { أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ }⁽²⁵⁰⁾. وَهَنَّاكَ فَرِيقٌ آخَرَ يَقِفُ مَوْقِفًا آخَرَ مِنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، حِينَ يَعْتَبِرُ أَنَّ الْأَحْكَامَ قَابِلَةٌ لِلتَّغْيِيرِ، وَيُمْكِنُ الْاِكْتِفَاءُ بِبَعْضِ الْمَبَادِئِ الَّتِي جَاءَ بِهَا الْإِسْلَامُ. وَبِالنِّسْبَةِ لِهَذَا الرَّأْيِ «إِنَّ الثَّابِتَ فِي التَّشْرِيعِ هُوَ مَبْدَأُ الْعُقُوبَةِ أَوْ الْجَزَاءِ، أَمَا الْأَشْكَالُ التَّطْبِيقِيَّةُ لِهَذَا الْمَبْدَأِ فَمَوْكُولَةٌ لِكُلِّ عَصْرِ عَلَى حَسَبِ أَوْضَاعِهِ وَأَعْرَافِهِ وَقِيَمِهِ. وَبِهَذَا يَسْتَوْعِبُ الْقُرْآنُ مُتَغَيَّرَاتِ الْعَصُورِ، وَيَبْقَى كَمَا أَرَادَ لَهُ اللَّهُ صَالِحًا لِكُلِّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ»⁽²⁵¹⁾.

وَهَذَا الرَّأْيُ يُرِيدُ الدَّفْعَ عَنِ الْإِسْلَامِ وَإِبْرَارَهُ فِي صُورَةٍ تَجْعَلُهُ حَسْبَ ظَنِّ صَاحِبِهِ، مُتَلَاثِمًا مَعَ كُلِّ الظُّرُوفِ. وَلَكِنَّهُ يُؤَدِّي هُوَ الْآخِرُ إِلَى اخْتِزَالِ الشَّرِيعَةِ فِي بَعْضِ الْمَبَادِئِ، وَنَقُولُ لِصَاحِبِهِ: إِنَّ الشَّرِيعَةَ لَمْ تَكْتَفِ بِسَنٍّ مَبَادِئِ الْعُقُوبَاتِ؛ بَلْ سَنَّتْ كَذَلِكَ الْأَحْكَامَ، فَلَمْ يَكْتَفِ الْقُرْآنُ بِمَبْدَأِ عُقُوبَةِ جَرِيمَةِ الزُّنَا أَوْ السَّرْقَةِ، وَإِنَّمَا حَدَّدَ هَذِهِ الْعُقُوبَةَ، وَلَوْ كَانَ يُمَكِّنُ الْاِكْتِفَاءَ بِالْمَبَادِئِ لَقُلْنَا: إِنَّ الْإِسْلَامَ لَمْ يُضِفْ - تَبَعًا لِذَلِكَ - أَشْيَاءَ جَدِيدَةً وَتَشْرِيعَاتٍ مُمَيَّزَةً، وَيَكُونُ بِذَلِكَ قَدْ افْتَصَرَ عَلَى تَأْيِيدِ بَعْضِ الْعُقُوبَاتِ الَّتِي فِي عَصْرِهِ، فَجَمِيعُ الْقَوَانِينِ أَوْ أَغْلِبُهَا تُعَاقِبُ عَلَى جَرِيمَةِ السَّرْقَةِ وَالْخِيَانَةِ وَالزُّنَا... وَلَيْسَ الْمُهْمُّ فِي الْمَبْدَأِ فَقَطْ، وَإِنَّمَا فِي الشَّكْلِ كَذَلِكَ.

إِنَّ هَذَا الرَّأْيَ يَقْطَعُ النَّظَرَ عَنِ خَلْفِيَّاتِهِ، لِأَنَّا لَا نُنَاقِشُ الْخَلْفِيَّاتِ، يُؤَدِّي كَذَلِكَ إِلَى تَأْوِيلِ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ الْوَاضِحَةِ تَأْوِيلًا يَمَرِّقُهَا وَيُفْسِدُهَا. لَا شَكَّ فِي أَنَّ الشَّرِيعَةَ جَاءَتْ لِتَرْفَعِ الْحَرَجَ وَالْمَشَقَّةَ، وَقَدْ أُدْرِكَ عِلْمَاءُ الْأُمَّةِ هَذِهِ الْمَعَانِي فَبَيَّنُوا سَمَاحَةَ الشَّرِيعَةِ، وَغَيَّرَ بَعْضُهُمْ قَنَوَاهُ بِتَغْيِيرِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ، يَقُولُ ابْنُ الْقَيِّمِ: فَضَّلَ فِي تَغْيِيرِ الْقَنَوَى وَاخْتِلَافِهَا بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الْأَزْمَنِ وَالْأَمَكْنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ وَالْعَوَائِدِ؛ هَذَا فَضْلٌ عَظِيمٌ جَدًّا، وَوَقَعَ بِسَبَبِ الْجَهْلِ بِهِ غَلَطٌ عَظِيمٌ عَلَى الشَّرِيعَةِ أَوْجَبَ مِنَ الْحَرَجِ وَالْمَشَقَّةِ وَتَكْلِيفِهِ مَا لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ مَا يَعْلَمُ أَنَّ الشَّرِيعَةَ الْبَاهِرَةَ الَّتِي فِي أَعْلَى رُتَبِ الْمَصَالِحِ لَا تَأْتِي

به»⁽²⁵²⁾.

(250) سورة الملك : الآية 14

(251) محمد أبو القاسم حاج حمد : العالمية الإسلامية الثانية ص 279

(252) ابن القيم : أعلام الموقعين 3/5 .

وقد قال الإمام مالك رَدًّا على الخليفة أبي جعفر المنصور عندما طَلَب منه تَأليفَ كِتَابٍ يَتَوَسَّطُ فِيهِ بَيْنَ رُحْصِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَشِدَائِدِ ابْنِ عَمْرِ، قَالَ : لَا تَفْعَلْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، فَقَدْ سَبَقَتْ إِلَى النَّاسِ أَقْوَابِلُ، وَسَمِعُوا أَحَادِيثَ، وَأَخَذَ كُلُّ قَوْمٍ بِمَا سَبَقَ إِلَيْهِمْ، فَدَعَى النَّاسَ وَمَا اخْتَارَ كُلُّ قَوْمٍ لَأَنْفُسِهِمْ» وفي روايةٍ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ تَفَرَّقُوا فِي الْأُمُصَارِ، وَعِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ عِلْمٌ، فَإِنْ حَمَلْتَهُمْ عَلَى رَأْيٍ وَاحِدٍ تَكُونُ فِتْنَةً»⁽²⁵³⁾ وبذلك يَتَبَيَّنُ أَنَّ شَرِيعَةَ الْإِسْلَامِ مُتَّوَافِقَةٌ مَعَ الْإِنْسَانِ فِي تَبَاتِهِ وَتَطَوُّرِهِ دُونَ أَنْ تَتَحَوَّلَ إِلَى هَزْكَوَيْ سَهْلِ الْاِمْتِطَاءِ «يَتَطَاوَلُ عَلَيْهِ كُلُّ إِنْسَانٍ».

(المرجع : " ظاهرة اليسار الإسلامي ، عبدالسلام بسيوني ، ص 145-158).

الشبهة (9) : تفريقهم بين السنة التشريعية غير التشريعية

يقوم مبدأ تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية على مبدأ التمييز بين بشرية الرسول ونبوته، ومن القضايا التي تلتقي فيها العصرانية في الشرق والغرب يهوديتها ونصرانيتها ومسلميتها في هذه القضية، التي يعبر عنها أحياناً بمبدأ التمييز بين ما هو إلهي Dinvine وبشري Human في الدين. ولعل لليهود والنصارى عذرهم في المناداة بهذا المبدأ؛ لأن الحاخامات والباباوات عندهم زعمت أن كل ما يصدر منها هو وحي من عند الله، وادعت هذه الطبقة لنفسها العصمة من الخطأ في آرائها وأقوالها، بل وبلغ التطرف نهايته في المسيحية في ادعاء ألوهيته المسيح، ولهذا كانت المطالبة بفصل ما هو إلهي ومصدره الإله، عما هو بشري ومصدره البشر، وتأكيد بشرية المسيح مطالبة لها مسوغاتها ودوافعها في اليهودية والمسيحية⁽²⁵⁴⁾، إذ قصد من ذلك إزاحة القدسية عن الإضافات البشرية للكتب المقدسة، وإزاحة القدسية عن طبقة رجال الدين، واعتبارهم في منزلة عادية كسائر البشر، واعتبار آرائهم وتفسيراتهم للدين آراء بشرية تخضع للنقد وتقبل الخطأ والصواب. وقد اتخذت فكرة الفصل بين الجزء الإلهي في الدين والجزء البشري مبدأين في الإسلام على أيدي العصرانيين:

الأول: التمييز بين بشرية النبي صلى الله عليه وسلم ونبوته.

الثاني: التمييز بين شريعة الله وشريعة الفقهاء.

وتتحدث هنا عن المبدأ الأول، أما المبدأ الثاني فسوف يأتي الحديث عنه إن شاء الله.

ويشرح عبد الوهاب خلافاً مبدأ التمييز بين بشرية النبي صلى الله عليه وسلم ونبوته، فيقول تحت عنوان (ما ليس تشريعاً من أقوال الرسول وأفعاله): «ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقوال وأفعال، إنما يكون حجة على المسلمين واجباً اتباعه، إذا صدر عنه بوصفه أنه رسول الله، وكان مقصوداً به التشريع العام والاقتراد؛ وذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم

(253) الشعراني: الميزان 1/30 .

(254) راجع آراء جايجر ص 118، وسباتيه ص 135 من هذا البحث.

إنسان كسائر الناس، اصطفاه الله رسولا إليهم، كما قال تعالى: { قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ } [الكهف: 110]

1- فما صدر عنه بمقتضى طبيعته الإنسانية من قيام وعود، ومشى ونوم، وأكل وشرب فليس تشريعًا؛ لأن هذا ليس مصدره رسالته، ولكن مصدره إنسانيته، لكن إذا صدر منه فعل إنساني ودل على أن المقصود من فعله الاقتداء به كان تشريعًا بهذا الدليل.

2- وما صدر عنه بمقتضى الخبرة الإنسانية والحذق والتجارب في الشؤون الدنيوية، من إتجار أو زارعة، أو تنظيم جيش أو تدبير حربي، أو وصف دواء لمرض أو أمثال هذا، فليس تشريعًا أيضًا؛ لأنه ليس صادرًا عن رسالته، وإنما هو صادر عن خبرته الدنيوية وتقديره الشخصي، ولهذا لمَّا رأى في بعض غزواته أن ينزل الجند في مكان معين، قال له بعض صحابته: أهذا منزل أنزلك الله أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة، فقال الصحابي: ليس هذا بمنزل، وأشار بإنزال الجند في مكان آخر لأسباب حربية بيَّنها للرسول.

ولما رأى الرسول صلى الله عليه وسلم أهل المدينة يؤبِّرون النخل أشار عليهم ألا يؤبِّروا، فتركوا التأبير (يعني التلقيح)، وتلف الثمر، فقال لهم: أبروا، أنتم أعلم بأمور دنياكم.

3- وما صدر عن رسول الله ودل الدليل الشرعي على أنه خاص به، وأنه ليس أسوة فيه فليس تشريعًا عامًا، كتزوجه بأكثر من أربع زوجات؛ لأن قوله تعالى: { فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ } دلَّ على أن الحد الأعلى لعدد الزوجات أربع، وكاكتفائه في إثبات الدعوى بشهادة (خزيمة) وحده؛ لأن النصوص صريحة في أن البيِّنة شاهدان.

ويراعى أن قضاء الرسول في خصومه يشتمل على أمرين: أحدهما إثباته وقائع، وثانيهما: حكمه على تقدير ثبوت الوقائع. فإثبات الوقائع أمر تقديري له وليس بتشريع، وأما حكمه بعد تقرير ثبوت الوقائع فهو تشريع..

ولهذا روي البخاري ومسلم عن أم سلمة أن رسول الله سمع خصومة بباب حجرته فخرج إليهم، فقال: إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصوم، فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض فأحسب أنه صادق فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليركها.

والخلاصة: أن ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقوال وأفعال في حال من الحالات الثلاث التي بيَّناها، فهو من سنته ولكنه ليس تشريعًا ولا قانونًا واجبًا اتباعه، وأما فيما صدر من أقوال وأفعال بوصف أنه رسول ومقصود به التشريع العام واقتداء المسلمين به فهو حجة على المسلمين، وقانون واجب اتباعه. (255)

ومبدأ تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية من المبادئ الهامة عند سيد خان، وقد نقلنا هذا الرأي من قبل عنه، ونقلنا: إنه حتى الأحاديث التي يقبلها وتصح فيها شروطه فهو يقسمها إلى قسمين: أحاديث خاصة بالأمور الدينية، وأحاديث خاصة بالأمور الدنيوية، فالأحاديث في دائرة أمور الدين هي الملزمة

عنده وعلى المسلمين أن يستمسكوا بها، أما الأحاديث في أمور الدنيا فهي غير داخلية في مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم مطلقاً. ويرى أن كل ما جاء في هذا المجال فهو خاص بظروف وحالة العرب في زمان النبوة، وتشمل الأمور الدنيوية كل المسائل السياسية والإدارية والاجتماعية والاقتصادية، أما أمور الدين فهي تختص فقط بالعقائد والعبادات.⁽²⁵⁶⁾ ولا ينفرد (سيد خان) بتوسيع دائرة السنة غير التشريعية إلى الحد الذي شرحناه، بل يشاركه في هذا الرأي آخرون، وهذا يدل على مدى خطورة هذا المبدأ، إذ أنه عملياً ينتهي إلى حصر الدين في مجموعة العقائد والعبادات فقط. يقول (أحمد كمال أبو المجد): «إن كثيراً من أقواله وأفعاله (يعني الرسول صلى الله عليه وسلم) قد صدرت عنه بحكم تلك البشرية، دون أن يكون المقصود منها التشريع وتقرير الأحكام الملزمة للناس من بعده».⁽²⁵⁷⁾ وفيما يبدو أن هذا هو رأي محمد سليم العوا في بحثه لهذا الموضوع.⁽²⁵⁸⁾

فما هي الحجج التي تساق لتقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية؟

يعتمد أصحاب هذا الرأي على عدد من الأدلة والحجج، وناقش فيما يلي ما أودره الشيخ (خلاف) فيما نقل عنه قبل قليل وما يورده غيره.

الحجة الأولى: أفعال الرسول الجبلية

يقال: إن من أقسام السنة غير التشريعية ما صدر من الرسول صلى الله عليه وسلم من أفعال بمقتضى جبلته البشرية وطبيعته الإنسانية، مثل حركات الجسم، وتصرفات الأعضاء، أو القيام أو القعود في بعض المواطن أو في بعض الأزمنة اتفاقاً. وفي حقيقة الأمر أن في هذا النوع من أفعال الرسول نوع من الاشتباه، يوقع بعض الناس في اللبس. وممن شرح هذا الأمر شرحاً وافياً العلامة الشوكاني، فأوضح أن هذا النوع من الأفعال ليس فيه أسوة أو قدوة ولا يتعلق به أمر باتباعه أو نهى عن مخالفته، ولكن مع ذلك فإن هذه الأفعال تدل على إباحتها، والإباحة من الأحكام الشرعية.⁽²⁵⁹⁾ ومن المتأمل في هذا النوع من الأفعال الجبلية يتضح أنها تلك الأعمال التي لا اختيار للمرء لهيئتها وكيفيةها في لونه وطوله وصفة وجهه، فكذلك لا يتأسى به في أفعاله الجبلية؛ لأن ذلك التأسى لا يملكه أحد، ولا يدخل في اختياره ولا يقدر عليه حتى لو أراد.

وعلى هذا فمن يطلق على هذه الأفعال أنها ليست تشريعية، بمعنى أنه ليس فيها تأس ولا اقتداء، فهو إطلاق صحيح. ومن قال: إن هذه الأفعال تشريعية لأنها تدل على حكم شرعي وهو الإباحة، والتشريع يتنوع إلى إباحة وندب وواجب وغيره، فهو أيضاً مصيب.

وعلى هذا فلا بد من تحديد ما المقصود بكلمة تشريع أو غير تشريع، فإن الغموض في تحديد معاني المصطلحات يُوقِعُ في اللبس. والمعاصرون الذين

⁽²⁵⁶⁾ انظر ص 133 من هذا البحث.

⁽²⁵⁷⁾ (الخط الرفيع بين التجديد في الإسلام والانفلات منه)، مجلة العربي، ص 16، العدد 225، أغسطس 1977م.

⁽²⁵⁸⁾ انظر ص 190 من هذا البحث.

⁽²⁵⁹⁾ (إرشاد الفحول)، الشوكاني، ص 33. ومن الصحابة من كان يقتدي بالرسول حتى في بعض أفعاله الجبلية البشرية، فقد كان عبد الله بن عمر يتتبع مواطن قيامه وقعوده، ويقتدي به فيها كما هو معروف عنه رضي الله عنه، ومنقول في كتب السنة.

بحثوا السنة غير التشريعية لم يحددوا معناها بكل دقة وضبط، ويوهم كلامهم أن المراد من سنة النبي صلى الله عليه وسلم ما ليس بتشريع، بمعنى أن منها ما لا يدل على حكم شرعي، حتى لو كان هذا الحكم الإباحة، وهو معنى خاطئ لا شك فيه.

أما إذا كانوا يقصدون من مصطلح السنة غير التشريعية أنها تلك السنة التي ليس فيها إلزام، بمعنى أنها لا تدل على فرض أو حُرْمَة، ولا تدل على ندب أو كراهة، بل تدل على إباحة، فصبيان المدارس يعلمون المباح من أقسام السنة. وهل ادعى أحد أن كل السنة في درجة واحدة من درجات الإلزام؟ ثم هل الإباحة ليست من التشريع؟ أليس تحليل الحلال من أهم مقتضيات الإيمان؟ ألا يقدر في الإيمان تحريم الحلال أو تحليل الحرام؟ فإذا كان الحل والجواز يمثل هذه الأهمية، فكيف تكون السنة التي تدل على هذا الحل، وهذه الإباحة سنة غير تشريعية؟

الحجة الثانية: خطط الرسول الحربية.

وقد استدل على تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية بحادثة مشورة الحباب بن المنذر في غزوة بدر؛ حين قال للنبي صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله: رأيت هذا المنزل، أمنزلا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. قال: يا رسول الله: فإن هذا ليس بمنزل، ثم أشار عليه بأن ينزل منزلا آخر.⁽⁶⁰⁾

وقد جعلت هذه الحادثة دليلا على أن تدبير الحروب من أقسام السنة غير التشريعية، وتأتي على هذا الاستدلال اعتراضات أساسية:

1- الحادثة نفسها غير ثابتة، فقد رواها ابن هشام في سيرته وفي روايته لها جهالة، ورواها الحاكم وفي سندها مَنْ لا يعرف، وقال عنها الذهبي: حديث منكر، وذكرها ابن كثير في (البداية والنهاية) وفي روايتها مُتَّهَمٌ⁽²⁶¹⁾ وإذا كانت الحادثة غير ثابتة فلا تقوم بها حجة.

2- وعلى فرض صحة ثبوت الحادثة فما وجه الدليل فيها؟ هل لأن النبي صلى الله عليه وسلم صدر فيها عن رأيه من غير وحي، ولهذا فهي سنة غير تشريعية، أم لأنه استشار أصحابه في الأمر ونزل عن رأيه لرأيهم؟ فعلى الصحيح مِنْ رأي العلماء أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجتهد برأيه أحيانا من غير وحي في بعض أحكام الشرع، وأحيانا كان يشاور أصحابه في أمور لا يشك أنها من الأمور الدينية، فقد روي أنه شاور أبا بكر وعمر -رضي الله عنهما- في مفاداة الأسارى يوم بدر، فأشار عليه أبو بكر بأن يفادي بهم، ومال رأيه إلى ذلك، حتى نزل قوله تعالى: (لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) ومفاداة الأسير بالمال جوازه وفساده من أحكام الشرع، ومما هو حقُّ الله تعالى، وقد شاور فيه أصحابه وعمل فيه بالرأي، إلى أن نزل الوحي بخلاف ما رآه. وقد شاورهم فيما يكون جامعا لهم في أوقات الصلاة ليؤدوها بالجماعة.

(260) (سيرة ابن هشام)، ج 2 ص 259.

(261) (سيرة ابن هشام)، ج 2 ص 259، و(المستدرک) للحاكم، ج 3 ص 426، و(البداية والنهاية) لابن كثير، ج 3 ص 267، و(زاد المعاد) لابن القيم، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، ج 3 هامش ص 175.

ثم لَمَّا جاء عبد الله بن زيد -رضي الله عنه- وذكر ما رأى في المنام من أمر الأذان فأخذ بها، وقال: «ألقها على بلال»، ومعلوم أنه أخذ بذلك بطريق الرأي دون طريق الوحي. ألا ترى أنه لَمَّا أتى عمر وأخبره أنه رأى مثل ذلك قال: «الله أكبر.. هذا أثبت»، ولو كان قد نزل عليه الوحي به لم يكن لهذا الكلام معني، ولا شك أن حكم الأذان مما هو من حق الله، ثم جوز العمل فيه بالرأي.⁽²⁶²⁾

فإذا قيل: إن السنة غير التشريعية هي التي تصدر عن رأي الرسول من غير وحي، إذ أنها حينئذ صادرة عنه بوصفه بَشَرًا، فهلا قيل: إن الأذان من السنة غير التشريعية؛ لأنه صدر عن رأي من غير وحي، أو هلا قيل: إن مسألة مفاداة الأسرى من السنة غير التشريعية؛ لأن الرسول قد حكم فيها برأيه، ثم حَطَّاه الوحي.

ولعله يحسن في هذا المقام أن نبين أنه لا فرق في سنة النبي صلى الله عليه وسلم بين أن يأتي بها الوحي أو تصدر عن رأيه، وذلك أنه بخلاف ما يكون من الرأي من غيره من المجتهدين؛ فإن النبي لا يقر على الخطأ. فإذا بَيَّنَّ أمرًا من رأيه وأقر عليه كان ذلك صوابًا لا محالة، وصار ذلك بسكوت الوحي عليه وموافقته له ضِمَّنًا، وإقراره عليه، كأنه صدر من الوحي ابتداءً. والدليل على هذه القاعدة ما روي أن خولة -رضي الله عنها- لَمَّا جاءت إليه تسأله عن ظهار زوجها منها قال: «ما أراك إلا قد حرمت عليه»، فقالت: إني أشتكي إلى الله، فأنزل الله تعالى قوله: (قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ) وَبَيَّنَّ فيها حكم الظهار. فعرفنا أنه كان يفتي بالرأي في أحكام الشرع، وكان لا يقر على الخطأ، وهذا لأننا أمرنا باتباعه؛ قال تعالى: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ) وحين بين بالرأي وأقر على ذلك كان اتباع ذلك فرضًا علينا لا محالة، فعرفنا أن ذلك هو الحق المتيقن به، ومثل ذلك لا يوجد في حق الأمة؛ فالمجتهد قد يخطئ.⁽²⁶³⁾

ولعله من الطريف حقًا أن نعلم أن (ابن كثير) أضاف إلى الرواية حادثة الحباب بن المنذر أن النبي صلى الله عليه وسلم أتاه بعد ذلك جبريل، وملك، فقال له الملك: إن الله يقول لك: إن الأمر هو الذي أمرك به الحباب بن المنذر.⁽²⁶⁴⁾ فإذا قبلنا ثبوت حادثة الحباب هذه، فينبغي أن يعلم أن الوحي قد أقرها صراحة، فلا تكون راجعة إلى الرأي والخبرة وحدها.

الحجة الثالثة: حديث تلقيح النخل:

من أقوى حجج اشتغال السنة على أمور غير تشريعية (هي الشئون الدنيوية) حديث تلقيح النخل الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم: «أنتم أعلم بأمور دنياكم».

وفيما يلي عدد من الروايات الصحيحة لهذا الحديث :

1- عن موسى بن طلحة عن أبيه قال: مررت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم على رؤوس النخل، فقال: «ما يصنع هؤلاء؟» فقالوا: يلقحونه

⁽²⁶²⁾ أصول السرخسي، ج 2 ص 93. وحادثة أسارى بدر ثابتة في كتب السنة، ومن ذلك مسلم، راجع (تفسير القرطبي)، ج 8 ص 45. وقصة الأذان ثابتة أيضًا في كتب السنة، ومنها: البخاري ومسلم، راجع (نيل الأوطان)، ج 2 ص 35.

⁽²⁶³⁾ (أصول السرخسي)، ج 2 ص 95، وراجع في قصة خولة تفسير القرطبي، ج 17 ص 270.

⁽²⁶⁴⁾ (البداية والنهاية)، ابن كثير، ج 3 ص 267.

يجعلون الذكر في الأنثى فتلقح، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما أظن ذلك يغني شيئاً» فأخبروه فتركوه. فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فقال: «إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به؛ فإني لن أكذب على الله عز وجل». رواه مسلم⁽²⁶⁵⁾

2- عن رافع بن خديج قال قَدِمَ النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يُأبِّرون النخل (يلقحون النخل) فقال: «ما تصنعون؟» قالوا: كنا نصنعه، قال: «لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً»، فتركوه فنفضت (يعني أسقطت ثمرها)، قال: فذكروا ذلك، فقال: «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر». رواه مسلم⁽²⁶⁶⁾

3- عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم مَرَّ بقوم يلقحون النخل فقال: «لو لم تفعلوا لصلح»، فخرجت شَيْبًا (الشبيص: هو التمر الرديء)، فمر بهم فقال: «ما لنخلكم؟» قالوا: قلت كذا وكذا، قال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم». رواه مسلم⁽²⁶⁷⁾

4- عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم سمع أصواتًا، فقال: «ما هذه الأصوات؟» قالوا: النخل يؤبرونه يا رسول الله، فقال: «لو لم يفعلوا لصلح»، فلم يؤبروا عامئذ فصار شَيْبًا، فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال: «إذا كان شيئاً من أمر دنياكم فشأنكم به، وإذا كان شيئاً من أمر دينكم فالْيَّ». رواه الإمام أحمد⁽²⁶⁸⁾.

ويقول (الدكتور العوا) عن هذا الحديث:

« ولو لم يكن غير هذا الحديث الشريف في تبين أن سنته صلى الله عليه وسلم ليست كلها شرعاً لازماً وقانوناً دائماً لكفى. ففي نص عبارة الحديث بمختلف رواياته تبين أن ما يلزم اتباعه من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان مستنداً إلى الوحي فحسب، وذلك غالبه متعلق بأمور الدين، وأقله متعلق بأمور الدنيا، وليس أوضح في الدلالة على هذا من خبرة لي بالنخل - إذ ليس في مكة نخل - أو لا أحسن الزراعة فبلدي واد غير ذي زرع، ولكنه - عليه الصلاة والسلام - تخير أحسن العبارات وأجمعها، وجعل من حديثه في هذه المسألة الجزئية، قاعدة كلية عامة، مؤداها: أنه في ما لا وحي فيه من شئون الدنيا فالأمر للخبرة والتجربة والمصلحة، التي يحسن أرباب الأمر معرفتها دون من لا خبرة له به. فلم يكن الجواب قاصراً على مسألة تلقيح النخل، وإنما جاء شاملاً لكل أمر مما لم يأت فيه وحي بقرآن أو سنة.⁽²⁶⁹⁾ وفهم الحديث على هذا النحو قال به أيضاً (سيد خان)، وعدد من المحدثين وتوسع فيه بعضهم حتى حصر الدين في العقائد والعبادات فقط، وللمرء أن يسأل هنا: هل كان الناس يفهمون الحديث على هذا النحو قبل هؤلاء.

(265) (شرح مسلم النووي)، ج 15 ص 116.

(266) نفس المصدر ص 117.

(267) نفس المصدر ص 118.

(268) (المسند)، 6 / 123.

(269) (السنة التشريعية وغير التشريعية)، مجلة المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي، ص 29.

من مطالعة شروح هذا الحديث والتعليقات عليه ⁽²⁷⁰⁾ ، ومن المتأمل في رواياته تتجلى الأمور التالية:

1- أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يصدر منه أمر للقوم بترك التلقيح، ولم يصدر منه خبر أن التلقيح مفيد أو غير مفيد، بل هو قد ظن ظناً وأساء القوم فهم هذا الظن، فتركوا التلقيح بناء عليه. يقول ابن تيمية موضحاً ذلك: «...وهو صلى الله عليه وسلم لم ينههم عن التلقيح، لكن هم غلطوا في ظنهم أنه نهاهم، كما غلط في ظنه أن الخيط الأبيض والخيط الأسود هو الحبل الأبيض والأسود». ⁽²⁷¹⁾

ويؤكد النووي هذه الحقيقة فيقول: «... قال العلماء: ولم يكن هذا القول خبراً، وإنما كان ظناً كما بينه في هذه الروايات». ⁽²⁷²⁾ والروايات التي يشير إليها النووي هي ما جاء أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « ما أظن يغني ذلك شيئاً.. فأخبروا بذلك فتركوه وحين لم يثمر النخل قال: «إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه؛ فإني إنما ظننت ظناً، فلا تؤاخذوني بالظن».»
2- جاء في روايات هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم أضاف قائلاً: « أنتم أعلم بأمور دنياكم»، وتضيف رواية أخرى أنه قال: « إذا كان شيئاً من أمر دنياكم فشأنكم به، وإذا كان شيئاً من أمر دينكم فإليّ».

فماذا يقصد الرسول صلى الله عليه وسلم بأمور الدنيا؟

لدينا على الأقل مثال واحد عن المقصود بأمور الدنيا لا يثور حوله جدل، وهو تلقيح النخل، وحتى هذا المثال الوحيد لم يصدر عن النبي فيه خبر صريح أو أمر جازم، وهكذا الحال في أقرب الأمور شبهاً بتلقيح النخل وأمور الفلاحة، فإننا لا نجد خبراً عن الرسول عن كيفية خياطة الملابس مثلاً، أو عن كيفية صنع السيوف والدروع، وعن كيفية طبخ الأطعمة أو نصب الخيام، أو أمثالها من معاش الدنيا.

فلَمَّا لَمْ نجد ذلك علمنا أن النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن مهمته أن يبين هذه الأمور، وإنما مهمته أن يبين أمور الدين، ولهذا قال لهم: « إذا كان شيئاً من أمر دنياكم فشأنكم به، وإذا كان شيئاً من أمر دينكم فإليّ». وقال لهم: «أنتم أعلم بأمور دنياكم».

فكل ما بينه الرسول وجاءت به سنته فهو من أمور الدين، وأما معاش الدنيا من مثل الأمور المذكورة، فلم يتعرض لها الرسول ببيان.
3- ومما يؤكد أن كل ما بينه الرسول صلى الله عليه وسلم فهو من أمور الدين شيئان:

الأول: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يبين لنا قرئاً واضحاً في سنته بين أمور الدنيا وأمور الدين، ولو كان مثل هذا التقسيم حقيقة قائمة لأوضح لنا كيف نميز بين القسمين تمييزاً لا نقع معه في لبس؛ لأن الحاجة لا شك - ماسة لمثل هذا التمييز، فلما لم نجد بياناً عن الرسول مع قيام الحاجة إليه تأكدنا أن التقسيم إلى سنة خاصة بأمور الدين، وسنة خاصة بأمور الدنيا تقسيم لا وجود له. وحتى أولئك الذين ولدَ وَهُمْهُمْ هذا التقسيم، لم يستطع

⁽²⁷⁰⁾ انظر (شرح مسلم للنووي)، 15/116، وشرح الآبي لمسلم، وشرح السنوسي ج 6 ص 153.

⁽²⁷¹⁾ (فتاوى ابن تيمية) ج 18 ص 12.

⁽²⁷²⁾ (شرح مسلم للنووي)، ج 15 ص 117.

أحد منهم أن يقدم معيارًا صحيحًا للتمييز بين ما ظنوه سنة تشريعية وغير تشريعية، ولن يستطيعوا؛ لأن هذا التمييز لا يقوم إلا في أذهانهم فقط.

والثاني: أن الصحابة والتابعين وأئمة المجتهدين والفقهاء وقادة الرأي والفكر خلال أربعة عشرة قرنًا، لم يعرف أحد منهم أنه ردَّ سنة من سنن الرسول صلى الله عليه وسلم بحجة أنها خاصة بأمور الدنيا، مع كثرة اختلافهم، ورد بعضهم على بعض عند تعارض الأدلة.

الحجة الرابعة: الأحاديث النبوية عن الطب

يشرح المستشرق (موريس بوكاي) هذه الحجة كالآتي:

هناك بعض الأحاديث غير المقبولة علميًا في مواضع الطب والمعالجة، ومع أن هذه الأحاديث صحيحة إلا أن الحديث قد يكون صحيحًا لا شك فيه، ولكنه قد يكون متعلقًا بشأن من شئون الدنيا مما لا وحي فيه، وعندئذ لا فرق في ذلك بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين غيره من البشر؛ لحديث «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، وهذه الأحاديث المتعلقة بموضوعات طبية تعطينا صورة عن مفاهيم ذلك العصر وآرائهم في مثل هذه المواضيع الطبية.

وللتدليل على رأيه سرد عددًا من الأحاديث المتعلقة بالطب، والتي يرى أنها لا تتفق مع حقائق العلم الحديث، وفيما يلي نقوم بتصنيف هذه الأحاديث التي ذكرها، وننظر هل صحيح أنها لا تتفق مع حقائق العلم الحديث؟ وهل صحيح ما استنتجته من أنها ناشئة عن الخبرة في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم فقط؟

ويمكن تصنيف هذه الأحاديث على النحو التالي:

- 1- الأحاديث المتعلقة بالعين والسحر. ولا أدري ما الحقيقة العلمية التي تناقض هذه الأحاديث؟! فضلًا عن أن مسائل العين والسحر لا تدخل في نطاق الطب التجريبي الغربي الحديث، فإن القرآن قد أثبت أيضًا السحر والعين، ولا يوجد دليل علمي واحد ينفي وجودهما، فكيف ينكر أمر تَصَاقَرَ على إثباته القرآن والسنة اعتمادًا على تصور مادي بحت لا يقوم إلا على الظن.
- 2- الأحاديث التي أشارت لبعض الخواص الطبية العلاجية لبعض الثمار مثل التمر أو الحبوب مثل الحبة السوداء، أو بعض الأغذية مثل لبن الناقة. ومن العجيب أن يستريب أحد فيما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من وجود خصائص علاجية في هذه المواد، وإلا فمن أين تستخرج الأدوية قديمًا وحديثًا؛ ألا تستخرج من مثل هذه المواد؟
- 3- الحديث الذي أخبر عن استخدام بول الإبل كدواء. ومن الثابت طبيًا أن البول حتى يول الإنسان ليس ضارًا إذا شرب، بل إن هناك أدوية فعالة جدا تستخرج الآن من البول، وقد بدأت الدراسات الحديثة تتسع في هذا المضمار.
- 4- الأحاديث التي تشير إلى أن من أصول العلاج ثلاث: الكي والأشربة والجراحة (شرطة محجم)، فهل تغيرت طرق العلاج هذه، أم كل ما هناك أنه قد أصبحت وسائل متقدمة لاستخدامها. (من مظاهر سوء الفهم حصر الكي أو غيره في كيفية معينة، فالحديث لم يتعرض لهذه الكيفية، إنما أشار فقط لأصول طرق العلاج).

5- الحديث الذي يشير إلى أن الذباب ينقل في بعض أجزاء جسمه سموماً، وأن في بعض أجزاء جسمه الأخرى مضادات لتلك السموم، وكل ما يمكن أن يقال من الناحية الطبية أن العلم لم يكتشف ذلك حتى الآن، ولكن هل يستطيع أحد أن يجزم بنفي إمكان اكتشاف ذلك مستقبلاً.

6- الحديث الذي يشير إلى أن الحُمى من فيح جهنم، وينصح بإبرادها بالماء. واستعمال الضمادات الثلجة لإنزال حرارة الحمى هو من طرق العلاج المستخدمة الآن، أما كون الحمى من فيح جهنم فهناك تفسيران لذلك: أولهما أن حرارة الحمى شبيهة بحرارة جهنم، وهذا لا اعتراض عليه. والثاني: أن هناك صلة حقيقية بين حرارة الحمى وبين جهنم؟ فهل يستطيع بشر بأي تجربة علمية أن يثبت أن مثل هذه الصلة لا يمكن أن توجد؟ إن جهنم من أمور الغيب، والنبي صلى الله عليه وسلم هو وحده الخبير بأمور الغيب.

7- الأخبار بأن هناك جنساً من الثعابين يسبب العمى ويُسْقِطُ الحَمْلَ، وهذا النوع من الثعابين نوع معروف حتى الآن وموجود ومشهور، ويُعرف باسم الكوبرا Cop صلى الله عليه وسلم، ومن المعروف عنه أنه يصوب سَمَّهُ إلى عين فريسته ليعميها. أما إسقاط الحمل فقد يكون بسبب الفزع من رؤيته، أو بسبب سمه إذا لدغ.

وهكذا فالنظر في الأحاديث التي ساقها (موريس بوكاي) نخلص إلى أنه ليس فيها حديث واحد يخالف حقائق العلم الحديث، وفي حقيقة الأمر لا يستطيع أحد أن يعثر على حديث من هذا النوع، إنما الذي يوقع في الالتباس ويوهم أن هناك تناقضاً إما سوء فهم الحديث أو الجهل بالعلم الحديث. ولهذا فإن الطريقة المثلى إذا وقع في نفس المرء التباس من هذا النوع، أن يثبت من صحة الحديث، ويراجع شروحه، ويستوثق من فهم الحديث على وجه الصحيح، ويسأل في المسائل العلمية جهات الاختصاص، ولا يسارع إلى الإنكار ورد الأحاديث الصحيحة، فضلاً عن أن ذلك ليس منهجاً علمياً صحيحاً، فهو ليس سبيل الذين رسخ الإيمان في قلوبهم.

ويحسن التنويه هنا بأمرين:

أولهما: إن مثل هذه الاعتراضات لم تظهر في عصرنا هذا فحسب، ولكنها ظهرت في العصور الماضية، ولم تكن تصدر إلا ممن عرف عنهم انحراف في التفكير، فهذا ابن قتيبة مثلاً من علماء القرن الثالث الهجري يؤلف كتاباً في الردِّ على أعداء أهل الحديث، والجمع بين الأخبار التي ادَّعوا عليها التناقض والاختلاف، والجواب عما أوردوه من الشبه على بعض الأخبار المتشابهة أو المشكلة بادئ الرأي .⁽²⁷³⁾

وثانيهما: أن من بعض ما ظن الناس فيه تناقضاً مع ما عندهم من المعرفة في عصرهم، قد ظهر خطؤه في هذا العصر مع تقدم العلم، ومن ذلك: الأمر بغسل الإناء الذي يبلغ فيه الكلب.

(273) الكتاب مطبوع بمصر بمطبعة (كردستان العلمية)، عام 1326هـ. وراجع ص 289 عن الحجج التي أوردتها في الرد على حديث: «إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فامقلوه؛ فإن في أحد جناحيه سُمًّا، وفي الآخر شفاء». فقد ذكر أن الحديث صحيح، وأورد رواياته والفاظه، ثم ناقش ذلك في ضوء الفلسفة (كان الطب في عصرهم من علوم الفلسفة) وكانت حججه تدور على أن الاعتراض لا يقوم على حقيقة فلسفية (طبية) صحيحة.

وقد نقل الخطابي من علماء القرن الرابع الهجري اعتراضًا على أحد الأحاديث فقال: « اعترض بعض سخفاء الأطباء على حديث إيراد الحمى بالماء بأن قال: اغتسال المحموم بالماء خطر يقربه من الهلاك؛ لأنه يجمع المسام ويحقن البخار، ويعكس الحرارة إلى داخل الجسم، فيكون ذلك سببًا للتلف». ثم ردَّ الخطابي على ذلك بأن قال: « وإنما أوقعه في ذلك جهله بمعنى الحديث، والجواب أن هذا الإشكال صَدَرَ عَنْ صَدْرٍ مَرْتَابٍ فِي صَدَقِ الْخَبَرِ، فيقال له أولاً: من أين حملت الأمر على الاغتسال وليس في الحديث الصحيح بيان الكيفية.. إلى أن قال: «وإنما قصد صلى الله عليه وسلم استعمال الماء على وجه ينفع، فليبحث عن ذلك الوجه ليحصل الانتفاع به.»²⁾

(74)

ولا أظننا في هذا العصر -الذي أصبح فيه إيراد الحمى بالماء طريقة طبية مستخدمة- نقابل ذلك الاعتراض المثار بغير السخرية من جهل صاحبه وجنابته على الطب وعلى الدين. وفي حقيقة الأمر فإن الطب النبوي كله يحتاج لدراسة دقيقة، وربما توصل الناس عن طريق البحث والتجارب إلى اكتشافات عظيمة، ولو كانت هذه الثورة العلمية عند الغربيين لأفادوا منها كثيرًا، ولكن المسلمين اليوم متأخرون متخلفون في كثير من مجالات الحياة.

الحجة الخامسة : تصرفات الرسول بالرسالة وبالإمامة والقضاء :

قسم (الإمام القرافي) تصرفات الرسول إلى أنواع: تصرفات بوصفه رسولاً، وبوصفه مفتيًا، وبوصفه قاضيًا، وبوصفه إمامًا (رأس دولة)⁽²⁷⁵⁾ وقد ذهب من احتج بهذا التقسيم إلى أن تصرفات الرسول في القضاء والإمامة ليست من السنة التشريعية الملزمة.⁽²⁷⁶⁾

وإذا تمعنا في هذا الذي ذكره الإمام القرافي يتضح أن المقصود من تقسيم تصرفات الرسول -عليه السلام- إلى تصرفات بالرسالة والقضاء وبالإمامة، هو التفرقة بين الأمور الخاصة بالسلطة التنفيذية، والتي لا يجوز للأفراد العاديين مباشرتها، والتي تختص بالسلطة القضائية، والتي لا يجوز لعامة الأفراد ممارستها إلا بعد حكم قضائي وإذن، وبين الأمور التي تُترك للناس الحرية في التصرف فيها دون حاجة إلى إذن من السلطات. فالمقصود من كلام (القرافي) البحث عن ذلك في تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بيانًا للاختصاصات، وتوزيعات للسلطات، وحصراً لِمَا يدخل تحت اختصاص كل سلطة من سلطات الدولة. ولا يفهم من كلام (القرافي) بحال أن تصرفات الرسول في قسم الإمامة والقضاء ليست تشريعية. بل إن صفة الرسالة -وهي الوظيفة التشريعية لا تفارق الرسول حتى وهو حين يتصرف باعتباره رأس دولة، أو حين ترفع إليه الخصومات ويقضي فيها بوصفه قاضيًا. فهو حين يقسم الغنائم، أو حين يقيم الحدود، أو حين يعلن الحروب وكل ذلك من تصرفات الإمامة (رأس الدولة)، فتشريعه في هذه الأمور تشريع لازم لكل إمام بعده، وكذلك أحكامه القضائية.

(274) (فتح الباري)، ابن حجر، ج 12 ص 283.

(275) انظر (الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، وتصرفات القاضي والإمام)، للإمام القرافي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ص (86 - 109).

(276) (فتاوى ابن تيمية)، ج 18 ص 12.

السنة تشريع كلها :

والخلاصة أن السنة تشريع كلها ما كان منها أقوالاً أو أفعالاً. يقول ابن تيمية: «إن جميع أقواله يستفاد منها شرع... ويدخل في ذلك ما دل عليه من المنافع في الطب»⁽¹⁷⁷⁾. وقد روي أن عبد الله بن عمرو كان يكتب ما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم، فقال له بعض الناس: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يتكلم في الغضب فلا تكتب كل ما تسمع، فسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال: «اكتب.. فوالذي نفسي بيده ما خرج من بينهما إلا حق»⁽²⁷⁸⁾ يعني شفتيه الكريمتين.

أما الأفعال فأيضاً كلها تشريع، إلا تلك الأفعال الجليلية التي لا يدخل في طوع بشر اختيار كفيئتها وهيئتها.

شريعة الله وشريعة الفقهاء

المبدأ الثاني الذي تحاول (العصرانية) أن تضع به خطأً فاصلاً بين الجزء الإلهي في الدين والجزء البشري، هو مبدأ التمييز بين شريعة الله وشريعة الفقهاء، فتوصف الأولى بالثبات والدوام، وتوصف الثانية بالتغير والتقلب حسب ظروف العصر.

يكتب أحمد كمال أبوالمجد عن ذلك فيقول:

«إننا نؤكد ضرورة التمييز بين الشريعة والفقهاء؛ فالشريعة هي الجزء الثابت من أحكام الإسلام، الثابت في النصوص القطعية في ورودها ودلالاتها، والفقهاء تفسير الرجال لهذا الجزء الثابت المستمد مباشرة من النصوص القطعية وقياساتهم عليه، واجتهاداتهم فيما لا نصَّ فيه، وترجيحهم بين ما بدأ تعارضه من الأدلة، وهو اجتهاد بشر يتفقون ويختلفون، وقلما يجتمعون، وخطوهم وصوابهم ليس تشريعاً، ولكنه يعكس خط كل واحد منهم من المعرفة بالوقائع ومصادر الأحكام، وقواعد التفسير وأصول الترجيح، كما يعكس ظروف الزمان والمكان.. ويعكس بعد ذلك كله رأيه ورؤيته للقيم والمصالح والاعتبارات.. وهو في ذلك كله يرمز إلى الجزء المتغير من تراث الإسلام. وباطل قول مَنْ قال: إن الأول لم يترك للآخر شيئاً... فقد ترك له عالمًا كاملاً غير عالمه، ودنيا غير دنياه... وتجربة جديدة لا تغني عنها تجربة قديمة. فتلك أمة قد خلت، ولا تُسألونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ»⁽²⁷⁹⁾.

أما أن الشريعة تشتمل على نصوص منزلة من عند الله تعالى، وعلى تفسير الرجال لتلك النصوص، واجتهادهم فيما لا نصَّ فيه فذلك حقٌّ لا مرأى فيه. أما وصف فقهاء الرجال بالتغير وعدم الثبات فهو الموضوع الذي يحتاج إلي فحص وتأمل. ذلك أن كلمة التغير كلمة تحتمل معاني متعددة، فمن الخطأ البين أن يقصد منها اطراح فقه العصور الماضية، والبدء في تدوين فقه عصري جديد. «وإذا قرر الجيل الحاضر أن يعرض عن كل ما أنجزته الأجيال الماضية من عمل وجهد، وأن يؤسس له بناءً جديدًا، على قواعد جديدة، فإن للأجيال الآتية بعده أن تتخذ قرارًا سفيها مثل هذا. ولذا فإن شعبًا لم يفارقه العقل لا يبيد الجهود والأعمال التي تمت على أيدي أسلافه، وإنما يتقدم إلى الأمام مضيغًا

(177) نفس المصدر، ص 8.

(278) نفس المصدر، ص 8.

(279) (مواجهة مع عناصر الجمود في الفكر الإسلامي المعاصر)، مجلة العربي، ص 22، العدد 222، مايو 1977م.

إلى الأعمال السابقة أعمالاً جديدة لم يُتَّخَ للأولين أن يقوموا بها، وهكذا لا يزال يتقدم بخطي حثيثة في ميدان الكمال والارتقاء»⁽²⁸⁰⁾. إن الفقهاء الأوائل بَشَّرُوا ما في ذلك شك، لا يعني ذلك أن ما قالوه فهو خطأ يجب اطراحه. أو لَسْنَا أيضاً بشراً، فما الذي يجعل لنا فضلاً عليهم؟ إن فقه الأولين فيه الخطأ والصواب، وكل ذي عقل يرى أن ما كان صواباً قبلناه، وما كان خطأً طرحناه.

وإذا كان تقسيم الشريعة إلى شريعة الله وشريعة الفقهاء له إيجابيات خاطئة، فالأفضل منه أن يجعل التقسيم أكثر تفصيلاً، حتى يكون أكثر بياناً ووضوحاً. وقد قسم الإمام ابن تيمية الشريعة إلى ثلاثة أقسام⁽²⁸¹⁾: شريعة منزلة وهي القرآن والسنة، وشريعة اجتهادية وهي ما توصل إليها عن طريق الاجتهاد، وشريعة محرمة وهي التي يظن أنها من الشرع وهي محض انحرافات. فالشريعة الاجتهادية تتعدد الآراء فيها في المسألة الواحدة، ونقبل ونرفض منها بحسب الأدلة، أما الانحرافات والتحريفات فمرفوضة كلها.

(المرجع: مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد، ص 242-259).

الشبهة (10): تغير الأحكام بتغير الزمان

يقول: الدكتور محمد سليم العوا: (إن أصحاب رسول الله، وهم حملة الشريعة، والقائمون عليها من بعده، غيروا بعض السنن المروية عن الرسول لما تغيرت الظروف لعلمهم أنها صدرت عنه - عليه السلام - ملاحظاً فيها حال الأمة ومقتضيات البيئة زمن التشريع دون أن تكون شرعاً لازماً عامّاً في كل حال. ولولا ذلك ما غيروا، ونحن نعيدهم جميعاً من أن يخالفوا حديث رسول الله، وهم يعلمون أنه دين عام، وتشريع لازم لكل الناس في جميع الحالات، وكيف يتصور أن يقع ذلك منهم، وهم أحرض الناس على اتباع هدي الرسول صلى الله عليه وسلم، وترسم خطاه)⁽²⁸²⁾.

ويقول الدكتور معروف الدواليبي في مقال بعنوان: «النصوص وتغير الأحكام بتغير الزمان»: (لقد اعتبرت الشريعة الإسلامية النسخ لبعض الأحكام الشرعية حقاً خاصاً بمن له سلطة التشريع وأخذت به، أما التغيير لحكم لم ينسخ قصة من قبل الشارع فقد أجازته للمجتهدين من قضاة ومفتين، تبعاً لتغير المصالح في الأزمان أيضاً، وامتازت بذلك على غيرها من الشرائع، وأعطت فيها درساً بليغاً عن مقدار ما تعطيه من حرية للعقول في الاجتهاد، ومن تقدير لتحكيم المصالح في الأحكام. وهكذا أصبح العمل بهذا المبدأ الجليل قاعدة مقررة في التشريع الإسلامي، تعلن بأنه «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأمان»⁽²⁸³⁾).

ويقول الدكتور النويهي: (إن كل التشريعات التي تخص أمور المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعية، بين الناس والتي يحتويها القرآن والسنة، لم

(280) مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، المودودي، ص 172.

(281) فتاوى ابن تيمية ج 9 ص 308.

(282) المصدر نفسه ص 38 - 39.

(283) مجلة المسلمون العدد السادس السنة الأولى ص 553.

يقصد بها الدوام، وعدم التغيير، ولم تكن إلا حلولاً مؤقتة، احتاج لها المسلمون الأوائل، وكانت صالحة وكافية لزمانهم، فليس بالضرورة ملزمة لنا، ومن حقنا بل من واجبنا أن ندخل عليها من الإضافة والحذف والتعديل والتغيير ما نعتقد أن الأحوال تستلزمه (284).

ومن الأحكام التي وردت النصوص بإثباتها تحديد المواقيت التي يُحرم منها الحاج والمعتمر، ولكننا نجد من يرى تغيير أو تجاوز هذه المواقيت، بحجة تغير ظروف الزمان والمكان.

يقول الشيخ محمد الغزالي: (إن الاجتهاد في بعض الأحكام العبادية ممكن، وقد صرت إلى هذا الرأي بعد ما قرأت رسالة للفقير المعاصر الشيخ عبدالله بن زيد آل محمود عنوانها «جواز الإحرام من جدة لركاب الطائرات والسفن البحرية» والعنوان يشير إلى الموضوع، فإن مواقيت الحد حددتها السنة، وقد جد في عالم المواصلات ما لا معنى للتغابي عنه ... يقول الشيخ الجليل: والحكم يدور مع علقته، ولكل حادث حديث، ولن يعجز الفقه الإسلامي الصحيح، الواسع الأفق عن إخراج حكم صحيح، في تعيين ميقات يعترف به لحج هؤلاء القادمين على متون الطائرات، لكون شريعة الإسلام كفيلة بحل مشكلات العالم ما وقع في هذا الزمان، وما سيقع بعد أعوام .

وحاجة تعيين ميقات في جدة للقادمين على الطائرات، أكد من هذا كله، ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حيًّا، ويرى كثرة النازلين من أجواء السماء إلى ساحة جدة، يؤمنون هذا البيت للحج والعمرة لبادر إلى تعيين ميقات لهم من جدة نفسها، لكون ذلك من مقتضى أصوله ونصوصه⁽²⁸⁵⁾ ومن الأمثلة على اجتهاد العقلانيين في أمور ثبت بالدليل حرمتها، وغيروا الحكم فيها «مسألة التصوير لذوات الأرواح» حيث قالوا بجوازها بحجة تغير الزمان، فهذا محمد عمارة يوضح اجتهاده في هذه المسألة مستشهدًا بقول إمامه محمد عبده، ونحن مقدمون على استعراض المآثورات والأحاديث النبوية، التي رويت في هذا الموضوع، هي وجوب الاستحضار والتدبير للمناخ والبيئة والإطار الذي قيلت فيه هذه الأحاديث، وذلك حتى ندرك فيها ومنها المقاصد والعلل والحكم والغايات، فهي قد قيلت للمؤمنين بالله الواحد، كانوا حتى الأمس القريب يعبدون الصور والتمائيل، وهؤلاء المؤمنون كانوا محاطين بعيدة الصور والتمائيل الذين لم يؤمنوا بعد ... وصُنِّعَ النسيج والأوثان والأدوات - وهم في الأساس من غير العرب - كانوا يزنون مصنوعاتهم ومنسوجاتهم بصور الآلهة - (الأصنام) - ترويجًا لها في البيئة الوثنية ... ومن هنا كان النهي عن هذه «الصور» نهيًا عن الوثنية ودعوة إلى تنقية المنازل والأندية من صور الأصنام المعبودة في الجاهلية، وسعيًا لاجتثاث جذور المرضي الوثني، وذلك حتى تبرا هذه الجماعة البشرية تمامًا من الشرك والتعددية، فتخلص العبودية لله وحده، وترسخ في قلوبها عقيدة التوحيد⁽²⁸⁶⁾ . ويقول: (وإذا كانت الأحكام تدور مع عللها وجودًا وعدمًا، فإن التحريم للتمائيل والصور سيصبح بداهة مرهونًا ومشروطًا ومعللاً بمظنة اتخاذها أندادًا تشارك

(284) مجلة الأدب. بيروت. عدد مايو 1970 ص 101 .

(285) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين. محمد الغزالي ص 134 - 135 .

(286) معالم المنهج الإسلامي. محمد عمارة ص 234 .

الله في الألوهية والتعظيم، فإذا ما انتفى هذا السبب، وزالت هذه المظنة انتفى التحريم، وعادت الإباحة حكمًا للصور والتماثيل، من جديد⁽²⁸⁷⁾.

ويستشهد بموقف محمد عبده من التصوير قائلًا (وفي العصر الحديث: عندما شرعت مدرسة التجديد والإحياء الديني تزيل عن الفكر الإسلامي غبار عصور الجمود والتراجع الحضاري - المملوكية العثمانية - وجدنا واحدًا من أبرز مهندسي ذلك التجديد، وهو الأستاذ الإمام محمد عبده ... يطرق هذا الباب باجتهاده وتجديده، فيعلن مباركة الإسلام للفنون الجميلة، منبهاً على دور فنون التشكيل - رسمًا ونحتًا وتصويرًا - دورها النافع والضروري في تسجيل الحياة وحفظها، وفي ترقية الأذواق والحواس والاقتراب بالإنسان من صفات الكمال!.. ثم يأتي الأستاذ الإمام إلى القضية الشائكة والخلافية .. قضية الإسلام من هذه الفنون وأصحابها، فيدلي بالقول الفصل في فائدتها - ومن ثم حلها - وذلك لتغير الملابس والمقاصد التي دعت إلى نفور المسلمين منها في عصر البعثة النبوية، يوم كانت الرسوم والصور والتماثيل إنما تتخذ كي تعبد من دون الله، أو على الأقل كانت مظنة شبهة، لتعظيمها دينيًا، فكان أن نهى عنها الرسول - عليه الصلاة والسلام - ... أما الآن وبعد زوال الخطر بالكلية، وبعد أن لم تعد الرسوم والتماثيل مظنة شبهة العبادة أو التعظيم الديني، وبعد أن وضحت وتأكدت منافعها في ترقية أذواق الأمة، وحفظ حقائق تاريخها وعلومها، فإن رضاء الإسلام ومباركته لها أمر لا شك فيه! ..)⁽²⁾

(88)

وذكر أنه قال في مجلة المنار: (ربما تعرض مسألة عند قراءة هذا الكلام، وهي: ما حكم هذه الصور في الشريعة الإسلامية، إذ كان القصد منها ما ذكر، من تصوير هيئات البشر في انفعالاتهم النفسية، وأوضاعهم الجسمانية؟ هل هذا حرام؟ أو مكروه؟ أو مندوب؟ أو واجب فأقول: إن الراسم قد رسم، والفائدة محققة لا نزاع فيها، ومعنى العبادة وتعظيم التمثال أو الصورة قد محى من الأذهان... وما ورد من حديث « إن أشد الناس عذابًا يوم القيامة المصورون »⁽²⁸⁹⁾. أو ما في معناه مما ورد في الصحيح، فالحديث جاء في أيام الوثنية، وكانت الصور تتخذ في ذلك العهد لسببين: الأول: اللهو. والثاني: التبرك بتمثال من ترسم صورته من الصالحين. والأول مما يبغضه الدين، والثاني مما جاء الإسلام لمحوه، والمصور في الحالين شاغل عن الله، أو ممهد للإشراك به، فإذا زال هذان العارضان، وقصدت الفائدة كان تصوير الأشخاص بمنزلة تصوير النبات والشجر في المصنوعات)⁽²⁹⁰⁾.

ومن أبرز الأدلة التي يستشهد بها أصحاب هذا الاتجاه على تغيير الأحكام الثابتة بالنصوص تبعًا لتغير الظروف، سهم المؤلف قلوبهم، ومنع خروج النساء إلى المساجد، وحد السرقة، بالإضافة إلى استدلالهم بكلام ابن القيم عن تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والنيات والعوائد .

الرد:

(287) المصدر السابق ص 232 .

(288) المصدر السابق، ص 243 - 244 .

(289) أخرجه البخاري، كتاب اللباس. باب عذاب المصورين يوم القيامة (10/382) ح(5950). ومسلم أيضًا في كتاب اللباس والزينة. باب تحريم صورة الحيوان.. (3/1670) ح(2109).

(290) معالم المنهج الإسلامي ص 245 .

بعد أن بينا آراء أصحاب هذا الاتجاه في هذه القضية، وذكرنا بعض الأمثلة، ومجمل الأدلة التي يبررون بها ما ذهبوا إليه، أقول: إن ما ثبت حكمه بنصوص القرآن والسنة، فهو حكم دائم وثابت لا يملك أحد تغييره، إلا بتشريع أعلى منه أو مساوٍ له، ينسخ الحكم السابق، وهذا ممتنع بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: (ما شرعه النبي صلى الله عليه وسلم لأمة « شرعًا لازمًا » إنما لا يمكن تغييره، لأنه لا يمكن نسخ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يجوز أن يظن بأحد من علماء المسلمين أن يقصد هذا؛ ولاسيما الصحابة، ولاسيما الخلفاء الراشدون، وإنما يظن ذلك في الصحابة أهل الجهل والضلال كالرافضة، والخوارج الذين يكفرون بعض الخلفاء أو يفسقونهم، ولو قدر أن أحدًا فعل ذلك لم يقره المسلمون على ذلك، فإن هذا إقرار على أعظم المنكرات، والأمة معصومة أن تجتمع على مثل ذلك) ⁽²⁹¹⁾.

وإذا قلنا بهذا، فكيف غير الصحابة الحكم في مثل منع إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة، وقد ثبت حقهم فيها يقول الله: { إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ } [التوبة: 60] ، وكذلك منع النساء من الخروج إلى المساجد، وقد ثبت قول الرسول صلى الله عليه وسلم: لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ⁽²⁹²⁾ ، وعدم قطع عمر يد السارق في عام المجاعة والله تعالى يقول: { وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا } [المائدة: 38].

والجواب أن نقول: ما يتوهمه البعض أن هذا تغيير في الأحكام الشرعية ليس بصحيح فالحكم الثابت عن الله، وعن رسوله صلى الله عليه وسلم دائم لا يتغير، وإنما تطبيقه على الوقائع هو الذي يمكن أن يتغير، لعدم تحقق شروطه التي اشترطها الشارع، أو لعدم تحقق المناط كما يقول الأصوليون، وتطبيق هذه القاعدة على هذه القضايا، التي توهم البعض تغير الحكم فيها يتضح الأمر.

أولاً: منع عمر - رضي الله عنه - إعطاء المؤلفة قلوبهم سهمهم من الزكاة

منع عمر إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة، ليس إيقافاً للحكم ولا نسخاً له، ولا أحد يملك ذلك بعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم وانقطاع الوحي، (وإن غاية ما يقال أن النص الذي جاء في إعطاء المؤلفة قلوبهم لم يحدد أشخاصاً بأسمائهم، وإنما أعطى أناساً بوصف معين هم «المؤلفة قلوبهم»، فمناط الإعطاء إذن أنهم من المؤلفة قلوبهم. فإذا توافر هذا المناط أعطوا، وإذا لم يتوافر لهم يُعطوا، ولا يقال في هذه الحالة أن النص عُذِّل أو ألغي إذا وقف، إنما غاية ما يقال أن النص لم يطبق لتخلف مناطه) ⁽²⁹³⁾.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: (وما شرعه النبي صلى الله عليه وسلم شرعًا معلقًا بسبب، إنما يكون مشروعًا عند وجود السبب، كإعطاء

⁽²⁹¹⁾ مجموع الفتاوى (33/93 - 94).

⁽²⁹²⁾ أخرجه البخاري. كتاب الجمعة. باب ائذنوا للنساء بالليل إلى المساجد (2/382) ح(900). ومسلم في كتاب الصلاة. باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة .. (1/327) ح(442).

⁽²⁹³⁾ السنة تشريع لازم ودائم ص 99-100.

المؤلفة قلوبهم، فإنه ثابت بالكتاب والسنة. وبعض الناس ظن أن هذا نسخ، لما روي عن عمر: أنه ذكر أن الله أغنى عن التآلف، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وهذا الظن غلط، ولكن عمر استغنى في زمن عن إعطاء المؤلفة قلوبهم، فترك ذلك لعدم الحاجة إليه، لا لنسخه، كما لو فرض أنه عدم في بعض الأوقات ابن السبيل والغارم ونحو ذلك⁽²⁹⁴⁾.

ويؤكد هذا المعنى الشاطبي - رحمه الله - في قوله: (واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف في الأحكام، عند اختلاف العوائد فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب لأن الشرع موضوع على أنه «دائم أبدي»، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها كما في البلوغ مثلاً، فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف، فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف في الخطاب، وإنما وقع الاختلاف في العوائد أو في الشواهد، وكذلك الحكم بعد الدخول، بأن القول قول الزوج في دفع الصداق بناء على العادة وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضاً بناء على نسخ تلك العادة ليس باختلاف في الحكم، بل الحكم أن الذي ترجح جانبه بمعهود أو أصل، فالقول قول بإطلاق، لأنه مدي عليه وهكذا سائر الأمثلة، فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق، والله أعلم⁽²⁹⁵⁾.

ونخلص بعد هذا إلى أن اجتهاد عمر في هذه المسألة ليس فيها معارضة للنص، ولا يجوز لمسلم أن يقول أن عمر أوقف حكم الآية أو ألغاه.

ثانياً : منع الصحابة النساء من الخروج إلى المساجد :

من الأدلة التي يستدل بها القائلون بتغيير الأحكام حسب تغير الظروف، حتى إن كانت ثابتة بالنصوص، ما حدث من الصحابة - رضوان الله عليهم - من منع النساء من الذهاب إلى المساجد، مع ثبوت الإذن لهن من الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد كانت عائشة - رضي الله عنها - ممن قال بالمنع قائلة «لو أدرك رسول الله ما أحدثه النساء لمنعهن المساجد»⁽²⁹⁶⁾.

يقول محمد سليم العوا عن الإذن للنساء بالخروج إلى المساجد: (ولو كان هذا شرعاً دائماً لما ساغ لعائشة مخالفته، وإنما كان الشرع الدائم هو تحقيق مصلحة الأمة التي ما بعث الله الرسل في أي أمة كانوا إلا لتحقيقها فأينما تبين وجهها فشم شرع الله ودينه)⁽²⁹⁷⁾.

ونقول جواباً على هذا، إن ما حدث من الصحابة ليس إيقافاً للحكم الثابت عن الرسول صلى الله عليه وسلم، إنما كان المنع لعدم تحقيق المناط، فالشرط أن يخرجن غير متزينات.

(294) الفتاوى (94 / 33).

(295) الموافقات للشاطبي (285- 286).

(296) الحديث أخرجه البخاري كتاب الأذان. باب انتظار الناس قيام الإمام العالم (2/349) ح: (869). ومسلم في كتاب الصلاة.

باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة ... واللفظ لمسلم (1/329) ح: 445.

(297) سنة تشريعية وغير تشريعية. محمد سليم العوا ص 41.

ذكر النووي – رحمه الله:- (شروط العلماء في خروج النساء بأن لا تكون متطية ولا متزينة، ولا ذات خلاخل يسمع صوتها، ولا ثياب فاخرة ولا مختلة بالرجال) (298).

حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، ولكن ليخرجن وهن تفلت » (299) ، ومعنى تفلة: أي غير متطية .
ففتحقيق المناط يكون (هل هذه المرأة تفلة فتخرج أو غير تفلة فلا تخرج. وهذا وإن تغير فليس هو الحكم، وإذا تبين هذا سقطت دعوى من يعتمد على هذه الآثار في القول بتغير الأحكام بتغير الزمان) (300).
وعائشة – رضي الله عنها – في قولها بالمنع يكون استنادًا إلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم لأنها علمت أن الإذن بالخروج منها بأمر معين، وهو أن يكون الخروج لمصلحة، وليس لفتنة أو مفسدة (301).

ثالثًا : إيقاف عمر لحد السرقة عام المجاعة :

يعتبر العقلانيون إيقاف عمر لحد السرقة الثابت بنص القرآن دليلاً على شرعية تغير الأحكام بتغير الظروف، يقول معروف الدواليبي: (اجتهاد عمر – رضي الله عنه – عام المجاعة في وقف تنفيذ حد السرقة على السارقين وهو قطع اليد ... وفي هذا تغيير لحكم السرقة الثابت بنص القرآن عملاً بتغير الظروف التي أحاطت بالسرقة) (302).

والجواب أن نقول: الحد الذي أوقفه عمر ليس تغييرًا للحكم الشرعي، وإنما أوقفه لعدم تحقق شروطه (303) ، والتي منها ألا يكون أخذ السارق لسد رمقه يقول ابن حزم: (من سرق من جهد أصابه، فإن أخذ مقدار ما يغيث به نفسه فلا شيء عليه) (304).

ويقول ابن القيم – رحمه الله:- (فإن السنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه – وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج وهي أقوى من كثير من الشبه التي يذكرها كثير من الفقهاء) (305) ، ولو قام عمر بتنفيذ هذا الحد، بدون تحقق شروطه لكان هذا مخالفة شرعية.

(فالعموم في آية السرقة لا يصلح وحده لتطبيق الحد بل هناك شروط وردت في السنة لابد من اعتبارها، ومن اعتبرها – كما هو صنيع عمر – لا يقال له أنه خالف الآية) (306)

(المرجع : الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين ، سعيد الزهراني ، 640-2/648).

(298) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (4/161).

(299) سبق تخريجه ص 256 .

(300) الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية – د. عابد السفياني ص 465 .

(301) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (4/164).

(302) مقال « النصوص وتغير الأحكام » مجلة المسلمون عدد (6) ص 555 .

(303) الشروط التي اشترطها الشارع لتنفيذ الحد :

1- أن يكون المسروق نصابًا .

2- أن يكون من حرز .

3- أن لا يكون فيه شبهة ملك .

4- أن لا يكون أخذه محتاجًا إليه لسد رمقه .

انظر: المغني (9/103-137)، وانظر الثبات والشمول لعابد السفياني ص 471 .

(304) المحلى لابن حزم (11/343) تحقيق أحمد شاكر – الناشر مكتبة دار التراث. القاهرة .

(305) أعلام الموقعين (3/14) .

(306) الثبات والشمول. عابد السفياني ص 472 .

الشبهة (11) : موقفهم من الجهاد

يعتبر سيد أحمد خان ومحمد عبده هما أول من أظهر الروح الانهزامية أمام الأعداء المستعمرين، وليت الأمر منهما - على خطورته - وقف عند القول بأن الجهاد دفاع فقط ولكن مما لا تهما للمستعمرين في بلديهما يعبر عن إماتتهما لروح الجهاد، حتى الدفاع منه، ولذلك لم يبق معنى للجهاد إلا للدفاع عن النفس عند سيد أحمد خان الذي (يرى أن الجهاد يشرع فقط للدفاع عن النفس، وفي حالة واحدة فقط هي اعتداء الكافرين على المسلمين من أجل حملهم على تغيير دينهم، أما إذا كان الاعتداء من أجل أمر مثل احتلال الأراضي، فالجهاد غير مشروع) (307).

ويقرر محمد عبده أن الجهاد دفاعي فيقول: (فقتال النبي صلى الله عليه وسلم كله كان مدافعة عن الحق وأهله، وحماية لدعوة الحق، ولذلك كان تقديم الدعوة شرطاً لجواز القتال وإنما تكون الدعوة بالحجة والبرهان لا بالسيف والسنان، فإذا مُنعتنا من الدعوة بالقوة بأن هدد الداعي أو قتل، فعلى أن نقاتل لحماية الدعوة ونشر الدعوة، لا للإكراه على الدين فإله تعالى يقول: { لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ } [البقرة: 256]، ويقول: { أَقَانَتْ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ } [يونس: 99]، وإذا لم يوجد من يمنع الدعوة ويؤدي الدعوة أو يقتلهم أو يهدد الأمن ويعتدي على المؤمنين، فالله تعالى لا يفرض علينا القتال لأجل سفك الدماء وإزهاق الأرواح، ولا لأجل الطمع في الكسب .

ولقد كانت حروب الصحابة في الصدر الأول لأجل حماية الدعوة، ومنع المسلمين من تغلب الظالمين لا لأجل العدوان. فالروم كانوا يعتدون على حدود البلاد العربية التي دخلت حوزة الإسلام، ويؤذونهم وأولياؤهم من العرب المنتصرة، ومن يظفرون به من المسلمين، وكان الفرس أشد إيذاء للمؤمنين منهم، فقد مزقوا كتاب النبي صلى الله عليه وسلم ورفضوا دعوته وهددوا رسوله، وكذلك كانوا يفعلون، وما كان بعد ذلك من الفتوحات الإسلامية اقتضته طبيعة الملك ولم يكن كله موافقاً لأحكام الدين، فإن من طبيعة الكون أن بسط القوي يده على جاره الضعيف، ولم تعرف أمة قوية أرحم في فتوحاتها بالضعفاء من الأمة العربية شهد لها علماء الإفرنج بذلك .

وجملة القول في القتال أنه شرع للدفاع عن الحق وأهله وحماية الدعوة ونشرها، فعلى من يدعي من الملوك أنه يحارب للدين، أن يحيي الدعوة الإسلامية، ويعد لها عدتها من العلم والحجة بحسب حال العصر وعلومه، ويقرن ذلك بالاستعداد التام لحمايتها من العدوان، ومن عرف حال الدعوة إلى الدين عند الأمم الحية وطرق الاستعداد لحمايتهم يعرف، ما يجب في ذلك وما ينبغي له في هذا العصر

وبما قررناه بطل ما يهذي به أعداء الإسلامى - حتى من المنتمين إليه - من زعمهم أن الإسلام قام بالسيف، وقول الجاهلين المتعصبين أنه ليس ديناً إلهياً

لأن الإله الرحيم لا يأمر بسفك الدماء، وأن العقائد الإسلامية خطر على المدنية – فكل ذلك باطل، والإسلام هو الرحمة العامة للعالمين⁽³⁰⁸⁾ .
وعند تفسير قوله تعالى: { حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ } [التوبة: 29]، يقول رشيد رضا: (هذه غاية للأمر بقتال أهل الكتاب ينتهي بها إذا كان الغلب لنا، أي قاتلوا من ذكر عند وجود ما يقتضي وجوب القتال، كالاغتداء عليكم أو على بلادكم، أو اضطهادكم وفتنتكم عن دينكم، أو تهديد أمنكم وسلامتكم ...) ⁽³⁰⁹⁾ .

وممن يرجح أن الجهاد شرع للدفاع فقط عبد الوهاب الذي يقول:
(والنظر الصحيح يؤيد أنصار السلم، القائلين بأن الإسلام أسس علاقات المسلمين بغيرهم على المسالمة والأمان، لا على الحرب والقتال، إلا إذا أريدوا بسوء، لفتنتهم عن دينهم أو صدهم عن دعوتهم، فحينئذ يفرض عليهم الجهاد دفعًا للشر، وحماية الدعوة وهذا بين في قوله تعالى في سورة الممتحنة المدنية: { لَابْتِهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوْلَوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ } [الممتحنة، 8، 9]؛ وقوله تعالى في سور النساء المدنية: { فَإِنِ اعْتَرَفْتُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ فَاعْتَصِبُوا إِلَى اللَّهِ وَأَطِيعُوا إِلَٰهَكُمْ اللَّيْلَةَ وَالنَّهَارَ إِنَّ اللَّهَ يَرْفَعُ رُءُوسَ الظَّالِمِينَ } [النساء: 90]، وقوله في سورة الأنفال المدنية: { وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْتَنِحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ } [الأنفال: 61]، وفي كثير من أي الكتاب وأصول الدين ما يعزز هذه الروح السليمة، ويبعد أن يكون الإسلام أسس علاقات المسلمين بغيرهم على الحرب الدائمة، وأن يكون فرض الجهاد وشرع القتال على أنه طريق الدعوة إلى الدين، لأن الله نفى أن يكون إكراه على الدين، وأنكر أن يُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين، وكيف يتكون الإيمان بالإكراه ويصل السيف إلى القلوب. إن طريق الدعوة إلى التوحيد والإخلاص لله وحده هي الحجة لا السيف، ولو أن غير المسلمين كفوا عن فتنتهم، وتركوهم أحرارًا في دعوتهم ما شهر المسلمون سيفًا ولا أقاموا حربًا) ⁽³¹⁰⁾ .

ويختار عبد الخالق النواوي القول بأن الجهاد في الإسلام دفاعي ويقول:
(وبهذا الاختيار نكون قد تخلصنا مما يوصم به الإسلام في نظر خصومه، إذ يقولون: إن الإسلام كالبلشفية خطر على المدنية تجب محاربتها ... ويستطردون بأن الإسلام ليس دينًا إلهيًا في نظرهم لأن الإله الرحيم لا يأمر بسفك الدماء) ⁽³¹¹⁾ .

والدكتور محمد أبو زهرة يعتبر (الأصل هو السلم، وأن الحرب من إغراء الشيطان) ⁽³¹²⁾ ويرى أن القتال للدفاع فقط فيقول: (نجد نصوص القرآن كلها

⁽³⁰⁸⁾ تفسير المنار (2/215 - 216) .

⁽³⁰⁹⁾ المصدر السابق (10/ 289) .

⁽³¹⁰⁾ السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية. تأليف عبد الوهاب خلاف ص 84-85. الناشر دار القلم للنشر والتوزيع. الكويت، 1408هـ-1988م .

⁽³¹¹⁾ العلاقات الدولية والنظم القضائية في الشريعة الإسلامية، تأليف عبد الخالق النواوي ص 109، الناشر دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى 1394هـ-1974م .

⁽³¹²⁾ العلاقات الدولية في الإسلام - تأليف محمد أبو زهرة ص 47، الناشر الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1384هـ-1964م .

تتجه إلى بيان أن القتال المطلوب هو دفع قتال المشركين قال تعالى: { وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ } [البقرة: 190]، ونجد الآية التي تبيح قتال العرب كافة تنص على أن ذلك في مقابل اعتدائهم كافة على المسلمين قال تعالى: { وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ } [التوبة: 36] (313).

والشيخ محمد الغزالي يرى أن الجهاد دفاع لا هجوم، ويرد حديث: «بعثت بالسيف بين يدي الساعة» (314)، ويحاول أن ينفي ما يثار من أن الإسلام انتشر بالسيف، ومما قال: (... وما من شك في أن الجهاد حق لتأمين الدعوة وهزيمة الفتانين؟

فأما تصوير الإسلام بأنه يتحرش بالآخرين ويتعطش لدمائهم، فهو افتراء على الله والمرسلين، ومع أننا أشبعنا هذا الموضوع بحثاً في كتبنا الأخرى فإن الحاجة إلى الكلام فيه لا تزال ماسة ... ، وفي هذا الآونة استخرج البعض حديث: «بعثت بالسيف بين يدي الساعة، وجعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذل والصغار على من خالف أمري ..».

قلت : والكلام للغزالي - ليت لكم سيقاً يحمي الحق، ويرد عنه العوادي! فإن الحق يغرق وليس له صرخ! ... ما لكم ولهذا الحديث؟ قال لي غلام متعالم: إنه يرد كل ما تقول...!

قلت : سأجاوز عن ضعف هذا الحديث من ناحية سنده، ولن أطعن في صحته - مع أن الطعن وارد - ولكن أسأل: لماذا لا تتعلمون الدين وتحسنون فقهه والعمل به، ثم تحسنون الدعوة إليه؟ عندما يراكم العالم أدنى مستوى منه فلن يسمع منكم ولن يرتضيكم قادة له، لا يجوز أن يكون الإمام أجهل من (المأموم ...!) (315).

ثم يقول: (... ولم تبدأ سياسة العصا الغليظة إلا بعد أن أوجعت عصي الأعداء جلود المؤمنين، وكسرت عظامهم. هنا نزل قوله تعالى: { أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ } [الحج: 39] (316).

ومما يوضح موقف الغزالي من الجهاد أيضاً كلامه في كتابه «الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر» إذ يقول: (ومع وضوح المنهج الإسلامي في الدعوة، فإن دخائلاً كثيفاً انطلق في جوه، وما نلوم المبشرين والمستشرقين فيما اختلقوا من إفك، وإنما نلوم نفرًا من الناس لبس أزياء العلماء. وهم سوقة، وانطلق في عصبية طائشة يزعم أن الإسلام يمهد لحرب الهجوم وينشر دعوته بالسيف ...) (317).

ويحاول أن يرد ما يقال عن أن من الجهاد ما يكون هجومي فيقول: (كيف يصف عاقل اعتراض المسلمين أهل مكة بأنه حرب هجومية، ويسكت بغباء عن أن مكة حظرت الإسلام في أرضها، وطردت أهله واعتقلت بعد ذلك كل من يدخل فيه، هل حرب هؤلاء عدوان؟

(313) المصدر السابق ص 89-90.

(314) أخرجه الإمام أحمد في المسند (2/50 - 92).

(315) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، لمحمد الغزالي ص 132.

(316) المصدر السابق ص 133.

(317) الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر. تأليف محمد الغزالي ص 13. الناشر مكتبة وهبة. القاهرة. الطبعة الثانية 1405هـ - 1985م.

وكتب مسكين آخر يقول: إن الحرب عندنا هجومية، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم أغار على بني المصطلق وهم غارون . أي باغتهم دون دعوة ودون انتظار إيمان، ودون إتاحة أية فرصة للنجاة .

وهذا كذب قبيح، وجهل غليظ، فإن الرسول الكريم حارب القوم بعدما أعدوا له وتهيأوا للنيل منه.. وكتب مغفل آخر يزعم أن الحرب ضد هوازن وثقيف كانت هجومية وما فكر في قراءة الجموع التي حشدتها زعيم المشركين، والقوى التي دبرها لضرب الإسلام بعد فتح مكة .

إن هناك ناسًا يغلب عليهم القصور العقلي، ولكن لديهم جراءة على إرسال الأحكام البلهاء بثقة العباقرة! وقد أصاب الإسلام شر كبير من هؤلاء المنتسبين إليه الجاهلين به وتاريخه، فقد جروا عليه تهمًا منكرة⁽³¹⁸⁾ . ويقول أيضًا: (وهناك شبهة ضعيفة ولكن الإجابة عنها مهمة جدًا، فقد ذكر البعض حديث: « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله. فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله » . وظاهر الحديث أن الإسلام دين هجوم لنشر التوحيد .

ونقول: هذا الظاهر باطل، وسبب الخطأ في فهم الحديث كلمة «الناس» التي وردت فيه، أنها لأول وهلة تغني العالم أجمع، والحديث يتناول ناسًا معينين، ونقضوا كل عهد، ورفضوا كل حرية، وكرسوا جهودهم وثرواتهم للقضاء على الإسلام ورجاله..)⁽³¹⁹⁾ .

ويقول تحت عنوان « ما يسمونه آية السيف »: (لا يوجد ما يسمى آية السيف! هناك جملة من الآيات في معاملة خصوم الإسلام، وفي مقاتلتهم أحيانًا لأسباب لا يختلف المشرعون قديمًا وحديثًا على وجاهتها، وعلى أنها تنافي الحرية الدينية في أرقى المجتمعات)⁽³²⁰⁾

ويقول: (سمعت من يحتج بالآية: { وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً } [التوبة: 36]، فقلت له: ألا تكملها؟ أليس بعدها: { كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً } [التوبة: 36]، فأنى في الآية الدعوة إلى الهجوم، وإعمال السيف في الناس)⁽³²¹⁾ .

ويقول أيضًا: (إن الإسلام لم يحارب الكفر لأنه كفر، بل لأنه ضم إلى عجوه الفكري جملة من الآفات الأخلاقية، والمسالك العدوانية لا يجوز قبولها، ولا يصبر حرُّ عليها!)⁽³²²⁾ .

وبعد أن يورد الغزالي الآية: { الْأَيْقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِجْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدُّوكُمْ أَوْلَ مَرَّةٍ أَخَشَوْهُمْ قَالَهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ } [التوبة: 13]، يقول: (في أي لفظ من هذه الألفاظ تشم رائحة الهجوم والتعدي؟

إنها استثارة للدفاع وحسب! وعندما يأمر بالقتال يذكر بمآسيهم السابقة وما تركوه في القلوب من جراحات ... قال تعالى: { قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ

(318) المصدر السابق ص 13 .

(319) المصدر السابق، ص 16- 17 .

(320) جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج، تأليف محمد الغزالي ص 89. الناشر دار القلم للنشر والتوزيع - دمشق الطبعة الأولى 1411هـ- 1991م .

(321) المصدر السابق ص 89 .

(322) المصدر السابق ص 90 .

وَيُخْرِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ * وَيُدْهِبَ غَيْظًا قُلُوبِهِمْ { [التوبة: 14، 15].

ممن يكون شفاء الصدور وذهاب الغيظ؟ لا شك أن هؤلاء الناس تركوا في نفوس المؤمنين جراحات لا تندمل، غرّبوهم، وقتلوا أحبّتهم، وضنّوا عليهم بكل حق، وظلّوا على هذه الحال ثنتين وعشرين سنة يتربصون بالمسلمين، ويقلبون لهم الأمور... أعطيناهم حق الحياة بكفرهم، وأبوا أن نعيش بإيماننا! قلنا لهم: لكن دينكم ولنا ديننا فقالوا: ليس لكم إلا الموت.

أولئك هم الذين برئت منهم ذمّة الله ورسوله، وأولئك الذين نزل فيهم: { فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ } [التوبة: 5] ، بأي عقل يأتي مفسّر فيقول: المقصود بهذه الآية كل كافر على وجه الأرض أساء أم أحسن! وقى أم غدر! ظلم أم أنصف! ثم يطلق على هذه الآية المحددة: آية السيف! ويلغي بها مائة آية في العرض الهادي والجدال الحسن والوعظ البليغ!! ثم تظهر في عصرنا الأسود طوائف من الشباب الأغرار تحمل العصي، وتزعم أن الإسلام دين هجوم، وتريد أن تقاتل رؤّاد الفضاء⁽³²³⁾.

ويجب حسن الترابي في ندوة تلفزيونية عن النصوص التي تحث على الجهاد وترغب فيه ومنها قوله تعالى: { فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ } [التوبة: 5]، وقوله صلى الله عليه وسلم: « الخيل معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة، الأجر والمغنم »⁽³²⁴⁾.

ويقول في الجواب: (القول بأن القتال حكم ماض، هذا قول تجاوزه الفكر الإسلامي الحديث في الواقع الحديث، ولا أقول إن الحكم قد تغير، ولكن أقول: إن الواقع قد تغير، هذا الحكم عندما ساد كان في واقع معين، وكان العالم كله قائمًا على علاقات العدوان، لا يعرف المسالمة، ولا المودعة، كانت امبراطوريات، إما أن تعدو عليها، أو تعدو عليك⁽³²⁵⁾.

ويطيل فهمي هويدي الحديث في محاولة تبرئة الإسلام من القول بأن الجهاد فيه جهاد طلب وابتداء، ويستدل بعدد من الآيات التي تدعو إلى السلم من مثل قول الله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً } [البقرة: 208] وقوله جل وعلا: { وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْتَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ } [الأنفال: 61]، وقوله: { وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ } [البقرة: 190]، ... الخ ويقول بعد ذلك: (... ويتفق مع هذا السياق قول الله سبحانه وتعالى: { كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَكُمْ } [البقرة: 216] ، أي أنه أمر تفرضه عليكم عداوات الآخرين وظلمهم لكم، عليكم أن تقبلوه مضطرين)⁽³²⁶⁾.

فهو يرى أن الجهاد دفاع فقط، والإسلام لا يعتمد القتال وسيلة للتبليغ، ولا يكون إلا لأمر اضطراري، يقول: (ومنذ البداية، سلح الله المسلمين بالكلمة، وكان أول ما أنزل الله على نبيه هو: «اقرأ» وليس اضرب» أو «ابطش»

(323) المصدر السابق ص 91 – 92 .

(324) أخرجه البخاري - كتاب المناقب - باب 28 (6/633) ح: 3644. ومسلم - كتاب الإمارة - باب الخيل في نواصيها الخير إلى يوم القيامة (3/1493) ح: 1873 .

(325) نقلًا عن الرد القويم لما جاء في الترابي والمجادلون عنه من الافتراء والكذب المهين، للشيخ الأمين الحاج محمد أحمد

ص 86 .

(326) مواطنون لا ذميون - فهمي هويدي ص 234 .

وكان كتاب المسلمين هو القرآن الكريم، ولم يكن سلاح المسلمين سيفًا ولا سوطًا، ولم تكن شريعتهم قانون حرب، والأمر كذلك فإن القتال في التصور الإسلامي ينبغي أن يظل منعطفًا يكره إلى المسلمون أو نوعًا من «الهبوط الاضطراري» الذي يعترض المسار الطبيعي لرحلة التبليغ الإسلامية⁽³²⁷⁾. وعند حديثه عن الحرب المشروعة إسلاميًا يقول: (يرى الشيخ رشيد رضا أن الحرب الإسلامية تحكمها عدة قواعد :

القاعدة الأولى: أن الأمر بالقتال ورد في سياق الرد على عدوان المعتدين درءًا للمفاسد وتوطيدًا لمصالح المسلمين، وأن هذا الأمر جاء مقترنًا بالإنهية عن قتال الاعتداء والبغي والظلم، وهو ما يشهد عليه قوله تعالى: { وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ } [البقرة: 190].

القاعدة الثانية: أن تكون الغاية الإيجابية من القتال بعد دفع الاعتداء والظلم واستتباب الأمن، هي حماية الأديان كلها من الاضطهاد فيها أو الإكراه عليها، وعبادة المسلمين لله وحده، وإعلاء كلمته وتأمين دعوته وتنفيذ شريعته⁽³²⁸⁾.

وبعد ذلك يحاول أن يعلل قيام الغزوات التي قام بها الرسول صلى الله عليه وسلم وحروب الإسلام الأولى، ويقول بأن أعداء الإسلام هم الذين أشعلوا نارها، وأطاروا شرارها، وما كان من المسلمين إلا أنهم قبلوا التحدي، وردوا التعدي. وكان تتابع الفتوح بحكم الضرورات الحربية وحدها، وما كان جهاد المسلمين إلا ليؤمنوا دولتهم⁽³²⁹⁾.

ويحاول فهمي هويدي أن يرد دلالة الأحاديث الصريحة في الأمر بالجهاد، فبعد أن يورد قول الرسول صلى الله عليه وسلم: « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله ... »، يقول: (وحقيقة الأمر أن المعنى بالناس هنا ليس كل البشر، وإنما هم جماعة من البشر)⁽³³⁰⁾. أما عن حديث: « بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله تعالى وحده لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذل والصغار على من خالف أمري » فيشكك أولًا في صحته، ثم يقول: وفي شرح معاصر للحديث أنه يعني: أن سيف الإسلام حاضر للقتال في سبيل الله، كلما دُعي إلى ذلك، وأن مصير الشرك والوثنية هو الهزيمة والامتثال لأحكام الله وتعاليمه. وأن الشق الأخير المتعلق بالغنائم خاص برسول الله الذي أبيض له أن يأخذ نصيبًا منها، وهذا الحديث يفهم خطأ إذا عزل عن الموقف الإسلامي الأصيل من قضية الحرب والسلام، الذي تحدده نصوص القرآن الكريم بالدرجة الأولى، وهي النصوص القاطعة في منع العدوان وإشاعة السلام، وفي كل الأحوال، فينبغي أن يوضح في إطار الإعلان عن القوة التي تحمي الحق، وتصد عنه كل عدوان .

(327) المصدر السابق ص 236 .

(328) المصدر السابق ص 240 – 241 .

(329) انظر: المصدر السابق ص 244 – 249 .

(330) المصدر السابق ص 261 .

والمنطلق الذي ينبغي أن نقرأ به هذا الحديث النبوي، هو ذاته الذي ينبغي أن نفهم به عبارة السيد المسيح في الإصحاح العاشر من إنجيل متى: « ما جئت لألقي سلامًا بل سيفًا » إذ لا يمكن أن يزعم زاعم أنها دعوة لقتال العالم، ومخاطبته بالسيف، وهو ما تقطع بكذبه التعاليم الأساسية للديانة المسيحية. وإنما يقضي الإنصاف أن نستقبل هذه العبارة باعتبارها تلويحًا من جانبه بأن القتال في سبيل الدفاع عن العقيدة يظل واردًا إذا لزم الأمر⁽³³¹⁾.

ويرى محمد عمارة أن الجهاد في الإسلام دفاعي، وهو سبيل يلجأ إليه المسلمون عند الضرورة، أما القول بأن المسلمين مطالبون بقتال مخالفيهم في الدين حتى يؤمنوا بالإسلام فيرى أنها شبهة أصبحت عالقة بسماء الفكر في عالم الإسلام يجب تبديدها، وتبرئة الفكر منها.

ويستدل بقوله تعالى: { وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ } [البقرة: 190]، ويعلق بقوله: (فالمطلوب هنا ليس قتال المخالفين لنا في الدين، وإنما قتال « الذين يقاتلوننا » من بين هؤلاء «المخالفين» فحكمة القتال وسببهما «قتال» هؤلاء المخالفين لنا، و«عدوانهم» علينا، وليس مجرد «الخلاف لنا في الدين»! ذلك أن الإسلام لا ينهى، فقط عن مقاتلة المخالفين لمجرد الاختلاف الديني معهم، بل إنه يدعو إلى مودتهم والقسط إليهم طالما لم يقاتلونا في الدين! فإن هم قاتلونا، واعتدوا علينا، وانتهكوا الحرمات، وجب علينا قاتلهم⁽³³²⁾.

ويرى دلالة الحديث: « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله.. الحديث » بقوله: (أما هذا الحديث، والذي يبدو للعامة وأنصاف المثقفين ثقافة إسلامية، من ظاهر ألفاظه، أنه يدعو إلى مقاتلة المخالفين في الدين، حتى يثوبوا إلى عقيدة التوحيد.. فإن الفقه الحق لمعناه يتطلب ما هو أكثر من النظر العابر لظاهر الألفاظ!

فالمراد « بالناس » الذي أمر الرسول بقتالهم: « المشركون » من العرب أولئك الذين كانوا يمنعون، بالفتنة والعدوان، دعوة الإسلام من أن تتخذ لنفسها القاعة الآمنة التي ينطلق منها الدعوة⁽³³³⁾.

والقاعدة عنده تتبين من قوله: (فالذين يكفون الأيدي عن قتالنا ويلقون حبال السلام إلى عالم الإسلام وأهله، لا سبيل لنا عليهم، أما «المنافقون» الذين لا يكفون أيديهم عن قتال المسلمين، فإن «السلطان» الذي قرر الله لنا عليهم يدعوننا إلى قتالهم، ردًا للعدوان، وتأميئًا لعالم الإسلام وحرية المسلمين... « فالعدوان » أو « المسالمة » هو المعيار، ليس « النفاق » ولا «الخلاف في الدين»⁽³³⁴⁾.

وفي ختام كلامه يقول: (والقتال في الإسلام سبيل يلجأ إليها المسلمون عند الضرورة.. ضرورة حماية الدعوة، وتأمين الحرية للدعاة، وضمان الأمن لدار الإسلام وأوطان المسلمين. سان كان ذلك القتال «دفاعيًا تمامًا» أو «مبادأة» يجهض بها المسلمون عدوانًا أكيدًا أو محتملاً... فهو في كل الحالات ضد

(331) المصدر السابق ص 261 – 262 .

(332) الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية – محمد عمارة ص 130 .

(333) المصدر السابق ص 131 .

(334) المصدر السابق ص 135 – 136 .

للعنوان.. أما إذا جنح المخالفون إلى السلم، وانفتحت السبل أمام دعوة الإسلام ودعائه، وتحقق الأمن لدار الإسلام فلا ضرورة للحرب عندئذ، ولا مجال للحديث عن القتال، باسم «الدنيا» كان ذلك الحديث أو باسم «الدين» (335).

الرد:

من هذا العرض لأقوال هؤلاء المفكرين عن الجهاد، يتبين موقفهم الانهزامي أمام شبه أعداء الإسلام، القائلين بأن الإسلام لم ينتشر إلا بالسيف، وأنه دين العنف والإرهاب، فأراد هؤلاء المفكرون أن ينفوا مثل هذه الشبه، ويدافعوا عن سمعة الإسلام، فوقعوا في المصيدة التي نصبها لهم الأعداء، وقالوا أن الجهاد في الإسلام لم يشرع إلا للدفاع، وأن معارك الإسلام جميعها لم تتخط هذه الغاية، وبذلك حصروا الحكم في أن الجهاد لا يكون مشروعًا إلا للدفاع عن المسلمين، والأرض الإسلامية، وأبطلوا الحكم الشرعي الثابت بالكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، من أن من الجهاد ما هو جهاد طلب وابتداء، وهو أن يُطلب الكفار في عقر دارهم، ويقاتلون إذا لم يقبلوا الخضوع لحكم الإسلام.

وهذا الحكم الذي قال به هؤلاء المفكرون، يتبين بطلانه بأمور منها:

1 - إن النصوص التي استدلووا بها على أن الجهاد دفاعي فقط، من مثل قوله تعالى: { وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ } [البقرة: 190]، وقوله تعالى: { فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ } [البقرة: 194]، وقوله تعالى: { فَإِنِ اعْتَرَفْتُمْ بِمَا كُفَرْتُمْ فَعَدُوا إِلَىٰ نَجَاتِكُمْ مَكْرَاهًا فَاصْبِرُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ بَرٌّ رَحِيمٌ } [النساء: 90]. أقول أن استدلالهم بهذه الأدلة استدلال في غير محله، ولا يختلف عن من استدل بقوله تعالى للمؤمنين في مكة: { كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ } [النساء: 77]، على حرمة القتال في كل زمان، وهذا ما لا يقول به أحد من المسلمين. لأن هذه الآيات التي استدلووا بها نزلت في المرحلة الثالثة من المراحل التي شرع فيها القتال (336)، وفيها فرض قتال من قاتل المسلمين فقط. ثم تلا ذلك النصوص التي وضعت الأحكام النهائية في المرحلة الرابعة والأخيرة، وفيها فرض الجهاد لمقاتلة المشركين كافة، وأن يقاتلوا أهل الكتاب حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون. وهذه المرحلة

(335) المصدر السابق ص 136-137.

(336) مراحل تشريع الجهاد أربع مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة النهي عن القتال قال تعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) [الناس: 77].

المرحلة الثانية: إباحة القتال من غير فرض. قال تعالى: (أُوذِيَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَآلِهِ الْكُفْرَانَ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ الْأَعْيَانِ) [الحج: 39].

المرحلة الثالثة: وفيها فرض القتال على المسلمين لمن قاتلهم فقط. قال تعالى: (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ) [البقرة: 190].

المرحلة الرابعة: وفيها فرض قتال جميع الكفار قال تعالى: (فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَجُدُوهُمْ وَأخِصُّوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ) [التوبة: 5].

وبتخلص الحكم في الجهاد بأنه « كان محرماً ثم مآذوياً به ثم مأموراً به لمن بدأهم بالقتال، ثم مأموراً به لجميع المشركين. إما فرض عين على أحد القولين أو فرض كفاية على المشهور ». زاد المعاد لابن القيم (3/71)، وانظر أهمية الجهاد للعلياني ص 136-144، وانظر الجهاد في الإسلام، تأليف صالح اللحيدان ص 43-54، الناشر دار اللواء للنشر والتوزيع. الرياض. الطبعة الثانية 1398هـ-1978م

بدأت من انقضاء أربعة أشهر من بعد حج العام التاسع من الهجرة، ومن أدلتها قوله تعالى: { قَادَا انْسَلَحَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَفْعِدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلَوْا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ } [التوبة: 5].

يقول الشيخ عبدالرحمن الدوسري - رحمه الله -: (إن قتال الكفار على العموم واجب بالنصوص القطعية من وحي الله كتابًا وسنة، وهذا القتال واجب للهجوم لا للدفاع. كما تصوره بعض المنهزمين هزيمة عقلية، باسم الدفاع عن تشويه سمعة الإسلام والذين اشتبهت عليهم معاني النصوص التي يفيد بعضها الخصوص فأعمتهم هزيمتهم العقلية أو الهوى عن النظر في العمومات الصارفة الناسخة لما قبلها، لكونها عامة ومُتأخرة، قال الله سبحانه وتعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَعَلِّمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ } [التوبة: 123]، وقال: { قَادَا انْسَلَحَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَفْعِدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلَوْا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ } [التوبة: 5]، وفي الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله وقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله ». وغير ذلك من النصوص الواضحة التي لا نطيل بها المقام ولكن المهزومين وأصحاب الهوى يضربون صفحًا عن هذه النصوص القاطعة العامة، الناسخة لما قبلها لتأخيرها في النزول، ويتمسكون فقط بقوله تعالى: { وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ } [البقرة: 190]، كما يأخذون التعليل بآية الإذن في الجهاد، غافلين أو متغافلين أن مشروعية القتال جاءت في القرآن على مراحل) (337).

ويقول الشيخ عبدالعزيز بن باز - رحمه الله - رادًا على من استدل ببعض الآيات على أن الجهاد للدفاع فقط: (... وقد تعلق القائلون بأن الجهاد للدفاع فقط بآيات ثلاث: الأولى قوله جل وعلا: { وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ } [البقرة: 190]، والجواب عن ذلك أن هذه الآلية ليس معناها القتال للدفاع، وإنما معناها القتال لمن كان شأنه القتال: كالرجل المكلف القوي، وترك من ليس شأنه القتال: كالمرأة والصبوي ونحو ذلك، ولهذا قال بعدها: { وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ } [البقرة: 193]، فاتضح بطلان هذا القول، ثم لو صح ما قالوا، فقد نسخت بآية السيف وانتهى الأمر بحمد الله .

والآية الثانية التي احتج بها من قال بأن الجهاد للدفاع هي قوله تعالى: { لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ } [البقرة: 256]، وهذه لا حجة فيها، لأنها على الأصح مخصوصة بأهل الكتاب والمجوس وأشباههم، فإنهم لا يكرهون على الدخول في الإسلام إذا بذلوا الجزية، هذا هو أحد القولين في معناها.

(337) الأجوبة المفيدة لمهمات العقيدة للشيخ عبدالرحمن الدوسري ص 137-138، الناشر مكتبة الرشد للنشر والتوزيع. الرياض. الطبعة الثانية 1403هـ-1983م .

والقول الثاني أنها منسوخة بآية السيف، ولا حاجة للنسخ بل هي مخصوصة بأهل الكتاب، كما جاء في التفسير عن عدة من الصحابة والسلف، فهي مخصوصة بأهل الكتاب ونحوهم فلا يكرهون إذا أدوا الجزية، وهكذا من الحق بهم من المجوس وغيرهم إذا أدوا الجزية فلا إكراه، ولأن الراجح لدى أئمة الحديث والأصول أنه لا يصار إلى النسخ مع إمكان الجميع وقد عرفت أن الجمع ممكن بما ذكرنا. فإن أبوا الإسلام والجزية قوتلوا كما دلت عليه الآيات الكريمة الأخرى. والآية الثالثة التي تعلق بها من قال أن الجهاد للدفاع فقط قوله تعالى في سورة النساء: { قَلِمُ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقَوَا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا } [النساء: 90]، قالوا من اعتزلنا وكف عنا لم نقاتله. وقد عرفت أن هذا كان في حال ضعف المسلمين أول ما هاجروا إلى المدينة. ثم نسخت بآية السيف وانتهى أمرها أو أنها محمولة على أن هذا كان في حالة ضعف المسلمين، فإذا قووا أمروا بالقتال، كما هو القول الآخر كما عرفت وهو عدم النسخ، وبهذا يعلم بطلان هذا القول، وأنه لا أساس له ولا وجه له من الصحة ...) (338).

2 - القول بأن الجهاد دفاعي فقط، دعوى تدل على الجهل بطبيعة الشر وأهله، فقد أخبر الله وهو أعلم بخلق بنوياً المشركين تجاه المسلمين؛ في مثل قوله: { وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا } [البقرة: 217]، وقوله تعالى: { وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَبِيعَ مِلَّتَهُمْ } [البقرة: 120]، وقوله: { وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً } [النساء: 102].

وإذا كانت هذه نوايا أهل الكفر تجاه المسلمين، « فكيف يجوز أن يدعى بأن الجهاد في الإسلام لم يشرع إلا عندما يهجم أعداء الإسلام على دار الإسلام، أو على المسلمين، مع أن الله أخبرنا أنهم فاعلون ذلك إن عاجلاً أو آجلاً، وأنهم لا يسالمون إلا وفي نيتهم منازلة المسلمين عندما تتاح لهم الفرص والظروف؛ يؤيد هذا ما أخبر به عز وجل من أن المشركين لا عهد لهم ولا إيمان، فقال سبحانه: { كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ } ، إلى قوله تعالى: { فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَأَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ } [التوبة: 12-7] (339).

يقول سيد قطب - رحمه الله -: « ... إن الله سبحانه يعلم أن الشر متبجح، ولا يمكن أن يكون منصفًا، ولا يمكن أن يدع الخير ينمو مهما يسلك هذا الخير من طرق سلمية مودعة، فإن مجرد نمو الخير يحمل الخطورة على الشر، ومجرد وجود الحق يحمل الخطر على الباطل، ولا بد أن يجنح الشر إلى العدوان، ولا بد أن يدافع الباطل عن نفسه، بمحاولة قتل الحق وخنقه بالقوة، هذه جبلة ولبست ملابسة وقتية، هذه فطرة وليست حالة طارئة، ومن ثم لا بد من الجهاد، لا بد منه في كل صورة، ولا بد أن يبدأ في عالم الضمير ثم يظهر فيشمل عالم الحقيقة والواقع والشهود، ولا بد من مواجهة الشر المسلح

(338) مجموع فتاوى، ومقالات متنوعة للشيخ عبدالعزيز بن باز (199-3/198).

(339) افتراءات حول غايات الجهاد، للدكتور محمد نعيم ياسين ص 119. الناشر دار الأرقم للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1406هـ - 1986م.

بالخير المسلح، ولا بد من لقاء الباطل المتترس بالعدد بالحق المتوشح بالعدة، وإلا كان الأمر انتحارًا أو كان هزلًا لا يليق بالمؤمنين⁽³⁴⁰⁾ .

3 – ومما يرد به على من زعم أن الجهاد دفاعي فقط أن يقال هذه الدعوى تناقض الواقع الذي كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم، وواقع الخلفاء الراشدين، فما كان صلى الله عليه وسلم يقنع بفرع راية الإسلام على بقعة من الأرض فقط، ولو صح ما يدعيه هؤلاء المفكرون لاكتفى صلى الله عليه وسلم بفتح مكة، وتأييد كفار قريش، ولما كانت الفتوحات الإسلامية في عهد الخلفاء حتى عمت دعوة التوحيد ودولة الإسلام أقطار شتى .

والذي يتدبر الحوار الذي دار بين مجاهدي الإسلام من جهة، وبين كسرى ورستم من جهة أخرى أثناء الفتوحات الإسلامية، لا يجد في كلام المجاهدين ما يشير إلى أنهم جاءوا ليدافعوا عن أنفسهم وأراضيهم، أو يؤدبوا قومًا اعتدوا عليهم ثم يرجعوا عنهم، وإنما يجد في كلامهم ما يدل على سمو رسالتهم، ونبل أهدافهم التي عبروا عنها بقولهم (الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام ... فأرسل رسوله بدينه إلى خلقه، فمن قبله منا قبلنا منه ورجعنا عنه، وتركناه وأرضه، ومن أبى قاتلناه حتى نفضي إلى الجنة أو الظفر)⁽³⁴¹⁾ .

(المرجع : الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين ، سعيد الزهراني ، 2/711-726).

⁽³⁴⁰⁾ في ظلال القرآن. سيد قطب (2/497) .

⁽³⁴¹⁾ سبق ذكر هذا الأثر ص 123، من هذه الرسالة .

الشبهة (12) : الفتوى والتغير بسبب العصر

قال الدكتور هزاع الحوالي : تحت مبحث (مزلق المتصدين للفتوى في عصرنا) : أورد الدكتور يوسف القرضاوي مجموعةً من تلك المزلق، ذكر منها : " الجمود على الفتاوى القديمة دون مراعاة الأحوال المتغيرة " .
ويعني بها الجمود على ما سَطُر في كتب الفقه، أو كتب الفتاوى القديمة، والإفتاء بها دون مراعاة لظروف الزمان والمكان والعُرف والحال، وهي أمورٌ تتطور وتتغير..

ثم استعرض مجموعةً من الأمثلة على ذلك كالإصرار على ثبوت الهلال بالعين المجردة، وعدم قبول شهادة من يخلق ذقنه... الخ
وأكد على ضرورة ملاحظة المفتي في فتواه الظروف الشخصية للمُسْتَفْتِي- نفسية أو اجتماعية - والظروف العامة للعصر والبيئة.

وكغيره من المقررين لقاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمان يستشهد بما ذكره ابن القيم في هذه المسألة - وستأتي في المناقشة- مشيراً إلى أن كلمات ابن القيم في تغير الأحكام بتغير الأزمنة... قد أصبحت مناراً يَهْتَدِي به السائرون ، ويَتَوَّه به المصلحون المعاصرون، وكل من حاول الإسهام في تجديد الفقه الإسلامي ، وإحياء العمل بالشرعية الإسلامية.

وكذلك يستشهد بما أورده القرافي في كتابه الأحكام ، إذ يقول :«إن إجراء الأحكام التي مدرکہا العوائد مع تغير تلك العوائد: خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد، يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديداً للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهاد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد»⁽³⁴²⁾ .

استشهد الدكتور القرضاوي بالنص المتقدم- مع اختلاف بعض الكلمات عن المصدر- ولاحظ فيه أن الأحكام التي تتغير هي تلك الأحكام التي مدرکہا ومستندها العوائد والأعراف، لا النصوص المحكمات.
ومع أن النص السابق قيد الأحكام المتغيرة بالمُسْتَنَدَةِ للعوائد والأعراف فقط، دون النصوص ، إلا أن القرضاوي لم يُخْرِج سِوَى النصوص المحكمات، والتي يُفَسِّرُهَا بالقطعيات،⁽³⁴³⁾ مما يُفْهَمُ منه إدخال النصوص ظنية الدلالة تحت المتغير عند القرضاوي.

وبعد إيراده لنص القرافي المتقدم، وإيراده لتلك الملاحظة عليه، استشهد بنص آخر يُفْهَمُ منه شمول التغيير لمجال أوسع من الأحكام، هذا النص هو قول القرافي :«فمهما تجدد من العرف اعتبَره، ومهما سقط أسقطه، ولا تَجْمُد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك، لا تخبره على عُرْفِ بلدك، واسأله عن عُرْفِ بلده، وأجره عليه، وأفتِهِ به، دون عرف بلدك، والمُقَرَّر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح. والجمود على المنقولات أبداً ضلالٌ في الدين، وجَهْلٌ بمقاصد علماء

(342) انظر: «الإحكام» ص 231-232

(343) انظر: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد ص 42

المسلمين والسلف الماضين»⁽⁴⁴⁴⁾ لَيْسَتْ تَجِ القرضاءُ من هذا النص أن القانون الواجب على أهل الفقه والفتوى مراعاته على طول الأيام، هو ملاحظة تغير الأعراف والعادات بتغير الأزمان والبلدان⁽⁴⁴⁵⁾. وليست هذه الملاحظة هي المقصودة، إذ المقصود هو تغير الأحكام بناءً عليها، فهو يَحْتَمِ التُّقُولَاتِ التي أوردها بقوله: «وهذا ما جعل كثيراً من أهل العلم يقرون أشياء كانوا يَنْكِرُونَهَا- أو أكثرهم- منذ سنواتٍ غير بعيدة، نزولاً على حُكْمِ الضرورة، واستجابةً لنداءِ الواقع، وتطبيقاً لروح الشريعة، التي أراد الله بها اليُسْرَ، ولم يُرِدْ بها العُسْرَ»⁽⁴⁴⁶⁾.

وفي ذكره لأسباب المرونة في الشريعة الإسلامية يذكر من ذلك :

تقرير مبدأ تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والحال والعرف. ويرى أنه مبدأ تقرر في عهده صلى الله عليه وسلم ثم في عهد الصحابة. واستدل على ذلك بموقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه من المؤلفة قلوبهم، وقسمة الأراضي المفتوحة، وطلاق الثلاث وغيرها⁽⁴⁴⁷⁾. وفي السياق نفسه يتحدث الدكتور عبد المجيد النجار عن تغير الأحكام بتغير الزمان، نتيجة للأوضاع الواقعية التي تُرَجِّحُ ذلك التغير، ويستدل - أيضاً - بما ورد عن ابن القيم من قوله في طلاق الثلاث : «... فلما تغير الزمان، وبعد العهد بالسنة وأثار القوم، وقامت سوق التحليل، ونفقت في الناس، فالواجب أن يُرَدَّ الأمرُ إلى ما كان عليه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وخليفته، من الإفتاء بما يُعْطَلُ سوق التحليل، أو يُقَلَّلُها، ويُخَفَّفُ شَرِّها، وإذا عُرضَ على من وَفَّقَهُ اللهُ، وبَصَّرَهُ بِالهُدَى، وَوَفَّقَهُ فِي دِينِهِ، مسألة كَوْنِ الثلاثِ واحدةً، ومسألة التحليل، ووَأَزَرَ بينهما، تَبَيَّنَ لَهُ التَّفَاوُتُ، وَعَلِمَ أَيُّ المسألتين أَوْلَى بالدِّينِ، وأصلح للمسلمين»⁽⁴⁴⁸⁾ والدكتور عبد المجيد النجار يحدد تدخل الواقع فيما كان مظنوناً من الأدلة ليختار من احتمالها ما يحقق المصلحة في ظرف واقعي معين.⁽⁴⁴⁹⁾

المنافسة :

القول بأن الأحكام تتغير بتغير الأزمنة والأحوال والمصالح والعادات قولٌ يُرَدُّهُ أَكْثَرُ المهتمين بالتجديد الفقهي أو الأصولي، مؤكداً استناد هذه القاعدة للتاريخ الفقهي في عصر الصحابة والتابعين ومَنْ تَبِعَهُمْ، بل في عصره صلى الله عليه وسلم، كما تقدم. فأما تغير الأحكام في عصره صلى الله عليه وسلم فلا حُجَّةَ لهم فيه البتة، إذ تشريعه صلى الله عليه وسلم للأحكام تبيحُ عن الله عز وجل مراده، ولله عز وجل تَسْحُحُ ما يشاء وإثباته. فكيف يجرؤ شخصٌ على ادِّعَاءِ الإقتداء بالمصطفى صلى الله عليه وسلم في نسخ الأحكام وتبديلها!! أفلا يلزم من ذلك القول بالتشريع ابتداءً أسوةً به صلى الله عليه وسلم في ذلك؟!!

(444) الفروق للقرافي ج 1 ص 176-177

(445) راجع فيما تقدم : الفتوى بين الانضباط والتسيب للقرضاوي ص 90-103

(446) المرجع السابق ص 99

(447) انظر: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد ص 82

(448) أعلام الموقعين لابن القيم 3/48

(449) انظر: في فقه التدين فهما وتنزيلاً 2/76

وأما القول بأن فقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه في بعض القضايا يُمَثَّل مُسْتَدًا للقول بتغير الأحكام بناءً على تغير المصالح فهو قول مردود بما أوردناه في مناقشة العقلانيين. وخلاصته أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يُبَدِّل حُكْمًا، وليس له ذلك وإنما حرص - رضي الله عنه - على تحقيق مناط الحكم في كل قضية تُسَبَّب إليه التغيير فيها، فحيث تحقق مناط الحكم تحقق الحكم، وحيث رأي تخلف المناط قال بتخلف الحكم، وهو المنهج الشرعي الذي تؤيده الأدلة الشرعية، وتؤكدده قواعد الشرعية وكلياتها. وأما ما ذكروه من إيراد ابن القيم - رحمه الله - لفصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والامكنة والأحوال والنيات والعوائد، فصحيح وواقع. يُبَيِّنُ أَنَّ الْعَلَامَةَ ابْنَ الْقِيمِ رَحِمَهُ اللَّهُ - كما هو حال بقية السلف - لم يَعْمَدَ إِلَى تَغْيِيرِ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ تَحَقَّقَ مَنَاطُهُ الْبَيِّنَةُ، وَأَنَّ كُلَّ اجْتِهَادٍ لَوْحِظَ فِيهِ تَغْيِيرٌ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ إِنَّمَا كَانَ - فِي الْحَقِيقَةِ - اتِّبَاعٌ لِلشَّرْعِ، وَتَحَقِيقٌ لِمَنَاطَاتِ أَحْكَامِهِ. (450)

وقد تَتَبَعَ بعض الباحثين الأمثلة التي أوردتها ابن القيم في الفصل المشار إليه، وصرح بأنه لم يَرِدْ مِثَالٌ وَاحِدٌ فِيهَا قَدِّمَتْ فِيهِ مَصْلِحَةٌ عَلَى نَصِّ (351) فكل حكم تغير كان إما نصاً بنص، أو مصلحة بمصلحة راجحة، أو إلحاق حكم اجتهادي بأصل منصوص عليه. (352)

ثم يُقَالُ لَهُمْ: هل المقصود من تغيير الحكام بتغير الزمان والأحوال ... أن الحادثة التي تَغَيَّرَ حُكْمُهَا هي هي عند تغير حكمها بجميع خصائصها وحيثياتها، أم أنه طرأ عليها اختلاف في بعض الخصائص والحيثيات؟ فإن كان الجواب بالأول فهو باطل؛ إذ ذلك نَسَخٌ لِلْحُكْمِ، ولا نسخ بعد عصر الرسالة.

وإن كان الجواب بالثاني فمقبول؛ إذ أنهما حادثان لا حادثة واحدة، وكل حادثة لها حكمها المستقل عن حكم الأخرى، ومثال ذلك حكم المؤلفلة قلوبهم، وهم تَقَرُّ من الناس لم يَسْتَقِرَّ الإيمان في قلوبهم، جعلت لهم الشريعة حقاً في مال الصدقة، يتألفهم به الإمام، للثبات على الإسلام، فَيُسَلِّمَ مَنْ وَرَائِهِمْ وَيَسَلِّمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ شَرِّهِمْ، وهذا المعنى لا يُخَشَى إلا في حالة ضعف الإسلام، وحاجته لنصرتهم ومؤالفتهم. فالنص يوجب إعطاء المؤلفلة قلوبهم لهذا المعنى.

وفي حالة تطبيق النص يجد الإمام أمامه حالتين:

الأولى: حالة ضعف الإسلام، وقوم يحتاجون لهذا التأليف.

الثانية: حالة قوة الإسلام، وقوم يزعمون أنهم من المؤلفلة قلوبهم. فيطبق حكم الله على الحالة الأولى فيعطيه سهمهم، ويطبق حكم الله على الحالة الثانية فلا يعطيهم، لأنهم ليسوا ممن أمر الله بإعطائهم، وهذا هو تحقيق المناط (353).

(450) انظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية للدكتور عابد سفياني ص 525

(351) انظر: مفهوم تجديد الدين لبسطامي سعيد 272

(352) المرجع السابق ص 271

(353) انظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية للدكتور عابد سفياني ص 449 فما بعدها.

وعند تحليل كلام الدكتور القرضاوي- المتقدم- نجد إشادة بما أشار إليه ابن القيم من تغير الفتوى...، ووصف ذلك بالمنار الذي يهتدي به السائرون، وبنوه به المصلحون والمجددون... دون توضيح لمقصد ابن القيم من التغيير، وبيان محل التغيير وحدوده وكيفيته ، وهل يشمل الأحكام المنصوص عليها أم لا يكون إلا فيما لم يُنصُّ عليه؟ كل ذلك لم يذكُرْه، وإنما ذكر أهمية القول بمثل هذه القاعدة التي تفتح الطريق ، وتبني السبيل!!

وعندما استشهد بكلام القرافي المنقول من كتابه « الإحكام » لاحظ تقييد القرافي بأن التغيير إنما يكون في الأحكام التي مَدْرَكُهَا العوائد والأعراف ، لا النصوص المُحْكَمَات . في حين يفهم من كلام القرافي إخراج كل الأحكام التي مدركها النصوص قاطعة كانت أو مظنونة.

وقد تكون هذه الملاحظة تنبيهًا من القرضاوي على ضرورة إخراج النصوص المحكمات عن قاعدة التغيير والتبديل ، إلا أن إيراد نص آخر لم يرد فيه هذا القيد، بعد الملاحظة مباشرة، يُوهِم أنه يتبناه ، خاصةً بعد أن أورد القانون الواجب على أهل الفقه مراعاته، وهو ملاحظة تغير الأعراف والعادات بتغير الأزمان والبلدان لتتغير الأحكام عند ذلك، نزولاً على حكم الضرورة واستجابة لنداء الواقع ، وتطبيقاً لروح الشريعة.

ونحن نعرف أحكام الضرورات، أما الاستجابة لنداء الواقع، وتطبيق روح الشريعة فما إِخَالٌ مُنْصِفاً يُخَالِفُني في ضرورة تحديد المقصود بالاستجابة، وتفسير نداء الواقع، وضبط الواقع ذاته، وقِسْ على هذا القول بتطبيق روح الشريعة.

أما قولُ الدكتور عبد المجيد النجار بالموازنة بين احتمالات الدليل (الظني الدلالة) لِيُطَبَّقَ من الاحتمالات ما يحقق المصلحة في ظرفٍ واقعيٍّ معينٍ.. فهو قول المحققين وأئمة السلف . والمهم أن تكون المصلحة المرعية منضبطةً بضوابط الشرع- كما تقدمت الإشارةُ إليها أكثر من مرة- فتحقق المصلحة الشرعية المنضبطة بضوابط الشرع ترجيحٌ لذلك الاحتمال على غيره من الاحتمالات.

وأخيراً فإن القاعدة المشهورة « لا يُنكرُ تَغْيِيرُ الأحكامِ بَتَغْيِيرِ الزمانِ » ليست قاعدةً مُسْتَمَدَّةً من أقوال السلف، فهي قاعدةٌ قَرَّرَتْهَا مَجَلَّةُ الأحكامِ العدلية،⁽³⁵⁴⁾ وقد وضعها الفقهاء للأحكام التي لا تستند مباشرةً على نص شرعي، بل مصدرها عُرْفٌ أو مصلحةٌ سَكَّتَتْ عنها النصوص.

يقول الشيخ مصطفى الزرقا : « مِنْ الْمُقَرَّرِ في فِقه الشريعة أن لتغير الأوضاع والأحوال الزمنية تأثيراً كبيراً في كثير من الأحكام الشرعية الاجتهادية وعلى هذا الأساس أسَّسَتْ القاعدةُ الفقهيةُ القائلةُ « لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان » وقد اتفقت كلمة فقهاء المذاهب على أن الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان واختلاف الناس هي الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلاحية ، وهي المعنية بالقاعدة الآنفة الذكر ، أما الأحكام الأساسية التي جاءت الشريعة لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأصلية فهذه لا تتبدل بتبدل

(354) مجلة دونت فيها المعاملات الفقهية في عهد الدولة العثمانية ، بدئ في تأليفها عام 1285هـ وتم ترتيبها عام 1293هـ انظر فلسفة التشريع في الإسلام لصبحي محمصاني ص 94.

الأزمان، بل هي الأصول التي جاءت بها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال .
(355)

وإن كنا نتفق مع الشيخ مصطفى الزرقا في كون القاعدة إنما تتناول الحكام الاجتهادية ، فإننا نختلف معه في مفهوم التبديل والتغيير، فقد أوردنا سابقاً أن التغيير في الحكم لا يمكن أن يقع على صورة واحدة لم تتغير، أما إذا تغيرت الصورة فمن الطبيعي تغير حكمها، إذ أصبح لدينا صورة جديدة تأخذ حكماً آخر.

ونحن نعلم أن المصالح التي لم ينص عليها الشارع ، وكذلك الأعراف والعادات التي لم ينشئها الشارع، كل ذلك يمكن أن يتغير من المصلحة إلى المفسدة، فيأخذ حكماً غير حكمه الأول، لأن الصورة الجديدة ليست تلك الصورة الأولى فتأخذ كل صورة حكمها المناسب لها. فلماذا الإصرار على أن الحكم قد تغير ، بدلاً من القول أن هناك صورة جديدة تتطلب حكماً جديداً؟

وقد يرى البعض أن الخلاف لفظيُّ. وهو ليس كذلك . إذ القول بثبوت أحكام شرعية لكل صورة جديدة دليلٌ على شمول الشريعة واستيعابها لكل المستجدات.

أما القول بتغير الأحكام- مع أنه عند التحقيق ليس تغييراً- فإنه يؤدي إلى تعطيل أحكام الشرع، والجرأة على تبديل وتأويل ما تقرر من أحكام ، وتصيب الواقع- بأعرافه وعاداته ومصالحه- حاكماً على شرع الله.

(المرجع : محاولات التجديد في أصول الفقه ، للدكتور هزاع الحوالي ، ص 605-613).

الشبهة (13) : قولهم : السُّنَّة منها ما هو عملي ومنها ما هو قولي

قال الدكتور هزاع الحوالي : (أَسْرْنَا فِي مَبْحَثٍ سَابِقٍ إِلَى أَنَّ السُّنَّةَ مِنْهَا مَا هُوَ عَمَلِي ، وَمِنْهَا مَا هُوَ قَوْلِي . وَتَحَدَّثْنَا عَنْ أَقْسَامِ أَفْعَالِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَدَى جُمْهُورِ الْأَصُولِيِّينَ ،⁽³⁵⁶⁾ مَعَ تَوْضِيحٍ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنْهَا تَشْرِيحٌ وَغَيْرُهُ .

وقد ذهب بعض الأصوليين إلى تقسيم السُّنَّة من جهة وجوب العمل بها ، إلى قسمين :

الأول : ما يجب العمل بِمَدْلُولِهِ مُطْلَقاً ، وهذا أغلبُ سنته صلى الله عليه وسلم .

الثاني : ما يُلْتَزَمُ فِيهِ بِحُطَّتِهِ وَمَبْدَأُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي تَحَرِّيِ حُكْمِ اللَّهِ فِيهَا لَا شَاهِدَ قَطْعاً فِيهِ ، وَذَلِكَ بِتَحْرِيِ الْوَسَائِلِ وَالْأَسْبَابِ الْحَكِيمَةِ .⁽³⁵⁷⁾

وهو قولٌ مستندٌ إلى ما أورده القُرَافِيُّ من التفريق بين مَنْصِبِي الإِمَامَةِ وَالْفَتْوَى ، بِقَوْلِهِ إِنْ لِلْإِمَامِ أَنْ يَقْضِيَ وَأَنْ يَفْتِيَ - كَمَا تَقْدَمُ - وَلَهُ أَنْ يَفْعَلَ مَا لَيْسَ بِفُتْيَا وَلَا قِضَاءً كَجَمْعِ الْجِيُوشِ وَإِنْشَاءِ الْحُرُوبِ وَحَوْزِ الْأَمْوَالِ وَصَرْفِهَا فِي مِصَارِفِهَا ، وَتَوَلِيَةِ الْوَلَاةِ ، وَقَتْلِ الطَّغَاةِ ؛ وَهِيَ أُمُورٌ كَثِيرَةٌ تَخْتَصُّ بِهِ ، لَا يَشَارِكُهُ فِيهَا الْقَاضِي ، وَلَا الْمَفْتِي... وَظَهَرَ حِينَئِذٍ أَنَّ الْقِضَاءَ يَعْتمِدُ الْحِجَاجَ ،

(355) انظر : مفهوم تجديد الدين لبسطامي سعيد ص 262

(356) راجع : «ضوابط المصلحة عند جمهور الأصوليين» الضابط الثالث: عدم معارضة المصلحة للسُّنَّة في هذا البحث.

(357) انظر: «ضوابط المصلحة» للطوفي ص 166.

والفُتيا تَعْتَمِدُ الأدلة، وأن تَصَرَّفَ الإمام الزائد على هذين يعتمد المصلحة
الراجحة أو الخاصة في حق الأمة. (358)

ثم وَصَّحَ ذلك بم أوردته في مسائل لاحقة إذ يقول: «إِنَّ تَصَرَّفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْفُتْيَا هُوَ إِخْبَارُهُ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى بِمَا يَجِدُهُ فِي الْأَدْلَةِ مِنْ حُكْمِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، كَمَا قَلَنَاهُ فِي غَيْرِهِ مِنَ الْمَفْتِيَيْنِ. وَتَصَرَّفَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالتَّبْلِيغِ هُوَ مُفْتَضَى الرِّسَالَةِ. وَالرِّسَالَةُ هِيَ أَمْرُ اللَّهِ تَعَالَى لَهُ بِذَلِكَ التَّبْلِيغِ. فَهُوَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْقُلُ عَنِ الْحَقِّ لِلخَلْقِ فِي مَقَامِ الرِّسَالَةِ مَا وَصَلَ إِلَيْهِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى، فَهُوَ فِي هَذَا الْمَقَامِ مُبَلِّغٌ وَنَاقِلٌ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى... فَلَا يَلْزَمُ مِنَ الْفُتْيَا الرَّوَايَةُ، وَلَا مِنَ الرِّسَالَةِ الْفُتْيَا، مِنْ حَيْثُ هُمَا رَوَايَةٌ وَفُتْيَا. وَأَمَّا تَصَرَّفُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحُكْمِ فَهُوَ مُغَايِرٌ لِلرِّسَالَةِ وَالْفُتْيَا؛ لِأَنَّ الْفُتْيَا وَالرِّسَالَةَ تَبْلِيغٌ مَخْصٌ وَاتِّبَاعٌ صَرَفٌ، وَالْحُكْمُ إِنشَاءٌ وَإِلْزَامٌ مِنْ قِبَلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِحَسَبِ مَا يَسْتَحُجُّ مِنَ الْأَسْبَابِ وَالْحِجَاجِ... فَهُوَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي هَذَا الْمَقَامِ مُنْشِئٌ، وَفِي الْفُتْيَا وَالرِّسَالَةِ مَتَّبِعٌ مَبْلُغٌ وَهُوَ فِي الْحُكْمِ أَيْضاً مَتَّبِعٌ لِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى لَهُ بِأَنْ يُنْشِئَ الْأَحْكَامَ عَلَى وَفْقِ الْحِجَاجِ وَالْأَسْبَابِ، لِأَنَّهُ مَتَّبِعٌ فِي نَقْلِ ذَلِكَ الْحُكْمِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى، لِأَنَّ مَا قُوِّضَ إِلَيْهِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَكُونُ مَنْقُولاً عَنِ اللَّهِ تَعَالَى... وَأَمَّا تَصَرَّفَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْإِمَامَةِ فَهُوَ وَصْفٌ زَائِدٌ عَلَى الثُّبُوتِ وَالرِّسَالَةِ وَالْفُتْيَا وَالْقَضَاءِ، لِأَنَّ الْإِمَامَ هُوَ الَّذِي قُوِّضَتْ إِلَيْهِ السِّيَاسَةُ الْعَامَّةُ فِي الْخَلَائِقِ، وَضَبْطُ مَعَاقِدِ الْمَصَالِحِ، وَدَرْءُ الْمَفَاسِدِ، وَقَمْعُ الْجُنَاةِ... وَهَذَا لَيْسَ دَاخِلاً فِي مَفْهُومِ الْفُتْيَا وَلَا الْحُكْمِ وَلَا الرِّسَالَةِ وَلَا الثُّبُوتِ، بِالتَّصَدِّي لِفَصْلِ الْخُصُومَاتِ دُونَ السِّيَاسَةِ الْعَامَّةِ... وَأَمَّا الرِّسَالَةُ فَلَيْسَ يَدْخُلُ فِيهَا إِلَّا مَجْرَدُ التَّبْلِيغِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى.

وأما آثار هذه الحقائق في الشريعة فمختلفة :

فما فعله عليه السلام بطريق الإمامة كقسمة الغنائم، وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش... فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر، لأنه صلى الله عليه وسلم إنما فعله بطريق الإمامة، وما استُبيح إلا بإذنه، فكان ذلك شرعاً مقررّاً لقوله تعالى: { وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ } (359).

وما فعله صلى الله عليه وسلم بطريق الحكم كالتملك بالشفعة وفسوخ الأنيحة والعقود... فلا يجوز لأحد أن يُقدِّم عليه إلا بحكم الحاكم في الوقت الحاضر اقتداءً به صلى الله عليه وسلم لأنه عليه السلام لم يقرر تلك الأمور إلا بالحكم، فتكون أمته بعده صلى الله عليه وسلم كذلك. وأما تصرفه عليه الصلاة والسلام بالفتيا والرياسة والتبليغ فذلك شرعاً يتقرر على الخلائق إلى يوم الدين، يلزمنا أن نتبع كل حكم مما بلغه إلينا عن ربه بسببه، من غير اعتبار حكم حاكم ولا إذن إمام « (360).

والقُرَافِيُّ مِنْ خِلَالِ اسْتِعْرَاضِ كَلَامِهِ فِي هَذَا الْمَجَالِ يَبْضِغُ مَقْصُودَهُ مِنَ التَّفْرِيقِ بَيْنَ مَا كَانَ حَقّاً لِلْإِمَامِ أَوْ الْحَاكِمِ فَلَا يُقَدِّمُ عَلَيْهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ، وَمَا كَانَ غَيْرَ

(358) «الإحكام» للقرافي ص 32-41.

(359) الأعراف : 158.

(360) انظر: «الإحكام» للقرافي من ص 86 إلى ص 96.

ذلك ممّا يجب الالتزام به من كل فردٍ من غير اعتبار لحكم حاكمٍ أو إذن إمام. ويؤكد ذلك أيضاً ما أورده من مسائلٍ اختلف فيها الفقهاء حول تصرف الرسول صلى الله عليه وسلم أهو من باب التصرف بالأمامة فلا بد فيها من إذن الحاكم، أم هو من باب التصرف بالفتيا فيكون حقاً لكل أحد. ولم يُرد أنّ تلك المسائل مُختلفة فيها من جهة شرعيتها وعدم الشرعية فيها. ويؤكد ذلك أيضاً. ما أشار إليه القرافي في مسائل اجتهاد الحاكم قبل هذه المسألة وضرورة استناده للأدلة الشرعية، وجواز نقضه إذا خالف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي⁽³⁶¹⁾.

فكل ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم من السُّنة يوصِّفه رسولاً ومبلغاً أو حاكماً وإماماً فحكمه الاتِّباع والقبول، إلا أن الاقتداء به فيه على نوعين كما تقدم: عام وخاص، فالعام ما لم يتوقف فيه على حكم الحاكم أو إذن الإمام وهو كل ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم من جهة كونه مبلغاً، والخاص هو ما كان حكماً وقضاً. فالإقتداء به فيه متقرر أيضاً، لكنه واجبٌ في حق الولاة فقط باعتبار أن ذلك الفعل صدر منه صلى الله عليه وسلم بصفته إمام الأمة، فهو الذي يقضي بينهم، ويقسم الحقوق والعطايا، ويُجيش الجيوش، ويُقيم الحدود. فالإقتداء به صلى الله عليه وسلم مُتعيّن في حق الولاة كل بحسب المرتبة، فأمر الغزو يُقَدِّي به فيما يتعلق بأمور الحرب وسياساتها الشرعية وأحكامها. وليس لكل أحد مباشرة قسمة الغنائم - مثلاً - بنفسه... والقضاة يقتدون به فيما كان خاصاً بالقضاء وليس لكل أحد مباشرة الأمر بنفسه وإنما الأمر متعلقٌ بالقاضي أو الحاكم⁽³⁶²⁾.

فهل فهم من كلام القرافي عدم الاقتداء، أم أن المفهوم هو الاقتداء وإن كان على طائفة مخصوصة في مجال مخصوص؟

نقل بعض العقلانيين النص الوارد عن القرافي وفسّره تفسيراً يتفق وما يريد، فقد ذهب محمد عماره إلى أن السُّنة باعتبار التشريع تنقسم إلى سُنَّة العادة، وسُنَّة العبادة، مُعرِّفاً الأولى بأنها ما لا إلزام فيها، والثانية بما لا يتغير حكمها⁽³⁶³⁾.

ثم يزيد في توضيح الأمر بأن سُنَّة العادة تشمل كل ما خرج عن دائرة العقائد (الغيبات) أو العبادات؛ إذ الغيبات والعبادات - عند عماره - لا تتغير لحكمها بالاجتهاد، وكذلك إذا هي تعلقت بالثوابت الدنيوية⁽³⁶⁴⁾.

أما سُنَّة العادة وهي المُتعلِّقة بفروع المتغيرات الدنيوية فهي مجرد اجتهادٍ نبويٍّ مؤسَّس على العلة. فهذه لا إلزام فيها كما تقدم، بل المُعَوَّل عليه هنا هو المصلحة المستجدة.

يقول محمد عماره: « وفي صَوء هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامي عن العلاقة - علاقة المُزاملة بين النص وبين الاجتهاد - مَيِّز المحدثون والأصوليون في نُصوص السُّنة النبوية بين سُنَّة العادة - وهي التي لا إلزام فيها - وسُنَّة العبادة التي لا تتغير لحكمها - بالاجتهاد - إذا تعلقت بالغيبات التي لا

(361) انظر: «الإحكام» ص 75.

(362) انظر: «أفعال الرسول» للعروسي ص 174-175.

(363) انظر: «معالم المنهج الإسلامي» ص 114.

(364) المرجع السابق ص 114.

يَسْتَقِلُّ العَقلُ بِإِدْرَاكِهَا، أو بِالْعِبَادَاتِ وَمَنْ تَمَّ لَا يَجُوزُ الْاجْتِهَادُ فِي تَغْيِيرِ حُكْمِهَا، وَكَذَلِكَ إِذَا هِيَ تَعَلَّقَتْ بِالثَّوَابِ الدِّينِيَّةِ، لِانْتِفَاءِ دَوْرَانِ وَتَغْيِيرِ عِلْلِهَا... مِيزُوا بَيْنَهَا وَبَيْنَ السُّنَّةِ الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِالْفُرُوعِ مِنَ الْمَتَغْيِرَاتِ الدِّينِيَّةِ، وَالَّتِي هِيَ اجْتِهَادُ نَبِيِّ، فَهَذِهِ تَدُورُ أَحْكَامُهَا مَعَ عِلْلِهَا وَجُوداً وَعَدَمًا... فَيَجُوزُ مَعَهَا وَفِيهَا الْاجْتِهَادُ الْجَدِيدُ تَبَعاً لِمَا يُسْتَجَدُّ مِنْ مَصَالِحٍ»⁽³⁶⁵⁾. ثُمَّ أورد ما نقلناه من نصِّ مُتَقَدِّمٍ عَنِ الْقِرَافِيِّ، وَاسْتَنْجَ مِنْهُ مَا يَلِي :

أولاً: أَنَّ السُّنَّةَ تَنْقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ:

(أحدهما) : سُنَّةٌ تَشْرِيعِيَّةٌ (أَي مِنَ الشَّرْعِ) وَهِيَ شَامِلَةٌ لِلْوَضْعِ الْإِلَهِيِّ فِي السُّنَّةِ الْخَارِجِ عَنِ إِطَارِ اجْتِهَادِ الرَّسُولِ. وَحُكْمُهَا الدَّوَامُ وَعَدَمُ الْاجْتِهَادِ فِيهَا. **(الثاني) :** سُنَّةٌ غَيْرُ تَشْرِيعِيَّةٍ وَهِيَ الْمَتَعَلِّقَةُ بِاجْتِهَادَاتِ الرَّسُولِ فِي فُرُوعِ الْمَتَغْيِرَاتِ الدِّينِيَّةِ سِوَاءِ أَكَانَ فِي السِّيَاسَةِ أَوْ فِي الْحَرْبِ أَوْ فِي الْمَالِ، وَكُلِّ مَا يَتَعَلَّقُ بِإِمَامَتِهِ لِلدَّوْلَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، أَوْ بِقَضَائِهِ فِي الْمَنَازَعَاتِ الَّتِي هُوَ اجْتِهَادٌ مُؤَسَّسٌ عَلَى حُجَجِ أَطْرَافِ النِّزَاعِ، وَلَيْسَ وَحْيًا مَعْصُومًا... وَفِيهَا وَمَعَهَا يَجُوزُ الْاجْتِهَادُ الَّذِي يَأْتِي بِجَدِيدِ الْأَحْكَامِ⁽³⁶⁶⁾.

ثانياً: أَنَّ تَوْقِفَ السُّنَّةِ غَيْرِ التَّشْرِيعِيَّةِ عَلَى حُكْمِ الْحَاكِمِ أَوْ إِذْنِ الْإِمَامِ يَعْنِي اسْتِنْفَافَ الْاجْتِهَادِ فِيهَا مِنْ جَدِيدٍ بِوِاسِطَةِ الْقَضَاءِ الْمَعَاوِرِ، وَإِمَامِ الْوَقْتِ الْحَاضِرِ لِتَبْيِينِ مَدَى تَوَافُرِ شُرُوطِ إِعْمَالِ أَحْكَامِهَا، وَمُوَافَقَةِ الْحَالِ وَتَحْقِيقِ الْمَصْلَحَةِ⁽³⁶⁷⁾.

وَفِي مَنَاقِشَةِ مُحَمَّدِ عِمَارِهِ نَبْدًا بَيَانًا مَا ذَكَرَهُ عِمَارُهُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ مِنْ حَصْرِ السُّنَّةِ التَّشْرِيعِيَّةِ فِي تَفْسِيرِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْقُرْآنِ فَقَطْ فَهُوَ يَقُولُ: «فَنَحْنُ مُطَالِبُونَ، حَتَّى نَكُونَ مُتَبَعِينَ لِلرَّسُولِ، بِالتَّزَامِ سُنَّتِهِ التَّشْرِيعِيَّةِ- أَيْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ- لِأَنَّهَا دِينٌ»⁽³⁶⁸⁾ فَالسُّنَّةُ التَّشْرِيعِيَّةُ الَّتِي كَانَتْ فِي النَّصِّ السَّابِقِ مَا خَرَجَ عَنِ اجْتِهَادِ الرَّسُولِ، أَصْبَحَتْ هُنَا مَا فَسَّرَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ!! أَمَّا الْأَحْكَامُ الْوَارِدَةُ فِي السُّنَّةِ ابْتِدَاءً فَلَيْسَتْ مِنَ السُّنَّةِ التَّشْرِيعِيَّةِ- عِنْدَ عِمَارِهِ- سِوَاءَ تَعَلُّقِهَا بِالْعِبَادَاتِ أَمْ بِالْمَعَامَلَاتِ. وَطَالَمَا كَانَتْ كَذَلِكَ فَالِاقْتِدَاءُ بِهَا غَيْرُ مُلْزِمٍ. يَقُولُ مُحَمَّدُ عِمَارُهُ: «أَمَّا سُنَّةُ غَيْرِ التَّشْرِيعِيَّةِ وَمِنْهَا⁽⁴⁶⁹⁾ تَصَرُّفَاتُهُ فِي السِّيَاسَةِ وَالْحَرْبِ وَالسَّلْمِ وَالْمَالِ وَالْاجْتِمَاعِ وَالْقَضَاءِ، وَمِثْلُهَا مَا شَابَهَهَا مِنْ أُمُورِ الدُّنْيَا، فَإِنْ اقْتَدَأْنَا بِهِ يَتَحَقَّقُ بِالتَّزَامِنَا بِالْمَعْيَارِ الَّذِي يُحَقِّقُ الْمَصْلَحَةَ لِلْأُمَّةِ، فَإِذَا حَكَمْنَا كَسَاسَةً بِمَا يَحَقِّقُ مَصْلَحَةَ الْأُمَّةِ كُنَّا مُقْتَدِينَ بِالرَّسُولِ، حَتَّى وَلَوْ خَالَفَتْ نُظْمُنَا وَقَوَانِينُنَا مَا رُويَ عَنْهُ فِي السِّيَاسَةِ مِنْ أَحَادِيثَ لِأَنَّ الْمَصْلَحَةَ بِطَبِيعَتِهَا مُتَغْيِرَةٌ وَمُتَطَوِّرَةٌ»⁽³⁷⁰⁾.

إِذْنًا نَحْنُ هُنَا أَمَامَ مَسَاحَةٍ كَبِيرَةٍ نَتَحَرَّكُ فِيهَا بِعُقُولِنَا وَبِمَا نَرَاهُ مِنْ مَصَالِحٍ فَقَطْ، سِوَاءَ اتَّفَقَتْ هَذِهِ الْمَصَالِحُ مَعَ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ أَمْ خَالَفَتْهَا، وَسِوَاءَ أَكَانَتْ مَصَالِحَ حَقِيقِيَّةٍ كَلِيَّةٍ أَمْ جَزْئِيَّةٍ مُتَوَهِّمَةٍ. فَالْمَهْمُ هُوَ إِضْفَاءُ الشَّرِيعَةِ عَلَى كُلِّ النُّظْمِ وَالْقَوَانِينِ - وَإِنْ صَادَمَتِ النُّصُوصُ- طَالَمَا كَانَتْ هَذِهِ النُّظْمُ وَتَلَكُ

(365) «معالم المنهج الإسلامي» ص 114-115

(366) المرجع السابق ص 115

(367) المرجع السابق ص 119

(368) انظر: «الإسلام وقضايا العصر» ص 25

(469) يلاحظ أن ما ذكره من أمثلة بعض السنة غير التشريعية عنده لا كلها، فالمسكوت عنه أكثر من المنطوق به.

(370) «الإسلام وقضايا العصر» ص 25

القوانين متعلقة بميدان السُّنة غير التشريعية ، وما أوسعها من ميدان عند
عمارته وأصحابه!!

« وهكذا يصبح- بناءً على فهم الدكتور- لزامًا علينا عدم الالتفات إلى كافة
النصوص الواردة في السياسة والحرب، كأحكام الجماعة، والإمامة، والبيعة،
والسمع والطاعة، وأحكام المحاربين والبُغاة، وأحكام المرتدين، وأحكام
اليهود والنصارى والمشركين، وعامة أحكام دار الحرب، ودار الإسلام،
وأحكام السُّلم من المعاهدات وضوابطها، وكذلك أحكام الاجتماع، وحفظ
نُظم الدولة، وحدود الله، وفيها أحكام الحدود والتعزيرات ونحوها وشروطها،
وأحكام الأسرة في النكاح والطلاق والعدة والرضاع والنفقة وغير ذلك،
وأحكام القضاء والشهادة واليمين ونحوها، وكذلك أحكام النظام المالي
وأحكام النظام وأحكام البيوع... طالما أن المقصود هو أن نعمل بما نرى نحن
أنه المصلحة لا ما تراه النصوص » (371).

صحيح أن هناك من السُّنة النبوية ما يتعلق به الاقتداء والإتياع وهو غالب سنته
صلى الله عليه وسلم ، ومنه ما لا يتعلق به اقتداءً أو إتياع كما تقدم في
الحديث عن بعض أفعال النبي صلى الله عليه وسلم ، وما أشار إليه بعض
المحققين مما ليس هو من باب تبليغ الرسالة، بل مرده لرأيه صلى الله عليه
وسلم في أمور دنيوية مُستندتها التجربة كتأبير النخل وطلبه يوم بدر النزول
في مكان ظنَّه صالحًا للحرب، وما فعله صلى الله عليه وسلم بحكم الجيلة
والطبيعة، أو كان خاصًا به صلى الله عليه وسلم ... فهذا لا يَلَزَمُ مِنْهُ الإتياع ولا
يتعلق به تشريع، وهو القليل النادر في سنته صلى الله عليه وسلم.
وأما ما كان من باب تبليغ الرسالة فلا جدال في وجوب الاقتداء به فيه. وغير
صحيح أن كل ما يتعلق بالمتغيرات الدنيوية هو من باب سُنَّة العادة وبالتالي
تندرج تحت السُّنة غير التشريعية ، فهي دعوى تفتقر إلى الدليل، بل الدليل
بصادمها، إذ أن تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بمقتضى كونه حاكمًا
أو إمامًا شملت ميادين كثيرة- أشار إليها محمد عماره أيضًا- كالحروب
والأموال والحدود والمنازعات والطلاق والنكاح والعقود... فهل تخلو هذه
الميادين عن حكم الشرع!!

إن كثيراً من الميادين المتقدم ذكرها مَنصُوصٌ على حُكمه في القرآن
والسُّنة، وإنما أدخلها القرافي تحت تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم
بمقتضى كونه حاكمًا أو إمامًا ليؤكد على أن من يتولاها هو الحاكم أو الإمام لا
عامة الخلق، لا ليثبت القرافي عدم الإلزام في أحكامها كما حاول عماره
تفسير ذلك.

ومحاولات عماره متعددة في تأويل النص حسب الاتجاه، فعندما أورد قول
القرافي «فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بأذن إمام الوقت الحاضر، لأنه صلى
الله عليه وسلم إنما فعله بطريق الإمامة، وما استبيح إلا بإذنه» قال مُعلِّقًا
ومؤولاً «إن ما أخذ عن اجتهاد الرسول، باعتباره إمام الدولة، وليس عن
الرسالة المُبلَّغة، أو الفتيا المتعلقة بها، فمرده إلى إمام الوقت الحاضر؛ أي
الدولة الإسلامية المعاصرة ، التي تَسْتَأْنف ما ورد فيه من السُّنة غير

التشريعية، تُمضي منها ما لا يزال مُحَقَّقًا للمقاصد، وتَسْتَبْدِلُ أحكاماً جديدةً لما لا تتوافر شروط أعمال حكمه... كل ذلك باجتهاد جديد»⁽³⁷²⁾.
فهو قد بدأ التأويل بالقول إن ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره إمام الدولة ليس له علاقة بالرسالة المُبَلَّغَة، وهذا افتتاتٌ عليه صلى الله عليه وسلم؛ إذ أنه صلى الله عليه وسلم بوصفه إماماً كان يُتَّقَدُ أحكام الله تعالى الموحى بها إليه، وما اجتهد فيه صلى الله عليه وسلم من اجتهاداتٍ أقرّه الله تعالى عليها فهي واجبة الإتيان أيضاً، وما تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بوصفه إماماً أو حاكماً أشْرنا إلى وجوب الاقتداء به فيه من الحكام والولاة.

وتصرفه صلى الله عليه وسلم بالحكم إتيان لأمر الله له بأن ينشئ الأحكام على وفق الحجاج والأسباب كما أشار إلى ذلك القرافي وغيره. وذكره عماره دون تعليق عليه، فإذا كان صلى الله عليه وسلم متبعاً لأمر الله فإن إتياعه في طريقته في الحكم والإمامة واجب علينا حسب التقسيمات والاختصاصات المشار إليها سابقاً.

وقد أصاب عماره في رد تصرفه صلى الله عليه وسلم باعتباره إماماً إلى إمام الوقت الحاضر، لكنه فسّر ذلك الردّ باستئناف ما ورد وإعادة النظر فيه، واستبدال الأحكام... كل ذلك باجتهادٍ جديدٍ. إنه لم يذهب كما ذهب غيره إلى وجوب اقتداء الحكام والأئمة به صلى الله عليه وسلم في هذا المجال، بل ذهب إلى تقرير استئناف النظر وتأسيس الحكم على اجتهادٍ جديدٍ.

فلم يكف تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية، وإخراج جانب كبير من جوانب الحياة عن مظلة الشريعة بادعائه أنها من السنة غير التشريعية، ولا إلزام في أحكامها- أقول لم يكف ذلك بل هو مُصِرٌّ على إعادة النظر واستنباط الأحكام بمنهج واجتهادٍ جديدين عمادهما المصلحة، والمصلحة فقط، وهي مصلحة تُدْرِكُ بالعقلٍ ولها المرتبة الأولى في عملية النظر والاجتهاد، حتى وإن صادمت نصاً قطعي الدلالة والثبوت، فالنصوص ليست مراده لذاتها؛ وإنما المراد المصالح التي جاءت بها الرسالة لتحقيق مصالح العباد في عماره: «فالنصوص الدينية التي جاءت بها الرسالة لتحقيق مصالح العباد في فروع المتغيرات الدنيوية، ليست - كما تشهد بذلك بدهة الفطرة- ليست مرادةً لذاتها، وإنما هي مُرادٌ لعلها وغاياتها ومقاصدها، وهي تحقيق مصالح العباد، فهي- أي أحكامها المُسْتَبْتِطَة منها- تدور مع هذه العلة الغائية-

المصلحة- وجوداً وَعَدَمًا ويشهد على ذلك اتفاق أهل الاختصاص في فكرنا الإسلامي على ضرورة الاجتهاد مع الأحكام التي ارتبطت بعلةٍ تغيرت ، أو بعادةٍ تبدلت ، أو بعُرْفٍ تَطَوَّرَ، الذي سبق تغير العلة، وتبدل العادة، وتطور العرف، فوجود النص لم يمنع من الاجتهاد الذي يُتِمَّرُ حُكْمًا جديدًا»⁽³⁷³⁾ ولا يظن القارئ أن النص المُتَقَدِّم الظني الدلالة أو الثبوت!! يقول: «ثم- وهذا هام جداً في هذه القضية- إن الاجتهاد مع وجود هذا النص ، قطعي الدلالة

والثبوت، المتعلق بالمتغيرات من الفروع الدنيوية ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع وجود النص رفعاً دائماً ومُؤَبَّدًا ، فهو اجتهادٌ لا يتجاوز النص قَيْلِغِيهِ، وإنما

(372) «معالم المنهج الإسلامي» ص 118

(373) «معالم المنهج الإسلامي» ص 102

يتجاوز الحكم المستنبط منه، وهذا التجاوز للحكم ليس مَوْقِفًا دائماً وأبدياً...
فالحكم المُجْمَع عليه، المُؤَسَّسُ إجماعه على نص قطعي الدلالة والثبوت إذا
كان متعلقاً بعلة غائبة تَبَدَّلَتْ، أو بعادةٍ تغيرت، أو بَعْرُفٍ تطور،- أي إذا لم يَعدْ
مُحَقِّقًا للمَقْصِدِ منه ، وهو المصلحة- فلا بد من الاجتهاد فيه ومعه اجتهاداً يُثمر
حكماً جديداً يحقق المقصد- المصلحة- فإذا عادت العلة الأولى، أو العادة
القديمة فكانت المصلحة مُتَحَقِّقَةً بالحكم القديم، عاد الاجتهاد إليه من جديد،
كل ذلك والنص قائمٌ تَلَوُّه، ونتعبد بتلاوته»⁽³⁷⁴⁾ هذا هو اجتهاد عمارة إذن،
وميدانه قطعي الثبوت والدلالة الذي نقل عدم جواز الاجتهاد فيه، لقطعية
ثبوتة، وقطعية دلالة⁽³⁷⁵⁾ . وهما الأمران اللذان لا مجال معهما لاجتهاد إلا لمن
أراد تجاوز النص وهو ما يؤدي إليه اجتهاد محمد عماره، ولا عبرة بقوله «فهو
اجتهاد لا يتجاوز النص فيلغيه» إذ لا معنى لإلغاء النص سوى إلغاء حكمه
المستنبط منه بدلالته القطعية، أما إلغاء النص برفعه- أي بنسخه- فليس ذلك
لمحمد عماره الذي يقرر أن اجتهاده الجديد في النص قطعي الثبوت والدلالة
قد يُلغِي الحكم أو يُعيدُه- حسب المصلحة- مع بقاء النص للتعبد والتلاوة مما
يؤكد أن اجتهاده لم يتجاوزه ويلغيه، فهو قائمٌ ثابتٌ.
فهو يُطْمَئِنُّنا على أنه لن يَنسخ النصوص أو يغيرها، وإنما سَيُغير أحكامها
فقط!! فلماذا الهلع والخوف إذن؟!

إنه هلعٌ وِخَوفٌ ولبسٌ من عَوَامِ الفِكر الإسلامي - المقصود أنصار النص- ولا
يستند شئٌ منه إلى مَنْطِقٍ أو حُجَّةٍ يقول: «أما النصوص، قطعية الدلالة
والثبوت، والتي تعلقت بأمور هي من الفروع الدنيوية، ومن المتغيرات فيها،
والمعلقة بعلة غائبة فتلك هي التي يُثير الموقشِف منها اللبس الذي تُعالجُه
الآن... وفي اعتقادي أن هذا اللبس قائمٌ في نطاق عَوَامِ الفكر الإسلامي
وحدهم لأنه- كما سنرى- ليس له منطقٌ أو حُجَّةٌ أو أساس»⁽³⁷⁶⁾ المنطق هو-
إذن- تحكيم العقل وتقديمه على الشرع باعتماد ما يُدركه العقل وحده من
مصالح قد تكون جزئيةً أو مُتَحَيِّلةً، وردُّ النصوص القطعية، أو تأويلها بما
يتناسب والواقع المعبر عنه بالعادة والعرف.

ولابد من الإشارة إلي مستنده ودليله الذي لم يتجاوز شهادة أهل الاختصاص
في الفكر الإسلامي أو بعبارة عمارة «أهل الاختصاص في فكرنا الإسلامي»
فإن كان مقصده- كما هو المتبادر- المختصين في فكر عماره العقلاني فهذا
هو المُتَوَقَّع منهم ، فأين الدليل إذن؟

وإن كان يُشير إلي علماء الشريعة فقد نقلنا الإجماع- في مباحث سابقة-
على أن المصلحة لا يجوز اعتبارها عند مخالفة النص. وسيأتي زيادةً توضيحٌ
لهذا في مبحث المصلحة عند العقلانيين من هذا الباب.
وتكفي الإشارة هنا إلى عدم استقلال العقل بإدراك المصالح، مما يترتب عليه
- بالضرورة- عدم اعتبار المصلحة العقلية المصادمة للنص. ومن أدلة ذلك:

(374) «معلم المنهج الإسلامي» ص 102

(375) انظر: «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» لمحمد صالح موسى ص 22 وكذلك «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» لمحمد

فوزي ص 17 والاستصلاح للزرقا ص 89

(376) المرجع السابق ص 102

أولاً: أن معرفة مقاصد الشرع الكلية المراعية لمصالح العباد، إنما عُرِّفَتْ عن طريق تَتَبُّعِ الْجُزْئِيَّاتِ، وهي نصوص الشرع الْمُتَّصِمَةٌ لِلْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ المحققة للمصالح؛ وإذا كانت المصالح معروفةً عن طريق النص فإن إِبْعَادَهُ والاكْتِفَاءَ بِالْعَقْلِ فِي تَحْدِيدِ الْمَصْلَحَةِ هَدْمٌ لِلْمَصْلَحَةِ ذَاتِهَا- باعتبارها مقصداً شرعياً- بهدم الطريق المَوْصَلِ إِلَيْهَا.

ثانياً: أن العقل في المسائل الشرعية تابعٌ لِلنَّقْلِ، فَعَلَيْهِ الْوُقُوفُ عِنْدَ حُدُودِ النَّقْلِ؛ إِذْ أَنْ تَعَدَّيْتَهُ لَهَا إِبْطَالٌ لِلشَّرْعِ ⁽³⁷⁷⁾.

ثالثاً: أن التشريع هو حق الله الخالص لا يشاركه فيه مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ، وتشريعه عز وجل هديٌّ ونور ومصلة تتحقق للملتزمين به، المنفذين لأحكامه، فما حَسَنَهُ الشَّرْعُ فهو حَسَنٌ ومصلة، وما قَبَّحَهُ فهو قَبِيحٌ ومفسدة. ولو كان للعقل أن يحقق الهداية وحده، وَيَتَعَرَّفَ عَلَى مَصَالِحِ النَّاسِ وحده، لما كان إرسال الرسل وإنزال الكتب. صحيحٌ أن العقل يعرف الفُجْحَ وَالْحُسْنَ فِي الْأَشْيَاءِ، لكن المؤكد أن معرفته لها معرفةٌ إِجْمَالِيَّةٌ لَا تَنْفِذُ إِلَى التَّفْصِيْلَاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالزَّمَنِ وَالْمَكَانِ وَالْأَفْرَادِ وَالْجَمَاعَاتِ. أما شرع الله العليم الخبير فهو الْمُتَّصِمُنْ لِلْمَصْلَحَةِ الْحَقِيقِيَّةِ الشَّامِلَةِ الَّتِي يَقْصُرُ الْعَقْلُ عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهَا وَالتَّعَرُّفِ عَلَى جَمِيعِ جَوَانِبِهَا.

وقد أشار إلى ذلك ابن القيم ⁽³⁷⁸⁾ - رحمه الله- بقوله: «بل غاية العقل أن يدرك بالإجمال حُسْنَ مَا أَتَى الشَّرْعُ بِتَفْصِيلِهِ، أَوْ قُبْحَهُ، فَيَدْرِكُهُ الْعَقْلُ جَمَلَةً، وَيَأْتِي الشَّرْعُ بِتَفْصِيلِهِ، وَهَذَا كَمَا أَنَّ الْعَقْلَ يَدْرِكُ حُسْنَ الْعَدْلِ، وَأَمَا كُونَ هَذَا الْفِعْلَ الْمُعَيَّنَ عَدْلًا أَوْ ظَلْمًا فَهَذَا مِمَّا يَعْجِزُ الْعَقْلُ عَنِ إِدْرَاكِهِ فِي كُلِّ فِعْلٍ وَعَقْدٍ. وَكَذَلِكَ يَعْجِزُ عَنِ إِدْرَاكِ حُسْنِ كُلِّ فِعْلٍ وَقُبْحِهِ. فَتَأْتِي الشَّرَائِعُ بِتَفْصِيلِ ذَلِكَ وَتَبْيِينِهِ، وَمَا أَدْرَكَهُ الْعَقْلُ الصَّرِيحُ مِنْ ذَلِكَ تَأْتِي بِتَقْرِيرِهِ. وَمَا كَانَ حَسَنًا فِي وَقْتٍ قَبِيحًا فِي وَقْتٍ، وَلَمْ يَهْتَدِ الْعَقْلُ لَوْقْتِ حُسْنِهِ مِنْ وَقْتٍ قَبِحِهِ أَتَتْ الشَّرَائِعُ بِالْأَمْرِ بِهِ فِي وَقْتٍ حَسَنِهِ، وَبِالنَّهْيِ عَنْهُ فِي وَقْتٍ قَبِحِهِ. وَكَذَلِكَ الْفِعْلُ يَكُونُ مُشْتَمَلًا عَلَى مَصْلَحَةٍ وَمَفْسُودًا، وَلَا تَعْلَمُ الْعُقُولُ مَفْسُودَتَهُ أَرْجَحَ أَمْ مَصْلَحَتَهُ؟ فَيَتَوَقَّفُ الْعَقْلُ فِي ذَلِكَ. فَتَأْتِي الشَّرَائِعُ بِبَيَانِ ذَلِكَ، وَتَأْمُرُ بِرَاجِحِ الْمَصْلَحَةِ، وَتَنْهَى عَنِ رَاجِحِ الْمَفْسُودَةِ. وَكَذَلِكَ الْفِعْلُ يَكُونُ مَصْلَحَةً لِشَخْصٍ، مَفْسُودَةً لِغَيْرِهِ، وَالْعَقْلُ لَا يَدْرِكُ ذَلِكَ. فَتَأْتِي الشَّرَائِعُ بِبَيَانِهِ، فَتَأْمُرُ بِهِ مِنْ هُوَ مَصْلَحَةٌ لَهُ، وَفِي ضِمْنِهِ مَصْلَحَةٌ عَظِيمَةٌ، لَا يَهْتَدِي إِلَيْهَا الْعَقْلُ، فَلَا تُعْلَمُ إِلَّا بِالشَّرْعِ: كَالْجِهَادِ وَالْقَتْلِ فِي اللَّهِ. وَيَكُونُ فِي الظَّاهِرِ مَصْلَحَةً، وَفِي ضِمْنِهِ مَفْسُودَةً عَظِيمَةً لَا يَهْتَدِي إِلَيْهَا الْعَقْلُ، فَتَجِيءُ الشَّرَائِعُ بِبَيَانِ مَا فِي ضِمْنِهِ مِنَ الْمَصْلَحَةِ وَالْمَفْسُودَةِ الرَّاجِحَةِ» ⁽³⁷⁹⁾.

وهكذا نتأكد من كون العقل قاصراً عن إدراك المصالح في كل الظروف والأحوال. فإذا تَقَرَّرَ هَذَا يَتَقَرَّرُ قَبْلَهُ وَمَعَهُ وَبَعْدَهُ أَنْ نُصَوِّبَ الشَّرِيعَةَ وَأَحْكَامَهَا هِيَ الطَّرِيقَ الْحَقِيقِيَّ الْمَوْصَلَّ لِلْمَصْلَحَةِ الْحَقِيقِيَّةِ.

⁽³⁷⁷⁾ انظر «الموفقات» المقدمة العاشرة ج 1/87

⁽³⁷⁸⁾ سبقَتِ الْإِشَارَةُ إِلَى قَوْلِ ابْنِ الْقَيْمِ فِي مَبَاحِثِ الْمَقَاصِدِ لَدَى الشَّاطِبِيِّ.

⁽³⁷⁹⁾ «مفتاح دار السعادة» ج 2 ص 117.

لا نقول هذا تَغْيِيباً للعقل ودوره، بل تقريراً لحكم العقل نفسه القاضي بأن مصلحة الخلق كامنة في شرع الله. فكيف يبقى هذا الحكم قائماً مع القول بتجاوز النصوص من أجل مصلحة تَوَهَّمَهَا العقل ولم يتضمنها النص؟ ثم إننا ندرك أن العقل يتكوّن في أحضان البيئة، فيتأثر بأنماطها وأفكارها وسلوكياتها مما يجعل أحكامه بعيدة عن الحياد والموضوعية، فتأتي مصالحه على هذا التصور؛ ولذا فإن العقلانيين كثيراً ما يقيسون المصالح بمقاييس الواقع والظروف وملائمة الأحوال ومسائرة العصر، ويدعون أن هذه مصالح تَعَرَّفَ عليها العقل وحكم بها، ثم يَصْعَقونها في مواجهة مع النص الذي يتضمن مصلحة حقيقية، ولحرصهم على تغليب جانب الواقع والظروف الراهنة ومسائرة العصر، تراهم يُغْلَوْنَ من شأن ما تَوَهَّمُوهُ من مصالح، مُؤَكِّدِينَ على أنها نتاج النظرة العقلية الموضوعية، وما دامت كذلك فهي مصلحة عامة لقبول كل العقلاء لها، وطالما كانت عامة فَلْيَغِبِ النص الجزئي، ولتكن المصلحة الجديدة هي حكم الشرع ومقصده. وهذا هو الاجتهاد الجديد: إلغاء للنصوص بإلغاء أحكامها، بناءً على عدم توافر الشروط المناسبة لتطبيقها، والبحث عن حكم ما من الأحكام، والبحث عن حكم ما من الأحكام المتماشية مع العصر وأحواله، المحققة للرغبات، والمُصَفِّية على كل الممارسات لباس التشريع، يدعوي أن هذه هي المصلحة، والمصلحة مقصد شرعي عظيم!!

أما قول محمد عماره عن تبدل العادة وتطور العرف وأثر ذلك في إلغاء حكم النص- حتى ما كان قطعي الثبوت والدلالة- أو تأخيره... فالرد عليه ببيان أن اختلاف العوائد لا يؤثر في الأحكام المنتظمة لها، أي أن العوائد لا تخرج عن أحكام الشرع، فإذا تعلق حكم شرعي بعادة ما ظل مرتبطاً بها على الدوام، فإذا لاحظنا اختلافاً في العادة فلا نقول بأنها العادة الأولى قد تغيرت ليتغير حكمها المرتبط بها، بل نقول بأنها عادة أخرى تعود لأصل شرعي آخر يحكم به عليها، فتظل كل العوائد محكومة بالشرع. وهو ما أشار إليه الشاطبي بقوله: «واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد. وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها، كما في البلوغ مثلاً، فإن الخطاب التكليفي مُرْتَفِعٌ عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف. فسقوط التكليف قبل البلوغ، ثم ثبوته بعده ليس باختلاف في الخطاب، وإنما وقع الاختلاف في العوائد، أو في الشواهد» (380).

أما اختلاف الأحكام باختلاف الأحوال والأزمنة فيكفي هنا ما ذكره الدكتور عابد سُفْيَانِي (381) بقوله: «إِنَّ تَغْيِيرَ الأحوال والأزمنة لم تُغْفَلِ الشريعة بل وضعت له أحكاماً تخصه... فاختلاف الأزمنة التي تأتي على المسلمين فترة القوة، وفترة الضعف جعل الله لكل زمن حكماً يخصه في حال القوة، وكذلك في حالة المجاعة والحاجة، وفي حال الاكتفاء... ولا تَعْنِي مراعاة الشريعة

(380) «الموقفات» ج 2 ص 286

(381) أستاذ بجامعة أم القرى بمكة المكرمة. له: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية.

للأزمان والأحوال والقدرات أنها تركت تحديد المصلحة وتشريع الحكم للعقل البشري، كَلَّا فَإِنهَا لَمْ تَتْرِكْ ذَلِكَ لَهُ ، لا في العبادات ولا في المعاملات... وَإِنَّ تَغْيِيرَ الْقَنُوى إِذَا تَغْيِيرَ تَحْقِيقِ الْمَنَاطِ لِكِي تَنْتَظِمَ كُلَّ وَاقِعَةٍ تَحْتَ حُكْمِهَا الشَّرْعِي ، لا صِلَةَ لَهُ الْبَيِّنَةُ بِتَغْيِيرِ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ بِزَعْمِ تَغْيِيرِ الْمَصَالِحِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَنَةِ ، وَمِنْ هُنَا فَإِنَّ الْفِقْهَ الْإِسْلَامِي يَتَجَدَّدُ وَلا يَجْمُدُ ، حَيْثُ يَأْخُذُ كُلُّ وَاقِعَةٍ بِخُصُوصِهَا فَيَدْخُلُهَا تَحْتَ حُكْمِهَا الشَّرْعِي حَسَبِ تَحَقُّقِ مَنَاطِهَا ، فَإِنْ جَاءَ زَمَنٌ آخَرَ تَجَدَّدَتْ تِلْكَ الْوَاقِعَةُ عَلَى صُورَةٍ آخَرَى وَتَغْيِيرَ تَحْقِيقِ مَنَاطِهَا ، وَوَضِعَتْ تَحْتَ حُكْمِهَا الْخَاصِ بِهَا وَهَكَذَا... وَلِكُلِّ وَاقِعَةٍ بِحَسَبِ تَحَقُّقِ مَنَاطِهَا، حُكْمٌ ثَابِتٌ يَحَقُّقُ الْمَصْلَحَةَ فِي جَمِيعِ الْأَزْمَانِ « (382) .

وَإِذَا كَانَ مُحَمَّدٌ عِمَارَهُ يَرِي أَنَّ الْبَيِّنَةَ يُؤَخِّدُ مِنْهَا وَيُتْرِكُ وَفُقَ الْمَعْيَارَ الَّذِي تَبَيَّنَاهُ. فَإِنَّ لِمُحَمَّدٍ إِقْبَالَ رَأْيًا آخَرَ أَكْثَرَ تَطَرُّفًا: فَهُوَ يُقَرُّ بِأَنَّ هُنَاكَ أَحَادِيثَ تَتَضَمَّنُ أَحْكَامًا تَشْرِيعِيَّةً، وَأَحَادِيثَ لَيْسَ لَهَا طَائِعٌ تَشْرِيعِيٌّ. وَلَمْ يَقِفْ عِنْدَ الْقِسْمِ الثَّانِي. أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: وَهُوَ مَا تَتَضَمَّنُ أَحْكَامًا تَشْرِيعِيَّةً فَلَمْ يَذْهَبْ مَذْهَبَ «عِمَارَهُ» فِي عَدِّهِ مِنَ السُّنَنِ التَّشْرِيعِيَّةِ بِشَرَطِ أَنْ يَكُونَ تَفْسِيرًا لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ- كَمَا تَقْدَمُ- بَلْ يَرِي إِقْبَالَ عَدَمِ الْأَخْذِ بِالْأَحَادِيثِ مُطْلَقًا فِي تَقْنِينِ الْأَحْكَامِ الْمَعَاوِرَةِ.

وَحُجَّتُهُ أَنَّ الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مُجَاوَلَتِهِ لِبِنَاءِ شَرْيَعَةٍ عَالَمِيَّةٍ تَشْمَلُ الشُّعُوبَ الْمَخْتَلِفَةَ، كَانَ لَابِدَ لَهُ مِنْ جَعْلِ أُمَّةٍ مُعَيَّنَةٍ نَوَاءً، فَيَعْلَمُهَا وَيُطَبِّقُ الْمَبَادِئَ الَّتِي يَبْنِي بِهَا عَلَى حَالَاتٍ وَاقِعِيَّةٍ، فِي صَوِّ الْعَادَاتِ الْمُمَيَّزَةِ لِلْأُمَّةِ الَّتِي هِيَ فِيهَا، وَأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ النَّاتِجَةِ عَنْ هَذَا التَّطْبِيقِ هِيَ أَحْكَامٌ خَاصَةٌ بِتِلْكَ الْأُمَّةِ، إِذْ لَيْسَتْ مَقْصُودَةً بِذَاتِهَا، وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ مَا تَهْدِفُ إِلَيْهِ مِنْ مَبَادِئٍ، فَلَا مَجَالَ لِقَرَضِهَا عَلَى الْأَجْيَالِ الْمَقْبَلَةِ (383) .

إِنَّهُ الْادِّعَاءُ ذَاتَهُ الَّذِي يَنْشَعِبُ بِهِ الْعَقْلَانِيُونَ: اسْتَلْهَامِ الْمَبَادِئِ الْعَامَةِ وَالْمَقَاصِدِ الْكَبْرَى دُونَ النُّصُوصِ وَالْأَحْكَامِ الْجَزْئِيَّةِ!!

إِنَّهُ لِأَمْرٍ عَجِيبٍ أَنْ نَسْتَنْتِجَ الْمَبَادِئَ وَالْمَقَاصِدَ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ الْجَزْئِيَّةِ وَنُصُوصِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ، ثُمَّ نَأْتِي تَطْبِيقَهَا فِي عَصْرِنَا الْحَاضِرِ بِشِدْءٍ عَوَى أَنَّهَا لَمْ تَعُدْ مُحَقَّقَةً لِلْمَصَالِحِ الَّتِي حَقَّقَتْهَا فِيمَا مَضَى مِنَ الْأَزْمَانِ، وَأَنَّ الْمَصْلَحَةَ لَا تَتَحَقَّقُ إِلَّا مِنْ خِلَالِ مَا نَسَّهَ مِنْ أَحْكَامٍ، أَوْ نُقِئَتْهُ مِنْ قَوَانِينٍ!!

لَقَدْ غَدَا الْفِكْرُ الْبَشَرِي- عِنْدَ الْعَقْلَانِيَيْنِ- أَشْمَلٌ وَأَهْدَى وَأَرْحَمٌ وَأَنْفَعٌ لِلْبَشَرِيَّةِ مِنْ تَشْرِيعِ الْخَالِقِ الْعَالَمِ الْخَبِيرِ!!

وَتَطَرَّفَ إِقْبَالَ لَيْسَ قَاصِرًا عَلَى رَأْيِهِ فَقَطْ ، بَلْ يَتَنَاوَلُ جِرَاتِهِ عَلَى الرَّعْمِ بِأَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ- رَحِمَهُ اللَّهُ- لَمْ يَعْتمِدْ عَلَى الْأَحَادِيثِ التَّشْرِيعِيَّةِ لِمَا يَرَاهُ مِنْ أَنَّهَا خَاصَةٌ بِالْعَرَبِ فِي عَصْرِ الرِّسَالَةِ، وَعَالَمِيَّةُ الْإِسْلَامِ تَمَعُّعٌ مِنْ اعْتِمَادِ مَا فِيهَا مِنْ أَحْكَامٍ.

وَقَدْ رُمِيَ أَبُو حَنِيفَةَ- رَحِمَهُ اللَّهُ -بِمُخَالَفَةِ السُّنَّةِ وَدَافَعَ عَنْهُ غَيْرُ قَلِيلٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ (384) .

(382) انظر: «الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية» ص 540

(383) انظر: «تجديد التفكير الديني في الإسلام» ص 197

(384) انظر: «أبو حنيفة» للأستاذ محمد أبو زهرة.

ولم يَقُلْ أَحَدٌ قَبْلَ إِقْبَالِ فِيمَا نَعْلَمُ- بَأَن عَدَمَ احْتِجَاجِ أَبِي حَنِيفَةَ بِبَعْضِ
 الْأَحَادِيثِ كَانَ لِرَأْيِهِ بِأَنَّهَا خَاصَةٌ بِعَصْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .
 وَيَخْلُصُ مُحَمَّدٌ إِقْبَالَ إِلَى أَنَّ «مَوْقِفَ أَبِي حَنِيفَةَ عَلَى الْجُمْلَةِ مِنَ الْأَحَادِيثِ
 الَّتِي تَشْتَمِلُ عَلَى أَحْكَامٍ تَشْرِيعِيَّةٍ بَحْتَةٍ هُوَ فِي نَظَرِي مَوْقِفُ جَدِّ سَلِيمٍ . وَإِذَا
 رَأَى أَصْحَابَ النَّزْعَةِ الْحَرَّةِ فِي التَّفْكِيرِ الْعَصْرِيِّ أَنَّهُ مِنَ الْأَسْلَمِ أَلَّا تُتَّخَذَ هَذِهِ
 الْأَحَادِيثُ مِنْ غَيْرِ أَدْنَى تَفْرِيقٍ بَيْنَهَا أُسَاسًا لِلتَّقْنِينِ ، فَإِنَّهُمْ يَكُونُونَ بِذَلِكَ قَدْ
 نَهَجُوا مِنْهُجَ رَجُلٍ مِنْ أَعْظَمِ رِجَالِ التَّشْرِيعِ بَيْنَ أَهْلِ السُّنَّةِ » (385) .
 وَهَكَذَا يَتَطَوَّرُ النَّظَرُ الْعَقْلَانِي فِي سُنَّةِ الْمُصْطَفَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :
 فَبَعْدَ أَنْ بَدَأَ الْأَمْرَ بِرَدِّ خَبَرِ الْأَحَادِ فِي مَجَالِ الْعُقَائِدِ وَقَبُولِهِ فِي الْفُرُوعِ بِشَرَطِ
 مُوَافَقَتِهِ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ نَجَدَ الشَّيْخُ مُحَمَّدُ الْغَزَالِي يَنْصِبُ مِيزَانًا جَدِيدًا لِلْاهْتِدَاءِ
 إِلَى الصَّحِيحِ مِنَ الْأَحَادِيثِ ، هَذَا الْمِيزَانُ هُوَ «فِطْرَةُ الشَّيْخِ» وَهِيَ هُنَا تَعْنِي
 ذَوْقَهُ الْمُتَبَجِّسُ مِنَ الْعَاطِفَةِ وَالْعَقْلِ ، أَوْ رَأْيَهُ الْمُسْتَنْدَ إِلَى الْعَقْلِ وَضَغَطِ
 الْوَاقِعِ . وَمَعَ هَذَا فَلَيْسَ مَا صَحَّ بِهَذَا الطَّرِيقِ ، أَوْ هَذَا الْمِيزَانِ ، مَقْبُولًا عِنْدَ
 الشَّيْخِ فِي بَعْضِ الْقَضَايَا الْخَطِيرَةِ الَّتِي لَمْ يَذْكَرْ تَفْصِيلًا لَهَا ، وَالَّتِي لَا بَدَّ فِيهَا مِنْ
 حَدِيثٍ مُتَوَاتِرٍ ، أَوْ شَبِيهِهِ بِالْمُتَوَاتِرِ ، إِذْ لَا يَكْفِي فِيهَا حَدِيثٌ أَحَادٍ حَتَّى مَعَ جَلَالَةِ
 رَأْيِهِ !!

ثم نري الدكتور رفيق العجم يُضِيفُ شَرْطَيْنِ آخَرَيْنِ لِقَبُولِ الْحَدِيثِ هُمَا:
 اتِّفَاقُهُ مَعَ رُوحِ الشَّرِيعَةِ ، وَاتِّفَاقُهُ مَعَ مُعْطِيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ . وَهُمَا شَرَطَانِ
 يَقْصِدُ بِهِمَا رَدَّ الْأَخْبَارِ الصَّحِيحَةِ مُتَوَاتِرَةً كَانَتْ أَمْ أَحَادًا . نَقُولُ ذَلِكَ بَعْدَ
 اسْتِعْرَاضِنَا لِلتَّحْلِيلِ الَّذِي قَالَ بِهِ الْعَجْمُ ، وَأَشْرَنَا إِلَيْهِ سَابِقًا .
 ثُمَّ أَتَى مُحَمَّدٌ عِمَارَهُ لِيُقَسِّمَ السُّنَّةَ إِلَى تَشْرِيعِيَّةٍ وَغَيْرِ تَشْرِيعِيَّةٍ جَاعِلًا الْقِسْمَ
 الْأَكْبَرَ مِنْهَا غَيْرَ تَشْرِيعِيٍّ لِتَعْلُقِهِ بِالدُّنْيَا وَأَحْوَالِهَا وَمَجَالَاتِهَا ، وَقَصْرِهِ لِلتَّشْرِيعِيِّ
 عَلَيَّ مَا تَعْلُقُ بِالْعُقَائِدِ وَالثَّوَابِتِ مِنَ الْعِبَادَاتِ .
 ثُمَّ أَعْلَنَ نَظَرِيَّتَهُ الْمُتَبَكِّرَةَ فِي الْاجْتِهَادِ الْقَائِلَةَ بِالِاجْتِهَادِ فِي النَّصِّ قِطْعِيٍّ
 الدَّلَالَةِ وَالثَّبُوتِ اجْتِهَادًا يَغْيِرُ حُكْمَهُ أَوْ يَرْفَعُهُ حِينَئِذٍ دُونَ آخَرَ ، مُؤَكِّدًا عَلَى نَجَاحِ
 النَّظَرِيَّةِ بِمُوَافَقَتِهَا عَلَى بَقَاءِ النَّصِّ دُونَ إِزَالَةٍ أَوْ تَغْيِيرٍ!! وَأَظْنَهُ يَرِيدُ مِنَّا أَنْ
 نَشْكُرَهُ عَلَى مُوَافَقَتِهِ عَلَى إِبْقَائِهِ عَلَى النُّصُوصِ دُونَ تَسْخِيحِ لَهَا لِتَمَكَّنَ مِنْ
 التَّعَبُّدِ بِهَا فِي صَلَوَاتِنَا ، كَمَا يَقُولُ !!
 ثُمَّ يَأْتِي مُحَمَّدٌ إِقْبَالَ لِيُعْلِنَ فِي جُرْأَةٍ مَا خَشِيَ الْآخَرُونَ إِعْلَانَهُ؛ إِذْ يَقُولُ بَأَن
 تَقْسِيمَ السُّنَّةِ إِلَى تَشْرِيعِيَّةٍ وَغَيْرِ تَشْرِيعِيَّةٍ غَيْرُ مُجَدِّ الْبَيِّنَةِ ، وَتَرْكُهَا ، وَعَدَمُ جَعْلِهَا
 أُسَاسًا لِلْقَوَانِينِ هُوَ الْأَوْلَى؛ لِأَنَّهَا بِتَفْصِيلَاتِهَا خَاصَةٌ بِالْأُمَّةِ الَّتِي عَاصَرَتْ
 الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَطْ . وَكَأَنَّهُ رَأَى أَنَّ هَذِهِ الْجُرْأَةَ لَمْ تُحْدِثْ
 الْاسْتِجَابَةَ الْمَرْغُوبَةَ ، أَوْ حَتَّى الْهَزَّةَ الْفِكْرِيَّةَ الَّتِي يَرِيدُهَا ، فَتَمَادَى فِي تَضَجْرُثِهِ
 لِيُؤَكِّدَ أَنَّ هَذَا لَيْسَ رَأْيًا لَهُ فَحَسَبَ ، بَلْ قَالَ بِهِ الْإِمَامُ أَبُو حَنِيفَةَ- رَحِمَهُ اللَّهُ-
 وَجَعَلَهُ أُسَاسَ مَذْهَبِهِ !!
 وَبِاطْلَاعِ يَسِيرٍ عَلَى أَصُولِ مَذْهَبِ الْإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ- رَحِمَهُ اللَّهُ- يَنْكَشِفُ هَذَا
 الزَّيْفَ ، وَتَبْطُلُ تِلْكَ الْاِفْتِرَاءَاتُ .

وكثيرون أولئك الذين نهجوا هذا النهج ممن يُوصَفون بالمُفكرين الإسلاميين وقد تَبَع أقوالهم باحثٌ مُعاصِرٌ وَعَقَّب عليها بما يلي: «ونكتفي بما أوردنا من أمثلة

تدل على هذا المُنعطفِ الخطر في طريق ديننا وعقيدتنا، من أبناء جلدتنا، والناطقين بِلِغَتِنَا، وهذا الفريق من الكُتَّاب المسلمين الذين رَكَّزوا جهودهم على مُخالفة الأئمة الأعلام السابقين، وأعطوا أنفُسهم حق الاجتهاد تفسيرا وتأييلا، وقد أعطوا أنفسهم حرية القول وفق أفهامهم فوصلوا إلى الخطأ في القول، والشطط في الاجتهاد في مذهبهم الذي تمذهبهوه. وذلك ليصلوا إلى مرتبة النبوغ الذي من أعظم وأسهل شروطه ضعف الدين. وضعف الدين أضمن للنجاح في مضمار الثقافة العصرية من قوة العلم»⁽³⁸⁶⁾.

(المرجع : محاولات التجديد في أصول الفقه ودعوته ، للدكتور هزاع الحوالي ، ص 344-360).

الشبهة(14) : ادعائهم أن الشريعة مجرد مقاصد

(لقد ظن اليسارُ الإسلاميُّ أنَّ الشريعةَ مَقاصِد، وأنَّ العقل هو المُكَلَّف بإيجادِ الطريقة التي يراها مُلائمةً، والأحكام التي يراها كَفيلةً بِتَحقيق هذه المَقاصِد الكُبْرَى، مُعْتَبِرًا بِذلك أن ما وَرَد في الشريعة من أحكام تفصيلية لا يُمَثِّل إلا المرحلة الأولى من تطبيق الشريعة، يَفَع تَجَاوُزُهَا بِتَجَاوُزِ المرحلة. وهنا تَتَسَاءَل: هل يُمكن للعقل وَحْدَهُ أن يُجَدِّد هذه الأحكام والوسائل المُحَقِّقَةَ للمقاصد؟

الإجابة لا تحتاج في نظرنا إلى تحاليل مُطَوَّلَةٍ، إذ يُمكن الاكتفاء بِإلقاءِ نَظَرٍ على تاريخ المذاهب القديمة والمعاصرة، فَكُلُّها تدعو إلى الحرية والعدل والتقدم، لِتَعْرِف إلى أيِّ مَدَى تَمَكَّنَت من التلاؤم مع الإنسان في مَطْلَبِهِ وطموحاته. فبِاسْمِ الحُرِّية يَفَع ما يَفَع: يموت الناس جوعًا، وَيُلْقَى بِأطنان المَرْزُوعَاتِ وَالتَّمَارِ في البحار والمحيطات حِفْظًا للأسعار من الانخفاض....، وبِاسْمِ الدَّعوة إلى المُساواة والعدالة، تُكَمَّم الأَفْواه وَيُمنَع الناس من حقوقهم في التَّعبير، وَيُرْمَى بهم في غِيَاهِبِ المناطق المُتَجَمِّدَةِ، وبِاسْمِ التَّقدم يُرْمَى بِكُلِّ سَلَفٍ مُتَمَسِّكٍ بِمبادئه، وَيُنَبِّههم بِالرَّجعيةِ وَالْمَاصِويَّةِ والجُمود... كان ذلك ولا يزال، ولنا من الواقع أكثر من شاهد.

* الفهم المَقاصِدِيُّ يَحْتَزِلُ الشريعةَ في حَمْسَةِ مَقاصِد:

هذا الفهم « التقدمي » للإسلام يَنْفِي عن الشريعة أن تكون مَنهَجًا يَتَضَمَّن الوسائل الكبرى وبعض التفاصيل فَنَظَرُهُ اليَسارُ إلى الشريعة نظرةً اِحتزالية تَسْطِحيةٌ للشريعة، رغم ما تَدَّعِيهِ لِتَفْسِها من عُمقٍ وَعَوْصٍ في «روح» الشريعة. ولعلنا لا نُجَانِبُ الصواب إذا قلنا بأنَّ هذه النَظرة تُؤْمِن بِبعض الكتاب وتُكْفِرُ بالبعض الآخر، ما دامت أحكام الوحي- في نظرهم- قابلةً لِلنَسْخِ المُتَوَاصِلِ وَفَقًّا لِلتَطَوُّرِ التاريخيِّ والاجتماعيِّ. وهنا نسأل: لماذا وَرَدَت تلك الأحكام التفصيلية في القرآن؟ هل كان ذلك فقط للعصر الذي نزل فيه القرآن واستجابةً لظرفٍ تاريخيٍّ مُحَدَّد؟

لو كان الأمر كذلك لما كانت بنا حاجة إلى نصوص الكتاب، ولأمكننا أن نقوم بتلخيص للقرآن في خمسة مقاصد تحفظها- إن لم نقل نلّوها في الصلاة!! - ثم ما حاجة الإسلاميّ التقدّميّ اليوم إلى سبّين جزبًا من القرآن، وآلاف الأحاديث النبوية؟.. إن كل هذه النصوص ستُضح في أحسن الحالات مادةً للتثقيف التاريخي والتّسليّة الفكرية، أي: ثرائًا لا غير فالقهم المقاصديّ ينتهي بنا إلى اعتبار الإسلام ثرائًا (الإسلام من حيث هو شريعة)؛ بل إن حسن حنفي يطالبنا بأكثر من ذلك، يطالبنا بتغيير المصطلحات التي تتضمن العقائد... إن هذه النظرة إلى الإسلام تجاوزت حتى نظرة المعتزلة التي يتسبب إليها اليسار الإسلاميّ. ذلك أن المعتزلة وإن أعطوا قيمة كبرى للعقل، فإنهم لم يقولوا بتعطيل النصوص، ولم يقولوا بقُدرة العقل المطلقة على التصرف في الشريعة، فالمعتزلة يقولون بأن العقل قادرٌ على معرفة الحسن والقبح، والخير والشر. وإذا أردنا القيام بقياس أو تشبيه فإننا نقول بأن العقل ربّما يكون قادرًا على تعيين المقاصد الكبرى للشريعة، ولكنه غير قادر على التفصيل في أحكامها والوسائل الموصلة إليها، وذلك خلافًا لما يراه اليسار الإسلاميّ، فلعلّ معتزلة العصر الحديث أكثر تقدّمًا في العقلانية من المعتزلة الأوائل.

* القهم المقاصديّ دَعْوَةٌ إلى العِلْمَانِيَّة:

إضافةً إلى اختزاله الشريعة في خمسة مقاصد، يمهّد هذا القهم المقاصديّ إلى العِلْمَانِيَّة؛ بل يدعو لها بطريقةٍ أو بأخرى كما سبق بيان ذلك في فصل الانتماء السياسيّ للمُسلم. وليس في ذلك غرابةٌ أو تناقضٌ ما دُنا مُطالبين بصبّط طريقنا بأنفسنا، وبما ننقله من تجارب الآخرين، كما يقول خالد محيي الدين الذي يتّمي إلى حزب التّجمّع ومعه حسن حنفي وبعض «الإخوة في الوطن والثورة والحرية...»

معنى ذلك بعبارةٍ أوضح، أنّ مقاصد الشريعة كشيعاراتٍ عامةٍ يُمكن أن يحققها القوميّ، والماركسيّ، والليبرالي، والمسلم سواءً بسواء، أي ليس من الضروري أن تكون مؤمنًا بالله ومُسلمًا لكي تُحقّق مقاصد شرع الله، فبالإمكان أن تكون غير ذلك وتُحقّق مقاصده... ولسنا ندري بعد ذلك إن كان الأمر يتعلق بأسلمة الماركسيّ والليبرالي والقومي أم يتّمركز كس المُسلم... أم بشي آخر!... وبذلك يتحوّل الإسلام إلى شيعاراتٍ عامةٍ، وكأنه لافتةٌ يُمكن أن تجدها على كلِّ الواجهات. وقديما قال شاعرُ العزّل:

وَكُلُّ يَدَّعِيٍّ وَضَلَّ يَلْتَلِي **وَلَيْلَى لَا تُقِرُّ لَهُمْ بِدَاك**

* القهم المقاصديّ تَفِيٌّ لِمَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ:

إنّ القهم المقاصديّ، إضافةً إلى ما سبق (اختزال الشريعة والدعوة إلى العِلْمَانِيَّة)، يلزم عنه إلغاء الشريعة، وهو يُؤدّي إلى ذلك منطقيًا. ذلك أنّ مقاصد الشريعة التي حدّدها القهم التقدّمي للإسلام، لا تجد من الدّعوات والمذاهب من يُنكرها، فكلُّ الأحزاب تدعو إلى الحرية والعدالة والتقدم، وتقول بأنها تُحارب الظلم والاستغلال. وهذا معناه بلغةٍ أخرى، إذا أردنا أن نواصل الاستنتاج، أنّ الشريعة لم تأت بجديد. فهذه المبادئ والشعارات العامة متصمّته في كتب الفلاسفة والحُكماء القدامى

والمُعاصرين، فما الدَّاعِي إِذَنْ إِلَى أَنْ تَأْتِيَ عَنْ طَرِيقِ الْوَحْيِ؟ وَهَلْ يَكُونُ مَقْصِدُ الشَّرْعِ مِنْ ذَلِكَ مَجْرَدُ تَكَرُّرٍ أَوْ إِقْرَارٍ لِمَا تَوَصَّلَ إِلَيْهِ الْعَقْلُ، أَيْ مُجْرَدُ تَرْكِيَةٍ وَمُصَادَقَةٍ عَلَى مَا تَوَصَّلَ إِلَيْهِ الْإِنْسَانُ؟ ذَلِكَ مَا يَرَاهُ حَنْفِي بِصِفَةِ ضَمْنِيَّةٍ وَصَرِيحَةٍ.

وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ فَإِنَّا نَتَوَصَّلُ إِلَى النَتِيْجَةِ التَّالِيَةِ .:

إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْوَحْيُ مُجْرَدَ اسْتِجَابَةٍ لِظُرُوفٍ تَارِيخِيَّةٍ، تَزَلُّ عَلَى الْعَرَبِ الْبَدْوِ قَبْلَ تَحْضُرِهِمْ، وَالْإِسْلَامُ يَكُونُ تَبَعًا لِذَلِكَ صَالِحًا لِلْبَدْوِيِّ وَغَيْرِ صَالِحٍ لِلْحَضْرِيِّ؛ وَهَذَا الْاِحْتِمَالُ هُوَ أَحْسَنُ الْاِحْتِمَالَاتِ.

وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ نُزُولُ الْوَحْيِ عَبَثًا؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَأْتِ بِجَدِيدٍ، وَإِنْ أَتَى بِجَدِيدٍ فِي عَصْرِهِ فَإِنَّا غَيْرُ مَلْزَمِينَ لِإِلْمَاقِيْدِهِ وَهِيَ لَيْسَتْ جَدِيْدَةً..

إِذَنْ أَلَا تَرَى مَعْنَى أَنَّ الْقَهْمَ الْمَقَاصِدِيَّ لِلشَّرِيعَةِ - عَلَى النَحْوِ الَّذِي رَأَى الْبِسَارُ - هُوَ تَفْئِي لِمَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ وَقَضَاءُ عَلَيْهَا. فَهَلْ مِنْ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ أَنْ نَنْسَخَ أَحْكَامَهَا وَنَعَطِّلَهَا وَنَتَجَاوَزَهَا بِاسْمِ الْقَهْمِ الْمَقَاصِدِي، أَيْ: بِاسْمِ التَّقَدُّمِ الْمُسْتَمِرِّ نَحْوَ الْأَفْضَلِ..!!؟

يَقُولُ الْإِمَامُ الشَّاطِبِيُّ: «إِنَّ عَامَّةَ الْمُبْتَدِعَةِ قَائِلَةٌ بِاللِّتَّحْسِينِ وَالتَّقْبِيْحِ الْعَقْلِيِّينَ، فَهَوَّ عُمْدَتُهُمْ وَقَاعِدَتُهُمْ الَّتِي يَبْتَوْنُ عَلَيْهَا الشَّرْعَ، فَهِيَ الْمُقَدَّمُ فِي نَحْلِهِمْ بِحَيْثُ لَا يَتَّبِعُونَ الْعَقْلَ، وَقَدْ يَتَّبِعُونَ الْأَدْلَةَ إِنْ لَمْ تُوَافِقْهُمْ فِي الظَّاهِرِ حَتَّى يَرُدُّوا كَثِيرًا مِنَ الْأَدْلَةِ الشَّرْعِيَّةِ. وَلَيْسَ كُلُّ مَا يَقْضِي بِهِ الْعَقْلُ يَكُونُ حَقًّا، بِدَلِيلِ أَنََّّهُمْ يَرَوْنَ الْيَوْمَ مَذْهَبًا وَيَرْجِعُونَ عَنْهُ غَدًا، وَهَكَذَا... وَلَوْ كَانَ كُلُّ مَا يَقْضِي بِهِ الْعَقْلُ حَقًّا، لَكَانَ الْعَقْلُ وَحْدَهُ كَافِيًا لِلنَّاسِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَلَكَانَ بَعَثُ اللَّهِ لِلرُّسُلِ عَبَثًا وَعَبَثًا لَا مَعْنَى لَهُ، وَهَذَا كُلُّهُ بَاطِلٌ فَمَا آدَى إِلَيْهِ مِنْهُ» (387).

ثُمَّ إِنَّمَا إِذَا تَفَقَّيْنَا عَنْ الشَّرِيعَةِ كَوْنَهَا مِنْهَجًا - كَمَا يَفْعَلُ الْبِسَارُ - تَصِلُ إِلَى إِقْرَارِ مَبْدَأٍ «الْغَايَةُ تُبَرِّرُ الْوَسِيلَةَ»، أَيْ: أَنَّ الْمُهْمَ هُوَ تَحْقِيقُ الْمَقْصِدِ بِأَيِّ الْوَسَائِلِ أَرَدْنَا... إِنَّ فِي الْإِسْلَامِ غَايَاتٍ، وَلَكِنْ هُنَاكَ ضَوَابِطُ وَأَخْلَاقِيَّاتٌ وَوَسَائِلٌ عِلْمِيَّةٌ كَبْرَى تَضْمَنُ تَحْقِيقَ هَذِهِ الْمَقَاصِدِ بِطَرِيقَةٍ تَتَكَامَلُ فِيهَا وَلَا تَتَعَارَضُ، فَالْغَايَةُ

السَّامِيَّةُ لَا تَتَوَصَّلُ إِلَيْهَا بِوَسَائِلٍ غَيْرِ شَرِيفَةٍ، وَلَيْسَ مِنْ بَابِ الْمَصْلَحَةِ أَنْ نَفْعَلَ كُلَّ مَا تُرِيدُ لِلْوُصُولِ إِلَى غَايَةٍ. فَمَا عِنْدَ اللَّهِ لَا يُنَالُ بِالْمَعَاصِي

وَالْمُحَرَّمَاتِ. وَأَحْيَانًا تَكُونُ الْوَسَائِلُ الَّتِي تَسْتَعْمِلُهَا تُؤَدِّي إِلَى خِلَافِ الْغَايَةِ الَّتِي قَصَدْنَاهَا، فَيُضَيِّحُ عَمَلْنَا إِفْسَادًا لِمَقَاصِدِنَا. وَنَحْنُ لَمْ نَقُلْ أَنَّ الشَّرِيعَةَ

حَدَّدَتْ جَمِيعَ الْوَسَائِلِ التَّفْصِيلِيَّةِ، وَلَكِنَّا قُلْنَا إِنَّهَا حَدَدَتْ الْمَنْهَجَ فِي مَبَادئِهِ وَقَوَاعِدِهِ، وَحَدَّدَتْ الْوَسَائِلَ الْكَبْرَى كَمَا حَدَّدَتْ بَعْضَ الْجَوَانِبِ التَّفْصِيلِيَّةِ،

وَتَرَكْتَ الْبَقِيَّةَ لِتَصَرُّفِ الْعَقْلِ بِالِاسْتِقْرَاءِ وَالِاسْتِنْبَاطِ، «ذَلِكَ أَنَّ الْمُجْتَهِدَ لَيْسَ مُخْتَرِعًا لِلْأَحْكَامِ بِحَسَبِ عَقْلِهِ حَتَّى يَكُونَ مُتَحَرِّرًا مِنْ مَعَانِ قَبْلِيَّةٍ، وَإِنَّمَا هُوَ

بَاحِثٌ عَنْ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ يَرْضِيهِ اللَّهُ - تَعَالَى -، وَهُوَ مَا يَقْتَضِيهِ مَوْضُوعِيًّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَمِّقًا فِي الشَّرْعِ، مُسْتَوْعِبًا لِمَقَاصِدِهِ وَوَسَائِلِهِ، وَأَقْلَمًا مَا يَتِمُّ بِهِ ذَلِكَ

الْأَمْرَانَ الْمُتَقَدِّمَانِ فَهَهُمُ الْمَقَاصِدُ وَالْتَّمَكُّنُ مِنَ الْاسْتِنْبَاطِ» (388).

وَبَيْنَ الْوَسَائِلِ وَالْغَايَاتِ هُنَاكَ مُرُونَةٌ وَتَبَاثٌ، تَطَوُّرٌ وَمَبْدِئِيَّةٌ، دُونَ تَحَلُّلٍ وَتَمْيِيعٍ وَأَنْهَازٍ أَمَامَ الْآخَرِ. أَمَّا أَنْ تُحَاوَلَ تَطْوِيعُ النُّصُوصِ وَإِخْنَاءُ رَأْسِهَا أَمَامَ الْوَاقِعِ

(387) الشَّاطِبِيُّ: الْاِعْتِصَامُ 1/184

(388) عَبْدُ الْمَجِيدِ النَّجَّارُ: الْعَقْلُ وَالسَّلُوكُ فِي الْبِنْيَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ ص 115

فإن ذلك لا يُعَدُّ واقعيةً، وإنما هو تَكْرِيسٌ للواقع. يقول المفكر الإسلامي سيد قُطَب: «والدِّين لا يُواجه الواقعَ أياً كانَ لِيُقَرِّره ويبحث له عن سَبَدٍ منه وعن حُكْمٍ شرعيٍّ يُعَلِّقه عليه، كاللَّافِتةِ المُسْتَعَارَةِ، إنما يُواجه الواقعَ لِيَرْتَه بِمِيزَانِهِ، فَيُقَرِّرُ منه ما يُقَرُّ، ويُلْغِي منه ما يُلْغِي، وَيُنْشِئُ واقعاً غيره إن كانَ لا يَرْتَضِيهِ»⁽⁸⁹⁾. ويتمُّ كل ذلك في حُدُودِ الأنسجامِ بينِ الوحيِّ والواقعِ والعقل. وهذا الحديثُ يَجُرُّنا إلى الحديثِ عن المَصْلَحةِ ومَوَاقِعِها من التشريع.

ج- هل تكون المصلحة أصلاً مُستقلاً في التشريع:

ما مِنْ شَكٍّ في أَنَّ الأحكامَ الشرعيةَ مُرَاعَى فيها مَصَالِحِ العبادِ كما سبقَ بَيانُه. ولكن هل تكون المصلحة في غير ما شرع الله، وهل يُمكن أن تَسْتَقِلَّ في التشريع ولو خالفتُ نصّاً شرعياً؟

إنَّ المُرادَ بالمصلحة عُموماً جَلْبُ المَنفَعَةِ ودَفْعُ المَفْسِدَةِ والصَّرْرُ. ومن أقسامِ المصالحِ «ما يَشْهَدُ الشرعُ على اِعتِبارِ كَوْنِهِ حِكْمَةً نَبِيَّيْها الحُكْمُ كالإسْكارِ فَقَدْ فُهِمَ من الشرعِ بِناءِ تَحْرِيمِ الحَمْرِ عليه لِمَصْلَحةِ حِفْظِ العقلِ، فَيَحْرُمُ كُلَّ مَطْعُومٍ أو مَشْرُوبٍ مُسْكِرٍ لِتَفْسِ المَعْنَى»⁽³⁹⁰⁾ ومن الأقسامِ كذلك: «ما لم يَشْهَدْ نصٌّ مُعَيَّنٌ من الشرعِ باِعتِبارِه ولا بِالغائِه، وَيُسَمِّيهِ هذا القِسْمُ المصلحةَ المُرسَلَةَ أو الاستِصْلاحَ، وإنما كانت مُرسَلَةً لأنها أَطْلِقَتْ، فَلَمْ يَرِدْ في نصِّ الشرعِ اِعتِبارُها ولا إلْغَاؤها»⁽³⁹¹⁾.

وقد اسْتَهْدَقَتِ الشريعةُ المُحَاقَظَةَ على «الكلياتِ الحَمْسِ»، وهي: الدِّينَ والنَّفْسَ والنَّسْلَ والعقلَ والمالَ. والمحافظةُ على هذه الأمورِ تَتِمُّ بوسائلِ مُتَدَرِّجَةٍ في الأهميةِ والخُطُورةِ: الضرُورياتُ - الحاجياتُ - التَّحْسِيناتُ. والمصلحةُ تشملُ هذه الأقسامَ الثلاثةَ المذكورةَ.

وقد ذهب الإمام مالِكُ وبعضُ الشافعيةِ إلى أَنَّ الاحتِجاجَ بالمصلحةِ المُرسَلَةِ التي في رُتْبَةِ الضرُورياتِ، حُجَّةٌ وإنْ لم يُعاضِدْها دَلِيلٌ مُعَيَّنٌ، لأنه بِمِثَابَةِ بِناءِ الأحكامِ على مَقاصِدِ الشريعةِ. كما احتجَّ الإمام مالِكُ كذلكَ بالمصلحةِ التي في رُتْبَةِ الحاجياتِ، وخالفَ في ذلكَ عَامَّةُ أهلِ العِلْمِ. أمَّا المصلحةُ التي في نَوْعِ التَّحْسِيناتِ والكماليَّاتِ فقد اتَّفَقَ جُمهُورُ العلماءِ على أَنَّهُ لا يَجُوزُ الاحتِجاجُ بها إلا إذا عاضِدْها دليلٌ من الشرعِ، إذ لو احتجَّ بها لَأَدَّى ذلكَ إلى تَعْيِيرِ الشرائعِ، خاصةً وأنَّ الناسَ يَحْتَلِفُونَ في مُيُولِهِم وأَعراضِهِم، فلا يَجُوزُ الاحتِجاجُ بِمَصَالِحِ مُتَعَارِضَةٍ.

* وإذا كان الإسلامُ قد اعْتَرَفَ بالواقعِ والعُرْفِ والمَصَالِحِ، فذلكَ لأنه تشريعٌ واقِعِيٌّ قابلٌ للتطبيقِ، ولكنه يَحْتَلِفُ عن غيره من التشريعاتِ في كَوْنِهِ حدَّ ضوابطٍ لهذه المصالحِ، لأنَّ الكثيرَ من الناسِ أصبحوا يَتَمَسَّكونَ بِمبدأِ الضرورةِ، وَيُقِفُّونَ لأنفُسِهِم بِإباحَةِ ما حَرَّمَ اللهُ مُتَناسِبِينَ مَعْنَى الضرورةِ الذي يَتَمَثَّلُ - كما يقولُ العلماءُ - في «أنْ تَطْرَأَ على الإنسانِ حالةٌ من الحَظَرِ أو المَشَقَّةِ الشديدةِ بحيثِ يَخَافُ حُدُوثَ ضررٍ، أو أَدَى بالنَّفْسِ، أو بالعُضْوِ، أو بالعِرْضِ، أو بالعقلِ، أو بالمالِ، وتَوابعِها، وَيَتَّعَيْنُ أو يُباحَ عندئذٍ ارتِكابُ الحرامِ، أو تَرْكُ الواجِبِ أو تأخيرُه عن وقتِه، دَفْعاً للضررِ عنه في غالبِ ظَنِّه ضِمَّنَ

(389) معالم في الطريق ص 105

(390) إمتاع العقول بروضة الأصول : ص 107-110

(391) إمتاع العقول بروضة الأصول : ص 107-110

فِيودِ الشَّرْعِ « (392) . فليس كُلُّ مَنْ ادَّعَى وُجُودَ الصَّرورةِ يباحُ له فِعْله . وَمِنْ هَذِهِ الصَّوابِطِ نَذَرَ بَعْضُهَا إِجْمالاً تَفْصِيلاً
 - أَنْ تَكُونَ الصَّرورةُ قَائِمةً مُتَحَقِّقَةً الوُقُوعِ لَا مُتَنَظِّرةً .
 - أَنْ يَتَّعِنَ عَلَى المُضْطَرِّ مُخالِفةَ الأوامِرِ أوِ التَّواهِىِ الشَّرعيةِ ، أوِ ألا يَكُونَ لِدَفْعِ الصَّرْرِ وَسِيلةً أُخْرَى مِنَ المُباحاتِ إِلا المُخالِفةَ ، كَأَنْ يوجَدَ فِي مَكَانٍ لَا يَجْدُ فِيهِ إِلا ما يَحْرُمُ تَنَاؤُلَهُ .
 - إِلا كِراهِ إِلى حَدِّ يَحْسَبِي مَعَهُ تَلْفُ النَّفْسِ أوِ الأَعْضاءِ ...
 - إِلا يُخالِفَ المُضْطَرُّ مَبادِيَّ الشَّرعيةِ مِنْ حِفظِ حُقوقِ الآخَرِينَ ، وَتَحقيقِ العَدْلِ ، وَأداءِ الأماناتِ ، وَدَفْعِ الصَّرْرِ ، وَالحِفاظِ عَلَى مَبْدَأِ التَّدِينِ ، فلا تَجِلُّ المَفاَسِدُ فِي ذاتِها ، كالتَّرْنا وَالقَتْلُ وَالكَفْرُ ، لِأَنَّ ما خالَفَ قِواعدَ الشَّرْعِ لا أَثرَ فِيهِ لِلصَّرورةِ .

- أَنْ يَفْتَصِرَ فِيمَا يُباحُ تَنَاؤُلُهُ لِلصَّرورةِ ، فِي رَأْيِ جُمهورِ العُلَماءِ ، عَلَى الحَدِّ الأَدْتى أوِ القَدْرِ اللّازِمِ لِدَفْعِ الصَّرْرِ .
 - أَنْ يَصِفَ المُحَرَّمَ- فِي حَالةِ صُرورةِ الدِواءِ - طَيبُ عَدْلٍ ثِقَّةٌ فِي دِينِهِ وَعِلْمِهِ ، وَأَلَّا يوجَدَ مِنْ غَيرِ المُحَرَّمَ عِلاجٌ أُخَرَ يَقومُ مَقامَهُ .⁽³⁹³⁾
 كما أَنَّ مُراعاةَ الإِسلامِ لِلعُرْفِ وَالعاداتِ مَشروطةٌ هِيَ الأُخْرى بِصِوابِطِ .
 فالعُرْفُ فِي عِتابِ الشَّرْعِ نِوعانِ : صَحيحٌ وَفاَسِدٌ . فالعُرْفُ الصَّحيحُ : هُوَ ما تَعارَفَ عَلَيْهِ النَاسُ دُونَ أَنْ يُجِلَّ حِراماً أوِ يُحَرَّمَ حِلالاً ، وَالعُرْفُ الفاسِدُ : هُوَ ما تَعارَفَهُ النَاسُ وَلِكنَّهُ يُجِلَّ حِراماً وَيُحَرَّمَ حِلالاً وَقَدِ اشترَطَ العُلَماءُ فِي العُرْفِ شِروطاً لِجِوازِهِ ، أَهمُّها : الأُيعارِضُ نَصاً تَشريعياً أَمِراً بِتَقْيِضِ المُتعارَفِ عَلَيْهِ ، أوِ ناهِياً عَنْهُ ، أوِ مَمْنوعاً بِنَصِّ خَاصٍّ وارِدٍ فِيهِ ..
 وَبِنايَ عَلَى ما تَقَدَّمَ ، فَإِنَّ الشَّرْعَ قَصَدَ إِلى مُراعاةِ مَصالِحِ العِبادِ ، فَأَحَلَّ لَهُمُ الطَّيباتِ وَحَرَّمَ عَلَيْهِمُ الخَبائِثَ . وَلِكنَّهُ حَدَدَ لِهَذِهِ المَصالِحِ صِوابِطَ حَتى لا يَتَساهَلُ النَاسُ فِي الإِفْتاءِ لِأَنفُسِهِم بِفِعْلِ ما يَحَلُّو لَهُم بِدَعْوَى الظِروفِ وَالصَّرورةِ وَالْمَصالِحِ ... وَالْمُتأملُ فِي مُجتَمَعِنَا يُلاحِظُ هَذِهِ الِاتِّباساتِ وَالسَّبَباتِ الكَثيرَةَ الِتي يَقَعُ فِيها النَاسُ بِوَعْيٍ أوِ بَدونِ وَعْيٍ . وَبِعضِ النَاسِ تَشَبَّهَ أَمامُهُمُ السُّبُلُ وَالِاِختِيارِياتِ ، فَيَرتَكِبونَ المُحَرَّمَاتِ وَيَتَساهَلونَ فِي « الإِفْتاءِ » لِغَيرِهِم فَيَصِلونَ وَيُضِلونَ .

وَأحياناً يَكُونُ الفِسادُ مَعْموراً بِصِلاحٍ ، وَالصِلاحُ مَعْموراً بِفِسادٍ . فَأَحكامُ الإِسلامِ فِي القِصاصِ وَالرَّجْمِ وَقَطْعِ يَدِ السَّيارِقِ قَدِ تَبَدَّو لِلبِعضِ هَمَجِيَّةً لا تُناسِبُ مَصالِحَ البَشَرِ ، أوِ قَدِ يَعدُّونَها أَمْتِهاناً لِلكرامَةِ الإِنسانِيةِ ... وَالتَّعامُلُ بِالرِّبائِ قَدْ يُعْزِي البِعضَ بِالقيامِ بِمَشارِيعِ إِسلامِيةٍ ... وَقَدِ يَكُونُ ذلِكَ مِنَ الهَوَى أوِ مِنَ قُصورِ فِي التَّنَظَرِ وَالتَّأمُلِ ، أوِ مِنَ إِرادَةِ مُتَحَمِّسَةٍ لِصُرورةِ الإِسلامِ ... وَلِكنَّ هَؤُلاءِ مُخْطِئونَ فِي تَظَرِّتِهِم لِلْمَصالِحِ ، فَمَا هُوَ مَصلِحَةٌ بِالنِّسبةِ إِليهِم هُوَ فِي أَغلبِ الأَحْيانِ سَبيلٌ إِلى فِسادٍ أَكْبَرَ مِنْهُ ، فالذِّينَ لا يَتَحَرَّجونَ مِنَ التَّعامُلِ بِالرِّبائِ يُعَمِّقونَ هَذِهِ المَمارَسةَ الِاستِغْلالِيةَ وَيَزيدونَ الأَوضاعَ تارَماً ، وَالذِّينَ يَخافونَ مِنَ القِصاصِ يَجْعَلونَ المُجْرِمِينَ يَسْتَسْهَلونَ هَذِهِ الكَبائِرَ ، فَيَكُونُ ذلِكَ سَبيلاً

(392) د. وهبة الزحيلي : نظرية الضرورة الشرعية : ص 67-68 انظر كذلك كتاب : ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية للوطي .

(393) المصدر السابق : ص 69-71

مَبَاشِرًا لَامْتِهَانِ كِرَامَةِ الْإِنْسَانِ، وَلَقَدْ بَيَّنَّتِ التَّجَارِبُ التَّارِيخِيَّةُ الْقَدِيمَةُ
وَالْحَدِيثَةُ فَعَالِيَةَ نِظَامِ الْعُقُوبَاتِ فِي الْإِسْلَامِ... وَمَا يُقَالُ فِي نِظَامِ الْعُقُوبَاتِ
يُقَالُ كَذَلِكَ فِي مَجَالِ تَنْظِيمِ الْمَجْتَمَعِ وَالْعَائِلَةِ.
وَالْحِكْمَةُ مِنَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ قَدْ لَا تَتَجَلَّى أَمَامَنَا فِي كُلِّ وَقْتٍ؛ لِأَنَّهَا قَدْ تَكُونُ
ضَمْنِيَّةً غَيْرَ صَرِيحَةٍ، فَقَدْ لَا تُدْرِكُ بِوُضُوحِ الْحِكْمَةِ مِنْ بَعْضِ الشَّعَائِرِ التَّعْبُدِيَّةِ،
وَمِنْ الطَّرِيقَةِ الَّتِي يُطَالِبُنَا الشَّرْعُ فِيهَا بِأَدَائِهَا. فَلَقَدْ أَتَبْنَا اللَّهَ بِبَعْضِ الْحُكْمِ
الْعَامَّةِ مِنَ الْعِبَادَاتِ (التَّقْوَى - الْإِنْتِهَاءُ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ..) وَلَكِنْ عَدَدُ
رَكَعَاتِ الصَّلَاةِ، أَوْ صِيَامِ شَهْرِ رَمَضَانَ، أَوْ بَعْضِ مَنَاسِكِ الْحَجِّ.. لَمْ يُفَصَّلْ لَنَا
وَجْهَ الْحِكْمَةِ فِي كُلِّ جَوَانِبِهَا. وَفِي الْمَعَامَلَاتِ سَنَّ الْإِسْلَامُ أَحْكَامًا وَحَرَّمَ
أَشْيَاءً وَأَحَلَّ أُخْرَى، وَسَكَتَ عَنِ أَشْيَاءَ رَحْمَةً بِنَا غَيْرِ نَسْيَانٍ. وَقَدْ نَقَفَ عَلَيَّ
الْحِكْمَةُ بِسَهُولَةٍ وَقَدْ لَا نَقْفٍ؛ فَإِذَا وَقَفْنَا انْتَهَبَ الْمُسْكَلَةَ، وَإِذَا لَمْ نَقْفَ فَإِنَّ
عَلَيْنَا أَنْ نَعْمَلَ بِتِلْكَ الْأَحْكَامِ مُعْتَقِدِينَ فِي حِكْمَةِ الْمُشْتَرَعِ. فَالْمُسْلِمُونَ الْأَوَائِلُ
صَدَّقُوا بِهَذِهِ الْأَحْكَامِ وَعَمِلُوا بِهَا «تَعَبُدًا لِلَّهِ»، فَامْتَنَعُوا عَنِ أَكْلِ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ
لِمَجَرَّدِ أَنْ أَبَاهُمُ الْقُرْآنُ بِأَنَّهُ (جَسَدٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ)، وَلَمْ يَكُونُوا عَارِفِينَ
بِمَضَارِّهِ الْمَادِّيَّةِ. وَالْيَوْمَ وَقَدْ بَدَأَ الْعِلْمُ يَقِفُ عَلَى بَعْضِ الْأَضْرَارِ الْمَوْجُودَةِ فِي
لَحْمِ الْخِنْزِيرِ، لَا نَقُولُ إِنَّهُ عَرَفَهَا كُلُّهَا، وَلَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَقُولَ إِنَّا اكْتَشَفْنَا عِلَّةَ
التَّحْرِيمِ، وَلَا نَتَطَاوَلُ فَنَقُولُ: إِنَّهُ يُمْكِنُ الْقَضَاءُ عَلَى بَعْضِ الْجَرَائِمِ ثُمَّ نَأْكُلُ
هَذَا اللَّحْمَ، لِأَنَّ الْعِلَّةَ الصَّرِيحَةَ وَالْمُجَسِّمَةَ لَمْ يَقَعْ اكْتِشَافُهَا وَلِذَلِكَ فَإِنَّ الْحُكْمَ
سَيَبْقَى قَائِمًا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ... وَمَا يُقَالُ فِي هَذَا الْمِثَالِ يُقَالُ فِي
غَيْرِهِ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، فَلَا نَقُولُ: إِنَّ الْمَرَأَةَ الْيَوْمَ أَصْبَحَتْ تَعْمَلُ خَارِجَ
الْبَيْتِ، فَلَا حَاجَةَ لَنَا إِذْنًا بِالنَّصِّ الْقُرْآنِيِّ الَّذِي يَقُولُ: **فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ**
الْأُنثِيِّنَّ..

إِنَّ تَصَرُّفًا مِثْلَ هَذَا يُؤَدِّي مُبَاشَرَةً إِلَى نَقْضِ كَافَّةِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ، فَصَلَّا عَنِ
كَوْنِهِ يَتَضَمَّنُ مَعْنَى مُؤَدَّاهُ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ مَصَالِحَ عِبَادِهِ، وَهَذَا بَاطِلٌ: { أَلَا يَعْلَمُ
مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ } (394). وَهَنَّاكَ فَرِيقٌ آخَرَ يَقِفُ مَوْقِفًا آخَرَ مِنْ هَذِهِ
الْمَسْأَلَةِ، حِينَ يَعْتَبِرُ أَنَّ الْأَحْكَامَ قَابِلَةٌ لِلتَّغْيِيرِ، وَيُمْكِنُ الْاِكْتِفَاءُ بِبَعْضِ الْمَبَادِئِ
الَّتِي جَاءَ بِهَا الْإِسْلَامُ. وَبِالنِّسْبَةِ لِهَذَا الرَّأْيِ «إِنَّ الثَّابِتَ فِي التَّشْرِيعِ هُوَ مَبْدَأُ
الْعُقُوبَةِ أَوْ الْجَزَاءِ، أَمَّا الْأَشْكَالُ التَّطْبِيقِيَّةُ لِهَذَا الْمَبْدَأِ فَمَوْكُولَةٌ لِكُلِّ عَصْرِ عَلَى
حَسَبِ أَوْضَاعِهِ وَأَعْرَافِهِ وَقِيَمِهِ. وَبِهَذَا يَسْتَوْعِبُ الْقُرْآنُ مُتَغَيَّرَاتِ الْعَصُورِ،
وَيَبْقَى كَمَا أَرَادَ لَهُ اللَّهُ صَالِحًا لِكُلِّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ» (395).

وَهَذَا الرَّأْيُ يُرِيدُ الدَّفْعَ عَنِ الْإِسْلَامِ وَإِبْرَارَهُ فِي صُورَةٍ تَجْعَلُهُ حَسْبَ ظَنِّ
صَاحِبِهِ، مُتَلَاثِمًا مَعَ كُلِّ الظُّرُوفِ. وَلَكِنَّهُ يُؤَدِّي هُوَ الْآخِرُ إِلَى اخْتِرَالِ الشَّرِيعَةِ
فِي بَعْضِ الْمَبَادِئِ، وَنَقُولُ لِصَاحِبِهِ: إِنَّ الشَّرِيعَةَ لَمْ تَكْتَفِ بِسَنِّ مَبَادِئِ
الْعُقُوبَاتِ؛ بَلْ سَنَّتْ كَذَلِكَ الْأَحْكَامَ، فَلَمْ يَكْتَفِ الْقُرْآنُ بِمَبْدَأِ عُقُوبَةِ جَرِيمَةِ
الرِّبَا أَوْ السَّرْقَةِ، وَإِنَّمَا حَدَّدَ هَذِهِ الْعُقُوبَةَ، وَلَوْ كَانَ يُمَكِّنُ الْاِكْتِفَاءَ بِالْمَبَادِئِ
لَقُلْنَا: إِنَّ الْإِسْلَامَ لَمْ يُضِفْ - تَبَعًا لِذَلِكَ - أَشْيَاءَ جَدِيدَةً وَتَشْرِيعَاتٍ مُمَيِّزَةً،
وَيَكُونُ بِذَلِكَ قَدْ افْتَصَرَ عَلَى تَأْيِيدِ بَعْضِ الْعُقُوبَاتِ الَّتِي فِي عَصْرِهِ، فَجَمِيعُ

(394) سورة الملك : الآية 14

(395) محمد أبو القاسم حاج حمد : العالمية الإسلامية الثانية ص 279

القوانين أو أغلبها تُعاقب على جريمة السرقة والخيانة والزنا... وليس المُهم في المبدأ فقط، وإنما في الشكل كذلك .
 إن هذا الرأي يَقْطَع النَّظْرَ عن خَلْفِيَّاتِهِ ،لأننا لا نُناقِش الخَلْفِيَّاتِ، يؤدي كذلك إلى تأويل أحكام الشريعة الواضحة تأويلاً يَمَرِّقُهَا وَيُفْسِدُهَا.
 لا شك في أن الشريعة جاءت لِتَرْفَع الحَرَجَ والمَشَقَّةَ، وقد أدرك علماء الأمة هذه المعاني فَبَيَّنُوا سَمَاحَةَ الشريعة، وَغَيَّرَ بَعْضُهُمْ قَنَواهُ بِتَغْيِيرِ الزمان والمكان، يقول ابن القيم : فَصَلْ في تَغْيِيرِ القَنَوى واخْتِلافِها بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الأزمنة والأمكنة والأحوال والتَّيَّاتِ وَالْعَوائِدِ؛ هذا فَصَلٌ عَظِيمٌ جَدًّا، وَوَقَعَ بِسَبَبِ الجَهْلِ بِهِ عَظَمٌ عَظِيمٌ على الشريعة أَوْجَبَ مِنَ الحَرَجِ والمَشَقَّةِ وتَكْلِيفِها ما لا سَبِيلَ إِلَيْهِ ما يُعْلَمُ أَنَّ الشريعة الباهرة التي في أعلى رُتَبِ المِصَالِحِ لا تَأْتِي به» (396)

وقد قال الإمام مالك رَدًّا على الخليفة أبي جعفر المنصور عندما طَلَبَ منه تَأْلِيفَ كِتابِ يَتَوَسَّطُ فِيهِ بَيْنَ رُحْصِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَشَدَائِدِ ابْنِ عَمْرِو، قال : لا تَفْعَلْ يا أَمِيرَ المُؤْمِنِينَ، فَقد سَبَقَتْ إلى الناسِ أَقاوِيلُ، وَسَمِعُوا أَحاديثَ، وأخذ كل قوم بما سَبَقَ إِلَيْهِمْ، فَدَعَّ الناسَ وما اختارَ كُلُّ قَوْمٍ لِنَفْسِهِمْ» وفي رواية أنه قال : «إِنَّ أَصْحابَ رَسُولِ اللَّهِ تَقَرَّقُوا في الأُمصارِ، وَعِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ عِلْمٌ، فَإِنْ حَمَلْتَهُمْ على رأيٍ واحِدٍ تكونُ فِتْنَةٌ» (397)
 وبذلك يَتَبَيَّنُ أَنَّ شريعة الإسلام مُتَوافِقَةٌ مع الإنسانِ في تَباتِهِ وَتَطَوُّرِهِ دُونَ أَنْ تَتَحَوَّلَ إلى «مَرْكُوبٍ سَهْلٍ الامْتِطاءِ» يَتَطَاوَلُ عَلَيْهِ كُلُّ إنسانٍ).

(المرجع : " ظاهرة اليسار الإسلامي " ، محسن الملي ، ص 145-158) .

الشبهة (15) : رد الدكتور عابد السفياني على شبهة تغير الأحكام بسبب الزمان وشبهات أخرى

توطئة :

يكثُر الكلام عند بعض الباحثين على أن هناك قاعدة شرعية اسمها «تغير الأحكام بتغير الزمان» ويقصدون بعض (398) الأحكام المتصلة بالمعاملات دون العبادات، والتغير أوجبه عندهم تغير المصالح والأعراف والعادات. فالأحكام الشرعية المتصلة بمعاملات الناس وعاداتهم وأعرافهم جاءت لتحقيق مصالح معينة، وهذه المصالح تتغير في كثير من الأحيان بسبب تغير الزمان، وحينئذ ينبغي - كما يرى أصحاب هذا الرأي - أن تتغير تلك الأحكام ما دام قد تغيرت مصالحها، ومن هنا وضعوا تلك المقالة وسموها قاعدة. وفي هذا الفصل نحدد موضع النزاع بيننا وبينهم ونحرره وخاصة أنه شديد الالتباس، واهتم بعد ذلك بتصوير رأي المخالفين وذكر مستندهم ومناقشتهم مع تتبع كثير من التطبيقات التي هي موضع النزاع وبيان وجه الصواب في تفسيرها، وبذلك أصل إلى تحديد حجم هذه المقالة وما فيها من حق أو باطل،

(396) ابن القيم : أعلام الموقعين 3/5 (نقلا عن كتاب العقل والسلوك للنجار).

(397) الشعراي: الميزان 1/30 (نقلا عن كتاب شريعة الإسلام للقرضاوي).

(398) انظر تقييد ما ورد من الإطلاق في هذه المقالة، وقد حرر ذلك الأستاذ: علي أحمد غلام الندوي في رسالته للماجستير «القواعد الفقهية وأثرها في الفقه الإسلامي» مخطوط جامعة أم القرى ص 55، وقد تبين أن هذا الإطلاق غير صحيح.

وسأحاول الوصول إلى المقصود دون إغراق البحث بالتفصيلات التي لا حاجة لنا بها.

المطلب الأول : تحرير موضع النزاع

المقصود « بالتغير » في الحكم الشرعي هو انتقاله من حالة كونه مشروعًا فيصبح ممنوعًا، أو ممنوعًا فيصبح مشروعًا باختلاف درجات المشروعية والمنع.

فهذه حادثة حكمها الشرعي المنصوص عليه أو المستتبط كذا، ثم تصبح في زمن آخر تحت حكم مخالف للحكم الأول، هذا هو جملة ما يصوره البحث عند المطلقين لتلك القاعدة أو المقيدين لها .⁽³⁹⁹⁾

وإلى هنا يبقى كثير من اللبس في تحرير موضع النزاع، أكشف عنه بإضافة أمر مهم جدًا ألا وهو النظر في تلك الحادثة التي تغير حكمها هل هي في الحالين سواء؟ هل الحادثة التي أخذت الحكم الأول ثم أخذت الحكم الثاني هي بالخصائص نفسها وبجميع الملامح والاعتبارات والحديث أم أنها تختلف في خصائصها.. من حالة إلى حالة؟.

وبالجواب عن هذا السؤال ينكشف لنا اللبس الذي أحاط بهذه القضية حتى كثر فيها القول وتشعب.

إن تلك الحادثة التي تغير حكمها إما أن تكون هي هي عند تغير الحكم بجميع خصائصها والحديث التي تكتنفها، وإما إن تختلف في بعض خصائصها وحديثاتها.

فإن كانت الأولى فنحن ننازع أشد المنازعة في تغير حكمها لأن ذلك هو النسخ والتبديل المنهي عنهما كما سيأتي بيانه، وإن كانت الثانية فليست في موضع النزاع، لأنها حينئذ حادتان متميزتان من حيث خصائصهما والاعتبارات التي تحفهما وحادتان لهما حكمان ليس غريبًا ولا عجيبيًا، ولا يقال له تغيّر ولا تبدل.

فإذا خرجت الثانية عن موضع البحث رجعنا لدراسة الأولى، وهي أساس القول ومحل النزاع والدعوى التي عنون لها أصحابها بقولهم: «تغيّر بعض الأحكام بتغير الزمان» ومقصدهم حادثة وواقعة لها حكم منصوص عليه أو مستتبط تغير حكمها في وقت آخر والحادثة هي الحادثة بجميع خصائصها واعتباراتها.

فإن قيل كلا لا يتغير حكمها إن لم تتغير خصائصها واعتباراتها، قتل: فإذا تغيرت خصائصها واعتباراتها أصبحت حادتين لا حادثة واحدة وهذه لا ينازع في اختلاف حكمها أحد البتة.

ونرجع مرة أخرى لمحل النزاع وننظر في أدلة القائلين بالتغير بعد تصوير مذهبهم.

وإنما قدت بهذه المقدمة رجاء أن تحدد نقطة البحث ويمسك القارئ القضية من أول خيط فيها، ونضرب مثالاً يوضح المقصود، فأقول: قتل زيد خالدًا عمدًا عدوانًا فحكم هذه الحادثة أن زيدًا عليه القصاص إن لم يعفوا أولياء الدم،

⁽³⁹⁹⁾ انظر محاولة لتحديد معنى «التغير» لغة وشرعًا والفرق بينه وبين النسخ في رسالة الماجستير «الفقه والقضاء وأولو الأمر ودورهم التطبيقي لقاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان» إعداد محمد راشد علي - كلية الشريعة والقانون - بالقاهرة ص 18-8.

تكررت هذه الحادثة بين رجلين آخرين بالصورة نفسها في أي عصر من العصور، يكون حينئذ الحكم هو القصاص إن لم يعفوا أولياء الدم. فها هنا حادثان بخصائص واحدة تحفهما اعتبارات واحدة أخذت حكماً واحداً، لا سبيل لتغييره أبداً.

خذ الحادثة بطرفيها القاتل والمقتول وافرض وقوعها مرة أخرى لكن بدون عمد ولا عدوان، بل خطأ، يختلف الحكم حينئذ فلا قصاص بل دية مسلمة، ولكن الحادثتين ها هنا مختلفتان فاختلف حكمهما، في الأولى قصاص إن لم يعفوا أولياء الدم، وفي الثانية لا قصاص بل دية مسلمة إلى أولياء الدم إلا أن يصدقوا، فلا عجب إذن أن يكون لحادثتين تختلف خصائصهما حكمان مختلفان، وإن كانت الصورة بادئ ذي بدء تبدو واحدة⁽⁴⁰⁰⁾. وهذه ليست في محل النزاع قطعاً، لأنه لا ينازع أحد فيها على الإطلاق، فحادثتان- وإن كانتا في الصورة واحدة- لكنهما في الجوهر مختلفتان - طبيعي أن يختلف حكمهما.

ونعود مرة أخرى لتحديد موضع النزاع فأقول: إن تغير حكم الحادثة إذا تغير جوهرها وأصبح لها خصائص مغايرة لطبيعتها الأولى أمر طبيعي لا ينبغي أن ينازع فيه أحد.

ويبقى النزاع في تغير حكم الحادثة التي لم يتغير جوهرها ولا شيء من خصائصها وحيثياتها.

نقول هذا ونؤكد عليه لأن هناك خلطاً بين هاتين القضيتين لا يمكن أن نخلص من آثار السلبية إلا أن ندخل في دراستنا لهذه المسألة من هذا المدخل وحينئذ نستطيع أن نفرق بين حكم الحادثة الواحدة ذات الخصائص والحيثيات الواحدة، وإن مرت عليها عصور متتابعة- ونجزم بأن حكمها الأول في العصر الأول ينبغي أن يكون هو حكمها نفسه في العصور الأخرى، لأن شيئاً من خصائصها وحيثياتها لم يتغير، وإذا أردنا أن نغير حكمها من المشروعية إلى المنع علمنا أنه لا بد لنا من القول بالنسخ، والنسخ ليس لأحد من البشر، وإنما الذي ينسخ الأحكام هو الشارع، وقد انقطع بعد انقطاع الوحي، وبهذا نستطيع أن نفرق بين هذه الصورة - وبين الصورة الأخرى وهي انتقال الحادثة في الزمن الأول - لتصبح ذات خصائص أخرى تختلف عن خصائصها الأولى وهذه يختلف حكمها ويتغير لأن الأولى تعتبر حادثة مستقلة لها حكم خاص وذلك مثل حكم المؤلفلة قلوبهم، وهو نفر من الناس لم يستقر الإيمان في قلوبهم، جعلت الشريعة لهم حقا في مال الصدقة، يتألفهم الإمام به، ليثبتوا على الإسلام قِيُسَلِم من ورائهم وَيَسَلِم المسلمون من فتنهم وشرهم، وهذا المعنى لا يخاف منه إلا عند ضعف الإسلام وحاجته لنصرتهم ومؤالفتهم، فالنص يوجب إذا إعطاء هؤلاء المؤلفلة لهذا المعنى، فيأتي الإمام ليطبق هذا المعنى فيجد أمامه حالتين:

الأولى : حالة ضعف الإسلام، وقوم يحتاجون لهذا التأليف.

الثانية : حالة قوة الإسلام، وقوم يزعمون أنهم من المؤلفلة قلوبهم.

(400) اخترت هذا المثال لوضوحه وأدائه المقصود وستأتي أمثلة كثيرة متصلة بأبواب كثيرة في الفقه الإسلامي، عند مناقشة أدلة القائلين بالتغيير.

فيطلق حكم الله على الحالة الأولى فيعطيههم سهمهم، ويطبق حكم الله على الحالة الثانية فلا يعطيههم لأنهم ليسوا ممن أمر الله بإعطائهم، وهذا ما يسميه العلماء تحقيق المناط⁽⁴⁰¹⁾.

فهما إذا حادثان لكل حادثة حالة خاصة تحتاج إلى حكم خاص ثابت لها لا يتغير، وحادثتان لهما حكمان كما قلنا ليس غريباً ولا عجيباً، وكلا الحكمين من الشرع.

ومن خلال هذا التحليل ينكشف لنا خطأ من أراد أن يفرق بين التغيير والنسخ⁴ (02) ، حيث جعل النسخ حق الشارع، وقد انقطع بانقطاع الوحي، وعلل ذلك بأنه قد يكون النسخ إلى غير بدل، وأما التغيير فيكون إلى بدل، وفرق آخر وهو أن النسخ يمكن أن يكون في جوانب متعددة في الشريعة، وأما التغيير فمحصور في بعض الجوانب كالمعاملات ونحوها، وذلك لأن التغيير هنا يكون سببه تغير المصالح والأعراف والعادات، فإذا انقطع النسخ لا ينقطع التغيير. وبمراجعة ما تقدم ذكره يتبين أن هذا التفريق لا يبنى عليه فقه ولا يحمل شيئاً من الصحة.

وندلل على ذلك بما يلي إضافة لما ذكرته آنفاً :

1- أن التغير عند المؤلف هو التبديل والتحويل⁽⁴⁰³⁾، والنسخ هو التبديل، أي تبديل الحكم الأول بحكم آخر، فالمشروع يُجعل ممنوعاً والممنوع مشروعاً، أو نسخه مطلقاً إلى غير بدل، وهذا تغيير لصفته الشرعية، فبعد أن كان شرعاً صار غير ذلك، فمن جهة المعنى الأصلي لهما لا تجد كبير فرق بينهما. وقد جعل المؤلف التغيير مضمونه «عبارة عن ترك الحكم الأول إلى الحكم الثاني»⁽⁴⁰⁴⁾.

2- ما سبق وقد ذكرته من أن تغير خصائص الحادثة لتغير الأزمنة إنما هو عبارة عن تجدد حادثة أخرى غير الحادثة السابقة، وحادثتان لهما حكمان ليس غريباً ولا عجيباً كما أسلفت ولا يسمى ذلك نسخاً ولا تغييراً. أما أنه لا يسمى نسخاً فظاهر ذلك أن النسخ هو رفع حكم الحادثة نفسها أما إلى بدل- والحادثة هي الحادثة- وأما إلى غير بدل. وأما أنه لا يسمى تغييراً في الحكم فظاهر أيضاً لأن حكم تلك الحادثة نفسها لم يتغير كما قلنا في مشروعية إعطاء المؤلف قلوبهم، وإنما الذي تغير هو طبيعة الحادثة، لتصبح حادثة جديدة لها حكم جديد، ولا يقال هنا تغير في الحكم، وإنما يقال تغير في طبيعة الحادثة، لتصبح حادثة جديدة، فالمجموع حادثتان مختلفتان فيكون لهما حكمان مختلفان.

ولم يبق سوى هاتين الصورتين:

* إما أن تكون الحادثة هي مع اختلاف الأزمان فلا يمكن تغير حكمها إلا بالقول بالنسخ ولا سبيل إلى ذلك.

* وإما أن تكون الحادثة في الزمن الجديد غير الحادثة في الزمن القديم واختلاف حكمهما حينئذ لا يقال له نسخ ولا تغيير، وهنا يتضح ما قلته أن مقابلة

(401) انظر ما سبق ص 232.

(402) رسالة «تغير الأحكام بتغير الزمان» 18-24-25.

(403) تغير الأحكام بتغير الزمان 10.

(404) تغير الأحكام بتغير الزمان 18.

النسخ بالتغيير لا ينبني عليه فقه، والقول بأن النسخ قد انقطع والتغيير لم ينقطع لأن هناك فروقاً بينهما ليس صحيحاً.

ومن هنا يتبين موضع النزاع وهو الصورة الأولى والتغيير فيها هو النسخ والتبديل المنهني عنهما.

وأما الصورة الثانية فليست في موضع النزاع ولا ينبغي أن تقترب منه. وبهذا يتضح لنا السبيل ونحن ندرس هذه المسألة الخطيرة في الدين.. ونستطيع أن نعلم السبب في عدم التفات فقهاء السلف إلى أمثال هذه المقالة، التي أسماها بعض الباحثين « قاعدة »، ذلك أنهم من الفقه والبصيرة، بحيث لا يلتفتون إلى القول بالتغيير، لأنه لا يخرج عن أحد أمرين: إما أن يكون نسخاً وتبديلاً وهذا ليس لأحد من البشر، وإما أن لا يكون تغييراً ولا نسخاً ولا تبديلاً، وإنما هو اختلاف وقائع وتحقيق مناط، ومن هنا نبداً مناقشة هذه المقالة، لتعرف على صحة القول بتغيير الأحكام بتغير الزمان، وننظر هل هو قاعدة شرعية، وما هو موقف فقهاء الصحابة وفقهاء السلف منها ونقدم لذلك بذكر أسباب التغيير عند هؤلاء الباحثين، ثم بعد ذلك نفصل القول في تصوير حقيقة هذه المقالة، ونعتمد في ذلك على أهم الكتب التي انتصرت لها، ثم تناقش ذلك ونتبعه بمناقشة بعض الباحثين فيما نسبوه إلى الإمامين الجليلين ابن القيم والشاطبي.

المطلب الثاني: أسباب التغيير وتصوير مذهب المخالفين :

التغيير عندهم سببه تغيير المصالح والأعراف⁽⁴⁰⁵⁾ والعوائد⁽⁴⁰⁶⁾. وقبل أن أتحدث عن صلاحية هذه الأسباب لتغيير الأحكام يحسن بي أن أصور مذهب المخالفين.

تصوير مذهب المخالفين :

يرى بعض الباحثين المحدثين أن الصحابة عللوا الأحكام سواء بالعلل المستنبطة أو المنصوص عليها، وعملوا بالمصلحة والحكمة- وهي ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر، ولم يسيروا وراء الأوصاف الظاهرة وكان من نتيجة تعليلهم هذا أن غيروا بعض الأحكام تبعاً لتغيير المعنى الذي لأجله شرع الحكم وفي هذا رد على من منع تبدل الأحكام بتبدل المصالح، ووقف عند المنصوص، وإن أصبح لا يحصل المقصود منه أو لحق الناس من أجله الحرج والمشقة.

⁽⁴⁰⁵⁾ جاء في اللسان: «العرف والعارفة والمعروف ضد النكر، وهو كل ما تعرفه النفوس من الخير. (اللسان مادة «عرف» 9/239).

وكل ذلك يوحي بأن معنى العرف هو كل ما تعرفه النفوس من الخير وتتابع عليه ومنه قوله تعالى: " وأمر بالمعروف.. " وقريب من المعنى اللغوي ما قصده الفقهاء - في الجملة- حيث تدور تعريفاتهم لمعنى «العرف» حول ما اطمأنت إليه النفوس وألفته عن طريق الاستعمال الشائع المتكرر قولاً أو فعلاً، ومن أمثلة ذلك: اشتراط المسلمين بعض الشروط في البيع، واستصناعهم الثياب- وتعاملهم بذلك، ووقف بعض المنقولات وقبض بعضهم نصف الصداق قبل العقد، واعتياد بعضهم كشف رؤوسهم كاهل المغرب، ونحو ذلك. انظر في ذلك العرف والعادة في رأي الفقهاء، عرض نظرية في التشريع الإسلامي بقلم أستاذي في قسم الدراسات الشرعية أحمد فهمي أبوسنة - مخطوط بدار الكتب المصرية، 2864/1949. ⁽⁴⁰⁶⁾ والعادة: الدين، فكل ما استمر عليه الإنسان ودأب يسمى عادة، وجمعها عادات وعوائد، اللسان مادة «عود» 3/316-317، والعادة في عرف الفقهاء يشترط فيها التكرار في الحدوث، قولاً أو فعلاً، صدر من الفرد أو الجماعة سببه مكتسب أو غير مكتسب، مثل حرارة الإقليم وبرودته، فإن لهما أثرًا في العادة على إسرار البلوغ وإبطائه، وطبيعة الأرض فإنه يترتب عليها عادة اشتغال الناس بالتجارة بنوع من الأموال، وقد ذكر د. أحمد فهمي تعاريف كثيرة اختار منها أشملها لمقصود الفقهاء فإن الفقهاء قصدوا من بحث العرف والعادة جعلهما قاعدة تُبنى عليها الأحكام العملية، انظر 12-11-10. ولذلك اشترط في تعريفها حدوث التكرار في القول أو الفعل من الفرد أو الجماعة بسبب مكتسب أو غير مكتسب وقد يسمى غير ذلك عادة أو عرفاً والمقصود هنا النظر فيما يكون قاعدة للحكم الفقهي.

والسر في ذلك - والله أعلم - أن أصحاب رسول الله نظروا إلى الشريعة في مجموعها، ملاحظين مبادئها العامة، وقواعدها الشاملة كلها في آن واحد، فلم يجمدوا، وأما هؤلاء المانعون⁽⁴⁰⁷⁾ فنظروا إلى النصوص الجزئية مفككة كأن كل واحد منها جاء بشرع أبدي لا يتغير، ولكن الأمر الذي لا يغفل عنه هنا، هو أن المتتبع لمسالكهم في هذا التغير يجدهم لم يندفعوا فيه بمجرد ما يلوح أنه مصلحة، بل كانوا يجعلون الأصل هو ما دل عليه النص، وأنه الذي يجب التمسك به، كما يؤخذ ذلك من عباراتهم: «كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله»، أو «كيف نفعل ذلك مع أن النص يفيد كذا» الخ.. ولا يعدلون عن هذا الأصل إلا إذا دعت حاجة ملحة، ولا يسلمون التغير إلا بعد تقلاب الأمر على وجوهه، والموازنة بين مصالحه ومفاسده حتى إذا ما بان لهم الراجح عملوا به والله أعلم⁽⁴⁰⁸⁾.

والأحكام - فيما سوى العبادات - تتغير بتغير المصالح والأزمان⁽⁴⁰⁹⁾، ويقول في موضع آخر: «وشيء جديد لم يظهر في تليل القرآن وهو أن من الأحكام ما يدور مع المصلحة ويتبدل بتبدلها، والسبب في ذلك - على ما يظهر والله أعلم - أن هذا النوع من الأحكام مفوض لرأي الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره إماماً للمسلمين...»⁽⁴¹⁰⁾.

ثم يتحدث عن هذا التبدل فيقول أنه تبدل في التطبيق فقط، فالرسول صلى الله عليه وسلم فوض إليه الحكم في كثير من الأشياء «وخاصة ما يتعلق بالهيئة الاجتماعية كالمعاملات والعادات وما شابههما حسبما يراه ملائماً للمصلحة، وهو مع ذلك لم يخرج عن كونه شرعاً أصله محكم لا يتبدل، والذي يتبدل فيه إنما هو التطبيق فقط...»⁽⁴¹¹⁾.

وقال في موضع آخر تحت عنوان تبدل الأحكام بتبدل المصالح: نتيجة البحث: نُعلم مما سبق موقف المصلحة من النص، وأنها إذا تعارضت معه في أبواب المعاملات والعادات التي تتغير مصالحها أخذ بها وليس هذا إهداراً للنص بمجرد الرأي بل هو عمل بالنصوص الكثيرة الدالة على اعتبارها، وأما إذا كانت المصلحة المستفادة من النص لا تتغير فلا يترك النص أصلاً، وأنه لا يتصور تعارض بينهما فضلاً عن أن يترك النص بها...»⁽⁴¹²⁾.

ثم استدل على إثبات مراده هنا بأن هذا هو مذهب الصحابة وذكر لذلك تطبيقات من فروعهم أراد بها إثبات هذه النسبة، واستدل بوقائع كثيرة وقرر مستنبطاً منها ما يلي:

1- «ولقد وجدنا أصحاب رسول الله يعارضون أمره بما يترتب عليه من ضرر يلحق المسلمين بسببه فيقرهم على ذلك صلى الله عليه وسلم»⁽⁴¹³⁾.

(407) يقصد والله أعلم من يخالفه فيما قرره سواء نفاة التعليل أو القائلين به الذين يشترطون شروطاً معينة للعمل بالمصلحة فإن كان هذا مراده، فإن كلامه هذا لا يستقيم إذ أن الذين يعملون بالمصلحة ويلتزمون بضوابطها الشرعية لا ينظرون إلى النصوص مفككة، بل ينظرون لها جملة ويتعرفون على عللها ومقاصدها.

(408) تعليل الأحكام 71.

(409) المرجع نفسه 56-64.

(410) المرجع نفسه 34.

(411) المرجع نفسه 34.

(412) المرجع نفسه 322.

(413) المرجع السابق 32.

2- «أن من الأحكام ما يدور مع المصالح ويتبدل بتبدلها، ومن أنكر ذلك فقد خالف إجماع الصحابة» ويقصد إجماعهم على تغير الأحكام تبعًا لتغير المصالح (414)

3- قال عن عمر رضي الله عنه: «فقد منعهم - أي أهل الذمة من العمل - أي في الذبح للمسلمين- مع نص الكتاب على حل ذبائحهم» (415). ويقصد أن عمر أوقف العمل بنص الآية.

ومع أنه يصف الصحابة بمعارضة الرسول صلى الله عليه وسلم.. إلا أنه يفسر مقصوده فيقول: «والذي نقصده هو إثبات أنهم - أي الصحابة- فعلوا شيئًا لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم تبعًا لاقتضاء المصلحة ولا يليق بهم أ، يخالفوا فعل رسول الله إلا إذا علموا أن هذا مقصد الشريعة ففعلهم هذا عين الموافقة، ولكننا سميناه مخالفة في موطن محاجة الخصم الذي لم سلم معنا هذا المبدأ «مبدأ التعليل وإن بعض الأحكام يتبع المصلحة لما أطلقنا لفظ المخالفة على شيء من فعلهم» (416).

5- «.. أن من تتبع أحوال الصحابة الذين هم القدوة في كل شيء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ير لواحد منهم في مجالس الاستشارة تمهيد أصل واستشارة معنى ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن» (417).

وقد جاء كلامه هذا في معرض الرد على من اشترط إرجاع المصلحة إلى أصل معين ليشهد لها مبيّنًا أن هذا أمر مخترع لم ينقل عن أحد من الصحابة (4)

6- «.. ولكن الواقع الذي لا ينكر أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عملوا بالمصلحة في أبواب المعاملات وما يتعلق بالنظام الاجتماعي، وإن كانت في مقابلة النصوص، واشتهر ذلك عنهم في وقائع كثيرة وهم في ذلك لم يكونوا جناة على الشريعة. كيف وهم الذين أقامهم الله حرساً عليها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتبعهم في ذلك التابعون وتابعوهم ثم الأئمة من ورائهم!».

«فإن قيل إن ما وقع من ذلك لم يصح النص فيه عند الصحابي ولا الإمام، أو صح ولكنه راه غير حتم، أو كان حتمًا ولكن المخالفة راجعة إلى وصف منفك، قلنا مجرد احتمالات ممكنة، وليس كل ما ورد من هذا النوع يمكن تخريجه على هذه الوجوه وتلك الدعوى لا تسلم إلا إذا صحبها استقرار وحصر لذلك، وهو لم يوجد بعد» (419).

ويفهم المؤلف بعد ذلك كله أن المصلحة دليل كباقي الأدلة، فهو لا يتصور وجود مصلحة ملغية في هذا الباب «لأن المصلحة- كما يقول هو- إذا ثبت

(414) المرجع السابق 37-38.

(415) المرجع السابق 43.

(416) المرجع السابق 61.

(417) المرجع السابق 293.

(418) المرجع السابق 293.

(419) المرجع السابق 302، ظاهر من منهج المؤلف أن كتابه- تعليل الأحكام- مبني على ما نقله عن الصحابة من تطبيقات، وهو يظن أن الأمثلة التي جمعها تدل على مقصوده، وبطالِب مخالفة في دعواه أن يستقرئ هذه الأمثلة ويخرجها على غير تفسيره هو، وهذا ما أسأل الله عليه العون والتوفيق... وإذا خرجت التفسيرات عن تفسيره بالأدلة الواضحة سقط كل ما بناه عليها، والله المستعان.

كونها دليلاً شرعياً في الجملة- كما سنثبته بالأدلة في البحث الآتي - كانت
كباقي الأدلة الأخرى، في أن مجرد المعارضة لا يسوغ تسمية الدليل
بالملغي..»⁽⁴²⁰⁾

وحاصل ما في هذه النصوص أن المؤلف يقرر الآتي:

أولاً: أن الصحابة عللوا الأحكام وعملوا بالمصلحة والحكمة ولم يسيروا وراء
الأوصاف الظاهرة، وكانوا يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلي
الأصول كانت أو لم تكن، مع اضطراب في تقرير هذه القضية عنده ستأتي
الإشارة إليه.

ثانياً: أن الصحابة عملوا بالمصلحة في أبواب المعاملات، وما يتعلق بالنظام
الاجتماعي وإن كانت في مقابلة النصوص، وهذا يدل على أن المصلحة دليل
كباقي الأدلة الأخرى.

ثالثاً: أن من المصالح ما يتغير بتغير الزمان؛ ولذلك فإن الصحابة بدلوا بعض
الأحكام لتبدل الزمان والمصالح، وتارة يقول: أن هذا التبديل إنما هو في
التطبيق، ويستدل على ذلك بوقائع متفرقة، ويرى مخالفة النص بهذه
المصلحة لأنه قد ثبت حجية المصلحة كدليل شرعي بمجموع نصوص.
رابعاً: يعتبر هذا المنهج- الذي فهمه من تلك التطبيقات- هو المنهج الحق
وأن الأصوليين حادوا عنه، واشتروا شروطاً لم يثبت عليها دليل.

ومما تنبغي الإشارة إليه أن الاعتماد على تصوير هذا المذهب من هذا الكتاب
خاصة سببه أن هذا الكتاب يعتبر عمدة في الانتصار لهذا الرأي، ومنه يغترف
أولئك الباحثون الذين جاءوا من بعده، وستكون المناقشة في المطلب الثالث
والرابع والخامس والسادس والسابع والثامن حسب الترتيب الآتي⁽⁴²¹⁾ والله
المستعان.

المطلب الثالث :

مناقشة القول بأن الصحابة عملوا بالمصلحة والحكمة ولم يسيروا وراء
الأوصاف الظاهرة، بل اتبعوا وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول، وأنهم
منعوا العمل ببعض الأحكام، وخالفوا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم
حيث غيروا بعض الأحكام لتغير المصالح واشتهر ذلك بينهم فكان إجماعاً:
1- منع عمر رضي الله عنه سهم المؤلفة قلوبهم: قال الدكتور مصطفى
شليبي: «أحكام وردت مطلقة أو معللة بعلّة فلما بحثوها وجدوا تلك العلل قد
زالت، أو ما شرع له الحكم قد تغير، فغيروا الأحكام تبعاً لذلك.. من ذلك: حكم
المؤلفة قلوبهم شرع الله إعطائهم من الزكاة وأعطاهم رسول الله صلى
الله عليه وسلم من مال الله كثيراً، وقال في بعض المواضع: «إني لأعطي
الرجل وغيره أحب إليّ تأليفاً لقلبه». هؤلاء المؤلفة قلوبهم منهم من كان
مسلماً ضعيف الإيمان، ومنهم من كان على دينه، أعطاهم ليقوي إيمان

⁽⁴²⁰⁾ المرجع السابق 282.

⁽⁴²¹⁾ ولذلك فإنني أعتبر هذه المطالب رداً وتفنيدياً لشبهة تغير الأحكام سواء وردت في الكتاب المذكور أو في غيره من
الكتب، وإنما تتبعها كما جاءت فيه لأنه استوعب أكثر الشبه التي يمكن أن تروج لقضية التغيير والتبديل، وقد بناها على
القول باتباع المصالح، ونحن نحتاج إلى بيان مدى خطورة ترك ضوابط المصلحة من الناحية التطبيقية، ليكون في ذلك عبرة
لكل من يتحدث عن الإسلام ويعمل له، فكثيراً ما ضل قوم وهم يزعمون أنهم يتبعون المصلحة، ولا بد من استيعابه ومتابعة
الشبه وتصحيح نقول بعض الباحثين عن الأمة التي لم تصح في بحوث أخرى، ولو اقتضى ذلك نوعاً من التطويل.. والله
المستعان..

الأول، ويجب الثاني في الإسلام، مضى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم والأمر على ذلك، ثم حدث في زمن أبي بكر رضي الله عنه ما رواه الجصاص في تفسيره عن ابن سيرين عن عبدة قال: جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا: يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضاً سبخة ليس فيها كلاً ولا منفعة، فإن رأيت أن تعطيناها فأقطعها إياهما، وكتب لهما عليهما كتاباً فاشهد، وليس في القوم عمر، فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما، فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله ثم تفل فيه فمجاه! فتذمرا وقالوا مقالة سيئة، فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما، والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام، اذهبا فاجهدا جهدكما لا يرعى الله عليكما إن رعيتما...! فترك أبو بكر الإنكار عليه ⁽⁴²²⁾.

قال الدكتور: «وهذا دليل على أن من الأحكام ما يدور مع المصالح ويتبدل بتبدلها، ومن أنكر ذلك فقد خالف إجماع الصحابة الذي كثيراً ما يحتج به، وقد اعترف بكون إجماعهم حجة كل من قال بحجية الإجماع.

مناقشته: نسلم أن إجماع الصحابة حجة، ونخالف في تفسير النص المنقول عن عمر بهذا التفسير، والاستنتاج السابق من المستدل غير صحيح. والدليل على ذلك أن الآية الواردة في المؤلفة قلوبهم والتي أمرت بإعطائهم تتضمن حكيمين في أن واحد وهما:

الأول: أن المؤلفة قلوبهم يعطون من بيت المال.

الثاني: وهو ضده أن غير المؤلفة قلوبهم لا يعطون.

فعاد الأمر إلى تحديد من هم المؤلفة؟.. والمؤلفة: هم أولئك الذين يكون الإسلام بحاجة إليهم لأنهم زعماء في قومهم فإذا أسلموا أسلم من ورائهم مثل عيينة بن حصن والأقرع بن حابس، فقد كانا من زعماء تميم فإذا أسلم أمثال هؤلاء تقوى الإسلام بمن ورائهم.

ولعله يدخل في هذا المعنى ما أشار إليه المستدل من أن الرسول صلى الله عليه وسلم يعطي الرجل وغيره أحب إليه منه حتى لا يضعف أويقتن وَيَكِلُ الآخرين إلى إيمانهم.

فالأول من معنى التأليف لتقوية الإسلام.. والثاني من معنى التأليف لمنع الفتنة أو الضعف.

وإذا وقفنا عند القصة المذكورة نجد أن التأليف لتقوية الإسلام غير متحقق، فالإسلام حينئذ كثير، وهذا معنى قول عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، أما أنتم اليوم فتريدان أن تتألفكما والإسلام كثير، فأنتمما لستم من المؤلفة قلوبهم اليوم وإن كنتم منهم من قبل، وهذا من عمر هو الفقه، وهو ما يسميه الأصوليون «بتحقيق المناط» ⁽⁴²³⁾.

فإذا أراد الفقيه أن يطبق النص على حادثة حقق مناطها سواء أكان الفقيه صحابياً أو غير صحابي، فإذا وجد أنها تدخل في حكم النص أعطاهما حكمه، وإلا منعها من الدخول تحته، وهذا ما فعله عمر رضي الله عنه.

⁽⁴²²⁾ تعليل الأحكام 37-38.

⁽⁴²³⁾ انظر بيانه فيما سبق ص 232.

فقد حقق في شأن الرجلين، وشأن الإسلام فعلم أنهما ليسا من المؤلفه قلوبهم، فمنعهم من الدخول تحت الآية ولم يعطهم.. والنص الوارد في القرآن هو هو لم يُبدل ولم يغير، فمن أعطى المؤلفه قلوبهم كما فعل رسول الله، أو ظنهم مؤلفه كما فعل أبو بكر فقد أعمل الآية.

ومن منعهم لأنهم غير مؤلفه فقد أعمل الآية، ولا تغيير ولا تبديل. ومناط الآية ثابت إلى يوم القيامة، وهو: إعطاء المؤلفه قلوبهم ومنع غير المؤلفه، والتطبيق بحسب الواقعة والحال، فأين التبديل والتغيير للحكم؟ بل أين الإجماع على ذلك؟

فهذا المثال لا يثبت من دعوى المؤلف شيئاً، وهو مثال يكثر الباحثون من استعماله على الدعوى نفسها..

وأضرب مثلاً آخر يوضح المقصود ولا أحد يخالف فيه إن شاء الله، فأقول: لو أن إنساناً وقف مالاً على الفقراء من طلبة العلم في مسجد معين وجعل لكل منهم قسماً محدداً، ثم إن الناظر أعطى الفقراء ومنع غير الفقراء فهل يعتبر نغيراً لشرط الواقف ومطلبه؟ كلا.

ثم لو أن بعض هؤلاء الفقراء أصبح غنياً فارتفع عنه وصف الفقر، فلم يعطه الناظر شيئاً هل يعتبر قد غير من شرط الواقف أو مطلبه شيئاً؟ كلا. ثم إن هؤلاء الذين ارتفع وصف الفقر عنهم، لو أنه عاد لهم، ثم عاد الناظر فأعطاهم أفلا يكون ذلك عملاً بشرط الواقف وقصده؟

إن عمل عمر رضي الله عنه لا يعدو هذه الصورة، ولم يغير ولم يبدل. إذا علم ذلك فلا يجوز لمسلم أن يقول أن عمراً أوقف حكم الآية، ولا أنه ألغاه فالحكم هو الحكم، وعمر هو عمر الواقف عند كتاب الله رضي الله عنه وأرضاه..

2- استدل على دعوى تغيير الأحكام بتغير الزمان فقال: «مثال آخر: أباح رسول الله صلى الله عليه وسلم للنساء الخروج إلي المساجد للصلاة كما رواه أبو داود بسنده إلى أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، ولكن ليخرجن وهن تفلت»⁽⁴²⁴⁾

هذا ما كان في زمن رسول الله، ثم حدث بعد ذلك أن تغيرت حالة النساء وأحدثن ما لم يكن في عصر النبوة، حتى قالت عائشة رضي الله عنها ما رواه أبو داود: «لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم «ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منعت نساء بني إسرائيل» قال: «فقد رأيت أن ما حدث يقتضي تغيير الحكم السابق، حينما كان الصلاح عاماً والقلوب عامرة بالإيمان، ولم يوجد الدخول في بعض النفوس فلو استمر الحكم مع تغير الحال لأدي إلى مفسدة عظيمة تزيد على ما يجلبه الخروج من المصلحة من تعليم الدين وإدراك فضل الجماعة..

ثم ذكر محاوره بين عبد الله بن عمر وابن له رواها أبو داود: قال ابن عمر: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أئذنوا للنساء إلى المساجد بالليل»

⁽⁴²⁴⁾ سنن أبي داود رقم 533، ومعنى تفلت أي غير متطية، وتفلت بفتح المثناة وكسر الفاء، وامرأة تفلت إذا كانت متغيرة الريح» فتح الباري 2/349.

فقال ابن له والله لا نأذن لهن فيتخذنه دغلاً والله لا نأذن لهن!! فسبه وغضب، وقال: «أقول قال رسول الله: ائذنوا لهن وتقول لا تأذن لهن»⁽⁴²⁵⁾.
قال المؤلف: «ولا غرابة في موقف ابن عمر هذا فذلك موقفه غالباً إزاء النصوص فلم يكن من أهل المعاني عكس والده رضي الله عنه، وذلك ابنه قد سلك مسلك جده من اعتبار المعاني التي شرعت لها الأحكام، فيشرح لوالده السبب مع قسمه بالله، فهل ترى أنه يقسم مرتين وهو يسمع قول رسول الله ويرى غضب والده عليه وسبه له من أجل المخالفة من غير فائدة؟ لا شيء إلا أنه دين الله والمحافظة عليه بدفع المفسد عنه.
فماذا يقول نفاة التعليل في هذا الموقف؟ لعلمهم يتعلقون بأذيال ابن عمر!!! ويقولون مقالته، وقد رأوا فساد الأخلاق عم كل مكان وتهتك النساء فاق كل حد وتنطع الشبان بلغ الغاية»⁽⁴²⁶⁾..

مناقشته: نسلم مع المؤلف الرد على نفاة التعليل ونعمل بالقياس والمصلحة التي شهد الشرع لها، ونسلم معه السعي للمحافظة على دين الله بدفع المفسد عنه، ونخالفه في تحديد الطريق الذي يوصل إلى ذلك، وبيانه:
1- أن درء المفسد مطلب شرعي وذلك للمحافظة على الدين، ولكن من أين نعلم أن هذا مفسدة؟ والجواب: من الشارع لأنه كما تقدم لا يستقل العقل بدرك المصلحة والمفسدة، فإذا قلنا هذا مفسدة فلا بد من شهادة الشرع لما نقول، وكذلك إذا قلنا أنه مصلحة.

2- موقف ابن عبد الله عمر يدل على أن الخروج إذا ترتب عليه مفسدة يمنع، وهذا لم يدركه بالعقل، بل شهد له الشرع.

وهذه الشهادة موجودة في النص نفسه، ألا ترى إلى اشتراط رسول الله صلى الله عليه وسلم - لعدم منع النساء من الخروج - خروجهن غير متزينات حيث قال: «ولكن ليخرجن تفلات». فإذا لم يتحقق الشرط وهو الخروج تفلات لا يؤذن لهن لأنهم لم يلتزم به.

فمن منع من الخروج علم أن الخروج غير تفلات مفسدة بالنص..
فالقول إذا بان هذا مفسدة ليس اعتماداً على العقل وإنما هو بشهادة الشرع..

فلا يقال: «فقد رأيت أن ما حدث يقتضي تغير الحكم السابق»؛ لأن الحكم السابق هو: عدم جواز منع النساء من الخروج إلى المساجد إذا خرجن تفلات وأما إذا لم يخرجن كذلك فقد تركن العمل بالشرط الذي يجيز الخروج لهن فيمنعن، وهذا حكم ثابت لم يتغير ولن يتغير إلى يوم القيامة..

بقي تحقيق المناط هل هذه المرأة تفلة فتخرج أو غير تفلة فلا تخرج.. وهذا وإن تغير فليس هو الحكم.. وإذا تبين هذا سقطت دعوى المؤلف وغيره ممن يعتمد على هذه الآثار في القول بتغير الأحكام بتغير الزمان..

بقي أن نشير هنا إلى خطأ المؤلف في تصويره لمذهب ابن عمر رضي الله عنهما حيث قال: «فماذا يقول نفاة التعليل في هذا الموقف، لعلمهم يتعلقون بأذيال ابن عمر ويقولون مقالته» وهذا الكلام لا ينبغي أن يقال في حق أحد من الصحابة، بل الواجب على كل مسلم التأدب معهم.

(425) سنن أبي داود رقم 536، وتعليل الأحكام 38-39.

(426) رسالة تعليل الأحكام 39.

ومع أن نفاة التعليل لا يملكون هذا فإن ابن عمر ليس ممن لا يتبع المعاني، حاصل ما في الأمر أنه شديد الحرص على المتابعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم حتى في مواطن صلاته في سفره ونحو ذلك.

أما أنه معروف بأنه «لم يكن من أهل المعاني» فهذا ليس في النص المذكور دليلاً على ذلك.. وبدل على ذلك أن الصحابة يعملون بقاعدة سيد الذرائع.. قال أستاذي الدكتور حسين حامد في كتابه نظرية المصلحة تعليقاً على محاوره ابن عمر لأبيه: «وهذا لا يفسر خلاف الصحابة حول قاعدة الذرائع، فإن أحدًا لا يقول بأن الشارع إذا نهى عن مفسدة فإنه يبيح لعباده الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليها، وإلا كان ذلك تناقضًا، وكان مؤديًا إلى مخالفة مقصود الشارع من دفع المفسد ما أمكن الدفع، وسد كل طرق الشر ومسالكة، ولكنه يفسر الخلاف- والله أعلم- في تحقيق مناط هذه القاعدة، فبينما ترى عائشة وابن عمر أن الزمن قد تغير، وأن الدين قد ضعف سلطانه على النفوس وأن الخروج إلى المساجد بالليل يتخذ ذريعة إلى المفسد غالبًا، ولذلك يجب أن يمنع محافظة على قصد الشارع الذي عرف من نصوصه، يرى ابن عمر أن العصر الذي يعيش فيه لا زال عصر طهر وعفاف، وأن حصول مفسدة من خروج النساء نادر أو في حكم المعدوم، وأن في شهود النساء المساجد والجماعات مصالح محققة لا تترك لمفسد معدومة، ولا يمكن القول بأن ابن عمر يجيز خروج النساء إلى المساجد بالليل، وإن كثر حدوث الفسق وغلب وقوع الفاحشة ممن يتذرعن بهذا الخروج إلى أغراضهن الخبيثة، فإن الشارع لا يرضى بالفاحشة ولا يفتح الطرق إلى الفسق قط.. فالخلاف في تحقيق مناط القاعدة وتطبيقها على الجزئيات⁽⁴²⁷⁾.. فابن عمر رضي الله عنهما من أتباع المعاني والمحافظين على نصوص الشرع ومقاصده.

ثم إن أتباع الصحابة رضي الله عنهم أمثال ابن عمر وغيره والتمسك بآثارهم ليس فيه ما يدعو للعجب، فهم أولى بالاتباع لأن الحق لا يخرج عنهم، وكل واحد منهم لنا فيه قدوة.

وأما موقف ابن عمر مع ابنه فهو الحق في بيان أدب التربية والتعليم، فإن طالب الحق مجتهداً أو غير مجتهد إذا تبين له نص أو معنى شرعي يوجب تخصيص نص آخر أو تقييده لا يجيز له ذلك أن يقسم ويصرح بالمخالفة.. بل عليه أن يبين أن ذلك النص قد خصه أو قيده أو نسخه نص آخر، فإنكار ابن عمر في موضعه فكيف يقال لأحد أن رسول الله أمر أو نهى أو أذن، فيقول لا أذن والله، بل الحق أن يقول أن هذا الإذن له شروط مذكورة في موضع آخر ثم يستكمل الاستدلال هذا بالنسبة لبيان وجهة ابن عمر.. أما ابنه رضي الله عنه فإنما أخذته الغيرة الشديدة على الدين كما قال ابن حجر⁽⁴²⁸⁾ فحملته على أمر غيره أولى منه وأسلم - والله أعلم.

3- حد الخمر: قال مستدلاً على أن الأحكام تتبدل بتبدل المصالح: «حرم الشارع الخمر وبين ما فيها من مفسد، وما يعقب اجتنابها من مصالح كما سبق بيانه، ولكن ليس كل النفوس تتمثل خوفاً من عقاب أخروي أو رغبة في

(427) المرجع السابق 1/231.

(428) فتح الباري 2/348-349.

ثواب كذلك بل منها من لا يزره إلا أن يرى العذاب رأي العين، فشرع الشارع الحكيم لمن يشرب الخمر فأمر بضربه، كما رواه أبو داود بسند عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى برجل قد شرب فقال: «اضربوه» قال أبو هريرة فمنا الضارب بيده، والضارب بنعله، والضارب بثوبه، فلما انصرف قال بعض القوم: أخزاك الله! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تقولوا هكذا لا تعينوا عليه الشيطان». وفي بعض الروايات تقدير ذلك بأربعين، وفي بعضها: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حثا في وجهه التراب»، وفي بعضها بعد الضرب قال لهم «بكتوه» (429). وروى البيهقي بسنده إلى عكرمة عن ابن عباس: «أن الشُّرَّاب كانوا يضربون على عهد رسول الله بالأيدي والنعال والعصي. قال وكانوا في خلافة أبي بكر رضي الله عنه أكثر منهم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فقال أبو بكر: لو فرضنا لهم هذا فتوحى نحو مما كانوا يضربون في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان أبو بكر رضي الله عنه يجلدهم أربعين حتى توفي، ثم كان عمر رضي الله عنه فجلدهم أربعين إلى أن قال: ثم كثروا فشار فقالوا: ثمانين» (430).

والمشاوره رواها البيهقي أيضاً بسنده إلى الزهري قال: «.. أخبرني حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة الكلبي قال: «أرسلني خالد بن الوليد إلى عمر رضي الله عنه فأتيته ومعه عثمان وعبد الرحمن بن عوف وعلي وطلحة والزبير رضي الله عنهم وهم معه متكئون في المسجد، فقلت: إن خالد بن الوليد أرسلني إليك وهو يقرأ عليك السلام ويقول: إن الناس قد انهمكوا في الخمر وتحاقروا العقوبة فيه، فقال عمر رضي الله عنه: هم هؤلاء عندك فاسألهم فقال علي: تراه إذا سكر هذى، وإذا هذى افتري وعلى المفتري ثمانون، فقال عمر: بلغ صاحبك ما قالوا» (431).

ثم قال المؤلف تعليقا على هذه النصوص: «والذي نقصده هو إثبات أنهم فعلوا شيئا لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم تبعاً لاقتضاء المصلحة، ولا يليق أن يخالفوا فعل رسول الله إلا إذا علموا أن هذا مقصد الشريعة ففعلهم هذا عين الموافقة، ولكننا سميناهم مخالفة في موطن حاجة الخصم الذي لو سلم معنا هذا المبدأ «مبدأ التعليل وأن بعض الأحكام يتبع المصلحة لما أطلقنا لفظ المخالفة على شيء من فعلهم» (432).

المناقشة :

أولاً: إذا كان المؤلف يريد في كتابه «تعليل الأحكام» إثبات تعليل الأحكام فذلك مسلم، بل هو مذهب أكثر أهل السنة ما عدا نفاة القياس (433).
ثانياً : أما إذا كان يريد أن يثبت أن بعض الأحكام يتبع المصلحة، وأن هذه الأحكام تتبدل بتبدل الزمان، وأن هذا إجماع الصحابة فهذا غير مسلم، وقد مر بيان أن ما استدل به سابقاً لا يدل له البتة.

(429) معنى بكتوه أي وبخوه، انظر سنن أبي داود رقم 4312.

(430) سنن البيهقي 8/320 الطبعة الأولى 1354 هـ - وتعليل الأحكام 60-61-62، وسنن أبي داود 4314.

(431) سنن البيهقي 8/320، وسنن أبي داود 4324.

(432) تعليل الأحكام 61.

(433) انظر ما سبق ص 383.

أما استدلاله بهذا المثال فلا يدل له على دعواه، وبيان ذلك أن هذه المسألة وإن كان سندها العمل بالمصلحة، إلا أنها ترجع إلى أصل كلي، وهذه شهادة من الشارع لها بالاعتبار، ولنتعرف الآن على الأصل الكلي وعلى المصلحة المعتبرة هنا، والأصل الكلي- كما مر بيانه- هو أن الشارع اعتبر المظنة في الأحكام أصلاً شرعياً كلياً، والدليل عليه الاستقراء، فتأخذ المظنة حكم المظنون⁽⁴³⁴⁾.

ويبقى النظر بعد ذلك في دخول مسألة «حد الشرب» تحت هذا الأصل فقد تشاور الصحابة فعلموا أن الشرب مظنة القذف فأعطوه حكمه فقال علي- والصحابة له موافقون: «تراه إذا سكر هذى وإذا هذى افتري، وعلى المفترى ثمانون، فقال عمر بلغ صاحبك».

فهي مسألة كان لها حد مقدر في الشرع، وإنما كان يطبق الحد المقدر الذي يتم به الردع والزجر، وورد في بعض الأحاديث أن الصحابة حرزوه أربعين لما سألهم أبو بكر رضي الله عنه عن ضرب النبي صلى الله عليه وسلم⁽⁴³⁵⁾، ثم ضرب هو أربعين، ثم اجتمع الصحابة وتشاوروا واعتمدوا في ذلك على المصلحة الشرعية التي شهد الشرع لجنسها، فجعلوه ثمانين كحد القذف؛ لأن المظنة تأخذ حكم المظنون..

فأين اتباع مجرد المصلحة؟ وأين تغير الحكم؟ وليس في النص مخالفة لفعل رسول الله ولا لقوله، ولا يجوز تسميته مخالفة لا في موضع الججاج ولا في غيره..

ومن الأسباب التي حملت المؤلف على الدخول في هذه الإطلاقات هو أنه يقارن بين طرفين: الأول القول بإثبات التعليل، والثاني القول بنفيه، وينتصر للطرف الأول دون أن يلتزم بشروطه، فإن مثبت التعليل من أهل السنة لا يتبعون مجرد المصلحة، وإنما يشترطون أن تكون هذه المصلحة التي يجب اتباعها مصلحة لم يشهد الشارع بردها، فلا بد أن تعرض عليه فينظر فيها أيقبلها أم لا؟

فهم يعللون الأحكام ويعتبرون النظر بالنظر، ويعملون بالمصالح المرسلة، وهم مجمعون بعد ذلك على رد كل مصلحة لا يقبلها الشرع. والمؤلف غفل عن هذا وانتصر لمبدأ التعليل، وأدخل معه- شعر أم لم يشعر بخطورة ذلك- قوله « وإن بعض الحكام يتبع المصلحة».

والواجب أن يقيدها بالقيد الذي اتفق عليه القائلون بالتعليل، أما أن يطلقها هكذا من غير قيد ثم يرتب على ذلك أن بعض الحكام تتغير بتغير الزمان، وأن الصحابة كانوا يبذلون هذه الأحكام وأنهم مجمعون على ذلك، فذلك أمر لم يثبت بعد، ولا يمكن لأحد أن يثبت لوضوح بطلانه وفساده.

4- حد السارق: «يروى لنا مالك في الموطأ بسنده عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب «أن عُلْمَةَ لحاطب سرقوا ناقة لرجل من مزينة، فانتحروها فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب، فأمر عمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم، ثم قال عمر أراك تجيعهم، ثم قال: والله لأغرمنك غرماً يشق عليك، ثم قال

(434) انظر المسألة فيما سبق ص 433-434.

(435) سنن أبي داود 4324.

للمزني: كم ثمن ناقتك؟ فقال المزني: قد كنت والله أمنعها من أربعمائة درهم، فقال عمر: أعطه ثمانمائة درهم» (436).

« وقد روي ابن وهب هذا الأثر في موطنه مُفسراً وفيه: فأمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم ثم أرسل وراءه من يأتيه بهم ف جاء بهم فقال لعبد الرحمن: «أما لولا أنني أظنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى لو وجدوا ما حرم الله لأكلوه لقطعتمهم، ولكن والله إذ تركتهم لأغرمك غرامة توجعك» (437).

قال صاحب كتاب «تعليل الأحكام»: «فانظر إليه وقد ثبت على هؤلاء ما يوجب القطع، وبعد الأمر ينهى عن التنفيذ لما ظهر له ما يدفع الحد عنهم، وهو أنهم جاعوا فأخذوا مال الغير، وذلك لفهمه أن القطع عقاب للجاني من غير حاجة ولو كانت الأحكام كلها ومنها الحدود يتبع فيها النص المجرد لما ساغ له رضي الله عنه وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن يخالف قوله تعالى: { وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا } ومن أجل هذا المعنى نهى عن القطع عام المجاعة مع أن النص عام شامل لجميع الأوقات» (438).

المناقشة: اشترط الشارع لوجوب القطع شروطاً وهي:

- 1- أن يكون المسروق نصاباً.
 - 2- أن يكون من حرز.
 - 3- أن لا يكون فيه شبهة ملك.
 - 4- أن لا يكون أخذه محتاجاً إليه لسد رمقه.
- فإذا تحققت هذه الشروط وجب الحد، وإذا تخلف أحدها لم يجب (439).
- وعلى كل شرط من هذه الشروط دليل شرعي، فأما شرط النصاب والحرز فظاهر، وأما شرط انعدام شبهة الملك والحاجة إليه لسد رمقه فلأن من أخذ مالاً له فيه شبهة ملك لا يعتبر سارقاً لمال غيره، وكذلك من أخذ ما يحتاج إليه لسد رمقه إنما أخذ مالاً له فيه حق، كما سرق غلمان حاطب بن أبي بلتعة وقد كان عمر يظن أنه يجيعهم فلذلك امتنع عمر عن قطعهم لوجود هذه الشبهة (440).
- فإذا الحد الذي أوقفه عمر رضي الله عنه إنما أوقفه لعدم تحقق شروطه التي اشترطها الشارع، بل إن عمر لا يستطيع أن ينفذ الحد الذي لم تحقق شروط تنفيذها لأن في ذلك مخالفة للشارع.
- فالعموم في آية السرقة لا يصلح وحده لتطبيق الحد بل هناك شروط وردت في السنة لأبد من اعتبارها، ومن اعتبرها- كما هو صنيع عمر - لا يقال له أنه خالف الآية.
- وأيضاً فإن عدم القطع ليس سببه تعلق عمر بمطلق مصلحة أو دفع مطلق مفسدة أو اتباعاً لحكم العقل، بل سببه مراعاة نصوص أخرى وردت في السنة.
- وأما قول صاحب تعليل الأحكام: «لو كانت الأحكام كلها ومنها الحدود يتبع فيها النص المجرد لما ساغ له رضي الله عنه، وهو من أعلم خلق الله بشرع

(436) تنوير الحوالك شرح الموطأ 2/220.

(437) وهو من معنى الأثر السابق- انظر المصدر السابق 2/220.

(438) تعليل الأحكام 62-63.

(439) راجع المسألة في كتاب المغني 9/103 إلى 137.

(440) المغني 9/136.

الله أن يخالف قوله تعالى: { وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا } ومن أجل هذا المعنى نهى عن القطع عام المجاعة مع أن النص عام شامل لجميع الأوقات ⁽⁴⁴¹⁾.

فيلاحظ عليه أمران:

الأول: إن كان مقصوده بالنص المجرد النص بدون النظر إلى معناه، فليس ما نحن فيه من هذا القبيل، ذلك لأن النصوص التي وردت في حد السرقة منها ما هو عام كآلية ومنها ما هو مخصص لهذا العموم. فإذا كانت الآية توجب قطع كل سارق سواء سرق من حرز أو من غير حرز أو سرق نصاباً أو دونه أو تحققت شبهة بسبب ملك أو مجاعة، فإن السنة خصت هذا العموم فلا يقطع إلا من سرق نصاباً من حرز مثله بلا شبهة. فتبين بعدئذ أن النص الوارد في القرآن مخصوص لم يأت لجميع الأوقات، بل يستثني منه وقت المجاعة لورود نص آخر يمنع القطع عند تحقق الشبهة. فيصبح أن يقال أن تطبيق الحدود يتبع فيها النصوص بعد الجمع بينهما والنظر فيها، ومن فعل ذلك فقد وافق القرآن والسنة كما فعل عمر رضي الله عنه ⁽⁴⁴⁾.

وأما عبارة المؤلف بأن الحدود لا يتبع فيها النص المجرد وأن عمر خالف الآية فلا وجه لها. والله أعلم.

الثاني: أن الحكم: وهو وجوب القطع لمن سرق نصاباً من حرز مثله بلا شبهة ثابت إلى يوم القيامة، وأما تحقيق مناطه وهو تطبيقه، فبحسب الحادثة الواقعة فإذا سرق غلمان ناقة بلا شبهة كاضطرار لسد الرمق قطعوا، وإذا سرقوا كما سرق غلمان حاطب لم يقطعوا لتلحق الشبهة، والحكم ثابت مع ذلك لا يتغير.

5- استدل على قوله بأن من الحكام ما يتبع المصلحة ويتبدل بتبدلها بأن: «أصحاب رسول الله يعارضون أمره بما يترتب عليه من ضرر يلحق المسلمين بسببه فيقرهم على ذلك صلى الله عليه وسلم، من هذا ما رواه البخاري بسنده عن يزيد بن أبي عبيد مولى سلمة بن الأكوع عن سلمة رضي الله عنه قال: خفت أزواد القوم وأملقوا ⁽⁴⁴³⁾ فأتوا النبي في نحر إبلهم فأذن لهم، فلقبهم عمر رضي الله عنه فأخبروه: فقال: يا رسول الله ما بقاؤهم بعد إبلهم؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ناد في الناس يأتون بفضل أزوادهم، فيسقط لذلك نطع وجعلوه على النطع فقام رسول الله فدعا وبرك عليه ثم دعاهم بأوعيتهم، فاحتسى الناس حتى فرغوا ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله» ⁽⁴⁴⁴⁾. فقد عارض عمر إذن رسول الله بالنحر بالمصلحة وأقره الرسول على ذلك ⁽⁴⁴⁵⁾.

مناقشته: إن هذا النص الذي استدل به على جواز معارضة حكم الشرع بالمصلحة مثل النصوص السابقة لا تدل على شيء من ذلك.

(441) تعليل الأحكام 63.

(442) انظر كيفية الاستنباط من الآية في أحكام القرآن لابن العربي 2/615.

(443) معنى أملقوا افتقروا. انظر فتح الباري 6/130.

(444) فتح الباري 6/129-130.

(445) تعليل الأحكام 32.

وقد ادعى الدكتور شلبي هنا دعوى عريضة لا برهان عليها وهي قوله: «ولقد وجدنا أصحاب رسول الله يعارضون أمره...» مع أن كل مسلم يعلم أنه ليس لأحد من المسلمين أن يعارض أمر الرسول صلى الله عليه وسلم لأن الله سبحانه وتعالى يقول:

{ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ } (446) .
ويقول سبحانه: { وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ } (447)
وقوله تعالى: { فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ } (448)

وقوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ } (449)

ومعلوم أن الصحابة من أتبع الناس لرسول الله صلى الله عليه وسلم.. فكيف يقال إننا «وجدنا أصحاب رسول الله يعارضون أمره». وهذا المعلوم عن الصحابة من المحكم الذي لا يقبل الجدل.. وأما ما نقله فإنه في الحقيقة لا يعارضون ما قرره أنفا..

وحاصل ما في هذه الرواية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استأذنه القوم في نحر إبلهم فأذن لهم في ذلك، ومثله ما علمناه من الشارع من الإذن في عمل المباحات، ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم علم بعد ذلك أنهم إن نحروا إبلهم لم يبق لهم شيء بعدها فلم يأذن لهم وأمر الناس أن يتصدقوا عليهم، و«توالى المشي ربما أدى إلى الهلاك» (450) . وما فعله عمر إنما هو بيان لحقيقة المسألة، فلما ذكرها للرسول صلى الله عليه وسلم بين حكمها وأمر الناس بالصدقة، فأين المعارضة؟ ثم إننا قد علمنا من السنة في مواضع كثيرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابه، فيبينون له حاجتهم واستفساراتهم ثم يجيب عليها حسب الواقعة، ثم إذا تجدد له علم بحقيقة الواقعة بين حكمها بحسب ما يتجدد على جواز المشورة على الإمام بالمصلحة وإن لم تتقدم منه الاستشارة (451) .

ألم تر إلى منزله صلى الله عليه وسلم في بدر حيث بين له بعض أصحابه أن هذا لا يصلح منزلاً لقتال القوم، فأمر رسول الله باتخاذ منزل آخر، ولم يكن في قول الحباب بن المنذر معارضة لرسول الله. وكذلك قصة تأبير النخل فإنه أمرهم أن لا يؤبروا النخل، لظنه أن ذلك لا ينفعه فلما علم أن النخل لم يثمر فاشتكى له أصحابه أجاز لهم ذلك، وأخبرهم أنه لا يعلم بحقيقة الواقعة؛ حيث قال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، وهذه الحوادث مشهورة معلومة.. وكذلك ما نحن فيه لم يعلم عليه الصلاة والسلام بأنهم إذا نحروا لإبلهم لا يبقى لهم شيء، فلما علم أمر لهم بالصدقة.

(446) سورة النساء: آية 64.

(447) سورة الأحزاب: آية 36.

(448) سورة النور: آية 63.

(449) سورة الحجرات: آية 1.

(450) فتح الباري 6/130.

(451) فتح الباري 6/130.

وفي هذه الحادثة نفسها لو أن رسول الله أمر بذبح الإبل- بعد أن بين له عمر أنه لا يبقى لهم شيء- لما عارضه أحد من الصحابة، فكيف يتصور أحد أن في هذا معارضة..

ومن المعلوم أن المفتي قد يفهم الواقعة التي استفتي فيها على غير وجهها - أما لعدم العلم بحقيقتها أصلاً أو لعدم وضوحها- ثم يفتي فيها بحسب ما فهم فإذا بين له أن الواقعة ليست كذلك، بل هي كذا وكذا نظر في حكمها بهذا الاعتبار فكان لها حكم آخر، ولا يقال أن الحكم قد تغير.. ولا يقال أن البيان لحقيقة الواقعة معارضة.. والله أعلم.

ولنأتي بمثال تطبيقي نرد به على القائلين بتقديم المصلحة على النص، وهو موقف عمر من أبي بكر في حرب الردة؛ حيث تظهر فيه مقابلة المجتهد النص بالمصلحة التي يحسبها شرعية.. ولننظر أيقبل ذلك منه أو لا؟
روى البخاري بسنده عن عبدالله بن عتبة أن أبا هريرة قال: لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم واستخلف أبو بكر وكفر من كفر من العرب، قال عمر: يا أبا بكر كيف نقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله».

قال أبو بكر: «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدونها لرسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها، فقال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت أن قد شرح الله صدر أبي بكر لقتال فعرفت أنه الحق»⁽⁴⁵²⁾.

وقد سأل الناس أبا بكر في رد أسامة ليستعين به وبمن معه على قتال أهل الردة فأبى.. والذين سألوه ذلك إنما أرادوا العمل بالمصلحة، إذ المصلحة في الظاهر إبقاء الجيش ليقاوم مع المسلمين أهل الردة، بل إن عمر ظن أن المصلحة في ترك قتال أهل الردة، فلما بين لهم أبو بكر أن ما يرونه إنما هو مخالف لما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تركوا ما ظنوه مصلحة- وهم مجتهدون- وعملوا بما ورد في النص.

وفي هذا دليل على أن المصلحة التي تعارض النص مردودة، وحتى وإن ظن المجتهد أنها مصلحة، وأية قبولها شهادة الشرع لها، فإذا لم يقبلها، فكيف يتصور أحد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل من أحد معارضة النصوص بالمصلحة، التي يدعو لها هؤلاء الكتاب!

ولذلك لم يقبل أبو بكر من أحد شيئاً من ذلك حتى مع أنهم مجتهدون بل بين ووضح، قال الإمام الشاطبي: «ولما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم، فكلمه عمر في ذلك، فلم يلتفت إلى وجه المصلحة في ترك القتال، إذ وجد النص الشرعي المقتضي لخلافه، وسأله في رد أسامة ليستعين به وبمن معه على قتال أهل الردة، فأبى لصحة الدليل عنده بمنع رد ما أنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم»⁽⁴⁵³⁾.

(452) فتح الباري 12/275.

(453) الموافقات 4/225.

فهذه القصة تصلح مثلاً لمقابلة المصلحة للنص، وفي النهاية تحمل دلالة قوية على أن المصلحة المقابلة للنص لا عبرة بها، حتى وإن كانت من كبار المجتهدين.

وبعد هذا لا ينبغي لأحد أن يتصور أن المصلحة يمكن أن يعارض بها النص، وأن أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يعارض أمره - وهو يعلم - بالمصلحة فضلاً أن يقره رسول الله على ذلك، والله أعلم. ومن المفيد هنا أن نقول إن كل ما في جيل الصحابة رضي الله عنهم ورضوا عنه، موضع للقدوة المباركة، حتى اجتهادهم الذي يعلمون أنه بعد ذلك مخالف للصواب فيرجعون عنه، هو موضع قدوة، لأن فيه معنى الرجوع إلى الحق واطراح مجرد التفكير البشري، والصبر عن متابعة رغبات النفس وحظوظها. وما أشد حاجتنا اليوم إلى مثل هذه الأخلاق الإيمانية والمواقف العظيمة التي لا يتحقق الصدق في الدين إلا بها.

6- استدل المؤلف أيضاً على ما سبق - من قوله: إن من الأحكام ما يدور مع المصلحة ويتبدل بتبدلها وأن الصحابة مجمعون على ذلك بما روى أبو داود بسنده إلى جنادة بن أبي أمية قال: «كنا مع بسر بن أرطاة في البحر فأتي بسارق يقال له مصدر قد سرق بختية، فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا تقطع الأيدي في السفر ولولا ذلك لقطعته»⁽⁴⁵⁴⁾. وفي رواية الترمذي والدارمي «في الغزو» بدل السفر»⁽⁴⁵⁵⁾.

قال صاحب تعليل الأحكام: «هكذا ورد الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مجرداً من بيان سبب هذا النهي، فماذا فهم أصحابه فيه من بعده؟ أوقفوا عند النصوص وقصروا النهي على حد السرقة، وقالوا إن الشريعة نصوص تعبدنا الشارع بها، أم فهموا أن هذا النهي مغلل بعلة قصد به دفع مفسدة عن الأمة أو جلب مصلحة لها؟»⁽⁴⁵⁶⁾.

قال د. شلبي: «ولو تأملت هذه التعليلات في تلك الآثار لو جدت اختلافاً حسب اختلاف الأشخاص، فعمر وزيد رضي الله عنهما علا بخوف اللحاق، وهذا يكون في الرجل العادي من الجيش، وأبو مسعود وحذيفة لم يعلا بذلك؛ لأن مثل أمير الجيش لا يلحق بالعدو عادة، بل يطمع العدو فيهم ويظهر ضعفهم أمامه إذا أقاموا عليه الحد، وإن كان الكل يلتقي عند شئ واحد وهو لحوق الضرر بسبب ذلك الفعل... وهذا التعليل لم يخالف نصاً ولا قياساً ولا إجماعاً، وليس فيه إلا تأخير الحد لمصلحة راجحة، أما من حاجة المسلمين إليه أو من خيف ارتداده ولحوقه بالكفار، ومثل هذا التأخير لعارض أمر وردت به الشريعة، كما يؤخر الحد عن الحامل والمرضع وعن وقت الحر والبرد والمرض، وهو لمصلحة المحدود خاصة، فما بالك بما هو لمصلحة الإسلام عامة؟ فهذا النوع ورد الحكم فيه غير مغلل فعلاؤه بما يترتب على الفعل من ضرر»⁽⁴⁵⁷⁾.

(454) مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن للخطابي رقم 4246.

(455) سنن الترمذي رقم 1474.

(456) تعليل الأحكام 36.

(457) تعليل الأحكام 37.

مناقشته : أسلم للمؤلف ما ذكره من هذه الروايات، وأخالفه في النتيجة التي رتبها على ذلك..

وبيان ذلك: أن المسألة الفقهية وهي « أن الحدود لا تقام في أرض العدو، منقولة عن الصحابة، وهو مذهب الأوزاعي وإسحاق وأحمد، وقال الشافعي يؤخره حتى يأتي الإمام لأن إقامة الحد إليه ⁽⁴⁵⁸⁾.

واستدل من قال بالتأخير بالأدلة التي سبق ذكرها وهي حجة لهم ⁽⁴⁵⁹⁾، وهو الصحيح.. وبقي أن نتعرف على سند هذه المسألة هل هو المصلحة المجردة؟ وهل يؤدي القول بأن الحدود لا تقام في أرض العدو إلى تغير الحكم الذي دل عليه النص الشرعي وهو وجوب إقامة الحدود؟

والجواب أن سند هذه المسألة هو القاعدة المعروفة بقاعدة «سد الذرائع» وهي قاعدة عمل الصحابة والسلف الصالح بها، قال الإمام الشاطبي: « أن قاعدة الذرائع إنما عمل السلف بها بناء على هذا المعنى، كعملهم في ترك الأضحية مع القدرة عليها، وكإتمام عثمان الصلاة في حجة بالناس، وتسليم الصحابة له في عذره الذي اعتذر به من سد الذريعة ⁽⁴⁶⁰⁾ إلى غير ذلك من أفرادها التي عملوا بها، مع أن المنصوص فيها إنما هو أمور خاصة كقوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا } ⁽⁴⁶¹⁾ وقوله: { وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ } ⁽⁴⁶²⁾.

وفي الحديث: « إن من أكبر الكبائر أن يسب الرجل والديه » ⁽⁴⁶³⁾ وأشباه ذلك وهي أمور خاصة لا تتلافى مع ما حكموا به إلا في سد الذريعة ⁽⁴⁶⁴⁾. وهذه القاعدة لها في الشريعة أدلة كثيرة وقد أحصى منها الإمام ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين تسعة وتسعين وهي تدل على أن وجوب سد الذريعة قاعدة من القواعد الشرعية قال: «وباب سد الذرائع أحد أرباع التكليف» ⁽⁴⁶⁵⁾.

والاستقراء كما عبر عنه الشاطبي هو: « استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ » ⁽⁴⁶⁶⁾. ومن فوائد هذه القاعدة البناء والتفريع، ذلك أنها تتضمن معنى - وهو السد - وقد استقرت الأدلة من الكتاب والسنة فأفادت اعتبار الشارع له، بحيث لم يعد المجتهد يحتاج إلى دليل خاص إذا أراد أن يحكم على نازلة خاصة، بل يدخلها تحت عموم المعنى...

يقول الإمام الشاطبي: « ولهذه المسألة فوائد تنبئ عليها أصلية وفرعية، وذلك أنه إذا تقررت عند المجتهد ثم استقرئ معنى عامًا من أدلة خاصة

⁽⁴⁵⁸⁾ انظر المغني 308.

⁽⁴⁵⁹⁾ المغني 308-309، تعليل الأحكام 36-37.

⁽⁴⁶⁰⁾ انظر ما سبق ص 358.

⁽⁴⁶¹⁾ سورة البقرة: آية 104. وقد كان المسلمون من قولهم: «راعنا» الخير فاستعمله اليهود وهم يقصدون به الشر، يقصدون فاعلاً من الرعونة، فنهى الله المؤمنين عن ذلك، تفسير ابن كثير 1/150 وأعلام الموقعين 3/137. وأعلام الموقعين 3/137.

⁽⁴⁶²⁾ { قَسِبُوا اللَّهَ عَدُوًّا يَعْبُرُ عِلْمٌ } (الأنعام:108).

⁽⁴⁶³⁾ أخرجه مسلم من رواية عبد الله بن عمرو بن العاص بلفظ «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال، من الكبائر شتم الرجل والديه، قالوا يا رسول الله، وهل يشتم الرجل والديه، قال نعم، يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه» فنهاه عن سب غير أبيه وأمه لكي لا يتخذ ذريعة لسب أبويه. باب أكبر الكبائر 2/83- صحيح مسلم بشرح النووي.

⁽⁴⁶⁴⁾ الموافقات 3/189، 190.

⁽⁴⁶⁵⁾ 3/137-159.

⁽⁴⁶⁶⁾ الموافقات 3/188.

واطرده له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة
تَعْنُ، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة، بالدخول تحت عموم المعنى
المستقرئ من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذا صار ما استقرئ من عموم
المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة
بمطلوبه»⁽⁴⁶⁷⁾.

وقرر الإمام الشَّاطِبي على هذا أن الإمام الشافعي والإمام أبا حنيفة يعتبران
سد الذريعة، وما وقع الخلاف فيه من المسائل الجزئية لا يدل على عدم
اعتبار هذه القاعدة عندهم، بل امتنع دخول بعض المسائل تحتها لوجود
عارض يمنع من ذلك⁽⁴⁶⁸⁾، وهذا ما قرره الدكتور حسين حامد حسان في
كتابه نظرية المصلحة؛ حيث استند على أدلة كثيرة في بيان أن الشافعي وأبا
حنيفة وأحمد يسدون الذريعة فقال: «والخلاصة أن قاعدة الذرائع قاعدة
متفق عليها بين الأئمة»⁽⁴⁶⁹⁾..

فإذا أنضاف إلى ذلك عمل السلف بها من الصحابة ومن بعدهم تقرر عند
المجتهد أن هذه القاعدة تدخل تحتها مفردات كثيرة ومن هذه المفردات
مسألتنا هذه وهي منع إقامة الحدود في أرض العدو، وهذا من تطبيقات سد
الذرائع فهو في الأصل فعل مأذون فيه، بل يجب تطبيق الحدود إذا تحققت
الشروط الشرعية، ومنع تطبيق الحدود في الغزو سدًا للذريعة الفساد، وهذا
الفساد متحقق إما في لحوق المحدود بالعدو، وإما بطمع الأعداء في
المسلمين إن كان المحدود أميراً فيهم⁽⁴⁷⁰⁾.

فرجوع هذه المسألة إلى قاعدة سد الذرائع المعمول بها عند الصحابة
والتابعين والأئمة هو السند الحقيقي لها.

ولا تفتقر بعد ذلك إلى نص خاص ولا قياس ولا إجماع.. فمِنَع إقامة الحدود في
أرض العدو ليس مستنداً إلى مصلحة مجردة، وليس مؤدياً إلى تغير الحكم
الذي جاءت به النصوص وهو حكم ثابت لا يتغير، ومن شروط تطبيقه أن
تنتفي الشبهة كما مر سابقاً، وأن تؤخر الحامل والمرضع ولا يكون الوقت
شديد الحر أو شديد البرد، وأن يكون في أرض العدو..

وهذه المسائل والتقسيمات ثابتة ومنها ما شهد له نص خاص، ومنها ما
شهدت له قاعدة سد الذرائع وهكذا.. فلا يقال إن عدم تطبيق الحدود في
المجاعة تغير للحكم، وأن الصحابة بدلوا بعض الأحكام وغيرها، ولا أن عدم
تطبيق الحدود في الغزو اتبع فيه التعليل الذي أدى إلى تغير الحكم وتبديله،
بل هذه المسائل إنما اتبع فيها النص الخاص كما في الأول، وقاعدة الذرائع
كما في الثاني، ولا وجه لقول المؤلف وهو يستدل بمثل هذه الوقائع، أن من
الأحكام ما يتبع المصلحة ويتبدل بتبدلها، وأن ذلك هو فعل الصحابة فكان
إجماعاً.

(467) المصدر السابق 3/192.

(468) المصدر السابق 3/193.

(469) 226، وانظر 200، 391، 509.

(470) انظر أعلام الموقعين 3/143-154 ونظرية المصلحة 227.

وبعد: فقد تبين لنا من عرض هذه الأمثلة عند المؤلف أنها لا تدل له على ما ذهب إليه، وأنه لم يفرق بين تنقيح المناط، وبين تحقيق المناط الذي هو نظر المجتهد في الواقعة..

ومثال الأول قول الشارع: « كل مسكر حرام » ، ومثال الثاني قولنا : هذا الشراب مسكر.

فإذا نظر الفقيه في شرابٍ ما فعلم أنه مسكر ثم طبق عليه حكم الشارع، فعمله هذا يسمى «تحقيق المناط»، وهذا يمكن أن يتغير بحسب ثبات الحالة التي أمامه، فإذا استقر الشراب على حالته الأولى فكان مسكراً أفتى الفقيه بالحرمة، وإذا تغير فزال الإسكار عنه- كأن أصبحت الخمر خللاً فأتى بجواز استعمالها، فإن هذا لا يعد تغيراً في حكم الخمر وهو التحريم، بل هو حكم ثابت.

ومثل ذلك موقف عمر من المؤلفة فإنه إنما حقق مناط المسألة، ولم يغير الحكم وهو وجوب إعطائهم، ولم يمنع العمل بالآية⁽⁴⁷¹⁾. وكذلك مسألة تطبيق الحدود فإنه مشروط بشرط فإذا لم تتحقق فلا تطبق، وليس ذلك لوجوب إقامة الحد.

ومثل ذلك منع خروج النساء إلى المساجد..

وأما مسألة حد الخمر وإنما اتبع الصحابة فيها المصلحة التي شهد لها أصل كلي، ولم يتبعوا فيها مجرد المصلحة، ولم يغيروا بها شيئاً، وكما أن هذه المسألة سندها المصلحة التي شهد لها الشارع، فإن سد الذريعة هي سند الصحابة في منع حد السكر ونحوه في الغزو.

وهكذا فقي مسألة قصر عثمان رضي الله عنه الصلاة في الحج وترك الأضحية فإنها من باب سد الذريعة، والمؤلف لم يشر إلى هذا، وكان الصحابة يتصرفون في الأدلة بغير ضابط شرعي⁽⁴⁷²⁾..

المطلب الرابع : بيان موقف الصحابة رضوان الله عليهم من النصوص

إذا تقرر ذلك يحسن بي أن ألم بموقف الصحابة من النص، وهو معلوم عند العلماء المعتمدين، فإنهم لم يكونوا يتركون النص إلى رأي أو مجرد مصلحة، بل كانوا يتشاورون ويردون المسائل إلى النصوص.. فاستدلّاهم لا يخرج عن العمل بالنص أو الحمل عليه، وإذا استنبطوا منه معنى واحتجوا به فلا يلزم من ذلك أن يصرحوا بالطريق الذي استنبطوه به، لكن المقطوع به أنهم لم يكونوا يستنبطون الأحكام بمجرد الرأي، وقد سبق ذكر إجماعهم على ذم الرأي الذي لا دليل عليه⁽⁴⁷³⁾. فقول صاحب تعليّل الأحكام « ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن» مخالف للإجماع

(471) ومثله ما نسبته إلى عمر رضي الله عنه ص 37-38. من أنه منع أهل الذمة من الذبح للمسلمين واعتبر هذا العمل من عمر رضي الله عنه مخالفة للنص الذي أجاز حل ذبائحهم وهو قوله تعالى: {وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ} .

والظاهر - والله أعلم- أنه لا ارتباط بين الموضوعين فحل ذبائحهم لا يلزم منه جواز استخدامهم في الذبح للمسلمين في أسواقهم من دون المسلمين، والاعتماد عليهم في مثل هذه الأمور، حتى يقول أن عمر منع ذلك مخالفاً فيه للآية، فالجهة منفكة كما يقول الأصوليون.

(472) ومثل ذلك ما قاله في تضمين الصناع ص 59. مع أن هذا المثال في الحقيقة يدخل تحت أصل أو قاعدة معتبرة وهي قاعدة سد الذرائع. انظر نظرية المصلحة 341، أو تدخل تحت أصل معتبر وهو أن المصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة عند التعارض في الوقائع التي لم يرد فيها حكم منصوص. نظرية المصلحة 133-137.

(473) انظر الإجماع ص 266-384.

المنقول عنهم، إذ كيف يذم الرأي من لا يلتفت إلى الأصول أو لم تكن ويتبع «وجوه الرأي» على حد قول المؤلف!

وبسبب اتباعه هذا الوهم المخالف للإجماع أخذ يطلق المصلحة من ضوابطها، ويحاول الاستدلال بها دون أن يقيدتها بكونها مصلحة شرعية لا تعارض مقصود الشارع، ومقصوده يعرف من النص أو الإجماع. وبسبب هذا الوهم أيضًا نجد عباراته مضطربة فبينما هو ساع في تقرير مسلكه- الذي ليس له فيه وليّ إلا الطوفي⁽⁴⁷⁴⁾ - تجده يضطرب أما سيل الحقائق العلمية التي تثبت أن المصلحة المعارضة للنص مردودة وملغاة، وأن ذلك هو منهج الصحابة والأئمة⁽⁴⁷⁵⁾.

ومن المواضع التي اضطرب فيها: قوله: «... إن المصالح التي عمل السلف بها في مقابلة النصوص لم تبلغ رتبة الضرورة، وأن العمل بالمصلحة في مقابلة النص ليس تركاً للنص بالرأي في الواقع، وإنما ترك للنص بالنص بل بالنصوص الكثيرة..»⁽⁴⁷⁶⁾ فهو هنا يقرر أن السلف لم يقدموا المصلحة على النص، وأنهم اعتبروا المصلحة التي شهدت لها نصوص كثيرة، فالمقابلة ليست بين مصلحة مجردة ونص، بل بين مجموعة نصوص ونص، ويستوي أن يكون هذا رأياً للمؤلف، أو نقلاً عن السلف فإنه قد أقره كما هو ظاهر كلامه، ويحاول أن يجمع بين مذهب الصحابة ومذهب التابعين، فيقول: «... وبعد: فتلك طريقة هؤلاء الفقهاء السابقين في التعليل، وهو فيها لم يخرجوا عن طريقة صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم: عللوا أحكام الله رغم أنف المنكرين⁽⁴⁷⁷⁾ وحكموا المصلحة في التشريع، ولكن في دائرة المعتدلين، فلم يجمدوا على النصوص تعبدًا بألفاظها، بل فتشوا وأخرجوا كنوزاً ثمينة من وادي معانيها، وزنوا الأمور بما يترتب عليها من صلاح أو فساد فأباحوا الأول، ومنعوا من الثاني، جعلوا عمادهم في ذلك التعليل المصلحة، ولم يسيروا وراء الأوصاف في كل شيء كما فعل الفقهاء والأصوليون المتأخرون، ومع هذا فلم يندفعوا وراء كل ما يظن أنه مصلحة، وإن صادم قاطعاً في شرع الله، أو قاعدة من قواعد الدين، بل رأيناهم في غير موطن يردون هذا المصلحة ويشددون النكير على من رام العمل بها»⁽⁴⁷⁸⁾.

والذي أقوله هنا: أنه ما دام أن الصحابة والتابعين لا يجرون وراء الأوصاف في كل شيء، ولم يندفعوا وراء كل ما يظن أنه مصلحة وإن صادم قاطعاً من الشرع، أو نافي قاعدة من قواعده، إذا كان الأمر على هذا الحال فما بال المؤلف يقول عنهم مقالته السابقة؟ وحاصلها أنهم لا يتبعون الأوصاف- هكذا على الإطلاق- بل يتبعون وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت قواطع أو قواعد أو لم تكن!!!

ثم إذا تركنا هذا الأمر إلى غيره، فلماذا ينفر من اشتراط الفقهاء والأصوليين شهادة الشارع للمصلحة حتى تكون معتبرة وإلا فهي ملغاة، لماذا ينفر من

⁽⁴⁷⁴⁾ أشرت إلى فساد عقيدته وفساد رأيه الذي قدم به المصلحة على النص . انظر ما سبق ص 413.

⁽⁴⁷⁵⁾ انظر رسالة أستاذه «نظرية المصلحة» من أولها إلى آخرها تجد فيها ما يثبت ذلك ، وكذلك ضوابط المصلحة.

⁽⁴⁷⁶⁾ تعليل الأحكام 3002.

⁽⁴⁷⁷⁾ مخالفة المؤلف للمنكرين للتعليل -مع موافقتي له في ذلك - لا يبيح له رفع ضوابط المصلحة واتباع مذهب الطوفي..

والشدوذ عن الإجماع.

⁽⁴⁷⁸⁾ رسالة تعليل الأحكام 92.

هذا، وهو يحكي مذهب الصحابة والتابعين بأنهم ما كانوا يقرون مصلحة تصادم قاطعًا أو قاعدة..؟!

والدليل على نفوره من الاشتراط وقوعه في ضده أنه نقل مذاهب الأصوليين وانتصر لمذهب الطوفي... وذكر هذه المذاهب كما يلي:
(أ) أن المصلحة المعتبرة هي التي لها أصل معين، ونسبه للقاضي.
(ب) أن المصلحة المعتبرة هي المشابهة للمصالح المتفق عليها أو المنصوص عليها، ونسبه للإمام الشافعي وجمهور الحنفية.

(ج) أن المصلحة المعتبرة هي التي لا تصادم نصًا ولا إجماعًا تحققت المشابهة أم لم تتحقق، قربت من مورد النصوص أو بعدت، ونسبه للإمام مالك.

(د) المصلحة معتبرة على الإطلاق مرسله أو غير مرسله في المعاملات، وما شابهها حتى وإن عارضت نصًا أو إجماعًا متى ما كانت راجحة!!!

قَالَ: « وهناك مذهب رابع خلاصته أن المصالح يعمل بها مطلقًا مرسله أو غير مرسله، ويعني بها التي عارضت نصًا أو إجماعًا متى كانت راجحة لكن في صنف من الأحكام «المعاملات وما شابهها»، أما العبادات والمقدرات فلا وزن للمصلحة فيها وهو رأي نجم الدين الطوفي الحنبلي وجماعة من العلماء لم يصرحوا به قولاً، ولكن فتواهم تؤيد ذلك عملاً»⁽⁴⁷⁹⁾.

وقد حاول مناقشة الأصوليين- ما عدا رأي الطوفي فإنه مر عليه سريعًا وبنى له مسألة أخرى نصره بها - كما يظن⁽⁴⁸⁰⁾ - وليس المقصود هنا مناقشته فيما

نسبه إلى الأصوليين فمثل هذه البحوث لا تكفي فيها وريقات كما صنع هو⁽⁴⁸¹⁾ ، وكذلك لا تكفي فيها ما قد أسجله هنا من ملاحظات، ذلك أن نسبة المذاهب

إلى الأصوليين تحتاج إلى بحوث متخصصة في هذا الموضوع، وأكتفي هنا بالرد عليه فيما نسبه إلى فقهاء الصحابة- كما صنعت سابقًا- مع بيان

اضطرابه وتفنيده خطئه في تفريقه بين مذهب الصحابة والأصوليين مع مناقشته خاصة فيما نسبه إلى الشاطبي وحاول الرد عليه انتصارًا للطوفي.

أما نسبة مذاهب الأصوليين إلى كتبهم وتحرير موقفهم من المصلحة فذلك لا يحتاج مني إلى بحث- فلقد حرر تحريراً حسناً، وأكتفي بما حرره أستاذي

الدكتور حسين حامد حسان وأبني عليه⁽⁴⁸²⁾. ومن ذلك قوله: «كل ضروب الاجتهاد المستندة إلى أصل اعتبار المصالح في الأحكام تعتبر استدلالاً

بالنصوص الشرعية وليس فيها عمل بمصلحة مجردة ولا ترك لنص من نصوص الشريعة»⁽⁴⁸³⁾.

ويقول: وقد «أبطلنا دعوى أن مالكا يقدم رعاية المصلحة على النص أو يترك بها خبر الآحاد، وأثبتنا أن جميع الفتاوى التي نسبت إليه واتخذت دليلاً على

هذه الدعوى غير مفيدة في هذا المطلوب وبيننا أسباب ذلك»⁽⁴⁸⁴⁾.

«أثبتنا أن المصلحة التي لا تشهد النصوص الشرعية لنوعها ولا لجنسها بالاعتبار مصلحة مردودة باتفاق... وهي المصلحة الغربية التي حكى الغزالي

(479) تعليل الأحكام 292-293-294-295.

(480) تعليل الأحكام 295-296.

(481) تعليل الأحكام 292-296.

(482) انظر نظرية المصلحة ، وانظر ضوابط المصلحة للأستاذ البوطي. وهما بحثان متخصصان في موضوع المصلحة.

(483) نظرية المصلحة 807.

(484) المرجع نفسه 807.

والشَّاطِيبِي الإجماع على عدم الأخذ بها.. وقلنا أن المصلحة التي يقول بها الطوفي لا تختلف عن هذا النوع من المصالح المردودة إلا في الطوفي يقدمها على النص والإجماع»⁽⁴⁸⁵⁾.

وقد حاول محمد شلبي الانتصار له - مع أن الطوفي إنما اتبع المصالح المردودة وحاول تقديمها على النص والإجماع، وقد أثبت العلماء المعترفون قديمًا وحديثًا مخالفته لسائر الأئمة وشذوذه عن الإجماع.

ومن عجب أن ترى صاحب تعليل الأحكام يحاول أن يسند رأي الطوفي بقوله: «... وهو رأي نجم الدين الطوفي الحنبلي وجماعة من العلماء لم يصرحوا به قولاً، ولكن فتواهم تؤيد ذلك عملاً»⁽⁴⁸⁶⁾.

وأنت ترى أنه لم يصرح بأسمائهم ولا بفتاويهم مع أنه كثيراً ما مجد بحثه هذا واعتبره تجديدًا في علم الأصول ودعا فيه إلى مراجعة ما كتبه الأصوليون بعد أن وصفهم بما يكره وستأتي الإشارة إلى ذلك..

فأين هذه الجماعة من العلماء الذين وافقوا الطوفي أهي جماعة الصحابة التي ينسب إلى فقهاؤها معارضة الرسول ومخالفته، والتي ينسب إلى فقهاؤها تبديل بعض الأحكام بسبب اتباع المصالح!!!

أم أن هذه الجماعة من الأصوليين. وقد زعم الطوفي بأن رأيه الذي قال به لم يسبقه إليه أحد قبله!!

أمَّا بعد الطوفي فلم يلق هذا الرأي إلا النقد والرد وبيان أن صاحبه خرق الإجماع وتولى غير سبيل المؤمنين، حتى أن بعض الباحثين في هذا العصر فندوه وبيّنوا أنه رأي ساقط لا عبرة به، وقد أشرت إلى ذلك من قبل⁽⁴⁸⁷⁾. ثم جاء آخرون فأعجبهم هذا الشذوذ عن الإجماع ووطنوه علمًا معتبرًا فاتبعوه- وما علموا أن فائدة الإجماع هو القطع في المسألة فلا تعد تحتاج إلى بحث وخاصة وقد تقرر هذا الإجماع في قرون متطاولة- فلما تبعوه أخذوا ينتصرون له مزينين له بشبه متكاثرة، بل ذهبوا إلى أكثر مما ذهب إليه الطوفي، فإنه شهد على نفسه بنفسه أنه لم يسبق إلى هذا الرأي، ومعني هذا أنك إذا بحثت لتجد من ينصره قبله فلن تجد أحدًا.

ومع ذلك فقد حاول بعض الباحثين نصرته ببعض النقول والتطبيقات التي سبقت الطوفي - كما صنع صاحب رسالة تعليل الأحكام- فإنه قال بتبدل الأحكام في المعاملات وما شابهها؛ لأنها بزعمه تتبع المصلحة، وأن ذلك هو إجماع الصحابة، مع أن هذا هو رأي الطوفي- الذي يزعم أنه لم يسبق له، فأين تجد عليه إجماعًا.

وقد تتبعت أبرز تطبيقاته⁽⁴⁸⁸⁾ وأثبت أنه إنما يتعلق بشبه لا بدليل وأن الصحابة لم يغيروا ولم يبدلوا، ولم يتبعوا مجرد المصلحة، ووجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول، فإذا أضفت هذا مع ما قرره الباحثون من أن أحدًا من الأئمة لا يقدم رعاية المصلحة على النص وبقي الطوفي على زعمه وخروجه عن الإجماع واتباعه غير سبيل المؤمنين وسقطت محاولة الشلبي وغيره من

(485) المرجع نفسه 808 وراجع إن شئت ما ذكره من التفاصيل والأدلة في كل موضع من هذه المواضع تجد أنه حرر نسبة المذاهب إلى أصحابها وضبطها ورد على المخالفين أمثال الطوفي الذي يحاول د. شلبي الانتصار له.

(486) المرجع السابق 293.

(487) انظر هامش ص 413 وما بعدها.

(488) انظر ما سبق ص 460-461 من الرد على محمد شلبي في التطبيقات التي ذكرها.

الباحثين الذين بذلوا جهدًا جبارًا لإحياء سقطة الطوفي وجعلها (489) دينًا يتبع، يريد صاحب رسالة التعليل أن يستمسك به ويخالف عليه علماء الأصول المعترين.

المطلب الخامس : مناقشته في رده لضوابط المصلحة عند الأصوليين

قَالَ: « والأصول في نظري غالبها بحوث نظرية جاءت وليدة الزمن، اضطرت إلى وضعها أتباع المذاهب المقلدون ضبطاً لمذاهب أئمتهم ودفاعاً عنها في مجالس المناظرات فجاءت ملتوية حسبما يوجه إليها من الطعون والاعتراضات » (490).

ويقارن بين طريقة الصحابة والأصوليين فيقول :

«.. إن الصحابة رضي الله عنهم عللوا بالمصالح ابتداءً من غير تقييد بأصل معين يردون إليه الحوادث، وهؤلاء - أي الأصوليين - عنوا بعناية تامة بالبحث عن الأصول المعينة بل كانوا يبحثون عن علل تلك الأصول لأجل القياس عليها ما قع وما لم يقع وشتان بين الأمرين » (491).

ثم أخذ في ذكر السبب الذي يراه تفسيرًا لاعتماد الأصوليين على أصل معين: فقال : «.. هذا - في نظري - هو سر عناية الأصوليين بالرد إلى أصل معين في تعليلهم فعلوا ذلك ليدفعوا عن أنفسهم تهمة التشريع بالهوى أولاً، وليوفروا على ذلك الفقه التقديري أحكامه ثانياً، وليأمنوا الخطأ في الاستنباط والتخريج ثالثاً، كما قالَ إمام الحرمين: «إنه لم يصح عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ضبط المصالح التي تنتهض عللاً للأحكام، ولا إطلاق تعليق الحكم بكل مصلحة تظهر للناظر وذي رأي، فمسالك الضبط النظر في مواقع الأحكام مع البحث عن معانيها، فإذا لاحت وسلمت تبين أنه معنى متلقى من أصول الشريعة، وليس حائداً عن المآخذ المضبوطة، فهذا هو المسلك الحق في درك وقوع المعنى في ضبط الشرع، ولهذا رد الحذاق (يعني من الأصوليين) إلى أصل معين، فإن صاحبه يأمن وقوعه في مصلحة لا يناط حكم الشارع بمثلها» (492) ويعتبر الشلبي أن كلام الجويني اعتذاراً عن منهج الحذاق من الأصوليين يمكن أن يقبله هو مع أنه لا يسلم ولا يرجع عما ونصف الأصوليين نبه، فالخطأ متحقق فيما فعلوه من طلب الأوصاف الظاهرة واتباعها، وطلب أصل معين يردون إليه العمل بالمصلحة، يقول مناقشاً القائلين باشتراط رد المصلحة إلى أصل معين: «ويرد على هؤلاء أن الأدلة قامت على اعتبار المصلحة وإن لم تستند إلى أصل معين، فدعوى قيام الدليل على انتقاء العمل بها بناء على عدكم الدليل الدال على اعتبارها مجرد كلام لا يسنده برهان، (وكلامه هذا مع الأصوليين) وأما مسألة الضبط التي قالوا، فاحتياط يسلم لهم لو كان له ركن يعتمد عليه، أما وأنه أمر مخترع لم ينقل لنا عن أحد من الصحابة الذين هم القدوة في كل شيء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ير لواحد منهم في مجالس الاستشوار تمهيد أصل

(489) بل زاد صاحب رسالة التعليل ص 370 الطين بلة، وزعم أن المصلحة تقدم على النص ويترك بها جميع أفرادها، وتقدم على الإجماع، وتعطل النص ولا تنسخه، وهذا المذهب أقبح من مذهب الطوفي، انظر مقارنة بينهما في نظرية المصلحة 111-113.

(490) رسالة التعليل 4.

(491) رسالة التعليل 151.

(492) رسالة التعليل 153- البرهان 710-715-742.

واستشارة معنى، ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن»⁽⁴⁹³⁾. وبناء عليه فإنه يرى أن اعتماد الضبط أمر مخترع لم ينقل عن أحد من الصحابة فلا حرج عليه في رده.

ويعتبر أن الأصوليين جافوا منهج الصحابة وسعوا إلى ضبط منهج الاستدلال رغبة منهم في هذه الأمور:

1- ليدفعوا عنهم تهمة التشريع بالهوى.

2- ليأمنوا الخطأ في الاستنباط.

3- ليأمنوا الخطأ في التخريج.

هذا هو الذي يسعى المؤلف إلى إثباته- رفع ضوابط المصلحة واتباع وجوه الرأي دون التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن.

وفيما ذكرناه من منهج أهل السنة في الاستدلال - عند مفردات المسائل الأصولية التي تحدثت عنها فيه كفاية لنقض هذه الدعوى.

ولنتقل نقلة أخرى نصح فيها نصوص أهل العلم التي تعجل المؤلف في نقلها وفهمها، كما صححنا نقله عن الإمام الشَّاطِبي عند دراسة موضوع القياس.

فنقول- وبالله التوفيق- إن النص الذي نقله عن الجويني قد عزله عن بقية النصوص التي وردت في كتاب البرهان، وأمر آخر وهو أنه نقل هذا النص نقلاً غير صحيح واجتهد في تصحيح النسخة التي نقل عنها..

وإليك النص كما جاء في «البرهان» مع الاكتفاء بالإحالة على بقية نصوص الكتاب التي تسنده:

قَالَ الجويني: « فإنه لم يصح عن أصحاب رَسُول الله صلى الله عليه وسلم ضبط المصالح التي تنهض عللاً للأحكام، ولا إطلاق تعليق الحكم بكل مصلحة تظهر للناظر وذو رأي، فمسلك الضبط: النظر في مواقع الأحكام مع البحث عن معانيها، فإذا لاحت وسلمت تبين أنه معنى متلقى من أصول الشريعة، وليس حايذاً عن المآخذ المضبوطة.

فهذا هو المسلك الحق في درك وقوع المعنى في ضبط الشرع، ولهذا رد الحذاق (الاستدلال الذي لا يستند) إلى أصل، فإن صاحبه لا يأمن وقوعه في

مصلحة لا يناط حكم الشرع بمثلها»⁽⁴⁹⁴⁾

والسبب الذي أوقع المؤلف في الخطأ، أنه حذف من كلام الجويني قوله: «فإن صاحبه لا يأمن وقوعه..» حذف كلمة «لا» ليصبح الكلام: «فإن صاحبه يأمن وقوعه في مصلحة لا يناط حكم الشارع بمثلها».

وأقول إن النص الذي نقله- مع أنه اجتهد فيه كما أشار هو⁽⁴⁹⁵⁾ إلا أنه مع ذلك لا يدل على ما أراد، وإليك تحليل نص البرهان سواء بقراءة محققه الأستاذ عبد

⁽⁴⁹³⁾ رسالة تحليل الأحكام 293.

⁽⁴⁹⁴⁾ مسألة رقم 787، وقارن بين ما ورد في مسألة رقم 715، 760 ومنه قوله عن الصحابة: «وقد أوضحنا بالنقل المتوتر عنهم أنهم كانوا يقدمون ويشتون الأحكام على وجوه الرأي واعتبار المسكوت عنه بالمنصوص» وهذا كلام صريح في أنه يعتقد أن الصحابة يبنون اجتهاداتهم على الأصول الشرعية، ترى لو أن المؤلف تروى في فهم النص ومراجعة النصوص الأخرى هل ينسب إلى الصحابة رضوان الله عليهم تلك المقالة.

⁽⁴⁹⁵⁾ رسالة تحليل الأحكام 153.

العظيم الذيب، أو بقراءة صاحب كتاب تعليل الأحكام وذلك في النقاط التالية:

- 1- أن القراءة واحدة ما عدا حذف كلمة « لا » أو عدم حذفها.
- 2- أن النص ورد فيه صراحة أن الصحابة لا يتبعون كل مصلحة تظهر للناظر ولا يطلقون ذلك، وليس عندهم ضبط للمصالح يمنع من اتباع كل مصلحة تظهر لذي رأي إلا إبتاعهم لمواقع الأحكام ومعانيها، فإذا لاح لهم المعنى وسلم عن المعارضة تبين أنه متلقي من أصول الشريعة، وليس حائداً عن المآخذ المضبوطة.
- وهذا الذي نقول إن النص دل عليه هو نص كلام الجويني في موضع قريب من هذا فقد قال عن الصحابة: «أنهم كانوا يتلقون معاني ومصالح من موارد الشريعة يعتمدونها في الوقائع التي لا نصوص فيها، فإذا ظنوها، ولم يناقض رأيهم فيها أصل من أصول الشريعة أجروها»⁽⁴⁹⁶⁾.
- 3- أن الزيادة التي بين المعكوفين قد وردت في نسخة أخرى كما أشار المحقق، وهي تفيد المعنى السابق آنفاً وكذلك النص الذي نقله «شليبي» فما أورد المحقق يفيد أن الحذاق من الأصوليين ردوا الاستدلال الذي لا يستند إلى أصل، وذلك لأن صاحبه لا يأمن وقوعه في الخطأ، وكذلك النص الآخر يفيد المعنى نفسه، وهو أن الحذاق ردوا إلى أصل معين؛ لأن صاحبه يأمن وقوعه في الخطأ.
- وهذا معنى ما قلته آنفاً أن المعنى متسق على كلتا القراءتين، والنصوص الأخرى تؤكد ذلك كما أسلفت، ولا نكتفي بما نقلناه، من البرهان، بل نشير إلى ما نقله صاحب تعليل الأحكام في كتابه حيث نقل كلام الجويني من أن الصحابة «كانوا يرسلون الأحكام ويعقلونها في مجالس الاستشوار بالمصالح الكلية»⁽⁴⁹⁷⁾ ويقصد الجويني بالمصالح الكلية الشرعية التي دلت عليها النصوص، فلا بد من البناء على أصل شرعي إداً..
- ومن هنا نعلم فساد قول المؤلف: «بقي أن يقال أن الصحابة رضي الله عنهم عللوا بالمصالح ابتداء من غير تقييد بأصل معين يردون إليه الحوادث، وهؤلاء (يعني الأصوليين) عنوا عناية تامة بالبحث عن الأصول المعينة، بل كانوا يبحثون عن علل تلك الأصول لأجل القياس عليها ما وقع وما لم يقع، وشتان ما بين الأمرين»⁽⁴⁹⁸⁾.
- وهذا كله منه إنكار على الأصوليين الرد إلى أصل معين، ورغبة منه في تفسير هذا الأمر الذي يتعجب منه⁽⁴⁹⁹⁾ ويعتبره - كما مر معنا قوله من قبل - أمراً مخترعاً لا حرج عليه في رده.
- بقي أن نفسر السبب الذي حملة على الاعتماد على كلام الجويني ظناً منه أنه يساعده على مسلكه الفاسد، وعنده ندرك سبب الاضطراب الذي يظهر من مجموع نصوصه.

(496) البرهان : مسألة 760.

(497) تعليل الأحكام 152.

(498) تعليل الأحكام 151.

(499) تعليل الأحكام 153.

فنقول إن الإمام ابن الجويني وهو بعرض منهج الإمام الشافعي في الاستدلال بالمصالح، نسب إليه أنه يقول: «من سبر أحوال الصحابة رضي الله عنهم وهو القدوة والأسوة في النظر لم يكن لواحد منهم في مجالس الاستشوار تمهيد أصل واستثارة معنى، ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول، كانت أو لم تكن»⁽⁵⁰⁰⁾.

فأخذ الدكتور شلبي هذا النص وعزاه لابن الجويني⁽⁵⁰¹⁾ وهذا يفسر اضطرابه، وفيما مضى كفاية للرد عليه، ولا بأس أن نشير هنا إلى أن ما نسبته ابن الجويني إلى الشافعي يخالف المشهور عنه في كتابة الرسالة فإنه شديد الضبط لعملية الاجتهاد بحيث تكون اعتمادًا على نص أو معناه⁽⁵⁰²⁾، فكيف ينسب إليه مثل هذا.

على أنه قد ثبت أنه ليس أحدًا من الأئمة يعارض النصوص بالمصلحة، وبينها على غير أصل⁽⁵⁰³⁾.

والصحابه هم أشد حرصًا منهم ومحافظة على مقصود الشارع، والأئمة مدركون لذلك، وملتزمون به⁽⁵⁰⁴⁾.

قال الدكتور حسين حامد مبييًا مقصد الجويني: «قوله أن أحدًا من الصحابة لم يكن يعتمد إلى تمهيد أصل واستثارة معنى، ثم بناء الواقعة عليه يعني - والله أعلم - الأصل الذي يدل على الحكم نصًا، أو المعنى الجزئي الذي يشهد النص لعينه لا مطلق الأصل والمعنى، وإلا فإن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يفتون على الأصول التي شهدت لجنس المصلحة التي يستندون إليها في الفتوى بمصلحة جزئية، وإن كانوا لا يذكرون هذه الأصول، وذلك لمعرفة الصحابة، وقد تذوقوا الشريعة، بمثل هذه الأصول، فالذي يقصده إمام الحرمين أن الصحابة ما كانوا يذكرون الأصل الذي يدل لفظًا على الحكم، وما كانوا يلجأون إلى بيان مصلحة جزئية من نوع المصلحة التي يفتون بها وإنما كانوا يكتفون بالمصلحة الكلية»⁽⁵⁰⁵⁾.

وهذا التفسير حسن، فمن استحسنته فذاك، ومن لم يستحسنته فليعد على عبارة الجويني بالتصحيح، لأن المعنى الذي ذكر أنفًا لا يخالف فيه أحد، ولا يقبل المراجعة، إذ هو المعلوم من فقه الصحابة والأئمة.

وقد أحسن أئمة السلف، لما ضبطوا أصولهم في الاستدلال وميزوها عن مسالك أهل الأهواء، ونحن نذكر بعض البدهيات التي كانوا يجتمعون عليها لنرد مقالة الدكتور «شلبي» التي اعتدى فيها على الأصوليين، من ذلك:

1- ألا يقدم بين يدي الله ورسوله، وأن العبرة بما دلت عليه النصوص ولا عبرة بما يخالفها من رأي ومصلحة.

2- إذا لم يوجد نص في المسألة اتبع المجتهد المعنى الشرعي ورده إلى الأصول الشرعية، وأن من رد إلى غير أصل فقد ابتغى الهوى.

(500) البرهان : مسألة رقم 1134.

(501) انظر تحليل الأحكام 151.

(502) الرسالة 70. وانظر نظرية المصلحة 307 وما بعدها.

(503) نظرية المصلحة 607.

(504) انظر ما سبق البناء على غير أصل 266-384.

(505) نظرية المصلحة 356-357.

3- أن العقل ليس بشارع، وأن الرأي الذي يعارض الشريعة مذموم بالإجماع ولو زعم له الناس أنه المصلحة والمنفعة.

4- وأن ترك هذا المنهج الذي نقله الأئمة من الصحابة والتابعين وحكوا عليها الإجماع - رمى في عمية واتباع لغير سبيل المؤمنين⁽⁵⁰⁶⁾.
ولذلك لما انحرفت عنه الفرق الضالة⁽⁵⁰⁷⁾، ضلت وأضلت وهلكت، فلم تبق في يديها شريعة ثابتة ولا شاملة، وإنما استحوذت عليها الأهواء فكانت هي بضاعتها فورثتها لمن بعدهم ممن اتبع ضلالتهم.

ومن علم حال الفرق- كيف هلكت وأهلكت- وعلم أن سبب ذلك هو اتباع مسلك في الاستدلال لا قرار له ولا ضابط من الشرع، علم خطورة عبارة صاحب «تعليل الأحكام» فيما ينسبه إلى الصحابة، وعلم عظم خطئه، أيضاً في استغرابه على الأصوليين اتباعهم للأصول المعلومة، وردهم المصلحة إليها، مبتعدين عن الوقوع في التشريع بالهوى، سالمين من الخطأ في الاستنباط.

ومن عجب أن يرى أن صنيع الأصوليين هذا حدث يستحق التنبيه والنقد، وأن صنيعه وصنيع الطوفي يستحق الإشادة والمدح، وأنه هو الطريق لتحقيق شمول الشريعة.

والحق أن رفع ضوابط منهج الاستدلال - سواء ما يخص المصلحة أو غيرها- عمل جد خطير، ولا يهون من خطورته الخوف من أخطاء بعض الأصوليين الذين غرقوا في الجدل، وابتاع مسائل لا يبنى عليها عمل⁽⁵⁰⁸⁾، ولا الخوف من القائلين بمنع التعليل ونفي القياس، ولا الرغبة في أن تكون الشريعة شاملة لجميع المدنات⁽⁵⁰⁹⁾ ولا أي شئ آخر.

ذلك أن معالجة المسائل الشرعية ينبغي أن تضبط بمنهج متوازن وأن الأطراف المذمومة لا سبيل إلى الخروج عن أخطائها إلا بالتزام منهج وسط هو منهج أهل السنة في الاستدلال، ومن أبرز معالمه:

1- أنه الطريق إلى المحافظة على ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه.

2- أنه الطريق المحقق في عالم الواقع ثبات الشريعة وشمولها.

3- أن فيه الجواب الشافي عن الآراء التي ترفض القياس.

4- أن فيه الجواب الشافي عن الآراء التي تتبع المصالح التي تعارض النص والإجماع وتقول بتبديل الأحكام وتغييرها.

5- أن فيه السلامة من الوقوع في مسالك الفرق الضالة أو التأثير بها في التفكير والاستنباط⁽⁵¹⁰⁾.

وهذا المنهج هو الذي نحتاج إلى التعرف عليه، والتعريف به ورد ما يخالفه لأنه هو الطريق الوسط الذي يحفظ لنا تلك المعالم.

(506) انظر موقف الأصوليين المعترين من المسالك الفاسدة ص 265 وما بعدها.

(507) أما المعتزلة فقد اتبعت العقل فصاعت في أودية الضلال .. وأما الخوارج فقد اتبعت بعض الظواهر دون أن تعرضها على الآيات والأحاديث الأخرى فصاعت في أودية الضلال أيضاً، والمرجئة كذلك، وهكذا في بقية الفرق كالصوفية فقد اتبعت الكشف والرؤى فهلكت في وحدة الوجود وسقوط التكاليف.

(508) الموافقات 1/17.

(509) انظر قوله في رسالة التعليل 12.

(510) انظر ما سبق من كشف مسالكهم الفاسدة . ص 183-265.

وأن هذا الذي نقول به وندعو إليه، ليس فيه حجراً على من يريد التصحيح لما تضمنته كتب الأصول من أخطاء، لأننا نقول أن ذلك واجب ومتعين، وقد بينت نفي هذه الرسالة أن هناك من الأمور ما يحتاج إلى تصحيح، واخترت في ذلك سبيل السلف الأول في تلك الأمور التي درستها⁽⁵¹¹⁾، ولكن الذي أنبه عليه هنا أن حاجتنا لتصحيح أصول الفقه حتى نميز أصول أهل السنة عن أصول أهل الأهواء لا تعني أننا سنخبط خبط عشواء، ونقول أن الجدل غلب على أصول الفقه فلننصرف عن الضوابط ونتبع المصالح والآراء التي غلب على أصول الفقه فلننصرف عن الضوابط ونتبع المصالح والآراء التي لا تشهد لها الشريعة بالقبول، كلا، لأن أصول الفقه عند أهل السنة هو الأداة التي يحفظ بها العقل المسلم من الأهواء، ولذلك ضلت الفرق لما حادت عن أصول أهل السنة في ذلك واتبعت المسالك الفاسدة، ولا سبيل إلى سلامة الهدف - الذي هو تصحيح مسار أصول الفقه وإخراجه من آثار أهل الأهواء وطبيعتهم في الجدل ومخالفة السنة، لا سبيل إلى ذلك إلا بالرجوع إلى الأمر الأول الذي كان قبل نشوء الأهواء، وفيه من الصحة والسلامة وحسن الأداء ووضوح الغاية واتباع السنة الخير الكثير، وقد وسع والحمد لله من قبلنا في أمورهم جميعاً فليسعنا ما وسعهم، ولنستمر في بيانه والبناء عليه دون أن نضل عنه. فمن طلب هذا الهدف وجب على كل أحد معونته، وقد حاولت أن أذكر بأصول أهل السنة في الاستدلال في كل موضع بحسبه، وفي ذلك رد تطبيقي على مقالة صاحب كتاب «تعليل الأحكام» ومن سلك مسلكه، وطلبه التصحيح- بزعمه- ليرفع الضوابط وينشر المسالك الفاسدة، ويحيي الآراء الشاذة- متخذاً من الجدل الذي غلب على أصول الفقه- سلماً يصل بها إلى مبتغاه، فهذا لن نقبل منه هذه الوسيلة ولن ننخدع بهذه الغاية، فإنه لا بد من صدق الغاية وسلامة الوسيلة.

المطلب السادس : مناقشة اعتباره المصلحة دليلاً مستقلاً

يقول المؤلف: «إن المصلحة إذا ثبت كونها دليلاً شرعياً في الجملة-- كما سنثبته بالأدلة في البحث الآتي- كانت كباقي الأدلة الأخرى..»⁽⁵¹²⁾.

أدلته:

1- أن القرآن دل على اعتبار المصالح مطلقاً.. من ذلك قوله تعالى: { إِنَّ إِلَهَ لَكُمْ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ }⁽⁵¹³⁾.

فهي كما قال العز بن عبد السلام أجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها، والزجر عن المفاسد بأسرها، فإن اللام والأنف في الألفاظ الواردة فيها للعموم والاستغراق⁽⁵¹⁴⁾ ..

⁽⁵¹¹⁾ ومن الأمور التي تحتاج إلى دراسة وتصحيح التأكيد على عزل آثار الاعتزال عن أصول الفقه، لأن هؤلاء لهم أصول خاصة في تلقي العقيدة، وقد أحاطوا بها أصول الفقه من كل جانب، فلا بد من تمييز أصول السنة عن أصول البدعة، ابتداء من نقض أصولهم في وجوب النظر العقلي وتحكيمه في العقيدة والشريعة وانتهاء بطريقة الكتابة وأسلوب الأداء والبناء في ذلك على منهج الجيل الأول الذي وقع في مخالفته أهل الأهواء وتميزوا عنه فلا بد إذا من التمييز عنهم والحد من آثارهم.

⁽⁵¹²⁾ رسالة التعليل: 282.

⁽⁵¹³⁾ سورة النحل: آية 90.

⁽⁵¹⁴⁾ المرجع السابق: 287.

2- وقوله لرسول صلى الله عليه وسلم: { وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ } (51)

«.. ومن الرحمة الأذن لهم على لسانه صلى الله عليه وسلم في جلب المصالح ودفع المفساد عنهم، ومعلوم أن للناس مصالح تتجدد بتجدد الأيام، فلو وقف الاعتبار على المنصوص فقط لوقع الناس في الحرج الشديد، وهو مناف للرحمة لأنه نعمة..» (516)

ثم استدل بأدلة أخرى- من مثل التطبيقات التي سبق ذكرها - ليقرر أن الصحابة كانوا يفتون بالمصلحة في مقابلة بعض النصوص ولم ينكر أحد منهم ذلك فكان إجماعاً (517)

3- دليل عقلي: حاصله أن الشارع راعى مصالح الخلق في المعاش فكيف لا يراعي لذلك في الأحكام الشرعية، إذ هي بالمراعاة أولى، فوجب القول بأن الشارع راعى المصلحة في الأحكام الشرعية، فحينئذ لا يجوز إهمالها بوجه من الوجوه.

وإذا تتبعنا مقاصد الشارع في جلب المصالح ودرء المفساد، قطعنا بأن المصلحة لا يجوز إهمالها، والمفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص.

ومثل ذلك - ولله المثل الأعلى- كمن عاشر إنساناً من الفضلاء الحكماء العقلاء وفهم عنه ما يحبه وما يكرهه، في كل ورد وصدور، ثم جاءت قضية فيها مصلحة أو مفسدة لا يعرف فيها قوله: «فإنه يعرفه بمجموع ما عهد من طريقته وألفه من عاداته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة، هذه الأدلة مجتمعة تنادي باعتبار المصلحة منصوصاً عليها أو غير منصوص، وليس لنفاة المصالح هنا متمسك..» (518)

المنافشة: نسلم مع القول بأن نفاة العمل بالمصالح الشرعية مخطئون، ونسلم مع أن الشارع جاء بمصالح العباد، وأن هذا أمر مقطوع به، ونخالفه في تحديد الطريق الذي يوصل إلى المصلحة الشرعية.. فأقول: إن الشارع كما جاء بمصالح العباد، جاء بالطريق الذي يدلنا على ذلك، فجعل النصوص محققة للمصلحة ابتداءً، وذلك لأنها هي رحمة للعالمين، فإن القرآن هدى ورحمة، فلو لم تحقق نصوصه المصلحة فكيف يكون هدى ورحمة.

وكذلك الرسول صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين فلو لم تكن أحاديثه تحقق المصلحة والرحمة، فكيف يكون هو رحمة للعالمين، ومن ثم فإن أدلة المؤلف - وهي أدلة القائلين بالمصالح المرسله - تدل دلالة قاطعة على أن هذه النصوص من الكتاب والسنة هي الهدى والرحمة والمصلحة. ألم يقل المؤلف أن الله أقام للناس مصالحهم في معاشهم، وهذا يقتضي أن يقيم لهم مصالحهم في الأحكام الشرعية؟ فكيف يتصور بعد ذلك أن النص يمكن أن لا يحقق المصلحة، ما دام أن الأحكام الشرعية تحقق المصالح في

(515) سورة الأنبياء: آية 107.

(516) رسالة التعليل: 288.

(517) المرجع السابق: 290.

(518) المرجع السابق: 290-291.

اعتقادنا وأن هذه النصوص من الكتاب والسنة هدى ورحمة فإذا لم تحقق المصلحة للناس فمن يحققها!!

فالمصالح إذن جاءت بها الشريعة، والطريق للتعرف عليها جاءت بيانه الشريعة أيضاً، ألم يبين الله لنا أن كتابه هو الصراط المستقيم وأن سنة نبيه هي البيان له، وأن من اتبع هذا النبي عليه الصلاة والسلام هُدي إلى ذلك الصراط المستقيم.

أفلا يقتضي هذا إتباع نصوصه ورفض الأهواء وعدم تحكيم العقول المخالفة لمقتضى تلك النصوص.

كيف وقد جاءت هذه الشريعة بدم الأهواء، وذم التقديم بين يدي الله ورسوله صلى الله عليه وسلم.. وجعلت المفارق للإجماع المشاق للرسول صلى الله عليه وسلم متبعًا غير سبيل المؤمنين.. أفلا يكفي كل ذلك للقطع بأن الهدى والخير والمصلحة والرحمة في إتباع هذه النصوص، فكيف تنكص أقلام هؤلاء الكتاب على أعقابها ثم يقولون أن المصلحة تقدم على النص، أو لم يكفهم إقرارهم أن الشريعة جاءت لإقامة المصالح وأنها هدى ورحمة، فكيف يطلبون مصلحة فيما يخالفها..

وإذا قالوا: إن الوقوف عند المنصوص لا يكفي فإن هناك وقائع جديدة، قيل لهم هذا لا يعذرکم في تقديم المصلحة على النص، لم تصنعوا صنيع الصحابة والتابعين والمجتهدين من بعدهم، ألم يرجعوا إلى النصوص فيستشهدونها على ما ظنوه مصلحة، فإن شهدت قبلوا شهادتها راضين، أليست شهادة من شريعة الرحمة والعدل، وإن لم تشهد بل ردتها، فلم لا يرضون بحكمها، أليست هي شهادة من شريعة الرحمة والعدل.

ألم يقولوا: إن معاشرتک للإنسان الفاضل الحكيم يدلك على مقصوده إذا جاءت واقعة جديدة وظننت أن هناك مصلحة ألا ترجع إلى استشهاد طريقته وعادته وإلفه فإن شهد لك أقدمت ولم يشهد أحجمت.

أفلا يرجعون إلى نصوص الشرع يستشهدونها فيما ظنوه مصلحة، فإن شهدت النصوص بالموافقة شهدوا وقبلوا، وإن شهدت بالرد شهدوا وردوا.. وهذا هو المنهج الذي سار عليه الصحابة والتابعون وأئمة الاجتهاد وأجمعت عليه العلماء- فإن صنعوا ذلك تحقق لهم إدخال الوقائع المستجدة تحت نصوص الشارع وتحقق لهم شمول هذه الشريعة، والتزموا بمنهج الحق في الاستنباط وتركوا عقولهم وما تزينه لهم من الأهواء والشبهات..

وها هنا شبه متولدة عن الشبه السابقة، فإن المقدمين للمصلحة على النص- بطريق البيان والتخصيص كما يفعل الطوفي، أو بتعطيله كما يفعل الشلبي- إذا احتدم النقاش قالوا: تقدم المصلحة إذ كيف تهدرون الأدلة المبيحة للعمل بالمصلحة وهي في مجموعها تفيد القطع⁽⁵¹⁹⁾

وإني لشديد العجب أن يري أمثال هؤلاء الكتاب أن تقديم مصلحة - ظنوا أنها مصلحة - سببه عندهم هو أن الأدلة دلت على اعتبار المصالح، وأن هذا يبرر لهم تقديمها على النص.

(519) قَالَ صاحب رسالة التعليل: «... أم يمنعون العمل بها وهو إهدار للأدلة المبيحة للعمل بالمصلحة وهي في مجموعها تفيد قطعاً» 370.

وما علموا أن الاستدلال لم يتم لهم، وإلا فكيف علموا أن المصلحة هذه قد دخلت في المصالح التي دلت الأدلة على اعتبارها، هل قَالَ الشارع اعتبرت المصالح التي تدركها عقولكم بدون شهادتي لها، أم قَالَ إن النصوص جاءت بالمصالح فانظروا كيف تتعرفون عليها من طريق هذه النصوص. ثم إن الأمر أسهل من ذلك كله، أفلا يلتفتون إلى أمر آخر، يقولون كيف نهدر الأدلة المبيحة للعمل بالمصلحة؟ أفلا يقولون كيف نهدر الأدلة التي أوجبت اتباع النصوص وجعلته دينًا وحذرت من سواه. أفلا يعلمون أنه كتاب أنزل من لدن حكيم عليم، وبيانه من رَسُول كريم رحيم بوحى من الله، يحدد الخير والمصلحة ويرسم طريق السعادة، ويفضل بين الحق والباطل، ويكشف تزيين الشيطان وشبهه للخلق - حيث يدعوهم إلى الفساد باسم المصلحة، وإلى الشرك باسم اتباع الآباء والأجداد، فما ترك الوحي شيئاً من شبه الشيطان إلا وكشفه، ثم يقال: إن المصلحة يمكن أن تكون في غيره، عجيبة من عجائب الفكر، وضلالة بينة حملها وزرها الطوفي وتبعه عليها من تبعه وذلك كله دليل على قصر العقل البشري وإن من ظن بنفسه أنه سيأتي بعلم جديد يخالف به الإجماع، فإنما يحكم على نفسه بالوقوع في الآراء الساقطة ويذهب يخطب في عماية، ونسال الله العافية والسلامة..

المطلب السابع: عدم فهم بعض الباحثين لمعنى «التعبد» في الشريعة ومناقشته فيما نقله عن الشاطبي:

يعتبر صاحب تعليل الأحكام أن الشارع قصد بالعبادات- التي كلف بها الناس- الامتثال ولا دخل لاعتبار المصالح فيها. وأما المعاملات: فإنه نظر إليها أولاً من جهة تحصيل المصالح للأنام وهو الأصل فيها.. ثم أخذ في الاستدلال على التقسيم بثلاثة أدلة وهي:

- 1- الاستقرار: فقد وجدنا أحكام المعاملات تحفظ على الناس مصالحهم وتدور معها حيث دارت، فترى الشيء الواحد يحرم في حال ويباح في حال أخرى كالدرهم بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبايعه ويباح في القرض⁽⁵²⁰⁾.
- 2- « أن الشارع توسع في بيان العلل والمصالح في تشريع هذا النوع، عكس العبادات، وهذا تنبيه منه سبحانه إلى أننا نسلك هذا الطريق ونسير بمعاملاتنا في وادي المصالح ولا نجمد على المنصوص الذي ربما ورد لمصلحة خاصة، وبطائفة خاصة وبإقليم خاص، وفي زمن خاص، وحاشا لشريعة الخلود أن تلزم الناس بهذا الأصر والأغلال التي صرحت في غير موضع بأنه رفع عنهم⁽⁵⁾»

3- «إن أرباب العقل في زمن الفترات قد اعتبروا المصالح في كثير من العادات فلما جاءت الشريعة أقرت منها الشيء الكثير وعدلت ما انتابته عوامل متنازعة من الإصلاح والإفساد، ولم تبطل إلا ما كان منشؤه هوى النفوس وطغيان الشهوات وأما عبادتهم فقد ضلت فيها عقولهم، ولهذا هدمت الشريعة غالبها إلا ما نقل لهم من شريعة الخليل عليه السلام.

(520) تعليل الأحكام 296، وقد أخذه من الموافقات 2/225 بدون أن ينسب إليه.
(521) تعليل الأحكام 296-297- وقارن مع الموافقات 2/225- مع أنه بنى عليه معنى غريب لم يذهب إليه الشاطبي.

بعد اتفاق العلماء على هذا القدر، اختلفت أنظارهم في أمر وراء هذا هو اعتبار التعبد فيها أولاً، فمنهم من يخرج بها عن التعبد ويجعل الميزان الصحيح هو المصالح فقط، بيد أنه لا يدعي خروجها عن التشريع، بل يعترف أنه ماضٍ فيها، ولكن من هذا الطريق حسبما أرشدنا الشارع إجمالاً وتفصيلاً، ويرى فريق آخر أن التعبد له نصيب في هذا النوع لا يليق بالمكلف إهداره، فإذا ظهر التعبد في شيء وجب التسليم به والوقوف مع النصوص... استند هذا الفريق في مدعاه «وهو أن التعاملات ملاحظ فيها التعبد إلى أمور منها»: ثم أخذ في ذكرها ومناقشتها..

وقبل ذكر هذه الأدلة ومناقشتها نحصل ما يريد قوله من كلامه السابق، وهو كما يلي:

- 1- أن العبادات قصد بها في الشرع- أولاً وأخراً- الامتثال ولا دخل لاعتبار المصالح فيها.
 - 2- أن المعاملات قصد بها في الشرع تحصيل المصالح أولاً، وهو الأصل فيها.
 - 3- أن العلماء اتفقوا على هذا القدر واختلفوا فمنهم:
(أ) «من يخرج بها عن التعبد ويجعل الميزان الصحيح هو المصالح فقط..».
(ب) «ويرى فريق آخر أن التعبد له نصيب.. فإذا ظهر التعبد في شيء وجب التسليم به والوقوف مع المنصوص».
- وقبل أن أفصل القول في ذكر أدلته ومناقشتها أقول أن حاصل ما ذكر في ست صفحات هو نقل عن كتاب الموافقات⁽⁵²²⁾ للإمام الشاطبي قسمه إلى أقسام:

قسم استدل به على أن المعاملات الأصل فيها إتيان المصالح، وذكر الأدلة كما هي من الموافقات، وقسم استدل به على أن المعاملات ملاحظ فيها معنى التعبد- منكرًا لهذا الرأي- وقد ذكر أدلة الشاطبي وناقشها⁽⁵²³⁾. وفي كل ذلك لم ينسب شيئاً من ذلك إلى الإمام الشاطبي لا في القسم الأول الذي استند عليه، ولا في الثاني الذي ناقشه.

وأجمل ملاحظاتي على ترتيبه لهذا الذي نقله مع بيان مقصود الإمام الشاطبي.

- 1- أنه قال إن قصد الشارع أولاً وأخراً في العبادات الامتثال ولا دخل لاعتبار المصالح فيها.
- ونضيف إلى ذلك أن الشريعة جاءت لمصالح العباد سواء ما يسمى بالعبادات أو بالعادات، وأن هذه المصالح متحققة في شريعة العبادات علمنا منها ما علمنا وجهلنا منها ما جهلنا، ومقصود المؤلف هنا أنه لا يجري فيها القياس ونحوه، والتنبيه هنا إنما هو تنبيه على العبارة، ذلك أن الشارع قصد في العبادات تحقيق مصالح الخلق، وأمرهم فيها بالامتثال، وعبارة الإمام الشاطبي، هي: «الأصل في العبادات- بالنسبة إلى المكلف- التعبد دون الالتفات إلى المعاني، فيقف عند مجرد ما حده الشارع: «ولذلك كان الواقف

(522) انظر تعلييل الأحكام 296-297-298-299-300-301-، وقارن مع الموافقات 2/222-223-224-225-226-227-228-229-230.

(523) تعلييل الأحكام 297 وقارن مع الموافقات 2/228 وما بعدها .

من مجرد الإتيان فيه أولى بالصواب وأجرى على طريقة السلف الصالح..»⁽⁵²⁾

مع التسليم بعد هذا كله أن العبادات جاءت رحمة للعباد محققة للمصالح في الدنيا والآخرة.

2- أنه قال: إن المعاملات نظر الشارع فيها من جهة تحصيل الأصل فيها، فينبغي أن تتبع بها المصالح فقط.

ومع التسليم بأنها جاءت لتحقيق المصالح، إلا أنه لا يقال أنها تتبع المصالح فقط، فإن من المعلوم أن الشارع أنزل شريعته لتحقيق مصالح العباد، ولم يقل أنها تتبع المصالح، ولم يستنبط أحد من المجتهدين هذه القاعدة فيقول: إن أحكام المعاملات تتبع المصالح: «ويجعل الميزان الصحيح هو المصالح فقط..».

وانظر إلى ما يقوله الإمام الشَّاطِبي:

«الأصل في العبادات- بالنسبة إلى المكلف - التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني.».

ومعنى الالتفات إلى المعاني: جواز التعدية إما بطريق القياس أو بطريق العمل بالمصلحة المعتبرة شرعاً.

فإذا عُلم المعنى الذي من أجله شُرع الحكم، وعلم وجوده في الفرع، عرف هذا المعنى بطريق من طرق الاستنباط المألوفة..

أما أن فريقاً من العلماء قال أن المعاملات تتبع المصالح، والمصالح فقط وهي الميزان الصحيح، لأن الشارع نظر في تشريعه للمعاملات من جهة تحصيل المصالح، فهذا أمر لم ينسبه المؤلف إلى أحد من العلماء، وإنما هو

مذهب الطوفي، الذي حاول الانتصار له بنصب هذه المسألة للبحث⁽⁵²⁵⁾

والصواب كما تبين من قبل، أن الأئمة المجتهدين- نظروا في المعاملات فوجدوا أن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني، فإذا علموا معنى معتبراً في الشرع عدوه إلى الفرع بطريق معتبر من طرق الاستنباط.

أما اتباع المعاملات المصالح فقط وبلا ضبط فهذا لم يقل به أحد من العلماء كما أشرت آنفاً، وما زعمه المؤلف فيما سبق أن الضبط أمر مخترع قد تبين بطلانه، وهو ما يزال يجادل على ذلك، ويستنكر أن تخضع المصالح إلى ضبط المسالك المألوفة في أصول الفقه، كما سيأتي معنا في مناقشته لكلام الشَّاطِبي مع أنه لم ينسبه إليه.

وإذا علم هذا- تبين خطؤه في قوله: وهذا القدر اتفق عليه العلماء، ومقصوده بالقدر الذي اتفق عليه العلماء هو أن العبادات قصد بها الشارع الامتثال أولاً وآخر ولا دخل لاعتبار المصالح فيها، وأن المعاملات شرعت أولاً من جهة تحصيل المصالح للأنام وهو الأصل فيها.

بقي أن نقف عند قوله: «فمنهم من يخرج بها عن التعبد ويجعل الميزان الصحيح هو المصالح فقط بيد أنه لا يدعي خروجها عن التشريع، بل يعترف

(524) الموافقات 2/222، 224.

(525) قال المؤلف بعد أن دافع عن شدوذ الطوفي 295: «وإذا أردنا أن نحكم على هذا الرأي حكماً صحيحاً بالقبول أو الرفض، وجب علينا أن نعرض لمسألة أخرى هي كالأساس لما نحن فيه، وهي هل نظر الشارع للمعاملات ملاحظ فيه التعبد أو مجرد عن ذلك، وهو موضوع البحث الآتي» 296 ثم نصب هذه المسألة التي أنا الآن بصدد مناقشتها فيها، وأشرت إلى هذا ليعلم القارئ شدة حرص المؤلف في الانتصار لشدوذ الطوفي.

أنه ماض فيها، ولكن من هذا الطريق حسبما أرشدنا الشارع إجمالاً وتفصيلاً⁵⁾ (26). ويقصد بذلك أن هذا الفريق من العلماء يوافق على أن المعاملات تتبع المصالح فقط وهو الميزان الصحيح، وهذا واضح من عبارته..
أما الطريق الذي نعرف به هذه المصالح فيحتاج إلى بيان، فإن كان مقصوده أن المصلحة لا ينبغي أن تخرج عن التشريع، بمعنى أنها لا تكون مصلحة إلا إذا وافق عليها الشرع فهذا حق، وأن المصلحة هي ما أرشدنا الشارع إليها إجمالاً وتفصيلاً، فما فصلته النصوص من المصالح فلا نحيد عنه، إذ المصلحة متوفرة فيه، وما لم ينص عليه يعرف بمراجعة نصوص الشارع فما شهدت له بأنه مصلحة قبلناه وإن شهدت برده رددناه.

فإن كان هذا مقصوده من هذه العبارة، فالصواب فيه ظاهر ويقتضي هدم ما رده في رسالته هذه من أن بعض النصوص لا تحقق المصلحة، وأنها لهذا لا بد من تعطيلها مؤقتاً، لأن من الأحكام ما يتبدل بتبدل المصالح، وأن دعوى الأصوليين في اشتراط الضابط أمر مخترع، إلى آخر ما رده في كتابه والظاهر -والله أعلم- كما هو وارد في النصوص التي جاءت بعد ذلك أنه ما زال ينافح عن دعواه السابقة⁽⁵²⁷⁾، وأن عبارته هذه ما هي إلا علامة بينة على اضطرابه، إذ يقال له: إذا كانت المصلحة لا تخرج عن التشريع، فما بالك تصرح بأن النص قد لا يحقق المصلحة، وأن هذا يقتضي تعطيله مؤقتاً، وإذا كان الطريق الذي تعرف به المصالح في المعاملات هو طريق الشارع إجمالاً وتفصيلاً، فما بالك تصرح بأن الضبط أمر مخترع عند الأصوليين، وحاصل ما عندهم هو أن المصلحة لا بد من اعتبارها، إذا أرشدنا إليها الشارع إجمالاً كأن يشهد لها بالاعتبار، فإن لم يشهد لها فلا تعتبر، لأننا لم نعرف طريقاً شرعياً يعتبرها.

ومقابل هذا الخلط والاضطراب وعدم الضبط ننقل عبارات الإمام الشَّاطِبي التي نقل المؤلف بحثه الرابع منها انتصاراً لمذهب الطوفي- لنرى هل أحسن النقل حين نقل أم لا؟ وهل أحسن الفهم؟ وهل أحسن المناقشة؟
حاصل ما يريد الشَّاطِبي تقريره في المسألة الثامنة عشر والتاسعة عشر أن :

- 1- الأصل في العبادات- بالنسبة للمكلف- التعبد دون الالتفات إلى المعاني.
- 2- الأصل في العادات- بالنسبة للمكلف- الالتفات إلى المعاني⁽⁵²⁸⁾.
- 3- الأول يقتضي الوقوف عند ما حده الشارع وهذا معنى التعبد.
- 4- الثاني - وهو أن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني فإذا وجد فيها التعبد فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص، وذلك لأن التعبدات علتها مجرد الانقياد من غير زيادة ولا نقصان⁽⁵²⁹⁾.
- 5- «أن العادات وكثير من العبادات لها معنى مفهوم وهو «ضبط وجوه المصالح» إذ لو ترك الناس والنظر، لانتشر ولم ينضبط، وتعدر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل...»⁽⁵³⁰⁾.

(526) رسالة التعليل 297.

(527) إضافة إلى ما نقلته سابقاً. انظر ما ورد بعد ص 297 مثل 299، 370.

(528) الموافقات : 2/222.

(529) الموافقات 2/226-227.

(530) الموافقات : 2/227.

6- كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفرع عليه.

7- كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد فلا بد من اعتبار التعبد فيه.

ثم أخذ في الاستدلال على ذلك وقال بعده: «... وما أشبه ذلك من المسائل الدالة على اعتبار التعبد، وإن عُقِلَ المعنى الذي لأجله شُرع الحكم، فقد صار إذن كل تكليف حقاً لله، فإن ما هو لله فهو لله، وما كان للعبد فراجع إلى الله من جهة حق الله فيه، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله، إذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقاً أصلاً»⁽⁵³¹⁾.

وتبين من كلام الإمام الشاطبي، أن مقصوده من بحث هذه المسألة، هو إثبات أن التكليف هو حق لله، سواء أكان من العبادات أو المعاملات، ولهذا ذكر الأدلة على أن «كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد فلا بد من اعتبار التعبد ثم ذكر أربعة أوجه تدل على ذلك..»

وبعد معرفة ما يريد الشاطبي تقريره في الموافقات، أعود إلى المقارنة بين ما هو موجود في الموافقات وما نقله الشلبي مع بيان الفوارق:
أولاً: كذكر الإمام الشاطبي ثلاثة أدلة على أن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني:

أولهما: الاستقراء: وهو ما ذكره الشلبي سابقاً.

والفارق بينهما أن الشاطبي جعله دليلاً على ما ذكره وحرر الضوابط فقال مبيناً: إنا فهمنا من العادات اعتبار المصالح، وذكر لذلك أمثلة منها: جواز الدرهم بالدرهم في القرض مع حرمة في المبايعة، وحديث لا يقضي القاضي وهو غضبان»، «ونهى عن بيع الغرر»، «ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب»... إلى غير ذلك مما لا يحصى وجميعه يشير - بل يصرح - باعتبار المصالح للعباد، وأن الإذن دائر معها أينما دارت حسبما بينته مسالك العلة فدل ذلك أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني»⁽⁵³²⁾.
والشاطبي - كما هو واضح من عبارته - أحسن الاستدلال على مقصوده وحرر ضوابط إتباع المصالح، وهو أن الشارع إذن في ذلك، وضوابطه هي إتباع مسالك العلة.

والشلبي بصد ذلك نقل أو كلام الشاطبي وترك آخره الذي فيه هذه الضوابط.

وقد سبق في أكثر من موضع استنكاره لها وزعمه أن الضبط أمر مخترع.
ثانياً: استدلال الشاطبي بأن «الشارع، توسع في بيان العلة والحكم في تشريع باب العادات كما تقدم تمثيله، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلفته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد منها إتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص»⁽⁵³³⁾، بخلاف باب العبادات فإن المعلوم فيه خلاف ذلك...»⁽⁵³⁴⁾.

وأضاف الشلبي - بعد أن لخص الدليل الذي ذكره الشاطبي - قوله: «وهذا تنبيه منه سبحانه إلى أننا نسلك هذا الطريق ونسير بمعاملتنا في وادي

(531) الموافقات 2/231.

(532) الموافقات 2/225.

(533) الموافقات 2/224.

(534) يعني بعدم الوقوف عندها أي عدم الاقتصار على ما نصت عليه، بل الحمل عليها باتباع المعاني المناسبة شرعاً.

المصالح، ولا نجمد على المنصوص الذي ربما ورد لمصلحة خاصة وبطائفة خاصة، وبإقليم خاص وفي زمن خاص، وحاشا لشريعة الخلود أن تلزم الناس بهذا الإصرار والأغلال التي صرحت في غير موضع بأنه رفع عنهم»⁽⁵³⁵⁾. وهذه الإضافة من المؤلف تخدم القضية التي يناقح عنها في كتابه، وما زال يمهد لها، ويقوّي من شأنها، والشبهة التي أصابته ما زالت تلاحقه وهي ظاهرة في قوله: «... ولا نجمد على المنصوص الذي ربما ورد لمصلحة خاصة...» فهو يرى أن النص قد لا يحقق المصلحة، وبذلك يجب أن نتعرف عليها ولو خارج النصوص، ونسير بمعاملتنا في وادي المصالح هكذا بغير حرمة للنص وبغير شهادة من الشرع لهذه المصالح المزعومة.

بل إنه يرى أن وضع هذه الضوابط نوع من الإصر والأغلال. أما مسألة خصوص بعض الأحكام فلم يقل أحد من العلماء إن خصوصيات الرسول عليه الصلاة والسلام تلزم المكلفين.. أمّا بقية الأحكام وهي معظم الشريعة فلم يقل أحد من أهل العلم أن من نصوصها ما ورد لمصلحة خاصة، وبطائفة خاصة، وبإقليم خاص، وفي زمن خاص وهذه الدعوى-مع خطورتها- لم يقدم لها المؤلف دليلاً إلا قوله أن بعض المصالح تتغير، وأن النص لا يحقق المصلحة في بعض الأحيان، وهذه كما ترى دعوى أخرى، فلم يبق في يديه إلا قوله: إن هذا عمل الصحابة فكان إجماعاً، وقد بنيت في البحوث السابقة أن الصحابة لم يغيروا ولم يبدلوا وما فهمه واتبعه ما هو بيقين، ولكن شبه له.

والحاصل أن هذه الإضافة على كلام الشَّاطِبي - مع خطورتها - ليس لها وزن علمي لأنها مجرد دعوى، ووسعت البيان هنا ضرورة لإبطال قوله بعد ذلك أن هذا قدر اتفق العلماء عليه!!!

وفكرته هذه وما ينبني عليها لا يزيدنا إدخالها مع كلام الشَّاطِبي إلاخذلانا، وذلك لما بينته من الفرق بين ما نقلته عن الأصوليين، ومنهم الشَّاطِبي وهو الالتزام بالضوابط الشرعية، وتوقير النصوص، والشعور بحرماتها وأنها رحمة متضمنة للعدل والمصلحة والخير واتباع المعاني تحت العمل بالضوابط وبين شذوذ صاحب رسالة التعليل الذي يرى المصلحة... خارجة عن النص في بعض الأحيان ويصر على عدم الضبط⁽⁵³⁶⁾، ويعطل بعض النصوص مؤقتاً، تجديداً لشذوذ الطوفي، بل وزيادة عليه.

ثالثاً: قال الإمام الشَّاطِبي إن العقول قد تدرك بعض المصالح كما كان يصنعها أهل الفترات، حيث اتبعوا بعض الأحكام - - اتباعاً لبعض المعاني - فجرت بذلك مصالحتهم، وذلك ما كانوا يعملونه في الجاهلية، كالدية والقسامة، والاجتماع يوم العروبة - وهي الجمعة للوعظ- والقراض وكسوة الكعبة، وأشبه ذلك، ومع ذلك فإنهم قصروا في جملة من التفاصيل فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق، وأما في التعدييات فكان الصحيح منها نادراً، وهو ما أخذوه من ملة إبراهيم عليه السلام.⁽⁵³⁷⁾

(535) تعليل الأحكام 296-297.

(536) وهو شديد الاضطراب في هذه القضية، فتارة ينكر على الأصوليين اتباعهم الضوابط ويزعم أنها مخترع، وتارة يستنكر اعتبار مطلق المصلحة في مقابلة النص ولو لم يكن إليها حاجة، انظر 300، وأما إذا اعتبرنا أن «الحاجة» غير منضبطة -وهي كذلك- فإن الاضطراب يرفع ويحل محله الإصرار على رفع الضوابط.

(537) الموافقات 2/225-226.

ثم جاءت الشريعة وأقرت من هذه الأحكام ما أقرت، ورفضت منها ما رفضت، وما قبلته أصبح من نظامها لا على أنه حكم الجاهلية خالط حكم الإسلام، وأن الإسلام تأثر به، بل لأن الإسلام اختاره وأقره، ولو لم يكن منه البتة، وهو بهذا الإقرار أصبح من شريعة الإسلام، وأخذ شرعيته من إقرار الإسلام به.

وقد صرح الإمام الشَّاطِبي أن هذا الإقرار لهذه المصالح من الشارع حيث قال: «ومن هنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية كالدية والقسامة...»⁽⁵³⁸⁾.

ونحن نطالب من يريد إتباع المصالح حيث كانت أن يأتي بإقرار من الشارع، على أن هذا الأمر مصلحة وليس بمفسدة لا نريد منه أكثر من ذلك.

والمصالح حينئذ قسمان كما قرره الشَّاطِبي نفسه:

الأول: ما لا يمكن الوصول إلى معرفته بالمسالك المعهودة- ويقصد بالمسالك الإجماع والنص والإشارة والسبر والمناسبة وغيرها- ولا يطلع عليه إلا بالوحي، فهو موقوف على التعبد المحض، ومعنى هذا أن من زعم أنه يدرك المصلحة منه، ويريد أن يعديها إلى غير محلها فهو مخطئ وأمره مردود عليه لأنه لا سبيل إلى إدراكها.

الثاني: « ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة كالإجماع والنص والإشارة والسبر والمناسبة وغيرها- وهذا القسم هو الظاهر الذي نعلل به ونقول أن شرعية الأحكام لأجله»⁽⁵³⁹⁾. وهذه الضوابط المذكورة هنا هي من معنى قول الشَّاطِبي سابقاً « ومن ههنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام».

نعم لا بد من الإقرار من الشارع، وقد علمنا أنه قد كفنا عن طلب القسم الأول، وأمرنا بالقياس على القسم الثاني، والعمل به شريطة أن لا يخالف إجماعاً أو نصاً ذلك أن الإجماع والنص.. وغيره هي الطرق التي بها تعرف المصلحة وهي الدلالة عليها فكيف يتصور أن تعارضها المصلحة أو تطلب خارجاً عنها.

وإذا تحصل مقصود الشَّاطِبي ننظر بعد ذلك في الدكتور الشلبي فإنه ذكر هذا الدليل مختصراً فقال:

«إن أرباب العقل في زمن الفترات قد اعتبروا المصالح في كثير من العادات، فلما جاءت الشريعة أقرت منها الشيء الكثير، وعدلت ما انتابته عوامل متنازعة من الإصلاح والإفساد، ولم تبطل إلا ما كان منشؤه هوى النفوس وطغيان الشهوات، وأما عباداتهم فضلت فيها عقولهم ولهذا هدمت الشريعة غالبها إلا ما نقل لهم من شريعة الخليل عليه السلام» ثم قال إن هذا القدر اتفق عليه العلماء.⁽⁵⁴⁰⁾

والفارق بين معالجة الإمام الشَّاطِبي لهذه المسألة ومعالجة الشلبي واضح جداً، فإن الإمام الشَّاطِبي بين إلتفات الشارع إلى المعاني في باب العادات

(538) المصدر السابق 2/226.

(539) المصدر السابق 2/230.

(540) الموافقات 297.

فإذا علمنا المعنى اتبعناه تحقيقاً للمصلحة، وأنه لا بد من إقرار الشارع وشهادته لهذا المعنى بالمناسبة، وإلّا تبينا أن هذا ظنناه مصلحة ليس كذلك.. وأما الشلبي فإنه يسير فيما يخدم دعواه، ولذلك تجده لم يذكر الضوابط التي ذكرها الإمام الشاطبي، ولم يحرر المسألة كما حررها، فبينما تجد الشاطبي يصرح بما أقرته الشريعة، ويبين أنه جملة من الأحكام، تجد الشلبي يقول: «أقرت منها الشيء الكثير... ولم تبطل إلا ما كان منشؤه هوى النفوس وطغيان الشهوات» هكذا على سبيل الحصر.. لم تبطل إلا المصلحة التي حمل عليها هوى النفس وطغيان الشهوات، وأما التي حمل عليها العقل فشيء آخر، فإذا ما جاء أحد من العقلاء- في غير طغيان ولا هوى- وقال إن هذه مصلحة فاتبعوها فينبغي أن تتبعها لأن بعض المصالح التي جاءت بها بعض النصوص تتغير وما دام إقرار الشارع لها ليس شرطاً والضبط أمر مخترع فلا بد من إتباع العقل بدون الرجوع إلى أصل معين.

والحق أنه لا عبرة بمثل هذا النوع من المصالح ما لم يشهد له الشرع بعدم الرد، فإن رده فهو مردود سواء أكان الحامل عليه هوى نفس أو طغيان أو نية خالصة تريد النفع والخير⁽⁵⁴¹⁾ وذلك أنه قد تقرر على سبيل القطع أن العقل ليس بشارع، وأنه لا يستقل بإدراك المصالح ودفع المفاسد، وأنه لا بد من شهادة الشارع للمصلحة بأحد المسالك المعروفة فإن لم يشهد ورد - ذلك الذي ظنناه مصلحة - فإنه مردود بالإجماع، والعبرة بما حده الشرع وبينه.. وأستطيع هنا أن أقول- نقصاً لما زعمه شلبي وبيئاً للحق- أن هذا هو القدر الذي اتفق عليه العلماء، حاشا الطوفي الذي شذ عن الإجماع، ثم جاء الشلبي من بعده فطم الوادي على القرى..

هذا بالنسبة للقسم الأول نقله عن الشاطبي واتجه به إلى معنى آخر - لم يقصده الشاطبي ولا غيره من الأئمة- أراد به نصره رأي الطوفي، وقد تبين الفرق بين منهج الشاطبي وصنيع المؤلف.

المطلب الثامن : الفرق بين العبادات والعاديات

تشمل الشريعة الإسلامية هذين القسمين :

الأول: هو العبادات، ويدخل فيها من الشرائع أداء الصلوات والحج والندى والصيام ونحو ذلك.

الثاني : وهو العاديات أو المعاملات، ويدخل فيها من الشرائع القرض والقضاء والحكم في الخصومات ونحو ذلك.

والأول يغلب عليه كونه حقاً خالصاً لله أي بين العبد وربّه، والثاني يغلب عليه كونه حقاً للآدمي.

هذا هو معنى التقسيم ورثناه عن الفقهاء، بقي أن نتعرف على الفرق بينهما لصلة هذا البحث بما نحن فيه..

والفرق بينهما: أن العبادات توقيفية ليس للعبد معها إلا مجرد الانقياد من غير زيادة ولا نقصان⁽⁵⁴²⁾ ، وأن المعاملات والعاديات إذا علم المعنى الذي شرعت

(541) وكم وقع العبّاد والزهاد وكثير من الدعاة في مثل هذا ، يقولون إن طريق إلى الآخرة، وهذا طريق إلى الغاية المطلوبة بنية خالصة ، ثم لا يدركون مبتغاهم ، وينضاف إلى ذلك مجاوزة الشريعة وعدم الوقوف عند ما حدثه أو الرجوع إلى ما يخالف المصلحة -بزعمهم- بالتأويل ونحوه ولا بد لكل مسلم أن يقف عند ما حدثه الشريعة، وإن نازعته نفسه تطلب إتباع المصالح المزعومة .

من أجله وعلم وجوده في محل آخر نقل إليه ذلك الحكم بطرق من طرق مسالك العلة المعلومة...

أما موضع الاتفاق بين العبادات والعبادات فيظهر فيما يلي:

1- أنهما جميعاً من أحكام الشريعة الإسلامية، ويجب الالتزام بها لأنها من الدين الذي أمرنا الله بإتباعه، ولا يجوز تبديلها ولا تغييرها ولا تعطيلها بل الواجب توقيرها وتعظيمها والانقياد لها لأنها من عند الله العزيز الحكيم.
2- أن المطيع لأمر الله في العبادات والعبادات مثاب، لأنه أدى حق الله عليه، سواء بأداء الصلوات أو بأداء حقوق الناس كما أمره الله، فحق الله فيها ظاهر، ولذلك تشترك في معنى التبعيد من هذه الجهة، فهي عبادة لله، فكما تتحقق عبادة الله بالتوحيد تتحقق بأداء الصلوات والحج والصوم والزكاة، وتتحقق بالالتزام بحكم الله في الاقتصاد والاجتماع والحكم والسياسة.
فمن التزم في ذلك كله أمر الله- يرجوا بذلك وجه الله - فهو متعبد مأجور، ومن خالف فبحسب مخالفته، وإنما يتحقق الأجر في كل ذلك لأن فيه معنى التبعيد أي معنى عبادة الله، ليقول لنا أن كل تكليف فيه حق لله.⁽⁵⁴³⁾
وبملاحظة مواضع الاتفاق والاختلاف يمكن معالجة هذه الشبهة التي يمكن أن يقع فيها بعض الناس وهي: أن ملاحظة معنى «التبعيد» في العبادات من تلك الجهة وبذلك المقصود، مانع من إتباع القياس الشرعي والمصلحة المعتبرة أو بلفظ آخر مانع من التعدية.

وهذا ما فهمه الشلبي حيث قال: «استند هذا الفريق في مدعاة أن المعاملات ملاحظ فيها التبعيد» إلى أمور منها، ثم ذكر أدلة الإمام الشَّاطِبي على المسألة التاسعة عشرة التي أشرت إليها آنفاً، ثم حاول الإجابة عنها.⁽⁵⁴⁴⁾
ولا نحتاج هنا إلى مناقشته، فضلاً عن ذكر أدلة الشَّاطِبي وتعليقه هو فإن ذلك لا ضرورة له، وذلك أن الإمام الشَّاطِبي لم يقصد بإثبات معنى التبعيد في العبادات منع التعدية فيها، لأنه يقر الفرق الذي ذكرته بين العبادات والعبادات وبمواضع الخلاف، فهو يرى في وقت واحد أن: العبادات الأصل فيها اتباع المعاني، فيعدي المجتهد الحكم إلى غير محله بشرط أن يلتزم مسالك العلة فلا يؤدي به اجتهاده إلى رد ما جاء به الشرع، وسواء عدى الحكم أو لم يعده فإن أحكام العبادات كلها فيها معنى التبعيد من جهة لا تمنع التعدية- وإنما هي ضرورة لربط قلب المؤمن بالله، فهو إذ يلتزم بأحكام العبادات إنما يلتزم أمر الله فإذا أخذ ما أخذ، وترك ما ترك من تحت الإذن الشرعي فإنه عابد متبع مؤد حق الله وهذا معنى قول الشَّاطِبي: الأصل في العبادات الالتفات إلى المعاني وذلك لتتحقق التعدية، وأن فيها معنى التبعيد وذلك لتتحقق معنى العبادة والأجر والثواب عليها.

فإذا كان الأمر كذلك فهل يجوز لباحث أن يناقش أدلة الشَّاطِبي على أن العبادات وأن اعتبر فيها إتباع المعاني - فلا بد فيها من اعتبار التبعيد، وذلك ليقول: إن الأدلة السابقة - ويقصد أدلة الشَّاطِبي - فيها ضعف ظاهر ولا يصلح التمسك بها في مقام الحجج.⁽⁵⁴⁵⁾

(543) المسألة التاسعة عشرة: الموافقات 2/228-229-230-231.

(544) تعليل الأحكام 297-298-299.

(545) تعليل الأحكام 300.

وأدلة الإمام الشَّاطِبي التي ناقشها د. شلبي هي الأدلة التي ذكرها على المسألة التاسعة عشرة لإثبات أن «كل تكليف فيه حق لله»⁽⁵⁴⁶⁾ ومن يناقش في هذا أو يجادل؟!

وهذا دليل على أن الشلبي لم يفهم مما يريد الشَّاطِبي أن يقوله في المسألة التاسعة عشرة فأخذ يناقشه في أربعة صفحات.⁽⁵⁴⁷⁾ فأن قيل: إذا كان الشَّاطِبي يقول بالتعدية والشلبي يجادل عنها ليثبت أن في العاديات تعدية فما الفرق بينهما؟ والجواب أن الشَّاطِبي متبع للإجماع في الالتزام بالضوابط، وعدم التقديم على النص أي مصلحة، ولو اجتمعت عليها عقول العقلاء وإفهام الحكماء، ولا تغير ولا تبديل في المعاملات وأحكام النظام الاجتماع، وأما الشلبي فبضد ذلك وقد مر بيانه. وأختم الجواب عن هذه الشبه بالإشادة بمجهود الشَّاطِبي المبارك في كتابه، ذلك أنه يتكلم عن الإسلام وهو يلاحظ عقيدته ومنهجه في الاستدلال وأحكامه ومقاصده.

فإن شئت أن تجد في كلامه إتباعاً للسلف ومفارقة للبدعة والمبتدعين وجدته، وإن شئت أن تجد - سلامة من آثار علم الكلام - يترتب عليه ضبطاً لمنهج الاستدلال وجدته، وإن شئت أن تجد إبرازاً لمقاصد الشارع، وإظهاراً لمعنى التعبد في جميع أحكامه وجدته، كما هو الحال في مسألتنا هذه.⁽⁵⁴⁸⁾ ومن يعلم مدى ما أدت إليه أمثال الشبهة حتى فهم الإسلام على أنه عبادات لها الاحترام، ومعاملات يمكن أخذها من غير الشريعة أو يمكن التزامها بدون الشعور بمعنى العبادة فيها، حتى أصبح مفهوم التعبد مقصوراً على نوع خاص من الأحكام، من علم ذلك شعر بالجهد المبارك الذي بذله الشَّاطِبي.. وشعر في الوقت نفسه بشدة حاجتنا إلى التعرف عليه وإظهاره. وهذا الجهد المبارك هو المدد الذي ييسره الله على أيدي العلماء الربانيين، فينقلونه من جيل إلى جيل، فيحفظ الله بهم الفهم الصحيح لهذا الدين، الذي عاش به النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ومن تبعهم بإحسان غير مبدلين ولا مغيرين في غير ما حرج ولا ضيق {صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً لِقَوْمٍ عَابِدِينَ}.

وكلما أردنا أن نفهم هذا الدين.. كما فهمه جيل الصحابة والتابعين فلا بد من أن نأخذه عن أولئك العلماء الذين هم ورثة الأنبياء الذين تابعوا الجيل القدوة وسلموا من آثار الفرق الضالة قديماً واثار الغزو الفكري حديثاً، وتحققوا بهذا الدين ونصروه، وهؤلاء هم العلماء الربانيون الراسخون نفعا الله بهم ورزقنا ما رزقهم.⁽⁵⁴⁹⁾

المطلب التاسع : مناقشة ما نسبه بعض الباحثين إلى الإمامين : ابن القيم والشَّاطِبي الفرع الأول : فيما نسبوه إليهما :

(546) الموافقات 2/231.

(547) تعلييل الأحكام 299-300-301-302.

(548) وانظر المقدمات على سبيل المثال - من كتاب الموافقات 1/11-62 لتزداد يقيناً بهذا الذي نقوله.

(549) انظر المقدمة الثانية عشرة 1/52.

نسب بعض الباحثين المحدثين إلى هذين الإمامين القول بقاعدة تغير بعض الأحكام بتغير الزمان، معتمدين في ذلك على ما فهموه من نصوص وردت في كتاب أعلام الموقعين وكتاب الموافقات.

وأبدأ بما ذكر الدكتور صبحي الصالح بعد أن ذكر بعض نصوص ابن القيم فقال: «وحيث نذكر أن «المصلحة العامة» في القوانين الحديثة هي أساس كل تشريع، ونضع في مقابل ذلك ما اشترطه فقهاؤنا لسلامة الأخذ بالمصلحة المرسلة (المطلقة من كل قيد إلا قيد النفع)⁽⁵⁵⁰⁾ لا يسعنا ونحن نسبر روح الشريعة وأساسها، فحيثما كان العدل والرحمة والحكمة والمصلحة فثم شرع الله»⁽⁵⁵¹⁾.

وهذا الذي نقلته هنا هو نتيجة بحثه للفصل الخامس بعنوان «روح الشريعة الإسلامية» وقد نسب فهمه هذا إلى الإمام الشاطبي حيث ابتداء حديثه بتقرير أن الإمام الشاطبي هو من أفضل الأئمة الذين تعرفوا على روح الشريعة. وقد أحسن الدكتور صبحي الصالح وهو يتحدث عن ثبات الشريعة حيث اعتبر انقطاع الوحي موجب لثبات الشريعة «غير قابلة للتعديل أو التطوير إلا ما كان منها في حياة الرسول - أو في عصر الوحي⁽⁵⁵²⁾ - دخلاً في اعتبار الناسخ والمنسوخ أو التخصيص بعد التعميم أو التقييد بعد الإطلاق أو التفضيل بعد الإجمال ثم اتخذ في النهاية صورة «ثابتة» في جميع الأحوال كآليات التي تعاقبت نزولها بشأن الخمر على سبيل المثال»⁽⁵⁵³⁾.

ثم انتقل إلى أمر مهم جداً ألا وهو كيفية التعرف على شمولية الشريعة واعتبر «المصلحة والعرف» هي من أهم الوسائل المؤدية إلى ذلك. وبعد هذا مباشرة انتقل إلى الحديث عن دور المصلحة وأخذ في التعريف بموقف ابن القيم منها - ونقل عنه قوله: «الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها» ثم يضيف قائلاً: «فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجوار وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه»⁽⁵⁵⁴⁾.

ثم قال د. صبحي: وقد نصر ابن القيم رأيه في المصلحة بطائفة من الأمثلة في كتابه «أعلام الموقعين»...

وإليك بعضاً منها:

1- عدم مقطع الأيدي في الغزو.

2- إذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه لا يسوغ إنكاره⁽⁵⁵⁵⁾.

ثم أكد المؤلف ما يذهب إليه من نسبة تلك القاعدة إلى ابن القيم بأن ذلك هو منهج عمر بن الخطاب رضي الله عنه في كثير من اجتهاداته مثل: إسقاط

(550) القوس من عند المؤلف وما زال الكلام له .

(551) معالم الشريعة الإسلامية ، الدكتور صبحي الصالح دار العلم للملايين- بيروت- الطبعة الثانية ص 72.

(552) هذه الإضافة بيان، لأن «عصر الوحي» هو «حياة الرسول» ولا يحتاج لحرف «أو».

(553) معالم الشريعة 57-58-59.

(554) معالم الشريعة الإسلامية ص 62 نقلاً عن أعلام الموقعين، وقد نقله أيضاً صاحب رسالة «تغير الأحكام بتغير الزمان» ص

162.

(555) معالم الشريعة 70.

الحد عن السارق عام المجاعة، وإسقاط سهم المؤلفة قلوبهم، ونحو ذلك⁵⁵⁾ وقرر على هذا نتيجة بحثه التي ذكرتها في أول هذا المطلب.

وعلى هذا المسلك سار بعض الباحثين؛ حيث نسب إلى ابن القيم الانتصار لهذه المقالة «تغير بعض الأحكام بتغير الزمان»⁽⁵⁵⁷⁾.

هذا ما فهموه عن الإمام ابن القيم، فماذا عن فهمهم لنصوص الإمام الشَّاطِبي، ينقل بعض الباحثين نصًّا طويلاً للإمام الشَّاطِبي ويستنبط منه «أن أحكام الشريعة (عند الإمام الشَّاطِبي) إنما هي عبارة عن كليات وجزئيات، وأن الكليات تعتبر أصولاً باقية لا تتبدل ولم يحدث فيها نسخ بخلاف الجزئيات التي تجري فيها المشاحنات والمنازعات، وأن الأحكام المدنية منزلة في الغالب على وقائع غير الكليات المقررة بمكة، وكانت هذه الأحكام المدنية شاملة للرخص والتحقيقات وتقرير العقوبات في كل ذلك في الجزئيات لا الكليات التي أحكمت في مكة وبقيت على حالها»⁽⁵⁵⁸⁾.

وحاصل ما فهمه الباحث من كلام الشَّاطِبي ما يلي:

1- أن الجزئيات تخالف الكليات من حيث تبدلها وتغيرها.

2- أن الأحكام المدنية منزلة في الغالب على وقائع غير الكليات المقررة بمكة.

وكلام الباحث هذا في معرض حديثه عن قاعدة تغير الأحكام وصلتها بنقض الاجتهاد⁽⁵⁵⁹⁾، ونحن نناقشه في فهمه لكلام الإمام الشَّاطِبي وذلك بعد مناقشة فهمه وفهم الدكتور صبحي لكلام ابن القيم.

الفرع الثاني : المناقشة :

إن مما أناقش فيه هذين الباحثين أمرين مهمين:

الأول منهما: أن المصلحة - التي أخذ بها فقهاؤنا واشتروا شروطاً لسلامة الأخذ بها هي المصلحة المرسله (المطلقة من كل قيد إلا قيد النفع). وأسندا العمل بالمصلحة المرسله إلى الإمام ابن القيم ومن قبله عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومما ذكر من الأمثلة عدم قطع الأيدي في الغزو وعدم إنكار المنكر إذا أدى إلى مفسدة عظيمة.. وإسقاط الحد عام المجاعة.

الثاني منهما : إن الأحكام المدنية في الغالب غير منزلة على وقائع الكليات المقررة بمكة، وأن تلك الأحكام الجزئية التي نزلت بالمدينة تخالف الكليات المكية من حيث البقاء والتبدل، هكذا على الإطلاق.

مناقشة الأمر الأول:

نبدأ في المناقشة في هذا الموضوع من حيث انتهينا سابقاً حيث تقرر أن ما قيل عن «تغير الأحكام بتغير المصالح والأعراف والعادات والأزمنة» ليس مبنياً على أساس علمي، وحاصل ما عند القائلين به أنه «قاعدة» حدثت عند نشوء المجلة العديلية، وكان يكفيهم ذلك، لو أنهم تريثوا وتساءلوا لم لم ينص السلف على أنها قاعدة؟ وحينئذ سيعلمون الجواب الذي سيحملهم على إعادة النظر فيها والتعرف على حقيقتها، غير أنهم لم يصنعوا شيئاً من ذلك،

⁽⁵⁵⁶⁾ معالم الشريعة 69.

⁽⁵⁵⁷⁾ رسالة «تغير الأحكام بتغير الزمان» 162، 181.

⁽⁵⁵⁸⁾ رسالة «تغير الأحكام بتغير الزمان» 29-30.

⁽⁵⁵⁹⁾ رسالة «تغير الأحكام بتغير الزمان» 27.

بل سارع بعضهم إلى محاولة إضافة معناه إلى فقه السلف، وقد تبين لنا بما فيه الكفاية، أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يغيروا الأحكام ولم يبدلوها، وبقي هنا أن تناقش ما نسب إلى ابن القيم سواء من هذين الباحثين أو من غيرهما⁽⁵⁶⁰⁾، ونقول هنا كما قلنا من قبل إن إطلاق المصلحة من ضوابطها مخالف لوضع الشريعة ولفهم السلف من الصحابة والتابعين وأئمة الفقهاء من بعدهم، وما يقوله الأستاذ صبحي الصالح هنا يأخذ الحكم نفسه. وإن مما يعفيه من المؤاخذة أن يقيد تفسيره للمصلحة المرسلة بما أشرت إليه سابقاً من كلام الأئمة، فليس عند فقهاء السلف مصلحة مرسلة (مطلقة من كل قيد إلا قيد النفع) إن هذه المصلحة هي المصلحة التي تدور عليها القوانين الوضعية كما يقول الباحث، والشرط الذي تضيفه الشريعة هنا هو أن تشهد نصوصها الجزئية أو الكلية لهذا النفع بعدم الرد، ذلك أن هذه الشريعة وضعت في الأصل لتكون صراطاً مستقيماً يهتدي به الناس، ومن مقتضى اهتدائهم بها أن يستشهدوها على ما يظنونه «نفعاً» فإن شهدت بأنه كذلك ولم ترده فهو كذلك، ويترتب على ذلك أن يتبعوه ويعتبروه، لأن الشريعة أمرتهم بذلك، ومن هنا يتحقق الخير وتتحقق العبودية وذلك باتباع هذه الشريعة، وإن لم تشهد له بل ردت، فهو حينئذ ليس «نفعاً» ويجب عليهم أن يتعدوا عنه مهما شهدت له العقول القاصرة والعادات المتكاثرة، أما أن يقال المصلحة المرسلة- التي أمرت الشريعة باتباعها- هي المطلقة من كل قيد إلا قيد النفع- ثم تتبع ما يقال أنه «نفع» فليس ذلك بصواب، ولا يضرنا إذا اهتدينا أن تتبع القوانين الوضعية المصلحة التي أطلقت من كل قيد إلا قيد النفع، لا يضرنا ذلك لأن هؤلاء القانونيين ليس عندهم صراط مستقيم من لدن العزيز الحكيم يهتدون به، بل غاية ما عندهم صراط مستقيم من لدن العزيز الحكيم يهتدون به، بل غاية ما عندهم اتباع الأعراف والعادات والأفكار البشرية، فالنفع عندهم ما حدده أعرافهم وعاداتهم وعقولهم والنفع عندنا ما لم ترده الشريعة وهذا فرق عظيم بيننا وبينهم، ولا يضرنا من ضل إذا اهتدينا، كما قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ }⁽⁵⁶¹⁾

وكان ينبغي على الباحث أن يختم بحثه بما ذكره هو نفسه من شروط الفقهاء⁽⁵⁶²⁾، لا أن يختم بحثه بما يتبعه القانونيون من المصلحة. وما ذكره من شروط الفقهاء لاتباع المصلحة يرجع في النهاية إلى اشتراط عدم معارضة الشريعة لها، فإذا لم تشهد الشريعة بالرد فقد أصبح لتلك المصلحة موضعاً فيها، ولو أكد ذلك وختم به بحثه لعلم حينئذ أن المرسلة ليست هي المطلقة من كل قيد إلا قيد النفع، بل هي التي لا تعارض الشريعة، وليس النفع هو ما يحدده البشر بل هو ما يحدده رب البشر.. وبهذا الذي أقول كان يمكنه تفسير ما ذهب إليه عمر بن الخطاب أمير المؤمنين، وما قاله ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين.

⁽⁵⁶⁰⁾ أكرر ما سابقاً من أن العبرة بالمناقشة ليست هي معالجة رأي هذا الباحث أو ذاك، بل هي أعم من ذلك، تتبع الفكرة حيث كانت..

⁽⁵⁶¹⁾ سورة المائدة : آية 105.

⁽⁵⁶²⁾ انظر معالم الشريعة الإسلامية 63.

ولقد تحدثنا عن مسألة عدم قطع الأيدي في الغزو وفي عام المجاعة، وما بنا حاجة إلى إعادته، وتقرر هناك أن هذا ليس فيه تغيير ولا اتباع لمصلحة مطلقة من شهادة الشرع⁽⁵⁶³⁾ - ولا مطلقة من كل قيد إلا قيد النفع- ليس شيء من ذلك كله، بل إن ذلك تحقيق مناط الأدلة الشرعية بدون تقديم ولا تأخير ولا تبديل ولا تغيير- وأما عدم إنكار المنكر إذا أدى إنكاره إلى منكر أعظم منه فذلك أعمال لقاعدة سد الذريعة، وقد سبقت الإشارة إليها⁽⁵⁶⁴⁾.

ونحن مع جميع هذه الأمثلة وغيرها نجزم أن ذلك الاجتهاد من الصحابة والتابعين وأئمة السلف من الفقهاء من بعدهم، ليس فيه تغيير ولا تبديل، ولا اتباع لمطلق النفع، أو العرف والعادة، أو الاحتكار إلى العقل، بل هو اتباع لهذه الشريعة وتحقيق لمناطات أحكامها.

مناقشة الأمر الثاني :

وهو ما نُسب إلى الإمام الشَّاطِبي من أن الأحكام المدنية، غير منزلة على وقائع الكليات المقررة بمكة، وأنها تخالفها من حيث البقاء، وأناقش هذه النسبة من خلال نصوص الإمام الشَّاطِبي ومن كتبه الذي اعتمد «صاحب رسالة تغير الأحكام» على نص واحد منه ولم يتبين المعنى الحقيقي له⁽⁵⁶⁵⁾. ولا بأس بأن نتذكر بعض المعالم البارزة في منهج الإمام الشَّاطِبي والتي أشرت إليها من قبل ومنها :

1- إدراكه العميق لحاكمية هذه الشريعة وثباتها وشمولها وأنها قطعية.
2- إدراكه لخطورة مسلك المبتدعة وأنه مؤد إلى رفع الضوابط الشرعية وتحكيم العقل والهوى في الشريعة؛ ومن ثم مؤد إلى تبديلها وتغييرها كلها أو بعضها.

وأضيف هنا ما يكشف حقيقة ما نسب إليه، وأبدأ بنقل النص نفسه الذي اعتمده «صاحب رسالة تغير الأحكام» مع الإشارة إلى موضع آخر من كتاب الموافقات ولا بد من نقل النص كاملاً مع ما فيه من طول⁽⁵⁶⁶⁾ :

يقول الإمام الشَّاطِبي في معرض حديثه عن معالم منهج التربية الإسلامية وعن حقيقة الاجتهاد الخاص بالعلماء، والعام لجميع المكلفين:

«إن المشروعات المكية- وهي الأولية كانت في غالب الأحوال مطلقة غير مقيدة وجارية على ما تقتضيه مجاري العادات عند أرباب العقول، وعلى ما تحكمه قضايا مكارم الأخلاق من التلبس من كل ما هو معروف في محاسن العادات، والتباعد عن كل ما هو منكر في محاسن العادات، فيما سوى ما العقل معزول عن تقريره جملة من حدود الصلوات وما أشبهها، فكان أكثر ذلك موكولاً إلى أنظار المكلفين في تلك العادات، ومصروفاً إلى اجتهادهم، ليأخذ كل بما لاق به وما قدر عليه من تلك المحاسن الكليات، وما استطاع من تلك المكارم في التوجه بها للواحد المعبود من إقامة الصلوات فرضها ونفلها، حسبما بينه الكتاب والسنة، وإنفاق الأموال في إعانة المحتاجين، ومواساة الفقراء والمساكين، من غير تقدير مقرر في الشريعة، وصلة

⁽⁵⁶³⁾ انظر ما سبق ص 470.

⁽⁵⁶⁴⁾ انظر ما سبق ص 358.

⁽⁵⁶⁵⁾ فإرن صنيعة هذا بصنيع صاحب كتاب تعلييل الأحكام - انظر ص 395.

⁽⁵⁶⁶⁾ لأن ذلك ضروري لتصحیح ما نسبه الباحث إلى الشاطبي.

الأرحام قربت أو بعدت على حسب ما تستحسنه العقول السليمة في ذلك الترتيب ومراعاة حقوق الجوار، وحقوق الملة الجامعة بين الأقارب والأجانب، وإصلاح ذات البين بالنسبة إلى جميع الخلق، والدفع بالتي هي أحسن، وما أشبه ذلك من المشروعات المطلقة التي لم ينص على تقييدها بعد، وكذلك الأمر فيما نهى عنه من المنكرات، والفواحش على مراتبها في القبيح فإنهم كانوا مثابرين على مجانبتها مثابرتهم على التلبس بالمحاسن، فكان المسلمون في تلك الأحيان آخذين فيها بأقصى مجهودهم، وعاملين على مقتضاها بغاية موجودهم، وهكذا بعد ما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، وبعد وفاته، في زمان التابعين، إلا أن خطة الإسلام لما اتسعت ودخل الناس في دين الله أفواجا ربما وقعت بينهم مشاحات في المعاملات، ومطالبات بأقصى ما يَحِقُّ لهم في مقطع الحق، أو عرضت لهم خصوصيات ضرورات تقتضي أحكاماً خاصة، أو بدت من بعضهم فلتات في مخالفة المشروعات وارتكاب الممنوعات، فاحتاجوا عند ذلك إلى حدود تقتضيها تلك العوارض الطارئة، ومشروعات تكمل لهم تلك المقدمات، وتقييدات تفصل لهم بين الواجبات والمندوبات، والمحرمات والمكروهات، إذ كان أكثرها جزئيات لا تستقل بإدراكها العقول السليمة فضلاً عن غيرها، كما لم تستقل بأصول العبادات وتفصيل التقربات ولا سيما حين دخل في الإسلام من لم يكن لعقله ذلك النفوذ من عربي أو غيره أو من كان على عادة في الجاهلية وجرى على استحسانها قَرِيبُهُ ومال إليها طَبَعُهُ، وهي في نفسها على غير ذلك، وكذلك الأمور التي كان لها في عادات الجاهلية جريان لمصالح رأوها، وقد شابها مفسد مثلها أو أكثر، هذا إلى ما أمر الله به من فرض الجهاد حين قووا على عدوهم، وطلبوا بدمائهم الخلق إلى الملة الحنيفية، وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأنزل الله تعالى ما يبين لهم كل ما احتاجوا إليه بغاية البيان، تارة بالقرآن، وتارة بالسنة، فتفضلت تلك المجملات المكية، وتبينت تلك المجملات، وقيدت تلك المطلقات، وخصصت بالنسخ أو غيره تلك العمومات، ليكون ذلك الباقي المحكم قانوناً مطرداً وأصلاً مستناً إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وليكون ذلك تماماً لتلك الكليات المقدمة، وبناء على تلك الأصول المحكمة فضلاً من الله ونعمه، فالأصول الأولى باقية لم تتبدل ولم تنسخ، لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها، وإنما وقع النسخ أو البيان على وجوهه عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات، وهذا كله ظاهر لمن نظر في الأحكام المكية مع الأحكام المدنية فإن الأحكام المكية مبنية على الإنصاف من النفس وبذل المجهود في الامتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين.

وأما الأحكام المدنية فمنزلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنازعات والمشاحات والرخص والتخفيفات، وتقرير العقوبات في الجزئيات لا الكليات؛ فإن الكليات كانت مقررة محكمة بمكة، وما أشبه ذلك، مع بقاء الكليات المكية على حالها وذلك يؤتي بها في السور المدنية تقريراً وتأكيداً فكملت جملة الشريعة والحمد لله بالإميرين وتمت واسطيتها بالطرفين، فقال الله تعالى عند ذلك: { الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ

عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا { وإنما عني الفقهاء بتقرير الحدود والأحكام الجزئية التي هي مظان التنازع والمشاحة، والأخذ بالحظوظ الخاصة، والعمل بمقتضى الطوارئ العارضة، وكأنهم واقفون للناس في اجتهادهم على خط للفصل بين ما أحل الله وما حرم، حتى لا يتجاوزوا ما أحل إلى ما حرم الله فهم يحققون للناس مناط هذه الأحكام بحسب الوقائع الخاصة حين صار التشاح ربما أدى إلى مقارنة الحد الفاصل، فهم يزعمونهم عن مداخلة الحمى، وإذا زل أحدهم يبين له الطريق الموصل إلى الخروج عن ذلك في جزئية أخذين بحجزهم، تارة بالشدة وتارة باللين»⁽⁵⁶⁷⁾.

ويشتمل هذا النص على المعاني الآتية :

- 1- المشروعات المكية غير محددة، لكي يجتهد المكلفون ويأخذ كل بما يليق به من المقدار الذي يستطيعه، وقد كان يثابرون عليها ويبلغون بها غاية مجهودهم.
- 2- أنه لما اتسعت خطة الإسلام ودخل فيه الناس أفواجاً ووقعت منهم بعض المخالفات لبعض المشروعات وارتكاب بعض المنهيات، ولاحت بينهم المشاحات والخصومات، انتقل منهج التربية الإسلامية – المتمثل في الكتاب والسنة- إلى مراعاة هذه الوقائع الجديدة، ونزلت أحكام الشريعة بما يفض الخصومات، ويفصل أحكام المكروهات والمحرمات والمندوبات والواجبات.
- 3- أن الفقهاء عنوا أشد العناية بهذه المرتبة، وهو التي تليق بالجمهور فاستنبطوا الأحكام الجزئية الخاصة بها، وقاموا بحماية الحد الفاصل بين الحلال والحرام، وأما ما يخص الأخلاق والارتفاع إلى المنازل العالية فيها، وبذل غاية الجهد في تحقيقها والمحافظة عليها، فقد تركه الفقهاء رحمهم الله لجهد المكلف لأنه في أكثر الأحيان يستقل بمعرفته وتطبيقه، ومتروك لجهد الذاتي وقوة إيمانه ولا تلزمه الشريعة بالمراتب العالية، إلا أن يلتزمها بنفسه.. وهذه مراتب الإحسان التي حققها الصحابة، وتابعهم فيها أئمة الهدى من التابعين وتابعيهم ومن اقتدى بهم فيها، وبهذا النوع اهتم الزهاد والعباد من أهل العلم، من أمثال مالك وأحمد وغيرهم كثير من العلماء ومن اقتدى بهم⁽⁵⁾، وهذه المراتب هي ما يسميه الشاطبي العزائم المكيات، وهذه هي التي ثبت عليها الصحابة رضوان الله عليهم وأولو العزم ممن اقتدى بهم من بعدهم، ولم تزحزحهم عنها الرخص المدنية، واستمروا في بذل الجهد على التمام⁽⁵⁶⁹⁾.

هذا هو مقصود الإمام الشاطبي الذي أدرك بعمق حقيقة منهج التربية الذي دعت إليه هذه الشريعة، وحددت جميع معالمه بما اشتملت عليه من أحكام،

⁽⁵⁶⁷⁾ الموافقات 156-154-4/155.

⁽⁵⁶⁸⁾ وهذا الذي لم يفهمه أعداء الإسلام أو فهموه واستمروا المعاندة والمكابرة حتى قالوا إن الفترة التي عاشها الصحابة – وهم الجيل الأول – لم تكرر، والجواب أنها تكررت من ناحية النوع لا من ناحية الكم، وأما من ناحية الكم فإنه لا يتصور أن تكون حالة الأمن في المجتمع الإسلامي وحالة الكثرة الكاثرة من الأفواج المتدفقة إلى الإسلام مثل حالة البدء في بناء المجتمع الإسلامي وحالة القلة التي كانت تتفاعل مع منهج التربية بجميع كيانها العقلي ثم النفسي والروحي والجسدي، ومع هذا فإن هذه الشريعة وإن طلبت من الناس أن يرتفعوا إلى منازلهم – وألزمتم من التزم بالقدر الذي التزمه- لكنها لم تلزمهم ابتداء بتحقيق ذلك المطلوب، ولا يعني أنها خيرتهم في العمل بالشريعة، كلا، وإنما المقصود أنها ألزمهم بتطبيق الشريعة جملة وتفصيلاً في حياتهم الخاصة والعامة وهذه مرتبة الإسلام والإيمان، ولم تلزمهم بمرتبة الإحسان التي هي مرتبة الصحابة رضوان الله عليهم بل نديتهم إليها وحببتها لهم.

⁽⁵⁶⁹⁾ 4/156-157.

والذي واكبت فيه القدرات الفذة للنفس البشرية التي بلغت الذروة في إقامة الحق والإحسان، وواكبت فيه أيضاً في المرحلة المدنية طبيعة النفس البشرية، وهي وإن لم تلزمها بمراتب الإحسان إلا أنها لم تقبل منها تضييع الحق والإعراض عنه.

وهذا كلام محكم دقيق تلوح منه معالم منهج التربية الإسلامية ممتزج بأصول الفقه وهذا ليس فيه أن الكليات ثابتة والجزئيات متغيرة كما فهم بعض الباحثين، بل في النص المنقول ما هو صريح بثبات النوعين، حيث يقول الإمام الشَّاطِبي عن المرحلة المدنية التي تبعت المرحلة المكية «... فتفصلت تلك المجملات المكية وتبينت تلك المجملات وقيدت تلك المطلقات وخصصت بالنسخ أو غيره تلك العمومات ليكون ذلك الباقي المحكم قانوناً مطرداً وأصلاً مستتناً إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وليكون ذلك تماماً لتلك الكليات المتقدمة وبناء على تلك الأصول المحكمة فضلاً من الله ونعمة...»⁽⁵⁷⁰⁾

فالمجموع من الكلي والجزئي، محفوظ ثابت، وقانون مطرد في جميع العصور والأزمان، والمدني مبني على الكليات المكية المتقدمة ومتمم له. بقي أن ننظر في السبب الذي تحمل الباحث على أن يستنتج ذلك المعني الفاسد فنجد ذلك يرجع إلى عدم فهمه لقول الأمام الشَّاطِبي: «... وأما الأحكام المدنية فمنزلة في الغالب على وقائع لم تكن تقدم من بعض المنازعات والمشاحات...»⁽⁵⁷¹⁾

فنقل النص من معنى صحيح إلى معنى فاسد، والمعنى الصحيح كما قدمت آنفاً، أن من أسباب تفصيل الأحكام الجزئية في المدينة هو حدوث وقائع لم تكن فيما تقدم- في المرحلة المكية- وقد علل الشَّاطِبي ذلك تعليلاً حسناً. والمعنى الفاسد الذي استنتجه الباحث هو كما قال: «إن الأحكام المدنية منزلة في الغالب على وقائع غير الكليات المقررة لمكة...»⁽⁵⁷²⁾، وأنها تخالفها من حيث الثبات⁽⁵⁷³⁾

ودخل عليه الفساد من أوجه عدة منها :

- 1- عدم ملاحظته للمعنى الجلي الذي يدل عليه كلام الشَّاطِبي ومنه:
(أ) أن الأحكام الكلية بمكة والجزئية بالمدينة أصبحت بعد انقطاع الوحي قانوناً مطرداً وأصلاً ثابتاً إلى يوم القيامة⁽⁵⁷⁴⁾.
(ب) أن الأحكام المدنية الجزئية إنما جاءت لتكون تماماً لتلك الكليات المكية المتقدمة⁽⁵⁷⁵⁾.
- 2- عدم ضبطه لمعنى النص وذلك لزيادته فيه عبارة أخلت بالمعنى المقصود عند الشَّاطِبي، فالنص الذي في الموافقات هو: «وأما الأحكام المدنية فمنزلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم» وبالمقارنة مع استنتاج الباحث يتبين أنه أدخل فيه معنى زائد وهو قوله: «وقائع غير الكليات المقررة بمكة» وخطاه يعرف بأن نفرق بين ارتباط الأحكام المدنية بالكليات المكية،

⁽⁵⁷⁰⁾4/155.

⁽⁵⁷¹⁾4/155.

⁽⁵⁷²⁾انظر ما سبق ص 522.

⁽⁵⁷³⁾انظر ما سبق ص 522.

⁽⁵⁷⁴⁾الموافقات 4/155.

⁽⁵⁷⁵⁾الموافقات 4/155.

وبين عدم تنزل الأحكام المدنية على وقائع مكة، وذلك يعرف بالوجهين الثالث والرابع.

3- عدم فهمه لمقصود الإمام الشَّاطِبي من التفريق بين المكي والمدني في هذا الموضوع ومقصوده أمران:

(أ) أن أحوال الصحابة رضوان الله عليهم في مكة من حيث قلة العدد وانشغالهم الكامل بإقامة الحق، وكونهم قاعدة الحق الذي أشرف الرسول صلى الله عليه وسلم على تربيتها بنفسه، وكونهم في أعلى المنازل عبادة وجهاداً وكونهم مطاردين معذبين، يتوقد إيمانهم ويتوهج، وهم في ذات الوقت متحابون متالفون لم يخالطهم مخلط ولا منافق فكانت أمورهم حينئذ تجري على الصلاح والتوفيق، والأخذ بالعزائم والإيثار والصبر، فلم يكن بينهم ما يتقضي نزول الأحكام الخاصة لفض المنازعات والخصومات، لأن وقائعها لم تكن في الغالب في المرحلة المكية، ثم كانت بعد في المرحلة المدنية.

(ب) أن هذا لا يعني أن ما نزل بالمدينة لم يكن له صلة بالكليات المكية، كلا. ومما يؤكد ارتباط ما بينهما ما ذكر الشَّاطِبي مفصلاً من أن الأحكام التي نزلت ترجع إلى الأصول المكية⁽⁵⁷⁶⁾.

وتفسير كونها مرتبطة بتلك الأصول مع أنها لم تكن لها وقائع بين الصحابة يسير جداً والحمد لله، فالمنازعات والخصومات التي نزلت بخصوصها أحكام في المدينة مرتبطة بالكليات المكية وإن لم توجد بين الصحابة بالمرحلة المكية، وارتباطها يظهر من أن المنازعات والخصومات فيها ظلم واعتداء ولا شك، فنزلت لها تفصيلات مدنية، وأصلها في مكة موجود وذلك في الكليات التي تنهي عن الظلم والبغي والعدوان. ومن هنا تكون مرتبطة بالكليات المكية، وتكون غير واقعة بين الصحابة في المرحلة المكية، ومن هنا يصح قول الشَّاطِبي: «وأما الأحكام المدنية فمنزلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنازعات والمشاحات» ومن هنا نعلم مقصده رحمه الله، وتبين لنا أنه لم يفرق في الثبات بين ما نزل بمكة وما أنزل بالمدينة، أي بين الكليات والجزئيات ولا بين ما يدخله الاجتهاد الخاص، ولا بين ما يدخله الاجتهاد العام.

4- عدم فهمه لقول الشَّاطِبي: «... فالأصول الأول باقية لم تتبدل ولم تنسخ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها، وإنما وقع النسخ أو البيان على وجوه عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات»⁽⁵⁷⁷⁾.

فليس فيه ما يدل على أن الجزئيات يقع عليها التغير بعد انقطاع الوحي، وحاصل ما فيه أن النسخ وقع بالمدينة ولم يقع بمكة.

أما بعد انقطاع الوحي ووفاة الرسول صلى الله عليه وسلم فلا نسخ ولا تغيير لا في الكليات ولا في الجزئيات.. وإليك ما قاله الإمام الشَّاطِبي وقد سبق: يقول رحمه الله وهو يتحدث عن أوصاف الشريعة: «الثبوت من غير زوال فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخاً، ولا تخصيصاً لعمومها، ولا تقيداً لإطلاقها ولا رفعاً لحكم من أحكامها لا بحسب عموم المكلفين ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان ولا حال دون حال، بل ما أثبت سبباً فهو

(576) انظر الموافقات 4/155.

(577) المرجع السابق 4/155.

سبب أبداً لا يرتفع وما كان شرطاً فهو أبداً شرطاً، وما كان واجباً فهو واجب أبداً، أو مندوباً فمندوب، وهكذا جميع الأحكام فلا زوال لها ولا تبدل ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك»⁽⁵⁷⁸⁾.

وبهذا يتبين الصبح لكل ذي عينين، لنعلم بعد ذلك أن ما نسب إلى هذين الإمامين الجليلين الشَّاطِبي وابن القيم ليس بشيء وإن إلصاق ما يسمى « بقاعدة تغير بعض الأحكام بتغير الزمان» بهما لا دليل عليه بل شبه على هذين الباحثين كما شبه على غيرهما، ودعوى اتباع المصالح أو الأعراف أو العوائد لا تصلح لتأسيس هذه « القاعدة» المحدثه، ولا بد أن يعلم جميع الخلق علماؤهم وعوامهم أن جميع الأحكام التي جاءت بها هذه الشريعة لا زوال لها ولا تبدل ولا تغير في جميع العصور والأزمان.

وإن في هذه الشريعة المباركة منهجاً أصيلاً يحدد موقفها من إصلاح المجتمعات البشرية، وجميع ما فيها من انحرافات كلية أو جزئية- سواء انتشرت هذه الانحرافات تحت دعوى اتباع المصالح، أو اتباع العادات والأعراف.

(المرجع : رسالة " الثبات والشمول في الشريعة " للدكتور عابد السفياني ، ص 448-533) .

شبهات الرافضة

الشبهة(1): احتجاجهم بحديث " أنت مني بمنزلة هارون من موسى - عليه السلام "

قال عبدالله بن الحسين السويدي في مناظرته مع أحد علماء الشيعة :
قال - أي الشيعي - : قبل تحرير البحث أسألك هل قوله صلى الله عليه وسلم لعليّ: " أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي " ثابت عندكم؟

فقلت : نعم، إنه حديث مشهور.

فقال : هذا الحديث بمنطوقه ومفهومه يدل دلالة صريحة على أن الخليفة بالحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب.

قلت : ما وجه الدليل من ذلك؟

قال : حيث أثبت النبي لعليّ جميع منازل هارون، ولم يستثن إلا النبوة - والاستثناء معيار العلوم - فثبتت الخلافة لعلي لأنها من جملة منازل هارون. فإنه لو عاش لكان خليفة عن موسى.

فقلت : صريح كلامك يدل على أن هذه القضية موجبة كلية، فما سؤر هذا الإيجاب الكلي؟

قال : الإضافة التي في الاستغراق بقريئة الاستثناء.

فقلت : أولاً إن هذا الحديث غير نص جلي، وذلك لاختلاف المحدثين فيهن فمن قائل إنه صحيح، ومن قائل إنه حسن ومن قائل إنه ضعيف، حتى بالغ ابن الجوزي فادعى أنه موضوع. فكيف تثبتون به الخلافة وأنتم تشرطون النص الجلي؟!

فقال : نعم، نقول بموجب ما ذكرت. وإن دليلنا ليس هذا، وإنما هو قوله صلى الله عليه وسلم: "سلموا على عليّ بإمرة المؤمنين"، وحديث الطائر ولأنكم تدعون أنهما موضوعان فكلامي في هذا الحديث معكم. لمّ لم تثبتوا أنتم الخلافة لعلي به؟

قلت : هذا الحديث لا يصلح أن يكون دليلاً من وجوه: منها أن الاستغراق

ممنوع؛ إذ من جملة منازل هارون كونه نبياً مع موسى، وعليّ ليس بنبي

باتفاق منا ومنكم، لا مع النبي صلى الله عليه وسلم ولا بعده، فلو كانت

المنازل الثابتة لهارون - ما عدا النبوة بعد النبي صلى الله عليه وسلم - ثابتة

لعلي لاقتضى أن يكون علي نبياً مع النبي صلى الله عليه وسلم لأن النبوة

معه لم تستثن وهي من منازل هارون عليه السلام وإنما المستثنى النبوة

بعده. وأيضاً من جملة منازل هارون كونه أختاً شقيقاً لموسى، وعليّ ليس بأخ،

والعام إذا تخصص بغير الاستثناء صارت دلالة ظنية، فليحمل الكلام على

منزلة واحدة كما هو ظاهر التاء التي للوحدة، فتكون الإضافة للعهد وهو

الأصل فيها، و"إلا" في الحديث بمعنى "لكن" كقولهم: فلان جواد إلا أنه جبان،

أي لكنه. فرجعت القضية مهملة يراد منها بعض غير معين فيها وإنما نعينه من

خارج، والمعين هو المنزلة المعهودة حين استخلف موسى هارون على بني

إسرائيل، والدال على ذلك قوله تعالى: {أَخْلَفَنِي فِي قَوْمِي} ومنزلة عليّ هي استخلافه على المدينة في غزوة تبوك.
فقال الملا باشي : والاستخلاف يدل على أنه أفضل وأنه الخليفة بعد.
فقلتُ : لو دلّ هذا على ما ذكرت، لاقتضى أن ابنَ أمِّ مكتوم خليفة بعد النبي صلى الله عليه وسلم، لأنه استخلفه على المدينة. واستخلف أيضاً غيره، فلم خصصتم عليّاً بذلك دون غيره مع اشتراك الكل في الاستخلاف؟ وأيضاً لو كان هذا من باب الفضائل لما وجد عليٌّ في نفسه وقال "أتجعلني مع النساء والأطفال والضعفة" فقال النبي صلى الله عليه وسلم تطيباً لنفسه: "أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟".
فقال : قد ذكر في أصولكم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.
قلت : إني لم أجعل خصوص السبب دليلاً، وإنما هو قرينة تعين ذلك البعض المهم.
فانقطع...

(المرجع : الخطوط العريضة ، محب الدين الخطيب ، ص 76-78) .

وقال أبو حامد المقدسي ردًا على هذه الشبهة :

جوابه: سلمنا أن هذا حديث صحيح رواه البخاري وغيره وليس للرافضة حديث صحيح غيره ولكن معناه أن التشبيه له بهارون (عليه السلام إنما هو) في الاستخلاف خاصة لا من كل وجه وهو أمر مشترك بينه وبين غيره. قد شبه النبي صلى الله عليه وسلم (في الحديث الصحيح) أيضاً أبا بكر رضي الله عنه بإبراهيم وعيسى عليهما السلام وشبه عمر رضي الله عنه بنوح وموسى عليهما السلام كما أشارا عليه في أسارى بدر هذا بالفداء وهذا بالقتل ولا شك أن هذا أعظم من تشبيه علي بهارون ولم يوجب ذلك أن يكون بمنزلة أولئك الرسل عليهم الصلاة والسلام مطلقاً ولكن شابه في شدته في الله وهذا في لينة في الله وتشبيه الشيء بالشيء لمشابهته في بعض الوجوه كثيرة في الكتاب والسنة وكلام العرب.
وأما هو معارض بما رواه الشيخ الإمام العارف بالله العلي أبو محمد روزبهان البقلي رحمه الله عليه في كتابه المكنون أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي بكر وعمر: أنتما مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي. كما قال ذلك لعلي. وحينئذ فلا خصوصية (وقال فيه إشارة إلى أن هؤلاء السادة الثلاثة أعطاهم الله تعالى ما أعطى نبي الله هارون عليه السلام دون النبوة وجبريل وميكائيل دون الملائكة. كما قال عليه السلام: "إن لي وزيرين في السماء ووزيرين في الأرض فوزيرا السماء جبريل وميكائيل، ووزيرا الأرض أبو بكر وعمر" وفيه أن الولاية قريب من النبوة والملكية).
وكذلك هو معارض لقوله صلى الله عليه وسلم: "خلقت أنا وأبو بكر وعمر من طينة واحدة" وهذا حديث صحيح رواه الشيخ الإمام محي الدين أبو محمد إبراهيم الفاروقي الواسطي رحمه الله ويعضده حديث "ما من ميت يموت إلا يدفن بالتربة التي خلق منها" وإذا خلقا رضي الله عنهما من طينة صلى الله عليه وسلم فهما أولى بمماثلته باعتبار الخلقة وهذا فضيلة لا يشاركهما فيها

غيرهما. فإن قيل ورد أنه صلى الله عليه وسلم قال: "خلقت أنا وعلي من نور واحد" وهو يدل على أفضلية هذا، وإن ثبت فهو لنا لأن النور أمر بالسجود لمن خلق من الطين كما في قصة الملائكة وآدم عليهم السلام، وهو يعارض بقوله صلى الله عليه وسلم في الصحيح: "لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر، ولكن أخوة في الإسلام" أفضل ففيه دليل على تخصيص أبي بكر في أخوة الإسلام، وإلا لم يكن ثم فضيلة لأحد من المسلمين على أحد من المسلمين، وأيضاً قوله صلى الله عليه وسلم له: "أنت مني بمنزلة هارون من موسى" إنما ورد على سبب وهو أنه صلى الله عليه وسلم قال لعلي (في غزوة تبوك في سنة تسع) لما استخلفه على المدينة فطعن بعض الناس وقالوا: إنما استخلفه لأنه يبغضه، وكان صلى الله عليه وسلم إذا خرج من المدينة استخلف عليها رجلاً من أمته، فلما كان عام تبوك لم يأذن لأحد من المؤمنين القادرين على الغزو في التخلف عنها بلا عذر، ولم يتخلف بلا عذر إلا عاص لله ورسوله فكان استخلافه علياً رضي الله عنه فيها استخفافاً ضعيفاً، فطعن فيه المنافقون لهذا السبب فيبين له صلى الله عليه وسلم: أني لم أستخلفك لبغض لك عندي فإن موسى عليه السلام استخلف هارون عليه السلام وهو شريكه في الرسالة، أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى فتخلفني في المدينة كما خلف هارون أخاه موسى. ومعلوم أنه صلى الله عليه وسلم كان قد استخلف غيره قبله وكان أولئك منه بهذه المنزلة يكن هذا من خصائص علي رضي الله عنه ولو كان هذا الاستخلاف أفضل من غيره لم يخف فيه عليه ولم يخرج إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبكي ويقول: تخلفني في النساء والذرية والصبيان. ولما رجع الرسول صلى الله عليه وسلم من هذه الغزوة أمر أبا بكر رضي الله عنه على الحج في أواخر سنة تسع ثم أرففه بعلي رضي الله عنه فلما لحقه قال له أبو بكر رضي الله عنه: أميراً أو مأموراً؟ فقال علي: بل مأموراً فكان أبو بكر يصلي بعلي وغيره ويأمر علياً وغيره من الصحابة رضي الله عنهم يطيعون أبا بكر رضي الله عنه وأما علي رضي الله عنه فنبذ العهود والتي كانت بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين المشركين لأن العادة من العرب كانت جارية أنه لا يعقد العقود ولا يحلها إلا رجل من أهل بيت المطاع، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم لا يبلغ عني إلا رجل من أهل بيتي لأجل العادة الجارية بذلك [وفي رواية نزل جبريل وقال: يبلغ رجل منك. قالوا: هذا يدل على تقدم علي]. ولم يكن هذا أيضاً خصائص علي رضي الله عنه بل أي رجل من المعترة نبذ العهد حصل به المقصود، ولكن علي رضي الله عنه كان أفضل بني هاشم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فكان أحق بالتقدم من سائر الأقارب ولما أمر أبا بكر عليه علي أنه لا دلالة فيه على أنه بمنزلة هارون من موسى من كل وجه إذ لو كان كذلك لم يقدم عليه أبا بكر رضي الله عنه في الحج ولا في الصلاة كما أن هارون لم يكن موسى يقدم عليه غيره فالتشبيه به في الاستخلاف خاص كما قررنا. وقال الإمام الحافظ البيهقي رضي الله عنه في كتاب الاعتقاد عقب الحديث المذكور لا يعني به (موسى عليه السلام) استخلاف (علياً) بعد وفاته وإنما

يعني به استخلافه على المدينة عند خروجه إلى الطور وكيف يكون المراد به الخلافة بعد موته وقد مات هارون قبل موسى عليهما السلام؟!

وكذا قال شيخ الإسلام محي الدين النووي في شرح صحيح مسلم في هذا الحديث: "إثبات فضيلة لعلي رضي الله عنه لا يعرض فيه لكونه أفضل من غيره أو مثله وليس فيه دلالة لاستخلافه بعده لأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما قال هذا لعلي رضي الله عنه حين استخلفه على المدينة في غزوة تبوك ويؤيد هذا أن هارون المشبه به لم يكن خليفة بعد موسى بل توفي في حياة موسى قبل وفاة موسى نحو أربعين سنة على ما هو المشهور عند أهل الأخبار والقصص وقالوا إنما استخلفه حين ذهب لميقات ربه للمناجاة". قال الشيخ الإمام أبو محمد إبراهيم الفاروقي رحمه الله: إن مفهوم الحديث يدل على خلافة أبي بكر رضي الله عنه لأن يوشع بن نون كان الخليفة بعد موسى عليهما السلام فكذلك أبو بكر رضي الله عنه. وليس معناه أن علياً أخاً للنبي صلى الله عليه وسلم من النسب إذ لو كان كذلك لما جاز أن يتزوج من ابنته فاطمة رضي الله عنها فلم يبق إلا ما ذكرنا.

(المرجع : رسالة " الرد على الرافضة " لأبي حامد المقدسي ، ص 201 - 212) .

وقال شيخ الإسلام ردًا على هذه الشبهة :

قال الرافضي : الثالث: قوله أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي. [أثبت له «عليه السلام» جميع منازل هارون من موسى - عليه السلام - للاستثناء]. ومن جملة منازل هارون أنه كان خليفة لموسى، ولو عاش بعده لكان خليفة أيضاً، وإلا [لزم] تطرُق النقص إليه، ولأنه خليفته مع وجوده وغيبته مدة يسيرة، فبعد موته وطول مدة العَيْبَةِ، أُولَى بأن يكون خليفته». **والجواب :** أن هذا الحديث ثبت في الصحيحين بلا ريب وغيرهما، وكان النبي صلى الله عليه وسلم قال له ذلك في غزوة تبوك. وكان صلى الله عليه وسلم كلما سافر في غزوة أو عُمرة أو حج يستخلف على المدينة بعض الصحابة، كما استخلف على المدينة في غزوة ذي أمّر عثمان، وفي غزوة بني قَيْنِقَاع بشير بن [عبد] المنذر، ولما غزا قريشاً ووصل إلى الفُرْع استعمل ابن أم مكتوم، وذكر ذلك محمد بن سعد وغيره.

وبالجملة فمن المعلوم أنه كان لا يخرج من المدينة حتى يستخلف.؟؟؟
المسلمون من كان يستخلفه، فقد سافر من المدينة في عُمَرتين: عمرة الحديبية وعمرة القضاء. وفي حجة الوداع، وفي مغازيه - أكثر من عشرين غزاة - وفيها كلها استخلف، وكان بالمدينة رجال كثيرون مستخلف عليهم من يستخلفه، فلما كان في غزوة تبوك لم يأذن لأحد استخلف عنها، وهي آخر مغازيه صلى الله عليه وسلم، ولم يجتمع معه أحد كما اجتمع معه فيها، فلم يتخلف عنه إلا النساء والصبيان، أو من هو معذور لعجزه عن الخروج، أو من هو منافق، وتخلف الثلاثة الذين تيبَّ عليهم، ولم يكن في المدينة رجال من المؤمنين يستخلف عليهم، كما كان يستخلف عليهم في كل مرة، بل كان هذا الاستخلاف أضعف من الاستخلافات المعتادة منه، لأنه لم يبق في المدينة رجال من المؤمنين أقوياء يستخلف عليهم أحداً، كما كان يبقي في جميع مغازيه، فإنه كان بالمدينة رجال كثيرون من المؤمنين أقوياء يستخلف عليهم

من يستخلف، فكل استخلاف استخلفه في مغازيه، مثل استخلافه في غزوة بدر الكبرى والصغرى، وغزوة بني المصطلق، والغابة، وخيبر، وفتح مكة، وسائر مغازيه التي لم يكن فيها قتال، ومغازيه بضع عشرة غزوة، وقد استخلف فيها كلها إلا القليل، وقد استخلف في حجة الوداع وعمرتين قبل غزوة تبوك.

وفي كل مرة يكون بالمدينة أفضل ممن بقي في غزوة تبوك، فكان كل استخلاف قبل هذه يكون علي أفضل ممن استخلف عليه علياً. فهذا خرج إليه علي - رضي الله عنه - يبكي، وقال: أتخلفني مع النساء والصبيان؟ وقيل: إن بعض المنافقين طعن فيه، وقال: إنما خلفه لأنه يبغضه. فبين له النبي صلى الله عليه وسلم: إني إنما استخلفتك لأمانتك عندي، وهذا الاستخلاف ليس ينقص ولا غض، فإن موسى استخلف هارون على قومه، فكيف يكون نقصاً وموسى ليفعله بهارون؟ فطيب بذلك قلب علي، وبيّن أن جنس الاستخلاف يقتضي كرامة المستخلف وإمامته، لا يقتضي إهاتته ولا تخوينه، وذلك لأن المستخلف يغيب عن النبي صلى الله عليه وسلم، وقد خرج معه جميع الصحابة.

والمملوك - وغيرهم - إذا خرجوا في مغازيهم أخذوا معهم من يعظم انتفاعهم به، ومعاونته لهم، ويحتاجون إلى مشاورته والانتفاع برأيه بلسانه، وبيده وسيفه.

والمستخلف إذا لم يكن له في المدينة سياسة كثيرة لا يحتاج إلى هذا منه فظن من ظن أن هذا غضاضة من علي، ونقص منه، وخفض من منزلته، حيث لم يأخذه معه في المواضع المهمة، التي تحتاج إلى سعي واجتهاد، بل تركه في المواضع التي لا تحتاج إلى كثير سعي واجتهاد فكان قول النبي صلى الله عليه وسلم مبيناً أن جنس الاستخلاف ليس نقصاً ولا غصاً، إذ لو كان نقصاً أو غصاً لما فعله موسى بهارون، ولم يكن هذا الاستخلاف كاستخلاف هارون، لأن العسكر كان مع هارون، وإنما ذهب موسى وحده.

وأما استخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فجميع العسكر كان معه، ولم يخلف بالمدينة - غير النساء والصبيان - إلا معذور أو عاص.

وقول القائل: «هذا بمنزلة هذا، وهذا مثل هذا» هو كتشبيه الشيء بالشيء.

وتشبيه الشيء بالشيء يكون بحسب ما دل عليه السياق، لا يقتضي

المساواة في كل شيء. ألا ترى إلى ما ثبت في الصحيحين من قول النبي

صلى الله عليه وسلم في حديث الأسارى لما استشار أبا بكر، وأشار بالفداء،

واستشار عمر، فأشار بالقتل. قال: «سأخبركم عن صاحبكم. مثلك يا أبا بكر

كمثل إبراهيم إذ قال: {فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ كَافِرٌ بَرِّئٌ مِنْهُمُ}

[سورة إبراهيم: 36]، ومثل عيسى إذ قال: {إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبَادُكَ وَإِنْ تُعْفِرْ لَهُمْ

فَأِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} [سورة المائدة: 118]. ومثلك يا عمر مثل نوح إذ قال: {

رَبِّ لَا تَذَرْنَا عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا} [سورة نوح: 26]، ومثل موسى إذ قال:

{رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَيَّ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ

الْأَلِيمَ} [سورة يونس: 88].»

فقوله لهذا : مثلك كمثل إبراهيم وعيسى، ولهذا: مثل نوح وموسى - أعظم من قوله: أنت مني بمنزلة هارون من موسى؛ فإن نوحاً وإبراهيم وموسى وعيسى أعظم من هارون، وقد جعل هذين مثلهم، ولم يرد أنهما مثلهم في كل شيء، لكن فيما دلَّ عليه السياق من الشدة في الله واللين في الله. وكذلك هنا إنما هو بمنزلة هارون فيما دلَّ عليه السياق، وهو في استخلافه في مغيبه، كما استخلف موسى هارون. وهذا الاستخلاف ليس من خصائص عليّ، بل ولا هو مثل استخلافاته، فضلاً عن أن يكون أفضل منها. وقد استخلف مَنْ عليّ أفضل منه في كثير من الغزوات، ولم تكن تلك الاستخلافات توجب تقديم المستخلف على علي إذا قعد معه، فكيف يكون موجبا لتفضيله على عليّ؟

بل قد استخلف على المدينة غير واحد، وأولئك المستخلفون منه بمنزلة هارون من موسى من جنس استخلاف عليّ، بل كان ذلك استخلاف يكون على أكثر وأفضل ممن استخلف عليه عام تبوك، استدعت الحاجة إلى الاستخلاف أكثر، فإنه كان يخاف من الأعداء على المدينة. فأما عام تبوك فإنه كان قد أسلمت العرب بالحجاز، وفتحت مكة، وقوي الإسلام وعزّز. ولهذا أمر الله نبيه أن يغزو أهل الكتاب بالشام، ولم تكن المدينة تحتاج إلي من يقاتل بها العدو. ولهذا لم يدع النبي صلى الله عليه وسلم عند عليّ أحداً من المقاتلة، كما كان يدع بها في الغزوات، بل أخذ المقاتلة كلهم معه.

وتخصيصه لعليّ بالذكر هنا هو مفهوم اللقب، وهو نوعان: لقب هو جنس، ولقب يجري مجرى العلم، مثل زيد، وأنت. وهذا المفهوم أضعف المفاهيم، ولهذا كان جماهير أهل الأصول والفقهاء على أنه لا يُحتج به. فإذا قال: محمد رسول الله، لم يكن هذا نفيًا للرسالة عن غيره، لكن إذا كان في سياق الكلام ما يقتضي التخصيص، فإنه يحتج به على الصحيح. كقوله: { فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ } [سورة الأنبياء: 79]، وقوله: { كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَخْجُوبُونَ } [سورة المطففين: 15].

وأما إذا كان التخصيص لسبب يقتضيه، فلا يُحتج به باتفاق الناس فهذا من ذلك؛ فإنه إنما خصّ عليًا بالذكر لأنه خرج إليه يبكي ويشتكى تخليفه مع النساء والصبيان.

ومن استخلفه سوى عليّ، لما لم يتوهموا أن في الاستخلاف نقصًا، لم يحتج أن يخبرهم بمثل هذا الكلام. والتخصيص بالذكر إذا كان لسبب يقتضي ذلك لم يقتض الاختصاص بالحكم، فليس في الحديث دلالة على أن غيره لم يكن منه بمنزلة هارون من موسى، كما أنه لما قال للمضروب الذي تهى عن لعنه: «دعه؛ فإنه يحب الله ورسوله» لم يكن هذا دليلاً على أن غيره لا يحب الله ورسوله، بل ذكر ذلك لأجل الحاجة إليه لينهي بذلك عن لعنه. ولما استأذنه عمر - رضي الله عنه - في قتل حاطب بن أبي بلتعة، قال: «دعه؛ فإنه قد شهد بدرًا» ولم يدل هذا على أن غيره لم يشهد بدرًا، بل ذكر المقتضى لمغفرة ذنبه.

وكذلك لما شهد للعشرة بالجنة، لم يقتض أن غيرهم لا يدخل الجنة، لكن ذكر ذلك لسبب اقتضاه.

وكذلك لما قال للحسن وأسامة: «اللهم! إني أحبهما فأحبهما، وأحب من يحبهما» لا يقتضي أنه لا يحب غيرهما، بل كان يحب غيرهما أعظم من محبتهما.

وكذلك لما قال: «لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة» لم ينفي أن من سواهم يدخلها.

وكذلك لما شبه أبا بكر بإبراهيم وعيسى، لم يمنع ذلك أن يكون من أمته وأصحابه من يشبه إبراهيم وعيسى. وكذلك لما شبه عمر بنوح وموسى، لم يمنع أن يكون في أمته من يشبه نوحاً وموسى. فإن قيل: إن هذين أفضل من يشبههم من أمته. قيل: الاختصاص بالكمال لا يمنع بالمشاركة في أصل التشبيه.

وكذلك لما قال عن عروة بن مسعود: «إنه مثل صاحب ياسين».

وكذلك لما قال للأشعريين: «هم مني وأنا منهم» لم يختص ذلك بهم، بل قال لعلي: «أنت مني وأنا منك» وقال لزيد: «أنت أخونا ومولانا» وذلك لا يختص بزيد، بل أسامة أخوهم ومولاهم.

وبالجملة الأمثال والتشبيهات كثيرة جداً، وهي لا توجب التماثل من كل وجه، بل فيما سيق الكلام له، ولا تقتضي اختصاص المشبه بالتشبيه، بل يمكن أن يشاركه غيره له في ذلك.

قال الله تعالى: { مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ سَنَفًا فَسَوَّى اللَّهُ سَبِيلَهَا فِي تَلْحَافٍ } [سورة البقرة: 261].

وقال تعالى: { وَأَضْرَبُ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ } [سورة يس: 13].

وقال: { مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ } [سورة آل عمران: 117].

وقد قيل: إن في القرآن اثنين وأربعين مثلاً

وقول القائل: إنه جعله بمنزلة هارون في كل الأشياء إلا في النبوة باطل؛ فإن قوله: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟» دليل على أن يسترضيه بذلك ويطيب قلبه لِمَا توهم من وهن الاستخلاف ينقص درجته، فقال هذا على سبيل الجبر له.

وقوله: «بمنزلة هارون من موسى» أي مثل منزلة هارون، فإن نفس منزلته من موسى بعينها لا تكون لغيره، وإنما يكون له ما يشابهها، فصار هذا كقوله: هذا مثل هذا، وقوله عن أبي بكر: مثله مثل إبراهيم وعيسى، وعمر: مثل نوح وموسى.

ومما يبين ذلك أن هذا كان عام تبوك، ثم بعد رجوع النبي صلى الله عليه وسلم بعث أبا بكر أميراً على الموسم، وأردفه بعلي، فقال [علي]: أمير أم مأمور؟ [فقال: بل مأمور]، فكان أبو بكر أميراً عليه، وعلي معه كالمأمور مع أميره: يصلي خلفه، ويطيع أمره وينادي خلفه مع الناس بالموسم: ألا يحج بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان.

وإنما أردفه به لينبذ العهد إلى العرب، فإنه كان من عادتهم أن لا يعقد العقود وينبذها إلا السيد المطاع، أو رجل من أهل بيته. فلم يكونوا يقبلون نقض العهود إلا من رجل من أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم. ومما يبيِّن ذلك أنه لو أراد أن يكون خليفة على أمته بعده، لم يكن هذا خطاباً بينهما يناجيه به، ولا كان آخره حتى يخرج إليه عليٌّ ويشتكى، بل كان هذا من الحكم الذي يجب بيانه وتبليغه للناس كلهم، بلفظ يبين المقصود. ثم من جهل الرافضة أنهم يتناقضون، فإن هذا الحديث يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يخاطب عليًّا بهذا الخطاب إلا ذلك اليوم في غزوة تبوك، فلو كان عليٌّ قد عرف أنه المستخلف من بعده - كما رووا ذلك فيما تقدم - لكان عليٌّ مطمئن القلب أنه مثل هارون بعده وفي حياته، ولم يخرج إليه يبكي، ولم يقل له: أتخلفني مع النساء والصبيان؟ ولو كان عليٌّ بمنزلة هارون مطلقاً لم يستخلف عليه أحداً. وقد كان يستخلف على المدينة غيره وهو فيها، كما استخلف على المدينة عام خيبر غير عليٍّ، وكان عليٌّ بها أرمد، حتى لحق بالنبي صلى الله عليه وسلم، فأعطاه النبي صلى الله عليه وسلم الراية حين قدم، وكان قد أعطى الراية رجلاً فقال: «لأعطين الراية [غداً] رجلاً يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله». وأما قوله: «لأنه خليفته مع وجوده وغيبته مدة يسيرة، فبعد موته وطول مدة الغيبة أولى بأن يكون خليفته».

فالجواب: أنه مع وجوده وغيبته قد استخلف غير عليٍّ استخلاقاً أعظم من استخلاق عليٍّ، واستخلف أولئك على أفضل من الذين استخلف عليهم عليًّا، وقد استخلف بعد تبوك على المدينة غير عليٍّ في حجة الوداع، فليس جعل عليٍّ هو الخليفة بعده لكونه استخلفه على المدينة بأولى من هؤلاء الذين استخلفهم على المدينة كما استخلفه، وأعظم مما استخلفه، وآخر الاستخلاف كان على المدينة كان عام حجة الوداع، وكان عليٌّ باليمن، وشهد معه الموسم، لكن استخلف عليها في حجة الوداع غير عليٍّ. فإن كان الأصل بقاء الاستخلاف، فبقاء من استخلفه في حجة الوداع أولى من بقاء استخلاف من استخلفه قبل ذلك.

وبالجملة فالاستخلافات على المدينة ليست من خصائصه، ولا تدل على الأفضلية، ولا على الإمامة، بل قد استخلف عدداً غيره. ولكن هؤلاء جهال يجعلون الفضائل العامة المشتركة بين عليٍّ وغيره. خاصة بعليٍّ، وإن كان غيره أكمل منه فيها، كما فعلوا في النصوص والوقائع. وهكذا فعلت النصارى: جعلوا ما أتى به المسيح من الآيات دالاً على شيء يختص به من الحلول والاتحاد، وقد شاركه غيره من الأنبياء فيما أتى به، وكان ما أتى به موسى من الآيات أعظم مما جاء به المسيح، فليس هناك سبب يوجب اختصاص المسيح دون إبراهيم وعيسى، لا بحلول ولا اتحاد، بل إن كان ذلك كله ممتنعاً، فلا ريب أنه كله ممتنع في الجميع، وإن فسّر ذلك بأمر ممكن، كحصول معرفة الله والإيمان به، والأنوار الحاصلة بالإيمان به ونحو ذلك، فهذا قدر مشترك وأمر ممكن.

وهكذا الأمر مع الشيعة: يجعلون الأمور المشتركة بين عليٍّ وغيره، التي تعمّه وغيره، مختصة به، حتى ربّوا عليه ما يختص به من العصمة والإمامة والأفضلية. وهذا كله منتفٍ.

فمن عرف سيرة الرسول، وأحوال الصحابة، ومعاني القرآن والحديث: علم أنه ليس هناك اختصاص بما يوجب أفضليته ولا إمامته، بل فضائله مشتركة، وفيها من الفائدة إثبات إيمان عليٍّ وولايته، والرد على النواصب الذين يسبّونه أو يفسّقونه أو يكفرونه ويقولون فيه من جنس ما تقوله الرافضة في الثلاثة. ففي فضائل عليٍّ الثابتة ردُّ على النواصب، كما أن في فضائل الثلاثة ردّاً على الروافض.

وعثمان - رضي الله عنه - تقدح فيه الروافض والخوارج، ولكن شيعته يعتقدون إمامته، ويقدحون في إمامة عليٍّ. وهم في بدعتهم خير من شيعة عليٍّ الذين يقدحون في غيره. والزيدية الذين يتولون أبا بكر وعمر ومضطربون فيه.

وأيضاً فالاستخفاف في الحياة نوع نيابة، لا بد منه لكل ولي أمر، وليس كل [هُنْ] يصلح للاستخلاف في الحياة على بعض الأمة يصلح أن يُستخلف بعد الموت؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم استخلف في حياته غير واحد، ومنهم من لا يصلح للخلافة بعد موته، وذلك كبشير بن [عبد] المنذر وغيره. وأيضاً فإنه مطالب في حياته بما يجب عليه من القيام بحقوق الناس، كما يُطالب بذلك ولاة الأمور. وأما بعد موته فلا يطالب بشيء، لأنه قد بلغ الرسالة، وأدّى الأمانة، نصح الأمة، وعبد الله حتى أتاه اليقين من ربّه. ففي حياته يجب عليه جهاد الأعداء، وقسم الفيء، وإقامة الحدود، واستعمال العمّال، وغير ذلك مما يجب على ولاة الأمور بعده، وبعد موته لا يجب عليه شيء من ذلك.

فليس الاستخلاف في الحياة كالاستخلاف بعد الموت. والإنسان إذا استخلف أحداً في حياته على أولاده وما يأمر به من البرّ، كان المستخلف وكيلاً محضاً يفعل ما أمر به الموكل وإن استخلف أحداً على أولاده بعد موته، كان وليّاً مستقلاً يعمل بحسب المصلحة، كما أمر الله ورسوله، ولم يكن وكيلاً للميت. وهكذا أولو الأمر إذا استخلف أحدهم شخصاً في حياته، فإنه يفعل ما يأمره به في القضايا المعيّنة. وأما إذا استخلفه بعد موته، فإنه يتصرف بولايته كما أمر الله ورسوله، فإن هذا التصرف مضاف إليه لا إلى الميت، بخلاف ما فعله في الحياة بأمر مستخلفه، فإنه يُضاف إلى من استخلفه لا إليه. فأين هذا من هذا!؟

ولم يقل أحد من العقلاء: إن من استخلف شخصاً على بعض الأمور. وانقضى ذلك الاستخلاف: إنه يكون خليفة بعد موته على شيء، ولكن الرافضة من أجهل الناس بالمعقول والمنقول.

فصل

قال الرافضي: الرابع: " أنه صلى الله عليه وسلم استخلفه على المدينة مع قصر مدة العيّنة، فيجب أن يكون خليفة له بعد موته. وليس غير عليٍّ إجماعاً،

ولأنه لم يعزله عن المدينة، فيكون خليفة [له] بعد موته فيها، وإذا كان خليفة فيها كان خليفة في غيرها إجماعاً».

والجواب: أن هذه الحجة وأمثالها من الحجج الداحضة، التي هي من جنس بيت العنكبوت. والجواب عنها من وجوه:

أحدها: أن نقول على أحد القولين: إنه استخلف أبا بكر بعد موته كما تقدم. وإذا قالت الرافضة: بل استخلف علياً. قيل: الراوندية من جنسكم قالوا: استخلف العباس، وكل من كان له علم بالمنقولات الثابتة يعلم أن الأحاديث الدالة على استخلاف أحد بعد موته إنما تدل على استخلاف أبي بكر، ليس فيها شيء يدل على استخلاف علي ولا العباس، بل كلها تدل على أنه لم يستخلف واحداً منهما. فيقال حينئذ: إن كان النبي صلى الله عليه وسلم استخلف أحداً فلم يستخلف إلا أبا بكر، وإن لم يستخلف أحداً فلا هذا ولا هذا. فعلى تقدير كون الاستخلاف واجباً على الرسول، لم يستخلف إلا أبا بكر، فإن جميع أهل العلم بالحديث والسيرة متفقون على أن الأحاديث الثابتة لا تدل على استخلاف غير أبي بكر، وإنما يدل ما يدل منها على استخلاف أبي بكر. وهذا معلوم بالاضطرار عند العالم بالأحاديث الثابتة.

الوجه الثاني: أن نقول: أنتم لا تقولون بالقياس، وهذا احتجاج بالقياس، حيث قسمتم الاستخلاف في الممات على الاستخلاف في المغيب. وأما نحن إذا فرضنا على أحد القولين فنقول: الفرق بينهما ما نبهنا عليه في استخلاف عمر في حياته، وتوقفه في الاستخلاف بعد موته، لأن الرسول في حياته شاهد على الأمة، مأمور بسياستها بنفسه أو نائبه، وبعد موته انقطع عنه التكليف.

كما قال المسيح: { وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ } [سورة المائدة: 117] الآية، لم يقل: كان خليفتي الشهيد عليهم. وهذا دليل على أن المسيح لم يستخلف، فدل على أن الأنبياء لا يجب عليهم الاستخلاف بعد الموت.

وكذلك ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: « فأقول كما قال العبد الصالح: { وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ } [سورة المائدة: 117].

وقد قال تعالى: { وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَصُرَ اللَّهُ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ } [سورة آل عمران: 144].

فالرسول بموته انقطع عنه التكليف، وهو لو استخلف خليفة في حياته ثم يجب أن يكون معصوماً، بل كان يولي الرجل ولاية، ثم يتبين كذبه فيعزله، كما ولى الوليد بن عقبة بن أبي معيط، وهو لو استخلف رجلاً لم يجب أن يكون معصوماً، وليس هو بعد موته شهيداً عليه، ولا مكلفاً برده عما يفعله، بخلاف الاستخلاف في الحياة.

الوجه الثالث: أن يقال: الاستخلاف في الحياة واجبٌ على كل وليٍّ أمر؛ فإن كل ولي أمر – رسولاً كان أو إماماً – عليه أن يستخلف فيما غاب عنه من الأمور، فلا بد له من إقامة الأمر: إما بنفسه، وإما بنائبه. فما شهد من الأمر أمكنه أن يقيم بنفسه، وأما ما غاب عنه فلا يمكنه إقامته إلا بخليفة يستخلفه عليه، فيولي على مَنْ غاب عنه مِنْ رعيته مَنْ يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن

المنكر، ويأخذ منهم الحقوق، ويقيم فيهم الحدود، ويعدل بينهم في الأحكام، كما كان النبي صلى الله عليه وسلم يستخلف في حياته على كل ما غاب عنه، فيؤلي الأمراء على السرايا: يصلون بهم، ويجاهدون بهم، ويسوسونهم، ويؤمر أمراء على الأمصار، كما أمر عتاب بن أسيد على مكة، وأمر خالد بن سعيد بن العاص وأبان بن سعيد العاص وأبا سفيان بن حرب ومعاذاً وأبا موسى على قرى عُربنة وعلى نجران وعلى اليمن، وكما كان يستعمل عمالاً على الصدقة، فيقبضونها ممن تجب عليه، ويعطونها لمن تحل له، كما استعمل غير واحد.

وكان يستخلف في إقامة الحدود، كما قال لأنيس: «يا أنيس، اغد على امرأة هذا، فإن اعترفت، فارجمها» فغدا عليها فاعترفت فرجمها. وكان يستخلف على الحج، كما استخلف أبا بكر على إقامة الحج عام تسع بعد غزوة تبوك، وكان عليّ من جملة رعية أبي بكر: يصلي خلفه، ويأتمر بأمره، وذلك بعد غزوة تبوك.

وكما استخلف على المدينة مرات كثيرة، فإنه كان كلما خرج في غزاة استخلف. ولما حج واعتمر استخلف. فاستخلف في غزوة بدر، وبني المصطلق، وغزوة خيبر، وغزوة الفتح، واستخلف في غزوة الحديبية، وفي غزوة القضاء، وحجة الوداع، وغير ذلك.

وإذا كان الاستخلاف في الحياة واجباً على متولي الأمر وإن لم يكن نبياً، مع أنه لا يجب عليه الاستخلاف بعد موته، لكون الاستخلاف في الحياة أمراً ضرورياً لا يؤدى الواجب إلا به، بخلاف الاستخلاف بعد الموت، فإنه قد بلغ الأمة، وهو الذي يجب عليهم طاعته بعد موته، فيمكنهم أن يعينوا من يؤمرونه عليهم، كما يمكن ذلك في كل فروض الكفاية التي تحتاج إلى واحد معين - علم أن لا يلزم من وجوب الاستخلاف في الحياة وجوبه بعد الموت.

الرابع: أن الاستخلاف في الحياة واجب في أصناف الولايات، كما كان النبي صلى الله عليه وسلم يستخلف على من غاب عنهم من يقيم فيهم الواجب، ويستخلف في الحج، وفي قبض الصدقات، وحفظ مال الفيء، وفي إقامة الحدود، وفي الغزو وغير ذلك.

ومعلوم أن هذا الاستخلاف لا يجب بعد الموت باتفاق العقلاء، بل ولا يمكن، فإنه لا يمكن أن يعين للأمة بعد موته من يتولى كل أمر جزئي، فإنهم يحتاجون إلى واحد بعد واحد، وتعيين ذلك متعذر، ولأنه لو عين واحداً فقد يختلف حاله ويجب عزله، فقد كان يولي في حياته من اشتكى إليه فيعزله، كما عزل الوليد بن عقبة، وعزل سعد بن عبادة عام الفتح وولي ابنه قيساً، وعزل إماماً كان يصلي بقوم لما يصق في القبلة، وولى مرة رجلاً فلم يقيم بالواجب، فقال: «أعجزتم إذا وليت من لا يقوم بأمرى أن تولوا رجلاً يقوم بأمرى» فقد فوّض إليهم عزل من لا يقوم بالواجب من ولاته، فكيف لا يفوض إليهم ابتداءً تولية من يقوم بالواجب؟!!

وإذا كان في حياته من يوليه ولا يقوم بالواجب فيعزله، أو يأمر بعزله، كان لو ولى واحداً بعد موته يمكن فيه أن لا يقوم بالواجب، وحينئذ فيحتاج إلى عزله،

فإذا ولّته الأمة وعزلته، كان خيراً لهم من أن يعزلوا من ولّاه النبي صلى الله عليه وسلم. وهذا مما يتبين به حكمة ترك الاستخلاف، وعلى هذا فنقول في: **الوجه الخامس:** أن ترك الاستخلاف بعد مماته كان أولى من الاستخلاف، كما اختاره الله لنبيه، فإنه لا يختار له إلا أفضل الأمور، وذلك؛ لأنه: إما أن يُقال: يجب أن لا يستخلف في حياته من ليس بمعصوم، وكان يصدر من بعض نوابه أمور منكرة فينكرها عليهم، ويعزل من يعزل منهم. كما استعمل خالد بن الوليد على قتال بني جذيمة فقتلهم، فودّاهم النبي صلى الله عليه وسلم بنصف دياتهم، وأرسل عليّ بن أبي طالب فضمن لهم حتى ميلغة الكلب، ورفع النبي صلى الله عليه وسلم يديه إلى السماء وقال: «اللهم! إني أبرأ إليك مما صنع خالد».

واختصم خالد وعبد الرحمن بن عوف حتى قال صلى الله عليه وسلم: لا تسبوا أصحابي، فوالذي نفسي بيده! لو أنفق أحدكم مثل أُحُدٍ ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصفيه» ولكن مع هذا لم يعزل النبي صلى الله عليه وسلم خالداً. واستعمل الوليد بن عقبة على صدقات قوم، فرجع فأخبره أن القوم امتنعوا وحاربوا، فأراد غزوهم، فأنزل الله تعالى: {إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ} [سورة الحجرات: 6]. وولى سعد بن عبادة يوم الفتح، فلما بلغه أن سعداً قال:

اليوم يوم الملحمة .. اليوم تستباح الحرمه

عزله، وولى ابنه قيساً، وأرسل بعمامته علامة على عزله، ليعلم سعد أن ذلك أمرٌ من النبي صلى الله عليه وسلم. وكان يُشْتَكى إليه بعض نوابه فيأمره بما أمر الله به، كما اشتكى أهل قباء معاداً لتطويله الصلاة بهم، لما قرأ البقرة في صلاة العشاء فقال: «أفتان أنت يا معاذ؟ اقرأ سبح اسم ربك الأعلى، والليل إذا يغشى، ونحوها». وفي الصحيح أن رجلاً قال له: إني أتخلف عن صلاة الفجر مما يطول بنا فلان، فقال: «يا أيها الناس! إذا أم أحدكم فليخفف؛ فإن من ورائه الضعيف والكبير وذا الحاجة، وإذا صلى لنفسه فليطوّل ما شاء». ورأى إماماً قد بصق في قبلة المسجد، فعزله عن الإمامة، وقال: «إنك آذيت الله ورسوله».

وكان الواحد من خلفائه إذا أشكل عليه الشيء أرسل إليه يسأله عنه. فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته يعلم خلفاءه ما جهلوا، ويقوّمهم إذا زاغوا، ويعزلهم إذا لم يستقيموا. ولم يكونوا مع ذلك معصومين. فعلم أنه لم يكن يجب عليه أن يولي المعصوم. وأيضاً فإن هذا تكليف ما لا يمكن؛ فإن الله لم يخلق أحداً معصوماً غير الرسول صلى الله عليه وسلم. فلو كلف أن يستخلف معصوماً لكلف ما لا يقدر عليه، وفات مقصود الولايات، وفسدت أحوال الناس في الدين والدنيا. وإذا علم أنه كان يجوز - بل يجب - أن يستخلف في حياته من ليس بمعصوم، فلو استخلف بعد موته كما استخلف في حياته، لاستخلف أيضاً غير معصوم، وكان لا يمكنه أن يعلمه ويقوّمه كما كان يفعل في حياته، فكان أن لا يستخلف خيراً من أن يستخلف.

والأمة قد بلغها أمر الله ونهيه، وعلموا ما أمر الله به ونهى عنه، فهم يستخلفون من يقوم بأمر الله ورسوله، ويعاونونه على إتمامهم القيام بذلك، إذا كان الواحد لا يمكنه القيام بذلك، فما فاته من العلم بيّنه له من يعلمه، وما احتاج إليه من القدرة عاونه عليه من يمكنه الإعانة، وما خرج فيه عن الصواب أعادوه إليه بحسب الإمكان بقولهم وعملهم، وليس على الرسول ما حُمّلوه، كما أنهم ليس عليهم ما حُمّل.

فَعُلِمَ أن ترك الاستخلاف من النبي صلى الله عليه وسلم بعد الموت أكمل في حق الرسول من الاستخلاف، وأن من قاس وجوب الاستخلاف بعد الممات على وجوبه في الحياة كان من أجهل الناس.

وإذا عَلِمَ الرسول أن الواحد مِنَ الأُمَّةِ هُوَ أَحَقُّ بِالْخِلاَفَةِ، كما كان يعلم أن أبا بكر هو أَحَقُّ بِالْخِلاَفَةِ من غيره، كان في دلالة للأمة على أنه أحق، مع علمه بأنهم يولّونه، ما يغنيه عن استخلافه، لتكون الأمة هي القائمة بالواجب،

ويكون ثوابها على ذلك أعظم من حصول مقصود الرسول. وأما أبو بكر فلما علم أنه ليس في الأمة مثل عمر، وخاف أن لا يولّوه إذا لم يستخلفه لشدة، فولاه هو - كان ذلك هو المصلحة للأمة.

فالنبي صلى الله عليه وسلم عَلِمَ أن الأمة يولّون أبا بكر، فاستغنى بذلك عن توليته، هَع دلالته لهم عَلَى أنه أَحَقُّ الأُمَّةِ بالتولية. وأبو بكر لم يكن يعلم أن الأمة يولّون عمر إذا لم يستخلفه أبو بكر. فكان ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم هو اللائق به لفضل علمه، وما فعله صديق الأمة هو اللائق به إذ لم يعلم ما علمه النبي صلى الله عليه وسلم.

الوجه السادس: أن يقال: هب أن الاستخلاف واجب، فقد استخلف النبي صلى الله عليه وسلم أبا بكر، على قول من يقول: إنه استخلفه، ودلّ على استخلافه على القول الآخر.

وقوله: «لأنه لم يعزله عن المدينة».

قلنا: هذا باطل؛ فإنه لما رجع النبي صلى الله عليه وسلم انعزل عليّ عند رجوعه، كما كان غيره ينعزل إذا رجع. وقد أرسله بعد هذا إلى اليمن، حتى وافاه الموسم في حجة الوداع، واستخف عليّ المدينة في حجة الوداع غيره.

أفترى النبي صلى الله عليه وسلم فيها مقيماً وعليّ باليمن، وهو خليفة بالمدينة؟!!

ولا ريب أن كلام هؤلاء كلام جاهل بأحوال النبي صلى الله عليه وسلم، كأنهم ظنّوا أن عليّاً ما زال خليفة عليّ المدينة حتى مات النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يعلموا أن عليّاً بعد ذلك أرسله النبي صلى الله عليه وسلم سنة تسع مع أبي بكر لنبذ العهود، وأمر عليه أبا بكر. ثم عند رجوعه مع أبي بكر أرسله إلى اليمن، كما أرسل معاذاً وأبا موسى.

ثم لما حج النبي صلى الله عليه وسلم حجة الوداع استخلف عليّ المدينة غير عليّ، ووافاه عليّ بمكة، ونحر النبي صلى الله عليه وسلم مائة بدنة، نحر بيده ثلثها، ونحر علي ثلثها.

وهذا كله معلوم عند أهل العلم، متفق عليه بينهم، وتواترت به الأخبار، كأنك تراه بعينك. ومن لم يكن له عناية بأحوال الرسول لم يكن له أن يتكلم في هذه المسائل الأصولية.

والخليفة لا يكون خليفة إلا مع مغيب المستخلف أو موته. فالنبي صلى الله عليه وسلم إذا كان بالمدينة امتنع أن يكون له خليفة فيها، كما أن سائر من استخلفه النبي صلى الله عليه وسلم لما رجع انقضت خلافته. وكذلك سائر ولاة الأمور: إذا استخلف أحدهم على مصره في مغيبه بطل استخلافه ذلك إذا حضر المستخلف.

ولهذا لا يصلح أن يُقال: إن الله يستخلف أحداً عنه، فإنه حيٌّ قيوم شهيد مدبر لعباده، منزّه عن الموت والنوم والعيّة.

ولهذا لما قالوا لأبي بكر: يا خليفة الله. قال: لست خليفة الله، بل خليفة رسول الله، وحسبي ذلك.

والله تعالى يوصف بأنه يخلف العبد، كما قال صلى الله عليه وسلم: «اللهم! أنت صاحب في السفر، والخليفة في الأهل». وقال في حديث الدجال: «والله خليفتي على كل مسلم».

وكل من وصفه الله بالخلافة في القرآن فهو خليفة عن مخلوق كان فيه. كقوله: { ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ } [سورة يونس: 14]، { وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ } [سورة الأعراف: 69]، { وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ } [سورة النور: 55].

وبذلك قوله: { إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً } [سورة البقرة: 30]، خليفة عن خلق كان في الأرض قبل ذلك، كما ذكر المفسرون وغيرهم. وأما ما يظنه طائفة من الاتحادية وغيرهم أن الإنسان خليفة الله، فهذا جهل وضلال.

(المرجع : منهاج السنة لشيخ الإسلام ابن تيمية ، 7 / 325-353) .

الشبهة (2) : احتجاجهم بأية المباهلة

قال عبدالله بن الحسين السويدي في مناظرته مع أحد علماء الشيعة :
ثم قال - أي الشيعي - : عندي دليل آخر لا يقبل التأويل، وهو قوله تعالى:
{ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ } .

قلت له :- ما وجه الدليل من هذه الآية؟

فقال :- إنه لما أتى نصارى نجران للمباهلة، احتضن النبي صلى الله عليه وسلم الحسين، وأخذ بيد الحسن، وفاطمة من ورائهم وعلي خلفها، ولم يقدم إلى الدعاء إلا الأفضل.

قلت : هذا من باب المناقب، لا من باب الفضائل. وكل صحابي اختص بمنقبة لا توجد في غيره، كما لا يخفى على من تتبع كتب السير. وأيضاً إن القرآن نزل على أسلوب كلام العرب، وطرز محاوراتهم. ولو فرض أن كبيرين من عشيرتين وقع بينهما حرب وجدال، يقول أحدهما للآخر. ابرز أنت وخاصة عشيرتك، وأبرز أنا وخاصة عشيرتي، فنتقابل ولا يكون معنا من الأجنب أحد، فهذا لا يدل على أنه لم يوجد مع الكبيرين أشجع من خاصتهما. وأيضاً الدعاء بحضور الأقارب يقتضي الخشوع المقتضي لسرعة الإجابة.

فقال : ولا ينشأ الخشوع إذ ذاك إلا من كثرة المحبة. فقلت : هذه محبة مرجعها إلى الجبلة والطبيعة، كمحبة الإنسان نفسه وولده أكثر ممن هو أفضل منه ومن ولده بطبقات فلا يقتضي وزراً ولا أجراً إنما المحبة المحدودة التي تقتضي أحد الأمرين المتقدمين إنما هي المحبة الاختيارية.

فقال : وفيها وجه آخر يقتضي الأفضلية، وهو حيث جعل نفسه صلى الله عليه وسلم نفس علي، إذ في قوله: " أبناءنا " يراد الحسن والحسين، وفي " نساءنا " يراد فاطمة، وفي " أنفسنا " لم يبق إلا علي والنبى صلى الله عليه وسلم.

فقلت : الله أعلم أنك لم تعرف الأصول، بل ولا العربية. كيف وقد عبر بأنفسنا، و" الأنفس " جمع قلة مضافاً إلى " نا " الدالة على الجمع ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي تقسيم الآحاد، كما في قولنا: " ركب القوم دوابهم " أي ركب كل واحد دابته. وهذه مسألة مصرحة في الأصول، غاية الأمر أنه أطلق الجمع على ما فوق الواحد وهو مسموع كقوله تعالى: { أُولَئِكَ مُبَرَّأُونَ مِمَّا يَقُولُونَ } أي عائشة وصفوان - رضي الله تعالى عنهما -، وقوله تعالى: { فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمْ } ولم يكن لهما إلا قلبان. على أن أهل الميزان يطلقون الجمع في التعاريف على ما فوق الواحد، وكذلك أطلق الأبناء على الحسن والحسين، والنساء على فاطمة فقط مجازاً. نعم لو كان بدل أنفسنا "نفسى" لربما كان له وجه ما بحسب الظاهر.

وأيضاً لو كانت الآية دالة على خلافة عليّ لدلت على خلافة الحسن والحسين وفاطمة مع أنه بطريق الاشتراك، ولا قائل بذلك لأن الحسن والحسين إذ ذاك صغيران وفاطمة مقطومة كسائر النساء عن الولايات، فلم تكن الآية دالة على الخلافة. فانقطع..

(المرجع : الخطوط العريضة ، محب الدين الخطيب ، ص 78-81) .

الشبهة(3): احتجاجهم بقوله صلى الله عليه وسلم: " من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وأدر الحق حيث ما دار "

وجوابه :

أولاً: ما قاله الإمام الحافظ تقي الدين ابن تيمية رحمه الله تعالى هذا الحديث بهذا اللفظ ليس في شيء من الكتب الأمهات إلا في الترمذي وليس فيه إلا قوله: "من كنت مولاه فعلي مولاه خاصة" وأما الزيادة فليست فيه. (كذلك قال الشيخ الإمام مجد الدين الفيروز آبادي، أنه لا يصح من طريق الثقات أصلاً والزيادة التي ألقوها به كذب وقوله: اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ليس بصريح في حكمه كما يزعمه الرافضة لا من التصريح هو الذي لا يتحمل التأويل، وأيضاً اللفظ "المولى" مشتركة في محامل يطلق على العبد والسيد وعلى المعتق وعلى الزعيم وعلى الناصر وعلى الأولى فليست بصريحة كما يدعوه) وأما الزيادة كوفية، ولا ريب أنها كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم لوجوه.

أحدها: أن الحق لا يدور مع أحد، شخص معين بعد رسول صلى الله عليه وسلم حيث ما دار لا مع أبي بكر ولا عمر ولا عثمان ولا علي رضي الله عنهم؛ لأنه لو كان كذلك لكان بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم يجب إتباعه في كل ما يقول. ومعلوم أن علياً رضي الله عنه كان ينازعه أصحابه وأتباعه في مسائل كثيرة ولا يرجعون فيها إلى قوله، بل فيها مسائل كثيرة وجد فيها نصوص النبي صلى الله عليه وسلم توافق من نازعه لا قوله. منها المرأة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً فإن علياً أفتى بأنها تعتد أبعد الأجلين وعمر وابن مسعود وغيرهما أفتوا بأنها تعتد بوضع الحمل وبهذا جاءت سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وكان أبو السنابل بن بعكك، أفتى بمثل قول علي رضي الله عنه وقال صلى الله عليه وسلم: كذب أبو السنابل قد حلت فانكحي. يقول لسبيعة الأسلمية لها سأله عن ذلك.

وقوله عليه السلام (فيما زعموا): أنصر من نصره، واخذل من خذله؛ فإن الواقع ليس كذلك فقد قاتل معه أقوام يوم صفين فما انتصروا وأقوام لم يقاتلوا معه فما خذلوا. كسعد بن أبي وقاص الذي فتح العراق لم يقاتل معه وكذا أصحاب معاوية رضي الله عنه وبنو أمية الذين قاتلوه فتحوا كثيراً من بلاد الكفار ونصرهم الله تعالى. لاسيما من كان على رأي الشيعة فإنهم دائماً مخذولون وأهل السنة منصورون. وهم يقولون: أنهم ينصرونه وأهل السنة يخذلونه. ويسمون أنفسهم المؤمنين وهم متصفون بصفات بغير صفات المؤمنين فإن سيماهم التقية وهو أن يقول أحدهم بلسانه ما ليس في قلبه وهذا من صفات المنافقين. ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين. وللمنافقين الذلة لا العزة وقال تعالى: { إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا } والنصر والغلبة لأهل السنة لا للشيعة.

وقوله: " اللهم! وال من والاه وعاد من عاداه " مخالف لأصول الإسلام. فإن القرآن قد بين أن المؤمنين مع إقتالهم وبغى بعضهم على البعض هم إخوة مؤمنون كما قال تعالى: { إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا... } الآية. فكيف يجوز أن يقول عليه السلام لواحد من أمته: " اللهم وال من والاه.. الخ، والله تعالى قد أخبر أنه ولي المؤمنين والمؤمنون أولياءه وبعضهم أولياء بعض، وأنهم إخوة، وإن اقتتلوا أو بغوا؟! على أن حديث " من كنت مولاه " قد طعن فيه علماء الحديث كالبخاري.

وإبراهيم الحربي وغيرهما. وحسنه أحمد والترمذي، وغيرهما، فإن كان قاله فما أراد به ولاية يختص بها بل لم يرد به إلا الولاية المشتركة وهي ولاية الإيمان التي جعلها الله تعالى بين عباده المؤمنين وبين بهذا أن علياً رضي الله عنه من المؤمنين الذين يجب موالاتهم، وليس هو كما يقول النواصب من: أنه كافر أو فاسق فلا يستحق الموالاتة. والموالاتة ضد المعاداتة ولا ريب أنه يجب الموالاتة لجميع المؤمنين وعلي رضي الله عنهم وسائر المهاجرين والأنصار ولا يجوز معاداتة أحد من هؤلاء فمن لم يولهم فقد عصى الله ورسوله. قال أهل السنة وسبب: قوله عليه السلام: من كنت مولاه فعلي مولاه " أن أسامة بن زيد أنكر ولاية علي.

وأما حديث التصديق بالخاتم في الصلاة فكذب موضوع باتفاق أهل المعرفة، وأما ما يظن الرافضة من أن في الآية والحديث دلالة أن علياً رضي الله عنه هو الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن الجهل المقطوع. بخطأ صاحبه فإن الولاء بالفتح وهو ضد العداوة والاسم منه مولى ولي. والولاية بالكسر والاسم منها والي ومتولي.

قال سبحانه: { إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا } والوالي من الموالاتة وكذلك الولي، وهي ضد المعاداتة، وهي من الطرفين لقوله تعالى: { وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ }، { ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَأَمَوَّلَى لَهُمْ }. فمعنى الحديث إن صح " من كنت مولاه ": يواليه ويواليه، فعلي مولاه، يوالي علياً وعلي يواليه، وهذا واجب لكل مؤمن.

قال البيهقي في كتاب « الاعتقاد »: " ليس في الحديث إن صح إسناده نص على ولاية علي رضي الله عنه بعد (النبى صلى الله عليه وسلم) فقد ذكرنا من طرق في كتاب « الفضائل » ما دل على مقصود النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك وهو أنه لما بعثه إلى اليمن كثرت الشكاة عنه وأكثروا بغضه فأراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يذكر اختصاصه به ومحبتة إياه ويحثهم بذلك على مودته وموالاته وترك معاداته فقال: " من كنت مولاه فعلي مولاه ". وفي رواية " من كنت وليه فعلي وليه " والمراد به ولاء الإسلام ومودته، وعلى المسلمين أن يوالي بعضهم بعضاً ولا يعادي بعضهم بعضاً، وهو في معنى ما ثبت عن علي رضي الله عنه أنه قال: والذي فلق الحبة وبرأ نسمته أنه لعهد النبي الأمي صلى الله عليه وسلم إلى أن لا يحبني إلا مؤمن ولا يبغضني إلا منافق. وكذا قال الإمام الشافعي أن المراد به في الحديث ولاء الإسلام. ذلك كقوله تعالى: { ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَأَمَوَّلَى لَهُمْ } ولما سأل عنه الحسن بن الحسن بن علي رضي الله عنهم فقال له: لو يعني به رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أنصح للمسلمين وقال: يا أيها الناس! هذا ولي أمركم والقائم عليكم من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا، والله لئن كان الله عز وجل ورسوله اختاراً علياً لهذا الأمر وجعله القائم به للمسلمين من بعده ثم ترك علي أمر الله ورسوله، لكان علي أول من ترك أمر الله ورسوله وأعظم الناس خطيئة وجرماً في ذلك.

قال الإمام البيهقي وكذا قال أخوه عبد الله بن الحسن وروينا عنه أنه قال: مَنْ هذا الذي يزعم أن عليًّا رضي الله عنه كان مقهوراً وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره بأمور لم ينفذها فكفى به أزرأً على علي رضي الله عنه ومنقصه بأنه يزعم أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره بأمر فلم ينفذه.

(المرجع : رسالة " الرد على الرافضة " لأبي حامد المقدسي ، ص 212 - 224) .

الشبهة(4): احتجاجهم بحديث (غدير خم)

وهو قوله صلى الله عليه وسلم يوم غدير خمّ: " أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي " وهو حديث رواه مسلم في صحيحه. وحُمّ بضم المعجمة والميم المشددة اسم الغيضة على ثلاثة أميال من الجحفة عندها غدير مشهور يضاف إلى الغيضة. وجوابه أن هذا الحديث ليس من خصائص علي رضي الله عنه بل هو مشترك بين جميع أهل البيت آل علي، وآل جعفر، وآل عقيل، وآل عباس. وأبعد الناس عن قبول هذه الوصية الطائفة الرافضة فإنهم يعادون العباس وبنيه وذريته رضي الله عنهم بل يعادون جمهور أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم ويعاونون الكفار الذين يعادون أهل البيت وأهل الإسلام. وأما أهل السنة فإنهم يعرفون حقوق أهل البيت ودرجاتهم ويحبونهم كلهم ويوالونهم ويلعنون من ينصب لهم العداوة.

(المرجع : رسالة " الرد على الرافضة " لأبي حامد المقدسي ، ص 224 - 225) .

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله :

قال الرافضي: الثاني: الخبر المتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم: أنه لما نزل قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ } [سورة المائدة: 67] خطب الناس في غدير خم وقال للجمع كله: يا أيها الناس، ألسنت أولى منكم بأنفسكم؟ قالوا: بلى. قال: من كنت مولاه فعليّ مولاه. اللهم! وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله. فقال عمر: بخ، بخ، أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة. والمراد بالمولى هنا: الأولى بالتصرف لتقدم التقرير منه صلى الله عليه وسلم بقوله: ألسنت أولى منكم بأنفسكم؟

والجواب عن هذه الآية والحديث المذكور قد تقدم، وبيننا أن هذا كذب، وأن قوله: { بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ } [سورة المائدة: 67] نزل قبل حجة [الوداع] بمدة طويلة.

ويوم الغدير إنما كان ثامن عشر ذي الحجة بعد رجوعه من الحج، وعاش بعد ذلك شهرين وبعض الثالث. ومما بين ذلك أن آخر المائدة نزولاً قوله تعالى: { الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي } [سورة المائدة: 3] وهذه الآية نزلت بعرفة تاسع ذي الحجة في حجة الوداع، والنبي صلى الله عليه وسلم واقف بعرفة، كما ثبت ذلك في الصحاح والسنن، وكما قاله العلماء قاطبة من أهل التفسير والحديث وغيرهم.

وغدير خم كان بعد رجوعه إلى المدينة ثامن عشر ذي الحجة بعد نزول هذه الآية بتسعة أيام، فكيف يكون قوله: { بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ } [سورة المائدة: 67] نزل ذلك الوقت، ولا خلاف بين أهل العلم أن هذه الآية نزلت قبل ذلك، وهي من أوائل ما نزل بالمدينة، وإن كان ذلك في سورة المائدة، كما أن فيها تحريم الخمر، والخمر حُرِّمت في أوائل الأمر عقب غزوة أحد، وكذلك فيها الحكم بين أهل الكتاب بقوله: { فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ } [سورة المائدة: 42]. وهذه الآية نزلت إما في الحد لما رجم اليهوديين، وإما في الحكم بين قريظة والنضير لما تحاكموا إليه في الدماء. ورجم اليهوديين كان أول ما فعله بالمدينة، وكذلك الحكم بين قريظة والنضير، فإن بني النضير أجلاهم قبل الخندق، وقريظة قتلهم عقب غزوة الخندق. والخندق باتفاق الناس كان قبل الحديبية، وقبل فتح خيبر. وذلك كله قبل فتح مكة وغزوة حنين، وذلك كله قبل حجة الوداع، وحجة الوداع قبل خطبة الغدير.

فمن قال: إن المائدة نزل فيها شيء بغدير خم فهو كاذب مفترٍ باتفاق أهل العلم.

وأيضاً فإن الله تعالى قال في كتابه: { يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ } [سورة المائدة: 67] فضمن له سبحانه أن يعصمه من الناس إذا بلغ الرسالة ليؤمنه بذلك من الأعداء. ولهذا روي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان قبل نزول هذه الآية يُحرس، فلما نزلت هذه الآية ترك ذلك.

وهذا إنما يكون قبل تمام التبليغ، وفي حجة الوداع تم التبليغ.

وقال في حجة الوداع: «ألا هل بلغت، ألا هل بلغت؟» قالوا: نعم قال: «اللهم! اشهد» وقال: «أيها الناس، إنني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله. وأنتم تسألونه عني فما أنتم قائلون؟» قالوا: نشهد أنك قد بلغت وأدّيت ونصحت. فجعل يرفع إصبعه إلى السماء وينكبها إلى الأرض ويقول: «اللهم اشهد، اللهم اشهد» وهذا حديث جابر في صحيح مسلم وغيره من الأحاديث الصحيحة.

وقال: «ليبِّغ الشاهد الغائب، فربّ مبلغ أوعى من سامع».

فتكون العصمة المضمونة موجودة وقت التبليغ المتقدم، فلا تكون هذه الآية نزلت بعد حجة الوداع، لأنه قد بلغ قبل ذلك، ولأنه حينئذ لم يكن خائفاً من أحدٍ يَحْتَاجُ أَنْ يُعْصَمَ مِنْهُ، بل بَعْدَ حَجَّةِ الْوَدَاعِ كَانَ أَهْلُ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ وَمَا حَوْلَهُمَا كُلَّهُمْ مُسْلِمِينَ مُنْقَادِينَ لَهُ لَيْسَ فِيهِمْ كَافِرٌ، وَالْمُنَافِقُونَ مَقْمُوعُونَ مُسِيرُونَ لِلنِّفَاقِ، لَيْسَ فِيهِمْ مَنْ يَجَارِبُهُ وَلَا مَنْ يَخَافُ الرَّسُولَ مِنْهُ. فَلَا يُقَالُ لَمْ فِي هَذِهِ الْحَالِ: { يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ } [سورة المائدة: 67].

وهذا مما يبين أن الذي جرى يوم الغدير لم يكن مما أمر بتبليغه، الذي بلغه في حجة الوداع؛ فإن كثيراً من الذين حجوا معه - أو أكثرهم - لم يرجعوا معه إلى المدينة، بل رجع أهل مكة إلى مكة، وأهل الطائف إلى الطائف، وأهل

اليمن إلى اليمن، وأهل البوادي القريبة من ذاك إلى وديانهم. وإنما رجع [معه] أهل المدينة ومن كان قريباً منها.

فلو كان ما ذكره يوم العدير ممّا أمر بتبليغه، كالذي بلغه في الحج، بلغه في حجة الوداع كما بلغ غيره، فلما لم يذكر في حجة الوداع إمامة ولا ما يتعلق بالإمامة أصلاً، ولم ينقل أحد بإسناد صحيح ولا ضعف أنه في حجة الوداع ذكر إمامة عليّ، بل ولا ذكر عليّاً في شيء من خطبته، وهو المجمع العلم الذين أمر فيه بالتبليغ العام عُلِمَ أن إمامة عليّ لم تكن من الدين الذي أمر بتبليغه، بل ولا حديث الموالاتة وحديث الثقلين ونحو ذلك مما يُذكر في إمامته. والذي رواه مسلم أنه بغدير خم قال: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله» فذكر كتاب الله وحضّ عليه ثم قال: «وعترتي أهل بيتي، أذكركم الله [في أهل بيتي]» ثلاثاً. وهذا مما انفرد به مسلم، ولم يروه البخاري، وقد رواه الترمذي وزاد فيه: « وإنيهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض». وقد طعن غير واحد من الحفاظ في هذه الزيادة، وقال: إنها ليست من الحديث. والذين اعتقدوا صحتها قالوا: إنما يدل على أن مجموع العترة الذين هم بنو هاشم لا يتفقون على ضلالة. وهذا قاله طائفة من أهل السنة، وهو من أجوبة القاضي أبي يعلى وغيره.

والحديث الذي في مسلم، إذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد قاله، فليس فيه إلا الوصية بالتباعد كتاب الله. وهذا أمر قد تقدّمت الوصية به في حجة الوداع قبل ذلك، وهو لم يأمر بالتباعد العترة، ولكن قال: «أذكركم الله في أهل بيتي» وتذكير الأمة بهم يقتضي أن يذكروا ما تقدّم الأمر به قبل ذلك من إعطائهم حقوقهم، والامتناع من ظلمهم. وهذا أمر قد تقدّم بيانه قبل غدير خم.

فعلم أنه لم يكن في غدير خم أمر يشرع نزل إذ ذاك، لا في حق عليّ ولا غيره، لا إمامته ولا غيرها.

لكن حديث الموالاتة قد رواه الترمذي وأحمد في مسنده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من كنت مولاه فعليّ مولاه». وأما الزيادة وهي قوله: «اللهم وال من والاه وعاد من عاداه..» إلخ، فلا ريب أنه كذب. ونقل الأثر في «سننه» عن أحمد أن العباس سأله عن حسين الأشقر، إنه حدّث بحديثين: أحدهما: قوله لعليّ: إنك ستعرض على البراءة مني فلا تبرأ. والآخر: اللهم وال من والاه وعاد من عاداه. فأنكره أبو عبيد جداً، لم يشك أن هذين كذب.

وكذلك قوله: أنت أولى بكل مؤمن ومؤمنة، كذب أيضاً.

وأما قوله: «من كنت مولاه فعليّ مولاه» فليس هو في الصحاح، لكن هو مما رواه العلماء، وتنازع الناس في صحته، فنقل عن البخاري وإبراهيم الحربي وطائفة من أهل العلم بالحديث أنهم طعنوا فيه وضعّفوه، ونقل عن أحمد بن حنبل أنه حسّنه كما حسّنه الترمذي. وقد صنّف أبو العباس بن عُقْدَةَ مصنفاً في جميع طرقه.

وقال ابن حزم: «الذي صح من فضائل عليّ فهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي» وقوله:

"لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله» وهذه صفة واجبة لكل مسلم ومؤمن وفاضل وعهده صلى الله عليه وسلم أن علياً : لا يحبه إلا مؤمن ولا يبغضه إلا منافق». وقد صحَّ مثل هذا في الأنصار أنهم لا يبغضهم من يؤمن بالله واليوم الآخر».

قال: «وأما «من كنت مولاه فعليّ مولاه» فلا يصح من طريق الثقات أصلاً وأما سائر الأحاديث التي يتعلق بها الروافض موضوعه، يعرف ذلك من له أدنى علم بالأخبار ونقلها».

فإن قيل : لم يذكر ابن حزم ما في الصحيحين من قوله: «أنت مني وأنا منك» وحديث المباهلة والكساء.

قيل : مقصود ابن حزم: الذي في الصحيح من الحديث الذي لا يُذكر إلا عليّ. وأما تلك ففيها ذكر غيره، فإنه قال لجعفر: «أشبهت خلقي وخلقي» وقال لزيد: «أنت أخونا ومولانا». وحديث المباهلة والكساء فيهما ذكر عليّ وفاطمة وحسن وحسين - رضي الله عنهم -، فلا ورد هذا على ابن حزم.

ونحن نجيب بالجواب المركب فنقول: إن لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم قاله فلا كلام، وإن كان قاله فلم يرد به قطعاً الخلافة بعده، إذ ليس في اللفظ ما يدل عليه. ومثل هذا الأمر العظيم يجب أن يبلغ بلاغاً مبيّناً.

وليس في الكلام ما يدل دلالة بيّنة على أن المراد به الخلافة. وذلك أن المولى كالولي. والله تعالى قال: {إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا} [سورة المائدة: 55]، وقال: {وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ} [سورة التحريم: 4]، فبيّن أن الرسول وليّ المؤمنين، وأنهم مواليه أيضاً، كما بيّن أن الله وليّ المؤمنين، وأنهم أولياؤهم، وأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض.

فالموالاتة ضد المعاداة، وهي تثبت من الطرفين، وإن كان أحد المتوالبين أعظم قدراً، وولايته إحسان وتفضل، وولاية الآخر طاعة وعبادة، كما أن الله يحب المؤمنين، والمؤمنون يحبونه. فإن الموالاتة ضد المعاداة والمحاربة والمخادعة، والكفار لا يحبون الله ورسوله، ويحادّون الله ورسوله وبعادونه.

وقد قال تعالى: {لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ} [سورة الممتحنة: 1]. وهو يجازيهم على ذلك، كما قال تعالى: {فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ} [سورة البقرة: 279].

وهو وليّ المؤمنين وهو مولاهم يخرجهم من الظلمات إلى النور، وإذا كان كذلك فمعنى كون الله وليّ المؤمنين ومولاهم، وكون الرسول وليهم ومولاهم، وكون عليّ مولاهم، هي الموالاتة التي هي ضد المعاداة. والمؤمنون يتولون الله ورسوله الموالاتة المضادة للمعاداة، وهذا حكم ثابت لكل مؤمن. فعليّ - رضي الله عنه - من المؤمنين الذين يتولون المؤمنين ويتولونه.

وفي هذا الحديث إثبات إيمان عليّ في الباطن، والشهادة له بأنه يستحق الموالاتة باطناً وظاهراً، وذلك يرد ما يقوله فيه أعداؤه من الخوارج والنواصب، لكن ليس فيه أنه ليس للمؤمنين مولى غيره، فكيف رسول الله

صلى الله عليه وسلم له موالى، وهم صالحو المؤمنين، فعلي أيضاً له مولى بطريق الأولى والأحرى، وهم المؤمنون الذين يتولونه. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: إن أسلم وغفاراً ومزينة وجهينة وقريشاً والأنصار ليس لهم مولى دون الله ورسوله، وجعلهم موالى رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما جعل صالح المؤمنين مواليه والله ورسوله مولاهم. وفي الجملة فرق بين الولي والمولى ونحو ذلك وبين الوالى. فباب الولاية - التي هي ضدّ العداوة - شيء، وباب الولاية - التي هي الإمارة - شيء. والحديث إنما هو في الأولى دون الثانية. والنبي صلى الله عليه وسلم لم يقل: من كنت واليه فعليّ واليه، وإنما اللفظ «من كنت مولاه فعليّ مولاه». وأما كون المولى بمعنى الوالى، فهذا باطل، فإن الولاية تثبت من الطرفين؛ فإن المؤمنين أولياء الله، وهو مولاهم.

وأما كونه أولى بهم من أنفسهم، فلا يثبت إلا من طرفه صلى الله عليه وسلم، وكونه أولى بكل مؤمن من نفسه من خصائص نبوته، ولو قُدِّرَ أنه نصٌّ على خليفة من بعده، لم يكن ذلك موجباً أن يكون أولى بكل مؤمن من نفسه، كما أنه لا يكون أزواجه أمهاتهم، ولو أريد هذا المعنى لقال من كنت أولى به من نفسه فعليّ أولى به من نفسه، وهذا لم يقله، ولم ينقله أحد، ومعناه باطل قطعاً؛ لأن كون النبي صلى الله عليه وسلم أولى بكل مؤمن من نفسه أمر ثابت في حياته ومماته، وخلافة عليّ - لو قدر وجودها - لم تكن إلا بعد موته، لم تكن في حياته، فلا يجوز أن يكون عليّ خليفة في زمنه، فلا يكون حينئذ أولى بكل مؤمن من نفسه، بل ولا يكون مولى أحد من المؤمنين، إذا أريد [به] الخلافة.

وهذا مما يدل على أنه لم يُرد الخلافة؛ فإن كونه وليّ كل مؤمن وصف ثابت له في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، لم يتأخر حكمه إلى الموت. وأما الخلافة فلا يصير خليفة إلا بعد الموت. فَعُلِمَ أن هذا ليس حقاً. وإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم في حياته وبعد مماته إلى يوم القيامة، وإذا استخلف أحداً على بعض الأمور في حياته، أو قُدِّرَ أنه استخلف أحداً على بعض الأمور في حياته، قُدِّرَ أنه استخلف أحداً بعد موته، وصار له خليفة بنص أو إجماع، فهو بتلك الخلافة وبكل المؤمنين من أنفسهم، فلا يكون قط غيره أولى كل مؤمن من نفسه، لاسيما في حياته.

وأما كون عليّ وغيره مولى كل مؤمن، فهو وصف ثابت لعليّ في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد مماته، وبعد ممات عليّ، فعلي اليوم مولى كل مؤمن، وليس اليوم متولياً على الناس. وكذلك سائر المؤمنين بعضهم أولياء بعض أحياءً وأمواتاً.

(المرجع : منهاج السنة لشيخ الإسلام ابن تيمية ، 7 / 313-325) .

الشبهة (5): احتجاجهم بحديث : "أقضاكم علي"

وجوابه :

أولاً: فقد قال الإمام الحافظ تقي الدين ابن تيمية أنه حديث غير معروف ولم يروه أحد من كتب السنة وأهل المسانيد المشهورة لا أحمد ولا غيره لا بإسناد صحيح ولا ضعيف، وإنما يروى من طريق من هو معروف بالكذب. نعم قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "أبي أقرانا وعلي أفضانا" وقال ذلك بعد موت أبي بكر رضي الله عنه. وروى الترمذي وغيره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أعلم أمتي بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأعلمها بالفرائض زيد ابن ثابت. وليس فيه ذكر علي، ضعفه بعض وحسنه بعض، والحديث الذي فيه ذكر علي مع ضعفه اتفاقاً فيه أن معاذ بن جبل أعلم بالحلال والحرام وزيد بن ثابت أعلم بالفرائض. فلو قدر صحة هذا الحديث لكان الأعلم بالحلال والحرام أوسع علماً من الأعلم بالقضاة؛ لأن الذي يختص بالقضاة إنما هو فصل الخصومات في الظواهر مع جواز أن يكون الباطن بخلافه. وقد قال صلى الله عليه وسلم: "إنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون الحق بحجته من بعض، وإنما أقضي بنحو، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه؛ فإنما أقطع له قطعة من النار".

فقد أخبر سيد القضاة أن قضاة لا يحل الحرام، بل يحرم على المسلم أن يأخذ بقضاء من قضى له به من حق الغير، وعلم أن الحلال والحرام يتناول الباطن والظاهر فكان الأعلم به أعلم بالدين وأيضاً أن القضاء نوعان.

أحدهما: عند تجاهد الخصمين مثل أن يدعي أحدهما أمراً ينكره الآخر فيه فيحاكم فيه بالبينة ونحوها.

الثاني: ما لا يتجادان فيه بل يتصادقان ولكن لا يعلمان ما يستحق كل منهما كتنازعهما في قسمة فريضة أو فيما يجب لكل من الزوجين على الآخر أو ما يستحقه كل من الشريكين، ونحو ذلك. فهذا الباب وهو من باب والحلال والحرام، فإذا أفتاهما من يرضيان بقوله كفاهما ذلك ولم يحتاجا إلى من يحكم، وإنما يحتاجان عند التجاهد وذلك إنما يكون في الأغلب مع الفجور، وقد يكون مع النسيان. وأما الحلال والحرام فيحتاج إليه كل أحد من بر وفاجر وما يختص بالقضاء ولا يحتاج إليه إلا قليل من الأبرار.

وهذا لما أمر أبو بكر رضي الله عنهما أن يقضي بين الناس مكث حوالاً لم يتحاكم اثنان في شيء ولو عد مجموع ما قضى فيه النبي صلى الله عليه وسلم لم يبلغ عشر حكومات، فأين هذا من كلامه صلى الله عليه وسلم في الحلال والحرام الذي هو قوام دين الإسلام ويحتاج إليه الخاص والعام. وقوله صلى الله عليه وسلم أعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل أقرب إلى الصحة باتفاق علماء الحديث من قوله: "أقضاكم علي" لو كان مما يحتج به. وإذا كان أصح سنداً وأظهر دلالة علم أن المحتج به على أن علياً أعلم من معاذ بن جبل جاهل فكيف من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما الذين هما أعلم من معاذ بن جبل. والله أعلم.

وثانياً نقول: هذا إن ثبت لا حجة فيه لهم لأن النبي صلى الله عليه وسلم وصف كل صحابي بما فيه فقال: "أفرضكم زيد، وأقرأكم أبي" ثم لم يكفهم هذا حتى يعدوا وطعنوا في كبار الصحابة طعناً يقتضي التكفير والظلم وهو بهتان، فإن القرآن العزيز قد شهد بعد التهم .

الشبهة(6): احتجاجهم بحديث : " أنا مدينة العلم وعلي بابها "

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: هو أضعف وأوهى من الذي قبله، ولهذا أعده ابن الجوزي في الموضوعات المكذوبات وبيّن وضعه من سائر طرق. والكذب يعرف من نفسه متنه لا يحتاج إلى النظر في إسناده. فإن النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان مدينة العلم لم يكن لهذه المدينة إلا باب واحد. ولا يجوز أن المبلغ للعلم عنه واحد بل يجب أن يكون المبلغ عنه أهل التواتر الذين يحصل العلم بخبرهم للغائب دون الواحد. وخبر رواية الواحد لا يفيد العلم إلا مع القرائن فتلك القرائن إما أن تكون متيقنة وإما أن تكون خفية عن كثير من الناس أو أكثرهم فلا يحصل لهم العلم بالقرآن والسنة المتواترة بخلاف النقل المتواتر الذي يحصل به العلم للخاص والعام.

وهذا الحديث إنما افتراه زنديق أو جاهل ظنه مدحاً وهو يطرق الزنادقة إلى القدح في علم الدين إذا لم يبلغه إلا واحد من الصحابة رضي الله عنهم، ثم إن هذا خلاف المعلوم بالتواتر فإن جميع مدائن المسلمين بلغهم العلم عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير طريق علي.

أما أهل المدينة ومكة فالأمر فيهم ظاهر وكذلك أهل الشام والبصرة فإن هؤلاء لم يكونوا يرون عن علي رضي الله عنه إلا قليلاً، وإنما غالب علمه كان في أهل الكوفة ومع هذا فقد كانوا يعلمون القرآن والسنة قبل أن يتولى عثمان بن عفان، فضلاً عن خلافة علي وكان أفقه أهل المدينة وأعلمهم، تعلموا الدين في خلافة عمر رضي الله عنه. وقبل ذلك لم يتعلم أحد منهم من علي إلا من تعلم منه لما كان باليمن كما تعلموا من معاذ بن جبل وكان مقام معاذ في أهل اليمن وتعليمه أكثر من مقام علي وتعليمه ورووا عن معاذ أكثر مما رووا عن علي وشريح وغيره من أكابر التابعين، إنما تفقهوا على معاذ ولما قدم على الكوفة كان شريح قاضياً فيها قبل ذلك، وعلي وجه على القضاء في خلافته شريحاً وعبدة السلماني وكلاهما تفقه على غيره.

فإذا كان علم الإسلام بالحجاز والشام واليمن والعراق وخراسان ومصر والمغرب قبل أن يقدم على الكوفة. لما صار إلى الكوفة عامة ما بلغه من العلم غيره من الصحابة رضي الله عنهم ولم يختص علي رضي الله عنه بتبليغ شيء من العلم إلا وقد اختص غيره بما هو أكثر منه فالتبليغ للعلم الحاصل بالولاية حصل لأبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم أكثر مما حصل لعلي رضي الله عنه، وأما الخاص فابن عباس رضي الله عنه كان أكثر فتياً من علي رضي الله عنهما، وأبو هريرة رضي الله عنه كان أكثر رواية منه، وعلي رضي الله عنه أعلم منهما كما أن أبا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم كانوا أعلم منهما.

فإن الخلفاء الراشدين قاموا من تبليغ العلم العام بما كان لناس أحوج إليه مما بلغه بعض أهل العلم الخاص.

وأما ما يرويه بعض أهل الجهل والكذب من اختصاص علي رضي الله عنه بعلم انفرد به عن الصحابة فكله باطل، وقد ثبت عنه في الصحيح أنه قيل له هل عندكم من رسول الله ؟ صلى الله عليه وسلم فقال : لا والذي فلق الحبة وبرأ نسمة إلا فهم يؤتبه الله تعالى عبداً في كتابه وما في هذه الصحيفة" وكان فيها عقول الديات أي أسنان الإبل التي يجب في الدية وفيها فكاك الأسير وفيها أن لا يقتل المسلم بكافر. وفي لفظ: هل عهد إليكم رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً لم يعهده إلى الناس؟ فنفي ذلك. إلى غير ذلك من الأحاديث الثابتة عنه التي تدل على أن كل من ادعى أن النبي صلى الله عليه وسلم خصّه بعلم فقد كذب عليه.

وما يقوله بعض الجهال أنه شرب من غسل النبي صلى الله عليه وسلم فأورثه علم الأولين والآخرين. من أقبح الكذب البارد، فإن شرب غسل الميت ليس بمشروع ولا شرب علي رضي الله عنه شيئاً، ولو كان هذا يوجب العلم لشركه فيه كل من حضر، ولم يرو هذا أحد من أهل العلم وكذا قولهم: أنه كان عنده علم باطن امتاز به عن أبي بكر وعمر وغيرهما. فهذا من مقالات الملاحدة الباطنية الذين هم أكفر من الرافضة بل فيهم من الكفر ما ليس في اليهود والنصارى كالذين يعتقدون ألوهيته ونبوته، أو أنه كان أعلم من النبي × أو أنه كان معلماً للنبي صلى الله عليه وسلم في الباطن ونحو هذه المقالات الشنيعة السخيفة التي لا تصدر إلا من الغلاة في الكفر والإلحاد". قلت : على أن هذا الحديث قد روي غيره في بقية الخلفاء الأربعة. فروى صاحب مسند الفردوس وغيره مرفوعاً: "أن دار الحكمة وأبو بكر أساسها وعمر حيطانها وعثمان سقفها وعلي ومعاوية خلفها". فينبغي تأمل هذا الحديث وإن كان ضعيفاً كحديث علي. كيف جعل الصديق والفاروق وذي النورين من أصل بناء الدار وعلياً باب ذلك البناء الذي هو النبي صلى الله عليه وسلم ومعلوم أنه لا يتم البناء إلا بالأساس والحيطان والسقوف والباب يدخل فيه إليهما؟! والله أعلم.

(المرجع : رسالة " الرد على الرافضة " لأبي حامد المقدسي ، ص 229 - 235) .

الشبهة(7): احتجاجهم بحديث الطير

المروي عن أنس: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان عنده يوماً طير فقال: "اللهم ائتني بأحب الخلق إليك يأكل معي هذا الطير" فجاء علي رضي الله عنه فأكل معه. رواه الترمذي وقال: حديث غريب. واستطابه وقال: " اللهم أدخل إليّ أحب خلقك إليك ". وأنس رضي الله عنه بالباب فجاء علي بن أبي طالب فقال: يا أنس! استأذن لي علي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إنه على حاجة فدفع، في صدره ودخل فقال: يوشك أن يحال بيننا وبين النبي صلى الله عليه وسلم فلما رآه النبي صلى الله عليه وسلم فقال: "اللهم وال من والاه". وفي الكامل لابن عدي في ترجمة جعفر بن سليمان الضبعي أن الطير المشوي كان حلاً وفي ترجمة جعفر بن ميمون أنه كان حيارى. قال الحاكم: قد رواه عن أنس أكثر منه.

وجوابه:

قال الشيخ العلامة ابن قيم الجوزية في كتابه "الرد على الرافضة": أن هذا حديث لم يرد في الصحيح ولا صححه أحد من الأئمة، وهو من الكذب الموضوع عند أهل المعرفة بالنقل، قال الحافظ أبو موسى المديني: قد جمع غير واحد من الحفاظ طرق حديث الطير للاعتبار والمعرفة كالحاكم النيسابوري وأبي نعيم وابن مردويه وسئل عنه الحاكم فقال لا يصح. **ثانياً**: وهو معارض بالأحاديث الصحيحة مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً" الحديث. وقوله عليه السلام لما سئل: أي الناس أحب إليك؟ قال: "عائشة"، قيل: فمن الرجال؟ قال: أبوها. الحديث.

ويقول الصحابة رضي الله عنهم: "أبو بكر خيرنا وسيدنا وأحبنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن قاله عمر رضي الله عنه بين المهاجرين والأنصار ولم ينكره عليه أحد.

ثالثاً: نقول لا يخفى على البصير أن أكل الطير ليس فيه أمر عظيم يناسب أن يجيء أحب الخلق إلى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فيأكل منه على أن إطعام الطعام مشروع مطلوب للبر والفاجر.

رابعاً: ما قاله الشيخ أبو محمد إبراهيم الفاروقي رحمه الله: وهو أنه لا شك أن في ذلك الوقت كانا اليأس والخضر عليهما السلام، كانا يأكلان الطعام وما حضراً وإنما المعنى بأحب خلقك إليك أن يأكل معي، ولا شك أن كل علوي وعلوية يأكل من طعمه النبي صلى الله عليه وسلم أكثر من طعمه الصديقين والعمريين والعثمانيين فدل ذلك على أن مراده صلى الله عليه وسلم مراد الحق سبحانه وتعالى.

وهذا كما يقال: هذه الشربة أعذب الشراب، أي: عندي، وهذا الفاكهة ألد الفاكهة، أي: في مساعي. وهذه الجملة التفضيلية كقولنا أحب وأفضل ما لم يكن مؤكدة فهي محتملة وإن أكدت أو أدخل في أولها ففي قوله: ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر، فهذا لا احتمال فيه إذ النفي أزال الاحتمال إلى آخر ما قاله.

وقال الإمام العلامة خاتم المحققين سعد الدين التفتازاني رحمه الله في شرح المقاصد: قوله: "أحب خلقك" يحتمل تخصيص أبي بكر رضي الله عنه عملاً بالأدلة على أفضليته. قال: ويحتمل أن يراد بأحب الخلق في أن يأكل الطير معي. وقيل: بأحب الخلق من ذوي القرابة القريبة. وإنما طلب ذلك لأن أبر البر ذي رحم. أو نقول: المراد: اتنتني بمن هو من أحب الخلق إليك، كما يقال: أعقل الناس وأفضلهم، أي: من أعقلهم وأفضلهم.

وقال العلامة التوربشتي: ومما يبين لك عن حمله على العموم غير جائز إلى النبي صلى الله عليه وسلم من حمله خلق الله عز وجل، ولا يجوز أن يكون علي رضي الله عنه أحب إليه منه. فإن قيل ذلك شيء عرف بأصل الشرع. قلنا: ما نحن فيه أيضاً شيء عرف بالنصوص الصريحة وإجماع الأمة فلا يتخذ الجاهل المبتدع هذا الحديث وسيلة إلى الطعن في خلافة أبي بكر رضي الله عنه التي هي أول حكم أجمع عليه المسلمون في هذه الأمة، وأقوم عماد

أقيم به الدين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، والصحابي الذي نسب إليه رواية حديث الطير ممن دخل في هذا الإجماع واستقام عليه مدة عمره ولم ينقل عنه خلافه.

ثم قال ابن تيمية: اعلم أن كل ما يظن أن فيه دلالة على فضيلة غير أبي بكر رضي الله عنه، فإما أن يكون كذباً على النبي صلى الله عليه وسلم، وإما أن يكون لفظاً مجملاً لا دلالة فيه. وأما النصوص المفضلة لأبي بكر فصحيحة صريحة مع دلالات أخرى من القرآن والإجماع. والاعتبار والاستدلال كما ذكرنا والله أعلم.

(المرجع : رسالة " الرد على الرافضة " لأبي حامد المقدسي ، ص 236 - 243) .

وقال شيخ الإسلام ردًا على هذه الشبهة :

قال الرافضي: الثامن: خبر الطائر. روى الجمهور كافة أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بطائر، فقال: " اللهم! ائتني بأحب خلقك إليك وإليّ، يأكل معي من هذا الطائر، فجاء عليّ، فدق الباب، فقال أنس: إن النبي صلى الله عليه وسلم على حاجة، فرجع. ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم كما قال أولاً، فدق الباب، فقال أنس: ألم أقل لك إنه على حاجة؟ فانصرف، فعاد النبي صلى الله عليه وسلم، فعاد عليّ فدق الباب أشد من الأولين، فسمعه النبي صلى الله عليه وسلم، فأذن له بالدخول، وقال: ما أبطأك عني؟ قال: جئت فردني أنس، ثم جئت فردني [أنس]، ثم جئت فردني الثالثة، فقال: يا أنس! ما حملك على هذا؟ فقال: رجوت أن يكون الدعاء لرجل من الأنصار، فقال: يا أنس! أو في الأنصار خير من عليّ؟ أو في الأنصار أفضل من عليّ؟ فإذا كان أحب الخلق إليّ الله، وجب أن يكون هو الإمام».

والجواب من وجوه: أحدها: المطالبة بتصحيح النقل. وقوله: «روى الجمهور كافة» كذب عليهم؛ فإن حديث الطير لم يروه أحد من أصحاب الصحيح، ولا صححه أئمة الحديث، ولكن هو مما رواه بعض الناس، كما روى أمثاله في فضل غير عليّ، بل قد روي في فضائل معاوية أحاديث كثيرة، وصُنِّف في ذلك مصنفات. وأهل العلم بالحديث لا يصححون لا هذا ولا هذا. **الثاني:** أن حديث الطائر من المكذوبات الموضوعات عند أهل العلم والمعرفة بحقائق النقل. قال أبو موسى المديني: «قد جمع غير واحد من الحفاظ طرق أحاديث الطير للاعتبار والمعرفة، كالحاكم النيسابوري، وأبي نُعيم، وابن مروديه. وسئل الحاكم عن حديث الطير فقال: لا يصح». هذا مع أن الحاكم منسوب إلى التشيع، وقد طلب منه أن يروي حديثاً في فضل معاوية فقال: ما يجيء من قلبي، ما يجيء من قلبي، وقد ضربوه على ذلك فلم يفعل.

وهو يروي في «الأربعين» أحاديث ضعيفة بل موضوعة عند أئمة الحديث، كقوله: بقتال الناكثين والقاسطين والمارقين، لكن تشيعه وتشيع أمثاله من أهل العلم بالحديث، كالنسائي وابن عبد البر وأمثالهما، لا يبلغ إلى تفضيله على أبي بكر وعمر، فلا يعرف في علماء الحديث من يفصله عليهما بل غاية المتشيع منهم أن يفضلوه على عثمان، أو يحصل منه كلام أو إعراض عن ذكر

محاسن من قاتله ونحو ذلك، لأن علماء الحديث قد عصمهم وقيدهم ما يعرفون من الأحاديث الصحيحة الدالة على أفضلية الشيخين، ومن ترفض ممن له نوع اشتغال بالحديث كابن عُقْدَةَ وأمثاله، فهذا غايته أن يجمع ما يُروى في فضائله من المكذوبات والموضوعات، لا يقدر أن يدفع ما تواتر من فضائل الشيخين، فإنها باتفاق أهل العلم بالحديث أكثر مما صح في فضائل عليٍّ وأصح وأصرح في الدلالة.

وأحمد بن حنبلٍ لم يقل: إنه صحَّ لعليٍّ من الفضائل ما لم يصح لغيره، بل أحمد أجل من أن يقول مثل هذا الكذب، بل نُقل عنه أنه قال: «رُوي له ما لم يُرو لغيره» مع أن في نقل هذا عن أحمد كلاماً ليس هذا موضعه.

الثالث: أن أكل الطير ليس فيه أمر عظيم يناسب أن يجيء أحب الخلق إلى الله ليأكل منه، فإن إطعام الطعام مشروع للبرِّ والفاجر وليس في ذلك زيادة وقرية عند الله لهذا الأكل، ولا معونة على مصلحة دين ولا دنيا، فأي أمر عظيم هنا يناسب جعل أحب الخلق إلى الله يفعله؟!

الرابع: أن هذا الحديث يناقض مذهب الرافضة؛ فإنهم يقولون: إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعلم أن عليًّا أحب الخلق إلى الله، وأنه جعله خليفة من بعده. وهذا الحديث يدل على أنه ما كان يعرف أحب الخلق إلى الله.

الخامس: أن يقال: إما أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم كان يعرف أن عليًّا أحب الخلق إلى الله، أو ما كان يعرف. فإن كان يعرف ذلك، كان يمكنه أن يرسل يطلبه، كما كان يطلب الواحد من الصحابة، أو يقول: اللهم! ائتني بعليٍّ فإنه أحب الخلق إليك. فأي حاجة إلى الدعاء والإبهام في ذلك؟! ولو سَمَّى عليًّا لاستراح أنس من الرجاء الباطل، ولم يغلق الباب في وجه عليٍّ. وإن كان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعرف ذلك، بطل ما يدَّعونه من كونه كان يعرف ذلك، ثم إن في لفظه: «أحب الخلق إليك وإليَّ» فكيف لا يعرف أحب الخلق إليه؟!

السادس: أن الأحاديث الثابتة في الصحاح، التي أجمع أهل الحديث على صحتها وتلقيها بالقبول، تناقض هذا، فكيف تعارض بهذا الحديث المكذوب الموضوع الذي لم يصححوه؟!

يبين هذا لكل متأمل ما في صحيح البخاري ومسلم وغيرهما من فضائل القوم، كما في الصحيحين أنه قال: «لو كنت متخذاً من أهل الأرض خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً». وهذا الحديث مستفيض، بل تواتر عند أهل العلم بالحديث؛ فإنه قد أخرج في الصحاح من وجوه متعددة، من حديث ابن مسعود وأبي سعيد وابن عباس وابن الزبير، وهو صريح في أنه لم يكن عنده من أهل الأرض أحد أحب إليه من أبي بكر؛ فإنه الخلَّة هي كمال الحب، وهذا لا يصلح إلا لله، فإذا كانت ممكنة، ولم يصلح لها إلا أبو بكر، عُلم أنه أحب الناس إليه.

وقوله في الحديث الصحيح لما سئل: «أيُّ الناس أحب إليك؟ قال: عائشة» قيل: من الرجال؟ قال: «أبوها».

وقول الصحابة: «أنت خيرنا وسيدنا وأحب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم» يقوله عمر بين المهاجرين والأنصار، ولا ينكر ذلك منكر. وأيضاً فالنبي صلى الله عليه وسلم محبته تابعة لمحبة الله، وأبو بكر أحبهم إلى الله تعالى، فهو أحبهم إلى رسوله.

وإنما كان كذلك لأنه أتقاهم [وأكرمهم]، وأكرم الخلق على الله تعالى أتقاهم بالكتاب والسنة. وإنما كان أتقاهم؛ لأن الله تعالى قال: { وَيَسْتَجِيبُهَا الْأَتَقَى * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى * وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى * إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى * } [سورة الليل: 17-21].
وأئمة التفسير يقولون: إنه أبو بكر.

ونحن نبين صحة قولهم بالدليل فنقول: الأتقى قد يكون نوعاً، وقد يكون شخصاً. وإذا كان نوعاً فهو يجمع أشخاصاً. فإن قيل: إنهم ليس فيهم شخص هو أتقى، كان هذا باطلاً؛ لأنه لا شك أن بعض الناس أتقى من بعض، مع أن هذا خلاف قول أهل السنة والشيعة، فإن هؤلاء يقولون: إن أتقى الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم من هذه الأمة هو أبو بكر، وهؤلاء يقولون: هو عليٌّ. وقد قال بعض الناس: هو عمر. ويحكي عن بعض الناس غير ذلك. ومن توقف أو شك لم يقل: إنهم مستوون في التقوى. فإذا قال: إنهم متساوون في الفضل، فقد خالف إجماع الطوائف. فتعين أن يكون هذا أتقى. وإن كان الأتقى شخصاً، فإما أن يكون أبا بكر أو عليّاً، فإنه إذا كان اسم جنس يتناول من دخل فيه، وهو النوع، وهو القسم الأول، أو معيناً غيرهما. وهذا القسم منتفٍ باتفاق أهل السنة والشيعة، وكونه عليّاً باطلاً أيضاً؛ لأنه قال: { وَيَسْتَجِيبُهَا الْأَتَقَى * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى * وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى * إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى * } [سورة الليل: 17-21].

وهذا الوصف منتفٍ في عليٍّ لوجوه:

أحدها: أن هذه السورة مكية بالاتفاق، وكان عليٌّ فقيراً بمكة في عيال النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يكن له مال ينفق منه، بل كان النبي صلى الله عليه وسلم قد ضمّه إلى عياله لما أصابت أهل مكة سنة.

الثاني: أنه قال: { وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى } [سورة الليل: 19].
وعليٌّ كان للنبي صلى الله عليه وسلم عنده نعمة تجزى، وهو إحسانه إليه لما ضمّه إلى عياله. بخلاف أبي بكر؛ فإنه لم يكن له عنده نعمة دنيوية، لكن كان له عنده نعمة الدين، وتلك لا تجزى؛ فإن أجر النبي صلى الله عليه وسلم فيها على الله، لا يقدر أحد يجزيه. فنعمة النبي صلى الله عليه وسلم عند أبي بكر دنيوية لا تجزى، ونعمته عند عليٍّ دنيوية تجزى، ودنيوية.
وهذا الأتقى ليس لأحد عنده نعمة تجزى، وهذا الوصف لأبي بكر ثابت دون عليٍّ.

فإن قيل: المراد به أنه أنفق ماله لوجه الله، لا جزاء لمن أنعم عليه، وإذا قُدِّرَ أن شخصاً أعطى من أحسن إليه أجراً، وأعطى شيئاً آخر لوجه الله، كان هذا مما ليس لأحد عنده من نعمة تجزى.

قيل: هب أن الأمر كذلك، لكن عليّ لو أنفق لم ينفق إلا فيما يأمره به النبي صلى الله عليه وسلم، والنبي له عنده نعمة تجزى، فلا يخلص إنفاقه عن المجازاة، كما يخلص إنفاق أبي بكر.

وعليّ أتقى من غيره لكن أبا بكر أكمل في وصف التقوى، مع أن لفظ الآية أنه ليس عنده قط لمخلوق نعمة تُجزى، وهذا وصف من يجازي الناس على إحسانهم إليه، فلا يبقى لمخلوق عليه منة، وهذا الوصف منطبق على أبي بكر انطباقاً لا يساويه فيه أحد من المهاجرين؛ فإنه لم يكن في المهاجرين: - عمر وعثمان وعليّ وغيرهم - رجل أكثر إحساناً إلى الناس، قبل الإسلام وبعده، بنفسه وماله من أبي بكر. كان مؤلفاً محبباً يعاون الناس على مصالحهم، كما قال فيه ابن الدُّعْنَةَ سيد الفارة لما أراد أن يخرج من مكة: «مثلك يا أبا بكر لا يَخْرُج ولا يُخْرَج؛ فإنك تحمل الكلَّ، وتَقْرِي الضيف، وتكسب المعدوم، وتعين على نوائب الحق».

وفي صلح الحديبية لما قال لعروة بن مسعود: «امصص بظر اللات، نحن نفر عنه وندعه؟ قال لأبي بكر: لولا يدُ لك عندي لم أجرك بها أجتك».

وما عُرف قط أن أحداً كانت له يدُ على أبي بكر في الدنيا، لا قبل الإسلام ولا بعده، فهو أحق الصحابة: {وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِن نُّعْمَةٍ تُجْرَى}، فكان أحق الناس بالدخول في الآية.

وأما عليّ - رضي الله عنه - فكان للنبي صلى الله عليه وسلم نعمة دنيوية. وفي المسند لأحمد أن أبا بكر - رضي الله عنه - كان يَسْقُطُ السوط من يده فلا يقول لأحد: ناولني إياه. ويقول: إن خليلي أمرني أن لا أسأل الناس شيئاً. وفي المسند والترمذي وأبي داود حديث عمر، قال عمر: «أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نتصدّق، فوافق ذلك ما لأعندي، فقلت: اليوم أسبق أبا بكر، إن سبقته يوماً. فجئت بنصف مالي. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما أبقيت لأهلك؟» فقلت: مثله. قال: وأتى أبو بكر بكل ما عنده. فقال: أبقيت لهم الله ورسوله. فقلت لا أسابقك إلى شيءٍ أبداً».

فأبو بكر - رضي الله عنه - جاء بماله كله، ومع هذا فلم يكن يأكل من أحد لا صدقةً ولا صلةً ولا نذراً، بل كان يتجر ويأكل من كسبه، ولما تولى الناس واشتغل عن التجارة أكل من مال الله ورسوله الذي جعله الله له، لم يأكل من مال مخلوق.

وأبو بكر لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يعطيه شيئاً من الدنيا يخصه به، بل كان في المغازي كواحد من الناس، بل يأخذ من ماله ما ينفقه على المسلمين، وقد استعمله النبي صلى الله عليه وسلم وما عُرف أنه أعطاه عمالة، وقد أعطي عمر عمالة وأُعطي عليّاً من الفيء، وكان يعطي المؤلفة قلوبهم من الطلقاء وأهل نجد، والسابقون الأولون المهاجرين والأنصار لا يعطيهم، كما فعل في غنائم حُنين وغيرها، يقول: «إني لأعطي رجالاً وأدع رجالاً، والذي أدع أحب إليّ من الذي أعطي، أعطي رجالاً لما في قلوبهم من الجزع والهلع، وأكل رجالاً إلى ما جعل الله في قلوبهم من الغنى والخير».

ولما بلغه عن الأنصار كلام سألهم عنه، فقالوا: يا رسول الله! أما ذوو الرأي منّا فلم يقولوا شيئاً، وأما أناس منا حديثه أسنانهم، فقالوا: يغفر الله لرسول

الله، يعطي قريشاً ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فإني أعطي رجالاً حديثي عهد بكفر بآلهم، أفلا ترضون أن يذهب الناس بالأموال وترجعوا إلى رجالكم برسول الله، فوالله لما تنقلبون به خير مما ينقلبون به» قالوا: بلى يا رسول الله قد رضينا. قال: «فإنكم ستجدون بعدي أثره شديدة، فاصبروا حتى تلقوا الله ورسوله على الحوض» قالوا: سنصبر».

وقوله تعالى: {وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى * وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى * إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى * وَلَسَوْفَ يَرْضَى} [سورة الليل: 17-21] استثناء منقطع. والمعنى لا يقتصر في العطاء على من له عنده يد يكافئه بذلك؛ فإن هذا من العدل الواجب للناس بعضهم على بعض، بمنزلة المعاوضة في المبايعة والمؤاجرة. وهذا واجب لكل أحد على كل أحد، فإذا لم يكن لأحد عنده نعمة تجزى لم يحتج إلى هذه المعادلة، فيكون عطاؤه خالصاً لوجه ربه الأعلى، بخلاف من كان عنده لغيره نعمة يحتاج أن يجزيه لها، فإنه يحتاج أن يعطيه مجازاة له على ذلك، وهذا الذي ما لأحد عنده من نعمة تجزى إذا أعطى ماله يتزكى، فإنه في معاملته للناس يكافئهم دائماً ويعاونهم ويجازيهم، فحين أعطاه الله ماله يتزكى لم يكن لأحد عنده من نعمة تجزى. وفيه أيضاً ما يبين أن التفضيل بالصدقة لا يكون إلا بعد أداء الواجبات من المعاوضات. كما قال تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ} [سورة البقرة: 219]، ومن تكون عليه ديون وفروض وغير ذلك أداها، ولا يقدم الصدقة على قضاء هذه الواجبات، ولو فعل ذلك: فهل ترد صدقته؟ على قولين معروفين للفقهاء.

وهذه الآية يحتج بها من تُرد صدقته، لأن الله إنما أتى على من أتى ماله يتزكى، وما لأحد عنده من نعمة تجزى، فإذا كان عنده نعمة تجزى فعليه أن يجزيها قبل أن يؤتى ماله يتزكى، فأما إذا أتى ماله يتزكى قبل أن يجزيها لم يكن ممدوحاً، فيكون عمله مردوداً، لقوله عليه الصلاة والسلام: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد».

الثالث: أنه قد صحَّ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ما نفعني مال كمال أبي بكر»، وقال: «إن أمنَّ الناس علينا في صحبتته ذات يده أبو بكر»، بخلاف عليٍّ - رضي الله عنه - فإنه لم يذكر عنه النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً من إنفاق المال، وقد عُرف أن أبا بكر اشترى سبعة من المعدِّين في الله في أول الإسلام، وفعل ذلك ابتغاءً لوجه ربه الأعلى، لم يفعل ذلك كما فعله أبو طالب، الذي أعان النبي صلى الله عليه وسلم لأجل نسبه وقرابته، لا لأجل الله تعالى ولا تقرباً إليه.

وإن كان «الأتقى» اسم جنس، فلا ريب أنه يجب أن يدخل فيه أتقى الأمة، والصحابة خير القرون، فاتقاهم أتقى الأمة، وأتقى الأمة [إما] أبو بكر وإما عليٌّ وإما غيرهما. والثالث منتفٍ بالإجماع، وعليٌّ إن قيل: إنه يدخل في هذا النوع، لكونه بعد أن صار له مال أتى ماله يتزكى، فيقال: أبو بكر فعل ذلك في أول الإسلام وقت الحاجة إليه، فيكون أكمل في الوصف، الذي يكون صاحبه هو الأتقى.

وأيضاً فالنبي صلى الله عليه وسلم إنما كان يقدّم الصديق في المواضع التي لا تحتمل المشاركة، كاستخلافه في الصلاة والحج، ومصاحبته وحده في سفر الهجرة، ومخاطبته وتمكينه من الخطاب، والحكم والإفتاء بحضرته ورضاه بذلك، إلى غير ذلك من الخصائص التي يطول وصفها. ومن كان أكمل في هذا الوصف، كان أكرم عند الله، فيكون أحب إليه فقد ثبت بالدلائل الكثيرة أن أبا بكر هو أكرم الصحابة في الصديقية. وأفضل الخلق بعد الأنبياء الصديقون، ومن كان أكمل في ذلك كان أفضل. وأيضاً فقد ثبت في النقل الصحيح عن عليّ أنه قال: «خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر» واستفاض ذلك وتواتر عنه، وتوعدّ بجلد المفترى من يفصله عليه، وروي عنه أنه سمع ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم، ولا ريب أن عليّاً لا يقطع بذلك إلا عن علم. وأيضاً فإن الصحابة أجمعوا على تقديم عثمان الذي عمر أفضل منه وأبو بكر أفضل منهما. وهذه المسألة مبسّطة في غير هذا الموضع، يقدّم بعض ذلك، ولكن ذكر هذا لنبين أن حديث الطير من الموضوعات.

(المرجع : منهاج السنة لشيخ الإسلام ابن تيمية ، 7 / 369-385) .

الشبهة (8): احتجاجهم بقوله تعالى: { هَذَانِ حَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ }

وفي الصحيحين عن أبي ذر رضي الله عنه: أنها نزلت في المختصمين يوم بدر وأول من برز من المؤمنين علي وحزمة وعبيدة بن الحارث. لعتبة وشيبة والوليد بن عتبة.

وجوابه:

إن هذه الآية ليست أيضاً من خصائص علي رضي الله عنه بل هي مشتركة بينه وبين حمزة وعبيدة بن الحارث بل سائر البدرين يشاركون في هذه الخصومة، ولو فرضنا أنها نزلت في المبارزين فلا تدل أنهم أفضل من غيرهم بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم والحسن والحسين وأبا بكر وعمر وعثمان وغيرهم أفضل من عبيدة بن الحارث باتفاق أهل السنة. والشيعنة ليسوا من أهل السنة فهذه منقبة لهم وفضيلة. وليست من الخصائص التي يوجب كون صاحبها أفضل من غيره. والله أعلم.

(المرجع : رسالة " الرد على الرافضة " لأبي حامد المقدسي ، ص 247 - 248) .

الشبهة (9): احتجاجهم بسورة: { هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ }

حيث ادعت الرافضة أنها نزلت لما تصدقت فاطمة على مسكين وبتم وأسير.

وجوابه: إن هذا كذب محض؛ لأن سورة {هَلْ أَتَى} مكية بالإجماع، والحسن والحسين ولدا بعد أن تزوج علي بفاطمة رضي الله عنهم، وهو إنما تزوجها بعد غزوة بدر بالمدينة باتفاق أهل العلم. وبتقدير صحتها ليس فيه ما يدل على أن من أطعم مسكيناً ويَتِيمًا وأسيراً كان أفضل الأمة، ولا أفضل الصحابة رضي الله عنهم بل الآية متناولة لكل من فعل هذا الفعل وهي تدل على استحقاقه لثواب الله عز وجل، وغير هذا العمل من الإيمان والصلوات في مواقيتها والجهاد في سبيل الله عز وجل وغير ذلك أفضل من هذا العمل بالإجماع. والله أعلم.

(المرجع : رسالة " الرد على الرافضة " لأبي حامد المقدسي ، ص 248 - 250) .

الشبهة(10): ادعاؤهم أن علياً رضي الله عنه أعلم الصحابة

أورد الخبيث الضال المعروف بآين المطهر الرافضي في رسالته المسماة " منهاج الكرامة " من شبههم شيئاً كثيراً؛ وقد ردَّ عليه الأئمة الأعلام من مشايخ الإسلام بالنصوص القواطع جم غير وثنراً ونظماً منهم السبكي وابن تيمية ومجد الدين الفيروز آبادي صاحب القاموس وغيرهم. فمما قاله ابن المطهر هذا وأتباعه أن علياً رضي الله عنه كان أكثر الصحابة علماً فردَّ عليه الشيخ مجد الدين الفيروز آبادي فقال في رسالته المسماة "بالقضاب المشتهر على رقاب ابن المطهر" : هذه الدعوى كذب صراح وافتراء. لأن علم الصحابي رضي الله عنه إنما يعرف بأحد وجهين: **أحدهما**: كثرة روايته وفتاواه. والثاني: كثرة استعمال النبي صلى الله عليه وسلم إياه، فمن المحال أن يستعمل النبي صلى الله عليه وسلم من لا علم له، وهذا أكبر الشهادات وأبينها على العلم وسعته فنظرنا في ذلك فوجدنا النبي صلى الله عليه وسلم قد ولى أبا بكر للصلاة بحضرته طول علقته وجميع أكابر الصحابة رضي الله عنهم حضور كعلي وعمر وعثمان وابن مسعود وأبي وغيرهم فأثره على جميعهم. وهذا بخلاف استخلافه صلى الله عليه وسلم علياً في الغزو؛ لأنه ما استخلفه إلا على النساء والصبيان وذوي الأعدار فوجب ضرورة أن يعلم أن أبا بكر رضي الله عنه أعلم الناس بالصلاة وشرائعها. وأعلم من المذكورين بها وهي عمود الدين. ووجدنا صلى الله عليه وسلم قد استعمله على الصدقات ، فوجب ضرورة أن يكون عنده من علم الصدقات، كالذي عند غيره من علماء الصحابة لا أقل منه. وربما كان أكثر أما ترى الفقهاء قاطبة. إنما اعتمدوا على الحديث الذي رواه أبو بكر رضي الله عنه في الزكاة جعلوه أصلاً فيها. ولم يعرجوا على ما رواه غيره. وأما الحديث الذي رواه علي رضي الله عنه فأعرضوا عنه بالكلية، وطريقة مضطرب وفيه ما لم يقل به أحد من الأئمة؛ فإن فيه في كل خمس وعشرين من الإبل خمس شاة لا غيره، وهذا مما لا قائل به أحد من الأئمة فكان أبو بكر رضي الله عنه أعلم بالزكاة التي هي أحد أركان الدين. وأما الحج فإنه لما فرض سنة تسع على الصحيح بادر صلى الله عليه وسلم وجهاز المسلمين حيث لم يتفرغ بنفسه، وليبان جواز التأخير وأمر عليهم أبا

بكر رضي الله عنه ليعلم الناس المناسك ومن المستحيل تقديمه في هذا الأمر الخطير المشتمل على علوم لا يشتمل عليها شيء من قواعد الدين. وثم من هو أعلم منه.

فلما حج وكانت سورة براءة مشتملة على كثير من المناسك وعلى مناقب أبي بكر رضي الله عنه أرسل علياً رضي الله عنه ليقراها على الناس، فلما قدم علي قال له أبو بكر: أمير أو مأمور؟ فقال: بل مأمور، فقرأه علي الناس ليستمع الناس مناقب أبي بكر من لسان علي رضي الله عنه ليكون أوقع في النفوس وأدخل في القلوب والرؤوس ويكون أعلى في إظهاره لفضل أبي بكر رضي الله عنه وأدل على علو قدره.

وأما قوله هذا المارق الخبيث أن النبي صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر لدفع شره والمنع من إذاعة شره، فلا دليل فيه على شرفه وفخره، فهو كلام يشتم منه رائحة الكفر والعناد وبرهان على جهل قائله بالأحاديث الصحيحة المشحونة بها دواوين الإسلام المبينة بها للمقصود من استصحابه المبينة بها مضاعفة أنسه ووده وحسانه كما سنبينه قريباً إن شاء الله ونعوذ بالله من الخذلان. ثم وجدناه صلى الله عليه وسلم قد استعمله على البعوث فصح أن عنده علم أحكام الجهاد ومثل ما عند سائر من استعمله صلى الله عليه وسلم على البعوث في الجهاد فعند أبي بكر رضي الله عنه من الجهاد والعلم به كالذي عند علي رضي الله عنه وسائر أمراء البعوث لا أكثر ولا أقل فقد صح التقدم لأبي بكر رضي الله عنه على علي رضي الله عنه وعلى سائر الصحابة رضي الله عنهم في علم الصلاة والزكاة والحج وساواه في علم الجهاد فهذه عمدة العلم.

ثم وجدناه صلى الله عليه وسلم قد ألزم نفسه في جلوسه ومسافرتة وظعنه وإقامته أبا بكر رضي الله عنه فيشاهد أحكامه وفتاواه أكثر من مشاهدة علي رضي الله عنه فصح أن أبا بكر أعلم بها فهل بقيت من العلم بقية ألا وهو المقدم فيها فبطل دعواهم في العلم. وأما الرواية والفتاوى فأمر واضح من الشمس أظهر من ضوء النهار أنه كان أرسخ قدماً فيها، ذلك أن أبا بكر رضي الله عنه لم يعش بعد رسول صلى الله عليه وسلم غير سنتين وستة أشهر وهو لم يبرح من طيبة إلا للحج أو عمرة ولا شرق ولا غرب ولا طاف البلاد كغيره. والصحابة رضي الله عنهم إذ ذاك متوافرون وقريبو العهد بصحبة النبي صلى الله عليه وسلم وعند كل أحد من العلم والرواية ما يحتاج إليه غالباً.

ومع ذلك روي له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مائة وستة وثلاثون حديثاً.

وعلي رضي الله عنه عاش بعد النبي صلى الله عليه وسلم أكثر من ثلاثين سنة شرقاً ومغرباً من بلد على بلد ومن قطر إلى قطر، وسكن الكوفة أعواماً وكثر الاحتياج إلى الأحاديث والعلم وتزاحم عليه السؤال والمقبلون وتراكم طالبوا الرواية والمستترشدون، ولم يرد مع ذلك إلا خمسمائة حديث وخمس وثمانين حديثاً يصح منها خمسون حديثاً. فإذا نسبت مدته وعدد أحاديثه إلى

أحاديثه تبين لك أن أبا بكر رضي الله عنه أكثر حديثاً وأكثر رواية من علي رضي الله عنه بشيء كثير وهذا مما لا يخفى على أحد. دع هذا. عاش علي رضي الله عنه بعد عمر رضي الله عنه تسعة عشر سنة وسبعة أشهر. ومسند عمر رضي الله عنه خمسمائة حديث وسبعة وثلاثون حديثاً يصح منها خمسون حديثاً، مقدار ما صح من حديث علي إلا حديثاً واحداً أو حديثين، فأنظر هذه المدة الطويلة ولقاء الناس إياه وكثرة الحاجة من المسلمين إلى الرواية ولم يزد علي عمر رضي الله عنه إلا حديثاً واحداً فعلم أن عمر رضي الله عنه كان أضعاف علم علي رضي الله عنه بذلك. وبرهان أن كل من طال عمره من الصحابة رضي الله عنهم تجد الرواية عنه أكثر ومن قصر عمره قلت روايته. فعلم أن علم أبي بكر رضي الله عنه كان أضعاف ما كان عند علي رضي الله عنه من العلم.

(المرجع : رسالة " الرد على الرافضة " لأبي حامد المقدسي ، ص 251 - 256) .

الشبهة(11): زعمهم أن علياً رضي الله عنه أكثر الصحابة جهاداً

ومما قالوه أيضاً: كان علي رضي الله عنه أكثر الصحابة جهاداً وطعنوا في الكفار وخبيراً في الجهاد. والجهاد أفضل الأعمال فكان علي أفضل.

وجوابه :

الأول : قلت: هذا خطأ؛ لأن الجهاد ينقسم إلى ثلاثة أقسام.

الأول: الدعاء إلى الله عز وجل باللسان.

الثاني: الجهاد بالتدبير والرأي.

الثالث : الجهاد باليد والسنان.

فالقسم الأول : الجهاد بالدعوة فإنه لا يلحق أحد فيه أبا بكر الصديق رضي

الله عنه؛ فإنه أسلم على يديه أكابر الصحابة وليس لعلي من هذا كثير حظ.

وأما عمر رضي الله عنه فمن يوم أسلم أعز الله به الإسلام وعبد الله تعالى

جهاراً وهذا من أعظم الجهاد، وهذان الرجلان رضي الله عنهما حُصا بهذا

القسم لا يشاركهما في ذلك أحد وانفردا بذلك .

وأما القسم الثاني : فقد جعل الله تعالى خاصاً لأبي بكر رضي الله عنه ثم

لعمر رضي الله عنه.

وأما القسم الثالث : وهو الجهاد بالضرب والطعن والمبارزة فوجدناه أقل

مراتب للجهاد المذكورة ببرهان ضروري وهو أن رسول الله صلى الله عليه

وسلم لا يشك مسلم في أنه المخصوص بكل فضيلة، ووجدنا جهاده إنما كان

في أكثر أعماله وأحواله القسمين الأولين من الدعاء إلى الله عز وجل

والتدبير والرأي للمصالح، وكان أقل عمله صلى الله عليه وسلم الطعن

والمبارزة لا عن جبن ؛ بل كان صلى الله عليه وسلم أشجع أهل الأرض

قاطية، وهو مما لا يتردد فيه ذو دين وعقل ولكنه صلى الله عليه وسلم كان

مؤثراً الأفضل فالأفضل فيقدمه ويشغل به ووجدناه صلى الله عليه وسلم يوم

بدر كان أبو بكر رضي الله عنه معه لا يفارقه إيثاراً من رسول الله صلى الله

عليه وسلم له بذلك استظهاراً برأيه في الحرب وأنساً بمكانه، ثم كان عمر رضي الله عنه ربما شُورك في ذلك.

وقال الإمام محي الدين النووي في شرح مسلم: إن قوله رضي الله عنه " والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة "، أجمع أهل السنة على أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل أمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقدمهم في الشجاعة والعلم رضي الله عنه .

(المرجع : رسالة " الرد على الرافضة " لأبي حامد المقدسي ، ص 257 - 258 بتصرف يسير) .

الشبهة(12): زعمهم أن علياً رضي الله عنه أقرأ الصحابة للقرآن

ومما قالوا أيضاً: كان علي رضي الله عنه أقرأ الصحابة للقرآن فكان أفضل. قلنا هذا فرية بلا مزية لوجوه أحدها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "يؤم القوم أقرأهم لكتاب الله فإن استووا في القراءة، فأفقههم فإن استووا، فأقدمهم هجرة" ثم رأينا صلى الله عليه وسلم قد قدم أبا بكر رضي الله عنه في الصلاة أيام مرضه فصح أنه رضي الله عنه أقرأهم وأفقههم وأقدمهم هجرة.

وقد يكون من لم يحفظ القرآن كله عن ظهر قلبه أقرأ وأعلم بالقراءة ممن حفظه كله جمعه فيكون أفصح لفظاً وأحسن ترتيباً وأعرف بمواقف الآي ومبادئها على أن أبا بكر وعمر وعلياً رضي الله عنهم لم يستكمل واحد منهم سواد القرآن فعلمنا يقيناً أنه كان أقرأ من علي لتقديمه صلى الله عليه وسلم إياه في الصلاة مع حضور علي وغيره، وما كان صلى الله عليه وسلم ليقدم الأقل علماً بالقراءة على الأقرأ ولا الأقل فقهاً على الأفقه فبطل ما ادعوه. والله أعلم.

قال جامعنا : ومن هذا الشأن نشأ لبعض الزائغين من الرافضة في عصرنا سؤال باستفهام إنكار وهو: هل كان أبو بكر يحفظ القرآن يريد بذلك تنقيصه عند من لا يعلم؟ فأجبت. إن قصد بذلك استنقاصه فهو كافر، وليس حفظ جميع القرآن شرطاً في كمال الإيمان ولا في صحته قال الله تعالى: { فَأَقْرؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ } وأيضاً علي رضي الله عنه لم يكن يحفظ القرآن، ولا عمر ولا أكثر الصحابة المشهور المخرج في الصحيحين وغيرهما. إن الذين جمعوا القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم أربعة أنفار فقط. أعني كما حفظوه بكماله وجمعوا بين طرفيه وهم معاذ بن جبل، أبي بن كعب، زيد بن ثابت وأبو زيد رضي الله عنهم وليس علي منهم .

بل نقول: كان أبو بكر رضي الله عنه أقرأ الصحابة وأفقههم؛ فلماذا قدمه صلى الله عليه وسلم في الصلاة عليهم وكان رضي الله عنه أكثر رواية للحديث من علي بالنسبة إلى بقائه بعد النبي صلى الله عليه وسلم ومكث علي بعد أبي بكر وعمر نحو من ثمانية عشر سنة، وإنما قلت روايته للحديث مع قدم صحبته وكثرة ملازمته للنبي صلى الله عليه وسلم أكثر من غيره من الصحابة. قرب عهده بالوفاة من النبي صلى الله عليه وسلم ، واشتغاله في

قتال أهل الردة ، ولم تكن الأحاديث انتشرت حينئذٍ ولا اعتنى التابعون بتحصيلها وحفظها.

وقد قال صلى الله عليه وسلم: " ما فضلكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا بكثرة صيام " وفي رواية " ولا فتوى لكن بشيء وقر في صدره وفي رواية وقر في القلب " أي سكن فيه وثبت. رواه الغزالي في الإحياء وابن الأثير في النهاية والترمذي الحكيم في نوادر الأصول عن بكر بن عبد الله المزني. وروى البيهقي في الشعب عن عمر رضي الله عنه: " لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان العالمين لرجح " وفي رواية " بإيمان أهل الأرض " ورواه أيضاً ابن عدي عن ابن عمر قال الإمام أبو القاسم البغوي في فتاويه: ولا يشك عاقل في أن إيمان أبي بكر الصديق رضي الله عنه كان أرسخ من إيمان أحاد الناس؛ ولهذا قال ليلة الإسراء ما قال وقال يوم الحديبية ما قال حين كاد غيره يتحير في ذلك.

(المرجع : رسالة " الرد على الرافضة " لأبي حامد المقدسي ، ص 258 - 267) .

الشبهة(13): زعمهم أن علياً رضي الله عنه أزهد الصحابة

ومما قاله ابن المطهر وأتباعه من الرافضة أن علياً رضي الله عنه كان أزهد الصحابة فكان أفضل.

قلنا : هذا بهتان : يبين هذا أن الزهد غروب النفس عن حب الصور وعن المال والذات وعن الميل إلى الأولاد والحواشي.

أما غروب النفس عن المال فقد عُلِمَ أن أبا بكر رضي الله عنه أسلم وله مال كثير. وجاهر بقلة الحياء من أنكر ذلك وقال كان فقيراً محتاجاً وكان أبوه أجيراً لابن جدعان على مد يقات به! بل كان رضي الله عنه ذا مال جزيل ينيف على أربعين ألف فأنفقها كلها في الله عز وجل وأعتق المستضعفين من العبيد المؤمنين المعذبين في ذات الله عز وجل ولم يعتق عبداً ذا معونة، بل كل معذب ومعذبة في الله إلى أن أذن لرسول الله صلى الله عليه وسلم في الهجرة وما كان بقي لأبي بكر من المال غير ستة آلاف درهم حملها كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبق لأهله منها درهماً ثم أنفقها في سبيل الله حتى لم يبق له شيء ما ، وصارت له عبادة إذا نزل فرشها وإذا ركب لبسها، وأما غيره من الصحابة رضي الله عنهم فقد تمولوا واقتنوا الضياع والرباع من حلها وطيبها إلا من أثر بذلك في سبيل الله أزهد ، ثم ولي الخلافة فما اتخذ جارية ولا توسع في المال وعد عند موته ما أنفق على نفسه وولده من مال الله عز وجل الذي لم يستوف منه إلا بعض حقه ثم أمر بصرفه إلى بيت المال من صلب ماله الذي حصل له من سهامه في المغازي والمغانم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهذا هو الزهد في الذات والمال الذي لا يدانيه أحد من الصحابة رضي الله عنهم إلا أن يكون أبا ذر وأبا عبدة من المهاجرين الأولين فإنهما جريا على هذه الطريقة التي فارقهما عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وتوسع من سواهم في المباح الذي

أحله الله تعالى لهم إلا من أثر على نفسه أفضل. ولقد تبع أبا بكر عمر رضي الله عنهما في هذا الزهد.

وأما علي رضي الله عنه فتوسع في هذا الباب من حله ومات عن أربع زوجات وتسع عشر أم ولد سوى الخدام والعبيد، وتوفي عن أربعة وعشرين ولداً من ذكر وأنثى وقيل عن بضع وثلاثين وقيل عن أربعين ولداً إلا واحداً، أما هي ذكر أو أنثى هذا ما ذكره المزي والذهبي وهو الأصح. وترك لهم من العقار والضياع ما كانوا به أغنياء قومهم ومن جملة عقاره يبيع التي تصدق بها كانت تغل ألف وسق تمراً سوى زرعتها. فأين هذا من ذاك ؟

وأما حب الولد والميل إليهم وإلى الحاشية فالأمر فيه بين ، وقد كان لأبي بكر رضي الله عنه من ذوي القرابة مثل طلحة بن عبيد الله من المهاجرين الأولين ومثل ابنه عبد الرحمن ابن أبي بكر وله مع النبي صلى الله عليه وسلم محبة قديمة وفضل ظاهر. ما استعمل أحداً منهم على شيء من الجهات ، ولو استعملهم لكانوا أهلاً لذلك ؛ لكن خشى وتوقع أن يميله إليهم معنى من الهوى وجرى عمر رضي الله عنه مجراه في ذلك لم يستعمل من بني عدي أحداً على سعة البلاد ، وقد فتح الشام ومصر وممالك الفرس وخراسان إلا النعمان بن عدي على ميسان ثم أسرع في عزله ولم يستخلف ابنه عبد الله بن عمر وهو من أفاضل الصحابة وقد رضي الناس به.

وأما علي رضي الله عنه فلما ولي استعمل أقاربه عبد الله بن عباس على البصرة، وعبيد الله بن عباس على اليمن، وقثم ومعبد ابني عباس على مكة والمدينة، وجعدة بن هبيرة وهو ابن أخت أم هاني بنت أبي طالب على الطائف، وأمر ببيعة الناس للحسن ابنه للخلافة بعده.

ولا يشك مسلم في استحقاق الحسن للخلافة ولا لاستحقاق ابن عباس الخلافة فكيف إمارة البصرة؟! لكننا نقول: من زهد في الخلافة لولد مثل عبد الله بن عمر، وعبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما، وفي تأمير مثل طلحة وسعيد بن زيد فإنه أتم زهداً ممن أخذ منها ما أبيع له أخذه ؛ فصح بالبرهان الضروري أن أبا بكر رضي الله عنه أزهّد الصحابة رضي الله عنهم كافة ثم عمر بعده.

(المرجع : رسالة " الرد على الرافضة " لأبي حامد المقدسي ، ص 267 - 275) .

الشبهة (14): زعمهم أن علياً رضي الله عنه أكثر الصحابة صدقة

ومما قالوه: أن علياً رضي الله عنه كان أكثر الصحابة صدقة. قلنا : هذه قحة وقلّة حياء ومجاهرة بالباطل؛ لأنه لا يعرف لعلي مشاركة ظاهرة في المال، وأمر أبي بكر رضي الله عنه في إنفاق جميع ماله أشهر من أن يخفى ، ولعثمان رضي الله عنه من تجهيز جيش العسرة ما ليس لغيره ؛ فصح أن أبا بكر أعظم صدقة وأكثر مشاركة في الإسلام من علي رضي الله عنهما.

(المرجع : رسالة " الرد على الرافضة " لأبي حامد المقدسي ، ص 275 - 276) .

الشبهة(15): زعمهم أن علياً رضي الله عنه أسوس الصحابة

ومما قالوه: كان علي رضي الله عنه أسوس الصحابة فكان أحق بالإمامة. قلنا: هذا بهتان لا يخفى كذبه على من له أدنى معرفة بالسير والتواريخ ؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي وارتدت العرب الممتنعون عن أداء الزكاة واختل نظام الإسلام وركب كل رأسه واختلفت آراء الصحابة في قتالهم ولم يتزلزل أبو بكر رضي الله عنه وصمم على قتالهم وقال: "والله لو منعوني عقلاً لقاتلتهم عليه حتى ينفذ الله أمره" ولم يزل على ذلك حتى ردهم إلى الإسلام حتى حكم على رقاب الأكاسرة وملوك الفرس على سرير ملكهم، فأخضعهم وأذلهم وفتح الله تعالى عليه ما فتح من الأمصار والمدن الكبار وهو مقيم بالمدينة لم يبرح منها ، ثم من بعده عمر رضي الله عنه هذا حذوه وقفا أثره وسار سيره وساس ساسته مقتدياً بأثاره ومهتدياً بأنواره، إلى أن فتح الممالك وأمن المسالك واتصل الإسلام من مبتدئ مصر والشام إلى أقصى بلاد الهند وملكوا بلاد العجم من أذربيجان وخراسان وفارس وكرمان ، ثم عثمان كذلك.

ولما صارت الخلافة لعلي رضي الله عنه كان في أيامه ما كان وحصل للمسلمين من الاضطراب في كل قطر ومكان ، ووقعت الفتن ونصب القتال حتى قتل بين الصحابة والتابعين ما ينيف على مائة ألف أو يزيدون وشغلهم ذلك عن فتح مدينة بل ولا قرية ، وربما وصل الحال إلى أن استولى الكفار ؛ فأيهما أولى بالسياسة ؟!

(المرجع : رسالة " الرد على الرافضة " لأبي حامد المقدسي ، ص 276 - 277 بتصرف) .

الشبهة(16): زعمهم أن علياً رضي الله عنه أتقى الصحابة

ومما قالوه أيضاً كان علي رضي الله عنه أتقى الصحابة فيكون أفضل. قلنا : بطلان هذا ظاهر لمن له أدنى معرفة بالصحابة ، ورد لقول النبي صلى الله عليه وسلم الثابت في جميع الكتب الصحاح ، ولقد كان علي رضي الله عنه تقياً نقياً، إلا أن الفضائل يتفاضل أهلها ، وما كان أتقاهم إلا أبا بكر ؛ وبرهانه أنه رضي الله عنه ما خالف إرادته في شيء قط ، ولا تردد عن الائتمار لأمره يوم الحديبية إذ تردد من تردد، وقد تكلم النبي صلى الله عليه وسلم على المنبر إذ أراد نكاح ابنة أبي جهل بما عُرف وما وجدنا قط لأبي بكر موقفاً عن شيء أمره به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإذ قد صح أنه أعلمهم فقد وجب أنه أخشاهم لله تعالى: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ} . والتقوى هي الخشية لله سبحانه وتعالى.

(المرجع : رسالة " الرد على الرافضة " لأبي حامد المقدسي ، ص 277 - 279) .

الشبهة(17): قولهم: لو كانت إمارة أبي بكر حقاً لما تأخر علي عن بيعته إلى ستة أشهر

قلنا : إن عليّاً رضي الله عنه بايع أولاً؛ وهذه البيعة التي بعد ستة أشهر بيعة ثانية ، وعن علي رضي الله عنه : كنت أول من بايع من بني عبد المطلب ، وسلمنا تأخره عنها ؛ فيحتمل أنه لما ظهر له الحق رجع إليه وتاب واعترف بالخطأ .

وبيانه : أنه لو تأخر كما قالوا لا يخلو ضرورة من أحد وجهين : إما أن يكون مصيباً في تأخره فقد أخطأ إذ بايع ، وإما أن يكون مصيباً في بيعته فقد أخطأ إذ تأخر عنها !

وأما الممتنعون من بيعة علي رضي الله عنه فهم جمهور الصحابة رضي الله عنهم ؛ فلم يعترفوا بالخطأ بل منهم من كان عليه ومنهم من لا له ولا عليه وما بايعه أحد منهم إلا الأقل ومن امتنع من بيعته أزيد من مائتي ألف مسلم بالشام ومصر والعراق والحجاز إذ قد بطل كل ما ادعاه الرافضة الضلال المردة الجهال .

فصح أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه هو الذي فاز بالسبق والحظ في العلم والقرآن والجهد والزهد والتقوى والخشية والصدقة والعتق والطاعة والسياسة ، وهذه وجوه الفضل كلها ؛ فهو بلا شك أفضل الصحابة رضي الله عنهم أجمعين ؛ ولم نحتج بالأحاديث ؛ لأنهم لا يصدقون أحاديثنا وإن كانت مما يجب تصديقه لكونه كالمتواتر ؛ فإن صحيح البخاري ومسلم قد تلتقتهما الأمة بالقبول والأمة معصومة عن الإجماع على ضلال وباطل ؛ وأما نحن فلا نصدق حديثهم أيضاً التي انفردوا بها ؛ لأن بطلانها وفريبتها ثابت عندنا بشهادة من طعن فيها من الأئمة الثقات ، والأئمة الأثبات ؛ كالإمام الشافعي ، والإمام أحمد ، والإمام أبي عبد الله البخاري وأضرابهم ، بل قد اقتصرنا في الرد عليهم على البراهين الضرورية بنقل الكوف عن الكوف ؛ فإن كانت الإمامة تستحق بالتقدم في الفضل فأبو بكر أحق الناس بها فكيف والنص على خلفه صحيح .

وإذ قد صحت إمامة أبي بكر رضي الله عنه ، فطاعته فرض في استخلافه عمر رضي الله عنه بما ذكرناه وبإجماع المسلمين عليها ثم أجمعت الأمة بلا خلاف على صحة إمامة عثمان رضي الله عنه .

وأما خلافة علي رضي الله عنه فحق لا شك فيه ولا ريب ، لكن لا ينص ولا إجماع بل ببرهان آخر وهو أنه إذا مات الإمام ولم يعهد إلى أحد فبادر رجل مستحق ودعا إلى نفسه ولا معارض له ، فاتباعه والانقياد لبيعتة فرض التزام إمامته وطاعته ، وهكذا فعل علي رضي الله عنه فوجب اتباعه .

وكذلك فعل عبد الله بن الزبير ، وقد فعل مثلها خالد بن الوليد إذ قتل الأمراء زيد وجعفر وعبد الله بن رواحة وأخذ خالد اللواء من غير إمرة وصوب ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(المرجع : رسالة " الرد على الرافضة " لأبي حامد المقدسي ، ص 279 - 285) .

الشبهة (18): زعمهم أن صحبة أبي بكر رضي الله عنه للنبي صلى الله عليه وسلم في الغار نقيصة؛ لأنه نهاه عن الحزن

والحزن إما أن يكون طاعة أو معصية ؛ لا جائز أن يكون طاعة، وإلا لما نهاه صلى الله عليه وسلم ؛ فتعين أن تكون معصية.
قلنا : نعوذ بالله من الهوى ونسأل الله التوفيق إلى الحق، ونعوذ بالله من الضلالة : يا هؤلاء! تجاهلتم أو جهلتم حقائق الأمور والاستعمال.
أما الحقائق فإن النهي لا يقتضي أن يكون المنهي فاعلاماً قد نهى عنه، فإن النهي عن المستقبل وقد يكون نهى قبل أن يقع الفعل، ما الذي يمنع عن ذلك فيكون نهاه عن الحزن ولم يحزن بعد، بل ربما يتوقع أن يحزن.
وقد نهى الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم وغيره من الأنبياء عليهم السلام عما لم يفعلوه، قال تعالى: { وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعَاؤُهُمْ } وقال: { فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ } .
وأما الاستعمال ؛ فقد قال تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم كما قال محمد صلى الله عليه وسلم لأبي بكر رضي الله عنه ؛ إذ قال له: { وَلَا يَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ } ، وقال له: { وَلَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ } فمن نظر بالبصر والبصيرة علم أن قول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بكر رضي الله عنه لا تحزن إنما هو على سبيل التسلية والرفق.
وقال الإمام أبو القاسم السهيلي وغيره: قد ظهر سر قوله تعالى: { إذ يقول لصاحبه لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا } في أبي بكر في اللفظ كما ظهر في المعنى، وكانوا يقولون: محمد رسول الله وأبو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم انقطع هذا الاتصال بموته فلم يقولوا لمن بعده: خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم بل قالوا: أمير المؤمنين.

(المرجع : " رسالة في الرد على الرافضة " لأبي حامد المقدسي ، ص 289-292).

الشبهة(19): زعمهم أن الإمامة أهم مطالب الدين

إن قول القائل: «إن مسألة الإمامة أهم المطالب في أحكام الدين، وأشرف مسائل المسلمين»، كذب بإجماع المسلمين سنيهم وشيعيهم، بل هذا كفر.

فإن الإيمان بالله ورسوله أهم من مسألة الإمامة، وهذا معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، فالكافر لا يصير مؤمناً حتى يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وهذا هو الذي قاتل عليه الرسول صلى الله عليه وسلم الكفار أولاً، كما استفاض عنه في الصحاح وغيرها أنه قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله». وفي رواية: «ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها». وقد قال تعالى: { فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخِصُّوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ قَبْلِ أَنْ تَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَحَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ } [سورة التوبة: 5]. فأمر بتخية سبيلهم إذا تابوا من الشرك وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة. [وكذلك قال لعلي لما بعثه إلى خيبر].

وكذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم يسير في الكفار؛ فيحرق دماءهم بالتوبة من الكفر، لا يذكر لهم الإمامة بحال. وقد قال تعالى بعد هذا: { قَانَ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَآخَوْا بَيْنَهُمْ فِي الدِّينِ وَتَفَصَّلَ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ } [سورة التوبة: 11]، فجعلهم إخواناً في الدين بالتوبة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، ولم يذكر الإمامة بحال.

ومن المتواتر أن الكفار على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا إذا أسلموا أجرى عليهم أحكام الإسلام ولم يذكر لهم الإمامة بحال، ولا نقل هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحد من أهل العلم لا نقلاً خاصاً ولا عاماً. بل نحن نعلم بالاضطرار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن يذكر للناس إذا أرادوا الدخول فيه دينه الإمامة لا مطلقاً ولا معيناً، فكيف تكون أهم المطالب في أحكام الدين؟

ومما يبين ذلك أن الإمامة - بتقدير الاحتياج إلى معرفتها - لا يحتاج إليها من مات على عهد النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة، ولا يحتاج إلى التزام حكمها من عاش منهم إلى بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم، فكيف يكون أشرف مسائل المسلمين وأهم المطالب في الدين لا يحتاج إليه أحد على عهد النبي صلى الله عليه وسلم؟ أوليس الذين آمنوا بالنبي صلى الله عليه وسلم في حياته واتبعوه باطناً وظاهراً، ولم يرتدوا ولم يبدلوا، هم أفضل الخلق باتفاق المسلمين: أهل السنة والشيعة؟ فكيف يكون أفضل المسلمين لا يحتاج إلى أهم المطالب في الدين وأشرف مسائل المسلمين؟ فإن قيل: إن النبي صلى الله عليه وسلم كان هو الإمام في حياته، وإنما يحتاج إلى الإمام بعد مماته، فلم تكن هذه المسألة أهم مسائل الدين في حياته، وإنما صارت أهم مسائل الدين بعد موته.

قيل: الجواب عن هذا من وجوه:

أحدها: أنه بتقدير صحة ذلك لا يجوز أن يقال: إنها أهم مسائل الدين مطلقاً، بل في وقت دون وقت، وهي في خير الأوقات ليست أهم المطالب في أحكام الدين ولا أشرف مسائل المسلمين. الثاني: أن يقال: الإيمان بالله ورسوله في كل زمان ومكان أعظم من مسألة الإمامة، فلم تكن في وقت من الأوقات لا الأهم ولا الأشرف.

الثالث: أن يقال: فقد كان يجب بيانها من النبي صلى الله عليه وسلم لأئمة الباقيين [من] بعده، كما بين لهم أمور الصلاة والزكاة والصيام والحج، [وعين] أمر الإيمان بالله وتوحيده واليوم الآخر. ومن المعلوم أنه ليس بيان مسألة الإمامة في الكتاب والسنة كبيان هذه الأصول.

فإن قيل: بل الإمامة في كل زمان هي الأهم، والنبي صلى الله عليه وسلم كان نبياً إماماً، وهذا كان معلوماً لمن آمن به أنه [كان] إمام ذلك الزمان.

قيل: الاعتذار بهذا باطل من وجوه:

أحدها: أن قول القائل: الإمامة أهم المطالب في أحكام الدين: إما أن يريد به إمامة الاثني عشر، أو إمام كل زمان بعينه في زمانه، بحيث يكون الأهم في زماننا الإيمان بإمامة محمد المنتظر، والأهم في زمان الخلفاء الأربعة الإيمان

بإمامة عليّ عندهم، والأهم في زمان النبي صلى الله عليه وسلم الإيمان بإمامته. وإما أن يراد به الإيمان بأحكام الإمامة مطلقاً غير معين. وإما أن يراد به معنى رابعاً.

أما الأول : فقد عُلم بالاضطرار أن هذا لم يكن معلوماً شائعاً بين الصحابة ولا التابعين، بل الشيعة تقول: إن كل واحد إنما يُعيّن بنص مَنْ قبله، فبطل أن يكون هذا أهم أمور الدين.

وأما الثاني : فعلى هذا التقدير يكون أهم المطالب في كل زمان الإيمان بإمام ذلك الزمان، ويكون الإيمان من سنة سبتين ومائتين إلى هذا التاريخ إنما هو الإيمان بإمامة محمد بن الحسن، ويكون هذا أعظم من الإيمان بأنه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ومن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت، ومن الإيمان بالصلاة والزكاة والصيام والحج وسائر الواجبات. وهذا مع أنه معلوم فساد بالاضطرار من دين المسلمين، فليس هو مذهب الإمامية، فإن اهتمامهم بعلي وإمامته أعظم من اهتمامهم بإمامة المنتظر، كما ذكره هذا المصنف وأمثاله من شيوخ الشيعة. وأيضاً: فإن كان هذا هو أهم المطالب في الدين فالإمامية أخسر الناس صفقة في الدين، لأنهم جعلوا الإمام المعصوم هو الإمام المعدوم والذي لم ينفعهم في دين ولا دنيا، فلم يستفيدوا من أهم الأمور الدينية شيئاً من منافع الدين ولا الدنيا.

فإن قالوا: إن المراد [أن] الإيمان بحكم الإمامة مطلقاً هو أهم أمور الدين. كان هذا أيضاً باطلاً للعلم الضروري أن غيرها من أمور الدين أهم منها. وإن أريد معنى رابع فلا بد من بيانه لتتكلم عليه.

الوجه الثاني : أن يقال: إن النبي صلى الله عليه وسلم لم تجب طاعته على الناس لكونه إماماً، بل لكونه رسول الله إلى الناس. وهذا المعنى ثابت له حياً وميتاً، فوجوب طاعته على من بعده، كوجوب طاعته على أهل زمانه. وأهل زمانه فيهم الشاهد الذي يسمع أمره ونهيه، وفيهم الغائب الذي بلغه الشاهد أمره ونهيه، فكما يجب على الغائب عنه في حياته طاعة أمره ونهيه، يجب ذلك على من يكون بعد موته.

وهو صلى الله عليه وسلم أمره شامل عام لكل مؤمن شهده أو غاب عنه في حياته وبعد موته، وليس هذا لأحد من الأئمة ولا يستفاد هذا بالإمامة حتى أنه صلى الله عليه وسلم إذا أمر ناساً معينين بأمور، وحكم في أعيان معينة بأحكام، لم يكن حكمه وأمره مختصاً بتلك المعينات، بل كان ثابتاً في نظائرها وأمثالها إلى يوم القيامة. فقوله صلى الله عليه وسلم لمن شهده : لا تسبقوني بالركوع ولا بالسجود»، هو حكم ثابت لكل مأموم بإمام أن لا يسبقه بالركوع ولا بالسجود. وقوله لمن قال: لم أشعر فحلقت قبل أن أرمي. قال: «ارم ولا حرج». ولمن قال: نحرت قبل أن أحلق.

قال: «أحلق ولا حرج»، أمر لمن كان مثله. وكذلك قوله لعائشة - رضي الله عنها - لما حاضت وهي معتمرة: «اصنعي ما يصنع الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت»، وأمثال هذا كثير، بخلاف الإمام إذا أطيع.

وخلفاؤه بعده في تنفيذ أمره ونهيه كخلفائه في حياته، فكل أمر بأمر يجب طاعته [فيه] إنما هو منفذ لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأن الله أرسله إلى الناس وفرض عليهم طاعته، لا لأجل كونه إماماً له شوكة وأعوان، أو لأجل أن غيره عهد إليه بالإمامة [أو غير ذلك]. فطاعته لا تقف على ما تقف عليه طاعة الأئمة من عهد من قبله أو موافقة ذوي الشوكة أو غير ذلك، بل تجب طاعته صلى الله عليه وسلم وإن لم يكن معه أحد وإن كذبه جميع الناس.

وكانت طاعته واجبة بمكة قبل أن يصير له أنصار وأعوان يقاتلون معه، فهو كما قال سبحانه [فيه]: { وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَصُرَ اللَّهُ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ } [سورة آل عمران: 144]، بين سبحانه وتعالى أنه ليس بموته ولا قتله ينتقض حكم رسالته كما ينتقض حكم الإمامة بموت الأئمة وقتلهم، وأنه ليس من شرطه أن يكون خالداً لا يموت، فإنه ليس هو رباً وإنما هو رسول قد خلت من قبله الرسل، وقد بلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة وجاهد في الله حق جهاده وعيد الله حتى أتاه اليقين من ربه، فطاعته واجبة بعد مماته وجوبها في حياته وأوكد، لأن الدين كمل واستقر بموته فلم يبق فيه نسخ، ولهذا جمع القرآن بعد موته كماله واستقراره بموته. فإذا قال القائل: إنه كان إماماً في حياته، وبعده صار الإمام غيره. إن أراد بذلك أنه صار بعده من هو نظريه يُطاع كما يطاع الرسول، فهذا باطل. وإن أراد أنه قام من خلفه في تنفيذ أمره ونهيه، فهذا كان حاصلًا في حياته فإنه إذا غاب كان هناك من يخلفه.

وإن قيل: إنه بعد موته لا يباشر معيناً بالأمر بخلاف حياته. قيل: مباشرته بالأمر ليست شرطاً في وجوب طاعته، بل تجب طاعته على من يبلغ أمره [ونهيه]، كما تجب طاعته على من سمع كلامه، وقد كان يقول: «لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدَ الْغَائِبَ فَرَبٌ مُبَلِّغٌ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ». وإن قيل: إنه في حياته كان يقضي في قضايا معينة، مثل إعطاء شخص بعينه، وإقامة الحد على شخص بعينه، وتنفيذ جيش بعينه.

قيل: نعم. وطاعته واجبة في نظير ذلك إلى يوم القيامة بخلاف الأئمة، لكن قد يخفى الاستدلال [على نظير ذلك] كما يخفى العلم على من غاب عنه. فالشاهد أعلم بما قال وأفهم له من الغائب، وإن كان فيمن غاب وبلغ أمره من هو أوعى له من بعض السامعين، لكن هذا التفاضل الناس في معرفة أمره ونهيه، لا [لتفاضلهم] في وجوب طاعته عليهم، فما تجب طاعة ولي الأمر بعده إلا كما تجب طاعة ولاية الأمور في حياته. فطاعته واجبة شاملة لجميع العباد شمولاً واحداً، وإن تنوعت طرقهم في البلاغ والسمع والفهم. فهؤلاء يبلغهم من أمره ما لم يبلغ هؤلاء، وهؤلاء يسمعون من أمره ما لم يسمعه هؤلاء، وهؤلاء يفهمون من أمره ما لم يفهمه هؤلاء.

وكل من أمر بما أمر به الرسول وجبت طاعته طاعة الله ورسوله لا له، وإذا كان للناس ولي أمر قادر ذو شوكة فيأمر بما يأمر ويحكم بما يحكم، انتظم الأمر بذلك، ولم يجز أن يؤلى غيره، ولا يمكن بعده أن يكون شخص واحد

مثله، إنما يوجد من هو أقرب إليه من غيره، فأحق الناس بخلافة نبوته أقربهم إلى الأمر بما يأمر به والنهي عما نهى عنه، ولا يطاع أمره طاعة ظاهرة غالبية إلا بقدره وسلطان يوجب الطاعة، كما لم يُطع أمره في حياته طاعة [ظاهرة] غالبية حتى صار معه من يقاتل على طاعة أمره.

فالدين كله طاعة لله ورسوله، وطاعة الله ورسوله هي الدين كله، فمن يطع الرسول فقد أطاع الله. ودين المسلمين بعد موته طاعة الله ورسوله، وطاعتهم لولي الأمر فيما أمروا بطاعته فيه هو طاعة لله ورسوله، وأمر ولي الأمر الذي أمره الله أن يأمرهم به وقسّمه وحكمه هو طاعة لله ورسوله، فأعمال الأئمة والأمة في حياته ومماته التي يحبها الله وبرضاها كلها طاعة لله ورسوله، ولهذا كان أصل الدين: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله.

فإذا قيل: هو كان إماماً، وأريد بذلك إمامة خارجة عن الرسالة، أو إمامة يُشترط فيها ما لا يشترط في الرسالة، أو إمامة تعتبر فيها طاعته بدون طاعة الرسول، فهذا كله باطل. فإن كل ما يطاع به داخل في رسالته، وهو أن كل ما يطاع فيه يطاع بأنه رسول الله، ولو قُدِّر أنه كان إماماً مجرداً لم يطع حتى تكون طاعته داخلية في طاعة رسول آخر، فالطاعة إنما تجب لله ورسوله ولمن أمرت الرسل بطاعتهم.

فإن قيل: أطيع بإمامته طاعة داخلية في رسالته. كان هذا عديم التأثير، فإن مجرد رسالته كافية في وجوب طاعته، بخلاف الإمام فإنه إنما يصير إماماً بأعوان ينفذون أمره، وإلا كان كأحد أهل العلم والدين، إن كان من أهل العلم والدين.

فإن قيل: إنه صلى الله عليه وسلم لما صار له شوكة بالمدينة، صار له مع الرسالة إمامة القدرة.

قيل: بل صار رسولاً له أعوان وأنصار ينفذون أمره ويجاهدون من خالفه. وهو ما دام في الأرض من يؤمن بالله ورسوله ويجاهد في سبيله، له أعوان وأنصار ينفذون أمره ويجاهدون من خالفه، فلم يستفد بالأعوان ما يحتاج أن يضمه إلى الرسالة، مثل كونه إماماً أو حاكماً أو ولي أمر، إذا كان هذا كله داخلًا في رسالته، ولكن بالأعوان حصل له كمال قدره، أوجبت عليه من الأمر والجهد ما لم يكن واجباً بدون القدرة. والأحكام تختلف باختلاف حال القدرة والعجز والعلم وعدمه، كما تختلف باختلاف الغنى والفقر والصحة والمرض. والمؤمن مطيع لله في ذلك كله، وهو مطيع لرسول الله في ذلك كله، ومحمد رسول الله فيما أمر به ونهى عنه، [مطيع لله] في ذلك كله.

وإن قالت الإمامية: الإمامة واجبة بالعقل بخلاف الرسالة، فهي أهم من هذا الوجه.

قيل: الوجوب العقلي فيه نزاع كما سيأتي. وعلى القول بالوجوب العقلي، فما يجب من الإمامة جزء من أجزاء الواجبات العقلية، وغير الإمامة أوجب من ذلك، كالتوحيد والصدق والعدل وغير ذلك من الواجبات العقلية.

وأيضاً : فلا ريب أن الرسالة يحصل بها هذا الواجب، فمقصودها جزء من مقصود الرسالة، فالإيمان بالرسول يحصل به مقصود الإمامة في حياته وبعد مماته، بخلاف الإمامة.

وأيضاً : فمن ثبت عنده أن محمداً رسول الله، وأن طاعته واجبة عليه، واجتهد في طاعته حسب الإمكان. إن قيل: إنه يدخل الجنة، فقد استغنى عن مسألة الإمامة.

وإن قيل لا يدخل الجنة، كان هذا خلاف نصوص القرآن. فإنه سبحانه أوجب الجنة لمن أطاع الله ورسوله في غير موضع، كقوله - تعالى - : { وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا } [سورة النساء: 69]، وقوله: { تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ } [سورة النساء: 13].

وأيضاً: فصاحب الزمان الذي يدعون إليه، لا سبيل للناس إلى معرفته، ولا معرفة ما يأمرهم به، وما ينهاهم عنه، وما يخبرهم به. فإن كان أحد لا يصير سعيداً إلا بطاعة هذا الذي لا يُعرف أمره ولا نهيه لزم أنه لا يتمكن أحد من طريق النجاة والسعادة وطاعة الله، وهذا من أعظم تكليف ما لا يطاق، وهم من أعظم الناس إحالة له.

وإن قيل : بل هو يأمر بما عليه الإمامية.

قيل : فلا حجة إلى وجوده ولا شهوده، فإن هذا معروف سواء كان هو حياً أو ميتاً وسواء كان شاهداً أو غائباً. وإذا كان معرفة ما أمر الله به الخلق ممكناً بدون هذا الإمام المنتظر، عُلم أنه لا حاجة إليه ولا يتوقف عليه طاعة الله ورسوله ولا نجات أحد ولا سعادته. وحينئذ فيمتنع القول بجواز إمامه مثل هذا. فضلاً عن القول بوجوب إمامة مثل هذا، وهذا أمر بين لمن تدبره، لكن الرافضة من أجهل الناس.

وذلك أن فعل الواجبات العقلية والشرعية، وترك المستقبحات العقلية والشرعية، إما أن يكون موقوفاً على معرفة ما يأمر به وينهى عنه هذا المنتظر، وإما أن لا يكون موقوفاً. فإن كان موقوفاً، لزم تكليف ما لا يطاق، وأن يكون فعل الواجبات وترك المحرمات موقوفاً على شرط لا يقدر عليه عامة الناس، بل ولا أحد منهم، فإنه ليس في الأرض من يدعي دعوى صادقة أنه رأى هذا المنتظر أو سمع كلامه. وإن لم يكن موقوفاً على ذلك أمكن فعل الواجبات العقلية والشرعية. وترك القبائح العقلية والشرعية، بدون هذا المنتظر، فلا يُحتاج إليه، ولا يجب وجوده ولا شهوده.

وهؤلاء الرافضة علقوا نجات الخلق وسعادتهم، وطاعتهم لله ورسوله، بشرط ممتنع لا يقدر عليه الناس، بل ولا يقدر عليه أحد منهم، وقالوا للناس لا يكون أحد ناجياً من عذاب الله إلا بذلك، ولا يكون سعيداً إلا بذلك، ولا يكون أحداً مؤمناً إلا بذلك.

فلزم أحد أمرين: إما بطلان قولهم. وإما أن يكون الله قد آيس عباده من رحمته، وأوجب عذابه لجميع الخلق المسلمين وغيرهم. وعلى هذا التقدير فهم أول الأشقياء المعذبين، فإنه ليس لأحد منهم طريق إلى معرفة أمر هذا

الإمام الذي يعتقدون أنه موجود غائب، ولا نهييه ولا خبره، بل عندهم من الأقوال المنقولة عن شيوخ الرافضة ما يذكرون أنه منقول عن الأئمة [المتقدمين على هذا المنتظر]، وهم لا ينقلون شيئاً عن المنتظر، وإن قُدِّرَ أن بعضهم نقل عنه شيئاً عُلم أنه كاذب. وحينئذ فتلك الأقوال إن كانت كافية فلا حاجة إلى المنتظر، وإن لم تكن كافية فقد أقروا بشقائهم وعذابهم، حيث كانت سعادتهم موقوفة على أمر لا يعلمون بماذا أمر. وقد رأيت طائفة من شيوخ الرافضة كابن العود الحلبي يقول: إذا اختلفت الإمامية على قولين، أحدهما يُعرف قائله والآخر لا يعرف قائله، كان القول الذي لا يعرف قائله هو القول الحق الذي يجب إتباعه، لأن المنتظر المعصوم في تلك الطائفة.

وهذا غاية الجهل والضلال، فإنه بتقدير وجود المنتظر المعصوم، لا يُعلم أنه قال ذلك القول، إذ لم ينقله عنه أحد، ولا عمَّن نقله عنه. فمن أين يجزم بأنه قوله؟ ولم لا يجوز أن يكون القول الآخر هو قوله، وهو لغيبته وخوفه من الظالمين لا يمكنه إظهار قوله، كما يدَّعون ذلك فيه؟ فكان أصل دين هؤلاء الرافضة مبنيّاً على مجهول ومعدوم، لا على موجود ولا معلوم، يظنون أن إمامهم موجود معصوم، وهو مفقود معدوم، ولو كان موجوداً معصوماً، فهم معترفون بأنهم لا يقدرّون أن يعرفوا أمره ونهييه، كما [كانوا] يعرفون أمر آبائهم ونهيبهم.

والمقصود بالإمام إنما هو طاعة أمره، فإذا كان العلم بأمره ممتنعاً، كانت طاعته ممتنعة، فكان المقصود [به] ممتنعاً. وإذا كان المقصود [به] ممتنعاً، لم يكن [في] إثبات الوسيلة فائدة أصلاً، بل كان إثبات الوسيلة التي لا يحصل بها مقصودها من باب السفه والعبث والعذاب القبيح باتفاق أهل الشرع، و[باتفاق] العقلاء القائلين بتحسين العقول وتقييحها، بل باتفاق العقلاء مطلقاً. فإنهم إذا فسروا القبح بما يضر كانوا متفقين على أن معرفة الضار يُعلم بالعقل، والإيمان بهذا الإمام الذي ليس فيه منفعة، بل مضرة في العقل والنفس والبدن والمال وغير ذلك، قبيح شرعاً وعقلاً. ولهذا كان المتبعون له من أبعد الناس عن مصلحة الدين والدنيا، لا تنتظم لهم مصلحة دينهم ولا دنياهم إن لم يدخلوا في طاعة غيرهم، كاليهود الذين لا تنتظم لهم مصلحة إلا بالدخول في طاعة من هو خارج عن دينهم. فهم يوجبون وجود الإمام المنتظر المعصوم، لأن مصلحة الدين والدنيا لا تحصل إلا به عندهم، وهم لم يحصل لهم بهذا المنتظر مصلحة في الدين ولا في الدنيا، والذين كذبوا به لم تفتهم مصلحة في الدين ولا في الدنيا، بل كانوا أقوم بمصالح الدين والدنيا من أتباعه.

فعلم بذلك أن قولهم في الإمامة، لا ينال به إلا ما يورث الخزي والندامة، وأنه ليس فيه شيء من الكرامة، وأن ذلك إذا كان أعظم مطالب الدين، فهم أبعد الناس عن الحق والهدى في أعظم مطالب الدين، وإن لم يكن أعظم مطالب الدين، ظهر بطلان ما ادَّعوه من ذلك، فثبت بطلان قولهم على التقديرين، وهو المطلوب.

فإن قال هؤلاء الرافضة: إيماننا بهذا المنتظر المعصوم، مثل إيمان كثير من شيوخ الزهد والدين بإلياس والخضر والغوث والقطب [ورجال الغيب]، ونحو ذلك من الأشخاص الذين لا يعرف وجودهم، ولا بماذا يأمرهم، ولا عماداً يهون، فكيف يسوغ لمن يوافق هؤلاء أن ينكر علينا ما ندعيه؟

قيل: الجواب من وجوه:

أحدها: أن الإيمان بوجود هؤلاء ليس واجباً عند أحد من علماء المسلمين وطوائفهم المعروفين، وإذا كان بعض الغلاة يوجب على أصحابه الإيمان بوجود هؤلاء، ويقول: إنه لا يكون مؤمناً ولياً لله إلا من يؤمن بوجود هؤلاء في هذه الأزمان، كان قوله مردوداً كقول الرافضة. فإن من قال من هؤلاء الغلاة: إنه لا يكون ولياً لله إن لم يعتقد الخضر، ونحو ذلك، كان قوله مردوداً، كقوله الرافضة.

الوجه الثاني: أن يقال: من الناس من يظن أن التصديق بهؤلاء يزداد به الرجل إيماناً وخيراً وموالةً لله، وأن المصدق بوجود هؤلاء أكمل [وأشرف] وأفضل عند الله ممن لم يصدق بوجود هؤلاء. وهذا القول ليس مثل قول الرافضة من كل وجه، بل هو مشابه له من بعض الوجوه، لكونهم جعلوا كمال الدين موقوفاً على ذلك.

وحينئذ فيقال: هذا القول أيضاً باطل باتفاق علماء المسلمين وأئمتهم. فإن العلم بالواجبات والمستحبات، وفعل الواجبات والمستحبات كلها ليس موقوفاً على التصديق بوجود أحد من هؤلاء، ومن ظن من أهل النسك والزهد والعمامة أن شيئاً من الدين - واجبة أو مستحبة - موقوفاً على التصديق بوجود هؤلاء، فهو جاهل ضال باتفاق أهل العلم والإيمان العالمين بالكتاب والسنة، إذ قد عُلم بالاضطرار من دين الإسلام أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يشرع لأئمة التصديق بوجود هؤلاء، ولا أصحابه كانوا يجعلون ذلك من الدين، [ولا أئمة المسلمين].

وأيضاً، فجميع هذه الألفاظ: لفظ الغوث والقطب والأوتاد والنجباء وغيرها، لم ينقل أحد عن النبي صلى الله عليه وسلم بإسناد معروف أنه تكلم بشيء منها ولا أصحابه. ولكن لفظ الأبدال تكلم به بعض السلف، ويروى فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث ضعيف، وقد بسطنا الكلام على ذلك في غير هذا الموضع.

الوجه الثالث: أن يقال: القائلون بهذه الأمور منهم من ينسب إلى أحد هؤلاء ما لا تجوز نسبته إلى [أحد من] البشر، مثل دعوى بعضهم أن الغوث أو القطب هو الذي يمد أهل الأرض في هداهم ونصرهم ورزقهم، فإن هذا لا يصل إلى أحد من أهل الأرض إلا بواسطة نزوله على ذلك الشخص، وهذا باطل بإجماع المسلمين، وهو من جنس قول النصارى في الباب.

وكذلك ما يدعيه بعضهم من أن الواحد من هؤلاء قد يعلم كل ولي لله كان ويكون، واسمه واسم أبيه، ومنزلته من الله، ونحو ذلك من المقالات الباطلة، التي تتضمن أن الواحد من البشر يشارك الله في بعض خصائصه، مثل أنه بكل شيء عليم، أو على كل شيء قدير، ونحو ذلك. كما يقول بعضهم في النبي صلى الله عليه وسلم، وفي شيوخه: إن علم أحدهم ينطبق على علم

الله، وقدرته منطبقة على قدرة الله، فيعلم ما يعلمه الله، ويقدر على ما يقدر الله عليه.

فهذه المقالات وما يشبهها من جنس قول النصارى والغالية في عليٍّ، وهي باطلة بإجماع علماء المسلمين. ومنهم من ينسب إلى الواحد من هؤلاء ما تجوز نسبته إلى الأنبياء وصالحي المؤمنين من الكرامات، كدعوة مجابة، ومكاشفة من مكاشفات الصالحين، ونحو ذلك.

فهذا القدر يقع كثيراً من الأشخاص الموجودين [المعانيين]، ومن نسب ذلك إلى من لا يُعرف وجوده، فهؤلاء وإن كانوا مخطئين في نسبة ذلك إلى شخص معدوم، فخطوئهم كخطأ من اعتقد أن في البلد الفلاني رجلاً من أولياء الله وليس فيه أحد، أو اعتقد في ناس معينين أنهم أولياء الله ولم يكونوا كذلك. ولا ريب أن هذا خطأ وجهل وضلال يقع فيه كثير من الناس، لكن خطأ الإمامية وضلالهم أقبح وأعظم.

الوجه الرابع: أن يقال: الصواب الذي عليه محققو العلماء أن إلياس والخضر ماتا، وأنه ليس أحد من البشر واسطة بين الله وبين خلقه في رزقه وخلقته، وهداه ونصره، وإنما الرسل وسائط في تبليغ رسالاته، لا سبيل لأحد إلى السعادة إلا بطاعة الرسل. وأما خلقه ورزقه، وهداه ونصره [فلا يقدر عليه إلا الله تعالى]، فهذا لا يتوقف [على حياة الرسل وبقائهم. بل ولا يتوقف نصر الخلق ورزقهم على وجود الرسل أصلاً]، بل قد يخلق الله ذلك بما شاء من الأسباب بواسطة الملائكة [أو غيرهم]، وقد يكون لبعض البشر في ذلك من الأسباب ما هو معروف في البشر.

وأما كون ذلك لا يكون إلا بواسطة البشر، أو أن أحداً من البشر يتولى ذلك كله، ونحو ذلك، فهذا كله باطل. وحينئذ فيقال للرافضة إذا احتجوا بضلال الضلال: { وَلَنْ يَنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ } [الزخرف: الآية 39].

وأيضاً: فمن المعلوم أن أشرف مسائل المسلمين، وأهم المطالب في الدين، ينبغي أن يكون ذكرها في كتاب الله أعظم من غيرها، وبيان الرسول لها أولى من بيان غيرها. والقرآن مملوء بذكر توحيد الله، وذكر أسمائه وصفاته وآياته، وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر، والقصص والأمر والنهي، والحدود الفرائض، بخلاف الإمامة. فكيف يكون القرآن مملوءاً بغير الأهم الأشرف؟ وأيضاً: فإن الله تعالى قد علق السعادة بما لا ذكر فيه للإمامة فقال: { وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا } [سورة النساء: 69]، وقال: { تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ يَدْخُلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ جَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْقَوْرُ الْعَظِيمُ * وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يَدْخُلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ } [سورة النساء: 13، 14]. فقد بين الله في القرآن أن من أطاع الله ورسوله كان سعيداً في الآخرة، ومن عصى الله ورسوله كان سعيداً في الآخرة، ومن عصى الله ورسوله وتعدى حدوده كان معذباً، فهذا هو الفرق بين السعداء والأشقياء، ولم يذكر الإمامة. فإن قال قائل: إن الإمامة داخله في طاعة الله ورسوله.

قيل : غايتها أن تكون كبعض الواجبات: كالصلاة والزكاة والصيام والحج وغير ذلك مما يدخل في طاعة الله ورسوله، فكيف تكون هي وحدها أشرف مسائل المسلمين وأهم مطالب الدين؟

فإن قيل لا يمكننا طاعة الرسول إلا بطاعة إمام فإنه هو الذي يعرف الشرع. قيل : هذا [هو] دعوى المذهب ولا حجة فيه. ومعلوم أن القرآن لم يدل على هذا كما دل على سائر أصول الدين. [وقد تقدم أن هذا الإمام الذي يدعونه لم ينتفع به أحد في ذلك، وسيأتي إن شاء الله تعالى أن ما جاء به الرسول لا يحتاج في معرفته إلى أحد من الأئمة].

الوجه الثاني:

أن يقال : أصول الدين عن الإمامية أربعة: التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة. فالإمامة هي آخر المراتب، والتوحيد والعدل والنبوة قبل ذلك. وهم يدخلون في التوحيد نفي الصفات، والقول بأن القرآن مخلوق، وأن الله لا يرى في الآخرة. ويدخلون في العدل التكذيب بالقدر، وأن الله لا يقدر أن يهدي من يشاء، ولا يقدر أن يضل من يشاء، وأنه قد يشاء ما لا يكون، ويكون ما لا يشاء، وغير ذلك. فلا يقولون: إنه خالق كل شيء، ولا إنه على كل شيء قدير، ولا إنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن. لكن التوحيد والعدل والنبوة مقدم على الإمامة، فكيف تكون [الإمامة] أشرف وأهم؟

وأيضاً : فإن الإمامة إنما أوجبوها لكونها لطفاً في الواجبات، فهي واجبة وجوب الوسائل، فكيف تكون الوسيلة أهم وأشرف من المقصود؟

الوجه الثالث :

أن يقال: إن كانت الإمامة أهم مطالب الدين، وأشرف مسائل المسلمين، فأبعد الناس عن هذا الأهم الأشرف هم الرافضة. فإنهم [قد] قالوا في الإمامة أسخف قول وأفسده في العقل والدين، كما سنبينه إن شاء الله تعالى [إذا تكلمنا عن حججهم]. ويكفيك أن مطلوبهم بالإمامة أن يكون لهم رئيس معصوم يكون لطفاً في مصالح دينهم ودنياهم، وليس في الطوائف أبعد عن مصلحة اللطف والإمامة منهم، فإنهم يحتالون على مجهول ومعدوم لا يرى له عين ولا أثر، ولا يُسمع له حس ولا خبر، فلم يحصل لهم من الأمر المقصود بإمامته شيء.

وأي من فرض إماماً نافعاً في بعض مصالح الدين والدنيا، كان خيراً ممن لا ينتفع به في شيء من مصالح الإمامة. ولهذا تجدهم لما فاتهم مصلحة الإمامة، يدخلون في طاعة كافر أو ظالم لينالوا به بعضهم مقاصدهم. فبينما هم يدعون الناس إلى طاعة إمام معصوم، أصبحوا يرجعون إلى طاعة ظلوم كفور. فهل يكون أبعد عن مقصود الإمامة، وعن الخير والكرامة، ممن سلك منهاج الندامة؟

وفي الجملة، فالله تعالى قد علق بولاة الأمور مصالح في الدين والدنيا، سواء كانت الإمامة أهم الأمور أو لم تكن. والرافضة أبعد الناس عن حصول هذه المصلحة لهم، فقد فاتهم على قولهم الخير المطلوب من أهم مطالب الدين وأشرف مسائل المسلمين.

ولقد طلب [مني] أكابر شيوخهم أن يخلو بي وأتكلم معه في ذلك، فخلوت به وقررت له ما يقولونه في هذا الباب. كقولهم: إن الله أمر العباد ونهاهم لينالوا به عض مقاصدهم، فيجب أن يفعل بهم اللطف الذي يكونون عنده أقرب إلى فعل الواجب وترك القبيح، لأن من دعا شخصاً ليأكل طعامه، فإذا كان مراده الأكل فعل ما يعين على ذلك من الأسباب، كتلقية بالبشر وإجلاسه في مجلس يناسبه، وأمثال ذلك. وإن لم يكن مراده أن يأكل، عبس في وجهه وأغلق الباب، ونحو ذلك. وهذا أخذوه من المعتزلة، ليس هو من أصول شيوخهم القدماء.

ثم قالوا: والإمام لطف، لأن الناس إذا كان لهم إمام يأمرهم بالواجب وينهاهم عن القبيح، كانوا أقرب إلى فعل المأمور وترك المحذور، فيجب أن يكون لهم إمام، ولا بد أن يكون معصوماً، لأنه إذا لم يكن معصوماً لم يحصل به المقصود. ولم تدع العصمة لأحد بعد النبي صلى الله عليه وسلم إلا لعليّ، فتعين أن يكون هو إياه للإجماع على انتفاء ما سواه، وبسطت له العبارة في هذه العبارة في هذه المعاني.

ثم قالوا: وعلى نصّ على الحسن، والحسن على الحسين، إلى أن انتهت النوبة إلى المنتظر محمد بن الحسن صاحب السرداب الغائب. فاعترف بأن هذا تقرير مذهبهم على غاية الكمال.

قلت له: فأنا وأنت طالبان للعلم والحق والهدى، وهم يقولون: من لم يؤمن بالمنتظر فهو كافر. فهذا المنتظر: هل رأيته؟ أو رأيت من رآه؟ أو سمعت له بخبر؟ أو تعرف شيئاً من كلامه الذي قاله هو؟ أو ما أمر به أو ما نهى عنه مأخوذاً عنه كما يؤخذ عن الأئمة؟ قال لا.

قلت: فأني فائدة في إيماننا هذا؟ وأي لطف يحصل لنا بهذا؟ ثم كيف يجوز أن يكلفنا الله بطاعة شخص، ونحن لا نعلم ما يأمرنا به ولا ما ينهانا عنه، ولا طريق لنا إلى معرفة ذلك بوجه من الوجوه؟ وهم من أشد الناس إنكاراً لتكليف ما لا يطاق، فهل يكون في تكليف ما لا يطاق أبلغ من هذا؟ فقال: إثبات هذا مبني على تلك المقدمات.

قلت: لكن المقصود لنا من تلك المقدمات هو ما يتعلق بنا نحن، وإلا فما علينا مما مضى إذا لم يتعلق بنا منه أمر ولا نهى. وإذا كان كلامنا في تلك المقدمات لا يُحصّل لنا فائدة ولا لطفاً، ولا يفيدنا إلا تكليف ما لا يُقدر عليه، عُلم أن الإيمان بهذا المنتظر من باب الجهل والضلال، لا من باب المصلحة واللطف. والذي عند الإمامية من النقل عن الأئمة الموتى: إن كان حقاً يحصل به سعادتهم فلا حاجة بهم إلى المنتظر. وإن كان باطلاً فهم أيضاً لم ينتفعوا بالمنتظر في رد هذا الباطل. فلم ينتفعوا بالمنتظر [إ] في إثبات: حق، ولا في نفي باطل، ولا أمر بمعروف، ولا نهى عن منكر، ولم يحصل لواحد منهم به شيء من المصلحة واللطف المطلوب من الإمامة.

والجّهال الذين يعلقون أمورهم بالمجهولات، كرجال الغيب والقطب [والغوث] والخضر ونحو [ذلك، مع جهلهم وضلالهم] وكونهم يثبتون ما لم

يحصل لهم به مصلحة ولا لطف ولا منفعة لا في الدين ولا في الدنيا، أقلّ ضللاً من الرافضة.

فإن الخضر كان موجوداً، وقد ذكره الله في القرآن، وفي قصته عبرة وفوائد. وقد يرى أحدهم شخصاً صالحاً يظنه الخضر فينتفع به وبرؤيته وموعظته، وإن كان غالطاً في اعتقاده أنه الخضر، [فقد يرى أحدهم بعض الجن فيظن أنه الخضر، ولا يخاطبه الجني إلا بما يرى أنه يقبله منه ليربطه على ذلك، فيكون الرجل أتى من نفسه لا من ذلك المخاطب له. ومنهم من يقول: لكل زمان خضر. ومنهم من يقول: لكل وليّ خضر. وللكفار كاليهود مواضع يقولون إنهم يرون الخضر فيها، وقد يُرى الخضر على صور مختلفة وعلى صورة هائلة وأمثال ذلك. وذلك لأن هذا الذي يقول إنه الخضر هو جني، بل هو شيطان يظهر لمن يرى أنه يضلّه. وفي ذلك حكايات كثيرة يضيق هذا الموضوع عن ذكرها].

وعلى كل تقدير فأصناف الشيعة أكثر ضللاً من هؤلاء. فإن منتظرهم ليس عندهم نقل ثابت عنه، ولا يعتقدون فيمن يرونه أنه المنتظر، ولما دخل السرداب كان عندهم صغيراً لم يبلغ سنّ التمييز، وهم يقبلون من الأكاذيب أضعاف ما يقبله هؤلاء، ويعرضون عن الاقتداء بالكتاب والسنة أكثر من إعراض هؤلاء ويقدمون في خيار المسلمين قدحاً يعاديهم عليه هؤلاء. فهم أضلّ عن مصالح الإمامة من جميع طوائف الأمة، فقد فاتهم على قولهم أهم الدين وأشرفه.

الوجه الرابع :

أن يقال: قوله: «التي يحصل بسبب إدراكها نيل درجة الكرامة» كلام باطل. فإن مجرد معرفة الإنسان إمام وقته وإدراكه بعينه، لا يستحق به الكرامة إن لم يوافق أمره ونهيه. وإلا فليست معرفة إمام الوقت بأعظم من معرفة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن عرف أن محمداً رسول الله فلم يؤمن به ولم يطع أمره، لم يحصل له شيء من الكرامة. لو آمن بالنبي وعصاه فضيع الفرائض وتعدى الحدود، كان مستحقاً للوعيد عند الإمامية وسائر طوائف المسلمين، فكيف بمن عرف الإمام وهو مضيع للفرائض متعد للحدود!

وكثير من هؤلاء يقول: حب عليّ حسنة لا يضر معها سيئة. وإن كانت السيئات لا تضر مع حب عليّ، فلا حاجة إلى الإمام المعصوم الذي هو لطف في التكليف، فإنه إذا لم يوجد، إنما توجد سيئات ومعاص. فإن كان حب عليّ كافياً، فسواء وجد الإمام أو لم يوجد.

الوجه الخامس :

قوله: «وهي أحد أركان الإيمان، المستحق بسببه الخلود في الجنان». فيقال له: من جعل هذا من الإيمان، إلا أهل الجهل والبهتان؟ وستكلم إن شاء الله على ما ذكره من ذلك.

والله تعالى وصف المؤمنين وأحوالهم، والنبي صلى الله عليه وسلم قد فسّر الإيمان وذكر شعبه، ولم يذكر الله ولا رسوله الإمامة في أركان الإيمان ففي [الحديث] الصحيح حديث جبريل لما أتى النبي صلى الله عليه وسلم في

صورة أعرابي وسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان. قال [له]: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت». قال: والإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، [واليوم الآخر]، والبعث بعد الموت وتؤمن بالقدر خيره وشره». ولم يذكر الإمامة. قال: «والإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك». وهذا الحديث متفق على صحته، مُتلقى بالقبول، أجمع أهل العلم بالنقل على صحته وقد أخرجه أصحاب الصحيح من غير وجه، فهو متفق عليه من حديث أبي هريرة، وفي [أفراد] مسلم من حديث عمر.

وهؤلاء وإن كانوا لا يقرون بصحة هذه الأحاديث، فالمصنف [قد] احتج بأحاديث موضوعة كذب باتفاق أهل المعرفة، فيما أن نحتج بما يقوم الدليل على صحته نحن وهم، أو لا نحتج بشيء من ذلك لا نحن ولا هم. فإن تركوا الرواية رأساً أمكن أن نترك الرواية. وأما إذا رووا هم، فلا بد من معارضة الرواية [بالرواية]، والاعتماد على ما تقوم به الحجة. ونحن نبين الدلائل الدالة على كذب ما يعارضون به أهل السنة من الروايات الباطلة، والدلائل الدالة على صحة ما نقله أهل العلم بالحديث وصحوه.

وهب أئنا لا نحتج بالحديث، فقد قال الله تعالى: { إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ } [سورة الأنفال: 2-4]، فشهد هؤلاء بالإيمان من غير ذكر للإمامة.

وقال تعالى: { إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ } [سورة الحجرات: 15]، فجعلهم صادقين في الإيمان من غير ذكر للإمامة.

وقال تعالى: { لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ } [سورة البقرة: 177] ولم يذكر الإمامة.

وقال تعالى: { الْم * ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ } [سورة البقرة: 1-5]، فجعلهم مهتدين مفلحين ولم يذكر الإمامة. وأيضاً: فنحن نعلم بالاضطرار من دين محمد [بن عبد الله] صلى الله عليه وسلم أن الناس كانوا إذا أسلموا لم يجعل إيمانهم موقوفاً على معرفة الإمامة، ولم يذكر لهم شيئاً من ذلك. وما كان أحد أركان الإيمان لا بد أن يبينه الرسول لأهل الإيمان ليحصل لهم [به] الإيمان. فإذا علم بالاضطرار أن هذا

مما لم يكن الرسول يشترطه في الإيمان، عُلم أن اشتراطه في الإيمان من أقوال أهل البهتان.

فإن قيل: قد دخلت في عموم النصوص، أو هي من باب ما لا يتم الواجب إلا به، أو دل عليها نص آخر.

قيل: هذا كله لو صح لكان غايته أن تكون من بعض فروع الدين، لا تكون من أركان الإيمان، فإن ركن الإيمان ما لا يحصل الإيمان إلا به كالشهادتين، فلا يكون الرجل مؤمناً حتى يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله. فلو كانت الإمامة ركناً في الإيمان لا يتم إيمان أحد إلا به، لوجب أن يبين ذلك الرسول بياناً عاماً قاطعاً للعدر، كما بين الشهادتين والإيمان بالملائكة والكتب والرسول واليوم الآخر. فكيف ونحن نعلم بالاضطرار من دينه أن الناس الذين دخلوا في دينه أفواجا، لم يشترط على أحد منهم في الإيمان بالإمامة لا مطلقاً ولا معيناً؟

الوجه السادس :

قوله : فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية.

يقال له أولاً من روى هذا الحديث بهذا اللفظ وأين إسناده؟ وكيف يجوز أن يُحتج بنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير بيان الطريق الذي به يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله؟ وهذا لو كان مجهول الحال عند أهل العلم بالحديث، فكيف وهذا الحديث بهذا اللفظ لا يُعرف؟!

إنما الحديث المعروف مثل ما روى مسلم في صحيحه عن نافع، قال: جاء [عبد الله] بن عمرو إلى عبد الله بن مطيع حين كان من أمر الحرّة ما كان زمن يزيد بن معاوية فقال: اطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة فقال: إني لم أتك لأجلس، أتيتك لأحدثك حديثاً سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوله. سمعته يقول: «من خلع يداً من طاعة، لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية».

وهذا حدّث به [عبد الله] بن عمر لعبد الله بن مطيع [بن الأسود] لما خلعوا طاعة أمير وقتهم يزيد، مع أنه كان فيه من الظلم ما كان. ثم إنه اقتتل هو وهم، وفعل بأهل الحرّة أموراً منكراً.

فُعُلم أن هذا الحديث دلّ على ما دلّ عليه سائر الأحاديث الآتية من أنه لا يُخْرَج على ولاة أمور المسلمين بالسيف، وأن من لم يكن مطيعاً لولاة الأمور مات ميتة جاهلية. وهذا ضد قول الرافضة، فإنهم أعظم الناس مخالفة لولاة الأمور، وأبعد الناس عن طاعتهم إلا كرهاً.

ونحن نطالبهم أولاً بصحة النقل، ثم بتقدير أن يكون ناقلة واحداً، فكيف يجوز أن يثبت أصل الإيمان بحبر مثل هذا [الذي] لا يُعرف له ناقل؟! وإن عُرف له ناقل أمكن خطؤه وكذبه، وهل يثبت أصل الإيمان إلا بطريق علمي؟!

الوجه السابع :

أن يقال: إن كان هذا الحديث من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، فليس فيه حجة لهذا القائل. فإن النبي صلى الله عليه وسلم [قد] قال: «من مات ميتة جاهلية» في أمور ليست من أركان الإيمان التي من تركها كان كافراً.

كما في صحيح مسلم عن جُنْدَب بن عبد الله البجلي - رضي الله عنه -، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من قُتِلَ تحت راية عُمَيَّة يدعو عصبية أو ينصر عصبية فقتلته جاهلية». وهذا الحديث يتناول من قاتل في العصبية، والرافضة رعوس هؤلاء. ولكن لا يكفر المسلم بالافتتال في العصبية، كما دلَّ على ذلك الكتاب والسنة، فكيف يكفر بما هو دون ذلك؟! وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة، ثم مات، مات ميتة جاهلية». وهذا حال الرافضة فإنهم يخرجون عن الطاعة ويفارقون الجماعة.

وفي الصحيحين عن ابن عباس - رضي الله عنهما -، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإن من فارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية». وفي لفظ: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإن من خرج من السلطان شبراً، مات ميتة جاهلية». وهذه النصوص مع كونها صريحة في حال الرافضة، فهي وأمثالها المعروفة عند أهل العلم، لا بذلك اللفظ الذي نقله.

الوجه الثامن :

أن هذا الحديث الذي ذكره حجة على الرافضة لأنهم لا يعرفون إمام زمانهم، فإنهم يدَّعون أنه الغائب المنتظر محمد بن الحسن الذي دخل سرداب سامراً سنة سبِّتين ومائتين أو نحوها ولم يميز بعد، بل كان عمره إما سنتين أو ثلاثاً أو خمساً أو نحو ذلك، وله الآن - على قولهم - أكثر من أربعمئة وخمسين سنة ولم يُر له عين ولا أثر، ولا سُمع له حس ولا خبر. فليس فيهم أحد يعرفه لا بعينه ولا صفته، لكن يقولون إن هذا الشخص الذي لم يره أحد ولم يسمع له خبر هو إمام زمانهم. ومعلوم أن هذا ليس هو معرفة بالإمام. ونظير هذا أن يكون لرجل قريب من بني عمه في الدنيا ولا يعرف شيئاً من أحواله، فهذا لا يعرف ابن عمه. وكذلك المال المُلتَقَط إذا عَرَف أن له مالاً ولم يعرف عينه لم يكن عارفاً لصاحب اللقطة. بل هذا أعرف، لأن هذا يمكن ترتيب بعض أحكام الملك والنسب [عليه]، وأما المنتظر فلا يعرف له حال ينتفع به في الإمامة.

فإن معرفة الإمام الذي يُخرج الإنسان من الجاهلية، هي المعرفة التي يحصل بها طاعة وجماعة، خلاف ما كان عليه أهل الجاهلية، فإنهم لم يكن لهم إمام يجمعهم ولا جماعة تعصمهم، والله تعالى بعث محمداً صلى الله عليه وسلم وهداهم به إلى الطاعة والجماعة. وهذا المنتظر لا يحل بمعرفته طاعة ولا جماعة، فلم يُعرف معرفة تخرج الإنسان من [حال] الجاهلية، بل المنتسبون إليه أعظم الطوائف جاهلية وأشبههم بالجاهلية، وإن لم يدخلوا في طاعة غيرهم - إما طاعة كافر وإما طاعة مسلم هو عندهم من الكفار أو النواصب - لم ينتظم لهم مصلحة، لكثرة اختلافهم وافتراقهم وخروجهم عن الطاعة والجماعة.

وهذا يتبين

بالوجه التاسع :

وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بطاعة الأئمة الموجودين [المعلومين]، الذين لهم سلطان يقدرون به على سياسة الناس، لا بطاعة معدوم ولا مجهول، ولا من ليس له سلطان ولا قدرة على شيء أصلاً كما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالاجتماع والائتلاف، ونهى عن الفرقة والاختلاف، ولم يأمر بطاعة الأئمة مطلقاً، بل أمر بطاعتهم في طاعة الله دون معصيته، وهذا يبين أن الأئمة الذين أمر بطاعتهم في طاعة الله ليسوا معصومين.

ففي صحيح مسلم عن عوف بن مالك الأشجعي، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم». قال: قلنا: يا رسول الله! أفلا ننايذهم عند ذلك؟ قال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة. ألا من ولي عليه وال، فرأه يأتي شيئاً من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزع يداً من طاعة». وفي [صحيح] مسلم عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم ولكن من رضي وتابع». قالوا: [يا رسول الله]، أفلا نقاتلهم؟ قال: «لا، ما صلوا». وهذا يبين أن الأئمة هم الأمراء ولاة الأمور، وأنه يُكره ويُنكر ما يأتونه من معصية الله، ولا تنزع اليد من طاعتهم، بل يطاعون في طاعة الله، وأن منهم خياراً وشراراً، من يُحب ويدعى له ويُحب الناس ويدعو لهم، ومن يبغض ويدعو على الناس ويبغضونه ويدعون عليه.

وفي الصحيحين [عن أبي هريرة]، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر. قالوا: فما تأمر؟ قال: يقفوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم». فقد أخبر أن بعده خلفاء كثيرين، وأمر أن يوفي بيعة الأول فالأول وأن يعطوهم حقهم.

وفي الصحيحين عن [عبد الله] بن مسعود، قال: قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنكم سترون بعدي أثره وأموراً تنكرونها». قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: أدوا إليهم حقهم، وسلوا الله حقكم». وفي لفظ: «ستكون أثره وأمور تنكرونها». قالوا: يا رسول الله! فما تأمرنا؟ قال: «تؤدون الحق الذي عليكم، وتسالون الله الذي لكم».

وفي الصحيحين عن عبادة بن الصامت، قال: بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في البسر والعسر، والمنشط والمكره، وعلى أثره علينا، وعلى أن لا ننازع الأمر أهله، وعلى أن نقول بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم.

وفي الصحيحين عن ابن عمر: عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة».

فإن قال: أنا أردت بقولي: إنها «أهم المطالب في الدين، وأشرف مسائل المسلمين» المطالب التي تنازعت الأمة فيها بعد النبي صلى الله عليه وسلم، وهذه هي مسألة الإمامة.

قيل له: فلا لفظ فصيح، ولا معنى صحيح. فإن ما ذكرته لا يدل على هذا المعنى، بل مفهوم اللفظ ومقتضاه أنها أهم المطالب في الدين مطلقاً، وأشرف مسائل المسلمين مطلقاً.

وبتقدير أن يكون هذا مرادك فهو معنى باطل، فإن المسلمين تنازعوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم في مسائل أشرف من هذه. وبتقدير أن تكون هي الأشرف، فالذي ذكرته فيها أبطل المذاهب، وأفسد المطالب.

وذلك أن النزاع في الإمامة لم يظهر إلا في خلافة علي - رضي الله عنه - [وأما] على عهد الخلفاء الثلاثة فلم يظهر نزاع إلا ما جرى يوم السقيفة، وما انفصلوا حتى اتفقوا، ومثل هذا لا يُعد نزاعاً. ولو قُدِّر أن النزاع فيها كان عقب موت النبي صلى الله عليه وسلم، فليس كل ما تنوزع فيه عقب موته صلى الله عليه وسلم، يكون أشرف مما تنوزع فيه بعد موته بدهر طويل.

وإذا كان كذلك، فمعلوم أن مسائل القدر والتعديل والتجوير والتحسين والتقيح والتوحيد والصفات والإثبات والتنزيه، أهم وأشرف من مسائل الإمامة. ومسائل الأسماء والأحكام، والوعد والوعيد، والعفو والشفاعة والتخليد، أهم من مسائل الإمامة.

ولهذا كل من صنف في أصول الدين يذكر مسائل الإمامة في الآخر، حتى الإمامية يذكرون مسائل التوحيد والعدل والنبوة قبل مسائل الإمامة. وكذلك المعتزلة يذكرون أصولهم الخمس: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، وإنفاذ الوعيد، والخامس هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبه تتعلق مسائل الإمامة.

ولهذا كان جماهير الأمة يألوا الخير بدون مقصود الإمامة التي تقولها الرافضة، فإنهم يُقَرُّون بأن الإمام الذي هو صاحب الزمان مفقود لا ينتفع به أحد، وأنه دخل السرداب سنة ستين ومائتين أو قريباً من ذلك، وهو الآن غائب أكثر من أربعمائة وخمسين سنة، فهم في هذه المدة لم ينتفعوا بإمامته لا في دين ولا في دنيا، بل يقولون: إن عندهم علماً منقولاً عن غيره.

فإن كانت أهم مسائل الدين، وهم لم ينتفعوا بالمقصود منها، فقد فاتهم من الدين أهمه وأشرفه، وحينئذ فلا ينتفعون بما حصل لهم من التوحيد والعدل، لأنهم يكون ناقصاً بالنسبة إلى مقصود الإمامة، فيسحقون العذاب. كيف، وهم يسلمون أن مقصود الإمامة إنما هو في الفروع الشرعية، وأما الأصول العقلية فلا يُحتاج فيها إلى الإمام، وتلك هي أهم وأشرف!

ثم بعد هذا كله، فقولكم في الإمامة من أبعاد الأقوال عن الصواب، ولو لم يكن فيه إلا أنكم أوجبتم الإمامة لما فيها من مصلحة الخلق في دينهم

ودنياهم، وإمامكم صاحب الوقت لم يحصل لكم من جهته مصلحة لا في الدين ولا في الدنيا، فأى سعي أضل من سعي من يتعب التعب الطويل،

ويكثر القال والقييل، ويفارق جماعة المسلمين، ويلعن السابقين والتابعين،

ويعاون الكفار والمنافقين، ويحتال بأنواع الحيل، ويسلك ما أمكنه من السبل،

ويعتضد بشهود الزور، ويُدلي أتباعه بحبل الغرور، ويفعل ما يطول وصفه، ومقصوده بذلك أن يكون له إمام يدلّه على أمر الله ونهيه، ويعرّفه ما يقربه إلى الله [تعالى]؟!!

ثم إنه لما علم اسم ذلك الإمام ونسبه، لم يظفر بشيء من مطلوبه، ولا وصل إليه [شيء] من تعليمه وإرشاده، ولا أمره ولا نهيه، ولا حصل له من جهته منفعة ولا مصلحة أصلاً، إلا إذهاب نفسه وماله، وقطع الأسفار، وطول الانتظار بالليل والنهار، ومعاداة الجمهور لداخل في سرادب، ليس له عمل ولا خطاب، ولو كان موجوداً بيقين، لما حصل به منفعة لهؤلاء المساكين. فكيف وعقلاء الناس يعلمون، أنه ليس معهم إلا الإفلاس، وأن الحسن بن علي العسكري لم ينسل ولم يُعقِب، كما ذكر ذلك محمد بن جرير الطبري، وعبد الباقي بن قانع، وغيرهما من أهل العلم بالنسب؟!!

وهم يقولون إنه دخل السرداب بعد موت أبيه وعمره إما سنتان وإما ثلاث، وإما خمس، وإما نحو ذلك. ومثل هذا بنص القرآن يتيم يجب أن يُحفظ له ماله حتى يُؤنس منه الرشد، ويحضنه من يستحق حضنته من أقربائه، فإذا صار له سبع سنين أمر بالطهارة والصلاة. فمن لا تَوْضاً ولا صلى، وهو تحت حجر وليّه في نفسه وماله بنص القرآن، لو كان موجوداً يشهده العيان، لما جاز أن يكون هو إمام أهل الإيمان، فكيف إذا كان معدوماً أو مفقوداً مع طول هذه الغيبة؟! والمرأة إذا غاب عنها وليّها، زوّجها الحاكم أو الولي الحاضر لئلا تفوت مصلحة المرأة بغيبة الوليّ المعلوم الموجود، فكيف تضيع مصلحة الأمة مع طول هذه المدّة، مع هذا الإمام المفقود؟!!

(المرجع : منهاج السنة لشيخ الإسلام ابن تيمية ، 1 / 75-123).

الشبهة(20): ادعائهم منع أبي بكر فاطمة ميراثها

والجواب من وجوه :

أحدها : أن ما ذكر من قول فاطمة - رضي الله عنها - : أترث أباك ولا أترث أبي؟ لا يُعلم صحته عنها، وإن صحّ فليس فيه حجة، لأن أباه صلوات الله عليه وسلامه لا يُقاس بأحد من البشر، وليس أبو بكر أولى بالمؤمنين من أنفسهم [كأبيها]، ولا هو ممن حرّم الله عليه صدقة الفرض والتطوع كأبيها، ولا هو أيضاً ممن جعل الله محبته مقدمة على محبة الأهل والمال، كما جعل أباه كذلك.

والفرق بين الأنبياء وغيرهم أن الله تعالى صان الأنبياء عن أن يورثوا دنيا، لئلا يكون ذلك شبهة لمن يقدر في نبوتهم بأنهم طلبوا الدنيا وخلفوها لورثتهم. وأما أبو الصديق وأمثاله فلا نبوة لهم يُقدح فيها بمثل ذلك، كما صان الله تعالى نبينا عن الخط والشعر صيانة لنبوّته عن الشبهة، وإن كان غيره لم يحتج إلى هذه الصيانة.

الثاني : أن قوله: «والتجأ في ذلك إلى رواية انفرد بها» كذب؛ فإن قول النبي صلى الله عليه وسلم : «لا تُورث ما تركنا فهو صدقة» رواه عنه أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف والعباس

بن عبد المطلب وأزواج النبي صلى الله عليه وسلم وأبو هريرة، والرواية عن هؤلاء ثابتة في الصحاح والمسانيد، مشهورة يعلمها أهل العلم بالحديث، فقول القائل: إن أبا بكر انفرد بالرواية، يدل على فرط جهله أو تعمده الكذب. **الثالث** : قوله «وكان هو الغريم [لها]» كذب، فإن أبا بكر - رضي الله عنه - لم يدع هذا المال لنفسه ولا لأهل بيته، وإنما هو صدقة لمستحقها، كما أن المسجد حق للمسلمين. [والعدل] لو شهد على رجل أنه وصَّى بجعل بيته مسجداً، أو بجعل بئر مسبلة، أو أرضه مقبرة، ونحو ذلك، جازت شهادته باتفاق المسلمين، وإن كان هو ممن يجوز له أن يصلي في المسجد، ويشرب من تلك البئر، ويدفن في تلك المقبرة. فإن هذا شهادة لجهة عامة غير محصورة، والشاهد دخل فيها بحكم العموم لا بحكم التعيين، ومثل هذا لا يكون خصماً.

ومثل هذا شهادة المسلم بحق لبيت المال مثل كون هذا الشخص لبيت المال عنده حق، وشهادته بأن هذا ليس له وارث إلا بيت المال، وشهادته على الذمي بما يوجب نقض عهده وكون ماله في بيت المال، ونحو ذلك. ولو شهد عدل بأن فلاناً وقف ماله على الفقراء والمساكين قبلت شهادته، وإن كان [الشاهد] فقيراً.

الرابع : أن الصديق - رضي الله عنه - لم يكن من أهل هذه الصدقة، بل كان مستغنياً عنها، ولا انتفع هو ولا أحد من أهله بهذه الصدقة؛ فهو كما لو شهد قوم من الأغنياء على رجل أنه وصَّى بصدقة للفقراء؛ فإن هذه شهادة مقبولة بالاتفاق.

الخامس : أن هذا لو كان فيه ما يعود نفعه على الراوي له من الصحابة لقبلت روايته لأنه من باب الرواية لا من باب الشهادة، والمحدث إذا حدث بحديث في حكومة بينه وبين خصمه قبلت روايته للحديث، لأن الرواية تتضمن حكماً عاماً يدخل فيه الراوي وغيره. وهذا من باب الخير، كالشهادة برؤية الهلال؛ فإن ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم يتناول الراوي وغيره، وكذلك ما نهى عنه، وكذلك ما أباحه.

وهذا الحديث تضمن رواية بحكم شرعي، ولهذا تضمن تحريم الميراث على ابنة أبي بكر عائشة - رضي الله عنها -، وتضمن تحريم شرائه لهذا الميراث من الورثة وأتباعه لذلك منهم، وتضمن وجوب صرف هذا المال في مصارف الصدقة.

السادس : أن قوله: «علي أن ما رووه فالقرآن يخالف ذلك، لأن الله تعالى قال: { يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ } [سورة النساء: 11] ولم يجعل الله ذلك خاصاً بالأمة دونه صلى الله عليه وسلم.

فيقال: أولاً: ليس في عموم لفظ الآية [ما يقتضي] أن النبي صلى الله عليه وسلم يورث، فإن الله تعالى قال: { يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثًا مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ } [سورة النساء: 11]، وفي الآية الأخرى: { وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَرْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ

كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكْنَ } إلى قوله: { مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ } [سورة النساء: 12]، وهذا الخطاب شامل للمقصودين بالخطاب وليس فيه ما يوجب أن النبي صلى الله عليه وسلم مخاطب بها. و«كاف» الخطاب يتناول من قصده المخاطب، فإن لم يعلم أن المعين مقصود بالخطاب لم يشمل اللفظ، حتى ذهبت طائفة من الناس إلى أن الضمائر مطلقاً لا تقبل التخصيص [فكيف بضمير المخاطب؟] فإنه لا يتناول إلا من قصد بالخطاب دون من لم يقصد. ولو قدر أنه عام يقبل التخصيص، فإنه عام للمقصودين بالخطاب، وليس فيها ما يقتضي كون النبي صلى الله عليه وسلم من المخاطبين بهذا.

فإن قيل: هب أن [الضمائر] ضمائر التكلم والخطاب والغيبة لا تدل بنفسها على شيء بعينه، لكن بحسب ما يقترن بها؛ فضمائر الخطاب موضوعة لمن يقصده المخاطب بالخطاب، وضمائر التكلم لمن يتكلم كائناً من كان. لكن قد عرف أن الخطاب بالقرآن هو للرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين جميعاً، كقوله تعالى: { كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ } [سورة البقرة: 183] وقوله: { إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ } [سورة المائدة: 6] ونحو ذلك. وكذلك قوله تعالى: { يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى } [سورة النساء: 11].

قيل: بل «كاف» الجماعة في القرآن تارة تكون للنبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين، وتارة تكون لهم دونهم. كقوله تعالى: { وَاعْلَمُوا أَنِّي فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِمَّنِ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَرَبَّاهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ } [سورة الحجرات: 7]؛ فإن هذه «الكاف» للأمة دون النبي صلى الله عليه وسلم. وكذلك قوله تعالى: { لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ } [سورة التوبة: 128].

وكذلك قوله تعالى: { أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ } [سورة محمد: 33]، وقوله تعالى: { كُنْتُمْ نُحُبُونَ اللَّهَ فَأَتَّبَعُونِي يُحِبُّكُمْ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ } [سورة آل عمران: 31] ونحو ذلك؛ فإن كان الخطاب في هذه المواضع لم يدخل فيها الرسول صلى الله عليه وسلم، بل تناولت من أرسل إليهم. فلم لا يجوز أن تكون الكاف في قوله تعالى: { يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ } [سورة النساء: 11] مثل هذه الكافات، فلا يكون في السنة ما يخالف ظاهر القرآن.

ومثل هذه الآية قوله تعالى: { وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمَامِي فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعْدِلُوا * وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا } [سورة النساء: 3-4]، فإن الضمير هنا في «خفتم» و«تقسطوا» و«انكحوا» و«طاب لكم» و«ما ملكت أيمانكم» إنما يتناول الأمة دون نبيها صلى الله عليه وسلم، فإن [النبي صلى الله عليه وسلم] إنما يتناول له أن يتزوج أكثر من أربع، وله أن يتزوج بلا مهر، كما ثبت ذلك بالنص والإجماع.

فإن قيل: ما ذكرتموه من الأمثلة فيها ما يقتضي اختصاص الأمة، فإنه لما ذكر ما يجب من طاعة الرسول وخاطبتهم بطاعته ومحبته، وذكر بعثه إليهم، علم أنه ليس داخلياً في ذلك.

قيل: وكذلك آية الفرائض لما قال: {آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا يَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ تَفْعًا} [سورة النساء: 11]، وقال: {مِنْ بَعْدٍ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ} [سورة النساء: 11]، ثم قال: {تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ} * وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ} [سورة النساء: 13-14]، فلما

خاطبتهم بعدم الدراية التي لا تناسب حال الرسول، وذكر بعد هذا ما يجب عليهم من طاعته فيما ذكره من مقادير الفرائض، وأنهم إن أطاعوا الله ورسوله في هذه الحدود استحقوا الثواب، وإن خالفوا الله والرسول استحقوا العقاب، وذلك بأن يعطوا الوارث أكثر من حقه، أو يمنعوا الوارث ما يستحقه - دل ذلك على أن المخاطبين المسلموبين الدراية [لما ذكر]، الموعودين على طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم، المتوعدين على معصية الله ورسوله وتعدّي حدوده فيما قدره من المواريث وغير ذلك، لم يدخل فيهم الرسول صلوات الله وسلامه عليه، كما لم يدخل في نظائرها.

ولما كان ما ذكره من تحريم تعدّي الحدود عقب ذكر الفرائض المحدودة، دل على أنه لا يجوز أن يزداد أحد من أهل الفرائض على ما قدر له، ودل على أنه لا يجوز الوصية لهم، وكان هذا ناسخاً لما أمر به أولاً من الوصية للوالدين والأقربين.

ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث» رواه أهل السنن كأبي داود وغيره، [ورواه أهل السير]، واتفقت الأمة عليه، حتى ظن بعض الناس أن آية الوصية إنما نُسخت بهذا الخبر، لأنه لم يرب بين استحقاق الإرث وبين استحقاق الوصية منافية، والنسخ لا يكون إلا مع تنافي الناسخ والمنسوخ.

وأما السلف والجمهور فقالوا: الناسخ هو آية الفرائض، لأن الله تعالى قدر فرائض محدودة، ومنع من تعدّي حدوده، فإذا أعطى الميت لوارثه أكثر مما حدّه الله له، فقد تعدّي حدّ الله، فكان ذلك محرّماً، فإن ما زاد على المحدود يستحقه غيره من الورثة أو العصب، فإذا أخذ حق العاصب فأعطاه لهذا كان ظالماً له.

ولهذا تنازع العلماء فيمن ليس له عاصب: هل يرّد عليه أم لا؟ فمن منع الرّدّ قال: الميراث حق لبيت المال، فلا يجوز أن يعطاه غيره. ومن جوّز الرّدّ قال: إنما يوضع المال في بيت المال، لكونه ليس له مستحق خاص، وهؤلاء لهم رحم عام ورحم خاص، كما قال ابن مسعود - رضي الله عنه - : « ذو السهم أولى ممن لا سهم له ».

والمقصود هنا أنه لا يمكنهم إقامة دليل على شمول الآية للرسول صلى الله عليه وسلم أصلاً

فإن قيل: فلو مات أحد من أولاد النبي صلى الله عليه وسلم ورثه، كما ماتت بناته الثلاث في حياته، ومات ابنه إبراهيم؟

قيل : الخطاب في الآية للموروث دون الوارث، فلا يلزم إذا دخل أولاده في كاف الخطاب لكونهم موروثين أن يدخلوا إذا كانوا وارثين.
يوضح ذلك أنه قال: {وَلَأَبْوَابِهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَوَلَدٌ} [سورة النساء: 11]، فذكره بضمير الغيبة لا بضمير الخطاب، وهو عائد على المخاطب بكاف الخطاب وهو الموروث، فكل من سوى النبي صلى الله عليه وسلم من أولاده وغيرهم موروثون شملهم النص وكان النبي صلى الله عليه وسلم وراثاً لمن خوطب، ولم يخاطب هو بأن يورث أحداً شيئاً، وأولاد النبي صلى الله عليه وسلم ممن شملهم كاف الخطاب فوضّاهم بأولادهم للذكر مثل حظ الأنثيين، ففاطمة - رضي الله عنها - ووضّاهها الله في أولادها للذكر مثل حظ الأنثيين، ولأبويها لو ماتت في حياتهما لكل واحد منهما السدس.
فإن قيل: ففي آية الزوجين قال: (ولكم)، (ولهن).
قيل : **أولاً:** الرافضة يقولون: إن زوجته لم يرثه ولا عمه العباس، وإنما ورثته البنت وحدها.

الثاني: أنه بعد نزول الآية لم يُعلم أنه ماتت واحدة من أزواجه ولها مال حتى يكون وارثاً لها. وأما خديجة - رضي الله عنها - فماتت بمكة، وأما زينب بنت خزيمة الهلالية فماتت بالمدينة، لكن من أين نعلم أنها خلفت مالاً، وأن آية الفرائض كانت قد نزلت. فإن قوله تعالى: {وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ} [سورة النساء: 12] إنما تناول من ماتت له زوجة ولها تركة، فمن لم تمت زوجته أو ماتت ولا مال لها لم يخاطب بهذه الكاف.
وبتقدير ذلك فلا يلزم من شمول إحدى الكافين له شمول الأخرى، بل ذلك موقوف على الدليل.

فإن قيل: فأنتم تقولون: إن ما ثبت في حقه من الأحكام ثبت في حق أمته وبالعكس. فإن الله إذا أمره بأمر تناول الأمة، وإن ذلك قد عرف بعادة الشرع. ولهذا قال تعالى: {فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا} [سورة الأحزاب: 37]، فذكر أنه أحل ذلك له، ليكون حلالاً لأُمَّته. ولما خصّه بالتحليل قال: {وَأَمْرًا مِّنْهُنَّ إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ} [سورة الأحزاب: 50] فكيف يقال إن هذه الكاف لم تتناوله؟
قيل: من المعلوم أن من قال ذلك قاله لما عرف من عادة الشارع في خطابه، كما يعرف من عادة الملوك إذا خاطبوا أميراً بأمر أن نظيره مخاطب بمثل ذلك، فهذا يُعلم بالعادة والعرف المستقر في خطاب المخاطب، كما يُعلم معاني الألفاظ بالعادة المستقرة لأهل تلك اللغة: أنهم يريدون ذلك المعنى.

وإذا كان كذلك فالخطاب بصيغة الجمع قد تنوعت عادة القرآن فيها: تارة تتناول الرسول صلى الله عليه وسلم، وتارة لا تتناوله، فلا يجب أن يكون هذا الموضوع مما تناوله، وغاية ما يدّعي المدّعي أن يقال: الأصل شمول الكاف له، كما يقول: الأصل مساواة أمته له في الأحكام، ومساواته لأُمَّته في الأحكام، حتى يقوم دليل التخصيص. ومعلوم أن له خصائص كثيرة خصّ بها عن أمته. وأهل السنة يقولون: من خصائصه أنه لا يورث، فلا يجوز أن يُنكر

اختصاصه بهذا الحكم إلا كما ينكر اختصاصه بسائر الخصائص، لكن للإنسان أن يطالب بدليل الاختصاص. ومعلوم أن الأحاديث الصحيحة المستفيضة، بل المتواترة [عنه] في أنه لا يورث، أعظم من الأحاديث المروية في كثير من خصائصه، مثل اختصاصه بالفيء وغيره.

وقد تنازع السلف والخلف في كثير من الأحكام: هل هو من خصائصه؟ كتنازعهم في الفيء والخمس، هل كان ملكاً له أم لا؟ وهل أبيع له من حُرِّم عليه من النساء أم لا؟

ولم يتنازع السلف في أنه لا يُورث، لظهور ذلك عنه واستفاضته في أصحابه. وذلك أن الله تعالى قال في كتابه: { يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ } [سورة الأنفال: 1]، وقال في [كتابه]: { وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ } [سورة الأنفال: 41]، وقال في كتابه: { مَا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ } [سورة الحشر: 7]. ولفظ آية الفيء كلفظ آية الخمس، وسورة الأنفال نزلت

بسبب بدر، فدخلت الغنائم في ذلك بلا ريب، وقد يدخل في ذلك سائر ما نفعه الله للمسلمين من مال الكفار. كما أن لفظ «الفيء» قد يُراد به كل ما أقاء الله على المسلمين، فيدخل فيه الغنائم، وقد يختص ذلك بما أقاء الله عليهم مما لم يُوجف عليه المسلمون بخيل ولا ركب.

ومن الأول قول النبي صلى الله عليه وسلم: «ليس لي مما أقاء الله عليكم إلا الخُمس، والخمس مردود عليكم». فلما أضاف هذه الأموال إلى الله والرسول رأى طائفة من العلماء أن [هذه] الإضافة تقتضي أن ذلك ملك للرسول صلى الله عليه وسلم كسائر أملاك الناس، ثم جعلت الغنائم بعد ذلك للغانمين، وخُمسها لمن سمى، وبقي الفيء، أو أربعة أخماسه، ملكاً للرسول صلى الله عليه وسلم، كما يقول ذلك الشافعي، وطائفة من أصحاب أحمد، وإنما ترددوا في الفيء، فإن عامة العلماء لا يخمسون الفيء، وإنما قال بتخميسه الشافعي وطائفة من أصحاب أحمد كالخرقي. وأما مالك وأبو حنيفة وأحمد وجمهور أصحابه وسائر أئمة المسلمين فلا يرون تخميس الفيء، وهو ما أخذ من المشركين بغير قتال، كالجزية والخراج. وقالت طائفة ثانية من العلماء: بل هذه الإضافة لا تقتضي أن تكون الأموال ملكاً للرسول، بل تقتضي أن يكون أمرها إلى الله والرسول، فالرسول ينفقها فيما أمره الله [به].

كما ثبت في صحيح البخاري عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إني والله لا أعطي أحداً ولا أمتع أحداً، وإنما أنا قاسم أضع حيث أمرت».

وقال أيضاً في الحديث الصحيح: «تسموا باسمي، ولا تكونوا بكنيتي، وإنما أنا قاسم أقسم بينكم».

فالرسول مبلغ عن الله أمره ونهيه، فالمال المضاف إلى الله ورسوله، هو المال الذي يُصرف فيما أمر الله به ورسوله من واجب ومستحب، بخلاف الأموال التي ملكها الله لعباده، فإن لهم صرفها في المباحات.

ولهذا لما قال الله في المكاتيبين: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ [سورة النور: 33] ذهب أكثر العلماء، كمالك وأبي حنيفة وغيرهما، إلى أن المراد: آتاكم [الله] من الأموال التي ملكها الله لعباده، فإنه لم يضيفها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، بخلاف ما أضافه إلى الله والرسول، فإنه لا يُعطي إلا فيما أمر الله به ورسوله.

فالأنفال لله والرسول، لأن قسمتها إلى الله والرسول ليست كالموارث التي قسمها الله بين المستحقين. وكذلك مال الخمس ومال الفيء. وقد تنازع العلماء في الخمس والفيء، فقال مالك [وغيره من العلماء]: مصرفهما واحد، وهو فيما أمر الله به ورسوله، وعين ما عينه من اليتامى والمساكين وابن السبيل تخصيصاً لهم بالذكر. وقد روي عن أحمد بن حنبل ما يوافق ذلك، وأنه جعل مصرف الخمس من الركاز مصرف الفيء، وهو تبع لخمس الغنائم. وقال الشافعي، وأحمد في الرواية المشهورة: الخمس يقسم على خمسة أقسام. وقال أبو حنيفة: على ثلاثة، فأسقط سهم الرسول وذوي القربى بموته صلى الله عليه وسلم. وقال داود بن علي: بل مال الفيء [أيضاً] يُقسَّم [على خمسة أقسام]. والقول الأول أصح [الأقوال] كما قد بسطت أدلته في غير هذا الموضوع، وعلى ذلك تدل سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسنة خلفائه الراشدين.

فقوله: (لله وللرسول) في الخمس والفيء، كقوله في الأنفال: (لله والرسول) فالإضافة للرسول لأنه هو الذي يقسم هذه الأموال بأمر الله، ليست ملكاً لأحد. وقوله صلى الله عليه وسلم: «إني والله لا أعطي أحداً ولا أمنع أحداً، وإنما أنا قاسم أضع حيث أمرت» يدل على أنه ليس بمالك للأموال، وإنما هو منفذ لأمر الله عز وجل فيها، وذلك لأن الله خير بين أن يكون ملكاً نبياً وبين أن يكون عبداً رسولاً، فاختار أن يكون عبداً رسولاً، وهذا أعلى المنزلتين، فالملك يصرف المال فيما أحب ولا إثم عليه، والعبد الرسول لا يصرف المال إلا فيما أمر به، فيكون فيما يفعله عبادة لله وطاعة له، ليس في قسمه ما هو من المباح الذي لا يُثاب عليه، بل يُثاب عليه كله. وقوله صلى الله عليه وسلم: «ليس لي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس، والخمس مردود عليكم» يؤيد ذلك، فإن قوله: «لي» أي أمره إليّ، ولهذا قال: «والخمس مردود عليكم». وعلى هذا الأصل فما كان بيده من أموال بني النضير وقَدَّك وخمس خيبر وغير ذلك، هي كلها من مال الفيء الذي لم يكن يملكه فلا يورث عنه، وإنما يورث عنه ما يملكه.

بل تلك الأموال يجب أن تُصرف فيما يحبه الله ورسوله من الأعمال. وكذلك قال [أبو بكر] الصديق - رضي الله عنه - وأما ما قد يظن أن ملكه، كمال أوصى له به [مخيريقي] وسهمه من خيبر، فهذا إما أن يُقال جُكِّمه حكم المال الأول، وإما أن يُقال: هو ملكه، ولكن حكم الله في حقه أن يأخذ من المال حاجته، وما زاد على ذلك يكون صدقة ولا يورث.

كما في الحديث الصحيح عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا يقتسم ورثتي ديناراً ولا درهماً، ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة». وفي الصحيحين عن أبي هريرة - رضي

الله عنه - عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا نورث، ما تركناه فهو صدقة» أخرجه البخاري عن جماعة منهم أبو هريرة - رضي الله عنه، ورواه مسلم عنه وعن غيره.

يبيِّن ذلك أن هذا مذكور في سياق قوله تعالى: {وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا *وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ بَعْضًا فَاكْلُوهُ هُنَّ بِنَاتٍ} [سورة النساء: 3، 4] إلى قوله: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ} [سورة النساء: 11].

ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يخاطب بهذا، فإنه ليس مخصوصاً بمثنى ولا ثلاث ولا رباع، بل له أن يتزوج أكثر من ذلك، ولا مأموراً بأن يوقى كل امرأة صداقها، بل له أن يتزوج من تهب نفسها له بغير صداق. كما قال تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَرْوَاجَ اللَّاتِي آتَيْتِ اجْوَرَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ} [سورة الأحزاب: 50] إلى قوله: {وَأَمْرًا مُّؤَمَّنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهُمْ فِي أَرْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا} [سورة الأحزاب: 50].

وإذا كان سياق الكلام إنما هو خطاب للأمة دونه لم يدخل هو في عموم هذه الآية.

فإن قيل: بل الخطاب متناول له وللأمة في عموم هذه الآية، لكن خصَّ هو من آية النكاح والصداق.

قيل : وكذلك خص من آية الميراث، فما قيل في تلك يقال مثله في هذه وسواء قيل: إن لفظ الآية شمله وخصَّ منه، أو قيل: إنه لم يشمله لكونه ليس من المخاطبين: يقال مثله هنا.

السابع: أن يقال: هذه الآية لم يُقصد بها بيان من يورث [ومن لا يورث]، ولا بيان صفة الموروث والوارث، وإنما قصد بها أن المال الموروث يقسم بين الوارثين على هذا التفصيل. فالمقصود هنا بيان مقدار أنصبة هؤلاء المذكورين إذا كانوا ورثة. ولهذا لو كان الميت مسلماً وهؤلاء كفاراً لم يرثوا باتفاق المسلمين، وكذلك لو كان كافراً وهؤلاء مسلمين لم يرثوا بالسنة وقول جماهير المسلمين، وكذلك لو كان عبداً وهم أحرار، أو كان حرّاً وهم عبيد. وكذلك القاتل عمداً عند عامة المسلمين، وكذلك القاتل خطأ من الدية. وفي غيرها نزاع.

وإذا علم أن في الموتى من يرثه أولاده، وفيهم من لا يرثه أولاده، والآية لم تفصل: من يرثه ورثته ومن لا يرثه، ولا صفة الوارث والموروث، عُلم أنه لم يُقصد بها بيان ذلك، بل قصد بها بيان حقوق هؤلاء إذا كانوا ورثة. وحينئذ فالآية إذا لم تبين من يورث ومن يرثه، لم يكن فيها دلالة على كون [غير] النبي صلى الله عليه وسلم يرث أو لا يورث، فلأن لا يكون فيها دلالة على كونه هو يورث بطريق الأولى والأحرى.

وهكذا كما في قوله صلى الله عليه وسلم: «فيما سقت السماء العُشر، فيما سُقيَ بالدوالي والنواضح فنصف العُشر» فإن قصد به الفرق بين ما يجب فيه العُشر وبين ما يجب فيه نصف العُشر، ولم يقصد به بيان ما يجب فيه أحدهما وما لا يجب واحد منهما، فهذا لا يحتج بعمومه على وجوب الصدقة في الخضروات.

وقوله تعالى: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا} [سورة البقرة: 275] قصد فيه الفرق بين البيع والربا: في أن أحدهما حلال والآخر حرام، ولم يقصد فيه بيان ما يجوز بيعه وما لا يجوز، فلا يُحتج بعمومه على جواز بيع كل شيء. ومن ظن أن قوله: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ} يعم بيع الميتة والخنزير والخمر والكلب وأم الولد والوقف ومملك الغير والثمار قبل بدو صلاحها ونحو ذلك - كان غالطاً.

الوجه الثامن: أن يقال: هب أن لفظ الآية عام، فإنه خصَّ منها الولد الكافر والعبد والقاتل بأدلة هي أضعف من الدليل الذي دلَّ على خروج النبي صلى الله عليه وسلم منها؛ فإن الصحابة الذين نقلوا عنه أنه لا يورث أكثر وأجل من الذين نقلوا عنه أن المسلم لا يرث الكافر، وأنه ليس لقاتل ميراث، وأن من باع عبداً وله مال فماله للبايع إلا أن يشترطه المبتاع.

وفي الجملة فإذا كانت الآية مخصوصة بنص أو إجماع، كان تخصيصها بنص آخر جائزاً باتفاق علماء المسلمين. بل قد ذهب طائفة إلى أن العام المخصوص يبقى مجملاً وقد تنازع العلماء في تخصيص عموم القرآن إذا لم يكن مخصوصاً [بخبر الواحد]، فأما العام المخصوص فيجوز تخصيصه بخبر الواحد عند عوامهم، لاسيما الخبر المتلقى بالقبول؛ فإنهم متفقون على تخصيص عموم القرآن به.

وهذا الخبر تلقته الصحابة بالقبول، وأجمعوا على العمل به، كما سنذكره [إن شاء الله تعالى].

والتخصيص بالنص المستفيض والإجماع متفق عليه. ومن سلك هذا المسلك يقول: ظاهر الآية العموم، لكنه عموم مخصوص. ومن سلك المسلك الأول لم يسلم ظهور العموم إلا فيمن عُلِمَ أن هؤلاء يرثونه، ولا يُقال: إن ظاهرها متروك، بل نقول: لم يُقصد بها إلا بيان نصيب الوارث، لا بيان الحال التي ثبت فيها الإرث، فالآية عامة في الأولاد والموتى، مطلقة في [الموروثين. وأما] شروط الإرث فلم تتعرض له الآية، بل هي مطلقة فيه لا تدل عليه بنفي ولا إثبات.

كما في قوله تعالى: {فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ} [سورة التوبة: 5] عام في الأشخاص، مطلق في المكان والأحوال. فالخطاب المقيد لهذا المطلق يكون خطاباً مبتدأً مبيناً لحكم شرعي لم يتقدم ما ينافيه، لا يكون رافعاً لظاهر خطاب شرعي، فلا يكون مخالفاً للأصل.

الوجه التاسع: أن يقال: كون النبي صلى الله عليه وسلم لا يُورث ثبت بالسنة المقطوع بها وبإجماع الصحابة، وكل منهما دليل قطعي، فلا يُعارض ذلك بما يُظن أنه عموم، وإن كان عموماً فهو مخصوص، لأن ذلك لو كان دليلاً لما كان إلا ظنياً، فلا يعارض القطعي؛ إذ الظني لا يعارض القطعي.

وذلك أن هذا الخبر رواه غير واحد من الصحابة في أوقات ومجالس، وليس فيهم من ينكره، بل كلهم تلقاه بالقبول والتصديق. ولهذا لم يُصِرَّ أحد من أزواجه على طلب الميراث، ولا أصرَّ العم على طلب الميراث، بل من طلب من ذلك شيئاً فأخبر بقول النبي صلى الله عليه وسلم رجوع عن طلبه. واستمر الأمر على ذلك على عهد الخلفاء الراشدين إلى عليٍّ، فلم يغير شيئاً من ذلك ولا قسم له تركة.

الوجه العاشر: أن يقال: إن أبا بكر وعمر قد أعطيا عليّاً وأولاده من المال أضعاف، أضعاف ما خلفه النبي صلى الله عليه وسلم من المال. والمال الذي خلفه صلى الله عليه وسلم لم ينتفع واحد [منهما] منه بشيء، بل سلمه عمر إلى عليٍّ والعباس - رضي الله عنهم - يليانه ويفعلان فيه ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعله. وهذا مما يوجب انتفاء التهمة عنهما في ذلك.

الوجه الحادي عشر: أن يقال: قد جرت العادة بأن الظلمة من الملوك إذا تولوا بعد غيرهم من الملوك الذين أحسنوا إليهم أو ربّوهم، وقد انتزعوا الملك من بيت ذلك الملك، استعطفوهم وأعطوهم ليكفوا عنهم منازعتهم، فلو قُدِّر - والعياذ بالله - أن أبا بكر وعمر - رضي الله عنهما - متغلبان متوتبان، لكانت العادة تقضي بأن لا يزاحما الورثة المستحقين للولاية والتركة [في المال]، بل يعطيانهم ذلك وأضعافه ليكفوا عن المنازعة في الولاية. وأما منع الولاية والميراث بالكلية فهذا لا يُعلم أنه فعله أحد من الملوك، وإن كان من أظلم الناس وأفجرهم. فُعلم أن الذي فعلوه مع النبي صلى الله عليه وسلم أمر خارج عن العادة الطبيعية في الملوك، كما هو خارج عن العادات الشرعية في المؤمنين، وذلك لاختصاصه صلى الله عليه وسلم بما لم يخص الله به غيره من ولاة الأمور وهو النبوة، إذ الأنبياء لا يورثون.

الوجه الثاني عشر: أن قوله تعالى: { وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ } [سورة النمل: 16]، وقوله تعالى [عن زكريا]: { فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِيئِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ } [سورة مريم: 5، 6] لا يدل على محل النزاع؛ لأن الإرث اسم جنس تحته أنواع، والدال على ما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز. فإذا قيل: هذا حيوان، لا يدل على أنه إنسان أو فرس أو بعير.

وذلك أن لفظ «الإرث» يُستعمل في إرث العلم والنبوة والملك وغير ذلك من أنواع الانتقال، قال تعالى: { ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا } [سورة فاطر: 32].

وقال تعالى: { أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ * الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ } [سورة المؤمنون: 10، 11].

وقال تعالى: { وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ } [الزخرف: 72].
وقال تعالى: { وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ تَطَّوُّوهَا } [سورة الأحزاب: 27].

وقال تعالى: { إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ } [سورة الأعراف: 128].

وقال تعالى: { وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَعَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا } [سورة الأعراف: 137].

وقال تعالى: { وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ } [سورة الأنبياء: 105].

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهما، وإنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر» رواه أبو داود وغيره. وهكذا لفظ «الخلافة» ولهذا يقال: الوارث خليفة الميت، أي خلفه فيما تركه. والخلافة قد تكون في المال، وقد تكون في الملك، وقد تكون في العلم، وغير ذلك.

وإذا كان كذلك فقولته تعالى: { وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ } [سورة النمل: 16]، وقوله: { يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ } [سورة مريم: 6] إنما يدل على جنس الإرث، لا يدل على إرث المال. فاستدلال المستدل بهذا الكلام على خصوص إرث المال جهل منه بوجه الدلالة، كما لو قيل: هذا خليفة هذا، وقد خلفه - كان دالاً على خلافة مطلقة، لم يكن فيها ما يدل على أنه خلفه في ماله أو امرأته أو ملكه أو غير ذلك من الأمور.

الوجه الثالث عشر: أن يقال: المراد بهذا الإرث إرث العلم والنبوة ونحو ذلك لا إرث المال. وذلك لأنه قال: { وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ } [سورة النمل: 16]، ومعلوم أن داود كان له أولاد كثيرون غير سليمان، فلا يختص سليمان بماله. وأيضاً فليس في كونه ورث ماله صفة مدح، لا لداود ولا لسليمان، فإن اليهودي والنصراني يرث أباه ماله، والآية سيقت في بيان المدح لسليمان، وما خصه الله به من النعمة.

وأيضاً فإن إرث المال هو من الأمور العادية المشتركة بين الناس، كالأكل، والشرب، ودفن الميت. ومثل هذا لا يُقَصُّ عن الأنبياء إذ لا فائدة فيه، وإنما يُقَصُّ ما فيه عبرة وفائدة تُستفاد، وإلا فقول القائل: «مات فلان وورث ابنته ماله» مثل قوله: «ودفنوه» ومثل قوله: «أكلوا وشربوا وناموا» ونحو ذلك مما لا يحسن أن يجعل من قصص القرآن.

وكذلك قوله [عن زكريا]: { يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ } [سورة مريم: 6] ليس المراد به إرث المال؛ لأنه لا يرث من آل يعقوب شيئاً من [أموالهم بل إنما يرثهم ذلك أولادهم وسائر ورثتهم لو ورثوا، ولأن النبي لا يطلب ولداً ليرث ماله؛ فإنه لو كان يورث لم يكن بد من أن ينتقل المال إلى غيره: سواء كان ابناً أو غيره، فلو كان مقصوده بالولد أن يرث ماله، كان مقصوده أنه لا يرثه أحد غير الولد.

وهذا لا يقصده أعظم الناس بخلًا وشحًا على من ينتقل إليه المال، فإنه لو كان الولد موجوداً وقصد إعطاء الولد وأما إذا لم يكن له ولد، وليس مراده بالولد إلا أن يحوز المال دون غيره، كان المقصود أن لا يأخذ أولئك المال، وقصد الولد بالقصد الثاني، وهذا يقبح نم أقل الناس عقلاً ودينًا. وأيضاً فزكريا - عليه السلام - لم يُعرف له مال، بل كان نجاراً. ويحيى ابنه - عليه السلام - كان من أزهد الناس.

وأيضاً فإنه قال: { وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي } [سورة مريم: 5] ومعلوم أنه لم يخف أن يأخذوا ماله [من بعده] إذا مات، فإن هذا ليس بمخوف.

فصل

قال الرافضي: «ولما ذكرت فاطمة أن أباه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهبها فدك قال [لها]: هات أسود أو أحمر يشهد لك بذلك، فجاءت بأم أيمن، فشهدت لها بذلك، فقال: امرأة لا يقبل قولها. وقد رووا جميعاً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أم أيمن امرأة من أهل الجنة، فجاء أمير المؤمنين فشهد لها بذلك، فقال: هذا بعلك يجزّه إلى نفسه ولا نحكم بشهادته لك وقد رووا جميعاً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: عليٌّ مع الحق، والحق معه يدور [معه] حيث دار لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، فغضبت فاطمة - عليها السلام - عند ذلك وانصرفت، وحلفت أن لا تكلمه ولا تصاحبه حتى تلقي أباه وتشيكو إليه، فلما حضرته الوفاة أوصت عليّاً أن يدفنها ليلاً ولا يدع أحداً منهم يصلي عليها، وقد رووا جميعاً أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا فاطمة! إن الله تعالى يغضب لغضبك ويرضى لرضاك. ورووا جميعاً [أنه قال]: فاطمة بضعة مني، من أذاها فقد أذاني، ومن أذاني فقد أذى الله. ولو كان هذا الخبر صحيحاً حقاً لما جاز له ترك البغلة التي خلفها النبي صلى الله عليه وسلم وسيفه وعمامته عند أمير المؤمنين عليّ، ولما حكم له بها لما ادّعاها العباس، ولكان أهل البيت الذين طهّهم الله في كتابه من الرجس مرتكبين ما لا يجوز، لأن الصدقة عليهم محرّمة. وبعد ذلك جاء إليه مال البحرين وعنده جابر بن عبد الله الأنصاري، فقال له: إن النبي صلى الله عليه وسلم قال لي: «إذا أتى مال البحرين حثوث لك، ثم حثوث لك، [ثلاثاً]، فقال له: تقدم فخذ بعددها، فأخذ [من بيت] مال المسلمين من غير بيّنة بل بمجرد قوله».

والجواب: أن في هذا الكلام من الكذب والبهتان والكلام الفاسد ما لا يكاد يحصى إلا بكلفة، ولكن سنذكر من ذلك وجوهاً [إن شاء الله تعالى].
أحدها: أن ما ذكر من ادّعاء فاطمة - رضي الله عنها - قدك فإن هذا يناقض كونها ميراثاً لها، فإن كان طلبها بطريق الإرث امتنع أن يكون بطريق الهبة، وإن كان بطريق الهبة امتنع أن يكون بطريق الإرث، ثم إن كانت هذه هبة في مرض الموت، فرسول الله صلى الله عليه وسلم منزه، إن كان يُورث كما يورث غيره، أن يوصي لوارث أو يخصه في مرض موته بأكثر من حقه، وإن كان في صحته فلا بد أن تكون هذه هبة مقبوضة، وإلا فإذا وهب الواهب بكلامه ولم يقبض الموهوب شيئاً حتى مات الواهب كان ذلك باطلاً عند جماهير العلماء، فكيف يهب النبي صلى الله عليه وسلم قدك لفاطمة ولا يكون هذا أمراً معروفاً عند أهل بيته والمسلمين، حتى تختص بمعرفته أم أيمن أو علي رضي الله عنهما؟

الوجه الثاني: أن ادّعاء فاطمة ذلك كذب على فاطمة، [وقد قال الإمام أبو العباس بن سريج في الكتاب الذي صنّفه في الرد على عيسى بن أبان لما تكلم معه في باب اليمين والشاهد، واحتجّ بما احتجّ، وأجاب عما عارض به عيسى بن أبان، قال: وأما حديث البحري بن حسان عن زيد بن عليّ أن فاطمة ذكرت لأبي بكر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطاه قدك، وأنها جاءت برجل وامرأة، فقال: رجل مع رجل، وامرأة مع امرأة، فسبحان الله ما أعجب هذا قد سألت فاطمة أبا بكر ميراثها وأخبرها عن رسول الله

عليه وسلم أنه قال لا تُورث، وما حكى في شيء من الأحاديث أن فاطمة ادّعتها بغير الميراث، ولا أن أحداً شهد بذلك.

ولقد روى جرير عن مغيرة عن عمر بن عبد العزيز أنه قال في قَدَك: «إن فاطمة سألت النبي صلى الله عليه وسلم أن يجعلها لها فأبى، وأن النبي صلى الله عليه وسلم كان ينفق منها ويعود على صَعَفَةَ بنى هاشم ويزوّج منه أَيْمَهُمْ، وكانت كذلك حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر صدقة وقبلت فاطمة الحق، وإنّي أشهدكم أنّي رددتها إلى ما كانت في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم»

ولم يُسمع أن فاطمة - رضي الله عنها - ادّعت أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطها إياها في حديث ثابت متصل، ولا أن شاهداً شهد لها. ولو كان ذلك لحكى، لأنها خصومة وأمر ظاهر تنازعت فيه الأمة وتحادثت فيه، فلم يقل أحد من المسلمين: شهدت النبي صلى الله عليه وسلم أعطها فاطمة ولا سمعت فاطمة تدّعيها حتى جاء البحري بن حسان يحكي عن زيد شيئاً لا ندري ما أصله، ولا من جاء به، وليس من أحاديث أهل العلم: فضل بن مرزوق عن البحري عن زيد، وقد كان ينبغي لصاحب الكتاب أن يكف عن بعض هذا الذي لا معنى له، وكان الحديث قد حسن بقول زيد: لو كنت أنا لقصيت بما قضى به أبو بكر. وهذا مما لا يثبت على أبي بكر ولا على فاطمة لو لم يخالفه أحد، ولو لم تجر فيه المناظرة ويأتي فيها الرواية، فكيف وقد جاءت؟ وأصل المذهب أن الحديث إذا ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قال أبو بكر بخلافه، إن هذا من أبي بكر - رحمه الله - كنحو ما كان منه في الجدة، وأنه متى بلغه الخبر رجع إليه.

ولو ثبت هذا الحديث لم يكن فيه حجة، لأن فاطمة لم تقل: إنّي أحلف مع شاهدي فمنعت. ولم يقل أبو بكر: إنّي لا أرى اليمين مع الشاهد. قالوا: وهذا الحديث غلط؛ لأن أسامة بن زيد يروي عن الزهري عن مالك بن أوس بن الحَدَثَان، قال: كان مما احتج به عمر أن قال: كانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث صفايا: بنو النضير، وخبير، وفدك. فأما بنو النضير فكانت حُبساً لنوائبه. وأما قَدَك فكانت حُبساً لأبناء السبيل، وأما خبير فجرّأها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أجزاء: جزئين بين المسلمين، وجزء نفقة لأهله، فما قَصَلَ عن نفقة أهله جعله بين فقراء المهاجرين جزئين. وروى الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة أنها أخبرته أن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسلت إلي أبي بكر الصديق تسأله ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وسلم مما أفاء الله عليه بالمدينة وقَدَك وما بقي من حُمس خبير، فقال أبو بكر: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تُورث ما تركنا صدقة، وإنما يأكل آل محمد من هذا المال، وإنّي والله لا أعير شيئاً من صدقة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حالها التي كانت عليها في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا عملن فيها بما عمل به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأبى أبو بكر أن يدفع إلى فاطمة منها شيئاً.

ورواه شعيب بن أبي حمزة عن الزهري قال: حدثني عروة: أن عائشة أخبرته بهذا الحديث. قال: وفاطمة - رضي الله عنها - حينئذ تطلب صدقة رسول الله التي بالمدينة وقدك وما بقي من خمس خبير. قالت عائشة: فقال أبو بكر: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركنا صدقة، وإنما يأكل آل محمد في هذا المال، يعني مال الله - عز وجل -، ليس لهم أن يزيدوا على المال.

ورواه صالح عن ابن شهاب عن عروة أن عائشة قالت فيه: فأبى أبو بكر عليها ذلك، وقال: لست تاركاً شيئاً كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعمل به إلا عملت به، إني أخشى إن تركت شيئاً من أمره أن أزيغ. فأما صدقته بالمدينة فدفعتها عمر إلى عليّ وعباس، فغلب عليّ عليها. وأما خبير وقدك فأمسكها عمر، وقال: هما صدقة رسول الله صلى الله عليه وسلم كانتا لحقوقه التي تعرفه ونوائبه، وأمرها إلى من ولي الأمر. قال: فهما على ذلك إلى اليوم.

فهذه الأحاديث الثابتة المعروفة عند أهل العلم، وفيها ما يبين أن فاطمة - رضي الله عنها - طلبت ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما كانت تعرف من الموارث، فأخبرت بما كان من رسول الله فسلمت ورجعت، فكيف تطلبها ميراثاً وهي تدّعيها ملكاً بالعطية؟ هذا ما لا معنى فيه. وقد كان ينبغي لصاحب الكتاب أن يتدبّر، ولا نحتج بما يوجد في الأحاديث الثابتة لرده وإبانة الغلط فيه، ولكن حبك الشيء يعمي ويصم. وقد روي عن أنس أن أبا بكر قال لفاطمة وقد قرأت عليه إني أقرأ مثل ما قرأت ولا يبلغن علمي أن يكون قاله كله. قالت فاطمة: هو لك ولقرابتك؟ قال لا وأنت عندي مصدّقة أمينة، فإن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد إليك في هذا، أو وعدك فيه موعداً أو أوجبه لكم حقاً صدقتك. فقالت لا غير أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حين أنزل عليه: «أبشروا يا آل محمد وقد جاءكم الله عز وجل بالغنى». قال أبو بكر: صدق الله ورسوله وصدقت، فلکم الفیء، ولم يبلغ علمي بتأويل هذه أن استلم هذا السهم كله كاملاً إليكم، ولكن الفیء الذي يسعكم. وهذا يبين أن أبا بكر كان يقبل قولها، فكيف يرده ومعه شاهد وامرأة؟ ولكنه يتعلق بكل شيء يجده.

الوجه الثالث: أن يقال: إن كان النبي صلى الله عليه وسلم يورث فالخصم في ذلك أزواجه وعمه، ولا تُقبل عليهم شهادة امرأة واحدة ولا رجل واحد بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم واتفاق المسلمين، وإن كان لا يُورث فالخصم في ذلك المسلمون، فكذلك لا يقبل عليهم شهادة امرأة واحدة ولا رجل واحد باتفاق المسلمين، ولا رجل وامرأة. نعم يُحكم في [مثل] ذلك بشهادة ويمين الطالب عند فقهاء الحجاز [وفقهاء أصحاب] الحديث. وشهادة الزوج لزوجته فيها قولان مشهوران للعلماء، هما روايتان عن أحمد: إحداهما لا تُقبل، وهي مذهب أبي حنيفة ومالك والليث بن سعد والأوزاعي وإسحاق وغيرهم.

والثانية: تُقبل، وهي مذهب الشافعي وأبي ثور وابن المنذر وغيرهم. فعلى هذا لو قُدِّر صحة هذه القصة لم يجز للإمام أن يحكم بشهادة رجل واحد ولا

امرأة واحدة باتفاق المسلمين، لاسيما وأكثرهم يجيزون شهادة الزوج، ومن هؤلاء من لا يحكم بشاهد ويمين، ومن يحكم بشاهد ويمين لم يُحکم للطالب حتى يحلفه.

الوجه الرابع : قوله: «فجاءت بأم أيمن فشهدت لها بذلك، فقال: امرأة لا يُقبل قولها. وقد رووا جميعاً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «أم أيمن امرأة من أهل الجنة».

الجواب : أن هذا احتجاج جاهل مفرط في الجهل يريد أن يحتج لنفسه فيحتج عليها، فإن هذا القول لو قاله الحجاج بن يوسف والمختار بن أبي عبيد وأمثالهما لكان قد قال حقا، فإن امرأة واحدة لا يقبل قولها في الحكم بالمال لمدع يريد أن يأخذ ما هو في الظاهر لغيره، فكيف إذا حُكي مثل هذا عن أبي بكر الصديق - رضي الله عنه -؟!

وأما الحديث الذي ذكره وزعم أنهم رووه جميعاً، فهذا الخبر لا يعرف في شيء من دواوين الإسلام ولا يُعرف عالم من علماء الحديث رواه. وأم أيمن هي أم أسامة بن زيد، وهي حاضنة النبي صلى الله عليه وسلم، وهي من المهاجرات، ولها حق وحرمة، لكن الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم لا تكون بالكذب عليه وعلى أهل العلم. وقول القائل: «رووا جميعاً» لا يكون إلا في خبر متواتر، فمن ينكر حديث النبي صلى الله عليه وسلم أنه لا يُورث، وقد رواه أكابر الصحابة، ويقول: إنهم جميعاً رووا هذا الحديث، إنما يكون من أجهل الناس وأعظمهم جحداً للحق.

وبتقدير أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد أخبر أنها من أهل الجنة، فهو كإخباره عن غيرها أنه من أهل الجنة، وقد أخبر عن كل واحد من العشرة أنه في الجنة، وقد قال: «لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة» وهذا الحديث في الصحيح ثابت عند أهل العلم بالحديث، وحديث الشهادة لهم بالجنة رواه أهل السنن من غير وجه، من حديث عبد الرحمن بن عوف وسعيد بن زيد. فهذه الأحاديث المعروفة عند أهل العلم بالحديث. ثم هؤلاء يكذبون من عُلِمَ أن الرسول شهد لهم بالجنة، وينكرون عليهم كونهم لم يقبلوا شهادة امرأة زعموا أنه شهد لها بالجنة، فهل يكون أعظم من جهل هؤلاء وعنادهم؟! ثم يُقال: كون الرجل من أهل الجنة لا يوجب قبول شهادته، لجواز أن يغلط في الشهادة. ولهذا لو شهدت خديجة وفاطمة وعائشة ونحوهن، ممن يُعلم أنهن من أهل الجنة، لكانت شهادة إحداهن نصف شهادة رجل، كما حكم بذلك القرآن. كما أن ميراث إحداهن نصف ميراث رجل، وديتها نصف دية رجل. وهذا كله باتفاق المسلمين، فكون المرأة من أهل الجنة لا يُوجب قبول شهادتها لجواز الغلط عليها، فكيف وقد يكون الإنسان ممن يكذب ويتوب من الكذب ثم يدخل الجنة؟

الوجه الخامس : قوله: «إن علياً شهد لها فردّ شهادته لكونه زوجها» فهذا مع أنه كذب لو صح ليس يقدر، إذ كانت شهادة الزوج مردودة عند أكثر العلماء، ومن قبلها منهم لم يقبلها حتى يتم النصاب إما برجل آخر وإما بامرأة مع امرأة، وأما الحكم بشهادة رجل وامرأة مع عدم يمين المدّعي فهذا لا يسوغ.

الوجه السادس : قولهم: إنهم رووا جميعاً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «عليّ مع الحق، والحق مع عليّ» من أعظم الكلام كذباً وجهلاً، فإن هذا الحديث لم يروه أحد عن النبي صلى الله عليه وسلم لا بإسناد صحيح ولا ضعيف. فكيف يقال: إنهم جميعاً رووا هذا الحديث؟ وهل يكون أكذب ممن يروي عن الصحابة والعلماء أنهم رووا حديثاً، والحديث لا يعرف عن واحد منهم أصلاً؟ بل هذا من أظهر الكذب. ولو قيل: رواه بعضهم، وكان يمكن صحته لكان ممكناً، فكيف وهو كذب قطعاً عليّ النبي صلى الله عليه وسلم؟!.

بخلاف إخباره أن أيمن في الجنة، فهذا يمكن أنه قاله، فإن أم أيمن امرأة سالحة من المهاجرات، فأخبره أنها في الجنة لا يُنكر، بخلاف قوله عن رجل من أصحابه أنه مع الحق [وأن الحق] يدور معه حيثما دار لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض؛ فإنه كلام ينزّه عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم. **أما أولاً:** فلأن الحوض إنما يردّه عليه أشخاص، كما قال للأنصار: «اصبروا حتى تلقوني عليّ الحوض» وقال: «إن حوضي لأبعد ما بين أيلة إلى عدن، وإن أول الناس وروداً فقراء المهاجرين الشعث رؤوساً الدنس ثياباً الذين لا ينكحون المتنعّمات ولا تفتح لهم أبواب السدد، يموت أحدهم وحاجته في صدره لا يجد لها قضاء» رواه مسلم وغيره.

وأما الحق فليس من الأشخاص الذين يردون الحوض. وقد روي [نه قال]: «إني تارك فيكم الثقيلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض». فهو من هذا النمط وفيه كلام يذكر في موضعه [إن شاء الله]. ولو صح هذا لكان المراد به ثواب القرآن. أما الحق الذي يدور مع شخص ويدور الشخص معه فهو صفة لذلك الشخص لا يتعداه ومعنى ذلك أن قوله صدقٌ وعمله صالح، ليس المراد به أن غيره لا يكون معه شيء من الحق. وأيضاً فالحق لا يدور مع شخص غير النبي صلى الله عليه وسلم، ولو دار الحق مع عليّ حيثما دار لوجب أن يكون معصوماً كالنبي صلى الله عليه وسلم، وهم من جهلهم يدّعون ذلك، ولكن من علم أنه لم يكن بأولى بالعصمة من أبي بكر وعمر وعثمان وغيرهم، وليس فيهم من هو معصوم، علم كذبهم، وفتاويه من جنس فتاوى عمر وعثمان ليس هو أولى بالصواب منهم، ولا في أقوالهم من الأقوال المرجوحة أكثر مما في قوله، ولا كان ثناء النبي صلى الله عليه وسلم ورضاه عنه بأعظم من ثنائه عليهم ورضائه عنهم، بل لو قال القائل: إنه لا يعرف من النبي صلى الله عليه وسلم أنه عتب علي عثمان في شيء، وقد عتب عليّ عليّ في غير موضع لما أبعد، فإنه لما أراد أن يتزوج بنت أبي جهل اشتكته فاطمة لأبيها وقالت: إن الناس يقولون إنك لا تغضب لبناتك، فقام [رسول الله صلى الله عليه وسلم] خطيباً وقال: «إن بني المغيرة استأذنونني أن يزوّجوا ابنتهم عليّ بن أبي طالب، وإني لا آذن ثم لا آذن، ثم لا آذن: إلا أن يريد ابن أبي طالب أن يطلق ابنتي ويتزوج ابنتهم، فإنما فاطمة بضعة مني [يربيني ما رابها] ويؤذيني ما آذاها» ثم ذكر صهراً له من بني عبد شمس فقال: «حدثني فصدّقني ووعدني فوفى لي» والحديث ثابت صحيح أخرجاه في الصحيحين.

وكذلك في الصحيحين لما طرقة وفاطمة ليلاً، فقال: «ألا تصليان؟» فقال له عليٌّ: إنما أنفسنا بيد الله إن شاء أن يبعثنا بعثنا، فانطلق وهو يضرب فخذة ويقول: «وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً».

وأما الفتاوى فقد أفتى بأن المتوفى عنها زوجها وهي حامل تعتد أبعد الأجلين، وهذه الفتيا كان قد أفتى بها أبو السنابل بن بعكك على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «كذب أبو السنابل» وأمثال ذلك كثير. ثم بكل حال فلا يجوز أن يحكم بشهادته وحده، كما لا يجوز له أن يحكم لنفسه.

الوجه السابع: أن ما ذكره عن فاطمة أمر لا يليق بها، ولا يحتج بذلك إلا رجل جاهل يحسب أنه يمدحها وهو يجرحها؛ فإنه ليس فيما ذكره ما يوجب الغضب عليه، إذ لم يحكم - لو كان ذلك صحيحاً - إلا بالحق الذي لا يحل لمسلم أن يحكم بخلافه. ومن طلب أن يحكم له بغير حكم الله ورسوله فغضب وحلف أن لا يكلم الحاكم ولا صاحب الحاكم، لم يكن هذا مما يُحمد عليه ولا مما يذم به الحاكم، بل هذا إلى أن يكون جرحاً أقرب منه إلى أن يكون مدحاً. ونحن نعلم أن ما يُحكى عن فاطمة وغيرها من الصحابة من القوادح كثير منها كذب وبعضها كانوا فيه متأولين. وإذا كان بعضها ذنباً فليس القوم معصومين، بل هم مع كونهم أولياء الله ومن أهل الجنة لهم ذنوب يَغفرها الله لهم. وكذلك ما ذكره من حلفها أنها لا تكلمه ولا صاحبه حتى تلقى أباهاً وتشتكي إليه، أمر لا يليق أن يُذكر عن فاطمة - رضي الله عنها -؛ فإن الشكوى إنما تكون إلى الله تعالى، كما قال العبد الصالح: {إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ} [سورة يوسف: 86]، وفي دعاء موسى - عليه السلام -: اللهم لك الحمد، وإليك المشتكى، وأنت المستعان، وبك المستغاث، وعليك التكلان. وقال النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس: «إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله»، ولم يقل: سلني ولا استعن بي.

وقد قال تعالى: {فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ * وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْجِعْ} [سورة الشرح: 7، 8]. ثم من المعلوم لكل عاقل أن المرأة إذا طلبت مالاً من ولي أمر فلم يعطها [إياه] لكونها لا تستحقه عنده، وهو لم يأخذه ولم يعطه لأحد من أهله ولا أصدقائه، بل أعطاه لجميع المسلمين، وقيل: إن الطالب غضب على الحاكم - كان غاية ذلك أنه غضب لكونه لم يعطه مالاً، وقال الحاكم: إنه لغيرك لا لك، فأى مدح للطالب في هذا الغضب؟ لو كان مظلوماً محضاً لم يكن غضبه إلا للدنيا. وكيف والتهمة عن الحاكم الذي لا يأخذ لنفسه أبعد من التهمة عن الطالب الذي يأخذ لنفسه، فكيف تحال التهمة على من لا يطلب لنفسه مالاً، ولا تحال على من يطلب لنفسه المال؟

وذلك الحاكم يقول: إنما أُمِنع لله؛ لأنني لا يحل لي أن آخذ المال من يستحقه فأدفعه إلى غير مستحقه فأدفعه إلى غير مستحقه، والطالب يقول: إنما أغضب لحظي القليل من المال. أليس من يذكر [مثل] هذا عن فاطمة ويجعله من مناقبها جاهلاً؟!

أوليس الله قد يذم المنافقين الذين قال فيهم: {وَمِنْهُمْ مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْحَطُونَ} * وَلَوْ

أَتَّهَمَ رَضُوًّا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ} [سورة التوبة: 58، 59] فذكر الله قوماً رضوا إن أعطوا، وعضبوا إن لم يعطوا، فذمهم بذلك، فمن مدح فاطمة بما فيه شبه من هؤلاء ألا يكون قادحاً فيها؟ فقاتل الله الرافضة، وانتصف لأهل البيت منهم؛ فإنهم ألقوا بهم من العيوب والشين ما لا يخفى على ذي عين. ولو قال قائل: فاطمة لا تطلب حقها، لم يكن هذا بأولى من قول القائل: أبو بكر لا يمنع يهودياً ولا نصرانياً حقه فكيف يمنع سيدة نساء العالمين حقها؟ فإن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم قد شهدا لأبي بكر أنه ينفق ماله لله، فكيف يمنع الناس أموالهم؟ وفاطمة - رضي الله عنها - قد طلبت من النبي صلى الله عليه وسلم مالاً، فلم يعطها إياه. كما ثبت في الصحيحين عن عليٍّ - رضي الله عنه - في حديث الخادم لما ذهبت فاطمة إلى النبي صلى الله عليه وسلم تسأله خادماً، فلم يعطها خادماً وعلمها التسييح. وإذا جاز أن تطلب من النبي صلى الله عليه وسلم ما يمنعه [النبي صلى الله عليه وسلم] إياه ولا يجب عليه أن يعطيها إياه، جاز أن تطلب ذلك من أبي بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلم أنها ليست معصومة أن تطلب ما لا يجب إعطاؤها إياه. وإذا لم يجب عليه الإعطاء لم يكن مذموماً بتركه ما ليس بواجب وإن كان مباحاً. فأما إذا قدرنا أن الإعطاء ليس بمباح، فإنه يستحق أن يُحمد على المنع. وأما أبو بكر فلم يُعلم أنه منع أحداً حقه، ولا ظلم أحد حقه لا في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بعد موته. وكذلك ما ذكره من إيصائها أن تُدفن ليلاً ولا يُصلي عليها أحد منهم، لا يحكيه عن فاطمة ويحتج به إلا رجلٌ جاهل يطرق على فاطمة ما لا يليق بها، وهذا لو صح لكان بالذنب المغفور أولى منه بالسعي المشكور، فإن صلاة المسلم على غيره زيادة خير تصل إليه، ولا يضر أفضل الخلق أن يصلي عليه بشر الخلق، وهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي [ويسلم عليه] الأبرار والفجار بل والمنافقين، وهذا إن لم ينفعه لم يضره، وهو يعلم أن في أمته منافقين، ولم ينه أحداً من أمته عن الصلاة عليه، بل أمر الناس كلهم بالصلاة والسلام عليه، مع أن فيهم المؤمن والمنافق، فكيف يُذكر في معرض الثناء عليها والاحتجاج لها مثل هذا الذي لا يحكيه ولا يحتج به إلا مفرط في الجهل، ولو وصَّى موص بأن المسلمين لا يصلون عليه لم تنفذ وصيته، فإن صلاتهم عليه خيرٌ له بكل حال.

ومن المعلوم أن إنساناً لو ظلمه ظالم، فأوصى بأن لا يصلي عليه ذلك الظالم، لم يكن هذا من الحسنات التي يُحمد عليها، ولا هذا مما أمر الله به ورسوله. فمن يقصد مدح فاطمة وتعظيمها، كيف يذكر مثل هذا الذي مدح فيه، بل المدح في خلافه، كما دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع؟! أما قوله: «وروا جميعاً أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا فاطمة! إن الله يغضب لغضبك ويرضى لرضاك» فهذا كذب منه، ما روى هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يُعرف هذا في شيء من كتب الحديث المعروفة، ولا له إسناد معروف عن النبي صلى الله عليه وسلم لا صحيح ولا حسن. ونحن إذا شهدنا لفاطمة بالجنة، وبأن الله يرضى عنها، فنحن لأبي بكر وعمر

وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعيد وعبد الرحمن [بن عوف] بذلك نشهد، ونشهد بأن الله تعالى أخبر برضاه عنهم في غير موضع، كقوله تعالى: { وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ } [سورة التوبة: 100]، وقوله تعالى: { لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ } [سورة الفتح: 18]. وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم توفي وهو عنهم راض، ومن رضي الله عنه ورسوله لا يضره غضب أحد من الخلق عليه كائناً من كان، بل من رضي الله عنه ورضي عن الله، يكون رضاه موافقاً لرضا الله، فإن الله راض عنه، فهو موافق لما يرضي الله، وهو راض عن الله، فحكم الله موافقاً لرضاه، وإذا رضوا بحكمه غضبوا لغضبه، فإن من رضي بغضب غيره لزم أن يغضب لغضبه، فإن الغضب إذا كان مرضياً لك، فعلت ما هو مرض لك، وكذلك الرب [تعالى] - وله المثل الأعلى] - إذا رضي عنهم غضب لغضبهم، إذ هو راض بغضبهم. وأما قوله: «رووا جميعاً أن فاطمة بضعة مني من أذاها أذائي، ومن أذاني آذى الله» فإن هذا الحديث لم يرو بهذا اللفظ، بل [روي] بغيره، كما روي في سياق حديث خطبة علي لابنة أبي جهل، لما قام النبي صلى الله عليه وسلم خطيباً فقال: «إن بني هشام بن المغيرة استأذنونني أن يُنكحوا ابنتهم علي بن أبي طالب، وإني لا أذن، ثم لا أذن، ثم لا أذن، إنما فاطمة بضعة مني يربيني ما رابها، ويؤذيني ما آذاها، إلا أن يريد أبي طالب أن يطلق ابنتي وينكح ابنتهم» وفي رواية: «إني أخاف أن تفتن في دينها» ثم ذكر صهرها له من بني عبد شمس فأثنى عليه مصاهرته إياه فقال: «حدّثني فصدقني، ووعدني فوفى لي. وإني لست أحلّ حراماً، ولا أحرم حلالاً، ولكن والله لا تجتمع بنت رسول الله وبنت عدو الله مكاناً واحداً أبداً» رواه البخاري ومسلم [في الصحيحين] من رواية علي بن الحسين والمسور بن مخرمة، فسبب الحديث خطبة علي - رضي الله عنه - لابنة أبي جهل، والسبب داخل في اللفظ قطعاً، إذ اللفظ الوارد على سبب لا يجوز إخراج سببه منه، بل السبب يجب دخوله بالاتفاق.

وقد قال في الحديث: «يربيني ما رابها ويؤذيني ما آذاها» ومعلوم قطعاً أن خطبة ابنة أبي جهل عليها رابها وآذاها، والنبي صلى الله عليه وسلم رابه ذلك وآذاه، فإن كان هذا وعيداً لاحقاً بفاعله، لزم أن يلحق هذا الوعيد علي بن أبي طالب، وإن لم يكن وعيداً لاحقاً بفاعله، كان أبو بكر أبعد عن الوعيد من علي. وإن قيل: إن علياً تاب من تلك الخطبة ورجع عنها.

قيل: فهذا يقتضي أنه غير معصوم. وإذا جاز أن من راب فاطمة وآذاها، يذهب ذلك بتوبته، جاز أن يذهب بغير ذلك من الحسنات الماحية، فإن ما هو أعظم من هذا الذهب تذهبه الحسنات الماحية والتوبة والمصائب المكفرة. وذلك أن هذا الذنب ليس من الكفر الذي لا يغفره الله إلا بالتوبة، ولو كان كذلك لكان علي - والعياذ بالله - قد ارتد عن [دين] الإسلام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم. ومعلوم أن الله تعالى نزه علياً من ذلك والخوارج الذين قالوا: إنه ارتد بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم، لم يقولوا: إنه ارتد في حياته، ومن ارتد فلا بد أن يعود على الإسلام أو يقتله النبي صلى الله عليه

وسلم، وهذا لم يقع. وإذا كان هذا الذنب هو مما دون الشرك فقد قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} [سورة النساء: 48].
وإن قالوا بجهلهم: إن هذا الذنب كفر ليكفروا بذلك أبا بكر، لزمهم تكفير علي، واللازم باطل فالملزوم مثله. وهم دائماً: يعيبون أبا بكر وعمر وعثمان، بل ويكفرونهم بأمور قد صدر من علي ما هو مثلها أو أبعد عن العذر منها، فإن كان ماجوراً أو معذوراً فهم أولى بالأجر والعذر، وإن قيل باستلزام الأمر الأخف فسقاً أو كفراً، كان استلزام الأغلظ لذلك أولى.
وأيضاً فيقال: إن فاطمة - رضي الله عنها - إنما عظم أذاها لما في ذلك من أذى أبيها، فإذا دار الأمر بين أذى أبيها وأذاها كان الاحتراز عن أذى أبيها واجب. وهذا حال أبي بكر وعمر، فإنهما احتزرا عن أن يؤذيا أباهما أو يريباه بشيء، فإنه عهد عهداً وأمر بأمر، فخافا إن غيرا عهده وأمره أن يغضب لمخالفة أمره وعهده ويتأذى بذلك. وكل عاقل يعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا حكم بحكم، وطلب فاطمة أو غيرها ما يخالف ذلك الحكم، كان مراعاة حكم النبي صلى الله عليه وسلم أولى، فإن طاعته واجبة، ومعصيته محرمة، ومن تأذى لطاعته كان مخطئاً في تأديته بذلك، وكان الموافق لطاعته مصيباً في طاعته. وهذا بخلاف من أذاها لغرض نفسه لا لأجل طاعة الله ورسوله.

ومن تدبر حال أبي بكر في رعايته لأمر النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه إنما قصد طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم لا أمراً آخر يحكم أن حاله أكمل وأفضل [وأعلى] من حال علي - رضي الله عنهما -، وكلاهما سيد كبير من أكابر أولياء الله المتقين، وحزب الله المفلحين، [وعباد الله الصالحين]، ومن السابقين الأولين، ومن أكابر المقربين، الذين يشربون بالتسنيم. ولهذا كان أبو بكر - رضي الله عنه - يقول: «والله لقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم أحب إليّ أن أصل من قرابتي». وقال: «ارقبوا محمداً صلى الله عليه وسلم في أهل بيته» رواه البخاري عنه.
لكن المقصود أنه لو قدر أن أبا بكر أذاها، فلم يؤذها لغرض نفسه بل ليطيع الله ورسوله، ويوصل الحق إلى مستحقه. وعلي - رضي الله عنه - كان قصده أن يتزوج عليها، فله في أذاها غرض، بخلاف أبي بكر. فعلم أن أبا بكر كان أبعد أن يؤذم بأذاها من علي، وأنه إنما قصد طاعة الله ورسوله بما لاحظ له فيه، بخلاف علي؛ فإنه كان له حظ فيما رابها به. وأبو بكر كان من جنس من هاجر إلى الله ورسوله، وهذا لا يشبه من كان مقصوده امرأة يتزوجها. والنبي صلى الله عليه وسلم يؤذيه ما يؤذي فاطمة إذا لم يعارض ذلك أمر الله تعالى، فإذا أمر الله تعالى بشيء فعله، وإن تأذى من تأذى من أهله وغيرهم، وهو في حال طاعته لله يؤذيه ما يعارض طاعة الله ورسوله. وهذا الإطلاق كقوله: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن عصى أميري فقد عصاني» ثم قد بين ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم: «إنما الطاعة في المعروف». فإذا كانت طاعة أمرائه أطلقها ومراده بها الطاعة في المعروف، فقوله: «من أذاها فقد أذاني» يحمل على الأذى في المعروف بطريق الأولى والأحرى، لأن طاعة

أمرائه فرض، وضدها معصية كبيرة. وأما فعل ما يؤذي فاطمة فليس هو بمنزلة معصية أمر النبي صلى الله عليه وسلم، وإلا لزم أن يكون عليّ قد فعل ما هو أعظم من معصية الله ورسوله، فإن معصية أمرائه معصيته، ومعصيته معصية الله. ثم إذا عارض معارض وقال: أبو بكر وعمر وليا الأمر، والله قد أمر بطاعة أولي الأمر، وطاعة ولي الأمر طاعة لله ومعصيته معصية لله، فمن سخط أمره وحكمه فقد سخط أمر الله وحكمه.

ثم أخذ يشنّع على عليّ وفاطمة - رضي الله عنهما - بأنهما ردّا أمر الله، وسخطا حكمه، وكرها ما أَرْضَى الله، لأن الله يرضيه طاعته وطاعة ولي الأمر، فمن كره طاعة ولي الأمر فقد كره رضوان الله، والله يسخط لمعصيته، ومعصية ولي الأمر معصيته، فمن اتبع معصية ولي الأمر فقد اتبع ما أسخط الله وكره رضوانه. وهذا التشنيع ونحوه على عليّ وفاطمة - رضي الله عنهما - أوجه من تشنيع الرافضة على أبي بكر وعمر، وذلك لأن النصوص الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم في طاعة ولاة الأمور، ولزوم الجماعة، والصبر على ذلك مشهورة كثيرة، بل لو قال قائل: إن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بطاعة ولاة الأمور وإن استأثروا، والصبر على جَوْرهم، وقال: «إنكم ستلقون بعدي أثرة، فاصبروا حتى تلقوني على الحوض» وقال: «أدُّوا إليهم حقهم، وسلوا الله حقكم» وأمثال ذلك. فلو قُدِّر أن أبا بكر وعمر - رضي الله عنهما - كانا ظالمين مستأثرين بالمال لأنفسهما، لكان الواجب مع ذلك طاعتهما والصبر على جورهما.

ثم لو أخذ هذا القائل يقدر في عليّ وفاطمة - رضي الله عنهما - ونحوهما بأنهم لم يصبروا ولم يلزموا الجماعة، بل جزعوا وفرّقوا الجماعة، وهذه معصية عظيمة - لكانت هذه الشناعة أوجه من تشنيع الرافضة على أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما -، فإن أبا بكر وعمر لا تقوم حجة بأنهما تركا واجبا، ولا فعلا محرما أصلا، بخلاف غيرهما، فإنه قد تقوم الحجة بنوع من الذنوب التي لم يفعل مثلها أبو بكر ولا عمر. وما ينزّه عليّ وفاطمة - رضي الله عنهما - عن ترك واجب أو فعل محظور، إلا وتنزيه أبي بكر وعمر أولى بكثير، ولا يمكن أن تقوم شبهة بتركهما واجبا أو تعديهما حدّا، إلا والشبهة التي تقوم في عليّ وفاطمة أقوى وأكبر، فطلب الطالب مدح عليّ وفاطمة - رضي الله عنهما - إما بسلامتهما من الذنوب، وإما بغفران الله لهما، مع القدر في أبي بكر وعمر بإقامة الذنب والمنع من المغفرة، من أعظم الجهل والظلم، وهو أجهل وأظلم ممن يريد مثل ذلك في عليّ ومعاوية - رضي الله عنهما -، إذا أراد مدح معاوية - رضي الله عنه -، والقدر في عليّ - رضي الله عنه -.

الوجه الثامن: أن قوله: «لو كان هذا الخبر صحيحا حقا لما جاز له ترك البغلة والسيف والعمامة عند عليّ والحكم له بها لما ادّعاها العباس». فيقال: ومن نقل أن أبا بكر وعمر حكما بذلك لأحد، أو تركا ذلك عند أحد، على أن ذلك ملك له، فهذا من أبين الكذب عليهما، بل غاية ما في هذا أن يُترك عند ما يُترك عنده، كما تركا صدقته عند عليّ والعباس ليصرفاها في مصارفها الشرعية.

وأما قوله: «ولكان أهل البيت الذين طهَّروهم الله في كتابه مرتكبين ما لا يجوز».

فيقال له: أولاً إن الله لم يخبر أنه طهَّر جميع أهل البيت وأذهب عنهم الرجس، فإن هذا كذب على الله. كيف ونحن نعلم أن في بني هاشم من ليس بمطهَّر من الذنوب، ولا أذهب عنهم الرجس، لاسيما عند الرافضة، فإن عندهم كل من كان من بني هاشم يحب أبا بكر وعمر - رضي الله عنهما - فليس بمطهَّر، والآية إنما قال فيها: {إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ} [سورة الأحزاب: 33]. وقد تقدم أن هذا مثل قوله: {مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} [سورة المائدة: 6]، وقوله: {يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ} [سورة النساء: 26]، ونحو ذلك مما فيه بيان أن الله يحب ذلك لكم، ويرضاه لكم، ويأمركم به، فمن فعله حصل له هذا المراد المحبوب المرضي، ومن لم يفعله لم يحصل له ذلك.

وقد بُسط هذا في غير هذا الموضوع، ويُنَّ أن هذا ألزم لهؤلاء الرافضة القدرية؛ فإن عندهم [أن] إرادة الله بمعنى أمره، لا بمعنى أنه يفعل ما أراد، فلا يلزم إذا أراد الله تطهير أحد أن يكون ذلك قد تطهَّر، ولا يجوز عندهم أن يطهَّر الله أحداً، [بل من أراد الله تطهيره، فإن شاء طهَّر نفسه، وإن شاء لم يطهرها]، ولا يقدر الله عندهم على تطهير أحد. وأما قوله: «لأن الصدقة محرَّمة عليهم».

فيقال له: أوَّلا المحرَّم عليهم صدقة الفرض، وأما صدقات التطوع فقد كانوا يشربون من المياه المسبَّلة بين مكة والمدينة، ويقولون: إنما حُرِّم علينا الفرض، ولم يحرَّم علينا التطوع. وإذا جاز أن ينتفعوا بصدقات الأجانب التي هي تطوع، فانتفاعهم بصدقة النبي صلى الله عليه وسلم أولى وأحرى؛ فإن هذه الأموال لم تكن زكاة مفروضة على النبي صلى الله عليه وسلم، وهي أوساخ الناس التي حُرِّمت عليهم، وإنما هي من الفيء الذي أفاءه الله على رسوله، والفيء حلال لهم، والنبي صلى الله عليه وسلم جعل ما جعله الله له من الفيء صدقة، إذ غايته أن يكون ملكاً للنبي صلى الله عليه وسلم تصدَّق به على المسلمين، وأهل بيته أحق بصدقته؛ فإن الصدقة [على المسلمين صدقة، والصدقة] على القرابة صدقة وصلة.

الوجه التاسع: في معارضته بحديث جابر - رضي الله عنه - فيقال: جابر لم يدع حقاً لغيره يُنتزع من ذلك الغير ويُجعل له، وإنما طلب شيئاً من بيت المال يجوز للإمام أن يعطيه إياه، ولو لم يعده به النبي صلى الله عليه وسلم، فإذا وعده به كان أولى بالجواز، فلهذا لم يفتقر إلى بيِّنة. ومثال هذا أن يجئ شخص إلى عقار بيت المال فيدَّعيه لنفسه خاصة، فليس للإمام أن ينزعه من بيت المال فيدَّعيه لنفسه خاصة، فليس للإمام أن ينزعه من بيت المال ويدفعه إليه بلا حجة شرعية، وآخر طلب شيئاً من المال المنقول الذي يجب قسمه على المسلمين [من مال بيت المال]؛ فهذا يجوز أن يُعطى بلا بيِّنة. ألا ترى أن صدقة رسول الله صلى الله عليه وسلم الموقوفة، وصدقة غيره من المسلمين لا يجوز لأحد [من المسلمين] أن يملك أصلها، ويجوز أن يُعطى من

ريعتها ما ينتفع به، فالمال الذي أعطى منه جابر هو المال الذي يقسم بين المسلمين، بخلاف أصول المال.

ولهذا كان أبو بكر وعمر - رضي الله عنهما - يعطيان العباس [وبنيه] وعليًا والحسن والحسين وغيرهم من بني هاشم أعظم مما أعطوا جابر [بن عبد الله] من المال الذي يقسم بين الناس، وإن لم يكن معهما وعد من النبي صلى الله عليه وسلم.

فقول هؤلاء الرافضة الجهال: إن جابر [بن عبد الله] أخذ مال المسلمين من غير بيّنة بل بمجرد الدعوى، كلام من لا يعرف حكم الله، لا في هذا ولا في ذلك؛ فإن المال الذي أعطى [منه] جابر مال يجب قسمته بين المسلمين. وجابر أحد المسلمين، وله حق فيهِ، وهو أحد الشركاء، والإمام إذا أعطى أحد المسلمين من مال الفيء ونحوه من مال المسلمين، لا يقال: إنه أعطاه مال المسلمين من غير بيّنة؛ لأن القسم بين المسلمين وإعطائهم لا يفتقر إلى بيّنة بخلاف من يدّعي أن أصل المال له دون المسلمين.

نعم الإمام يقسم المال باجتهاده في التقدير، والنبي صلى الله عليه وسلم كان يقسم المال بالحيثيات. وكذلك رُوي عن عمر رضي الله عنه، وهو نوع من الكيل باليد. وجابر ذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم وعده بثلاثة حثيات، وهذا أمر معتاد مثله من النبي صلى الله عليه وسلم، فلم يذكر إلا ما عُهد من النبي صلى الله عليه وسلم مثله، وما يجوز الإقتداء به فيه، فأعطاه حثية، ثم نظر عددها فأعطاه بقدر مرتين، تحريماً لما ظنه موافقاً لقول النبي صلى الله عليه وسلم في القسم، فإن الواجب موافقته بحسب الإمكان، فإن أمكن العلم وإلا اتبع ما أمكن من التحري والاجتهاد.

أما قصة فاطمة - رضي الله عنها فما ذكره من دعواها الهبة والشهادة المذكورة ونحو ذلك، لو كان صحيحاً لكان بالقدح فيمن يحتجون له أشبه منه بالمدح.

(المرجع : منهاج السنة لشيخ الإسلام ابن تيمية ، 4 / 194-264).

الشبهة(21): زعمهم أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال عن علي رضي الله عنه : إنه فاروق أمتي ، وأن المنافقين ما كانوا يُعرفون إلا ببغضه

والجواب أن يقال : كلُّ من الحديثين يُعلم بالدليل أنه كذب، لا يجوز نسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم. فإنه يُقال: ما المعنى بكون عليٍّ أو غيره فاروق الأمة يفرق بين الحق والباطل؟ إن عنى بذلك أنه يميّز بين أهل الحق وأهل الباطل، فيميز [بين] المؤمنين والمنافقين، فهذا أمر لا يقدر عليه أحدٌ من البشر لا نبي ولا غيره. وقد قال تعالى لنبيه: {وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُتَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُّوا عَلَى النَّقَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ تَحْنُ تَعْلَمُهُمْ} [سورة التوبة: 101]، فإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعلم عين كل منافق في مدينته وفيما حولها، فكيف يعلم ذلك غيره؟

وإن قيل: إنه يذكر صفات أهل الحق وأهل الباطل، فالقرآن قد بيّن ذلك غاية البيان، وهو الفرقان الذي فرّق الله فيه بين الحق والباطل بلا ريب. وإن أريد بذلك أن من قاتل معه كان على الحق ومن قاتله كان على الباطل. فيقال: هذا لو كان صحيحاً لم يكن فيه إلا التمييز بين تلك الطائفة المعينة. وحينئذ فابو بكر وعمر وعثمان - رضي الله عنهم - أولى بذلك لأنهم قاتلوا بالمؤمنين أهل الحق الكفار أهل الباطل، فكان التمييز الذي حصل بفعلهم أكمل وأفضل؛ فإنه لا يشك عاقل أن الذين قاتلهم الثلاثة كانوا أولى بالباطل ممن قاتلهم عليّ، وكلما كان العدو أعظم باطلاً كان عدوه أولى بالحق. ولهذا كان أشد الناس عذاباً يوم القيامة من قتل نبياً أو [من] قتله نبي، وكان المشركون الذين باشرُوا الرسول صلى الله عليه وسلم بالتكذيب والمعادة، كأبي لهب وأبي جهل، شرّاً من غيرهم. فإذا كان من قاتله الثلاثة أعظم باطلاً، كان الذين قاتلوهم أعظم حقاً، يكونون أولى بالفرقان بهذا الاعتبار. وإن قيل: إنه فاروق لأن محبته هي المفارقة بين أهل الحق ولا باطل. قيل: **أولاً:** هذا ليس من فعله حتى يكون هو به فاروقاً. وقيل: **ثانياً:** بل محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم أعظم تفريقاً بين أهل الحق والباطل باتفاق المسلمين.

وقيل: **ثالثاً:** لو عارض هذا معارض فجعل محبة عثمان هي الفارقة بين الحق والباطل لم تكن دعواه دون دعوى ذلك في عليّ، مع ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله لما ذكر الفتنة: «هذا يومئذ وأصحابه على الحق». وأما إذا جعل ذلك في أبي بكر وعمر، فلا يخفى أنه أظهر في المقابلة. ومن كان قوله مجرد دعوى أمكن مقابله بمثله. وإن أريد بذلك مطلق دعوى المحبة، دخل في ذلك الغالية كالمدّعين لألوهيته ونبوته، فيكون هؤلاء أهل حق، وهذا كفر باتفاق المسلمين. وإن أريد بذلك المحبة المطلقة فالشأن فيها، فأهل السنة يقولون: نحن أحق بها من الشيعة، وذلك أن المحبة المتضمنة للغلو هي كمحبة اليهود لموسى، والنصارى للمسيح، وهي محبة باطلة. وذلك أن المحبة الصحيحة أن يحب العبد ذلك المحبوب على ما هو عليه في نفس الأمر، فلو اعتقد رجل في بعض الصالحين أنه نبي من الأنبياء، أو أنه من السابقين الأولين فأحبه، لكان قد أحب ما لا حقيقة له، لأنه أحب ذلك الشخص بناءً على أنه موصوف بتلك الصفة، وهي باطلة، فقد أحب معدوماً لا موجوداً، كمن تزوج امرأة توهم أنها عظيمة المال والجمال والدين والحسب فأحبتها، ثم تبين أنها دون ما ظنه بكثير، فلا ريب أن حبه ينقص بحسب نقص اعتقاده، إذ الحكم إذا ثبت لعله زال بزوالها.

فاليهودي إذا أحب موسى بناءً على أنه قال: تمسكوا بالسبب ما دامت السماوات والأرض، وأنه نهى عن إتيان المسيح ومحمد صلى الله عليه وسلم، ولم يكن موسى كذلك، فإذا تبين له حقيقة موسى صلى الله عليه وسلم يوم القيامة علم أنه لم يكن يحب موسى على ما هو عليه، وإنما أحب موصوفاً بصفات لا وجود لها، فكانت محبته باطلة، فلم يكن مع موسى المبشر بعبسى المسيح ومحمد.

وقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «المرء مع من أحب». واليهودي لم يحب إلا ما لا وجود له في الخارج، فلا يكون مع موسى المبتشر بعيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم، فإنه لم يحب موسى هذا. والحب والإرادة ونحو ذلك يتبع العلم والاعتقاد، فهو فرع الشعور، فمن اعتقد باطلاً فأحبه، كان محباً لذلك الباطل، وكانت محبته باطلة فلم تنفعه، وهكذا من اعتقد في بشر الإلهية فأحبه لذلك، كمن اعتقد إلهية فرعون ونحوه، أو أئمة الإسماعيلية، أو اعتقد الإلهية في بعض الشيوخ، أو بعض أهل البيت، أو في بعض الأنبياء أو الملائكة، كالنصارى ونحوهم، ومن عرف الحق فأحبه، كان حبه لذلك الحق فكانت محبته من الحق فنفعته.

قال الله تعالى: {الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ* وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ* ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ} [سورة محمد: 1-3]. وهكذا النصراني مع المسيح: إذا أحبه معتقداً أنه إله - وكان عبداً - كان قد أحب ما لا حقيقة له، فإذا تبين له أن المسيح عبد رسول لم يكن قد أحبه، فلا يكون معه.

وهكذا من أحب الصحابة [والتابعين] والصالحين معتقداً فيهم الباطل، كانت محبته لذلك الباطل باطلة. ومحبة الرافضة لعليّ - رضي الله عنه - من هذا الباب؛ فإنهم يحبون ما لم يوجد ما لم يوجد، وهو الإمام المعصوم المنصوص على إمامته، الذي لا إمام بعد النبي صلى الله عليه وسلم إلا هو، الذي كان يعتقد أن أبا بكر وعمر - رضي الله عنهما - ظالمان معتديان أو كافران، فإذا تبين لهم يوم القيامة أن عليّاً لم يكن أفضل من واحد من هؤلاء، وإنما غايته أن يكون قريباً من أحدهم، وأنه كان مقرراً بإمامتهم وفضلهم، ولم يكن معصوماً لا هو ولا هم، ولا كان منصوصاً على إمامته، تبين لهم أنهم لم يكونوا يحبون عليّاً، بل هم من أعظم الناس بغضاً لعليّ - رضي الله عنه - في الحقيقة، فإنهم يبغضون من اتصف بالصفات التي كانت في عليّ أكمل منها في غيره: من إثبات إمامة الثلاثة وتفضيلهم، فإن عليّاً - رضي الله عنه - كان يفضّلهم ويقرّ بإمامتهم. فتبين أنهم مبغضون لعليّ قطعاً.

وبهذا يتبين الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه عن عليّ - رضي الله عنه - أنه قال: إنه لعهد النبي الأمي إليّ أنه لا يحبني إلا مؤمن ولا يبغضني إلا منافق» إن كان هذا محفوظاً ثابتاً عن النبي صلى الله عليه وسلم، فإن الرافضة لا تحبه على ما هو عليه، بل محبتهم من جنس محبة اليهود لموسى والنصارى لعيسى، بل الرافضة تبغض نعوت عليّ وصفاته، كما تبغض اليهود والنصارى نعوت موسى وعيسى، فإنهم يبغضون من أقر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وكانا مقرين بها - صلى الله عليهم أجمعين -.

وهكذا كل من أحب شيخاً على أنه موصوف بصفات ولم يكن كذلك في نفس الأمر، كمن اعتقد في شيخ أنه يشفع في مرديه يوم القيامة، وأنه يرزقه وينصره ويفرج عنه الكربات ويجيبه في الضرورات، كم اعتقد أن عنده خزائن

الله، أو أنه يعلم الغيب، أو أنه مَلَكٌ، وهو ليس كذلك في نفس الأمر، فقد أحب ما لا حقيقة له.

وقول عليٍّ - رضي الله عنه - في هذا الحديث لا يحبني إلا مؤمن ولا يبغضني إلا منافق، ليس من خصائصه، بل قد ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «آية الإيمان حب الأنصار، وآية النفاق بغض الأنصار» وقال: «لا يبغض الأنصار رجل يؤمن بالله واليوم الآخر» وقال: «لا يحب الأنصار إلا مؤمن ولا يبغضهم إلا منافق». وفي [الحديث] الصحيح حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا له ولأمه أن يحبهما الله إلى عباده المؤمنين، قال: فلا تجد مؤمناً إلا يحبني وأمِّي. وهذا مما يُبين به الفرق بين هذا [الحديث] وبين الحديث الذي روي عن ابن عمر: «ما كنا نعرف المنافقين على عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلا ببغضهم عليّاً» فإن هذا مما يعلم كل عالم أنه كذب، لأن النفاق له علامات كثيرة وأسباب متعددة غير بغض عليٍّ، فكيف لا يكون على النفاق علامة إلا بغض عليٍّ؟ وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: «آية النفاق بغض الأنصار» وقال في الحديث الصحيح: «آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان».

وقد قال تعالى في القرآن في صفة المنافقين: { وَمِنْهُمْ مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا } [سورة التوبة: 58]، { وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ } [سورة التوبة: 61]، { وَمِنْهُمْ مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ } [سورة التوبة: 75]، { وَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ إِذْنَ لِي وَلَا تَفْتِنِّي } [سورة التوبة: 49]، { فَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا } [سورة التوبة: 124]. وذكر لهم سبحانه وتعالى في سورة براءة وغيرها من العلامات والصفات ما لا يتسع هذا الموضوع لبسطه.

بل لو قال: كنا نعرف المنافقين ببغض عليٍّ لكان متوجهاً، كما أنهم أيضاً يُعرفون ببغض الأنصار، [بل] وببغض أبي بكر وعمر، وببغض غير هؤلاء، فإن كل من أبغض ما يُعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم يحبه ويواليه، وأنه كان يحب النبي صلى الله عليه وسلم ويواليه، كان بغضه شعبة من شعب النفاق، والدليل يطرد ولا ينعكس. ولهذا كان أعظم الطوائف نفاقاً المبغضين لأبي بكر، لأنه لم يكن في الصحابة أحب إلى النبي صلى الله عليه وسلم منه، ولا كان فيهم أعظم حباً للنبي صلى الله عليه وسلم منه، فبغضه من أعظم [آيات] النفاق. ولهذا لا يوجد المنافقون في طائفة أعظم منها في مبغضيه، كالنصيرية والإسماعيلية وغيرهم.

وإن قال قائل: فالرافضة الذين يبغضونه يظنون أنه كان عدواً للنبي صلى الله عليه وسلم لما يُذكر لهم من الأخبار التي تقتضي أنه كان يبغض النبي صلى الله عليه وسلم وأهل بيته فأبغضوه لذلك.

قيل: إن كان هذا عذراً يمنع نفاق الذين يبغضونه جهلاً وتأويلاً، فكذلك المبغضون لعليٍّ الذين اعتقدوا أنه كافر مرتد، أو ظالم فاسق، فأبغضوه لبغضه لدين الإسلام، أو لما أحبه الله وأمر به من العدل، ولاعتقادهم أنه قتل المؤمنين بغير حق، وأراد علواً في الأرض وفساداً، وكان كفرعون ونحوه؛

فإن هؤلاء وإن كانوا جاهلاً فليسوا بأجهل ممن اعتقد في عمر أنه فرعون هذه الأمة، فإن لم يكن بغض أولئك لأبي بكر وعمر نفاقاً لجهلهم وتأويلهم، فكذلك بغض هؤلاء لعليّ بطريق الأولى والأحرى، وإن كان بغض عليّ نفاقاً وإن كان المبغض جاهلاً متأولاً فيغض أبي بكر وعمر أولى أن يكون نفاقاً حينئذ، وإن كان المبغض جاهلاً متأولاً

(المرجع : منهاج السنة لشيخ الإسلام ابن تيمية ، 4 / 290-301).

الشبهة(22): طعوناتهم في عائشة رضي الله عنها

قال شيخ الإسلام في رده على الرافضي :

وأما الحديث الذين رواه وهو قوله لها: «تقاتلين عليّاً وأنت ظالمة له» فهذا لا يُعرف في شيء من كتب العلم المعتمدة، ولا له إسناد معروف، وهو بالموضوعات المكذوبات أشبه منه بالأحاديث الصحيحة، بل هو كذب قطعاً، فإن عائشة لم تقاتل ولم تخرج لقتال، وإنما خرجت لقصد الإصلاح بين المسلمين، وظنت أن في خروجها مصلحة للمسلمين، ثم تبين لها فيما بعد أن ترك الخروج كان أولى، فكانت إذا ذكرت خروجها تبكي حتى تبل خمارها. وهكذا عامة السابقين ندموا على ما دخلوا فيه من القتال، فندم طلحة والزبير وعليّ - رضي الله عنهم - أجمعين، ولم يكن يوم الجمل لهؤلاء قصد في الاقتتال، ولكن وقع الاقتتال بغير اختيارهم، فإنه لما ترأس عليّ وطلحة والزبير، وقصدوا الاتفاق على المصلحة، وأنهم إذا تمكّنوا طلبوا قتلة عثمان أهل الفتنة، وكان عليّ غير راض بقتل عثمان ولا مُعِيناً عليه، كما كان يحلف فيقول: والله ما قتلت عثمان ولا مالات على قتله، وهو الصادق البار في يمينه، فخشي القتلة أن يتفق عليّ معهم على إمساك القتلة، فحملوا على عسكر طلحة والزبير، فظن طلحة والزبير أن عليّاً حمل عليهم، فحملوا دفعاً عن أنفسهم، فظن عليّ أنهم حملوا عليه، فحمل دفعاً عن نفسه، فوقع الفتنة بغير اختيارهم، وعائشة - رضي الله عنها - راكبة لا قاتلت، ولا أمرت بالقتال. هكذا ذكره غير واحد من أهل المعرفة بالأخبار.

وأما قوله: «وخالفت أمر الله في قوله تعالى: {وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى} [سورة الأحزاب: 33]» فهي - رضي الله عنها - لم تتبرج تبرج الجاهلية الأولى. والأمر بالاستقرار في البيوت لا ينافي الخروج لمصلحة مأمور بها، كما لو خرجت للحج والعمرة، أو خرجت مع زوجها في سفرة، فإن هذه الآية قد نزلت في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وقد سافر بهن [رسول الله صلى الله عليه وسلم] بعد ذلك، [كما سافر] في حجة الوداع بعائشة - رضي الله عنها - وغيرها، وأرسلها مع عبد الرحمن أخيها فأردفها خلفه، وأعمرها من التنعيم. وحجة الوداع كانت قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بأقل من ثلاثة أشهر بعد نزول هذه الآية، ولهذا كان أزواج النبي صلى الله عليه وسلم يحججن كما كن يحججن معه في خلافة عمر - رضي الله عنه - وغيره، وكان عمر يوكل بقطارهن عثمان أو عبد الرحمن بن عوف،

وإذا كان سفرهن لمصلحة جائزاً فعائشة اعتقدت أن ذلك السفر مصلحة للمسلمين، فتأولت في ذلك.

وهذا كما أن قول الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ} [سورة النساء: 29]، [وقوله]: {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ} [سورة النساء: 29] يتضمن نهي المؤمنين عن قتل بعضهم بعضاً، كما في قوله: {وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ} [سورة الحجرات: 11]، وقوله: {لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا} [سورة النور: 12].

وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا» وقوله صلى الله عليه وسلم: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار». قيل: يا رسول الله، هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: «كان حريصاً على قتل صاحبه».

فلو قال قائل: [إن] علياً ومن قاتله قد التقيا بسيفيهما، وقد استحلوا دماء المسلمين، فيجب أن يلحقهم الوعيد.

لكان جوابه: أن الوعيد لا يتناول المجتهد المتأول وإن كان مخطئاً، فإن الله تعالى يقول في دعاء المؤمنين: {رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا} [سورة البقرة: 286] قال: «قد فعلت».

فقد عُفِيَ للمؤمنين عن النسيان والخطأ، والمجتهد المخطئ مغفور له خطؤه، وإذا عُفِيَ خطأ هؤلاء في قتال المؤمنين فالمغفرة لعائشة لكونها لم تقر في بيتها إذا كانت مجتهدة أولى.

وأيضاً لو قال قائل: إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن المدينة تنفي حَبَّتِهَا وينصع طيبها». وقال: لا يخرج أحد من المدينة رغبة عنها إلا أبدلها الله خيراً منه» أخرجه في الموطأ. [كما في الصحيحين عن زيد بن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إنها طيبة (يعني المدينة) وإنها تنفي الرجال كما تنفي النار خبث الحديد»، وفي لفظ: «تنفي الخبث كما تنفي النار خبث

الحديد، وفي لفظ: «تنفي الخبث كما تنفي النار خبث الفضة»]. وقال: إن علياً خرج عنها ولم يقم بها كما أقام الخلفاء قبله، ولهذا لم تجتمع عليه الكلمة. لكن الجواب: أن المجتهد إذا كان دون عليٍّ لم يتناوله الوعيد، فعليٌّ إلى أن لا يتناوله الوعيد لاجتهاده، وبهذا يجاب عن خروج عائشة - رضي الله عنها -.

وإذا كان المجتهد مخطئاً فالخطأ مغفور بالكتاب والسنة.

وأما قوله: «إنها خرجت في ملاء من الناس تقاتل علياً على غير ذنب».

فهذا أولاً كذب عليها. فإنها لم تخرج لقصد القتال، ولا كان أيضاً طلحة والزبير قصدهما قتال عليٍّ، ولو قدر أنهم قصدوا القتال، فهذا هو القتال المذكور في

قوله تعالى: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأْضَلُّوهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأْضَلُّوهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ} * إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ

إِخْوَةٌ فَأْضَلُّوهُمَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ} [سورة الحجرات: 9، 10] فجعلهم مؤمنين إخوة مع الأقتال، وإذا كان هذا ثابتاً لمن هو دون أولئك المؤمنين فهم به أولى وأحرى.

وأما قوله: «إن عائشة كانت في كل وقت تأمر بقتل عثمان، وتقول في كل وقت: اقتلوا نعتلاً، قتل الله نعتلاً، ولما بلغها قتله فرحت بذلك».

فيقال له: **أولاً:** أين النقل الثابت عن عائشة بذلك؟
ويقال: **ثانياً:** المنقول الثابت عنها يكذب ذلك، ويبين أنها أنكرت قتله، وذمت من قتله، ودعت على أخيها محمد وغيره لمشاركتهم في ذلك.
ويقال: **ثالثاً:** هب أن واحداً من الصحابة: عائشة أو غيرها قال ذلك على وجه الغضب، لإنكاره بعض ما ينكر، فليس قوله حجة، ولا يقدر ذلك لا في إيمان القائل ولا المقول له، بل قد يكون كلاهما ولياً لله تعالى من أهل الجنة، ويظن أحدهما جواز قتل الآخر، بل يظن كفره، وهو مخطئ في هذا الظن.
كما [ثبت] في الصحيحين عن عليٍّ وغيره في قصة حاطب بن أبي بلتعة، وكان من أهل بدر والحديبية. وقد ثبت في الصحيح أن غلامه قال: يا رسول الله، والله! ليدخلن حاطب النار. فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «كذبت، إنه قد شهد بدرًا والحديبية». وفي حديث عليٍّ أن حاطباً كتب إلى المشركين يخبرهم ببعض أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد غزوة الفتح فأطلع الله نبيه على ذلك، فقال لعليٍّ والزيبر: «أذهبا حتى تأتيا روضة خاخ، فإن بها ظعينة معها كتاب». فلما أتيا بالكتاب، قال: «ما هذا يا حاطب؟» فقال: والله يا رسول الله ما فعلت هذا ارتداداً ولا رضاً بالكفر، ولكن كنت امرئ ملصقاً في قريش، ولم أكن من أنفسهم، وكان من معك من المهاجرين لهم بمكة قرابات يحمون بها أهلهم، فأحببت إذ فاتني ذلك أن أتخذ عندهم يداً يحمون بها قرابتي. فقال عمر - رضي الله عنه -: دعني أضرب عنق هذا المنافق. فقال: «إنه شهد بدرًا، وما يدريك أن الله اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم». وأنزل الله تعالى أول سورة الممتحنة: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ } الآية. [سورة الممتحنة: 1]. وهذه القصة مما اتفق أهل العلم على صحتها، وهي متواترة عندهم، معروفة عند علماء التفسير، وعلماء الحديث، وعلماء المغازي والسير والتواريخ، وعلماء الفقه، وغير هؤلاء. وكان عليٌّ - رضي الله عنه - يحدث بهذا الحديث في خلافته بعد الفتنة، وروى ذلك عنه كاتبه عبد الله بن أبي رافع ليبيِّن [لهم] أن السابقين مغفور لهم، ولو جرى منهم ما جرى. فإن عثمان وعليًّا وطلحة والزبير أفضل باتفاق المسلمين من حاطب بن أبي بلتعة، وكان حاطب مسيئاً إلى مماليكه، وكان ذنبه في مكاتبة المشركين وإعانتهم على النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه أعظم من الذنوب التي تضاف إلى هؤلاء، ومع هذا فالنبي صلى الله عليه وسلم نهى عن قتله، وكذب من قال: إنه يدخل النار، لأنه شهد بدرًا والحديبية، وأخبر بمغفرة الله لأهل بدر. ومع هذا فقد قال عمر - رضي الله عنه -: دعني أضرب عنق هذا المنافق. فسماه منافقاً، واستحلَّ قتله، ولم يقدر ذلك في إيمان واحدٍ منهما، ولا في كونه من أهل الجنة.

وكذلك في الصحيحين [وغيرهما] في حديث الإفك لما قام النبي صلى الله عليه وسلم خطيباً على المنبر يعتذر من رأس المنافقين عبد الله بن أبيي فقال: «من يعذرني من رجل [قد] بلغني أذاه في أهلي، والله! ما علمت على أهلي إلا خيراً، ولقد ذكروا رجلاً ما علمت عليه إلا خيراً». فقام سعد بن معاذ سيد الأوس، وهو الذي اهتز لموته عرش الرحمن، وهو الذي كان لا تأخذه في

الله لومة لائم، بل حكم في حلفائه من بني قريظة بأن يقتل مقاتلهم وتسبى ذراريهم وتغنم أموالهم، حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة». فقال: يا رسول الله! نحن نعذرُك منه. إن كان من إخواننا من الأوس ضربنا عنقه، وإن كان من إخواننا من الخزرج أمرتنا ففعلنا فيه أمرُك. فقام سعد بن عبادَةَ فقال: كذبت لعمر الله، لا تقتله ولا تقدر على قتله. فقام أسيد بن حضير، فقال: كذبت لعمر الله لنقتلنه، فإنك منافق تجادل عن المنافقين. وكادت تثور فتنة بين الأوس والخزرج، حتى نزل النبي صلى الله عليه وسلم وخفضهم.

وهؤلاء الثلاثة من خيار السابقين الأولين، وقد قال أسيد بن حضير لسعد بن عبادَةَ: «إنك منافق تجادل عن المنافقين» وهذا مؤمن وليُّ لله من أهل الجنة، وذلك مؤمن وليُّ لله من أهل الجنة؛ فدل على أن الرجل قد يكفر آخر بالتأويل، ولا يكون واحداً منهما كافر.

وكذلك في الصحيحين حديث عتيان بن مالك لما أتى النبي صلى الله عليه وسلم منزله في نفر من أصحابه، فقام يصلي وأصحابه يتحدثون بينهم، ثم أسندوا عظم ذلك إلى مالك ابن الدُحُشم، وودوا أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا عليه فيهلك، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاته وقال: «أليس يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله؟» قالوا: [بلى] وإنه يقول ذلك، وما هو في قلبه. فقال: لا يشهد أحد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فيدخل النار أو تطعمه».

وإذا كان ذلك فإذا ثبت أن شخصاً من الصحابة: إمّا عائشة، وإمّا عمار بن ياسر، وإمّا غيرهما؛ كُفّر آخر من الصحابة: عثمان أو غيره، أو أباح قتله على وجه التأويل - كان هذا من باب التأويل المذكور، ولم يقدر ذلك في إيمان واحد منهما، ولا في كونه من أهل الجنة؛ فإن عثمان وغيره أفضل من حاطب بن بلتعة، وعمر أفضل من عمّار وعائشة وغيرهما، وذنّب حاطب أعظم، فإذا عُفّر لحاطب ذنبه، فالمغفرة لعثمان أولى، وإذا جاز أن يجتهد مثل عمر وأسيد بن حضير في التكفير أو استحلال القتل، ولا يكون ذلك مطابقاً، فصدور مثل ذلك من عائشة وعمّار أولى.

ويقال: **رابعاً:** [إن] هذا المنقول عن عائشة من القدر في عثمان: إن كان صحيحاً فإما أن يكون صواباً أو خطأ، فإن كان صواباً لم يُذكر في مساوئ عائشة، وإن كان خطأ لم يُذكر في مساوئ عثمان، والجمع بين نقص عائشة وعثمان باطل قطعاً. وأيضاً فعائشة ظهر منها من التألم لقتل عثمان، والذم لقتله، وطلب الانتقام منهم ما يقتضي الندم على ما ينافي ذلك، كما ظهر منها الندم على مسيرها إلى الجمل؛ فإن كان ندمها على ذلك يدل على فضيلة عليٍّ واعترافها له بالحق، فكذلك هذا يدل على فضيلة عثمان واعترافها له بالحق، وإلا فلا.

وأيضاً فما ظهر من عائشة وجمهور الصحابة وجمهور المسلمين من الملام لعليٍّ أعظم مما ظهر منهم من الملام لعثمان؛ فإن كان هذا حجة في لوم عثمان فهو حجة في لوم عليٍّ، وإن لم يكن حجة في لوم عليٍّ، فليس حجة

في لوم عثمان. وإن كان المقصود بذلك القدح في عائشة لَمَّا لامت عثمان وعلِيًّا، فعائشة في ذلك مع جمهور الصحابة، لكن تختلف درجات الملام. وإن كان المقصود القدح في الجميع: في عثمان، وعلِيٍّ، وطلحة، والزبير، وعائشة، واللائم والملوم.

قيل : نحن لسنا ندَّعي لواحد من هؤلاء العصمة من كل ذنب، بل ندَّعي أنهم من أولياء الله المتقين، وحزبه المفلحين، وعباده الصالحين، وأنهم من سادات أهل الجنة، ونقول: [إن] الذنوب جائزة على من هو أفضل منهم من الصديقين، ومن هو أكبر من الصديقين، ولكن الذنوب يُرفع عقابها بالتوبة والاستغفار والحسنات الماحية والمصائب المكفرة، وغير ذلك، وهؤلاء لهم من التوبة والاستغفار والحسنات ما ليس لمن هو دونهم، وابتلوا بمصائب يكفر الله بها خطاياهم، لم يتل بها من دونهم، فلهم من السعي المشكور والعمل المبرور ما ليس لمن بعدهم، وهم بمغفرة الذنوب أحق من غيرهم ممن بعدهم.

والكلام في الناس يجب أن يكون بعلم وعدل، لا بجهل وظلم كحال أهل البدع؛ فإن الرافضة تعمد إلى أقوام متقاربين في الفضيلة، تريد أن تجعل أحدهم معصوماً من الذنوب والخطايا، والآخر ماثوماً فاسقاً أو كافراً، فيظهر جهلهم وتناقضهم، كاليهودي والنصراني إذا أراد أن يثبت نبوة موسى أو عيسى، مع قدحه في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فإنه يظهر عجزه وجهله وتناقضه، فإنه ما من طريق يثبت بها نبوة موسى وعيسى إلا وتثبت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بمثلها أو بما هو أقوى منها، وما من شبهة تعرض في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إلا وتعرض في نبوة موسى وعيسى - عليهما السلام - بما هو مثلها أو أقوى منها، وكل من عمد إلى التفريق بين المتماثلين، أو مدح الشيء وذم ما هو من جنسه، أو أولى بالمدح منه أو بالعكس، أصابه مثل هذا التناقض والعجز والجهل. وهكذا أتباع العلماء والمشايخ إذا أراد أحدهم أن يمدح متبوعه ويذم نظيره، أو يفضل أحدهم على الآخر بمثل هذا الطريق.

(المرجع : منهاج السنة لشيخ الإسلام ابن تيمية ، 4 / 290-322) ، (4 / 329-337) .

الشبهة(23): قولهم : «إن المسلمين أجمعوا على قتل عثمان» !!

وجوابه من وجوه :

أحدها : أن يقال: أولاً هذا من أظهر الكذب وأبينه؛ فإن جماهير المسلمين لم يأمرُوا بقتله، ولا شاركوا في قتله، ولا رضوا بقتله.

أما أولاً: فلأن أكثر المسلمين لم يكونوا بالمدينة، بل كانوا بمكة واليمن والشام والكوفة والبصرة وخراسان، وأهل المدينة بعض المسلمين.

وأما ثانياً : فلأن خيار المسلمين لم يدخل واحد منهم في دم عثمان [لا قتل] ولا أمر بقتله، وإنما قتله طائفة من المفسدين في الأرض من أوباش القبائل وأهل الفتن، وكان عليٌّ - رضي الله عنه - يحلف دائماً: «وإني ما قتلت عثمان ولا مالأت على قتله» ويقول: «اللهم العن قتلة عثمان في البر والبحر والسهل والجبل». وغاية ما يقال: إنهم لم ينصروه حق النصرة، وأنه حصل نوع من

الفتور والخذلان، حتى تمكن أولئك المفسدون، ولهم في ذلك تأويلات، وما كانوا يظنون أن الأمر يبلغ إلى ما بلغ، ولو علموا ذلك لسدّوا الذريعة وحسموا مادة الفتنة.

ولهذا قال تعالى: {وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَأُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً} [سورة الأنفال:25]، فإن الظالم بظلم فيبتلى الناس بفتنة تصيب من لم يظلم، فيعجز عن ردها حينئذ، بخلاف ما لو مُنِعَ الظالم ابتداءً، فإنه كان يزول سبب الفتنة. **الثاني:** أن هؤلاء الرافضة في غاية التناقض والكذب؛ فإنه من المعلوم أن الناس أجمعوا على بيعة عثمان ما لم يجمعوا على قتله؛ فإنهم كلهم بايعوه في جميع الأرض. فإن جاز الاحتجاج بالإجماع الظاهر، فيجب أن تكون بيعته حقاً لحصول الإجماع عليها. وإن لم يجز الاحتجاج به، بطلت حجتهم بالإجماع على قتله. ولا سيما ومن المعلوم أنه لم يباشر قتله إلا طائفة قليلة. ثم إنهم ينكرون الإجماع على بيعته، ويقولون: إنما بايع أهل الحق منهم خوفاً وكرهاً. ومعلوم أنهم لو اتفقوا كلهم على قتله، وقال قائل: كان أهل الحق كارهين لقتله لكان سكتوا خوفاً وتقيةً على أنفسهم، لكان هذا أقرب إلى الحق، لأن العادة قد جرت بأن من يريد قتل الأئمة يخيف من ينازعه، بخلاف من يريد مبايعة الأئمة، فإنه لا يخيف المخالف، كما يخيف من يريد قتله، فإن المرادين للقتل أسرع إلى الشر وسفك الدماء وإخافة الناس من المرادين للمبايعة. فهذا لو قُدِّرَ أن جميع الناس ظهر منهم الأمر بقتله، فكيف وجمهورهم أنكروا قتله، ودافع عنه من دافع في بيته، كالحسن بن عليّ وعبد الله بن الزبير وغيرهما؟

وأيضاً فإجماع الناس على بيعة أبي بكر أعظم من إجماعهم على بيعة عليّ وعلى قتل عثمان وعلى غير ذلك، فإنه لم يتخلف عنها إلا نفر يسير كسعد بن عباد، وسعد قد عُلم سبب تخلفه، والله يغفر له ويرضى عنه. وكان رجلاً صالحاً من السابقين الأولين من الأنصار من أهل الجنة، كما قالت عائشة - رضي الله عنها - في قصة الإفك لما أخذ يدافع عن عبد الله بن أبيّ رأس المنافقين، [قالت]: «وكان قبل ذلك رجلاً صالحاً، ولكن احتملته الحمية». وقد قلنا غير مرة: إن الرجل الصالح المشهود له بالجنة قد يكون له سيئات يتوب منها، أو تمحوها حسناته، أو تكفّر عنه بالمصائب، أو بغير ذلك؛ فإن المؤمن إذا أذنب كان لدفع عقوبة [النار] عنه عشرة أسباب: ثلاثة منه، وثلاثة من الناس، وأربعة يبتديها الله: التوبة والاستغفار، والحسنات الماحية، ودعاء المؤمنين له، وإهداؤهم العمل الصالح له، وشفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم، والمصائب المكفّرة في الدنيا، وفي البرزخ، وفي عرصات القيامة، ومغفرة الله له بفضل رحمته.

والمقصود هنا أن هذا الإجماع ظاهر معلوم، فكيف يدّعي الإجماع على مثل قتل عثمان من ينكر مثل هذا الإجماع؟ بل من المعلوم أن الذين تخلفوا عن القتال مع عليّ من المسلمين أضعاف الذين أجمعوا على قتل عثمان؛ فإن الناس كانوا في زمن عليّ على ثلاثة أصناف: صنف قاتلوا معه، وصنف لا قاتلوه ولا قاتلوا معه. وأكثر السابقين الأولين كانوا من هذا الصنف، ولو لم يكن تخلف عنه إلا من قاتل مع معاوية - رضي الله عنه -، فإن معاوية ومن

معه لم يبايعوه، وهم أضعاف الذين قتلوا عثمان أضعافاً مضاعفة، والذين أنكروا قتل عثمان أضعاف الذين قاتلوا مع عليٍّ. فإن كان قول القائل: إن الناس أجمعوا على قتال عليٍّ باطلاً، فقولوه: إنهم أجمعوا على قتل عثمان أبطل وأبطل.

وإن جاز أن يُقال: إنهم أجمعوا على قتل عثمان، لكون ذلك وقع في العالم ولم يُدفع. فقول القائل: إنهم أجمعوا على قتال عليٍّ [أيضاً] والتخلف عن بيعته أجوز وأجوز؛ فإن هذا وقع في العالم ولم يدفع [أيضاً].
وإن قيل: إن الذين كانوا مع عليٍّ لم يمكنهم إلزام الناس بالبيعة له، وجمعهم عليه، ولا دفعهم عن قتاله، فعجزوا عن ذلك.

قيل: والذين كانوا مع عثمان لما حُصر لم يمكنهم أيضاً دفع القتال عنه. وإن قيل: بل أصحاب عليٍّ فرّطوا وتخاذلوا، حتى عجزوا عن دفع القتال، أو قهر الذين قاتلوه، أو جمع الناس عليه.

قيل: والذين كانوا مع عثمان [فرّطوا وتخاذلوا حتى تمكن منه أولئك. ثم دعوى المدّعي الإجماع على قتل عثمان] مع ظهور الإنكار [من] جماهير الأمة له وقيامهم في الانتصار له والانتقام ممن قتله، أظهر كذباً من دعوى المدّعي إجماع الأئمة على قتل الحسين – رضي الله عنه -.

فلو قال قائل: إن الحسين قُتل بإجماع الناس، لأن الذين قاتلوه وقتلوه لم يدفعهم أحد عن ذلك، لم يكن كذبه بأظهر من كذب المدّعي للإجماع على قتل عثمان؛ فإن الحسين – رضي الله عنه – لم يعظم إنكار الأمة لقتله، كما عظم إنكارهم لقتل عثمان، ولا انتصر له جيوش كالجيوش الذين انتصرت لعثمان، ولا انتقم أعوانه من أعدائه كما انتقم أعوان عثمان من أعدائه، ولا حصل بقلته من الفتنة والشر والفساد ما حصل بقتل عثمان، ولا كان قتله أعظم إنكاراً عند الله وعند رسوله وعند المؤمنين من قتل عثمان؛ فإن عثمان من أعيان السابقين الأولين من المهاجرين من طبقة عليٍّ وطلحة والزبير، وهو خليفة للمسلمين أجمعوا على بيعته بل لم يُشهر في الأمة سيفاً ولا قتل على ولايته أحداً، وكان يغزو بالمسلمين الكفار بالسيف، وكان السيف في خلافته كما كان في خلافة أبي بكر وعمر مسلولا على الكفار، مكفوا عن أهل القبلة، ثم إنه طلب قتله وهو خليفة فصبر ولم يقاتل دفعاً عن نفسه حتى قتل، ولا ريب أن هذا أعظم أجراً، وقتله أعظم إثماً، ممن لم يكن متولياً فخرج يطلب الولاية، ولم يتمكن من ذلك حتى قاتله أعوان الذين طلب أخذ الأمر منهم، فقاتل عن نفسه حتى قُتل.

ولا ريب أن قتال الدافع عن نفسه وولايته أقرب من قتال الطالب؛ لأن يأخذ الأمر من غيره، وعثمان ترك القتال دفعاً عن ولايته، فكان حاله أفضل من حال الحسين، وقتله أشنع من قتل الحسين. كما أن الحسن – رضي الله عنه – لما لم يقاتل على الأمر، بل أصلح بين الأمة بتركه القتال، مدحه النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك فقال: «إن ابني هذا سيد، وسيصلح الله به بين فئتين عظيمتين من المسلمين».

والمنتصرون لعثمان معاوية وأهل الشام، والمنتصرون من قتلة الحسين المختار بن أبي عبيد [الثقفي] وأعوانه. ولا يشك عاقل أن معاوية – رضي الله

عنه - خير من المختار؛ فإن المختار كذاب ادعى النبوة. وقد ثبت في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «يكون في ثقيف كذاب ومبير». فالكذاب هو المختار، والمبير هو الحجاج بن يوسف. وهذا المختار كان أبوه رجلاً صالحاً، وهو أبو عبيد الثقفي الذي قُتل شهيداً في حرب المجوس، وأخته صفية بنت أبي عبيد امرأة عبد الله بن عمر امرأة صالحه، وكان المختار رجل سوء.

(المرجع : منهاج السنة لشيخ الإسلام ابن تيمية ، 4 / 322-329).

الشبهة (24): احتجاجهم بحديث : " أنت أخي ووصيي "

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله :

قال الرافضي: الخامس: ما رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لأمير المؤمنين: أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني، وهو نص في الباب.

والجواب من وجوه: أحدها: المطالبة بصحة هذا الحديث، فإن هذا الحديث ليس في شيء من الكتب التي تقوم الحجة بمجرد إسناده إليها، ولا صححه إمام من أئمة الحديث.

وقوله: «رواه الجمهور»: إن أراد بذلك أن علماء الحديث رووه في الكتب التي يُحتج بما فيها، مثل كتاب البخاري ومسلم ونحوهما. وقالوا: إنه صحيح - فهذا كذب عليهم.

وإن أراد بذلك أن هذا يرويه مثل أبي نُعيم في «الفضائل» والمغازلي وخطيب خوارزم ونحوهم، أو يُروى في كتب الفضائل، فمجرد هذا ليس بحجة باتفاق أهل العلم في مسألة فروع، فكيف في مسألة الإمامة، التي قد أقمتم عليها القيامة؟!

الثاني: أن هذا الحديث كذب موضوع باتفاق أهل العلم بالحديث. وقد تقدّم كلام ابن حزم أن سائر هذه الأحاديث موضوعة، يعلم ذلك من له أدنى علم بالأخبار ونقلتها. وقد صدق في ذلك؛ فإن من له أدنى معرفة بصحيح الحديث وضعيفه، ليعلم أن هذا الحديث ومثله ضعيف، بل كذب موضوع. ولهذا لم يخرج أحد من أهل الحديث في الكتب التي يحتج بما فيها، وإنما يرويه في الكتب التي يُجمع فيها بين الغتِّ والسمن، التي يعلم كل عالم أن فيها ما هو كذب، مثل كثير من كتب التفسير: تفسير الثعلبي والواحي ونحوهما، والكتب التي صنّفها في الفضائل من يجمع الغتِّ والسمن، لاسيما خطيب خوارزم، فإنه من أروى الناس للمكذوبات، وليس هو من أهل العلم بالحديث، ولا المغازلي.

قال أبو الفرج بن الجوزي في كتاب «الموضوعات» لما روى هذا الحديث من طريق أبي حاتم البستي، حدثنا بن سهل بن أيوب حدثنا عمّار بن رجاء، حدثنا عبيد الله بن موسى، حدثنا مطر بن ميمون الإسكافي، عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «يا أخي ووزير خليفتي من أهلي، وخير من

أترك بعدي يقضي ديني، وينجز مواعدي: عليّ بن أبي طالب» قال: هذا حديث موضوع. قال ابن حبان: مطر بن ميمون يروي الموضوعات عن الإثبات، لا تحل الرواية عنه».

رواه أيضاً من طريق أحمد بن عدي بنحو هذا اللفظ، ومداره على عبيد الله بن موسى، عن مطر بن ميمون. وكان عبيد الله بن موسى في نفسه صدوقاً روى عنه البخاري، لكنه معروف بالتشيع، فكان لتشيعه يروي عن غير الثقات ما يوافق هواه، كما روى عن مطر بن ميمون هذا، وهو كذب وقد يكون علم أنه كذب ذلك، وقد يكون لهواه لم يبحث عن كذبه، ولو بحث عنه لتبين له أنه كذب هذا، مع أنه ليس في اللفظ الذي رواه هؤلاء المحدثون: «وخليفتي من بعدي» وإنما في تلك الطريق: «وخليفتي في أهلي» وهذا استخلاف خاص. وأما اللفظ الآخر الذي رواه ابن عدي فإنه قال: «حدثنا ابن أبي سفيان، حدثنا عدي بن سهل، حدثنا عبيد الله بن موسى، حدثنا مطر، عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "عليّ أخي وصاحبي وابن عمي وخير من أترك من بعدي، يقضي ديني وينجز مواعدي».

ولا ريب أن مطراً هذا كذاب، لم يرو عنه أحد من علماء الكوفة، مع روايته عن أنس، فلم يرو عنه يحيى بن سعيد القطان، ولا وكيع، ولا معاوية، ولا أبو نعيم، ولا يحيى بن آدم، ولا أمثالهم، مع كثرة من الكوفة من الشيعة، ومع أن كثيراً من عوامها يفضّل عليّاً على عثمان، روى حديثه أهل الكتب الستة، حتى الترمذي وابن ماجه قد يرويان عن ضعفاء، ولم يرووا عنه، وإنما روى عنه عبيد الله بن موسى، لأنه كان صاحب هوى متشيعاً، فكان لأجل هواه يروي عن هذا ونحوه، وإن كانوا كذابين.

ولهذا لم يكتب أحمد عن عبيد الله بن موسى، بخلاف عبد الرزاق، ذكر أحمد أن عبيد الله كان يظهر ما عنده بخلاف عبد الرزاق.

ومما افتراه مطر هذا ما رواه أبو بكر الخطيب في «تاريخه» من حديث عبيد الله بن موسى، عن مطر، عن أنس، قال: كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم فرأى عليّاً مقبلاً، فقال: «أنا وهذا حجة الله على أمّتي يوم القيامة» قال ابن الجوزي: «هذا حديث موضوع، والمتمهم بوضعه مطر قال أبو حاتم: يروي الموضوعات عن الإثبات لا تحل الرواية عنه».

الوجه الثالث: أن دين النبي صلى الله عليه وسلم لم يقضه عليّ، بل في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم مات ودرعه مرهونة عند يهودي على ثلاثين وسقاً من شعير ابتاعها لأهله، فهذا الدين الذي كان عليه يقضى من الرهن الذي رهنه، ولم يعرف عن النبي صلى الله عليه وسلم دين آخر. وفي الصحيح عنه أنه قال: لا يقتسم ورثتي ديناراً ولا درهماً، ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة». فلو كان عليه دين قضي مما تركه، وكان ذلك مقدماً على الصدقة، كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح.

(المرجع : منهاج السنة لشيخ الإسلام ابن تيمية ، 7 / 353-358) .

الشبهة (25): احتجاجهم بحديث المؤاخاة

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله :

قال الرافضي: السادس: حديث المؤاخاة. روى أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم لما كان يوم المباهلة، وأخى بين المهاجرين والأنصار، وعليّ واقف يراه ويعرفه، ولم يؤاخ بينه وبين أحد، فانصرف باكياً، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "ما فعل أبو الحسن؟ قالوا: انصرف باكي العين، [قال: يا بلال! اذهب فأتني به، فمضى إليه، ودخل منزله باكي العين] فقالت فاطمة: ما يبكيك؟ قال: أخى النبي صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار، ولم يؤاخ بيني وبين أحد. قالت لا يخزيك الله، لعله إنما ادخرك لنفسه، فقال بلال: يا عليّ! أجب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأتى فقال: ما يبكيك يا أبا الحسن؟ فأخبره، فقال: إنما أدخرك لنفسي، ألا يسرك أن تكون أخا نبيك؟ قال: بلى، فأخذ بيده، فأتى المنبر، فقال: اللهم! هذا مني وأنا منه، ألا إنه مني بمنزلة هارون من موسى، ألا من كنت مولاه فعليّ مولاه، فانصرف فاتبعه عمر، فقال: يخ، يا أبا الحسن، أصبحت مولاي ومولى كل مسلم. فالمؤاخاة تدل على الأفضلية، فيكون هو الإمام».

والجواب .. أولاً: المطالبة بتصحيح النقل، فإنه لم يعز هذا الحديث إلى كتاب أصلاً، كما عادته يعزوه، وإن كان عادته يعزوه إلى كتب لا تقوم بها الحجة، وهنأ أرسله إرسالاً على عادة أسلافه شيوخ الرافضة، يكذبون ويروون الكذب بلا إسناد. وقد قال ابن المبارك: الإسناد من الدين، لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء، فإذا سُئل: وقف وتحير.

الثاني: أن هذا الحديث موضوع عند أهل الحديث، لا يرتاب أحد من أهل المعرفة بالحديث أنه موضوع، وواضعه جاهل، كذب كذباً ظاهراً مكشوفاً، يعرف أنه كذب من له أدنى معرفة بالحديث، كما سيأتي به.

الثالث: أن أحاديث المؤاخاة لعليّ كلها موضوعة، والنبي صلى الله عليه وسلم لم يؤاخ أحداً، ولا أخى بين مهاجري ومهاجري، ولا بين أبا بكر وعمر، ولا بين أنصاري وأنصاري، ولكن أخى بين المهاجرين والأنصار في أول قدومه المدينة.

وأما المباهلة فكانت لما قدم وفد نجران سنة تسع أو عشر من الهجرة.

الرابع: أن دلائل الكذب على هذا الحديث بيّنة، منها: أنه قال: «أما يوم المباهلة وأخى بين المهاجرين والأنصار». والمباهلة كانت لما قدم وفد نجران النصارى، وأنزل الله سورة آل عمران، وكان ذلك في آخر الأمر سنة عشر أو سنة تسع، لم يتقدّم على ذلك باتفاق الناس والنبي صلى الله عليه وسلم لم يباهل النصارى، لكن دعاهم إلى المباهلة، فاستنظروه حتى يشتوروا، فلما اشتوروا قالوا: هو نبيّ، وما بأهل قومٍ نبياً إلا استؤصلوا. فأقرّوا له بالجزية، ولم يباهلوا. وهم أول من أقرّ بالجزية من أهل الكتاب. وقد اتفق الناس على أنه لم يكن في ذلك اليوم مؤاخاة.

الخامس: أن المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار كانت في السنة الأولى من الهجرة في دار بني النجار، وبين المباهلة وذلك عدة سنين.

السادس: أنه كان قد أخى بين المهاجرين والأنصار. والنبي صلى الله عليه وسلم وعليّ كلاهما من المهاجرين، فلم يكن بينهما مؤاخاة، بل أخى بين عليّ

وسهل بن حنيف. فعُلم أنه لم يؤاخ عليًّا. وهذا مما يوافق ما في الصحيحين من أن المؤاخاة إنما كانت بين المهاجرين والأنصار، لم تكن بين مهاجري ومهاجري.

السابع : أن قوله: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى» إنما قاله في غزوة تبوك مرة واحدة، لم يقل ذلك في غير ذلك المجلس أصلاً باتفاق أهل العلم بالحديث.

وأما حديث الموالاتة فالذين رَووه ذكروا أنه قاله بغدير خم مرة واحدة، لم يتكرر في غير ذلك المجلس أصلاً

الثامن : أنه قد تقدم الكلام على المؤاخاة، وأن فيها عموماً وإطلاقاً يقتضي الأفضلية والإمامة، وأن ما ثبت للصدِّيق من الفضيلة لا يشركه غيره، كقوله: «لو كنت متخذاً خليلاً من أهل الأرض لاتخذت أبا بكر خليلاً»، وإخباره: أن أحب الرجال إليه أبو بكر، وشهادة الصحابة له أحبهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وغير ذلك مما بيِّن أن الاستدلال بما روي من المؤاخاة باطل نقلاً ودلالة.

التاسع : أن من الناس من يظن أن المؤاخاة وقعت بين المهاجرين بعضهم مع بعض، لأنه روي فيها أحاديث، لكن الصواب المقطوع به هذا لم يكن، وكل ما روي في ذلك فإنه باطل: إما أن يكون من رواية يتعمد الكذب، وإما أن يكون خطأ فيه، ولهذا لم يخرج أهل الصحيح شيئاً من ذلك. والذي في الصحيح إنما هو المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار. معلوم أنه لو أخی بين المهاجرين بعضهم مع بعض، وبين الأنصار بعضهم مع بعض، لكان هذا مما تتوفر الهمم والدواعي على نقله، إذ كان يذكر في أحاديث المؤاخاة، ويذكر كثيراً، فكيف وليس في هذا حديث صحيح، ولا خرج أهل الصحيح من ذلك شيئاً.

وهذه الأمور يعرفها من كان له خبرة بالأحاديث الصحيحة والسيرة المتواترة، وأحوال النبي صلى الله عليه وسلم، وسبب المؤاخاة وفائدتها ومقصودها، وأنهم كانوا يتوارثون بذلك، فأخی النبي صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار، كما أخی بين سعد بن الربيع وعبد الرحمن بن عوف، وبين سلمان الفارسي وأبي الدرداء، ليعقد الصلة بين المهاجرين والأنصار، حتى أنزل الله تعالى: {وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ} [سورة الأنفال: 75] وهي المحالفة التي أنزل الله فيها: {وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ} [سورة النساء: 33].

وقد تنازع الفقهاء: هل هي محكمة يورث بها عند عدم النسب أو لا يورث بها؟ على قولين، هما روايتان عن أحمد، الأول: مذهب أبي حنيفة. والثاني: مذهب مالك والشافعي.

(المرجع : منهاج السنة لشيخ الإسلام ابن تيمية ، 7 / 359-364) .

الشبهة(26): احتجاجهم بحديث " لأعطين الراية .. "

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله :

قال الرافضي : **السابع** : ما رواه الجمهور كافة أن النبي صلى الله عليه وسلم لما حاصر خيبر تسعاً وعشرين ليلة، وكانت الراية لأمير المؤمنين عليّ، فلحقه رمد أعجزه عن الحرب، وخرج مرحب يتعرض للحرب، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر، فقال له: "خذ الراية، فأخذها في جمع من المهاجرين، [فاجتهد] ولم يغن شيئاً، ورجع منهزماً، فلما كان من الغد تعرّض لها عمر، فسار غير بعيد، ثم رجع يخبر أصحابه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: جيئوني بعليّ، ف قيل: إنه أرمدم، فقال: أروني، أروني رجلاً يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله، ليس بفزار، فجاءوا بعليّ، فتفل في يده ومسحها على عينيه ورأسه فبرئ، فأعطاه الراية، ففتح الله على يديه، وقتل مرحباً. ووَصَفُهُ عليه السلام بهذا الوصف يدل على انتفائه عن غيره، وهو يدل على أفضليته، فيكون هو الإمام».

والجواب من وجوه: أحدها: المطالبة بتصحيح النقل. وأما قوله: «رواه الجمهور» فإن الثقات الذين رووه لم يرووه هكذا، بل الذي في الصحيح أن عليّاً كان غائباً عن خيبر، لم يكن حاضراً فيها، تخلف عن الغزاة لأنه كان أرمدم. ثم إنه شقّ عليه التخلف عن النبي صلى الله عليه وسلم، فلحقه صلى الله عليه وسلم، فلحقه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم قبل قدومه: «لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله، يفتح الله على يديه». ولم تكن الراية قبل ذلك لأبي بكر ولا لعمر، ولا قربها واحداً منهما، بل هذا من الأكاذيب. ولهذا قال عمر: «فما أحببت الإمارة إلا يومئذ، وبات الناس كلهم يرجون أن يعطاها، فلما أصبح دعا عليّاً» ف قيل له: إنه أرمدم، فجاءه فتفل في عينيه حتى برأ، فأعطاه الراية».

وكان هذا التخصيص جزاء مجيء عليّ مع الرمد، وكان إخبار النبي صلى الله عليه وسلم بذلك وعليّ ليس بحاضر لا يرجونه من كراماته صلى الله عليه وسلم، فليس في الحديث تنقيص بأبي بكر وعمر أصلاً **الثاني** : أن إخباره أن عليّاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله حق، وفيه ردُّ على النواصب. لكن الرافضة الذين يقولون: إن الصحابة ارتدّوا بعد موته لا يمكنهم الاستدلال بهذا، لأن الخوارج تقول لهم: هو ممن ارتد أيضاً، كما قالوا لمّا حكم الحكمين: إنك قد ارتددت عن الإسلام فعد إليه.

قال الأشعري في كتاب «المقالات»: «أجمعت الخوارج على كفر عليّ». وأما أهل السنة فيمكنهم الاستدلال على بطلان قول الخوارج بأدلة كثيرة، لكنها مشتركة تدل على إيمان الثلاثة، والرافضة تقدر فيها، فلا يمكنهم إقامة دليل على الخوارج على أن عليّاً مات مؤمناً، بل أيّ دليل ذكره قدّح فيه ما يبطله على أصلهم، لأن أصلهم فاسد.

وليس هذا الوصف من خصائص عليّ، بل غيره يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله، لكن فيه الشهادة لعينه بذلك، كما شهد لأعيان للعشرة بالجنة، وكما شهد لثابت بن قيس بالجنة، وشهد لعبد الله حمار أنه يحب الله ورسوله، وقد كان ضربه في الحد مرات.

وقول القائل: «إن هذا يدل على انتفاء هذا الوصف عن غيره».

فيه جوابان: أحدهما: أنه إن سلّم ذلك، فإنه قال: «لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله، يفتح الله على يديه»، فهذا المجموع اختصّ به، وهو أن ذلك الفتح كان على يديه، ولا يلزم إذا كان ذلك الفتح المعين على يديه أن يكون أفضل من غيره، فضلاً عن أن يكون مختصاً بالإمامة.

الثاني: أن يقال لا نسلم أن هذا يوجب التخصيص. كما لو قيل: لأعطين هذا المال رجلاً فقيراً، أو رجلاً صالحاً، ولأدعون اليوم رجلاً مريضاً صالحاً، أو لأعطين هذه الراية رجلاً شجاعاً، ونحو ذلك - لم يكن في هذه الألفاظ ما يوجب أن تلك الصفة لا توجد إلا في واحد، بل هذا يدل على أن ذلك الواحد موصوف بذلك.

ولهذا لو نذر أن يتصدّق بألف درهم على رجل صالح أو فقير، فأعطى هذا المنذور لواحد، لم يلزم أن يكون غيره ليس كذلك. ولو قال: أعطوا هذا المال لرجل قد حجّ عني، فأعطوه رجلاً، لم يلزم أن غيره لم يحج عنه.

الثالث: أنه لو قُدِّر ثبوت أفضليته في ذلك الوقت، فلا يدل ذلك على أن غيره لم يكن أفضل منه بعد ذلك.

الرابع: أنه لو قُدِّرنا أفضليته، لم يدل ذلك على أنه إمام معصوم منصوص عليه، بل كثير من الشيعة الزيدية ومتأخري المعتزلة وغيرهم يعتقدون أفضليته، وأن الإمام هو أبو بكر، وتجاوز عندهم ولاية المفضول. وهذا مما يجوّزه كثير من غيرهم، ممن يتوقف في تفضيله بعض الأربعة على بعض، أو ممن يرى أن هذه المسألة ظنيّة لا يقوم فيها دليل قاطع على فضيلة واحدٍ معيّن، فإنّ من لم يكن له خبرة بالسنة الصحيحة قد يشكّ في ذلك.

وأما أئمة المسلمين المشهورون فكلهم متفقون على أن أبا بكر وعمر أفضل من عثمان وعليّ. ونقل هذا الإجماع غير واحد، كما روى البيهقي في كتاب «مناقب الشافعي» [مسنده عن الشافعي]، قال: «ما اختلف أحد من الصحابة والتابعين في تفضيل أبي بكر وعمر، وتقديمهما على جميع الصحابة». وروى مالك عن نافع عن ابن عمر قال: «كنا نفاضل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنقول: خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر». وقد تقدم نقل البخاري عن عليّ هذا الكلام.

والشيعة الذين صحبوا عليّاً كانوا يقولون ذلك، وتواتر ذلك عن عليّ من نحو ثمانين وجهاً. وهذا مما يقطع به أهل العلم، ليس هذا مما يخفى على من كان عارفاً بأحوال الرسول والخلفاء.

(المرجع : منهاج السنة لشيخ الإسلام ابن تيمية ، 7 / 364-369) .

الشبهة (27): احتجاجهم بحديث " إن عليّاً مني وأنا منه "

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله :
قال الرافضي: التاسع: ما رواه الجمهور: "أنه أمر الصحابة بأن يسلموا على عليّ بإمرة المؤمنين، وقال: إنه سيد المسلمين، وإمام المتّقين، وقائد الغرّ

المحجّلين. وقال: هذا وليّ كل مؤمن بعدي. وقال في حقّه: إن عليّاً مني وأنا منه، أولى بكل مؤمن ومؤمنة، فيكون عليّ وحده هو الإمام لذلك. وهذه نصوص في الباب».

والجواب من وجوه :

أحدها : المطالبة بإسناده وبيان صحته، وهو لم يعزه إلى كتاب على عادته. فأما قوله: «رواه الجمهور» فكذب، فليس هذا في كتب الأحاديث المعروفة: لا الصحاح، ولا المساند، ولا السنن وغير ذلك فإن كان رواه بعض حاطبي الليل كما يُروى أمثاله، فعلم مثل هذا ليس بحجة يجب إتباعها باتفاق المسلمين.

والله تعالى قد حرّم علينا الكذب، وأن نقول عليه ما لا نعلم. وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من كذّب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار».

الوجه الثاني: أن هذا كذب موضوع باتفاق أهل المعرفة بالحديث، وكل من له أدنى معرفة بالحديث يعلم أن هذا كذب موضوع لم يروه أحد من أهل العلم بالحديث في كتاب يعتمد عليه لا الصحاح، ولا السنن ولا المساند المقبولة.

الثالث : أن هذا مما لا يجوز نسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فإن قائل هذا كاذب، والنبي صلى الله عليه وسلم منزه عن الكذب. وذلك أن سيد المسلمين، وإمام المتقين، وقائد الغرّ المحجلين هو رسول الله صلى الله عليه وسلم باتفاق المسلمين.

فإن قيل: عليّ هو سيدهم بعده.

قيل: ليس في لفظ الحديث ما يدل على هذا [التأويل]، بل هو يناقض لهذا؛ لأن أفضل المسلمين المتّقين المحجّلين هم القرن الأول، ولم يكن لهم على عهد النبي صلى الله عليه وسلم سيد ولا إمام ولا قائد غيره، فكيف يخبر عن شيء بعد أن لم يحضر، ويترك الخبر عمّا هم أحوج إليه، وهو حكمهم في الحال؟

ثم القائد يوم القيامة هو رسول الله صلى الله عليه وسلم، فمن يقود عليّ؟ وأيضا فعند الشيعة جمهور المسلمين المحجّلين كفّار أو فسّاق، فلمن يقود؟ وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «وددت أني قد رأيت إخواني». قالوا: أولسنا إخوانك يا رسول الله؟ قال: «أنتم أصحابي، وإخواننا الذين لم يأتوا بعد». قالوا: كيف تعرف من لم يأت بعد من أمّتك يا رسول الله؟ قال: «أرأيتم لو أن رجلاً له خيل غرّ محجّلة بين ظهري خيل دهم بهم، ألا يعرف خيله؟» قالوا: بلى يا رسول الله. قال: «فإنهم يأتون يوم القيامة غرّاً محجّلين من الوضوء، وأنا فرطهم على الحوض» الحديث.

فهذا يبين أن كل من توضأ وغسل وجهه ويديه ورجليه فإنه من الغرّ المحجلين، وهؤلاء جماهيرهم إنما يقدّمون أبا بكر وعمر. والرافضة لا تغسل بطون أقدامها ولا أعقابها، فلا يكونون من المحجّلين في الأرجل، وحينئذ فلا يبقى أحد من الغرّ المحجلين يقودهم، ولا يُقادون مع الغرّ المحجلين؛ فإن الحجلة لا تكون إلا في ظهر القدم، وإنما الحجلة في الرجل كالحجلة في اليد.

وقد ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ويل للأعقاب من النار وبطون الأقدام من النار". ومعلوم أن الفرس لو لم يكن البياض إلا لمعة في يده أو رجله لم يكن محجلاً، وإنما الحجلة بياض اليد أو الرجل، فمن لم يغسل الرجلين إلى الكعبين لم يكن من المحجلين، فيكون قائد الغر المحجلين بريئاً منه كائناً من كان.

ثم كون عليّ سيدهم وإمامهم وقائدهم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مما يُعلم بالاضطرار أنه كذب، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقل شيئاً من ذلك، بل كان يفضّل عليه أبا بكر وعمر تفضيلاً بيناً ظاهراً عرفه الخاصة والعامة، حتى أن المشركين كانوا يعرفون [منه] ذلك.

ولما كان يوم أحد قال أبو سفيان، وكان حينئذ أمير المشركين: أفي القوم محمد؟ أفي القوم محمد؟ ثلاثاً. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لا

تجيبوه». فقال: أفي القوم ابن أبي قحافة؟ أفي القوم ابن أبي قحافة؟ ثلاثاً.

فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لا تجيبوه». فقال: أفي القوم ابن

الخطاب؟ أفي القوم ابن الخطاب؟ ثلاثاً. فقال النبي صلى الله عليه وسلم:

«لا تجيبوه» فقال أبو سفيان لأصحابه: أمّا هؤلاء فقد كفيتموهم. فلم يملك

عمر نفسه أن قال: كذبت يا عدو الله، إن الذين عددت لأحياء، وقد بقي لك ما يسوءك. وقد ذكر باقي الحديث، رواه البخاري وغيره.

فهذا مقدّم الكفار إذ ذاك لم يسأل إلا عن النبي صلى الله عليه وسلم وأبي

بكر وعمر، لعلمه وعلم الخاص والعام أن هؤلاء الثلاثة هم رءوس الأمر، وأن

قيامه بهم، ودلّ ذلك على أنه كان ظاهراً عند الكفار أن هذين وزيراه وبها

تمام أمره، وأنهما أخص الناس به، وأن لهما من السعي في إظهار الإسلام ما ليس لغيرهما.

وهذا أمر كان معلوماً للكفار، فضلاً عن المسلمين. والأحاديث الكثيرة متواترة

بمثل هذا. وكما في الصحيحين عن ابن عباس قال وُضع عمر على سريره

فتكفّفه الناس يدعون له ويُسْتون [عليه] ويصلون عليه قبل أن يرفع، وأنا فيهم،

فلم يرعني إلا برجل قد أخذ بمنكبي من ورائي، فالتفت، فإذا هو عليّ فترجّم

على عمر، وقال: ما خلفت أحداً أحب إليّ أن ألقى الله بمثل عمله منك. وأيمّ

الله! إن كنت لأظن أن يجعلك الله مع صاحبك، وذلك أني كثيراً ما كنت أسمع

النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «جئت أنا وأبو بكر وعمر، ودخلت أنا وأبو

بكر وعمر، وخرجت أنا وأبو بكر وعمر، فإن كنت لأرجو أن يجعلك الله

معهما».

فلم يكن تفضيلهما عليه وعلى أمثاله مما يخفى على أحد؛ ولهذا كانت الشيعة

القدماء الذين أدركوا عليّاً يقدّمون أبا بكر وعمر عليه، إلا في الحد منهم. وإنما

كان نزاع من نازع منهم في عثمان.

وكذلك قوله: «هو وليّ كل مؤمن بعدي» كذب على رسول الله صلى الله

عليه وسلم، بل هو في حياته وبعد مماته وليّ كل مؤمن وليّه في المحيا

والممات. فالولاية التي هي ضد العداوة لا تختص بزمان. وأما الولاية التي هي

الإمارة فيقال: والي كل مؤمن بعدي، كما يقال في صلاة الجنازة: إذا اجتمع

الوليّ والوالي فُدّم الوالي في قول الأكثر. وقيل: يقدّم الولي.

فقول القائل: «عليّ ولي كل مؤمن بعدي» كلام يمتنع نسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ فإنه إن أراد الموالاتة لم يحتج أن يقول: بعدي. وإن أراد الإمارة كان ينبغي أن يقول: وإل عليّ كل مؤمن. وأما قوله لعليّ: «أنت مني وأنا منك» فصحیح في غير هذا الحديث. ثبت أنه قال له ذلك عام القضية، لما تنازع هو وجعفر وزيد بن حارثة في حضنة بنت حمزة، فقضى النبي صلى الله عليه وسلم بها لخالتها، وكانت تحت جعفر. وقال: «الخالة أم». وقال لجعفر: «أشبهت خلقي وخلقي». وقال لعليّ: «أنت مني وأنا منك». وقال لزيد: «أنت أخونا ومولانا». وفي الصحيحين عنه أنه قال: «إن الأشعريين إذا أرملوا في السفر، أو نقصت نفقة عيالاتهم بالمدينة جمعوا ما كان معهم في ثوب واحد فقسموه بينهم بالسوية، هم مني وأنا منهم» فقال للأشعريين: «هم مني وأنا منهم» كما قال لعليّ: «أنت مني [وأنا منك]» وقال لجلييب: «هذا مني وأنا منه» فعلم أن هذه اللفظة لا تدل على الإمامة، ولا على أن من قيلت له كان هو أفضل الصحابة. (المرجع: منهاج السنة لشيخ الإسلام ابن تيمية، 7 / 385-392).

الشبهة (28): احتجاجهم بحديث الثقلين

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله : قال الرافضي: "العاشر: ما رواه الجمهور من قول النبي صلى الله عليه وسلم: إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض. وقال: أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح: من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق، وهذا يدل على وجوب التمسك بقول أهل بيته، وعليّ سيدهم، فيكون واجب الطاعة على الكل، فيكون هو الإمام».

والجواب من وجوه :

أحدها : أن لفظ الحديث الذي في صحيح مسلم عن زيد بن أرقم: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطيباً بمايَّ حُمَّا بين مكة والمدينة، فقال: «أما بعد، أيها الناس! إنما أنا بشر يوشك أن يأتيني رسول ربي فأجيب ربي، وإني تارك فيكم ثقلين: أولهما: كتاب الله، فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله، واستمسكوا به» فحثّ على كتاب الله، ورغب فيه. ثم قال: «وأهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي». وهذا اللفظ يدل على أن الذي أمرنا بالتسمك به وجعل المتمسك به لا يضل هو كتاب الله.

وهكذا جاء في غير هذا الحديث، كما في صحيح مسلم عن جابر في حجة الوداع لما خطب يوم عرفة وقال: «قد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به: كتاب الله، وأنتم تُسألون عني فما أنتم قائلون؟» قالوا: نشهد أنك قد بلغت وأدّيت ونصحت. فقال بإصبعه السبابة يرفعها إلى السماء وينكبها إلى الناس: «اللهم اشهد» ثلاث مرات.

وأما قوله: «وعترتي [أهل بيتي] وأنها لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض» فهذا رواه الترمذي. وقد سئل عنه أحمد بن حنبل فضغفه، وضعفه غير واحد من أهل العلم، وقالوا لا يصح. وقد أجاب عنه طائفة بما يدل على أن أهل بيته كلهم لا يجتمعون على ضلالة. قالوا: ونحن نقول بذلك، كما ذكر ذلك القاضي أبو يعلى وغيره.

لكن أهل البيت لم يتفقوا - ولله الحمد - على شيء من خصائص مذهب الرافضة، بل هم المبرءون المنزهون عن التدنس بشيء منه.

وأما قوله: «مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح» فهذا لا يعرف له إسناد لا في الصحيح، ولا هو في شيء من كتب الحديث التي يُعتمد عليها، فإن كان رواه مثل من يروي أمثاله من حطاب الليل الذين يروون الموضوعات فهذا مما يزيدُه وهنًا.

الوجه الثاني: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال عن عترته: إنها والكتاب

لن يفترقا حتى يردا عليه الحوض، وهو الصادق المصدوق، يدل على أن إجماع العترة حجة. وهذا قول طائفة من أصحابنا، وذكره القاضي في

«المعتمد». لكن العترة هم بنو هاشم كلهم: ولد العباس، وولد عليّ، وولد الحارث بن عبد المطلب، وسائر بني أبي طالب وغيرهم. وعليّ وحده ليس هو العترة، وسيد العترة هو رسول الله صلى الله عليه وسلم.

يبين ذلك أن علماء العترة - كابن عباس وغيره - لم يكونوا يوجبون إتباع عليّ في كل ما يقوله، ولا كان عليّ يوجب على الناس طاعته في كل ما يُفتي به، ولا عُرف أن أحداً من أئمة السلف - لا من بني هاشم ولا غيرهم - قال: إنه يجب إتباع عليّ في كل ما يقوله.

الوجه الثالث: أن العترة لم تجتمع على إمامته ولا أفضليته، بل أئمة العترة

كابن عباس وغيره يقدّمون أبا بكر وعمر في الإمامة والأفضلية، وكذلك سائر بني هاشم من العباسيين والجعفرين وأكثر العلويين وهم مقرّون بإمامة أبي بكر وعمر، وفيهم من أصحاب مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وغيرهم أضعاف من فيهم من الإمامية.

والنقل الثابت عن جميع علماء أهل البيت، من بني هاشم، من التابعين وتابعيهم، من ولد الحسين بن عليّ، وولد الحسن، وغيرهما: أنهم كانوا يتولّون أبا بكر وعمر، وكانوا يفضلونهما على عليّ. والنقول عنهم ثابتة متواترة.

وقد صنّف الحافظ أبو الحسن الدارقطني كتاب «ثناء الصحابة على القرابة وثناء القرابة على الصحابة» وذكر فيه من ذلك قطعة، وكذلك كل من صنّف من أهل الحديث في السنة، مثل كتاب «السنة» لعبد الله بن أحمد و«السنة» للخلال، و«السنة» لابن بطة، و«السنة» للأجري واللالكائي والبيهقي وأبي ذرّ الهروي والطمنكي وأبي حفص بن شاهين، وأضعاف هؤلاء الكتب التي يحتج هذا بالعزو إليها، مثل كتاب «فضائل الصحابة» للإمام أحمد ولأبي نُعيم وتفسير الثعلبي، وفيها من ذكر فضائل الثلاثة ما هو من أعظم الحجج عليه. فإن كان هذا القدر حجة فهو حجة له وعليه، وإلا فلا يحتج به.

الوجه الرابع : أن هذا معارض بما هو أقوى منه، وهو أن إجماع الأمة حجة بالكتاب والسنة والإجماع. والعتره بعض الأمة، فيلزم من ثبوت إجماع الأمة إجماع العتره، وأفضل الأمة أبو بكر كما تقدم ذكره ويأتي، وإن كانت الطائفة التي إجماعها حجة يجب إتباع قول أفضلها مطلقاً، وإن لم يكن هو الإمام ثبت أن أبا بكر هو الإمام، وإن لم يجب أن يكون الأمر كذلك بطل ما ذكره في إمامة عليّ. فنسبة أبي بكر إلى جميع الأمة بعد نبيها كنسبة عليّ إلى العتره بعد نبيها على قول هذا.

(المرجع : منهاج السنة لشيخ الإسلام ابن تيمية ، 7 / 393-397) .

الشبهة (29): احتجاجهم بحديث " من أحبني وأحب هذين وأباهما وأمهما "

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله :

قال الرافضي: الحادي عشر: ما رواه الجمهور من وجوب محبته وموالاته. روى أحمد ابن حنبل في مسنده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ بيد حسن وحسين، فقال: من أحبني وأحب هذين وأباهما وأمهما فهو معي في درجتي يوم القيامة.

وروى ابن خالويه عن حذيفة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أحب أن يتمسك بقصبة الياقوت التي خلقها الله بيده ثم قال لها: كوني، فكانت، فليتولّ عليّ بن أبي طالب من بعدي. وعن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعليّ: حبك إيمان وبغضك نفاق، وأول من يدخل الجنة محبّك، وأول من يدخل النار مبغضك، وقد جعلك الله أهلاً لذلك، فأنت مني وأنا منك، ولا نبي بعدي. وعن شقيق بن سلمة عن عبد الله قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أخذ بيد عليّ وهو يقول: هذا وليّي وأنا وليّه، عاديت من عادى، وسالمت من سالم. وروى أخطب خوارزم عن جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: جاءني جبريل من عند الله بورقة خضراء مكتوب فيها بياض: إني قد افترضت حجة عليّ على خلقي فبلغهم ذلك عني. والأحاديث في ذلك لا تحصى كثرة من طرق المخالفين، وهي تدل على فضيلته واستحقاقه للإمامة.

والجواب من وجوه:

أحدها: المطالبة بتصحيح النقل، وهيئات له بذلك. وأما قوله: «رواه أحمد» فيقال: أولاً أحمد له المسند المشهور، وله كتاب مشهور في «فضائل الصحابة» روى فيه أحاديث، لا يرويه في المسند لما فيها من الضعف، لكونها لا تصلح أن تُروى في المسند، لكونها مراسيل أو أضعافاً بغير الإرسال. ثم إن هذا الكتاب زاد فيه ابنه عبد الله زيادات، ثم إن القطيعي - الذي رواه عن ابنه عبد الله - زاد عن شيوخه زيادات، وفيها أحاديث موضوعة باتفاق أهل المعرفة.

وهذا الرافضي وأمثاله من شيوخ الرافضة جهّال، فهم ينقلون من هذا المصنف، فيظنون أن كل ما رواه القطيعي أو عبد الله قد رواه أحمد عنه، ولا يميّزون بين شيوخ أحمد وشيوخ القطيعي. ثم يظنون أن أحمد إذا رواه فقد رواه في المسند، فقد رأيتهم في كتبهم يعزّون إلى مسند أحمد أحاديث ما سمعها أحمد قط، كما فعل ابن البطريق، وصاحب «الطرائف» منهم، وغيرهما بسبب هذا الجهل منهم. وهذا غير ما يفترونه من الكذب، فإن الكذب كثير منهم.

وبتقدير أن يكون أحمد روى الحديث، فمجرد [رواية] أحمد لا توجب أن يكون صحيحاً يجب العمل به، بل الإمام أحمد روى أحاديث كثيرة ليعرف ويبين للناس ضعفها. وهذا في كلامه وأجوبته أظهر وأكبر من أن يحتاج إلى بسط، لاسيما في مثل هذا الأصل العظيم.

مع أن هذا الحديث الأول من زيادات القطيعي، رواه عن نصر بن علي الجهضمي عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر. والحديث الثاني ذكره ابن الجوزي في «الموضوعات» ويبيّن أنه موضوع. وأما رواية ابن خالويه فلا تدل على أن هذا الحديث صحيح باتفاق أهل العلم. وكذلك رواية خطيب خوارزم؛ فإن في روايته من الأكاذيب المختلفة ما هو من أقبح الموضوعات باتفاق أهل العلم.

الوجه الثاني: أن هذه الأحاديث التي رواها ابن خالويه كذب موضوعة عند أهل الحديث وأهل المعرفة، يعلمون علماً ضرورياً يجزمون به أن هذا كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهذه ليست في شيء من كتب الحديث التي يعتمد عليها علماء الحديث لا الصحاح، ولا المساند، ولا السنن، ولا المعجمات، ولا نحو ذلك من الكتب.

الثالث: أن من تدبّر ألفاظها تبين له أنها مفتراة على رسول الله صلى الله عليه وسلم، مثل قوله: من أحب أن يتمسك بقصبة الياقوت التي خلقها الله بيده، ثم قال لها: كوني، فكانت. فهذه من خرافات الحديث. وكأنهم لما سمعوا أن الله خلق آدم بيده من تراب ثم قال له: كن، فكان، قاسوا هذه الياقوتة على خلق آدم، وادم خلق من تراب، ثم قال له: كن، فكان، فصار حياً بنفخ الروح فيه. فاما هذا القصب فينفس خلقه كمل، ثم لم يكن له بعد هذا حال يُقال له فيها: كن، ولم يقل أحد من أهل العلم إن الله خلق بيده ياقوته، بل قد روي في عدة آثار: أن الله لم يخلق بيده إلا ثلاثة أشياء: آدم، والقلم، وجنة عدن، ثم قال لسائر خلقه كن فكان. فلم يُذكر فيها هذه الياقوتة. ثم أيّ عظيم في إمساك هذه الياقوتة حتى يجعل على هذا وعداً عظيماً. وكذلك قوله: أول من يدخل النار مبغضك. فهل يقول مسلم: إن الخوارج يدخلون النار قبل أبي جهل بن هشام وفرعون وأبي لهب وأمثالهم من المشركين؟!

وكذلك قوله: أول من يدخل الجنة محبّك. فهل يقول عاقل: إن الأنبياء والمرسلين سبب دخولهم [الجنة] أولاً هو حب عليّ دون حب الله ورسوله وسائر الأنبياء ورسله، وحب الله ورسله ليس هو السبب في ذلك. وهل تعلق السعادة والشقاوة بمجرد حب عليّ دون حب الله ورسوله، إلا كتعلقها بحبّ

أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية – رضي الله عنهم -؟ فلو قال قائل: من أحب عثمان ومعاوية دخل الجنة، ومن أبغضهما دخل النار – كان هذا من جنس قول الشيعة.

(المرجع : منهاج السنة لشيخ الإسلام ابن تيمية ، 7 / 397-402) .

الشبهة(30): طعوناتهم في أبي بكر رضي الله عنه

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله :
قال الرافضي: «.. منها ما رووه عن أبي بكر أنه قال على المنبر: إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتصم بالوحي، وإن لي شيطاناً يعتريني، فإن استقممت فأعينوني، وإن زغت فقوموني. وكيف يجوز إمامة من يستعين بالرعية على تقويمه، مع أن الرعية تحتاج إليه؟!».

والجواب أن يقال: هذا الحديث من أكبر فضائل الصديق – رضي الله عنه – وأدلها على أنه لم يكن [يريد علواً في الأرض ولا فساداً، فلم يكن] طالب رياسة، ولا كان ظالماً، وإنه إنما كان يأمر الناس بطاعة الله ورسوله، فقال لهم: إن استقممت على طاعة الله فأعينوني عليها، وإن زغت عنها فقوموني. كما قال أيضاً: [أيها الناس] أطيعوني ما أطعت الله، فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم.

والشيطان الذي يعتريه يعترى جميع بني آدم؛ فإنه ما من أحد إلا [وقد] وكلَّ الله به قرينه من الملائكة وقرينه من الجن.

والشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم، كما في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ما من أحد إلا وقد وكلَّ الله به قرينه من الملائكة وقرينه من الجن». قيل: وأنت يا رسول الله؟ قال: «وأنا، إلا أن الله أعانني عليه فأسلم، فلا يأمرني إلا بخير».

وفي الصحيح عنه قال: لما مرَّ به بعض الأنصار وهو يتحدث مع صفة ليلاً، قال: «على رسلكما، إنها صفة [بنت حيي]». ثم قال: «إني خشيت أن يقذف الشيطان في قلوبكما شيئاً؛ إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم».

ومقصود الصديق بذلك: إني لست معصوماً كالرسول صلى الله عليه وسلم. وهذا حق.

وقول القائل: كيف تجوز إمامة من يستعين على تقويمه بالرعية؟ كلام جاهل بحقيقة الإمامة. فإن الإمام ليس هو ربّاً لرعيته حتى يستغني عنهم، ولا هو رسول الله إليهم حتى يكون هو الواسطة بينهم وبين الله. وإنما هو والرعية شركاء يتعاونون هم وهو على مصلحة الدين والدنيا؛ فلا بد له من إعانتهم، ولا بد لهم من إعانتة، كأمر القافلة الذي يسير بهم في الطريق: إن سلك بهم الطريق اتبعوه، وإن أخطأ عن الطريق تبهوه وأرشدوه، وإن خرج عليهم صائل يصول عليهم تعاون هو وهم على دفعه. لكن إذا كان أكملهم علماً وقدرة ورحمة كان ذلك أصلح لأحوالهم.

وكذلك إمام الصلاة إن استقام صلوا بصلاته، وإن سها سبّحوا به فقوموه إذا زاع.

وكذلك دليل الحاج إن مشى بهم في الطريق مشوا خلفه، وإن غلط قَوْموه. والناس بعد الرسول لا يتعلمون الدين من الإمام، بل الأئمة والأمة كلهم يتعلمون الدين من الكتاب والسنة.

ولهذا لم يأمر الله عند التنازع برد الأمر إلى الأئمة، بل قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ} الآية. [سورة النساء: 59]؛ فأمر بالرد عند التنازع إلى الله والرسول لا إلى الأئمة وولاة الأمور، وإنما أمر بطاعة ولاة الأمور تبعاً لطاعة الرسول.

ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إنما الطاعة في المعروف». وقال: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». وقال: «من أمركم بمعصية الله فلا تطيعوه».

وقول القائل: كيف تجوز إمامة من يستعين بالرعية على تقويمه، مع أن الرعية تحتاج إليه؟

وارد في كل متعاونين ومتشاركين يحتاج كل منهما إلى الآخر، حتى الشركاء في التجارات والصناعات. وإمام الصلاة هو بهذه المنزلة؛ فإن المأمومين يحتاجون إليه، وهو يحمل عنهم السهو وكذلك القراءة عند الجمهور، وهو يستعين بهم إذا سها فينبهونه على سهوه ويقومونه، ولو زاع في الصلاة فخرج عن الصلاة الشرعية لم يتبعوه فيها. ونظائره متعددة.

ثم يُقال: استعانة عليٍّ برعيته وحاجته إليهم كانت أكثر من استعانة أبي بكر، وكان تقويم أبي بكر لرعيته وطاعتهم له أعظم من تقويم عليٍّ لرعيته وطاعتهم له. فإن أبا بكر كانوا إذا نازعوه أقام عليهم الحجة حتى يرجعوا إليه، كما أقام الحجة على عمر في قتال مانعي الزكاة وغير ذلك، وكانوا إذا أمرهم أطاعوه. وعليٌّ - رضي الله عنه - لما ذكر قوله في أمهات الأولاد وأنه اتفق رأيه ورأي عمر على أن لا يُبعن، ثم رأي أن يُبعن، فقال له قاضيه عبدة السلماني: رأيك مع عمر في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك في الفرقة. وكان يقول: اقضوا كما كنتم تقضون؛ فإني أكره الخلاف، حتى يكون الناس جماعة أو أموت كما مات أصحابي.

وكانت رعيته كثيرة المعصية له، وكانوا يشيرون عليه بالرأي الذي يخالفهم فيه، ثم يتبين له أن الصواب كان معهم. كما أشار عليه الحسن بأمور، مثل أن لا يخرج من المدينة دون المبايع، وأن لا يخرج إلى الكوفة، وأن لا يقاتل بصقين، وأشار عليه أن لا يعزل معاوية، وغير ذلك من الأمور. وفي الجملة فلا يشك عاقل أن السياسة انتظمت لأبي بكر وعمر وعثمان ما لم تنتظم لعليٍّ - رضي الله عنهم -، فإن كان هذا لكمال المتولي وكمال الرعية، كانوا هم ورعيتهم أفضل. وإن كان لكمال المتولي وحده، فهو أبلغ في فضلهم. وإن كان ذلك لفرط نقص رعية عليٍّ، كان رعية عليٍّ أنقص من رعية أبي بكر - رضي الله عنه - وعمر وعثمان.

ورعيته هم الذين قاتلوا معه، وأقرُّوا بإمامته، ورعية الثلاثة كانوا مقرِّين بإمامتهم. فإذا كان المقرِّون بإمامة الثلاثة أفضل من المقرِّين بإمامة عليٍّ، لزم أن يكون كل واحد من الثلاثة أفضل منه.

وأيضاً فقد انتظمت السياسة لمعاوية ما لم تنتظم لعليّ، فيلزم أن تكون رعية معاوية خيراً من رعية عليّ، ورعية معاوية شيعة عثمان، وفيهم النواصب المبغضون لعليّ، فتكون شيعة عثمان والنواصب أفضل من شيعة عليّ، فيلزم على كل تقدير: إما أن يكون الثلاثة أفضل من عليّ، وإما أن تكون شيعة عثمان والنواصب أفضل من شيعة عليّ والروافض. وأيهما كان لزم فساد مذهب الرافضة؛ فإنهم يدعون أن عليّاً أكمل من الثلاثة، وأن شيعته الذين قاتلوا معه أفضل من الذين بايعوا الثلاثة، فضلاً عن أصحاب معاوية.

والمعلوم باتفاق الناس أن الأمر انتظم للثلاثة ولمعاوية ما لم ينتظم لعليّ. فكيف يكون الإمام الكامل والرعية الكاملة - على رأيهم - أعظم اضطراباً وأقل انتظاماً من الإمام الناقص والرعية الناقصة؟ بل من الكافرة والفاسقة على رأيهم؟

ولم يكن في أصحاب عليّ من العلم والدين والشجاعة والكرم، إلا ما هو دون ما في رعية الثلاثة، فلم يكونوا أصلح في الدنيا ولا في الدين، ومع هذا فلم يكن للشيعة إمام ذو سلطان معصوم بزعمهم أعظم من عليّ، فإذا لم يستقيموا معه كانوا أن لا يستقيموا مع من هو دونه أولى وأحرى، فَعَلِمَ أنهم شر وأنقص من غيرهم.

وهم يقولون: المعصوم إنما وجبت عصمته لما في ذلك من اللطف بالمكلفين والمصلحة لهم، فإذا عُلِمَ أن مصلحة غير الشيعة في كل زمان خير من مصلحة الشيعة، واللطف لهم أعظم من اللطف للشيعة، عُلِمَ أن ما ذكروه من إثبات العصمة باطل. وتبين حينئذ حاجة الأئمة إلى الأمة، وأن الصديق هو الذي قال الحق وأقام العدل أكثر من غيره.

فصل

قال الرافضي: «وقال: أقبيلوني فلست بخيركم، وعليّ فيكم. فإن كانت إمامته حقاً كانت استقالته منها معصية، وإن كانت باطلة لزم الطعن». **والجواب:** أن هذا كذب، ليس في شيء من كتب الحديث، ولا له إسناد معلوم. فإنه لم يقل: «وعليّ فيكم» بل الذي ثبت عنه في الصحيح أنه قال يوم السقيفة: بايعوا أحد هذين الرجلين: عمر بن الخطاب وأبا عبيدة بن الجراح. فقال له عمر: بل أنت سيدنا وخيرنا وأحبنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال عمر: كنت والله لأن أقدم فتضرب عنقي، لا يقربني ذلك إلى إثم، أحب إليّ من تأمري على قوم فيهم أبا بكر. ثم لو قال: «وعليّ فيكم» لاستخلفه مكان عمر؛ فإن أمره كان مطاعاً. وأما قوله: «إن كانت إمامته حقاً كانت استقالته منها معصية». فيقال: إن ثبت أنه قال ذلك، فإن كونها حقاً إما بمعنى كونها جائزة، والجائز يجوز تركه. وإما بمعنى كونها واجبة إذا لم يولوا غيره ولم يقلوه. وأما إذا أقالوه وولوا غيره لم تكن واجبة عليه.

والإنسان قد يعقد بيعاً أو إجارة، ويكون العقد حقاً، ثم يطلب الإقالة، وهو لتواضعه وثقل الحمل عليه قد يطلب الإقالة، وإن لم يكن هناك من هو أحق بها منه. وتواضع الإنسان لا يسقط حقه.

فصل

قال الرافضي: «وقال عمر: كانت بيعة أبي بكر فلتة وقي الله المسلمين شرّها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه. ولو كانت إمامته صحيحة لم يستحق فاعلها القتل، فيلزم تطرق الطعن إلى عُمر. وإن كانت باطلة، لزم الطعن عليهما معاً».

والجواب: أن لفظ الحديث سيأتي. قال فيه: «فلا يغترون امرؤ أن يقول: «إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة فتمت. ألا وإيها قد كانت كذلك، ولكن وقي الله شرّها، وليس فيكم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر». ومعناه أن أبي بكر بودر إليها من غير تريث ولا انتظار، لكونه كان متعيّناً لهذا الأمر. كما قال عمر: «ليس فيكم من تُقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر».

وكان ظهور فضيلة أبي بكر على من سواه، وتقديم رسول الله صلى الله عليه وسلم له على سائر الصحابة أمراً ظاهراً معلوماً. فكانت دلالة النصوص على تعيينه تُغني عن مشاوره وانتظار وتريث، بخلاف غيره؛ فإنه لا تجوز مبايعته إلا بعد المشاورة والانتظار والتريث، فمن بايع غير أبي بكر عن غير انتظار وتشاور لم يكن له ذلك.

وهذا قد جاء مفسّراً في حديث عمر هذا في خطبته المشهورة الثابتة في الصحيح، التي خطب بها مرجعه من الحج في آخر عمره. وهذه الخطبة معروفة عند أهل العلم، وقد رواها البخاري في صحيحه عن ابن عباس، قال: «كنت أقرئ رجالاً من المهاجرين: منهم عبد الرحمن بن عوف، فبينما أنا في منزله بمنى، وهو عند عمر بن الخطاب في آخر حجة حجّها، إذ رجعت إليّ عبد الرحمن بن عوف، فقال: لو رأيت رجلاً أتى أمير المؤمنين اليوم، فقال: يا أمير المؤمنين، هل لك في فلان يقول: لو قد مات عمر لقد بايعت فلاناً، فوالله ما كانت بيعة أبي بكر إلا فلتة فتمت؟ فغضب عمر ثم قال: إني إن شاء الله لقائم العشيّة في الناس فمحدّثهم هؤلاء الذين يريدون أن يغصبواهم أمورهم. فقال عبد الرحمن: فقتل: يا أمير المؤمنين لا تفعل؛ فإن الموسم يجمع رعاك الناس وغوغاءهم، وإنهم هم الذين يغلبون على قريبك حين تقوم في الناس، وأنا أخشى أن تقوم فتقول مقالة يطيرها عنك كل مطير، وأن لا يعوها، وأن لا يضعوها على مواضعها، فأهل حتى تقدم المدينة، فإنها دار الهجرة والسنة، فتخلص بأهل الفقه وأشراف الناس، فتقول مقالتك متمكناً، فيعي أهل العلم مقالتك ويضعونها على مواضعها. فقال عمر: أما والله إن شاء الله لأقومن بذلك أول مقام أقومه بالمدينة. قال ابن عباس: فقدمنا المدينة في عقب ذي الحجة، فلما كان يوم الجمعة عجلت بالرواح حين زاغت الشمس، حتى أجد سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل جالساً إلى ركن المنبر، فجلست حوله تمس ركبتي ركبته، فلم أنشب أن خرج عمر بن الخطاب، فلما رأيته مقبلاً قلت لسعيد بن زيد [بن عمرو بن نفيل]: ليقولن العشيّة مقالة لم يقلها منذ استخلف. فأنكر عليّ، وقال: ما عسيت أن يقول ما لم يقل قبله؟

فجلس عمر على المنبر، فلما سكت المؤذنون قام فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: أمّا بعد، فإني قائل لكم مقالة قد قُدِّر لي أن أقولها، لا أدري لعلها بين يديّ أجلي، فمن عقلها ووعاها فليحدّث بها حيث انتهت به راحلته، ومن خشي أن لا يعقلها فلا أحلّ لأحد أن يكذب عليّ. إن الله بعث محمّداً صلى الله عليه وسلم بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان فيما أنزل عليه آية الرجم، فقرأناها وعقلناها ووعيناها. رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورجمنا بعده. فأخشي إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: [والله] ما ندد آية الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله. والرجم في كتاب الله حق على من زنى [إذا أحسن] من الرجال والنساء إذا قامت البينة، أو كان الحبل أو الاعتراف. ثم إننا كنا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله: [أن لا ترغبوا عن آبائكم؛ فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم]. ألا إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم، وقولوا: عبد الله ورسوله». ثم إنه بلغني أن قائلًا منكم يقول: والله! لو مات عمر لبايعت فلانًا، فلا يغترن امرؤ أن يقول: إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة فتمت، ألا وإنها قد كانت كذلك، ولكن الله وقى شرّها، وليس فيكم من تُقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر. من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين، فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تغرّة أن يقتلا، وإنه قد كان من خبرنا حين توفى الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن الأنصار خالفونا واجتمعوا بأسرهم في سقيفة بني ساعدة، وخالف عنا عليٌّ والزبير ومن معهما، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر. فقلت لأبي بكر: يا أبا بكر انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار. فانطلقنا نريدهم، فلما دنونا منهم لقينا منهم رجلاً صالحاً، فذكرنا ما تمّألّا عليه القوم، فقالوا: أين تريدون يا معشر المهاجرين؟ فقلنا: نريد إخواننا هؤلاء من الأنصار. فقالوا: لا عليكم أن لا تقربوهم. اقضوا أمركم. فقلت: والله لنايتهم. فانطلقنا حتى أتيناهم في سقيفة بني ساعدة. فإذا رجل مرّمل بين ظهرانيهم. فقلت: من هذا؟ فقالوا: هذا سعد بن عبادة. فقلت: ما له؟ قالوا: بوعك. فلما جلسنا قليلاً تشهّد خطيبهم، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: أمّا بعد، فنحن أنصار الله وكتيبة الإسلام، وأنتم معشر المهاجرين رهط. وقد دقت دافة من قومكم، [فإذا هم] يريدون أن يختزلونا من أصلنا وأن يحضنونا من الأمر، فلما سكت أردت أن أتكلّم وكنّت زوّرت مقالة أعجبتني أريد أن أقدمها بين يديّ أبي بكر، وكنّت أداري منه بعض الحدّ، فلما أردت أن أتكلّم قال أبو بكر: على رسيلك، فكرهت أن أغضبه، فتكلّم أبو بكر، فكان هو أحلم مني وأوقر. والله ما ترك من كلمة أعجبتني في تزويري إلا قال في بديهته مثلها أو أفضل منها، حتى سكّت. فقال: ما ذكرتم فيكم من خير فأنتم له أهل، ولن يُعرف هذا الأمر إلا لهذا الحيّ من قريش، هم أوسط العرب نسباً وداراً. وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين، فبايعوا أيهما شئتم. فأخذ بيدي وبيد أبي عبيدة بن الجراح، وهو جالس بيننا. فلم أكره مما قال غيرها، كان والله أن أقدم فتضرب عنقي لا يقربني ذلك من إثم أحب إليّ من أن أتأمّر على قوم فيهم أبو بكر، اللهم إلا أن تسوّل لي نفسي عند الموت شيئاً لا أجده الآن. فقال قائل من الأنصار: أنا جدّيلها المُحكك وعُدّيقها المرّجّب. منّا أمير ومنكم أمير يا معشر قريش. فكثرت

اللغظ، وارتفعت الأصوات حتى قَرُقْتُ من الاختلاف. فقلت: ابسط يدك يا أبا بكر. فبسط يده، فبايعته، وبايعه المهاجرون، ثم بايعته الأنصار، ونزونا على سعد بن عبادة، فقال قائل [منهم]: قتلتم سعد بن عبادة. فقلت: قتل الله سعد بن عبادة. قال عمر: وإنا والله ما وجدنا فيما حضرنا من أمر أقوى من مبايعة أبي بكر؛ خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعةً، أن يبايعوا رجلاً منهم بعدنا، فإما بايعناهم على ما لا نرضى، وإما أن نخالفهم فيكون فساد، فمن بايع رجلاً على غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي بايعه تغرّه أن يفتلا». قال مالك: وأخبرني ابن شهاب عن عروة بن الزبير أن الرجلين اللذين لقياهما: عويمر بن ساعدة ومعن بن عدّي - وهما ممن شهد بدرًا - قال ابن شهاب: وأخبرني سعيد بن المسيب: أن الذي قال: أنا جدي لها المحكك وعُذيقها المرّجّب: الحُبَابُ بن المنذر.

وفي صحيح البخاري عن عائشة - رضي الله عنها - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مات وأبو بكر بالسُّنْح، فقام عمر يقول: والله ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: وقال عمر: والله ما كان يقع في قلبي إلا ذاك - وليبعثه الله فليقطعن أيدي رجال وأرجلهم. فجاء أبو بكر = رضي الله عنه - فكشف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم [فقبله]، فقال: بأبي وأمي، طبت حياً وميتاً، والذي نفسي بيده لا يذيقك الله الموتين أبداً، ثم خرج فقال: أيها الحالف على رسلي. فلما تكلم أبو بكر جلس عمر، فحمد الله أبو بكر وأثنى عليه، وقال: ألا من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت. وقال الله تعالى: {إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَمِيَّتُونَ} [سورة الزمر: 30]، وقال: {وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَصُرَ اللَّهُ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ} [سورة آل عمران: 144] قال: فنشج الناس يكون، واجتمعت الأنصار إلى سعد بن عبادة في سقيفة بني ساعدة. فقالوا: منا أمير ومنكم أمير، فذهب إليهم أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح، فذهب عمر يتكلم فأسكته أبو بكر، وكان عمر يقول: والله ما أردت بذلك إلا أني هيات كلاماً قد أعجبتني، خشيت أن لا يبلغه أبو بكر، ثم تكلم أبو بكر، فتكلم أبلغ الناس، فقال في كلامه: نحن الأمراء وأنتم الوزراء. فقال حُبَاب بن المنذر لا والله لا نفعل، منا أمير ومنكم أمير. فقال أبو بكر: لا، ولكنا الأمراء وأنتم الوزراء. هم أوسط العرب داراً، وأعربهم أحساباً، فبايعوا عمر أو أبا عبيدة بن الجراح. فقال عمر: بل نبايعك أنت، فأنت سيدنا وخيرنا وأحبنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأخذ عمر بيده فبايعه، وبايعه الناس. فقال قائل: قتلتم سعد بن عبادة. فقال عمر: قتله الله.

وفي صحيح البخاري عن عائشة في هذه القصة قالت: «ما كان من خطبتهما من خطبة إلا نفع الله بها، لقد خوّف عمر الناس وإن فيهم لنفاقاً، فردّهم الله بذلك، ثم لقد بصّر أبو بكر الناس الهدى، وعرفهم الحق الذي عليهم». وفي صحيح البخاري عن أنس بن مالك: أنه سمع خطبة عمر الآخرة حين جلس على المنبر، وذلك الغد من يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتشهد وأبو بكر صامت لا يتكلم، قال: كنت أرجو أن يعيش رسول الله

صلى الله عليه وسلم حتى يَدْبُرْتَا، يريد بذلك أن يكون آخرهم؛ فإن يكن محمد قد مات فإن الله قد جعل بين أظهركم نوراً تهتدون به، به هدى الله محمداً، وإن أبا بكر صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثاني اثنين، وإنه أولى المسلمين بأموركم، فقوموا فبايعوه. وكانت طائفة منهم قد بايعوه قيل ذلك في سقيفة بني ساعدة، وكانت بيعة العامة على المنبر». وعنه: «قال سمعت عمر يقول لأبي بكر يومئذ: اصعد المنبر، فلم يزل به حتى صعد [المنبر]، فبايعه الناس عامة». وفي طريق أخرى لهذه الخطبة: «أما بعد فاختر الله لرسوله الذي عنده على الذي عندكم، وهذا الكتاب الذي هدى الله به رسوله، فخذوا به تهتدوا، لما هدى الله به رسوله صلى الله عليه وسلم».

فصل

قال الرافضي: "وقال أبو بكر عند موته: ليتني كنت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل للأنصار في هذا الأمر حق؛ وهذا يدل على أنه في شكٍ من إمامته ولم تقع صواباً».

والجواب: أن هذا كذب على أبي بكر - رضي الله عنه -، وهو لم يذكر له إسناداً. ومعلوم أن من احتج في أي مسألة كانت بشيء من النقل، فلا بد أن يذكر إسناداً تقوم به الحجة. فكيف بمن يطعن في السابقين الأولين بمجرد حكاية لا إسناد لها؟

ثم يقال: هذا يقدر فيما تدعونه من النص على عليٍّ؛ فإنه لو كان قد نصَّ على عليٍّ لم يكن للأنصار فيه حق، ولم يكن في ذلك شك.

فصل

قال الرافضي: «وقال عند احتضاره: ليت أُمِّي لم تلدني! يا ليتني كنت تينة في لبنة. مع أنهم [قد] نقلوا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ما من محتضر يحتضر إلا ويرى مقعده من الجنة والنار».

والجواب: أن تكلمه بهذا عند الموت غير معروف، بل هو باطل بلا ريب. بل الثابت عنه أنه لم احتضر، وتمثلت عنده عائشة بقول الشاعر:-

لُعْمَرُكَ مَا يَغْنِي الثَّرَاءُ عَنِ الْفَتَى إِذَا حَشْرَجْتَ يَوْمًا وَضَاقَ بِهَا الصَّدْرُ

فكشف عن وجهه، وقال: ليس كذلك، ولكن قلبي: {وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ} [سورة ق: 19].

ولكن نقل عنه أنه قال في صحته: ليت أُمِّي لم تلدني! ونحو هذا قاله خوفاً - إن صح النقل عنه. ومثل هذا الكلام منقول عن جماعة أنهم قالوه خوفاً وهيبة من أهوال يوم القيامة، حتى قال بعضهم: لو خُيرت بين أن أحاسب وأدخل الجنة، وبين أن أصير تراباً، لاخترت أن أصير تراباً. وروى الإمام أحمد عن أبي ذر أنه قال: والله لو ددت أني شجرة يعضد. وقد روى أبو نُعَيْم في «حلية الأولياء» قال: حدثنا سليمان بن أحمد، حدثنا محمد بن علي الصائغ، حدثنا سعيد بن منصور، حدثنا أبو معاوية، حدثنا السري بن يحيى. قال: قال عبد الله

بن مسعود: «لو وقفت بين الجنة والنار، ف قيل لي: اختر في أيهما تكون، أو تكون رماداً؛ لاخترت أن أكون رماداً».

وروى الإمام أحمد بن حنبل: حدثنا يحيى بن سعيد، عن مجالد، عن الشعبي، عن مسروق. قال: قال رجل عند عبد الله بن مسعود: ما أحب أن أكون من أصحاب اليمين، أكون من المقرَّبين أحبُّ إليَّ. فقال عبد الله بن مسعود: لكن ها هنا رجل ودد أنه إذا مات لم يُبعث، يعني نفسه.

والكلام في مثل هذا: هل هو مشروع أم لا؟ له موضع آخر. لكن الكلام الصادر عن خوف العبد من الله يدل على إيمانه بالله، وقد غفر الله لمن خافه حين أمر أهله بتحريقه وتذرية نصفه في البر ونصفه في البحر، مع أنه لم يعمل خيراً قط. وقال: والله لئن قدر الله عليَّ ليعذبني عذاباً لا يعذبه أحداً من العالمين. فأمر الله البر فجمع ما فيه، وأمر البحر فجمع ما فيه. وقال: ما حملك على ما صنعت؟ قال: من خشيتك يا رب، فغفر له. أخرجاه في الصحيحين.

فإذا كان مع شكه في القدرة والمعاد، إذا فعل ذلك عُفِّر له بخوفه من الله، عُلم أن الخوف من الله من أعظم أسباب المغفرة للأمور الحقيقية، إذا قُدِّر أنها ذنوب.

فصل

قال الرافضي: «وقال أبو بكر: ليتني في ظللة بني ساعدة ضربت بيدي على يد أحد الرجلين، فكان هو الأمير وكنت الوزير». قال: «وهو يدل على أنه لم يكن صالحاً يرتضي لنفسه الإمامة».

والجواب: أن هذا إن كان قاله فهو أدلُّ دليل على أن عليّاً لم يكن هو الإمام؛ وذلك أن قائل هذا إنما يقوله خوفاً من الله أن يضع حق الولاية، وأنه ولى غيره، وكان وزيراً له، كان أبرأ لذمته. فلو كان عليٌّ هو الإمام، لكانت توليته لأحد الرجلين إضاعة للإمامة أيضاً، وكان يكون وزيراً لظالم غيره، وكان قد باع آخرته بدنياه غيره. وهذا لا يفعله من يخاف الله، ويطلب براءة ذمته.

وهذا كما لو كان الميت قد وصَّى بديون، فاعتقد الوارث أن المستحقَّ لها شخص، فأرسلها إليه مع رسوله، ثم قال: يا ليتني أرسلتها مع من هو أدنى منه؛ خوفاً أن يكون الرسول الأول مقصراً في الوفاء، تفريطاً أو خيانة. وهناك شخص حاضر يدَّعي أنه المستحق للدين دون ذلك الغائب، فلو علم الوارث أنه المستحق، لكان يعطيه ولا يحتاج إلى الإرسال به إلى ذلك الغائب.

فصل

قال الرافضي: «وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرض موته، مرة بعد أخرى، مكرراً لذلك: أنفذوا جيش أسامة، لعن الله المتخلف عن جيش أسامة. وكان الثلاثة معه، ومنع أبو بكر عمر من ذلك».

والجواب: أن هذامن الكذب المتفق على أنه كذب عند كل من يعرف السيرة، ولم ينقل أحد من أهل العلم أن النبي صلى الله عليه وسلم أرسل أبا بكر أو عثمان في جيش أسامة. وإنما رُوي ذلك في عمر، وكيف يرسل أبا بكر في جيش أسامة، وقد استخلفه يصلي بالمسلمين مدة مرضه، وكان ابتداء

مرضه من يوم الخميس إلى الخميس إلى يوم الاثنين، اثني عشر يومًا، ولم يقدِّم في الصلاة بالمسلمين إلا أبو بكر بالنقل المتواتر، ولم تكن الصلاة التي صلاها أبو بكر بالمسلمين في مرض النبي صلى الله عليه وسلم صلاةً ولا صلاتين، ولا صلاة يوم ولا يومين، حتى يُظنَّ ما تدعيه الرافضة من التلبيس، وأن عائشة قدَّمته بغير أمره، بل كان يصلي بهم مدة مرضه؛ فإن الناس متفقون على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يصل بهم في مرض موته إلا أبو بكر، وعلى أنه صلى بهم عدة أيام. وأقل ما قيل: إنه صلى بهم سبع عشرة صلاة؛ صلى بهم صلاة العشاء الآخرة ليلة الجمعة، وخطب بهم يوم الجمعة. هذا مما تواترت به الأحاديث الصحيحة، ولم يزل يصلي بهم إلى فجر يوم الاثنين: صلى بهم صلاة الفجر، وكشف النبي صلى الله عليه وسلم الستارة، فرأهم يصلون خلف أبي بكر، فلما رأوه كادوا يفتنون في صلاتهم، ثم أرخى الستارة. وكان ذلك آخر عهدهم به، وتوفي يوم الاثنين حين اشتد الضحى قريباً من الزوال.

وقد قيل: إنه صلى بهم أكثر من ذلك من الجمعة التي قبل؛ فيكون قد صلى بهم مدة مرضه كلها، لكن خرج النبي صلى الله عليه وسلم في صلاة واحدة لما وجد خفةً في نفسه، فتقدَّم وجعل أبو بكر عن يمينه، فكان أبو بكر يأتهم بالنبي صلى الله عليه وسلم، والناس يأتون بأبي بكر، وقد كشف الستارة يوم الاثنين، صلاة الفجر، وهم يصلون خلف أبي بكر، ووجهه صلى الله عليه وسلم كأنه ورقة مصحف، فسُرَّ بذلك لما رأى اجتماع الناس في الصلاة خلف أبي بكر، ولم يَرَوْه بعدها.

وقد قيل: إن آخر صلاة صلاها كانت خلف أبي بكر. وقيل: صلى خلفه غيرها. فكيف يُتصور أن يأمره بالخروج في الغزاة وهو يأمره بالصلاة بالناس؟! وأيضاً فإنه جهَّز جيش أسامة قبل أن يمرض؛ فإنه أمَّره على جيش عامتهم المهاجرون؛ منهم عمر بن الخطاب في آخر عهده صلى الله عليه وسلم، وكانوا ثلاثة آلاف، وأمَّره أن يغير على أهل مؤتة، وعلى جانب فلسطين، حيث أصيب أبوه، وجعفر وابن رواحة. فتجهَّز أسامة بن زيد للغزو، وخرج في ثقله إلى الجرف، وأقام بها أياماً لشكوى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم أسامة فقال: «اغد على بركة الله والنصر والعافية ثم أغر حيث أمرتك أن تغير». قال أسامة: يا رسول الله قد أصبحت ضعيفاً، وأرجو أن يكون الله قد عافاك، فأذن لي فأمكت حتى يشفيك الله، فإنني إن خرجت وأنت على هذه خرجت وفي نفسي منك قرحة، وأكره أن أسأل عنك الناس» فسكت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك بأيام، فلما جلس أبو بكر للخلافة أنفذه مع ذلك الجيش، غير أنه استأذنه في أن يأذن لعمر بن الخطاب في الإقامة؛ لأنه ذو رأي ناصح للإسلام، فأذن له، وسار أسامة لوجهه الذي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأصاب في ذلك العدو مصيبة عظيمة، وعَنِم هو وأصحابه، وقتل قاتل أبيه، وردَّهم الله سالمين إلى المدينة. وإنما أنفذ جيش أسامة أبو بكر الصديق بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم، وقال لا أجلَّ رايةً عقدها رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأشار

عليه غير واحد أن يردَّ الجيش خوفاً عليهم؛ فإنهم خافوا أن يطمع الناس في الجيش بموت النبي صلى الله عليه وسلم، فامتنع أبو بكر من ردِّ الجيش وأمر بإنفاذه. فلما رآهم الناس يغزون عقب موت النبي صلى الله عليه وسلم، كان ذلك مما أيدَّ الله به الدين، وشدَّ به قلوب المؤمنين، وأذلَّ به الكفار والمنافقين، وكان ذلك من كمال معرفة أبي بكر الصديق وإيمانه وبقينه وتدييره [ورأيه].

فصل

قال الرافضي: «وأيضاً لم يُؤَلَّ النبي صلى الله عليه وسلم أبا بكر البتة عملاً في وقته، بل ولى عليه عمرو بن العاص تارة وأسامة أخرى. ولما أنفذه بسورة «براءة» ردَّه بعد ثلاثة أيام بوحي من الله، وكيف يرتضي العاقل إمامة من لا يرتضيه النبي صلى الله عليه وسلم بوحي من الله لأداء عشر آيات من «براءة؟!».

والجواب: أن هذا من أئبن الكذب؛ فإنه من المعلوم المتواتر عند أهل التفسير والمغازي والسير والحديث والفقه وغيرهم: أن النبي صلى الله عليه وسلم استعمل أبا بكر على الحج عام تسع، وهو أول حج كان في الإسلام من مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يكن قبله حج في الإسلام، إلا الحجة التي أقامها عتاب بن أسيد بن أبي العاص بن أمية من مكة؛ فإن مكة فتحت سنة ثمان، وأقام الحج ذلك العام عتاب بن أسيد، الذي استعمله النبي صلى الله عليه وسلم على أهل مكة، ثم أمر أبا بكر سنة تسع للحج، بعد رجوع النبي صلى الله عليه وسلم من غزوة تبوك، وفيها أمر أبا بكر بالمناداة في الموسم: أن لا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عُريان. ولم يؤمَّر النبي صلى الله عليه وسلم غير أبي بكر على مثل هذه الولاية؛ فولاية أبي بكر كانت من خصائصه، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يؤمَّر على الحج أحداً كتأمير أبي بكر، ولم يستخلف على الصلاة أحداً كاستخلاف أبي بكر، وكان عليٌّ من رعيته في هذه الحجة؛ فإنه لحقه فقال: أمير أو مأمور؟ فقال عليٌّ: بل مأمور. وكان عليٌّ يصلي خلف أبي بكر مع سائر المسلمين في هذه الولاية، ويأتمر لأمره كما ياتمر له سائر من معه، ونادى عليٌّ مع الناس في هذه الحجة بأمر أبي بكر.

وأما ولاية غير أبي بكر فكانت مما يشاركه فيها غيره، كولاية عليٍّ وغيره؛ فلم يكن لعليٍّ ولاية إلا ولغيره مثلها، بخلاف ولاية أبي بكر، فإنها من خصائصه، ولم يولَّ النبي صلى الله عليه وسلم على أبي بكر لا أسامة بن زيد ولا عمرو بن العاص.

فأما تأمير أسامة عليه فمن الكذب المتفق على كذبه.

وأما قصة عمرو بن العاص، فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان أرسل عمراً في سرية، وهي غزوة ذات السلاسل، وكانت إلى بني عذرة، وهم أخوال عمرو، فأمر عمراً ليكون ذلك سبباً لإسلامهم، للقرابة التي له منهم. ثم أرفده بأبي عبيدة، ومعه أبو بكر وعمرو وغيرهما من المهاجرين. وقال: «تطاوعا ولا تختلفا» فلما لحق عمراً قال: أصلي بأصحابي وتصلي بأصحابك. قال: بل أنا أصلي بكم؛ فإنما أنت مدد لي. فقال له أبو عبيدة: إن رسول الله صلى الله

عليه وسلم أمرني أن أطاوعك، فإن عصيتني أطعتك. قال: فإني أعصيك. فأراد عمرو أن ينازعه في ذلك، فأشار عليه أبو بكر أن لا يفعل. ورأي أبو بكر أن ذلك أصلح للأمر، فكانوا يصلون خلف عمرو، مع علم كل أحد أن أبا بكر وعمر وأبا عبيدة أفضل من عمرو.

وكان ذلك لفضلهم وصلاتهم؛ لأن عمراً كانت إمارته قد تقدمت لأجل ما في ذلك من تألف قومه الذين أرسل إليهم لكونهم أقاربه. ويجوز تولية المفضول لمصلحة راجحة، كما أمر أسامة بن زيد، لياخذ بثأر أبيه زيد بن حارثة، لما قُتل في غزوة مؤتة. فكيف والنبي صلى الله عليه وسلم لم يؤمر على أبي بكر أحداً في شيء من الأمور؟!!

بل قد علم بالنقل العام المتواتر أنه لم يكن أحد عنده أقرب إليه ولا أخص به، ولا أكثر اجتماعاً به ليلاً ونهاراً، سرّاً وعلانية، من أبي بكر، ولا كان أحد من الصحابة يتكلم بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم قبله، فيأمر وينهي، ويخطب ويفتي، ويقرّره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك راضياً بما يفعل. ولم يكن ذلك تقدماً بين يديه، بل بإذن منه قد عَلِمَهُ، وكان ذلك معونة للنبي صلى الله عليه وسلم، وتبليغاً عنه، وتنفيذاً لأمره؛ لأنه كان أعلمهم بالرسول وأحبهم إلى الرسول واتبعهم له.

وأما قول الرافضي: إنه لما أنفذه ببراءة رده بعد ثلاثة أيام؛ فهذا من الكذب المعلوم أنه كذب. فإن النبي صلى الله عليه وسلم لما أمر أبا بكر على الحج، ذهب كما أمره، وأقام الحج في ذلك العام، عام تسع، للناس، ولم يرجع إلى المدينة حتى قضى الحج، وأنفذ فيه ما أمره به النبي صلى الله عليه وسلم؛ فإن المشركين كانوا يحجون البيت، وكانوا يطوفون بالبيت عراة، وكان بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين المشركين عهد مطلق، فبعث أبا بكر وأمره أن ينادي: أن لا يحج بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان. فنأى بذلك من أمره أبو بكر بالنداء ذلك العام، وكان عليّ بن أبي طالب من جملة من نادى بذلك في الموسم بأمر أبي بكر، ولكن لما خرج أبو بكر أردفه النبي صلى الله عليه وسلم بعليّ بن أبي طالب لينبذ إلى المشركين العهود. قالوا: وكان من عادة العرب أن لا يعقد العهود ولا يفسخها إلا المطاع، أو رجل من أهل بيته، فبعث عليّاً لأجل فسخ العهود التي كانت مع المشركين خاصة، لم يبعثه لشيء آخر؛ ولهذا كان عليّ يصلي خلف أبي بكر، ويدفع بدفعه في الحج، كسائر رعية أبي بكر الذين كانوا معه في الموسم.

وكان هذا بعد غزوة تبوك، واستخلافه له فيها على من تركه بالمدينة، وقوله له: أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟

ثم بعد هذا أمر أبا بكر على الموسم، وأردفه بعليّ مأموراً عليه لأبي بكر الصديق - رضي الله عنه. وكان هذا مما دلّ على أن عليّاً لم يكن خليفة له، إلا مدة مغيبه عن المدينة فقط. ثم أمر أبا بكر عليه عام تسع. ثم إنه بعد هذا بعث عليّاً وأبا موسى الأشعري ومُعَاذًا إلى اليمن، فرجع عليّ وأبو موسى إليه، وهو بمكة في حجة الوداع، وكل منهما قد أهلّ بإهلال النبي صلى الله عليه وسلم. فأما معاذ فلم يرجع إلا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، في خلافة أبي بكر الصديق - رضي الله عنه -.

فصل

قال الرافضي: « وقطع يسار سارق، ولم يعلم أن القطع لليد اليمنى». **والجواب:** أن قول القائل: إن أبا بكر يجهلُ هذا، من أظهر الكذب. ولو قُدِّر أن أبا بكر كان يجيز ذلك، لكان ذلك قولاً سائغاً؛ لأن القرآن ليس في ظاهره ما يعين اليمين، لكن تعيين اليمين في قراءة ابن مسعود: « فاقطعوا أيماهما» وبذلك مضت السنة. ولكن أين النقل بذلك عن أبي بكر - رضي الله عنه - أنه قطع اليسرى؟ وأين الإسناد الثابت بذلك؟ وهذه كتب أهل العلم بالآثار موجودة ليس فيها ذلك، ولا نقل أهل العلم بالاختلاف ذلك قولاً، مع تعظيمهم لأبي بكر - رضي الله عنه -.

فصل

قال الرافضي: «وأحرق الفجاءة السلمى بالنار، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الإحراق بالنار». **الجواب:** أن الإحراق بالنار عن عليٍّ أشهر وأظهر منه عن أبي بكر. [وأنه قد ثبت] في الصحيح أن عليّاً أتى بقوم زنادقة من غلاة الشيعة، فحرّقهم بالنار، فبلغ ذلك ابن عباس، فقال: لو كنت أنا لم أحرّقهم بالنار، لنهي النبي صلى الله عليه وسلم أن يُعذَّب بعذاب الله، ولضربت أعناقهم، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «من بدّل دينه فاقتلوه». فبلغ ذلك عليّاً، فقال: ويح ابن أم الفضل ما أسقطه عليّ الهنات. فعليّ حرق جماعة بالنار. فإن كان ما فعله أبو بكر منكراً، ففعل عليّ أنكر منه، وإن كان فعل عليٍّ مما لا يُنكر مثله على الأئمة، فأبو بكر أولى أن لا يُنكر عليه.

فصل

قال الرافضي: « وَخَفِيَ عَلَيْهِ أَكْثَرُ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ، فَلَمْ يَعْرِفْ حَكْمَ الْكَلَالَةِ، وَقَالَ: أَقُولُ فِيهَا بِرَأْيِي، فَإِنْ يَكُ صَوَاباً فَمِنَ اللَّهِ، وَإِنْ يَكُ خَطَأً فَمِنِّي وَمِنَ الشَّيْطَانِ. وَقَضَى فِي الْجَدِّ بِسَبْعِينَ قَضِيَةً. وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى قُصُورِهِ فِي الْعِلْمِ». **والجواب:** أن هذا من أعظم البهتان. كيف يخفى عليه أكثر أحكام الشريعة، ولم يكن بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم من يقضي ويُفتي إلا هو؟! ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم أكثر مشاورة لأحدٍ من أصحابه منه له ولعمر. ولم يكن أحدٌ أعظم اختصاصاً بالنبي صلى الله عليه وسلم منه ثم عمر. وقد ذكر غير واحد، مثل منصور بن عبد الجبار السمعاني وغيره، إجماع أهل العلم على أن الصديق أعلم الأمة. وهذا بيّنٌ، فإن الأمة لم تختلف في ولايته في مسألة إلا فضّلها هو بعلم بيّنه لهم، وحجة يذكرها لهم من الكتاب والسنة. كما بيّن لهم موت النبي صلى الله عليه وسلم، وتثبيتهم على الإيمان، وقراءته عليهم الآية، ثم بيّن لهم موضع دفنه، وبيّن لهم قتال مانعي الزكاة [لما استراب فيه عمر]، وبيّن لهم أن الخلافة في قريش في سقيفة بني ساعدة، لمّا ظن من ظن أنها تكون في غير قريش. وقد استعمله النبي صلى الله عليه وسلم على أول حجة حجت من مدينة النبي صلى الله عليه وسلم. وعلمُ المناسك أدقُّ ما في العبادات، ولولا سعة

علمه بها لم يستعمله. وكذلك الصلاة استخلفه فيها، ولولا علمه بها لم يستخلفه. ولم يستخلف غيره لا في حج ولا في صلاة.

وكتاب الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذه أنس من أبي بكر. وهو أصح ما رُوي فيها، وعليه اعتمد الفقهاء. وفي الجملة لا يُعرف لأبي بكر مسألة من الشريعة غلط فيها، وقد عُرف لغيره مسائل كثيرة، كما بسط في موضعه. وقد تنازعت الصحابة بعده في مسائل: مثل الجد والإخوة، ومثل العمريتين، ومثل العَوْل، وغير ذلك من مسائل الفرائض. وتنازعا في مسألة الحرام، والطلاق الثلاث بكلمة، والخلية، والبرية، والبتة، وغير ذلك من مسائل الطلاق. وكذلك تنازعا في مسائل صارت مسائل نزاع بين الأمة إلى اليوم. وكان تنازعهم في خلافة عمر نزاع اجتهاد محض: كل منهم يقرُّ صاحبه على اجتهاده، كتنازع الفقهاء أهل العلم والدين. وأما في خلافة عثمان فقوي النزاع في بعض الأمور، حتى صار يحصل كلام غليظ من بعضهم لبعض. ولكن لم يقاتل بعضهم بعضاً باليد ولا بسيف ولا غيره.

وأما في خلافة عليٍّ فتغلَّظ النزاع، حتى تقاتلوا بالسيوف. وأما في خلافة أبي بكر فلم يُعلم أنه استقر بينهم نزاع في مسألة واحدة من مسائل الدين. وذلك لكمال علم الصديق وعدله ومعرفته بالأدلة التي تزيل النزاع، فلم يكن يقع بينهم نزاع إلا أظهر الصديق من الحجة التي تفصل النزاع ما يزول معها النزاع. وكان عامة الحجج الفاصلة للنزاع يأتي بها الصديق ابتداءً، وقليل من ذلك يقوله عمر أو غيره، فيقرُّه أبو بكر الصديق. وهذا مما يدلُّ على أن الصديق ورعيته أفضل من عمر ورعيته، وعثمان ورعيته، وعليٍّ ورعيته؛ فإن أبا بكر ورعيته أفضل الأئمة والأمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم.

ثم الأقوال التي حُولف فيها الصديق بعد موته، قوله فيها أرجح من قول من خالفه بعد موته. وطرد ذلك الجد والإخوة؛ فإن قول الصديق وجمهور الصحابة وأكابرهم أنه يُسقط الإخوة، وهو قول طوائف من العلماء، وهو مذهب أبي حنيفة، وطائفة من أصحاب الشافعي وأحمد، كأبي العباس بن سريج من الشافعية، وأبي حفص البرمكي من الحنابلة، ويُذكر ذلك رواية عن أحمد. والذين قالوا بتوريث الإخوة مع الجد، كعليٍّ وزيد وابن مسعود، اختلفوا اختلافاً معروفاً، وكل منهم قال قولاً خالفه فيه الآخر، وانفرد بقوله عن سائر الصحابة. وقد بسطنا الكلام على ذلك في غير هذا الموضع في مصنف مفرد، وبينا أن قول الصديق وجمهور الصحابة هو الصواب، وهو القول الراجح الذي تدلُّ عليه الأدلة الشرعية من وجوه كثيرة، [ليس هذا موضع بسطها].

وكذلك ما كان عليه الأمر في زمن صديقٍ للأمة - رضي الله عنه - من جواز فسخ الحج إلى العمرة بالتمتع، وأن من طلق ثلاثاً بكلمة واحدة لا يلزمه إلا طلبة واحدة هو الراجح، دون من يحرم الفسخ ويلزم بالثلاث؛ فإن الكتاب

والسنة إنما يدل على ما كان عليه الأمر في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وخلافة أبي بكر، دون القول المخالف لذلك.

ومما يدل على كمال حال الصديق، وأنه أفضل من كل من ولي الأمة، بل وممن ولي غيرها من الأمم بعد الأنبياء، أنه من المعلوم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل الأولين والآخرين، وأفضل من سائر الخلق من جميع العالمين.

وقد ثبت عنه في الصحيحين أنه قال: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء ويكثرون». قالوا: يا رسول الله! فما تأمرنا؟ قال: «فوا بيعة الأول فالأول».

ومن المعلوم أنه من تولى بعد الفاضل إذا كان فيه نقص كثير عن سياسة الأول، ظهر ذلك النقص ظهوراً بيناً. وهذا معلوم من حال الولاة إذا تولى ملك بعد ملك، أو قاض بعد قاض، أو شيخ بعد شيخ، أو غير ذلك؛ فإن الثاني إذا كان ناقص الولاية نقصاً بيناً ظهر ذلك فيه، وتغيرت الأمور التي كان الأول قد نظمها وألفها. ثم الصديق تولى بعد أكمل الخلق سياسة، فلم يظهر في الإسلام نقص بوجه من الوجوه، بل قاتل المرتدين حتى عاد الأمر إلى ما كان [عليه]، وأدخل الناس في الباب الذي خرجوا منه، ثم شرع في قتال الكفار من أهل الكتاب، وعلم الأمة ما خفي عليهم، وقواهم لما ضعفوا، وشجعهم لما جبنوا، وسار فيهم سيرة توجب صلاح دينهم وديناهم، فأصلح الله بسببه الأمة في علمهم وقدرتهم ودينهم، وكان ذلك مما حفظ الله به على الأمة دينها، وهذا مما يحقق أنه أحق الناس بخلافة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وأما قول الرافضي: «لم يعرف حكم الكلالة حتى قال فيها برأيه».

الجواب: أن هذا من أعظم علمه. فإن هذا الرأي الذي راه في الكلالة قد اتفق عليه جماهير العلماء بعده؛ فإنهم أخذوا في الكلالة بقول أبي بكر، وهو من لا ولد له ولا واحد، والقول بالرأي هو معروف عن سائر الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان وعليّ وابن مسعود وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل، لكن الرأي الموافق للحق هو الذي يكون لصاحبه أجران، كرأي الصديق، فإن هذا خير من الرأي الذي غاية صاحبه أن يكون له أجر واحد.

وقد قال قيس بن عباد لعليّ: رأيت مسيرك هذا: العهد عهده إليك رسول الله صلى الله عليه وسلم، أم رأي رأيت؟ فقال: بل رأي رأيت. رواه أبي داود وغيره.

فإذا كان مثل هذا الرأي الذي حصله به من سفك الدماء ما حصل، لا يمنع صاحبه أن يكون إماماً، فكيف بذلك الرأي الذي اتفق جماهير العلماء على حسنه.

وأما ما ذكره من قضائه في الجد بسبعين قضية، فهذا كذب. وليس هو قول أبي بكر، ولا يُقَلُّ هذا عن [أبي بكر]، بل تَقَلُّ هذا عن أبي بكر يدل على غاية جهل هؤلاء الروافض وكذبهم، ولكن تَقَلُّ بعض الناس عن عمر أنه قضى في الجد بسبعين قضية، ومع هذا هو باطل عن عمر؛ فإنه لم يمت في خلافته سبعون جداً كلُّ منهم كان لابن ابنه إخوة، وكانت تلك الوقائع تحتل سبعين

قولاً مختلفة، بل هذا الاختلاف لا يحتمله كل جد في العالم، فعلم أن هذا كذب.

وأما مذهب أبي بكر في الجد؛ فإنه جعله أباً، وهو قول بضعة عشر من الصحابة، وهو مذهب كثير من الفقهاء [كأبي حنيفة وطائفة من أصحاب الشافعي وأحمد، كأبي حفص البرمكي، ويذكر رواية عن أحمد] كما تقدم، وهو أظهر القولين في الدليل.

ولهذا يُقال لا يُعرف لأبي بكر خطأ في القُتيا، بخلاف غيره من الصحابة؛ فإن قوله في الجد أظهر القولين. والذين ورثوا الإخوة مع الجد، وهم عليّ وزيد وابن مسعود وعمر، في إحدى الروايتين عنه، تفرّقوا في ذلك. وجمهور الفقهاء على قول زيد، وهو قول مالك والشافعي وأحمد، فالقُفهاء في الجد: إما على قول أبي بكر، وإما على قول زيد الذي أمضاه عمر. ولم يذهب أحد من أئمة القُتيا إلى قول عليّ في الجد. وذلك مما يبين أن الحق لا يخرج عن أبي بكر وعمر؛ فإن زيدا قاضى عمر، مع أن قول أبي بكر أرجح من قول زيد. وعمر كان متوقفاً في الجد، وقال: «ثلاث وددت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بيّهنّ لنا: الجد، والكلالة، وأبواب من أبواب الربا».

وذلك لأن الله تعالى سمّى الجد أباً في غير موضع من كتابه، كما قال تعالى: {أَخْرَجَ أَبْوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ} [سورة الأعراف: 27]، وقوله: {مَلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ} [سورة الحج: 78]. وقد قال: {يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ}، {يَا بَنِي آدَمَ} في غير موضع. وإذا كان ابن الابن ابناً، كان أبو الأب أباً، ولأن الجدّ يقوم مقام الأب في غير مورد النزاع، فإنه يسقط ولد الأم كالأب، ويقدم على جميع العصبات سوى البنين كالأب، ويأخذ مع الولد السدس كالأب، ويجمع له بين الفرض والتعصيب مع البنات كالأب.

وأما في العُمريّين زوج وأبوين، وزوجة وأبوين؛ فإن الأم تأخذ الثلث الباقي، والباقي للأب، ولو كان معها جد لأخذت الثلث كله عند جمهور الصحابة والعلماء، إلا ابن مسعود لأن الأم أقرب من الجد، وإنما الجدّة نظير الجد، والأم تأخذ مع الأب الثلث، والجدّة لا تأخذ مع الجد إلا السدس، وهذا مما يقوى به الجد، ولأن الإخوة مع الجد الأدنى، كالأعمام مع الجد الأعلى. وقد اتفق المسلمون على أن الجد الأعلى يقدم على الأعمام، فكذلك الجد الأدنى يقدم على الإخوة، لأن نسبة الإخوة إلى الجد الأدنى، كنسبة الأعمام إلى الجد الأعلى، ولأن الإخوة لو كانوا لكونهم بني الأب يشاركون الجد، لكن بنو الإخوة كذلك، كما يقوم بنو البنين مقام آبائهم. ولما كان بنو الإخوة لا يشاركون الجد، كان آبؤهم الإخوة كذلك، وعكسه البنون: لما كان الجد يفرض له مع البنين، فرض له مع بني البنين.

وأما الحجة التي تُورى عن عليّ وزيد في أن الإخوة يشاركون الجد، حيث شبّهوا ذلك بأصل شجرة خرج منها فرع، خرج منه غصنان، فأحد الغصنين أقرب إلى الآخر منه إلى الأصل، وبنهر خرج منه نهر آخر، ومنه جدولان، فأحدهما إلى الآخر أقرب من الجدول إلى النهر الأول. فمضمون هذه الحجة أن الإخوة أقرب إلى الميت من الجد.

ومن تدبّر أصول الشريعة علم أن حجة أبي بكر وجمهور الصحابة لا تعارضها هذه الحجة؛ فإن هذه لو كانت صحيحة لكان بنو الأخ أولى من الجد، ولكن العم أولى من جد الأب. فإن نسبة الإخوة من الأب إلى الجد أبي الأب، كنسبة الأعمام بني الجد إلى الجد الأعلى جد الأب فلما أجمع المسلمون على أن الجد الأعلى أولى من الأعمام، كان الجد الأدنى أولى من الإخوة. وهذه حجة مستقلة تقتضي ترجيح الجد على الإخوة. وأيضاً فالقائلون بمشاركة الإخوة للجد لهم أقوال متعارضة متناقضة، لا دليل على شيء منها، كما يعرف ذلك من يعرف الفرائض، فَعلم أن قول أبي بكر في الجد أصح الأقوال، كما أن قوله دائماً أصح الأقوال.

فصل

قال الرافضي: «فأي نسبة له بمن قال سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي، سلوني عن طرق السماء فإني أعرف بها من طرق الأرض، قال أبو البحتري: رأيت علياً صعد المنبر بالكوفة وعليه مدرعة كانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم، متقلداً بسيف رسول الله صلى الله عليه وسلم، متعمماً بعمامة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي إصبه خاتم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقعد على المنبر، وكشف عن بطنه، فقال: سلوني [من] قبل أن تفقدوني، وإنما بين الجوانح مني علم جم، هذا سفظ العلم، هذا لعاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، هذا ما زفني رسول الله صلى الله عليه وسلم زفاً من غير وحي إليّ، فوالله! لو تُنبت لي وسادة فجلست عليها لأفتيت أهل التوراة بتوراتهم، وأهل الإنجيل بإنجيلهم، حتى يُنطق الله التوراة والإنجيل فتقول: صدق عليّ، قد أفتاكم بما أنزل الله فيّ، وأنتم تتلون الكتاب، أفلا تعقلون». **والجواب:** أما قول عليّ: «سلوني» وإنما كان يخاطب بهذا أهل الكوفة ليعلمهم العلم والدين؛ فإن غالبهم كانوا جُهَّالاً لم يدركوا النبي صلى الله عليه وسلم. وأما أبو بكر فكان الذين حول منبره هم أكابر أصاب النبي صلى الله عليه وسلم، الذين تعلموا من رسول الله صلى الله عليه وسلم العلم والدين، فكانت رعية أبي بكر أعلم الأمة وأدبها. وأما الذين كان عليّ يخاطبهم فهم من جملة عوام الناس التابعين، وكان كثير منهم من شرار التابعين. ولهذا كان عليّ - رضي الله عنه - يذمهم ويدعو عليهم، وكان التابعون بمكة والمدينة والشام والبصرة خيراً منهم.

وقد جمع الناس الأقضية والفتاوى المنقولة عن أبي بكر وعمر وعثمان ولهذا كان ما يوجد من الأمور التي وُجد نصُّ يخالفها عن عمر أقل مما وُجد عن علي، وأما أبو بكر فلا يكاد يوجد نص يخالفه، وكان هو الذي يفصل الأمور المشتبهة عليهم، ولم يكن يُعرف منهم اختلاف على عهده. وعامة ما تنازعوا فيه من الأحكام كان بعد أبي بكر.

والحديث المذكور عن عليّ كذب ظاهر لا تجوز نسبة مثله إلى علي؛ فإن علياً أعلم بالله وبدين الله من أن يحكم بالتوراة والإنجيل، إذ كان المسلمون متفقين على أنه لا يجوز لمسلم أن يحكم بين أحد إلا بما أنزل الله في القرآن. وإذا تحاكم اليهود والنصارى إلى المسلمين لم يجز لهم أن يحكموا بينهم إلا بما أنزل الله في القرآن، كما قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ

الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنِ قُلُوبُهُمْ
 وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ (إلى
قوله:) فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرَضْ عَنْهُمْ فَلَنْ
 يَصْرُوكَ شَيْئاً وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ
 (إلى قوله:) فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ
 الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ
 لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً (إلى قوله:
) وَإِنْ أَحْكَمْتُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ
 بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ
 دُؤُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ {

وإذا كان من المعلوم بالكتاب والسنة والإجماع، أن الحاكم بين اليهود والنصارى لا يجوز أن يحكم بينهم إلا بما أنزل الله على محمد، سواء وافق ما بأيديهم من التوراة والإنجيل أو لم يوافقهم، كان من نسب علياً إلى أنه يحكم بالتوراة والإنجيل بين اليهود والنصارى، أو يفتيهم بذلك، ويمدحه بذلك: إما أن يكون من أجهل الناس بالدين، وبما يمدح به صاحبه وإما أن يكون زنديقاً ملحداً أراد القدح في علي بمثل هذا الكلام الذي يستحق صاحبه الذم والعقاب، دون المدح والثواب.

(فصل)

قال الرافضي: "وروى البيهقي بإسناده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه، وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه، وإلى موسى في هيبته، وإلى عيسى في عبادته، فلينظر إلى علي بن أبي طالب، فثبت له ما تفرَّق فيهم".

والجواب: أن يقال: أولاً أين إسناد هذا الحديث؟ والبيهقي يروي في الفضائل أحاديث كثيرة ضعيفة، بل موضوعة، كما جرت عادة أمثاله من أهل العلم. ويقال: **ثانياً:** هذا الحديث كذب موضوع على رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا ريب عند أهل العلم بالحديث، ولهذا لا يذكره أهل العلم بالحديث، وإن كانوا حراساً على جمع فضائل علي، كالنسائي؛ فإنه قصد أن يجمع فضائل علي في كتاب سماه "الخصائص"، والترمذي قد ذكر أحاديث متعددة في فضائله، وفيها ما هو ضعيف بل موضوع، ومع هذا لم يذكروا هذا ونحوه.

(فصل)

قال الرافضي: "قال أبو عمر الزاهد: قال أبو العباس لا نعلم أحداً قال بعد نبيه: "سلوني" من شئت إلى محمد إلا علي، فسأله الأكابر: أبو بكر وعمر وأشباههما، حتى انقطع السؤال. ثم قال بعد هذا: يا كميل ابن زياد، إن ههنا لعلم جما لو أصبت له حملة".

والجواب: أن هذا النقل إن صح عن ثعلب؛ فثعلب لم يذكر له إسناداً حتى يُحتج به. وليس ثعلب من أئمة الحديث الذين يعرفون صحيحه من سقيمهم، حتى يُقال: قد صح عنده. كما إذا قال ذلك أحمد أو يحيى ابن معين أو البخاري ونحوهم. بل من هو أعلم من ثعلب من الفقهاء يذكرون أحاديث كثيرة لا أصل

لها، فكيف ثعلب؟! وهو قد سمع هذا من بعض الناس الذين لا يذكرون ما يقولون عن أحد.

وعلى رضي الله عنه لم يكن يقول هذا بالمدينة، لا في خلافة أبي بكر ولا عمر ولا عثمان، وإنما كان يقول هذا في خلافته في الكوفة، ليعلم أولئك الذين لم يكونوا يعلمون ما ينبغي لهم علمه. وكان هذا لتقصيرهم في طلب العلم، وكان علي رضي الله عنه يأمرهم بطلب العلم والسؤال .
وحديث كميل بن زياد يدل على هذا؛ فإن كميلاً من التابعين لم يصحبه إلا بالكوفة، فدل على أنه كان يرى تقصيراً من أولئك عن كونهم حملة للعلم، ولم يكن يقول هذا في المهاجرين والأنصار، بل كان عظيم الثناء عليهم. وأما أبو بكر فلم يسأل علياً قط عن شيء. وأما عمر فكان يشاور الصحابة: عثمان وعلياً وعبدالرحمن وابن مسعود وزيد بن ثابت وغيرهم. فكان علي من أهل الشوري، كعثمان وابن مسعود وغيرهما، ولم يكن أبو بكر ولا عمر ولا غيرهما من أكابر الصحابة يخصان علياً بسؤال، والمعروف أن علياً أخذ العلم عن أبي بكر، كما في السنن عن علي، قال: كنت إذا سمعت من النبي صلى الله عليه وسلم حديثاً نفعتني الله به ما شاء أن ينفعني، وإذا حدثني غيره حديثاً استحلفتة، فإذا حلف لي صدقته. وحدثني أبو بكر، وصدق أبو بكر، قال: سمعت رسول صلى الله عليه وسلم يقول: "ما من عبد مؤمن يذنب ذنباً فيحسن الطهور، ثم يقوم فيصلي، ثم يستغفر الله إلا غفر الله له".

(فصل)

قال الرافضي: "وأهمل حدود الله فلم يقتص من خالد بن الوليد ولا حدّه حيث قتل مالك بن نويرة، وكان مسلماً، وتزوج امرأته في ليلة قتله وضاجعها. وأشار عليه عمر بقتله فلم يفعل".

والجواب: أن يقال: أولاً إن كان ترك قتل قاتل المعصوم مما يُنكر على الأئمة، كان هذا من أعظم حجة شيعة عثمان على علي؛ فإن عثمان خير من ملء الأرض من مثل مالك بن نويرة، وهو خليفة المسلمين، وقد قُتل مظلوماً شهيداً بلا تاويل مسوّغ لقتله. وعلي لم يقتل قتلته، وكان هذا من أعظم ما امتنعت به شيعة عثمان عن مبايعة علي، فإن كان علي له عذر شرعي في ترك قتل قتلة عثمان، فعذر أبي بكر في ترك قتل قاتل مالك بن نويرة أقوى، وإن لم يكن لأبي بكر عذر في ذلك فعلي أولى أن لا يكون له عذر في ترك قتل قتلة عثمان.

وأما ما تفعله الرافضة من الإنكار على أبي بكر في هذه القضية الصغيرة، وترك إنكار ما هو أعظم منها على علي، فهذا من فرط جهلهم وتناقضهم. وكذلك إنكارهم على عثمان كونه لم يقتل عُبيد الله بن عمر بالهرمزان، هو من هذا الباب.

وإذا قال القائل: علي كان معذوراً في ترك قتل قتلة عثمان، لأن شروط الاستيفاء لم توجد: إما لعدم العلم بأعيان القتلة، وإما لعجزه عن القوم لكونهم ذوي شوكة، ونحو ذلك. قيل "فشروط الاستيفاء لم توجد في قتل قاتل مالك بن نويرة، وقتل قاتل الهرمزان، لوجود الشبهة في ذلك. والحدود تدرأ بالشبهات.

وإذا قالوا: عمر أشار على أبي بكر بقتل خالد بن الوليد، وعلي أشار على عثمان بقتل عبيد الله بن عمر.

قيل: وطلحة والزبير وغيرهما أشاروا على علي بقتل قتلة عثمان، مع أن الذين أشاروا على أبي بكر بالقود، أقام عليهم حجة سلموا لها: إما لظهور الحق معه، وإما لكون ذلك مما يسوغ فيه الاجتهاد.

وعلي لما لم يوافق الذين أشاروا عليه بالقود، جرى بينه وبينهم من الحروب ما قد عُلم. وقتل قتلة عثمان أهون مما جرى بالجمل وصفين فإذا كان في هذا اجتهاد سائغ، ففي ذلك أولى.

وإن قالوا: عثمان كان مباح الدم.

قيل لهم: فلا يشك أحد في أن إباحة دم مالك بن نويرة أظهر من إباحة دم

عثمان، بل مالك بن نويرة لا يُعرف أنه كان معصوم الدم، ولم يثبت ذلك

عندنا. وأما عثمان فقد ثبت بالتواتر ونصوص الكتاب والسنة أنه كان معصوم

الدم. وبين عثمان ومالك بن نويرة من الفرق ما لا يحصى عدده إلا الله تعالى.

ومن قال: إن عثمان كان مباح الدم، لم يمكنه أن يجعل علياً معصوم الدم، ولا

الحسين؛ فإن عصمة دم عثمان أظهر من عصمة دم علي والحسين، وعثمان

أبعد عن موجبات القتل من علي والحسين. وشبهة قتلة عثمان أضعف بكثير

من شبهة قتلة علي والحسين؛ فإن عثمان لم يقتل مسلماً، ولا قاتل أحداً

علي ولايته ولم يطلب قتال أحد على ولايته أصلاً؛ فإن وجب أن يُقال: من قتل

خلقاً من المسلمين على ولايته إنه معصوم الدم، وإنه مجتهد فيما فعله، فلأن

يُقال: عثمان معصوم الدم، وإنه مجتهد فيما فعله من الأموال والولايات

بطريق الأولى والأحرى.

ثم يُقال: غاية ما يُقال في قصة مالك ابن نويرة: إنه كان معصوم الدم، وإن

خالداً قتله بتأويل، وهذا لا يبيح قتل خالد، كما أن أسامة ابن زيد لما قتل

الرجل الذي قال لا إله إلا الله. وقال له النبي صلى الله عليه وسلم: "يا

أسامة: أقتلته بعد أن قال لا إله إلا الله؟ يا أسامة أقتلته بعد أن قال لا إله إلا

الله؟ يا أسامة أقتلته بعد أن قال لا إله إلا الله؟" فأنكر عليه قتله، ولم يوجب

عليه قوداً ولا دية ولا كفارة.

وقد روى محمد بن جرير الطبري وغيره عن ابن عباس وقتادة أن هذه الآية:

قوله تعالى: { وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا } الآية نزلت في

شأن مرداس، رجل من غطفان، بعث النبي صلى الله عليه وسلم جيشاً إلى

قومه، عليهم غالب الليثي، ففر أصحابه ولم يفر. قال: إني مؤمن، فصبحته

الخيال، فسلم عليهم، فقتلوه وأخذوا غنمه، فأنزل الله هذه الآية، وأمر رسول

الله صلى الله عليه وسلم برد أمواله إلى أهله وبديته إليهم، ونهى المؤمنين

عن مثل ذلك.

وكذلك خالد بن الوليد قد قتل بني جذيمة متأولاً، ورفع النبي صلى الله عليه

وسلم يديه وقال: "اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد". ومع هذا فلم يقتله

النبي صلى الله عليه وسلم لأنه كان متأولاً

فإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقتله مع قتله غير واحد من المسلمين من بني جذيمة للتأويل، فلأن لا يقتله أبو بكر لقتله مالك ابن نويرة بطريق الأولى والأحرى.

وقد تقدم ما ذكره هذا الرافضي من فعل خالد ببني جذيمة، وهو يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقتله، فكيف لم يجعل ذلك حجة لأبي بكر في أن لا يقتله؟! لكن من كان متبعاً لهواه أعماه عن اتباع الهدى. وقوله: إن عمر أشار بقتله.

فيقال: غاية هذا أن تكون مسألة اجتهاد، كان رأى أبي بكر فيها أن لا يقتل خالدًا، وكان رأى عمر فيها قتله، وليس عمر بأعلم من أبي بكر لا عند السنة ولا عند الشيعة، ولا يجب على أبي بكر ترك رأيه لرأي عمر، ولم يظهر بدليل شرعي أن قول عمر هو الراجح، فكيف يجوز أن يجعل مثل هذا عيباً لأبي بكر إلا من هو من أقل الناس علماً ودينًا؟

وليس عندنا أخبار صحيحة ثابتة بأن الأمر جرى على وجه يُوجب قتل خالد. وأما ما ذكره من تزوجه بامرأته ليلة قتله؛ فهذا مما لم يُعرف بثوته. ولو ثبت لكان هناك تأويل يمنع الرجم. والفقهاء مختلفون في عدة الوفاة: هل تجب للكافر؟ على قولين. وكذلك تنازعوا: هل يجب على الذمية عدة وفاة؟ على قولين مشهورين للمسلمين. بخلاف عدة الطلاق؛ فإن تلك سببها الوطاء، فلا بد من براءة الرحم. وأما عدة الوفاة فتجب بمجرد العقد، فإذا مات قبل الدخول بها فهل تعدد من الكافر أم لا؟ فيه نزاع. وكذلك إن كان دخل بها، وقد حاضت بعد الدخول حيضة.

هذا إذا كان الكافر أصلياً وأما المرتد إذا قتل، أو مات على رده، ففي مذهب الشافعي وأحمد وأبي يوسف ومحمد ليس عليها عدة وفاة بل عدة فرقة بائنة، لأن النكاح بطل برودة الزوج. وهذه الفرقة ليست طلاقاً عند الشافعي وأحمد، وهي طلاق عند مالك وأبي حنيفة، ولهذا لم يوجبوا عليها عدة وفاة، بل عدة فرقة بائنة، فإن كان لم يدخل بها فلا عدة عليها، كما ليس عليها عدة من الطلاق.

ومعلوم أن خالدًا قتل مالك بن نويرة لأنه رآه مرتدًا، فإذا كان لم يدخل بامرأته فلا عدة عليها عند عامة العلماء، وإن كان قد دخل بها فإنه يجب عليها استبراء بحيضة لا بعدة كاملة في أحد قولهم، وفي الآخر بثلاث حيض. وإن كان كافرًا أصلياً فليس على امرأته عدة وفاة في أحد قولهم. وإذا كان الواجب استبراء بحيضة فقد تكون حاضت. ومن الفقهاء من يجعل بعض الحيضة استبراء، فإذا كانت في آخر الحيض جعل ذلك استبراءً لدلالته على براءة الرحم.

وبالجملة فنحن لم نعلم أن القضية وقعت على وجه لا يسوغ فيها الاجتهاد، والطعن بمثل ذلك من قول من يتكلم بلا علم، وهذا مما حرّمه الله ورسوله.

(فصل)

قال الرافضي: "وخالف أمر النبي صلى الله عليه وسلم في توريث بنت النبي صلى الله عليه وسلم ومنعها فدكاً، وسمى بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير أن يستخلفه".

والجواب: أما الميراث فجميع المسلمين مع أبي بكر في ذلك، ما خلا بعض الشيعة، وقد تقدّم الكلام في ذلك، وبينا أن هذا من العلم الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأن قول الرافضة باطل قطعاً. وكذلك ما ذكر من فدك، والخلفاء بعد أبي بكر علي هذا القول. وأبو بكر وعمر لم يتعلقا من فدك ولا غيرها من العقار بشيء ولا أعطيا أهلها من ذلك شيئاً. وقد أعطيا بني هاشم أضعاف أضعاف ذلك. ثم لو احتجّ محتج بأن علياً كان يمنع المال ابن عباس وغيره من بني هاشم، حتى أخذ ابن عباس بعض مال البصرة وذهب له، لم يكن الجواب عن علي إلا بأنه إمام عادل قاصد للحق، لا يُتهم في ذلك، وهذا الجواب هو في حق أبي بكر بطريق الأولى والأحرى، وأبو بكر أعظم محبة لفاطمة ومراعاة لها من علي لابن عباس، وابن عباس بعلي أشبه من فاطمة بأبي بكر؛ فإن فضل أبي بكر على فاطمة أعظم من فضل علي على ابن عباس. وليس تبرئة الإنسان لفاطمة من الظن والهوى بأولى من تبرئة أبي بكر؛ فإن أبا بكر إمام لا يتصرف لنفسه بل للمسلمين، والفضل للمسلمين، وفاطمة تطلب لنفسها، وبالضرورة نعلم أن بُعد الحاكم عن اتباع الهوى أعظم من بُعد الخصم الطالب لنفسه؛ فإن علم أبي بكر وغيره بمثل هذه القضية لكثرة مباشرتهم للنبي صلى الله عليه وسلم أعظم من علم فاطمة.

وإذا كان أبو بكر أولى بعلم مثل ذلك، وأولى بالعدل، فمن جعل فاطمة أعلم منه في ذلك وأعدل، كان من أجهل الناس، لا سيما وجميع المسلمين الذين لا غرض لهم هم مع أبي بكر في هذه المسألة، فجميع أئمة الفقهاء عندهم أن الأنبياء لا يورثون مالاً، وكلهم يحب فاطمة ويعظم قدرها رضي الله عنها، لكن لا يترك ما علموه من قول النبي صلى الله عليه وسلم لقول أحد الناس، ولم يأمرهم الله ورسوله أن يأخذوا دينهم من غير محمد صلى الله عليه وسلم ولا عن أقاربه، ولا عن غير أقاربه، وإنما أمرهم الله بطاعة الرسول واتباعه. وقد ثبت عنه في الصحيحين أنه قال: لا أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" فكيف يسوغ للأمة أن تعدل عما علمته من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يُحكى عن فاطمة في كونها طلبت الميراث، تظن أنها ترث.

(فصل)

وأما تسميته بخليفة رسول الله؛ فإن المسلمين سمّوه بذلك، فإن كان الخليفة هو المستخلف، كما ادّعاها هذا، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استخلفه، كما يقول ذلك من يقوله من أهل السنة، وإن كان الخليفة هو الذي خَلَفَ غيره - وإن كان لم يستخلفه ذلك الغير كما يقوله الجمهور - لم يحتج في هذا الاسم إلى الاستخلاف.

والاستعمال الموجود في الكتاب والسنة يدل على أن هذا الاسم يتناول كل من خلف غيره: سواء استخلفه أو لم يستخلفه، كقوله تعالى: { ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ } وقوله تعالى: { وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ } الآية وقال: { وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ

يَخْلُقُونَ { وقوله: { وَادْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ } (وفي القصة الأخرى: { خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ } { وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي } فهذا استخلاف .

وقال تعالى: { وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ } وقال: { إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ } (أي هذا يخلف هذا، وهذا يخلف هذا، فهما يتعاقبان. وقال موسى: { عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عِبْدَوكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ } وقال تعالى: { وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ } وقال للملائكة: { إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً } وقال: { يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ }.

فغالب هذه المواضع ليكون الثاني خليفة عن الأول، وإن كان الأول لم يستخلفه.

وسُمِّي الخليفة خليفة لأنه يخلف من قبله، والله تعالى جعله يخلفه، كما جعل الليل يخلف النهار، والنهار يخلف الليل. ليس المراد أنه خليفة عن الله، كما ظنه بعض الناس، كما قد بسطناه في موضع آخر. والناس يسمون ولاة أمور المسلمين الخلفاء، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي". ومعلوم أن عثمان لم يستخلف علياً، وعمر لم يستخلف واحداً معيناً، كان يقول: "إن أستخلف فإن أبا بكر استخلف، وإن لم أستخلف فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستخلف".

وكان مع هذا يقول لأبي بكر: يا خليفة رسول الله، وكذلك خلفاء بني أمية وبني العباس، كثير منهم لم يستخلفه من قبله، فعلم أن الاسم عام فيمن خلف غيره.

وفي الحديث -إن صح- "وددت أني رأيت" أو قال: "رحمة الله علي خلفائي". قالوا: ومن خلفائك يا رسول الله؟ قال: "الذين يُخَيِّون سنتي ويعلمونها الناس".

وهذا إن صح من قول النبي صلى الله عليه وسلم فهو حجة في المسألة، وإن لم يكن من قوله فهو يدل على أن الذي وضعه كان عادتهم استعمال لفظ "الخليفة" فيمن خلف غيره وإن لم يستخلفه، فإذا قام مقامه وسدَّ مسدَّه في بعض الأمور فهو خليفة عنه في ذلك الأمر.

(المرجع : منهاج السنة ؛ 5 / 461-526).

الشبهة (31) : طعوناتهم في معاوية - رضي الله عنه -

1- شبهة طلبه - رضي الله عنه - للخلافة :

قد شاع بين الناس قديماً و حديثاً أن الخلاف بين علي و معاوية رضي الله عنهما كان سببه طمع معاوية في الخلافة ، و أن خروج معاوية على علي و امتناعه عن بيعته كان بسبب عزله عن ولاية الشام .
و قد جاء في كتاب الإمامة و السياسة المنسوب لابن قتيبة الدينوري رواية تذكر أن معاوية ادّعى الخلافة ،

و ذلك من خلال الرواية التي ورد فيها ما قاله ابن الكواء لأبي موسى الأشعري رضي الله عنه : اعلم أن معاوية طليق الإسلام و أن أباه رأس الأحزاب ، و أنه ادعى الخلافة من غير مشورة فإن صدقك فقد حلّ خلعه و إن كذبك فقد حرم عليك كلامه . الإمامة و السياسة (1/113) .

لكن الصحيح أن الخلاف بين علي و معاوية رضي الله عنهما كان حول مدى وجوب بيعة معاوية و أصحابه لعلي قبل إيقاع القصاص على قتلة عثمان أو بعده ، و ليس هذا من أمر الخلافة في شيء . فقد كان رأي معاوية رضي الله عنه و من حوله من أهل الشام أن يقتص علي رضي الله عنه من قتلة عثمان ثم يدخلوا بعد ذلك في البيعة .

يقول إمام الحرمين الجويني في لمع الأدلة : إن معاوية و إن قاتل علياً فإنه لا ينكر إمامته و لا يدعيها لنفسه ، و إنما كان يطلب قتلة عثمان ظناً منه أنه مصيب ، و كان مخطئاً . لمع الأدلة في عقائد أهل السنة للجويني (ص 115) .
أما شيخ الإسلام فيقول : بأن معاوية لم يدع الخلافة و لم يبايع له بها حتى قتل علي ، فلم يقاتل على أنه

خليفة ، و لا أنه يستحقها ، و كان يقر بذلك لمن يسأله . مجموع الفتاوى (35/72) .

و يورد ابن كثير في البداية و النهاية (7/360) ، عن ابن ديزيل - هو إبراهيم بن الحسين بن علي الهمداني المعروف بابن ديزيل الإمام الحافظ (ت 281 هـ) انظر : تاريخ دمشق (6/387) و سير أعلام النبلاء (13/184-192) و لسان الميزان لابن حجر (1/48) - ، بإسناد إلى أبي الدرداء و أبي أمامة رضي الله عنهما ، أنهما دخلا على معاوية فقالا له : يا معاوية ! علام تقاتل هذا الرجل ؟ فوالله إنه أقدم منك و من أبيك إسلاماً ، و أقرب منك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم و أحق بهذا الأمر منك . فقال : أقاتله على دم عثمان ، و أنه أوى قتلة عثمان ، فاذها إليه فقولا : فليقدنا من قتلة عثمان ثم أنا أول من أبايعه من أهل الشام .

و يقول ابن حجر الهيثمي في الصواعق المحرقة (ص 325) : و من اعتقاد أهل السنة و الجماعة أن ما جرى بين معاوية و علي رضي الله عنهما من الحرب ، لم يكن لمنازعة معاوية لعلي في الخلافة للإجماع على أحقيتها لعلي .. فلم تهج الفتنة بسببها ، و إنما هاجت بسبب أن معاوية و من معه طلبوا من علي تسليم قتلة عثمان إليهم لكون معاوية ابن عمه ، فامتنع علي .

و هكذا تتضافر الروايات و تشير إلى أن معاوية رضي الله عنه خرج للمطالبة بدم عثمان ، و أنه صرح بدخوله في طاعة علي رضي الله عنه إذا أقيم الحد على قتلة عثمان . و لو افترض أنه اتخذ قضية القصاص و الثأر لعثمان ذريعة لقتال علي طمعاً في السلطة ، فماذا سيحدث لو تمكن علي من إقامة الحد على قتلة عثمان ؟

حتماً ستكون النتيجة خضوع معاوية لعلي و مبايعته له ، لأنه التزم بذلك في موقفه من تلك الفتنة ، كما أن كل من حارب معه كانوا يقاتلون على أساس إقامة الحد على قتلة عثمان ، على أن معاوية إذا كان يخفي في نفسه شيئاً آخر لم يعلن عنه ، سيكون هذا الموقف بالتالي مغامرة ، و لا يمكن أن يقدم عليه إذا كان ذا أطماع .

إن معاوية رضي الله عنه كان من كتاب الوحي ، و من أفاضل الصحابة ، و صدقهم لهجة ، و أكثرهم حِلماً فكيف يعتقد أن يقاتل الخليفة الشرعي و يريق دماء المسلمين من أجل ملك زائل ، و هو القائل : والله لا أخير بين أمرين ، بين الله و بين غيره إلا اخترت الله على ما سواه . سير أعلام النبلاء للذهبي (3/151) .

أما وجه الخطأ في موقفه من مقتل عثمان رضي الله عنه فيظهر في رفضه أن يبائع لعلي رضي الله عنه قبل مبادرته إلى القصاص من قتلة عثمان ، بل و يلتمس منه أن يمكنه منهم ، مع العلم أن الطالب للدم لا يصح أن يحكم ، بل يدخل في الطاعة و يرفع دعواه إلى الحاكم و يطلب الحق عنده .

و يمكن أن نقول إن معاوية رضي الله عنه كان مجتهداً متأولاً يغلب على ظنه أن الحق معه ، فقد قام خطيباً في أهل الشام بعد أن جمعهم و ذكرهم أنه ولي عثمان -ابن عمه- و قد قتل مظلوماً و قرأ عليهم الآية الكريمة **وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَاناً فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً** [الاسراء: من الآية 33]

ثم قال : أنا أحب أن تعلموني ذات أنفسكم في قتل عثمان ، فقام أهل الشام جميعهم و أجابوا إلى الطلب بدم عثمان ، و بايعوه على ذلك و أعطوه العهود و المواثيق على أن يبذلوا أنفسهم و أموالهم حتى يدركوا ثأرهم أو يفني الله أرواحهم . انظر : تحقيق مواقف الصحابة في الفتنة (2/150-152) .

2- زعمهم أنه سمّ الحسن بن علي - رضي الله عنهم - !!

كانت وفاة الحسن بن علي رضي الله عنه سنة (51هـ) ، و صلى عليه سعيد بن العاص رضي الله عنه و الي المدينة من قبل معاوية من سنة (49 - 54هـ) . انظر : طبقات ابن سعد (القسم المفقود) تحقيق محمد بن صامل (1 / 341 - 344) .

ولم يرد في خبر وفاة الحسن بن علي رضي الله عنه بالسّم خبر صحيح أو رواية ذات أسانيد صحيحة .. وفي ما يلي أقوال أهل العلم في هذه المسألة :-
- قال ابن العربي رحمه الله في العواصم (ص 220 - 221) : فإن قيل : دس - أي معاوية - على الحسن من سمه ، قلنا هذا محال من وجهين :-
أحدهما : أنه ما كان ليتقي من الحسن بأساً وقد سلم الأمر .

الثاني : أنه أمر مغيب لا يعلمه إلا الله ، فكيف تحملونه بغير بينة على أحد من خلقه ، في زمن متباعد ، لم تثق فيه بنقل ناقل ، بين أيدي قوم ذوي أهواء ، وفي حال فتنة وعصبية ، ينسب كل واحد إلى صاحبه مالا ينبغي ، فلا يقبل منها إلا الصافي ، ولا يسمع فيها إلا من العدل الصميم .

- قال ابن تيمية رحمه الله في منهاج السنة (4 / 469) : وأما قوله : إن معاوية سم الحسن ، فهذا مما ذكره بعض الناس ، ولم يثبت ذلك بينة شرعية ، أو إقرار معتبر ، ولا نقل يجزم به ، وهذا مما لا يمكن العلم به ، فالقول به قول بلا علم .

- قال الذهبي رحمه الله في تاريخ الإسلام (عهد معاوية) (ص 40) : قلت : هذا شيء لا يصح فمن الذي اطلع عليه .

- قال ابن كثير رحمه الله في البداية والنهاية (8 / 43) : وروى بعضهم أن يزيد بن معاوية بعث إلى جعدة بنت الأشعث أن سُمِّي الحسن وأنا أتزوجك بعده ، ففعلت ، فلما مات الحسن بعثت إليه فقال : إنا والله لم نرضك للحسن أفنرضاك لأنفسنا ؟ وعندني أن هذا ليس بصحيح ، وعدم صحته عن أبيه معاوية بطريق الأولى والأحرى .

- قال ابن خلدون في تاريخه (2 / 649) : وما نقل من أن معاوية دس إليه السم مع زوجته جعدة بنت الأشعث ، فهو من أحاديث الشيعة ، وحاشا لمعاوية من ذلك .

وقد علق الدكتور جميل المصري على هذه القضية في كتابه : أثر أهل الكتاب في الفتن والحروب الأهلية في القرن الأول الهجري (ص 482) بقوله : .. ثم حدث افتعال قضية سم الحسن من قبل معاوية أو يزيد .. ويبدو أن افتعال هذه القضية لم يكن شائعاً آنذاك ؛ لأننا لا نلمس لها أثراً في قضية قيام الحسين ، أو حتى عتاباً من الحسين لمعاوية .

قلت : ثم إن الناس في تلك المرحلة في حالة فتنة تتصارعهم الأهواء ، وكل فرقة تنسب للأخرى ما يذمها وإذا نقل لنا خبر كهذا فإنه يجب علينا ألا نقبله إلا إذا نقل عن عدل ثقة ضابط .. وقد حاول البعض من الإخباريين والرواة أن يوجدوا علاقة بين البيعة ليزيد وبين وفاة الحسن بالسم .

ثم إن الذي نُقِلَ لنا عن حادثة سم الحسن بن علي رضي الله عنه روايات متضاربة ضعيفة ، بعضها يقول أن الذي دس السم له هي زوجته ، وبعضها يقول أن أباه الأشعث بن قيس هو الذي أمرها بذلك ، وبعضها يتهم معاوية رضي الله عنه بأن أوعز إلى بعض خدمه فسمه ، وبعضها يتهم ابنه يزيد .. وهذا التضارب في حادثة كهذه ، يضعف هذه النقول ؛ لأنه يعزوها النقل الثابت بذلك ، والرافضة خيبهم الله ، لم يعجبهم من هؤلاء إلا الصحابي الجليل معاوية رضي الله عنه يلصقون به التهمة ، مع أنه أبعد هؤلاء عنها ..

وقلت أيضاً : إن هذه الحادثة - قصة دس السم من قبل معاوية للحسن - تستسيغها العقول في حالة واحدة فقط ؛ وهي كون الحسن بن علي رضي الله عنه رفض الصلح مع معاوية وأصر على القتال ، ولكن الذي حدث أن الحسن رضي الله عنه صالح معاوية وسلم له بالخلافة طواعية وبايعه عليها ، فعلى أي شيء يقدم معاوية رضي الله عنه على سم الحسن ؟!

وإن من الدلالة على ضعف تلك الاتهامات وعدم استنادها إلى معقول أو محسوس ، ما ذكر حول علاقة جعدة بنت قيس بمعاوية ويزيد ، حيث زعموا أن يزيد بن معاوية أرسل إلى جعدة بنت قيس أن سمي حسناً فإني سأتزوجك ، ففعلت ، فلما مات الحسن بعثت جعدة إلى يزيد تسأله الوفاء ، فقال : إنا والله لم نرضك له أفرضاك لأنفسنا .

ولعل الناقد لمتن هذه الرواية يتجلى له عدة أمور :-

- 1- هل معاوية رضي الله عنه أو ولده يزيد بهذه السذاجة ليأمر امرأة الحسن بهذا الأمر الخطير ، الذي فيه وضع حد لحياة الحسن بن علي غيلة ، و ما هو موقف معاوية أو ولده أمام المسلمين لو أن جعدة كشفت أمرهما ؟!
- 2- هل جعدة بنت الأشعث بن قيس بحاجة إلى شرف أو مال حتى تسارع لتنفيذ هذه الرغبة من يزيد ، وبالتالي تكون زوجة له ، أليست جعدة ابنة أمير قبيلة كندة كافة وهو الأشعث بن قيس ، ثم أليس زوجها وهو الحسن بن علي أفضل الناس شرفاً ورفعة بلا منازعة ، إن أمه فاطمة وجده الرسول صلى الله عليه وسلم وكفى به فخراً ، وأبوه علي بن أبي طالب أحد العشرة المبشرين بالجنة ورابع الخلفاء الراشدين ، إذا ما هو الشيء الذي تسعى إليه جعدة وستحصل عليه حتى تنفذ هذا العمل الخطير ؟!
- 3- لقد وردت الروايات التي تفيد أن الحسن قال : لقد سقيت السم مرتين ، وفي رواية ثلاث مرات ، وفي رواية سقيت السم مراراً ، هل بإمكان الحسن أن يفلت من السم مراراً إذا كان مدبر العملية هو معاوية أو يزيد ؟! نعم إن عناية الله وقدرته فوق كل شيء ، ولكن كان باستطاعة معاوية أن يركز السم في المرة الأولى ولا داعي لهذا التسامح مع الحسن المرة تلو المرة !!
- 4- وإذا كان معاوية رضي الله عنه يريد أن يصفى الساحة من المعارضين حتى يتمكن من مبايعة يزيد بدون معارضة ، فإنه سيضطر إلى تصفية الكثير من أبناء الصحابة ، ولن تقتصر التصفية على الحسن فقط .
- 5- وإن بقاء الحسن من صالح معاوية في بيعة يزيد ، فإن الحسن كان كارهاً للنزاع وفرقة المسلمين ، فربما ضمن معاوية رضاه ، وبالتالي يكون له الأثر الأكبر في موافقة بقية أبناء الصحابة .
- 6- ثم إن هناك الكثير من أعداء الحسن بن علي رضي الله عنه ، قبل أن يكون معاوية هو المتهم الأول ، فهناك السبئية الذين وجه لهم الحسن صفة قوية عندما تنازل عن الخلافة لمعاوية وجعل حداً لصراع المسلمين ، وهناك الخوارج الذين قاتلهم أبوه علي بن أبي طالب رضي الله عنه في النهراون وهم الذين طعنوه في فخذة ، فربما أرادوا الانتقام من قتلهم في النهروان وغيرها .

ولمزيد فائدة راجع كتاب : أثر التشيع على الروايات التاريخية في القرن الأول الهجري للدكتور محمد نور ولي (ص 367 – 368) لتقف على الكم الهائل من الروايات المكذوبة على معاوية رضي الله عنه من قبل الشيعة في قضية سم الحسن .. وكتاب : مواقف المعارضة في خلافة يزيد بن معاوية للدكتور محمد بن عبد الهادي الشيباني (ص 120- 125) .

ويكفي أن خبركم أن أحد مؤرخيهم وهو ابن رستم في كتابه : دلائل الإمامة (ص 61) قد بالغ في اتهام معاوية رضي الله عنه ، وادعى أنه سم الحسن سبعين مرة فلم يفعل فيه السم ، ثم ساق خبراً طويلاً ضمنه ما بذله معاوية لجمعة من الأموال والضياع لتسم الحسن ، وغير ذلك من الأمور الباطلة . مناقشة الجانب الطبي في روايات السم

بعدما تبينت براءة معاوية رضي الله عنه وابنه يزيد من تهمة سم الحسن بن علي رضي الله عنهما ، فيما سبق من أقوال العلماء ، وما سردناه من تحليلات ، فإنه مما يناسب المقام مناقشة الجانب الطبي في المرويات التي تحدثت عن وفاة الحسن رضي الله عنه بالسم ، ويمكنك مراجعة هذه المرويات الضعيفة في طبقات ابن سعد القسم المفقود بتحقيق الدكتور محمد بن صامل (1 / 334 - 339) .

وفيما يلي النصوص الخاصة بالجانب الطبي في هذه المسألة :-

1- أخرج ابن سعد بإسناده ، أن الحسن رضي الله عنه دخل كنيفاً له ، ثم خرج فقال : .. والله لقد لفظت الساعة طائفة من كبدي قبل ، قلبتها بعود كان معي ، وإني سقيت السم مراراً فلم أسق مثل هذا . طبقات ابن سعد (1 / 336) .

2- أخرج ابن سعد بإسناده ، أن الحسن رضي الله عنه قال : إني قد سقيت السم غير مرة ، وإني لم أسق مثل هذه ، إني لأضع كبدي . المصدر السابق (1 / 338) .

3- أخرج ابن سعد بإسناده ، قال : كان الحسن بن علي سقي السم مراراً ، كل ذلك يفلت منه ، حتى كان المرة الأخيرة التي مات فيها ، فإنه كان يختلف كبده . المصدر السابق (1 / 339) .

هذا ؛ ويعرض النصوص المتعلقة بالجانب الطبي في هذه المسألة على أ.د. كمال الدين حسين الطاهر أستاذ علم الأدوية ، كلية الصيدلة جامعة الملك سعود بالرياض ، أجاب بقوله :

(لم يشتك المريض - أي الحسن بن علي رضي الله عنه - من أي نزف دموي سائل ، مما يرجح عدم إعطائه أي مادة كيميائية أو سم ذات قدرة على إحداث تثبيط لعوامل تخثر الدم ، فمن المعروف أن بعض الكيمائيات والسموم ، تؤدي إلى النزف الدموي ؛ وذلك لقدرتها على تثبيط التصنيع الكبدي لبعض العوامل المساعدة على تخثر الدم ، أو لمضادات تأثيراتها في عملية التخثر ؛ ولذلك فإن تعاطي هذه المواد سيؤدي إلى ظهور نزف دموي في مناطق متعددة من أعضاء الجسم مثل العين والأنف والفم والجهاز المعدي - المعوي - وعند حدوث النزف الدموي في الجهاز المعدي - المعوي - يخرج الدم بشكل نزف دبري سائل ، منفرداً أو مخلوطاً مع البراز ، ولا يظهر في شكل جمادات أو قطع دموية صلبة كانت أو إسفنجية ، أو في شكل (قطع من الكبد) ، ولذلك يستبعد إعطاء ذلك المريض أحد المواد الكيميائية ، أو السموم ذات القدرة على إحداث نزف دموي) وعن طبيعة قطع الدم المتجمدة التي أشارت الروايات إلى أنها قطع من الكبد ، يقول أ.د. كمال الدين حسين الطاهر :

(هناك بعض أنواع سرطانات أو أورام الجهاز المعدي - المعوي - الثابتة أو المتنقلة عبر الأمعاء ، أو بعض السرطانات المخاطية التي تؤدي إلى النزف الدموي المتجمد ، المخلوط مع الخلايا ، و بطانات الجهاز المعدي - المعوي - وقد تخرج بشكل جمادات (قطع من الكبد كما في الروايات) ، ولذلك فإني أرجح أن ذلك المريض قد يكون مصاباً بأحد سرطانات ، أو أورام الأمعاء) .
راجع كتاب : مرويات خلافة معاوية في تاريخ الطبري للدكتور خالد الغيث (ص 395 - 397) .

وإن ثبت موت الحسن رضي الله عنه بالسم ، فهذه شهادة له وكرامة في حقه كما قال بذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في منهاج السنة (4 / 42) .
3- شبهة لعن علي على المنابر بأمر من معاوية - رضي الله عنهما - :
والجواب : إن هذه الفرية من الأشياء المكذوبة في حق معاوية رضي الله عنه بل من الأباطيل التي روج لها الرافضة ودخلت على كتب أهل السنة كأنها حقيقة لا شك فيها .. وبل وظلم العهد الأموي بها .. ولقد تبين لي بعد النظر في الأسباب الداعية لذلك أن أبرز تلك الأسباب التي دعت بعض الناس ، أو الطوائف لتشويه هذا العهد هو التعصب للمذهب والآراء ومحاولة التشهير بالآخرين ..

وهذه دعوى تحتاج إلى دليل ، وهي مفتقرة إلى صحة النقل ، وأغلب الرافضة ومن أشرب قلبه ببغض معاوية رضي الله عنه ، لا يتثبتون فيما ينقلون ، وإنما يكتفون بقولهم : (كما ذكر ذلك المؤرخون) أو (وكتب التواريخ طافحة بذلك) إلى غيرها من الترهات .. ولا يحيلون إلى أي مصدر موثوق ، وكما هو معلوم مدى أهمية الإحالة والتوثيق لمثل هذه الدعاوى عند المحققين والباحثين ..

ومعاوية رضي الله عنه منزّه عن مثل هذه التهم ، بما ثبت من فضله في الدين ، كما أن معاوية رضي الله عنه كان محمود السيرة في الأمة ، أثنى عليه الصحابة وامتدحه خيار التابعين ، وشهدوا له بالدين والعلم والفقه والعدل والحلم وسائر خصال الخير .. وقد تقدم معنا في حلقات مضت الكثير من فضائل هذا الصحابي الجليل العامة والخاصة فلتراجع للأهمية ..
ونقول بعد مراجعة تلك الفضائل وأقوال أهل العلم في معاوية رضي الله عنه : إذا ثبت هذا في حق معاوية ، فإنه من أبعد المحال على من كانت هذه سيرته أن يحمل الناس على لعن علي رضي الله عنه على المنابر وهو من هو في الفضل ، وهذا يعني أن أولئك السلف وأهل العلم من بعدهم الذين أثنوا عليه ذلك الثناء البالغ ، قد مالؤوه على الظلم والبغي واتفقوا على الضلال !! وهذا مما نزهت الأمة عنه بنص حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : (إن أمتي لا تجتمع على ضلالة) السنة لابن أبي عاصم برقم (82 - 84) .
ومن علم سيرة معاوية رضي الله عنه في الملك وما اشتهر به من الحلم والصفح وحسن السياسة للرعية ، ظهر له أن ذلك من أكبر الكذب عليه .
ولا شك أن هذه الحكاية لا تتفق أبداً مع منطق الحوادث ، ولا طبيعة المتخاصمين ، وإن الكتب التاريخية المعاصرة لبني أمية لم تذكر شيئاً من ذلك أبداً ، وإنما هي من كتب المتأخرين ، مثل :

1- كتاب تاريخ الطبري (5/71) عن أبي مخنف .

2- تاريخ الخلفاء للسيوطي (ص 285) .

3- الكامل لابن الأثير (2/397) . وغيرهم ممن كتبوا تاريخهم في عصر بني العباس ..

وهذا العمل إنما كان بقصد - من بعضهم - أن يسيئوا إلى سمعة بني أمية ، و يعلنوا للعلويين أن اضطهاد العباسيين للعلويين لم يبلغ القدر الذي ارتكبه الأمويون من قبل .

ثم كيف يسمح معاوية رضي الله عنه بذلك؟! و هو الذي لم يصح عنه أبداً أنه سبّ علياً أو لعنه مرة واحدة ، فضلاً عن التشهير به على المنابر!! ..
وقد علق ابن كثير رحمه الله في البداية والنهاية (7/284) على قصة لعن علي رضي الله عنه على المنابر بعد القنوت ، بقوله : ولا يصح هذا ..
ثم لنا أن نتساءل أيضاً لماذا يُعَن بنو أمية بسب علي رضي الله عنه و هم الغالبون المنتصرون ؟

و ما يمكن أن يقال في إجماع المسلمين على أنه لا يجوز لعن المسلم على التعيين ؟
و هل يكون هذا الحكم غائباً عن معاوية رضي الله عنه و من أتى بعده من بني أمية ؟

و كيف نفسر ما نقله صاحب العقد الفريد من أن معاوية أخذ بيد الحسين بن علي في مجلس له ، ثم قال لجلسائه : من أكرم الناس أباً و أمّاً و جدّاً و جدة ؟ فقالوا : أمير المؤمنين أعلم .. فأخذ بيد الحسن و قال : هذا أبوه علي بن أبي طالب ، و أمه فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم ، و جده رسول الله صلى الله عليه وسلم ، و جدته خديجة رضي الله عنها .
و أما ما قيل من أن علياً كان يلعن في قنوته معاوية و أصحابه ، و أن معاوية إذا قنت لعن علياً و ابن عباس و الحسن و الحسين ، فهو غير صحيح لأن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا أكثر حرصاً من غيرهم على التقيد بأوامر الشارع الذي نهى عن سباب المسلم و لعنه .
و قد قال صلى الله عليه وسلم : من لعن مؤمناً فهو كقتله . صحيح البخاري مع الفتح (10/479) .

و قوله صلى الله عليه وسلم لا يكون اللعانون شفعاء و لا شهداء يوم القيامة . صحيح الجامع (2/1283) .

ثم إن هذا الأثر - قصة لعن علي على منابر بني أمية - مروى من طريق علي بن محمد وهو شيخ ابن سعد وهو المدائني فيه ضعف . و شيخه لوط بن يحيى (أبو مخنف) ليس بثقة متروك الحديث وإخباري تالف لا يوثق به وعامة روايته عن الضعفاء والهلكي و المجاهيل . انظر : السير (7/302) والميزان (3/419) . وفي سندها أيضاً أبو جناب الكلبي ، ضعيف ، راجع هذه الرواية الطويلة الملفقة في تاريخ الطبري (5 / 71) .

ثم إن هذا الأثر ، و هو الوحيد الذي ورد فيه التصريح المباشر بقصة اللعن وهو المشهور ، وهو الذي يتمسك به عامة أهل البدع والجهل .. يشير إلى أن

علياً رضي الله عنه كان يلعن معاوية وعمرو بن العاص وغيرهم !! فماذا لم يتحدثوا عن هذه ؟!!

وأما ما سوى هذه الرواية ، فهي شبهات واهية ، ليس فيها أي دليل على ما يتشدد به أهل البدع والأهواء ، و سيتم الرد عليها بعد قليل إن شاء الله ..

الشبهة الأولى : ما جاء في صحيح مسلم (برقم 2404) عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه قال : أمر معاوية بن أبي سفيان سعداً فقال : ما منعك أن تسب أبا تراب ؟ فقال : أما ذكرت ثلاثاً قالهن له رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلن أسبه لأن تكون لي واحدة منهن أحب إلي من حمر النعم ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول له : خلفه في مغازيه فقال له علي : يا رسول الله خلفتني مع النساء والصبيان ؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبوة بعدي ، وسمعتة يقول يوم خيبر : لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ، قال : فتناولنا لها فقال : ادعوا لي علياً ، فأتي به أرمد فبصق في عينه ودفع الراية إليه ، ففتح الله عليه ، ولما نزلت هذه الآية { قل تعالوا ندع أبناءكم .. } دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً فقال : اللهم هؤلاء أهلي .

الجواب : هذا الحديث لا يفيد أن معاوية أمر سعداً بسب علي ، ولكنه كما هو ظاهر فإن معاوية أراد أن يستفسر عن المانع من سب علي ، فأجابه سعداً عن السب ، ولم نعلم أن معاوية عندما سمع رد سعد غضب منه ولا عاقبه .. كما أن سكوت معاوية هنا ، تصويب لرأي سعد ، ولو كان معاوية ظالماً يجبر الناس على سب علي كما يدعون ، لما سكت عن سعد ولأجبره على سبه ، ولكن لم يحدث من ذلك شيء ، فَعُلم أنه لم يأمر بسبه ولا رضي بذلك .. يقول النووي رحمه الله في ذلك : قول معاوية هذا ، ليس فيه تصريح بأنه أمر سعداً بسبه ، وإنما سأل عن السبب المانع له من السب ، كأنه يقول : هل امتنعت تورعاً أو خوفاً أو غير ذلك . فإن كان تورعاً وإجلالاً له عن السب ، فأنت مصيب محسن ، وإن كان غير ذلك فله جواب آخر ، ولعل سعداً قد كان في طائفة يسبون ، فلم يسب معهم ، وعجز عن الإنكار ، أو أنكروا عليهم ، فسأله هذا السؤال ، قالوا : ويحتمل تأويلاً آخر أن معناه : ما منعك أن تخطئه في رأيه واجتهاده ، وتظهر للناس حسن رأينا واجتهادنا وأنه أخطأ . شرح صحيح مسلم (15 / 175) .

وقال القرطبي في المفهم (6 / 278) : (وهذا ليس بتصريح بالسب ، وإنما هو سؤال عن سبب امتناعه ليستخرج من عنده من ذلك ، أو من نقيضه ، كما قد ظهر من جوابه ، ولما سمع ذلك معاوية سكت وأذعن ، وعرف الحق لمستحقه) .

والذي يظهر لي في هذا والله أعلم : أن معاوية رضي الله عنه إنما قال ذلك على سبيل المداعبة لسعد ، وأراد من ذلك استظهار بعض فضائل علي رضي الله عنه ، فإن معاوية رضي الله عنه كان رجلاً فطناً ذكياً يحب مطارحة الرجال واستخراج ما عندهم ، فأراد أن يعرف ما عند سعد في علي رضي الله عنهما ، فألقى سؤاله بهذا الأسلوب المثير ..

وهذا مثل قوله رضي الله عنه لابن عباس : أنت على ملة علي ؟ فقال له ابن عباس : ولا على ملة عثمان ، أنا على ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم . انظر الإبانة الكبرى لابن بطة (1 / 355).

وظاهر قول معاوية هنا لابن عباس جاء على سبيل المداعبة ، فكذلك قوله لسعد هو من هذا الباب ، وأما ما ادعى الرافضة من الأمر بالسب ، فحاشا معاوية رضي الله عنه أن يصدر منه مثل ذلك ، والمانع من هذا عدة أمور :-
الأول : أن معاوية نفسه ما كان يسب علياً رضي الله عنه ، فكيف يأمر غيره بسبه ؟ بل كان معظماً له معترفاً له بالفضل والسبق إلى الإسلام ، كما دلت على ذلك أقواله الثابتة عنه .

قال ابن كثير : وقد ورد من غير وجه أن أبا مسلم الخولاني وجماعة معه دخلوا على معاوية فقالوا له : هل تنازع علياً أم أنت مثله ؟ فقال : والله إني لأعلم أنه خير مني وأفضل ، وأحق بالأمر مني .. البداية والنهاية (8 / 132) .
ونقل ابن كثير أيضاً عن جرير بن عبد الحميد عن المغيرة قال : لما جاء خبر قتل علي إلى معاوية جعل يبكي ، فقالت له امرأته : أتبكيه وقد قاتلته ؟ فقال : ويحك إنك لا تدريين ما فقد الناس من الفضل والفقه والعلم . نفس المصدر (8 / 133) .

الثاني : أنه لا يعرف بنقل صحيح أن معاوية رضي الله عنه تعرض لعلي رضي الله عنه بسب أو شتم أثناء حربه له في حياته ، فهل من المعقول أن يسبه بعد انتهاء حربه معه ووفاته ، فهذا من أبعد ما يكون عند أهل العقول وأبعد منه أن يحمل الناس على سبه وشتمه .

الثالث : أن معاوية رضي الله عنه كان رجلاً ذكياً ، مشهوراً بالعقل والدهاء ، فلو أراد حمل الناس على سب علي وحاشاه من ذلك ، أفكان يطلب ذلك من مثل سعد بن أبي وقاص ، وهو من هو في الفضل والورع ، مع عدم دخوله في الفتنة أصلاً!! فهذا لا يفعله أقل الناس عقلاً وتدبيراً ، فكيف بمعاوية !!

الرابع : أن معاوية رضي الله عنه انفرد بالخلافة بعد تنازل الحسن بن علي رضي الله عنهما له واجتمعت عليه الكلمة والقلوب ، ودانت له الأمصار

بالمملك ، فأين نفع له في سب علي ؟! بل الحكمة وحسن السياسة تقتضي عدم ذلك ، لما فيه من تهدئة النفوس وتسكين الأمور ، ومثل هذا لا يخفى على معاوية رضي الله عنه الذي شهد له الأمة بحسن السياسة والتدبير .

الخامس : أنه كان بين معاوية رضي الله عنه بعد استقلاله بالخلافة وابناء علي من الألفة والتقارب ما هو مشهور وفي كتب السير والتاريخ ..

ومن ذلك أن الحسن والحسين وفدا على معاوية فأجازهما بمائتي ألف ، وقال لهما : ما أجاز بهما أحد قبلي ، فقال له الحسن : ولم تعط أحد أفضل منا . البداية والنهاية (8 / 139) .

ودخل مرة الحسن على معاوية فقال له : مرحباً وأهلاً بابن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأمر له بثلاثمائة ألف . المصدر نفسه (8 / 140) .

وهذا مما يقطع بكذب ما ادعى في حق معاوية رضي الله عنه من حمله الناس على سب علي رضي الله عنه ، إذ كيف يحصل هذا مع ما بينه وبين أولاده من هذه الألفة والمودة والاحتراف والتكريم ..

الشبهة الثانية : ما جاء في صحيح مسلم (برقم 2409) عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال : استعمل علي المدينة رجل من آل مروان قال : فدعا سهل بن سعد فأمر أن يشتم علياً رضي الله عنه ، فأبى سهل ، فقال له : أما إذا أبيت فقل : لعن الله أبا تراب ، فقال سهل : ما كان لعلي اسم أحب إليه من أبي تراب .. ثم ذكر الحديث وسبب تسميته بذلك .

الجواب : هذا الادعاء لا أساس له من الصحة ، بل إن استشهاد هؤلاء وأمثالهم بهذا الحديث لا حجة فيه ، فإين التصريح باسم معاوية فيه ؟؟ ثم إن الرجل من آل مروان ، ومن المعروف لدى الجاهل قبل العالم أن معاوية رضي الله عنه سفياني وليس مرواني ..

ومن الغرائب أن هؤلاء المبتدعة ينكرون سب علي ، ولم يتورعوا عن سب خير البرية بعد الأنبياء أبي بكر وعمر وعثمان !! وكتبهم طافحة بذلك .. ولنستمع إلى ما رواه أبو نعيم في الحلية (84 / 1 - 85) عن أبي صالح قال : دخل ضرار بن ضمرة الكناني على معاوية فقال له معاوية : صف لي علياً ، فقال ضرار : أو تعفيني يا أمير المؤمنين ؟ قال معاوية لا أعفيك ، قال ضرار : أما إذ لا بد ، فإنه كان والله بعيد المدى ، شديد القوى ، يقول فصلاً و يحكم عدلاً ، و يتفجر العلم من جوانبه ، و تنطق الحكمة من نواحيه ، يستوحش من الدنيا و زهرتها ، و يستأنس بالليل و ظلمته ، كان و الله غزير العبرة ، طويل الفكرة ، يقلب كفه ، و يخاطب نفسه ، يعجبه من اللباس ما قصر ، و من الطعام ما جشب - غليظ ، أو بلا إدام - ، كان و الله كأحدنا ، يدنينا إذا أتينا ، و يجيبنا إذا سألناه ، و كان مع تقربه إلينا و قربه منا لا نكلمه هيبة له ، فإن تبسم فعن مثل اللؤلؤ المنظوم ، يعظم أهل الدين ، و يجب المساكين ، لا يطمع القوي في باطله ، ولا يياس الضعيف من عدله ، فأشهد بالله لقد رأيته في بعض مواقفه ، و قد أرخى الليل سدوله ، و غارت نجومه ، يميل في محرابه قابضاً علي لحيته ، يتململ تلملم السليم - اللديغ - ، و يبكي بكاء الحزين ، فكأنني أسمع الآن و هو يقول : يا ربنا ، يا ربنا ، يتضرع إليه ، ثم يقول للدنيا : إني تغررت ؟ إني تشوفت ؟ هيهات ، هيهات ، غري غيري ، قد بئتك ثلاثاً ، فعمرك قصير ، و مجلسك حقير ، و خطر ك كبير ، أه آه من قلة الزاد ، و بعد السفر و وحشة الطريق . فوكفت دموع معاوية على لحيته ما يملكها ، و جعل ينشفها بكمه ، و قد اختنق القوم بالبكاء ، فقال - أي معاوية - : كذا كان أبو الحسن رحمه الله ، كيف و جُدك عليه يا ضرار ؟ قال ضرار و جُد من ذبح واجدُها في جحرها ، لا ترقا دمعتها ولا يسكن حزنها ، ثم قام فخرج .

قال القرطبي معلقاً على وصف ضرار لعلي رضي الله عنه وثنائه عليه بحضور معاوية ، وبكاء معاوية من ذلك ، وتصديقه لضرار فيما قال : (وهذا الحديث يدل على معرفة معاوية بفضل علي رضي الله عنه ومنزلته ، وعظم حقه ومكاته ، وعند ذلك يبعد على معاوية أن يصرح بلعنه وسبه ، لما كان معاوية موصوفاً به من العقل والدين والحلم وكرم الأخلاق وما يروى عنه من ذلك فأكثره كذب لا يصح ..) المفهم للقرطبي (278 / 6) .

و بعد هذا الموقف ، هل يتصور من معاوية رضي الله عنه ، أن يصرح بلعن علي رضي الله عنه على المنابر؟!

وهل يعقل أن يسع حلم معاوية رضي الله عنه الذي بلغ مضرب الأمثال ، سفهاء الناس وعامتهم وهو أمير المؤمنين ، ثم يأمر بعد ذلك بلعن الخليفة الراشد علي بن أبي طالب على المنابر ، ويأمر ولاته بذلك في سائر الأمصار والبلدان؟!!! والحكم في هذا لكل صاحب عقل وفهم ودين ..
و أما ما قيل من أن بني أمية كانوا يسبون علي بن أبي طالب في الخطب ، فلما ولي عمر بن عبد العزيز أبطله و كتب إلى نوابه بإبطاله . انظر خبر أمر عمر بن عبد العزيز بترك سب علي على المنابر في الكامل لابن الأثير (256-3/255) و سير أعلام النبلاء للذهبي (5/147) .

قلت : إن من أحب شخصاً لا ينبغي أن ينسب كل عمل خير له ؛ صحيح أن عمر بن عبد العزيز من أئمة الهدى ومن المجددين ، و اعتبر خامس الخلفاء الراشدين ، لأنه سار على نهجهم في سيرتهم مع الرعية و الخلافة و طريقة العيش وغيرها من الأمور ، لكن لا يعني أن نفضل عمر بن عبد العزيز على معاوية رضي الله عنه ، فمعاوية صحابي جليل القدر و المنزلة ، و هو خال المؤمنين ، رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم و صافحت يده يد النبي صلى الله عليه وسلم ، و لاشك أن مثل هذه الفضيلة و المكانة لا تجعل من معاوية رضي الله عنه يصرح بلعن علي رضي الله عنه على المنابر ..
سئل عبد الله بن المبارك ، أيهما أفضل : معاوية بن أبي سفيان ، أم عمر بن عبد العزيز ؟ فقال : و الله إن الغبار الذي دخل في أنف معاوية مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل من عمر بألف مرة ، صلى معاوية خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : سمع الله لمن حمده ، فقال معاوية : ربنا ولك الحمد . فما بعد هذا ؟ . وفيات الأعيان ، لابن خلكان (33/ 3) ، و بلفظ قريب منه عند الآجري في كتابه الشريعة (5/2466) .

و أخرج الآجري بسنده إلى الجراح الموصلي قال : سمعت رجلاً يسأل المعافى بن عمران فقال : يا أبا مسعود ؛ أين عمر بن عبد العزيز من معاوية بن أبي سفيان؟! فرأيت غضباً شديداً و قال لا يقاس بأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أحد ، معاوية رضي الله عنه كاتبه و صاحبه و صهره و أمينه على وحيه عز وجل . كتاب الشريعة للآجري (5/2466-2467) شرح السنة لللالكائي ، برقم (2785) . بسند صحيح .

وسئل المعافى بن عمران ، معاوية أفضل أو عمر بن عبد العزيز ؟ فقال : كان معاوية أفضل من ستمائة مثل عمر بن عبد العزيز . السنة للخلال (2 / 435) .

و كذلك أخرج الآجري بسنده إلى أبو أسامة ، قيل له: أيهما أفضل معاوية أو عمر بن عبد العزيز ؟

فقال : أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقاس بهم أحد . كتاب الشريعة (5/2465-2466) بسند صحيح ، و كذلك أخرج نحوه للخلال في السنة ، برقم (666) .

وروى الخلال في السنة بسند صحيح (660) أخبرنا أبو بكر المروزي قال : قلت لأبي عبد الله أيهما أفضل : معاوية أو عمر بن عبد العزيز ؟ فقال : معاوية أفضل ، لسنا نقيس بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أحداً ، قال النبي صلى الله عليه وسلم : خير الناس قرني الذي بعثت فيهم . وعن الأعمش أنه ذكر عنده عمر بن عبد العزيز وعدله ، فقال : فكيف لو أدركتم معاوية ؟ قالوا : يا أبا محمد يعني في حلمه ؟ قال لا والله بل في عدله . السنة للخلال (1 / 437) .

وإن الجمع الذي بايع معاوية رضي الله عنه بالخلافة خير من الجمع الذي بايع عمر بن عبد العزيز رحمه الله ، فقد بايع لمعاوية جم غفير من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وفي ذلك يقول ابن حزم رحمه الله كما في الفصل (5 / 6) : فبويع الحسن ، ثم سلم الأمر إلى معاوية ، وفي بقايا الصحابة من هو أفضل منهما بخلاف ممن أنفق قبل الفتح وقاتل ، فكلهم أولهم عن آخرهم بايع معاوية ورأى إمامته .

ولاشك أن الصحابة رضوان الله عليهم يتورعون عن مثل هذه الأعمال و الأقوال ، وهم يعلمون أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في النهي عن سب المسلم أو لعنه بعينه ، وهو يعلم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان . انظر تخريجه في : كتاب السنة لابن أبي عاصم (2 / 487) و الصحيحة (1 / 634) و مشكاة المصابيح (4847) .. إلى غيرها من الأحاديث التي تزجر عن هذه الفعلة القبيحة ، والتي يتورع منها عوام الناس لعلمهم بحرمة دم و عرض المسلم ، فما بالك بالصحابة الكرام و من شهد بدر و بيعة الرضوان ، و هو يعلم علم يقين أن الله رضي عنهم .

4- شبهة أن الحسن البصري رحمه الله طعن في معاوية رضي الله عنه !! ذكر الطبري في تاريخه (3 / 232) ضمن حوادث سنة (51 هـ) و ابن الأثير في الكامل (3 / 487) نقلاً عن الحسن البصري أنه قال : أربع خصال كن في معاوية لو لم تكن فيه إلا واحد لكانت موبقة له :

- (1) أخذه الأمر من غير مشورة وفيهم بقايا الصحابة ونور الفضيلة .
- (2) استخلافه بعد ابنه سكيراً خميراً يلبس الحرير ويضرب الطنابير .
- (3) ادعأؤه زياداً وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الولد للفراس وللعاهر الحجر .
- (4) قتله جِجراً وأصحاب جِجْر ، فيا ويلآله من جِجْر ويا ويلآله من جِجْر وأصحاب جِجْر .

وأما الجواب عن هذه الشبهة فهو كالتالي :

أولاً : من ناحية السند :

هذه الرواية مدارها على أبي مخنف ، وأبو مخنف هذا هو لوط بن يحيى الأزدي الكوفي ، قال عنه الذهبي كما في الميزان (3 / 419) وابن حجر كما في اللسان (4 / 492) : أخباري تالف لا يوثق به . كما تركه أبو حاتم وغيره ، وقال عنه الدارقطني : ضعيف ، وقال ابن معين : ليس بثقة ، وقال مرة ليس

بشيء ، وقال ابن عدي شيعي محترق . ميزان الاعتدال (3 / 419) ، وعده العقيلي من الضعفاء . انظر الضعفاء للعقيلي (4 / 18 - 19) . و للمزيد من حال هذا الرجل راجع رسالة مرويات أبي مخنف في تاريخ الطبري للدكتور يحيى بن إبراهيم اليحيى (ص 43 - 45) ففيها مزيد بيان وتفصيل عن حال هذا الرجل .

وعلى ذلك فالخبر ساقط ولا حجة فيه بسبب ضعف سنده ، هذا بالنسبة لرواية الطبري . أما رواية ابن الأثير فقد أوردها ابن الأثير بغير إسناد . إذ كيف نسلم بصحة خبر مثل هذا في ذم صحابي لمجرد وروده في كتاب لم يذكر فيه صاحبه إسناد صحيح ، والمعروف أن المغازي والسير والفضائل من الأبواب التي لم تسلم من الأخبار الضعيفة والموضوعة .

5- وقولهم على لسان الحسن البصري في ما روي عنه : أن معاوية أخذ الأمر من غير مشورة وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة يُعد شبهة خامسة .

وجوابها : هذا الادعاء باطل من أساسه .. لأن الحسن بن علي رضي الله عنهما قد تنازل لمعاوية رضي بالخلافة ، وقد بايعه جميع الناس ولم نعلم أن أحداً من الصحابة امتنع عن مبايعته .. ولست هنا بصدد الحديث عن صلح الحسن مع معاوية أو أسباب ذلك ، وإنما الحديث ينصب في رد الشبهة التي أثيرت حول معاوية من كونه أخذ الأمر من غير مشورة ..

وتفصيل ذلك :-

ذكر ابن سعد في الطبقات في القسم المفقود الذي حققه الدكتور محمد السلمي (1 / 316 - 317) رواية من طريق ميمون بن مهران قال : إن الحسن بن علي بن أبي طالب بايع أهل العراق بعد علي بن علي بيعتين ، بايعهم على الإمارة ، وبايعهم على أن يدخلوا فيما دخل فيه ، ويرضوا بما رضي به . قال المحقق إسناده حسن .

ورواية أخرى أخرجها ابن سعد أيضاً وهي من طريق خالد بن مضر قال : سمعت الحسن بن علي يقول : والله لا أبايعكم إلا على ما أقول لكم ، قالوا : ما هو ؟ قال : تسالمون من سالمت ، وتحاربون من حاربت . طبقات ابن سعد (1 / 286 ، 287) . وقال المحقق : إسناده صحيح .

هذا ويستفاد من هاتين الروایتين ابتداء الحسن رضي الله عنه في التمهيد للصلح فور استخلافه ، وذلك تحقيقاً منه لنبوة المصطفى صلى الله عليه وسلم .

أخرج البخاري في صحيحه (5 / 361) من طريق أبي بكر رضي الله عنه قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن علي إلى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه أخرى ويقول : (إن ابني هذا سيد ، ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين) .

وقد علق ابن حجر الهيتمي على هذا الحديث بقوله : وبعد نزول الحسن لمعاوية اجتمع الناس عليه ، وسمي ذلك العام عام الجماعة ، ثم لم ينازعه أحد من أنه الخليفة الحق يومئذ . انظر : تطهير الجنان (ص 19 ، 21 - 22 ، 49) .

وأخرج الطبراني رواية عن الشعبي قال : شهدت الحسن بن علي رضي الله عنه بالنخيلة حين صالح معاوية رضي الله عنه ، فقال معاوية : إذا كان ذا فقم فتكلم وأخبر الناس أنك قد سلمت هذا الأمر لي ، وربما قال سفيان - وهو سفيان بن عيينة أحد رجال السنن - : أخبر الناس بهذا الأمر الذي تركته لي ، فقام فخطب على المنبر فحمد الله وأثنى عليه - قال الشعبي : وأنا أسمع - ثم قال : أما بعد فإن أكيس الكيس - أي الأعقل - التقى ، وإن أحمق الحمق الفجور ، وإن هذا الأمر الذي اختلفت فيه أنا ومعاوية إما كان حقاً لي تركته لمعاوية إرداة صلاح هذه الأمة وحقن دمائهم ، أو يكون حقاً كان لامرئٍ أحق به مني ففعلت ذلك **وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ** { [الأنبياء/111] . المعجم الكبير (3 / 26) بإسناد حسن . وقد أخرج هذه الرواية كل من ابن سعد في الطبقات (1 / 329) و الحاكم في المستدرک (3 / 175) و أبو نعیم في الحلیة (2 / 37) والبيهقي في الدلائل (6 / 444) وابن عبد البر في الاستيعاب (1 / 388 - 389) .

و هذا الفعل من الحسن رضي الله عنه - وهو الصلح مع معاوية وحقنه لدماء المسلمين - ، كان كعثمان بن عفان رضي الله عنه في نسخه للقرآن و كموقف أبي بكر في الردة .

وبعد أن تم الصلح بينه و بين الحسن جاء معاوية إلى الكوفة فاستقبله الحسن و الحسين على رؤوس الناس ، فدخل معاوية المسجد و بايعه الحسن رضي الله عنه و أخذ الناس يبايعون معاوية فتمت له البيعة في خمس و عشرين من ربيع الأول من سنة واحد و أربعين من الهجرة ، و سمي ذلك العام بعام الجماعة .

أخرج يعقوب بن سفيان و من طريقه أيضاً البيهقي في الدلائل من طريق الزهري ، فذكر قصة الصلح ،

و فيها : فخطب معاوية ثم قال : قم يا حسن فكلّم الناس ، فتشهد ثم قال : أيها الناس إن الله هداكم بأولنا و حقن دماءكم بأخرنا و إن لهذا الأمر مدة و الدنيا دول . المعرفة و التاريخ (3/412) و دلائل النبوة (6/444-445) و ذكر بقية الحديث .

أخرج البخاري عن أبي موسى قال : سمعت الحسن - أي البصري - يقول : استقبل والله الحسن بن علي معاوية بكتائب أمثال الجبال ، فقال عمرو بن العاص : إني لأرى كتائب لا تولي حتى تقتل أقرانها . فقال له معاوية - و كان خير الرجلين - : أي عمرو ، إن قتل هؤلاء ، هؤلاء و هؤلاء ، هؤلاء من لي بأمور الناس ؟ من لي بنسائهم ؟ من لي بضيعتهم ؟ فبعث إليه رجلين من قريش من بني عبد شمس - عبد الله بن سمرة و عبد الله بن عامر بن كريز - فقال : اذهبا إلى هذا الرجل فاعرضا عليه و قولاه و اطلبا إليه . فأتياه فدخلا عليه فتكلما و قالاه و طلبا إليه . فقال لهما الحسن بن علي : إننا بنو عبد المطلب قد أصبنا من هذا المال و إن هذه الأمة قد عاثت في دمائها ، قالوا : فإنه يعرض عليك كذا و كذا و يطلب إليك و يسألك ، قال : فمن لي بهذا ؟ قالوا : نحن لك به ، فما سألهما شيئاً إلا قالوا نحن لك به فصالحه ، فقال الحسن - أي البصري - : و لقد سمعت أبا بكره يقول : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على

المنبر - و الحسن بن علي إلى جنبه و هو يقبل على الناس مرة و عليه أخرى و يقول - : إن ابني هذا سيد و لعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين . صحيح البخاري مع الفتح (5/361) و الطبري (5/158) .

و في هذه القصة فوائد كثيرة أفادها الحافظ في الفتح منها :-
1 عَلمٌ من أعلام النبوة .

2- فيها منقبة للحسن بن علي رضي الله عنهما ، فإنه ترك الملك لا لقلّة و لا لذلة و لا لعلّة ، بل لرغبته فيما عند الله ، و لما رآه من حقن دماء المسلمين ، فراعى أمر الدين و مصلحة الأمة .

3- فيها ردٌّ على الخوارج الذين كانوا يكفرون علياً و من معه و معاوية و من معه ، بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم للطائفتين بأنهم من المسلمين .

4- فيها دلالة على فضيلة الإصلاح بين الناس ، و لا سيما في حقن دماء المسلمين .

5- فيها دلالة على رافة معاوية بالرعية و شفقتة على المسلمين ، و قوة نظره في تدبير الملك و نظره في العواقب .

6- فيها جواز خلع الخليفة نفسه إذا رأى في ذلك صلاحاً للمسلمين .

7- و فيه جواز ولاية المفضول مع وجود الأفضل ، لأن الحسن و معاوية ولي كل منهما الخلافة و سعد بن أبي وقاص (ت 55هـ) و سعيد بن زيد (ت 51هـ) في الحياة و هما بدریان . فتح الباري (71/13-72) .

و بهذا التنازل ، انتهت مرحلة من الصراع و عادة الأمة إلى الجماعة بعد أن مرت بتجارب جديدة قاسية تركت آثارها عميقة في المخيلة لأجيالها المتلاحقة حتى الوقت الحاضر .

وللمزيد حول تفاصيل الصلح و خطوات ذلك ، راجع كتاب : مرويات خلافة معاوية في تاريخ الطبري للدكتور خالد الغيث (ص 126 – 167) ، و كتاب :

مواقف المعارضة في خلافة يزيد بن معاوية للدكتور محمد بن عبد الهادي الشيباني (ص 110 – 120) فقد أجاد كل منهما في طرح الموضوع و مناقشته

6- شبهة توليته يزيد من بعده :

عمل معاوية رضي الله عنه جهده من البداية في سبيل إعداد ولده يزيد ، و تنشئته التنشئة الصحيحة ، ليشب عليها عندما يكبر ، فسمح لمطلقة ميسون بنت بحدل الكلبيّة ، و كانت من الأعراب ، و كانت من نسب حسيب ، و منها رزق بابنه يزيد - انظر ترجمتها في : تاريخ دمشق لابن عساكر - تراجم النساء - (ص 397 - 401) - من أن تتولى تربيته في فترة طفولته ، و كان رحمه الله وحيد أبيه ، فأحب معاوية رضي الله عنه أن يشب يزيد على حياة الشدة و الفصاحة فألحقه بأهل أمه ليتربى على فنون الفروسية ، و يتحلّى بشمائل النخوة و الشهامة و الكرم و المروءة ، إذ كان البدو أشدّ تعلقاً بهذه التقاليد . كما أجبر معاوية ولده يزيد على الإقامة في البادية ، و ذلك لكي يكتسب قدراً من الفصاحة في اللغة ، كما هو حال العرب في ذلك الوقت .

و عندما رجع يزيد من البادية ، نشأ و تربى تحت إشراف والده ، و نحن نعلم أن معاوية رضي الله عنه كان من رواة الحديث - تهذيب التهذيب لابن حجر)

(10/207)-، فروى يزيد بعد ذلك عن والده هذه الأحاديث و بعض أخبار أهل العلم . مثل حديث : من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، وحديث آخر في الوضوء، و روى عنه ابنه خالد و عبد الملك بن مروان ، و قد عده أبو زرعة الدمشقي في الطبقة التي تلي الصحابة، و هي الطبقة العليا . البداية و النهاية لابن كثير(8/226-227) .

و قد اختار معاوية دَعْلُ بن حنظلة السدوسي الشيباني (ت 65هـ) انظر ترجمته في : تهذيب التهذيب لابن حجر (3/210) ، مؤدباً لولده يزيد ، و كان دغفل علامةً بأنساب العرب ، و خاصة نسب قريش ، و كذلك عارفاً بأداب اللغة العربية .

هذا مختصر لسيرة يزيد بن معاوية قبل توليه الخلافة .. أما عن فكرة ولاية العهد .. فقد بدأ معاوية رضي الله عنه يفكر فيمن يكون الخليفة من بعده ، ففكر معاوية في هذا الأمر و رأى أنه إن لم يستخلف و مات ترجع الفتنة مرة أخرى .

فقام معاوية رضي الله عنه باستشارة أهل الشام في الأمر ، فاقترحوا أن يكون الخليفة من بعده من بني أمية ، فرشح ابنه يزيد ، فجاءت الموافقة من مصر و باقي البلاد و أرسل إلى المدينة يستشيرها و إذ به يجد المعارضة من الحسين و ابن الزبير ، و ابن عمر و عبد الرحمن بن أبي بكر ، و ابن عباس . انظر : تاريخ الإسلام للذهبي – عهد الخلفاء الراشدين – (ص 147-152) و سير أعلام النبلاء (3/186) و الطبري (5/303) و تاريخ خليفة (ص 213) . إلا أن ابن عمر و ابن عباس رضي الله عنهما قد بايعا فيما بعد طوعاً ليزيد .

و كان اعتراض هؤلاء النفر حول تطبيق الفكرة نفسها ، لا على يزيد بعينه . ثم كانت سنة واحد و خمسين هجرية فحج معاوية في الناس و قرأ كتاب الإستخلاف ليزيد على الناس فحمد الله و أثنى عليه ثم قال : لقد علمتم سيرتي فيكم ، و صلتني لأرحامكم ، و صفحتي عنكم و حلمي لما يكون منكم ، و يزيد ابن أمير المؤمنين أخوكم و ابن عمكم و أحسن الناس لكم رأياً ، و إنما أردت أن تقدموه باسم الخلافة و تكونوا أنتم الذين تنزعون و تؤمرون ، و تجيبون و تقسمون لا يدخل عليكم في شيء من ذلك . راجع العواصم من القواصم (ص 226-228) ، و الكامل في التاريخ (2/512) .

واعتبر معاوية أن معارضة هؤلاء ليست لها أثر ، و أن البيعة قد تمت ، حيث أجمعت الأمة على هذه البيعة . راجع : الفصل في الملل و النحل لابن حزم (4/149-151) و قد ذكر كيفية انعقاد البيعة و شروطها فعرضها عرضاً دقيقاً . وكانت لتولية معاوية ابنه يزيد ولاية العهد من بعده أسباب كثيرة ، فهناك سبب سياسي ؛ وهو الحفاظ على وحدة الأمة ، خاصة بعد الفتن التي تلاحقت يتلوا بعضها بعضاً ، و كان من الصعوبة أن يلتقي المسلمون على خليفة واحد ، خاصة و القيادات المتكافئة في الإمكانيات قد تضرب بعضها بعضاً فتقع الفتن و الملاحم بين المسلمين مرة ثانية ، ولا يعلم مدى ذلك إلا الله تعالى .

وهناك سبب اجتماعي ؛ وهو قوة العصبية القبلية خاصة في بلاد الشام الذين كانوا أشد طاعة لمعاوية ومحبة لبني أمية ، وليس أدل على ذلك من مبايعتهم ليزيد بولاية العهد من بعد أبيه دون أن يتخلف منهم أحد .

وهناك أسباب شخصية في يزيد نفسه ، وليس معاوية بذلك الرجل الذي يجهل صفات الرجال ومكائنتهم ، وهو ابن سلالة الإمارة والزعامة في مكة ، ثم هو الذي قضى أربعين سنة من عمره وهو يسوس الناس ويعرف مزايا القادة والأمراء والعقلاء ، ويعرف لكل واحد منهم فضيلته ، وقد توفرت في يزيد بعض الصفات الحسنة من الكرم والمروءة والشجاعة والإقدام والقدرة على القيادة ، وكل هذه المزايا جعلت معاوية ينظر ليزيد نظرة إعجاب وإكبار وتقدير..

وقد سأل معاوية رضي الله عنه ولده يزيد يوماً حينما أنس منه الحرص على العدل وتأسياً بالخلفاء الراشدين ، فقد كان يسأله عن الكيفية التي سيسير بها في الأمة بعد توليه الخلافة ، فيرد عليه يزيد بقوله : (كنت والله يا أبةً عاملاً فيهم عمل عمر بن الخطاب) . ابن أبي عاصم في الأحاد والمثاني (1 / 375) بسند حسن .

لمزيد من التفصيل و الأسباب التي أدت بمعاوية لأخذ البيعة ليزيد ، راجع كتاب : مواقف المعارضة في خلافة يزيد بن معاوية للأستاذ : محمد بن عبد الهادي الشيباني (ص 126-136) . فقد أجاد الباحث في طرح الموضوع وأفاد

و تجدر الإشارة هنا إلى أن المؤرخين والمفكرين المسلمين قد وقفوا حيال هذه الفكرة مواقف شتى ، ففيهم المعارض ، و منهم المؤيد ، و كانت حجة الفريق المعارض تعتمد على ما أوردته بعض الروايات التاريخية من أن يزيد بن معاوية كان شاباً لاهياً عابثاً ، مغرماً بالصيد و شرب الخمر ، و تربية الفهود والقروود ، و الكلاب ... الخ . نسب قريش لمصعب الزبيري (ص 127) و كتاب الإمامة والسياسة المنحول لابن قتيبة (1/163) و تاريخ اليعقوبي (2/220) و كتاب الفتوح لابن أعمم الكوفي (5/17) و مروج الذهب للمسعودي (3/77) و انظر حول هذه الافتراءات كتاب : صورة يزيد بن معاوية في الروايات الأدبية فريال بنت عبد الله (ص 86-122) .

ولكننا نرى أن مثل هذه الأوصاف لا تمثل الواقع الحقيقي لما كانت عليه حياة يزيد بن معاوية ، فإضافة إلى ما سبق أن أوردناه عن الجهود التي بذلها معاوية في تنشئة وتأديب يزيد ، نجد رواية في مصادرنا التاريخية قد تساعدنا في دحض مثل تلك الآراء .

فيروي البلاذري أن محمد بن علي بن أبي طالب - المعروف بابن الحنفية - دخل يوماً على يزيد بن معاوية بدمشق ليودعه بعد أن قضى عنده فترة من الوقت ، فقال له يزيد ، و كان له مكرماً : يا أبا القاسم ، إن كنت رأيت مني خُلُقاً تنكره تَرَعْتَ عنه ، و أتيت الذي تُشير به علي ؟ فقال : والله لو رأيت منكراً ما وسعني إلا أن أنهاك عنه ، وأخبرك بالحق لله فيه ، لما أخذ الله على أهل العلم عن أن يبينوه للناس ولا يكتموا ، وما رأيت منك إلا خيراً . أنساب الأشراف للبلاذري (5/17) .

كما أنه شهد له بحسن السيرة والسلوك حينما أرادَه بعض أهل المدينة على خلعه والخروج معهم ضده ، فيروي ابن كثير أن عبد الله بن مطيع - كان داعية لابن الزبير - مشى من المدينة هو وأصحابه إلى محمد ابن الحنفية فأرادوه على خلع يزيد فأبى عليهم ، فقال ابن مطيع : إن يزيد يشرب الخمر و يترك الصلاة و يتعدى حكم الكتاب ، فقال محمد ما رأيت منه ما تذكرون ، قد حضرته و أقمت عنده فرأيتَه مواظباً على الصلاة متحرباً للخير يسأل عن الفقه ملازماً للسنة ، قالوا : ذلك كان منه تصنعاً لك ، قال : و ما الذي خاف مني أو رجا حتى يظهر إليّ الخشوع ؟ ثم أفأطلعكم على ما تذكرون من شرب الخمر ، فلئن كان أطلعكم على ذلك فإنكم لشركاؤه ، و إن لم يكن أطلعكم فما يحل لكم أن تشهدوا بما لم تعلموا ، قالوا : إنه عندنا لحق و إن لم نكن رأيناه ، فقال لهم : أبى الله ذلك على أهل الشهادة ، و لست من أمركم في شيء .. الخ . البداية و النهاية (8/233) و تاريخ الإسلام - حوادث سنة 61-80هـ - (ص 274) و حسن محمد الشيباني إسنادَه ، انظر مواقف المعارضة من خلافة يزيد بن معاوية (ص 384) .

وقد شهد له ابن عباس رضي الله عنه بالفضيلة وبايعه ، كما في أنساب الأشراف (4 / 289 - 290) بسند حسن .

كما أن مجرد موافقة عدد من كبار الشخصيات الإسلامية ، من أمثال عبد الله بن الزبير و عبد الله بن عباس و أبو أيوب الأنصاري ، علي مصاحبة جيش يزيد في سيره نحو القسطنطينية ، فيها خير دليل على أن يزيد كان يتميز بالاستقامة ، و تتوفر فيه كثير من الصفات الحميدة ، و يتمتع بالكفاءة و المقدرة لتأدية ما يوكل إليه من مهمات .

أخرج البخاري عن خالد بن معدان أن عمير بن الأسود العنسي حدثه أنه أتى عبادة بن الصامت و هو نازل في ساحة حمص و هو في بناء له و معه أم حرام ، قال عمير : فحدثتنا أم حرام أنها سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : أول جيش من أمتي يغزون البحر قد أوجبوا ، فقالت أم حرام : قلت يا رسول الله أنا فيهم ؟ قال : أنت فيهم . ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم أول جيش من أمتي يغزون مدينة قيصر مغفور لهم ، فقلت : أنا فيهم قال لا . البخاري مع الفتح (6/120) .

وأخرج البخاري عن محمود بن الربيع في قصة عتيان بن مالك قال محمود : فحدثتها قوماً فيهم أبو أيوب الأنصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوته التي توفي فيها ، و يزيد بن معاوية عليهم بأرض الروم . البخاري مع الفتح (3/73) .

وفي هذا الحديث منقبة ليزيد رحمه الله حيث كان في أول جيش يغزوا أرض الروم .

ولنستمع إلى وجهة النظر التي أبدتها الأستاذ محب الدين الخطيب - حول مسألة ولاية العهد ليزيد - وهي جديرة بالأخذ بها للرد على ما سبق ، فهو يقول : إن كان مقياس الأهلية لذلك أن يبلغ مبلغ أبي بكر و عمر في مجموع سجاياهما ، فهذا ما لم يبلغه في تاريخ الإسلام ، ولا عمر بن عبد العزيز ، و إن طمعنا بالمستحيل و قدرنا إمكان ظهور أبي بكر آخر و عمر آخر ، فلن نتاح له

بيئة كالبيئة التي أتاحها الله لأبي بكر و عمر ، وإن كان مقياس الأهلية ، الاستقامة في السيرة ، والقيام بحرمة الشريعة ، والعمل بأحكامها ، و العدل في الناس ، و النظر في مصالحهم ، والجهد في عدوهم ، و توسيع الآفاق لدعوتهم ، والرفق بأفرادهم و جماعاتهم ، فإن يزيد يوم تُمحص أخباره ، و يقف الناس على حقيقة حاله كما كان في حياته ، يتبين من ذلك أنه لم يكن دون كثيرين ممن تغنى التاريخ بمحامدهم ، و أجزل الثناء عليهم . العواصم من القواصم لابن العربي (ص 221) .

ونجد أيضاً في كلمات معاوية نفسه ما يدل على أن دافعه في اتخاذ مثل هذه الخطوة هو النفع للصالح العام و ليس الخاص ، فقد ورد على لسانه قوله : اللهم إن كنت إنما عهدت ليزيد لما رأيت من فضله ، فبلغه ما أملت و أعنه ، و إن كانت إنما حملني حبّ الوالد لولده ، و أنه ليس لما صنعت به أهلاً ، فاقبضه قبل أن يبلغ ذلك . تاريخ الإسلام للذهبي - عهد معاوية بن أبي سفيان - (ص 169) و خطط الشام لمحمد كرد علي (1/137) .

ويتبين من خلال دراسة هذه الفكرة - وهي ولاية العهد من بعده لابن يزيد - ، أن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما كان محقاً فيما ذهب إليه ، إذ أنه باختياره لابنه يزيد لولاية العهد من بعده ، قد ضمن للأمة الإسلامية وحدتها ، و حفظ لها استقرارها ، و جنبها حدوث أية صراعات عليّ مثل هذا المنصب . قلت : و قد رأي معاوية رضي الله عنه في ابنه صلاحاً لولاية خلافة الإسلام من بعده و هو أعلم الناس بخفائيه و لو لم يكن عنده مرضياً لما اختاره . و حول مبايعة يزيد بن معاوية رحمه الله بولاية العهد ، و حول نشوء هذه الفكرة ، و حول كون يزيد أهلاً و كفى لتوليته الخلافة بعد والده ، انظر : مقال بعنوان : مبايعة يزيد بن معاوية بولاية العهد ، دراسة تاريخية ، للدكتور : عمر سليمان العقيلي ، في مجلة كلية الآداب ، جامعة الملك سعود المجلد (12) ج (2) .

والغريب في الأمر أن أكثر من رمى معاوية و عابه في تولية يزيد و أنه ورثه توريثاً هم الشيعة الروافض ، مع أنهم يرون هذا الأمر في علي بن أبي طالب و سلالته إلى اثني عشر خليفة منهم .

نعم إنا نستطيع أن نقول بأن يزيد بن معاوية هو أول من عهد إليه أبوه بالخلافة ؛ ولكن لتصور أن معاوية رضي الله عنه سلك إحدى الأمور الثلاث الآتية :-

- 1- ترك الناس بدون خليفة من بعده ، مثلما فعل حفيده معاوية بن يزيد .
- 2- نادى في كل مصر من الأمصار بأن يرشحوا لهم نائبا ثم يختاروا من هؤلاء المرشحين خليفة .
- 3- جعل يزيد هو المرشح ، وبايعه الناس كما فعل .

ولناخذ الأمر الأول :-

كيف ستكون حالة المسلمين لو أن معاوية تناسى هذا الموضوع ، وتركه ولم يرشح أحداً لخلافة المسلمين حتى توفي .

أعتقد أن الوضع سيكون أسوأ من ذلك الوضع الذي أعقب تصريح معاوية بن يزيد يتنازله عن الخلافة ، وترك الناس في هرج ومرج ، حتى استقرت الخلافة أخيراً لعبد الملك بن مروان بعد حروب طاحنة استمرت قرابة عشر سنوات .

ثم لتصور الأمر الثاني :-

نادى مناد في كل مصر بأن يرشحوا نائباً عنهم ، حتى تكون مسابقة أخيرة ليتم فرز الأصوات فيها ، ثم الخروج من هذه الأصوات بفوز مرشح من المرشحين ليكون خليفة للمسلمين بعد وفاة معاوية . سيختار أهل الشام ، رجل من بني أمية بلا شك ، بل وربما أنه يزيد ، وربما غيره .

وسيختار أهل العراق في الغالب الحسين بن علي رضي الله عنهما . وسيختار أهل الحجاز : إما ابن عمر أو عبد الرحمن بن أبي بكر ، أو ابن الزبير رضي الله عن الجميع .

وسيختار أهل مصر : عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما .

والسؤال الآن : هل سيرضى كل مصر بولاية واحد من هؤلاء ، ويسلموا له ، أم ستكون المعارضة واردة ؟!

الجواب : أعتقد أن المعارضة ستظهر .

ولنسأل سؤالاً آخر : في حالة أنه تم اختيار كل مرشح من قبل الأمصار ، هل يستطيع معاوية أن يلزم كل مصر بما اختاره أهل مصر الآخر ؟!

الجواب : ستجد الدولة نفسها في النهاية أمام تنظيمات انفصالية ، وسيعمد أدعياء الشر الذي قهرتهم الدولة بسلطتها إلى استغلال هذه الفوضى السياسية ، ومن ثم الإفادة منها في إحداث شرخ جديد في كيان الدولة الإسلامية .

ونحن حينما نورد هذه الاعتراضات ، وربما حصل ما أشرنا إليه ، وربما حدث العكس من ذلك ، ولكننا أوردنا ذلك حتى نتصور مدى عدم صحة الآراء التي أحياناً يطلقها ويتحمس لها البعض دون الرجوع إلى الواقع التاريخي المحتم آنذاك .

لقد تعرض المجتمع المسلم إلى هزة عنيفة بعد استشهاد عثمان بن عفان رضي الله عنه ، وترك كيانات وتيارات سياسية وعقائدية خطيرة ، استوجبت من معاوية أن يدرك خطورة الأمر والفرقة التي سوف تحصل للمسلمين إذا لم يسارع بتعيين ولي عهد له ..

ويبقى الأمر الثالث : وهو ما فعله معاوية رضي الله عنه بتولية يزيد ولياً للعهد من بعده ..

وقد اعترف بمزايا خطوة معاوية هذه ، كل من ابن العربي في العواصم من القواصم (ص 228-229) ، وابن خلدون الذي كان أقواهما حجة ، إذ يقول : والذي دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون سواه ، إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس ، واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه - وحينئذ من بني أمية - ثم يضيف قائلاً: وإن كان لا يظن بمعاوية غير هذا ، فعدالته و صحبته مانعة من سوى ذلك ، و حضور أكابر الصحابة لذلك ، وسكوتهم عنه ، دليل على انتفاء الريب منه ، فليسوا ممن تأخذهم في الحق هواده ، وليس

معاوية ممن تأخذه العزة في قبول الحق ، فإنهم - كلهم - أجلّ من ذلك ، و عدالتهم مانعة منه . المقدمة لابن خلدون (ص 210-211) .
ويقول في موضع آخر : عهد معاوية إلى يزيد ، خوفاً من افتراق الكلمة بما كانت بنو أمية لم يرضوا تسليم الأمر إلى من سواهم ، فلو قد عهد إلى غيره اختلفوا عليه ، مع أن ظنهم كان به صالحاً ، ولا يرتاب أحد في ذلك ، ولا يظن بمعاوية غيره ، فلم يكن ليعهد إليه ، وهو يعتقد ما كان عليه من الفسق ، حاشا لله لمعاوية من ذلك . المقدمة (ص 206) . وانظر أقوالاً أخرى لمؤرخين وباحثين يثنون على هذه الخطوة ، من أمثال : محمد علي كرد في كتابه : الإسلام والحضارة الغربية (2 / 395) ، و إبراهيم شعوط في : أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ (ص 334) ، و يوسف العث في : الدولة الأموية (ص 164) ، و مقال للدكتور : عمارة نجيب في مجلة الجندي المسلم (ص 58) . لمزيد تفصيل في هذا الموضوع ، راجع كتاب : مواقف المعارضة في خلافة يزيد بن معاوية (ص 141 - 153) .

وليس أفضل - قبل أن تنتقل إلى شبهة أخرى - من أن نشير إلى ما أورده ابن العربي في كتابه العواصم من القواصم (ص 231) من رأي لأحد أفاضل الصحابة في هذا الموضوع ، إذ يقول : دخلنا على رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين استخلف يزيد بن معاوية ، فقال : أتقولون إن يزيد ليس بخير أمة محمد ، لا أفقه فيها فقهاً ، ولا أعظمها فيها شرفاً ؟ قلنا : نعم ، قال : و أنا أقول ذلك ، و لكن و الله لئن تجتمع أمة محمد أحب إليّ من أن تفترق .

7- شبهة ادعائه زياد بن أبيه أحّاه :

وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (الولد للفراش وللعاهر الحجر) . **والجواب :** المراد بزياد هنا ؛ هو زياد بن سمية ، وهي أمه كانت أمة للحارث بن كلدة ، زوجها لمولاه عبید ، فأتت بزياد على فراشه وهم بالطائف قبل أن يسلم أهل الطائف . انظر ترجمته في الإصابة (2 / 527 - 528) ، والاستيعاب ترجمة رقم (829) وطبقات ابن سعد (7 / 99) وغيرها .

إن قضية نسب زياد بن أبيه تعد من القضايا الشائكة في التاريخ الإسلامي ؛ لأنها تثير عدداً من الأسئلة يصعب الإجابة عليها ، مثل :-

- لماذا لم تثر هذه القضية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، مثلما أثرت قضايا مشابهة لها عند فتح مكة ؟

مثل قضية : نسب ابن أمة زمعة بن قيس الذي ادعاه عتبة بن أبي وقاص ، انظر القصة في صحيح البخاري مع الفتح (12 / 32 - 33) .

- لماذا لم تثر هذه القضية في حياة أبي سفيان رضي الله عنه ؟

- لماذا لم تثر هذه القضية في أثناء خلافة علي رضي الله عنه ، خاصة عندما كان زياد من ولاة علي ؛ لأن في إثارتها في تلك الفترة مكسباً سياسياً لمعاوية رضي الله عنه ؛ إذ قد يترتب على ذلك انتقال زياد من معسكر علي إلى معسكر معاوية ؟

- لماذا أثرت هذه القضية في سنة (44 هـ) وبعد أن آلت الخلافة إلى معاوية رضي الله عنه ؟

ومهما يكن من أمر فإن قضية نسب زياد تعد من متعلقات أنكحة الجاهلية ،
ومن أنواع تلك الأنكحة ما أخرجه البخاري في صحيحه من طريق عائشة
رضي الله عنها : (إن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء - بمعنى :
أنواع - : فنكاح منها نكاح الناس اليوم ، يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو
ابنته فيصدقها - أي يعين صداقها - ثم ينكحها .
ونكاح آخر ، كان الرجل يقول لامرأته إذا طهرت من طمثها - حيضها - :
أرسلني إلي فلان فاستبضعي منه - أي اطلبي منه الجماع - ويعتزلها زوجها
ولا يمسيها أبداً حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه ، فإذا تبين
حملها أصابها زوجها إذا أحب ، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد - النجيب
: الكريم الحسب - ، فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع .
ونكاح آخر يجتمع الرهط ما دون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها ،
فإذا حملت ووضعت ومر ليال بعد أن تضع حملها أرسلت إليهم ، فلم يستطع
رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها ، تقول لهم : قد عرفتم الذي كان من
أمركم ، وقد ولدت ، فهو ابنك يا فلان ، فتسمي من أحبت باسمه ، فيلحق به
ولدها ولا يستطيع أن يمتنع به الرجل .

والنكاح الرابع : يجتمع الناس الكثير فيدخلون على المرأة لا تمتنع من
جاءها ، وهن البغايا كن ينصبن على أبوابهن رايات تكون علماً ، فمن أردهن
دخل عليهن ، فإذا حملت إحداهن ووضعت حملها ، جمعوا لها و دعوا لها
القافة - جمع قائف ، وهو الذي يعرف شبه الولد بالوالد بالآثار الخفية - ثم
ألقوا ولدها بالذي يرون ، فالتاطه به - أي استلحقه به - ودعي ابنه لا يمتنع
من ذلك .

فلما بعث محمد صلى الله عليه وسلم بالحق ، هدم نكاح الجاهلية كله ، إلا
نكاح الناس اليوم . الفتح مع الصحيح (88 / 9 - 89) .
وقد أقر الإسلام ما نتج عن تلك الأنكحة من أنساب ، وفي ذلك يقول ابن
الأثير : فلما جاء الإسلام .. أقر كل ولد ينسب إلى أب من أي نكاح من
أنكحتهم على نسبه ، ولم يفرق بين شيء منها . الكامل في التاريخ (3 /
445) .

وأما الذراري الذين جاء الإسلام وهم غير منسوبين إلى آبائهم - كأولاد
الزنى - فقد قال فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي
أخرجه أبو داود بإسناده قال : قام رجل فقال : يا رسول الله إن فلاناً ابني ،
عاهرت - أي زنيت - بأمه في الجاهلية ، فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم : (لا دعوة في الإسلام ، ذهب أمر الجاهلية ، الولد للفراش ، وللعاهر
الحجر . صحيح سنن أبي داود (2 / 430) .

أما القول إن سبب سكوت أبي سفيان رضي الله عنه من ادعاء زياد هو
خوفه من شماتة عمر بن الخطاب رضي الله عنه . انظر القصة في
الاستيعاب لابن عبد البر (2 / 525) . فهذا القول مردود بما يلي :-

1- إن قضية نسب ولد الزنا قد ورد فيها نص شرعي ولم تترك لاجتهادات
البشر .

2- إن الإسلام يجب ما قبله .

3- إن عمر رضي الله عنه توفي قبل أبي سفيان رضي الله عنه ، فلماذا لم يدّع أبو سفيان زياداً بعد وفاة عمر ؟ .

4- إن في إسناد هذا الخبر محمد بن السائب الكلبي ، وقد قال عنه ابن حجر : (متهم بالكذب ورمي بالرفض) التقريب (479) .

وأما اتهام معاوية رضي الله عنه باستلحاق نسب زياد فإني لم أقف على رواية صحيحة صريحة العبارة تؤكد ذلك ، هذا فضلاً عن أن صحبة معاوية رضي الله عنه وعدالته ودينه وفقهه تمنعه من أن يرد قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لاسيما وأن معاوية أحد رواة حديث (الولد للفراش وللعاهر الحجر) الفتح (39 / 12) .

وبعد أن اتضحت براءة معاوية رضي الله عنه من هذا البهتان فإن التهمة تتجه إلى زياد بن أبيه بأنه هو الذي ألحق نسبه بنسب أبي سفيان ، وهذا ما ترجح لدي من خلال الرواية التي أخرجها مسلم في صحيحه من طريق أبي عثمان قال : لما ادعى زياد ، لقيت أبا بكره فقلت : ما هذا الذي صنعتم ؟ إني سمعت سعد بن أبي وقاص يقول : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : (من ادعى أبا في الإسلام غير أبيه ، يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام) ، فقال أبو بكره : وأنا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم . صحيح مسلم بشرح النووي (51 / 2 - 52) والبخاري مع الفتح (54 / 12) . قال النووي رحمه الله معلقاً على هذا الخبر : (.. فمعنى هذا الكلام الإنكار على أبي بكره ، وذلك أن زياداً هذا المذكور هو المعروف بزياد بن أبي سفيان ، ويقال فيه : زياد بن أبيه ، ويقال : زياد بن أمه ، وهو أخو أبي بكره لأمه .. فلهذا قال أبو عثمان لأبي بكره : ما هذا الذي صنعتم ؟

وكان أبو بكره رضي الله عنه ممن أنكر ذلك وهجر بسببه زياداً وحلف أن لا يكلمه أبداً ، ولعل أبا عثمان لم يبلغه إنكار أبي بكره حين قال له هذا الكلام ، أو يكون مراده بقوله : ما هذا الذي صنعتم ؟ أي ما هذا الذي جرى من أخيك ما أقبحه وأعظم عقوبته ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم حرم على فاعله الجنة) . شرح صحيح مسلم (52 / 2) .

وقال أيضاً : قوله : (ادّعى) ضبطناه بضم الدال وكسر العين مبني لما لم يسم فاعله ، أي ادعاه معاوية ، ووجد بخط الحافظ أبي عامر العبدري - وهو إمام من أعيان الحفاظ من فقهاء الظاهرية (ت 524 هـ) ، انظر ترجمته في : تذكرة الحفاظ للذهبي (4 / 1272) - (ادّعى) بفتح الدال والعين ، على أن زياداً هو الفاعل ، وهذا له وجه من حيث إن معاوية ادعاه ، وصدقه زياد فصار زياد مدعياً أنه ابن أبي سفيان ، والله أعلم . شرح مسلم (52 / 2 - 53) . وقد تبينت براءة معاوية رضي الله عنه من هذه التهمة فيما تقدم من القول ، وبذلك ينتفي الوجه الذي ذهب إليه النووي في كلامه عن ضبط الحافظ أبي عامر العبدري لكلمة (ادّعى) .

ويزيد هذا الأمر تأكيداً ما أورده الحافظ أبو نعيم في ترجمة زياد بن أبيه حيث قال : (زياد بن سمية : ادَّعى أبا سفيان فنسب إليه) معرفة الصحابة (3 / 1217) .

وبذلك يكون زياد هو المدعي ، ولذلك هجره أخوه أبو بكر رضي الله عنه . والله تعالى أعلم . مقتبس من كتاب : مرويات خلافة معاوية في تاريخ الطبري للدكتور خالد الغيث (ص 372 - 379) .

وقد أجاب الإمام ابن العربي رحمه الله عن هذه الشبهة بجواب آخر له وجه من الصحة أيضاً ، فقال فيما معناه : أما ادعاؤه زياداً فهو بخلاف حديث النبي صلى الله عليه وسلم عندما قال لعبد بن زمعة : (هو لك الولد للفراش وللعاشر الحجر) باعتبار أنه قضى بكونه للفراش وبإثبات النسب فباطل لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت النسب ، لأن عبداً ادعى سببين ، أحدهما : الأخوة ، والثاني : ولادة الفراش ، فلو قال النبي صلى الله عليه وسلم هو أخوك ، الولد للفراش لكان إثباتاً للحكم وذكراً للعلة ، بيد أن النبي صلى الله عليه وسلم عدل عن الأخوة ولم يتعرض لها وأعرض عن النسب ولم يصرح به ، وإنما هو في الصحيح في لفظ (هو أخوك) وفي آخر (هو لك) معناه أنت أعلم به بخلاف زياد ، فإن الحارث بن كلدة الذي ولد زياد على فراشه ، لم يدعيه لنفسه ولا كان ينسب إليه ، فكل من ادعاه فهو له ، إلا أن يعارضه من هو أولى به منه ، فلم يكن على معاوية في ذلك مغمز بل فعل فيه الحق على مذهب الإمام مالك . انظر تفصيل ذلك في كتاب العواصم من القواصم (ص 248 - 255) بتخريج محمود مهدي الاستانبولي و تعليق الشيخ محب الدين الخطيب وهو من منشورات مكتبة السنة بالقاهرة .

8- قتله جبر بن عدي وأصحابه :

والجواب : تحدثت معظم المصادر التاريخية عن مقتل جبر بن عدي رضي الله عنه بين مختصر في هذا الأمر ومطول كل بحسب ميله ، وكان للروايات الشيعية النصيب الأوفر في تضخيم هذا الحدث ووضع الروايات في ذلك ؛ وكأنه ليس في أحداث التاريخ الإسلامي حدث غير قصة مقتل جبر بن عدي .. هذا ونظراً لقلّة الروايات الصحيحة عن حركة جبر بن عدي ، ولكون هذه الروايات لا تقدم صورة متكاملة عن هذه القضية .. لذا فلن أتطرق للحديث عنها بقدر ما سيكون الحديث منصبا على السبب الذي جعل معاوية رضي الله عنه يقدم على قتل جبر بن عدي والدوافع التي حملته على ذلك ..

كان جبر بن عدي من أصحاب علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وممن شهد الجمل وصفين معه . وحجر هذا مختلف في صحبته ، وأكثر العلماء على أنه تابعي ، وإلى هذا ذهب كل من البخاري وابن أبي حاتم عن أبيه وخليفة بن خياط وابن حبان وغيرهم ، ذكروه في التابعين وكذا ذكره ابن سعد في الطبقة الأولى من أهل الكوفة . انظر ترجمته في الإصابة (31 / 2 - 34) .

ذكر ابن العربي في العواصم بأن الأصل في قتل الإمام ، أنه قتلٌ بالحق فمن ادعى أنه بالظلم فعليه الدليل ، و لكن حجراً فيما يقال : رأى من زياد أموراً منكراً ، حيث أن زياد بن أبيه كان في خلافة علي والياً من ولاته ، و كان حجر بن عدي من أولياء زياد و أنصاره ، و لم يكن ينكر عليه شيئاً ، فلما صار من

ولاة معاوية صار ينكر عليه مدفوعاً بعاطفة التحزب و التشيع ، و كان حجر يفعل مثل ذلك مع من تولى الكوفة لمعاوية قبل زياد ، فقام حجر و حصب زياد و هو يخطب على المنبر ، حيث أن زياد قد أطال في الخطبة فقام حجر و نادى : الصلاة ! فمضى زياد في خطبته فحصبه حجر و حصبه آخرون معه و أراد أن يقيم الخلق للفتنة ، فكتب زياد إلى معاوية يشكو بغي حجر على أميره في بيت الله ، وعدّ ذلك من الفساد في الأرض ، فلمعاوية العذر ، و قد كلمته عائشة في أمره حين حج ، فقال لها : دعيني و حجراً حتى نلتقي عند الله ، و أنتم معشر المسلمين أولى أن تدعوها حتى يقفا بين يدي الله مع صاحبهما العدل الأمين المصطفى المكين . انظر هذا الخبر بالتفصيل في العواصم من القواصم لابن العربي (ص 219-220) بتحقيق محب الدين الخطيب و تخرّيج محمود الإستانبولي مع توثيق مركز السنة .
وأما قضاء معاوية رضي الله عنه في حجر رضي الله عنه وأصحابه ، فإنه لم يقتلهم على الفور ، ولم يطلب منهم البراءة من علي رضي الله عنه كما تزعم بعض الروايات الشيعية ، انظر : تاريخ الطبري (5/256-257 و 275) . بل استخار الله سبحانه وتعالى فيهم ، واستشار أهل مشورته ، ثم كان حكمه فيهم ..

والحجة في ذلك ما يرويه صالح بن أحمد بن حنبل بإسناد حسن ، قال :
حدثني أبي قال : حدثنا أبو المغيرة - ثقة - قال : حدثنا ابن عياش - صدوق - قال : حدثني شرحبيل بن مسلم - صدوق - قال : لما بُعث بحجر بن عدي بن الأديب وأصحابه من العراق إلى معاوية بن أبي سفيان ، استشار الناس في قتلهم ، فمنهم المشير ، ومنهم الساكت ، فدخل معاوية منزله ، فلما صلى الظهر قام في الناس خطيباً فحمد الله وأثنى عليه ، ثم جلس على منبره ، فقام المنادي فنادى : أين عمرو بن الأسود العنسي ، فقام فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : ألا إنا بحصن من الله حصين لم نؤمر بتركه ، وقولك يا أمير المؤمنين في أهل العراق ألا وأنت الراعي ونحن الرعية ، ألا وأنت أعلمنا بدائهم ، وأقدرنا على دوائهم ، وإنما علينا أن نقول : رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ [البقرة/285]

فقال معاوية : أما عمرو بن الأسود فقد تبرأ إلينا من دمائهم ، ورمى بها ما بين عيني معاوية . ثم قام المنادي فنادى : أين أبو مسلم الخولاني ، فقام فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أما بعد فلا والله ما أبغضناك منذ أحببناك ، ولا عصيناك منذ أطعناك ، ولا فارقناك منذ جامعناك ، ولا نكثنا بيعتنا منذ بايعناك ، سيوفنا على عواتقنا ، إن أمرتنا أطعناك ، وإن دعوتنا أجبناك وإن سبقناك نظرناك ، ثم جلس .

ثم قام المنادي فقال : أين عبد الله بن محمّر الشرعبي ، فقام فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : وقولك يا أمير المؤمنين في هذه العصابة من أهل العراق ، إن تعاقبهم فقد أصبت ، وإن تعفو فقد أحسنت .

فقام المنادي فنادى : أين عبد الله بن أسد القسري ، فقام فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : يا أمير المؤمنين ، رعيتك وولايتك وأهل طاعتك ، إن تعاقبهم فقد جنوا أنفسهم العقوبة ، وإن تعفوا فإن العفو أقرب للتقوى ، يا أمير

المؤمنين لا تطع فينا من كان غشوماً ظلوماً بالليل نؤوماً ، عن عمل الآخرة سؤوماً . يا أمير المؤمنين إن الدنيا قد انخشعت أوتارها ، ومالت بها عمادها وأحبها أصحابها ، واقترب منها ميعادها ثم جلس . فقلت - القائل هو : اسماعيل بن عياش - لشرحبيل : فكيف صنع ؟ قال : قتل بعضاً واستحى بعضاً ، وكان فيمن قتل حجر بن عدي بن الأديب . انظر الرواية في مسائل الإمام أحمد رواية ابنه صالح (2/ 328 - 331) .

ومما يجدر التذكير به في هذا المقام أن معاوية رضي الله عنه لم يكن ليقتل حجر بن عدي رضي الله عنه لو أن حجرًا اقتصر في معارضته على الأقوال فقط ولم ينتقل إلى الأفعال .. حيث أنه الب علي عامله بالعراق ، وحصبه وهو على المنبر ، وخلع البيعة لمعاوية وهو آنذاك أمير المؤمنين .. ولكن حجرًا رضي الله عنه زين له شيعة الكوفة هذه المعارضة ، فأوردوه حياض الموت بخذلانهم إياه .. ولا ننسى موقف شيعة الكوفة مع الحسين رضي الله عنه ، حين زينوا له الخروج ثم خذلوه كما خذلوا حجرًا من قبله ، فانا لله وأنا إليه راجعون ..

وقد اعتمد معاوية رضي الله عنه في قضائه هذا بقتل حجر بن عدي ، على قوله صلى الله عليه وسلم : (من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم ، أو يفرق جماعتكم فاقتلوه) . صحيح مسلم بشرح النووي (12 / 242) .

وفي رواية عنه صلى الله عليه وسلم : (إنه ستكون هنات - أي فتن - وهنات ، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع ، فاضربوا عنقه بالسيف كائناً من كان) . صحيح مسلم بشرح النووي (12 / 241) . ولو سلمنا أن معاوية أخطأ في قتل حجر ؛ فإن هذا لا مطعن فيه عليه ، كيف وقد سبق هذا الخطأ في القتل من اثنين من خيار الصحابة ؛ هما : خالد بن الوليد وأسامة بن زيد رضي الله عنهما .

أما قصة خالد بن الوليد رضي الله عنه مع بني جذيمة ، وقولهم صبأنا بدلًا من أسلمنا ، فرواها البخاري في صحيحه برقم (4339) من حديث عبد الله بن عمر .. وقول النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك : (اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد) ..

قال الحافظ ابن حجر في الفتح (13 / 194) : وقال الخطابي : الحكمة من تبرئه صلى الله عليه وسلم من فعل خالد مع كونه لم يعاقبه على ذلك لكونه مجتهداً ، أن يعرف أنه لم يأذن له في ذلك خشية أن يعتقد أحد أنه كان يأذنه ، ولينزجر غير خالد بعد ذلك عن مثل فعله .. ثم قال : والذي يظهر أن التبرأ من الفعل لا يستلزم إثم فاعله ولا إلزامه الغرامة ، فإن إثم المخطئ مرفوع وإن كان فعله ليس بمحمود .

وقصة أسامة بن زيد رضي الله عنه مع الرجل الذي نطق بالشهادتين ، وقتل أسامة له بعد نطقها ، في الصحيحين البخاري برقم (4269 ، 6872) ومسلم برقم (96) .. وقول النبي صلى الله عليه وسلم : (يا أسامة أقتلته بعد ما قال لا إله إلا الله ؟) .. الحديث

وكل ما جرى من أسامة وخالد ناتج عن اجتهاد لا عن هوى وعصية وظلم .

(كتب البحث : الشيخ أبو عبدالله الذهبي - وفقه الله -)

شبهات القبورية

الشبهة (1): حول تقسيم التوحيد والردود عليها

رغم ظهور هذه القضية فقد خالف فيها من خالف، وتشبثوا بشبه عديدة يحاولون بها إنكار تقسيم التوحيد إلى الربوبية والألوهية، وقالوا بترادف الألوهية والربوبية، وهم فئتان:
أ- المتكلمون من الماتريدية والأشعرية، فقد زعموا: أن الألوهية بعينها هي الربوبية.

ب- القبورية المتصوفة: حيث قالوا: إن الألوهية بعينها هي الربوبية دون فرق وتمييز بينهما، فهما متحدان لا متغايران.

وسأذكر فيما يلي مجمل شبهاتهم مع الردود عليها:

الشبهة الأولى: الإله هو الرب، والرب هو الإله، فيكون توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر في الوجود والاعتقاد.
الرد: سبق أن ذكرنا معنى الإله والرب في اللغة والشرع، واتضح لنا أن لفظ الإله ومعناه غير الرب ومعناه، في اللغة والشرع، وهو المعروف عند السلف أسماء الله أعلام وأوصاف، فهي باعتبار دلالتها على الذات أعلام، وباعتبار دلالتها على المعنى أوصاف، وهي باعتبار الأول مترادفة لدلالاتها على مسمى واحد وهو الله عز وجل، وباعتبار الثاني متباينة؛ لدلالة كل واحد منها على معناه الخاص، فمن قال بترادفها باعتبار الثاني فهو جاهل؛ إذ لم يميز بين معنى الإله ومعنى الرب، ولم يعن نفسه بمطالعة كتب اللغة وكلام أهل العلم ليظهر له الفرق.

الشبهة الثانية: إذا كان كفار مكة مقرين بتوحيد الربوبية فهل يكون توحيدهم هذا صحيحًا؟ وهل للكفار توحيد صحيح؟ وإذا لم يكن توحيدهم صحيحًا معناه أنهم ما كانوا مقرين بالتوحيد، فلا عبرة بهذا التقسيم.

الرد: لم يصف أحد من أهل العلم من جاء بتوحيد الربوبية بأنه موحد هكذا على الإطلاق، وإنما يوصف الموحد عندهم من جاء بالتوحيد بأقسامه (أجزائه) الثلاثة، وإنما يأتي في كلام أهل العلم عن أثبت ربوبية الله، وأنه وحده هو الخالق الرازق المالك المدبر لا شريك له، ثم لم يفرد بالعبادة بأنه مقر بتوحيد الربوبية أو معترف بتوحيد الربوبية أو نحو ذلك، ولا يرون أن هذا ينجيه من عذاب الله أو يخرج من وصف الكفر.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (فأما توحيد الربوبية الذي أقرَّ به الخلق وقرره أهل الكلام فلا يكفي وحده، بل هو من الحجة عليهم).

وقال ابن القيم: (وأما توحيد الربوبية الذي أقر به المسلم والكافر وقرره أهل الكلام في كتبهم فلا يكفي وحده، بل هو الحجة عليهم كما بين ذلك سبحانه في كتابه في عدة مواضع).

وقال الصنعاني: (الحمد لله الذي لا يقبل توحيد ربوبيته من العباد حتى يفردوه بتوحيد العبادة كل الأفراد).

ثم إن إطلاق أهل العلم لمن أثبت ربوبية الله وأنه الخالق الرازق... إلخ، بأنه مقر بتوحيد الربوبية وإن كان مشركاً في العبادة، قول مطابق لما جاء في القرآن الكريم، قال تعالى: { فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ } .
قال ابن عباس: (أي لا تشركوا بالله غيره من الأنداد التي لا تنفع ولا تضر وأنتم تعلمون أنه لا رب لكم يرزقكم غيره، وقد علمتم أن الذي يدعوكم إليه الرسول صلى الله عليه وسلم من توحيده هو الحق). وقال قتادة: (أي تعلمون أن الله خلقكم وخلق السماوات والأرض ثم تجعلون له أنداداً).
وقال ابن جرير: (... ولكن الله جل ثناؤه قد أخبر في كتابه عنها (أي عن العرب) أنها كانت تقر بالوحدانية غير أنها كانت تشرك في عبادته ما كانت تشرك فيها، فقال جل ثناؤه: { وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ } ..
(وقد سبق إيراد أقوال السلف في تفسير هذه الآية التي تدل على أنهم كانوا يطلقون على من اعترف بالله خالقاً وعبد معه غيره بأنه اعترف بتوحيد الربوبية إلا وهو مشرك في عبادته غيره؛ ولهذا قال الصنعاني: (ولفظ الشريك يشعر بالإقرار بالله تعالى).

ثم هنا أمر لا بد من تقريره وإيضاحه وهو أن قول أهل العلم عن المشركين بأنهم يعترفون بتوحيد الربوبية ليس المراد به أنهم اعترفوا بهذا القسم من التوحيد على التمام والكمال، فهذا لا يقول به أحد من أهل العلم، وإنما مرادهم تقرير ما ثبت في القرآن عن المشركين من اعترافهم ببعض صفات الربوبية وخصائصها.

ثم إن هذا ليس حكماً عاماً مطرداً على جميع المشركين، بل وهم كما قال شيخ الإسلام: (إن كثيراً من أهل الشرك والضلال قد يضيف وجود بعض الممكنات أو حدوث بعض الحوادث إلى غير الله، وكل من قال هذا لزمه حدوث الحادث بلا سبب، وهم مع شركهم وما يلزمهم من نوع تعطيل في الربوبية لا يثبتون مع الله شريكاً مساوياً له في أفعاله ولا في صفاته).
فعلماً بذلك أنه لم يقل أحد من أهل السنة أن من أشرك في الألوهية وأقر بالربوبية يكون توحيده صحيحاً، ويوجب له دخول الجنة، كيف وقد قال الله تعالى: { إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ }، فالآية فيها الإطلاق، أي من يشرك بالله شركاً أكبر في الألوهية أو الربوبية يدخل النار.
وأما فهم أن من أقر بالله بالربوبية يكون توحيده صحيحاً، فهذا على أصل الأشاعرة والماتريدية وزملائهم الصوفية، فإن توحيد الربوبية هي الغاية العظمى عندهم، وليس عندنا.

الشبهة الثالثة: هل سمع المسلمون في الأحاديث والسير: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قدمت عليه أجلاف العرب: ليسلموا على يده يفصل لهم توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية؟ ويخبرهم أن توحيد الألوهية هو الذي يدخلهم الإسلام؟.

الرد على هذه الشبهة: من وجهين:

الأول: يقال من باب المعارضة: وهل قال الرسول عليه الصلاة والسلام: إن الوحدانية تكون في الذات والصفات والأفعال كما نص عليه الأشاعرة على أن هذه هي أنواع التوحيد؟ وكما نص عليه أئمة القبور؟

الثاني : إن الشبهة – كما يفهم من السؤال الاستنكاري – بأن الرسول صلى الله عليه وسلم ما كان يفصل لأجلاف العرب نوعي التوحيد؛ لا تخلو من أحد احتمالين:

الاحتمال الأول : إما أن يريد أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يبين لهم معنى التوحيد فهذا باطل – يعلم بطلانه بالضرورة من دين الإسلام، ويمكن أن يعلم بيان الرسول صلى الله عليه وسلم للتوحيد بنهيه عن الشرك وتحذيره منه، وبيان خطره وقبحه – كما سيأتي بيانه في مبحث آخر – وإقامة البراهين والحجج على وجوب إفراد الله تعالى بالعبادة بأنواع من الأدلة كبيان ربوبية الله وإنعامه وتقدير المشركين بذلك، وبيان ضعف وعجز من يعبد من دون الله، وبيان وسائل الشرك وذرائعه ونهيه وتحذيره منها، فكيف يقال بعد هذا كله: إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يبين نوعي التوحيد معني؟! الاحتمال الثاني: أو يريد أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم ينص لفظاً على أن التوحيد ينقسم إلى الربوبية والألوهية، فهذا حق، ولكن لا يلزم منه ألا يكون قد بين معنى التوحيد، فهذه أمور لو كانت أموراً اصطلاحية فقط كما اصطلاح الأشاعرة على تقسيمهم القاصر للتوحيد لما كان هناك أي حجة لهم في إنكارها، فضلاً عن كون هذه الأمور (التقسيم) من الحقائق الشرعية المستمدة من كتاب الله تعالى، وليس أمراً اصطلاحياً أنشأه بعض العلماء، والأدلة دالة على شمول تقسيم أهل السنة للتوحيد.

الشبهة الرابعة : أن القول بتوحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات شر بدعة أحدثها السلفية، بل أي دين سوى دين النصرانية ذلك الدين الذي يثبت لله تعالى أقانيم ثلاثة، فتثليثهم أشبه بتثليث النصارى.

الرد :

- 1- أن التثليث عقيدة نصرانية تقوم على أساس جعل الآلهة ثلاثة، وهم: الأب والابن وروح القدس، وقد كفرهم الله بها في محكم تنزيله، أما تقسيم التوحيد إلى ثلاثة أقسام: الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، أو إلى قسمين: توحيد معرفة وإثبات، توحيد إرادة وطلب، فهذه عقيدة المسلمين بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم سوى المبتدعة الضلال، وقد سبق أن أوردنا أدلة القرآن والسنة على إثبات هذه الأنواع بما لا مزيد عليه.
- 2- ثم يقال لهم: أستم تقولون: (هو واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته الأزلية لا نظير له، وواحد في أفعاله لا شريك)، فقد أثبتتم ثلاثة أقانيم ما فررتم منها ورميتمونا بها، فما جوابكم فهو عين جوابنا.
- 3- هذه الأقسام الثلاثة هي أقسام حقوق الله تعالى، وليست أقسام الآلهة كما في عقيدة النصارى.

الشبهة الخامسة : إن هذا التقسيم غير معروف لأحد قبل ابن تيمية، بل هو الذي اخترعه.

الرد عليها : هذه الشبهة تدل على قصور علمهم وقلة خبرتهم ومعرفتهم بكتب السلف الصالح؛ إذ هي مليئة بالتصريح تارةً وبالإشارة تارةً إلى هذه الأقسام، ولو ذهبت أنقل كل ما في ذلك لطال المقام، ولكن حسبي ما أوردت بعض النقول من النصوص المشتملة على ذكر أقسام التوحيد الثلاثة

لبعض الأئمة الذين كانوا قبل شيخ الإسلام ابن تيمية ليظهر كذب من يتهم شيخ الإسلام بهذه التهمة حيث أوردت قول كل من الإمام ابن بطة، وابن منده، وأبي حنيفة، وأبي يوسف، وابن جرير الطبري وغيرهم - رحمهم الله -

إشكال :

فإن قيل: إن كثيرًا من العلماء - الذين صنّفوا في علم الكلام (من المتكلمين) قد أعرضوا عن بيان هذه الأقسام للتوحيد، بل أغلبهم بذلوا جهودهم في إثبات الجزء الأول من التوحيد، ولم يتعرضوا للأجزاء الأخرى، فهل هناك سبب معين في إعراضهم عن ذكر توحيد الألوهية؟ وهل هذا ناتج عن عدم فهمهم للآيات القرآنية والسنة الصحيحة، وهل كان الجميع - متقدموهم ومتأخروهم - بمعزل تام عن معرفة هذا الجزء من التوحيد؟

دفع الإشكال : لا، بالتأكيد، بل لعل المتقدمين كانوا يعرفون هذا الجزء - وإنما لم يصنفوا تصانيف مستقلة بالبحث عن حقيقة توحيد الألوهية وما يصاده من الشرك ومظاهره وذرائعه ووسائله؛ لأنه لم يظهر ما ظهر عن المتأخرين من جماهير الطوائف.

والذي يؤكد هذه الحقيقة - أن علماء أهل السنة والجماعة الذين تصدوا للرد على الأشعرية وغيرهم لم يذكروا - فيما أعلم - مسائل توحيد الألوهية فيما خالف فيه أولئك، فلو كان عندهم شيء مخالف لذكروه ولردوا عليه.

وبالجملة : فهذا يؤكد أن المتقدمين من الطوائف وقدماء الأشاعرة والماتريدية لم يكونوا ينازعون في أن الاستعاذة بغير الله لا تجوز، وكذلك الدعاء والاستغاثة فيما لا يقدر عليه إلا الله والحلف وغير ذلك، كما ينازع المتأخرون منهم والمتصوفة المنبثقة من المتكلمين، ويفهم هذا من وجهين:

الأول : تنصيب بعض المتقدمين من الأشاعرة على توحيد الألوهية، ومن ذلك :

أ- ما قاله الباقلاني: والتوحيد له هو (الإقرار بأنه ثابت موجود وإله واحد فرد معبود ليس كمثلته شيء)، وقال أيضًا: (إنه ليس معه إله سواه ولا من يستحق العبادة إلا إياه).

وممن صرح به من المتأخرين: الباجوري حيث قال معرفًا للتوحيد: (هو أفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتصديق بها ذاتًا، وصفاتًا، وأفعالًا)، فهذا التعريف - مع ملاحظة الإجمال فيه في الأسماء والصفات - شامل لجميع مدلولات التوحيد.

ب- وأيضًا مما يؤكد أن المتقدمين منهم كانوا يعرفون ما يجهله كثير من متأخريهم في هذا الزمان من أن الدعاء والرغبة والرغبة والخوف لا يكون إلا لله ومن الله، ما ورد من أقوالهم في ذلك وتحذيرهم عن بعض صور الشرك وذرائعه، منها:

1- ما قال الحلبي: (والدعاء [في] الجملة من جملة التخشع والتذلل؛ لأن كل من سأل ودعا فقد أظهر الحاجة وباح واعترف بالذلة والفقر والفاقة لمن يدعو ويسأله، فكان ذلك في العبد نظير العبادات التي يتقرب بها إلى الله عز اسمه؛ ولذلك قال الله عز وجل: {ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ}، فأبان [أن] الدعاء عبادة،

والخائف فيما وصفنا كالراجي؛ لأنه إذا خاف خشع وذلل لمن يخافه وتضرع إليه في طلب التجاوز عنه).

وقال أيضًا: (إنه لا ينبغي أن يكون الرجاء إلا لله جل جلاله، إذ كان المنفرد بالملك والدين، ولا يملك أحدًا من دونه نفعًا ولا ضرًا).

2- قال الرازي: (قال الجمهور الأعظم من العقلاء: إن الدعاء أهم مقامات العبودية، ويدل عليه وجوه من النقل والعقل...) فذكرها.

وقال أيضًا: إنه عليه السلام قال: «الدعاء هو العبادة» ... فقله: «الدعاء هو العبادة» معناه: معظم العبادة وأفضل العبادة).

وقال أيضًا: (كل من اتخذ لله شريكًا فإنه لا بد وأن يكون مقدمًا علي عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه إما طلبًا لنفعه أو هربًا من ضرره، وأما الذين أصروا على التوحيد وأبطلوا القول بالشركاء والأضداد ولم يعبدوا إلا الله ولم يلتفتوا إلى غير الله فكان رجاؤهم من الله وخوفهم ورغبتهم في الله ورهبتهم من الله، فلا جرم لم يعبدوا إلا الله ولم يستعينوا إلا بالله؛ فهذا قالوا: { إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ تَسْتَعِينُ } قائمًا مقام لا إله إلا الله).

فهذه الأقوال فيها رد على زعم كثير من المتأخرين الذين يجيزون دعاء غير الله مطلقًا، وعلى قولهم: إن ذلك لا يكون شركًا إلا إذا اعتقد الداعي التأثير في المدعو من غير الله.

الوجه الثاني: الذي يدل أيضًا على أن أمر توحيد الألوهية كان معروفًا لدى بعض منهم، أنه لما حدثت بعض ذرائع الشرك ومظاهره في توحيد الألوهية عند بعض المسلمين أنكر بعض أئمة المتكلمين ذلك، ومن هؤلاء:

1- الرازي: في تفسير قوله تعالى: { وَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَصُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ } نقل في بيان كيفية اتخاذ المشركين الهتهم شفعاء اختلاف العلماء في ذلك: ستة أقوال، فذكر بعد الثلاثة الأولى قوله: (ورابعها: أنهم وضعوا هذه الأصنام والأوثان على صور أنبيائهم وأكابرهم، وزعموا أنهم متى اشتغلوا بعبادة هذه التماثيل فإن أولئك الأكابر يكونون شفعاء لهم عند الله تعالى، ونظيره في هذا الزمان: اشتغال كثير من الخلق بتعظيم قبور الأكابر على اعتقاد أنهم إذا عظموا قبورهم فإنهم يكونون شفعاء عند الله).

2- قول أبي شامة: (قد عمَّ الابتلاء – أي النبذ للشيعة – من تزيين الشيطان العامة تخليق الحيطان والعمد وسرج مواضع مخصوصة في كل بلد، يحكي لهم حاك: أنه رأي في منامه بها أحدًا ممن اشتهر بالصلاح والولاية فيفعلون ذلك ويحافظون عليه مع تضييعهم فرائض الله تعالى وسنته، ويظنون أنهم متقربون بذلك، ثم يتجاوزون هذا إلى أن يعظم وقع تلك الأماكن في قلوبهم، فيعظمون بها، ويرجون الشفاء لمرضاهم وقضاء حوائجهم بالندرج لهم، وهي من بين عيون وشجر وحائط وحجر... فما أشبهها بذات أنواط الوارد في الحديث).

(انتهت الإجابة عن الشبهات نقلًا عن رسالة " الشرك في القديم والحديث " للشيخ أبو بكر محمد زكريا، 1 / 101-112).

الشبهة (2) : الأحاديث التي يستشهد بها القبوريون

الحديث الأول :

وهو ما أخرجه البخاري في "الصحيح" (فتح: 2/494):
حدثنا عمرو بن علي، قال: حدثنا أبو قتيبة، قال: حدثنا عبد الرحمن بن عبد
الله بن دينار، عن أبيه، قال:
سمعت ابن عمر يتمثل يشعر أبي طالب:

وأبيض يُستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل
وقال عمر بن حمزة : حدثنا سالم، عن أبيه :
ربما ذكرت قول الشاعر، وأنا أنظر إلى وجه النبي صلى الله عليه وسلم
يستقي، فما ينزل حتى يجيش كل ميزاب :
وأبيض يُستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل
وهو قول أبي طالب.

قال المؤلف ((ص: 116):

(وهو نص صريح في توسل ابن عمر رضي الله عنهما بذاته).
قلت : هذه مجازفة، فليس في الخبر ما يدل على ذلك البتة، والشعر في
نفسه لا يدل على أنهم كانوا يستسقون بوجه وذات عبد المطلب، وإنما كان
يخرج هو بنفسه فيستسقى لهم، ويدعو الله لهم وهو ما وقع من النبي صلى
الله عليه وسلم كما في رواية عمر بن حمزة، فإنه قد ورد فيها: «ربما ذكرت
قول الشاعر، وأنا أنظر إلى وجه النبي صلى الله عليه وسلم يستقي.»
فدلت هذه العبارة على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستقي، وهذا
مقتضاه الدعاء، فلا أدري أين التوسل بجاهه صلى الله عليه وسلم؟! فإن
كان يقصد المؤلف أنه قد وقع من ابن عمر، فمحال؛ لأنه إنما كان النبي صلى
الله عليه وسلم يدعو، وهم يؤمنون على دعائه، ويبعد كل البعد، أن يفارق ابن
عمر التأمين على دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لكي يدعو منفرداً،
ويتوسل بجاهه، هذا أمر.

وأمر آخر فهذا الشعر لا يدل على التوسل بالجاه، وإنما دُكر فيه الوجه، وهو
كناية على الاستقبال بالدعاء، لا التوسل بالجاه، فتنبه إلى هذا المعنى.

الحديث الثاني

وهو ما أخرجه البخاري في "الصحيح" (فتح: 2/494) من طريق: ثمامة بن عبد
الله بن أنس، عن أنس:

أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - كان إذا قحطوا استسقى بالعباس بن
عبد المطلب، فقال:

اللهم! إنا كنا نتوسل إليك بنبينا فتنسقنا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا،
قال: فيسقون.

قال المؤلف :

(وهو صريح في التوسل بالصالحين، لاسيما إذا كانوا من أهل البيت النبوي
عليهم السلام، قال الحافظ في "الفتح" (2/497): "ويستفاد من قصة العباس

استحباب الاستشفاع بأهل الخير والصلاح وأهل بيت النبوة، وفيه فضل العباس، وفضل عمر لتواضعه للعباس، ومعرفته بحقه". قلت: هذا الكلام منتقض بأن الأثر وإن كان صريحاً في التوسل بالصالحين، إلا أن توسلهم كان على غير الهيئة المبتدعة التي يروج لها المؤلف، من التوسل بالجاه، وإنما كانت بالتوسل بدعائه صلى الله عليه وسلم، وهذا ظاهر جداً من مجموع الأحاديث الواردة في الاستسقاء.

وقد أخرج البخاري في "الصحيح" (1/295)، ومسلم (2/614)، والنسائي (3/166) من طريق: الأوزاعي، عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، عن أنس - رضي الله عنه - قال: أصابت الناس سنة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فبينما النبي صلى الله عليه وسلم يخطب في يوم الجمعة، قام أعرابي، فقال: يا رسول الله! هلك المال، وجاع العيال، فادع الله لنا، فرفع يديه، وما يرى في السماء قرعة، فوالذي نفسي بيده! ما وضعها حتى ثار السحاب أمثال الجبال، ثم لم ينزل عن منبره حتى رأيت المطر يتحادر على لحيته صلى الله عليه وسلم، فمطرنا يوماً ذلك، ومن الغد، وبعد الغد، والذي يليه حتى الجمعة الأخرى، وقام ذلك الأعرابي - أو قال: غيره - فقال: يا رسول الله! تهذم البناء، وغرق المال، فادع الله لنا، فرفع يديه، فقال: "اللهم! حوالينا ولا علينا" ... الحديث.

فدل هذا الحديث دلالة قوية ظاهرة على أن توسلهم به صلى الله عليه وسلم كان توسلاً بدعائه، لا بجاهه، وهذا ظاهر من قوله: «فادع الله لنا»، ولو كان التوسل بجاهه صلى الله عليه وسلم مشروعاً لما تأخروا في ذلك لاسيما مع عظم المصيبة أولاً بالقحط، وأخراً بالهدم والغرق. فكان توسل الصحابة بعده عليه السلام في حادثة القحط بدعاء العباس، لا بجاهه، كما سوف يأتي تقريره بدليله.

وأما استدلال المؤلف بقول الحافظ ابن حجر السابق ذكره فهو من باب التدليس، فإن الحافظ لم يستدل بهذا الحديث على جواز التوسل بالجاه، وإنما استدل به على جواز الاستشفاع بأهل الخير، والاستشفاع لا يأتي بمعنى التوسل بالجاه، وإنما يأتي بمعنى التوسل بالدعاء كما سوف يأتي تقريره قريباً إن شاء الله تعالى.

ثم إن قصة عمر في توسله بالعباس - رضي الله عنهما - لا تدل بحال أنه كان توسلاً بجاهه، بل هو على اليقين توسلاً بدعائه جرياً على ما كانوا يفعلونه مع النبي صلى الله عليه وسلم، من التوسل بدعائه.

وقد نقل الحافظ في الفتح ما يدل على ذلك، فقال (2/577):

« وقد بين الزبير بن بكار في الأنساب صفة ما دعا به العباس في هذه الواقعة، والوقت الذي وقع فيه ذلك، فأخرج بإسناد له أن العباس لما استسقى به عمر، قال: اللهم إنه لم ينزل بلاء إلا بذنب، ولم يكشف إلا بتوبة، وقد توجه القوم بي إليك لمكاني من نبيك، وهذه أيدينا إليك بالذنوب، ونواصينا إليك بالتوبة، فاسقنا الغيث، فأرخت السماء مثل الجبال، حتى أخصبت الأرض، وعاش الناس.»

قلت : فهذا دليل ظاهر على ما ذكرنا وتؤيد هذه الرواية ما أخرجه عبد الرزاق في "المصنف" (3/92) من حديث ابن عباس: أن عمر استسقى بالمصلى، فقال للعباس: قم فاستسق، فقام العباس، فقال: - فذكر فيه دعاءً آخر. إلا أن سنده ضعيف جداً، فهو من رواية إبراهيم الأسلمي، وهو واهٍ. وقد حمل البيهقي هذا الأثر على ما حملناه عليه، فبَوَّب له في "السنن الكبرى" (3/52):

[باب: الاستسقاء بمن تُرجى بركة دعائه].

وكذا فعل الموفق المقدسي - رحمه الله - فقال في "المغني" (2/439): « ويُسْتَحَبُّ أَنْ يُسْتَسْقَى بِمَنْ ظَهَرَ صِلَاةُ، لِأَنَّهُ أَقْرَبُ إِلَى إِجَابَةِ الدُّعَاءِ، فَإِنْ عَمِرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اسْتَسْقَى بِالْعَبَّاسِ عَمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ ابْنُ عَمْرٍو: اسْتَسْقَى عَمْرُ عَامَ الرَّمَادَةِ بِالْعَبَّاسِ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ! إِنَّ هَذَا عَمِ نَبِيِّكَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، نَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِهِ، فَاسْقِنَا، فَمَا بَرِحُوا حَتَّى سَقَاهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، وَرَوَى أَنَّ مَعَاوِيَةَ خَرَجَ يَسْتَسْقِي فَلَمَّا جَلَسَ عَلَى الْمَنْبَرِ، قَالَ: أَيُّنَ يَزِيدُ بِنِ الْأَسْوَدِ الْجَرْشِيِّ؟ فَجَامَ يَزِيدُ، فَدَعَا مَعَاوِيَةَ، فَاجْلَسَ عِنْدَ رِجْلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ! إِنَّا نَسْتَشْفَعُ إِلَيْكَ بِخَيْرِنَا وَأَفْضَلِنَا يَزِيدَ بِنِ الْأَسْوَدِ، يَا يَزِيدُ! ارْفَعْ يَدَيْكَ، فَارْفَعْ يَدَيْهِ وَدَعَا اللَّهَ تَعَالَى، فَثَارَتْ إِلَى الْغَرْبِ سَحَابَةٌ مِثْلَ التَّرْسِ، وَهَبَ لَهَا رِيحٌ، فَسَقَوْا حَتَّى كَادُوا لَا يَبْلُغُونَ مَنَازِلَهُمْ، وَاسْتَسْقَى بِهِ الضَّحَاكُ مَرَّةً أُخْرَى . »

قلت : أثر معاوية مع يزيد الجرشي، أخرجه ابن سعد في "الطبقات" (7/2/155): أخبرت عن أبي اليمان، عن صفوان بن عمرو، عن سليم بن عامر الخبائزي، أن السماء قحطت مخرج معاوية... فذكره بنحوه. قلت : وهذا سند صحيح لولا ما فيه من الانقطاع بين ابن سعد وبين أبي اليمان الحكم ابن نافع.

وهذا يدل على أن المستقر عند أهل العلم في فهم هذا الأثر وأشباهه التوسل بالدعاء، لا التوسل بالجاه.

وإن كان توسلاً بجاه، فما كان عمر في حاجة إلى تقديم العباس للدعاء، وإنما كان يكفيه أن يدعو هو متوسلاً بجاه العباس، ولا اعتبار حينئذ بوجوده أو عدم وجوده، وإن كان الأمر كذلك فقد كان حرياً بعمر - رضي الله عنه - أن يتوسل بجاه النبي × لأفضليته، فلما لم يقع ذلك، ثبت القول بأنه كان توسلاً بالدعاء، لا بالجاه.

ودلَّ أثر معاوية بن أبي سفيان - رضي الله عنه - في توسله بيزيد بن الأسود الجرشي أنه توسل بدعائه، لا بجاهه، هذا مع تقدم معاوية في الفضل على يزيد، لكونه من الصحابة، من جهة، ومن جهة أخرى فهو خال المؤمنين، ومن كتاب الوحي.

وقد وقعت رواية واهية لهذا الأثر عند الطبراني في "الدعاء" (221)، والحاكم في "المستدرک" (3/334) من طريق:

الزبير بن بكار، حدثني ساعدة بن عبيد الله المزني، عن داود بن عطاء المدني، عن زيد بن أسلم، عن ابن عمر، أنه قال:

استسقى عمر عام الرمادة بالعباس بن عبد المطلب، فقال: اللهم! هذا عم نبيك العباس، نتوجه إليك به، فاسقنا، فما برحوا حتى سقاهم الله، قال: فخطب عمر الناس، فقال: أيها الناس! إن رسول الله × كان يرى للعباس ما يرى الولد لوالده، يعظمه، ويفخمه، ويبر قسمه، فاقتدوا أيها الناس برسول الله × في عمه العباس، واتخذوه وسيلة إلى الله عز وجل فيما نزل بكم. قال الذهبي في " تلخيص المستدرک " :

" هو في جزء البانياسي بعلو، وصح نحوه من حديث أنس، فأما داود فمتروك". قلت: قد وهاه الأئمة، فقال البخاري وأبو زرعة: "منكر الحديث"، وقال أحمد: "ليس بشيء"، وقال الدارقطني: "متروك".

وأما المؤلف، فقد أورد هذا الأثر، وهون من ضعفه لكي يسوغ له الاحتجاج به بمجموع الطرق، فقال (ص: 119):

(فيه داود بن عطاء المدني، ضعيف، وقد ضعفه به الذهبي في تلخيص المستدرک، وأما الحاكم فلم يتكلم عليه).

قلت : هكذا لتكن الأمانة في النقل والوصف!! فإنه لم ينقل عبارة الذهبي - رحمه الله - لئلا تنكشف حيلته في تقوية هذه الرواية برواية أخرى هي عنده من قبيل الضعف المحتمل، وفي حقيقة أمرها هي مضطربة، وفيها نكارة. وهذه الرواية الثانية هي التي أشار إليها ابن حجر في "الفتح" (2/577)، وعزاها إلى البلاذري، من طريق: هشام بن سعد، عن زيد بن أسلم، فقال: عن أبيه، بدلاً عن "ابن عمر".

قال الحافظ: "فيحتمل أن يكون لزيد فيه شيخان".

وقد تلقف المؤلف هذه العبارة من الحافظ، فقال (ص: 120): (واحتمال الحافظ قوي وله نظائر).

قلت : يا للعجب! من هذه المغالطات، بل قول الحافظ لا يُعَرَّج عليه بحال، ولا يُشتغل به إلا على وجه التعجب، فكيف يكون لزيد فيه شيخان، والأثر الأول لا يصح عن زيد من أصله، ومثله الأثر الثاني، فإن هشام بن سعد هذا ضعيف، عامة أهل العلم على تضعيفه، بل قال ابن معين: "ليس بشيء".

إلا أنه دون داود بن عطاء في الضعف، فإن داود بن عطاء شديد الضعف، ولا تنفعه المتابعة بحال، فإنه منكر الحديث متروكة.

وعليه فالأصح رواية هشام بن سعد، وهي مردودة أيضاً، فمرد الخبر إلى وجه واحد بهذا اللفظ.

ثم وجدت ما يدل على تناقض المؤلف، فإنه قال عقب ما نقلناه عنه:

(والعجب أن الألباني لم يذكر هذا الاحتمال القوي في توسله! ولذلك وجه آخر: وهو أن هشام بن سعد من رجال مسلم، فالقول قوله).

فدل ذلك على أنه نقض تقويته لكلام الحافظ، بترجيحه لرواية هشام بن سعد، ورواية هشام بن سعد هذه لم يورد الحافظ متنها حتى يُتبين إن كان منها محل الشاهد.

وعلى التسليم له بصحة هذه الرواية، فلا مجال للاستدلال بها على جواز التوسل بالجاه، وذلك لأن الخبر صريح في أنه توسل به لمكانته من النبي صلى الله عليه وسلم، فهذا محمول على تقديم التوسل به حي لا ميتاً، إذ لو

كان ميتاً لكان النبي صلى الله عليه وسلم أولى بالتقديم منه لعلو منزلته،
وسمو مكانته عند الله تعالى على سائر الأنبياء، فكيف بمقارنته بسائر
البشر؟!

وإذا كان الأمر كذلك؛ فلا مجال للقول بأن التوسل به حياً هو توسلٍ بجاهه؛
لأنه إذا كان كذلك، فيجب تقديم التوسل بجاه النبي × وإن كان ميتاً، فإن
جاهه عظيم عند الله تعالى حياً وميتاً، وما كان الله تعالى يقدم عليه أحداً من
البشر في التفضيل والمكانة حياً أو ميتاً، في حياته أو في موته، فإذا تقرر
ذلك، فلا مجال إلا القول بتوسلهم بدعائه - رضي الله عنه -.

وبذلك يتبين لك وهاء ما احتج به المؤلف على جواز التوسل بالجاه من حيث
السند تارة، ومن حيث وجه الدلالة تارة أخرى.

وأما ما ختم به المؤلف بحثه في هذا الحديث من كلامه الساقط (ص: 121):
(وفيه أيضاً أن التوسل كان بالعباس، وليس بدعائه، بدليل قول عمر: واتخذوه
وسيلة إلى الله فيما نزل بكم، فالضمير يعود على شخص العباس قولاً واحداً،
إلا عند أهل التحريف).

فهذا من باب الشغب والتهويل، فإن الضمير وإن كان عائداً على العباس -
رضي الله عنه-، إلا أن تقدير الكلام يكون:

" واتخذوه وسيلة إلى الله بدعائه "، كما أيده بعض الروايات التي سبق
ذكرها، وكما استقر عند الصحابة في هذا المعنى، وكما رجع أهل العلم
كالبيهقي والموفق - رحمهما الله - من أن التوسل بالدعاء لا بالجاه، ولما
ذكرناه من أن على القائل بأن التوسل الذي توسل به عمر بالعباس إذا كان
توسل بالجاه، فالنبي صلى الله عليه وسلم أولى به وإن كان ميتاً، مما يدل
على أن التوسل لم يكن بالجاه إلا في عقول أهل التحريف.

الحديث الثالث

وهو حديث عثمان بن حنيف - رضي الله عنه -:

أن رجلاً ضرير البصر أتى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: ادع الله أن
يعافيني، قال: "إن شئت دعوت، وإن شئت صبرت فهو خير لك"، قال: فادعه،
قال: فأمره أن يتوضأ، فيحسن وضوءه، ويدعو بهذا الدعاء: اللهم! إني أسألك،
وأتوجه إليك بنبيك نبي الرحمة، إني توجهت بك إلى ربي في حاجتي هذه
لتقضي لي، اللهم! فشفعه فيّ.

وهذا الحديث أخرجه أحمد (4/138)، والترمذي (3578)، والنسائي في "اليوم
والليلة" (663 و664)، وابن ماجه (1385) بسند صحيح، وإن كان في طرقه
بعض الاختلاف.

إلا أن هذا الحديث حجة عليه فيما ادعاه من جواز التوسل بالجاه وهذا ظاهر
جداً من قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إن شئت دعوت، وإن شئت
صبرت فهو خير لك"، ومن جواب الرجل عليه: " فادعه ".

فإن التوسل هنا مختص بالدعاء، ويؤيده قول الرجل في دعائه: "اللهم!
فشفعه فيّ"، وهذا مقتضاه حصول الدعاء من النبي صلى الله عليه وسلم
إلى ربه لأجل هذا الرجل في محنته.

لأن مقتضى الشفاعة ومعناها: الدعاء والطلب للغير.

قال ابن منظور في "لسان العرب" (4/2289):
"وروي عن المبرد وثعلب أنهما قالا في قوله تعالى: { مَنْ دَا الَّذِي يَشْفَعُ
عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ } قالا: الشفاعة: الدعاء ها هنا، والشفاعة: كلام الشفيع للملك
في حاجة يسألها لغيره، وشفع إليه: في معنى طلب إليه...".
قلت : وهذا يؤيده:

ما رواه الشيخان (البخاري: 4/385، ومسلم: 1/180) من طريق: قتادة، عن
أنس بن مالك - رضي الله عنه -:
أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :

"يجمع الله المؤمنين يوم القيامة، كذلك، فيقولون : لو استشفعنا إلى ربنا
حتى يريحنا من مكاننا هذا، فيأتون آدم، فيقولون: يا آدم أما ترى الناس؟
خلقك الله بيده، وأسجد لك ملائكته، وعلمك أسماء كل شيء، اشفع لنا عند
ربك، حتى يريحنا من مكاننا هذا، فيقول: لست هناك...".
فهذا ظاهر جداً على أن الاستشفاع لا يكون توسلاً بالجاء، وإنما هو بالدعاء،
فلو كان بالجاء لكفاهم أن يتوسلوا بجاء أحد الأنبياء دون الحاجة إلى التردد
بين الأنبياء جميعاً، كما ورد في متن الحديث، وهذا لم يقع منهم، ومن ثم فلا
شفاعة بغير دعاء أو طلب أو سؤال.

ولكن احتج المؤلف على أن الاستشفاع المذكور هنا والتوسل مختص بالجاء
بما أخرجه الطبراني في "الصغير" (الروض الداني: 508).
حدثنا طاهر بن عيسى بن قيرس المصري التميمي، حدثنا أصبغ بن الفرج،
حدثنا عبد الله بن وهب، وعن شبيب بن سعيد المكي، عن روح بن القاسم،
عن أبي جعفر الخطمي المدني، عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف، عن عمه
عثمان بن حنيف:

أن رجلاً كان يختلف إلى عثمان بن عفان - رضي الله عنه - في حاجة له،
فكان عثمان لا يلتفت إليه ولا ينظر في حاجته، فلقي عثمان بن حنيف، فشكا
ذلك إليه، فقال له عثمان بن حنيف: أتت الميضاة، فتوضأ، ثم أتت المسجد
فصل فيه ركعتين، ثم قل: اللهم! إني أسألك، وأتوجه إليك بنبينا نبي الرحمة،
يا محمد! إني أتوجه بك إلى ربك ربي جل وعز، فيقضي لي حاجتي، وتذكر
حاجتك، ورح إلي حتى أروح معك، فأنطلق الرجل فصنع ما قال له عثمان، ثم
أتى باب عثمان، فجاء البواب حتى أخذ بيده، فأدخله عثمان بن عفان،
فأجلسه معه على الطنفسة، وقال: حاجتك، فذكر حاجته، فقضاها له، ثم قال
له: ما ذكرت حاجتك حتى كانت هذه الساعة، وقال: ما كانت لك من حاجة
فأتنا، ثم إن الرجل خرج من عنده، فلقي عثمان بن حنيف، فقال له: جزاك
الله خيراً، ما كان ينظر في حاجتي، ولا يلتفت إلي حتى كلمته في، فقال
عثمان بن حنيف: والله! ما كلمته، ولكن شهدت رسول الله صلى الله عليه
وسلم وأتاه ضرير... فذكر الحديث المرفوع.
قال الطبراني:

" لم يروه عن روح بن القاسم إلا شبيب بن سعيد أبو سعيد المكي، وهو ثقة،
وهو الذي يحدث عنه ابن أحمد بن شبيب، عن أبيه، عن يونس بن يزيد الأيلي،
وقد روى هذا الحديث شعبة، عن أبي جعفر الخطمي، واسمه عمير بن يزيد،

وهو ثقة، تفرد به عثمان بن عمر بن فارس، عن شعبة، والحديث صحيح، وروى هذا الحديث عون بن عمارة، عن روح بن القاسم، عن محمد بن المنكدر، عن جابر رضي الله عنه، وهم فيه عون بن عمارة، والصواب حديث شبيب بن سعيد".

قلت لا معارضة فيما حكم به الطبراني رحمه الله بالصحة على الحديث، إلا أن تلك القصة الموقوفة هي محل النظر، فقد تفرد بها شيخ الطبراني، طاهر بن عيسى بن قيرس، وهو في عداد المجاهيل، فقد تفرد الطبراني بالرواية عنه، ولم يتعرض له أحد بجرح أو تعديل، وإنما ذكره الذهبي في "تاريخ الإسلام" (وفيات: 291 - 300هـ) (ص: 169).
وأما المؤلف، فقال (ص: 127):

(من علل الحديث بجهالة شيخ الطبراني أبعد جداً عن معرفة الحديث، وغاير قواعده، فإن القصة الموقوفة تفرد بها شبيب، ثم رواها عن شبيب ثلاثة، ورواها عن الثلاثة المذكورين ثلاثة آخرون، وعنهم آخرون، فلم يتفرد أحد برواية القصة إلا شبيب، فلا مدخل لشيخ الطبراني هنا فتأمل.
قد صحح الطبراني الحديث، وتصحيحه يعني توثيق رجال إسناده، ومنهم شيخه طاهر بن عيسى المصري وهو أعلم به من غيره).

قلت : وهذا الكلام فيه مغالطات من وجوه :

الأول : أن هذه القصة الموقوفة قد تفرد بها شيخ الطبراني طاهر بن عيسى، ولم يتابعه عليها إلا من هو في مثل حاله.
وإنما رواه ثلاثة عن شبيب، أحدهم ابن وهب من طريق طاهر بن عيسى، والآخران هما:

1- أحمد بن شبيب بن سعيد، عن أبيه.

أخرجه الحاكم (1/526)، وابن السني في "اليوم والليلة" (628)، باللفظ المرفوع فقط دون الموقوف، وثمة رواية أخرى زعم المؤلف أنها موقوفة، وسوف يرد الرد عليه فيها.

2- إسماعيل بن شبيب، عن أبيه.

أخرجه البيهقي في "دلائل النبوة" (6/167) من طريق:

محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي القفال، قال: أنبأنا أبو عروبة، حدثنا العباس بن الفرج، حدثنا إسماعيل بن شبيب بالحديث المرفوع، والقصة الموقوفة أيضاً.

قلت : وإسماعيل هذا ليس له ذكر في كتب التراجم، ولا ذكر ضمن الرواية عن شبيب ابن سعيد، ولم يذكر المترجمون لشبيب أن له ابناً اسمه إسماعيل. وفي هذا السند محمد بن علي بن إسماعيل، الشاشي القفال، وهو من كبار الشافعية وأئمتهم، إلا أن من ترجمه لم يذكر فيه ما يدل على ضبطه، وجل عنايته كانت بالفقه، وهو مبرز فيه، فلعله وقع منه الوهم في هذا السند. ثم تبين لي بعد ذلك أنه قد وهم فيها ولا ريب، فقد خالفه في هذه الرواية ابن السني في "اليوم والليلة" (628)، وهو حافظ كبير، فرواه عن أبي عروبة به، وقال: حدثنا أحمد بن شبيب بن سعيد، باللفظ المرفوع فقط، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فالرواية بالقصة الموقوفة معلولة من كل وجه.

فأما رواية ابن وهب التي عند الطبراني في الصغير، فقد خولف فيها شيخ الطبراني طاهر بن عيسى بن قيرس.

خالفه عبد المتعال بن طالب، حدثنا ابن وهب، عن أبي سعيد، عن روح بسنده، دون القصة الموقوفة.

أخرجه البخاري في "التاريخ الكبير" (2/3/210).

وعبد المتعال بن طالب هذا من الثقات، وترجمته في "التهذيب" مبسوطة.

وكذلك فرواية أحمد بن شبيب تؤيد القول بالوقف، لأنه على فرض التسليم بأن ابن وهب قد رواه باللفظ الزائد، فأحمد بن شبيب أوثق من ابن وهب في أبيه، يدل على ذلك ما ذكره ابن عدي في ترجمته من "الكامل" (4/1346)، قال:

" حدّث عنه ابن وهب بالمناكير "

وإنما كان يحدّث ابنه أحمد من نسخة صحيحة من كتب أخيه.

قال ابن المديني - رحمه الله - كما في "الكامل":

" شبيب بن سعيد بصري، ثقة كان يختلف في تجارة إلى مصر وكتابه كتاب

صحيح، قال علي: وقد كتبها عنه - في المطبوعة: عن وهو تصحيف - ابنه

أحمد بن شبيب "

الثاني : أن تصحيح الطبراني للحديث لا يقتضي توثيق رجاله، لأنه إنما حكم

بالصحة على الحديث، وهذا حكم عام، لا على هذا السند خاصة، وفرق بين

الحكم بالصحة على الحديث، وبين الحكم بالصحة على السند، فكل حديث

صحيح لا يقتضي أن يكون رواه في عموم الأسانيد والمتابعات ثقات، بل ربما

ورد من بعض الطرق الضعيفة أو الواهية، فهذا الوصف (حديث صحيح)

مختص بالمتن، أي أنه ثابت، وهذه مسألة بديهية عند أهل العلم بالحديث، وقد

أشار إليها العلماء في مصنفاتهم، وعلى رأسهم الإمام مسلم - رحمه الله -

حينما أنكر عليه أبو زرعة الرازي - رحمه الله - إخراج حديث جماعة من

الضعفاء في "جامعه الصحيح"، فأجاب عن ذلك كما في "تاريخ بغداد" (

4/274) بسند صحيح، قال:

" إنما قلت صحيح، وإنما أدخلت من حديث أسباط وقطن وأحمد ما قد رواه

الثقات عن شيوخهم، إلا أنه ربما وقع إليّ عنهم بارتفاع، ويكون عندي من

رواية من هو أوثق منهم بنزول، فأقتصر على أولئك، وأصل الحديث معروف

من رواية الثقات "

فبيّن أن وصف الحديث بالصحة لا يقتضي أن يكون السند المروي به رواه

من الثقات، لأن هذا حكم متعلق بالمتن.

وانظر ما علّقه ابن الصلاح في "علومه" (ص:38)، وما أورده الحافظ في

"النكت" (1/474) على هذه المسألة.

الثالث : أن الطبراني إنما قال: "والحديث صحيح"، وهذا ينصرف إلى تصحيح

المتن المرفوع وحده دون القصة الموقوفة، لأنه لا يُقال للموقوف: حديث،

بل يُقال فيه: أثر، وربما يُطلق عليه خبر، وأما الحديث فهو مختص بالمرفوع.

وتبقى مغالطة أخرى وقع فيها المؤلف، وهي جعله الاختلاف في الحديث على أحمد ابن شبيب من باب تحديث الراوي الحديث على وجهين، فقال (ص: 139):

(وجواب هذا الاختلاف الذي ارتآه الألباني فقط: أن أحمد بن شبيب كان يحدث الحديث بطوله، وفيه قصة مجيء الرجل لعثمان بن عفان - رضي الله عنه - حدّث بذلك الحافظ الثقة المتقن يعقوب بن سفيان الفسوي كما في دلائل النبوة للبيهقي (6/168).

وكان أحمد أحياناً أخرى لا ينشط، فيقتصر على أصل الحديث فقط، أخرج ذلك ابن السني والحاكم، فكان ماذا؟ والرجل، أي أحمد ثقة، اللهم إلا التعتت والتعصب).

قلت : وهذا الكلام ظاهر الفساد على مذهب المحققين من أهل الحديث، فإنهم يرجحون في مثل هذه الحالات من الاختلاف بالحفظ والكثرة. وهذه الرواية التي أشار إليها المؤلف هي ما أخرجه البيهقي عقب رواية إسماعيل بن شبيب، فقال:

أخبرنا أبو علي الحسن بن أحمد بن إبراهيم بن شاذان، أنبأنا عبد الله بن جعفر بن درستويه، حدثنا يعقوب بن سفيان، حدثنا أحمد بن شبيب بن سعيد... فذكره بطوله، وهذه زيادة ألحقها به في شهر رمضان سنة أربع وأربعين.

ولو تدبر القارئ الكريم قول البيهقي: "وهذه زيادة ألحقها به في شهر رمضان سنة أربع وأربعين" لظهر له أن إيراد هذه الزيادة من هذا الوجه إنما هو من تصرف البيهقي - رحمه الله -، لا أن هذه الزيادة من أصل الحديث، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فعلى تسليم الأمر بأن الزيادة من أصل هذا الطريق، فلا بد من الترجيح بالقرائن.

فممن رواه عن أحمد بن شبيب بغير هذه الزيادة:

1- محمد بن علي بن زيد الصائغ.

عند الحاكم (1/526).

2- العباس بن فرج الرياشي، والحسين بن يحيى الثوري.

عند ابن السني (628).

وهؤلاء الثلاثة أثنان منهم من الثقات، والثالث لم أقف له على ترجمة، وقد خالفهم يعقوب بن سفيان - على فرض التسليم للمؤلف بهذا -، وقد رجح

المؤلف رواية يعقوب على رواية الجماعة، وقال (ص: 140):

(1 - هؤلاء الثلاثة الذين قال عنهم: ثقات إذا أضيف إليهم مثلهم لم يرجحوا على الإمام الحافظ العلم يعقوب بن سفيان الفسوي، فهو ثقة، وفوق الثقة،

وقد قال أبو زرعة الدمشقي: قدم علينا رجلاً من نبلاء الناس أحدهما

وأرجلها يعقوب بن سفيان، يعجز أهل العراق أن يروا مثله رجلاً

ومن المعروف أن الشيوخ إذا خالفهم حافظ، يرجح قول الحافظ على

الشيوخ، فالقول قول الحافظ، وإن اجتمع الشيوخ عليه، ويعقوب الفسوي

إمام حافظ، وفوق الحافظ).

قلت : وهذه محاولة عجيبة في ترجيح رواية يعقوب بن سفيان علي رواية الأكثر، وهذا مخالف للقواعد الحديثية. وكون الراوي من الحفاظ، أو وصف بعضهم له بالحفظ فهذا لا يقتضي الإتيان والضبط، وكم من راوٍ وصف أنه من الحفاظ وكان متكلماً في حفظه، وربما في عدالته، كسليمان الشاذكوني، وعثمان بن مقسم البري، وعثمان بن أبي شيبة، ونحوهم.

وليست هذه محاولة للطعن في الإمام الحافظ يعقوب الفسوي، وإنما هذا تقرير لبعض ما تغاضى عنه المؤلف.

وأما أن رواية الحافظ تُقدّم على رواية الشيوخ، فهذا على وجه الانفراد، أما على وجه الاجتماع، فرواية الشيوخ الثقات تؤيد بعضها بعضاً، وترجح على رواية الحافظ بالكثرة؛ لأنه إنما وصف بالحفظ لكثرة روايته وسعتها، وأما الضبط فهم جميعاً مشتركون فيه، لاسيما وأن الحديث من جميع طرقه ورد بالرواية الناقصة المرفوعة، دون الرواية الموقوفة.

ثم قال المؤلف (ص: 141):

(2)- العباس بن فرج روى الوجهين، فقد أسند القصة عن إسماعيل بن شبيب، عن أبيه، أخرجها البيهقي في "دلائل النبوة"، فوافق الحجة العلم يعقوب بن سفيان الفسوي).

قلت: قد تقدّم إعلال هذه الرواية بالمخالفة، وهي رواية منكورة بذكر إسماعيل هذا، والحمل فيها على الفقيه الشاشي، وقد خالف ابن السني الحافظ الكبير، كما تقدّم ذكره وبيانه.

ويبقى الآن الكلام على رواية شاذة أخرى، نافح عنها المؤلف منافحة المستميت لإثبات صحتها، وهي:

ما أخرج ابن أبي خيثمة في "تاريخه":

حدثنا مسلم بن إبراهيم، حدثنا حماد بن سلمة، أخبرنا أبو جعفر الخطمي، عن عمارة ابن خزيمة، عن عثمان بن حنيف - رضي الله عنه -: أن رجلاً أعمى أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال:

إني أصبت في بصري، فادع الله لي، قال:

"أذهب فتوضاً، وصل ركعتين، ثم قل: اللهم! إني أسألك وأتوجه إليك بنبي محمد نبي الرحمة، يا محمد! إني استشفع بك على ربي في ردِّ بصري، اللهم! فشفعني في نفسي، وشفّع نبيي في ردِّ بصري، وإن كانت حاجة فافعل مثل ذلك".

وهذه الرواية كان قد أعلنها العلامة الألباني - حفظه الله - في "التوسل" (ص: 83) تبعاً لشيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه "التوسل والوسيلة" (ص: 102) بتفرد حماد بن سلمة بزيادة:

" وإن كانت حاجة فافعل مثل ذلك".

وهي محل الشاهد الذي احتج به المؤلف على جواز التوسل بجاه النبي صلى الله عليه وسلم.

وقد حشد المؤلف كل ما يملك في إبطال هذا الإعلال.

والصواب : أن الحمل في هذا الحديث ليس على حماد بن سلمة - رحمه الله -، وإنما هو على من رواه عنه، وهو مسلم بن إبراهيم الفراهيدي، وهو وإن كان من الثقات، إلا أنه قد خالفه من هو أوثق منه في الضبط، وهو حبان بن هلال الباهلي البصري، فرواه عن حماد بن سلمة بسنده ومتمته، دون هذه الزيادة.

أخرجه النسائي في " اليوم والليلة " (663).

وحبان بن هلال وثقة ابن معين، والترمذي والنسائي، وقال أحمد: "إليه المنتهى في التثبت بالبصرة"، وقال البزار: "ثقة مأمون على ما يحدث به"، وقال الخطيب: "كان ثقةً ثباتاً".

ويؤيد هذه الرواية رواية شعبة لهذا الحديث دون هذه الزيادة.

ثم وجدت متابعة لحبان بن هلال عند البخاري في "التاريخ الكبير" (2/3/209) من رواية: شهاب بن عباد العبيدين، عن حماد به دون الزيادة.

وشهاب بن عباد من شيوخ الشيخين، وهو ثقة رضي.

فهذا يدل على شذوذ الزيادة.

ولا يُقعقع بما قعقع به المؤلف، من أن الزيادة من الثقة مقبولة، فهذا المذهب مذهب جماعة الفقهاء، وأما المحققين من أهل الحديث لاسيما المتقدمين فلا يقبلون الزيادة إلا من الثقة الحافظ الثبت، بل منهم من لا يقبل الزيادة من الحافظ إن كانت تفيد حكماً زائداً، حتى يتابع عليها، كما توقف الإمام أحمد في زيادة: "من المسلمين" في حديث صدقة الفطر الذي يرويه الإمام مالك من حديث ابن عمر، حتى تابعه عليها العمریان، والمسألة فيها تفصيل كبير محله كتب المصطلح.

الحديث الرابع

وهو ما أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير" (24/352) قال: حدثنا أحمد بن حماد ابن زغبة، حدثنا روح بن صلاح، حدثنا سفيان الثوري، عن عاصم الأجل، عن أنس بن مالك، قال: لما ماتت فاطمة بنت أسد بن هاشم أم علي بن أبي طالب، دخل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجلس عند رأسها، فقال:

" رحمك الله يا أمي، كنت أمي بعد أمي، وتشيعيني، وتعرين وتكسيني، وتمنعين نفسك طيباً وتطعميني، تريدن بذلك وجه الله والدار الآخرة ".
ثم أمر أن تُغسل ثلاثاً، فلما بلغ الماء الذي فيه الكافور، سكب رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده، ثم خلع رسول الله صلى الله عليه وسلم قميصه، فألبسها إياه، وكفنها ببرد فوقه، ثم دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم أسامة بن زيد، وأبا أيوب الأنصاري، وعمر بن الخطاب، وغلاماً أسود يحفرون، فحفروا قبرها، فلما بلغوا اللحد حفره رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده، وأخرج ترابه بيده، فلما فرغ دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فاضطجع فيهن ثم قال:

" الله الذي يحيي ويميت، وهو حي لا يموت، اغفر لأمي فاطمة بنت أسد، ولقنها حبتها، ووسع عليها مدخلها بحق نبيك والأنبياء الذين من قبلي، فإنك أرحم الراحمين ".

وكبّر عليها أربعاً، وأدخلوها للحد، هو والعباس، وأبو بكر الصديق رضي الله عنهم.

ومن طريقة أخرجه أبو نعيم في "الحلية" (3/121)، وقال: "غريب من حديث عاصم والثوري لم نكتبه إلا من حديث روح بن صلاح، تفرد به".

ومن طريق أبي نعيم أخرجه ابن الجوزي في "العلل المتناهية" (1/269). قال المؤلف (ص: 148): (وهو حديث حسن).

قلت : هذا الحكم فيه مجازفة كبيرة، فقد تفرد روح بن صلاح بهذا الحديث عن سفيان الثوري، ولم يشاركه أحد من أصحاب سفيان الثقات الحفاظ فيه، وعلى التسليم للمؤلف أن روح هذا صدوق حسن الحديث فلا يُقبل منه مثل هذا التفرد عن الثوري، بل عد مسلم مثل هذا التفرد منكرًا، فقال في مقدمة "الصحيح" (1/7):

" فأما من تراه يعمد لمثل الزهري في جلالته وكثرة أصحابه الحفاظ المتقين لحديثه، وحديث غيره، أو لمثل هشام بن عروة، وحديثهما عند أهل العلم مبسوط مشترك، قد نقل أصحابهما عنهما حديثهما على الاتفاق منهم في أكثره، فيروي عنهما أو عن أحدهما العدد من الحديث، مما لا يعرفه أحد من أصحابهما، وليس ممن قد شاركهم في الصحيح مما عندهم، فغير جائز قبول حديث هذا الضرب من الناس".

فهذا على فرض التسليم للمؤلف بأن روح هذا صدوق، وأما على التحقيق، فهو ضعيف الحديث، لا يقوم بما تفرد به حجة، لاسيما إن كان فيه مثل هذه النكارة اللائحة على السند والمتن.

وروح هذا ضعّفه ابن عدي في "الكامل" (3/1005) وأورد له حديثين منكرين، وقال: "في بعض حديثه نكرة".

وقال الدارقطني: "ضعيف في الحديث"، وقال ابن ماكولا: "ضعفوه"، وقال ابن يونس: "رويت عنه مناكير".

وأما ابن حبان فأورده في الثقات جرياً على قاعدته، وقال الحاكم: "ثقة مأمون".

وقد تمسك المؤلف بقول الحاكم، وبذكر ابن حبان له في "الثقات"، وبرواية يعقوب بن سفيان الفسوي عنه استدلالاً على ثقته وضبطه، بل اعتبر ما ورد فيه من جرح مبهماً، ولا يعتد بالجرح المبهم إذا خالفه التوثيق. وهذه مغالطات مجتمعة، وتدليسات مجموعة لا تنطلي على من اشتغل بعلم الحديث الشريف.

بل أقول : إن طريقته هذه في تقوية المناكير ليس فيها شيء من النزاهة التي يجب على طالب العلم - فضلاً عن طالب الحديث - أن يتحلى بها، والإنصاف من أهم ما يجب على طالب الحديث أن يترسمه في خطاه في التصحيح والتضعيف، فإن الأمر صعب، ويخشى على مثل هذا أن يندرج تحت قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار".

فمن هذه المغالطات :

اعتداده بذكر ابن حبان له في الثقات، وابن حبان من المشهورين بالتساهل، إلا أن يرد في عبارته ما يدل على أنه قد سبر حال الراوي، وهذا منتف في ترجمته لروح بن صلاح، فقد قال في "الثقات" (8/244):

"روح بن صلاح: من أهل مصر، يروي عن يحيى بن أيوب، وأهل بلده، روى عنه محمد بن إبراهيم البوشنجي، وأهل مصر".

فهذا لا يدل بحال على أنه قد سبر حاله، بل في هذه الترجمة ما يدل على أن حديثه هذا من جملة مناكيره، وهو أنه قد روى عن أهل مصر، وروى عنه أهل مصر، وهذا الحديث إنما يرويه عن الثوري، وفي هذا غرابة ظاهرة، وقد أشار إلى ذلك أبو نعيم في "الحلية" كما تقدّم.

وأما الحاكم فهو أشدّ تساهلاً من ابن حبان.

وقد نقل السيوطي في "التدريب" (1/108) عن الحافظ العراقي قوله: "الحاكم أشدّ تساهلاً منه".

وقد عقد الحافظ ابن حجر - رحمه الله - فصلاً في مقدمة "اللسان" (1/25) في بيان تساهل ابن حبان في مذهبه في التعديل، وأن ذلك قائم عنده بمجرد ارتفاع جهالة العين، وقال الحافظ:

"والجمهور على خلافه، وهذا هو مسلك ابن حبان في كتاب الثقات الذي ألفه".

إلا أن المؤلف قد حاول جاهداً على إعمال توثيق ابن حبان ومثله توثيق الحاكم، فقال (ص: 151):

(فتوثيق ابن حبان على قسمين نصّ عليهما في مقدمة ثقاته:

فالأول: من اختلف فيه علماء الجرح والتعديل، فإذا ثبت عنده أنه ثقة أدخله في ثقاته، وإلا فأودعه كتابه الآخر.

الثاني: من لم يُعرف بجرح ولا تعديل، وكان كل من شيخه، والراوي عنه ثقة، ولم يأت بحديث منكر، فهو ثقة عنده، ولم ينفرد ابن حبان بذلك المذهب، ولكن هذا النوع من الرواة عند الجمهور يكون مجهول الحال. وأما نسبة التساهل إليه فبالنظر للنوع الثاني فقط، فإهدار توثيق ابن حبان مطلقاً خطأ، ولا تصح نسبة التساهل إليه مطلقاً..

إذا علم ذلك، فإن رد توثيق ابن حبان لروح بن صلاح بدعوى تساهله فيه نظر، فروح بن صلاح روى عنه يعقوب بن سفيان الحافظ، ومحمد بن إبراهيم البوشنجي الفقيه الحافظ، وأحمد بن حماد بن زغبة صاحب النسائي الثقة، وأحمد بن رشدين، وابنه عبد الرحمن، وعيسى بن صالح المؤذن، وفيه جرح وتعديل، وبعضهم سبق ابن حبان في الكلام عليه، كابن يونس).

قلت : وهذا الكلام المذكور منتقض في حق روح بن صلاح، فكون أن ابن يونس أن ابن عدي قد تقدّم ابن حبان بجرحه، فليس بالضرورة أنه قد وقف على جرحهما له، ولم يرد ما يدل على ذلك البتة، ولو صح أنه قد وقف على جرحهما له، فلا يمنع هذا أن جرحهما مقدّم على توثيقه، ولا يدفع عنه الوصف بالتساهل في التعديل، وجعل ما تقدّم نقله عن المؤلف قاعدة مطردة فيه نظر كبير.

وأما توثيق الحاكم، فقال المؤلف (ص:153):
(تساهل الحاكم خاص بالحكم على الأحاديث في المستدرک... أما كلامه في
غير المستدرک فكغيره من الأئمة النقاد).
قلت : وهذا أيضاً منازع فيه، وهي دعوى مجردة، ويدرؤها قول الحازمي: "ابن
حبان أمکن في الحديث من الحاكم".
وهذا على العموم، لا على خصوص كتابيهما في الحديث.
وبتتبع سؤالات مسعود بن علي السجزي للحاكم، والتي ورد فيها توثيق روح
بن صلاح يظهر تساهل الحاكم – رحمه الله -.

وأنا أضرب على ذلك بعض الأمثلة:

1- أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمی، قال الحاكم (20):
"كثير السماع والطلب، متقن فيه، من بيت الحديث والزهد والتصوف".
قلت: هو متكلم فيه، قال محمد بن يوسف القطان: "كان يضع الحديث
للسوفية"، وقال الذهبي: "ليس بعمدة".
2- محمد بن ثابت البناني، قال الحاكم (33):
" لا بأس به، فإنه لم يأت بحديث منكر، لكن الشيخين لم يخرجاه، وهو عزيز
الحديث، أسند خمسة عشر حديثاً".
قلت : عامة أهل العلم على ضعفه، بل قال ابن معين: "ليس بشيء"، وقال
أبو حاتم: "منكر الحديث، يكتب حديثه ولا يحتج به"، وقال البخاري: "فيه
نظر".

3- عبد العزيز بن يحيى المدني، قال الحاكم (127):
" صدوق لم يُتهم في رواياته عن مالك".
وقد أنكر عليه الذهبي – رحمه الله – هذا القول ، فقال في "الميزان")
(2/636):

" كذا قال بسلامة باطن".

قلت : قد كذبه إبراهيم بن المنذر الحزامي، وقال أبو حاتم: "ضعيف"، وقال
البخاري: "يضع الحديث".

4- حسين بن قيس الرحبي، قال الحاكم (187):
" بصري ثقة".

قلت : هو متفق على وهائه وسقوطه، وانظر ترجمته من "التهذيب" (2/313-
314).

وبعد؛ فهذه الأمثلة تدل ولا شك على تساهل الحاكم – رحمه الله – في
التوثيق، ومخالفته للجمهور في مواضع كثيرة.
وعلى فرض التسليم للمؤلف بأن ما وقع للحاكم من التساهل إنما هو في
"المستدرک" وحده، فهذا لا يمنع من تأخير قوله بتوثيق روح بن صلاح، لكونه
خالف الأكثر ممن جرحوه، بل هذا الحديث الذي هو قيد البحث لأدل دليل
على قلة ضبط روح لاسيما وقد تفرد به عن الثوري دون باقي أصحابه، وتفرد
بمتن فيه نكارة ظاهرة.

وأما احتجاج المؤلف على توثيق روح بن صلاح برواية الفسوي عنه فهذا من
باب المجازفة، والحشد بغير تحقيق.

قال المؤلف (ص: 148):

(وروى عنه يعقوب بن سفيان الفسوي في المعرفة والتاريخ، فهو ثقة عنده، قال الفسوي: كتبت عن ألف شيخ وكسر كلهم ثقات).

قلت: هذا التنصيص فيه نظر، لأن الرواية في ذلك منكرة. وقد أوردها الحافظ المزي - رحمه الله - في "تهذيب الكمال" (32/324) من رواية:

عبد الله بن عمر بن عبد الله بن الهيثم الأصبهاني، حدثنا أبو بكر الحافظ، قال: سمعت أبا عبد الرحمن النهاوندي الحافظ يقول: سمعت يعقوب بن سفيان، يقول: كتبت عن ألف شيخ وكسر كلهم ثقات.

وقد استنكر الحافظ الذهبي هذه القصة، فقال في "السير" (13/181): "قلت: ليس في مشيخته إلا نحو من ثلاثمائة شيخ، فأين الباقي، ثم في المذكورين جماعة قد ضُغِّفوا".

قلت: الحمل فيها على عبد الله بن عمر الأصبهاني، فإنه في عداد مجهولي الحال، وقد ترجمه الذهبي في "السير" (20/576)، ولم يورد فيه جرحاً ولا تعديلاً، فلا يصح الاحتجاج برواية الفسوي عن روح بن صلاح على توثيقه له.

وبهذا يظهر للقارئ الكريم ما يغالط به المؤلف القراء حتى يتسنى له إثبات مذهبه في هذه المسألة.

الحديث الخامس

وهو ما أخرجه البزار (كشف الأستار: 845):

حدثنا يوسف بن موسى، حدثنا عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد، عن سفيان، عن عبد الله بن السائب، عن زاذان، عن عبد الله، عن النبي ×، قال: "إن لله ملائكة سياحين يبلغوني عن أمتي السلام".

قال: وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

"حياتي خير لكم، تُحدثون، ويحدث لكم، ووفاتي خير لكم، يُعرض عليّ أعمالكم، فما رأيت من خير حمدت الله عليه، وما رأيت من شر استغفرت الله لكم".

قال البزار:

"لا نعلمه يُروى عن عبد الله إلا بهذا الإسناد".

قلت: قد أورد المؤلف هذا الحديث في كتابه، مدافعاً عن صحته، وابتدأ كلامه عليه بتر الجزء الأول من الحديث، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "إن لله ملائكة سياحين يبلغوني عن أمتي السلام".

وذلك ليروج على القراء الكرام بأن هذا حديث مستقل بذاته، ومن ثم فلا يجوز إعلاله بالمخالفة.

فهذا الحديث قد أخرجه النسائي في "اليوم والليلة" (66) من طريق: عبد الله بن المبارك، عن الثوري، بسنده بالشرط الأول فقط دون الشرط الثاني من الحديث، الذي هو محل الشاهد عند المؤلف.

وتابع ابن المبارك وكيع وعبد الرزاق ومعاذ بن معاذ عند النسائي في "المجتبى" (3/43) باللفظ الناقص.

وتابعهم أبو إسحاق الفزاري عنده في "الكبرى" كما في "التحفة" (7/21). وهؤلاء من الحفاظ الأثبات الثقات، ومن كبار أصحاب الثوري، وقد خالفهم عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد، وهو وإن كان ثقة إلا أنه قد روى بعض الأحاديث التي غلط فيها، وخالف الثقات، منها الحديث الفرد المعروف الصحيح: "إنما الأعمال بالنيات..".

وهو لا يُقارن بهؤلاء في الحفاظ والتثبت والتقدم في الثوري، فهذا يدل دلالة قوية على شذوذ هذا الحرف. إلا أن المؤلف قد ساغ له اعتبار أن هذا المتن حديث آخر، لا زيادة من زيادات الحديث، والجواب عن ذلك:

بأن عبد المجيد وسائر أصحاب الثوري لا يروون عنه صحيفة، فيقال: إن بعضهم قد روى هذا الحديث، ولم يرو الأخر، ورواهما عبد المجيد معاً، كما هو الحال مثلاً في صحيفة همام بن منبه عن أبي هريرة، وإنما هذا الحديث مما تعلقوه عنه سماعاً، وهمم الأصحاب متوافرة على رواية حديث الشيخ، ولا يظن بأن عبد المجيد بن أبي رواد تعلقوه همته فيروي هذا الحديث بهذا اللفظ الزائد، وتفتر همم أصحاب الثوري في روايته.

وحتى على تسليم الأمر للمؤلف بأن هذه الزيادة حديث مستقل، فهو أيضاً معلول بتفرد عبد المجيد به دون باقي أصحاب الثوري، وقد تقدّم النقل عن الإمام مسلم - رحمه الله - ما يدل على هذه القاعدة.

وكذلك فالحديث من هذا الوجه بهذه الزيادة قد تفرد بها البزار - رحمه الله - وهو وإن كان من الحفاظ العارفين بالعلل والرجال، إلا أنه متكلم في حفظه وضبطه بما لا يجوز رده، وقد حدّث بالمسند بمصر من حفظه فأخطأ في أحاديث كثيرة.

قال أبو أحمد الحاكم: "يخطئ في الإسناد والمتن"، وقال الدارقطني: "يخطئ في الإسناد والمتن، حدّث بالمسند بمصر حفظاً، ينظر في كتب الناس، ويحدّث من حفظه، ولم يكن معه كتب، فأخطأ في أحاديث كثيرة، جرحه النسائي، وهو ثقة يخطئ كثيراً".

وللحديث شواهد ثلاثة ذكرها المؤلف، وهي:

الأول : مرسل بكر بن عبد الله المزني.

أخرجه إسماعيل القاضي في "فضل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم" (ص: 38 و 39) بسند صحيح.

الثاني : عن أنس بن مالك - رضي الله عنه -:

أخرجه المخلص في "الفوائد" بسند ساقط عن مالك بن دينار، عنه به.

وأخرجه ابن عدي في "الكامل" (3/945) من وجه آخر من طريق: أبي سعيد العدوي، عن خراش بن عبد الله، عن أنس به.

وقد أغفل المؤلف الكلام على علة ضعف هذا السند، وهو وهاء خراش هذا، قال الذهبي:

"ساقط عدم، ما أتى به غير أبي سعيد العدوي الكذاب".

الثالث : عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين، بنحوه.

وقد عزاه المؤلف إلى أبي جعفر الطوسي في أماليه تبعاً لشيخه أحمد بن الصديق الغماري في "الاكتفاء في تخریج أحاديث الشفاء"، وأعله بوهاء أحد رواته.

فمما سبق يتبين أن الحديث لا يصح من أي وجه من الوجوه، كما لا يصح تقوية طرقه بعضها ببعض، وإن كان مرسل بكر المزني صحيحاً لأن باقي الطرق ما بين ساقطة، أو ملفقة، أو شاذة. إلا أن المؤلف قد خالف القواعد الحديثية، وأبعد القول بإلزام الشيخ الألباني - حفظه الله - بتقوية مرسل بكر المزني بحديث ابن مسعود - رضي الله عنه - فقال (ص: 168):

(قد تقرر أن الحديث المرسل يتقوى بأمور، منها إذا ورد هذا المرسل من طريق آخر موصول ضعيف تقوى المرسل به، وصار من باب الحسن لغيره، وبه تقوم الحجة، ويلزم العمل به، وإذا كان الموصول الذي فيه عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد من قسم الضعيف كما ارتأه الألباني - دفعاً بالصدر! - فإن المرسل الصحيح إذا صُمَّ إليه صار من قسم الحسن المقبول الذي يجب العمل به اتفاقاً.

ولم أجد مبرراً عند الألباني يبعده عن إتباع القواعد الحديثية هنا إلا التعنت، وإتباع الهوى في رد مثل هذه الأحاديث).

قلت: هذه مغالطة بيّنة أراد بها المؤلف النيل من العلامة الألباني - حفظه الله -، فإن خبر ابن مسعود من رواية عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد ضعفه غير محتمل، بل ضعفه شديد، لأنه شاذ، ومن شروط التقوية التي وضعها الترمذي وتبعه عليها أكثر أهل العلم أن لا يكون الحديث شاذاً ولا معللاً

ومن ثم فهذا يُظهر دقة نظر الألباني - حفظه الله - في عدم تقوية المرسل بخبر ابن أبي رواد من رواية ابن مسعود، والله أعلم. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى؛ فليس ثمة دلالة من هذا الحديث على جواز التوسل بجاه النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما غايته إثبات فضل حياته صلى الله عليه وسلم، وفضل مماته على المسلمين.

الحديث السادس

وهو ما أخرجه أحمد (3/21)، وابن ماجه (778)، وابن خزيمة في "التوحيد" (1/42)، والطبراني في "الدعاء" (421) من طريق: فضيل بن مرزوق، عن عطية العوفي، عن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

"من خرج من بيته إلى الصلاة، فقال: اللهم! إني أسألك بحق السائلين عليك، وأسألك بحق ممشي هذا، فإني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا رياءً ولا سمعةً، وخرجت اتقاء سخطك وابتغاء مرضاتك، فأسألك أن تعيذني من النار، وأن تغفر لي ذنوبي، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت؛ أقبل الله عليه بوجهه، واستغفر له سبعون ألف ملك".

وقد حسّن المؤلف إسناد هذا الخبر، موافقة للحافظ الدمياطي، وأبو الحسن القدسي شيخ المنذري، والعراقي، والحافظ ابن حجر.

قلت : وهذه مجازفة، وقد حاول الحافظ ابن حجر - رحمه الله - دفع الضعف عن عطية العوفي في "نتائج الأفكار" (1/271)، فقال:

"ضعف عطية إنما جاء من قبل التشيع ومن قبل التدليس، وهو في نفسه صدوق، وقد أخرج له البخاري في "الأدب المفرد"، وأخرج له أبو داود أحاديث ساكتاً عليها، وحسّن له الترمذي عدة أحاديث بعضها في أفراده".

قلت : وهذا الكلام منتقض من وجوه:

أولها : أن الحافظ نفسه قد وصفه في "التقريب" بقلة الضبط، فقال: "صدوق يخطئ كثيراً".

والخطأ الكثير لا تعلق له بالتدليس، ولا بالتشيع، بل هو متعلق بالضبط ولا شك.

ثانيها : أن تعليق ضعفه بالتشيع والتدليس تنقضه أقوال أهل العلم فيه.

ثالثها : أن إخراج أبي داود لأحاديثه وسكوته عليها لا يرقى أمره، لأنه قد تكلم عليه بما يعني عن الإعادة في "السنن"، فقد قال فيه "ليس بالذي يُعتمد عليه".

رابعها : أن تحسين الترمذي لحديثه لا يعني تقوية أمره، فالترمذي قد يحسن أحاديث جماعة من الضعفاء، وقد أشار إلى ذلك الحافظ في "النكت"،

بل إخراجهم لأفرادهم وتحسينه لها يدل دلالة قوية على أنه أراد بذلك المعنى اللغوي، لا الاصطلاحي، إذ لو كان الاصطلاحي للزم توفر شروطه التي

اشتراطها الترمذي، ومنها أن يرد من غير وجه، فلما كان من أفرادهم دل على أنه أراد بذلك معنى آخر غير الاصطلاح.

وقد دلت كلمات الحفاظ الكبار وأئمة الشأن على ضعف ووهاء العوفي، أما المؤلف فقد تناولها بالتأويل تارة، وبالطعن فيها أخرى، وبلي عنقها ثالثة حتى يتسنى له توثيق العوفي.

وأنا أذكر هنا - إن شاء الله تعالى - أقوال أهل العلم في تجريح عطية العوفي، وما تناولها به المؤلف، والرد عليه في ذلك.

1- قال البخاري في "التاريخ الأوسط" (1/412):

قال علي : عن يحيى: عطية، وأبو هارون العبدى، وبشر بن حرب عندي سواء، وكان هُشيم يتكلم فيه يعني عطية.

قلت : علي هو ابن المديني، ويحيى هو ابن سعيد القطان، وليس ابن معين كما ظنه المؤلف.

قال المؤلف (ص: 208):

(معناه - والله أعلم - أنهم سواء في الطبقة والمذهب، فهم من شيعة

التابعين، ويشتركون في الرواية عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وكيف

يسوي يحيى بن معين بين أبي هارون العبدى، وعطية العوفي، وقد قال عن

أولهما: غير ثقة، وكان يكذب، بينما وثق الثاني ورفع شأنه).

قلت : المؤلف أحق بكلمته التي شان نفسه بها في كتابه (ص: 220):

" لا أدري لماذا يسارع هؤلاء بالتصنيف؟ للدعاوي الفارغة، أم للتجارة البائرة". وكان ينبغي للمؤلف قبل أن ينسب هذا القول أن يتأكد من نسبة يحيى الوارد في هذا الأثر، لاسيما مع وروده في "التاريخ" مهملًا وابن المديني إنما يروي عن يحيى بن سعيد القطان، ولم يذكر في الرواية عن ابن معين، ولا ذكر ابن معين في شيوخه، وإن كانا متعاصرين. ومما يدل على أن يحيى هذا هو ابن سعيد ما نقله الحافظ في "التهذيب" (7/361) في ترجمة عمارة بن جوين أبي هارون العبدى: " قال ابن المديني: عن يحيى بن سعيد، ضعفه شعبة". فإذا علمت ذلك تبين لك أن التسوية بينهم في الضعف لا في الرواية عن أبي سعيد، فإنه لا وجه لمساواتهم في ذلك جميعاً، بل كلمة القطان أن هشيم كان يتكلم في عطية يدل على أن ذلك مختص بالرواية والأداء لا التشيع، ولذلك فقد بتر المؤلف هذه العبارة الأخيرة لكي لا يستبين القارئ الفهم حيلته وتدليسه.

2- وعن عبد الله بن أحمد، عن أبيه، قال: كان سفيان الثوري يضعف حديث عطية، وسمعت أبي وذكر حديث عطية العوفي، قال: هو ضعيف الحديث. وقد روى عبد الله في "العلل" (1307) عن أبيه، عن أبي أحمد الزبيري، قال: سمعت الثوري، قال: سمعت الكلبي قال: كنانتي عطية "أبا سعيد". وقال الإمام أحمد: بلغني أن عطية كان يأتي الكلبي، فيأخذ عنه التفسير، وكان يكنيه بأبي سعيد.

قلت: وهذا الطعن مفسر، وهو كاف كما قال العلامة الألباني لتهمة العوفي، لاسيما فيما يرويه عن أبي سعيد الخدري. إلا أن المؤلف قد نحا منحىً عجيباً في ردِّ هذا التضعيف، فقال (ص: 184): (أنت أيها القارئ المنصف إذا نظرت بعين الناقد المتجرد تجد أن أحمد قد ضعف عطية العوفي، ثم ذكر مستنده في تضعيفه وهي حكاية الكلبي، وهي سبب كلام هشيم في عطية، وحكى أحمد تضعيف الثوري لعطية بعد أن أسند البلاغ من طريق الثوري، فحكاية الكلبي هي أصل مستند الثوري أيضاً في تضعيفه عطية العوفي..

وهذا الذي اعتمدوا عليه فيه نظر، ولا يصح سنده، لأن مداره على محمد بن السائب الكلبي، وحاله معروف، فهو تالف متهم بالكذب، فالسند الذي يكون فيه ذلك الرجل لا يُنظر إليه ولا يُعتمد عليه في شيء، ومع ذلك فقد سارت الركبان بمقولته التالفة، وتوارد البعض على حكايتها..).

قلت: ثمة فرق بين حكاية المتهم حكاية تقع موقع السرد والأداء، وبين حكايته ما يقع موقع الإقرار.

فحكم من رآه من الكذابين، قد تركه العلماء، ووهنوا أمره باعترافه بوضع الحديث، فهل ردوا اعترافه هذا بسبب كذبه؟

لا، لأن ذلك يقع موقع الإقرار، وإنما اعتمدوا قوله في إقراره هذا، لأن رده بجواز كذبه فيه؛ فيه فتح لأبواب السفسطة.

وقد أنكر الحافظ الذهبي - رحمه الله - في "الموقظة" (ص: 37) على شيخه ابن دقيق العيد في قوله:

"إقرار الراوي بالوضع، في رده ليس بقاطع في كونه موضوعاً، لجواز أن يكذب في الإقرار".

قال الحافظ الذهبي:

"هذا فيه بعض ما فيه، ونحن لو افتتحنا باب التجويز والاحتمال البعيد لوقعنا في الوسوسة والسفسطة".

قلت : هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الثوري يستحيل عليه، وكذا على من تبعه من علماء الأمة أن يتواطئوا على الخطأ في الاحتجاج بهذه الحكاية كما يزعم المؤلف، وإنما كان يعلم الثوري بصدق ما يرويهِ الكلبي من كذبه.

فقد أخرج ابن حبان في "المجروحين" (2/256) قال: قال لنا الثوري: اتقوا الكلبي، ف قيل له: إنك تروي عنه؟ قال: أنا أعرف صدقه من كذبه.

ومن جهة ثالثة فإن اعتماد أهل الشأن لهذه الحكاية يؤكد صدقها لاسيما وأن الكلبي والعمري على دين واحد تقريباً، فليس ثمة داع يدعو إلى الافتراء عليه، لاسيما وأن الافتراء عليه في هذا الباب سوف يكون سبباً لهدر روايات العمري عن أبي سعيد، والتي منها روايات الكلبي المدلسة.

ثم إن أهل الحديث قد اتفق عامتهم على جرحه وإن كان يمثل هذه الحكاية، واتفاقهم على الشيء حجة.

قال الحافظ ابن حجر في "التهذيب" (2/156) في سماع حبيب بن أبي ثابت من عروة ابن الزبير:

" قال ابن أبي حاتم في كتاب "المراسيل": أهل الحديث اتفقوا على ذلك، قال: واتفاقهم على الشيء يكون حجة".

قلت : وأما المؤلف فقد رمى أئمة الحديث على مدى العصور بالخطأ، والتتابع على تضعيف حديث العمري بغير حجة!! قال (ص:185):

(ولم أجد من تنبه لهذا الخطأ من أهل الحديث إلا اثنين:

أولهما : الحافظ البارع أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي..
ثانيهما : الحافظ السيد أحمد بن الصديق الغماري..).

وكان علماء الأمة اعتمدوا هذه الحكاية وحدها دون سبر حديثه، وتتبع رواياته، فوقع الثوري، والقطان، وأحمد، وهشيم، وابن معين، وأبو زرعة، وأبو حاتم، وكل من ضعفه في هذا الخطأ وتابعهم عليه أئمة الحديث ممن جاءوا بعدهم،

فلكان الأمة اجتمعت على ضلالة والعياذ بالله، حتى أتى من لا يفرق بين يحيى القطان ويحيى بن معين فأزال عنهم الغمة!!

أقول : ومما يدل على أن هؤلاء العلماء إنما ضعفوا أحاديثه من قبل حفظه - أيضاً - بعد السبر:

3- أن الإمام البخاري - رحمه الله - قال في "الأوسط" (1/412):

وقال أحمد في حديث عبد الملك، عن عطية، عن أبي سعيد، قال النبي صلى الله عليه وسلم : " تركت فيكم الثقلين " أحاديث الكوفيين هذه مناكير.

قلت : وهذا ظاهر على أن الإمام أحمد قد سبر حديثه، ولم يضعفه اعتماداً على رواية الكلبي وحدها.

إلا أن هذا النقل لم يسلم من تأويلات المؤلف، ولو سلمت نصوص الكتاب والسنة من تأويلاته وتأويلات مشايخه لسلم هذا النقل.

قال المؤلف (ص: 196) بعد أن أورد عبارة الإمام أحمد - رحمه الله - المتقدِّمة:

(قلت : النكارة لها معان: أحدها: مرادفة الشاذ، ثانيها: مخالفة الضعيف لمن هو أوثق منه، ثالثها: تفرد الضعيف الذي لا يُحتمل تفرده، ولا يوجد من يتابعه أو يشهد له، رابعها: كون المتن غريباً ومخالفاً للأصول مع ركافة الألفاظ، خامسها: مطلق التفرد ولو بوجه من الوجوه.

أما عن الأول: وهو مرادفته للشاذ، فلم يخالف عطية العوفي أحداً لا في متن ولا في إسناد، وعن الثاني: فمثله، وعن الثالث: فالحديث ليس فرداً فلا ينطبق عليه، وعن الرابع: فإنه منتف تماماً هنا ف لاتعارض بينه وبين غيره، بل هو مفيد للعلم، فلم يبق إلا الوجه الخامس: وهو مطلق التفرد من جهة عطية، عن أبي سعيد الخدري، وهذا الوجه يجب أن يحمل عليه قول الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى).

قلت : هذا الترجيح الذي رجحه المؤلف لا وزن له، لأن عطية قد تفرد بهذا الحديث عن أبي سعيد، وهو ضعيف عند الإمام أحمد كما تقدّم النقل عنه، فالنكارة هنا بمعناها الاصطلاحي، وهو تفرد الضعيف بما لا يحتمل منه التفرد به.

وأما ذلك القيد الذي وضعه المؤلف في حد النكارة: (ولا يوجد من يتابعه أو يشهد له).

ليس على إطلاقه، فليس كل متابعة تفيد، وأما الشاهد فقد يفيد من في حفظه ضعف يسير، وأما من في حال العوفي، فلا تقوية للشواهد. وقد أعل غير واحد من أهل العلم أحاديثه التي يروونها، وليس الإمام أحمد وحده، أو ابن عدي وحده كما يروج المؤلف لتقوية حال العوفي هذا، وأنا أورد بعض ما حضرني في ذلك.

*** الحافظ الذهبي - رحمه الله - :**

أخرج الحاكم في "المستدرک" (4/222) حديثاً عن طريق العوفي، عن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - قال:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفاطمة عليها الصلاة والسلام: " قومي إلى أضحيتك، فاشهديها، فإن لك بأول قطرة تقطر من دمها: يُغفر لك ما سلف من ذنوبك.. " الحديث.

قال الذهبي:

"عطية واه".

*** الحافظ ابن رجب الحنبلي - رحمه الله - :**

روى الفضيل بن مرزوق، عن عطية، عن أبي سعيد: أن الخدري - رضي الله عنه - مرفوعاً:

" لو أن لابن آدم وادياً من مال لا يتغى إليه ثانياً.. " الحديث.

قال السخاوي في الأجوبة المرضية" (1/187)، عقب أن أورد هذا الحديث: "وعطية ضعيف".

4 و 5 قال أبو زرعة: "لئن".

وقال أبو حاتم الرازي: "ضعيف الحديث، يكتبه حديثه".

قال المؤلف (ص : 197):

(هذا من الجرح المبهم غير المفسر، فهو يرد كما تقرر في قواعد الحديث، وكما استقر العمل على ذلك، والأخذ في مقابل ذلك بالتعديل الوارد في عطية العوفي.. إن هذا الجرح غير المفسر في حقيقته يرجع إلى الأمرين اللذين ظلم بسببهما، وهما التشيع والتدليس ... بقى أن تعلم أن أبا حاتم الرازي قد جاء عنه توثيق لعطية كما سيأتي إن شاء الله تعالى).

قلت : الجرح المبهم مردود إذا عارضه تعديل معتبر، وهذا منتف في حال العوفي هذا، فإن غالب من وثقه من المتساهلين كما سوف يأتي بيانه. وأما ادعاؤه أن هذا الجرح بسبب التشيع والتدليس، فينقضه دلالة عبارة أبي حاتم، ووصف أبي زرعة، فهما مختصان بالضبط، لا بالتشيع ولا بالتدليس. وأما توثيق أبي حاتم المزعوم، فقد احتج له المؤلف (ص: 209) بتمام عبارة أبي حاتم حين سئل عن عطية.

إلا أن المؤلف قد بتر العبارة عند ذكر الجرح ليتمكن من رد الجرح بالإبهام، ثم حرفها عند إثبات التعديل موهماً أن لأبي حاتم في الرجل قولين، فقال: (قال ابن أبي حاتم: سئل أبي عن أبي نصر، وعطية، فقال: أبو نصر أحب إليّ).

وهذا في حقيقته مقارنة بين ثقتين، فإن أبا نصر المندر بن مالك العبدي ثقة).

فانظر أيها القاريء الكريم إلى هذا التدليس والتحريف البين ل عبارة أبي حاتم، حتى يتمكن المؤلف من رد الجرح، بل وإثبات التعديل بالزور والبهتان. فهذه العبارة مجتمعة كما نقلناها بنصها من "الجرح والتعديل" (1/3/383):

ضعيف الحديث، يكتب حديثه، وأبو نصر أحب إليّ من عطية.

تفيد ضعف عطية العوفي، بل وتدلل على أن أبا حاتم قد صدر منه هذا الحكم بعد سبر وتتبع، وإلا فكيف يفاضل بينه وبين راو غيره إلا بالنظر في أحاديثهما. وعلى فرض التسليم للمؤلف في نقله، فإن المقارنة لا تدل على التوثيق، بل قد يوصف العالم الراوي بالثقة، وهو ضعيف من باب المقارنة، كما سوف يأتي بيانه قريباً، فكيف بهذه الحالة التي أثبت فيها أبو حاتم تقديم أبي نصر على عطية، لا غير.

6- قال النسائي: "ضعيف".

7- وقال الساجي: "ليس بحجة، وكان يقدم عليّ على الكل".

قلت : قد تناول المؤلف جرح الساجي هذا لعطية العوفي بالرد ، فقال (ص: 192):

(إن الساجي كان بصرياً، والبصريون كثر فيهم النصب، قال الحافظ في "اللسان" (4/439): النصب معروف في كثير من أهل البصرة. وهم يفرطون فيمن تشيع لأنهم عثمانيون، وخاصة فيما كان بين أظهرهم، كذا في "التهذيب" (7/413).

والساجي - رحمه الله تعالى - كان شديداً متصلباً، فجرحه للكوفيين ينبغي التدقيق فيه، فإنه قد يجرح الرجل بسبب مذهبه كما حدث لعطية العوفي هنا،

فإنه قال عنه: ليس بحجة، ثم أبان عن سبب قوله، فقال: وكان يقدّم علياً على الكل، وإن كان الرجل شيعياً يقدّم علياً على الكل، فلا بد أن يجرح عند المخالف لقوله، ولا يكون حجة عنده).

قلت: لم يوصف الساجي بالنصب، وإنما هو من أئمة أهل السنة والجماعة، وعنه أخذ الأشعري مقولة السلف في الصفات، ولم يتكلم عليه أحد بتصريح أو بتلميح، من قريب أو من بعيد بأنه ناصبي، أو أن فيه نصباً، وكون النصب معروفاً في كثير من أهل البصرة، فهذا لا يقتضي بحال أن يكون هو مذهب الساجي، والهمم متوافرة لنقل اعتقاده، لا سيما مع شهرته، وتقدمه في الحفظ والرواية، بل المشهور عنه أنه كان صلباً في السنة، فإن كانت الصلابة في السنة نصباً، فما سلم منه أحد من أهل السنة.

وأما عبارته فلا تفيد أنه ضعفه لأجل التشيع، فإن الواو الفاصلة بين العبارتين تدل على العطف، لزيادة العلم، لا لتقرير سبب الجرح، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الساجي من أئمة الجرح والتعديل، وله كتاب في "الضعفاء"، وقد اعتمد عليه ابن عدي في "كامله"، فهو أعلم من غيره بأن التشيع لا يضر الراوي إلا أن يكون داعيةً، ويروي ما يؤيد بدعته، وبذلك يظهر أن قوله: "ليس بحجة" متعلق بالضبط.

ومما ينبغي التنبيه عليه ما غالط به المؤلف اعتقاد أهل السنة والجماعة، مما يكنه في قلبه من التشيع الشديد، فقال (ص: 192) في الحاشية تعليقا على قول الساجي: "وكان يقدّم علياً على الكل":

(وهذا مذهب عدد من الصحابة، ذكرهم ابن عبد البر في الاستيعاب أثناء ترجمته لعلي عليه السلام ووفاته جماعة منهم (أبو جحيفة) انظر ترجمته في أسد الغابة).

قلت: قد تتبعت ما في ترجمة علي بن أبي طالب من "الاستيعاب" فلم أقف على مثل هذا الهراء، وحاشا الصحابة أن يقع منهم مثل هذه المخالفة التي يروج لها المؤلف، بل صح عن ابن عمر - رضي الله عنه - ما ينقضها. فعند البخاري (3/8) من طريق: يحيى بن سعيد، عن نافع، عن ابن عمرن قال:

كنا نخير بين الناس في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فنخير أبا بكر، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان - رضي الله عنه - بل صح عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أنه قال: ألا ولن يبلغني عن أحد يفضلني عليهما - أي أبي بكر وعمر - إلا جلده حد المفتري.

أخرجه أبو إسحاق الفزاري في "السير" (ص: 327) - ومن طريقه الخطيب في "الكفاية" (ص: 44) - بسند حسن.

وأخرجه ابن أبي عاصم في "المذكر" (18)، والعشاري في "فضائل أبي بكر" (39) بسند فيه ضعف.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في "مجموع الفتاوى" (4/421): "أما تفضيل أبي بكر، ثم عمر على عثمان وعلي: فهذا متفق عليه بين أئمة المسلمين المشهورين بالإمامة في العلم والدين، من الصحابة، والتابعين،

وتابعيهم، وهو مذهب مالك وأهل المدينة، والليث بن سعد، وأهل مصر، والأوزاعي، وأهل الشام، وسفيان الثوري، وأبي حنيفة، وحماد بن زيد، وحماد بن سلمة، وأمثالهم من أهل العراق، وهو مذهب الشافعي وأحمد، وإسحاق، وأبي عبيد، وغير هؤلاء من أئمة الإسلام الذين لهم لسان صدق في الأمة، وحكى مالك إجماع أهل المدينة على ذلك، فقال: ما أدركت أحدا ممن أقتدي به يشك في تقديم أبي بكر وعمر".

وأما المؤلف فقد جعل حب العوفي لعلي سبباً لطعن أهل العلم فيه، ومن ثم تضعيفه، بل زاد الطين بلة فوصفهم - بإطلاق بأنهم نواصب، قال (ص:193): (ومما زاد في جرحهم لعطية أنه كان محباً لعلي بن أبي طالب عليه السلام بحيث عرض النواصب عليه سبه فأبى، وكان هذا ينبغي أن يحسب له، ولكن للنواصب شدة وصوله.

قال ابن سعد في "الطبقات" (6/403):

خرج عطية مع ابن الأشعث، فكتب الحجاج إلى محمد بن القاسم أن يعرضه على سب علي، فإن لم يفعل فاضربه أربع مائة سوطاً، وأحلق لحيته، فاستدعاه، فأبى أن يسب، فأمضى حكم الحجاج فيه).

قلت: هذا الجرح الذي أطلقه المؤلف أراد به كل من جرح عطية العوفي بما فيهم أئمة الشأن كالإمام أحمد وأبي زرعة وأبي حاتم والساجي وغيرهم، والتشيع معروف مشهور فيه وفي مشايخه ومن أتصل بهم كالسقاف البغيض المبتدع الأثيم، وطعنهم في معاوية بن أبي سفيان - رضي الله عنه - وفي أهل السنة مشهور، لا يخفى على طلاب العلم.

وأما الحكاية التي اعتمدها فلا يصح الاحتجاج بها، لأن ابن سعد لم يورد مستنده فيها، ثم إن اعتماد ابن سعد الأول على الواقدي المتهم الكذاب، ولا يُستبعد أن تكون هذه القصة مما تلقاه عنه.

8- ونقل أبو عبيد الآجري عن أبي داود قوله:
" ليس بالذي يعتمد عليه "

9- وقال ابن معين: "ضعيف"، وفي رواية: "ضعيف إلا أنه يكتب حديثه"، وفي رواية ابن الجنيد، عن ابن معين، قال:

" كان ضعيفاً في القضاء ضعيفاً في الحديث "

قلت: قد كان للمؤلف مع عبارات ابن معين في جرح العوفي خطباً جليلاً ليردها به، ويثبت أن ابن معين قد عدله.

قال (ص: 202 - 203):

(أما إمام الجرح والتعديل يحيى بن معين فقد وثقه، ونقل عنه ذلك عدة مرات، ففي سؤالات الدوري (2/407) قيل ليحيى: كيف حديث عطية؟ قال: صالح.

وفيه أيضاً: سألت عن عطية، وعن أبي نضرة، فقال: أبو نضرة أحب إليّ. وهذا النص توثيق منه لعطية، لأن أبا نضرة ثقة عند يحيى بن معين كما في "التهذيب"، فهو في حقيقته مقارنة بين ثقتين.

وقال ابن أبي خيثمة: قيل لابن معين: عطية مثل أبي الوداك؟

قال : لا، قيل: فمثل أبي هارون، قال أبو الوداك ثقة، ما له ولأبي هارون. كذا في "التهذيب" (2/60)، فانظر إلى ارتضاء ابن معين لمقارنته بأبي الوداك الثقة، فهو توثيق لعطية العوفي.

ونظائره كثيرة جداً في كتب الجرح والتعديل في المقارنة بين الثقات، فيحیی بن معين يحب عطية العوفي، وأبو نضرة أحب إليه فتدبر).

قلت : وهذه مجازفات وظلمات بعضها فوق بعض.

فإن قول العالم في الراوي: "صالح الحديث" ليس معناه التوثيق الذي يُحتج بالموصوف به، وإنما هو ممن يُعمل النظر في رواياته، فهذا الوصف ليس بمرق لصاحبه إلى درجة الاحتجاج مطلقاً.

وقد قال ابن أبي حاتم: إذا قيل "صالح الحديث"، فإنه يكتب حديثه للاعتبار. وقال ابن الصلاح في "علومه" (ص: 125):

" وجاء عن أبي جعفر أحمد بن سنان، قال: كان عبد الرحمن بن مهدي ربما جرى ذكر حديث الرجل فيه ضعف، وهو رجل صدوق، فيقول: رجل صالح الحديث".

وقال الحافظ الذهبي في "الموقظة" (ص: 82):

"هذه العبارات كلها جيدة، ليست مضعفة لحال الشيخ، نعم ولا مرقية لحديثه إلى درجة الصحة الكاملة المتفق عليها، لكن كثير ممن ذكرنا متجاذب بين الاحتجاج به وعدمه".

فهذه النقول تنقض قول المؤلف بأن هذا الوصف يقتضي التوثيق. بل أزيد المؤلف بياناً، فأقول:

ثمة فرق بين الكلام على حال الراوي، وبين الكلام على حال مرويات الراوي، وما ورد في تاريخ الدوري مختص بمرويات العوفي، لا بحاله، والعبارة واضحة في ذلك، وهي:

قيل ليحيى : كيف حديث عطية؟ قال: صالح.

ومعنى قوله: "صالح" أي حديثه صالح للاعتبار وللمتابعة، وفي هذا دلالة على أنه العوفي عنده ضعيف إلا أن ضعفه محتمل، ولكنه لا يرتقي إلى درجة الاحتجاج، لا سيما إذا تفرد بحديث كالحديث الذي نحقق القول فيه، ومن ثم فلا عبرة بما ذكره المؤلف من أن عبارة ابن معين هذه تفيد توثيق العوفي. يبقى الآن الكلام على مقارنة ابن معين للعوفي بأبي نضرة مرة، وبأبي الوداك مرة أخرى.

فأما مقارنته بأبي نضرة، فلا يفيد توثيقاً ألبتة، وإنما كان قوله في تقديم أبي نضرة على عطية جواباً على سؤال من سأله عن ذلك، لكثرة رواية هذين الراويين عن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه -.

وكثيراً ما يقع السؤال عن أصحاب الشيخ الواحد، أو الرواة الذين اشتركوا في الرواية عن صحابي معين، حتى يُعلم من يُقدّم عند الترجيح، وقد يقع السؤال من غير عارف، فيكون الجواب كما سبق.

بل قد يجب المجرح أو المعدّل بالتوثيق، ولا يريد أنه ثقة، وإنما هو مقارنة بغيره، وقد وقع هذا من ابن معين، وأشار إليه أبو الوليد الباجي في "الجرح والتعديل"، وتابعه الحافظ في "اللسان"، فقال في مقدمته (1/28):

"وينبغي أن يتأمل أيضاً أقوال المزكين ومخارجها، فقد يقول المعدل: فلان ثقة، ولا يريد به أنه ممن يحتج بحديثه، وإنما ذلك على حسب ما هو فيه، ووجه السؤال له، فقد يُسأل عن الرجل الفاضل المتوسط في حديثه، فيقرن بالضعفاء، فيقال: ما تقول في فلان، وفلان، وفلان؟ فيقول: فلان ثقة، يريد أنه ليس من نمط من قرن به، فإذا سئل عنه بمفرده بين حاله في المتوسط، فمن ذلك: أن الدوري قال عن ابن معين أنه سئل عن ابن إسحاق، وموسى بن عبيدة الربذين أيهما أحب إليك؟ فقال: ابن إسحاق ثقة، وسئل عن محمد بن إسحاق بمفرده، فقال: صدوق، وليس بحجة، ... وهذا حكم على اختلاف السؤال وعلى هذا يُحمل أكثر ما ورد من اختلاف كلام أئمة أهل الجرح والتعديل ممن وثق بجلّ في وقت، وجرحه في وقت آخر".

قلت: وعلى هذا تُحمل أيضاً رواية أبي خالد الدقاق عن ابن معين (256) قال: عطية العوفي ليس به بأس، قيل: يُحتج به؟ قال: ليس به بأس.

قلت: هذا ظاهره التوقف، وإن وصفه بوصف من أوصاف التعديل، وإنما يُعمل به على التعديل إن ورد منفرداً أو معضداً بروايات أخرى عن ابن معين بالتوثيق، ولم يرد عنه التضعيف أو الجرح له.

وأما مقارنة ابن معين بين العوفي وأبي الوداك فلا يقتضي كذلك توثيقه للعوفي، بل قوله هذا يدل دلالة قوية على أنه لم يقر مساواته لأبي الوداك، لأن أبي الوداك ثقة، كما أنه لم يقر مساواته بأبي هارون العبدي المتروك، وهذا لا يدل ألبتة على أن العوفي ثقة.

وأما قول المؤلف: "فيحیی بن معین يحب عطية العوفي، وأبو نضرة أحب إليه".

فتمثيل غير صحيح، فالحب شيء، والضبط شيء آخر.

ثم وجدت المؤلف قد نقل نقلاً عن "التهذيب" (6/207)، فقال (ص: 203):

(وقال ابن الجنيد عن ابن معين: هو وعمرو بن أبي قيس لا بأس بهما، قلت: ثقتان، قال: ثقتان، كذا في "التهذيب" (6/207)، وهو ظاهر في ترادف اللفظين، فهو اصطلاح خاص بيحيى بن معين، ولا مشاحة فيه).

هذه العبارة موهمة بان المقارنة بين العوفي، وبين عمرو بن أبي قيس، وأن التوثيق هنا مختص بالعوفي، وليس كذلك، وكان يجب على المؤلف أن يبين ذلك ولكن لما كان هذا النقل المتصرف فيه يخدم قضيته، لم يتكلم عليه بأي بيان أو إيضاح.

ونص النقل كما في "سؤالات ابن الجنيد" (210):

قلت ليحيى بن معين: عبد الرحمن بن عبد الله الدشتكي، فقال: رازي لا بأس به، قلت: عمرو بن أبي قيسط قال لا بأس به، قلت: ثقتان؟ قال: ثقتان.

فتبين أن المقارنة بين راو آخر غير العوفي وبين عمرو بن أبي قيس.

وأما كونه احتج به على أن وصف ابن معين للراوي بعبارة لا بأس به "تفيد التوثيق، فهذا لا دافع له، لا سيما وقد نص هو نفسه على ذلك، ولكنه محمول على التوثيق في حالة عدم توقفه في الراوي كما وقع في رواية أبي خالد الدقاق عنه، وفي حالة عدم جرحه للراوي كما في باقي الروايات

وعلى فرض التسليم للمؤلف بثبوت تعديل ابن معين للعوفي، فلا بد من التوفيق بين الجرح والتعديل، وهذا لا يكون غلا بتقديم الجرح، لأن مقتضاه زيادة العلم على التوثيق كما بين ذلك أهل العلم، فإن قيل: فبعض العبارات وردت عنه مبهمة، فالجواب: إن ذلك لا يضر، لأنه اختلاف على المعدل في الجرح والتعديل، والأصل في الراوي عنده أن لا يكون مجروحاً، فإذا وثقه فقد وافق الأصل، وإن جرحه، فهذا مقتضاه أن يكون قد وقف على علم زائد بحاله اقتضى جرحه له، ومن ثم فجرحه مقدّم على تعديله. بقي الآن التعرّيج على ما احتج به المؤلف من النقل على تعديل جماعة من أهل العلم للعوفي، فمن هؤلاء:

1- ابن شاهين.

قال المؤلف (ص: 208):
(ومنهم ابن شاهين، وقد أدخل عطية العوفي في "الثقات"، فهو من موثقيه، فإن قيل: قد ذكره أيضاً في الضعفاء، فقال: ضعفه أحمد ويحيى. قلت: التوثيق هو الراجح، لما قد علمت مما سبق من اعتماد أحمد علي رواية محمد بن السائب الكلبي وهي رواية تالفة لا يُعتمد عليها في جرح عطية العوفي، وأن يحيى بن معين من موثقيه كما تقدّم). قلت: هذا الكلام فيه مناقشات:

أولها: أنه زعم أن ابن شاهين من الموثقين له بذكره في "الثقات"، والمعلوم أن ابن شاهين وإن كان من المحدثين والحفاظ إلا أنه ليس من أهل الشأن في الجرح والتعديل، فمثله مثل سالم المرادي الذي لم يرتض المؤلف قوله في جرح العوفي، وقال (ص: 191):
(المرادي هو ابن عبد الواحد الكوفي، ليس هو من الحفاظ، ولا من النقاد الذين يقف المرء عند قولهم في الجرح والتعديل). وقد قال الذهبي فيه في "السير" (16/434):

" ما كان الرجل بالبارع في غوامض الصنعة، ولكنه راوية الإسلام رحمه الله".
ثانيها: أن اعتماد ابن شاهين في كتاب الثقات، ومثله الضعفاء على كتب الغير، لا سيما تواريخ ابن معين، فهو جماع في هذا الباب، ولا يحزر حال الرجل، وهذا يبينه الذي بعده.

ثالثها: أنه قد نقل قول ابن معين من رواية أبي خالد الدقاق في العوفي، وليس هذا مقتضاه الإقرار، أو حتى التوثيق للرجل، وليس فيه التحرير أو التدقيق، وهذا يؤيده قوله في مقدمة كتابه (ص: 25):

" كتاب الثقات ممن روى حديثاً ممن انتهى إلينا ذكره عن نقاد الحديث ممن قُبلت شهادته واشتهرت عدالته وعرف ونقل مثل يحيى بن معين وأحمد بن حنبل...".

رابعها: أن الرواية التي اعتمدها في "الثقات" لا تقتضي التوثيق كما أثبتناه آنفاً.

خامسها : أنه قد أورد العوفي في "الضعفاء"، مما يدل على أنه لم يحرر حاله، وإنما عمله في الكتابين الترتيب والجمع فقط، كما صرح بذلك في مقدمة "الضعفاء" (ص: 39) قال:
"وذكرت هؤلاء - [أي الضعفاء والهلكى]- في كتابي هذا على مثل ما ذكرت الثقات، ليقرب على المستفيد إدراك ما أراد من هؤلاء".
ومن ثمّ فلا يصح التعبير بأ، ابن شاهين قد وثقه، فإنه لم يفعل، وإنما أوردته في الرواة الذين ورد فيهم صيغة توثيق، ثم أوردته في الرواة الذين ورد فيهم صيغة تجريح.

2- أبو بكر البزار:

قال المؤلف (ص: 208 - 209):

(ومنهم صيغة تعديل تعادل قولهم: صالح الحديث، مقارب الحديث، ونحو ذلك كما يُعلم من قواعد الحديث).

قلت : هذه من عجائب المؤلف وأوابده، أن يجعل مثل هذا القول عبارة تدل على التوثيق، فرواية جلة من الناس عنه لا تقتضي أن يكون ثقة، لا سيما وإن كان أكثرًا عن أبي سعيد الخدري كالعوفي، وكم من إمام كبير قد روى عن جماعة من الهلكى طلباً للغرائب، واعتباراً بحديثه، لكي لا يدلسه مدلس أو يهم فيه واهم فيجعله ثقة عن ثقة، وهذا هو الثوري مع جلالته قد روى عن جابر الجعفي.

ومقتضى هذه العبارة أن العوفي لم يُترك حديثه، وهذا لا يقتضي التوثيق، ولا يمنع من أعمال الجرح فيه، فليست هي من عبارات التوثيق كما يتوهم

المؤلف، أو كما يُوهمز

3- أبو حاتم الرازي.

وقد تقدّم بيان ما فيه.

4- يحيى القطان.

قال المؤلف (ص: 209):

(ومنهم يحيى بن سعيد القطان، فقد قال عن جبر بن نوف أبي الوداك كما

في "التهذيب" (2/60) هو أحب إليّ من عطية.

قلت : هذا أيضاً مقارنة بين ثقتين).

قلت لا اعتبار بهذه المقارنة كما تقدّم بيان من وجوه، ثم إن يحيى بن سعيد قد تقدّم النقل عنه بجرح العوفي، إلا أن المؤلف قد وهم في معرفته، فظن

أنه ابن معين.

فقد أخرج البخاري في "التاريخ الأوسط" (1/412):

قال علي: عن يحيى : عطية ، وأبو هارون العبدى، وبشر بن حرب عندي

سواء.

فساواه القطان بأبي هارون العبدى المتهمن وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن مقارنته بأبي الوداك لا تقتضي تعديلهن لا سيما وأن القطان لم

يُنقل عنه قولاً بتعديل أبي الوداك هذا، فتنبه.

5- ابن خزيمة.

قال المؤلف (ص: 209) :

(فإنه أخرج الحديث في صحيحه، قال البوصيري في "مصباح الزجاجة" (1/98): رواه ابن خزيمة في صحيحه من طريق: فضيل ابن مرزوق، فهو صحيح عنده.

قلت : فمقتضى تصحيح الحديث توثيق رجاله ومنهم عطية العوفي). قلت: قد يخرج ابن خزيمة أحاديث بعض الضعفاء، ولكن ليس على سبيل الاعتداد والحجة، بل على سبيل الاستثناس، ويشير على أن في القلب من حديث فلان شيء، يعني أنه لا يخرج احتجاجاً، وقد تكرر صنيعه هذا في مواطن كثيرة ومنها حديث عطية العوفي.

فقد ذكره المنذري - رحمه الله - في الرواة المختلف فيهم في آخر كتابه: "الترغيب والترهيب" (4/575)، وقاتل:

"وأخرج حديثه ابن خزيمة في "صحيحه"، وقال: في القلب من عطية شيء؟. فدل هذا على أن عطية ليس بثقة عند ابن خزيمة كما زعم المؤلف. 6- الإمام الترمذي:

قال المؤلف (ص:211):

(ومنهم الإمام أبو عيسى الترمذي، فإنه حسن له عدة أحاديث انفرد بها فضيل بن مرزوق عن عطية العوفي - كما في الحديث الذي نحن بصدده الكلام عليه - انظرها في طتحفة الأشراف". ومقتضى ذلك التحسين أن يكون صدوقاً عند الترمذي، كما صرح بذلك الحافظ في "تجيل المنفعة" ص: (153).

قلت: قد تقدّم الجواب عن ذلك، وأزيدة إيضاحاً، فأقول:

لا يقتضي تحسين الترمذي لأحاديث العوفي أن يكون صدوقاً عنده لأن إطلاق الترمذي الحسن لا يقتضي الاحتجاج به عنده كما أشار الحافظ ابن حجر في "النكت" في مبحث الحسن.

إلا أن المؤلف تناقض فقال:

(وعليه: فعطية صدوق عند الترمذي، وهو شرط الحسن لذاته).

قلت: الحسن عند الترمذي معروف بشروط وضعها هو نفسه، وصرح بها في "العلل الصغير (الجامع: 5/758)، فقال:

"وما ذكرنا في هذا الكتاب حديث حسن، وإنما أردنا به حسن إسناده عندنا: كل حديث يُروى لا يكون في إسناده من يُتهم بالكذب، ولا يكون الحديث شاذاً، ويروى من غير وجه نحو ذلك، فهو عندنا حديث حسن".

وهذا الحد هو الذي اعتمده العلماء في الحسن بمجموع الطرق، لا الحسن لذاته كما يدعي المؤلف، ومن ثم فكون الترمذي قد حسن حديث العوفي فهذا معناه أنه غير متهم بالكذب عنده، وليس بكذاب، إلا أن الضعف لا ينفك عنه، وإلا لما وصف حديثه بالحسن.

وأما الأحاديث التي وصفها الترمذي بالحسن من أفراد العوفي فلا تنصرف إلى الحسن لذاته، لأن الترمذي قد حكى حد الحسن عنده، وما ذهب عليه المؤلف من اجتهاده، وكما قال المؤلف في كتابه (ص: 203):

(هذه حكاية عن نفسهن ونص من عنده، ولا اجتهاد مع وجود النص).

7- ابن سعد

فقد قال في "الطبقات الكبرى": "وكان ثقة إن شاء الله". قلت ك كما تقدّم بيانه فإن اعتماد ابن سعد في كتابه على شيخه الواقدي، وهو متهم لا يُعول عليه، إلا أن المؤلف اعتذر عن ذلك (ص: 200-201) بقوله: (أما عن اعتماد ابن سعد علي الواقدي غالباً فهو ما صرح به الحافظ، لكن هذا ليس على إطلاقه، فإذا رأيت ابن سعد ترجم للرجل ترجمة عارف بأحواله وبحديثه وبكلام الناس فيه، فلا مدخل عند ذلك للواقدي). قلت: ترجمة العوفي عند ابن سعد لا تتجاوز ثلاثة أرباع الصفحة، وليس فيها ما يدل على أنه قد سبر حاله كما يزعم المؤلف إلا قوله: "وكان ثقة إن شاء الله وله أحاديث صالحة، ومن الناس من لا يحتج به". والظاهر أنه أطلق التوثيق هنا بمعنى أنه لا يتهم بالكذب، ثم بين أن أحاديثه صالحة، أي للمتابعة والاعتبار، لا أنها من الواهيات، فهذا مشعر أنه ليس ممن يحتج به على الانفراد.

وعلى فرض التسليم للمؤلف فيما ادعاهن وأن ابن سعد قد وثقه عن عناية ومعرفة، فكذلك من ضعفه قد ضعفه بجرح مفسر- كما بيناه فيما سبق - غير مبهم.

ولا يعدل ابن سعد أئمة الشأن الكبار مثل: هشيم، ويحيى القطان، والثوري، وأحمد، وأبو حاتم، وأبو زرعة، وابن معين على الراجح، وابن عدي، وغيرهم، إذا اجتمعوا على جرح راوٍ. وممن لم يرد ذكرهم في "التهذيب":

1- الدارقطني:

قال في "العلل" (4/6): "مضطرب الحديث".

وقال في "السنن" (4/39): "ضعيف".

2- البيهقي:

قال في "السنن الكبرى" (2/126 و 6/30 و 7/66 و 8/126):

"لا يُحتج به".

3- عبد الحق الإشبيلي:

نقله عنه الحافظ الزيلعي في "نصب الراية" (4/51)، وعزاه إلى "الأحكام"،

قال:

"عطية العوفي لا يُحتج به، وإن كان الجلة قد رووا عنه".

وهذه العبارة تدل على أنه لا اعتبار برواية الناس عنه مع ثبوت ضعفه.

4- الحافظ الذهبي:

قال في "تلخيص المستدرک" (4/222):

"واه".

وقال في "المغني" (2/436):

"مجمع على ضعفه".

والحاصل من ذلك أن كلمة العلماء مجتمعة ولا شك على ضعف العوفي وسقوط الاحتجاج به، لاسيما في روايته عن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - .

وإن كان المؤلف قد سمى بحثه في تقوية حال العوفي الشيعي: "القول المستوفي في الانتصار لعطية العوفي". فسمَّ هذا الرد إن شئت:

"الرد المغني ببيان ضعف عطية العوفي".

ويبقى الآن الكلام على ما وقع في هذا الحديث من الاختلاف.

فقد اختلف في هذه الرواية على فضيل بن مرزوق.

فأخرجه أبو نعيم الفضل بن دكين في "الصلا" - كما في "نتائج الأفكار"

للحافظ ابن حجر (1/273) - : عن فضيل بسنده موقوفاً.

وتابعه عليه وكيع، عن فضيل به موقوفاً أيضاً.

أخرجه ابن أبي شيبة (6/25).

قال أبو حاتم الرازي في "العلل" لابنه (2048):

"موقوف أشبه".

إلا أن المؤلف لم يرَضَ بمثل هذا الترجيح، ولم يقنع به، لأنه سوف يفسد عليه

استدلاله بالحديث، فحشد ما يرد به حكم غمام المحققين أبي حاتم الرازي،

فاستدرك عليه !! بقوله (ص: 219):

(وللمحدثين في ذلك مسلكان كلاهما يقوي الرفع:

فأولهما : إن الرفع زيادة ثقة، وهي مقبولة، إذ إن الحكم لمن أتى بالزيادة،

وهو مذهب الخطيب البغدادي وجماعة من أئمة الفقه والحديث والأصول.

وثانيهما: الترجيح باعتبار القرائن، وهو ما يقوي الحكم بالرفع أيضاً، فإن من

رفع الحديث أكثر عدداً، وهم ستة، ممن وقفه وهم اثنان فقط).

قلت : كلام المؤلف هذا فيه مناقشات:

الأولى : أنه موهم بأن الأمر على التخيير بين المسلكين، وليس كذلك،

فالمسلك الأول هو مسلك الفقهاء، وعنهم أخذه بعض أهل الحديث كالخطيب

وغيرهن وقد أنكر المحققون إطلاق القول باستخدام هذا المسلك.

فقال الحافظ ابن حجر في "النزهة" (ص: 30):

"أشتهر عن جمع من العلماء القول بقبول الزيادة مطلقاً من غير تفصيل، ولا

يتأتى ذلك على طريق المحدثين الذين يشترطون في الصحيح أن لا يكون

شاذاً، ثم يفسرون الشذوذ بمخالفة الثقة من هو أوثق منه، والعجيب ممن

أغفل ذلك منهم مع اعترافه باشتراط انتفاء الشذوذ في حد الحديث الصحيح،

وكذا الحسن.

والمنقول عن أئمة الحديث المتقدمين كعبد الرحمن بن مهدي، ويحيى

القطان، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وعلي بن المديني، والبخاري،

وأبي زرعة، وأبي حاتم، والنسائي والدارقطني، وغيرهم اعتبار الترجيح فيما

يتعلق بالزيادة وغيرها، ولا يُعرف عن أحد منهم إطلاق قبول الزيادة".

وقد تقدّم النقل عن ابن دقيق العيد والعلائي ما يؤيد ذلك.

الثانية : أنه قد أوهم أن العلة في الاختلاف في الوقف والرفع إنما هي

الخلاف بين الرواة عن فضيل بن مرزوق، وليست كذلك بل هي من فضيل

نفسه، فقد شك في روايته كما عند الإمام أحمد في "المسند" (3/21) قال:

حدثنا يزيد، أخبرنا فضيل بن مرزوق، عن عطية العوفي، عن أبي سعيد الخدري، فقلت لفضيل: رفعه، قال: أحسبه قد رفعه ... الحديث. وأما المؤلف فقد نحى منحى غربياً في تأويل هذا الشك فـقال (ص:218): (هذا ظن راجح تقوى "بقد" وهو حرف تحقيق هنا دخل على الماضي فقربه من الحالن وعليه فـرواية يزيد بن هارون من قسم المرفوع، ولا بد، وهو صنيع من تكلم على الحديث ممن تأخر من الحفاظ).

قلت : وهذا اعتذار ساقط لا قيمة له، ذلك لأن كلمة: "أحسب" تفيد الظن ولا شك، والظن أكذب الحديث.

وعلى فرض التسليم للمؤلف بأنه ظن راجح، فهذا لا ينفي ورود الظن على الفضيل فيهن وإن رجح الرفع بـ "قد"، وإن كان ذلك كذلك، فالعلة في الاختلاف قائمة عليه هو، لا على من رواه عنه.

وهذا يؤيده ترجيح أبي حاتم للموقوف، وهو من أئمة هذه الصنعة، وممن أرسى قواعدها، فلا يقدّم عليه فيها المتأخرون.

الثالثة : أنه على فرض التسليم بأنه مما اختلف فيه الرواة عن فضيل بن غزوان، وهم جميعاً ثقات سواءً من رواه بالرفع أو من رواه بالوقف، فإن كانوا كذلك، فطريقة المحققين من أهل العلم إعلال الحديث بمن ورد فيه نوع جرح بدلاً من تخطئة الثقات، وفضيل بن مرزوق قد تكلم بعض أهل العلم في حفظه، فتخطئته فيه بروايته مرفوعاً تارة، وموقوفاً تارة أخرى أولى من تخطئة حافظين، وهما أبو نعيم ووكيع، أو ستة من الرواة الثقات، فيهم حافظ كبير مثل يزيد بن هارون- رحمه الله-.

الرابعة : أن الفضل بن دكين الملائي من الحفاظ المثبتين المقدمين على أقرانه، وقد قال يحيى القطان: "إذا وافقني هذا الأحول ما أبالي من خالفني"، وقال ابن معين: "ما رأيت أثبت من رجلين يعني في الأحياء أبي نعيم وعفان"، وقال الفسوي: "أجمع أصحابنا أن أبا نعيم كان غاية في الإتقان"، وقال أبو حاتم: "أبو نعيم حافظ متقن".

ومثله ووكيع من الحفاظ الكبار، وقد خالفا خمسة من الثقات، والسادس وهو من الحفاظ وهو يزيد بن هارون في روايته شك وظن.

وقد تقدّم أن المؤلف قد رجح رواية الفسوي على ثلاثة من الرواة؛ اثنين منهم من الثقات، قَلِمَ لم يرجح رواية حافظين كبيرين كابي نعيم ووكيع على هؤلاء الستة؟ إلا لأجل الانتصار لمذهبه الفاسد.

وللحديث شاهد واه من حديث بلال - رضي الله عنه - وفيه الوازع بن نافع العقيلي، وهو تالف الحال، قال البخاري: "منكر الحديث"، وقال أحمد وابن معين: "ليس بثقة"، وقال النسائي: "متروك".

ومثل هذا الشاهد لا يصح التقوية به، والله أعلم.

الحديث السابع

أخرجه الطبراني في "الكبير" (10/267):
حدثنا إبراهيم بن نائلة الأصبهاني، حدثنا الحسن بن عمر بن شقيق، حدثنا معروف بن حسان السمرقندي، عن سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن عبد

الله بن بريدة، عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
" إذا انفلتت دابة أحدكم بأرض فلاة، فليناد: يا عباد الله احبسوا عليّ، فإن الله في الأرض حاضراً سيحبسه عليكم".
وأخرجه أبو يعلى في "المسند" (9/177): حدثنا الحسن بن عمر بن شقيق...
به.
ومن طريقه ابن السني (508) إلا أنه وقع فيه زيادة عن ابن بريدة، "عن أبيه"،
فزاد (عن أبيه).
وأظنه من التحقيق فإن غالب النسخ المطبوعة غير مخدومة الخدمة العلمية
اللائقة.

وقد هَوَّن المؤلف من ضعف هذا السند، فقال (ص: 225):
(قال الهيثمي في "مجمع الزوائد" (10/132) بعد أن عزاه لأبي يعلى
والطبراني: فيه معروف بن حسان وهو ضعيف، وكذا قال الحافظ البوصيري
في مختصر إتحاف السادة المهرة...، وقال الحافظ في تخریج الأذكار 0 شرح
ابن علان (5/150) بعد أن عزاه لابن السني والطبراني: وفي السند انقطاع بين
ابن بريدة وابن مسعود. أ.هـ.
ومع ذلك فللحديث طرق تقوية وترفعه من الضعف إلى الحسن المقبول
المعمول به).

قلت : هذه العبارة الأخيرة فيها مجازفة كبيرة، وتدلّيس عريض.
فإنه يوهم القراء الكرام بان ضعف معروف بن حسان من قبيل الضعف
المحتمل الذي يتقوى بمجيء مثله من وجه آخر وليس كذلك، بل لا أظنه قد
خفي عن المؤلف حال معروف هذا، فإنه شديد الضعف.
فقد قال فيه أبو حاتم الرازي: "مجهول"، وقال ابن عدي: "منكر الحديث"،
وكلاهما من قبيل التضعيف الشديد والمؤلف على معرفة تامة بذلك وقد
خط بيده في كتابه ما يدل على ذلك، فقال (ص: 149):
(قال ابن دقيق العيد في "شرح الإمام" كما في "نصب الراية" (1/179)،
و"فتح المغيث" (1/347): قولهم: "روى مناكير" لا تقتضي بمجرد ترك روايته
حتى تكثر المناكير في روايته، وينتهي أن يُقال فيه: "منكر الحديث"، لأن منكر
الحديث وصف في الرجل يستحق به الترك لحديثه أ.هـ.).
وقال ابن عدي أيضاً: "ومعروف هذا قد روى عن عمر بن ذر نسخة طويلة
وكلها غير محفوظة". وقال الخليلي: "له في الحديث والآدب محل، وروى
كتاب العين عن الخليل بن أحمد، روى عن عمر بن ذر نسخة لا يتابعه أحد".
قلت : قد تفرد بهذا الحديث من هذا الوجه، دون باقي أصحاب سعيد بن أبي
عروبة، والمتن فيه نكارة ظاهرة، ويكفي ما جُرِّح به الرجل حتى يُردُّ حديثه،
ولا يُقوى بالمتابعة، فتنبه.

وأما الشواهد التي ذكرها المؤلف للتقوية فهي :

1- ما أخرجه الطبراني في "الكبير" (117-118):
حدثنا الحسين بن إسحاق التستري، حدثنا أحمد بن يحيى الصوفي، حدثنا عبد
الرحمن بن شريك - وتصحفت في المعجم إلى سهل - ، حدثني أبي، عن عبد

الله بن عيسى، عن زيد بن علي، عن عتبة بن غزوان، عن نبي الله صلى الله عليه وسلم، قال: "إذا أضل أحدكم شيئاً، أو أراد أحدكم عوناً وهو بأرض ليس بها أنيس، فليقل: يا عباد الله أغثوني، يا عباد الله أغثوني، فإن لله عبداً لا نراهم". وقد جُرب ذلك.

قلت: وهذا إسناد ضعيف، فقد تفرد به من هذا الوجه عبد الرحمن بن شريك، عن أبيه، وكلاهما متكلم فيه.

وقد صحَّف المؤلف اسم زيد بن علي إلى يزيد بن علي في موضعين، مع أنه قد ورد عند الطبراني على الوجه الصحيح، والظاهر أنه فعل ذلك تعمية لأمر زيد هذان فإن زيد هذا هو ابن علي بن الحسين، وبين ولادته وبين وفاة عتبة بن غزوان عمراً طويلاً، فزيد بن علي ولد سنة ثمانين، ووفاة عتبة بن غزوان سنة سبع عشرة وبينهما بون شاسع من الزمن، فالسند ليس أقل من أن يكون معضلاً، والمعضل شديد الضعف، ولا يتقوى بالمتابعة كما هو معلوم في علم الحديث.

2- مرسل أبان بن صالح.

وهو عند ابن أبي شيبة (10/424):

حدثنا يزيد بن هارون، قال: أخبرنا محمد بن إسحاق، عن أبان بن صالح، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

"إذا نفرت دابة أحدكم أو بغيره بفلاة من الأرض لا يرى بها أحداً، فليقل: أعينوني عباد الله، فإنه سيعان".

قلت: وهذا إسناد رجاله ثقات، إلا أن محمد بن إسحاق صدوق، موصوف بالتدليس وقد عنعن هذا الخبر.

وأما المؤلف فقد لمز العلامة الألباني - حفظه الله - فقال (ص: 226): (وأعله الألباني في "ضعيفته" (2/109) بالإعصال وهو خطأ لأن أبان بن صالح من صغار التابعين).

قلت: هذه حجة من لا بضاعة له في هذا العلم، فقد وصف - قبل الألباني - مراسيل هذه الطبقة من العلماء بالإعصال جماعة منهم الحافظ الذهبي، فقال في "الموقظة" (ص: 40): "من أوهى المراسيل عندهم: مراسيل

الحسن.

وأوهى من ذلك: مراسيل الزهري، وقتادة، وحميد الطويل من صغار التابعين، وغالب المحققين يعدون مراسيل هؤلاء معضلات ومنقطعات، فإن غالب روايات هؤلاء عن تابعي كبير، عن صحابي، فالظن بمرسله أنه أسقط من إسناده اثنين".

قلت: أبان بن صالح روى عن الزهري، وعن الحسن، فهما من شيوخه، وقد حكم المحققون على مراسيل هذين الراويين بأنها معضلات، فكيف بمرسل من يروي عنهما؟! هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإنه لم يصح له الرواية عن أحد من الصحابة، وإنما ذكروا له حديثاً عن أنس بن مالك عند الترمذي: "الدعاء مخ العبادة"، وهو حديث ضعيف، روي من طريق ابن لهيعة، عن عبيد الله بن أبي جعفر، عن أبان به،

ووصفه الترمذي بالغرابة، فقال: "غريب من هذا الوجه، لا نعرفه إلا من حديث ابن لهيعة".

وقد رواه عن ابن لهيعة الوليد بن مسلم، وابن لهيعة حاله مشهورة، فالحديث ليس بحجة على ثبوت رواية أبان بن صالح عن أنسن ومن ثم فوصف مرسله هذا بأنه معضل هو الصواب، والمعضل لا يتقوى بالمتابعة.

3- حديث ابن عباس - رضي الله عنه - .

أخرجه البزار (كشف: 3128) من طريق:

حاتم بن إسماعيل ، عن أسامة بن زيد، عن أبان بن صالح، عن مجاهد، عن ابن عباس، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال

" إن لله ملائكة في الأرض، سوى الحفظة، يكتبون ما يسقط من ورق الشجر، فإذا أصاب أحدكم عرجة بأرض فلاة، فليناد: أعينوا عباد الله".

قلت : وهذا إسناد فيه ضعف، فإن أسامة بن زيد متكلم فيه، وله مناكير، وقد اختلف عليه فيه.

فرواه جعفر بن عون، وروح بن عبادة، وعبد الله بن فروخ، ثلاثهم عن أسامة بن زيد بسنده موقوفاً.

ولقائل أن يقول: فالأصح على هذا الوقف لأنه قول الأكثر والأوثق؟!

فالجواب: هذا محتمل إن كان المختلف عليه ثقة، وأما إن كان ضعيفاً فالأولى الحمل عليه فيه، بدلاً من تخطئة الثقات الذين رووه عنه، وحينئذ يوصف بأنه قد اضطرب فيه.

وعلى أي وجه ترجح القول سواء بالرفع أو بالوقف فثمة مخالفة أخرى بين أسامة بن زيد وبين ابن إسحاق، فإن ابن إسحاق أوثق ولا بد من أسامة، وقد أرسله، فهو المحفوظ إن شاء الله تعالى.

وأما المؤلف فقد كان له خطاباً جليلاً مع هذا الحديث، فقال (ص: 227):

(وأعل الألباني في ضعيفته (2/112) الطريق المرفوعة عن ابن عباس بهذه الموقوفة، فقال: جعفر بن عون أوثق من حاتم بن إسماعيل... ولذلك فالحديث عندي معلول بالمخالفة، والأرجح أنه موقوف. أ. هـ.

قلت : هذا خطأ من وجهين:

أولهما: تقرر في علم الحديث أنه إذا تعارض الرفع والوقف فالحكم فيه للرفع...

ثانيهما: إن حاتم بن إسماعيل لم ينفرد برفع الحديث، بل وافقه على الرفع محمد بن إسحاق كما تقدم بالإضافة إلى شاهد عبد الله ابن مسعود المذكور أولاً

والصواب هنا أن يُقال: إن أبان بن صالح كان يرفعه أحياناً، وأحياناً أخرى لا ينشط لرفعه، ونظائره كثيرة جداً).

قلت : وهذا كلام ساقط كعامية منافحاته عن الأحاديث الساقطة في كتابه. وقد ناقض نفسه بنفسه ، ودل على جهله بقلمه.

فالذي قرره في هذا الموضوع أنه عند تعارض الرفع والوقف فالرفع مقدّم، وقبلها بصفحات قليلة ناقض هذا القول، فقال (ص: 219) أن للمحدثين مسلكين في هذه المسألة، قال:

(فأولهما : إن الرفع زيادة ثقة، وهي مقبولة، إذ إن الحكم لمن أتى بالزيادة، وهو مذهب الخطيب البغدادي وجماعة من أئمة الفقه والحديث والأصول.
وثانيهما : الترجيح باعتبار القرائن...).

فلماذا لم يعتبر بالترجيح بالقرائن هنا كما فعل هناك؟! لسبب بسيط، وهو أن الترجيح بالقرائن سوف يفسد عليه حديثه، لا سيما وأن ثلاثة من الرواة قد روه عن أسامة بن زيد موقوفاً، وخالفهم واحد فقط، فيه كلام من حيث الضبط.

ثم إن الذي قرره هذا من تقديم الرفع على الوقف إنما هو قول الفقهاء لا قول المحققين من أهل الحديث، لا سيما الأئمة المتقدمين من أهل العلم، وقد تقدّم النقل عن العلماء كابن دقيق العيد، والعلائي، والحافظ ابن حجر ما يدل على ذلك.

وأما ترجيحه المرفوع بتعزيده بالمرسل المرفوع وبالشاهد المنكر عن ابن مسعود فلم أر من أهل العلم من فعلها قبله، أن يعضد الراجح بالمرجوح والمنكر، وإنما أراد بذلك التمويه على من لا علم له بهذه الصناعة، فإن حديث ابن مسعود لا دخل له بهذا الحديث، ولا اشتراك بينهما في السند البتة، والمرسل متعارض مع الموصول المرفوع، فلا بد من الترجيح، لا التعزيد.
وأخيراً : فعلى فرض التسليم له بصحة الحديث الأخير، فهو دال على أن ذلك استعانة بالمخلوقين الأحياء وقد دلت رواية ابن عباس على أنهم من الملائكة، ولم يمنع أحد أن يستعين الناس بغيرهم من المخلوقين على ما يقدروا على فعله، وليس هو بمجيز للتوسل بالجاه، ولا هو من هذا الباب في شيء، فتنبه إلى ذلك ترشد إن شاء الله.

فصل

ومن أغرب الحجج التي احتج بها المؤلف على تقوية هذا الحديث: ادعاؤه بأن بعض الأمة قد انعقد عملها به، وأن ما انعقد به عمل الأمة من الأحاديث، وإن كانت ضعيفة السند، فهي مقبولة.
قال المؤلف (ص: 229):

(إذا ورد حديث بسند ضعيف يصير من قسم المقبول الذي هو أعم من الصحيح والحسن إذا تلقته الأمة بالقبول، أما إذا عمل به بعض الأمة - كحديثنا هذا - ففي عملهم تقوية له).

وقال (ص: 230):

(والحاصل أن للناقد مسلكين في تقوية هذا الحديث:

أحدهما : تقويته بالشواهد، فيصير حسناً، ولا ريب في ذلك.

ثانيهما : تقويته بعمل الأمة به.

وأحد المسلكين أقوى من الآخر).

قلت : هذه المسألة، أقصد مسألة الحكم على الحديث بالقبول إذا تأيد بعمل الأمة مما تفرد به بعض المتأخرين، وأما المتقدمون، فلا يذهبون إلى مثل هذه التقوية، وتفصيل هذه المسألة كما يلي:

قال السيوطي في الحديث المقبول في "البحر الذي ذكره":

" ما تلقاه العلماء بالقبول وإن لم يكن له إسناد صحيح".

وقال في " التعقبات على الموضوعات " :
" قد صرح غير واحد بأن من دليل صحة الحديث قول أهل العلم به، وإن لم يكن له إسناد صحيح".

قلت: قد نُقلت بعض العبارات في ذلك عن ابن الهمام، وأبي إسحاق الأُسفرائيني.

واغتر من أطلق القول بذلك ما ورد عن الشافعي - رحمه الله - أنه قال:
" وما قلت: يعني في تنجيس الماء بحلول النجاسة فيه من أنه إذا تغير طعم الماء أو ريحه أو لونه يروي عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجه لا يثبت أهل الحديث مثله، لكنه قول العامة، لا أعلم بينهم خلافه ".
وهذا القول إن دل على شيء، فإنما يدل على أن الحجة في ذلك الاتفاق على ذات الأمر، والاتفاق وإن وافق معنى الحديث أو متنه فلا يدل على قبول الحديث بحال، ولا تثبيته، وإنما الحجة في الاتفاق، وما قامت الحجة بمدلوله إلا بقيام الاتفاق عليه.

والقبول إنما هو تثبت نسبه إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وهذا ولا شك ليس من شروط الصحة في شيء، فإن أئمة الحديث لم يشترطوا ضمن شروط الصحة قبول الأمة واتفاقهم عليه، بل الأمة وقع بين علمائها الخلاف في تصحيح وتضعيف جملة كبيرة من الأحاديث.
ويؤيد ذلك ما نقله ابن القيم - رحمه الله - في الروح في حديث تلقين الميت، قال:

" سئل عنه الإمام أحمد - رحمه الله - فاستحسنه، واحتج عليه بالعمل ".
قلت: والحديث المروي في الباب ضعيف، وإنما احتج عليه أحمد بعمل السلف، ولم ينقل عنه تصحيحه ألبتة.

وقد ذكر العراقي عن العز ابن عبد السلام: أن بعض المعتزلة يرون أن الأمة إذا عملت بحديث اقتضى ذلك القطع بصحته، قال:
" وهو مذهب رديء ".

والمسألة فيها تفصيل قد ذكرته في غير هذا الموضوع.

والشاهد: أن هذا المذهب ضعيف، ولا تقوم به حجة يتقوى بها الحديث. ولو سلمنا للمؤلف بهذا المذهب، فإن الأمة لم ينقل عنها العمل بهذا الحديث، وإنما حكاه عن الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - والطبراني، والنووي، وقد خالفهم فيه من هو أعلم منهم وأقدم وهو ابن المبارك - رحمه الله -.

فقد أخرج أبو إسما عيل الهروي في " ذم الكلام " (3/110):

أن ابن المبارك - رحمه الله - كان قد ضل في بعض أسفاره في طريق، وكان قد بلغه أن من اضطر إلى مفازة فنأدى: عباد الله أعينوني، أعين، قال: فجعلت أطلب الجزد، أنظر إسناده.

فلم يستجز أن يدعو بدعاء لا يرضى إسناده.

ثم احتج المؤلف على تثبت هذا المذهب بأن ابن المبارك كان يصلي صلاة التسابيح، وأنه قد تداولها الصالحون بعضهم عن بعض.

قلت : وهذا تمويه عجيب، وقول مردود من وجوه:

الأول : أن حديث صلاة التسايح قد اختلف فيها العلماء، فمنهم من صححها، والأكثر على تضعيفها، ولها طريق يقرب من شرط الحسن من رواية ابن عباس - رضي الله عنه - ، وقد اغتر به بعض أهل العلم فصحوه، وخالفهم المحققون من المتقدمين والمتأخرين، فأعلوا هذه الرواية بالشذوذ.

الثاني: أن ابن المبارك لم يعمل بحديث صلاة التسايح لما فيه من النكارة الظاهرة، لا سيما الجلوس بين كل ركعتين للتسبيح، وهي مذكورة في الأحاديث، إلا أن ابن المبارك لم يكن يفعل هذه الجلسة للتسبيح التي هي قبل القيام، وكان يفعل باقي التسايح، لأنها تندرج تحت أصل أصيل وهو جواز التسبيح والتهليل والتكبير والحمد بعد القراءة، وأثناء السجود والركوع، وعليه فلا يتجه القول بأن ابن المبارك قد تداول هذه الصلاة على الصفة المذكورة في الأحاديث.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في "منهاج السنة" (4/116): "وأما ابن المبارك فلم يستحب الصفة المذكورة المأثورة التي فيها التسبيح قبل القيام، بل استحب صفة أخرى توافق المشروع لئلا تثبت سنة بحديث لا أصل له".

وقال - كما في "مجموع الفتاوى" (11/579):-

"وأما ابن المبارك، والمنقول عنه، فشيء مثل الصلاة المعروفة، فإن تلك فيها قعدة طويلة بعد السجدة الثانية، وهذا يخالف الأصول، فلا يجوز أن يثبت بمثل هذا الحديث".

الثالث: أن هذه الصلاة ليس فيها نقل صحيح عن الأئمة الأربعة إلا عن الإمام أحمد - رحمه الله - فقد ذهب إلى ضعف حديثها، وما ادعاه الحافظ ابن حجر برواية موهمة من رجوع الإمام أحمد عن تضعيفها فغير صحيح كما بيناه تفصيلاً في كتابنا: "النقد الصريح"، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الأئمة لم يعتبروا بحديثها، ولم يتداولوها فيما بينهم، بل لم يعرّجوا على ذكرها في كتبهم لا في أبواب التطوع، ولا في غيرها، وإنما أوردها أصحاب الرواية والحديث، من باب جمع ما في الباب.

ثم لو أننا سلمنا بهذا كله للمؤلف، فليس في الحديث ما يدل على جواز التوسل بالجاه، وإنما هو من قبيل طلب العون من الأحياء فيما يقدرون عليه، وهذا لم يمنع منه أحد، ولا حتى شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - ، وبون شاسع بين هذا وبين التوسل بجاه المخلوقين.

الحديث الثامن

أخرجه أبو يعلى الموصلي في "المسند" (4/418) :

حدثنا عقبة، حدثنا يونس، حدثنا سليمان الأعمش، عن أبي سفيان، عن جابر: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال

" ليأتين على الناس زمان يخرج الجيش من جيوشهم، فيُقال: هل فيكم أحد صحب محمداً فتستنصرون به فتُنصروا؟ ثم يقال: هل فيكم من صحب محمداً فيقال لا، فمن صحب أصحابه؟ فيقال لا، فيقال: من رأى من صحب أصحابه؟ فلو سمعوا به من وراء البحر لأتوه".

قال المؤلف (ص: 231):

(إسناده صحيح).

ثم أورد له متابعة عند أبي يعلى أيضاً (4/200) من طريق: محاضر بن المورع، عن الأعمش به.

قلت: السند الأول فيه يونس بن بكير، صدوق فيه ضعف، وقد تُكلم في حفظه، وقد رواه عن الأعمش دون باقي أصحاب الأعمش الكبار. وقد تفرد بلفظه: "فتستنصرون به فتنصروا".

وقد خالفه محاضر بن المورع، وهو وإن كان فيه بعض الكلام غلا أنه مقدّم عليه في الأعمش.

قال ابن عدي: "روى عن الأعمش أحاديث صالحة مستقيمة". وقد رواه بلفظ:

"يبعث بعث، فيقال لهم: هل فيكم أحد صحب محمداً؟ فيقال: نعم، فيلتمس، فيوجد الرجل، فيستفتح، فيفتح عليهم..". وبون شاسع بين هذا اللفظ، وبين اللفظ الذي قبلهن ومما يؤيد هذا اللفظ أصل الحديث الذي في الصحيحين من رواية جابر عن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه -، وهو: "يأتي زمان يغزو فئام من الناس، فيقال: فيكم من صحب النبي صلى الله عليه وسلم؟، فيقال: نعم، فيفتح عليه..". وفي رواية مسلم: "فيفتح لهم".

وفي رواية ثانية عنده: "فيفتح لهم به".

أخرج البخاري (فتح: 6/68)، ومسلم (نووي: 8/300).

قلت: وهذا لا يدل ألبتة على أن الاستنصار كان بجاهه عند الله، ولا بالتوسل بجاهه، إذ لو كان كذلك فلا حاجة للسؤال عن وجوده أو عدم وجوده، وإنما هو بدعائه وإخلاصه، ولا قائل بالمنع من التوسل بدعاء الصالحين.

قال الحافظ ابن حجر في "الفتح" في شرح الحديث:

"فإن كان القوي يترجح بفضل شجاعته، إن الضعيف يترجح بفضل دعائه وإخلاصه".

قلت: ومما يدل على تدليس المؤلف أنه لم يورد الحديث الذي قبله في الباب الذي عند البخاري، وهو أظهر في الدلالة من هذا، وهو حديث مصعب بن سعد بن أبي وقاص، قال:

رأى سعد- رضي الله عنه - أن له فضلاً على من دونه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "هل تُنصرون وتُرزقون إلا بضعفائكم".

قلت: والنصر والرزق المعني هنا هو نفسه المعني في الحديث الذي قبلهن وهو نصر ورزق بإخلاصهم ودعائهم وصلاتهم، لا بالتوسل بجاههم كما يروج له المؤلف، ويدل على ذلك رواية النسائي (6/45) لهذا الحديث بسند صحيح، قال النبي صلى الله عليه وسلم:

"إنما ينصر الله هذه الأمة بضعفائها بدعوتهم وصلاتهم وإخلاصهم".

وهذا ظاهر من الحديث الذي ترجم به المؤلف، فإنما حصر الفتح والنصر بالقرون الثلاثة الأولى، لأن الإخلاص والصدق في الدعاء والالتزام بالشرائع أظهر فيهم من غيرهم، ولأجل هذا فضلوا على غيرهم من القرون. وبهذا يبطل الاستدلال بهذا الحديث على جواز التوسل بالجاه.

الحديث التاسع

أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير" (1/292) من طريق: عيسى بن يونس- [وهو ابن أبي إسحاق] - حدثني أبي، عن أبيه، عن أمية بن عبد الله بن خالد بن أسيد، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح بصعاليك المهاجرين. قلت قد أعله المؤلف بعننة أبي إسحاق السبيعي، وقال (ص:233): (ولولا عننة أبي إسحاق - فإنه مذكور في المرتبة الثالثة من المدلسين (ص:42) - لكان الحديث مرسلًا صحيح الإسناد). قلت: أمية بن عبد الله من التابعين، فحديثه هذا مرسل، وإن صح فيحمل على ما حمل عليه ما قبله. ويدل على ذلك: ما أخرجه أبو داود (2594)، والترمذي (1702)، والنسائي (6/45 - 46) بسند صحيح من حديث أبي الدرداء - رضي الله عنه - قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "ابغوني الضعيف، فإنكم إنما ترزقون وتُنصرون بضعفائكم". وقد تقدّم بيان أن ذلك بإخلاصهم، وبدعائهم، ولما علم فيهم الله تعالى من الضعف، لا بجاههم.

الحديث العاشر

أخرجه أحمد في "مسنده" (5/422): حدثنا عبد الملك بن عمرو، حدثنا كثير بن زيد، عن داود بن أبي صالح، قال: أقبل مروان يوماً فوجد رجلاً واضعاً وجهه على القبر، فقال: أتدري ما تصنع؟ فأقبل عليه، فإذا هو أبو أيوب، فقال: نعم، جئت رسول الله، ولم أت الحجر، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "تبكوا على الدين إذا وليه أهله، ولكن ابكوا عليه إذا وليه غير أهله". ومن هذا الوجه أخرجه الحاكم (4/515) وصححه. قلت: وهذا سند منكر بمرّة، غير معروف، بل هو من أوهام كثير بن زيد، فهو وإن كان صدوقاً في نفسه، إلا أنه قد تُكلم في حفظه، قال أبو زرعة: "صدوق فيه لين"، وقال النسائي: "ضعيف"، وقال أبو حاتم: "صالح، ليس بالقوي، يُكتب حديثه"، وقال ابن معين في رواية ثالثة: "ليس به بأس"، وقال أحمد: "ما أرى به بأساً". وأما المؤلف فخلط خلطاً عجيباً في تقوية هذا الحديث، ودلّس تدليساً عريضاً لأجل الوصول إلى غرضه، فقال (ص: 234 - 235): (داود بن أبي صالح قال عنه الذهبي في "الميزان" (2/9): لا يُعرف"، وسكت عنه ابن أبي حاتم الرازي (الجرح 3/416). وذكره الحافظ ابن حجر تمييزاً، وقال في "التقريب": مقبول. فإذا تشددت وأعرضت عن تصحيح الحاكم وموافقة الذهبي له لأن التصحيح هو توثيق للراوي، فهذا الإسناد فيه ضعف يسير يزول بالمتابعة، وداود بن أبي صالح قد تابعه المطلب بن عبد الله بن حنطب فيما أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير" (4/189)، والأوسط (1/199)، وأبو الحسين يحيى بن الحسن في أخبار المدينة كما في شفاء السقام ص: 152.

والمطلب بن عبد الله بن حنطب صدوق يدلّس، ومثله يصلح للمتابعة، صرح بالسماع أو لم يصرح، أدرك أبا أيوب أو لم يدركه. فغاية هذا الإسناد أن فيه انقطاعاً يسيراً قد زال بالمتابعة المتقدّمة.

وبهذه المتابعة يثبت الحديث ويصير من قسم الحسن لغيره).
وهذا الكلام فيه مغالطات ومناقشات:

أولها: أن داود بن أبي صالح هذا مجهول، لم يرو عنه إلا كثير بن زيد، ولم يوثقه معتبر، إلا تصحيح الحاكم لحديثه، والحاكم متساهل كما تقدّم بيانه، وأما ما ادعاه المؤلف من موافقة الذهبي له فغير صحيح، وغنما غاية أمر الذهبي أنه يذكر في تلخيصه حكاية حكم الحاكم على الحديث، وإن أراد التعقيب قال: "قلت: ..."، ومن ثم فليس ذكره لحكم الحاكم على الحديث موافقة له، لا سيما وأنه قال فيه في الميزان: "حجازي، لا يُعرف، له عن أبي أيوب الأنصاري، روى عنه الوليد بن كثير".

وهذا وهم من الحافظ الذهبي، كما بينه الحافظ في "التهذيب"، فإنما روى عنه كثير بن زيد، فانقلب الاسم على الذهبي ووهم فيه. وأما قول الحافظ فيه: "مقبول" فغير مقبول، لأنه لم يرو عنه غير واحد، ولا وثق ولا ضعف، فالذي تقرر في المصطلح أن مثل هذا يكون مجهول العين، ومثله لا يحتج بحديثه، ولا تنفعه المتابعة ولا يتقوى بها.

ثانيها: أن الراجح أن ذكر هذا الراوي بهذا الاسم وهم من كثير ابن زيد كما تقدّم ذكره، وذلك أن الرواية قد اختلفت على كثير في تسمية شيخه، فرواه الطبراني في "الأوسط" (284 و 9366)، وفي "الكبير" (4/158) من طريق: سفيان بن بشر بن حدثنا حاتم بن إسماعيل، عن كثير بن زيد، عن المطلب بن عبد الله، قال: قال أبو أيوب لمروان... فذكره دون ذكر القصة التي هي محل الشاهد من الحديث، والتي يحتج بها المؤلف على جواز إتيان القبر والتوسل بالجاء، وإن كان بميت.

وهذا إن دل على شيء فيدل على أن كثيراً قد اضطرب في رواية هذا الحديث، على هذين الوجهين، ولا يُقال: إن له فيه شيخين، فليس هو من الحفاظ المكثرين الذين يجوز تعدد الأسانيد عنهم، وهذا الوجه الأخير هو الراجح، لأن الوجه الأول لما سمي فيه شيخه سمي شيخاً مجهولاً تفرد بالرواية عنه، ولا يُعرف عند أهل العلم، وقد رجح الطبراني هذا الوجه الثاني، فقال: لا يُروى هذا الحديث عن أبي أيوب إلا بهذا الإسناد، تفرد به حاتم". أي أنه لا يُعرف - بمعنى لا يُحفظ - إلا من هذا الوجه، ذلك لأن الوجه الآخر غير معروف، بل هو من أوهام كثير بن زيد.

ثالثها: على تقدير أن الروايتين محفوظتان، فإن الرواية الأولى التي قد تفرد بها داود بن أبي صالح المجهول هي التي حوت محل الشاهد، وأما الرواية الثانية فقد خلت من محل الشاهد فيكون داود قد تفرد بهذه القصة، فهي ضعيفة ولا شك.

رابعها: أن الرواية الأولى تفرد بها مجهول عين، والرواية الثانية منقطعة، ومجهول العين لا تتقوى روايتهن ولا تقوى غيرها كما تقرر في المصطلح.

الحديث الحادي عشر والحديث الثاني عشر

فأما الحديث الحادي عشر فهو:

"اللهم أنت أحق من دُكر، وأحق من عُبد، وأنصر من ابتغي، وأرأف من ملك، وأجود من سئل... أسألك بنور وجهك الذي أشرقت له السماوات والأرض، بكل حق هو لك، وبحق السائلين عليك أن تقبلني في هذه الغداة أو في هذه العشية، وأن تجيرني من النار بقدرتك".

وأما الحديث الثاني عشر فهو:

"إذا ظنت أذن أحدكم فليذكرني، وليصلِّ عليَّ".
كلاهما قد وهاه المؤلف، فلا حاجة للتعليق عليهما.

الحديث الثالث عشر

أخرجه الحاكم في "المستدرک" (2/615):

حدثنا أبو سعيد عمرو بن محمد بن منصور العدل، حدثنا أبو الحسن محمد بن إسحاق بن إبراهيم الحنظلي، حدثنا أبو الحارث عبد الله بن مسلم الفهري، حدثنا إسماعيل بن مسلمة، أنبأ عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، عن أبيه، عن جده، عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

"لما اقترف آدم الخطيئة قال يا رب أسألك بحق محمد لما غفرت لي، فقال الله: يا آدم، وكيف عرفت محمداً ولم أخلقه؟ قال: يا رب لأنك لما خلقتني بيدك، ونفخت فيَّ من روحك رفعت رأسي، فرأيت على قوائم العرش مكتوباً لا إله إلا الله، محمد رسول الله، فعلمت أنك لم تضيف إلى اسمك إلا أحب الخلق إليك، فقال الله: صدقت يا آدم، إنه لأحب الخلق غلَّين ادعني بحقه فقد غفرت لك، ولولا محمد ما خلقتك".

قال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد، وهو أو حديث ذكرته لعبد الرحمن بن زيد بن أسلم في هذا الكتاب". وتعقبه الحافظ الذهبي فقال:
"قلت: بل موضوع، وعبد الرحمن وإيه،...، رواه عبد الله ابن مسلم الفهري، ولا أدري من ذا، عن إسماعيل بن مسلمة، عنه".
وحكم عليه في "الميزان" بالبطلان، وأعله بالفهري هذا، وقال الحافظ في "اللسان" (3/442):

"لا أستبعد أن يكون هو الذي قبله، فإنه من طبقتة".

يشير بذلك إلى عبد الله بن مسلم بن رشيد، الذي يروي عن الليث ومالك.

قال ابن حبان: "يضع على ليث ومالك وابن لهيعة".

وأخرجه الأجري في "الشریعة" (2/248-249):

حدثنا أبو بكر بن أبي داود، قال: حدثنا أبو الحارث الفهري، قال: حدثني سعيد بن عمرو قال: حدثنا أبو عبد الرحمن بن عبد الله ابن إسماعيل بن بنت أبي مريم، قال: حدثني عبد الرحمن بن زيد ابن أسلم، عن أبيه، عن جده، عن عمر بن الخطاب موقوفاً به.

فاضطرب فيه الفهري أو وضع له سنداً، ثم رواه على التوهم، فزاد فيه سعيد بن عمرو، وأوقفه على عمر - رضي الله عنه -.

وكذلك ففي السند عبد الرحمن بن زيد بن أسلم وهو ضعيف جداً من قبل حفظه، وإن كنت أرجح أن هذا الخبر قد وُضع عليه، وما أظنه حدَّث به.

بل الذي أرحه أن الفهري قد سرق هذا الحديث من عثمان بن خالد العثماني، وأنشأ له هذا الإسناد، ورفع تارة، وأوقفه أخرى. فقد أخرج الآجري في "الشريعة" (2/246) من طريق: عثمان بن خالد، عن عبد الرحمن بن أبي الزناد، عن أبيه، قال: من الكلمات التي تاب الله بها على آدم عليه السلام قال:

" اللهم إني أسألك بحق محمد صلى الله عليه وسلم عليك، قال الله عز وجل: يا آدم، وما يدريك بمحمد؟ قال: يارب، رفعت رأسي، فرأيت مكتوباً على عرشك لا إله إلا الله محمد رسول الله، فعلمت أنه أكرم خلقك عليك". وعثمان بن خالد هذا متروك الحديث كما قال الحافظ في "التقريب"، وقد حدّث عن مالك وغيره بأحاديث موضوعة وابن أبي الزناد متكلم فيه. وقد ذكر المؤلف عدة متابعات واهية، ويبيّن ما فيها من الضعف، تبعاً لما ذكره العلامة الألباني - حفظه الله - في "التوسل". إلا أنه عقب ذلك (ص: 247 - 248):

(وبعد كتابة ما تقدّم؛ وجدت لحديث توسل آدم بالنبي صلى الله عليه وسلم شاهداً قوياً.

فقد أخرج الحافظ أبو الحسن بن بشران، قال حدثنا أبو جعفر محمد بن عمرو، حدثنا أحمد بن إسحاق بن صالح، حدثنا محمد بن صالح، حدثنا محمد بن سنان العوقي، حدثنا إبراهيم بن طهمان، عن بُديل بن ميسرة، عن عبد الله بن شقيق، عن ميسرة، قال: قلت: يا رسول الله، متى كنت نبياً؟ قال: " لما خلق الله الأرض واستوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات، وخلق العرش كتب على ساق العرش: محمد رسول الله خاتم الأنبياء، وخلق الله الجنة التي أسكنها آدم وحواء، فكتب أسمى على الأبواب، والأوراق، والقباب، والخيام، وآدم بين الروح والجسد، فلما أحياه الله تعالى: نظر إلى العرش، فرأى اسمي، فأخبره الله أنه سيد ولدكن فلما غرهما الشيطان، تابا واستشفعا باسمي إليه".

وأخرجه ابن الجوزي في الوفا....

وذكره شيخنا العلامة المحقق السيد عبد الله بن الصديق الغماري - نور الله مرقده- في الرد المحكم المتين (ص: 138 - 139)، وقال: إسناد هذا الحديث قوين وهو أقوى شاهد وقفت عليه لحديث عبد الرحمن بن زيد. أ. هـ. وكذا قال الحافظ ابن حجر.

قلت: إسناده مسلسل بالثقات، ما خلا راو واحد صدوق).

قلت: بل الحديث منكر بمرّة بهذا اللفظ، بل لا أستبعد أن يكون موضوعاً. فقد أخرج البخاري في "التاريخ الكبير" (4/1/374) هذا الحديث عن محمد بن سنان العوقي، بسنده بلفظ:

" كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد".

وتوارد الرواة على روايته عن العوقي بهذا اللفظ المختصر.

فأخرجه الحاكم (2/608)، والبيهقي في "الدلائل" (2/129): عن أبي النضر الفقيه، ومحمد بن سلمة العنزي، عن العوقي به باللفظ المختصر.

ثم تبين لي أن الحديث بهذا اللفظ المطول لا يُحفظ عن ابن بشران الذي عزي المؤلف الحديث إليه.

فقد أخرجه البيهقي في "الدلائل" (1/85):

أخبرنا أبو الحسين بن بشران، ببغداد، قال: حدثنا أبو جعفر: محمد بن عمرو الرزاز، قال: حدثنا أحمد بن إسحاق بن صالح قال: حدثنا محمد بن سنان العوقي، قال: حدثنا إبراهيم بن طهمان، عن بُديل بن ميسرة، عن عبد الله بن شقيق، عن ميسرة الفجر، قال: قلت: يا رسول الله، متى كتبت نبياً؟ قال: "وَأدم بين الروح والجسد".

فهذا هو المحفوظ من رواية ابن بشران، وهو إسناد صحيح، وليست فيه تلك الزيادة المنكرة، ولا فيه ذلك الراوي الذي اضطرب المؤلف في تحديده: (محمد بن صالح)، بل قد صرح أحمد بن إسحاق بن صالح بالسماع من العوقي.

وتابع العوقي عن إبراهيم على هذا الحديث باللفظ المختصر:

عثمان بن سعيد الدارمي عند الحاكم والبيهقي، ومعاذ بن هانيء البهراني عند ابن سعد في "الطبقات" (7/41).

وهذا كله يؤكد أن الحديث لا يصح إلا باللفظ المختصر.

والظاهر أن العلة في اللفظ المطول ممن هم دون ابن بشران، وقد تفرد ابن الجوزي بروايته بهذا اللفظ المطول المنكر من طريق ابن بشران، وهذا غريب جداً.

وعندي أن المؤلف قد اطلع على الرواية المختصرة للحديث من طريق ابن بشران ولا بد، لأنه قد عزي الحديث إليها في الحاشية (ص:248)، وإنما تغاضي عنها لأن فيها إغلال الحديث باللفظ المطول، فتنبه، وتمعن .

فإذا علمت ما سبق تبين لك سقوط قول المؤلف (ص:249):

(فالصواب أن هذا الإسناد من شرط الحسن على الأقل، ويصححه من يُدخل الحسن في الصحيح من الحفاظ كابن حبان والحاكم) .

الحديث الرابع عشر

ومتنه:

"من أراد أن يؤتبه الله حفظ القرآن وحفظ العلم فيكتب هذا الدعاء في إناء نظيف بعسل، ثم يغسله بماء مطر، يأخذه قبل أن يقع إلى الأرض، ثم يشربه على الريق ثلاثة أيام، فإنه يحفظ بإذن الله:

اللهم إني أسألك بأنك مسؤول لم يُسأل مثلك، أسألك بحق محمد رسولك ونبيك، وإبراهيم خليلك وصفيك، وموسى كليمك ونجيك، وعيسى كلمتك وروحك..." الحديث.

قد حكم عليه المؤلف بالوضع، فلا تعقيب عليه فيه.

(المرجع : كتاب : هدم المنارة لمن صحح أحاديث الزيارة ، للشيخ عمرو عبدالمنعم سليم ، يرد فيه على القبوري المعاصر ممدوح سعيد ، ص 101 – 206)

الشبهة (3) : الاحتجاج بالآثار الواهية

الأثر الأول :

أخرجه الإمام الدارمي في "السنن" (92):
حدثنا أبو النعمان، حدثنا سعيد بن زيد، حدثنا عمرو بن مالك النكري، حدثنا أبو الجوزاء أوس بن عبد الله، قال:
قحط أهل المدينة قحطاً شديداً، فشكوا إلى عائشة، فقالت:
انظروا قبر النبي صلى الله عليه وسلم، فاجعلوا منه كواً إلى السماء حتى لا يكون بينه وبين السماء سقف، قال: ففعلوا، فمطرنا مطراً، حتى نبت العشب وسمنت الإبل حتى تفتقت من الشحم، فسمي عام الفتق.
قلت : ولا حجة فيه البتة لضعف سنده.

فإنه من رواية عمرو بن مالك النكري وهو صاحب غرائب ومناكير فقد ذكره ابن حبان في " ثقاته " ، وقال: " يعتبر حديثه من غير رواية ابنه عنه، يخطيء ويغرب " ، ومن وصف بهذا الوصف لا يُحتمل من مثله التفرد.
وراويه عنه وهو سعيد بن زيد مثله في الضعف، أو أشد ضعفاً؛ فقد ضعفه يحيى بن سعيد جداً، وقال أبو حاتم والنسائي " ليس بالقوي " ، وقال الجوزجاني: " يضعفون حديثه، وليس بحجة " ، وقال البزار: " لين " ، وقد تفرد بهذا الحديث، ولا يحتمل منه كذلك التفرد به.

وكذلك تفرد به عنه أبو النعمان - شيخ الدارمي - واسميه محمد ابن الفضل الملقب بـ " عارم " وهو ثقة حافظ، إلا أنه اختلط اختلاطاً شديداً بأخرة، فلا يُعلم هل سمع الدارمي منه هذا الخبر قبل الاختلاط أم بعده. ولو كان هذا الخبر صحيحاً فلم أحجمت أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - عن إفتائهم بذلك لما قحطوا على عصر عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - ، ولماذا سكنت على تقديمه العباس - رضي الله عنه - على النبي صلى الله عليه وسلم ؟

وأما المؤلف فقد حسن هذا الإسناد، وقال (ص:255):
(هذا إسناد حسن إن شاء الله تعالى).

ونافح عمن جرح في إسناده على عاداته في كتابه هذا - بل وفي عامة كتبه - ، ومعاذ الله أن تحيد أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - بالمسلمين عن سنة نبيهم صلى الله عليه وسلم في الاستسقاء، إلى بدعة ممقوتة كهذه.
وإن سلمنا بثبوت هذا الأثر فلماذا انقطع به العمل، إذ لو صح العمل به فبإقرار خليفة المسلمين آنذاك، وبإقرار صحابة النبي صلى الله عليه وسلم ، فإن كان ذلك كذلك فلماذا لم يُعمل به بعد ذلك ؟
ولا بأس من إيراد أقوال المؤلف في توثيق الرواة المتكلم فيهم في هذا السند، والجواب عن مغالطاته وتدليساته.

1- محمد بن الفضل السدوسي الملقب بـ " عارم ".
قال المؤلف (ص: 253 - 254):

(ثقة مشهور وإن كان قد اختلط بآخره فحديثه مقبول هنا لأمرين:

الأول : قال الحافظ ابن الصلاح في مقدمته (ص:462): عارم محمد بن الفضل اختلط بأخرة، فما رواه عنه البخاري ومحمد بن يحيى الذهلي وغيرهما من الحفاظ ينبغي أن يكون مأخوذاً عنه قبل اختلاطه. أ. هـ. وعقب عليه الحافظ العراقي في " التقييد والإيضاح " (ص:4652)، فقال: وكذلك ينبغي أن يكون من حدّث عنه من شيوخ البخاري ومسلم. أ. هـ. قلت : عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي من شيوخ مسلم والبخاري فيكون الدارمي ممن حدّثوا عن محمد بن الفضل السدوسي قبل اختلاطه ولا بد). قلت : ليس بالضرورة أن ما رواه عنه البخاري يكون مما سمعه منه قبل الاختلاط، بل لربما كان مما سمعه منه بعد الاختلاط، وإنما انتقى من حديثه ما صح عنده، أو أنه اطلع على كتابه، فإن المختلط ليس بالضرورة أن يكون كل ما حدّث به بعد الاختلاط قد داخله فيه الوهم، وإنما يُعرف وهمه من صوابه بموافقته ومخالفته للثقات.

وليس أدل على ذلك مما أخرجه البخاري في " صحيحه " (4/205) من طريق : هشيم أخبرنا أبو بشر، وعطاء بن السائب، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس - رضي الله عنهما - ، قال : { الكَوْتَرُ } : الخير الكثير الذي أعطاه الله إياه. وهشيم ممن روي عن عطاء بعد الاختلاط، إلا أن رواية عطاء هذه مستقيمة، لموافقته لرواية أبي بشر.

وعليه فليس بالضرورة أن يكون سماع شيوخ البخاري من عارم محمولة على أنها قبل الاختلاط، ولا بد ، بل هذه إحالة على جهالة. وليس أدل على ذلك من رواية البخاري ومسلم عن إسماعيل بن عبد الله بن عبد الله بن أويس، وهو متكلم فيه بكلام شديد، حتى أنه وصف بالكذب وبالوضع وبسرقة الحديث.

قال الحافظ في " التهذيب " (1/273): " وأما الشيطان فلا يُظن بهما أنهما أخرجا عنه إلا الصحيح من حديثه الذي شارك فيه الثقات ".

وقال في " هدي الساري " (ص:388): " وروينا في مناقب البخاري بسند صحيح أن إسماعيل أخرج له أصوله، وأذن له أن ينتقي منها ".

فمن هذا يُعلم أن ليس كل من أخرج له البخاري أو مسلم ممن تُكلم فيه بنوع ضعف من اختلاط أو وصف بكذب أو سرقة أن مثل هذا الوصف لا يثبت في حقه، أو أنه يكون ممن سمع منه قبل الاختلاط، لا، بل ربما يكون إخراج حديثه على وجه الانتقاء، فليُعلم هذان فإنه مهم جداً، وقد نبه عليه أهل العلم.

ثم قال المؤلف (ص:254):

(**الثاني :** قال الذهبي في ترجمة عارم: وقال الدارقطني: تغير بآخره، ما ظهر له بعد اختلاطه حديث منكر، وهو ثقة. قلت - أي : الذهبي - : فهذا قول حافظ العصر الذي لم يأتي بعد النسائي مثله، فأين هذا القول من قول ابن حبان الخساف المتهور في عارم، فقال: اختلط

في آخر عمر، وتغير حتى كان لا يدري ما يُحدث به، فوقع في حديثه المناكير الكثيرة فيجب التنكب عن حديثه فيما رواه المتأخرون، فإذا لم يعلم هذا ترك الكل، ولا يُحتج بشيء منها، قلت: ولم يقدر ابن حبان أن يسوق له حديثاً منكراً، فأين ما زعم. انتهى كلام الذهبي.

وأقر العراقي في "التقييد والإيضاح" الذهبي في دفعه لجرح ابن حبان، وصرح الذهبي في الكاشف بأنه تغير قبل موته فما حدّث). قلت: من علم حجة على من لم يعلم، وإن كان الدارقطني، ومن ثمّ الذهبي لم يقف على حديث منكر أخطأ فيه، فقد وقف غيرهما عليه. ففي سوالات أبي عبيد الأجرى لأبي داود السجستاني قال أبو داود: كنت عنده، فحدّث عن حماد بن زيد، عن هشام بن عروة، عن أبيه: أن ما عراً الأسلمي سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الصوم في السفر، فقلت له: حمزة الأسلمي، فقال: يا بني ما عز لا يشقى به جليسه، وكان هذا منه وقت اختلاطه وذهاب عقله.

قلت: ومن وصفه بالاختلاط وزوال العقل من أئمة المحققين كالبخاري وأبي حاتم وأبي داود وغيرهم، وهم ممن سمعوا منه، وهم أعلم بحاله من غيرهم، ممن أتى بعدهم، فإن كان من تأخر عنه لم يقف له على منكر، فمن عاصره وسمع منه قد وقعت لهم من مناكيره ما حكموا به باختلاطه.

2- سعيد بن زيد.

قال المؤلف (ص: 256):

(وأما سعيد بن زيد فتكلم فيه، لكن وثقه ابن معين، وابن سعد، والعجلي، وسليمان بن حرب، وغيرهم.

وقد احتج به مسلم في "صحيحه".

وقد كفانا الحافظ الذهبي مؤنة تفصيل القول في قبول حديثه بإيراده إياه في جزء "من تكلم فيه وهو موثق" (ص: 85)، وحديثهم لا ينزل عن درجة الحسن عنده كما صرح بذلك في مقدمة الجزء المذكور (ص: 27)، فلا تلتفت أيها المنصف بعد ذلك لمن يشغب عليك، ويضعف الرجال المخرج لهم في الصحيح).

قلت لا يمكن غض الطرف عن أقوال من جرحه، لا سيما مع كثرتها من جهة، ومن جهة أخرى فتجريح يحيى بن سعيد له عن معرفة بحاله، فيقع موقع الجرح المفسر.

قال ابن المديني: سمعت يحيى بن سعيد القطان يضعف سعيد ابن زيد في الحديث جدان ثم قال: قد حدّثني وكلمته.

وأما من وصفه بالحفظ، فالظاهر أنه بمعنى سعة الرواية وكثرة محفوظاته، لا دقة ضبطه، وقد تقدّم ذكر قرائن عليّ ذلك، ومما يؤيد ذلك أن ابن حبان ذكره في "المجروحين"، وقال: "كان صدوقاً حافظاً، ممن يخطيء في الأخبار ويهم في الآثار حتى لا يُحتج به إذا انفرد".

نعم هو صدوق في نفسه، إلا أنه لا يُحتمل من مثله التفرد بمثل هذا المتن المنكر.

3- عمرو بن مالك النكري.

قال المؤلف (ص: 256):

(وثقه ابن حبان، ولا يقول قائل: إنه من المجاهيل الذين يدخلهم كتابه الثقات، فالرجل روى عنه جماعة من الثقات، وعندما ترجمه ابن حبان في ثقاته قال ما نصه: عمرو بن مالك النكري كنيته أبو مالك، من أهل البصرة، يروي عن أبي الجوزاء، روى عنه حماد بن زيد، وجعفر بن سليمان، وابنه يحيى بن عمرو، ويعتبر حديثه من غير رواية ابنه عنه، مات سنة 129هـ.

وأكثر من هذا أن ابن حبان ترجم لعمر بن مالك النكري في مشاهير علماء الأمصار (ص: 155) ضمن طبقة أتباع التابعين في البصرة وقال: وقعت المناكير في حديثه من رواية ابنه عنه، وهو في نفسه صدوق اللهجة. أ.هـ. فأنت ترى أن ابن حبان عرف اسم الراوي، وكنيته، وبلده، وشهرته بالعلم، وعرف الرواة عنهن وأنه قد سبر روايته بدليل قوله يعتبر حديثه.. الخ، وقوله وقعت المناكير.. الخ).

قلت: أما أن ابن حبان قد عرف حال الراوي، فهذا مما لا جدال فيه، وأما أنه وثقه، فهذا غلط بين عليه، وإنما أورده لأنه صدوق في نفسه، وأما ضبطه، فقد مرّ القول فيه.

فقول ابن حبان: (صدوق اللهجة)، هذا مختص بعدالته، وأنه لا يتعمد الكذب، ولا يختص بالضبط، ففرق كبير بين: "صدوق في الحديث"، و"صدوق في اللهجة".

فاللهجة: وهي الكلام المعتاد والحديث الدائر على الألسنة شيء، لعدم اعتماده على الضبط، بل غالب اعتماده على العدالة وعدم الكذب، بخلاف الحديث، فإنه يعتمد على العدالة والضبط جميعاً، فتنبه إلى هذا المعنى فإنه مهم جداً.

ومما يدل على أنه لم يوثقه من جهة الضبط أنه قالك "يعتبر حديثه من غير رواية ابنه"، والاعتبار لا يدل إلا على تمييز القول بالتوثيق، فإنه إن كان ثقة فلا حاجة على اعتبار حديثه، فقد جاز القنطرة، وأما إن اشترط اعتبار حديثه، فهذا لأجل سبره والوقوف على ما إذا كان وافق الثقات أو خالفهم، أو انفرد عنهم بشيء لا يُحتمل منه، والاعتبار معناه معروف، مشهور، قد نقله ابن الصلاح عن ابن حبان في "علوم الحديث"، وخصه بما وافق فيه الراوي الثقات.

ومما يؤيد ذلك أن الحافظ ابن حجر نقل عنه في "التهذيب" كلامه السابق، وزاد فيه: "يخطيء ويغرب".

إلا أن المؤلف قد طعن في هذه الزيادة، فقال (ص: 257):

(وقع في التهذيب (8/96) زيادة على كلام ابن حبان، لم أجدتها في الثقات، هي: "يخطيء ويغرب"، وهي سبق قلم بنى عليها الحافظ قوله: له أوهام).

قلت: وهذا فيه نظر، وقد مرت عليّ جملة من التراجم أوردها الحافظ في "التهذيب" وعزاها إلى الثقات، وهي غير موجودة في "المطبوعة"، وقد حوت بعض هذه التراجم أخباراً مسندة، وهذا يمنع من القول بأنها سبق قلم أيضاً.

وعلي فرض التسليم للمؤلف في طعنه في هذه الزيادة، فإنه قد ثبت من وجه آخر عن ابن حبان أنه لم يوثق عمرو بن مالك النكري هذا، بل ذهب إلى التوقف في حاله، وتركه حتى يستبين أمره.
قال ابن حبان في "المجروحين" (3/114) في ترجمة يحيى بن عمرو بن مالك النكري:

" يروي عن أبيه، عن أبي الجوزاء، روى عنه عبد الله بن عبد الوهاب والبصريون، كان منكر الرواية عن أبيه، ويحتمل أن يكون السبب في ذلك منه أو من أبيه، أو منهما معاً، ولا نستحل أن يطلق الجرح على مسلم قبل الاتضاح، بل الواجب تنكب كل رواية يروها عن أبيه لما فيها من مخالفة الثقات والوجود من الأشياء المعضلات، فيكون هو وأبوه جميعاً متروكين من غير أن يطلق وضعها على أحدهما، ولا يقربهما من ذلك لأن هذا شيء قريب من الشبهة".

فهذا القول لابن حبان يبين معنى قوله: "يعتبر حديثه من غير رواية ابنه عنه"، وأن ذلك ليس تعديلاً، بل توقف في حاله.
ومما يدل على ضعف النكري أيضاً ما أورده عبد الله بن الإمام أحمد - رحمهما الله - في "المسائل" (ص: 89):
" لم تثبت عندي صلاة التسييح، وقد اختلفوا في إسناده، لم يثبت عندي، وكأنه ضعف عمراً بن مالك النكري".

وأما المؤلف فرد هذا القول بحجة واهية، فقال (ص: 258):
(" كان " ظن لا تقوم به حجة، وذلك كقول الحافظ ابن حجر في ترجمة الحسن بن موسى الأشيب في مقدمة الفتح: روى عبد الله بن علي بن المدني، عن أبيه قال: كان ببغداد - أي الحسن بن موسى - وكأنه ضعفه. قلت - أي الحافظ - : هذا ظن لا تقوم به حجة.

أضف إلى كونه ظناً مرجوحاً أنه جرح غير مفسر، حكمه الرد في مقابل التعديل كما تقرر في علم الحديث).
قلت: فليكن على العلم من كان باكياً، وهكذا فليكن الجهل بالحديث وبمدلولات ألفاظ العلماء، وهكذا فليكن التدليس وبتير العبارات.
أما ما بنى عليه المؤلف قوله أن "كان" ظن لا تقوم به حجة، فقد بتر باقي عبارة الحافظ ابن حجر، لكي لا ينكشف تدليسه.
وتمام عبارة الحافظ في "مقدمة الفتح":

" روى عبد الله بن علي بن المدني، عن أبيه قال: كان ببغداد وكأنه ضعفه. قلت: هذا ظن لا تقوم به حجة، وقد كان أبو حاتم الرازي يقول: سمعت علي بن المدني يقول: الحسن بن موسى الأشيب ثقة، فهذا التصريح الموافق لأقوال الجماعة أولى أن يعمل به من ذلك الظن".

ولا شك أن ثمة بون شاسع بين الراويين فالحسن بن موسى من الرواة المجمع على توثيقهم، وهم من طبقة مشيخة أحمد، وابن المدني وغيرهم، وقد وردت رواية أخرى تدل على أن ابن المدني قد وثقه.
ثم إن عبارة عبد الله بن علي بن المدني لا تدل على أن الجرح قد وقع من أبيه، لأنه إنما نسبه، ولم يتكلم على شيء من حديثه.

وهذا بخلاف عمرو بن مالك النكري فإنه ما وثقه أحد، إلا ما كان من أمر ابن حبان، وقد تقدّم ما يدل على أنه قد توقف فيه، وترك الاحتجاج به، ولم يوثقه معتبر بحيث إذا خولف، رجحنا التوثيق بأن الحكاية مبنية على الظن. ثم إن ثمة فرق بين الراويين لهاتين الحكايتين، فأما عبد الله بن الإمام أحمد فمن أئمة المحققين في هذا العلم، وممن لهم باع كبير فيه وقد لازم أباه، وتلقى عنه، وسمع منه الكثير والكثير، فهو أعلم بما تقتضيه ألفاظه وحركاته في الرواة، بخلاف عبد الله بن علي بن المديني هذا، فإنه غير مشهور بالطلب، ولا بالسماع، وقد ترجم له الخطيب في "تاريخ بغداد (10/9)، ونقل عن حمزة السهمي قوله:

سألت الدارقطني عن عبد الله بن علي بن عبد الله المديني روى عن أبيه كتاب العلل، فقال: إنما أخذ كتبه، وروى أخباره مناولة، قال: وما سمع كثيراً من أبيه، قلت: لم؟ قال: لأنه ما كان يمكنه من كتبه. وثمة فرق كبير بين المناولة، وبين السماع والقراءة، بل المناولة تدل على أنه لم يوافق أباه بكتبه سماعاً، فكيف له أن يبني ظناً كهذا بتضعيفه، وهو لم يسمع من أبيه، ويخالف من هو أوثق منه بمراحل كأبي حاتم الرازي.

وكذلك فثمة فارق كبير بين السؤال الذي حكم عليه الحافظ ابن حجر بأن الحكم فيه بالتضعيف ظن، وبين سؤال عبد الله للإمام أحمد، فالأول إنما نسب الرجل، وهذه النسبة لا تقتضي الجرح، فلعل عبد الله بن المديني بنى ظنه بالجرح على أن أباه قد نسبه، وسكت فلم يتكلم فيه بشيء، وهذا لا يقتضي جرحاً.

وأما سؤال عبد الله بن أحمد فمقتضاه التضعيف للنكري ذلك لأنه قد سأل أباه عن حديث صلاة التسبيح، فضعفه، وهذا يقتضي تضعيف رواية عبد الله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنه - في صلاة التسبيح، وهذه الرواية قد أخرجها أبو داود (1298):

حدثنا محمد بن سفيان الأبلبي، حدثنا حبان بن هلال أبو حبيب، حدثنا مهدي بن ميمون، حدثنا عمرو بن مالك، عن أبي الجوزاء، قال: حدثني رجل كانت له صحبة... فذكره.

قلت: ورواة هذا السند جميعهم موثقون إلا عمرو بن مالك النكري هذا، فإذا أطلق الإمام أحمد القول بضعف الحديث، فهذا مقتضاه ضعف النكري هذا. ثم وجدت بعد ما يدل على أن الإمام أحمد - رحمه الله - قد جرح عمراً بن مالك النكري هذا.

فقد أخرج الخلال - كما في النقد الصحيح للعلائي (ص: 32) - قال: قال علي بن سعيد: سألت أحمد بن حنبل عن صلاة التسبيح، فقال: ما يصح فيها عندي شيء فقلت: حديث عبد الله بن عمرو؟ قال: كل يرويه عن عمرو بن مالك، يعني فيه مقال، فقلت: قد رواه المستمر...

وقد حقق المؤلف كتاب النقد الصحيح للعلائي وأورد هذا النص فيه (ص: 42)، ولم يورد ضمنه محل الشاهد: (فيه مقال).

ويبقى الآن الجواب عما أورده المؤلف من توثيق الذهبي لعمرو ابن مالك النكري، قال (ص: 258):

(فتوثيق عمرو بن مالك بعد ذلك البيان لا مرية فيهن وهو ما صرح به الحافظ الذهبي في "الميزان" 3/286، وفي "المغني" 2/489). قلت: إنما أطلق الذهبي توثيق هذا الراوي مقارنة بغيره ممن اشترك معه في الاسم.

ففي "المغني" (2/488 – 489):

"4699 – ت/ عمرو بن مالك الراسبي البصري، لا النكري شيخ للترمذي، قال ابن عدي: كان يسرق الحديث، وضعفه أبو يعلى، وحدثنا عنه، قلت: فأما: 4700 - عه/ عمرو بن مالك النكري، عن أبي الجوزاء و 4701 - عه/ عمرو بن مالك الجنبي عن الصحابة، فثقتان".

فقارن بين النكري والجنبي، وبين الراسبي، ومايز بينهم، فذكر الراسبي بالتوهين، ثم أورد هذين الراويين، ووصفهما بالتوثيق كي لا يختلط ذكرهما على أحد من الباحثين، فيظن أنهما هما نفسهما الراسبي المتهم، وكذا فعل في "الميزان".

وقد تقدّم بيان ما في هذه المسألة، وأن هذا لا يقتضي التعديل. والظاهر عندي أن الباعث لديه على ذلك خلط ابن عدي بينهما، فقد ترجم للراسبي، إلا أنه سمّاه عمرو بن مالك النكري، فخلط بين الاثنين، ولذا قال الذهبي في "الميزان" (3/285): "عمرو بن مالك الراسبي البصري، لا النكري..". ومما يدل على أنه لم يوثق النكري هذا أنه قد أوردته في "الكاشف" (2/4287)، وقال: "وثق".

وهذا الوصف أتى بصيغة التمریض، وهذا مشعر بأن المعتمد فيه ذكر ابن حبان له في الثقات، وقد تقدم بيان ما فيه.

ثم وجدت بعد ذلك ما يدل على أن البخاري قد ضعفه أيضاً. فقد أخرج البخاري في "التاريخ الكبير" (2/1/16) في ترجمة أوس بن عبد الله أبي الجوزاء:

قال لنا مسدد، عن جعفر بن سليمان، عن عمرو بن مالك النكري، عن أبي الجوزاء قال: أقمت مع ابن عباس وعائشة اثنتي عشرة سنة ليس من القرآن أية إلا سألتهم عنها. قال البخاري: "في إسناده نظر".

قلت: ورواة هذا السند محتج بهم إلا النكري هذا، فهو آفة هذا السند، وهو المعني بقول البخاري: "في إسناده نظر".

قال الحافظ ابن حجر في التهذيب (1/336):

"وقول البخاري: في إسناده نظر، ويختلفون فيه، إنما قاله عقب حديث رواه له - (أي لأبي الجوزاء) - في "التاريخ" من رواية عمرو بن مالك النكري، والنكري ضعيف عنده".

بل قد صح عن ابن عدي ما يدل على تضعيفه للنكري الذي يروي عن أبي الجوزاء، فقد نقل الحافظ في "التهذيب" (1/336) عن ابن عدي قوله:

"حدّث عنه عمرو بن مالك قدر عشرة أحاديث غير محفوظة".

قلت: وهو عند ابن عدي في "الكامل" (1/402).

وبذلك يتبين للقاريء الكريم ضعف هذا الأثر ونكارتة، بل لو صح لم يكن فيه حجة علي جواز التوسل بالذات، فإنهم إنما فتحوا كوة من القبر إلي السماء، ولم يرد أنهم قد توسلوا بجاه النبي صلى الله عليه وسلم، أو أنهم أحدثوا دعاءً خاصاً، والله الموفق.

الأثر الثاني :

أخرجه ابن أبي شيبة:

حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن مالك الدار، قال: وكان خازن عمر على الطعام، قال:

أصاب الناس قحط في زمن عمر، فجاء رجل إلى قبر النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله، استسق لأمتك، فإنهم قد هلكوا، فأتى الرجل في المنام، فقيل له: أئت عمرن فأقرئه السلام وأخبره أنكم مسقيون، وقل له عليك الكيس، عليك الكيس، فأتى عمر فأخبره، فبكى عمر، ثم قال: يارب، لا ألو إلا ما عجزت عنه.

قلت : وهذا سند صحيح إلى مالك الدار.

ومن هذا الوجه أخرجه البيهقي في "دلائل النبوة" (7/47)، والخليلي في "الإرشاد" (1/313-314).

وأشار الحافظ في "الفتح" (2/397) إلى أن سيف بن عمر قد ذكر في "الفتوح" أن الذي رأى المنام المذكور هو بلال بن الحارث المزني، أحد الصحابة.

ثم وجدته من طريق سيف عند ابن جرير في "التاريخ" (02/508).

وهذا القول ساقط لوهاء سيف بن عمر، قال أبو حاتم الرازي: "متروك الحديث، يشبه حديثه حديث الواقدي"، وقال أبو داود: "ليس بشيء"، وقال الحاكم: "أتهم بالزندقة، وهو في الرواية ساقط"، وقال ابن حبان: "يروي الموضوعات عن الأثبات، وقالوا: إنه كان يضع الحديث".

قلت :

وقد أعل بعض أهل العلم هذا الخبر بجهالة مالك الدار وليس هو بمجهول ، بل له ترجمة في "الإرشاد" للخليلي (1/313) قال:

"تابعي قديم ، متفق عليه، أثنى عليه التابعون".

وله ترجمة في "الطبقات" لابن سعد (5/6)، و"الإصابة" للحافظ ابن حجر (3/461)، وقال: "له إدراك".

قلت : العلة في الخبر من ذلك الرجل المجهول صاحب الرؤية، فإنه لم يُسم. إلا أن المؤلف قد رد هذه العلة بسداجة فقال (ص:277):

(وأما العلة الرابعة، وهي قولهم: إن صحت الرواية فلا حجة فيها، لأن مدارها على رجل لم يسم وتسميته بلاأفي رواية سيف لا يساوي شيئاً، لأن سيفاً متفق على ضعفه.

قلت: نعم سيف شديد الضعف، لكن الجائي إلى القبر الشريف سواءً كان

صحابياً أو تابعياً لا يضر الجهل به، لأن الحجة في إقرار سيدنا عمر بن الخطاب - رضي الله تعالى عنه - لعمله حيث لم ينهه عما فعل ، بل أقره، وبكى عمر - رضي الله تعالى عنه - ، وقال: يارب ما ألو إلا ما عجزت عنه).

قلت: هذه الحادثة لم يشهدها مالك الدار كما يظن المؤلف، بل تلقاها عن هذا الرجل المبهم المجهول ، فإننا إن سلمنا أنه قد عاين مجيء الرجل إلى القبر، ومجيئه إلى عمر، فلن نسلم أنه قد عاين رؤيا الرجل للنبي صلى الله عليه وسلم في منامه، لأن ذلك يستحيل، فلا بد أن يكون قد أخبر بذلك، ولا سبيل للإخبار بذلك إلا عن طريق ذلك الرجل المبهم، ومن ثم فلا مناص من الإقرار بتلقي مالك الدار لهذا الخبر من الرجل، وهذا كاف لإعلال الخبر.

ويؤيد ذلك لفظ الخبر عند ابن أبي شيبة، فإن فيه: فأتى الرجل في المنام، فقيل له: أتت عمر...

فالفعل قد بُني للمجهول ولا يقتضي أن الذي أتاه في الرؤية هو النبي صلى الله عليه وسلم، ويؤيد قول عمر - رضي الله عنه - : يارب لا ألو إلا ما عجزت عنه، فإن كان الآتي هو النبي صلى الله عليه وسلم، لُعُلم ذلك من جواب عمر ، كان يكون الاعتذار إليه، وإن كان ذلك كذلك فلا مفر من إثبات أن مالك الدار قد تلقى هذا الخبر من ذلك المبهم، ولو كان ثقة، فإن عمر لم يدر بما فعله الرجل من إثبات القبر ومن ثم فلم ينكر عليه، وعدم إنكاره لا يقتضي إقراره بحال.

ثم إننا لو سلمنا بصحة الخبر فليس فيه ما يدل على أن الرجل قد أخبر عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بمجيئه إلى القبر، ومن ثم فلا يُقال: إنه قد أقره على هذا الفعل.

ولو سلمنا أنه قد فعل وأخبر عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بإتيانه القبر، فليس في الأثر ما يدل على أنه قد توسل بجاه النبي صلى الله عليه وسلم، ولا دعا عنده، بل غاية ما فيه أنه قد طلب منه أن يستسقي لأمته، وبينهما بون شاسع كما يظهر لكل منصف.

ثم إن في هذا الخبر من النكارة ما يدل على سقوطه، فهو مخالف لما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن صحابته في الاستسقاء، بل لم يصح عن أحد من الصحابة فعل هذا الفعل الذي فعله الرجل، بل ما تقدّم من حادثة استسقاء عمر بن الخطاب بالعباس - رضي الله عنهما - عم النبي صلى الله عليه وسلم يدل على أن ذلك لم يكن معروفاً عندهم، ولا عُمل به في عصرهم.

(المرجع : كتاب : هدم المنارة لمن صحح أحاديث الزيارة ، للشيخ عمرو عبدالمنعم سليم ، ص 208 - 228)

الشبهة (4) : اعتقادهم أن الأنبياء والأولياء أحياء في قبورهم فلا مانع من التوسل بهم

ويستدلون على ذلك بما يلي:

أ- أن النبي صلى الله عليه وسلم حي في قبره حياة دنيوية، بدليل قوله تعالى: { وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَرْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا } [الأحزاب: الآية 53] . قالوا: فالنبي صلى الله عليه وسلم حي في قبره حياة دنيوية، ولذلك لا تجوز مناكحة أزواجه صلى الله عليه وسلم؛ لأن الحي لا يجوز نكاح زوجته.

الرد على هذه الشبهة باختصار ما يلي:
 إن هذا القول الذي قالوه في النبي صلى الله عليه وسلم لم يقله أحد من
 المفسرين السابقين، وإنما هو قول مبتدع، وتفسير - بل تأويل - باطل من
 قبل هؤلاء المتأخرين. وكل خير في اتباع من سلف، وكل شر في ابتداع من
 خلف.

ثم إن الصحيح الذي لا مرية فيه: أن حياة الأنبياء برزخية لا نعرف كنهها، وليس
 ما ذكره فيه أي دليل على كون تحريم نكاح أزواج النبي صلى الله عليه
 وسلم؛ لأجل حياته صلى الله عليه وسلم، وإنما لكونهن كالأمهات، فكما أن
 الأمهات لا تنكحهن الأولاد بعد موت الآباء فهنا أيضًا هكذا. وأدل دليل على هذا
 ذهاب بعض العلماء إلى أن مطلقة رسول الله أيضًا لا تحل لأحد.
 أو لأنهن زوجاته في الآخرة.

أو لإكرام النبي صلى الله عليه وسلم أن يطأهن أحد بعده.
 أو لإكرامهن أيضًا: حيث قصرهن على رسول الله صلى الله عليه وسلم،
 وقصره عليهن خير لهن.

أو أن الله عز وجل أعطاهن هذا الفضل لما صبرن على الرسول في حياته
 دون التفتات إلى متاع الحياة الدنيا. قال ابن القيم :

لكن رسول الله خص نساؤه	بخصيصة عن سائر النسوان
خيرن بين رسوله وسواه فاخت	عن الرسول لصحة الإيمان
شكر الإله لهن ذاك وربنا قصر الرسول على أولئك	سبحانه للعبد ذو شكران منه بهن وشكر ذي الإحسان
رحمة وكذاك أيضًا قصرهن عليه مع	لوم بلا شك ولا حسابان

5 لا تلازم بين الحياة وبين طلب شيء منهم، فمثلًا هؤلاء شهداء أحد معروف
 مكانهم وفضلهم، معروفة قبورهم، لم يذهب إليهم أحد من المسلمين من
 صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم في حياته ولا بعد مماته يسألونهم
 الدعاء والشفاعة ولا توسلوا بهم.

وهم أحياء حياة برزخية بنص القرآن: { وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ
 أَمْوَاتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزَقُونَ } *فَرَجِينِ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ
 وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ
 *يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ { آل عمران:
 الآيات 169-171}.

فلماذا ترك أولئك طلب الدعاء من هؤلاء الشهداء؟ بل الثابت عنهم أنهم كانوا
 يدعون لهم، لا أنهم يسألونهم الدعاء. وهم أحياء بنص كريم، لكن حياتهم

ليست كحياتنا على الأرض. نعلم منه أنهم وإن كانوا أحياء حياة برزخية لا نعلم حقيقتها فهي مختلفة في ما يقدرون عليه عن حياتهم في الدنيا.

6- أخرج مسلم في الصحيح عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: « إن خير التابعين رجل يقال له: أويس، وله والدة، وكان به بياض، فمروه فليستغفر لكم». وفقه هذا الحديث الصحيح أن الرسول صلى الله عليه وسلم أرشد عمر أن يطلب الدعاء من أويس وهو تابعي، وأين منزلته من منزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فأرشدته الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أن يدعو له المفضل ويترك طلب الدعاء من خير الخلق في قبره، وهذا دليل واضح في أن الفرق هو تغير نوع الحياة، وقدرة الحي على الدعاء للمعين، بخلاف من حياته برزخية.

فإذا كان هذا في حق الرسول صلى الله عليه وسلم وهو أحسن حالاً في القبر على الإطلاق، فكيف بمن يطلب الدعاء من الآخرين؟

ثم إن الأولياء - الذين يذهبون إلى قبورهم ويتوجهون إلى مشاهدهم طالبين لهم الدعاء - ليس لهم أي دليل على وجود حياتهم مثل حياة الأنبياء والشهداء، وإنما قاسوا على حياة الأنبياء والشهداء، ومعلوم أن هذا قياس مع الفارق؛ إذ لا دليل على وجود الحياة لأولياهم في قبورهم.

ب- زعمهم أن النبي صلى الله عليه وسلم حي في قبره بدليل عدم قسمة تركته، كما جاء في الحديث النبوي أنه صلى الله عليه وسلم قال: لا تُورث ما تركناه فهو صدقة». قالوا: إن علة النهي عن قسمة التركة كونه حياً في قبره حياة دنيوية، فإن الحي لا يورث.

ويُرد على هذا القول: بأن العلة ليس كونه حياً كما زعمته المتصوفة، بل قد ذكر الرسول الحكمة فيه في نفس الحديث بأن ما تركه صدقة. وقد جاء في رواية أخرى أنه صلى الله عليه وسلم قال: لا يقتسم ورثتي ديناراً ولا درهماً، ما تركت بعد نفقة نسائي ومئونة عاملي فهو صدقة».

ج- استدلال القبورية المتصوفة بقوله تعالى: { وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا } [النساء: الآية 64].

وجه الاستدلال: أن الرسول صلى الله عليه وسلم حي في قبره، وإلما جاز طلب الاستغفار منه، وما دام أنه حي في قبره وقد أمر في الآية بطلب الاستغفار منه، فإنه يكون مرغوباً فيه وليس منهيّاً عنه.

يجاب عن هذا الاستدلال بما يلي :

إن الآية وردت في قوم معينين، وليس هناك لفظ عام حتى يقال: إن العبرة بعموم اللفظ لا لخصوص المورد، بل الألفاظ الدالة الواقعة في هذه الآية كلها ضمائر. وقد ثبت في مقره أن الضمائر لا عموم لها.

إن المقصود بهذه الآية المجيء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم في حياته فقط، فإن هذه الآية نزلت في شأن المنافقين الذين دعوا إلى الله وحكم رسوله صلى الله عليه وسلم فصدوا واحتكموا إلى الطاغوت، فظلموا

أنفسهم، ولم يجيئوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم تائبين منيبين ليستغفر لهم.

إن اللفظ العام لا يتناول إلا ما كان من أفراده، والمجيء إلى قبر الرجل ليس من أفراد المجيء إلى عين الرجل لا لغة ولا شرعاً ولا عرفاً، فإن المجيء إلى الرجل ليس معناه إلا المجيء إلى عين الرجل، ولا يفهم منه أصلاً أمر زائد على هذا.

(إن أَعْلَمَ الأمة بالقرآن ومعانيه هم سلف الأمة ومن سلك سبيلهم، فلم يفهم منها أحد من السلف والخلف إلا المجيء إليه في حياته، ليستغفر لهم،... فما استأثر الله عز وجل بنبيه صلى الله عليه وسلم ونقله من بين أظهرهم إلى دار كرامته لم يكن أحد منهم قط يأتي إلى قبره ويقول: يا رسول الله، فعلت كذا وكذا فاستغفر لي، ومن نقل هذا عن أحد منهم فقد جاهر بالكذب والبهت. أفترى عطل الصحابة والتابعون وهم خير القرون على الإطلاق هذا الواجب الذي ذمَّ الله سبحانه من تخلف عنه وجعل التخلف عنه من أمارات النفاق، ووفق له من لا توبة له من الناس ولا يُعد من أهل العلم؟ وكيف أغفل هذا الأمر أئمة الإسلام وهداة الأنام من أهل الحديث والفقه والتفسير ومن لهم لسان صدق في الأمة فلم يدعوا إليه ولم يحضوا عليه ولم يرشدوا إليه، ولم يفعله أحد منهم ألبتة، بل المنقول الثابت عنه ما قد عرف مما يسوء الغلاة فيما يكرهه وينهي عنه من الغلو والشرك الجفاة عما يحبه ويأمر به من التوحيد والعبودية...

ومما يدل على بطلانه قطعاً: أنه لا يشك مسلم أن من دُعي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته وقد ظلم نفسه ليستغفر له فأعرض عن المجيء وأباه مع قدرته عليه كان مذموماً غاية الذم مغموصاً بالنفاق، ولا كذلك من دُعي إلى قبره ليستغفر له، ومن سوَّى بين الأمرين وبين المدعويين وبين الدعوتين فقد جاهر بالباطل، وقال على الله وكلامه ورسوله وأمناء دينه غير الحق...

وأما دلالة الآية على خلاف تأويله فهو أنه سبحانه صدرها بقوله: { وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ }، وهذا يدل على أن مجيئهم إليه ليستغفر لهم إذ ظلموا أنفسهم طاعة له، ولهذا ذمَّ من تخلف عن هذه الطاعة، ولم يقل مسلم إن من الواجب على من ظلم نفسه بعد موته أن يذهب إلى قبره ويسأله أن يستغفر له، ولو كان هذا طاعة له لكان خير القرون قد عصوا هذه الطاعة وعطلوها، ووفق لها هؤلاء الغلاة والعصاة. وهذا بخلاف قوله: { فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ }؛ فإنه نفى الإيمان عن من لم يحكمه، وتحكيمه هو تحكيم ما جاء به حياً وميتاً، ففي حياته كان هو الحاكم بينهم بالوحي، وبعد وفاته نوابه وخلفاؤه. يوضح ذلك أنه صلى الله عليه وسلم قال: «لا تجعلوا قبري عيداً». ولو كان يشرع لكل مُذنب أن يأتي إلى قبره ليستغفر له، لكان القبر أعظم أعياد المُذنبين، وهذا مضادة صريحة لدينه وما جاء به

ثم على هذا التفسير الذي ذكره في الآية بأن المراد منها حث الناس على طلب الاستغفار منه، (على هذا التفسير أن الآية حُكِّمها مستمر، فكما أن

مجيء مَنْ ظلم نفسه إليه صلى الله عليه وسلم في حياته واستغفاره عنده شرط لقبول توبته فهو شرط أيضًا في قبول توبة من ظلم نفسه بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فلا بد من مجيئه إلى قبره صلى الله عليه وسلم واستغفاره عنده، واستغفار الرسول له. ولا يخفى ما في هذا من المناقضة لكتاب الله تعالى وسنة نبيه وما عليه المسلمون...).

(المرجع : رسالة : الشرك في القديم والحديث ، أبوبكر محمد زكريا ، 3 / 1211-1218).

الشبهة (5) : الحكايات التي يتناقلونها عن استجابة أهل القبور

وهذه الشبهة من أقوى الشبه لدى المتصوفة، ويمكن أن تُسمى بشبهة التجربة.

الردود على هذه الشبهة بما يلي:-

1- أن العلماء قد صرّحوا بأن هذه الحكايات التي تناقلتها المتصوفة لدعوة المضطربين إلى الاستغاثة بالأموات بحجة أن هذه الحكايات كرامات لهؤلاء الأولياء، هي محض الأساطير، وعين الأكاذيب، وليست هي من الكرامات، بل هي أباطيل الحكايات؛ لأن روايتها هم هؤلاء القبورية السفهاء. ومعروف أنهم أكذب الناس، ومعادن الكذب، وبيوت الكذب، وبيوت الإفك، فلا اعتبار لرواياتهم. فهم في نقل هذه الحكايات كذبة فسقة.

2- أن قضاء الحوائج عند الاستغاثة بالموتى ليس لأجل الاستغاثة بالموتى، بل ذلك بمحض قدرة الله تعالى وتقديره المقدر بوقته، فيصادف ذلك الاستغاثة بالموتى، فيظن المستغيث أن المستغاث به هو الذي قضى حاجته، فيُعد ذلك من كرامته ويجعله دليلاً على كونه ولياً متصرفاً في الكون.

3- أن العلماء صرّحوا في الجواب عن تلك الحكايات الشركية بأن كثيراً ما تُقضى حاجات المستغيثين بالأموات، لا لأجل أنه استغاث بالمقبور، بل لأجل أن هذا المستغيث يكون مضطرباً مكروباً فيدعو بحرقه وانكسار وذلة، فيستجيب الله تعالى له، ويقضى حاجته، لصدق توجهه وتضرعه، واضطراره، وانكساره، وذلته، ولكن الجاهل يظن أن للمقبور تأثيراً في إجابة تلك الدعوة وقضاء تلك الحاجة.

4- أن العلماء قد صرّحوا في الجواب عن حكايات القبورية بأن الله تعالى كثيراً ما يستجيب دعاء الكفار والمشركين عند أصنامهم لاضطرارهم، وإظهار انكسارهم، لموافقته أوقات الإجابة، ولما قام من العبودية بقلبه، فيُجيب الله تعالى دعاء المضطر، ولو دعا في الخانة، والخمارة، والحمام، والسوق، بل قد يستجيب لمن يدعو عند الأوثان، فيظن الجاهل أن للمقبور تأثيراً في قضاء الحوائج واستجابة الدعاء.

5- أن العلماء قد صرّحوا بأنه كثيراً ما تُقضى حوائج القبورية عند التجائم إلى القبور وأهلها، ولكن لا لأجل أن للمقبور تأثيراً في ذلك، بل يحدث ذلك استدراجاً من الشياطين لهذا القبوري المشرك الذي يستغيث بالأموات فتأتي الشياطين وتساعد في بعض حاجاته استدراجاً له، وازدياداً له في الإضلال والإغواء، بل قد تطيعه الشياطين فيقضون بعض حوائجه لما بينه وبينهم من

الصلة والأخوة بسبب الشرك وعبادة غير الله تعالى من الاستغاثة بالأموات. وكثيرًا ما تتمثل له الشياطين في صورة صاحب القبر وتكلمه، فيرى أن القبر قد انشق وخرج منه المقبور وهو يظن أنه ذلك الولي فيعانقه ويكلمه، فيُعد ذلك من كراماته، وهكذا تلعب الشياطين بالقبورية والمتصوفة كما كانت تلعب بالكفار عبدة الأصنام.

6- قد يكون سبب كوني معقول لقضاء بعض حوائج المتصوفة عند بعض القبور، فقد يكون لأحد فرس مريض بمرض الإمساك الشديد، والقبض المؤلم بحيث لا يستطيع أن يتروث، فيذهب به صاحبه إلى بعض القبور التي يكون المقبور فيه كافرًا، أو فاجرًا، يُعذب عذابًا شديدًا، ويصيح صيحات مرتفعة مخيفة مهولة، فيسمعها ذلك الفرس، فيخاف خوفًا شديدًا بحيث يسهل ويتروث من شدة الخوف، فيزول منه الإمساك فيتعافى، فيظن ذلك الرجل - صاحب الفرس- أن المقبور قد قضى حاجته، وشفى فرسه، مع أن الفرس قد تعافى بسبب الإسهال الذي حدث له لأجل خوف شديد لما سمع من صراخ ذلك المقبور الذي كان يُعذب في قبره. وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - مثل هذه القصة في بعض كتبه.

7- أن العلماء قد صرّحوا بأنه لو سُلم صحة بعض تلك الحكايات فغاية ما فيها أن ذلك قد يكون سببًا لقضاء الحاجة، ولكن لا يلزم من ذلك جواز الاستغاثة بالأموات، والتضرع عند القبور، والالتجاء إلى أهلها ليدفع الكربات وجلب المنافع؛ لأنه لا يجوز تناول كل سبب من الأسباب إلا ما هو مباح شرعًا منها؛ لأنَّ الأسباب منها ما هو حرام، ومنها ما هو مباح، ولا ريب أن الاستغاثة بالأموات والالتجاء إلى القبور وأهلها لدفع البليات، وجلب المنافع من الأسباب المحرمة في دين الله تعالى، فلا يجوز تناول هذا السبب أبدًا؛ لأن الاستغاثة عبادة، بل مُخ العبادة، فصرفها لغير الله شرك قطعًا. وكم من عبد دعا بدعاء غير مباح فقضيت حاجته في ذلك الدعاء، وكان ذلك سبب هلاكه في الدنيا والآخرة، وكثير من الكفار والمشركين يدعون عند الأوثان فيُستجاب لهم، وكثير من المقاصد تحصل بأسباب محرمة قطعًا كالسحر، والتكهن، وشهادة الزور، والفاحشة، والظلم، والسرقة، والخمر، بل الشرك، والكفر قد يحصل بهما بعض المقاصد، فليس كل من قضيت حاجته بسبب يقتضي أن يكون مشروعًا؛ فلا يجوز تعاطي الأسباب المحرمة لإنجاح المقاصد. فهذا الجواب يعرفنا أيضًا: أن الغاية لا تبرر الوسيلة كما هو لدى بعض الحركيين.

8 لا يمكن إثبات شرع الله تعالى بمثل هذه الحكايات من العوام والجهلة والمتصوفة، فإن هذه الحكايات إنما نسمعها عن من ليس قوله حجة من الحجج الشرعية، فلا يجوز إثبات الشرع بمثله ولا إثبات العبادات أيضًا بمثله. وإنما المتبع في إثبات الأحكام والعبادات إنما هو كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وإجماع الأمة، وهو سبيل السابقين الأولين من هذه الأمة، فلا يجوز إثبات حكم شرعي دون هذه الأصول الثلاثة نصًّا، أو استنباطًا بحال أصلًا عند المسلمين. وإثبات الشرع بمثل هذه الحكايات إنما هو دأب اليهود

والنصارى وأمثالهم ممن ينقلون عن غير الأنبياء؛ فإن لديهم مثل هذه الحكايات شيء كثير.

9- أن العلماء قد أجابوا عن تلك الأقوال التي يذكرها المتصوفة في كتبهم عن كثير ممن ينتسبون إلى العلم والفقه والفضل والزهد بأن بعض هذه الأقوال المنقولة عن هؤلاء ما قد يكون صاحبه قاله أو فعله باجتهاد يخطئ أو يصيب، أو قاله بقيود أو شروط كثيرة على وجه لا محذور فيه فحرّف النقل عنه. وبعضهم قد لا يريدون بلفظة التوسل الاستغاثة بالأموات، ولكن المتصوفة حرّفوا عباراتهم وجعلوا التوسل هو الاستغاثة بالأموات.

10- أن كثيرًا ممن ينتمون إلى العلم والفضل والصلاح والزهد وقعوا في الشرك بالله، والاستغاثة بالأموات، وبأفعالهم، وأقوالهم الشركية، لأجل عادة العوام التي جروا عليها، لا لأجل أن لهم دليلًا شرعيًّا على ذلك، ولكن لما كان خطؤهم عن حسن قصد ونية صالحة، ونبهوا على خطئهم انتبهوا ورجعوا عن تلك الشركيات دون عناد أو إصرار.

(المرجع : رسالة : الشرك في القديم والحديث ، أبو بكر محمد زكريا ، 3 / 1218-1220).

الشبهة (6) : شبهة الكرامة

وذلك؛ أن هؤلاء المتصوفة في اعتقادهم التصرف في الكون تجاه الأولياء والصُّلحاء يرون حصول هذه الأشياء لهم عن طريق الكرامة، إذ كرامات الأولياء مسألة ثابتة عند أهل السنة والجماعة (على شروط معينة - كما ستأتي-).

لقد تشبّث المتصوفة لاعتقادهم التصرف في الكون، وتفريج الكربات تجاه أوليائهم الذين يستغيثون بهم عند الشدائد بقولهم: إنه يجوز الاستغاثة بهم عند الملمات، بحجة أن الله تعالى أكرمهم بالكرامات التي بها يقتدرون على كشف كُرب المكروبين، وإجابة دعاء المضطرين، وبها يتصرفون في الكون، وبها يعلمون حال الداعين، وبها يسمعون نداءهم.

وهذه الشبهة من أهم الشبهات التي يذكرها عامة القبورية في كتبهم.

ويقولون: إن الكرامة تظهر من الولي بقصده وبغير قصده.

وقصدهم بذلك أن الأولياء لهم قدرة على التصرف في الكون، وأن ذلك منهم كرامة، وأن الكرامة لا تنقطع بعد الموت، وجازف بعض أئمتهم فقال: (الولي في الدنيا كالسيف في غمده فإذا مات تجرد منه، فيكون أقوى في التصرف).

وهكذا نرى أئمة التصوف يصرِّحون بأن الأولياء أقوى تصرفًا وقدرة بعد الموت منهم في حياتهم. فينفع بعد مماته أكثر مما ينفع في حياته.

يُرد على هذه الشبهة بما يلي:

إنه لا ملازمة بين الكرامات وبين الاستغاثة بصاحبها؛ لأن الكرامة لا تقتضي جواز الاستغاثة بصاحبها ولا تبيحها، بل الاستغاثة بأصحاب الكرامات ليست إلا طريقة أهل الأوثان، وأما أهل الإيمان فليس لهم غير الله دافع، فإن ذكر ما ليس من شأنه النفع ولا دفع الضر من نبي ومَلِك وولي أو غيره على وجه الإمداد إشراك مع الله، إذ لا قادر على الدفع غيره، ولا خير إلا خيره.

إن الكرامة أمر خارق للعادة يظهرها الله تعالى على يد ولي من أوليائه دون اختياره، وهي من فعل الله عز وجل ولا يد للولي فيها، بل ليس للولي كسب في الكرامة.

إن العلماء صرّحوا بأن الكرامة بمعنى صدور أمر خارق للعادة تسلب بعد موت الولي. فإن الحكمة في صدور الكرامة - كما يقول العلماء - هو التثبيت على الحق واليقين والاجتهاد في العبادة والاحتراز عن السيئات، وهذا لا يحتاج إليه بعد موت الولي؛ لأن عين اليقين يحصل بعد الموت، وما بعد الموت ليس وقت التكليف؛ ولأجل هذا صرّح العلماء بأن الكرامة ليست مقصودة، وإنما المقصود هو الاستقامة.

أن الكرامة لو ثبتت لشخص من الأولياء فإنه يجتهد في إخفائها ولا يركن إليها، ويخاف أن تكون من قبيل الاستدراج، ويسعى في أن لا يطلع عليه أحد، ويحاول كتمانها، خوفاً من الاغترار والاشتهار.

وليس كل أمر خارق للعادة تُعد من الكرامة، ولا دليلاً على الولاية، بل قد يكون الأمر الخارق للعادة من قبيل الاستدراج الشيطاني، والأحوال الشيطانية التي تصدر من الفسقة والفجرة، بل من الكفرة والمشركين، حتى أمثال فرعون، والسامري، والدجال، فلا يدل الأمر الخارق للعادة على أنه كرامة، فلا يقطع المتصوفة أن حصول شيء معين من كرامة ذلك الولي، بل ربما يكون استدراجاً، وهو لا يدري.

إن كثيراً مما يظنه المتصوفة كرامات - هي في الحقيقة ليست بكرامات لأولياء الرحمن، بل الحقيقة أن الشياطين قد تظهر لهم بصورة شيوخهم وأوليائهم، وأتوا بغرائب من الخوارق إضلالاً لهم واستدراجاً لهم، فيظنون أن هذه من كرامات الأولياء، وتتمثل لهم الشياطين فيظنون أن الولي الفلاني قد حضر للإغاثة، وأن فلاناً قد خرج من القبر، وأن الولي الفلاني قد كلمه أو عانقه، والشيطان ربما يقضي بعض حاجته، فيظن أن هذه من كرامات الولي مع أن هذه أحوال شيطانية تصدر من هؤلاء الشياطين.

إن هؤلاء المستغيثين بغير الله كثيراً ما ينادون الفسفة والفجرة، وتارة يطلبون المدد من الزنادقة والملاحدة، وأخرى يستغيثون بأعداء الله الكفرة، فهل هم من أولياء الله؟ وهل ما صدر منهم يُعد من الكرامات؟ كلا، بل هم من أولياء الشيطان وخوارقهم ليس إلا من الاستدراجات الشيطانية، ولكن المستغيثين بغير الله وصلوا من الحمق درجة لا ينتبهون لهذا مطلقاً.

إن هؤلاء المتصوفة أكذب الناس على الإطلاق في نقل الكرامات، فكم من الكرامات نقموا لأوليائهم، وهي في الحقيقة من الكذب والافتراء على صاحب القبر.

ثم إن للكرامة حدوداً وضوابط، فليس كل شيء يستطيع أن يفعله الولي مثلاً، ومن هذه الضوابط ما يلي:

أ- أن يكون صاحبها مؤمناً متقياً.

ب- ألا يدعي صاحبها الولاية.

ج- ألا تكون الكرامات فوق ما كان للنبي صلى الله عليه وسلم من المعجزات، إذ الكرامات لا تسبق المعجزات، فالكرامة التي يُكْرَم بها أحد من

هذه الأمة لا بد أن يكون لها أصل من معجزات النبي صلى الله عليه وسلم كما نصَّ عليه العلماء.

(المرجع : رسالة : الشرك في القديم والحديث ، أبوبكر محمد زكريا ، 3 / 1223-1227) .

الشبهة (7) : شبهة المجاز العقلي

لقد تشبث هؤلاء المتصوفة لتبرير شركهم، وتجويز استغاثتهم بالأموات عند نزول النوازل وإمام الملمات، لجلب الخيرات ودفع المضرات بشبهة أخرى، وهي: أن تصرف الأولياء في الكون وشفاءهم للأمراض، وكونهم يدمرون الأعداء وينصرون الأولياء، ويغيثون المستغيثين إنما نقصد بذلك المجاز العقلي!

فالمتصرف في الكون هو الله في الحقيقة، والشافي للأمراض هو الله في الحقيقة، والناصر والمغيث هو الله في الحقيقة، وهو النافع الضار في الحقيقة، وهو الفاعل في الحقيقة، ولكن نسبة ذلك كله إلى الولي نسبة المجاز العقلي، لا على وجه الحقيقة.

يُجاب عن هذه الشبهة بما يلي:

إن وجود المجاز في اللغة ثم وجود المجاز العقلي مسألة مختلف فيها عند البلاغيين فضلاً عن عدم وجود من قال به من السلف قبل الجهمية والمعتزلة. لو فتح هذا الباب من التأويل لما وجد الشرك، ولما حكم بالكفر على أحد أبدًا، وإن سبَّ الله تعالى، وسبَّ الأنبياء عليهم السلام، ولو أنكر البعث والحشر والنشر، وأباح الفواحش، وادَّعى الألوهية، مثلاً يكون معنى قول القائل: (الرسول خالق السماوات والأرض): رب الرسول - يحذف المضاف -، ومعنى قول فرعون فيما حكاه الله عنه بقوله: { أَتَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى } : (أنا أقول لكم: ربكم الأعلى) - بتقدير القول -، وكذلك يكون معنى من قصد الأصنام وتضرع إليها: أنه يدعو الله الذي هو مالك الأصنام، ويتضرع إليه تعالى - يحذف المضاف -، فما ذكره أحد من المسلمين بهذه التأويلات الفاسدة أبدًا. إن هؤلاء المستغيثين بغير الله وأصحاب اعتقاد التصرف في الكون لغير الله أكثرهم عوام جهال لا يدرون المجاز العقلي الذي اصطلح عليه المجازيون والبلاغيون، ولا يعرفون هذه المسألة. ومعلوم أن إرادة الشيء فرع عن صورته.

إنهم يعتقدون في أهل القبور التصرف والإعطاء ولا يفهمون إلا أنهم أهل للإعطاء والإيجاد، ويسمونهم أقطاباً وأغواتاً.

إنهم إذا نذروا للأموات وتاخروا في إيفاء نذرهم للأموات فيصابوا بسبب ذلك بمصيبة وبلية، يقولون: إن الشيخ الفلاني أصابني بالمصيبة؛ لأنني لم أوفٍ بنذره، وهكذا يحذرون من شرورهم. وهذا دليل صريح على أن هؤلاء لا يقصدون المجاز في أقوالهم وعقائدهم، بل يريدون الحقيقة ونسبة الفعل إلى هؤلاء الأولياء والصلحاء - كما يزعمون - الأموات على الحقيقة، فلا شائبة في كلامهم للمجاز العقلي البتة.

إن المشركين الذين أنزل الله فيهم القرآن إنما كانوا يدعونهم شفعاء لهم عند الله، وكانوا يقولون: إنما ندعوهم ليقربونا إلى الله زلفى، أي: منزلة ودرجة، ويشفعوا لنا في حاجتنا، إذن أنهم لا يعتقدون في أصنامهم إلا بمثل اعتقاد المتصوفة في أوليائهم بأنهم لا يعطون شيئاً ولا يدفعون شيئاً، وإنما المعطي والدافع هو الله، ولكن هؤلاء الأصنام والمعبودات من دون الله ما هم إلا للمنزلة والدرجة، ومع ذلك وسمهم الله بسمة المشركين، وحاربهم الرسول الأمين في حياته كلها، فما الفرق بين القول بالمجاز وبين القول بالزلفى والقربة والمنزلة؟ وإذا ثبت هذا تبين أن هؤلاء المتصوفة أشد شركاً منهم؛ لأنهم اعتقدوا فيهم القدرة والملك، والتصرف في الكون، بل الإحياء والإماتة وغيرها من الكفریات.

إن النسبة المجازية - على فرض وجود المجاز -: هي نسبة الفعل إلى غير الفاعل الذي صدر منه ذلك الفعل، لا يخلو من أمرين: أحدهما: لكونه ظرفاً للفعل، كقول القائل: (أنت الربيع البقل)؛ أي: (أنت الله البقل في وقت الربيع).

ثانيهما: لكونه سبباً في صدور ذلك الفعل، كقول القائل: (بنى الأمير المدينة)؛ أي: (بنى المعماري المدينة بأمر الأمير ونفقته).

وإذا عُرف هذا، فإن الذي ينادي ميئاً، أو حياً غائباً، ويستغيث به، ويقول: يا فلان، أغثنى، أو اشفني أو أنجني مثلاً ينطبق عليه أنه ناداه واستغاث به مجازاً من ناحية كونه ظرفاً للفعل؛ لأن الميت والغائب ليسا بظرف للفعل، فلا يقال: إن الميت أو الغائب ظرف للنداء أو الإغاثة أو الشفاء أو الإنجاء، حتى يُقال: إن هذه النسبة مجازية، والفاعل في الحقيقة هو الله تعالى، فهذا المجاز لا يتصوره أحد، ولا يصح في مثل هذه الصورة ألبتة. وأما الصورة الثانية من المجاز التي هي: أن هذا المنادي المستغيث يقصد: أن الشافي والناصر والمنجي والمغيث هو الله تعالى في الحقيقة، ولكن يرى أن الولي الفلاني الذي يستغيث به ويناديه هو مجرد سبب لذلك. فيُقال لهم: إن هذا الاحتمال أيضاً غير وارد، ولا يصح المجاز في هذه الصورة أيضاً؛ لأن هذا المنادي المستغيث بهذا الولي الميت، أو الحي الغائب، لا بد له من أن يعتقد فيه عقائد ثلاثاً:

الأولى: أن هذا الولي الميت أو الحي الغائب يسمع صوته ونداءه فوق الأسباب العادية.

الثانية: أنه يعلم بحاله ويطلع على مصيبتيه.

الثالثة: أن يعتقد فيه أنه يقضي حاجته بأن يشفع له عند الله.

فلا بد من هذه العقائد الثلاث، وإلا لا يمكن جعله سبباً.

وإذا تحقق أنه لا بد من أن يعتقد هذا المنادي المستغيث في ذلك المنادى المستغاث - الميت أو الحي الغائب - السمع المطلق، والعلم المطلق، والقدرة المطلقة، ومعلوم أن هذه كلها من صفات الله الخاصة به سبحانه، فالميت أو الحي الغائب لا يسمع نداء المستغيث، ولا يعلم بحاله ولا يطلع على مصيبتيه، فقد قال تعالى: { وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ } ، وقال تعالى: { وَهُمْ عَن دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ }.

ثم إننا لو أوَّلنا إسنادهم الأمور إلى غير الله واستغاثتهم بغير الله وطلب النفع ودفع الضر عن غير الله باحتمال المجاز العقلي، فماذا نفعل بأعمالهم الشركية، فهل يمكن تأويلها أيضًا بالمجاز؟ وإذا قلنا: نؤول، فبأي شيء نؤول سجودهم على أعتاب الأضرحة وطوافهم بالقباب، وذبحهم للقرابين وبذلهم النذور؟ فهل هذه الأعمال الشركية والأفعال الكفرية أيضًا: من باب المجاز؟ إن من المعروف أن التأويل والمجاز - حتى عند القائلين بهما - لا يُذهب إليهما إلا إذا كان غير منصوص، وأمَّا إذا كان منصوصًا، مثل الأبيات الشعرية التي أوردناها والحكايات التي ذكرناها عن المتصوفة، فلم يقل أحد بأن في المنصوص أي مجاز، وإنما المجاز - على رأي القائلين به - يكون على الظاهر المحتمل له.

الأهم من هذا كله هو أن المشركين الذين نزل فيهم القرآن الكريم، وحكم بكفرهم كانوا يعتقدون السببية والتوسط، وهذا هو حجة من يرى المجاز العقلي، ويُبيح إسناد الأمور الخاصة بالله في ربوبيته وألوهيته لغير الله، فلو أن اعتقاد السببية والتوسط ينفع في حمل كلام من يدعو غير الله تعالى على المجاز العقلي، ويمنع من الحكم عليه بالشرك، لكان الله تعالى أعذر المشركين الذين يعتقدون التسبب والوساطة، ولحُكِمَ بالكفر على من يعتقد الاستقلال فقط.

ولكنَّ الله عز وجل حكم بالكفر على هؤلاء المشركين القائلين بالتسبب والتوسط، كما سيأتي ذكرهما في الشبهة التالية. وبهذا بطل دعوى المجاز الذي يتشبهون به قديمًا وحديثًا.

(المرجع : رسالة : الشرك في القديم والحديث ، أبوبكر محمد زكريا ، 3 / 1227-1233) .

الشبهة (8) : شبهة الكسب والسبب

تشبثت المتصوفة بهذه الشبهة لتبرير شركهم بالله، واستغاثتهم بالأموات، عند إمام الملمات ونزول النوازل والكربات؛ لدفع المضرات وجلب الخيرات، وتبرير أكاذيبهم وكفرياتهم وعقائدهم الباطلة من التصرف في الكون، والإحياء والإماتة، والقدرة، والعلم بالغيوب، وتسخير الأمور وغير ذلك. فقالوا:

إن الاستغاثة بالأنبياء والأولياء من أعظم الأسباب لاجتلاب البركات، واستنزال الرحمات والخيرات، واستجابة الدعوات وسرعة قضاء الحاجات، والتوسل بهم من قبيل الأخذ بالأسباب، وليس ذلك من باب الشرك بالله ولا من قبيل عبادة غير الله، وإن طلب الغوث منهم على سبيل الكسب والتسبب، ومن الله تعالى على سبيل الخلق والإيجاد. وغاية ما يعتقد الناس في الأموات أنهم متسبيون ومكتسبون كالأحياء، لا أنهم خالقون موجودون، والتسبب والتكسب مقدوران للميت، وفي إمكانه كالحَي، فمن يستطيع أن يقول: إن ذلك شرك؟. هذه كانت شبهة الكسب والسبب التي تشبث بها المتصوفة قديمًا وحديثًا.

يُجاب عن هذه الشبهة بما يلي:

إن احتمال التكسب والتسبب في الاستغاثة بالأموات المقبورين، والأحياء الغائبين لا يمكن صحته ولا يتصور وقوعه؛ لعدم قدرتهم على ذلك، فاحتمال الكسب والسبب هنا باطل من أساسه، يقول «الألوسي»: (فإن قلت: إن للمُسْتَغَاث بهم قدرة كسبية وتسببية، فتنسب الإغاثة إليهم بهذا المعنى... قلنا له: إن كلامنا فيمن يُسْتَغَاث به عند إمام ما لا يقدر عليه إلا الله، أو السؤال بما لا يُعْطيه ولا يمنعهُ إلا الله، وأمّا فيما عدا ذلك مما يجري فيه التعاون والتعاقد بين الناس واستغاثة بعضهم ببعض - فهذا شيء نقول به ولا نمناه ولا نُنكره، ونعد منعه جنونًا، كما نعد إباحتها ما قبله - وهو ما لا يقدر عليه إلا الله تعالى - شركًا. والعراقي - عامله الله بعدله - أورد نصوص المباح في الممنوع، واستدل بدلائل المشروع على غير المشروع... وكون العبد له قدرة كسبية لا يخرج بها عن مشيئة رب البرية، فتحقق أنه لا يُسْتَغَاث به - أي بالعبد - ولا يتوكل عليه، ولا يُلتجأ في ذلك إليه إلا بالله وعليه وإليه. فلا يقال لأحد - حي، أو ميت، قريب، أو بعيد - : ارزقني أو أمتني، أو أحي ميتي، أو اشف مريضتي..).

إن الاستغاثة بالأموات عند إمام الملمات على أن هؤلاء الأموات سبب في دفع المضرات وأنهم من الأسباب لجلب المنافع والخيرات هي بعينها عقيدة المشركين السابقين، فإن المشركين من كل أمة في كل قرن ما قصدوا من معبوداتهم وألهتهم التي عبدوها مع الله إلا التسبب والتوسل والتشفع، ليس إلا، ولم يدعوا الاستقلال، والتصرف لأحد دون الله، ولا قاله أحد منهم سوى فرعون، والذي حاج إبراهيم في ربه؛ وقد قال تعالى: { وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا }.

فهم في الباطن يعلمون أن ذلك لله وحده، قال تعالى في بيان قصدهم ومرادهم بدعاء غيره: { وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَّا يَصُرُّهُمُ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ } وقال تعالى: { وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى }، فأخبر أنهم تعلقوا على ألهتهم، ودعوهم مع الله للشفاعة، والتقريب إلى الله بالجاه والمنزلة، ولم يُريدوا منهم تدييرًا، ولا تأثيرًا، ولا شركة، ولا استقلالًا.

إن الأموات ليسوا من أسباب قضاء حوائج المستغيثين بهم في شرع الله عز وجل، فأين في شرع الله تعالى: أن الله سبحانه وتعالى جعل الأموات والاستغاثة بهم والنذر لهم ونحو ذلك سببًا لقضاء حوائج المستغيثين بهم؟ بل شرع الله تعالى كله على نقيض ذلك.

يقول «السهبسوني» في صيانة الإنسان: (ونحن لا نُنازع في إثبات ما أثبتته الله من الأسباب والحكم، ولكن نقول: من هو الذي جعل الاستغاثة بالمخلوق ودعائه سببًا في الأمور التي لا يقدر عليه إلا الله؟! ومن ذا الذي قال: إنك إذا استغثت بميت أو غائب - من البشر كان أو غيره - كان ذلك سببًا في حصول الرزق، والنصر، والهدى، وغير ذلك مما لا يقدر عليه إلا الله؟ ومن ذا الذي شرع ذلك وأمر به؟ ومن الذي فعله من الأنبياء والصحابة والتابعين لهم بإحسان؟! فإن هذا المقام يحتاج إلى إثبات مقدمتين: إحداهما: أن هذه

أسباب لحصول المطالب التي لا يقدر عليها إلا الله. والثانية: أن هذه الأسباب مشروعة لا يحرم فعلها...).

ولو سلمنا - جدلاً - أن الأموات والاستغاثة بهم سبب لقضاء الحاجات، فإن قضاء هذه الحاجات لا يكون إلا سبباً كونياً فحسب، لا سبباً شرعياً، وكم من الأشياء هي أسباب كونية للمنافع، ولكنها لما كانت محرمة في شرع الله، لم يصح كونها أسباباً شرعية، فلا يجوز تعاطي أي سبب إلا إذا علم أنه سبب شرعي وأمر مباح.

(المرجع : رسالة : الشرك في القديم والحديث ، أبو بكر محمد زكريا ، 3 / 1233-1236).

الشبهة (9) : شبهة الشفاعة أو شبهة الاستقلال

وهي : أن الصالحين أحياءً وأمواتاً يشفعون للمستغيثين بهم عند الله سبحانه وتعالى، والله عز وجل يقبل شفاعتهم فيهم فتقضى حوائجهم. هذا حاصل تقرير المتصوفة لشبهة الشفاعة، وهي في الحقيقة شبهة الواسطة، ولكن غيروا العبارة موهمين أنها من الأدلة لهم على ما يزاولونه، وقد سبق الرد على جوانب من هذه الشبهة في الرد على الشبهة الثانية، وإنما يُكتفى هنا ببيان معنى الشفاعة، وهل يصح الاستدلال بها أم لا؟
فيقال في الرد عليهم :

الشفاعة في اللغة: شفع، يشفع، شفاعة، وتشفع: طلب. والشفاعة: كلام الشفيع للملك في حاجة يسألها لغيره، وشفع إليه: في معنى طلب إليه، والشافع: الطالب لغيره، يتشفع به إلى المطلوب. فمعنى الشفاعة: الدعاء. وعلى هذا يفسر موارد اللفظ في القرآن والسنة، في لفظ الشفاعة. وأصله في الجمع والضم، ومنه يقال: الشفع بمقابل الوتر، ويُطلق على الشفيع؛ لأنه يكون إلى جانب من يشفع له.

فهذه الشفاعة لها حكمها في الإسلام، حيث جاءت آيات كثيرة في كتاب الله الكريم، فبعضها تنفي الشفاعة مطلقاً عن أحد غير الله يوم القيامة، مثل قوله تعالى: { قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا }، وقوله تعالى: { لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَليٌّ وَلَا شَفِيعٌ }، وقوله تعالى: { أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ } . وهناك آيات أخرى ذكر الله فيها أن الشفاعة موجودة يوم القيامة، مثل قوله تعالى: { مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ }، وقوله تعالى: { يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ }، وقوله تعالى: { *وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى } . وغير ذلك من الآيات في الذكر الحكيم.

وهناك آيات أخرى ذكرت الانتفاع بالشفاعة برضى الله، واتخاذ الشافع والمشفوع له عهداً عند الله، مثل قوله تعالى: { وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشِيَّتِهِ مُشْفِقُونَ } *وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهُ مَنْ دُونِهِ فَذَلِكَ يُجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ }، وقوله تعالى: { لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا }، وقوله تعالى: { يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ

الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا}. وآيات أخر لا تخفى على من تتبع ما في الباب من آيات.

فإذا تبين أن الله تبارك وتعالى قد نفى في كتابه شفاعته، وأثبت شفاعته، وجب على طالب الحق أن ينظر في هذا الشفاعته المنفية، والشفاعة المثبتة، ومعنى هذه وهذه، حتى لا يضل في هذا الأمر الذي ضل فيه فئام من أمة محمد صلى الله عليه وسلم، وإنما كان سبب ضلالهم أن كل فرقة أخذت بآية وبنيت عليها أحكام ولم تتبع آيات الشفاعته في القرآن، فضربوا كتاب الله بعضه ببعض. والقرآن حق كله، والحق لا يناقض حقًا أبدًا. فالآيات الأولى دلت على أن هناك شفاعته منفية ليست لأحد من الخلق، وهذه الشفاعته هي ذلك النوع الذي يظنه المشركون في الجاهلية. وأولئك المشركون ظنوا أن الشفاعته عند الله كالشفاعة عند غيره، وهذا أصل ضلال النصارى أيضًا.

فمن ظن أن الشفاعته المعهودة من الخلق للخلق ينفع عند الله مثل أن يشفع الإنسان عند من يرجوه المشفوع إليه، أو يخافه، كما يشفع عند الملك ابنه، أو أخوه، أو أعوانه، أو نظراؤه الذين يخافهم ويرجوهم، فيجيب سؤاله، لأجل رجائه أو خوفه منهم، أو أن لهم حقًا عنده يوجب عليه الإجابة فيمن يشفعون فيه عنده، وإن كان يكره شفاعتهم، ويشفعون بغير إذنه، فهذه الشفاعته هي التي نفاها الله جل وعلا في الآيات الأولى، وهي أن يكون للشافع حق عند الله كما للشفعاء حق عند الملوك ونحوهم.

وهذا النوع الشركي هو الذي أشرك به من أشرك بالله، واتخذ وسائل يسألهم الشفاعته، كما كان يفعل النصارى، وأشباهم في ذلك من هذه الأمة، ويعتقدون أن لهم أن يسألوا المقبورين من الأنبياء والصالحين شفاعتهم، وهم يعتقدون أن لهم حقًا عند الله به يجيب شفاعتهم ولا يرد شفاعتهم.

وحقيقة هذه الشفاعته عند المتصوفة والضلال من هذا الأمة: طلب الشفاعته من غير الله على جهة أن المطلوب يملك الشفاعته ويستحق الإجابة على الله، وذلك لا شك تنقص لربوبية الله تعالى وتقييد لمشيئته وإرادته سبحانه وتعالى فالكلام في استحقاق الله للشفاعة وكونها حق خالص له وحده فرع عن الكلام في إرادة الله وعمومها وشمولها وكونها نافذة في جميع مخلوقاته. فمن أثبت لغير الله حق الشفاعته 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 مَحْكُومَةٌ

بمشيئة الله، وقد قال تعالى: { وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ }

فالعبد هو الذي تقيده بمشيئته بمشيئة الله، وليس الله هو الذي تقيده بمشيئته بمشيئة العبد؛ ولأن مشيئة الله نافذة على كل مخلوق، وهو سبحانه لا مكره له ولا استحقاق لأحد عليه، فمقتضى ذلك أن لا يكون لأحد حق الشفاعته

عنده، بل الشفاعته لله وحده يأذن فيها لمن يشاء ويمنعها ممن يشاء، ولهذا نفى الله سبحانه أن يكون غيره يملك الشفاعته من دونه في آيات كثيرة، وقد سبق إيراد بعض هذه الآيات فيما قبل. فهناك شفاعته منفية، وشفاعة مثبتة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في التفريق بين الشفاعة المنفية والشفاعة المثبتة: (الشفاعة المنفية هي: الشفاعة المعروفة عند الناس عند الإطلاق، وهي أن يشفع الشفيع إلى غيره ابتداءً فيقبل شفاعته. فأما إذا أذن له أن يشفع فشفع، لم يكن مستقلاً بالشفاعة، بل يكون مطيعاً له؛ أي: تابعاً له في الشفاعة، وتكون شفاعته مقبولة، ويكون الأمر كله للأمر المسئول).

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 الإذن وبعده. وإنما يكرم بها الله بعض عباده ويشرفهم فيقبل شفاعتهم إذا كانت شفاعتهم عنده مرضية شرعاً. فحقيقة الشفاعة: إظهار كرامة الشافع وإرادة رحمة الله للمشفوع، وإلا فالأمر كله بيد الله، ليس فيه أي حق لنبي مرسل ولا لملك مقرب، ولا لأحد من خلقه مطلقاً. كما أنه لا يلزم أن مَن أذن الله له في الشفاعة وأكرمه بذلك أن يكون الإذن له مطلقاً؛ لأنه لا فرق في الحقيقة بين ملكية الشفاعة والإذن المطلق فيها، وإنما يكون الإذن مقيداً في كل شفاعة على الخصوص.

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

ومن كل ما تقدم يتبين لنا أن من جعل المرجح والأصل في قبول الشفاعة مجرد إرادة الشافع، وأنه يشفع عند الله كما يشفع خواص الملوك ومن لهم منزلة عندهم، فإنه يكون بذلك مشركاً؛ لأنه قد جعل على الله ضرورة من غيره، وقيد إرادة الله ومشيئته بإرادة المخلوق مهما كان جاهه ومنزلته عند الله، فإنه بهذا الاعتقاد وقع في الشرك في قدرة الله الكاملة، حيث تدخل فيه بعنصر خارجي.

وحقيقة الإذن للشافع في الشفاعة أن يقبل منه شفاعته فتكون نافعة، كما ذكره تعالى: { وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ }، وقوله تعالى: { يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا }.

والمقصود من الآيتين: أن الشفاعة عنده لا تنفع إلا من أذن له فقبل شفاعته التي تتضمن الشفاعة بما يحبه الله.

فالشفاعة لا تُقبل عند الله إلا بشرطين اثنين: الرضا عن الشافع، والإذن له، ولا بد أن تكون الشفاعة موافقة لشرع الله. فهذان هما شرطاً الشفاعة المقبولة.

1- أما اشتراط الرضا عن الشافع فقد ورد في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: { وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ } . يقول ابن كثير: (هذا استثناء منقطع؛ أي: لكن من شهد بالحق على بصيرة وعلم، فإنه تنفع شفاعته عنده بإذنه له).

فهذه القاعدة التي ذكرها «ابن كثير» رحمه الله هنا عامة في كل آية تُنفى فيها الشفاعة، أو يُنفى ملكها، ثم يُستثنى فيها الإذن للشافع الذي رضي الله عنه.

وليس المقصود نفي الشفاعة مطلقًا؛ لوجود الاستثناء فيها، وليس الاستثناء متصلًا؛ لأن المأذون له في الشفاعة لا يؤذن له فيها إذًا مطلقًا، ولا يملكها بمجرد الإذن فيها.

ومما ورد في ذلك من الآيات قوله تعالى: { لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا }، وقوله تعالى: { وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى }، وقوله تعالى: { لَا تَعْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مَنِ بَعْدَ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى }.

فرضا الله عن الشافع شرط في الإذن له في الشفاعة. هذا عن شرط الرضى عن الشافع لكي يأذن له.

فهذا الشرط يتضمن شرطين في الحقيقة، هما: الرضا عن الشافع، وإذنه للشافع بالشفاعة.

2- أمّا شرط كون الشفاعة مرضية لله أيضًا فقد جاءت آيات تنص على ذلك، كمثل قوله تعالى: { يَوْمَئِذٍ لَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا }.

وقد تقدّم أن الإذن للشافع لا يكون إلا إذا رضي الله عنه، ولا يرضى عنه إلا إذا كان على التوحيد، وأما رضى الله لقوله فالمقصود رضاه لشفاعته، ولا يكون ذلك إلا إذا كانت حقًا وصوابًا. وقوله تعالى: { وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا }، موافق لقوله تعالى في الآية الأخرى: { رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا } *يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا }.

فإذا لم تكن الشفاعة بالحق والصواب لم تُقبل 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 أستغفر لها فلم يأذن لي». ولم يأذن الله له صلى الله عليه وسلم ولم يقبل شفاعته في بعض المنافقين مع استغفاره لهم، بل قال تعالى: { اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ }.

والسبب في ذلك: أنهم ماتوا على الكفر، والكافر لا يغفر الله له. ومثل ذلك شفاعة إبراهيم صلى الله عليه وسلم في أبيه أن يدخله الله الجنة فلم تقبل شفاعته، وقد جاء في الصحيح مصرحًا هذا بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «يلقى إبراهيم أباه فيقول: يا رب، إنك وعدتني ألا تخزني يوم يبعثون، فيقول الله: إني حرّمت الجنة على الكافرين».

فالسبب في عدم قبول شفاعة إبراهيم عليه السلام مع عظيم منزلته عند الله هو كفر أبيه، وأن الله لا يدخل من كان كافرًا الجنة. ومثل ذلك أيضًا: شفاعة نوح صلى الله عليه وسلم في ابنه أن يُنجيه الله من العذاب العام الذي حلّ بالقوم الكافرين الذين كذبوه وكان منهم ابنه، ولكن

ما قبله منه، بل قال تعالى: { قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ } .
يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (الشفاعة للكفار بالنجاة من النار، والاستغفار لهم مع موتهم على الكفر لا تنفعهم، ولو كان الشفيع أعظم الشفعاء جاهًا).

ولا يُناقض ما سبق كونه 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، كما لم يقبل شفاعته ودعاءه صلى الله عليه وسلم في أبويه. وإنما شفاعته لأبي طالب لتخفيف العذاب عنه. وخلاصة الكلام: الشفاعة تنقسم إلى قسمين:

الأول : الشفاعة في الدنيا إلى الأحياء: وهي مشروطة بشرطين:

أ- ألا يكون في حدٍّ من حدود الله.

ب- ألا يترتب عليه تحليل حرام، أو تحريم حلال.

الثاني : الشفاعة في الآخرة: وهي مشروطة أيضًا بشرطين هما:

أ- الرضا من الله على الشافع.

ب- كون الشفاعة مرضية لله أيضًا، وبالتالي: الإذن - أو الأمر - له تفضلاً منه وكرماً.

فهذا هو معنى الشفاعة وأسباب حصولها، ولكنه في مفهوم الناس غير هذا، كما سبقت الإشارة إليه، ويتمثل ذلك في قولهم:

(فالقائل: يا نبي الله، اشفني، واقض ديني، لو فرض أن أحدًا قال هذا، فإنما يريد: اشفع لي في الشفاء، وادع لي بقضاء ديني، وتوجه إلى الله في شأني، فهم ما طلبوا منه إلا ما أقدرهم الله عليه، وملكهم إياه من الدعاء والشفع). ففي هذا النص نرى شيئين واضحين:

أ- اعتقاد المتصوفة: أن الرسول صلى الله عليه وسلم يشفع لهم الآن إذا سئل منه، وأن شفاعته مقبولة مطلقاً.

ب- اعتقادهم أن الرسول قد ملك هذا الأمر فلا يحتاج إلى الإذن - الذي هو الأمر من الله سبحانه بخصوص الشفاعة -.

وقبل أن نرد على هاتين الشبهتين يحسن بنا أن نذكر الأدلة التي يتشبهون بها على هذا المعتقد، فأقول:

إن للمتصوفة تجاه هذا المعتقد ثلاثة أنواع من الاستدلالات.

منها: استدلالهم ببعض الأحاديث الصحيحة الواردة في الشفاعة، ولكنها لا تدل على المدّعي بأي شكل من الأشكال، بل تدل على ضد مقصدهم. فمثلاً تراهم كثيراً ما يستدلون بحديث الشفاعة العظمى في ميدان المحشر بأن الرسول صلى الله عليه وسلم له حق الشفاعة مطلقاً، ولكنهم لا ينظرون إلى آخر الحديث الذي فيه: «ارفع رأسك، سلّ ثُعطاً، اشفع تُشفع». حيث هذا الجزء من الحديث دلّ دلالة صريحة على أن الرسول ما بدأ بالشفاعة حتى أذن له بها، وأمر بها.

ومنها: استدلالهم ببعض الأحاديث الموضوعية والواهية: مثل ما رُوي: «من زار قبري وجبت له شفاعتي». ومعلوم أن هذا من الأحاديث الواهية المكذوبة على الرسول صلى الله عليه وسلم عند المحققين.

ومنها: قياسهم الخالق على المخلوق، حيث إن المخلوق غالبًا يتوسط في الوصول إلى الكبار للحصول على مقاصدهم فيقيسون الخالق عليه للوصول إليه. وقد سبق معنا أن هذه هي الشبهة الرئيسة للمشركين الأولين والآخرين، وقد أطلنا الكلام في الرد عليها في شبهة الواسطة فلينظر هاهنا. أما الرد على معتقداتهم في باب الشفاعة التي تم إيرادها آنفًا: فيرد عليهم بما يلي:

الرد على شبهة جواز طلب الشفاعة من الرسول أو الأولياء، وأنه يشفع لمن يطلب منهم الشفاعة، وأن شفاعتهم مقبولة مطلقًا، فلا عبرة باشتراط الإذن:

هذه العقيدة مشتملة على ثلاثة أشياء كلها باطلة:

الأول: جواز طلب الشفاعة من الرسول بعد موته.

الثاني: أنه يشفع لهم.

الثالث: أن شفاعة الرسول مقبولة مطلقًا.

أما الأول: فنقول في الرد عليه:

ليس هناك دليل يدل على جواز طلب الشفاعة من الرسول صلى الله عليه وسلم بعد موته، بل الأدلة صريحة في المنع من وجوه عدة.

منها: ما مرَّ معنا أن الشفاعة بمعنى: الدعاء، والدعاء هو: العبادة، ولا يجوز العبادة لغير الله مطلقًا، سواء كان نبيًا مرسلًا أو ملكًا مقربًا.

ومنها: أن الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - كان شأنهم أن يأتوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم في حياته، وأما بعد موته فما كانوا يأتون إليه، بل أجمع أهل القرون الثلاثة المفضلة على أمرين:

الأول: عدم مشروعية طلب الشفاعة منه في قبره، وإنما ظهر خلاف من خالف من شذاذ الناس بعد نشاط الدعوات الباطنية كالإسماعيلية والفاطمية،

ومن تأثر بها كالموسوية الجعفرية وشبهها، فرؤجوا هذا في الناس، فأشكل على بعضهم. فقد كان المسلمون في القرون الثلاثة المفضلة لا يعرفون

طلب الشفاعة منه بسؤاله إياها، بل مضى الخلفاء الراشدون ولم يسأل أحد منهم نبي الله الشفاعة بعد موته، ولو كانت مشروعية لكانوا أحرص عليها،

ولم يتركوا طلبها منه بعد موته. فلو لم يكن تغير نوع الحياة له أثر عندهم لما تركوا ذلك. وكذلك مضى التابعون وتابعوهم بإحسان وتابعوهم، حتى نشطت

الدعوات الباطنية التي تسترت بالتشيع لأهل بيت النبي صلى الله عليه

وسلم، بل إنهم ألفوا الكتب باسمهم، وهذا ظاهر لمن درس حركة إخوان

الصفاء والعبديين. فالمقصود من هذا: أن الاستشفاع بالنبي صلى الله عليه

وسلم بسؤاله الشفاعة بعد موته محدث أحدثه الباطنيون.

الثاني - وهو الأهم -: أن أهل السنة مجمعون على أن للنبي صلى الله

عليه وسلم أنواعًا من الشفاعة يشفع بها، ولم يذكروا منها طلبها منه في

قبره، بل كلها يوم القيامة.

وأما الرد على الدعوى الثانية: بأن الرسول صلى الله عليه وسلم يشفع الآن في قبره، فيقال:

أولاً شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في قبره لأمته ليس عليه دليل صحيح لا من الكتاب والسنة ولا من العقل، إذ انتقل الرسول إلى دار غير هذه الدار وهي دار الآخرة، وحياة الرسول في قبره حياة برزخية، لا يدري كنهها إلا الله، ولم يُخبرنا الرسول عن حقيقة هذه الحياة، فقياس الحياة البرزخية على الحياة الدنيا قياس مع الفارق.

ثانياً: لم يأت نصّ صحيح دال على شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لمن يتشفع به، بل النصوص كلها متضافرة على أن الرسول صلى الله عليه وسلم إنما يشفع يوم القيامة، فإنه قد جاء في حديث الشفاعة: «أول شافع أول مشفع»، وهذه الشفاعة هي الشفاعة العظمى لأهل الموقف بالنص والإجماع. فهذا قوله صلى الله عليه وسلم نحكمه على من ادّعى محبته وتصديقه، فقوله: «أنا أول شافع وأول مشفع» يقتضي أولوية مطلقة لا استثناء فيها، على كل من قامت قيامته.

ومن زعم أنه بعد موته في قبره يشفع، وأن الصالحين يشفعون بعد موتهم في قبورهم فلا معنى لقوله: «أنا أول شافع» عند ذلك الزاعم، إذ لو كان النبي صلى الله عليه وسلم يشفع في قبره؛ لكان يشفع من حين موته إلى أن ينفخ في الصور، وحينئذ فلا معنى لقوله: «أنا أول»، إذ لو كان يشفع في قبره لانتفى تخصيصه صلى الله عليه وسلم بهذه الفضيلة يوم القيامة. فإذا كان في حياته يشفع لهم بالدعاء، وبعد موته يشفع وبعد قيام القيامة الناس يشفع، فأى معنى لقوله صلى الله عليه وسلم: «أنا أول شافع»؟! فإذا كان هذا في حق النبي صلى الله عليه وسلم فما ظنك بالآخرين؟! الرد على الدعوى الثالثة التي فيها: إن شفاعته صلى الله عليه وسلم مقبولة مطلقاً، يُقال في الرد عليها:

هذا غلط: فإن دعاء الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قد يرد، وليس كل ما دعوا به أجيب، بل ربما امتنعت الإجابة؛ لحكمة يعلمها الله عز وجل، إما أنه قد سبق في القضاء ما يخالف ما دعوا به، وإما؛ لأنهم دعوا وشفعوا فيمن لم يرض الله قوله، أو نحو ذلك من الموانع.

ومن المتقرر في الكتاب والسنة: أن الأنبياء ليس لهم حق في أن يُجاب جميع ما دعوا به، ودعائهم حري بالإجابة وهم أرفع من غيرهم من أممهم، فأجابه سؤلهم إما إعطاؤهم عين ما سألوا، أو تأخير ذلك بالأجر الجزيل لهم. وقد سبق معنا بيان نماذج من أدعية الأنبياء التي ما قُبِلت، منها دعوة محمد صلى الله عليه وسلم في أمه، ودعوة نوح عليه السلام في ابنه، ودعوة إبراهيم عليه السلام في أبيه، فإذا كان هذا حال من هو مقرب إلى الله بلا شك، مع من هم أقرب لديهم، فكيف إجابة الدعاء لمن ليسوا بأقرباء لهم؟ وكيف بمن هو أبعد الناس لهم في سيرهم وهديتهم وسنتهم؟ وكيف حال غير الأنبياء كالصالحين الذين هم صالحين لدينا، وربما يكونون من أخبث الخلق عند الله؟

قال الحافظ في الفتح: (دعواتهم على رجاء الإجابة)، وقال آخر: (إن لكل نبي دعوة مجابة ألبتة، وهو على يقين من إجابتها، وأما باقي دعواتهم فهو على رجاء إجابتها، وبعضها يُجاب، وبعضها لا يُجاب).

(المرجع : رسالة : الشرك في القديم والحديث ، أبوبكر محمد زكريا ، 3 / 1236-1250).

الشبهة (10) : شبهة التبرك

التبرك : هو بمعنى طلب الخير واستدامته، ومعلوم أن جلب الخير ودفعه ليس في قدرة البشر، وإنما التبرك من الله، وقد جعل الله في الدنيا أشياء مباركة، ولكن ليس منها طلب الخير ودفع الشر من غير الله، كالأنبياء والرسل بعد موتهم بذواتهم، كما أنه ليس منها طلب الخير ودفع الشر بالأولياء والصالحين. فالمتصوفة الذين يرون أن الاستغاثة والدعاء والتوجه إلى غير الله ما هي إلا تبرك بهؤلاء الكرام على حصول المقصود غير مشروع أصلاً، فلا يجوز التبرك في غير ما ورد عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم. وهؤلاء المتصوفة الذين يتبركون بالقبر، إن كان قصدهم طلب الخير والنماء من المتبرك به فلا شك أنه كفر وشرك أكبر، وإن كان مقصودهم: طلب الخير والبركة من الله، ولكن بواسطةهم فلا شك أنه بدعة مذمومة، بل ربما يكون من الشرك الأصغر إذا اعتقد ذلك سبباً، فإن اعتقاد ما ليس بسبب مشروع سبباً شرك أصغر.

(المرجع : رسالة : الشرك في القديم والحديث ، أبوبكر محمد زكريا ، 3 / 1250-1251).

الشبهة (11) : استدلالهم ببعض الآيات التي هي ليست في محل النزاع

مثل قوله تعالى: { وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ }. قالوا: أمرنا الله بالاستعانة بالأعراض ولم يقل: استعينوا بالله. ويقول آخر: من قال لا ينبغي الاستعانة بغير الله فقد كفر؛ لمخالفته نص الكتاب في قوله تعالى: { وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ }.

ويُجاب عن هذه الشبهة بما يلي:

إن هذه الآية الكريمة لا علاقة لها بجواز الاستغاثة بالأموات عند الكربات، والاستعانة بغير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله رب العالمين، بل هذه الآية من أقوى الأدلة على وجوب الالتجاء إلى الله والاستغاثة به عند الملمات، والتوسل إلى الله بالأعمال الصالحات، إذ الصلاة والصبر من أعظم الأعمال الصالحات التي يتوسل بها إلى الله عند الكربات، فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا حزبه أمر توسل إلى الله بالصلاة.

بل الآية من قبيل قوله تعالى: { وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ }؛ فكما أن المراد منها: الأعمال الصالحة على تفسير السلف من الأثر والرأي، هكذا هنا المراد من هذه الآية: التوسل بالأعمال الصالحة.

(المرجع : رسالة : الشرك في القديم والحديث ، أبوبكر محمد زكريا ، 3 / 1253-1254) .

الشبهة (12) : استدلالهم بقصة هاجر رضي الله عنها

والقصة : أن إبراهيم عليه السلام لما ترك ابنه إسماعيل عليه السلام وهاجر رضي الله عنها بوادي مكة قبل أن يبني فيها الكعبة، وقبل ظهور ماء زمزم، ولم يكن بمكة يومئذ أحد، ولا ماء، ووضع عندهما جرابًا فيه تمر، وسقاء فيه ماء، فجعلت أم إسماعيل ترضع ابنها وتشرب من ذلك الماء، حتى نفذ ما في السقاء فعطشت وعطش إسماعيل عليه السلام، وجعل يتمرغ من شدة العطش، فوجدت هاجر الصفا أقرب جبل إليها، فقامت عليها لترى أحدًا، فهبطت من الصفا ثم أتت المروة، فقامت عليها فلم تر أحدًا، فعلت ذلك سبغًا، (فلما أشرفت على المروة سمعت صوتًا... فقالت: قد أسمعت إن كان عندك غوث)، وفي رواية: (أغث إن كان عندك خير).
فهذه القصة من أقوى الأدلة عند المتصوفة والقبورية على الإطلاق؛ فإن فيها تنصيصًا بلفظ الغوث وفيها استغاثة بالغائب عن البصر، وعلى طلب الغوث والمدد من الغائب عن النظر.

يُجاب عن هذه الشبهة بما يلي:
إن هذه القصة لا صلة لها بالاستغاثة بالغائب الذي لا يقدر ولا ينفع، أو الميت الذي لا يعلم ولا يرى ولا يسمع، كما لا علاقة لها بطلب ما لا يقدر عليه إلا الله، بل تدل على جواز الطلب من الحي الحاضر فيما يقدر عليه. فإن «هاجر» لما نفذ الماء ما نادت أحدًا بالاستغاثة، بل إنما نادت لما أحسَّت صوتًا وسمعها، حيث سمعت الصوت من جبريل الحاضر الحي، فطلبت منه ما كان يقدر عليه وإن لم تكن تراه، ومن ظنَّ غير ذلك فقد افتري على أمنا «هاجر»، ورماها بالشرك، وحاشاها أن تشرك بالله.

(المرجع : رسالة : الشرك في القديم والحديث ، أبوبكر محمد زكريا ، 3 / 1254-1256) .

الشبهة (13) : استدلالهم ببعض الأحاديث الضعيفة

1- بما رُوي من حديث ابن مسعود رضي الله عنه والذي فيه: « إذا انفلتت دابة أحدكم بأرض فلاة فليناد: يا عباد الله، احبسوا، يا عباد الله، احبسوا، فإن لله عز وجل في الأرض حاضرًا سيحبه».
يُجاب عن هذه الشبهة: بأن الحديث ضعيف لعلتين: الأولى: أنه منقطع، ثانيًا: إن في إسناده رجلاً ضعيفًا، فلا يصح الاستدلال به.
وما أحسن ما جاء في ذمِّ الكلام: أن عبد الله بن المبارك ضلَّ في بعض أسفاره في طريق، وكان قد بلغه أن من اضطر في مفازة فنادى: عباد الله أعينوني! أعين، قال: فجعلت أطلب الجزء أنظر إسناده. والمقصود: أنه لم يستجز أن يدعو بدعاء لا يرى إسناده، هكذا فليكن الاتباع.
واستدلوا أيضًا بما جاء في رواية أخرى:

2- « إذا أضل أحدكم شيئًا، أو أراد عوثًا، وهو بأرض ليس بها أنيس، فليقل: يا عباد الله، أغيثوني، يا عباد الله، أغيثوني، فإن لله عبادًا لا نراهم». يقولون: إن في الحديث تنصيصًا على نداء الغائب.

يُجاب عن هذه الشبهة:

بأن الحديث ضعيف لانقطاعه.

وعلى فرض صحة الحديثين السابقين: ففيهما نداء للأحياء وطلب منهم ما يقدرون عليه، وهذا مما لا نزاع في جوازه.

ويقول الشيخ الألباني - حفظه الله - (ومع أن الحديث ضعيف كالذي قبله، فليس فيه دليل على جواز الاستغاثة بالموتى من الأولياء والصالحين؛ لأنهما صريحان بأن المقصود بـ(عباد الله) فيهما: خلق من غير البشر، بدليل قوله في الحديث الأول: «فإن لله حاضرًا سيحبسه عليهم»، وقوله في هذا الحديث: «فإن لله عبادًا لا نراهم». وهذا الوصف إنما ينطبق على الملائكة أو الجن؛ لأنهم الذين لا نراهم عادة).

وقد جاء في حديث آخر تعيين أنهم طائفة من الملائكة، أخرجه البزار كما قال الهيثمي في مجمع الزوائد: عن ابن عباس - رضي الله عنهما -، عن النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ: «إن لله تعالى ملائكة في الأرض سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الشجر، فإذا أصابت أحدكم عرجة بأرض فلاة فليناد: يا عباد الله، أغيثوني». وقد رواه البيهقي في الشعب موقوفًا على ابن عباس. فهذا الحديث يُعَيَّن أن المراد بقوله في الحديث الأول: «يا عباد الله»: إنما هم الملائكة، فلا يجوز أن يلحق بهم المسلمون من الجن أو الإنس ممن يُسمونهم برجال الغيب من الأولياء والصالحين، سواء كانوا أحياءً أو أمواتًا، فإن الاستغاثة بهم وطلب العون منهم شركٌ بَيِّن؛ لأنهم لا يسمعون الدعاء، ولو سمعوا لما استطاعوا الإستجابة وتحقيق الرغبة، وهذا صريح في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: {وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ* إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ}.

(المرجع: رسالة: الشرك في القديم والحديث، أبو بكر محمد زكريا، 3 / 1256-1258).

الشبهة(14) : قولهم: إن النصوص التي تنهي عن دعاء غير الله والاستغاثة بغيره سبحانه إنما وردت في الأصنام والأوثان فقط

قالوا لا تُقاس الاستغاثة بالأنبياء والأولياء ودعائهم والنذر لهم على عبادة الأصنام والأحجار والأوثان التي لا مكانة لها ولا احترام لها عند الله ولا تضر ولا تنفع؛ لأن المشركين كانوا يعبدونها على أساس أنها تستقل بالنفع والضرر، وأن لها تأثيرًا وشرقًا ذاتيًا وتدييرًا، وأما نحن فنستغيث بالأنبياء والأولياء الذين لهم مكانة عند الله، وهم أحياء يعلمون ويسمعون. فأين هذا من ذاك؟

يُجاب عن هذه الشبهة بما يلي:

إن هذه الشبهة تتضمن شبهات كثيرة:

الأولى منها: أن دعاء الأموات والاستغاثة بالأموات عند الكربات ليست من العبادة، فليست من الشرك بالله تعالى. ويجاب عن هذه الشبهة بما يلي: هذا القول ناتج عن الانحراف في مفهوم العبادة، حيث حصرت العبادة لدى البعض في عدة أعمال ظاهرة كالصلاة والزكاة والصوم والحج ونحوها، وبعض الأعمال القلبية من اعتقاد الربوبية، وبناء على ذلك أخرجوا الدعاء والاستغاثة من مفهوم العبادة، فقالوا: إن الدعاء والاستغاثة، ونداء الأولياء وطلب المدد منهم عند البلاء ليست هذه الأمور من العبادة في شيء، ولا من الشرك بالله؛ لأن العبادة لا تتحقق إلا إذا اعتقد في غير الله القدرة الكاملة الذاتية والاستقلال بالنفع والضرر، والربوبية، ونفوذ المشيئة لا محالة، وإذا كان الأمر كذلك فمن استغاث بالأولياء ودعاهم لدفع الضرر وجلب النفع، وطلب منهم المدد فهو لم يعبد غير الله. وإذا لم يعبد غير الله لم يشرك به أيضًا. ويمكن أن يُجاب على هذه الشبهة بما يلي:

سبق معنا بيان معنى العبادة في مفهوم الشرع، وقد بينا بالأدلة والبراهين أن ما ذكره من العبادة والنداء والسؤال، والشفاعة والاستشفاع، والنصر والاستنصار، والمدد والاستمداد، والعون والاستعانة، والغوث والاستغاثة، والدعاء والحب، والتوكل والخضوع، والإنابة، والخوف والرجاء، والطاعة، هذه كلها وما شاكلها من العبادة الشرعية. فأخرجهم هذه الأشياء كونها من العبادة باطل شرعًا، وقد سبق معنا بيان هذا الأمر مفصلاً فلا نعيده هنا. ويكتفى هنا بالردود على بعض هذه الأفكار بما يلي:

أولاً: إن هذا القول يصادم النصوص الواضحة التي سمت دعاء المسألة عبادة، وهي كثيرة:

فمن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: « الدعاء هو العبادة ». وقد سبق إثبات ذلك بالتفصيل.

ثانياً: إن أكثر استعمال الدعاء في الكتاب والسنة واللغة ولسان العرب ومن بعدهم من العلماء في السؤال والطلب. ومن الأدلة على ذلك: صنيع المؤلفين من المحدثين وغيرهم، حيث يعقدون في كتبهم باب الدعوات أو كتاب الدعوات أو مثل هذه العبارة، ثم يوردون ما يتعلق بدعاء المسألة فقط. وأغلبهم لا يتعرضون لدعاء العبادة في تلك الكتب والأبواب.

ومثل هؤلاء آخرون الذين أفردوا كتباً خاصة بالدعاء وهي كتب كثيرة للمتقدمين والمتأخرين، لم يذكروا في تلك الكتب إلا ما يتعلق بدعاء المسألة. فهذا يدل على أن الاستعمال لكلمة الدعاء في لسان المصنفين من العلماء إنما هو دعاء المسألة.

ثالثاً: لو سلمنا أن المراد بالدعاء في الآيات: دعاء العبادة، لا نُسلم بأن دعاء المسألة لا يدخل في العبادة، فإنه إن لم يكن الدعاء من العبادة فلا عبادة يمكن تصورها؛ لأن الدعاء يتضمن أنواعاً من العبادات وليس عبادة واحدة فقط، فهو يتضمن الرجاء والخوف والتوكل والتضرع والابتهاال والخشية والطمع والتوجه إلى الله، والإقبال عليه، والانطراح بين يديه، وحسن الظن بالله والمراقبة لله، كما أنه يتضمن سؤاله وذكره وثنائه والتوسل إليه بأسمائه الحسنی وصفاته العليا.

فإذا لم تكن هذه الأمور عبادة فلا يمكن أن نتصور عبادة، وقد وردت الأدلة الصحيحة بأن الدعاء هو العبادة وأنه مخها وروحها، قال صلى الله عليه وسلم: «الدعاء هو العبادة» (ثبت بهذا أن الدعاء عبادة من أجل العبادات، فإن لم يكن الإشراف فيه شركاً، فليس في الأرض شرك، وإن كان في الأرض شرك فالشرك في الدعاء أولى أن يكون شركاً من الإشراف في غيره من أنواع العبادات).

فحصّل من هذا أن الدعاء داخل في العبادة، وأن الآيات والأحاديث الواردة في العبادة والتحذير من صرفها لغير الله تعالى تشمل وتعم جميع أنواع العبادات ومن أجلها دعاء المسألة، وقد قدمنا تلازم نوعي الدعاء وأن دعاء العبادة يستلزم الطلب والسؤال، فلا ينفع الخصم تأويل معنى الدعاء إلى العبادة وتضييقه لمفهوم العبادة حيث يظن أنها خاصة بالصلاة والصوم والحج وما وقع من وقع في الشبهة المذكورة إلا لحصره العبادة في بعض الأعمال الظاهرة. وقد سبق معنا بيان أبعاد العبادة وأنواعها، فمن عرف أنواع العبادة يعرف جيداً أن هذه الشبهة ما تطرق إلى الأذهان إلا لقلّة العلم وعدم معرفة مقاصد الشرع ومفهوم الشرع في العبادة.

الثانية منها: أن الشرك لا يتحقق باعتقاد الربوبية والخالقية والاستقلال بالنعف والضر في غير الله، وقد سبق أن تعرضنا لشبهة الاستقلال، وذكرنا أيضاً: أن المشركين باعتقاد الاستقلال بالنعف والضر في الأصنام والأوثان لم يكن عليه حتى العرب في جاهليتهم، ولم يكن عليه شرك الأمم السابقة أيضاً. الثالثة منها: إن تلك النصوص إنما وردت في الأصنام فقط، والأولياء والصالحون ليسوا مثل الأصنام، فمن يدعوهم ليس مثل من يدعو الأصنام. ويُجاب عن هذه الشبهة بما يلي:

1- إن المشركين الذين وردت فيهم تلك النصوص ليسوا كلهم يعبدون الأصنام، فإن منهم من يعبد الأولياء والصالحين، ومنهم من يعبد الملائكة، ومنهم من يعبد الأنبياء، ومنهم من يعبد الأحجار وهي في الأصل صور رجال صالحين، والأدلة علي ذلك كثيرة من القرآن الكريم، ومن أوضحها قوله تعالى: { قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ رَعِمْتُمْ مِّنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَيْفَ الضَّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا * أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا }.

فهذه الآية في العقلاء دون شك وإن اختلف المفسرون في تعيينهم:
أ- فقول: الجن، فقد روى البخاري ومسلم، عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: (كان نفر من الإنس يعبدون نَفَرًا من الجن، فأسلم نفر من الجن واستمسك الإنس بعبادتهم، فنزلت: { أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ }). وفي رواية: (فأسلم الجنيون، والإنس الذين كانوا يعبدون لا يشعرون).

ب- وفي رواية أخرى عن عبد الله بن مسعود أنها نزلت في الملائكة، ومثله عن عبد الرحمن بن زيد.

ج- وفي رواية أنهم: عزيز وعيسى وأمه والملائكة، روي ذلك عن ابن عباس ومجاهد.

فهذه الأقوال المنقولة عن السلف في تفسير هذه الآية ليس بينها اختلاف؛ لأنها عامة تشمل كل هذه الأقوال، إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ثم إنه ليس مراد من فسرهما بالجن أو الملائكة أنها خاصة بذلك، وإنما مراده مجرد التمثيل.

قال شيخ الإسلام: (وهذه الأقوال كلها حق، فإن الآية تعم كل من كان معبوده عبدًا لله سواء كان من الملائكة أو من الجن أو من البشر، والسلف رضي الله عنهم في تفسيرهم يذكرون جنس المراد بالآية على نوع التمثيل، كما يقول الترجمان لمن سأل ما معنى لفظ: الخبز؟ فيريه رغيفًا، فيقول: هذا، فالإشارة إلى نوعه لا إلى عينه.

وليس مرادهم بذلك تخصيص نوع دون نوع من شمول الآية للنوعين، فالآية خطاب لكل من دعا من دون الله مدعواً، وذلك المدعو يبتغي إلى الله الوسيلة، ويرجو رحمته ويخاف عذابه، وهذا موجود في الملائكة والجن والإنس).

فمعنى الآية: أن الذين يدعوهم المشركون هم أنفسهم يتقربون إلى الله بالطاعات ويرجونه ويخافونه، فكيف يجوز دعاؤهم؟ وهذا كقوله تعالى: { أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ } .
وأما القول بأنه لا تعم إلا الذين كانوا أحياء في وقت النزول - وهم الملائكة والجن؛ لأنهم هم الذين يتقربون ويرجون ويخافون وقت نزول الآية، وأمّا الذين ماتوا مثل عزير ومريم فلا تشملهم - فقيه نظر؛ لأنه يمكن أن يقال: إن الآية تذكر صفتهم في حال حياتهم فقد كانوا يتقربون إلى الله تعالى، ويمكن أن يقال أيضاً: إنهم ما زالوا يتقربون كما ورد أن موسى يصلي في قبره، وأما الرجاء والخوف فلا ينقطع إلا بعد دخول الجنة يوم القيامة.

فتبين بهذا أن الآية في المعبودين من العقلاء من دون تخصيص صنف دون صنف. وقد اتفقت أقوال المفسرين على أن هذه الآية في المدعويين العقلاء وليست في الأصنام: يقول الرازي: (وليس المراد: الأصنام؛ لأنه تعالى قال في صفتهم: { أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ }، وابتغاء الوسيلة إلى الله تعالى لا يليق بالأصنام البتة).

ومما يدل على أن المشركين الذين نزل فيهم القرآن يعبدون غير الأصنام ما بينه الله سبحانه وتعالى في كتبه من الشرك بالملائكة، والشرك بالأنبياء، والشرك بالصالحين، والشرك بالكواكب، والشرك بالأصنام، والشرك بالجن، وأصل ذلك كله الشرك بالشيطان. وقد سبق معنا بيان أنواع الشرك التي كانت موجودة في الجاهلية، واستدلنا لكل هذا الأنواع من الشرك بدلالات القرآن والسنة ومن أخبار العرب وتاريخهم بما لا مزيد عليه.

2- لو سلمنا أن تلك النصوص وردت في الأصنام فقط على سبيل التنزل فإننا نقول: إن تلك الأصنام هي تماثيل لقوم صالحين؛ فقد ثبت في: ود وسواع ويغوث... إلخ، إنها أسماء رجال صالحين من قوم نوح، كما ثبت أن اللات رجل يلبت السوق للحجيج. وقد تقدم معنا ذكر ذلك كله بالتفصيل.

فعلى هذا فعبداء الأصنام ترجع في الحقيقة إلى عبادة الصالحين فهي الأساس في العبادة وأصل الفتنة ورأس البلية. وقد ذكر كثير من علماء

الإسلام هذا المعنى ويَبَيَّنوا أن عبادة الأصنام ترجع إلى عبادة العقلاء من الملائكة والأنبياء والصالحين أو الكواكب.

3- إن تلك النصوص عامة شاملة لجميع المدعوين من دون الله سواء كانوا من الأصنام الجامدات أو العقلاء؛ لأن تلك النصوص وردت بألفاظ العموم فتشمل الجميع.

وبعض تلك النصوص جاءت بألفاظ خاصة بالعقلاء، نجو: { وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ * أَمْوَاتٌ غَيْرٌ أَحْيَاءَ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ } . وليست هذه الآية في الأصنام كما يزعمه من لم يتدبر؛ لأن (الذين) لم يخبر به إلا عن العقلاء؛ ولأن الأصنام من الأخشاب والأحجار لا يحلها الموت.

وبهذا يتبين أن النصوص عامة لكل المدعوين من العقلاء وغيرهم، ومن ادّعى التخصيص بغير العقلاء فعليه البرهان ولا برهان له يدل على الفرق بين العقلاء وغيرهم؛ (لأن الحكم واحد إذا حصل لمن يعتقد في الولي والقبر ما كان يحصل لمن كان يعتقد في الصنم والوثن، إذ ليس الشرك هو مجرد إطلاق بعض الأسماء على بعض المسميات، بل الشرك هو أن يفعل لغير الله شيئاً يختص به سبحانه، سواء أطلق على ذلك الغير ما كان تطلقه عليه الجاهلية أو أطلق عليه اسماً آخر، فلا اعتبار بالاسم قط...

وقد علم كل عالم أن عبادة الكفار للأصنام لم تكن إلا بتعظيمها واعتقاد أنها تضر وتنفع، والاستغاثة بها عند الحاجة والتقرب لها في بعض الحالات بجزء من أموالهم، وهذا كله قد وقع من المعتقدين في القبور...).

وإنما قلنا بأن الآيات جاءت بألفاظ العموم؛ لأنها جاءت بصيغة الموصول وهي من صيغ العموم، كقوله: { وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ } ، وقوله: { وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ } ، وقوله: { قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ رَزَقْتُم مِّن دُونِهِ } .

فهذه الموصولات في كلام الله وكلام رسوله واقعة على كل مدعو ومعبود نبياً كان أو ملكاً أو صالحاً، إنسياً أو جنياً، حجراً أو شجراً متناولة لذلك بأصل الوضع، فإن الصلة كاشفة ومبيّنة للمراد، وهي واقعة على كل مدعو من غير تخصيص، وهي أبلغ وأدل وأشمل من الأعلام الشخصية والجنسية.

وهذا هو الوجه في إثارةها على الأعلام، وشرط الصلة أن تكون معهودة عند المخاطب، والمعهود عند من يعقل من أصناف بني آدم أن الأنبياء والملائكة والصالحين قد عبدوا مع الله وقصدتهم المشركون بالدعاء في حاجاتهم.

فتبين مما سبق بطلان القول بأن النصوص واردة في الأصنام، واتضح أنها عامة لكل معبود من دون الله تعالى .

(المرجع : رسالة : الشرك في القديم والحديث ، أبوبكر محمد زكريا ، 3 / 1258-1268) .

الشبهة (15) : شبهة تنزيل الآيات الناهية عن الشرك على غيرهم

إن القبوريين لَمَّا كانوا يدعون الأولياء والصالحين، واستدل عليهم العلماء بالآيات القرآنية والأحاديث الواردة في أن الدعاء والطلب والشفاعة وغيرها من العبادة، وأن الله عز وجل قد كفر المشركين الأول لهذه الأعمال، قالوا: إن المشركين الذين نزل فيهم القرآن لا يشهدون أن لا إله إلا الله، ويكذبون الرسول صلى الله عليه وسلم ويُنكرون البعث ونصلي ونصوم... فكيف تجعلوننا مثلهم بمجرد قصدنا الأولياء للشفاعة؟

واحتجوا على هذا بحديث: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا...» وحديث أسامة، وغيرهما من الأحاديث الآمرة بالكف عن من قال لا إله إلا الله.

جواب عن هذه الشبهة بما يلي:

الإقرار بالشهادتين والاعتراف بالشريعة الإسلامية لا يُغني عن الاحتراز من الوقوع في نواقض الإسلام، ولا يلزم من ذلك بقاء الرجل على الإسلام ولو أتى بالكفرات وبما يناقض الشهادتين، والأدلة على ذلك كثيرة.

1- إجماع العلماء - رحمهم الله - على أن من صدق الرسول صلى الله عليه وسلم في شيء وكذبه في شيء يكفر، قال تعالى: { إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُقَرِّبُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا * أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا }.

وقد علم أن التوحيد أهم أركان الإسلام، فمن أنكره أو أنكر بعض جوانبه فقد كفر.

2- وقد وقع في التاريخ الإسلامي ما يدل على إجماع العلماء على تكفير من أنكر بعض الشيء من الدين، ومن ذلك:

أ- إجماع الصحابة رضوان الله عليهم على قتال المرتدين بعد مناقشة عمر لأبي بكر وبيانه له، فلم يحصل بينهم في قتالهم خلاف مع أن بعضهم لا زال يقر بالإسلام.

ب- قد حرق علي رضي الله عنه الذين غلوا فيه وألوهوه، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة ولا من التابعين، وقد أنكر عليه ابن عباس الإحراق بالنار- لما جاء عنده عن الرسول منع الإحراق بالنار - لا أصل قتلهم.

3- فقهاء المذاهب يعقدون أبواباً في أحكام الردة، ولو أن المسلم لا يمكن وقوع الكفر منه لما كانت حاجة إلى عقد تلك الأبواب. وقد ذكروا في تلك الأبواب ما هو أقل بكثير مما نحن فيه.

4- قد وردت آيات تدل على ارتداد من ارتكب بعض الكفرات، مع كونهم من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاهدون معه ويقاثلون الكفار، قال تعالى: { يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا }، وقال سبحانه: { وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولَنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ * لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنَّ نَعْفَ عَنْ طَائِفَةٍ مِّنْكُمْ يُعَدِّبُ طَائِفَةٌ بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ }، وهؤلاء

كانوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك، فلو كان مجرد الشهادتين يمنع الحكم بالكفر لما كفرهم، وحكم بأنهم كفروا بعد إيمانهم. 5- كما أنه قد وردت آيات أخر تبين أن من أشرك يبطل عمله، حتى ولو كان من الأنبياء والمرسلين مع أن الله عز وجل عصمهم، فكيف بغيرهم؟ قال تعالى بعد ذكر جملة من الأنبياء: { وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ }، { وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ }.

6- الأنبياء والرسل الكرام وجملة الصالحين كانوا يخافون على أنفسهم الشرك، ولو كان مجرد النطق بالشهادتين يكفي ولا يضر الإتيان بما يناقض ذلك لما خافوا على أنفسهم من الشرك. قال إبراهيم عليه السلام: { وَاجْتَنِبِي وَيَتِيَّ أَنْ تَعْبُدَ الْأَصْنَامَ * رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضَلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ }. وقد حذر النبي صلى الله عليه وسلم أمته من الشرك، وقال إنه أخفى في أمته من ديب النمل على الصخرة الصماء في ليلة ظلماء.

7- يُقال أيضًا: إن الجامع بين المشركين من الأولين والآخرين موجود وهو الشرك، فالحكم في ذلك واحد لا فرق فيه؛ لعدم الفارق ووجود الجامع. وفي أصول الفقه: إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ويلزم من هذا الاعتراض أن يقال: كل حكم نزل على سبب مخصص في قضية سالفة فهو لا يتعداها إلى غيرها.

وهذا باطل، وتعطيل لجريان الأحكام الشرعية على جميع البرية؛ لأنه يلزم من اعتقاد أن الآيات لا تشمل إلا المشركين الأوائل الذين نزلت فيهم أنها لا حكم لها الآن، فالذي يجب على الإنسان إذا قرأ القرآن أن لا يحسب أن المخاصمة كانت مع قوم انقرضوا، بل الواقع أنه ما من بلاء كان فيما سبق من الزمان إلا وهو موجود اليوم بطريق الأنموذج. بحكم الحديث: «لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة...».

يقول الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن في الرد على مثل هذه الشبهة: (إن من منع تنزيل القرآن، وما دلَّ عليه من الأحكام على الأشخاص والحوادث التي تدخل تحت العموم اللفظي، فهو من أضل الخلق وأجهلهم بما عليه أهل الإسلام وعلمائهم قرونًا بعد قرن، وجيلًا بعد جيل، ومن أعظم الناس تعطيلًا للقرآن، وهجرًا له وعزلًا عن الاستدلال به في موارد النزاع. فنصوص القرآن وأحكامه عامة لا خاصة بخصوص السبب. وما المانع من تكفير من فعل ما فعلت اليهود من الصد عن سبيل الله والكفر به، مع معرفته؟).

ويقول «ابن سحمان»: (فمن فعل كما فعل المشركون من الشرك بالله، بصرف خالص حقه لغير الله من الأنبياء والأولياء والصالحين، ودعاهم مع الله، واستغاث بهم كما يستغيث بالله، وطلب منهم ما لا يُطلب إلا من الله، فما المانع من تنزيل الآيات على من فعل كما فعل المشركون، وتكفيره، وقد ذكر أهل العلم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولكن إذا عميت قلوبهم عن معرفة الحق، وتنزيل ما أنزله الله في حق المشركين على من صنع صنيعهم واحتذا حذوهم فلا حيلة فيه).

وأما احتجاجهم بالأحاديث الآمرة بالكف عن قال لا إله إلا الله، فيقال: إن الأحاديث تدل على وجوب الكف عن قالها إلا أن يتبين منه ما يناقض تلك الكلمة، كدعاء غير الله تعالى، والاستغاثة بالأولياء وما إلى ذلك.

وقد ثبت في بعض طرق الأحاديث ما يفيد ذلك وهو قوله صلى الله عليه وسلم في حديث له: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، ويؤمنوا بي وبما جئت به» يدل على وجوب الإيمان بكل ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا يكفي مجرد الإيمان بالشهادتين فقط.

كما ورد نحوه في حديث آخر أنه صلى الله عليه وسلم قال: «من قال لا إله إلا الله، وكفر بما يعبد من دون الله حرم ماله ودمه، وحسابه على الله». فدلَّ على اشتراط الكفر والبراءة مما يعبد من دون الله، وأنه لا يُكتفى بمجرد النطق بلا إله إلا الله.

وبدل لذلك أيضًا: قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي يحتجون به «إلا بحقها» وفي رواية: «إلا بحق الإسلام». وحقها: أفراد الإلهية والعبودية لله تعالى، والقبوريون لم يُفردوا الإلهية والعبادة، فلم تنفعهم كلمة الشهادة؛ فإنها لا تنفع إلا مع التزام معناها، كما لم ينفع اليهود قولها لإنكارهم بعض الأنبياء.

وقد صرَّح بعض العلماء بأن حديث الأمر بالكف بالإقرار بالشهادة خاص بمشركي العرب، وأمَّا من كان يُقرُّ بالتوحيد كاليهود فلا يُكتفى بقوله لا إله إلا الله؛ لأنها من اعتقاده، فلا بد من إيمانه بجميع ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم.

ثم من المعروف إن لكلمة لا إله إلا الله) شروطًا لصحتها، فليس كل من قال لا إله إلا الله يكون إيمانه صحيحًا، بل لا بد من مراعاة الشروط فيها، فقد سُئل بعض السلف: أليس لا إله إلا الله مفتاح الجنة؟ قال: نعم، ولكن للمفتاح أسنان - وذكر أشياء، ثم قال: - كما أنه لا يفتح بالمفتاح الذي لا أسنان له، هكذا مجرد النطق بالكلمة لا تُجدي ولا تنفع.

فاتضح بما سبق: أن كلمة الشهادتين وإقامة الصلاة.. إلخ إنما يفيد من التزم بمقتضى ذلك، ولم يأت بما يناقضه، وأمَّا من لم يلتزم بذلك وأتى بالنواقض فلا يمنعه.

هذا، وقد أعرضت عن شبهات أخرى يتشبه بها المتصوفة القبورية، كالاحتجاج بالأحاديث الموضوعية والمنامات والإلهامات - إذ يكفي أن يقال عنها كلها: إنها مردودة - فأما الأحاديث الموضوعية فمردودة مطلقًا، وأما المنامات والإلهامات فإنه لا يثبت بها شرع مطلقًا، ولا تُقبل إلا إذا جاءت موافقة للشرع، والأمر فيه كما في مراقبي السعود:

وينبذ الإلهام بالعرء أعني به إلهام الأولياء

قال شارحه عن الإلهام: (وليس بحجة؛ لعدم ثقة من ليس معصومًا بخواطره؛ لأنه لا يأمن دسيسة الشيطان فيها).

وقال: (وكذا من رأى النبي صلى الله عليه وسلم في النوم يأمره وينهاه لا يجوز اعتماده...؛ لعدم ضبط الرائي).

(المرجع : رسالة : الشرك في القديم والحديث ، أبوبكر محمد زكريا ، 3 / 1268-1274) .

شبهات الصوفية

الشبهة (1) : إيجابهم اتخاذ الشيخ

ومن أقوالهم :
وصحبة شيخ وهي أصل طريقهم
فما نبتت أرض بغير فلاحه
ومن أقوالهم في ذلك : الدين إطاعة رجل.
ومن أقوالهم : قول قائلهم «الغوث»: لو كشف عن نور الولي لعبد من دون الله.

وستكون مناقشة هذه الشبهة بعرض أقوالهم وأفعالهم وعقائدهم على القرآن والسنة قبل كل شيء:

1- يقول سبحانه في كتابه العزيز: { فَإِن تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا } .
واضح من الآية الكريمة كل الوضوح، ودون لبس أو إشكال أو غموض، أن من يردُّ ما يُتنازع فيه إلى غير الله ورسوله، فهو لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر.
وردَّ الشيء إلى الله والرسول، يعني عرضه على الكتاب والسنة، فالقرآن كلام الله، والسنة كلام رسوله الموحى معناه من الله سبحانه.

والصوفية يردون كل شيء إلى شيوخهم، ويطلبون من الآخرين أن يردوه إليهم، ويكفي إيراد قول واحدٍ لأحد أقطابهم:

«... وإن قال (قائل) للمريد: إن كلام شيخه معارض لكلام العلماء أو دليلهم، فعليه الرجوع إلى كلام شيخه... وإذا خرج المرید عن حكم شيخه وقدح فيه، فلا يجوز لأحد تصديقه؛ لأنه في حال تهمة لارتداده عن طريق شيخه».

- السؤال: أيها المسلم المؤمن! ما هو حكم الشريعة الإسلامية على من يقول هذا ومثله؟ أو يفعله؟ أو يعتقدده؟

إن الآية الكريمة تضع الجواب الكريم: { ..فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ }، التي يُستنبط منها: إن كنتم لا تؤمنون بالله واليوم الآخر، فردوه إلى الشيخ أو إلى من تريدون.

2- ويقول سبحانه: { أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ } .

فكل شرع في الدين، كائنًا ما كان، لم يأذن به الله فهو شرك.
والشيوخ في الصوفية يشرعون في دينهم كل ما لم يأذن به الله، ونكتفي بإيراد قول قطبهم المدرك:

من يذكر الله تعالى بلا شيخ، لا الله حصل ولا نبيه ولا شيخه.

فمن أين أتى بهذا التشريع؟ وما هو حكم من يأخذ بهذا التشريع الوثني؟
ونعود للسؤال؟ ما هو حكم الشريعة الإسلامية على من يقول هذا ومثله؟ أو يفعله؟ أو يعتقدده؟

والآية الكريمة تقرر الجواب: { وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ } .

3- يقول سبحانه في وصف أهل الكتاب: { اتَّخَذُوا أَخْبَارَهُمْ وَرَهْبَاتِهِمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّإِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ }.

يورد ابن كثير سَمِعَ عدي بن حاتم الطائي (وكان نصرانيًا فأسلم) هذه الآية من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما معناه: بلى، إنهم حرموا عليهم الحلال وأحلوا لهم الحرام، فاتبعوهم، فذلك عبادتهم إياهم. وقد فعل الصوفية ذلك واتخذوا شيوخهم أربابًا من دون الله. ونكتفي بقول لحجته الغزالي:

«... فالعلم بحدود هذه الأمور (أي المجاهدات والمقامات)... هو علم الآخرة، وهو فرض عَيْنٍ في فتوى علماء الآخرة...».

وهو كلام واضح صريح، لا يُحتاج معه إلى غيره؛ لأنه كلام من يسمونه «حجة الإسلام»، مع أن غيره يملأ الكتب، على أنهم يُحلون ويُحرّمون ويفرضون الفروض ويسنون السنن.

والسؤال: قل لنا أيها المسلم المؤمن، ما هو حكم الشريعة الإسلامية فيمن يقول مثل هذا؟ أو يفعله؟ أو يعتقد؟

وفي الآية الكريمة الجواب: { سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ }.

4- ويقول سبحانه: { وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ.. } .

وقد اتخذ المتصوفة من شيوخهم أندادًا يحبونهم كحبِّ الله، بل أشدَّ حبًّا، حتى كأن الآية أنزلت فيهم خاصة، وهذا قول مَرَّ معنا لأحد أقطابهم العظام: «حقيقة حب الشيخ أن يحب الأشياء من أجله ويكرهها من أجله، كما هو الشأن في محبة ربنا عز وجل». وقول الآخر: الطريق ذكر الله ومحبة الشيخ.

والسؤال: ما هو حكم الشريعة الإسلامية على من يقول هذا؟ أو يفعله؟ أو يعتقد؟

إن الآية الكريمة تعطينا الجواب الكريم: { وَلَوْ بَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ } .

5- قال ربي بن عامر لكسرى: «بعث الله إلينا رسولاً ليخرجنا من عبادة الناس إلى عبادة ربِّ الناس».

وجاءت الصوفية لتعكس الآية وتعيد الشرك إلى مساره، فتخرج الناس من عبادة رب الناس إلى عبادة المشايخ وعبادة قبور المشايخ!

والسؤال: ما هو حكم الشريعة الإسلامية على هؤلاء؟ بل ما هو حكم الشريعة الإسلامية على من يتوقف في الحكم عليهم؟

6- سيقول لك المتصوفة وشيوخهم وكثير من الغافلين والمغفلين: «معاذ الله، الصوفية لا يعدون الشيوخ، لا يعدون إلا الله..» وقد يقدّمون بعض الأمثلة الموهمة والمتداولة بينهم.

فنجيب: لا، بل يعدون الشيوخ، وهذه أقوالهم وأقوال عارفيهم وأقطابهم الذين يتبركون بالركوع أمام قبورهم ولثم حجارته والاستغاثة بما فيها من رَمَم، وأمثلهم طريقة ذلك الذي يعتقد أنهم يقربونه إلى الله زُلفى وحسن

مآب، وهذه أفعالهم كلها شاهدة عليهم بوضوح كوضوح الشمس في رابعة نهار مشمس، على أنهم يؤلهون الشيوخ وبعدونهم. ولو جمعت أقوال عارفيهم في تأليه الشيوخ لملاّت ألوف الصفحات. وإنكارهم هذا، يُسمى في الشريعة الإسلامية وفي اللغة العربية وفي جميع ما تعارف عليه البشر من أخلاق «الفجور».

- وسيقول بعضهم، متحرفًا لقتال (وفي لغة العصر مناورة): هذا واقع كثير من المتصوفة، وهو من الدخن والانحراف الذي أصاب التصوف كما أصاب غيره من أمور الشريعة. والتصوف الحق بريء من ذلك.

فنقول: «شنشنة نعرفها من أخزم». إن واقع المتصوفة منذ أن وجدت الصوفية وفي كل الأمم، لا في المسلمين وحدهم، هو تأليه الشيخ وعبادته، وهي الطريق التي توصل المريد أو السالك إلى استئثار الألوهية، أما من يصل إلى الجذبة دون شيخ فيسمونه هم: «المراد»، ويعنون بها أن الله أرادَه فجذبه إليه. وهذا افتراء على الله الكذب؛ لأن القرآن ينفي علي لسان المسيح صلوات الله عليه أن يعرف أحد ما يريدُه الله: { ... إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ }، ونقول لهم: هذه صورة من مراوغاتكم (لالتفاف حول الهدف)، أتقنتموها أنتم وأشياخكم تظهرونها وتخفونها حسب الظروف المحيطة، وهي من أساليب التقية الواجبة في عقيدتكم الصوفية كما قال الغزالي:

وإن كان قد صح الخلاف فواجب على كل ذي عقل لزوم التقية 7- وقد يأتي من لا يستحي من أن يقول: إن كلام العارفين هذا له تأويل!! فنقول له: لقد انتهينا من خرافة التأويل، وأحبولة التأويل، ومغالطة التأويل، وخدعة التأويل، { يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَتَّبِعُونَ } في قلوبهم مَرَضٌ قَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ؛ لأنهم إذ يقولون هذا له تأويل، فهم يخادعون ويكذبون ويدجلون ويمكرون لجر المسلمين إلى زندقاتهم.

8- يدعون حب الله، وما أكثر أقوالهم في ذلك وفي العشق الإلهي. ومن المقامات التي يدعيها بعضهم في السلوك إلى الجذبة ما يسمونه «المحبة والشوق» إلى الله.

والله سبحانه وتعالى يقول أمرًا رسوله أن يعلمنا: { قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ }. فالله سبحانه يأمرنا إن كنا نحبه، أن نتبع رسوله، وهذا يعني أن اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم هو الدليل على حب الله، وعدم اتباعه دليل على عدم حب الله، وهؤلاء القوم يتبعون المشايخ الذين يأمرهم بتأليه الرسول لا باتباعه. فهل هم بعد ذلك صادقون بادعائهم حب الله؟

الجواب: هو ما تقرره الآية الكريمة، بأنهم لا يحبون الله، وهذا هو واقعهم، فهم يحبون الجذبة واللذة التي يجدونها أثناء الجذبة والتي تستغرق كل خلية في كيانهم، وهي لذة تحشيشية جنسية يتوهمون أنها إلهية، ثم بعد أن يقعوا في الجذبة عددًا كافيًا من المرات، يُصابون بمرض الإدمان، مثل الإدمان الذي يصيب متعاطي الأفيون تمامًا، حتى إذا ما امتنعت عليهم الجذبة في بعض

الأحيان لسببٍ ما، أصيبوا بنفس الأعراض التي تصيب مدمن الأفيون عندما ينقطع عنه، من وله قاتل وصداع وما يشبه الجنون. وهذا هو ما يسمونه «العشق الإلهي» الذي يظهر في بولهم.

النتيجة : الذين يتبعون المشايخ لا يحبون الله، إذ لو كانوا يحبونه لاتبعوا رسوله.

ويقول سبحانه: {اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ}، هذا أمر من الله، يكفر من يخالفه.

وهؤلاء القوم يتبعون من دونه المشايخ، يأمرونهم بكل ما لم ينزل به الله سلطاناً فيأتمرون به! يأمرونهم بالركوع للشيخ فيركعون! يأمرونهم بالرابطة التي يسمونها «شريعة» فيطيعون! يأمرونهم بالرقص فيرقصون! يأمرونهم بأوهام كشوفهم في العقائد والعبادات فيأتمرون! فهل يكونون بعد ذلك من أهل القرآن؟! إن أهل القرآن هم الذين يعملون بأوامره وينتهون عن نواهيه.

9- يقول سبحانه: {ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا}. فهل يتبعها هؤلاء القوم؟ طبعاً لا! لأنهم عندما يتبعون مشايخهم فقد خرجوا من اتباع الشريعة. وقد مرَّ معنا قول أقطابهم للخادم: «كلُّ ولك أجر صوم شهر، وكلُّ ولك أجر صوم سنة»، وموافقة عالمهم القطب القشيري على ذلك. فهل هذا هو اتباع للشريعة الإسلامية؟ طبعاً لا!

10- رأينا قول أبي مدين المغربي في الشيخ:

ففي رضاه رضا الباري وطاقته يرضى عليك فكن من تركها حذراً

وقول عبد القادر الجيلاني: إذا لم تفلح على يدي لا فلاح لك قط. وقوله: والتحب إلى الشيوخ من الأولياء والأبدال إذ ذاك سبب لدخوله في زمرة الأحاب.

وغيرها، وغيرها من الأقوال التي تملأ ألوف الصفحات. فما هو حكم الإسلام في ذلك؟

يقول سبحانه: {فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ * أَلِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ}. إن المتصوفة هم أول من تنطبق عليهم أحكام هذه الآية باتخاذهم أولياء من دون الله ليقربوهم إلى الله زلفى..

- والسؤال: لم إذن يقدسون الشيخ هذا التقديس؟ وما هي فائدته؟

- إن للخضوع الكامل للشيخ ولعبادته وتقديسه فائدتين عظيمتين:

أ- خرق العادة: فمن القواعد المقررة أن الشياطين لا تقدم خدماتها للساحر إلا بعد أن يكفر: {وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ}،

والسحر هو الكهانة، وهي الصوفية؛ فكلما ازداد المرید غلواً في إشراكه

الشيخ بالله، كلما ازدادت أمامه الخوارق الشيطانية، التي يسمونها

«كرامات»، ويعزونها إلى المدد المفاض عليهم من الشيخ!

ب- التحقق أثناء الجذبة بالفناءات في الله: «الفناء في صفات الله وفي أسمائه وفي ذاته»، أو «التحقق بالألوهية»، وذلك أن المجدوب يرى في أحلام جذبته، صورًا هي خليط من انطباعات قديمة وحديثة مستقرة في أعماق لاشعوره، تختلط مع آماني وطموحات تسربت إلى أعماق نفسه من المحيط الذي يعيش فيه، وهذا هو نفس ما يراه متعاطي الحشيش والأفيون وعقار الهلوسة، ومن دون الشيخ تكون رؤى المجدوب مثل رؤى الحشاش، تدور حول الجنس واللهو واللذة أو الحقد والحسد، لكن الشيخ، بخبرته التي استقاها هو أيضًا من شيخه، يغرس في نفس المجدوب طموح العروج إلى السماوات والعرش والجلوس مع الله (جل الله)، ثم الفناء فيه بحيث يرى نفسه أنه جزء منه (سبحانه)، أو أنه هو هو بكامل أسمائه وصفاته (سبحانه وتعالى عما يصفون)، ويرى في أحلام جذبته أنه يتصرف بالكون، ويقول للشيء: كن، فيكون. ولا ينجح الشيخ بهذه المهمة إلا إذا كان المرید قد عجن عقله وعواطفه ونفسه كلها بحب الشيخ وتقديسه وطاعته، بحيث تغدو كلمة الشيخ جزءًا من كيان المرید لدى التلفظ بها.

ويجب أن لا ننسى أن قوة شخصية الشيخ وجاذبيته تلعبان دورًا هامًا في استقطاب قلوب مريديه وعواطفهم حوله وتساعدان على تهيتهم لرؤى (تحشيشهم الروحاني) التي يسمونها «الكشف».

وفي هذا يقول الغزالي :

«... فكذاك المرید يحتاج إلى شيخ وأستاذ يقتدي به لا محالة ليهديه إلى سواء السبيل، فإن سبيل الدين غامض، وسبيل الشيطان كثيرة ظاهرة، فمن لم يكن له شيخ يهديه قاده الشيطان إلى طريقه لا محالة، فمن سلك سبيل البوادي المهلكة بغير خفير فقد خاطر بنفسه، وأهلكها، ويكون المستقل بنفسه كالشجرة التي تنبت بنفسها... فمعتصم المرید بعد تقديم الشروط المذكورة شيخه، فليتمسك به تمسك الأعمى على شاطئ النهر بالقائد.. أهـ. ولذلك قالوا أيضًا: «من لا شيخ له فشيخه الشيطان»؛ لأن رؤاه تكون مثل رؤى الحشاشين تمامًا.

- وأخيرًا، لنقرأ قوله سبحانه: { قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَائِعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِلرَّكَاةِ فَاعِلُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفْجَاهِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ أِتَّعَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ * أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ }.

ولم يقل سبحانه: قد أفلح الذين يتمسكون بالشيخ، أو لا فلاح إلا باتباع شيخ، أو من لا شيخ له فشيخه الشيطان.. أو بقية الشركيات.

- وهنا يقف المسلم الصادق أمام أمرين لا ثالث لهما، إما أن يؤمن بالقرآن الكريم ويكفر بهؤلاء القوم ويعقيدتهم، وإما أن يؤمن بهم ويعقيدتهم ويكفر بالقرآن الكريم، وأي طريق آخر لا وجود له إلا بالمرآوة والدجل .

(المرجع : الكشف عن حقيقة التصوف ، للأستاذ عبدالرؤوف القاسم ، ص 603 - 611 بتصرف يسير) .

الشبهة (2) : شبهة الرياضة (المجاهدة) وما فيها من جوع وصمت وخلوة.. الخ

لنبداً مناقشة هذه الشبهة بقراءة آيات من كتاب الله:
{ قُلْ لَأَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنِّي أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ } .
{ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي } .

{ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَّاءٍ نَفْسِي إِنِّي أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ
إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ } .
{ إِنِّي أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ } .

فهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو رسول الله، لا يأتي من عنده بشيء في التشريع مطلقاً، وكل شيء يأمر به وينهى عنه فهو اتباع لما يوحى إليه.

{ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِن هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ } .
وبأمره الله سبحانه، والأمر موجه لكل من يتبع الرسول:
{ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا } .
{ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ } .
{ وَمَنْ يَتَّبِعِ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ } .
{ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّهُمَا يُتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ } .

والآيات كثيرة، والأحاديث كذلك كثيرة، منها:

«وإياكم ومحدثات الأمور؛ فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة.»
«من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد.»

ومن القواعد الأصولية المقررة: كل العبادات باطلة إلا ما نزل به نص. فهل يتبع الصوفية آيات الله وأحاديث رسوله، فيما يسمونه افتراءً «السير إلى الله»، وما هو إلا السير إلى الجذبة، وإلى الرؤى العصابية والشيطانية التي يستشعرونها في الجذبة. هل يتبعون آيات الله وأحاديث رسوله؟!

1- الخلوة:

ليست من العبادات الإسلامية، ولا خلوة في الإسلام، وهي بدعة محدثة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعد أصحابه وتابعيهم وتابعي تابعيهم. إنها بدعة محدثة في الإسلام، أما في الأمم الأخرى فهي قديمة قدم الكهانة.

2- الصمت:

وهو مناقض للعبادة في الإسلام، إذ العبادة هي أقوال وأعمال معينة، علّمها الرسول للمسلمين ليتبعوها ولا يتبعوا غيرها، (وإلا فما هي الفائدة من رسالته؟).

ولا يوجد أي نص يجعل الصمت من العبادة الإسلامية، فهو بدعة. وهو موجود في كل الأمم التي بُنيت عقائدها على الكشف والإشراق.

3- الجوع:

فرض الله سبحانه صيام رمضان، وسن رسوله صلى الله عليه وسلم صيام أيام آخر، وحرّم الوصال في الصيام، كما أمر أن يكون الصيام في غير رمضان متقطعاً.

وجوع الصوفية هو صيام أيام كثيرة لا يفطرون فيها مع المغرب، ولا سحور فيها، بل جوع مستمر حسب الأسلوب الكهاني الموجود في الهندوسية والبوذية والجينية والطاوية وغيرها، فهو ليس من العبادات الإسلامية، وليس من الإسلام في شيء، وهو بدعة.

4- الشهر:

الوارد في الإسلام هو قيام الليل ضمن الحدود التي رسمها الرسول صلى الله عليه وسلم عندما قال: «... ولكنني أصلي وأنام، وأصوم وأفطر.. فمن رغب عن سنتي فليس مني».

فليس الشهر من الإسلام، ولا من عبادات الإسلام، ولا من المعمول به في الإسلام، وقد رأينا قول رسول الإسلام فيه وفي الجوع: «فمن رغب عن سنتي فليس مني»، أي: إن الذين يقومون بهذه الطقوس ليسوا من رسول الله، وبالتالي ليسوا من الإسلام.

5- تعذيب النفس بالضرب (كما كان يفعل الشبلي وغيره)، أو بالوقوف على رجل واحدة طيلة الليل، أو غير ذلك مما هو مستفيض في كتبهم، فهذا واضح البطلان، وهو من تلاعب الشياطين بهم، وليس الله سبحانه بحاجة أن يضربوا أنفسهم ويعذبوها ليرضى عنهم: {هُوَ أَجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ}، إنما يرضى الله عن المؤمنين إذا عبدوه كما أمرهم لا كما يبتدعونه أو يقلّدون به أصحاب الوثنيات)، ويرضى سبحانه عن المؤمن إذا أدى لكل ذي حق حقه.

• ملاحظة هامة:

من أساليب القوم في المغالطة والمخادعة، قولهم: إنهم يتأسون، في الخلوة وتوابعها، بمحمد صلى الله عليه وسلم؛ لأنه كان قبل الرسالة يختلي أياماً كثيرة في غار حراء.

هذه المغالطة، مثل غيرها، فيها جهل غبي، أو تجاهل ماكر؛ لأن الآية الكريمة تقول: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ..}.

ولم يصبح محمد «رسول الله» إلا بعد أن نزل عليه الوحي بالرسالة، أما قبلها فقد كان إنساناً كبقية الناس على الإطلاق، لا يمتاز عنهم إلا بأخلاقه الكريمة، يقول سبحانه: {قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ}، وهذه الآية واضحة كل الوضوح، لا لبس فيها ولا غموض، بأن الفرق بينه صلى الله عليه وسلم وبين بقية البشر، هو الوحي.

ويقول سبحانه: {قُلْ يُنَبِّئُكَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا}، ويقول: {قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ..}، ويقول صلى الله عليه وسلم: «أنا فيما لم يوح إليّ كأحدكم».

ونعود إلى آية التأسّي، إنها تأمرنا أن تكون أسوتنا برسول الله (الذي ينزل عليه الوحي)، وذلك لأن (رسول الله) معصوم بالوحي، أما قبل الرسالة فلم يكن معصوماً، لأنه لم يكن يُوحى إليه صلى الله عليه وسلم.

وفي واقع الأمر، إصرارهم على القول بالتأسي بمحمد قبل الرسالة، منبثق عن:

- 1- عقيدتهم أن محمدًا صلى الله عليه وسلم وصل إلى النبوة بالمجاهدة والرياضة، وأن النبوة هي فتح مثل فتوحهم، وهم بالتالي، لا يعتقدون أن النبوة فضل من الله سبحانه يجعلها حيث يشاء.
- 2- منبثق عن عقيدتهم بما سموه «الحقيقة المحمدية» النابعة من «وحدة الوجود»، الباطلة الكافرة.
- 3- عن إنكارهم للمعنى الشرعي الصحيح لآيات القرآن وأحاديث السنة، وتأويلهم لها لتتفق مع كشفهم، كما صرَّح بذلك حجتهم الغزالي، وكما نراه معمولاً به في كتبهم.
- 4- عقيدتهم أن محمدًا صلى الله عليه وسلم معصوم عصمة ذاتية، وليس بالوحي! وأنه أخذ علومه عن طريق الكشف، لا عن طريق جبريل عليه السلام، كما صرَّح بذلك حجتهم الغزالي وغيره.

أخيرًا..

المجاهدة، أو الرياضة، بكل عناصرها، ليست من الإسلام، ولا من عقيدة الإسلام، ولا من عبادات الإسلام، ولا من سنن الإسلام، ولا من مستحبات الإسلام، ولا من فضائل الإسلام، ولا من ممارسات الإسلام، ولا من عادات الإسلام، ولا من الأعمال المأجورة في الإسلام، ولا من الأعمال المشكورة في الإسلام.

إنما هي طقوس كهانية، مارستها وتمارسها الأمم الوثنية، تقود إلى الجذبة، لا إلى رضی الله تعالى.

(المرجع : الكشف عن حقيقة التصوف ، للأستاذ عبدالرؤوف القاسم ، ص 613 – 617 بتصرف يسير) .

الشبهة (3) : الذكر عند الصوفية ومدى شرعيته

لم أعر في حدود اطلاعي، عند إشراقيي الأمم الأخرى، على وجود ممارسة للذكر بمداه الواسع وشكله الأساسي الموجودين عند متصوفة المسلمين. ففي الأمم الأخرى، يعتمدون أساسًا على الرياضة (الخلوة والجوع والصمت والسهر)، مع تركيز البصر على نقطة ما، مدة طويلة، مع تعذيب النفس في أكثر الأحيان، وهم – أثناء الرياضة – يركزون الفكر ويثبتونه على كلمة ما، فعند الهندوس مثلاً، يأخذ الهنالك في رياضته إحدى وضعيات اليوغا، ويركز بصره على شيء ما، ثم يركز فكره في كلمة «أوم» التي هي عندهم الاسم المستتر لبراهمان، أو «راهام».

قد تدوم مثل هذه الرياضة مدة طويلة جدًا، ومن حين لآخر يعمدون إلى الرقص العنيف والموسيقى الصاخبة المدوية يصاحبها الزعاق، ثم يعودون إلى رياضتهم.

- والخضوع المطلق للشيخ (السامانا) الأكبر هو محور كل مجاهداتهم. تسبب هذه المجاهدة؛ مع الاستمرار والزمن، إفراغًا لمراكز الوعي والشعور في الجملة العصبية، وهي حالة «الاستخدار» التي تجعلها في استرخاء يفقدها

كثيرًا من فعالياتها، ويهيئها للتأثر بكمية من المخدر، أي مخدر، أقل من الكمية المؤثرة في الحالة العادية، كما تدفع الجسم لإفراز المادة المخدرة بكمية أكبر من المعتاد.

لكن هذه الرياضة تحتاج إلى كثير من قوة الإرادة والصبر، كما تحتاج إلى العزلة التامة.

على أن متصوفة المسلمين عرفوا أسلوبًا سهَّل عليهم الأمر كثيرًا.. إنه ترديد كلمة ما، كائنة ما كانت، بشكل مستمر دون انقطاع، ليلاً ونهارًا، وهو ما سموه «الذِّكر».

وهذا الذِّكر المستمر يساعد كثيرًا على الوصول إلى حالة الاستخدار، ثم إلى الخدر «الجدبة» بمدة أسرع.

لكن هل صحيح ما يدعيه متصوفة المسلمين أمام الناس، أن ذكر الله، سواء بالاسم المفرد «الله» أو بالأذكار الإسلامية الأخرى، أو بأذكارهم وصلواتهم التي يبتدعونها، هي التي تقود إلى الجدبة؟

الواقع خلاف ذلك! فها هم أقطابهم وعارفوهم وعلماءؤهم، يؤكدون أن ترديد أي كلمة كانت، أو أي جملة، بصورة مستمرة، مئات الألوف من المرات، أو ملايينها، يؤدي إلى الجدبة، بعد مدة قد تطول وقد تقصر.

وهذه أدلة من أقوالهم في ذلك:

يقول ابن عطاء الله السكندري:

«... والذِّكر تختلف أنواعه وتعدد، والمذكور واحد لا يتعدد ولا يتحدد...».

- لنتنبه إلى قوله : «لا يتحدد» وماذا تعني.

ويقول: ... وُرُوِي أن أبا القاسم الجنيد رحمه الله تعالى قال لبعض خواص أصحابه: إن اسم الله الأعظم هو «هو»... وُدُّر أن أهل المعرفة في هذا الاسم على أربعة أصناف أيضًا: فعارف قال: «الله»، وعارف قال: «هو»، وعارف قال: «أنا»، وعارف بهت...

- ما هو معنى قوله: «وعارف بهت»؟ ولم بهت؟ أظن الجواب واضحًا، إنه بهت؛ لأنه عرف أن كل شيء هو اسم الله الأعظم.

ومن النصين نفهم أن الذكر يمكن أن يكون بترديد كلمة «الله الله الله الله»، أو «هو هو هو هو»، أو «أنا أنا أنا أنا»، أو الأشياء التي جعلت العارف يُبْهت.

ويقول ابن عطاء الله أيضًا:

... أما المسلوب الاختيار فهو مع ما يرد عليه من الأذكار وما يرد عليه من جملة الأسرار، فقد تجري على لسانه «الله الله الله»، أو «هو هو هو هو»، أو لا لا لا، أو «أه أه أه أه»، أو صوت بغير حرف، أو تخيط، فأدبه التسليم للوارد؛ وبعد انقضاء الوارد يكون ساكنًا ساكنًا، وهذه الآداب لمن يحتاج إلى ذكر اللسان، أما الذاكر بالقلب فلا يحتاج إلى هذه الآداب...

ويُورد عبد الوهاب الشعراني ما يُشبه هذا، يقول:

... وقال سيدي يوسف العجمي رحمه الله: وما ذكروه من آداب الذكر محله في الذاكر الواعي المختار، أما المسلوب الاختيار، فهو مع ما يرد عليه من الأسرار؛ فقد يجري على لسانه «الله الله الله الله»، أو «هو هو هو هو»، أو لا لا

لا ، أو «آه آه آه»، أو «عا عا عا» أو «آآآ»، أو «ه ه ه»، أو «ها ها ها»، أو صوت بغير حرف، أو تخييط، وأدبه عند ذلك التسليم للوارد.

ويقول ابن عربي:

... فأغلق بابك دون الناس، وكذلك باب بيتك بينك وبين أهلك، واشتغل بذكر الله بأي نوع شئت من الأذكار، وأعلاها الاسم، وهو قولك: «الله الله الله...» - نفهم معنى قوله: «بأي نوع شئت من الأذكار» من قول آخر له: «... فما عُبد غير الله في كل معبود...».

- يعني أن كل ما عُبد من صنم وشجر وبشر وغيره هو الله، ويمكن للذاكر أن يذكر بما يريد من أسماء المعبودات التي عبت في كل الوثنيات، كأن يردد مثلاً «هبل هبل هبل هبل..»، أو «جيلاني جيلاني..»، أو «جذبة جذبة جذبة..»، أو «لينين لينين لينين لينين...»، أو «إنتاج إنتاج إنتاج...»، أو «مقام مقام مقام مقام...»، أو «ضريح ضريح ضريح ضريح..»، أو «رفاعي رفاعي رفاعي..»، وغيرها.

ويروي ابن عجيبة قصة الششتري، فيقول:

... وكذلك قصة الششتري رضي الله عنه مع شيخه ابن سبعين؛ لأن الششتري كان وزيرًا وعالمًا، وأبوه كان أميرًا، فلما أراد الدخول في طريق القوم، قال له شيخه لا تنال منها شيئًا حتى تبيع متاعك وتلبس قشابة وتأخذ بنديراً وتدخل السوق؛ ففعل جميع ذلك، فقال له: ما نقول في السوق؟ فقال: قل: «بدأت بذكر الحبيب»، فدخل السوق يضرب بنديره ويقول: «بدأت بذكر الحبيب»، فبقي ثلاثة أيام وحُرقت له الحجب... - نلاحظ أن ذكره هنا ليس فيه شيء من أسماء الله الحسنى.

وكتب ابن سبعين إلى حد مريديه «في الرسالة النورية»:

... وجميع ما توجه الضمير إليه، اذكره به ولا تبال، وأي شيء يخطر ببالك سمّه به، ومَنْ اسمه «الوجود» كيف يخصص بأسماء منحصرة؟! هيهات! الله لا اسم له إلا الاسم المطلق أو المفروض، فإن قلت: نسميه بما سمى به نفسه أو نبيه، يقال لك: إن من سمى نفسه «الله» قال لك: أنا كل شيء، وجميع من تنادي أنا.. وبعضهم كان يقول: قد قد هذا هذا هذا له له له...

ويقول ابن أنبوجة الشنقيطي في «وصف العارف»:

... فهو (أي العارف) الخليفة الأعظم، إذ لا اسم له يختص به؛ فإن أسماء الوجود كلها أسماؤه، لتحقيقه بمراتبها، ولكونه هو الروح في جميع الموجودات، فما في الكون ذات إلا وهو الروح المدبر لها والمحرك والقائم فيها، ولا في كرة العالم مكان إلا وهو حالٌ فيه ومتمكن منه، فبهذا الاعتبار لا اسم له يتميز به عن الوجود...

- نرى في هذا النص أنهم يسبغون على العارف صفات هي نفس ما يسبغونه على الله (تعالى الله عما يقولون)، وعليه يمكن ذكر الله بترديد كلمة: «عارف عارف عارف عارف..» أو «عمر بن الفارض عمر بن الفارض عمر بن الفارض..»، أو «الغزالي الغزالي الغزالي الغزالي..»، أو «الشيخ الشيخ الشيخ الشيخ..»، أو «سيدي سيدي سيدي سيدي..» الخ.

ويقول أبو الهدى الصيادي الرفاعي:

... والفناء، حقيقة سر الاعتقاد به من سر قوله عليه الصلاة والسلام: « لو اعتقد أحدكم على حجر لنفعه».

- الحديث مكذوب، والاعتقاد به كفر؛ لكن يهمننا أنهم يؤمنون به، ويؤمنون أن الاعتقاد به ينفع، ومنه إن ذكر ذاكر اسم «حجر حجر حجر»، أو «قبة قبة قبة قبة»، أو «صخرة صخرة صخرة صخرة..» نفعه (في الوصول إلى الجذبة طبعًا).

يردد علي نور الدين البشريطي نفس القول:

... لو اعتقد أحدكم بحجر؛ لنفعه، وقال: ليس الحجر الذي ينفع، إنما هو الاعتقاد.

- طبعًا، إنهما لم يقررا هذا الحكم إلا بعد تجارب، ويجب أن ننتبه إلى أنه ينفع في التصوف والكهانة والسحر فقط؛ (لأن الصوفية هي نفس الكهانة، والسحر بعضها)، ولا ينفع في شيء غيرها.

ويقول محمد بهاء الدين البيطار:

... فأسماء الله على الحقيقة أعيان العالم وحقائقه، ومظاهر الأسماء هي صور العالم، فلكل اسم إلهي من الصور ما لا يتناهى؛ فكل ما أمات مثلاً من ثعبان أو سيف أو رصاص أو حجر أو عصا فهو صورة من صور الاسم «المميت»، ومعنى المميت: شأن من شئون الذات الإلهية، وهو عين الذات..

ويقول ابن سبعين في «الرسالة النورية» يخاطب أحد المريدين:

... هذه الكلمات التي نذكرها لك مرموزة مني، غير أن الذاكر ينتفع بها، وهي: عمرش أش عمر صح راهيا إيداحا أيهم أردع صعر عرجم كعلم... فقل إذا وجدت البحر والوجود والحمد: قهوم طمس هوالم صنعج ذلك الله ربكم يايايا...

- بديهي أن ابن سبعين لم ينصح مریده بالذكر بهذه الأسماء إلا بعد تجربتها.
- وكما فهمنا من نصوصهم، الذكر يقود إلى الجذبة التي هي الغاية، وفي الطريق قد يحصل للذاكر بعض الخوارق، وينصحونه ألا يهتم بها؛ لأنها تحجبه عن الغاية المنشودة.

والطريق إلى الجذبة قد يقصر وقد يطول، حسب استعداد السالك النفسي والفيزيولوجي، ولعل الذكاء الفطري العالي يبعد الوصول إلى الجذبة! ولعل الغباء الفطري يقصر الطريق إليها.

*** خلاصة لما تقدم:**

الذكر بترديد أي كلمة كانت مقرر من كبار عارفهم، فلا مجال للاعتراض عليه أو الشك فيه، إنهم يقدمونه لمريديهم قاعدة يسيرون عليهم في مسيرهم إلى... الجذبة.

ومن البديهي أنهم لم ينصحوا به مريديهم إلا بعد تجربة.

ومنه تعلم أن حقيقة ذكرهم ليست مرتبطة بذكر الله سبحانه، وما التزامهم الاسم «الله» أو عبارات الثناء عليه ودعائه إلا أسلوب ذكي لإلباس التصوف رداء الإسلام، وضعه لهم سيدهم الجنيد، وتوسع فيه حجتهم الغزالي، وهو أحد مظاهر الطريقة البرهانية الغزالية، التي يسمونها «التصوف السني».

وذكرهم كله، موضوعه، وشكله، وزمانه، ومكانه، هو بدعة كله، غريب عن الإسلام كله، ومن الردود المفيدة عليه وعليهم، هو رد الإمام النووي رحمه الله.

لقد اتصل الإمام النووي في أول وصوله إلى دمشق، وهو صغير، بالمتصوفة، وسار في طريقهم، وعندما اتسعت معارفه وفهم الإسلام، ترك الصوفية دون ضجيج، ورد عليهم بكتابين:

- 1- **رياض الصالحين**: يُبين فيه بالنصوص الصحيحة (إلا قليلاً منها) طريق الصلاح، وحيث يتبين طريق الصلاح، فكل الطرق من دونه ضلال.
- 2- **الأذكار**: يُبين فيه الأذكار الإسلامية، نصوصها، وأوقاتها، وأماكنها، كل ذلك بأسانيد أكثرها صحيح، وإذ يتبين ذلك، يتبين أن الذكر الصوفي الذي يستعمله السالكون إلى الجذبة، ليس من أذكار الإسلام.

- من جهة ثانية :

كل عبادة في الإسلام لها شروط وأركان. ويوجد شرط مشترك لكل العبادات الإسلامية (مر معنا في بحث «البدعة»)، وهو: «كل العبادات باطلة إلا ما ورد به نص»، وبصيغة أخرى : لا عبادة دون نص».

والذكر عبادة، فهو يحتاج إلى النص، وإلا فلا يكون عبادة. وذكر الصوفية من حيث الشكل واللفظ (إذا كان بالاسم المفرد أو «بما شئت من الأذكار» الواردة أنفاً)، لا نص فيه، والنصوص التي يقدمونها، إنما يلفقونها بالتأويل والترقيع، إذن، فهو ليس عبادة.

كما أن للذكر في الإسلام أركاناً: نجدها في الآية الكريمة: { وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ }.

يهمنا في بحثنا هنا قوله سبحانه: { فِي نَفْسِكَ . وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ }، فعبارة { فِي نَفْسِكَ } تعني: ألا تسمع نفسك، وعبارة: { وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ } تعني: ألا يسمعك جارك؛ لأن الجهر هو ما يستطيع سماعه الجار. إذن، فيجوز في الذكر أن يُسمع الإنسان نفسه وأن لا يُسمعها.

وأما الجهر، فمنهيه عنه بأكثر من أية وأكثر من حديث.

مع ملاحظة أن هناك حالات نص عليها الشارع، يجب فيها رفع الصوت بالذكر أو يجوز، كما في التلبية بالحج، وقبل صلاة العيدين، وفي التعليم، والحالة العفوية، ولتذكير الغافلين (حيث يجهر بعبارة الذكر مرة أو مرتين فقط)، وليس تفصيل هذه الأمور داخلًا في موضوعنا.

وكل محاولة أو مراوغة لاختراق الحدود التي رسمها الشارع من أجل التوسع بمدلول النص لتبرير الأساليب المبتدعة، هي محاولة باطلة، وهي بدعة وهي ضلالة، { وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ }

وتعرف الحدود الشرعية من النص، أو من فعل الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن فعل أصحابه.

والأذكار التي يستعملها الصوفية في الخلوة أو السياحة وفي الحضرة وفي مجلس الذكر أو مجلس الصلاة على النبي أو بعد الانتهاء من الصلاة، كلها

فاقده لشرط وركن معًا، أو لأحدهما على الأقل، لذلك فهي باطلة، وهي بدعة، وهي ضلالة.

والباطل لا يقود إلا إلى باطل.

وإن كلمة قالها الصحابي الجليل حذيفة بن اليمان «أمين سر رسول الله صلى الله عليه وسلم» لهي كافية لحسم هذا الموضوع، قال: كل عبادة لا يتعبدها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تَعَبَّدوها؛ فإن الأول لم يدع للآخر مقالاً

- هذا إن كان الذكر بالأسماء الحسنی أو بعبارات الثناء على الله أما إن كان بغيرهما مما يقرره كهانهم من أسماء حجارة أو أوثان أو قبور أو غيرها فهي واضحة الزندقة بيّنة الكفر، وهي من الوثنية التي جاء الإسلام ليحاربها باعتبارها المصدر الرئيسي لكل الشرور، وهي السحر وهي الكهانة.

* قصة مرسله:-

مستشار في محاكم الاستئناف في مدينة حلب، كانت تجمع الصلاة في المسجد مع بائع شراب متجول، وفي ذات مرة، طلب إليه البائع أن يجرب أن يقرأ بعد كل وقت من أوقات الصلاة، الكلمات: «بطد زهج واح يا حي يا ه» مائة مرة، وبعامل الفضول، صار المستشار يرددها بعد كل صلاة... بعد ثلاثة أيام، بينما كان جالسًا على قوس المحكمة يفصل في قضايا الناس، إذا به يرى أمامه بيته وأهله يقومون بأعمالهم حسب المعتاد، وعندما رجع إليهم بعد الظهر، سألهم عما كانوا يفعلونه في ذلك الوقت؟ فكان في بعض ما رآه بعض ما كانوا يفعلونه.

وصارت مثل هذه الحالة تتكرر أمامه كلما كرر تلاوة الأسماء.

فِقرة من كتاب صوفي:-

... ولحرف الباء خلوة، وخادمه مهيايل، فإذا أردت استخدامه اكتب الحرف وضعه في رأسك بعد الرياضة، واتل الدعوة والقسم دبر كل صلاة 31 مرة، واطل العزيمة والرياضة 40 يومًا، فإن الملك يحضر ويقضي حاجتك، ومهما أردته تبخر وتقول: أجب يا خادم حرف الباء، فإنه يحضر...
- إن كتب التصوف المحض، والتي لم تؤلف للخداع والتضليل والمراوغة، ملأى بمثل هذه الفقرة، وهي واضحة كل الوضوح في أن التصوف هو السحر، والفرق بينهما أن الصوفي مخدوع مراوغ، والساحر صادق. ويكفي للدلالة على أن الصوفية هي السحر، الرجوع إلى كتاب «شمس المعارف الكبرى» للبيوني، وكتاب «مجموع ساعة الخير» لابن عربي، و«المضنون به على غير أهله» للغزالي، و«صفحات من بوارق الحقائق» للصيادي، وغيرها..

لكن أقطاب التصوف العارفين بالله يتواصلون فيما بينهم بتأليف الكتب الموهمة أنها من الإسلام، ذات المظهر الإسلامي الخداع؛ لأن الحكمة تقتضي ذلك، وطبعًا هم يفعلون ذلك عن إخلاص وإيمانٍ بما يفعلون، شأن أي متدين مخلص لدينه ومؤمن به.

وقبل الانتقال إلى البحث التالي، يجدر الانتباه إلى أن المتصوفة قد يستعملون الأذكار الإسلامية حسب المنهج الإسلامي، ويكون هذا منهم عملاً صحيحاً، لكنه لا يكون أبدًا تبريرًا لأذكارهم الصوفية حسب المنهج الصوفي. (المرجع: الكشف عن حقيقة التصوف، للأستاذ عبدالرؤف القاسم، ص 618 - 627 بتصرف يسير).

الشبهة (4) : الحضرة الصوفية هل هي شرعية ؟

الحضرة الصوفية تكون: جالسة صامتة، أو جالسة صائتة، أو راقصة (بنقص أو من دون نقص).

1- الجالسة الصامتة:

في الرد عليها يكفي حكم عبد الله بن مسعود، الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم (كما يرويه الحافظ الذهبي في «التذكرة»): «خذوا عهدكم عن ابن أم عبد».

نجد حكم عبد الله بن مسعود هذا في «سنن الدارمي»:

... عند عمر بن يحيى قال: سمعت أبي يحدث عن أبيه، قال: كنا نجلس على باب عبد الله بن مسعود قبل صلاة الغداة (أي الفجر)، فإذا خرج مشينا معه إلى المسجد، فجاءنا أبو موسى الأشعري فقال: أَخْرَجَ عَلَيْكُمْ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ بَعْدَ قَلْبِنَا؟ لا، فجلس معنا حتى خرج، فلما خرج قمنا إليه جميعاً، فقال: يا أبا عبد الرحمن، إني رأيت في المسجد أنفاً أمراً أنكرته، ولم أر والحمد لله إلا خيراً. قال: فما هو؟ قال: إن عشت فستراه.. رأيت في المسجد قومًا حلّقًا جلوسًا ينتظرون الصلاة في كل حلقة رجل، وفي أيديهم حصى، فيقول: كَبُرُوا مائة مرة، فيكبرون مائة، فيقول: هللوا مائة مرة، فيهللون مائة، فيقول: سبحوا مائة مرة، فيسبحون مائة. قال: فماذا قلت لهم؟ قال: ما قلت لهم شيئاً انتظار رأيك أو انتظار أمرك، قال: أفلا أمرتهم أن يعدوا سيئاتهم وضمنت لهم أن لا يضيع من حسناتهم شيء. ثم مضى ومضينا معه حتى أتى حلقة من تلك الحلقة، فوقف عليهم، فقال: ما هذا الذي أراكم تصنعون؟ قالوا: يا أبا عبد الرحمن، حصى نعد به التكبير والتهليل والتسبيح والتحميد، قال: فعدوا سيئاتكم، فأنا ضامن أن لا يضيع من حسناتكم شيء، وَيُحْكَمُ يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ مَا أَسْرَعَ هَلَكْتُمْ، هؤلاء أصحابه متوافرون، وهذه ثيابه لم تبل، وأنيته لم تكسر، والذي نفسي بيده، إنكم لعلى ملة هي أهدي من ملة محمد، أو مفتحو باب ضلالة. قالوا: والله! يا أبا عبد الرحمن ما أردنا إلا الخير. قال: وكم من مريد للخير لن يصيبه، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم حدثنا أن قومًا يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم، وأيم الله، لا أدري، لعل أكثرهم منكم... - الرجاء ملاحظة أن الجلسة النقشبندية هي مثل هذه الجلسة.

2- الحضرة الجالسة الصائتة:

في الرد عليها نذكر ما يلي:

- الآية الكريمة: { وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ... }، وهؤلاء يجهرون بذكرهم، كما يخلو ذكرهم من التضرع والخيفة.

- الحضرة بجميع أنواعها، ومثلها هذه، بدعة تنطبق عليها كل الأحاديث الواردة في البدعة، والتي رأيناها قبل قليل.
- حديث ابن مسعود السابق هو رد عليها كما هو رد على الجالسة الصامتة.
- قول حذيفة بن اليمان: «كل عبادة لم يتعبدها أصحاب رسول الله فلا تعبدوها»، رد عليها وعليهم.
- وبالتالي، هذه الحضرة «الجالسة الصائتة» هي مثل غيرها، بدعة، فهي مردودة عليهم.

3- الحضرة الراقصة (وكلها صائتة) :

إن جميع الردود على البدعة وعلى أساليبهم في الذكر، وعلى الجالسة الصامتة، وعلى الجالسة الصائتة، هي ردود على الحضرة الراقصة، يضاف إليها:

- هي نفس صلاة اليهود!

جاء في المزمور (149) عدد (3): «ليسبحوا اسمه برقص، بدُف وعود، ليرنموا له...».

وفي المزمور (150): «سبحوه بدف ورقص، سبحوه بأوتار ومزمار، سبحوه بصنوج التصويت، سبحوه بصنوج الهتاف...».

- وثنيو إفريقيا السوداء «الفيتيشيون» عباداتهم كلها رقص وسماع.
- الهندوس، صلاتهم لأصنامهم مثل الحضرة الراقصة، يتوسطهم الكاهن أمام الصنم، يرقصون ويهزجون، أي إن صلاتهم هي رقص وسماع وقرع أجراس.

• الخلاصة:-

الحضرة الصوفية بجميع أشكالها، بدعة، ونقض للآيات والأحاديث، وتَشَبُّهُ كامل بالطقوس اليهودية والوثنية، (فيتيشية وهندوسية وجينية وطاوية..).
 - أما كونها نقضًا للآيات والأحاديث؛ فهي كفر وزندقة وردة.
 - وأما كونها تشبه الطقوس الوثنية واليهودية؛ فالرسول صلى الله عليه وسلم يقول: «من تشبَّه بقوم فهو منهم».
 ولا حاجة للزيادة.

(المرجع : الكشف عن حقيقة التصوف ، للأستاذ عبدالرؤوف القاسم ، ص 628 – 630 بتصرف يسير) .

الشبهة (5) : السماع الصوفي ومدى شرعيته

إن كل النصوص الواردة في السماع، حلاله وحرامه، وكل بحوث العلماء (وأقول: العلماء)، هي نصوص وبحوث فيه على أنه أمر دنيوي، ودنيوي فقط، لا علاقة له بعبادة ولا بتقرب إلى الله.

ولم يرد فيه نص (علمي) قط، بتحليل أو تحريم، إلا على أنه أمر دنيوي يُمارس في الأعياد والأعراس والحرب، أو في التسلية واللهو والطرب. أما أن يكون طقسًا تعبديًا، كما هو عند المتصوفة؛ فهذا شيء ما عرفه التشريع الإسلامي، ولا تكلم فيه عالم؛ لأنه بديهيًا، غير وارد في العبادات الإسلامية.

أما المتصوفة، فيتخذون السماع طقسًا تعبديًا روحانيًا يسهل عليهم ما يسمونه ظلمًا وعدوانًا «السير إلى الله»، وهنا يكمن الداء، ويعشش البلاء. إن السماع عند المتصوفة عبادة، وفي الغالب يكون مصحوبًا بالآلات، وهذا كله:

1- بدعة، وذلك بين لا يحتاج إلى دليل، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.
2- تشبه بالوثنيين وأهل الكتاب، يقول سبحانه في وصف صلاة المشركين: { وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً }.
وجاء في التوراة (الحالية) في المزمور (144) عدد 9: «يا الله، أرنم لك ترنيمة جديدة..».

وفي المزمور (146) عدد 2: «أسبح الرب في حياتي وأرنم لإلهي ما دمت موجودًا».

وفي المزمور (149) عدد 3: «ليُسَبِّحُوا اسمه برقص، بدف وعود، ليرنموا له..».

وكذلك هو في الديانات الوثنية طقس تعبدي. إذن فالصوفية يتشبهون بالسماع بالوثنيين وأهل الكتاب، «ومن تشبه بقوم؛ فهو منهم».

* ملاحظة هامة جدًا:

من العجب العجاب، مغالطتهم في كل مقولاتهم عن السماع، في كل كتبهم (ابتداءً من أمهات كتبهم «اللمع»، «التعرف»، «قوت القلوب»، «الرسالة القشيرية»، «إحياء علوم الدين» إلى بقية ما كتبوا وما دونوا)، حيث يبدعون بمناقشة السماع حسب الشرع والنصوص المزور بعضها، وطبعًا كل النصوص الشرعية في السماع إنما تتكلم عنه على أنه أمر دنيوي يمارس للتسلية واللهو، لكن الصوفية يتوسعون في التحليل حسب طريقتهم في التزوير، ثم يطبقون ذلك على سماعهم التعبدي الذي يجعلونه قربي يتقربون به إلى الله. ولعل الأمثلة التالية يمكنها توضيح مدى الفساد والضلال في أسلوبهم هذا:

- يُبيح الشرع أكل «الشاورما»، فهل يصبح أكل «الشاورما» بهذه الإباحة طقسًا يُعرج به إلى الله؟

- يُبيح الشرع البصاق الذي ليس فيه أذى، فهل يجوز بناءً على ذلك، أن نجعل البصاق طقسًا تعبديًا في «السير إلى الله»!

لا يعترض الشرع على أحد إذا خطر له أن يحك أذنه بإبهام رجله، فهل يصح بناءً على هذا أن يكون حك الأذن بإبهام القدم طقسًا تعبديًا يمارس تنشيطًا على «العروج إلى الله»؟!

عجيب أمر هؤلاء القوم! هل هم لا يكادون يفقهون حديثًا؟ أم { يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ } * قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ }؟

وغاية الطريقة الإشرافية هي الوصول إلى الجذبة التي هي الولاية (كما يتوهمون)، وهي حالة خدرية تُشبه الحالة التي يقع فيها متعاطي الحشيش والأفيون ورفاقهما شبهًا تامًا.

* النتيجة:

هذه هي طريقة الإشراق، كلها كفر وضلال وزندقة، إنها ليست مجرد بدع ساذجة أو انحرافات بسيطة، بل هي الطقوس الوثنية (وأقول: «الطقوس») التي تعبدت بها كل وثنيات التاريخ (في الحال والماضي والاستقبال)، والعقائد الوثنية التي دانت بها أو حامت حولها كل وثنيات التاريخ في ماضي الزمان وحاضره، إنها ليست مجرد اجتهادات شاذة في الفروع أو في الأصول، أو حتى في العقائد؟ إنها طقوس وممارسات وعقائد غريبة عن الإسلام كل الغرابة، بعيدة عن الإسلام كل البعد، أقحمت على الإسلام ومُزجت به بأساليب إبليسية لتشكل ما يسمونه «الطريقة البرهانية» ولو أنصفوا لسموها «الديانة البرهانية».

(المرجع : الكشف عن حقيقة التصوف ، للأستاذ عبدالرؤوف القاسم ، ص 631 - 633 بتصرف يسير)

الشبهة (6): مناقشة الطريقة البرهانية (الغزالية) «ويسمونها عادة التصوف السنّي»

إن أول من اشتهر عنه هذا الأسلوب هو الجنيد، الذي كان يتستر بالفقه على مذهب أبي ثور، تلميذ الشافعي، وهو أول من نادى به وطالب المتصوفة بتطبيقه.

وقد قال أبو الحسين النوري عندما خاطب الجنيد قائلاً يا أبا القاسم، غششتهم فأجلسوك على المنابر، ونصحتهم فرموني على المزابل. لقد غشهم الجنيد بتكلمه عليهم بالفقه! ونصحتهم النوري بعرضه عليهم الحقيقة الصوفية!

وكانت تجربة الجنيد ناجحة، سار المتصوفة على خطاها، وهذه التجربة مضاف إليها تحبيره مصطلحات الصوفية، وإيجاده أسلوب «العبارة الصوفية» بإشارتها ورموزها وألغازها، كل هذا جعل منه سيد الطائفة بلا منازع؛ لأنه رسم لهم الطريق التي يسرون فيها بأمان، ويستطيعون بواسطتها نشر عقيدتهم الإشراقية في المجتمعات الإسلامية من دون ضجة. وسار المتصوفة على خطاها، ومن شدَّ عنها واجه سيف الردة والتكفير، فقتل من قُتل، طرد من طرد، واستتيب من الكفر من استتيب.

ومن أبرز من أصَّل طريقة الجنيد بعده، هو أبو طالب المكي في كتابه «قوت القلوب» الذي بدأه بعرض بعض آيات من القرآن الكريم، انتقاها بحيث يمكن أن يكون لها (بعد لي عنقها) علاقةً بالتصوف، وجاء بشيء من الأحاديث في الأوراد وما دار حولها، ثم دخل في علم الباطن وأتبعه بفقه العبادات، وحشا ذلك كله بما يستهوي قلب القارئ نحو التصوف.

ولا يستبعد أن يكون هذا هو منهج الطريقة السالمية التي تخرَّج فيها أبو طالب؟

وجاء من بعده حجتهم الذي سموه «حجة الإسلام» أبو حامد الغزالي، فألف في الفقه على مذهب الشافعي، وألف في علم الأصول، ومواضيع أخرى، ثم وضع عشرات الكتب في ما سماه «العلم المصنوع به على غير أهله» في

قمتها كتابه المشهور «إحياء علوم الدين»، ولو أنصف لسماه «إحياء علوم الدين»، أو «إحياء علوم الكهانة».

وبسبب هذا الكتاب، نسبت الطريقة البرهانية إلى الغزالي.

فلنلق عليه نظرة عابرة لنصطدم بما يلي:

1- تقسيم الكتاب: قسّم الغزالي إحياءه إلى أربعة أرباع رُبع العبادات، ورُبع العادات، ورُبع المهلكات، ورُبع المنجيات.

حيث نرى في هذا التقسيم الظالم أنه جعل المنجيات غير العبادات، وجعل العبادات غير منجيات.

وتترك الحكم على هذا التقسيم لكل إنسان عرف بديهيات الدين الإسلامي، بل وبديهيات الأديان جميعها من أولها إلى آخرها، ولكن نسأل: كيف يكون المروق من الإسلام؟

2- لم يكن هذا التقسيم صادرًا من الغزالي عن غفلة أو عن غلط أو عن غير قصد، بل كان مقصودًا عن وعي وتصميم واعتقاد، وقد مرّ معنا قوله: (بعد أن تكلم عن المقامات الصوفية): «فالعالم بحدود هذه الأمور.. هو علم الآخرة، وهو فرض عين في فتوى علماء الآخرة (أي الصوفية)، فالمعرض عنها هالك بسطوة ملك الملوك في الآخرة، كما أن المعرض عن الأعمال الظاهرة (أي العبادات) هالك بسيف سلاطين الدنيا، بحكم فتوى فقهاء الدنيا (أي علماء الشريعة)». وقد تكرر هذا المعنى في الإحياء في أكثر من موضع، مرّ بعضها في الفصول السابقة.

وهذا الكلام هو، تمامًا، مثل قول عبد القادر الجيلاني الذي مرّ في فصل سابق: «تدري كم عنده من الطاعات والصوم والصلاة لا يعاب بها، إنما مراده منك قلب صاف من الأقدار والأغيار»، والفرق بين العبارتين هو الفرق بين المهارتين في استعمال الإشارة والرمز واللغز.

وهذا يعني أن هذه العقيدة هي عقيدة كل الصوفية؛ لأن الرجلين عندهم في قمة التقديس.

- المهم، أن الغزالي يقرر في «إحيائه» أن العبادات لا قيمة لها عند الله؛ لأنها لإرضاء السلاطين والفقهاء فقط.

3- مرّ معنا في ثنايا الكتاب النصوص الكثيرة المنقولة من «الإحياء»، والمشحونة بالكفر والزندقة، وهي بعض من كثير.

4- يضاف إليها أكثر من أربعمئة حديث موضوع ومكذوب، يقول الحافظ العراقي مُخْرَج أحاديث «الإحياء»، عن قسم منها: «لم أجده»، أو: «لم أجد له أصلًا»، مما يجعلنا نظن أن الواضع لها، أو لبعضها على الأقل، هو الغزالي نفسه، أو كشفه، (أما إذا أردنا الحق، فيبقى الغزالي متهمًا بوضعها كلها، حتى يثبت العكس).

5- يضاف إليها أكثر من هذا العدد من الأحاديث الضعيفة، وبذلك يكون مجموع الأحاديث الموضوعة والضعيفة قريبًا من نصف مجموع أحاديث الكتاب، إن لم تكن أكثر.

وموقف الإسلام من هذا وذاك هو قوله صلى الله عليه وسلم في ما رواه مسلم: «من كذب عليّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار»، وقوله: «من حدّث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين».

أما الذين يتبعون الهدى في مثل هذا الكتاب الذي يحتوي على مثل هذا العدد الضخم من الأحاديث الموضوعة والضعيفة، فحكم الإسلام فيهم هو قوله سبحانه: { إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ }؛ لأنّ الأخذ بالأحاديث الموضوعة هو من أعظم الشرك إلى جانب كون الذي يُحدّث بها أحد الكاذبين، أما الأخذ بالأحاديث الضعيفة فطريقٌ إلى التهلكة؟ وذلك؛ لأنّ ضخامة عددها في الكتب المختلفة هي دليل على أكثرها من الموضوعات، وهذا يجعل خطر الأخذ بها كبيرًا جدًّا، أكبر من أية فائدة متوهمة.

ومن أعاجيب المتصوفة في المغالطة، أنهم عندما يقول لهم قائل: إن كتاب «الإحياء» مشحون بالأحاديث الموضوعة والضعيفة، يكون الجواب الذي سمعناه مرارًا: «لقد خرّجها الحافظ العراقي وانتهى الأمر!!»، أو ما يدور حول هذا المعنى! فنقول:

- يا هؤلاء، اتقوا الله واخشوا يومًا تقفون فيه بين يديه، حيث لن تنفعكم جذباتكم ولا شياطين الجن التي تمسرح لكم مشاهداتكم في جذباتكم، ولا شيوخكم الذين يوصلونكم إلى جذباتكم.

- يا هؤلاء، إن الأخذ جهلاً بالحديث الموضوع، يمكن أن يكون معه عذر الجهل، أما الأخذ به بعد تخريجه، ومعرفة وضعه، فهو الشرك الأعظم! والأخذ بالأحاديث الضعيفة بعد معرفة ضعفها هو طريق يؤدي في النهاية إلى الضلال.

ولا بأس من إيراد كلمة في وصف «الإحياء» لأبي بكر الطرطوشي، يقول: «شجن أبو حامد «الإحياء» بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما أعلم كتابًا على بسطة الأرض أكثر كذبًا منه».

- نقول: إن قول أبي بكر الطرطوشي هذا، كان قبل تأليف كتب المتصوفة الأخرى.

6- يضاف إلي ما سبق، تفسير آيات القرآن الكريم تفسيرًا لا تعرفه اللغة العربية، ولا أصول التفسير، وما عرفه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا من اتبعهم بإحسان، وقد مرت نماذج منها في الفصول السابقة، منها على سبيل المثال: { إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرَّجْعَى }، و{ وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى }، التي يجعلها إشارة إلى وحدة الوجود.

والغزالي لا يتفرد بهذا الأسلوب، بل كلهم في كل كتبهم يُحرفون الكلم من بعد مواضعه، وما أكثر الأمثلة التي مرت في هذا الكتاب، وهي بعض من كل.

7- يضاف إليها: أخبار غيبية عن الله سبحانه وتعالى، وعن الملائكة واللوح المحفوظ، وعن الرسل، وهي أخبار لا يمكن أن تُعرف إلا عن طريق الوحي الذي نزل على محمد صلى الله عليه وسلم، ولم يرد فيها أي دليل من هذا الوحي، ولعل الغزالي عرفها بالكشف! وقد رأينا نماذج منها.

وهي بالتالي كذب على الله، وكذب على ملائكته، وكذب على رسله، وكذب على اليوم الآخر، وكذب على القضاء والقدر (خيرهِ وشرهِ)، وكذب على الصحابة، وكذب على التاريخ، وكذب، وكذب، وكذب.

8- يضاف إليها دعوة إلى أخلاق غريبة، فالتواضع هو الذل والمهانة، والورع هو التفاهة والبلاهة، والتوكل هو الاستسلام تطوعًا للجوع والعطش والعري والمرض، والزهد هو التسوُّل وأكل القمامات وروث الحيوانات، وقد رأينا نماذج منها.

9- يضاف إليها تعطيل أحكام الإسلام بحجج فيها الكثير من المكر، فهذا لم يُغير منكرًا أو لم ينه عنه، أو لم يحم بعمل خير خوفًا من أن يكون عمله رياءً، وذلك لم يأمر بمعروفٍ خوفًا من أن يكون داخلًا في حكم الآية: { أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ }، وذلك لم يتضرع إلى الله ولم يسأله خوفًا من أن يكون دعاؤه اعتراضًا على قضاء الله، ورابع لم يتزوج خوفًا من أن يكون الزواج ركوبًا إلى الدنيا، وآخر ينهى عن طلب الحديث والعلم؛ لأنه طلب للرئاسة، وآخرون ينهون عن تعلم القراءة والكتابة؛ لأنه أجمع لهمة المرید... إلى آخر ما مر وما لم يمر مما أفسد المسلم في دينه ودنياه.

10- يضاف إليها علم الكلام الذي أنكره نظريًا واستخدمه عمليًا في كل كتبه، وخاصة في «الإحياء»، استعمله بمهارة ولباقة، وأدخله في أصول العقائد والعبادات، حيث جاء إلى الاعتقادات الغيبية التي لا يمكن معرفتها إلا عن طريق الوحي، فأخذ يستنبطها بأساليب علم الكلام، ليُبرر تلقيها عن الكشف، بعد أن كانت لا تؤخذ إلا من نصوص القرآن وصحيح السنة. واستعمله بمهارة ولباقة، فأحم به الصوفية على الإسلام، حتى جعل المتصوفة هم «الخصوص»، وجعل أقطابهم «خصوص الخصوص»، وجعل أهل الشريعة هم العامة.

واستعمله بمهارة ولباقة، فجعل العبادات غير منجيات، وجعل المنجيات هي مقاماتهم الصوفية التي تُدمر الأخلاق والإيمان والإسلام. 11- يضاف إليها مجموعة وافرة من المعلومات الخرافية المثبوتة في الكتاب، والتي شكلت جزءًا هامًا من المعارف والثقافة عند المسلمين طيلة القرون، وكانت سببًا لما وصلت إليه المجتمعات الإسلامية من ضياعٍ وتفتت، وقد مرت صور منها في الفصول السابقة.

- وهناك ملاحظة جديرة بالاهتمام، وهي أن قسمًا من «إحيائه» هو نصوص منقولة حرفيًا من «قوت القلوب» للمكي، وبعضًا من «اللمع» للطوسي... كما أنه يأخذ أفكاره وفلسفاته وأقواله في التربية والنفوس والمجتمع، من أفكار وفلسفات إخوان الصفا، وقد انتبه إلى هذا كثيرون منهم ابن سبعين والمازري والذهبي وغيرهم.

لقد استطاع الغزالي بهذه الأساليب أن يمزج التصوف بالإسلام، ويجعل الآخرين يعتقدون أنهما شيء واحد.

وتبعه مثقفو المتصوفة على هذا النهج، وشيئًا فشيئًا، فشا هذا في الأمة، إلا من رحم ربك، وشيئًا فشيئًا، أصبح الإشراق وعلم الكلام آلة لاستنباط العقائد

والعبادات في الإسلام، وشيئًا فشيئًا، جعلوا التصوف قمة الإسلام، وقبلوا تسميته «الإحسان»! ولهذا السبب، أطلقوا على الغزالي لقب «حجة الإسلام»، وما هو إلا حجة الكهانة.

ولهذا السبب، جعلوا كتابه «إحياء علوم الدين» كتابًا مقدسًا، ففي كل بلاد المسلمين، نرى من يسمون «العلماء» وأتباعهم، يقرؤون القرآن للتبرك، ولترديد كلمة «الله» عندما يقف القارئ على الآي، يمطونها ويكررونها! وكأنهم لم يقرؤوا قوله سبحانه: { وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ }، كما يقرؤون «صحيح البخاري» في المساجد جماعة إذا حزبهم أمر، بينما يقرؤون «الإحياء» و«الرسالة القشيرية» و«الحكم العطائية»، وغيرها من كتبهم، ليطبقوها ويتخذوها منهجًا طاغوتيًا من دون القرآن والسنة، وأحسنهم طريقة من يُشرك كتب التصوف بالوحي المحمدي، يأخذ منها اعتقاداته وعباداته.

هذه هي الطريقة البرهانية بإيجاز، وهي لا تزيد عن كونها أسلوبًا ذكيًا لاستدراج المسلمين وجرهم إلى نقمة «حكمة الإشراق»، إلى ضلالات الكهانة والكهان؛ إلى تلبيسات الخوارق الشيطانية وتفاهات العلوم اللدنية، إلى الوهم الممسرح الذي سموه معرفة، والكفر المموه الذي سموه توحيدًا، إلى الصوفية التي سموها «الإحسان».

ويجب أن لا ننسى الجهود، التي نشكوها إلى الله، والتي قدمها في خدمة التصوف كثير من شيوخ الجامع الأزهر، عبر تاريخ الجامع الأزهر، حيث كان طلاب العلم يأتونه من مختلف البلاد الإسلامية، فيتعلمون فيه العلوم الإسلامية ممزوجة بالتصوف وعلم الكلام (أي الطريقة البرهانية الغزالية) ثم يعودون إلى بلادهم لنشرها في مجتمعاتهم التي كانت تحترمهم وتأخذ عنهم؛ لأنهم «خريجو الجامع الأزهر» (!).

وهكذا صار التحشيش الإشراقي المتستر بالإسلام، وجذبات التحشيش الإشراقي المتلغفة بالإسلام، وهلوسات التحشيش الإشراقي الممزوجة بالإسلام هي الموجه الحقيقي للمجتمعات الإسلامية طيلة القرون الطويلة، حتى وصلت المجتمعات الإسلامية إلى ما هي عليه من جهل وتخبط وذل وانحطاط وتمزق.

وأعود فأذكر أن المتصوفة وعلى رأسهم شيوخهم وأقطابهم هم من أوائل المخدوعين والمضللين، فهم قبل غيرهم، يعتقدون أنهم على منهج الإسلام، وأن الإسلام كذلك؛ لأنها لا تعمى الأبصار.

وهم عندما يخادعون ويراوغون ويغالطون، فإنما يعتقدون أن هذا من الحكمة وأن الله سبحانه يريد منهم ذلك، وأن الرسل كلهم أرسلوا من أجل ستر الحقيقة التي هي وحدة الوجود.

وهذا الحكم صحيح بالنسبة للذين أخذوا التصوف ممزوجًا بالإسلام (أو لغالبيتهم العظمى)، أما أوائل المتصوفة في الإسلام، الذين أخذوا الصوفية عن كهانها غير ممزوجة بشيء فأولئك كانوا خلاف ذلك؛ لأنهم هم الذين

وإلى جانب هذه الميزة، توجد عند بعضهم ميزة أخرى، هي مقدرتهم على الكتابة بأسلوب قد يكون رائعًا وقد يكون مقبولًا، كما قد يحمل بعضهم ألقابًا علمية عالية.

قد يخطر على بال أحد هؤلاء العلميين أن يتكلم عن «الخرافة»، فيكتب مقالة في جريدة أو مجلة أو بحثًا في كتاب، يوزع فيه لقب «الخرافة» على كل ما يخالف قناعاته الفكرية التي لم يكلف نفسه بدراستها دراسةً علمية عميقة. ومن جملة ما يقذفونه في زنبيل «الخرافة» الجن وخرق العادة.

هنا، أرجو من القارئ الكريم أن يُغلق أذنيه؛ لأنني أريد أن أهمس في أذن هؤلاء «العلميين» همسة صغيرة، فأقول لهم:

1- مرحبًا يا علميون (لأن السلام قبل الكلام).

2- من منسياتكم: أساليب البحث العلمي ووسائل تختلف حسب الموضوع المعروف للبحث!

فمثلاً: وسائل البحث العلمي وأساليبه في مسألة فلكية، تختلف كليًا عنها في مسألة كيميائية، وهذه تختلف كليًا عنها في مسألة تاريخية... وهكذا. وكلها تختلف كليًا عن جلسة الصفا أمام الكأس المفعمة في جو الموسيقى الراقصة في ماخور عام أو خاص.

كذلك البحث العلمي في مسألة الجن وخرق العادة له أساليبه ووسائله الخاصة، التي تختلف كليًا عنها في غيرها، ويمكن لكل من يريد متابعتها أن يتابعها، ليتأكد بنفسه من وجود الجن، ومن حدوث خرق العادة، وبذلك سيعرف أنه كان يغرف من زنبيل الخرافة عندما كان يظن أن الجن وخرق العادة من الخرافة.

لكنه سيجد - في حوضه هذا البحث - أناسًا يخوضون فيه، وقد مسخت الخرافة عقولهم! فهم يعززون كل شيء إلى الجن! ويؤمنون بخوارق لا وجود لها إلا في مخيلاتهم المريضة، فهم بفهمهم السقيم للجن وخرق العادة، يغرفون أيضًا من زنبيل الخرافة، ولكن من الجانب المقابل وبتهم لا يشبع. فكلا الأخوين خراف، ولكن ذوي الفهم السقيم في الجن وخرق العادة، هم أخرف من أولئك؛ لأن أكثر ما لا يفهمونه خاضع لسنن الله في خلقه، عدا عما يضخمونه من الأمور العادية.

وعلى كل حال، الجن موجودون، وخرق العادة موجود، وكاتب هذه الكلمات، خرقت أمامه العادة مرات ومرات.

- نعود لأخذ فكرة موجزة عن الجن:

للجن قدرات وخواص مادية وتشريحية وفيزيولوجية ونفسية، تختلف كثيرًا عما يقابلها لدى الإنسان، يهمنها منها ما يلي:

1- يستطيعون الترائي للإنسان بأشكال مختلفة، وأحجام تتراوح أطوالها بين مليمترات (أو أقل)، وبضعة أمتار لا يستطيعون تجاوزها، وإن استطاعوا فغير كثير، وذلك تبعًا لأحجامهم الطبيعية، ولعل الترائي بالأحجام الصغيرة جدًا يكون بجزء من أجسامهم.

2- يستطيعون، عندما يتراءون ألا يتركوا أحدًا من الناس يراهم، إلا من يريدونه أن يراهم.

3- « إن الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم»، وبذلك يستطيع أن يدغدغ مراكز الحس التي يريد، فيثير البسط والقبض، واللذة والانزعاج، والتجلي الجمالي والتجلي الجلالي، مع العلم أن هذه الإحساسات وأمثالها، لها في الأساس أسباب فيزيولوجية.

4- يستطيعون قطع المسافات بسرعات كبيرة، فقد يقطعون في الثانية الواحدة مسافة تقاس بالكيلو مترات، إن لم يكن أكثر من ذلك.

5- يستطيع الواحد منهم (أو بعضهم) حمل ثقل يعجز عنه عدد من أفراد الإنس.

6- يظهر أن للجن متعة خاصة بالتلهي ببني الإنسان والتلاعب بعقولهم وعواطفهم، وملازمتهم.

بهذه الميزات، وبغيرها، يستطيع شياطين الجن أن يصنعوا لوليهم «العارف» بعض الأعمال الخارقة للعادة.

فقد يأتونه بخبر جديد من بلد بعيد بعض البعد، بعد وقوعه بدقائق، فيخبر به الناس، الذين عندما يتأكدون من وقوعه، يعتبرونه كرامة من كرامات الشيخ. وقد يوسوسون لإنسان ما، بفكرة ما، ثم يلقونها إلى الشيخ، فيخبره بها، فيعتبرونها كرامة من كرامات الشيخ.

وقد يلقي الشيطان إلى الشيخ أسماء أشخاص لا يعرفهم، فينبئهم بها، فيعتبرونها كرامة من كرامات الشيخ.

وقد يكون الشيخ في بلد ما، في وقت ما، ويتمثل به شيطان في بلد آخر في نفس الوقت، وقد يتمثل به شيطان ثالث في بلد ثالث في نفس الوقت أيضاً، فيرى أهل كل بلد أن الشيخ كان عندهم في ذلك الوقت! دون أن يعرفوا - لجهلهم - أنها خدعة شياطين! ويعتبرونها كرامة من كرامات الشيخ.

وقد يتراءى شيطان، أو شياطين، أمام الشيخ، بشكل شخص، أو أشخاص غائبين أو أموات، فيعدها الشيخ كرامة له.

وقد يتراءى شيطان الشيخ أمام الشيخ بشكل ما، ويوهمه أنه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو أحد غيره من الأنبياء.

وقد يتراءى شيطان أو أكثر أمام الشيخ بشكل أشباح تتطاير، فيظنهم من الملائكة أو من أرواح الأولياء.

وقد يحمل الشيطان وليه العارف في الهواء وينقله من مكان إلى مكان وقد يمشي به على سطح الماء.

... وقد .. وقد ... إلى آخر ما يسمونه - جهلاً أو افتراءً - الكرامات! والتي لا تزيد عن كونها ألعاب شياطين يخدعون بها وليهم العارف، ثم يخدعون به وبها الآخرين.

وهنا نصطدم مع هؤلاء القوم، بفهمهم السقيم للغة العربية، وبالتالي، لنصوص الحديث الشريف، ومن قبله القرآن الكريم.

إنهم، في رؤيتهم لما يتوهمونه أنه محمد صلى الله عليه وسلم، يظنون أنهم يرونه حقاً، ويحتجون لذلك بالحديث الشريف: «من رآني في المنام فقد رآني حقاً، فإن الشيطان لا يتمثل بي».

والحديث واضح البيان، لا لبس فيه ولا غموض! فهو يقول: «من رأني...»، والفرق كبير جدًا بين هذا القول وبين: «من رأى شخصًا يدَّعي أنه أنا..»، أو: «من رأى شخصًا وظن أنه أنا...»، أو: «من رأى شخصًا وقيل له: إنه أنا..!» الفرق كبير جدًا بين هذه العبارات وبين عبارة الحديث: «من رأني..»، التي تعني رؤيته صلى الله عليه وسلم، بشكله وصورته التي كان عليهما، بل وزيه أيضًا.

ويقول في الحديث أيضًا: «.. فإن الشيطان لا يتمثل بي»، وفي رواية: لا يتمثل بصورتي»، والمعنى واحد. وهنا أيضًا الفرق كبير جدًا بين هذا القول، وبين قوله لو قال: «.. فإن الشيطان لا يدعي أنه أنا» أو لا يستطيع شيطان أن يقول عن شيطان آخر: إنه أنا»، أو: لا يستطيع أحد أن يُخدع فيتوهم شيطانًا يراه أنه أنا»!

إن عبارة «فإن الشيطان لا يتمثل بي» تعني أن الشيطان لا يستطيع أن يتراءى بصورة الرسول وشكله وزيه التي كان عليها صلى الله عليه وسلم في حياته، بحيث لو رآه أي إنسان من أصحابه لعرفه أنه هو.

وقد يتساءل متسائل: كيف نعرف إن كان من نراه في المنام هو الرسول أم لا؟

الجواب: تورد كتب الحديث وكتب الشمائل أوصافه صلى الله عليه وسلم، فمن رآه في منامه إنسانًا تجتمع فيه كل تلك الأوصاف، دون استثناء، فهناك احتمال أن يكون هذا الذي رآه هو الرسول صلى الله عليه وسلم. وأقول هنا احتمال أن يكون هو الرسول، لأن الأوصاف المذكورة هي أوصاف إجمالية لا تفصيلية، وغير دقيقة، حيث يكن أن نراها مجتمعة في عشرات الأشخاص الذين يختلفون عن بعضهم بدقائق صورهم وتفصيلها. وفي قصة جماعة الحرم عبرة لأولي النهى، فقد رأى عشرات منهم الرسول في المنام، وأخبرهم أن محمد بن عبد الله القحطاني هو المهدي المنتظر، ولا يخلو أن يكون بعضهم على علم بأوصاف الرسول الموجودة في الكتب، وأن يكون رآه حسب تلك الأوصاف المجملة، ثم كانت النتيجة أن القحطاني لم يكن المهدي، وبالتالي كانت كل تلك الرؤى من وسوسات الشياطين، أو من حديث النفس.

إن في هذه الحادثة برهان عملي ساطع على أن الشيطان يدعي أنه محمد صلى الله عليه وسلم، وأن معنى الحديث: لا يتمثل بي». أي لا يظهر بصورته وشكله الكاملين اللذين كان صلى الله عليه وسلم عليهما في حياته.

كما يجب أن لا ننسى العدد الوافر من الأولياء العارفين الذين رأوا الرسول صلى الله عليه وسلم وأخبرهم أنهم هم «المهدي المنتظر»، ثم كانت النتيجة أن الذي رآه كان إما وسوسة شيطان، أو حديث نفس، أو كشفًا إن كان الرائي من المكاشفين.

هذا بالنسبة للرؤية في المنام أو في الجذبة.

أما ما يقوله المتصوفة من الرؤية في اليقظة فهذا واضح البطلان والضلال، كما هو واضح أن المترائي هو شيطان يضحك على أذقانهم، ويسلبهم عقولهم وإيمانهم، ويضل بهم غيرهم.

إن الشيطان يدّعي أنه الله، فهل كثير عليه إن ادّعى أنه الرسول؟ وهناك خارقة يؤخذ بها المخدوعون أكثر من غيرها، هي ضرب الشيش في الخدين والبطن حيث الأمعاء، وفي الجلد، وهي مشتهرة بين أتباع المشيخة الرفاعية والجزولية واليسوية، يمارسونها في حضراتهم التظاهرية، وهي مثل غيرها لا تزيد عن كونها شيطانيات، بدليل أنها تحصل مع الكفرة، بل يحصل منهم ما هو أكبر منها، وفي فصل لاحق سنرى شيئاً من هذا، ولعله من الجائز أن يكون تفسير هذه الخارقة كما يلي:

أ- لجلد الإنسان خاصة مطاطية، وكذلك الخدان والبطن والأمعاء، وهذا مشاهد ملموس.

ب- إن الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم، فهو بذلك يستطيع التخلل في أي مكان من الجسم.

ولعله يجد بذلك متعة خاصة نجهل طبيعتها.

وتتم العملية حسب الآتي:

يوجه الشيطان يد الشخص المتخلل فيه، ليضع الشيش في المكان المناسب من البطن، وعندما يضعه على الجلد، يباعد الجني بين خلايا النسيج الجلدي، وما تحته بمقدار ما يمر الشيش بسلام دون أن يمزق شيئاً من الخلايا، وعندما يصل الشيش إلى الأمعاء (في المكان المناسب) يباعد الشيطان بينها، كما يباعد بين خلايا النسيج الذي يضمها بمقدار ما يمر الشيش بسلام أيضاً... وهكذا.. يساعده على ذلك الخاصة المطاطية في هذا الأجزاء من الجسم، وسرعة الحركة التي يمتاز بها الجن.

ومثل هذا يحدث في الخدين وفي الجلد.

لكن مهما كانت الدقة التي ينفذ بها الجن هذه العملية بالغة، فلا بد من تمزق بعض الخلايا، مما يسبب سيلان قطيرة أو قطيرات من الدم عند سحب الشيش.

كما يبقى المكان الذي حصلت فيه العملية أحمر بعض الشيء لمدة ما، بسبب الضغط التي عانتها الأنسجة.

- طبعاً، هذا تفسير ظني، أما الحق، فيجب أن تخضع هذه الظاهرة ومثيلاتها إلى دراسة علمية جادة، وستكون وسيلة لاكتشاف مساحات مجهولة من النفس الإنسانية، بل والحيوانية أيضاً، كما ستكون وسيلة لاكتشاف وظائف فيزيولوجية مثيرة.

أما عملية قطع العنق بالسيف، أو قطع اليد، وما شابهها، فهي خداع بصري يقوم به أيضاً خبثاء الجن، وكذلك ضرب الرصاص.

وهناك عملية الدخول في النار التي تكاد تنعدم عند متصوفة المسلمين، بينما توجد بين كهنة الهنادكة، وهي عملية يقوم بها الجن أيضاً، يساعدهم عليها سرعتهم الهائلة، وقوتهم على الحمل، ومقدرتهم على الترائي بشكل الإنسان، وأن النار العادية لا تؤثر فيهم.

كما يساعدهم أيضًا، خاصة بصرية عند الإنسان، فالعين الإنسانية لا تحس بما يحدث أمامها في مدة تقل عن عُشر الثانية.

تحدث العملية بأن يحمل شياطين الجن الفقير الذي يتظاهر بالعزم على دخول النار وتنقله إلى مكان آخر، ثم يترأى شيطان مكانه بشكله. تتم هاتان العمليتان في مدة تقل كثيرًا عن عُشر الثانية، فلا يرى أحد من الناس الحاضرين شيئًا مما حدث، ويرون الفقير ما زال في مكانه يستعد للدخول في النار!

يدخل الجنى المترائي بشكل الفقير إلى النار، ويخرج منها، دون أن تؤذيه طبعًا، وبعد خروجه، يعيدون الفقير، ويتلاشى الجنى بنفس السرعة السابقة، ولا يرى أحد من الناس الحاضرين إلا أن الفقير دخل في النار وخرج منها سالمًا، بل والفقير نفسه، قد لا يحس بما حدث، وقد يظن أنه دخل النار في حالة غيبوبة.

* الخلاصة:

خوارق الصوفية، التي يسمونها كرامات، كلها ألعيب شيطانية، وهي نفس الخوارق السحرية، ونفس الخوارق الكهانية التي تحدث في كل الوثنيات. وللعلم: تعلم السحر يتم بالشرك الكامل في الشيخ الساحر (تمامًا كالشرك في الشيخ الصوفي)، وبالقيام بنفس الرياضة الصوفية، وخاصة ما يسمونه «الذكر»، والذي يسمونه في السحر «القَسَم» أو «الطلسم» وليس هنا مكان هذا البحث.

إن الفرق بين الصوفية والكهانة والسحر هو الادعاء فقط، فالصوفي والكاهن يدعيان بمرور السير إلى الله والعروج إليه، والساحر أصدقهم، والصوفي والكاهن غايتهمما الجذبة، والساحر يقف عند خرق العادة، وإذا أراد الجذبة اختصر الطريق إليها بتناول شيء من الحشيش أو الأفيون وما شابههما، وقد يصل إلى الجذبة بالرياضة.

إن هذه الخوارق الشيطانية، التي يسمونها «كرامات» لا تكفي لدفع الشيخ وأتباعه إلى مستنقع الكفر، إلى وحدة الوجود؛ لأن الأمر يحتاج إلى تمثيلات من نوع آخر، تظهر فيها مناظر غريبة ذات أبعاد كبيرة، لا يستطيع شياطين الجن تمثيلها لصغر أجسامهم بالنسبة لها! لذلك كان لابد من خواص الجذبة ليستطيعوا تنفيذ تلك التمثيلات.

فلنتقل إلى مناقشة الجذبة وخواصها.

وقبل الانتقال، نذكر أن الكرامات الصحيحة موجودة، لكن الطريق إليها هو طريق الإسلام الذي أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم، وكانت تظهر أكثر ما تظهر في الانتصارات العجيبة التي تشبه الأساطير، وفي الأخلاق الكريمة والسلوك العادل المتسامح مع المسلم ومع غير المسلم، والدعوة إلى الله بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقول الحق بصراحة تامة مع المقدرة على الاحتفاظ بصداقة الذي يدعونهم وينهونهم... وهكذا انتشر الإسلام.

مع ملاحظة هامة، هي أن الذي ينتهج النهج الصحيح في الإسلام، لا يعني أن كل خرق عادة يحصل أمامه هو كرامة، وعلينا أن نتذكر، بل علينا ألا ننسى

الآية: { فَبِمَا أَعُوَيْتَنِي لِأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ }، وهذا يعني أن الخوارق التي تحصل أمام الذي ينتهج نهج الإسلام الصحيح، كما كان ينتهجه سلف الأمة من الصحابة وتابعيهم، هذه الخوارق سيكون أكثرها من الشيطانيات، وأقلها، إن لم يكن أندرها، من الكرامات الحقيقية.

(المرجع : الكشف عن حقيقة التصوف ، للأستاذ عبدالرؤوف القاسم ، ص 647 – 654 بتصريف يسير) .

الشبهة (8) : مناقشة الجذبة وأحلامها وخرافاتهما

من المفيد، قبل الدخول في مناقشة الجذبة، أن نلقي نظرة سريعة على مفعول المخدرات: الحشيش والأفيون والكوكائين وعقار الهلوسة (إل، إس، دي، 25) وغيرها.

* من تأثير الحشيش:-

يقول الدكتور محمد رفعت (نقلًا عن أحد الباحثين يصف تجربته مع الحشيش):... أحسست كأن جسدي يتحلل أو يذوب.. بدوت وكأنني شفاف تمامًا.

جفون عيني تطول إلى ما لا نهاية، هذه الجفون ما لها تسقط وحدها هكذا ككرات من ذهب، سرعتها تثيرني، ألوان جميلة تحيط بي، هل أنا أنظر في منظار سحري صغير يقدم تلك الأشكال الزخرفية الملونة...
... إن سمعي أصبح فجأة حادًا تمامًا.. إنني أستمع إلى صوت الألوان، كنت لا أستطيع أن أسمع للألوان صوتًا من قبل.. الألوان الحمراء والزرقاء والخضراء لها موجات صوتية تصلني وأميزها بوضوح.. أهـ.
هنا نسأل الأولياء الذين ذاقوا الفناءات وتحققوا بالأسماء، أليست هذه الرؤى، وما بعدها، هي صور من مكاشفاتهم؟

ويقول نفسه :

والحشاش قد يقنع نفسه بقدرته على إيجاد حل لكل مشكلة، وهذا طبعًا نتيجة ما يعتريه من هبوط في المراكز العصبية العليا، ومنها حاسة التقويم والتقدير، فيظل يَهَم في آفاق وتصورات كلها سراب خادع وضلال مبین... أهـ.
- لتتذكر هنا قول الصوفية عن كشوفهم: إنها حق اليقين وعينه ونوره، وعن أنفسهم: إنهم العارفون الذين عرفوا الأمور على ما هي عليه..
ويقول: عندما يتعاطى الشخص الحشيش لأول مرة فإنه يشعر بهذه الأعراض:

ارتعاشات عضلية في جسمه... إحساسات جسمية خاطئة أو وهمية.. مثل الشعور بطول في الأطراف.. اضطراب في الحواس، خصوصًا السمع والبصر. أهـ.

- لتتذكر وصف عبد العزيز الدباغ لمبدأ حاله بالجذبة.
ويقول: الآثار النفسية لإدمان تعاطي الحشيش: اضطراب الحواس، خصوصًا السمع والبصر، فتصبح الحواس حادة للغاية، إلا أن المدركات كلها تبدو في صورة مغايرة ومحرفة، سواء من ناحية الشكل أو اللون، كما يعاني المدمن من الهلوس... فيرى أشكالًا ويسمع أصواتًا ليس لها وجود مادي، كما يعاني

من خداع الحواس... فإذا رأى حبلًا ظنه أفعى، وإذا رأى كلبًا حُيل إليه أنه أسد... وهكذا...

واختلال إدراك الإنسان للزمان والمكان، فيبطئ إحساس الإنسان بالزمن... فإذا قضى دقائق في عمل ما، يخيل إليه أنه قضى فيه ساعات طوال... أما بالنسبة للمسافات فإنها تطول جدًا... فإذا سار عشرة أمتار حُيل إليه أنه قطع عدة كيلو مترات..

اضطرابات في التفكير تؤدي إلى اختلال في حكم الشخص على الأمور... ببطء شديد في عمليات التفكير بسبب التخدير الذي يشمل قشرة المخ، ويدفع الإنسان إلى عدم الاكتراث بما حوله، ويفقد المبادأة.. كما يعطل مراكز الضبط والتحكم وتمحيص الأمور.. مما يجعل المتعاطي قابلاً للإيحاء... اضطرابات وجدانية، فيشعر المتعاطي بشعور زائف بالسعادة الوهمية... وإحساس بالرضا والراحة.. يل أحيانًا إلى درجة النشوة.. إلا أن هذه السعادة الزائفة تحمل في طياتها وسائل التدمير لشخصية الإنسان. اهـ.

وسئله حشاش: بماذا تُحس وأنت تُحشش؟ فأجاب: أحس بفرح، وربما بحزن، وقد أضحك كثيرًا، أو أبكى كثيرًا، حسب الحالة التي تجلبها الحشيشة، فليست كل الحالات سواء، ولكنني أشعر بحاجة إلى الهدوء... مرة شعرت بأنني أسابق السيارة المنطلقة في الشارع، بينما كنت جالسًا في مكاني! والحالات مختلفة على كل حال. اهـ.

- نعيد نفس السؤال موجّهًا للأولياء المكاشفين: أليس مثل هذا ما يشاهدونه في مكاشفاتهم؟ وخاصة الفرح والحزن، اللذين يسمونهما «البسط والقبض»، وكذلك طول المسافات، وطول الزمن، والشعور بالسعادة، والوصول أحيانًا إلى درجة النشوة؟...

* من تأثير الكوكائين:-

يقول الدكتور محمد رفعت:

ولعل أغرب مظاهر الشذوذ الحيوي في جسم المدمن، الهلوسة التي تصيب جلد مدمن الكوكائين.. إلا أن المدمن هنا يحس وكأن آلاف القمل والبراغيث وشتى أنواع الهوام تنهش في جلده، وتجري تحت جلده مباشرة.. والكائين ضئيل الأثر، ويشبه الكوكائين في إحداثه نوعًا من الخدر أو التميل.. ويقول أحد الباحثين (دكتور لوغر):

يشعر مدمن الكوكائين بالآلاف الهوام تدب على جلده وداخل جسمه، ويحس بلدغات مئات القمل والبق و... إلخ. وبظاهرة حسية غريبة ما اعتادت المخدرات الأخرى توليدها، تبلغ هذه الظاهرة حدًا يرى فيه المدمن حشرات لا وجود لها على جلده فيأخذها متوهّمًا ويحبسها ويضعها في علبة، حتى إنه ينظر إليها بمكبرة، ويا لغرابة الأمر... إنه يراها وقد تجسّمت أمام عينيه كما لو أنها موجودة فعلاً، وغالبًا ما يلاحق مدمن المخدرات هذه الطفيليات المزعجة يبحث عنها على الأبواب وفوق الكراسي وفي الفراش وبين الأظافر وفي جميع أجزاء جسمه وحتى داخل فمه ومنخريه وأذنه، وقد يغدو هذا النمط من الهذيان والهراء (الهلوسة) جماعيًا.. إذ لا غرابة أن تجد مدمنين

اثنين يبحث كل منهما عن هذه الهوام على جلد الآخر مخففاً عنه العذاب على حد اعتقاده.

* الملاحظة :

لننتبه إلى أنه يرى حشرات وقد تجسمت أمام عينيه، حتى إنه ينظر إليه بمكبرة.. أي: يرى ما لا وجود له في الحقيقة، وكذلك الرؤى الكشفية.

· من تأثيرات عقار التهليس (L.S.D.25):-
يقول محمد رفعت:

وهذا العقار يعتبر من السموم الكبرى ذات الأثر العميق فيما يتعلق بانتقال المتعاطي من عالم الهلوسة والهلديان، وهم يُطلقون عادة على الحالة الجديدة للمريض المدمن اسم (رحلة)، وهذه الرحلة لا يلزمها الكثير من هذا السم الزعاف، إذ يكفي من 200 إلى 400 ميكروغرام.

وبعدها يكون الرحيل إلى سفر يستغرق ثماني ساعات من الزمن يتخيل المريض وكأنها رحلة عمر كامل من الهلوسة والهلديان والتخيلات التي يسودها اللامعقول والإثارة الحسية، والنشاط الحيوي المزعوم بينما يكون المدمن في واقع الأمر جثة هامة طيلة السفر بعد الرحيل...
... وتختلف آثار هذا العقار على الإنسان باختلاف شخصيته، وتركيبه النفسي، وكذلك باختلاف الجو العام الذي يتم فيه التعاطي، وهذه بعض الأعراض (لتعاطي 3 ميكروغرام):

- زغللة بالعينين، واضطراب في شكل المرئيات، وظهور بعض الأشياء التي لا تحمل أي معنى، كعلامة في الحائط مثلاً، كما لو كانت كلمات مفهومة مثلاً، أو وجه إنسان، أو أي شيء آخر له معنى.

- هلاوس بصرية... أي رؤية أشياء ليس لها وجود مادي.. فيكفي أن يتخيل الفرد شيئاً أو يتمنى رؤيته، حتى يراه أمامه مجسماً، وبالألوان الطبيعية أيضاً.. فهلاوس هذا العقار تتميز بأنها تظهر بالألوان، عكس هلاوس الحشيش والأفيون التي تظهر أبيض وأسود فقط، (في الواقع، هلاوس الحشيش والأفيون ليست واحدة عند كل الأشخاص فمنها ما يكون بالألوان الطبيعية).

- اضطراب في إحساس الفرد بالزمن... فقد يتوقف الزمن تماماً، أو يمر ببطء شديد.. وقد يسرع جداً، فيبدو كأن آلاف السنين قد مرت في لحظات.

- توقف كامل للنشاط العقلي.. فيصبح من الصعب على الإنسان أن يبت في أي أمر، أو يفكر في أي مشكلة، أو حتى يقوم بالعمليات الحسابية البسيطة.

- إحساس زائف بالراحة والسعادة الدافقة.. أو يحدث العكس تماماً.. فيشعر الإنسان باكتئاب شديد ورعب.. (لنتذكر البسط والقبض).

ولكن أعجب شعور يمكن أن يحسه الإنسان هو ذلك الشعور بتداخل الحواس... عندما يتداخل السمع مع البصر مع الشم مع الذوق مع اللمس، فينتج عنه ذلك الخليط العجيب من الحواس الذي يعتبر من الأعراض المميزة لعقار الهلوسة... عندما يسمع الإنسان لون الورد، ويشم صوت الموسيقى، ويرى الطرق على الباب، ويشم جرس التلفون.. إلخ.

- وهنا نعيد السؤال، نوجهه إلى أي صوفي مكاشف: أليست رؤاه الكشفية مثل هذه الرؤى الهلوسية؟ يمر بفكره شيء فيراه مجسمًا أمامه؟ يحسب اللحظات سنين طويلة؟ ثم الرؤى الناتجة عن تداخل الحواس؟ وغيرها؟ ومما يذكره مكتشف العقار (هوفمان) عن تجربته له. يقول: وجدت نفسي عند العصر مجبرًا على التوقف عن العمل.. فأغمضت عيني.. لأرى، كما يرى الناظر في المنظار السحري، عرضًا لسبحة لا تنقطع من صور عجيبة مجسمة وغنية بألوان غير عادية، وقد دام ذلك العرض ساعات عديدة... اهـ. (أليست رؤى الجذبة هكذا؟). ومما حدث له، في تجربة ثانية:

بعد أربعين دقيقة، شعر بدوار خفيف وإثارة واضطرابات في الرؤية ونوبات حمقاء من الضحك ما استطاع لها ردعًا... كانت الوجوه تبدو له كأقنعة مضحكة... وأكثر ما أدهشه هو التلون الشديد الذي كانت تتلون به الأشياء ويتلون به الأشخاص، وعلى خلفيات يسيطر فيها اللونان الأخضر والأزرق كانت تضطرب ألوان ذات صفاء ولدونة مدهشين، كان كل شيء ينقلب إلى ألوان، حتى إن أصوات البوق الآتي من الشارع كان يراه كشعاع ملون، وكانت المشاهد تترى، كان يرى نفسه يومئ، وبصمت ويتحرك.

* من تأثير الهروئين (من مشتقات الأفيون):-*

الهروئين، يحمل الإنسان إلى جنان خيالية، وخيالات من نوع أنه أصبح من الملائكة، أو أنه أصبح نبيًا، أو أن له موعد مغازلة مع القمر (الذي هو الشمس)، ثم يدفعه ذلك أن يتصرف حسب تصوره هذا، فيحاول الطيران من أعلى البناية باتجاه السماء، فيسقط على الأرض وتتهشم ضلوعه..

* من تأثير الإيتير:-*

يقول أحد الذين جربوه (الكاتب الفرنسي غي دوموباسان): كان أول ما شعرت به همسًا خفيًا ناعمًا ومهددًا، ثم ما لبثت أن لاحظت بأن جسمي أخذ يخف... أخذ يخف ويخف، حتى بدا لي فيها كما لو أنه كان يتبخر، أحسست بأنه لم يبق لي من جسمي سوى الجلد... لم يبق سوى ما يكفي لأشعر بلذة العيش، بأن أشعر بأنني أتأرجح في هذه السعادة التي تغمرني... ما كنت أرى أحلامًا كالتي يسببها الحشيش، وما كان ذهني يمتلئ بالرؤى التي يسببها الأفيون، لقد كان إحساسًا بحدة ذهنية كبيرة، إحساسًا بشكل جديد من الكينونة والتفكير والإحساس والحكم على الحياة، إحساسًا بالافتناع بأنني كنت أدرك عندئذ الواقع الحقيقي للعالم... كان يبدو لي بأنني تذوقت ثمرة شجرة الحياة، وأن كل الأسرار تنكشف أمامي... وهنا أيضًا تتوجه إلى أي صوفي وصل إلى مقام الجمع، وذاق الفناءات، ونسأله: أليست هذه الحالة وهذا الشعور والهمسات المهددة الناعمة تشبه ما ذاقه أثناء فناءاته وما سمعه من خطابات توهمها إلهية، وذلك الإحساس الزائف بأنه صار يدرك واقع العالم؟.

* من تأثير فطر المكسيك المقدس:-*

قام بالتجربة شخص اسمه (الآن ريشاردسن) مع رفيق له اسمه (غوردن واسن): وقد تمت التجربة في أعالي المكسيك بين الهنود الأصليين:

كانت الغرفة مظلمة ومزدحمة بالناس، كانوا جميعًا هنودًا مكسيكيين... وكانت هناك كاهنة تغني مُلوحه بالفطر في دخان لهب نار تتقد في المذبح لتظهر الفطر من أدراجه فيغدو جاهزًا للتناول. قدم الهنود للرجلين اثني عشر فطرًا مطهرًا فأخذوا يأكلونها... لكن الكاهنة انبرت تغني بمزيد من النشاط، مصفقة بطريقة غريبة وبلحن مهدد، وفجأة دار «ريشاردسن» نحو رفيقه هامسًا في أذنه بأنه يرى أشياء غريبة، فأجابه «واسن» إن الرؤى ستترى، وإنك ستراها سواءً أسدلت جفنيك أو فتحت عينيك.

بدأت الرؤى تظهر رسومًا فنية، كسجادة تبرق بزينتها وتتألق، ثم تتحول إلى قصور وباحات وأقواس وحدائق... تراءى لريشاردسن حيوان أسطوري يجر عربة ملكية ذات عجلتين، ثم بدت له الجدران وكأنها تنحل... وأحس بروحه تطفو.. وشعر بأن نظره يحيط بفراغات لا متناهية... كان يرى نماذج من الأفكار الأفلاطونية، وصورًا غير كاملة للحياة اليومية... اهـ. - السؤال: أليست هذه الرؤى هي نفس ما يراه الأولياء العارفون المكاشفون؟ مع العلم أنه لو كان جلوسه في مكان غير الغرفة المظلمة، أو لو كانت ثقافته غير ثقافته، لأمكن أن تتغير رؤاه قليلًا أو كثيرًا. ويقول الدكتور صلاح يحيى:

يستهلك سكان بولينزيا «الكافا» بكميات كبيرة ليعيشوا دائمًا تقريبًا في رؤى جنة صناعية يهيؤها لهم هذا المخدر... اهـ. - ونفس السؤال إلى نفس الأولياء المكاشفين: أليست هذه الهلوسات هي نفس الهلوسات التي تهيؤها لهم جذباتهم؟ - كيف كان الناس ينظرون إلى المخدرات؟ يقول الدكتور صلاح يحيى:

... كان من المعروف بأنهم (الكهان) كانوا في طقوس «المسارة» يستخدمون مخدرات ما كان يعرفها غيرهم، وبذلك كانوا يعمررون أذهان المبتدئين بأحلام مرعبة وواضحة إلى درجة كانت تجعل هؤلاء يعتقدون أنها واقعية. ... كان «باراسلو» يحمل الأفيون دائمًا معه، مطلقًا عليه اسم «حجر الخلود». ... ففي القرن الحادي عشر، وبعد ثلاثمائة عام من نشر العرب لاستخدام الأفيون، بدأ يظهر ثناء العامة وإطراؤهم على هذا المخدر، فكانوا يتغنون به كـ «شراب الآلهة».

... لقد أكد الإينكا (سكان البيرو الأصليين) للأسبان بأن الكوكا (منها يستخرج الكوكائين) نبتة إلهية أوصى بها الإلهان «مانوكو كاباتك» وزوجته «ماما أوكيو». لقد خصت هذه الصفة الإلهية، والتي لازال بعض هنود أمريكا الجنوبية يؤمنون بها، خصت حكام الإينكا وحدهم بحق امتلاك مزارع هذه الشجيرة، ويقاسم الكهان الحكام هذا الامتياز. ومما يذكره صلاح يحيى أيضًا:

كانت جميع شعوب العالم القديم تعرف هذا المخدر (الحشيش)... وقد أحاطت الهالات خواصه، فنسب إليه الهندوس أصلًا إلهيًا، فقالوا بأن الإله «فيشنو» قد نصح جميع الآلهة الصغار وجميع الشياطين بأن يجتمعوا في يوم

حدده لهم للحصول على إكسير الخلود... وكانت النتيجة أن إكسير الخلود هو القنب الهندي الذي استخلص منه الحشيش..

* وملاحظات هامتان من المفيد إيرادهما:

يقول الدكتور محمد رفعت:

من الطريف أن نعرف ماذا يفعل المخدر بالإنسان... مع ملاحظة أن هذه الأعراض لا تظهر جميعًا في نفس الوقت ولا بنفس الشدة في جميع الحالات.. كما لا تظهر عند كل الناس.

ويقول الدكتور صلاح يحياوي:

... إن أفعالها (أي المخدرات) مطابقة لما يسببه الجنون في أطواره البدائية. أقول: إن هذه الملاحظة الأخيرة التي يذكرها الدكتور صلاح يحياوي تدلنا على أن باستطاعة الجسم أن تتولد فيه مادة تفرزها غدة ما، لها نفس مفعول المخدرات، وهذه المادة هي التي تسبب الجنون.

وقبل الانتقال إلى الفصل التالي نسأل أي صوفي فتح عليه فوصل إلى الجذبة ورأى الكشوف وذاق الفناءات، أليست هذه الرؤى والمشاهدات الهلوسية التحشيشية هي صورًا مشابهة لرؤاه ومشاهداته في جذباته ومعارفه المتوهمة؟

إن كان الصوفي الذي سئسأل هذا السؤال صادقًا مع الله تعالى ومع الناس ومع نفسه فسيقول الحق ويعترف أنها شيء واحد، وإن كان يؤمن بالله واليوم الآخر، ويرجو رحمة الله ويخاف عذابه فسيتوب ويرجع ويحاول إصلاح ما أفسد، وإلا فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء، وليعلم أن عليه آثام من استجرهم والمستجربين بمن استجرهم إلى يوم القيامة.

ويجب أن لا ننسى أن الحشاشين لو كان لهم شيخ يوجههم لكانت مشاهداتهم مطابقة كل المطابقة لمشاهدات الصوفية في فتوحهم وكشوفهم وفناءاتهم، وذلك؛ لأن من لا شيخ له فشيخه الشيطان (لكن من هو الشيطان؟).

مناقشة الجذبة:

لنناقشها أولاً على ضوء القرآن والسنة:

يدعي الصوفية، دون خوف من الله، أن رياضتهم التي ما أنزل الله بها من سلطان، هي الطريق إلى الله سبحانه ومعراجهم إليه؛ لأنها توصلهم إلى الجذبة ويعتقدون أن الله سبحانه يجذب بها العيد إليه، ولذلك سموها الجذبة، ومفهوم لفظ الجلالة «الله» عندهم يعني- كما أصبح واضحًا الآن - كل الموجودات بما في ذلك ذواتهم، ومعنى «يجذبهم إليه»، أي: يزيل عنهم الحجاب، الذي هو الوهم بأنهم غير الله، ويبعدهم عنه، ويجذبهم إلى استشعار الألوهية في أنفسهم، أي: يشعرون أنهم الله «سبحان الله»، ويشاهدون أن كل شيء هو الله، وهذا هو ما يسمونه الوصول إلى الله، والجذبة هي الولاية والصدقية... الخ، وهي عندهم حال يتدرج ويمر بأطوار من الرؤى والمشاهدات المختلفة والاستشعارات حتى تصبح مقامًا.

ففي باديء الأمر، قد يصل السالك إلى الجذبة بعد رياضة، طويلة أو قصيرة، لكن الجذبة تزول بسرعة ثم لا تعود إلا برياضة مثل الأولى، أو أكثر أو أقل، فالولاية هكذا هي حال.

ومع المثابرة يصل إلى درجة يقع فيها في الجذبة بشيء من الذكر، وتطول مدتها، فتكون ولايته هنا مقامًا، ويصير وليًا صديقًا مقربًا.. مقيمًا إذا صارت الجذبة دائمة.

فهل في هذا التصور شيء من الصحة؟

الجواب: لا للأسباب التالية:

1- إن كون الجذبة ولاية وصديقية وقربًا و.. هو، في أحسن الحالات، أمر غيبي لا يعرف إلا بنص من الوحي الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، أي بنص من القرآن والسنة الصحيحة، ولا وجود لمثل هذا النص، إلا ما كان من تأويلاتهم الباطلة وافتراءاتهم الظالمة. { فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ }.

2- إن ادعاء الولاية والصديقية هو تزكية النفس على الله، وهو من كبائر الإثم: { أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُرَكِّبُونَ أَنفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُرَكِّبُ مَن يَشَاءُ وَلَا يَظْلِمُونَ قِتِيلًا اِنْظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَفَى بِهِ إِثْمًا مُّبِينًا] و [فَلَا تُرْكُوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن اتَّقَى }.

وكذلك اتهام الآخرين بالولاية والصديقية هو من كبائر الإثم؛ لقوله سبحانه مخاطبًا رسوله { قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ } ولغضب رسوله عندما سمع صحابية جليلة تزكيت صحابيًا جليلاً، فقال لها: «والله ما أدري ما يفعل بي وأنا رسول الله» ثم أقرها عندما قالت: « فلن أزكي بعدها على الله أحدًا»، أي إنه صلى الله عليه وسلم يأمرنا أن لا نزكي على الله أحدًا.

وهكذا كان فهم الصحابة الكرام، فهذا علي بن أبي طالب يثني على عبد الله بن مسعود فيقول: «إنه لخيرنا، ولا أزكي على الله أحدًا» ! إن عليًا بن أبي طالب لم يزك عبد الله بن مسعود على الله !.

إذن، فتزكية النفس وتزكية الغير هما من كبائر الإثم، والإصرار على ذلك هو كفر بالقرآن والسنة.

وبذلك يكون الادعاء بأن الجذبة صديقية وقرب وولاية هو كفر بنصوص القرآن والسنة.

3- رأينا في الفصول السابقة أن السالك يدخل في الشرك الأكبر منذ الخطوة الأولى في طريق الصوفية، ثم يسير في طريق كلها بدع وضلالات وطقوس طاغوتية وتشبه بالكفرة ومخالفة للقرآن والسنة وتزوير لنصوصهما وافتراء على الله سبحانه، وخداع لعباده (بل ولنفسه أيضًا) بادعائه اتباع القرآن والسنة، وكذب على الله وعلى ملائكته وكتبه ورساله واليوم الآخر، وكذب على الحقائق، وكذب على التاريخ والجغرافيا، واحتقار للعقل والعلم اللذين كرم الله بهما بني آدم، وتقديس للجهل والعتة والجنون! ثم لم يكتفوا بهذا حتى مزجوه بالإسلام! فشوهوا الإسلام وحرفوه! وهنا الطامة الكبرى،

وقد رأينا كل هذا في ما مضى من فصول الكتاب من نصوصهم وأقوال أقطابهم وعارفهم وعلمائهم. فهل يمكن لمسلم في قلبه إيمان بالله وكتابه ورسوله واليوم الآخر أن يعتقد أو يظن أن هذه الطريق هي الطريق إلى الله؟ أو أنها تقود إلى حق أو حقيقة؟

بل هل يمكن لذي عقل سليم كائنًا من كان، أن يعتقد أو يظن أن طريق إبليس هذه هي طريق السير إلى الله والعروج إليه؟ سبحان الله عما يصفون.

إن طريق الشيطان لا تقود إلا إلى مسارح الشياطين ومثاهاتهم. والجذبة مسرح شيطاني ومثاهة إبليسية، وليست صديقية

4- إن الجذبة الإشرافية تشبه الجذبة التحشيشية الأفيونية تمامًا مظهرًا ومخبرًا وجملة وتفصيلًا، فإن كانت جذبة الصوفية ولاية وصديقية فجذبة التحشيش مثلها، ويكون الحشاشون والأفيونيون أولياء صديقين، ويكون الهيبون هم الأبدال والأقطاب والأغوث.

* الخلاصة :

ليست الجذبة ولاية ولا صديقية، وإنما هي مسرح شيطاني، وكذب وباطل ما يدعون.

وفي الجذبة تكشف لهم الكشوف ويتلقون العلوم اللدنية ويرون المناظر الغيبية والمشاهدات الإلهية، إلى آخر الهلوسات الجذبية. فإلى مناقشتها وعرضها على الكتاب والسنة.

مناقشة أحلام الجذبة:

التي يسمونها: الكشف، أو العلوم اللدنية، أو المناظر الإلهية، أو المشاهدات (قبل البدء، أرجو من القارئ الكريم أن يعيد قراءة مفعول المخدرات، ويكرر قراءتها).

نستطيع أن نقسمها، من حيث مصدرها، إلى قسمين:

1- هلوسات فيزيولوجية: وهي تسربات من الأمانى والمعلومات (الصحيحة أو المتوهمة) المخترنة في اللاشعور، تتسرب من مخازنها، لتنزلق مباشرة إلى مراكز التفسير الحسي في الدماغ، فما كانت منها صورًا بصرية، انطبعت في مركز التفسير البصري، فيراها المجذوب وكأنها ماثلة أمامه، سواء فتح عينيه أم أغمضها؛ لأنها لم تصله عن طريق العين. وما كانت منها صورًا سمعية، انطبعت في مركز التفسير السمعي، فيسمعها أصواتًا لا يعرف مصدرها بالضبط؛ لأنها لم تصله عن طريق الأذن. ومثلها ما كان صورًا شمسية أو ذوقية أو لمسية.

2- هلوسات شيطانية: يتراءى بها شيطان المجذوب أمامه، مستفيدًا من خاصة الجذبة في تضخيم الأطوال، أو ينفثها في لا شعوره، وهو الميدان الذي يستطيع الشيطان أن ينفث فيه وسوساته، لتتسرب منه إلى مراكز الحس في الدماغ، مثل بقية الهلوسات الفيزيولوجية.

لا يكون هذان القسمان منفصلين عن بعضهما، بل ممتزجين، إلا فيما ندر، وفي حالات كثيرة يمكن التمييز بينهما.

وإن تسميتهم لها المناظر الإلهية، أو الكشف، أو نور اليقين وعين اليقين وحق اليقين، أو غيرها مما مر في هذا الكتاب ومما لم يمر، ما هي إلا جهل مغرور، وافتراءات على الله الكذب، وضلالات موعلة في الجراءة عليه سبحانه وجل عما يفترون. والبراهين ما سبق وما يلي:-

1- أن الله سبحانه كرم الإنسان: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ} عندما خلق فيه مراكز الوعي، ووهبه بها العقل وتوابعه، كالإدراك والفهم والعلم، ومنها التكليف.

فالله سبحانه، عندما يخاطب الإنسان، فإنما يخاطب فيه العقل والوعي والشعور، وعندما أرسل الرسل بالدين والتكاليف، فإنما أرسلهم يخاطبون العقل والوعي والشعور. والآيات المبينة الدالة على ذلك كثيرة، منها:

{إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى}. {إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ}. {كَذَلِكَ نَقُصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ}. {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ}. {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ}. {وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ}. {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ، الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا تُسَبِّحُكَ فَقَتَا عَذَابَ النَّارِ}. {كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ}. {إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ}. {لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكَرَةً وَتَعْيِبَةً أَدْنَىٰ وَأَعْيَبُهُ}. {وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ}. {كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ}. {فَنُخْرِجْ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ}. {إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ}. {فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا}. {انظُرْ كَيْفَ تَصَرَّفُ الْآيَاتِ لِعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ}. {قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ}. {قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ}. {إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ}...

والآيات كثيرة، كلها تبين أن الوعي في الإنسان هو الذي أعده الله تعالى لتلقي كلماته، وهو الذي أعده لفهم الحقائق وأدراكها، وخاطبه بالوحي، ليكون الوحي المرتكز الأساسي الذي ينطلق منه العقل الواعي في جميع ميادينه.

وعندما يكون الخطاب الإلهي موجهاً إلى الوعي والشعور، فهذا يعني أن الطريق إلى رضوان الله لا يمكن أن تكون إلا عن طريق الوعي والشعور التامين.

أما الشيطان، فاللاشعور في الإنسان هو ميدانه الذي يصل فيه ويجول، والآيات الدالة على ذلك كثيرة، منها:

{قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ. إِلَهِ النَّاسِ... مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ. الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ}. {فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا}. {إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ يَسْوُلُ لَهُمْ}. {وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ}. {وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ}...

وعلى ذلك لا تكون الجذبة فتحًا إلهيًا، بل استحواذًا شيطانيًا، ولا تكون هلوساتها نور اليقين ولا عين اليقين ولا حق اليقين، وإنما وحي إبليس وجنوده، ولا تكون مناظرها إلا مسارح الشياطين وهلوسات الحشاشين.
2- مر في بحث سابق الآيات التي تبين أن طريق الضلال لا تقود إلا إلى ضلال، وأن سبيل الشيطان لا تؤدي إلا إلى غرور { وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا }.

ورأينا ما هي الطريق إلى رؤية هذه المناظر وتلك الكشوف، إذن فهي كلها باطلة، وهي كلها شيطانية.

3- إذا كانت هلوسات جذبة الإشراق كشوفًا إلهية، فهلوسات جذبة المخدرات مثلها تمامًا؛ لأن الجذبتين شيء واحد، وكل ما بينهما من فرق أن المخدر في جذبة التحشيش يأتي من خارج الجسم بينما يأتي المخدر في جذبة الإشراق من داخل الجسم، والنتيجة واحدة في الحالتين.

وإذا كانوا يصرون على أن هلوساتهم هي فتوحات إلهية وعلوم لدنية فلم لا يختصرون الطريق ويوفرون الوقت والجهد؟ إذ بدراهم معدودة شراء شيء من التحشيش أو الأفيون أو عقار التهليس أو الايتير أو غيرها، وبثواني معدودة تشرق عليهم الأنوار، وتنكشف أمامهم الأسرار، ويعرجون في السماوات العلى ويتمتعون بالمحاضرة والمكاشفة والمشاهدة، ويذوقون معاني الأسماء كلها، ويتنقلون في الفناءات.. إلى آخر الهلوسات .

مادام كلا الطريقين إلى جهنم، فلم لا يتبعون الأقل مشقة ؟

4- بالرغم من أن كل الصفحات السابقة هي براهين ساطعة واضحة على أن رؤاهم هي هلوسات شيطانية، وأن فيها الكفاية وأكثر من الكفاية. ومع ذلك فهناك الكثير من الأدلة غيرها من كشوفهم وعلومهم اللدنية ومشاهداتهم... فإلى كشوفهم وعلومهم اللدنية ومشاهداتهم:

ولنبداً بجبل قاف. ولنستعد قبل ذلك بعض خواص الجذبة:

- تضخم الأطوال (الجفون تطول إلى ما لا نهاية، والأطراف تطول والمسافات حتى يرى الأمتار طول ما بين المشرق إلى المغرب).

- رؤية أشكال وسمع أصوات ليس لها وجود.. وأحيانًا رؤيتها بمجرد تمنيتها أو مرورها بالفكر..

- رؤية الحبل أفعى والكلب أسدًا.. وما شابهها.

ولا بأس من الرجوع إلى أول هذا الفصل لمراجعة المخدرات ومفعولها.

* جبل قاف :-

كان كثير من الأقطاب العارفين الأبدال يرونه (أثناء الجذبة طبعًا)، ويصعدون عليه، ويذهبون إلى ما وراءه، ويرونه محيطًا بالأرض، يبلغ ارتفاعه ثلاثمائة سنة (أي ما يزيد عن بعد القمر بأكثر من تسع مرات) ويرى بعضهم الحية المحيطة به (وبالتالي بالأرض) وذيلها عند رأسها...

كانوا يرون هذه الأمور بالكشف! بينما الآن، صار من البدهيات عند الجميع، حتى الصوفية، أن الأرض كروية، وقد دُرس سطحها كله إلى أعماق محترمة دراسة دقيقة؛ فقد دُرس سطح اليابسة بدقة بالغة، جبالًا ووديانًا وسهولًا وصحاري وبحيرات وأنهارًا، ودرست تربتها إلى أعماق تقاس بالكيلو مترات

بدقة أيضًا. ودرست طبقات الأرض دراسة إجمالية، لكنها صحيحة، إلى أعماق تقاس بالوف الكيلو مترات، كما درست البحار كلها سطحًا وأمواجًا ومدًا جزرًا، وعرفت أعماقها بدقة، ووضع لقيعائها الخرائط الصحيحة، ووضعت الأسماء لما فيها من جبال ووديان ومنبسطات، أي إن سطح الأرض كله درس دراسة دقيقة إن لم يكن بالمتري المربع فبالكيلو متر المربع. ويعرف الجميع أن جبل قاف محض خرافة لا وجود له، وأن الأبعاد التي قدروها له وللأرض، لا تدل إلا على جهل كامل بجغرافية الأرض، وجهل مخز بحساب المسافات، فكشوفهم لم تفدهم شيئًا، بل هي التي دفعتهم إلى وهدة الجهل الذي يتخبطون فيه.

ومادام جبل قاف لا وجود له! فماذا كانوا يرون إذن؟ الواقع، إنهم كانوا يرون بالكشف جبل قاف، والذين كانوا يرونه هم من الأقطاب الأبدال الأولياء العارفين! ورؤيتهم له بالكشف هي برهان ساطع قاطع جديد على صحة كل ما ورد في الفصول السابقة من أن الجذبة ليست إلهية وإنما تحشيشية، وأن كشوفهم ما هي إلا هلوسات الحشاشين وتمثيلات الشياطين!.

رأينا أن الخلوة عنصر أساسي في المجاهدة، وقد كانوا كلهم - أو أكثرهم - يعتزلون الناس في البراري أحيانًا وفي الخرائب أحيانًا، خوفًا من سيف الحلاج.

والخرائب، كما هو معروف، هي بيوت خربة هدمت جدرانها، لكن بعضها، كما هو معروف أيضًا، يبقى حولها شيء من جدرانها المهدومة، بارتفاعات مختلفة (قائمة أو نصف قائمة أو أكثر أو أقل).

من البدهي، أن المرتاض الذي كان يرتاد الخرابات، كان ينتفي إحدى تلك الغرف الخربة المحاطة ببقايا جدرانها؛ لأن هذه البقايا تعزله عن رؤية الناس. ومن البدهي أنه كان يسوي أرضها، أو جزءًا من أرضها، إلى حد يستطيع معه الإقامة عليه أثناء خلوته فيها.

ومن البدهي أيضًا أن كثيرًا منهم - إن لم يكن كلهم - وصلوا إلى الجذبة أثناء إقامتهم في تلك الخرائب، وأن بعض تلك الجذبات كان من النوع المضخم للأبعاد، فماذا كان يرى المجذوب في مثل تلك الحالة؟

- كان يرى البقعة التي يقيم عليها أرضًا شاسعة واسعة، يقدر بوهم جذبته، أو بإيهام شيطانه له، أن طولها من الشرق إلى الغرب مئات السنين، ومن الشمال إلى الجنوب كذلك. ويرى بقايا الجدران التي تحيط بها، جبالًا شاهقًا ذاهبًا في السماء، يحيط بالأرض من جميع جهاتها.

وطبعًا كانوا يقصّون مشاهداتهم على بعضهم، وكانت قصة الجبل الشاهق المحيط بالأرض تتردد كثيرًا في مشاهداتهم وقصصهم، لكثرة خلواتهم في الخرائب.

وربما كان يخطر لأحدهم، على بال جذبته، أن يصعد فوق جبل قاف، فينهض، ويقترّب من الجدار المتهدم، ويعتلي فوقه، فيرى نفسه قد قطع الدنيا بخطوة أو خطوتين أو ثلاث، ويرى نفسه قد صعد فوق جبل قاف، بخطوة أو خطوتين أو ثلاث، حسب المكان الذي صعد عليه.

وقد يهبط خلف الجدار المتهدم فيرى نفسه وراء جبل قاف، وقد يتراءى له شيطانه، وقد يكون معه رفقة شياطين آخرون، فيتسلون بالتلاعب بعقله والضحك على ذقنه، ويفهمونه أنهم أولياء مثله يقيمون وراء جبل قاف، أو يزورونه من حين إلى آخر، كما قد يكون هؤلاء الأولياء مرتاضين مثله يختلون في الخرائب المجاورة لخرابته، وقد يكونون مجرد صور هلوسية. وقد يحدث لجذبة الفقير (على وزن حضرة الفقير) أن يرى خلف جبل قاف حية، أو حبلًا يتوهمه حية، فيراها طويلة طول ما بين المشرق والمغرب، وقد تكون هذه الحية وسوسة من شيطانه ينفتحها في روع جذبته فيراها مجسمة أمامه.

وبما أنهم كانوا، لجهلهم، والجاهل عدو نفسه، وعدو دينه، يؤمنون أن كشفهم هي نور اليقين وعين اليقين وحق اليقين، لذلك آمنوا أن الأرض محاطة من جميع جهاتها بجبل شاهق جدًا! وعرف بعضهم بالكشف أن اسمه قاف، وانتشرت الأسطورة، وأخذت حيزًا هامًا من الثقافة العامة في المجتمعات الإسلامية حتى زمن قريب! بل لا يزال كثير من الأبدال العارفين وعابديهم (المريدين) والمخدوعين بهم يؤمنون حتى الآن بجبل قاف. وقد كانت الخرابات ضرورية لرؤية جبل قاف قبل أن يعرف، أما بعد ما شاع اسمه واشتهر واحتل مكانه من الثقافة العامة، فقد صار بإمكان الفقير أن يراه في أي مكان تأتيه فيه الجذبة، كما يرى بقية التخيلات والصور المخترنة في اللاشعور، (وسنرى توضيح هذا بعد صفحات).

إن رؤية جبل قاف وغيره من الخرافات، بالكشف، هي برهان واضح جدًا وساطع جدًا على أن كشفهم هلوسات تحشيشية شيطانية، وليست فتوحات إلهية كما يفترون.

5- بقية كشفهم الجاهلة: رأينا، فيما سبق من فصول؛ نماذج كثيرة من كشفهم التي سموها علومًا لدنية، وما فيها من جهل، ولا بأس من إضافة الملاحظات التالية:

أ- من كشف الأقطاب الأغواث العارفين أن الأرض محمولة على حوت اسمه «نون»، والحوت على الماء المحيط.. إلى آخر الهذيان، ولم يستطع واحد من أولئك العارفين الذين عرفوا الأمور بنور اليقين - كما يقول حجتهم - أن يعرف أن ذلك هراء، وأن الأرض كروية مدحوة في الفضاء وأنها تدور حول الشمس، وأن ماءها خرج منها {أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا}، وهذا يعني أن الماء محمول عليها، وليست هي محمولة عليه، وهذا دليل على أن كشفهم ليست إلهية، بل هي هذيانات هلوسية؛ لأنها لم تستطع معرفة الحقيقة ولا فهم الآية الكريمة.

ب- رأى قطب منهم الشمس في عجلة يجرها ملكان لهما مخالب... وهذا يذكرنا بالحيوان الأسطوري الذي يجر عجلة ملكية والذي رآه حشاش فطر المكسيك، ولم يستطع الكشف الجاهل ولا كل كشفهم أن تعرفهم أن الشمس كتلة ملتهبة مضطربة تكاد تميز من الغيظ أكبر من الأرض بمليون وثلاثمائة ألف مرة، وأنها ليست محمولة على عجلة بل مدحوة في الفضاء. إذن فكشفهم ليس إلهيًا وإنما هو هلوسة هذيانية.

ج- لم يعرف أي قطب منهم أو غوث من الذين يتصرفون في الكون أن القمر مثل الأرض فيه صخور وأتربة، وأنه كروي خال من الهواء والماء! ولم يعرف عارف منهم أن المريخ والزهرة والكاتب وغيرها كلها مثل الأرض تتألف من صخور وأتربة وفيها أجواء غازية وفي بعضها ماء.. لأن كشفهم ليس إلهيًا بل هلوسات تحشيشية.

د- لم يستطع أي غوث منهم من الذين يتصرفون في الكون أو من الذين تحققوا بأسماء الله الحسنی، ومنها الاسم «العليم» ومنها «علام الغيوب»، أن يعلموا شيئًا عن الذرات والجواهر والنوى وكهاربها وحركاتها..! لأن كشفهم ليس إلهيًا بل هلوسة أفيونية يرون فيها ما كانوا يتوهمونه عن الكون من خرافات وأساطير.

6- لم يستطع كشفهم الجاهل أن يميز الحديث الموضوع من الصحيح، حتى كانوا وراء تزوير الأحاديث ووضع أكثر الموضوع منها والمكذوب، فكانوا من الأدوات التي هدمت الإسلام في نفوس المسلمين، إذن فكشفهم ليس إلهيًا وعلومهم اللدنية هي جهالات لدنية.

ولا نريد أن نزيد، فما على القارئ الكريم إلا الرجوع إلى فصل «نماذج من حكايات الصوفية وكراماتهم...»، أو إلى كتبهم، ليرى ما يكشف عن الجهل والغباء والخرافة والاستحواذ الشيطاني، فحكاياتهم وكراماتهم أبلغ من أي حديث آخر.

ونذكر أن العروج في السماء، والفناء في الله (تعالى الله) وتوابعها، لا يستطيع شياطين الجن تمثيلها أمام السالك، أو العارف، أثناء اليقظة؛ لأن أجسامهم أصغر من أن تستطيع التمثل بتلك الأشياء الضخمة جدًا. لذلك كانوا بحاجة إلى الجذبة وخواصها، وأحيانًا إلى الخاصة المضخمة لصغائر الأشياء تضخيمًا كبيرًا؛ ليستطيعوا أن يوهموا الفقير بتلك الأمور ثم يوهموه أنه صار «عارفًا بالله» بينما هو في الحقيقة، صار من أجهل خلق الله وأضلهم، وصارت نفسه مركبًا ومسرَّحًا وملهأة للشياطين يعبثون فيها كما يريدون! .

فيزيولوجية الجذبة:

ما هي الجذبة؟ وكيف تحدث؟

من المعروف أن العمل العضلي المجهد يسبب إفراز مادة «حامض اللبن» في الدم الذي يوصله إلى أنحاء الجسم، وبملامسته للأنسجة العصبية يؤثر فيها تأثيرًا تترجمه الجملة العصبية إلى شعور بالتعب.

وشبيه بهذا ما يحدث نتيجة المجاهدة الصوفية.

لنسأل أي عالم صادق من علماء التشريح والفيزيولوجيا؟ وسيخبرنا أن العزلة والسهر والجوع والذكر الإرهاقي وتوابعها واستمرارها مدة طويلة تحدث في الجسم الإنساني تحريضًا يجعله يفرز مادة تؤثر على الجملة العصبية تأثيرات هدفها الأول التلطيف من شدة الألم الناتج عن تلك الممارسات.

فما هي هذه المادة؟ وما هو تأثيرها؟

يمكن معرفة هذه المادة بالتحاليل المخبرية الدقيقة، (وقد تفيد معها الفحوص الشعاعية والسريرية على أن تجري على عدة سالكين في أكثر من

حالة صحو وأكثر من حالة جذبة لكل واحد منهم. وقد يكون من المفيد بدء الفحوص مع بدء سيرهم في التصوف).

ومع ذلك نستطيع، بصورة أولية، معرفة الوظيفة الكيميائية لهذه المادة من تأثيرها؟ إذ إن تأثيرها يشبه تمامًا تأثير المواد المخدرة، إذن فهي من نوعها، وهي بالتالي من أشباه القلويات.

لكن يظهر من تجارب القوم وتوصيات الشيوخ أن هذه المادة المفترزة، لا تؤثر على الأعصاب التأثير المطلوب إلا عندما تكون الجملة العصبية في حالة «الاستخدار»، ورأينا أن الوصول إلى هذه الحالة يكون بخلع النعلين، الدنيا والآخرة، أي بإفراغ مراكز الوعي في الجملة العصبية من جميع مشاغلها الدنيوية والآخروية! إفراغًا كاملًا، حتى تصاب هذه المراكز، (بسبب تعطيلها عن العمل)، بالكسل والضمور والاسترخاء، أي «الاستخدار»، حيث تغدو قابلة للتأثر بكمية من المخدر أقل من الكمية التي يمكن أن تتأثر بها في الحالة العادية.

وهكذا يلتقي الهبوط الكافي في نشاط القشرة الدماغية ومقاومتها مع الزيادة الكافية في دفقة المخدر، فتكون الجذبة المورفينية التي يسمونها بغيرورهم: الفتوح، أو كشف الحجب، أو الإشراق، أو الولاية، وغيرها.. وما هي في حقيقتها إلا «أفئته ذاتية» تشبه الأفينة التي يسببها الأفيون والمورفين والحشيش وعقار الهلوسة وفطر المكسيك وغيرها شبهًا كاملًا، مظهرًا ومخيرًا ومشاهدات وهلوسة وحالة نفسية.

ولو أخضع الذين يتعاطون هذه المهلسات إلى إحياءات الشيخ والجو الصوفي مدة كافية من الزمن، لصارت هلوساتهم مثل هلوسات الصوفية تمامًا: عروجًا إلى السماء، واجتماعًا بالملائكة والأنبياء، ووصولًا إلى العرش، وحضورًا مع الله (جل وعلا)، وفناءً فيه حلولًا أو اتحادًا أو وحدةً، حسب الإحياءات التي يُحقنون بها.

وفي هلوسات الصوفية التي يسمونها الكشف والفتح والعلم اللدني، والتي يرونها أثناء الجذبة، براهين تُضاف إلى ما سبق، على أن جذبة الأشرار هي نفس جذبة التحشيش والأفينة، لأن مشاهداتهم في هذه نفس مشاهداتهم في تلك، والفرق بينهما ناتج عن الفرق بين الأمانى والمعلومات المختزنة، ولأن الحالة النفسية في كليهما واحدة.

وتبرز ملاحظة مفيدة؟ فقد رأينا في فصل سابق أن هزّ الرأس على الطريقة النقشبندية قد يوصل إلى الجذبة بعد إحدى وعشرين هزة، أو بعد تكرارها، مما يدل على أن المادة المهلوسة المفترزة إنما تفرزها بعض أنسجة الدماغ أو بعض الغدد القابعة في ثناياه.

فهل الأمر كذلك؟

نعم إنه كذلك! ففي الدماغ منطقة تُفرز مادةً شبه قلووية لها مفعول المرفين، هذه لمنطقة «تحت المهادية» واقعة في الجزء الأسفل من المخ، تفرز مادة «الأندورفين» أي (المورفين الداخلي) وهي أقوى من المورفين المعروف، وظيفتها هذه المادة هي تخفيف الآلام الشديدة التي يمكن أن تكون قاتلة، تلتطفها وتجعلها - بألية معقدة - في الحدود غير المميتة.

كما أن هناك مادة ثانية يفرزها الدماغ اسمها «أنكيفالين» لها نفس التأثير المخفف للآلام ونفس المفعول المورفيني، لكنها أضعف من المورفين. نقرأ في المعجم الفرنسي (La صلى الله عليه وسلم ousse) تعريبًا لهايتين المادتين، ترجمته:

- أندورفين (Endo صلى الله عليه وسلم phine) : هرمون تفرزه الغدة تحت المهادية (Hypothalamus) له خصائص المورفين المسكنة.
- أنكيفالين (Enkephaline): مادة يفرزها الدماغ تؤثر في نقل السيالة العصبية ولها مفاعيل المورفين المسكنة.
ونقرأ للدكتور أكرم المهاني في كتابه (علم الأدوية «الفارماكولوجيا») قوله:
- مماثلات المورفين: أقرّ العلماء مؤخرًا، إثر الدراسات الحديثة لفسولوجية المراكز العصبية، وجود ببتيدات... تبدي قدرةً تحاكي فعل المورفين في عدد من النسيج الحية، ولا سيما في الجملة العصبية والنخامي والأنبوب الهضمي، وقد تم حتى الآن، الكشف عن مجموعتين من هذه الببتيدات الداخلية المنشآت التي عرفت باسم «مماثلات المورفين» أو «الببتيدات نظيرة الأفيون» وهما:

1- مجموعة الأنكه فالين... (اكتُشفت سنة 1977).

2- مجموعة الأندورفين .. (اكتُشفت سنة 1976).

(ليس من موضوع كتابنا أن ننقل تجارب الفارماكولوجيين ومناقشاتهم في موضوع هذه الببتيدات، وإنما نورد منها ما يمس موضوع بحثنا).
إن دقة كافية من الأندورفين، أو من الأنكيفالين، أو منهما مجتمعين توقع السالك في الجذبة المماثلة للجذبة التي يسببها المورفين، حيث ينال السعادة الأبدية التي تستمر دقائق أو سويعات، يرتقي أثناءها في المعارج، وينتقل في الفناءات، ويتحقق بالأسماء والصفات ويذوق من معاني اسمه الصمد...

فلكما التقديس يا إندورفين ويا أنكفالين، يا هرموني الولاية وإكسيري المعرفة، يا سُرّارتي التوحيد وقراراتي التفريد.

يا إندورفين ويا أنكفالين، يا من بكما تعلقت همم الرجال، وإليكما تطاولت أعناق المحبين العاشقين الأبطال، ومن أجلكما اقتحموا الأهوال.

يا إندورفين ويا أنكفالين، إليكما حقيقةً توجهت صلوات الصوفية في الجهر والإسرار، وبكما حقيقةً تعلقت قلوبهم والأسرار، وفي سبيلكما حقيقةً واصلوا اجتهاد الليل بالنهار.

يا إندورفين ويا أنكفالين، يا منتهى أمل السائرين، وغاية غايات السالكين، إليكما صبت قلوبهم، ولكما عَنَّت وجوههم، وبتجلياتكما التي لا توصف بلسان، ولا تفصل ببيان، باعوا الدنيا والآخرة، ورضوا بجهنم مستقرًا ومقامًا. يا نور يقينهم، وعين يقينهم، وحق يقينهم.

يا هرموني الفناءات، وإكسيري التجليات، يا مانحي التحقق بالأسماء والصفات.

يا إندورفين ويا أنكيفالين، يا كاشفي الحجب، يا مقدسي الأسرار، يا رافعي الغين عن العين.

ياسر الجذبات التي أوهمتهم شياطينهم من الإنس والجن أنها ولاية وقرب وتحقق بالألوهية.

* كيف يسبب الإندورفين والأنكفالين الجذبة:

الألم الشديد حافز يدفع الغدد الدماغية المختصة لإفراز هاتين المادتين أو إحداهما بشكل دقات كافية لتخدير المراكز العصبية، بما في ذلك القشرة الدماغية، تخديرًا خفيًا كافيًا لإبقاء الألم في حدود غير قاتلة.

كما يظهر من تجارب القوم (الصوفية) أن الاهتزازات العصبية العادية (غير الحادة) إذا استمرت مدة كافية (تختلف من شخص لآخر) تدفع هذه الغدد لإفراز دقات من هاتين المادتين أو من إحداهما، وقد رأينا أن هز الرأس بعنف على الطريقة النقشبندية قد يثير الدقات.

والرياضة الإشرافية عند الأمم الأخرى (الخلوة، والجوع، والسهر، والصمت، وتركيز الفكر في كلمة، وتركيز النظر على نقطة، وأخذ بعض الأوضاع غير المريحة، والاستمرار على ذلك مدة طويلة)، يقود إلى نتيجتين:

1- إفراغ مراكز الوعي من أي شيء يشغلها على الإطلاق، فتتعطل القشرة الدماغية من وظائفها الطبيعية التي طبعها الله سبحانه عليها، ومع المثابرة والاستمرار تصاب بشيء من الكسل والارتخاء، ومع المثابرة والاستمرار أيضًا، يزداد الكسل والارتخاء حتى تصل إلى درجة كافية للتأثر تأثيرًا كافيًا بكمية المهلس (إندورفين أو أنكفالين أو كليهما)، الضئيلة التي تفرزها الغدد المختصة، كما أن تكرار الرقص العنيف، يساعد في زيادة كسل القشرة الدماغية واسترخائها، أو انكماشها.

إن عملية عدم التفكير المطلق وإفراغ الذهن من كل ما يشغله عملية صعبة للغاية، بل تكون متعذرة للكثير من الأشخاص، فأعانهم إبليس بأن دلهم على فائدة تركيز الفكر في كلمة ما كائنة ما كانت هذه الكلمة، فالهندوسي، مثلاً، يستعمل كلمة «أوم» أو «راها»، والطاوي يستعمل كلمة «طاو»... وإذا أراد أحد متصوفة المسلمين ممارسة رياضة الصمت (وهذا نادر جدًا) ركز تفكيره في شيخه.

ويستطيع القارئ أن يجرب ذلك بنفسه، فيركز تفكيره في كلمة ما، ولتكن «زيز»، يرددها في ذهنه دون أن يحرك لسانه أو شفثيه أو أي جزء من فمه، مع الانتباه إلى هذا التردد، وسيشعر أن ذهنه كان فارغًا من أية فكرة أثناء ترديدها.

2- النتيجة الثانية، هي الإرهاق المؤلم المستمر الذي يدفع الغدد الدماغية المختصة إلى إفراز مخزونها من المهلس، واستمرار الألم وتزايد دفع هذه الغدد إلى العمل المتزايد وإلى تزايد الإفراز، حتى تغدو الكمية المفرزة كافية للتأثير على المراكز العصبية التي وصلت إلى درجة كافية من الارتخاء؛ فتكون الجذبة التي يسمونها فيما يسمونها: «كشف الحجب، أو الفتح، أو الولاية، إلى آخر الأسماء الظالمة»، مع العلم أن ازدياد الإفراز عن الحدود المحتملة يقتل صاحبه.

أما متصوفة المسلمين:

فقد حذفوا من رياضتهم الصمت وتركيز الفكر والنظر وأخذ الأوضاع المؤلمة، واستبدلوها بما سمّوه «الذكر». إن ترديد كلمة ما، يقود بعد مدة قد تطول وقد تقصر (حسب الأشخاص) إلى نفس النتيجة السابقتين:

1- إفراغ الذهن من خواطره، والاستمرار على هذا الإفراغ بالذكر الإرهافي المستمر ليالي وأيامًا يدفع القشرة الدماغية إلى الاستخدار. وكذلك الخضوع الكامل للشيخ هو عامل مساعد وقوي للوصول إلى الاستخدار لأنه يحول دون تشغيل الفكر، بل يشله.

2- من المعروف أن الإنسان إذا مارس حركة ما مدةً طويلة، تغدو لديه عادةً يقوم بها دون إرادة أو شعور. وكذلك ترديد كلمة ما، ليلاً ونهارًا، يغدو بعد مدةً عادةً، يرددها المرتاض دون إرادة أو شعور، ويزيدها التردد الإرادي تمكّنًا، حتى إنه يكون نائمًا، فيستيقظ، أو يوقظه أحد، فيلهج بها لسانه مباشرة دون وعي منه؛ بل قد يصل إلى ترديدها أثناء نومه.

ومثله الأعصاب التي تربط اللسان بالدماغ، والتي تسري فيها التموجات العصبية النطقية المتناغمة مع الكلمة المردّدة ومقاطعها وحروفها، تعتاد على ترديد تلك النبضات مع اللسان دون وعي. ومثلها المراكز المختصة في الدماغ.

وبطبيعة الحال، تنتقل هذه النبضات إلى الأنسجة المحيطة بأعصاب اللسان وبمراكزها في الدماغ حيث تصبح لها عادة مثل اللسان وأعصابه. ومع الزمن يشعر المرتاض أن أعصابه كلها تردد تلك النبضات، وكلما زاد من ترديده الإرادي للكلمة كلما تمكنت تلك العادة من دماغه وأعصابه.

فيصمت اللسان وهو

يجري

بالاسم يستثبته

الْجَنَّا

جَزِيَّ الْغِذَا فِي جَمَلَةٍ

الْأَجْسَادِ

فلم يزل مستعملًا

للذكر

وَقَدَّرَ مَا تَجَوَّهَرَ

اللسان

ثم جرى معناه في

الفؤاد

هذه الاهتزازات (الميكرونية طبعًا) المستمرة، تنتشر في الدماغ حتى تصل إلى الغدد المختصة التي تأخذ بالاهتزاز مثل بقية الدماغ؛ واستمرار هذه النبضات يفضي إلى إفراغ المخزون أو المهياً من هرمونها.

واستمرار الاهتزاز، باستمرار الذكر، يؤدي بعد مدة إلى إصابة هذه الغدد بالخلل، فيزداد إفرازها ويسهل قذفها، وقد تصاب بالتضخم، كما يؤدي هذا إلى خلل في التفكير السليم.

وهكذا... حتى تغدو كمية الدفقة كافية لأقيّة المراكز العصبية المستخرجة، فتكون الجذبة، ويغدو السالك وليًا لله بكمية من الإندورفين والأنكيفالين قد تقاس بأجزاء من الغرام .

فلكما التمجيد والنعمة يا إندورفين ويا أنكيفالين، ولكما توجههم الأسمى يا إندورفين ويا أنكيفالين، لوجهكما الرقص مع النقص ودون نقص، يا مقدسي الأسرار ويا باعثي الأنوار.

ما كان لهاتهم إلا وراء سرابكما، ولا هيامهم إلا بما يمنيهم إبليس فيكما من الخلد وملك لا يبلى، يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان إلا غرورًا. يا إندورفين ويا أنكيفالين، يا قدس أسرارهم، ويا جاذبيهم إلى الأوهام الشيطانية التي ضلوا بها وأضلوا.

وعندما تصير زيادة الإفراز وسهولة قذفه مقامًا بعد أن كانت حالًا، عندئذ يكون السالك قد وصل إلى الدرجات العلى، ونال القرب والسعادة العظمى، وصار بدلًا أو قطبًا أو غوثًا، حسبما تُوهمه شياطينه من الإنس والجن. فيا عبّاد الإندورفين، احمده واشكروه على ما أولاكم من نعمه، ولا تنسوا الأنكيفالين.

إلى جانب هذين الهرمونين، يجب أن نذكر عاملًا مساعدًا هو الأكسجين. ففي الحضرة الراقصة، وبعد دقائق قليلة من القفز، يأخذ الراقص باللهاث والتنفس العميق، وهذا ما يسمّى «التهوية» حيث يدخل إلى رئتيه كمية من الهواء، وبالتالي من الأكسجين، أكبر من الكمية العادية.

عندما تستمر عملية التهوية مدة كافية، ترتفع نسبة الأكسجين في الدم، وللأكسجين تأثير أفيوني ضعيف، وارتفاع نسبته في الدم يصيب المراكز العصبية بأفئنة خفيفة، يختلف الإحساس بها من شخص إلى آخر. لذلك نرى بعض الراقصين في الحضرة يأخذة الحال، فيزعم وبشور، إن كان الوارد قبضيًا، أو يشعر بشيء من السرور والخدر اللذيذ، إن كان الوارد بسطيًا، وقد يقع على الأرض، وقد يرى صورًا ينقصها الوضوح أو بعضه، وهذا يثير فيه الشهية الجارفة للوصول إلى الجذبة ويدفعه إلى المثابرة على الرياضة، مع العلم أن بعض الذين يأخذهم الحال كاذبون لا يحسّون بشيء، وإنما يتظاهرون بذلك طمعًا في أن يحقق الحال المقال.

كما أن للتهوية دورًا آخر، إذ إن ارتفاع نسبة الأكسجين في الدم يؤثر على المراكز العصبية في جميع الحالات، ويجعل فعاليتها تهبط، ولو لم يشعر الراقص بذلك، وكلما زاد عدد الحضرات كلما زاد الهبوط، وهذا يساعد السالك كثيرًا على الوصول إلى مقام الاستخدار، لذلك جعلوا الحضرة من المنشطات وأصروا عليها.

ترنيمة إلى الإندورفين (مع حفظ المقام للأنكيفالين):
كنت مرّقتُ شعري، لكن البادئ أو الباده أو الطالع أو اللائح أو البارق أو اللامح، (وكلها مترادفة تعني بدايات الحال). أو الهاجم أو الوارد أو الحال (وهذه أيضًا مترادفة)، أو المقام، أيها لا أدري، أجري في خاطر هذه المقيصرة فسجلتها.

إلى إشراقك الأسنى
ن والتمجيد في
النجوى
وفيه قُطبهم يفنى

أندرفين والمسعى
له التسبيح في الإعلا
له أبدالهم تعنو

مانح الحسنى
ومنك سحائبُ النعمى
قلب العارف المُظما
بخمرة ذلك المجلى
يعبُّ يعبُّ لا يروى
وعاف لأجلها الأخرى
مُقابل ساعةٍ تُجلى

أندرفين هرمون
الولاية
إليك عروجُ سالكهم
طَبَّتْ سُبْحَاتُ سِرِّكَ
سِرِّ
وقرَّحَ جفنه وَلَهُ
يهيم بسُكْرٍ جذبتها
بها قد باع دنياه
رضي بجهنمٍ سَكَنًا

معين الخدعة الكبرى
ومُلْكُ جَلِّ لا يبلى
يُقَدِّسُ قَدْرَ ما تطعى
وأنت الغاية القصوى
وذكرهمُ وما يُتلى
فضلوا، السعى
والمسعى

أندرفين كنتَ لهم
سرايُك عندهم خلدُ
وفيضك قَدْسُ سِرِّهمُ
فأنت محطُّ قبليتهمُ
إليك صلاتهمُ حَقًّا
أضاعوا فيك رُشْدَهُمُ

- الترنيمة للأندرفين لأنني أظن أن له الدور الأساسي في الجذبة. وقبل الانتقال إلى الفصل التالي، من المفيد ملاحظة ما يلي: المنطقة تحت المهادية (Hypothalamus) هي منطقة من الدماغ الأوسط في قاعدة المخ حيث توجد عدة مراكز منظمة لوظائف فيزيولوجية هامة: «الجوع، والعطش، والنشاط الجنسي، والنوم، والاستيقاظ، وتنظيم الحرارة في الجسم».

وبدهي أن هذه المراكز هي أول ما يتأثر بالإندورفين، وبدهي أن هذا التأثير يغيّر كثيرًا أو قليلًا من فعاليات هذه المراكز، وهذا يفسّر ما يحدث لبعض الواصلين من بقاء مدة طويلة دون طعام أو شراب أو نوم، ومقدرة بعضهم على تحمّل البرد الشديد أو الحر الشديد، وغير ذلك. مما يظنونه كرامات دالة على ولايتهم.

* فيزيولوجية الرؤى أثناء الجذبة:

مادامت مكاشفاتهم ومشاهداتهم وإشراقاتهم باطلة كلها ؛ لأنها مدحوضة كلها بنصوص القرآن والسنة. ومادامت دون أي رصيد في واقع الحياة والوجود. ومادام كل ما يشاهدونه ويسمعونه ويكاشفونه هذيانات وهلوسات إندورفينية أنكيفالينية!

مادامت كذلك ! إذن فما هي ؟ وكيف تحدث ؟

1- هناك التمثيليات الشيطانية، لكنها في واقع الأمر ثانوية، وقد لا تقتضيها الحاجة في كثير من الأحيان، وأكثر ما تكون في حالة الصحو، فيسمونها الكرامات، ومع ذلك فهي وسيلة الخداع الأولى في الصوفية.

2- عملية الكشف والمشاهدة تجري في الدماغ، في مركز التفسير البصري، كالتالي: من المعروف أن الصور الحسية (البصرية والسمعية والشمية والذوقية واللمسية) عندما تتلقاها أعضاء الحس (العين والأذن والأنف واللسان والجلد) تحولها إلى سيالة عصبية تنقلها الأعصاب المختصة (بشكل موجات قطعاً) مباشرة وبسرعة، إلى مراكز التفسير الحسي في الدماغ، فما كانت بصرية انتقلت إلى مركز التفسير البصري، حيث يتم هناك الإحساس بالرؤية، أي إن مركز التفسير البصري في الدماغ (تحت القشرة) هو الذي يفسرها بالصورة التي يعرفها كل من وهبه الله سبحانه نعمة البصر. وما كان سمعياً انتقل من الأذن إلى مركز التفسير السمعي الذي يتم به الإحساس بالصوت وارتفاعه وحدته وقربه وبعده.. وهكذا.

فمراكز التفسير في الدماغ هي التي تفسر السيالة (أو الموجات) الواردة إليها ذلك التفسير الذي يعرفه كل حي.

من مراكز التفسير الحسي تنتقل الصور مباشرة وبسرعة إلى مخازن الحفظ في الخلايا الدماغية المتخصصة بذلك والقابعة في منطقة اللاشعور في الأجزاء الداخلية من الدماغ.

وكذلك يحدث للأفكار والتخيلات والأمانى والطموحات، تُخزن كلها في خلايا مخازن الحفظ المخصصة لها.

ويلاحظ بوضوح أن منطقة اللاشعور ليست مجرد مخازن صامتة تكدس فيها الصور والأفكار بجمود، وإنما هي عالم حي تجري فيه بنشاط عمليات تحليل وتركيب وإنشاء، لكن يغلب على هذه العمليات التنسيق مع العواطف والأمانى المخترنة والتخميلات.

ويقدر علماء التشريح والفيزيولوجيا، بناءً على دراساتهم وتجاربهم الكثيرة، أن مراكز الوعي (التذكر والإدراك والمحكمة والضبط وتمحيص الأمور) تقع في القشرة الدماغية.

ويظهر أن خلايا المراقبة والانتقاء تتوزع بين القشرة وتمتد إلى داخل الدماغ. ومراكز التفسير الحسي (البصري والسمعي وبقيتها) تقع تحت القشرة داخل الدماغ أيضاً.

ومن ملاحظة أحلام اليقظة، والأفكار الشاردة أثناء الاسترخاء، والأحلام المنامية، ومن دراسة أوصافهم لأحلام جذباتهم الأفيونية والإشراقية، نستطيع أن نتخيل ما يلي:

أن هناك طرقاً عصبية (حبال) بعضها صادر عن مراكز الوعي في القشرة الدماغية (التذكر والإدراك وبقيتها) وبعضها صادر عن مراكز التفسير الحسي تحت القشرة (البصرية والسمعية وبقيتها) وكلها تصب مباشرة في مخازن الحفظ في مناطق اللاشعور في الدماغ، والتي هي خلايا عصبية تعد بالمليارات وأن هناك قنوات مباشرة من مراكز التفسير الحسي إلى مراكز الوعي في القشرة (الإدراك والضبط وغيرها).

كما يلاحظ؛ مع شيء من القبول، أن هناك طريقًا، أو قناة عصبية (حبل) صادرة عن مخازن الحفظ في اللاشعور، تصبُّ، حسب مقتضى الحال، في مركز التذكر أو التخيل في القشرة، ومن هناك تتوزع إلى المراكز الأخرى في القشرة الدماغية حسب المطلوب الفرد أو حالته.

ويلاحظ أن الطريق الواصلة بين مراكز الوعي في القشرة وبين مخازن الحفظ في اللاشعور هي، في الحالة العادية، ذات اتجاهين: من القشرة إلى مخازن الحفظ، ومن مخازن الحفظ إلى القشرة (أي ذهاب وإياب).
والطريق الواصلة بين مراكز التفسير الحسي تحت القشرة وبين مخازن الحفظ هي، في الحالة العادية، ذات اتجاه واحد: من مراكز التفسير الحسي إلى مخازن الحفظ فقط.

كما أنه من الملاحظ أيضًا أن خروج الصور الحسية والأفكار من مخازن الحفظ في اللاشعور يكون بأحد أسلوبين.

أ- أسلوب إرادي انتقائي، لا تخرج فيه إلا الصور المطلوبة، وهذا يدل على وجود خلايا دماغية وظيفتها الإشراف على إفراز الصور والأفكار المطلوبة وإخراجها إلى مركز أو أكثر من المراكز المناسبة في القشرة الدماغية، أي إن هذه الخلايا الدماغية هي مراكز مراقبة أو «رقيب» ويظهر أن جزءًا من هذه الخلايا (أو الحبال) الرقيقة واقع في منطقة اللاشعور، فهو يعمل دون أن يشعر به الكائن الحي.

ب- أسلوب لا إرادي، تتسرب فيه الصور والأفكار عفويًا (حسب الظاهر) وتجري هذه العملية في حالة الشرود الذهني والاسترخاء وفي حالة النوم (الأحلام) وفي الجذبة (الكشف)، عندما تكون مراكز الوعي والرقيب فاقدة فعاليتها.

كما يلاحظ أيضًا وبوضوح، أن عمليات التحليل والتركيب التي تجري في مناطق الوعي تكون متناسقة مع واقع الحياة والوجود على قدر استيعابها لهذا الواقع.

وأن عمليات التحليل والتركيب التي تجري في منطقة اللاشعور تكون متناسقة مع العواطف والأمانى والمخاوف الكامنة، تأخذ موادّها الأولية منها ومن المعلومات المخترنة، فتحللها وتركب منها صورًا جديدة تتفق والأمانى المخترنة والعواطف، ويلعب فيها الذكاء الفطري للفرد وسعة خياله دورًا ملحوظًا، لذلك، غالبًا ما تقفز فوق الواقع والمعقول.

- وهناك حقائق تشريحية وفيزيولوجية تساعد معرفتها على معرفة كيفية حدوث الرؤى الجذبية، بل والمنامية أيضًا:

- يتألف الحبل العصبي من خلايا عصبية متصلة ببعضها، تنتقل السيالة العصبية فيها من خلية إلى جارتها حتى تصل إلى مراكز التفسير الحسي في الدماغ، أو إلى القشرة الدماغية.

- الخلية العصبية، ويسمونها «العصبون» أو «النورون» تعريبيًا من (neurone) لا تستطيع الانقسام، وينتهي طرفها بخيوط دقيقة متشعبة، تجتازها السيالة باتجاه واحد.

- بالقرب من منتهيات العصبونات، بلامسة التلاحمات العصبية، توجد حبيبات تحتوي على مكونات أمينية يسمونها «الأمينات الوسيطة».

- ما بعد منطقة التلاحم هذه يوجد تلاحم آخر غني بحويصلات كبيرة (نسبيًا) كروية تختزن مادة ببتيدية (أي لها نفس مفعول الأندورفين) يسمونها «المادة P». وقد أثبتت الدراسات أن المادة «P» والانكيفالين والمستقبلات المورفينية تبدي نفس التوزيع. والمادة «P» هذه هي حموض نووية (كالأمينات) لها دور هام في تأمين نقل الشيفرات الألمية عبر الألياف الناقلة للألم.

- تمر السيالة العصبية الحاملة لحس ما من أول العصبون إلى آخره، وهناك يتحرر عدد من الأمينات الوسيطة من حبيبات ادخارها لتصطدم بمنتهيات العصبون المجاور لتنتقل إليه السيالة، أو لتحرّض فيه سيالة مماثلة، أما المادة «P» ففي نقل الألم.

- تقوم أدوية الحملة العصبية المركزية (الأفيونيات ومعها الإندورفين والآنكيفالين) بتأثير منتشر، منه أو مثبّط، لجميع التلاحمات العصبية (أي مكان اتصال العصبونين المتجاورين)... ويتم هذا التأثير بطريقة اصطفائية مختلفة الشدة، وذلك بتنشيط أو إبطاء استقلاب الأمينات الوسيطة، أو بالتدخل في وظائف هذه المواد (الأمينات الوسيطة)...

- وفي الحقيقة أصبح من المقبول اليوم أن السيالة العصبية عندما تبلغ نهاية النورون العصبي حذاء المركز، يتحرر من هذه النهاية عدد من الأمينات الوسيطة وتنتشر لتنبه أو تثبّط نورونًا آخر... أه.

- ألفت النظر إلى قوله: «ويتم هذا التأثير بطريقة اصطفائية».

ويقول في مكان آخر:

إن آلية التأثير العام لهذه الأدوية (المخدرات العامة) التي تستند على وجود وبع اصطفائي مختلف الشدة بينها وبين المراكز العصبية المنتشرة على طول المحور الدماغي النخاعي...

ويقول: إن اكتشاف بعض المركبات الكيميائية، كعقار الهلوسة (LSD) والمسكاليين وغيرهما، وملاحظة أن هذه المواد قد تسبب تبدلات عميقة في التصرفات تصل لدرجة الإهلاس، كل هذا لفت انتباه الدوائيين الجدد إلى إمكان وجود علاقة بين اضطرابات السلوك والتصرف، وبين بعض المركبات الكيميائية التي تبدي وبعًا اصطفائيًا خاصًا بالمناطق الدماغية الخاصة بوظائف الكيان النفسي. وقد ارتقت نظرية التأثير الاصطفائي إلى أبعد من ذلك.. أه.

- هذه التقارير منقولة عن الدكتور أكرم المهائني في كتابه علم الأدوية الخاص مع قليل من التصرف للتخلص من التعقيدات والتفصيلات التي لا تهمنا في بحثنا.

يهمنا من هذه التقارير :

- الأمينات الوسيطة التي تنتقل من نهاية عصبون إلى بداية جاره لتنبهه بتحريض السيالة، أو تثبيطه.

- دور الأدوية المؤفينة (ومعها الإندورفين والآنكيفالين) بتنشيط الأمينات أو إبطائها (تثبيطها) أو تقويتها.

- تأثير هذه العقّارات الأفيونية على أماكن مصطفاه من الأعصاب ومن الدماغ، وخاصة بالمناطق الدماغية الخاصة بوظائف الكيان النفسي، وهو الموضوع الذي نحن بصدده في كتابنا.

- وهذه الأماكن والأجزاء العصبية التي لديها القابلية للتأثر بهذه العقّارات المخدرة يسمونها «المستقبلات».

- يقول الدكتور أكرم المهائني عن مجموعة الأنكيفالين:

... تثبت بشدة على المستقبلات المورفينية، وتتوزع في الجسم بشكل يتمشى مع توزع هذه المستقبلات...

ويقول عن مجموعة الأندرفين:

... وأثبتت الدراسات التجريبية... عام 1976، بأن لهذه الببتيدات أيضًا وبع شديد بالمستقبلات المورفينية...

- من كل هذا، نرى أن الإندورفين والأنكيفالين اللذين يفرزهما الدماغ لهما نفس مفعول المورفين بصورة دقيقة، وإن كان الأنكيفالين أضعف منه، والأندرفين أقوى في بعض الحالات. وهذه التقارير العلمية، مضاف إليها ما رأيناه في الفصول السابقة من تشابه كامل بين حالة الجذبة الأفيونية الهلوسية ورؤاها وبين حالة الجذبة الصوفية ورؤاها، كل هذا يجعل التأكد كاملاً، ولا يترك مكاناً لأي شك أو تساؤل أو تردد بأن الجذبة الصوفية ورؤاها هي تهليس إندرفيني أنكيفاليني، وأن الرياضة الصوفية وعلى رأسها الذكر الإرهاقي تعمل على زيادة الكمية المفززة من هاتين المادتين بشكل مَرَضِيٍّ دائم، كما تعمل، بإرهاقها الدماغ مدة طويلة، على إضعافه إضعافاً كافياً للتأثر بهذه الكمية الجديدة من إحدى هاتين المادتين أو كليهما.

وبالتالي تكون الصوفية، أو الإشراق، أو المعرفة، أو الكهانة، أو ما شئت غيرها من الأسماء التي أطلقوها، تكون خدعة إبليسية كبرى، وهي السبب الأساسي لانحراف الإنسانية عن الفطرة التي فطرها الله سبحانه عليها. ولزيادة الفائدة وزيادة تأكيدها، نصاب أحران.

يقول الدكتور أكرم المهائني:

... وبحسن بنا التذكير، بأن زوال الألم بفعل المورفين (ومثله الإندورفين والأنكيفالين طبعاً) لا يؤلف سوى وجه واحد من أوجه تأثيراته المتعددة، فطيف تأثيره يشمل أيضًا - بشكل أعم - السلوك والتصرفات.

... ولو حظ أيضًا وجود فرط نشاط إندورفيني في السائل الدماغي الشوكي لدى المصابين بالفصام (الجنون) المترقي...

- أقول: يعرف القاريء الآن أن الفصام المترقي هو مقام «جميع الجمع»، وأن المصاب به هو الذي يسمونه «المراد»، ولو أجريت الفحوص اللازمة لهؤلاء الأولياء الأحياء الذين نسمع بهم، وخاصة عندما يكونون في مقام القُرب، لوجد فرط النشاط الإندورفيني في السائل الدماغي الشوكي عندهم. ومن هنا يبرز الترجيح، أن لا الإندورفين هو صاحب الدور الأساسي، أو الرئيسي في الجذبة.

- والآن نستطيع أن نتخيل كيفية حدوث الرؤى الكشفية والأفيونية:

الظاهر أن مناطق اللاشعور في الدماغ تبقى في نشاط مستمر في جميع الحالات، شأن أجهزة الجسم الإرادية.
وواضح للمتأمل أن القناة العصبية التي تخرج فيها الصّور من مخازنها في خلايا اللاشعور إلى مراكز الوعي في القشرة الدماغية، هذه القناة، أو القنوات، هي من مستقبلات المورفين؛ ولذلك عندما تغدو كمية الإندورفين المفرزة كافية، بتحريض الرياضة الصوفية، تتفاعل معها هذه المستقبلات، فتثبط الأمينات الوسيطة على طول الحبل العصبي الواصل بين المخازن والقشرة، وتغدو هذه الطريق مغلقةً، ويظهر أن خلايا الرقابة العليا يصيبها نفس الشيء، كما أن مستقبلات الأفيون في كل الجملة العصبية يصيبها نفس الشيء، وهذه هي الجذبة.
إن فقدان المجذوب الإحساس بما حوله جزئيًا أو كليًا (حسب كمية المهلّس) هو دليل لازم كاف على أن الأمينات الوسيطة قد تُثبّطت، فتوقفت السيالات التي تحمل الإحساسات من أعضاء الحس (العين والأذن...) إلى القشرة الدماغية.

هذه هي الجذبة، وهذه هي الولاية (مرحبًا ولاية).
ويظهر أن هذه الولاية تصيب أيضًا خلايا الرقابة في الدماغ، فتأخذ خلايا اللاشعور حريتها بتحليل الصور والمعلومات المختزنة، وغيرها، لتركب منها صورًا جديدة متناسقة مع عواطف المجذوب ورغباته، بل، لعل العواطف والرغبات هي التي تحرك عملية التحليل والتركيب.
تخرج هذه الصور الجديدة، وغالبيتها بصرية، على غفلة من الرقيب المخدّر بشكل سيالات عصبية، لعلها موجية (وهو المنطقي)، في الطريق المعتاد الذي طبعت عليه، أي إلى مراكز الوعي في القشرة الدماغية، لكنها تجد منافذها مغلقة، وتجد إلى جانبها منفذًا آخر، وهو الطريق ذات الاتجاه الواحد التي تخرج من مراكز التفسير الحسي وتصب في المخازن، وهي، بدهيًا، تقع داخل الدماغ، فتعبرها اضطرارًا مخالفة للعادة في الحالة العادية، حيث تصل إلى مراكز التفسير الحسي. ولعل المادة «p» لها دور في فتح هذه القناة بصورة معكوسة.

بما أن غالبية الصور بصرية، لذلك تذهب إلى مركز التفسير البصري، فيفسرها ويحس بها كما لو كانت آتية عن طريق العين، ويراها المجذوب مجسّمًا ماثلة أمامه كأنها شيء واقِع حقيقي؛ لأن مركز التفسير مطبوع على التأثير بأية موجة تصله، ليفسرها ويرسلها مفسرة إلى مركز الإدراك في القشرة، ولا علاقة له بمصدرها ولا بالطريق الذي سلكته.
وتذهب الصور السمعية إلى مركز التفسير السمعي، واللمسية إلى مركز التفسير اللمسي... وهكذا.

وعندما يصل الخدر خفيًا إلى الطرق الواصلة بين المخازن ومراكز التفسير الحسي، عندئذ يختلط الحابل بالنابل، ويختلط السمع بالبصر بالشّم بالذوق باللمس، فتذهب الموجات البصرية إلى مركز تفسير حسي (بصري أو غير بصري) وكذلك السمعية والشمّية والذوقية واللمسية، فتحدث لهم الرؤى

التي لا يستطيعون وصفها، وتوهمهم شياطينهم ، ويصور لهم غرورهم أن الأنبياء كانوا كذلك وتوهمهم جذباتهم أن الجنة كذلك. وعندما يزيد المخدّر عن حده، ويتغلغل في الدماغ يصاب المجدوب بالجنون أو الشلل أو الموت. هكذا تحدث أحلام الجذبة بجميع أنواعها سواءً أكانت مورفينية أو إندورفينية، أي سواءً كانت جذبة تحشيش أو جذبة إشراق. ولعل من آثار الأندورفين أيضًا تميمع الخلايا العصبية، وخاصة خلايا القشرة الدماغية، تميمعًا خفيًا طبعًا؛ لأن هذا يمكن أن يكون تعليلًا لما يروونه من تضخيم الأبعاد قليلًا أو كثيرًا، ومن إطالة الزمن أو تقصيره، ومن رؤية فراغات لا نهائية أو رؤية الأشياء شفافًا أولاً وجود لها... وذلك؛ لأن الخلايا المدركة في القشرة، عندما تميمع، يمكن أن يتغير شكلها باتجاه أو يأخر بسبب الضغوط حولها، فيحدث ذلك التشويه في الإدراكات، كما يمكن أن يكون حدوث هذا التميمع في مراكز التفسير ذاتها.

وهنا يأتي دور الشيخ ؟

فلولا الشيخ لكانت الرؤى متشابهة مع بعضها في الجذبتين «جذبة التحشيش وجذبة الإشراق». لكن توجيهات الشيخ وإيحاءاته المتناسقة مع تجاربه السابقة، تحقن المرید بالعواطف والطموحات التي توجه رؤاه إلى العروج في السماوات والمحاضرات والمكاشفات والمشاهدات والفناعات والتحقق بالأسماء والصفات، ورؤية جبل قاف وكاف وعين وصاد، وغيرها، حيث يرى السالك منها ما يتناسب مع استعداداته الفكرية والإندورفينية. ولهذا السبب كان الشيخ هو الأصل في طريقهم؛ ولهذا السبب قالوا من لا شيخ له فشيخه الشيطان؛ لأن من لا شيخ له تكون رؤاه مثل رؤى حشاشي الحشيش والمورفين وزمرتهما؛ ولهذا السبب كان الخضوع الكامل للشيخ أساسياً ليسهل انطباع توجيهاته وإيحاءاته في أعماق المرید. مساكين الحشاشون والمورفينيون مساكين!

فلو كان لهم شيخ يوجههم، لذاقوا أيضًا الفناعات، وتحققوا بالأسماء والصفات، وتصرفوا بالكون، ولكان منهم الأبدال والأقطاب والأغواث. أما قولهم بالتصرف في الكون، هذا الهذيان المضحك المبكي (وكلهم هذيانات مضحكة مبكية) فقد رأينا مثله عند حشاش عقار الهلوسة، الذي يكفي، في بعض الحالات، أن يتخيل شيئًا أو يتمنى رؤيته حتى يراه أمامه مجسمًا.

ومثل هذا يحصل لبعض الواصلين الذين صار خَلَل غدهم المفرزة للهرمونين مقامًا عاليًا ، فقد يمر بخاطره عرش الرحمن مثلاً، فيراه أمامه مجسمًا كما يتصوره بوهم جذبته، لا كما هو على حقيقته التي لا يعلمها إلا الله. وقد يخطر على بال جذبته أن ينقله من مكان إلى مكان، فيقول له «انتقل» فيراه قد انتقل.. وهكذا. وهذا ما يسمونه «التصرف في عالم الملكوت». وكذلك ما يحدث لبعضهم أحيانًا من اضطراب في إحساسه بالزمن، حيث يجسّ أنه قطع سنين طويلة في جذبة لم تدم سوى دقائق قليلة مثل هذا ما رأيناه يحدث لمجدوب المهلسات...

والرجاء من القاريء أن يعود إلى مفعول المخدرات في أول هذا الفصل لتتوضح أمامه ما هي كشوفهم ومعارفهم وعلومهم اللدنية. والآن، نستطيع أن ندرك بصورة أوضح وأدق، دور الرياضة الصوفية. فهي بعينها التي عرفناها والتي يُجملها قولهم: «اخلع نعليك، الدنيا والآخرة»، تقلل الإحساسات الذاهبة إلى الدماغ قليلاً كبيراً، وهذا يعني أن السيالات العصبية تقل كثيراً، وهذا يعني كذلك أن الأمينات الوسيطة يقل عملها كثيراً، ومع الزمن تصاب بالكسل، ومع تطاول الزمن بالمتابعة على الرياضة، ومع تكاثر الإندورفين والأنكيفالين بسبب الرياضة أيضاً، يغدو كسل الأمينات الوسيطة مقاماً عالياً، وتغدو مستعدة للشلل أو ما يشبهه بكمية من المخدر أقل من الذي تحتاجه في الحالة العادية، أي تصل إلى مقام الاستخدار، والذكر الإرهاقي يقوم بنفس المفعول، وإذا ساعدته عناصر أخرى من الرياضة كان أسرع، ولعل التلاحمات العصبونية المحيطة بالدماغ هي محل العمليات المذكورة؛ وذلك لتكاثر الإندورفين في السائل الدماغي الشوكي أثناء الجذبة.

*** فقرات معترضة :**

*** إكسير الولاية :-**

تسهيلاً على المريدين وتيسيراً لهم للوصول إلى الولاية والصدقية والغوثية والألوهية بيوم أو يومين، ودون تعب ولا خلوة ولا جوع ولا سهر، نقترح على الشيوخ العارفين الكمل، ذوي المدد العظيم من الأموال التي تنهمر عليهم من المخدوعين والغافلين، أن يكلفوا واحداً أو أكثر من علماء الكيمياء الطبية، لتحضير نوعين من العقاقير:

أ- عقار يسبب هبوط فعالية الأمينات الوسيطة بشكل دائم (الاستخدار).
ب- عقار آخر يحدث خللاً يضخم الغدد الدماغية المفرزة للمخدرين ويزيد إفرازها زيادة كافية.

عندئذ تصبح الولاية والقطبية والألوهية في متناول الجميع! فكل من يريد التحقق بالأسماء والصفات والفئات في الذات والتصرف في الكون، ما عليه إلا أن يذهب إلى صيدلية يشتري منها «إكسير الولاية» المكون من عقارين:

- العقار الأول يأخذه في اليوم الأول، حيث يجتاز كل المقامات في ساعات، ويصل إلى مقام الاستخدار.

- العقار الثاني يأخذه في اليوم الثاني، حيث تخرق له الحجب وتكشف الغيوب بعد ثواني أو دقائق.

لكن الشيخ يبقى لازماً لا بد منه في جميع الحالات! إذ دون إحياءاته وتوجيهاته لن يستطيع المريد الوصول إلى الألوهية؛ لأن من لا شيخ له فشيخه

الشیطان، ومن لم يكن بين يدي شيخه كالميت بين يدي الغاسل فلا يمكن لإحياءات الشيخ أن تنطبع في أعماقه لتصبح جزءاً هاماً من أمانيه وطموحاته.

وصحبة شيخ وهو أصل طريقهم

فما نبتت أرض بغير فلاحه

ولهذا، فلن يكون إكسير الولاية خطرًا على المدد الذي ينهمر على الشيوخ، بل بالعكس، سيزيد كثيرًا عدد السالكين بسبب سهولة (الطريقة الإكسيرية)، وبذلك سيزداد كثيرًا مدد الشيخ، كما سيحتاجون إلى عدد أكبر من الشيوخ الكمل.

* أحلام النوم:-

فيزيولوجية أحلام النوم تشبه فيزيولوجية أحلام الجذبة، مع فارق هو: في الجذبة: يبقى خدر الدماغ سطحيًا وثابتًا في موضعه طيلة الجذبة، بينما تكون بقية أجزاء الدماغ متمتعة بنشاطها المعتاد إلا في حالة «الفناء عن الفناء» أو جمع الجمع.

وفي النوم: يبدأ النوم سطحيًا (في القشرة الدماغية) حيث تحدث الأحلام، وتكون أجزاء الدماغ الأخرى في حالة هبوط تدريجي نحو النوم، فحالة الهبوط تجعل الحلم غامض الموضوع، والتدرج نحو النوم الكامل، أو بالعكس، يسبب القفزات في تسلسل حوادثه.

وعندما يصل النوم إلى مراكز التفسير الحسي تنقطع الأحلام.

* هل سيبصر الأعمى:-

لا أظنه بعيدًا، ذلك اليوم الذي يذهب فيه الأعمى إلى الصيدلية ليشتري «جهاز إبصار» يضعه على رأسه، ترتبط به نظارات يضعها على عينيه، ثم يخرج وهو يرى الحياة كما يراها البصير العادي، وتحدث عملية الرؤية كالتالي:
تقع الأشعة المنعكسة عن الأشياء على نظارات الجهاز (مثل وقوعها على العين العادية) وترتسم صورها عليها.

تتحول هذه الصور إلى موجات كهرومغناطيسية تسري عبر شريط ناقل إلى الجهاز الموضوع في مكان معين فوق الرأس.

يحوّل هذا الجهاز الموجات الكهرومغناطيسية إلى موجات عصبية مناسبة تخترق الجمجمة والقشرة الدماغية حتى تصل إلى مركز التفسير البصري الذي يفسرها كما لو كانت آتية إليه عن طريق العين، إذ كل ما يريد مركز التفسير البصري هو أن تصله موجات عصبية مناسبة، ليفسرها ويحس بها ذلك الإحساس الذي يعرفه كل كائن حي بصير.

أما من أين أتت تلك الموجات وكيف؟ وفي أي طريق؟ فهذا لا شأن له به. وهكذا تحل مشكلة العميان حلاً جذريًا أو شبه جذري، كما يستطيع أي إنسان أن يستعمل هذا الجهاز للتسلية، أو لضرورة ما.

* جهاز فيديو يغني عن الشيخ والرياضة وعن إكسير الولاية:-

نفس جهاز الإبصار الذي يضعه الأعمى على رأسه، يرتبط به جهاز فيديو خاص (بدلاً من النظارات).

يستطيع صاحب الجهاز أن يقتني مجموعة كبيرة من أشرطة الفيديو التي سجلت عليها مناظر متنوعة الأشكال والمواضيع.

فما على المرء إذا أراد أن يقوم بسياحة إلى إندونيسيا، مثلاً، إلا أن يضع الجهاز على رأسه، ويضع في الفيديو الشريط المناسب، ويحرك الزر المطلوب، ثم تبدأ الرحلة!

فيرى نفسه ذاهبًا إلى وكالة سفريات، حيث يشتري بطاقة طائرة، وفي اليوم التالي يستيقظ من النوم باكراً، ويذهب إلى المطار، ويختلط بالمسافرين، ويقف بدوره أمام رجل الأمن المكلف بمراقبة الأمتعة، وبعد أن ينتهي من كل المشاكل، يعبر إلى المدرج، وبصعد إلى الطائرة ليجلس على مقعد فوق مؤخرة جناح الطائرة الأيمن، ويجلس إلى جانبه شاب يمضغ لباتًا في فمه مما يثير في نفسه الضيق والحنق معًا... وتتحرك الطائرة وتحلق في الجو، وينظر صاحبنا من النافذة ليمتع نظره بالأرض التي تطوي تحته ببطء لتظهر أرض غيرها... وهكذا حتى يصل إلى مطار لاهور... إلى آخر الرحلة وتفاصيلها... بينما هو في حقيقة الأمر قابع في غرفته لم يتحرك من مكانه!

وإن كان صاحبنا من المریدین الذين لا يريدون إلا وجهه (؟) فيضع في الفيديو شريط الولاية، وإن أراد الحسنی (؟) وضع شريط العروج إلى الله (جل الله وعلا علوًا كبيرًا)، فيرى الملائكة تنزل عليه وتقول له: «لا تخف ولا تحزن... ويرفعه أحدهم... حتى يعبر السماوات ويصل إلى العرش (في قصة طويلة ومناظر متنوعة مذهلة) وهناك تحدث له الفناءات والتحقيقات والتصرفات، ويذوق من معاني اسمه الصمد والرب والرحمن، حتى الاسم الأعظم. وهكذا... إلى آخر المناظر المسجلة على الشريط، وعلى بقية الأشرطة.

(المرجع : الكشف عن حقيقة التصوف ، للأستاذ عبدالرؤوف القاسم ، ص 655 – 700 بتصرف يسير) .

الشبهة (9) : مناقشة عقيدة وحدة الوجود

- 1- يقول سبحانه : { وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ } . الآية واضحة كل الوضوح، لا لبس فيها ولا غموض. فوحدة الوجود تجعل من كل مخلوق جزءًا من الله جل وعلا. وتقرر الآية الكريمة الحكم على الذين يؤمنون بهذه العقيدة الذين يجعلون من عباد الله (سبحانه عما يصفون) جزءًا منه، تقرر الحكم عليهم بالعبارة: { إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ } ، التي نفهم منها ما يلي:
 - أ- قوله: { إِنَّ الْإِنْسَانَ } يدل على أن المؤمنين بوحدة الوجود هم من بني الإنسان فقط، فلا يوجد بين الجن مثلًا، بله الملائكة، من يؤمن بهذه العقيدة الكافرة.
 - ب- قوله: { لكفور } ، على وزن «فعلول»، وهي صيغة تدل على المبالغة والاستمرار، تعني: إن المؤمن بوحدة الوجود هو شديد الكفر مستمر عليه، يمتنع رجوعه عنه أو يصعب.
 - وتعني: إن شدة الكفر واستمراره الموجدودة في نوع الإنسان تجعله يؤمن بمثل هذه العقيدة.
 - ج- قوله: { مُّبِينٌ } ، أي مُّظهر للكفر، مُّفصح عنه، مُّوضح له، وهذا يعني أن الفكرة واضحة الكفر، والذي يؤمن بها مبین للكفر، الكفر ظاهر له وعليه، وذلك؛ لأن الفطرة السليمة (وبعض غير السليمة)، تقشعر رعبًا من سماع هذا التناول على القدسية الإلهية، وترتجف هلعًا من هذا الغرور الغبي الجريء الظالم، لمجرد سماعها ذلك.

2- يقول سبحانه: { وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ } تُسَبِّحَانَ اللَّهَ عَمَّا يَصِفُونَ.

طبعًا، وحدة الوجود تجعل الجن جزءًا من الله تعالى، وليس بعد هذا النسب ما هو أقوى منه؛ لأنه نسب بعض الذات إلى الذات.

لكن الآية الكريمة تستهجن هذه الفكرة، نفيًا لها ودحضًا، وتنزه الله سبحانه وتعالى عما يصفه هؤلاء الواصفون.

والعبارة: { وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ }، واضحة الدلالة على أن الجن – لو كانوا يتصلون بنسب إلى الله سبحانه – لما جعلهم من المحضرين.

وعدم وجود النسب بينه سبحانه وبين الجنة ينفي وحدة الوجود نفيًا كاملًا

3- يقول سبحانه: { وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا }، ويقول: { أَوْلَا يَذُكَّرُ

الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا }.

الآيتان واضحتان كل الوضوح: إن الله سبحانه خلق الإنسان من لا شيء، من العدم، ولو كانت وحدة الوجود واقعة لكان الإنسان شيئًا قبل أن يوجد، كما هو الآن شيء بعد وجوده.

فكون الإنسان خلق من لا شيء، من العدم، ينفي وحدة الوجود جملةً وتفصيلاً؛ لأن الله تعالى ليس عدماً، إنه الحي القيوم الخالق البارئ المصور.

4- عشرات الآيات في الكتاب الحكيم تقرر أن المخلوق غير الخالق، منها:

{ وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ }، إذن

فالأصنام والأوثان (وهي خلق) هي من دون الله تعالى، وليست جزءًا منه، ولا

هي هو.

{ وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ نَشَاءُ اللَّهُ مَا عِيدَتَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ }، { قُلْ إِنِّي

نُهِيتٌ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ }، { إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا

أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ }، { إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءٌ مِنْكُمْ وَمِمَّا

تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى

تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ }.

ومنها: { قُلْ أَفَعَبَّرَ اللَّهُ تَأْمُرُونَِّي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ }، طبعًا، كانوا يأمرونه أن

يعبد أصنامهم وأوثانهم، والآية الكريمة تقرر أنها غير الله، وبما أنها جزء من

الخلق، إذن فالخلق غير الله، والمخلوق غير الخالق.

{ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أَهَلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ }، والذي

أهَلَ به لغير الله إنما أهَلَ به للأوثان والأصنام ولمن يسمونهم «الأولياء»،

وهؤلاء كلهم خلق، والآية الكريمة تقرر أنهم غير الله، ومن هذه الآيات:

{ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا }، { قُلْ أَعْبُدُوا اللَّهَ الَّذِي تَخَذُوا وَليًّا

فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ }، { أَفَعَبَّرَ اللَّهُ أَبْتغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ

الْكِتَابَ مُفَصَّلًا }...

هذه الآيات هي بعض من آيات كثيرة غيرها تقرر أن المخلوق هو من دون الله، وغيره، وهي كافية للرد على كل جحود مؤمن بوحدة الوجود، ولو سماها وحدة الشهود.

2- لو كان الخلق هو الحق، كما يفترون، وكانت المخلوقات جزءًا من الله

سبحانه تعينت بهذه الأشكال المختلفة، لما بقي أي معنى للأسماء الحسنی:

(الخالقُ، البارئُ، الفاطرُ، بديعُ السماوات والأرض)، التي تعني كلها «الإيجاد من العدم».

3- لو كانت وحدة الوجود صحيحة، لكان الإنسان جزءًا من الله، ولكانت الآية: [إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ] باطلة! ولكان الإنسان في ربح سواء آمن أم لم يؤمن، وعمل صالحًا أم لم يعمل، وتواصى بالحق والصبر أم لم يتواص؛ لأنه جزء من الله.

وبما أن الآية الكريمة لا يمكن أن تكون باطلة؛ لأنها وحي من عند الله، إذن فعقيدة الصوفية هي الباطلة، إذ لو صحت عقيدتهم لأصبح معنى الآية: (إن جزءًا من الله لفي خسر)؛ وهذا واضح البطلان.

4- في القرآن الكريم آيات كثيرة تصح شتمًا لله (تعالى)، لو صحت عقيدة الصوفية بوحدة الوجود، مثل قوله سبحانه: { وَأَتَّبِعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا إِنَّ عَادًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلْبَعْدًا لَعَادٍ قَوْمٍ هُودٍ؛ لَأَن عَادًا، حسب عقيدتهم الباطلة، هم جزء من الله سبحانه، حيث يصبح معنى الآية الكريمة «إن جزءًا من الله (تعالى عما يصفون) أتبع في هذه الدنيا؟؟ ويوم القيامة؟! (وناقل الكفر ليس بكافر).

ومثل هذه الآية كثير في الكتاب والسنة.

5- آيات كثيرة في كتاب الله تفهمنا أن العمل السيئ لا يرضي الله ولا يقود إلا إلى السوأي، وأن الحسنى لا يوصل إليها إلا بالعمل الصالح، من هذه الآيات: { مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا }، { ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوَايَ أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ }، { فَلَا يُجْزَى الَّذِينَ عَمَلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ }، { أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا }، { لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ }، { لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَىٰ }، وغيرها الكثير.

وطريق الصوفية تبدأ منذ الخطوة الأولى بالشرك الأعظم، فالمرید عندما يضع رجله في عتبة رحاب الشيخ مریدًا له ولطريقه، فقد قبل عبادته وقبله ربًا من دون الله، سواء عرف ذلك أم لم يعرف، ثم يسير المرید في الطريق الشركية مضيئًا إليها طقوسًا ومجاهدات وثنية حتى يصل إلى الجذبة التي تشرق عليه بوحدة الوجود.

إذن، فوحدة الوجود ضلال وباطل؛ لأن الطريق إليها ضلال وباطل. ثم إن الطريق الذي يتبعه المتصوفة للوصول إلى الجذبة هو طريق الشيطان، { وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرًا مُّبِينًا }، { وَمَن يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا }.

والشيطان لا يقودهم إلى الله كما يتوهمون، بل يضحك عليهم ويوهمهم ويستجرهم، ويعدهم، ويؤمنهم، وما يعدهم الشيطان إلا غرورًا.

9- يقولون في فريتهم هذه، بالقدرة والحكمة؟

فالقدره: هي تعيينه سبحانه الخلق من ذاته، وهذا ما يسمونه الحقيقة.

والحكمة - عندهم -: هي ستره سبحانه «الحقيقة» عن خلقه، ويقولون: إن الله سبحانه أرسل الرسل بالشرعية من أجل هذا الستر.

- والجواب:

أ- مقولتهم في القدرة والحكمة هي على كل حال، من الأمور الغيبية التي لا تُعرف إلا بنص من الوحي الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، والنص لا وجود له، إذن فمقولتهم كاذبة، يكذبون بها على الله ورسوله، { وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا }.

ب- بما أن عقيدتهم في «القدرة والحكمة» وفي وحدة الوجود، لا يوجد أي دليل عليها في الكتاب والسنة إلا ما كان من تأويلاتهم الباطلة؛ لذلك لا يعدو الإيمان بها أن يكون واحدًا مما يلي:

- إما اتهامًا لله (سبحانه وتعالى عما يصفون) بالخوف والكذب؟!!

- أو اتهامًا له (سبحانه وتعالى) بالجهل، وأنهم هم عرفوها (لأنهم عارفون)؟!!

- أو اتهامًا للرسول صلى الله عليه وسلم بالخيانة والجهن؟!!

- أو اتهامًا للدين الإسلامي من أساسه بالبطلان؛ لأنه أنزل ليحارب، فيما يحارب، هذه العقيدة التي هي أساس العقائد الوثنية.

10- يفترون على الرسول صلى الله عليه وسلم، أنه أمر مرة بإغلاق الباب، وسأل أصحابه إن كان فيهم غريب؟ فلما أجابوه بالنفي، بدأ معهم علوم الطريقة... ويقولون: إنه فعل هذا تعليمًا لأصحابه على التستر على «حقيقتهم»! وهذا ما يسمون «الحكمة».

- الجواب على هذه الفرية المجردة من الإيمان ومن الإسلام ومن كل معاني الحياة: الهندوس والبوذيين والطاويين والمجوس (مع اختلاف في الشكل) كلهم يؤمنون بوحدة الوجود دينًا، ويعلنونها وبينون عليها كل فلسفاتهم في كل كتبهم، وهؤلاء كانوا وما زالوا يشكلون أكثر من نصف سكان الأرض.

والسؤال: ما هي هذه الحكمة (الخنفسارية) التي تسمح لأكثر من نصف

سكان الأرض أن يعلنوا إيمانهم بوحدة الوجود وبينوا عليها حياتهم وفلسفتهم ولا يكتموا منها شيئًا ثم تمنع ذلك على المسلمين وعلى رسول الإسلام فقط؟! فأي حكمة هذه؟ إنها مهزلة وليست حكمة!

وإن من يعتقد صحة هذه الحكمة المفتراة، يحكم ضمناً أن الإسلام غير صحيح، وأن الديانات الوجودية هي الديانات الصادقة! عرف ذلك أم لم يعرف؛ لأن الجهل أيضًا فنون.

11- ماذا كان يخشى محمد صلى الله عليه وسلم من إعلان وحدة الوجود، لو كان يؤمن بها؟ ولو أعلنها لاستجاب له الألوف الكثيرة في مدة قليلة؛ لأنها لن تكون غريبة على الأسماع، ولاستراح هو وأصحابه من كثير من الآلام التي عانوها.

12- الهندوس والبوذيين والطاويين والمجوس، كانوا وما زالوا يؤمنون بوحدة الوجود عقيدة وحيدة.

وأهل الكتاب كانوا وما زالوا يؤمنون بخالق في السماء، خلق الخلق من العدم مع شرك وتشبيه، وبعض رشقات من الوحدة (ما عدا متصوفهم طبعًا).

فجاء الإسلام ليعلن كفر أولئك المطلق، ويحرم على المسلمين ذبائهم والزواج منهم...

بينما وقف من اليهودية والنصرانية موقفًا أخف بكثير، وسماهم «أهل الكتاب»، ووسع حدود التعامل معهم (وخاصة مع النصارى)، وأجاز ذبائحهم وطعامهم ومصاهرتهم...

فلو كان في دين الإسلام من وحدة الوجود ما يفتريه الصوفية، لانعكست الآية، ولصار النصارى هم الأبعدين، ولصار الهندوس والباقون هم الأقربين. 13- عندما انتصر الفرس المجوس على الروم النصارى، كانت عواطف المسلمين مع النصارى، وجزنوا لهزيمتهم؛ لأنهم أقرب إليهم من الآخرين {عُلِبَتِ الرُّومُ *فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيِّغُلُبُونَ *فِي بَضْعِ سِنِينَ}.

فلو كان الصحابة يعرفون أباطيل وحدة الوجود، أو يؤمنون بشيء منها، كما يفتري عليهم المتصوفة، لكانت عواطفهم مع الذين يشبهونهم في العقيدة، مع المجوس الذين يدينون بشكل من أشكال وحدة الوجود، لا مع النصارى الذين يؤمنون أن الله في السماء وقد خلق الخلق من العدم، (مع شرك عظيم طبعًا).

14- كل الأحاديث التي يرويها المتصوفة عن الرسول صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه في موضوع الوحدة هي:

- إما مكذوبة! وهم أنفسهم يعرفون أنها مكذوبة! ومع ذلك يوردونها دون خوف من الله، وكأنهم لم يسمعوا قول رسول: «من كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار»، وأسلوبهم أنهم يروونها، ثم يعلقون عليها بعبارة ما، مثل: «تكلّموا فيه»، أو: «فيه نظر»، أو ما شابه ذلك، ثم يبنون عليها ما يشاءون من أحكام ظالمة وكأنهم إذا قالوا عن الحديث المكذوب: «فيه نظر»، أصبح من الأحكام الشرعية، وأصبح العمل به شرعيًا؟

- وإما أن يكون حديثهم صحيحًا، لكنهم يلوون عنقه، يؤولونه، ويعطونه معنى ما أنزل الله به من سلطان! وكذلك يفعلون مع الآيات القرآنية.

وقد مرت في الفصول السابقة أمثلة كثيرة على ذلك، وهو نماذج لما شحنوا به كتبهم من هذه التحريفات، ومنها على سبيل المثال أيضًا:

تفسيرهم لقوله سبحانه: {الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ}، بالحنيفة الصوفية والرقص، وتفسيرهم لقوله سبحانه: {قَلَمًا اَعْتَرَلَهُمْ وَمَا يَعْزُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ..} بالخلوة، وتفسيرهم لقوله سبحانه: {وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى}، بأن الذكر بالاسم المفرد (الله الله الله) هو صلاة، وتفسيرهم لقول الرسول صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسي: «من عادى لي وليًا أذنته بالحرب..»، أن الولي هو الصوفي، وقوله في بقية

الحديث: «... فإذا أحببته كنتُ سمعَه الذي يسمع به، وبصرَه الذي يبصر به، ويده الذي يبطش بها، ورجله الذي يمشي بها...» بأنه يعني وحدة الوجود.

وقد أشبع العلماء هذا الحديث بحثًا، ونكتفي هنا بالإشارة إلى أن نص الحديث ينفي وحدة الوجود! إذ لو كانت وحدة الوجود موجودة، لكان الله (سبحانه عما يصفون) سمع الإنسان وبصره ويده وكله! سواء أحبه أم لم يحبه، وقبل أن يحبه وبعد أن يحبه، وفي جميع الأحوال، ولا تكون هناك حاجة لأداء الفروض والنوافل، ولا لأي شيء أبدًا لتحقيق ذلك.

وكون هذا الوصف: «كنت سمعه... وبصره...» لا يتحقق إلا بعد أداء الفروض والتقرب بالنوافل... ثم بعد أن يحبه الله، يعني بكل وضوح أن هذا لم يكن قبل أن يحبه الله، أي: إن هذه المزية (كون الله تعالى سمع المرء... وبصره...) هي غير متحققة في الإنسان العادي، وبذلك تنتفي وحدة الوجود، وينتفي معها فهمهم الخاطيء.

ويكون معنى الحديث: إن الله سبحانه إذا أحب العبد أعانته إعانة تامة في كل شيء، ولا يكله إلى نفسه أبدًا في أي شيء، وطبعًا تكون إعانة الله للعبد كما يريد الله سبحانه لا كما يريد العبد.

15- الصوفية أنفسهم يعلمون علم اليقين أن وحدة الوجود هي كفر وزندقة بالنسبة للشريعة، ولذلك يُتفقون ويكتمونها عن غير أهلها ويتواصلون بذلك.

* النتيجة :

وحدة الوجود كفر مبين، ومعتقدها كافر مبين، كافر حسب الشريعة، وكافر حسب الحقيقة الحقة التي هي الشريعة الإسلامية، له في الدنيا عقوبة المرتد عن الإسلام، وله في الآخرة عذاب أليم، إلا أن يتداركه الله سبحانه بلطفه وعفوه.

والصوفي الحق هو الذي يبطن وحدة الوجود، ويظهر التمسك بالشريعة، وهو منافق حقًا، بل هو شر أنواع المنافقين، وليكن مطمئنًا (من مقام الطمأنينة) أن مقامه الحقيقي هو في الدرك الأسفل من النار إن لم يتداركه الله برحمته.

والعقيدة الإسلامية هي أن الله جل وعلا خلق الخلق من العدم، وقد مرت الآيات الدالة على ذلك، والمخلوقات هي من دون الله وغيره، أي إنها ليست تعينات من ذاته العلية، جل جلاله، وهو سبحانه فوق خلقه: {وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ...}، {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}، {أَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ}، (والسمااء هنا بمعنى: العلو).

وهو سبحانه فوق السماوات، بدليل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم معقبًا على حكم سعد بن معاذ في بني قريظة: «لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة»، والأرقعة هي السماوات، واحدها «رقيع». وقول زينب رضي الله عنها تفخر على نساء النبي صلى الله عليه وسلم: «زوجكن أهاليكن وزوجني الله من فوق سبع سماوات» (رواه البخاري). وغيرها، وغيرها من الآيات والأحاديث.

(المرجع : الكشف عن حقيقة التصوف ، للأستاذ عبدالرؤوف القاسم ، ص 703 - 711 بتصرف يسير)

الشبهة (10) : مناقشة الباطنية والتقية عند الصوفية

يقول سبحانه: { قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ }، { قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى قَتْرَةٍ مِّنَ الرَّسُلِ }، { وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُبَيِّنَ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ }، { لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ }، { لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنِ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ }، { قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ }، { قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا آتَاكُمْ تَذِيرٌ مُبِينٌ }، { يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّنَ

رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا}، {وَتَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ... والآيات في هذا المعنى كثيرة.

ويقول صلى الله عليه وسلم: «قد تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها». - من هذه النصوص الكثيرة، ومن عشرات غيرها، كلها واضحة جلية، نعرف أن ليس في الإسلام باطن وظاهر بالمعنى الصوفي. ويكون الإيمان بأن في الإسلام ظاهرًا وباطنًا كفرًا بآيات القرآن وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وتكذيبًا لها. - كما أن من الحقائق التاريخية، أنه لم يحدث قط وجود عقيدة باطنية في جماعة إلا إذا كانت هذه الجماعة تضر الشر والكيد للمجتمع الذي تعيش فيه.

ولم تخرج الصوفية على هذه القاعدة، فقد رأيناها كيدًا للإسلام ومكرًا بالمسلمين.

- ويقول أحد الباحثين: حيثما وجدت الباطنية ففكر باليهودية، وفي الواقع سنرى بعد قليل أن لليهودية دورًا في نشر الصوفية بين المسلمين، وعلى كل: «الحضرة» يمكن أن تكون أثرًا من أثارها، ومثلها السماع، وتقديس القبور، وبناء القبب، واستعمال السبحة، والجهر بالذكر، وهز الجذع أثناءه إلى الأمام والوراء، أو إلى اليمين والشمال، كل هذه طقوس وممارسات موجودة في اليهودية كما هي موجودة في كل الوثنيات أيضًا! وهي موجودة في الصوفية! فما هي العلاقة؟ مع العلم أن كل هذه الأمور لا أساس لها في الإسلام ألبتة.

ولن نعدم مكابرة يقول: ليس في الصوفية باطنية، لن نعدمه رغم كل كتبهم ورغم كل أقوالهم، ورغم مئات الصفحات المدرجة في هذا الكتاب. ولا جواب لنا على أمثال هؤلاء إلا أن نشكوكهم إلى الله تعالى. وللباطنية لغة اسمها «التقية»، يتعلمونها فيما بينهم، يخاطبون بها الناس، ويتسترون بها على ضلالتهم، ويمكرون بها بالمسلمين، ويكيدون بها للإسلام، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعًا، فإلى مناقشة التقية. ولنتذكر قوله صلى الله عليه وسلم: «قد تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك» (إلا هالك).

مناقشة التقية

من فعل: تاقى، يتاقي، متاقاة، وتقية (بتشديد الياء)، ومَجَرَّدُهُ هو فعل تَقَى يَتَّقِي تَقِيَّةً، بمعنى اتقى.

التقية هي لغة الحركات الباطنية والمجال الذي تتفسخ فيه السنة، وفي مقدمتها الصوفية، وقد رأينا أنهم يجعلونها جزءًا من حقيقتهم، وقرآنًا مثل قولهم: «التقية حرم المؤمن»، و«إذا كان قد صح الخلاف، فواجب على كل ذي عقل لزوم التقية»، ومئات الأمثلة غيرها.

وهم يجعلون لها أصلًا قرآنيًا في قوله سبحانه: {..وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ...}.

لكن الفرق بين التقاة التي يسمح بها الإسلام، وبين تقيتهم هو نفس الفرق بين الإيمان والكفر.

فالتقاة الإسلامية تكون في حالة واحدة هي : هن أكره وقلبه مطمئن بالإيمان»، إذ في حالة الإكراه هذه فقط يمكن للمسلم المؤمن أن يتظاهر بما يرضي القوة التي تكرهه ريثما يفلت منها، مع بقاء قلبه مطمئنًا بالإيمان، أي إنها حالة استثنائية وطارئة تضر الإسلام وتظهر غيره.

بينما التقية الصوفية هي عكس ذلك، إذ هي أولاً إبطان وحدة الوجود، أي: إبطان الكفر وإظهار الشريعة الإسلامية، وهذا هو النفاق عينه الذي هو شر أنواع الكفر، وأصحابه في الدرك الأسفل من النار، وهي ثانيًا: قاعدة مستمرة عندهم، وليست استثناء ولا هي حالة طارئة.

إذن فهي مناقضة للإسلام تناقضًا كاملاً واضحًا لا نقص فيه ولا لبس ولا غموض.

وأسلوب التقية في الصوفية يتركب من:
الكذب، والتأويل، والمغالطة، والمراوغة، والمخادعة.

* الكذب:-

مر معنا في الفصول السابقة عشرات النماذج من كذبهم، وهي جرع من بحر، وبتأمل هذه النماذج، وغيرها مما في كتبهم، نرى أنها:
كذب على الله سبحانه، وكذب على ملائكته، وكذب على كتبه، وكذب على رسله، وكذب على اليوم الآخر، وكذب على القضاء والقدر (خيره وشره)، وكذب على الصحابة، وكذب على أهل الكتاب، وكذب على التاريخ...
أما الكذب على الجغرافية والفلك والجيولوجيا والفيزياء والكيمياء فهو من علومهم اللدنية التي عرفوها بالكشف الذي هو حق اليقين ونور اليقين وعين اليقين؟!!

ويكفي القارئ - إذا لم يرد ترويح النفس بقراءة النصوص الكثيرة - أن يقرأ مثلاً (في فصل: نماذج من حكايات الصوفية..) النص الذي عنوانه: «وجعلوا الملائكة معاتبه ومخابيل».

* التأويل:-

للتأويل معنيان:

1- المعنى المعروف في اللغة العربية والواردة به الكلمة في القرآن الكريم: وهو - كما في «تفسير ابن كثير» -: التفسير والبيان والتعبير على الشيء. وهو أيضًا: حقيقة الشيء وما يؤول أمره إليه.

وبشيء من إمعان النظر في المعنيين، نرى الثاني امتدادًا للأول وتكملة له، ولتوضيح ذلك:

نقرأ في الكتاب الحكيم: { لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ }، و{ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْقَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا }.

فأله سبحانه سميع بصير، والإنسان كذلك سميع بصير! لكننا نعرف - بديهياً - ودون أي تلوؤ، أن الله سبحانه وتعالى سميع بصير، بالمعنى الكلي الكامل المحيط للكلمتين، فهو سبحانه سميع بصير بلا حدود. وأن الإنسان سميع بصير، بالمعنى الجزئي الناقص المحدود للكلمتين، فسمع الإنسان وبصره تحدهما عوامل كثيرة.

ومثلها: الحي، الملك، المؤمن، العزيز، الجبار... إلخ.

ومثلها الأفعال التي يمكن أن تعزى إليه سبحانه، وإلى مخلوقاته، مثل: شاء، أراد، وغيرها.

ومثلها: الأسماء التي يمكن أن تضاف إلى الخالق والمخلوق، مثل: أمر، إرادة، مشيئة... ومنها كلمة «تأويل».

فعندما تضاف كلمة «تأويل» إلى الإنسان، يفهم منها التأويل الجزئي الناقص المحدود.

أما التأويل الذي يعلمه الله سبحانه، فهو تأويل كلي كامل محيط، يشمل التفسير والبيان والتعبير عن الشيء وحقيقته، وما يؤول إليه أمره، وتفصيله الدقيق المحيط...

ومثلاً على ذلك، قوله سبحانه: {اقتربت الساعة}.

فنحن نعرف أن تأويل: {اقتربت}، (أو تفسيرها)، هو: صارت قريبة «ضد بعيدة»، لكن، ما هي مدة هذا الاقتراب؟ كم عدد أيامه وساعاته ودقائقه؟ ما هي تفصيلاته بدقة؟ وكيف يتم؟ ... إلى آخر الأسئلة، وكلها من تأويل {اقتربت}،

الذي لا يعلمه إلا الله.

ونعرف أن {الساعة}، هي نفخة الصور الأولى! لكن، كيف تقوم الساعة؟ ما هي عواملها بالتفصيل؟ وما هي نتائجها بالتفصيل أيضاً؟ والأسئلة كثيرة، والأجوبة عليها من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله.

هذا هو المعنى اللغوي القرآن لكلمة «تأويل».

ومن هنا نعرف أن معرفتنا بمعاني القرآن الكريم، مهما تعمقت، تبقى ناقصة، وأن المعنى الكامل يبقى غائباً عنا، وهو ما يمكن أن يسمي «المعنى

الباطن»، وهذا هو التأويل الذي يأتي يوم القيامة: {وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ} هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسِوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدِّدُ فَتَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَصَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ}، كما أن دخول أهل الجنة الجنة وأهل النار النار هو أيضاً من تأويله.

2- المعنى الاصطلاحي الذي تتبناه الحركات الباطنية، من صوفية وغيرها، والذي هو موضوع بحثنا:

وهو إعطاء الكلمة معنى يخالف المعنى اللغوي والشرعي المجمع عليه في كتب اللغة والأصول، ويتفق مع العقيدة الباطنية للمؤولين، يفتشون فيه، أو فيها (في اللفظ أو في الجملة) عن أي شيء يمكن أن يكون رمزاً أو إشارة إلى شيء من العقيدة الباطنية، فيبرزونه، موهمين أنه المعنى الحقيقي.

وفي التقية الصوفية، نواجه نوعين من التأويل:

§ تأويل نصوص القرآن والسنة لتتفق مع باطلهم، ويسمونه أيضاً «التفسير الإشاري»، نذكر بعضها:

- {إِله إلا الله}، تأويلها لا موجود إلا الله.

- {إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ}، تأويلها: إن المخلوقات ترجع إلى ربها الذي صدرت عنه كتندمج فيه.

- {الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ}، تأويلها: عبارة: {يَذْكُرُونَ اللَّهَ}، يدخل فيها ترديد كلمة: «الله حي» بتقاطيعها لا بالفاظها، وعبارة: {قِيَامًا وَقُعُودًا} تشير إلى القفز، وبذلك تكون الآية مشيرة إلى الحضرة الصوفية! وينسون طبعًا أو يتناسون عبارة: {وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ}! ... {قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي}: معنى كونه ربانيًا أنه من أسرار علوم المكاشفة ولا رخصة في إظهاره إذ لم يظهره رسول الله صلى الله عليه وسلم..

- ونزيد في التأكيد بإضافة نص للغزالي في «إحيائه»، مر في مكان سابق من هذا الكتاب، يقول:

... ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه، نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه...
إذن، فهم يؤولون نصوص القرآن والسنة التي تخالف كشفهم! وهذا يعني:

أ- لا يؤمنون إلا بكشوفهم وهلوساتهم كمصدر للاعتقادات والعبادات.

ب- ينكرون المعنى الصحيح للنص القرآني أو السني، ويرفضونه.

ج- يخافون من إعلان هذا الرفض؛ لأنه يجردهم عليهم سيف الردة (سيف الحلاج).

د- لذلك يتظاهرون بالإيمان بنصوص القرآن والسنة المخالفة لكشوفهم، ولكنهم يقولون: إن لها معنى باطنًا، هو معناها الصحيح.

هـ- يفتشون في النص عن أي شيء يمكن أن يروا فيه إشارة أو رمزًا لما يعتقدون.

و- يسلطون الأضواء على هذا الشيء، ويبرزونه، وكأنه المعنى الحقيقي للنص!

ز- وإذا لم يستطيعوا إقناع الآخرين لقبول تأويلاتهم، عمدوا إلى خدعة أخرى؟ فقالوا عن المعنى الصحيح للنص: إنه المعنى الظاهر! وقالوا عن تأويلهم الباطل: إنه المعنى الباطن!

والنتيجة:

تأويل نصوص القرآن والسنة، هو كفر صراح بالنصوص، وأسلوب للتخلص من عقوبة هذا الكفر، وخداع للمسلمين لجرهم إلى ضلالات التصوف.

§ النوع الثاني من التأويل الذي يمارسه المتصوفة في كل مناسبة هو تأويل ضلالاتهم، وتأويل نصوصهم الدالة على ضلالاتهم؛ لإظهارها وكأنها لا تخالف الشريعة الإسلامية، يفعلون ذلك؛ لأهداف:

أ- التستر على باطلهم، والتظاهر بأنهم لا يخالفون القرآن والسنة!

ب- الضحك على أذقان المغفلين لئلا يتهموهم بالكفر والزندقة.

ج- خداع المسلمين؛ لإقناعهم أن الصوفية من الإسلام، ثم جرهم إليها.

د- خداع الذين لا يقتنعون بضلالات الصوفية؛ ليركوا تلك النصوص تسري بين المسلمين بهدوء ليستطيعوا هم أن ينصبوا شباكهم بهدوء، ويصيدوا بها فرائس جديدة بهدوء، وبهذه الفرائس الجديدة تزداد قناعة المجاذيب بأن جذباتهم مسيرة الكهانة، وبهذه الفرائس الجديدة تزداد قناعة المجاذيب بأن جذباتهم

التحشيشية الإشرافية هي فتوحات إلهية، وبأن هلوساتهم هي نور اليقين وعين اليقين وحق اليقين.
وعَفلة المسلمين جعلت المتصوفة يتمادون بالقول بالتأويل! فكلما جئتهم بنص من نصوصهم الضلالية، قالوا لك: هذا له تأويل! فنقول:
إن هذا التأويل، والقول بهذا التأويل، هو كفر وزندقة وردة، وهو كيد للإسلام ومكر بالمسلمين، وضحك على ذقون المغفلين لجرهم إلى أحضان الشياطين، ثم إلى جهنم وبئس المصير.

* الخلاصة:

للكفر مدخلان:

1- رفض ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم بصراحة، وهذا كفر فيه صدق ووضوح.

2- تأويل ما جاء به محمد، أو بعض ما جاء به، وهذا رفض متستر، وهو كفر فيه خبث ومكر وكيد وخداع، فهو شر من الكفر الأول.

* المغالطة والمراوغة والمخادعة:-

سنورد صُورًا سريعة من مغالطاتهم ومراوغاتهم ومخادعاتهم، حيث يأتي في قمتها أمران:

- الطريقة البرهانية الغزالية، أي: مزج الإسلام بالتصوف، وهو ما اعتادوا على تسميته بالتصوف السني.

- التأويل الاصطلاحي.

وتكاد كل خدعهم ومغالطاتهم ومراوغاتهم أن تكون فروغًا لهذين الأصلين، منها:

- لو قال قائل: إن الصوفية كفر، لسمع أجوبة كثيرة مثل: الذي يصلي ويصوم ويقرأ القرآن.. هل هو كافر؟

الجواب: إن الصلاة والصيام وقراءة القرآن ليست من الصوفية، بل هي من الإسلام الذي مزج به التصوف، والخمر لا يصير طيبًا ولا حلالًا إذا مزج بالماء أو بالعسل، بل يبقى خبيثًا ومحرمًا، وكذلك الصوفية تبقى زندقةً وكفرًا ولو مزجت بالصلاة والصيام وقراءة القرآن والزكاة والقتال مع المجاهدين في سبيل الله...

- من المغالطات أن نسمع من يتظاهر بنقد التصوف، ويقول برزانة: إنهم يبالغون في التعبد، والمبالغة في التعبد ليست حرامًا، ولكنها قد تثير الملل عند بعضهم...

- مما يرددونه دائمًا وبعناد قولهم عن الآية: {الَّذِينَ يَذُكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ}، تعني الحضرة الصوفية!

الجواب: لا تساعد اللغة العربية على هذا الفهم، كما لم يفهمها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك، ولا التابعين ولا تابعوهم، ومعنى الآية هو أن يذكر المسلم الله في جميع الحالات.

- لو عرضت عليهم أحد النصوص الصوفية المشحونة بالكفر والزندقة، فسترى الجواب حاضرًا: «هذا له تأويل»، أو يقولون: «هذا مدسوس».

- وهذه صورة من أساليبهم في المراوغة، يتسلى القارئ بتحليلها، يقول ابن عجيبة:

... ولذلك كان النظر في الكتب يضعف المسالك لتشعبها وكثرتها عند اختلاف الهمم، لا سيما من جُبلت طبيعته على علم الظاهر، فإنه أبعد الناس عن الطريق ما لم يدّركه الله بفتح منه؛ لأن التشريع كلُّ حكمة منها تحتها حكم، من لم يفهمها فبستانه مزهر غير مثمر، ومن هنا وقع الإنكار، حتى امتحن الله كثيرًا من الصوفية على أيدي علماء الظاهر عندما نسبوهم للكفر والزندقة والبدعة والضلال! وسر الخصوصية يقتضي ذلك لا محالة، سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً، ولو جعلناه ملكًا لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون، وما هلكت الأمم السابقة إلا بقولهم إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون، فتحصّل أن الإنسان إذا جال مع النفس في ميدانها فجاهدها حتى هدّبتها وطهرها من الأوصاف الحاجية لها، رجعت نفسه حينئذ إلى أصلها، وهي الحضرة التي كانت فيها، إذا لم تكن بينها وبين الحضرة إلا الحجب الظلمانية، فلما تخلصت منها رجعت إلى أصلها نورًا مشرقًا...

- نترك للقارئ التسلية بتحليل ما فيها من المخادعات والمغالطات، لن ننبه إلى نقطة واحدة فقط، هي قوله: «حتى امتحن الله كثيرًا... وسر الخصوصية يقتضي ذلك لا محالة، سنة الله التي قد خلت من قبل...»، فنقول له: هذا افتراء على الله الكذب، فأكثر من نصف سكان الأرض يؤمنون بسر الخصوصية، هذا الذي تدعيه، ولم يمتحنوا لا هم ولا كهانهم، فالأيونيون والرواقيون والإيلوسيون والغنوصيون والهنداكة والبوذيون والطاويون وغيرهم، كلهم كانوا وما زالوا يحترمون كهانهم الذين يتحققوا بسر الخصوصية ويجلونهم، ولم يُمتحن أصحاب هذا السر إلى في الإسلام! لذلك، فإما أن يكون أصحاب سر الخصوصية كفارًا زنادقة، أو يكون الإسلام غير صحيح، ولا ثالث لهاذين الاحتمالين.

- ومن مغالطاتهم، قول محمد المهدي الصيادي (الرواس): «ومما لا يلتفت إليه التشديق بما أبهمه وأوهمه المبتدعة أهل الوحدة المطلقة...». هذا القول هو مثل قولهم: «علومنا مقيدة بالقرآن والسنة»، ومثل قول قائلهم: لا يكون الصديق صديقًا حتى يشهد له في حقه سبعون صديقًا أنه زنديق؛ لأن الصديق يعطي الظاهر حكم الظاهر والباطن حكم الباطن»، ويحمل نفس معنى العبارة: «اجعل الفرق في لسانك موجودًا والجمع في جنانك مشهودًا»، وأترك تحليلها للقارئ، مع التذكير بأن أهل الوحدة المطلقة هم الذين يصرّحون بوحدة الوجود ولا يقيّدون عباراتهم بالرمز واللغز.

- ومن أساليبهم في المغالطة قول عبد الكريم الجيلي: فلا بد لمن يقصد معرفة علمنا هذا.. أن يقيس العلوم الواردة إليه على الأصول المشروعة التي قد ثبتت بالكتاب والسنة والإجماع، فما وجده من تلك العلوم موافقًا للشريعة فيقصده ويتجلى به، وما وجده مخالفًا توقف عن استعماله إلى أن يفتح الله على ما يؤيده من الشريعة، فيستعمله حينئذ... لملاحظة المغالطة هنا يجب أن ننبه إلى قول: «وما وجده مخالفًا توقف عن استعماله إلى أن يفتح الله على ما يؤيده من الشريعة».

إذن، فما يخالف القرآن والسنة ليس كفرًا، ولا يجب تركه ونبذه، وإنما يتوقف فقط عن استعماله ريثما يفتح الله عليه (تعالى الله عن الخداع)، بنص يمكن تأويله بما يوافق المخالفة.

- ومن مغالطاتهم ومراوغاتهم قول الجيلي نفسه:
... ثم قال الإمام الأكمل: كل حقيقة لا يؤيدها شريعة فهي زندقة، يريد أن كل علم يردُّ عليك من الحقائق التي لا تؤيدها الشريعة، فاستعمال ذلك العلم زندقة منك؛ لأنك تفعل خلاف الشرائع؛ لأن الحقائق فيها زندقة، إذ ليس في الحقائق مسألة إلا وقد أيدها الكتاب والسنة...
أرجو من القارئ أن ينتبه إلى قوله: «فاستعمال ذلك العلم زندقة منك...»، وأن يحلل بنفسه المغالطة والمراوغة في هذه العبارة وفي النص كله.
- ومن أشهر مغالطاتهم قولهم بالدس عليهم، وهذا مثل منها:

يقول عبد الوهاب الشعراني:

... وكان (ابن عربي) متقيدًا بالكتاب والسنة... وجميع ما عارض من كلامه ظاهر الشريعة وما عليه الجمهور فهو مدسوس عليه، كما أخبرني بذلك سيدي الشيخ أبو الطاهر المغربي نزيل مكة المشرفة، ثم أخرج لي نسخة «الفتوحات» التي قابلها على نسخة الشيخ التي بخطه، في مدينة قونية، فلم أرَ فيها شيئًا مما كنت توقفت فيه وحذفته حين اختصرت «الفتوحات».
- جوابنا: لم يبين لنا القطب الرباني شيئًا من هذه المدسوسات، ثم إن كل ما في «الفتوحات» يدور حول وحدة الوجود، إما تصريحًا، أو بالعبارة الصوفية، ولو حذفناها لما بقي من «الفتوحات» شيء! فما الذي يمكن أن يدس عليها؟ وهل يحتاج البحر الميت إلى دس الملح عليه ليغدو ملحًا؟ ثم إن الفتوحات لا يطبعها إلا المتصوفة وأقطابهم، ولا يهتم بدراستها إلا المتصوفة وأقطابهم، فلم لا يحذفون هذا المدسوس؟... والأسئلة كثيرة.
- ويتمم الشعراني مراوغاته:

وقد دَسَّ الزنادقة تحت وسادة الإمام أحمد بن حنبل في مرض موته عقائد زائفة، ولولا أن أصحابه يعلمون منه صحة الاعتقاد لافتتنوا بما وجدوه تحت وسادته.

وكذلك دسوا على شيخ الإسلام مجد الدين الفيروز آبادي صاحب «القاموس» كتابًا في الرد على أبي حنيفة وتكفيره، ودفعوه إلى أبي بكر الخياط اليمني البغوي، فأرسل يلوم الشيخ مجد الدين على ذلك، فكتب إليه الشيخ مجد الدين: إن كان بلغك هذا الكتاب فأحرقه فإنه افتراء من الأعداء، وأنا من أعظم المعتقدين في الإمام...

الجواب على هذا الكلام (مع غض النظر عن صدقه أو كذبه):

عرف أصحاب أحمد بن حنبل العقائد الزائفة المدسوسة فنبذوها، ولم يبق لها أثر، فلم لا تفعلون مثل ذلك وتنبذون ما في كتب المتصوفة من وحدة الوجود وأساليب التقية وخداع المسلمين؟؟ لِمَ لا تفعلون ذلك؟ إذ لو فعلتم ذلك لأصبحت كتب الصوفية شبه بيضاء.

- يتمم:

وكذلك دسوا على الإمام الغزالي عدة مسائل في كتاب «الإحياء»، وظفر القاضي عياض بنسخة من تلك النسخ فأمر بإحراقها.

وكذلك دسوا عليّ أنا في كتابي المسمى بـ «البحر المورود» جملةً من العقائد الزائفة وأشاعوا تلك العقائد في مصر ومكة نحو ثلاث سنين، وأنا بريء منها... - نقول: بمثل هذا يخادعون الذين آمنوا ويغالطونهم ويستجرونهم إلى ظلمات التصوف، أو على الأقل يوهمونهم أن المتصوفة مظلومون مكذوب عليهم، والقول بأنهم دسوا على الغزالي مسائل في «الإحياء» هو كذب، وقوله: إنهم دسوا عليه في «البحر المورود» هو كذب، ومثل هذا الكذب يدل على أن قائله لا يخاف الله ولا يرجو اليوم الآخر، مع العلم أن كتاب «الإحياء» الذي أمر القاضي عياض بإحراقه هو نفس هذا المتداول بين الأيدي الآن.

- ومن أبشع مغالطاتهم ومخادعاتهم في كتبهم التي يترجمون فيها لأعيانهم، أنهم يوردون قبل كل شيء أسماء كبار الصحابة على أنه من أولياء الله المتصوفة ثم يوردون أسماء كهانهم، ويخلطون معهم علماء أجلاء مثل ابن حنبل أو الشافعي أو الثوري أو العز بن عبد السلام أو ابن الجوزي أو غيرهم، فيوهمون الغافلين ويستجرونهم إلى أحضان إبليس.

- وهذا نص من كتاب حديث العهد، قد يزيد عدد الأكاذيب فيه عن عدد سطوره:

«ولما كان أهل الله هم أهل الرحمة الواسعة، وهم أهل الفتوة والشفقة على عباد الله عامةً، فما بالك بمن وقع فيهم من الأمة المحمدية خاصة، سواء كان هذا الوقوع منهم عن قصد أو خطأ في الاجتهاد، فالى الإمام ابن تيمية ومقلديه من أصحاب سوء الظن بعباد الله، أنقل هذه العبارة من «الفتوح المكية» الجزء الأول الصفحة 616:

يقول الشيخ الأكبر: «إن من فتوة أهل هذا الطريق ومعرفتهم بالنفوس أنهم إذا كان يوم القيامة، وظهر ما لهم من الجاه عند الله، خاف منهم من أذاهم هنا في الدنيا..».

- للقارئ أن يتسلى بتحليل هذا النص، لمعرفة ما فيه من افتراء على الله سبحانه ومخادعة ومراوغة ومناقضة للقرآن والسنة وتعاليم الغيب.

لكن هذا الإصرار على الكيد للإسلام والمكر بالمسلمين، بأسلوبه العميق الهادئ الأملس المتلوي الذي يحشوزعاف السم في برشامات جميلة المظهر مكتوب عليها: «أهل الله، أهل الرحمة، الشفقة على عباد الله..»، هذا الإصرار بهذا الأسلوب الخبيث يجعلنا نتوجه إلى الله سبحانه بقلوبنا وكل حواسنا سائلين إياه أن يهدي هذه الطائفة الضالة المضلة، أو أن يكتبها فيقف كيدها ومكرها بالإسلام والمسلمين.

- ومن الملاحظات: يتحدث عن أهل الله الذين هم أهل الرحمة... والجواب: نعم يوجد في بني آدم من هم من أهل الله ومن أهل الرحمة.. ولكن ما هو برهان هذا الدعي أنهم هم المتصوفة؟ وهل تكفي وسوسات إبليس للبرهنة على ما يدعيه؟!

- ثم هو يهاجم بأسلوب فيه نعومة أولئك الذين يسميهم: «أصحاب سوء الظن بعباد الله..»، **والجواب:**

إن الذين يحكمون على التصوف بأنه مستنقع الكفر والزندقة والضلال، إنما يعتمدون في ذلك على النصوص المبينة من القرآن والسنة، وعلى مخالفة الصوفية الواضحة وضوح الشمس في رابعة نهار مشرق لهذه النصوص، جملةً وتفصيلاً، وعلى التزام المتصوفة بالكذب الفاجر الذي لا حدود له، عندما يقولون دون خوف من الله تعالى ولا وجل من عباده: إنهم ملتزمون بالقرآن والسنة! بينما هم في الحقيقة ملتزمون بهلوسات الجذبة التي يسمونها الكشف.

فهل المسلمون الذين يبينون للناس هذا المنكر الماحق، هم من أصحاب سوء الظن بعباد الله؟!

إن إحسان الظن واجب عندما يتعلق الأمر بمسائل شخصية بحتة.. أما إن كان يمس دين الإسلام وأمة الإسلام، فأحسان الظن والسكوت هما دخول في لعنة الله: {لَعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ} *كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مَّنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ}.

وواجب المسلم العمل على إزالة المنكر، وواجب أصحاب المنكر أن يسرعوا في ترك المنكر مع التوبة الاستغفار، فإن أصروا على منكرهم وعلى الدعوة إلى منكرهم! فهل يستطيع مسلم يخاف الله ويرجو اليوم الآخر أن يحسن الظن بهم؟!

- ثم يورد المؤلف قول شيخه الأكبر: «إن من فتوة أهل... وظهر ما لهم من الجاه عند الله، خاف منهم من أذاهم...» والجواب:

أ- إن تزكية النفس هي من كباثر الإثم: { أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُونَ أَنفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يَزْكِي مَن يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ قَتِيلًا} * انظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَفَى بِهِ إِنَّمَا مُبِينًا}، { فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى}، { وَمَا أَدْرِي مَا يُفَعَّلُ بِي وَلَا بِيَكُمُ إِنِ اتَّبَعْتُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ}.

ب- قوله هذا هو، على كل حال، أمر غيبي لا يُعرف إلا بنص من القرآن والسنة، ونصوص القرآن والسنة تحكم عليهم أنهم من أضل عباد الله.

- وهذا نص آخر من نفس الكتاب الذي قد يزيد عدد الأكاذيب فيه عن عدد سطوره، يقول:

وكان الشيخ أبو مدين... إذا قيل له: قال فلان عن فلان عن فلان، يقول: «ما نريد نأكل قديداً، اتئوني بلحم طري»، وفي رواية: «أطعمونا لحمًا طريًا، كما قال الله تعالى: { لِيَتَأْكَلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا} ، لا تطعمونا قديداً».

يلق المؤلف فيقول: أي لا تنقلوا إلينا إلا ما يُفتح به عليكم في قلوبكم، لا تنقلوا إلينا فتوح غيركم...

- الجواب: نستطيع أن نعرف المغالطة في هذا الأسلوب والمخادعة، إذا عرفنا أنهم يعتقدون أن الوحي الذي كان ينزل على محمد هو فتوح مثل فتوحهم.

- وكل كتبهم هي من مخادعاتهم ومراوغاتهم، وفي مقدمتها: «اللمع» (ولو أنصف لسماه الظلم)، و«إحياء علوم الدين» (ولو صدق لسماه إحياء علوم الكهانة)، و«الرسالة القشيرية» (رسالة الضلال والدجل)، و«الحكم العطائية»

(التي هي نغم ضلالية كفرية)، مرورًا بكل كتبهم حتى الوصول إلى الحديث منها، وإلى ما سيؤلف في آتٍ من الزمن.
إن كل كتاب جديد يُؤلف في التصوف، إنما هو أسلوب جديد في المخادعة والمراوغة والدجل يقدمه مؤلفه ليدعم به مسيرة الكهانة في الأمة الإسلامية.
ومثلاً منها: كتاب من كتبهم الحديثة التي يقتنونها بنشاط، نرى عناوين فصوله كما يلي:

- التعريف: نقرؤه فلا نجد فيه شيئاً من التعريف، وإنما نجد جملاً دعائية يزينون بها الصوفية للقارئ ليخدعوه ويضللوه.
- الاشتقاق: نقرؤه فلا نجد فيه أي بحث علمي صحيح عن الاشتقاق إلا جملاً للدعاية للصوفية.

- ثم نقرأ - كما في كل كتبهم - فصولاً عما يسمونه المقامات، مثل التوبة والزهد الورع والتوكل... إلى آخر ما هنالك، وهي كما رأينا، لا علاقة لها بالطريقة ولا بالحقيقة، وإنما هي أساليب دعائية يزينون بها الدعاية للصوفية بأسلوب ماهر ذكي يخدعون به القارئ الذي يجهل ما هي الصوفية.
- ومن أساليبهم الناعمة في المغالطة، إيرادهم قصصاً عن بعض شيوخهم تظهر تمسكهم بالإسلام أو ببعض سننه، وكيف أنهم ينفرون من الإخلال بالآداب الإسلامية، ويجعلون هذا دليلاً على صحة الصوفية.
والجواب: إن التمسك بالتعاليم الإسلامية وسننها وآدابها هو من الإسلام وليس من الإشراق، والتمسك بالإسلام وآدابه لا يجعل الإشراق إحساناً، ولا الزندقة إيماناً، وهم عندما مزجوا الإشراق بالإسلام أساءوا إلى الإسلام ولم يغيروا شيئاً في الإشراق.

- ومن أساليبهم الناعمة في المغالطة: ذكرهم لبعض الطرق التي عمل بعض أتباعها أو مشايخها على نشر الإسلام بين غير المسلمين، أو قاتلوا الاستعمار وجاهدوا لإعلاء كلمة الإسلام.

والجواب على هذا مثل الجواب على سابقه، هو أن العمل على نشر الإسلام والجهاد في سبيل الله هو من تعاليم الإسلام ولا علاقة له بالإشراق، ويبقى الإشراق زندقة وكفرًا ولو جاهد أصحابه في سبيل الله، ويبقى مزج الإشراق بالإسلام ضلالاً بعيداً وإساءة كبرى للإسلام وتدميرًا للعقيدة في نفوس المسلمين، وهل يصبح الزنا (مثلاً) ولاية إذا مزجه مازج بالإسلام؟!

* الوحدة المطلقة:

الوحدة المطلقة هي التصريح بوحدة الوجود بالعبارة المطلقة، أي غير المقيدة بالإشارة والرمز واللغز، وهذا هو الكفر والزندقة عندهم؛ وهم لا يعنون بالكفر والزندقة الخروج من الولاية والصديقية، لا، وإنما يعنون بها أنها كفر وزندقة بالنسبة للشريعة (التي هي الظاهر لا بالنسبة للحقيقة، إذ هي عندهم، بالنسبة لحقيقتهم، ولاية وصديقية وقرب ومعرفة لكن يجب أن تبقى مكتومة وألا يعبر عنها إلا بالعبارة الصوفية، وهم في واقع الأمر يستعملون عبارة «الوحدة المطلقة» للخداع والتضليل والتهرب من سيف الحلاج.

وقد مر معنا قول قائلهم: إن الجنيد والشبلي أفتيا بزندقة الحلاج وبقتله، وهما يعلمان أنه ولي الله حقًا، كما رأينا قول عارفهم الغوث: «وبويعت في الحضرة على التباعد عن أناس ابٹلوا بالانتقاد والاعتراض على أولياء الله تعالى، وذلك فيما يقبل التأويل» وهو يعني بهذا أن العبارة الصوفية يجب أن تكون قابلة للتأويل ويمكن بذلك خداع المسلمين! أما إن لم تكن قابلة للتأويل فالذنب ذنب الصوفي عندئذ؛ لأنه سيكون من أهل الوحدة المطلقة، الذين لا يُقيدون عبارتهم بالإشارة والرمز واللغز التي تجعل التأويل ممكنًا، والتي هي مجن الطريقة البرهانية الغزالية التي تترست به، استطاعت أن تخدم المسلمين وعلماء المسلمين طيلة تسعة قرون أو تزيد، واستطاعت بذلك أن تصل إلى غاية إبليس من ورائها بتحريف العقيدة الإسلامية في النفوس، ودفعها إلى التخبط في ظلمات بعضها فوق بعض، وإيصال المجتمعات الإسلامية إلى ما هي عليه من فساد وضياع.

ومثال ممن يقولون عنهم إنهم من أهل الوحدة المطلقة «ابن سبعين» لمثل قوله:

كم ذا تموه بالشعيين والعلم
والأمر أوضح من نار على علم

فهو يطلب ترك التمويه بالإشارة والرمز (كم ذا تموه بالشعيين والعلم)، ويدعو إلى الصدع بحقيقتهم التي هي في نظره أوضح من نار على علم، وقولهم عنه إنه من أهل الوحدة المطلقة لا يعني مطلقًا أنهم لا يعتقدون بولايته العظمى وقطبيته، هذا إن لم يكونوا يعتقدون بغوثيته.

ومثله عمر بن الفارض، لمثل قوله:

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل

بتقيده ميلًا لزخرف زينة

وكلنا يعلم أن عمر بن الفارض عندهم هو سلطان العاشقين، حتى قال فيه شاعرهم:

لم يبق صيب مزنة إلا وقد

وجبت عليه زيارة ابن الفارض

ومن المشيخات الصوفية التي يجعلونها من أهل الوحدة المطلقة «الطريقة السبعينية»؛ لأن ذكرهم كان: «ليس إلا الله» بدلًا من: «لا إله إلا الله»؛ لأن عبارة: «ليس إلا الله» تصرح بوحدة الوجود، ولا تقيدها بالإشارة والرمز واللغز.

وأعيد القول: إنهم يعنون بعبارة «الوحدة المطلقة» أي الوحدة غير المقيدة بالإشارة والرمز واللغز.

(المرجع : الكشف عن حقيقة التصوف ، للأستاذ عبدالرؤوف القاسم ، ص 713 - 731 بتصرف يسير) .

الشبهة (11): عن المولد النبوي وتسويغهم له .

يتعلق من يقيم بدعة المولد بشبهات منها :

1- دعواهم أن في ذلك تعظيمًا للنبي صلى الله عليه وسلم .

والجواب عن ذلك أن نقول : إنما تعظيمه صلى الله عليه وسلم بطاعته وامتثال أمره واجتناب نهيه ومحبه صلى الله عليه وسلم ، و ليس تعظيمه بالبدع والخرافات والمعاصي ، والاحتفال بذكرى المولد من هذا القبيل المذموم. وأشد الناس تعظيماً للنبي صلى الله عليه وسلم الصحابة ومع هذا التعظيم ما جعلوا يوم مولده عيداً واحتفالاً، ولو كان ذلك مشروعاً ما تركوه. يقولون : إن في إقامة المولد إحياء لذكر النبي صلى الله عليه وسلم .

والجواب عن ذلك أن نقول : إحياء ذكر النبي صلى الله عليه وسلم يكون بما شرعه الله من في الأذان والإقامة والخطب والصلوات وفي التشهد والصلاة عليه وقراءة سنته واتباع ما جاء به ؛ وهذا شيء مستمر يتكرر في اليوم والليله دائماً ، لا في السنة مرة .

3 - قولهم : إن إقامة المولد من قبيل البدعة الحسنة ؛ لأنه ينبئ عن الشكر لله على وجود النبي الكريم !

ويجاب عن ذلك بأن يقال : ليس في البدع شيء حسن ؛ فقد قال صلى الله عليه وسلم : (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد) ، ويقال أيضاً : لماذا تأخر القيام بهذا الشكر - على زعمكم - إلى آخر القرن السادس ، فلم يقم به أفضل القرون من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين ، وهم أشد محبة للنبي صلى الله عليه وسلم وأحرص على فعل الخير والقيام بالشكر ؛ فهل كان من أحدث بدعة المولد أهدى منهم وأعظم شكراً لله - عز وجل - ؟ حاشا وكلاً.

4 - قد يقولون : إن الاحتفال بذكرى مولده صلى الله عليه وسلم ينبئ عن محبته ؛ فهو مظهر من مظاهرها وإظهار محبته صلى الله عليه وسلم مشروع !

والجواب أن نقول لا شك أن محبته صلى الله عليه وسلم واجبة على كل مسلم أعظم من محبة النفس والولد والوالد والناس أجمعين - بأبي هو وأمي صلى الله عليه وسلم ، ولكن ليس معنى ذلك أن نتدع في ذلك شيئاً لم يشرعه لنا ، بل محبته تقتضي طاعته واتباعه وإحياء سنته والعض عليها بالنواجذ ومجانبة ما خالفها من الأقوال والأفعال ، ولا شك أن كل ما خالف سنته فهو بدعة مذمومة ومعصية ظاهرة ، ومن ذلك الاحتفال بذكرى مولده وغيره من البدع . وحسن النية لا يبيح الابتداع في الدين ؛ فإن الدين مبني على أصليين : الإخلاص ، والمتابعة ، قال تعالى : { تَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ } [البقرة : 112] ، فإسلام الوجه هو الإخلاص لله ، والإحسان هو المتابعة للرسول صلى الله عليه وسلم وإصابة السنة.

(ما سبق من كلام الشيخ صالح بن فوزان الفوزان)

قال الدكتور لطف الله خوجه : (ما من صاحب دعوة إلا ويحرص على تأييد دعوته بما يقدر عليه من جمل وألفاظ ودلائل، حتى يضمن قبولها ورواجها.. ولا نجد في أصحاب الدعوات من يحرص على صدق جملة وصحة دلائله، إلا

إن كان يدعو إلى اتباع السنة وتقليد السلف، فهو الوحيد الذي يحرص على الصدق والصحة في كل ما يتلفظ به، يحرص أن يكون كما هو ظاهراً وباطناً.. بخلاف أهل الأهواء والبدع وأهل الفساد والتخريب، فإنهم:

يرفعون شعار الإسلام وهم يهدمون..

ويرفعون شعار السنة وهم يخالفونها..

ويدعون اتباع السلف وليس كذلك..

وفي سبيل تدعيم مذاهبهم الباطلة الزائغة يوردون الكلام الكثير والأدلة المتنوعة، التي لا تصح مذهبهم ولا تعطيه الشرعية..

يوردونها وهم يعلمون أنها ليست صحيحة، يوردونها لعلمهم بوجود طائفة كبيرة من الناس لا تفقه في الدين شيئاً، وليس لديها العقل والفهم الصحيح للأمور، بل يغررها كثرة الكلام ومجرد تسويد الصحائف بالأحرف والجمل، فتظن بصاحبها الفهم وامتلاك الحجة الصحيحة..

فهذه الطائفة هي البيئة الخصبة لرواج ترهات وخزعبلات أهل البدع والأهواء، الذين يكرسون جهودهم في الرد والمناظرة والتأليف، بأي كلام كان، مع تتبع الشبه والسقطات من هنا وهناك من أجل التغرير بهؤلاء العامة وخداعهم، ونشر مذهبهم بينهم، فهم يجادلون بالباطل ليدحضوا به الحق..

وقد نجحوا في ذلك، وأضلوا أناساً كثيرين، ولبسوا على آخرين، ومن هنا فمن المستحسن على كل مسلم أن يتفقه في دينه، حتى لا يكون عرضة للضلال والانحراف عن دينه على أيدي أهل الأهواء والبدع..

وفي بدعة المولد مثال على ذلك، حيث نجد من الداعين إليه من يخلط في كلامه، ويتلاعب بالحقائق، ويتغابي عن الواضحات، ويجادل بالباطل.. فيورد لأجل نشر بدعة المولد في المسلمين أدلة غير صحيحة، من ذلك:

أولاً: قولهم أن المولد بدعة حسنة.

يقسم بعض العلماء كالعز بن عبد السلام البدعة إلى خمسة أقسام: واجبة، مندوبة، محرمة، مكروهة، مباحة، كمثل الأحكام التكليفية الخمسة،

ويعتمدون في هذا على قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما جمع الناس في صلاة التراويح على إمام واحد: "نعم البدعة هذه"...

وهناك قول آخر: أن كل بدعة ضلالة، وليس في الدين ثمة بدعة حسنة، ودليلهم قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار).

فنحن هنا بين أمرين:

إما أن نتبع قول النبي صلى الله عليه وسلم أو نتبع قول الصحابي...

والذي لا ريب فيه ولا يختلف فيه اثنان، أنه إذا عارض قول الصحابي قول النبي صلى الله عليه وسلم فالواجب الأخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم..

وهنا إذا افترضنا أن عمر خالف قول النبي صلى الله عليه وسلم، فالواجب الأخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم، فالنبي يصف البدعة بأنها ضلالة،

وقوله: "كل بدعة" نكرة في سياق العموم، يعم كل شيء، فكل محدثة في الدين فهي بدعة..

هذا وجهه..
وجه آخر، عمر رضي الله عنه في الحقيقة لم يبتدع شيئاً في الدين، بل صلاة التراويح مشروعة، وقد صلاها النبي صلى الله وسلم وأم فيها الناس ثلاث ليال، ثم ترك ذلك خشية أن تفرض، فلما مات وانقطع الوحي سنها عمر وأحياها، فهو في ذلك لم يأت بجديد، بل فعل ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم، فأين البدعة هنا؟..

أما الجواب عن قوله: " نعم البدعة هذه" .. فلها تخريجات عدة: منها: أنه قصد البدعة اللغوية، أي أنها بدعة باعتبار إحيائها وإعادة العمل بها بعد أن توقف.

ومنها: أن هذا منه على سبيل الرد والمناظرة، ومعناه: إذا كان هذا الفعل بدعة، فنعم البدعة هذه، كأنه كان جواباً على معترض، وهذا مثل قوله تعالى: **قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ قَاتًا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ** { ذلك من حيث قول عمر رضي الله عنه، أما من حيث الاحتجاج به على صحة المولد فيقال:

لا نسلم أن المولد بدعة حسنة، فكل بدعة ضلالة، بنص الحديث، وهو عام في كل محدث في الدين، والمولد محدث في الدين، ثم إن عمر رضي الله عنه الذي يحتج هؤلاء بقوله: "نعم البدعة هذه"، على وجود البدعة الحسنة، لم يحتفل بالمولد أبداً، فكيف يحتجون بقوله في البدعة الحسنة، ولا يحتجون بتركه للمولد؟..

وكيف يحتجون بفعله للتراويح الذي له أصل في السنة، على فعل المولد الذي ليس له أصل في السنة؟..

ثانياً:

قولهم: لو كان المولد بدعة لكونه لم يكن في عهد النبي لكان كل شيء بدعة..

المجيزون للمولد يحتجون في بعض الأحيان بأدلة ليست بشيء.. فمثلاً يقولون: إذا قلت المولد بدعة لأنه لم يكن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم فذلك يعني أن الفرش وإنارة المساجد بدعة، وكذا استخدام كل جديد.. فيقال لهؤلاء: هذا هو السبب في وقوعكم في مثل هذه البدعة، قلة العلم والتفقه في الدين، وعدم التفريق بين المميزات بسبب ذلك، فكل من له أدنى فهم في الكتاب والسنة يعرف الفرق بين الشيء المحدث في الدين الذي هو البدعة، وبين الشيء المحدث في الدنيا..

فالمولد من المحدثات في الدين ذاته، فهو عبادة يقصد صاحبها التقرب بها إلى الله تعالى بتعظيم النبي صلى الله عليه وسلم في يوم يعتقد أنه ولد فيه.. أما الفرش والإنارة ونحوها فهذه ليست من المحدثات في الدين، بل هي من المحدثات في الدنيا، فهي أمور دنيوية محضة، ويمكن تسخيرها في خدمة الدين، كأي شيء آخر، فأذن لا علاقة لها بالموضوع من وجهه.. والبدعة تنقسم إلى لغوية وشرعية:

فباللغوية: هو الشيء الذي لم يسبق، قال تعالى: **يُدْعِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**، أي مخترعها على غير مثال سابق.

والشرعية: هو كل أمر محدث في الدين يضاهاى الشرعية، يقصد فاعله التقرب إلى الله تعالى.

ثالثاً:

زعموا أن سبب ترك الصحابة للمولد كون النبي صلى الله عليه وسلم حيا في ضمائرهم.

هذا جواب ليس بسديد..

فإن الصحابة كانوا أسبق إلى الخير في كل شيء، ولم يكونوا يتوقفون عن خير أبداً، فلو كان المولد خيراً لفعلوه ولو مرة واحدة، لكنهم ما فعلوه، لعلمهم أن ذلك من الإحداث في الدين..

ثم لو سلمنا لهم جدلاً ما قالوه، أفليس غير الصحابة بحاجة إلى التذكير؟.. وقد علمنا أن زمن الصحابة استغرق القرن الأول بكامله، وقد حدث في هذا العهد تغير كبير، وتحول خطير في حياة المسلمين، دخل كثير من الناس في دين الله أفواجا، فتعسر توجيه وتربية كل هذه الأفواج، وبعد الكثير عن دين الله، حتى عمت الشهوات وكثرت الحروب لأجل الدنيا والتنازع فيها، كل ذلك ألم يكن داعياً وحاملاً للصحابة أن يخترعوا المولد، لا من أجل أنفسهم، بل من أجل الناس الذين معهم وانعدم ذكر النبي صلى الله عليه وسلم من ضمائرهم، فما عادوا يذكرون إلا دنياهم؟..

لقد بلغ من سخط الصحابة على الناس ما لم يسعهم السكوت معه، روى البخاري في صحيحه عن أم الدرداء قالت: " دخل علي أبو الدرداء مغضبا فقلت له: ما لك؟، قال: والله ما أعرف فيهم شيئا من أمر محمد صلى الله عليه وسلم إلا أنهم يصلون جميعا" ..

وقال الحسن البصري: سأل رجل أبا الدرداء فقال: رحمك الله، لو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا، هل كان ينكر شيئا مما نحن عليه؟، فغضب منه، واشتد غضبه، وقال: وهل كان يعرف شيئا مما أنتم عليه؟. وروى البخاري عن الزهري قال: " دخلت على أنس بن مالك بدمشق وهو يبكي، فقلت له: ما يبكيك؟، فقال: ما أعرف شيئا مما أدركت إلا هذه الصلاة، وهذه الصلاة قد ضيعت".

وأثارهم في هذا المعنى متعددة، فالناس في زمن الصحابة كانوا بحاجة إلى التذكير، فلو كان التعليل في عدم فعل الصحابة للمولد أنهم ليسوا محتاجين إلى ذلك، فإن غيرهم ممن كان في عهدهم كانوا بحاجة، والصحابة مدركون لذلك، ومع ذلك لم يفعلوه..

ثم ما زال الناس في رقة من الدين قرنا بعد قرنا، والسلف يعاينون أحوال الناس ومع ذلك لم يخطر ببال أحدهم الاحتفال بالمولد تذكيرا وإحياء لسيرة النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، حتى انقضى عهد السلف والقرون الثلاثة الأولى، وما أحدث المولد إلا في منتصف القرن الرابع..

ثم إن قولهم ذلك يفتح الباب لكل بدعة ويصبغها بالمشروعية، إذ يمكن لكل صاحب بدعة أن يحتج لبدعته - إذا قيل إن الصحابة لم يفعلوه - بأن الصحابة لم يكونوا بحاجة إلى ذلك لكمال إيمانهم، وأن الناس بحاجة إلى ذلك اليوم..

يمكنهم أن يقولوا ذلك في بدعة الاحتفال بليلة الإسراء والمعراج والنصف من شعبان وشهر رجب وغير ذلك.

خلاصة القول: أن ما ذكره ليس بحجة لا من حيث الشرع، ولا من حيث المنطق والعقل، ولا من حيث الواقع..

ثم التذكير بالنبى صلى الله عليه وسلم وإحياء ذكره في ضمائر الناس له طرق كثيرة وليس محصورا في الموالد.

رابعا :

قولهم أن الترك لا يقتضي التحريم.

هذه الحجة يدندن حولها كثير من المبتدعة، ويتخذونها غرضا لتثبيت بدعهم، فكلما قيل لهم: إنه النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعله، والصحابة من بعده، قالوا لك:

الترك لا يقتضي التحريم..

وينسبون مثل هذا الكلام إلى الأصوليين، بل ويبالغ بعضهم ويغلو عندما يزعم أنه إجماع..

ويقال في رد هذه الشبهة: نعم، الأصوليون لم يجعلوا الترك من أنواع التحريم، فالتحريم يكون بالنص ونحوه مما يدل على التحريم، لكن ههنا فرق لابد من التنبه له، هو سبب هذا الإشكال:

كلام الأصوليين إنما هو في العادات لا في العبادات..

فالأصل في العادات الإباحة، في الترك في باب العادات لا يدل على التحريم، فمثلا النبي صلى الله عليه وسلم لم يأكل الضب هل هذا يدل على تحريمه؟.. لا، لأن الترك لا يدل على التحريم، هذا في باب العادات، والنبي صلى الله عليه وسلم لم يأكل لحم الغزال؟.. لكن تركه لا يدل على التحريم، وهكذا كل شيء من المنافع الدنيوية الأصل فيها الإباحة، إلا إذا ورد ما يمنع، وهذا من التوسيع والرحمة.

وأما العبادات الأصل فيها التحريم إلا إذا ورد الإذن، وعلى ذلك فما تركه الشارع فهو محرم، إذ لو كان مشروعاً لفعل، فالترك دل على عدم المشروعية، فكل ما نوقعه من عبادات، من صلاة وصيام وحج وزكاة كلها لم يكن لنا القيام بها لولا إذن الشارع، وهذا هو مقتضى التسليم وعدم التقدم بين يدي الله ورسوله..

ولو كان لكل إنسان الحق أن يخترع عبادة كيفما شاء، لم يكن من داع لإرسال الرسول لتبليغ رسالة الرب إلى الخلق، بل يترك لكل قوم وكل إنسان أن يخترع ما شاء من العبادات، وهذا باطل.

والدليل على أن الأصل في العبادات المنع قوله عليه السلام: (وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة). وعلى ذلك فالمولد هل من باب العبادات أو من باب العادات؟..

لننظر فيما يكون في المولد، إنه اجتماع لتلاوة سيرة النبي صلى الله عليه وسلم مع إنشاد المدائح النبوية بأصوات ملحنة، ثم تقام الولائم لأجل ذلك، وهم يفعلون ذلك في كل عام مرة على الأقل في تاريخ محدد.. وهذا بلا ريب عبادة محضة، والأدلة على ذلك:

أولاً: من حيث إنهم يتخذون ذلك اليوم عيداً، والعيد هو ما يعتاد مجيئه في كل زمن، فالجمعة عيد، لأنه كل أسبوع، والفطر والأضحى عيد، لأنه كل عام، وعلى ذلك فقس المولد، فهو يحتفل به كل عام، وهذا تشريع، واتخاذ ليوم لم يأذن به الشارع أن يكون عيداً، ونحن نعلم أن المسلمين ليس لهم إلا عيدين يحتفلون فيهما، الفطر والأضحى، ولا يجوز لهم أن يتخذوا عيداً ثالثاً ورابعاً، والحاصل في المولد أنه صار عيداً يحتفل به، أي صار عيداً ثالثاً في الإسلام، وهذه هي الضلالة.

ثانياً: أن الموالد ذكر، والذكر عبادة.

ثالثاً: أن أهل الموالد يقصدون التقرب إلى الله تعالى بما يفعلون، والتقرب عبادة.

إذن الموالد عبادة وليست عادة، فتدخل في باب: الأصل في العبادات المنع إلا بنص، ولا تدخل في باب: الأصل في العادات الإباحة إلا بنص..

ومن ثم لا يجوز الاحتجاج بقاعدة: "الترك لا يقتضي التحريم" .. إذ هذه القاعدة يعمل بها في العادات لا في العبادات.

إن دعوى أن "الترك لا يقتضي التحريم" .. هكذا بإطلاق يصادم النص النبوي: (وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة)..

فهذا النص لا معنى له إذا عمل بتلك الدعوى على إطلاقها دون تفصيل، فإن المحدثات هي التي لم تكن في عهد النبوة من العبادات، تركت فلم تفعل،

والنبي صلى الله عليه وسلم يحذر منها، ويطلق وصف البدعة، وهؤلاء يقولون:

الترك لا يقتضي التحريم، وأنه يمكن لنا أن نفعل عبادة لم تكن في عهد النبوة..

فكيف نجمع بين القولين؟...

لا شك أنهما لا يجتمعان، فإما أن نأخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم أو قولهم.. ولا ريب أننا ملزمون بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا بقولهم.

خامساً:

زعموا أن الموالد مثل المحاضرات والدروس العلمية.

يجاب عن هذا بالاعتراض، فليست الموالد كالمحاضرات والدروس العلمية..

فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يعلم أصحابه، ويقرر لهم الدروس

والخطب، وخصص يوماً للنساء يعلمهن فيه، فأذن الدروس والخطب

والمحاضرات مشروعاً، شرعها النبي صلى الله عليه وسلم بفعله وأمره:

(بلغوا عني ولو آية)..

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يجمع الناس ليخطب فيهم

نادى بهم ليجتمعوا، فيجتمعوا، فيلقى عليهم ما أراد تعليمهم، والإعلان عن

الدروس والمحاضرات هو من هذا النوع الذي كان يفعله النبي صلى الله عليه

وسلم مثلاً بمثل، سواء بسواء..

فأين هذا من المولد؟..

هذا النبي الكريم صلى الله عليه وسلم بين جواز جمع الناس لتعليمهم أمور

دينهم، إذ لا يمكن تعليم الناس إلا بهذه الطريقة، أو قل هو طريق عظيم

لتعليم الناس، لكنه ما بين للناس جواز أن يجتمعوا لأجل المولد، الذي في الحقيقة ليس فيه تعليم بشيء، إلا شيئاً واحداً هو ذكر أوصاف النبي صلى الله عليه وسلم، وقد يصل الأمر إلى الغلو والمنكر.. وهذه الموالد حتى في حال خلوها من الغلو والمنكرات ليس فيها تعليم ولا تفقيه..

والدليل أنك تجد جل الذين يؤمنون الموالد لا يفقهون في دين الله شيئاً، وذلك أنهم لا يجدون في الموالد شيئاً من العلم والفقه إلا المدائح النبوية الغالية والرد على الخصوم في جواز الاحتفال بالمولد.. أما قضايا الفقه والعقيدة وأحوال المسلمين فلا تجد منها شيئاً، فكيف يكون طريقاً للعلم؟، وكيف يصح تشبيه الموالد بالمحاضرات والدروس العلمية؟.. إن الذي يتابع ويحضر الدروس العلمية والمحاضرات تجده بعد مدة متفقهها واعياً، مستدلاً على طريق السنة، عارفاً بحقيقة أحوال المسلمين، بخلاف الذي يؤم الموالد، لا تجد عنده شيء من ذلك، وهذا مما يؤكد الفرق بين الأمرين.

تلك أبرز شبه القوم، وقد علمنا بطلانها، وتبين لنا كيف أن القوم يحتجون بأي شيء، ولو كان مخالفاً للدليل الصريح والعقل الصحيح، وكثير منهم يجادلون بالباطل، ويتبعون أهواءهم، ويكلمون بكلام كثير لا يقصد منه الوصول إلى الحق، بل تغرير عموم القارئ والمستمعين الذين يتابعون ما يدور من كلام. **وأخيراً..** فلا نجد المحتفلين بالمولد مقتدين بسلف الأمة، إنما هم مقتدون بالنصارى، حيث إن النصارى يحتفلون بعيد ميلاد المسيح، وهذا من جملة تحريفهم وابتداعهم في الدين النصراني، وهؤلاء يفعلون كما يفعلون، فقد تركوا التشبه بأهل الإيمان وصاروا متشبهين بأهل الكفر والتحريف..).

شبهات الأشاعرة

الشبهة (1) : تأويلهم صفة الوجه

* قال ابن الجوزي في " دفع شبه التشبيه " (ص 113):

«قال الله تعالى: { وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ } [الرحمن: الآية 27]، قال المفسرون: معناه: يبقى ربك، وكذا قال في قوله: { يُرِيدُونَ وَجْهَهُ } [الأنعام: الآية 52]، أي: يريدونه، وقال الضحَّاك وأبو عبيدة في قوله: { كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ } [القصص: الآية 88]، أي: إلا هو، وقد ذهب الذين أنكروا عليهم إلى أن الوجه صفة تختص باسم زائد على الذات.

قلت: فمن أين قالوا هذا، وليس لهم دليل إلا ما عرفوا من الحسيات؟! وذلك يوجب التبعض، ولو كان كما قالوا، كان المعنى أن ذاته تهلك إلا وجهه. وقال ابن حامد: أثبتنا لله وجهًا، ولا يجوز إثبات رأس. قلت: ولقد اقشعرَّ بدني من جرائته على ما ذكر هذا، فما أعوزه في التشبيه غير الرأس».

والجواب عن هذه الشبهة من وجهين: مجمل ومفصل:

أما المجمل، فإنه يقال: قد دلَّ الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها على أن لله تعالى وجهًا كما أن له يدين وسمعًا وبصرًا وصورةً وعلماً وحياءً وقدماً، وغير ذلك ممَّا وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، فيجب إثبات الوجه لله تعالى إثباتًا بلا تمثيل وتنزيهًا بلا تعطيل؛ لأن الله { لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ } [الشورى: الآية 11]؛ فكما أننا ثبت لله تعالى ذاتًا لا تُشبه الذوات، فكذلك ثبت لله تعالى وجهًا لا شبيه له ولا نظير.

وقد نفى الجهمية وأشباههم من نفاة الصفات صفة الوجه عن الله تعالى، وحرَّفوا الكلم عن مواضعه، وأتوا بعبارات مجملة تحتل حقًا وتحتمل باطلاً، وقد أرادوا بها قطعًا معنى باطلاً؛ كي يلبسوا بها على الخلق. وهذه الألفاظ المجملة يلهج بها أهل البدع لينفوا بها صفات الباري جل وعلا. وبالاعتصام بكتاب الله وسنة رسول صلى الله عليه وسلم نجاة من أباطيلهم وشبههم.

وفي الأدلة من الكتاب والسنة الصحيحة شيء كثير ممَّا يرد على الجهمية وغيرهم من النفاة، ويدحض شبههم، ويقمع باطلهم:

قال تعالى: { كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ } [القصص: الآية 88].

وقال تعالى: { وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ } [الرحمن: الآية 27].

وفي «صحيح الإمام البخاري» رحمه الله (13/388) عن جابر بن عبد الله، قال: لما نزلت هذه الآية: { قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ }،

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «أعوذ بوجهك»، فقال: { أُو مِنْ تَحْتِ

أَرْجُلِكُمْ }، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أعوذ بوجهك»، قال: { أُو

يَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْعًا }، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «هذا أيسر».

فهذا الحديث نص صحيح صريح في إثبات الوجه لله تعالى، وهو من الصفات الذاتية.

ومن الأدلة أيضًا على إثبات صفة الوجه لله تعالى ما رواه مسلم في «صحيحه» (رقم 179) عن أبي موسى، قال: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بخمس كلمات، فقال: «إن الله عزَّ وجل لا ينام، ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابُه النور (وفي رواية أبي بكر: النار)، لو كشفه؛ لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه».

والجهمية تنكر هذا الحديث وما في معناه؛ فعموا وضموا. والأشاعرة تحرفه وتتأوله بتأويلات فاسدة: إما بتفسير الوجه بالذات لتنفي صفة الوجه عن الله، وإما بغير ذلك من التأويلات المستكرهة. وهناك أيضًا من الأدلة الصحيحة المتلقاة بالقبول عند أهل العلم مما يثبت لله تعالى صفة الوجه ما يغيظ الجهمية والمعتزلة والأشاعرة وغيرهم من الطوائف الضالة:

ففي «صحيح البخاري» (13/423) و«مسلم» (رقم 180) من طريق أبي بكر بن عبد الله بن قيس، عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما، وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم، إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن».

فقوله: «على وجهه»: فيه إثبات الوجه لله تعالى حقيقة. وأهل الباطل تأولوا هذا الحديث كما تأولوا غيره من الأحاديث الدالة على إثبات صفة الوجه لله تعالى، حتى قال عياض: «فمن أجرى الكلام على ظاهره؛ أفضى به الأمر إلى التجسيم...!!»

وهذا خطأ وغلط؛ فليس في إثبات الصفات لله تعالى تجسيم، فإن السلف يثبتون لله ما أثبتته لنفسه وما أثبتته له رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، إثباتًا بلا تمثيل، وتنزيهًا بلا تعطيل.

والواجب على جميع الخلق التسليم والانقياد لكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، وعدم ضرب الأمثال لله تعالى؛ فإنه من أعظم الضلال والإلحاد.

والذي لا يفهم من صفات الخالق إلا ما يفهمه من صفات المخلوق هو المجسم المشبه؛ فالله المستعان.

ومن الأدلة أيضًا على إثبات الوجه لله تعالى ما رواه أبو داود (1/124) بسند حسن من طريق عبد الله بن المبارك، عن حيوة بن شريح، قال: لقيت عقبه بن مسلم، فقلت له: بلغني أنك حدثت عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه كان إذا دخل المسجد، قال: «أعوذ بالله العظيم، وبوجهه الكريم، وسلطانه القديم، من الشيطان الرجيم»، قال: أقط؟ قلت: نعم، قال: «فإذا قال ذلك؛ قال الشيطان جُفِظَ مني سائر اليوم».

فقوله: «وبوجهه الكريم»: دليل على إثبات الوجه لله تعالى.

ويرد على زعم أن الوجه هو الذات بأن النبي صلى الله عليه وسلم استعاذ أولاً بالله العظيم، ثم استعاذ ثانياً بوجهه الكريم، والعطف يدل على المغايرة. والأحاديث والآثار عن الصحابة رضي الله عنهم في إثبات الوجه لله تعالى كثيرة، وقد خرَّجها كثير من أهل العلم في كتبهم، متلقين لها بالقبول، مقابلين لها بالتسليم، ولم يُنكرها أحد منهم.

قال الإمام ابن خزيمة رحمه الله في كتاب «التوحيد» بعد أن ساق الآيات الدالة على إثبات الوجه لله تعالى، قال:

«فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز وتهامة واليمن والعراق والشام ومصر مذهبنا أنا نثبت لله ما أثبتته لنفسه، نقر بذلك بالسنتنا، ونصدق ذلك بقلوبنا، من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحدٍ من المخلوقين، عزَّ ربنا عن أن يشبه المخلوقين، وجلَّ ربنا عن مقالة المعطلين، وعزَّ أن يكون عدماً كما قاله المبطلون؛ لأن ما لا صفة له عدم، تعالى الله عما يقول الجهميون الذين ينكرون صفات خالقنا الذي وصف بها نفسه في محكم تنزيله وعلى لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم...».

وقال رحمه الله: «نحن نقول وعلمائنا جميعاً في جميع الأقطار: إن لمعبودنا عزَّ وجلَّ وجهًا كما أعلمنا الله في محكم تنزيله...».

وأما الجواب المفصل؛ فمن وجوه:

الوجه الأول: أن ابن الجوزي قال علي قول الله تعالى: { وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ } [الرحمن: الآية 27]؛ قال: «قال المفسِّرون: معناه: يبقى ربك»: وهذا التعميم والإطلاق بأنه قول المفسرين خطأ؛ فهناك من المفسرين ممن قبل ابن الجوزي فسَّر الآية بغير ما ادَّعاه ابن الجوزي، مع أن الحق ليس محصوراً فيمن صنَّف كتاباً أو كتباً في التفسير.

قال الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري رحمه الله في «تفسيره» على قوله تعالى: { كَلَّ مَنْ عَلَيْهَا قَانَ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ } [الرحمن : الآيتان 26- 27] :

«يقول تعالى ذكره: كل من على ظهر الأرض من جن وإنس؛ فإنه هالك، ويبقى وجه ربك يا محمد ذو الجلال والإكرام، و { ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ } من نعت الوجه؛ فلذلك رفع { ذو }..».

هذا مذهب أهل التحقيق في تفسير هذه الآية، ومن فسَّر الوجه بالذات؛ فقد أخطأ وسلك مسلك الجهمية.

قال الإمام ابن خزيمة رحمه الله في «كتاب التوحيد» (1/51): «وزعم بعض جهلة الجهمية أن الله عز وجل إنما وصف في هذه الآية [نفسه] التي أضاف إليها الجلال بقوله: { تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ } [الرحمن: الآية 78]، وزعت أن الرب هو ذو الجلال والإكرام، لا الوجه».

قال أبو بكر: «أقول – وبالله توفيقى -: هذه دعوى يدَّعيها جاهل بلغة العرب؛ لأن الله عز وجل قال: { وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ } [الرحمن: الآية 27]: فذكر الوجه مضمومًا في هذا الموضع مرفوعًا، وذكر الرب بخفض الباء بإضافة الوجه، ولو أن قوله: { ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ }؛ مردودًا إلى ذكر الرب في

هذا الموضوع؛ لكانت القراءة: (ذي الجلال والإكرام)؛ مخفوضًا، كما كان الباء مخفوضًا في ذكر الرب جلّ وعلا.

ألم تسمع قوله تبارك وتعالى: {تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} [الرحمن: الآية 78]، فلما كان {الجلال} و{الإكرام} في هذه الآية صفة للرب؛ خفض {ذي} خفض الباء الذي ذكر في قوله: [رَبُّكَ]، ولما كان الوجه في تلك الآية مرفوعة التي كانت صفة الوجه مرفوعة؛ فقال: {ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ}، فتفهموا يا ذوي الحجا هذا البيان الذي هو مفهوم في خطاب العرب، لا تغالطوا؛ فتركوا سواء السبيل.

وفي هاتين الآيتين دلالة أن وجه الله صفة من صفات الله، صفات الذات، لا أن وجه الله هو الله، ولا أن وجهه غيره، كما زعمت المعطلة الجهمية؛ لأن وجه الله لو كان الله؛ لقرئ: (ويبقى وجه ربك ذي الجلال والإكرام)؛ فما لمن لا يفهم هذا القدر من العربية ولوضع الكتب على علماء أهل الآثار القائلين بكتاب ربهم وسنة نبيهم صلى الله عليه وسلم؟!.

وقال العلامة ابن القيم رحمه الله - كما في «مختصر الصواعق» (ص 337)-: «إنه لا يعرف في لغة من لغات الأمم وجه الشيء بمعنى ذاته ونفسه، وغاية ما شبه به المعطل وجه الرب: أن قال: هو كقوله: وجه الحائط، ووجه الثوب، ووجه النهار، ووجه الأمر، فيقال لهذا المعطل المشبه: ليس الوجه في ذلك بمعنى الذات، بل هذا مبطل لقولك؛ فإن وجه الحائط أحد جانبيه؛ فهو مقابل لدبره، ومثل هذا وجه الكعبة ودبرها؛ فهو وجه حقيقة، ولكنه بحسب المضاف إليه، فلما كان المضاف إليه بناء؛ كان وجهه من جنسه، وكذلك وجه الثوب أحد جانبيه، وهو من جنسه، وكذلك وجه النهار أوله، ولا يقال لجميع النهار، وقال ابن عباس: وجه النهار أوله، ومنه قولهم: صدر النهار، قال الأعرابي: أتيت بوجه نهار وصدر نهار، وأنشد للربيع بن زياد:

مَنْ كَانَ مَسْرُورًا بِمَقْتَلِ مَالِكٍ فَلَيَاتِ نِسْوَتَنَا بِوَجْهِ نَهَارٍ

والوجه في اللغة: مستقبل كل شيء؛ لأنه أول ما يوجه منه، ووجه الرأي والأمر: ما يظهر أنه صوابه، وهو في كل محل بحسب ما يضاف إليه؛ فإن أضيف إلى زمن؛ كان الوجه زمنًا، وإن أضيف إلى حيوان؛ كان بحسبه، وإن أضيف إلى ثوب أو حائط؛ كان بحسبه، وإن أضيف إلى من {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى: الآية 11]، كان وجهه تعالى كذلك.»

أقول: ولما كان ابن الجوزي مضطربًا في العقيدة؛ ففي بعض كتبه يؤول، وفي بعضها يثبت؛ فقد جاء عنه ما يدل على أنه يثبت الوجه لله تعالى؛ كما دلَّ على ذلك الكتاب والسنة.

قال في كتابه «مجالس ابن الجوزي» يرد علي من أول الوجه بالذات: «وقول المعتزلة: إنه أراد بالوجه الذات؛ فباطل؛ لأنه أضافه إلى نفسه، والمضاف ليس كالمضاف إليه؛ لأن الشيء لا يضاف إلى نفسه...».

وهذا حق، ولكن ابن الجوزي لم يثبت على هذا، والاضطراب ظاهر عليه في كتبه، فإنه لا يثبت على قدم النفس ولا على قدم الإثبات؛ فيثبت تارة وينفي تارة، وكثيرًا ما يفوض، كما صنع في «تلييس إبليس»، فإنه قال (ص 101):

«ومن الناس من يقول: لله وجه، هو صفة زائدة على صفة ذاته؛ لقوله عز وجل: {وَبِيقِي وَجْهَ رَبِّكَ} [الرحمن: الآية 26]، وله يد، وله إصبع؛ لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يضع السماوات على إصبع»، وله قدم... إلى غير ذلك ممّا تضمنته الأخبار، وهذا كله إنما استخرجه من مفهوم الحس، وإنما الصواب قراءة الآيات والأحاديث من غير تفسير ولا كلام فيها..».

الوجه الثاني: أن ابن الجوزي قال: «وقد ذهب الذين أنكروا عليهم إلى أن الوجه صفة تختص باسم زائد على الذات، قلت (القائل ابن الجوزي): فمن أين قالوا هذا وليس لهم دليل إلا ما عرفوه من الحسيات؟!». وجواب هذا أن يقال: إن القول بأن هذه الصفة زائدة على الذات أم غير زائدة كلام مجمل، يحتمل حقًا ويحتمل باطلًا والألفاظ المجملة التي لم ترد في الكتاب ولا في السنة ولم يتكلم بها الصحابة توقع اللبس، وطريق السلامة التفصيل:

فمن أثبت الوجه لله تعالى وغيره من الصفات التي صحّت بها النصوص، وقال: صفات الله زائدة على الذات؛ فمراده زائدة على ما أثبتته نفاة الصفات؛ فإنهم يثبتون لله تعالى ذاتًا مجردة عن الصفات، فلا يثبتون لله وجهًا ولا يدين ولا قدمًا ولا صورةً ولا كلامًا، بل لا يثبتون إلا ذاتًا مجردة عن الصفات، وهذا ضلال باتفاق علماء السلف؛ إذ لا توجد ذات مجردة عن الصفات، وأهل البدع يوردون الألفاظ المجملة تلييسًا على الخلق؛ ليدركوا مرادهم من حيث لا يشعرون بمقصدهم، ولذلك لا يثبتون الوجه لله تعالى ولا غيره من الصفات، ويعيبون على من قال: إن الوجه صفة زائدة على الذات، مع أن مراد من قال في صفات الله: زائدة على الذات، أي: زائدة على ما أثبتته نفاة الصفات.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في «الفتاوى» (5/326): «وإذا قال من قال من أهل الإثبات للصفات: أنا أثبت صفات لله زائدة على ذاته، فحقيقة ذلك أنا نثبتها زائدة على ما أثبتتها النفاة من الذات؛ فإن النفاة اعتقدوا ثبوت ذات مجردة عن الصفات، فقال أهل الإثبات: نحن نقول بإثبات صفات زائدة على ما أثبتته هؤلاء، وأما الذات نفسها الموجودة، فتلك لا يتصور أن تحقق بلا صفة أصلًا، بل هذا بمنزلة من قال: أثبت إنسانًا لا حيوانًا ولا ناطقًا ولا قائمًا بنفسه ولا بغيره ولا له قدرة ولا حياة ولا حركة ولا سكون... أو نحو ذلك، أو قال: أثبت نخلة ليس لها ساق ولا جذع ولا ليف... ولا غير ذلك، فإن هذا يثبت ما لا حقيقة له في الخارج ولا يعقل؛ ولهذا كان السلف والأئمة يُسمون نفاة الصفات معطلة؛ لأن حقيقة قولهم تعطيل ذات الله تعالى، وإن كانوا هم قد لا يعلمون أن قولهم مستلزم للتعطيل، بل يصفونه بالوصفين المتناقضين؛ فيقولون: هو موجود قديم واجب، ثم ينفون لوازم وجوده، فيكون حقيقة قولهم: موجود ليس بموجود! حق ليس بحق! خالق ليس بخالق! فينفون عنه النقيضين: إمّا تصريحًا بنفيهما، وإمّا إمسாகًا عن الإخبار بواحد منهما..».

وأما قول ابن الجوزي: «وليس لهم دليل إلا ما عرفوه من الحسيات»؛ فهذا جهل بالنصوص وبما عليه علماء السلف، فإنهم متفقون على إثبات صفة الوجه لله تعالى حقيقة.

وأما قول من قال من العلماء: إن الوجه صفة تختص باسم زائد على الذات، فمرادهم زائد على ما نفاه نفاة الصفات المعطلة، الذين ينفون عن الله تعالى ما وصف به نفسه وما وصفه به رسوله محمد صلى الله عليه وسلم. الوجه الثالث: أن قول ابن الجوزي: «ولو كان كما قالوا، كان المعنى أن ذاته تهلك إلا وجهه»: يقال عنه: هذا جهل وقول فاسد، فإننا لو سلمنا أن المراد بقول الله تعالى: { كَلَّ شَيْءٍ هَالِكٍ إِلَّا وَجْهَهُ } [القصص: الآية 88]؛ أي: إلا ذاته، أو: إلا هو، لم يكن في ذلك دليل على نفي الوجه عن الله تعالى؛ لأن النصوص كثيرة في إثبات الوجه لله تعالى، ولا عبرة بحثالة الجهمية والمعتلة الذين ينكرون ذلك، ويكون معنى الآية على ما قال الإمام ابن خزيمة رحمه الله في كتاب «التوحيد» (ص 24): «ونفى عنه الهلاك إذا أهلك الله ما قد قضى عليه الهلاك ممّا قد خلقه الله للفناء لا للبقاء، جلّ ربنا عن أن يهلك شيء منه مما هو من صفات ذاته..».

الوجه الرابع: أن قول ابن الجوزي: «وقال ابن حامد: أثبتنا لله وجهًا، ولا نجوّز إثبات رأس، قلت (القائل ابن الجوزي): ولقد اقشعرّ بدني من جراته على ذكر هذا، فما أعوّزه في التشبيه غير الرأس». يجب عنه، فيقال: إن من أثبت لله تعالى ما أثبتته لنفسه وما أثبتته له رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، ولم يتجاوز القرآن والحديث الصحيح؛ فقد سلك الصراط المستقيم، واقتفى أثر النبي الكريم صلى الله عليه وسلم إلى يوم الدين.

ومن أنكر ما وصف الله به نفسه، أو وصفه به رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، أو حرّف ذلك، أو اقشعرّ جلده من ذلك استنكارًا؛ فقد ضلّ عن الهدى القويم، وسلك مسلك النفاة من الجهمية والمعتلين. وإن من أصول أهل السنة والجماعة: أن الله تعالى لا يوصف إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله محمد صلى الله عليه وسلم. وهذا الأصل يجب التمسك به والعض عليه بالنواجذ، خصوصًا عند جدال المبطلين، وتلبيس المماحلين، وتشبيه المشبهين.

فإذا علم هذا الأصل العظيم الذي لا يضل من تمسك به، فليعلم أن النصوص جاءت صريحة صحيحة في إثبات الوجه لله تعالى، وقد تقدم بعضها، فمن أنكرها، فإنما ينكر على الله قوله وعلى الرسول صلى الله عليه وسلم خبره، وهذا من أعظم الضلال وأقبح الباطل.

قال تعالى: { فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا } [النساء: الآية 65]. ومن ردّ آيات الصفات وأحاديثها أو حرّفها؛ فهو والله بمعزل عن هذا التحكيم. وقول ابن حامد: «ولا نجوّز إثبات الرأس»: قصده في ذلك أن النص لم يأت به، ولو جاء النص به؛ لكتنا أول القائلين به؛ تفاديًا من غضب الله وغضب رسوله صلى الله عليه وسلم.

وقد قال تعالى: { فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ } [النور: الآية 63]، قال الإمام أحمد رحمه الله: «أتدري ما الفتنة؟

الفتنة: الشرك، لعله إذا ردَّ بعض قوله أن يقع في قلبه شيء من الزيغ فيهلك».

فلما لم يأتِ النص بإثبات الرأس لله تعالى، لم يقل به ابن حامد. وأي عيب في هذا؟!

ومنه يظهر أن إنكار ابن الجوزي ليس في محله؛ لأن ابن حامد أثبت لله وجهًا، وهكذا جاءت النصوص، فمن أنكر على ابن حامد؛ فإنما يرد الآيات والأحاديث الصحاح، وهذا ضلال بعيد وزيف عظيم، نسأل الله السلامة والعافية. (المرجع: إتحاف أهل الفضل والإنصاف، للشيخ سليمان العلوان، 121-133).

الشبهة (2) : تأويلهم صفة العين

* قال ابن الجوزي في " دفع شبه التشبيه " (ص 113، على قوله تعالى: {وَلِئَصِّغَ عَلَيَّ عَيْنِي} [طه: الآية 39]، و {وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا} [هود: الآية 37]).

قال أبو بكر بن الأنباري: أمَّا جمع العين على مذهب العرب في إيقاعها الجمع على الواحد، يقال: خرجنا في السفر إلى البصرة، وإنما جمع؛ لأن عادة الملك أن يقول: أمرنا ونهينا.

وقد ذهب القاضي أبو يعلى إلى أن العين صفة زائدة على الذات، وقد سبقه أبو بكر ابن خزيمة، فقال في الآية: لربنا عينان ينظر بهما.

قلت: وهذا ابتداع لا دليل لهم عليه، وإنما أثبتوا عينين من دليل الخطاب في قوله عليه الصلاة والسلام: «وإن الله ليس بأعور»، وإنما أراد نفي النقص عنه تعالى، ومتى ثبت أنه لا يتجزأ، لم يكن لما يتخيل من الصفات وجه».

أقول: الجواب عن هذه الجهالات من وجهين: مجمل ومفصل:

فأمَّا المَجْمَلُ؛ فإنه قد اتفق علماء السلف من الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين على أن الله تعالى لا يُوصف إلا بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله محمد صلى الله عليه وسلم؛ دون تحريف أو تعطيل أو تكييف أو تمثيل، واتفقوا أيضًا على أن باب الأسماء والصفات لا يدخله القياس، ولا مجال للقياس فيه، فلا تثبت لله تعالى إلا ما جاء به السمع.

فكان مما جاء به السمع ذكر العين لله تعالى مفردة، كما في قوله تعالى: {وَلِئَصِّغَ عَلَيَّ عَيْنِي} [طه: الآية 39]، وذكرها بلفظ الجمع، كما في قوله تعالى: {قَائِلًا بِأَعْيُنِنَا} [الطور: الآية 48]، وجاءت السنة بذكر العينين لله تعالى.

فكان الواجب على كل مسلم الإيمان بذلك، وإثبات العينين لله تعالى حقيقة، والتسليم والانقياد، وعدم ضرب الأمثال لله تعالى، وترك التحريف وصرف النصوص عن حقائقها بلا برهان.

قال الهروي في كتاب «الأربعين» (ص 64، باب إثبات العينين له تعالى

وتقدّس)، وساق بالسند حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما من نبيٍّ؛ إلا وقد حذرَّ أمته الأعور الكذاب، ألا إنه أعور، وإن ربكم عزَّ وجل ليس بأعور، مكتوب بين عينيه (ك ف ر...)»، وهذا الحديث رواه الإمام البخاري (13/389) ومسلم (رقم 2933) من

طريق شعبة عن قتادة، قال: سمعتُ أنس بن مالك... ورواه أيضًا البخاري (13/389- فتح) ومسلم من طريق نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم به».

قال الإمام الدارمي رحمه الله في «رده على بشر المريسي» (ص 48): «ففي تأويل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله ليس بأعور»: بيان أنه بصير ذو عينين خلاف الأعور».

وقال رحمه الله: «والعور عند الناس ضد البصر، والأعور عندهم ضد البصير بالعينين».

وقال الإمام أبو بكر ابن خزيمة رحمه الله في كتاب «التوحيد» (1/97): «فواجب على كل مؤمن أن يثبت لخالقه وبارئه ما ثبت الخالق البارئ لنفسه من العين، وغير مؤمن من ينفي عن الله تبارك وتعالى ما قد ثبته الله في محكم تنزيله ببيان النبي صلى الله عليه وسلم، الذي جعله الله مبيِّنًا عنه عز وجل في قوله: { وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ } [النحل: الآية 44]، فبين النبي صلى الله عليه وسلم أن لله عينين، فكان بيانه موافقًا لبيان محكم التنزيل، الذي هو مسطور بين الدفتين، مقروء في المحاريب والكتاتيب..».

وإثبات العينين لله تعالى أمر متفق عليه بين علماء السلف، ومجيئهما في القرآن بلفظ المفرد المضاف إلى الضمير المفرد ولفظ الجمع المضاف إلى ضمير الجمع لا يدل على أن لله تعالى عينًا واحدة، كما أن لفظ الجمع لا يدل على أن لله تعالى أعينًا متعددة، فيحمل ما جاء بالكتاب على ما وضحته السنة، فيزول الإشكال.

قال العلامة المحقق ابن القيم رحمه الله في «الصواعق» (1/205): «... فذكر العين المفردة مضافةً إلى الضمير المفرد، والأعين مجموعة مضافةً إلى ضمير الجمع، وذكر العين مفردة لا يدل على أنها عين واحدة ليس إلا، كما يقول القائل: أفعل هذا على عيني، وأجيتك على عيني، وأحملة على عيني... ولا يريد به أن له عينًا واحدة، فلو فهم أحد هذا من ظاهر كلام المخلوق؛ لعدَّ أخرق، وأمَّا إذا أضيفت العين إلى اسم الجمع ظاهرًا أو مضمرة؛ فالأحسن جمعها، مشاكلة للفظ، كقوله: { تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا } [القمر: الآية 14]، وقوله: { وَاصْبِعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا } [هود: الآية 37]، وهذا نظير المشاكلة في لفظ اليد المضافة إلى المفرد، كقوله: { بِيَدِهِ الْمُلْكُ } [الملك: الآية 1]، و { بِيَدِكَ الْخَيْرُ } [آل عمران: الآية 26]، وإن أضيفت إلى ضمير جمع؛ جمعت، كقوله: { أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِيئُنَا أَنْعَامًا } [يس: الآية 71]، وكذلك إضافة اليد والعين إلى اسم الجمع الظاهر، كقوله: { بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ } [الروم: الآية 41]، وقوله: { قَالُوا قَاتُوا بِهِ عَلَى أَعْيُنِ النَّاسِ } [الأنبياء: الآية 61].

وقد نطق القرآن والسنة بذكر اليد مضافة إليه سبحانه مفردة ومثناة ومجموعة، ولفظ العين مضافة إليه مفردة ومجموعة، ونطقت السنة بإضافتها إليه مثناة، كما قال عطاء عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم: «إن العبد إذا قام في الصلاة، قام بين عيني الرحمن، فإذا التفت؛ قال له ربه: إلى من تلتفت؟ إلى خير لك مني؟».

وقولُ النبي صلى الله عليه وسلم: «إن ربكم ليس بأعور»: صريحٌ في أنه ليس المراد إثبات عين واحدة ليس إلا؛ فإن ذلك عور ظاهر، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

وهل يفهم من قول الداعي: «اللهم! احرسنا بعينك التي لا تنام»: أنها عين واحدة ليس إلا إلاّ ذهن أكلف وقلب أغلف؟!

قال خلف بن تميم: حدثنا عبد الجبار بن كثير، قال: «قيل لإبراهيم ابن أدهم: هذا السبع، فنادى: يا قسورة، إن كنت أمرت فينا بشيء، وإلا (يعني: فاذهب)، فضرب بذنبه، وولى مدبرًا، فنظر إبراهيم إلى أصحابه، وقال: قولوا: اللهم! احرسنا بعينك التي لا تنام، واكنفنا بكنفك الذي لا يرام، وارحمنا بقدرتك علينا، ولا نهلك وأنت الرجاء».

قال عثمان الدارمي: «الأعور ضد البصير بالعينين، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في الدجال: «إنه أعور، وإن ربكم ليس بأعور»، وقد احتج السلف على إثبات العينين له سبحانه بقوله: { تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا } [القمر: الآية 14]».

وممن صرح بذلك إثباتًا واستدلالًا أبو الحسن الأشعري في كتبه كلها، فقال في «المقالات» و«الموجز» و«الإبانة»، وهذا لفظه فيها:

«وجملة قولنا أن نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله..».

إلى أن قال: « وأن الله مستو على عرشه، كما قال: { الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى } [طه: الآية 5]، وأن له وجهًا، كما قال: { وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ } [الرحمن: الآية 27]، وأن له يدين، كما قال: { بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ } [المائدة: الآية 64]، وقال: { لَمَّا خَلَفْتُ بِيَدَيَّ } [ص: الآية 75]، وأن له عينين بلا كيف، كما قال: { تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا } [القمر: الآية 14]».

فهذا الأشعري والناس قبله وبعده لم يفهموا من الأعين أعينًا كثيرة على وجه، ولم يفهموا من الأيدي أيادي كثيرة على شقٍّ واحد، حتى جاء هذا الجهمي، فعرضه القرآن، وادعى أن هذا ظاهره، وإنما قصد هذا وأمثاله التشنيع على من بدّعه وضلله من أهل السنة والحديث، وهذا شأن الجهمية في القديم والحديث، وهم بهذا الصنيع على الله ورسوله وكتابه يشنعون، { وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ } [التوبة: الآية 105]».

وأما الجواب المفصل، فمن وجوه:

الوجه الأول: أن قول ابن الجوزي على قول الله تعالى: { وَلِيُصْطَفَى عَلَى عَيْنِي } [طه: الآية 39]، وقوله: { وَاصْصِعِ الْقُلُوبَ بِأَعْيُنِنَا } [هود: الآية 37]: «قال المفسرون: بأمرنا، أي: بمرأى منا»:

يقال: إنه خطأ من وجهين:

الوجه الأول: أن المفسرين لم يطبقوا على هذا التفسير، وعبارة ابن الجوزي فيها إيهام أن جميع المفسرين يقولون ذلك، وهذا خطأ، فابن جرير مثلاً – وتفسيره يُعد من أجلِّ التفاسير وأشهرها – قال على قول الله تعالى: { وَاصْصِعِ الْقُلُوبَ بِأَعْيُنِنَا } [هود: الآية 37]، قال: «بعين الله ووحيه كما يأمرك».

الوجه الثاني: أن تفسير الآيتين بما ذكر ابن الجوزي خطأ؛ إذ لو أراد الله تعالى بقوله: { وَلِيُصْطَفَى عَلَى عَيْنِي } [طه: الآية 39]، أي: بأمري، لقال: «ولتصنع بأمرى».

وكذلك الآية الأخرى يقال فيها مثل ما قيل في هذه. وقول من قال: «بمراى منا»: يقال لا شك أن ذلك بمراى من الله تعالى، وهذا من اللوازم، وليس هو معنى الآية، فالواجب أولاً إثبات العينين لله تعالى، ثم لا بأس بعد ذلك بذكر اللوازم من الرؤية ونحو ذلك. ولكن أهل الأهواء يُفسرون الآيات التي في الصفات بلوازمها، وبنفون حقائقها، وهذا عين المحادة لله ورسوله صلى الله عليه وسلم. وقد ثبت عن ابن عباس في قول الله تعالى: {وَاصْنَعِ الْقُلُوبَ بِأَعْيُنِنَا} [هود: الآية 37]، قال: «بعين الله تبارك وتعالى»، رواه عنه البيهقي في «الأسماء والصفات» (2/41) من طريق محمد بن إسحاق الصاغانى، ثنا حجاج بن محمد، عن ابن جريج، عن عطاء الخراساني، عن عكرمة، عن ابن عباس، به، ورواه كلهم ثقات.

وكذلك قال قتادة: «بعين الله...»، فيما رواه عنه ابن جرير في «تفسير». وأما قول الجهمي الكوثري في تعليقه على «الأسماء والصفات» على أثر ابن عباس المتقدم، قال: «وفي سند الحديث حجاج المصيبي، اختلط في أواخر عمره، وعطاء ضعفه البخاري، وعكرمة مختلف فيه»، فهو كلام جاهل، ليس له حظ ولا نصيب من هذا العلم، كما أنه لا له حظ ولا نصيب من معرفة الكتاب والسنة على فهم السلف الصالح: فقوله: «حجاج المصيبي اختلط في أواخر عمره»: يقال عنه: ذكر ذلك بعض العلماء، كما في ترجمته في «تهذيب الكمال» (5/456) و«تهذيب التهذيب» (2/181).

وهذا لا يؤثر على حديثه مطلقاً؛ لأنه إنما قيل إنه تغير لما رجع إلى بغداد، وحديثه عن ابن جريج ليس من ذلك. وقد سمع التفسير من ابن جريج إماماً، كما ذكر ذلك أحمد بن حنبل، قال أحمد: «ولم يكن مع ابن جريج كتاب التفسير، فأملى عليه». وقد قال يحيى بن معين: «قال لي المعلى الرازي: قد رأيت أصحاب ابن جريج بالبصرة، ما رأيت فيهم أثبت من حجاج»، قال يحيى: «وكننت أتعجب منه، فلما تبينت ذلك، إذا هو كما قال، كان أثبتهم في ابن جريج». وقال أبو مسلم المستملي: «خرج حجاج الأعور من بغداد إلى الثغر في سنة تسعين ومائة»، قال: «وسألته، فقلت: هذا التفسير سمعته من ابن جريج؟ فقال: سمعت التفسير من ابن جريج، وهذه الأحاديث الطوال، وكل شيء قلت: حدثنا ابن جريج، فقد سمعته». وأما قوله: «وعطاء ضعفه البخاري»، فهذا غير ناهض لتضعيف عطاء الخراساني:

فتضعيف البخاري لرجل ما لا يدل على ضعفه مطلقاً، وأنه لا يحتج بحديثه، فقد وثق عطاء أئمة ثقات أثبات لهم قدرهم في هذا الشأن. قال الإمام أحمد رحمه الله عنه: «ثقة».

وقال ابن معين: «ثقة».

ووثقه أيضاً الدارقطني.

وقال يعقوب بن شيبه: «ثقة، معروف بالفتوى والجهاد».

وقد خرج البخاري لعطاء في «صحيحه» في تفسير سورة نوح، ولكن اختلف العلماء رحمهم الله في عطاء، هل هو ابن أبي رباح أم الخراساني؟ جاء عند عبد الرزاق في «تفسيره» التصريح بأنه الخراساني. والحاصل أن عطاء الخراساني ممن يحتج بحديثه، كما عليه أكثر أئمة الحديث ونقاده، والله أعلم.

وأما قوله: «وعكرمة مختلف فيه»: فهذا شغب لا طائل تحته، فالاختلاف في توثيق الراوي ليس تضييقاً له.

وعكرمة: ثقة حافظ، خرج له البخاري في الأصول، والأربعة، وروى له مسلم مقروناً، وقد روى عن جماعة من الصحابة.

ووثقه ابن معين والنسائي وغيرهما.

وقال الإمام البخاري رحمه الله: «ليس أحدٌ من أصحابنا إلا وهو يحتج بعكرمة».

وقد تكلم بعضهم في حديث عكرمة، ف قيل: سبب ذلك لرأي رآه عكرمة، وإلا، فهو حجة في الحديث، والكلام الذي قيل فيه لا يطعن في حديثه، وما كل راوٍ يتكلم فيه يطرح حديثه، فلا بد من النظر والوقوف على كلام الجارح، هل هو مؤثر، أم غير مؤثر؟

والحاصل أن عكرمة حجة في الحديث، وشغب الكوثري ممّا لا يقام له وزن، ولم يبن كلامه على قواعد وأسس سليمة، إنما يلقي الكلام على عواهنه، فالله المستعان.

الوجه الثاني: أن قول ابن الجوزي: «وقد ذهب القاضي أبو يعلى إلى أن العين صفة زائدة على الذات، وقد سبقه أبو بكر بن خزيمة، فقال في الآية: لربنا عينان ينظر بهما»: يقال عنه:

إن مراد القاضي أبي يعلى بقوله: العين صفة زائدة على الذات، أي: زائدة على ما أثبتته النفاة؛ لأن النفاة يثبتون لله تعالى ذاتاً مجردة عن الصفات، والسلف يخالفونهم في ذلك، فيثبتون لله تعالى ما أثبتته لنفسه وما أثبتته له رسوله محمد صلى الله عليه وسلم مما صحّت به الأحاديث.

وإن كان اللفظ والقول بأن هذه الصفة زائدة على الذات أو غير زائدة غير ماثور عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن صحابته الكرام، ويحتمل حقاً ويحتمل باطلاً

ولكن مراد أهل الإثبات بقولهم: «صفة زائدة على الذات»، أي: زائدة على ما أثبتته النفاة، وهذا المعنى حق، خلافاً لأهل البدع الذين ينكرون صفات الله تعالى أو يُحرفونها، ولا يثبتون لله تعالى، لا وجهًا، ولا سمعًا، ولا بصراً، ولا عينين... ولا غير ذلك من الصفات الذاتية، ولا كثيرًا من الصفات الفعلية، فقد شبهوا معبودهم وربهم بالناقصات، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

وأما عيب ابن الجوزي على أبي يعلى وابن خزيمة، فليس في محله، وهذا العيب في الحقيقة إنما يقع على من دلّ الأمة على أن لله عينين، فليس ابن خزيمة أول من ذكر العينين لله تعالى حتى يخص بالإنكار، ولو تفكر في ذلك أهل الأهواء؛ لعلموا فساد عقولهم وتناقضهم واضطرابهم، ولعلموا أنهم في

الحقيقة إنما يطعنون على من جاء بإثبات العينين لله تعالى حقيقة ودعا الناس إلى الإيمان بذلك.

الوجه الثالث: أن قول ابن الجوزي: «وهذا ابتداء لا دليل لهم عليه، وإنما أثبتوا لله عينين من دليل الخطاب في قوله صلى الله عليه وسلم: «وإن الله ليس بأعور»: يقال عنه: قد تقدم ذكر الأدلة على إثبات العينين لله تعالى، وليس في إثباتهما ابتداء في الدين، إنما الابتداء هو نفيهما عن الله، ووصف الله تعالى بالنقائص، وهذا أصل التعطيل.

وقول ابن الجوزي: «وإنما أثبتوا لله عينين من دليل الخطاب في قوله صلى الله عليه وسلم: «وإن الله ليس بأعور»: يقال عنه: إن دليل الخطاب في هذا الموضوع حجة، وقد أجمع عليه العلماء، وأثبتوا لله عينين.

وقد تقدم إثبات الوجه لله تعالى وغيره من الصفات بنصوص قطعية متواترة، ومع ذلك أنكرها ابن الجوزي وصرفها عن ظاهرها بحجج عقلية متهاففة مضطربة، يستحي العاقل من ذكرها، فليس قوله: «من دليل الخطاب»: هو المانع له من إثبات العينين لله تعالى، فالله المستعان.

(المرجع : " إتحاف أهل الفضل والإنصاف " للشيخ سليمان العلوان ، ص 134-144).

الشبهة (3) : تأويلهم صفة اليد

* قال ابن الجوزي في " دفع شبه التشبيه " (ص 114)، على قول الله تعالى: [لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ] [ص: الآية 75]:

«اليد في اللغة بمعنى النعمة والإحسان، قال الشاعر:

مَتَى تُنَاجِي عِنْدَ بَابِ بَنِي هَاشِمٍ
فَوَاضِلِهِ يَدَا
تُرِيحِي فَتَلْقَيْ مِّنْ

ومعنى قول اليهود: { يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ } [المائدة: الآية 64]، أي: محبوسة عن النفقة، واليد: القوة، يقولون: ما لنا بهذا الأمر من يد.

وقوله تعالى: { بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ } [المائدة: الآية 64]، أي: نعمته وقدرته.

وقوله: { لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ } [ص: الآية 75]، أي: بقُدْرَتِي ونعمتي.

وقال الحسن في قوله تعالى: { يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ } [الفتح: الآية 10]: «أي: منته وإحسانه».

قلت: هذا كلام المحققين.

وقال القاضي أبو يعلى: «اليدان صفتان ذاتيتان تسميان بالدين» اهـ.

قلت: وهذا تصرف بالرأي لا دليل عليه.

وقال ابن عقيل: «معنى الآية: لما خلقت أنا، فهو كقوله: { ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَكَ } [الحج: الآية 10]، أي: بما قدمت أنت».

* أقول مستعيناً بالله تعالى لكشف هذه الأباطيل: الجواب من وجوه:

الوجه الأول: أن الأصل في الكلام أن يحمل على حقيقته، فلا يجوز العدول عن ذلك، إلا إن كانت هناك قرينة تمنع الحمل على الحقيقة.

الوجه الثاني: أن حمل الكلام على ما يجوز في اللغة، وترك ظاهر الكلام، يؤدي إلى خلل ولبس في فهم المراد، ومن ثم لا يحصل ضبط كلام متكلم إلا

بالاستفسار عن مراده ومقصده، وهذا خلاف ما عليه المسلمون قديمًا وحديثًا، وخلاف ما فطر الله عليه الخلق.

الوجه الثالث: أن حمل صفات الرب جل وعلا على المعاني اللغوية أو على المجاز دون الحقيقة يقتضي تعطيل الرب جل وعلا عن صفات الكمال، فلا يثبت له علم ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا غير ذلك مما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله محمد صلى الله عليه وسلم.

الوجه الرابع: أن حمل الكلام على غير حقيقته يقتضي أن الله جل وعلا يخاطب العباد بما لا يفهمون، أو بما ظاهره غير مراد.

الوجه الخامس: أنه وإن جاز في اللغة إطلاق اليد على النعمة أو القوة في بعض المواضع، فلا يصح أن يجعل هذا الإطلاق عامًا في كل شيء؛ فقوله تعالى: {لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} [ص: الآية 75] لا يصح أن يقال: لما خلقت بقدرتي أو بنعمتي؛ لأن نعم الله متعددة، وليست محصورة في نعمتين، فإن هذا لا يقوله عاقل، قال تعالى: {وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا} [إبراهيم: الآية 34، النحل: الآية 18].

وأما حمل اليدين في قوله تعالى: {لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} [ص: الآية 75] على القدرة، فهذا أيضًا فاسد؛ لأن القدرة صفة واحدة، قال تعالى: {أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا} [البقرة: الآية 165].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «إن لفظ (اليدين) بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة؛ لأنَّ من لغة القوم استعمال الواحد في الجمع، كقوله: {إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ} [العصر: الآية 2]، ولفظ الجمع في الواحد، كقوله: {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ...} [آل عمران: الآية 173]، ولفظ الجمع في الاثنين، كقوله: {صَعَتُ قُلُوبِكُمْ} [التحریم: الآية 4]، أمَّا استعمال لفظ الواحد في الاثنين، أو الاثنين في الواحد، فلا أصل له؛ لأن هذه الألفاظ عدد، وهي نصوص في معناها، لا يتجاوز بها، ولا يجوز أن يقال: عندي رجل، ويعني: رجلين! ولا: عندي رجلان، ويعني به الجنس! لأن اسم الواحد يدل على الجنس والجنس فيه شياع، وكذلك اسم الجمع فيه معنى الجنس، والجنس يحصل بحصول الواحد، فقوله: {لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} [ص: الآية 75] لا يجوز أن يراد به القدرة؛ لأن القدرة صفة واحدة، ولا يجوز أن يعبر بالاثنتين عن الواحد...». ومما يدل على فساد قول من زعم أن اليدين بمعنى القوة: قوله صلى الله عليه وسلم: «إن المقسطين عند الله، على منابر من نور، عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين...»، خرج مسلم في «صحيحه» (رقم 1827) عند عبد الله بن عمرو.

قال ابن منده في «الرد على الجهمية» (ص 73): «هذا حديث ثابت باتفاق». فهل يصح يا معطلة أن يقال: وكلتا قوتي يمين؟! فهل للقوة يمين؟!!

فإن قلت: نعم، خالفتهم أهل العقول، وصرت مع البله والجهال والحمقى والمغفلين!! وإن قلت: لا، خصمتهم، ووجب عليكم التسليم والانقياد وإثبات اليدين لله تعالى حقيقة، وليس بعد ذلك إلا العناد، وبئس الزاد ليوم المعاد.

الوجه السادس: أن قول ابن الجوزي: «ومعنى قول اليهود: { يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ } [المائدة: الآية 64]، أي: محبوسة عن النفقة، واليد القوة»: قول غير صحيح، بل هو باطل، ويبطله قوله تعالى بعد ذلك: { بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ } [المائدة: الآية 64]، فلا يصح أن يقال: نعمته مبسوطتان؛ لأن نعم الله تعالى ليست محصورة في نعمتين إجمالاً ضرورياً، فثبت أن المراد: إثبات اليمين لله تعالى حقيقتين، كما أجمع على ذلك أهل العلم والإيمان، ولا أعلم أحداً نازع في ذلك إلا أهل البدع والضلال، الذين لم يستضيئوا بالكتاب ولا بالسنة على فهم السلف الصالح.

قال الإمام ابن خزيمة رحمه الله تعالى: «وزعمت الجهمية المعطلة أن معنى قوله: { بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ } [المائدة: الآية 64]، أي: نعمته، وهذا تبديل لا تأويل. والدليل على نقض دعواه هذه أن نعم الله كثيرة لا يحصيها إلا الخالق البارئ، والله يدان لا أكثر منهما، كما قال لإبليس عليه لعنة الله: { مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ } [ص: الآية 75]، فأعلمنا جل وعلا أنه خلق آدم بيديه، فمن زعم أنه خلق آدم بنعمته، كان مبدلاً للكلام الله. وقال الله عز وجل: { وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ } [الزمر: الآية 67]

أفلا يعقل أهل الإيمان أن الأرض جميعاً لا تكون قبضة إحدى نعمته يوم القيامة، ولا أن السماوات مطويات بالنعمة الأخرى؟! ألا يعقل ذوو الحجا من المؤمنين أن هذه الدعوى التي يدّعيها الجهمية جهلٌ أو تجاهلٌ شر من الجهل؟!

بل الأرض جميعاً قبضة ربنا جلّ وعلا بإحدى يديه يوم القيامة، والسماوات مطويات بيمينه، وهي اليد الأخرى، وكلتا يدي ربنا يمين، لا شمال فيهما، جل ربنا وعز عن أن يكون له يسار، إذ كون إحدى اليدين يساراً إنما يكون من علامات المخلوقين، جل ربنا وعز عن شبه خلقه. وإفهم ما أقول من جهة اللغة، تفهم وتستيقن أن الجهمية مبدلة لكتاب الله لا متأولة قوله: { بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ } [المائدة: الآية 64].

لو كان معنى اليد النعمة كما ادعت الجهمية، لقرئت: بل يدها مبسوفة، أو: منبسوفة؛ لأن نعم الله أكثر من أن تحصى، ومحال أن تكون نعمه نعمتين لا أكثر، فلما قال الله عز وجل: { بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ } [المائدة: الآية 64]؛ كان العلم محيطاً أنه ثبت لنفسه يدين لا أكثر منهما، وأعلم أنهما مبسوطتان ينفق كيف يشاء.

والآية دالة أيضاً على أن ذكر اليد في هذه الآية ليس معناه النعمة: حكى الله جل وعلا قول اليهود، فقال: { وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ }، فقال الله عز وجل ردّاً عليهم: { عَلَتْ أَيْدِيهِمْ }، وقال: { بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ } [المائدة: الآية 64]، وبيقين يعلم كل مؤمن أن الله لم يرد بقوله: { عَلَتْ أَيْدِيهِمْ }؛ أي عُلَّتْ نعمهم، لا، ولا اليهود [أرادوا] أن نعم الله مغلولة، وإنما رد الله عليهم مقالتهم وكذبهم في قولهم: { يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ }، وأعلم المؤمنين أن يديه مبسوطتان ينفق كيف يشاء...».

الوجه السابع: أن قول ابن الجوزي على قول الله تعالى: {لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} [ص: الآية 75]: «أي: بقدرتي ونعمتي»: باطل من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن القوة والنعمة لم تردا بلفظ التثنية. الوجه الثاني: أنه لو صح ورود القدرة أو النعمة بلفظ التثنية، ففي هذه الآية باطل اتفاقاً؛ لأنه لا يكون لآدم خصيصة على غيره من سائر المخلوقات، فالكل مخلوقون بقدرة الله تعالى، فلا يكون هناك مزية لآدم على غيره، وهذا باطل باتفاق المسلمين:

فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «احتج آدم وموسى عليهما السلام عند ربهما، فحج آدم موسى، قال موسى: أنت آدم الذي خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه...».

فقوله: «خلقك الله بيده»: صريح في تخصيص آدم بذلك، وإلا، لم يكن في قوله: «خلقك الله بيده»: فائدة؛ لأن كل المخلوقات مخلوقة بقدرة الله سبحانه.

وكذلك حديث الشفاعة المخرج في «الصحيحين» من حديث أنس يدل على اختصاص آدم بكونه خلقه بيده، فإن فيه: «يجمع الله الناس يوم القيامة، فيهتمون لذلك، فيقولون: لو استشفعنا على ربنا حتى يريحنا من مكاننا هذا!»، قال: «فيأتون آدم صلى الله عليه وسلم فيقولون: أنت آدم أبو الخلق، خلقك الله بيده...».

فحمل اليد هنا على القدرة أو النعمة من أعظم الإلحاد والتحريف لكلام النبي صلى الله عليه وسلم.

فكون المؤمنين يوم القيامة يأتون آدم ويقولون: «أنت أبو البشر، خلقك الله بيده...»: دليل ظاهر وبرهان لا يناع فيه إلا جهمي على اختصاص آدم عن غيره، وأن الله خصه بكونه خلقه بيديه.

الوجه الثالث: قال العلامة ابن القيم رحمه الله: «إن نفس هذا التركيب المذكور في قوله: {خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} [ص: الآية 75]: يأبى حمل الكلام على القدرة؛ لأنه نسب الخلق إلى نفسه سبحانه، ثم عدَّى الفعل إلى اليد، ثم ثنَّها، ثم أدخل عليها الباء التي تدخل على قولك: كتبت بالقلم، ومثل هذا نص صريح لا يحتمل المجاز بوجه.

بخلاف ما لو قال: عملت، كما قال تعالى: {بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ} [آل عمران: الآية 182]، و{بِمَا قَدَّمْتُمْ يَدَاكَ} [الحج: الآية 10]، فإنه نسب الفعل إلى اليد ابتداءً، وخصَّها بالذكر؛ لأنها آلة الفعل في الغالب.

ولهذا؛ لما لم يكن خلق الأنعام مساوياً لخلق أبي الأنعام، قال تعالى: {أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً} [يس: الآية 71]، فأضاف الفعل إلى الأيدي، وجمعها، ولم يدخل عليها الباء، فهذه ثلاثة فروق تبطل إلحاق أحد الموضوعين بالآخر.

ويتضمن التسوية بينهما عدم مزية أبينا آدم على الأنعام، وهذا من أبطل الباطل، وأعظم العقوق للأب، إذ ساوى المعطل بينه وبين إبليس والأنعام في الخلق بالدين...».

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في «الفتاوى» (6/366): «.. أما إذا أضاف الفعل إلى الفاعل، وعدى الفعل إلى اليد بحرف الباء، كقوله: {لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّْ} [ص: الآية 75]، فإنه نصُّ في أنه فعل الفعل بيديه؛ ولهذا لا يجوز لمن تكلم أو مشى أن يقال: فعلت هذا بيدك، ويقال: هذا فعلته يداك؛ لأن مجرد قوله: فعلت: كافٍ في الإضافة إلى الفاعل، فلو لم يرد أنه فعله باليد حقيقة، كان ذلك زيادة محضة من غير فائدة.

ولست تجد في كلام العرب ولا العجم إن شاء الله تعالى أن فصيحًا يقول: فعلت هذا بيدي، أو: فلان فعل هذا بيديه، إلا ويكون فعله بيديه حقيقة، ولا يجوز أن يكون لا يد له، أو أن يكون له يد، والفعل وقع بغيرها». الوجه الثامن: أن قول ابن الجوزي: «وقال الحسن في قوله تعالى: {يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} [الفتح: الآية 10]، أي: منته وإحسانه، قلت: وهذا كلام المحققين»: يجب عنه فيقال: لو فرضنا أن النقل عن الحسن صحيح - ولا أخاله يصح-، فلا يدل على نفي اليدين عن الله تعالى؛ لأن تفسيره هذه الآية باللازم لا يدل على نفيه الصفة عن الله تعالى مطلقًا في كل المواضع كما فعل النفاة من الجهمية والمعتلة والمعتزلة والأشاعرة.

وقول ابن الجوزي: «هذا كلام المحققين»: غير صحيح، فالتحقيق أن هذه الآية تدل كغيرها من الآيات على إثبات صفة اليد الله تعالى حقيقة، وتأويلها بالمنة أو النعمة تأويل لا دليل عليه سوى الظن والتخمين، وكلام المحققين على خلافه.

قال أبو الحسن الأشعري في «الإبانة»: «فإن سئلتنا: أتقولون إن لله يدين؟ قيل: نقول ذلك، وقد دل عليه قوله عز وجل: {يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} [الفتح: الآية 10]، وقوله عز وجل: {لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّْ} [ص: الآية 75]».

وقال الإمام أبو بكر بن خزيمة رحمه الله في (باب ذكر إثبات اليد للخالق البارئ جل وعلا): «والبيان أن الله تعالى له يدان، كما أعلمنا في محكم تنزيله أنه خلق آدم عليه السلام بيديه، قال عز وجل لإبليس: {مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّْ} [ص: الآية 75]، وقال جل وعلا تكذيبًا لليهود حين قالوا: {يَدُ اللَّهِ مَعْلُومَةٌ}؛ فكذبهم في مقالتهم، وقال: {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ} [المائدة: الآية 64]، وأعلمنا أن: {وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبِضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ} [الزمر: الآية 67]، و{يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} [الفتح: الآية 10]...».

وقال رحمه الله تعالى في (باب ذكر سنة سابعة تثبت يد الله): «والبيان أن يد الله هي العليا، كما أخبر الله في محكم تنزيله: {يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} [الفتح: الآية 10]، فخير النبي صلى الله عليه وسلم أيضًا أن: «يد الله هي العليا»، أي: فوق يد المَعْطَى والمُعْطَى جميعًا».

وهذا الذي ذكره أبو الحسن الأشعري وابن خزيمة في إثبات صفة اليدين لله تعالى حقيقة، أخذًا من نصوص كثيرة من الكتاب والسنة، ومن ذلك قوله تعالى: {يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} [الفتح: الآية 10]: هو الصواب، فإضافة اليد إلى الله في قوله: {يَدُ اللَّهِ} لا تدل إلا على إثبات الصفة حقيقة، ويبطل ذلك تأويلها بالمنة أو الإحسان أو غير ذلك من التأويلات الباطلة.

الوجه التاسع: أن قول ابن الجوزي: «وقال القاضي أبو يعلى: «اليدان صفتان ذاتيتان تسميان باليدين» اهـ، قلت: وهذا تصرف بالرأي لا دليل عليه»: يجب عنه فيقال: إن ما ذكره أبو يعلى رحمه الله من إثبات اليدين لله تعالى هو قول جميع علماء السلف، فلا تثريب على أبي يعلى، فإنه لم ينفرد بهذا القول، ولم يقله برأيه، فقد دلَّ الكتاب والسنة على صحة هذا القول، وعلى فساد ما عداه.

وقد قال الإمام الآجري رحمه الله تعالى في كتاب «الشريعة» (ص 323): «يقال للجهمي - الذي ينكر أن الله عزَّ وجل خلق آدم بيده -: كفرت بالقرآن، ورددت السنة، وخالفت الأمة..».

أقول: وقد تقدمت الأدلة من القرآن على إثبات اليدين لله تعالى حقيقة في مواضع متفرقة، وأجهزنا على تحريف من حرفها أو تأولها على غير التأويل المأثور عن السلف.

وأما الأحاديث الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم في إثبات اليدين لله تعالى حقيقة؛ فهي كثيرة جدًا:

منها: ما رواه مسلم في «صحيحه» (رقم 2759) عن أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «إن الله عز وجل يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل، حتى تطلع الشمس من مغربها».

وروى الإمام البخاري في «صحيحه» (3/ 278) من طريق عبد الله بن دينار، عن أبي صالح، عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من تصدَّق بعدل تمرّة من كسب طيب - ولا يقبل الله إلا الطيب -، فإن الله يتقبلها بيمينه، ثم يربّيها لصاحبها كما يربّي أحدكم قلوه، حتى تكون مثلَ الجبل».

ورواه الإمام مسلم رحمه الله في «صحيحه» (رقم 1014) من طريق سعيد بن أبي سعيد، عن سعيد بن يسار، أنه سمع أبا هريرة يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما تصدَّق أحد بصدقة من طيب - ولا يقبل الله إلا الطيب -، إلا أخذها الرحمن بيمينه، وإن كانت تمرّة، فتربو في كفِّ الرحمن، حتى تكون أعظم من الجبل؛ كما يربّي أحدكم قلوه أو فصيله».

فقوله: «أخذها الرحمن بيمينه»: ينفي ويبطل تأويل من تأول ذلك بالنعمة أو القدرة.

وفي هذا الحديث أيضًا إثبات الكف لله تعالى.

والحديث قال عنه ابن منده رحمه الله: «ثابت باتفاق، وله طرق عن أبي هريرة...».

وروى الإمام البخاري (8/551- فتح) ومسلم (رقم 2787) واللفظ للبخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «يقبض الله الأرض، ويطوي السماوات بيمينه، ثم يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض؟».

وروى الإمام مسلم في «صحيحه» عن عبد الله بن عمر، قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر، وهو يقول: «يأخذ الجبار عِزَّ وجل سماواته وأرضيه بيديهِ».

وروى البخاري (13/393-فتح) ومسلم (رقم 993) واللفظ للبخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يُدُّ اللهُ ملائ، لا يغيضها نفقة، سحاء الليل والنهار»، وقال: «أرأيتم ما أنفق منذ خلق الله السماوات والأرض، فإنه لم يعض ما في يده؟»، وقال: «عرشه على الماء، وييده الأخرى الميزان؛ يخفض ويرفع».

وهذه الأحاديث وما في معناها من الأحاديث الدالة على إثبات اليدين لله تعالى حقيقة ممَّا لم نذكره قد تلقاها أهل المشرق والمغرب بالقبول، وقابلوها بالتسليم، ولم ينكرها منكرو منهم، وأنكرها الجهمية وأشباههم، فخالفوا الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، فكذبوا بالحق، وصدقوا بالباطل. قال الإمام السجزي في «رسالته لأهل زييد» (ص 173): «وأهل السنة متفقون على أن لله سبحانه يدين، بذلك ورد النص في الكتاب والأثر، قال الله تعالى: { لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ } [ص: الآية 75]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «وكلتا يدي الرحمن يمين...».

وتأويل من تأول اليدين بمعنى القدرة أو النعمة جهل وضلال. قال الإمام الدارمي رحمه الله في «رده على بشر المريسي» (ص 33) بعد أن ذكر جملة من الأدلة على إثبات اليدين لله تعالى:

«وفي هذا الباب أحاديث كثيرة تركناها مخافة التطويل، وفيما ذكرنا من ذلك بيان بين ودلالة ظاهرة في تثبيت يدي الله أنهما على خلاف ما تأوله هذا المريسي الضال، الذي خرج بتأويله هذا من جميع لغات العرب والعجم، فليعرض هذه الآثار رجل على عقله: هل يجوز لعربي أو عجمي أن يتأول أنها أرزاقه وحلاله وحرامه؟!

وما أحسب هذا المريسي إلا وهو على يقين من نفسه أنها تأويل ضلال ودعوى محال، غير أنه مكذب الأصل، متلطف لتكذيبه بمحال التأويل، كيلا يفطن لتكذيبه أهل الجهل، ولئن كان أهل الجهل في غلط من أمره، إن أهل العلم منه لعل يقين، فلا يظن المنسلخ من دين الله أنه يغالط بتأويله هذا إلا من قد أضله الله، وجعل على قلبه وسمعه وبصره غشاوة.

ثم إنَّ ما عرفنا لآدم من ذريته ابناً أعق ولا أحسد منه، إذ ينفي عنه أفضل فضائله وأشرف مناقبه، فيسوّيه في ذلك بأخس خلق الله؛ لأنه ليس لآدم فضيلة أفضل من أن الله خلقه بيده من بين خلأقه، ففضَّله بها على جميع الأنبياء والرسل والملائكة، ألا ترون موسى حين التقى مع آدم في المحاورة، احتج عليه بأشرف مناقبه، فقال: «أنت الذي خلقك الله بيده»، ولو لم تكن هذه مخصوصة لآدم دون مَنْ سواه، ما كان يخصه بها فضيلة دون نفسه، إذ هو وادم في خلق يدي الله سواء في دعوى المريسي، فلذلك قلنا: إنه لم يكن لآدم ابن أعق منه، إذ ينفي عنه ما فضَّله الله به على الأنبياء والرسل والملائكة المقربين..».

الوجه العاشر: أَنَّ قول ابن الجوزي: «وقال ابن عقيل: معنى الآية: لما خلقتُ أنا، فهو كقوله: {ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْت يَدَاكَ} [الحج: الآية 10]، أي: بما قَدَّمْت أنت»: يجب عنه بأن يقال:

لا إله إلا الله والله أكبر! ما أعظم هذا التحريف وأقبحه وأبشعه! ووالله! ما يرضى الله ولا رسوله صلى الله عليه وسلم بمثل هذا التحريف الباطل، ومعنى الآية ظاهر وواضح كل الوضوح، لا خفاء به ولا لبس، ففيها إثبات اليمين لله تعالى حقيقة.

وزعم أن المعنى: «لما خلقت أنا»: تكلفٌ وصرفٌ للمعنى الصحيح بلا برهان، فدخول الباء في قوله تعالى: {لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ} [ص: الآية 75]: نص صريح في أن الله جلَّ وعلا خلق آدم بيديه حقيقة، واليدان من صفات الرب جل وعلا الذاتية، ولو كان المعنى على ما تقول المعطلة: لما خلقت أنا!! لما كان لآدم خصيصة على غيره، ولكان قول موسى لآدم: «أنت الذي خلقك الله بيده» لا معنى له، ومثلُ هذا ينزه عنه موسى كليم الرحمن.

وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في «الفتاوى» (6/366): «ولا يجوز أن يكون: لما خلقت أنا؛ لأنهم إذا أرادوا ذلك أضافوا الفعل إلى اليد، فتكون إضافته إلى اليد إضافة له إلى الفاعل، كقوله: {بِمَا قَدَّمْت يَدَاكَ} [الحج: الآية 10]، و{قَدَّمْت أَيَدِيكُمْ} [آل عمران: الآية 183]، ومنه قوله: {مِمَّا عَمَلْتُ أَيَدِينَا أَنْعَامًا} [يس: الآية 71]...».

(المرجع : " إتحاف أهل الفضل والإنصاف " للشيخ سليمان العلوان ، 145-159).

الشبهة (4) : تأويلهم صفة الساق والقدم

* قال ابن الجوزي في " دفع شبه التشبيه " (ص 118، على قول الله تعالى: {يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ} [القلم: الآية 42]):

«قال ابن عباس ومجاهد وإبراهيم النخعي وقتادة وجمهور العلماء: يكشف عن شدة، وأنشدوا: وقامت الحرب بنا على ساق، وقال آخرون: إذا شممت عن ساقها الحرب شمرا، قال ابن قتيبة: وأصل هذا أن الرجل إذا وقع في أمرٍ عظيم يحتاج إلى معاناة الجد فيه، شمر عن ساقه، فاستعيرت الساق في موضع الشدة، وبهذا قال الفراء وأبو عبيد وثعلب واللغويون، وروى البخاري ومسلم في «الصحيحين» عن النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله عز وجل يكشف عن ساقه»: هذه إضافة إليه، معناها: يكشف عن شدته وأفعاله المضافة إليه، ومعنى «يكشف عنها»: يزيلها...».

قال ابن الجوزي: «وقد ذهب القاضي أبو يعلى إلى أن الساق صفة ذاتية، وقال مثله في «يضع قدمه في النار»...».

قال ابن الجوزي: «قلت: وذكر الساق مع القدم تشبيه محض...».

* أقول: وجواب هذا الكلام من وجهين: مجمل، ومفصل:

فأما المجمل، فإنه يقال: إن الرسول صلى الله عليه وسلم قد بلغ البلاغ المبين، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، وليس هناك شيء العناية بتبيينه أعظم من العناية ببيان أسماء الله وصفاته، فمن تمَّ كان بيان هذا الباب أعظم من بيان الأحكام؛ لأن معرفة الله تعالى بأسمائه وصفاته أساس الإيمان، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يبين هذا الباب بيانًا عامًا، فعلمه الخاص والعام، ولم يستنكر أحد منهم شيئًا من هذا الباب، ولم يقع في أذهانهم ولا في ذهن واحد منهم أن إثبات صفات الرب جلَّ وعلا يقتضي مماثلة الخالق بالمخلوق، كما وقع هذا الفهم الفاسد في قلوب الجهمية وأضرابهم من أهل الإفك والضلال والتنطع في دين الله جل وعلا.

وتعالى الله عن أن تكون صفاته مثل صفات خلقه، ولكن أهل الأهواء والضلال لا يفهمون من صفات الخالق إلا ما يفهمون من صفات المخلوق. وقد اتفق علماء السلف على إثبات ما أثبتته الله لنفسه أو أثبتته له رسوله محمد صلى الله عليه وسلم؛ إثباتًا بلا تمثيل، وتنزيهًا بلا تعطيل، {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} [الشورى: الآية 11]، فمن شبه الله بخلقه، فهو كافر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله محمد صلى الله عليه وسلم؛ فهو كافر أيضًا.

ومما لا نزاع فيه بين علماء السلف أنه ليس في إثبات الصفات لله جل وعلا تشبيه ولا تمثيل، إنما التمثيل والتشبيه يقع ممن نفى عن الله تعالى ما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم.

ومن الصفات التي يُوصف به الرب جل وعلا وشرق بها أهل البدع ولم يشبها لله تعالى صفة الساق، زاعمين أن إثباتها يقتضي تشبيهًا للخالق بالمخلوق، وهذا ضلال عظيم، وإفك مبين، فلا يصف الله تعالى أحد أعلم من رسوله صلى الله عليه وسلم، وقد دلت سنته الصحيحة التي لا معارض لها ولا مصاد

أن الساق يثبت لله تعالى، فكما أننا نثبت لله تعالى ذاتًا لا تشبه الذوات، كذلك نقول في صفات الله تعالى، كالساق وغيرها: إنها لا تشبه الصفات؛ لأن الله جل وعلا ليس كمثل شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فنثبت لله تعالى الصفات، وننفي عنه مماثلة المخلوقات، وهذا حقيقة الإيمان، والبراءة من أهل التحريف والبطلان، فلا ننفي عن الله تعالى صفة صحّت بها النصوص كالساق من أجل دعوى المعطلين أن هذا يقتضي تشبيهاً، بل نثبت لله تعالى الصفات على ما جاء بالكتاب والسنة، وننعي عليهم ونجهلهم ونضلّهم لمخالفتهم لكتاب ربهم وسنة نبيهم صلى الله عليه وسلم.

قال تعالى: {يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ} [القلم: الآية 42]، أي: يكشف الله عز وجل عن ساقه.

وما جاء عن ابن عباس، أنه قال: «يريد القيامة والساعة لشدّتها»، فقد ضعّفه بعض العلماء وصحّحه آخرون.

ومن أمثل أسانيد ما جاء عن ابن عباس ما رواه الفرّاء في كتابه «معاني القرآن» (3/177)، قال: «حدثني سفيان، عن عمرو بن دينار، عن ابن عباس، أنه قرأ: {يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ} [القلم: الآية 42]، يريد القيامة والساعة لشدّتها..».

وهذا التفسير من ابن عباس للآية لا تقوم به حجة، لثبوت النص عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير الآية بما يخالف ما قاله ابن عباس رضي الله عنه؛ لأن الآية تدل على إثبات صفة الساق لله تعالى على القول الصحيح. يدل على ذلك ما رواه الدارمي في «سننه» (2/326) من طريق ابن إسحاق، قال: أخبرني سعيد بن يسار، قال: سمعت أبا هريرة يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا جمع الله العباد بصعيد واحد، نادى مناد: يلحق كل قوم بما كانوا يعبدون، فيلحق كل قوم بما كانوا يعبدون، ويبقى الناس على حالهم، فيأتيهم، فيقول: ما بال الناس ذهبوا وأنتم هاهنا؟ فيقولون: ننتظر إلهنا، فيقول: هل تعرفونه؟ فيقولون: إذا تعرف إلينا، عرفناه، فيكشف لهم عن ساقه، فيقعون سجودًا، وذلك قول الله تعالى: {يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ} [القلم: الآية 42]، ويبقى كل منافق، فلا يستطيع أن يسجد، ثم يقودهم إلى الجنة...».

سنده حسن، فإن محمد بن إسحاق صدوق، وحديثه من قبيل الحسن إذا صرّح بالسماع، وهنا صرّح بالسماع، وباقي رجاله ثقات، سمع بعضهم من بعض.

والحديث صريح في إثبات صفة الساق لله تعالى، وإبطال سائر التأويلات التي قيلت على الآية، فقلوه: «فيكشف لهم عن ساقه»: صريح في إثبات الساق لله؛ لأنه لا يجوز أن يكون المراد هنا بالساق: الشدّة قطعًا. وقلوه: «وذلك قول الله تعالى: {يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ} [القلم: الآية 42]»: ظاهر في أن المراد بالآية: إثبات الساق لله تعالى.

يؤيده ما رواه الدارمي في «الرد على الجهمية» (ص 40) من طريق أبي عوانة، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله

صلى الله عليه وسلم: «{يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ} [القلم: الآية 42]». قال: «يكشف الله عز وجل عن ساقه».

فهذا التفسير من النبي صلى الله عليه وسلم لمعنى الآية يبطل جميع الأقوال المخالفة لهذا القول، ويدل دلالة صريحة على أن الآية من آيات الصفات، وأن المراد منها: إثبات صفة الساق لله جل وعلا.

وجاءت الأحاديث مؤيدة لهذا القول، ودالة على إثبات الساق لله تعالى. قال الإمام أبو عبد الله البخاري رحمه الله تعالى في «صحيحه» (8/ 663 - الفتح، باب يوم يكشف عن ساق): حدثنا آدم، حدثنا الليث، عن خالد بن يزيد، عن سعيد بن أبي هلال، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد رضي الله عنه، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «يكشف ربنا عن ساقه، فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة، ويبقى من كان يسجد في الدنيا رثاء وسمعة، فيذهب ليسجد، فيعود ظهره طيقاً واحداً».

ورواه الإمام مسلم رحمه الله في «صحيحه» (3/ 25-27 - نووي) بلفظ: «يكشف عن ساق»، والمعنى واحد على كلا اللفظين.

وروى عبد الله ابن الإمام أحمد في كتاب «السنة» (1/ 520) والطبراني في «الكبير» (9/ 417) من طريق زيد بن أبي أنيسة، عن المنهال بن عمرو، عن أبي عبيدة بن عبد الله، عن مسروق بن الأجدع، قال: حدثنا عبد الله بن مسعود، عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ قال:

«يجمع الله الأولين والآخرين لميقات يوم معلوم، قياماً، أربعين سنة، شاخصة أبصارهم إلى السماء، ينتظرون فصل القضاء».

قال: «فينزل الله عز وجل في ظلل من الغمام من العرش إلى الكرسي، ثم ينادي مناد: أيها الناس! ألم ترضوا من ربكم الذي خلقكم ورزقكم وأمركم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً أن يولي كل إنسان منكم ما كان يتولى ويعبد في الدنيا؟ أليس ذلك عدلاً من ربكم؟ قالوا: بلى، قال: فلينطلق كل قوم إلى ما كان يعبدون ويتولون في الدنيا».

قال: «فينطلقون، ويمثل لهم أشباه ما كانوا يعبدون، فمنهم من ينطلق إلى الشمس، ومنهم من ينطلق إلى القمر، وإلى الأوثان، والحجارة، وأشباه ما كانوا يعبدون».

قال: «ويمثل لمن كان يعبد عيسى شيطان عيسى، ويمثل لمن كان يعبد عُزيراً شيطان عُزير، ويبقى محمد صلى الله عليه وسلم وأمه».

قال: «فيمثل الرب جل وعز، فيأتيهم، فيقول لهم: ما لكم لا تنطلقون كما انطلق الناس؟ يقولون: إن لنا إلهاً، فيقول: وهل تعرفونه إن رأيتموه؟ فيقولون: بينا وبينه علامة، إذا رأيناها، عرفناها، فيقول: ما هي؟ يقولون: يكشف عن ساقه».

قال: «فعند ذلك يكشف الله عن ساقه، فيخر كل من كان بظهره طبق، ويبقى قوم ظهورهم كصيافي البقر، يُدعون إلى السجود فلا يستطيعون، وقد كانوا يُدعون إلى السجود وهم سالمون..» الحديث. وسنده ممّا تقوم به الحجة.

وقد قال الذهبي رحمه الله في كتابه «العلو» (ص 73): «إسناده حسن».

وقال في «الأربعين» (ص 122): «وهو حديث صحيح».
والحديث رواه الحاكم في «مستدرکه» (4/ 589) وابن خزيمة في كتاب
«التوحيد» (2/ 583-584) كلاهما من طريق أبي خالد الدالاني، ثنا المنهال بن
عمرو، عن أبي عبيدة، عن مسروق، عن عبد الله بن مسعود، به.
وقال الحاكم عقبه: «رواة هذا الحديث عن آخرهم ثقات، غير أنهما لم يخرجوا
أبا خالد الدالاني في «الصحيحين»، لما ذكر في انحرافه عن السنة في ذكر
الصحابة، فأما الأئمة المتقدمون، فكلهم شهدوا لأبي خالد بالصدق والإتقان،
والحديث صحيح، ولم يخرجاه، وأبو خالد الدالاني ممن يجمع حديثه في أئمة
أهل الكوفة».

أقول: وقد تُوبع الدالاني في الرواية عن المنهال، تابعه زيد بن أبي أنيسة -
كما تقدم - عند عبد الله بن أحمد والطبراني.
وزيد ثقة، وثقة ابن معين وابن سعد وغيرهما.
فمنه يتبين ثبوت الحديث وحجته.

وقد صححه المنذري رحمه الله في «الترغيب والترهيب» بعدما عزاه لابن
أبي الدنيا والطبراني.

وروى ابن خزيمة رحمه الله في كتاب «التوحيد» (2/ 428-429) من طريق
سفيان، قال: ثنا مسلمة - وهو ابن كهيل - عن أبي الزعراء، قال: ذكروا
الدجال عند عبد الله، قال: «تفترقون أيها الناس عند خروجه ثلاث فرق...»،
فذكر الحديث بطوله، وقال: «ثم يمثل الله للخلق، فيلقى اليهود، فيقول: من
تعبدون؟ فيقولون: نعبد الله لا نشرك به شيئاً، فيقول: هل تعرفون ربكم؟
فيقول: سبحانه، إذا اعترف لنا، عرفناه، فعند ذلك يكشف عن ساق، فلا يبقى
مؤمن ولا مؤمنة إلا خرَّ لله سجداً».

وهذا موقوف حسن، وله حكم الرفع، إذ لا مجال للاجتهاد.
والحاصل أن إثبات صفة الساق لله تعالى أمر مقطوع به؛ لثبوت النصوص
الصريحة في ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن جماعة من الصحابة،
والله أعلم.

وأما الجواب المفصل، فمن وجوه:

الوجه الأول: أن ما نقله ابن الجوزي عن جمهور العلماء من أنهم قالوا في
قوله تعالى: {يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ} [القلم: الآية 42]، «أي: يكشف عن شدة»:
قول غير صحيح، ومن قرأ الكتب المصنفة في السنة، علم خطأ هذا القول
وبطلانه.

الوجه الثاني: أننا لو فرضنا صحة ما نقله ابن الجوزي عن الجمهور، فلا يدل
هذا على صحة قولهم وبطلان ما عداه، فليس كل قول يذهب إليه الجمهور
يكون صواباً، فإن الحق لا يعرف بالكثرة، إنما يعرف بالأدلة والبراهين، وقد
أوردنا فيما تقدم أدلة صحيحة لا معارض لها تدل على إثبات صفة الساق لله
تعالى.

ثم إنه يقال أيضاً: لو صحَّ ما زعمه ابن الجوزي، فلا يدل أيضاً على نفي
الجمهور صفة الساق عن الله تعالى، وإنما هو أمرٌ ظهر لهم في معنى الآية

ليس غير، بخلاف أهل البدع، فلا يثبتون لله تعالى صفة الساق مطلقًا، لا من الكتاب، ولا من السنة.

الوجه الثالث: أن تفسير الساق بالشدة غير صحيح، يبطله ما رواه ابن منده في «الرد على الجهمية» (ص 37) من طريق عبد الرزاق، أنبا الثوري، عن مسleme بن كهيل، عن أبي الزعراء، عن ابن مسعود، في قوله جل وعز: {يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ} [القلم: الآية 42]، قال: «عن ساقه». قال أبو عبد الله: «هكذا في قراءة ابن مسعود، و[يكشف]: بفتح الياء وكسر الشين».

فلا يصح أن يقال: يكشف عن شدته!!

الوجه الرابع: أن لغة القوم في مثل ذلك أن يقال: كُشِفَتِ الشَّدَّةُ عَنِ الْقَوْمِ لَا كُشِفَ عَنْهَا! كما قال الله تعالى: {فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنْكُتُونَ} [الزخرف: الآية 50]، وقال: {وَلَوْ رَحِمْنَاهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِم مِّنْ صُرٍّ} [المؤمنون: الآية 75]، فالعذاب والشدة هو المكشوف لا المكشوف عنه.

وأيضًا، فهناك تحدث الشدة وتشتد، ولا تزال إلا بدخول الجنة، وهناك لا يُدعون إلى السجود، وإنما يُدعون إليه أشدَّ ما كانت الشدة».

الوجه الخامس: قال شيخ الإسلام رحمه الله في «نقض أساس التقديس»

(الجزء الثالث): «إن هؤلاء يتأولون كشفه عن ساق بأنه إظهار الشدة، وفي

نفس هذه الأحاديث أنه إذا أتاهم في الصورة التي يعرفون، يكشف لهم عن ساقه، فيسجدون له، فإذا تأولوا مجيئه في الصورة التي يعرفون على إظهار رحمته وكرامته، كان هذا من التحريف والتناقض في تفسير الكتاب والسنة».

الوجه السادس: أن الأصل في الألفاظ أن تحمل على الحقيقة حتى يرد ما يخرجها عن ذلك، فقوله جل وعلا: {يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ} [القلم: الآية 42]، دليل

على إثبات الساق لله تعالى إثباتًا بلا تمثيل وتنزيهًا بلا تعطيل؛ لأن الله جل

وعلا {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} [الشورى: الآية 11].

فحقيقة اللفظ إثبات الساق لله تعالى، فلا يعدل عن ذلك إلا بدليل، وليس عند أهل البدع من الأدلة سوى دعوى مشابهة المخلوق للخالق، ولو عقلوا، لعلموا أن قولهم هو التشبيه.

الوجه السابع: أن قول ابن الجوزي على قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله

عز وجل يكشف عن ساقه»: «هذه إضافة إليه، معناها: يكشف عن شدته»:

قول مردود، مخالف لمذهب السلف، وتحريف للكلم عن مواضعه.

فالحديث على ظاهره فيه إثبات الساق لله تعالى، فيجب إثباته كإثبات سائر صفاته، دون تحريف أو تعطيل، أو تكييف أو تمثيل.

وهذا حقيقة الإيمان: إثبات ما أثبتته الله لنفسه، ونفي ما نفاه الله عن نفسه.

الوجه الثامن: أن ابن الجوزي قال: «وقد ذهب القاضي أبو يعلى إلى أن

الساق صفة ذاتية، وقال مثله في: «يضع قدمه في النار»، قلت (القائل ابن

الجوزي): وذكر الساق مع القدم تشبيه محض».

أقول: وهذا الكلام ليس فيه شيء من الهداية، بل هو ظلمات بعضها فوق

بعض:

فقوله: «وقد ذهب القاضي أبو يعلى إلى أن الساق صفة ذاتية»:

أقول: هذا حق، فإن الأدلة كتابًا وسنة تدل عليه، فمن أنكره، فإنما ينكر على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى الصحابة الذين نقلوا لنا ذلك. وقوله: «وقال مثله في: «يضع قدمه في النار»:

أقول: وهذا أيضًا من الحق الذي يجب اعتقاده والتسليم له، فإن القدم صفة من صفات الله تعالى الذاتية، التي يجب الإيمان بها، دون تحريف أو تعطيل، ودون تكييف أو تمثيل.

ففي «صحيح البخاري» (8/ 594 - فتح، و 13/ 368 - فتح) ومسلم (رقم 2848) عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: لا تزال جهنم تقول: هل من مزيد؟ حتى يضع فيها رب العزة تبارك وتعالى قدمه، فتقول: قط! قط! وعزتك، ويزوي بعضها إلى بعض».

قوله: «قدمه»: الهاء تعود على الرب جل وعلا.

والحديث صحيح صريح في إثبات صفة القدم لله تعالى.

وروى الإمام البخاري رحمه الله في «صحيحه» (8/ 595 - فتح) ومسلم (رقم 2846) عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «تجاجت الجنة والنار، فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين، وقالت الجنة: ما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم؟ قال الله تبارك وتعالى للجنة: أنت رحمتي أرحم بك من أشياء من عبادي، وقال للنار: إنما أنت عذاب أعدب بك من أشياء من عبادي، ولكل واحدة منهما ملؤها: فأما النار، فلا تمتلئ حتى يضع رجله، فتقول: قط قط قط، فهنالك تمتلئ، ويزوي بعضها إلى بعض، ولا يظلم الله عز وجل من خلقه أحدًا، وأما الجنة، فإن الله عز وجل ينشئ لها خلقًا».

وروى: ابن أبي شيبة في كتاب «العرش وما رُوي فيه» (ص 79)، والدارمي في «رده على بشر المريسي» (ص 67)، وعبد الله ابن الإمام أحمد في كتاب «السنة» (1/301)، والدارقطني في «الصفات» (ص 49)، والحاكم في «مستدرکه» (2/ 282)، وغيرهم، بسند صحيح عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، قال: «الكرسي موضع قدميه، والعرش لا يقدر قدره».

قال الإمام الدارمي رحمه الله في «نقضه»: «صحيح مشهور».

وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يُخرجاه».

وهذا الأثر له حكم الرفع؛ لأنه أمر غيبي، لا يقال من قبل الرأي، ولا مجال للاجتهاد فيه.

فيؤخذ منه إثبات القدمين لله تعالى، فنثبت ذلك لله تعالى، ونؤمن بأن الله

جل ذكره {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} [الشورى: الآية 11].

قال أحمد بن حنبل: «أحاديث الصفات تمر كما جاءت».

فمن حرفها وتأولها، فقد سلك مسلك النفاة الجهمية، ومن أنكرها، فهو على شفا جرف هار.

قال الإمام الثقة حماد بن سلمة - وقد كان من أشد الناس في زمانه على

أهل البدع -: «من رأيتموه ينكر هذه الأحاديث، فاتهموه على الدين».

وقال الإمام عبد الرحمن بن مهدي رحمه الله تعالى - وذكر عنده أن الجهمية ينفون أحاديث الصفات، ويقولون: الله أعظم من أن يوصف بشيء من هذا!!

ذكره أبو محمد بن حزم رحمه الله في كتابه «الإحكام» (1/ 97) عن محمد بن نصر المروزي عنه

وقال أبو معمر الهذلي: «من زعم أن الله لا يتكلم ولا يبصر ولا يسمع ولا يعجب ولا يضحك ولا يغضب... (وذكر أحاديث الصفات)، فهو كافرٌ بالله، ومن رأيتموه على بئر واقفًا، فألقوه فيها». وهذا كله في تكفير العموم، وأنَّ من قال كذا، فحكّمه كذا، ولا يلزم منه تكفير المعين، حتى تقوم عليه الحجة؛ لأن الجاهل والمتأول لهما حكمهما. وما تقدّم ذكره عن الأئمة يمكن حمله أيضًا على المصر بالباطل، المعاند، المعرض عن أدلة الكتاب والسنة، الصادّ عنهما. قال العلامة ابن القيم رحمه الله في «الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية» (ص 127):

وَإِشْهَدَ عَلَيْهِمْ أَنَّهُمْ لَا يُكْفِرُونَ
إِذْ أَنْتُمْ أَهْلُ الْجَهَالَةِ عِنْدَهُمْ
لَا تَعْرِفُونَ حَقِيقَةَ الْكُفْرَانِ بَلْ
الْإِذَا عَانَدْتُمْ وَرَدَدْتُمْ
فَهُنَاكَ أَنْتُمْ أَكْفَرُ الثَّقَلَيْنِ مِنْ
تَكْمُ بِمَا قُلْتُمْ مِنَ الْكُفْرَانِ
لَسْتُمْ أَوْلِي كُفْرٍ وَلَا إِيْمَانِ
لَا تَعْرِفُونَ حَقِيقَةَ الْإِيْمَانِ
قَوْلَ الرَّسُولِ لِأَجْلِ قَوْلِ فُلَانٍ
إِنْسٍ وَجِنٍّ سَاكِنِي التِّيْرَانِ

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في «المنهاج» (5/ 240): «قد ينقل عن أحدهم أنه كفر من قال بعض الأقوال، ويكون مقصوده: أن هذا القول كفر، ليحذر، ولا يلزم إذا كان القول كفرًا أن يُكفر كل من قاله مع الجهل والتأويل، فإن ثبوت الكفر في حق الشخص المعين كثبوت الوعيد في الآخرة في حقه، وذلك له شروط وموانع...».

وقال رحمه الله في «المسائل الماردينية» (ص 71): «وحقيقة الأمر في ذلك أن القول قد يكون كفرًا، فيطلق القول بتكفير صاحبه، فيقال: من قال كذا، فهو كافر. لكن الشخص المعين الذي قاله لا يحكم بكفره حتى تقوم عليه الحجة التي يكفر تاركها، وهذا كما في نصوص الوعيد، فإن بالله سبحانه وتعالى يقول: { إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ تَارًا } [النساء: الآية 10]، فهذا ونحوه من نصوص الوعيد حق، لكن الشخص المعين لا يشهد عليه بالوعيد، فلا يشهد لمعين من أهل القبلة بالنار؛ لجواز أن لا يلحقه الوعيد؛ لفوات شرط، أو ثبوت مانع، فقد لا يكون التحريم بلغه، وقد يتوب من فعل المحرم، وقد تكون لهن حسنات عظيمة تمحو عقوبة ذلك المحرم، وقد يُبتلى بمصائب تكفر عنه، وقد يشفع فيه شفيع مطاع، وهكذا الأقوال التي يكفر قائلها، قد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق، وقد تكون بلغته ولم تثبت عنده، أو لم يتمكن من فهمها، وقد يكون عرضت له شبهات يعذره الله تعالى بها...».

الوجه الثالث: أن قول ابن الجوزي: «فإن المتأولين أعذر منهم؛ لأنهم ردوا الأمر إلى اللغة» يقال عنه:

إن صرف المتأولين الكلام عن حقيقته وردهم الأمر إلى اللغة في كل شيء ليس منهجًا مستقيمًا ولا مسلکًا صحيحًا، بل هو تحريف للكلم عن مواضعه.

وفي كثير من صفات الله تعالى يزعم أهل التعطيل أن اللغة تدل على كذا وتومئ إلى معنى كذا، فإذا نظرنا في كلام أهل اللغة، لم نجد عالماً منهم قال بهذا القول الذي يزعمونه، كما في قوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: الآية 5]: المعطلة يقولون: {استوى}، بمعنى: (استولى)، وأهل اللغة واللسان العربي لا يعرفون {استوى} بمعنى (استولى)، فالمعطلة جهلة بأمر الله، جهلة باللغة العربية، كذبة في النقل.

ثم إن ردَّ المعطلة الأمر إلى اللغة يقتضي تجهيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان، فإنهم من أعلم الناس باللغة، وأفهمهم لمعانيها، ولم يفعلوا فعل المؤولين المحرفين الذين يتلاعبون بكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، ويدعون أن ذلك مما توجه اللغة، فلو كان ذكر الساق في حق الله يعني به الشدة، أو القدم يعني به الموضوع، أو الضحك يعني به الرضى، لبيته النبي صلى الله عليه وسلم بياناً عاماً لأهمية هذا الباب، ولما أحال الأمة على فهمهم، مع تباينها واختلافها. والحاصل أن الأصل في الكلام عند جميع العقلاء يراد به الحقيقة، فلا يخرج عن هذا الأصل إلا بدليل.

الوجه الرابع: أن قول ابن جوزي: «وهؤلاء أثبتوا ساقاً للذات وقدمًا، حتى يتحقق التجسيم والصورة»: يقال عنه:

إن من أثبت لله تعالى الساق والقدم إنما أثبتهما بأدلة جلية نقلية من الكتاب والسنة، فالكتاب دلَّ على أن لله ساقًا، فيجب إثباته لله تعالى دون تحريف أو تعطيل، ودون تكيف أو تمثيل، والسنة أيضًا دلت على إثبات الساق والقدم لله تعالى، وهاتان الصفتان من الصفات الذاتية الثابتة لله تعالى. وهذا قول جميع علماء السلف، فلا أعلم بينهم نزاعًا في إثبات هاتين الصفتين، وكذلك سائر ما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله محمد صلى الله عليه وسلم.

ومن زعم أن إثبات الساق والقدم لله تعالى تجسيم، فقد أعظم على الله الفرية، وقال ما لا علم له به، وهذا أصل الضلال: قال تعالى: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [الأعراف: الآية 33]. وقال: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا} [الإسراء: الآية 36].

وليس - ولله الحمد - فيما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله محمد صلى الله عليه وسلم تشبيه ولا تجسيم، إنما التشبيه في نفي صفات الله تعالى ووصفه بالعدم، كما عليه أهل التعطيل، الذين ينفون عن الله تعالى ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، ويلقبون أهل السنة الذين تمسكوا بكتاب ربهم وسنة نبيهم وعضوا عليها بالنواجذ بالمجسمة والمشبهة.

فإذا كان وصف الله جلَّ وعلا بالساق والقدم والصورة والوجه والسمع والبصر والعينين تشبيهًا، فمرحبًا بالتشبيه، فالأسماء لا تغير الحقائق عندنا.

ولكن معاذ الله أن يكون وصف الله بذلك تشبيهاً، إنما التشبيه أن يقال: قدم كقدمي! وساق كساقِي! ويدٌ كيدي! والسلف ينكرون هذا ويكفرون قائله، أمَّا إثبات الصفات لله تعالى على ما يليق به مع نفينا لصفاته أن تكون مماثلة لصفات المخلوقين، فهذا مسلك الأنبياء والمرسلين.

(المرجع : " إتحاف أهل الفضل والإنصاف " للشيخ سليمان العلوان ، ص 160-180) .

شبهات دعاة تغريب المرأة

الشبهة(1):تركيب المرأة الجسدي يعارض دعوتهم للمساواة التامة

أثبتت الدراسات الطبيّة المتعددة أن كيان المرأة النفسي والجسدي قد خلقه الله تعالى على هيئةٍ تخالف تكوين الرجل، وقد بُني جسم المرأة ليلائم وظيفة الأمومة ملاءمةً كاملةً، كما أن نفسيّتها قد هُيئت لتكون ربة أسرةٍ وسيدة البيت وقد كان لخروج المرأة إلى العمل وتركها بيتها وأسرته نتائج فادحةً في كل مجال. ويقول تقرير هيئة الصحة العالمية الذي نُشر في العام الماضي أنّ كل طفلٍ مولودٍ يحتاج إلى رعاية أمّه المتواصلة لمدة ثلاث سنواتٍ على الأقل. وأن فقدان هذه الرعاية يؤدي إلى اختلال الشخصية لدى الطفل كما يؤدي إلى انتشار جرائم العنف الذي انتشر بصورةٍ مُريعةٍ في المجتمعات الغربية وطالبت هذه الهيئة الموقرة بتفريغ المرأة للمنزل وطلبت من جميع حكومات العالم أن تُفَرِّغ المرأة وتُدفع لها راتباً شهرياً إذا لم يكن لها من يَعُولها حتى تستطيع أن تقوم بالرعاية الكاملة لأطفالها. وقد أثبتت الدراسات الطبية والنفسية أن المحاضن ورؤوسات الأطفال لا تستطيع القيام بدور الأم في التربية ولا في إعطاء الطفل الحنان الدافق الذي تُغذيه به.

الاختلاف على مستوى الخلايا:

إن هيكل المرأة الجسدي يختلف عن هيكل الرجل، بل إن كل خلية من خلايا جسم المرأة تختلف في خصائصها وتركيبها عن خلايا الرجل. وإذا دققنا النظر في المِجْهَر لَهَالِنَا أن نجد الفروق واضحةً بين خلية الرجل وخلية المرأة.. ستون مليون خلية في جسم الإنسان ومع هذا فإن نظرةً فاحصةً في المِجْهَر تُبَيِّنُكَ الحَيَّرَ اليقين: هذه خلية رجل وهذه خلية امرأة، كل خليةٍ فيها مَوْسُومَةٌ يَمَيِّسِمِ الذَّكُورَةَ أو مَطْبُوعَةٌ بطابع الأنوثة.

وفي الصورة التالية نرى الفروق واضحةً بين خلية دم بيضاء لرجلٍ وأخرى لامرأةٍ كما نرى الفرق جلياً بين خلية من فم امرأةٍ وخليةٍ من فم رجلٍ، ثم ننظر في الصورة على مستوى أعمق من مستوى الخلايا إلى مستوى الجُسيمات الملونة (الصَّبْغِيَّات أو الكروموسومات). هذه الجسيمات الملونة موجودةٌ في كل خليةٍ وتُقاسُ بالانجِستروم (واحد على بليون من المليمتر) في نَخانتها وهي موجودةٌ على هيئة أزواجٍ؛ منها واحدٌ مسؤول عن الذكورة والأنوثة.

ففي خلية الذكر نجد هذا الزوج كما هو مَوْصَحٌ في الصورة على هيئة $x y$ بينما هو في خلية المرأة على هيئة xx والصورة التالية تُوضح هذه الفروق الثلاثة.

إنَّ الجُسيمِ المُلَوَّن (صِغ) للذكورة يختلف في شكله المُمَيِّز عن صِغ الأنوثة، بل ولا يقتصر الاختلاف على الشكل والمظهر إنما يتعداه إلى الحقيقة

والمخبر فصبع الذكورة قصيرٌ سَمِيكٌ بالنسبة لِصِبعِ الأنوثة ومع ذلك فهو يجعل الخلية الذكرية أكثر نشاطاً وأقوى شَكِيمَةً وأكثر إقداماً من شقيقتها الأنثوية.

الاختلاف على مستوى النطفة:

وإذا سِرنا في سُلْمِ الفروق وارتفعنا إلى مستوى الخلايا التناسلية سنجد الفرق شاسِعاً والبَونَ هائلين الحيونات المنوية (نُطفَةُ الرجل) وبين البُويضة (نُطفة المرأة).

تُفَرِّزُ الخِصِيَّةُ مئآت الملايين من الحيونات المنوية في كل قَدْفَةٍ مَنِيٍّ بينما يُفَرِّزُ المِبيِضُ بُويضةً واحدةً في الشهر. ونظره فاحصةٌ لخصائص الحيوان المَنَوِيِّ الذي يُقاس بالميكرون (واحد على مليون من المليمتر) تجعلنا نُؤَقِنُ بأنه يُجَسِّدُ خصائص الرجولة. بينما نرى البويضة تُجَسِّدُ خصائص الأنوثة. فالحيوان المنوي له رَأْسٌ مُدَبَّبٌ وعليه قُلنُسُوهُ مُصَفَّحَةٌ وله دَيْلٌ طویلٌ وهو سريع الحركة قوِيٌّ الشَكِيمَةُ لا يَقِرُّ له قَرَارٌ حتى يصل إلى هدفه أو يموت. بينما البويضة كبيرة الحجم (1/5، مليمتر) وتُعتَبَرُ أكبر خلية في جسم الإنسان الذي يحتوي على ستين مليون خلية. وهي هادئةٌ ساكنةٌ تَسِيرُ بِدَلالٍ وتَهَادِي باختيارٍ وعليها تاجٌ مُشِعٌ يدعو الراغبين إليها وهي في مكانها لا تَبَرَّحُه ولا تُفارقُه، فإن أتاها زوجها وإلامت في مكانها ثم قذفها الرحم مع دم الطمْتِ. وإذا دَقَّقْنَا النظر في قطرةٍ صغيرةٍ من مَنِيٍّ الرجل تحت المجهر لهالنا ما نرى.. مئآت الملايين من الحيوانات المنوية تَمُخَّرُ عُنَابَ بَحْرِ المِنيِّ المُتلاطمِ وهي تَضْرِبُ بأذيالها لِتَجْرِي في طريقها الشاق الطويل الوَعِرِ المَحْفُوفِ بالمَقَاوِزِ والمَخاطِرِ حتى تصل إلى البويضة، وفي أثناء هذه الرحلة الشاقة الهَادِرَةِ تموت ملايين الحيوانات المنوية ولا يصل إلى البويضة إلا بضع مئآت. وهناك على ذلك الجدار تقف هذه الحيوانات تنتظر أن يُؤَدِّنَ لها بالدخول وتتحرك يَدُ القُدْرَةِ الإلهية المُبْدِعَةِ قَتْبِرُزِ كُوَّةٍ في جِدَارِ البويضة أما حيوان مَنَوِيٌّ قد اختارته العناية الإلهية لِئَلْفَحَ تَلْكَ الدَّرَةَ المَكْنُونَةَ وَيَلِجَ الحيوان المَنَوِيُّ سريعاً إلى هذه الكُوَّةِ والفَرْجَةِ لِيقِفَ وجهاً لِوجهٍ أما م البويضة.. وهناك يُفَضِي لها بِمَكْنُونِ سِرِّهِ وَيُعْطِيهَا أسرار الوراثة وتُعْطِيهِ. ويتَّجِدَانِ لِيكُونَا النُّطفَةَ المِشْجَاحَ التي يَخْلُقُ اللهُ سبحانه وتعالى منها الإنسان كاملاً.

الاختلاف على مستوى الأنسجة والأعضاء:

وإذا ارتفعنا من مستوى الصبغيات (الكروموسومات) والخلايا إلى مستوى الأنسجة والأعضاء وجدنا الفروق الهائلة الواضحة لكل ذي عَيْنَيْنِ بين الذكورة والأنوثة. فَعَصَلَاتُ الفَتَى مَشْدُودَةٌ قوِيَّةٌ وهو عَرِيضُ المِنْكَبَيْنِ واسعُ الصِّدْرِ ضِيقُ البَطْنِ صغير الحَوْضِ نِسْبِيًّا لا أَرْدَافَ له ولا عَجْزَ كبير.. يَتَوَزَعُ الدُّهْنُ جِسْمَهُ توزيعاً عادلاً وطَبَقَةُ الدُّهْنِ في الغالب الأعمَّ محدودةٌ بسيطةٌ.. وينمو شَعْرُ العَاثَةِ مُنْجَهاً نَحْوَ السُّرَّةِ كما ينمو شَعْرُ عُدَارِيهِ وينمو شَعْرُ دَقْنِهِ وشاربِهِ وَيَغْلُظُ صَوْتُهُ وَيَضْبِحُ أَحْشَنَ.. بينما نجد عضلات الفتاة «رقيقةً ومكسوةً بطبقةٍ دُهْنِيَّةٍ تُكْسِبُ الجسمَ اسْتِدَارَةً وامتلاءً مَرْغُوبًا فيه خالياً من الحُفْرِ والتَّوَعَاتِ الواضحة المُتَعاقِبَةِ التي لا ترتاح العَيْنُ لِرُؤْيَيْهَا» كما يقول أستاذ علم التشريح الدكتور شفيق عبد الملك في كتابه مبادئ علم التشريح ووظائف الأعضاء ويواصل الدكتور شفيق كلامه فيقول:

«و لا تقتصر هذه الطبقة الدهنية على استدارة الجسم وستر ما يَغْتَوِرُهُ من حُقَرٍ أو نُثُوءَاتٍ بل إن بعض المناطق الخاصة تَحْطَى بِنَصِيبٍ وافٍ منها مثل: الثديين اللذين يَكْبُرَانِ ويستديران ويتخذ كل منهما شكل نصف كُرَّةٍ، وكذلك منطقة الزَّهْرَةِ والإليتان وكما يستدير الفَخْدَانِ وغيرهما من مواضع خاصة. ويتسع الحَوْضُ مُتَّحِذاً شكلاً مناسباً يتفق مع العمل الذي خصَّص له ويكتمل نُمو أعضاء التناسل الباطنة كالرحم والمبيض الذي يقوم بعملية الابيض السابقة للطمث وكذلك الأعضاء التناسلية الظاهرة كالشَّفَرَيْنِ الكبيرين ويتخذ كل منهما شكله وحجمه وقوامه وبُنْيانه ومَوْضِعَهُ في البالغ، ويظهر الشَّعْرُ في منطقة الزهرة والإبطيين ويتنعم الصوت بعد أن كان مضبوغاً بصبغة الطفولة.

وغرض كل هذه التغييرات في الفتاة اكتساب جمال المنظر ورشاقة القوام وتَصَارَةُ الطَّلعة مما يتفق مع حُسْنِ ونُعُومَةِ وتَصَارَةِ الأنوثة؛ وكلها عوامل قوية للإغراء».

وتختلف الأعضاء التناسلية للرجل والمرأة اختلافاً يعرفه كل إنسان فللمرأة رِجْمٌ مَنُوطٌ به الحمل فإن لم يكن حملٌ فَدَوْرُهُ شهريٌّ وطَمْتُ حَيْضٍ حتى تَحْمَلُ أو تتوقف الحياة الجنسية للمرأة. وللمرأة أثناء لها وظيفة جمالية كما لها وظيفة تَغْذِيَّةُ الطفل منذ ولادته إلى فِطَامِهِ بأحسن وأنظف وأليق غذاء.. ليس هذا فحسب ولكن تركيب العظام يختلف في الرجل عن المرأة في القوة والمتانة وفي الصِّيقِ والسَّعَةِ وفي الشكل والزاوية.

وإذا نظرنا لحوض المرأة مثلاً وجدناه يختلف عن حوض الرجل اختلافاً كبيراً يقول الدكتور شفيق عبد الملك أستاذ التشريح ما يلي:
«يمتاز حوض السيدة عن حوض الرجل بالنسبة لقيامه بوظيفة هَامَّةٍ إضافية تتطلَّب منه بعض الصَّروريات اللازمة التي لا يحتاج إليها حوض الرجل. فَنُموُ الجنين في الحوض وطُرُقُ تَغْذِيَّتِهِ وحِفْظُهُ ثم مُرُورِهِ بتجويف الحوض ومن مَخْرَجِهِ وقت الولادة مما يستلزم بعض التغييرات والتعديلات التي يَسْهُلُ معها أتمام الولادة بالنسبة للأم والطفل، وتَنَحَّصِرُ كل هذه التغييرات في أن يكون تجويف حوض السيدة أوسع وأقصر، وأن تكون عِظامه أرقَّ وأقلَّ حُشُونَةً وأبَسَطَ تَضَارِيساً، ثم يَذْكَرُ الدكتور 19 فرقاً بين حوض الرجل والمرأة ينبغي على طالب الطب أن يحفظها ويَعِيَهَا، وَيَحْتِمُ ذَلِكَ بقوله:
«وإن تكن رِقَّةُ العِظامِ ونُعُومَتُها وبساطةُ تَضَارِيسِها وصِغَرُ شَوْكَاتِها وقلةُ عَوْرِ حُقْرِها ظاهرةً جَلِيَّةً في أكثر عظام الهيكل في المرأة غير أنها تَتَجَلَّى بأوضح شكلٍ في عظام الحوض للأنثى التي بلا نزاع تُشَارِكُ صفات عظام الهيكل الأخرى بِقِسْطٍ وافٍ في صفاتها المُمَيِّزَةِ للأنوثة زيادةً على تَكْيُفِهَا @ التَّوَعِيَّ الخاص بما يُناسِبُ ما يتطلَّب منها القيام بعمل تنفرد به دون غيرها من عظام الهيكل».

وخلاصة القول: أن أعضاء المرأة الظاهرة والخفية وعضلاتها وعظامها تختلف إلى حدٍ كبيرٍ عن تركيب أعضاء الرجل الظاهرة والخفية كما تختلف عضلاته وعظامه في شدتها وقوة تَحْمُلِها.

وليس هذا البناء الهيكلي والعُضوي المُخْتَلَف عَيْبًا إِذْ لَيْسَ فِي جِسْمِ الْإِنْسَانِ وَلَا فِي الْكُونِ شَيْءٌ إِلَّا وَهُوَ حِكْمَةٌ سَوَاءٌ عَلِمْنَاهَا أَمْ جَهِلْنَاهَا، وَمَا أَكْثَرَ مَا نَجْهَلُ وَأَقْلَ مَا نَعْلَمُ.

والحكمة في الاختلاف البين في التركيب التشريحي والوظيفي (الفسولوجي) بين الرجل والمرأة هو أن هيكل الرجل قد بُنِيَ لِخُرُجِ إِلَى مَيْدَانِ الْعَمَلِ لِيَكْدَحَ وَيَكْفَحَ وَتَبْقَى الْمَرْأَةُ فِي الْمَنْزِلِ تُوَدِّي وَظِيفَتِهَا الْعَظِيمَةُ الَّتِي أَنْاطَهَا اللَّهُ بِهَا؛ وَهِيَ الْحَمْلُ وَالْوَالِدَةُ، وَتَرْبِيَةُ الْأَطْفَالِ، وَتَهْيِئَةُ عَيْشِ الزَّوْجِيَّةِ؛ حَتَّى يَسْكُنَ إِلَيْهَا الرَّجُلُ عِنْدَ عَوْدَتِهِ مِنْ خَارِجِ الْمَنْزِلِ. وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً".
والفرق تراه في الرجل البالغ والمرأة البالغة كما تراه في الحيوان المنوي والبويضة. البويضة ساكنة هادئة لا تتحرك إلا بمقدارٍ وعليها النَّجَّاحُ الْمُشْتَعِ، والحيوان المنوي صاروخٌ مُصَفَّحٌ وَقَذِيفَةٌ تُنْطَلِقُ عَبْرَ الْمَخَاطِرِ وَالْمَفَاوِزِ لِتَفُوزَ بِعَرَضِهَا وَغَايَتِهَا أَوْ تَمُوتَ.. لَيْسَ ذَلِكَ فَحَسَبِ بَلْ تَرَى الْفَرْقَ فِي كُلِّ خَلِيَّةٍ مِنْ خَلَايَا الْمَرْأَةِ وَفِي كُلِّ خَلِيَّةٍ مِنْ خَلَايَا الرَّجُلِ. تَرَاهُ فِي الدَّمِّ وَالْعِظَامِ، تَرَاهُ فِي الْجِهَازِ التَّنَاسَلِيِّ، تَرَاهُ فِي الْجِهَازِ الْعَصَلِيِّ وَتَرَاهُ فِي اخْتِلَافِ الْهَرْمُونَاتِ هَرْمُونَاتِ الذَّكَورَةِ وَهَرْمُونَاتِ الْأُنْثَى وَتَرَاهُ بَعْدَ هَذَا وَذَلِكَ فِي الْاِخْتِلَافِ النَّفْسِيِّ بَيْنَ إِقْدَامِ الرَّجُلِ وَصَلَاتِهِ وَخَفَرِ الْمَرْأَةِ وَدَلَالِهَا. وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقْلِبَ الْمَوَازِينَ، وَكَمْ مِنْ مَوَازِينَ قَدْ قَلْبْنَاهَا، فَإِنَّا نُصَادِمُ بِذَلِكَ الْفِطْرَةَ الَّتِي قَطَرْنَا اللَّهُ عَلَيْهَا، وَنُصَادِمُ التَّكْوِينَ الْبَيُولُوجِيَّ وَالنَّفْسِيَّ الَّذِي خَلَقْنَا اللَّهُ عَلَيْهِ..

وتكون نتيجة مُصَادِمَةِ الْفِطْرَةِ وَتَجَاهُلِ التَّكْوِينِ النَّفْسِيِّ وَالْجَسَدِيِّ لِلْمَرْأَةِ وَبِالْأَعْلَى الْمَرْأَةِ وَعَلَى الْمَجْتَمَعِ، وَسُنَّةُ اللَّهِ مَاضِيَةٌ وَكُنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا.

فروق أخرى جسدية ونفسية بين الذكر والأنثى :

إنَّ الْفُرُوقَ الْفَسِيُولُوجِيَّةَ (الوظيفية) والتشريحية بين الذكر والأنثى أكثر من أن تُحْصَى وَتُعَدُّ. فَهِيَ تَبْتَدِئُ بِالْفُرُوقِ عَلَى مَسْتَوِي الصَّبْغِيَّاتِ (الْجَسِيْمَاتِ الْمُلُونَةِ أَوْ الْكْرُومُوسُومَاتِ) الَّتِي تَتَحَكَّمُ فِي الْوَرَاثَةِ.. وَالَّتِي تَدِقُّ وَتَدِقُّ حَتَّى أَنْ تَخَاتَتَهَا تُقَاسَ بِالْأَنْجِسْتْرُومِ (وَاحِدٌ عَلَى بِلْيُونٍ مِنَ الْمِلْمَيْتْرِ)... وَتَرْتَفِعُ إِلَى مَسْتَوِي الْخَلَايَا وَكُلِّ خَلِيَّةٍ فِي جِسْمِ الْإِنْسَانِ تُوضِحُ لَكَ تِلْكَ الْحَقِيقَةَ الْفَاصِلَةَ بَيْنَ الذَّكَورَةِ وَالْأُنْثَى.. تَتَجَلَى الْفُرُوقُ بِأَوْضَحٍ مَا يَكُونُ فِي نُطْفَةِ الذَّكَرِ (الحيوانات المنوية) ونطفة المرأة (البويضة)... ثم ترتفع الفروق بعد ذلك في أجهزة الجسم المختلفة من العظام إلى العَصَلَاتِ... وَتَتَجَلَى بِوُضُوحٍ فِي اخْتِلَافِ الْأَجْهَازَةِ التَّنَاسَلِيَّةِ بَيْنَ الذَّكَرِ وَالْأُنْثَى... وَلَا تَقْتَصِرُ الْفُرُوقُ عَلَى الْجِهَازِ التَّنَاسَلِيِّ وَإِنَّمَا تَشْمَلُ جَمِيعَ أَجْهَازَةِ الْجِسْمِ.. وَلَكِنهَا تَدِقُّ وَتَدِقُّ فِي بَعْضِ الْأَجْهَازَةِ وَتَتَضَحُّ فِي أُخْرَى.. وَجِهَازُ الْعُدَدِ الصَّبْغِيِّ هُوَ أَحَدُ الْأَجْهَازَةِ الَّتِي تَتَجَلَى فِيهَا الْفُرُوقُ كَأَوْضَحٍ مَا يَكُونُ.. فَهَرْمُونَاتُ الذَّكَورَةِ تَخْتَلِفُ عَنِ هَرْمُونَاتِ الْأُنْثَى فِي تَأْثِيرِهَا اخْتِلَافًا كَبِيرًا رَغْمَ أَنْ الْفَرْقَ الْكِيمَاوِيَّ بَسِيطٌ وَبِتَمَثُّلٍ فِي زِيَادَةِ دَرَجَةِ مِنَ الْكَرْبُونِ وَثَلَاثَةِ ذَرَاتٍ مِنَ الْهَيْدْرُوجِينِ CH₃ إِلَى التَّرْكِيبِ الْجَزْئِيِّ molecular structure فِي هَرْمُونِ الْأُنْثَى..

وهذه ملاحظة أخرى هامة أشار إليها القرآن الكريم " وَلِلرَّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ " .

فهرمون الذكورة يُساوي هرمون الأنوثة (مجموعة مثيلية) وكذلك الجهاز التناسلي للرجل يساوي الجهاز التناسلي للمرأة @ أعضاء إضافية. وفي أثناء تكوين الجنين في مراحلها الأولى يكون جنين الذكر مشابهاً في أول الأمر لجنين الأنثى ويصعب التفريق بينهما إلا على مستوى الصبغيات (الكروموسومات)... ولكن سرعان ما تتميز منطقة في المخ تُدعى تحت المهاد Hypothalamus لدى الجنين الذكر عن مثيله الجنين الأنثى.. وهذه الإضافة والزيادة في مخ جنين الذكر تؤدي إلى الفروق الهائلة فيما بعد بين الجهاز التناسلي للذكر والجهاز التناسلي للأنثى.. كما يؤدي إلى الفروق الهائلة بين عدد الذكر الصماء وغدد الأنثى.... وتؤثر هذه الغدد على مختلف أنشطة الجسم وعلى هيكله أيضاً.. ومن ثمَّ يختلف بناء هيكل الذكر عن بناء هيكل الأنثى كما تختلف الوظائف تبعاً لذلك.. والسبب في تمايز منطقة تحت المهاد من المخ بين جنين الذكر و جنين الأنثى هو هرمون التستسترون الذي تُفرِّزه مَشِيَمَةُ الجنين الذكر... ثم تنمو الغدة التناسلية وتؤثر بالتالي على المنطقة المَحِيَّة تحت المهاد»⁽⁵⁷⁸⁾.

ومن الغريب حقاً أن هيكل البناء يُصمَّم أساساً على هيكل الأنثى فإذا وجد صبغ الذكورة (كروموسوم الذكورة) فإنه يُضيف إلى ذلك الكيان إضافات تجعل النهاية ذكراً. أما إذا اختفى هذا الكروموسوم الهامُّ من تركيب البويضة المُلقَّحة كما يَحْضُل في بعض الحالات النادرة التي تُرِينا قُدرة المولى عزَّ وجلَّ فإنَّ النتيجة النهائية هي جسم امرأة وإن كانت ناقصة التكوين ففي حالة ترنر Turner Syndrome فإن البويضة المُلقَّحة تحتوي فقط على كروموسوم x فلا هي أنثى مُحتوية على xx ولا ذكرٌ محتوية على xy.. فماذا تكون النتيجة؟ تكون النتيجة أنثى غير أنها لا تَحِيض ولا تَحْمَل ولا تَلِد... أما إذا كانت نتيجة التلقيح مثلاً xxy كما يَحْضُل في حالة كلينفلتر Klinefelter Syndrome فإن الطفل المولود يكون ذكراً رغم وجود صبغيات الأنوثة بصورة كاملة.. وإن كان ذكراً ضعيفَ الهمة بارد الشَّهْوَة خائر العزيمة... وذلك لِتراكُم صبغ الأنوثة فيه.. أما إذا زاد صبغ الذكورة في البويضة المُلقَّحة وصار حاصلها الكروموسومي xyy أي أن بها صبغين (كروموسومين) كاملين من أصباغ الذكورة فإن النتيجة تكون ذكراً قوياً الشكيمة شديد البأس كثير العُدْوَان.. حتي أن الفحوصات التي أُجريت لأَعْتَى المجرمين في السجون وأشدَّهم بأساً وإقداماً أظهرت أنَّ كثيراً منهم كانوا ممن لديهم زيادة في صبغ (كروموسوم) الذكورة!! ولعلَّه لو فحَّص الرجال المشهورون في التاريخ بزيادة الشجاعة والإقدام والرجولة والخشونة لربما وجدنا أن ذلك مَرَجِعُه في كثير من الحالات إلى زيادة صبغ الذكورة y لدى هؤلاء المَوْصُوفين بزيادة جُرأتهم وإقدامهم سواء كان ذلك في مجال الخير أو في مجال الشر.

والفرق بين رجل وآخر من حيث الإقدام وصفات الرجولة يرجع في بعض الأحيان إلى زيادة هرمون الرجولة لدى هذا وقلته النسبية لدى ذاك. ونظره إلى المخصيين الذين تم خصيهم قبل البلوغ تُرينا كيف تتحول رجولتهم إلى الأنوثة... ولا ينبت شعْر عِذارى المخصيِّ ودَقْنِه وشاربه.. ويتوزع الدهن بنفس الطريقة التي يتوزع فيها في الأنثى... أي في الأرداف والعُجز... وتلين عظامه وترق... ويبقى صوته رخيماً على تبرة الطفولة دون أن تُصيبه غلظة الرجولة وخشونتها.

أمَّا أولئك الذين أخصوا بعد البلوغ فإنَّ علامات الرجولة سُرعان ما تُندثر ويسقط شعْر الدقن والشارب ولا يعود إلى النُمُو ثانيةً. وتبدأ العضلات في الترهّل... كما تبدأ الصفات الأنثوية والنفسية في الظهور لأول مرة..

الأبحاث العلمية الحديثة تفصّح دَعْوَى التَّمَاثُلِ الفكري بين الجنسين:

وفي مقالٍ تشرّته مجلة الريدرز دايجست الواسعة الانتشار في عدد ديسمبر 1979 تحت عنوان «لماذا يفكر الأولاد تفكيراً مختلفاً عن البنات» وهو مُلخّص لكتاب «الدماغ: آخر الحدود» للدكتور ريتشارد ديستاك «The Brain: The Last Frontier» جاء ما يلي:

«إن الصِّبيان يفكرون بطريقةٍ مُعَايِرَةٍ لتفكير البنات رَعْمَ أن هذه الحقيقة الناصِعة ستضدُّم أنصار المرأة والمُدَّاعِين إلى المساواة التامة بين الجنسين.. ولكن المساواة الاجتماعية في رَأِينَا تعتمد على مَعْرِفَةِ الفروق في كيفية السلوك ومعرفة الفروق بين مخ الفتى ومخ الفتاة.

وفي الوقت الحاضر فإن الفروق بين الأولاد والبنات التي لاحظها الآباء والمعلمون والباحثون على مدار السنين تتجاهل تجاهلاً تاماً ويُقدّم للطلبة والطالبات منهجٌ دراسيٌّ مُتَمَاثِل.

إنَّ طَرَقَ التدريس في المدارس الابتدائية تُلائم البنات أكثر مما تلائم الأولاد ولذا فهم يُعانون في هذه المرحلة.. أمَّا في المراحل التي تليها حتى الجامعة فهي تُلائم الفتيان أكثر مما تلائم الفتيات..

ويعتقد الباحثون الاجتماعيون أن الاختلاف في سلوك الأولاد عن البنات راجعٌ إلى التوجيه والتربية في البيت والمدرسة والمجتمع والتي ترى أن الولد يجب أن يكون مقداماً كثير الحركة بل وتقبّل منه أيّ سلوكٍ عُذْوانيّ يَهْرُ الكَتِفَيْن، بينما ترى في الفتاة أن تكون رقيقةً هادئةً لطيفةً.

ولكن الأبحاث العلمية تُبَيِّنُ أن الاختلاف بين الجنسين ليس عائداً فحسب إلى النِّشأة والتربية وإنما يعود أيضاً إلى اختلاف التركيب البيولوجي وإلى اختلاف تكوين المخ لدى الفتى عن الفتاة.

وحتى لو حاول الداعون إلى المساواة المُطلقة بين الفتى والفتاة أن يُنْشِئُوها على نفس المنهج حتى تُنْعَظِي لِعَبِ المُسَدَّسات وآلات الحرب للفتيات وتُعْطِي العرائس للأولاد فإن الفروق البيولوجية العميقة الجذور ستفرضُ نفسها وتؤدي إلى السلوك المُعَايِرِ بين الفتى والفتاة.

ولقد أدرك العلماء والباحثون عُمُقَ هذه الفروق فوجدوا أنَّ الطفل الرضيع يختلف في سلوكه على حسب جنسه.. فالبنات بعد ولادتها بأيام تنتبه إلى

الأصوات وخاصة صوت الأم بينما الولد لا يكثر لذلك.. ولهذا فإن الرضعة يمكن إخافتها بإحداث صوت مفاجئ بأكثر مما يمكن إخافة أخيها.. وتقول الدراسة أن الطفلة تستطيع في الشهر الخامس أن تميز بسهولة بين الصور المعهودة لدينها.. وتبدأ الطفلة محاولة الكلام والمناغاة من الشهر الخامس إلى الثامن بينما يفشل أخوها في التفريق بين وجه إنسيان ووجه لعبة.. وتبدأ الطفلة في الحديث عادة قبل أخيها.. وتتمكن من تعلم اللغات في الغالب أكثر من أخيها.

ويظهر الأولاد تفوقاً كبيراً على البنات في الأمور البصرية وفي الأشياء التي تتطلب توازناً كاملاً في الجسم.. ويقوم الطفل الذكر بالاستجابة السريعة لأي جسم متحرك أو لأي صوت غمّاز كما أنه ينجذب إلى الأشكال الهندسية بسرعة أكبر من أخته وله قدرة فائقة على محاولة التعرف عليها وتفكيكها.. وفي سنّ الصبّ فإن الأولاد يتوقون إلى التعرف على بيئاتهم ويتقلون بكثرة من مكان إلى آخر لاكتشافها بينما تميل البنات إلى البقاء في أماكنهم.. ويستطيع الأولاد التصرف بمهارة أكبر في كل ما يتعلق بالأشكال الهندسية وفي كل ما له اتجاهات ثلاثية «Three Dimensional objects» وعندما يطلب من الولد أن يكون شكلاً معيناً من ورق مقوى مثلاً فإنه يتفوق على أخته في ذلك تفوقاً كبيراً.

وما يُعتبر اكتشافاً مذهلاً هو: أن تخزين القدرات والمعلومات في الدماغ يختلف في الولد عنه في البنت.. ففي الفتى تتجمع القدرات الكلامية في مكان مختلف عن القدرات الهندسية والفراغية بينما هي موجودة في كلا فصّي المخ لدى الفتاة ومعنى ذلك أن دماغ الفتى أكثر تخصصاً من مخ أخته. ولعل هذه الحقائق المكتشفة حديثاً تُفسّر ولو جزئياً؛ لماذا نرى أغلب المهندسين المعماريين من الذكور دون الإناث.. وقد كان أول من اكتشف هذه الحقيقة الباحث النفسي لانيسدل من المعهد القومي للصحة في الولايات المتحدة عام 1962 ثم أكد هذه الأبحاث كثيرون؛ منهم أستاذة علم النفس في جامعة مكماستر بكندا، الدكتورة، ساندر وبلسون. ولهذا نجد أن اختبارات الذكاء تُرينا تساويًا بين الفتى والفتاة ما عدا فخصين منهما... وهما فخص ترتيب الصور والفراغات بين الأصابع Picture arrangement and digial span فإنهما يُريانا تفوقاً كبيراً في صالح الأولاد على البنات. ولهذا فإن فخص الذكاء في مجموعة يؤدي دائماً إلى تفوق الأولاد على البنات.

ويقول أستاذ علم النفس في جامعة جورجيا البروفسور توراناس «إن المساواة بين الجنسين تُشكل عقبة كاداءً في القدرات الخلاقة. فالقدرات الخلاقة لدى الفتاة تحتاج إلى الحساسية والصفات الأنثوية بينما تحتاج في الفتى إلى الاستقلالية وصفات الرجولة».. وتقول الدراسة إن أغلب الأولاد يميلون إلى كثرة الحركة وشي من العُنف بينما أكثر الفتيات إلى السكينة والهدوء وقلة الحركة.

إن هذه الدراسات احصائية وتتحدث عن الجنسين على صورة العموم ولكنها ليست شخصية: أي أنها لا تتحدث عن هذا الشخص أو ذاك وإنما تتحدث عن المجموع والصبغة الغالبة..

وإمكانية أن يَشُدَّ فردٌ من هذا الجنس أو ذاك عن القاعدة أمرٌ لا يُلغِي القاعدة في ذاتها.

وعلينا أن لا نتجاهل الحقائق العلمية البيولوجية فنحاول أن نجعل تربية الفتى مماثلةً لتربية الفتاة، ودور الفتى في الحياة مماثلاً لدور الفتاة لأننا فقط نرغب في ذلك... فهذا التفكير الميئبي على الرغبات Wishful Thinking يُصَادِم الحقائق العلمية».

٥- مقال الريدرز دايجست

وقد أثبتت الأبحاث الطبية أن دماغ الرجل أكبر من دماغ المرأة وأن التلافيف الموجودة في مخ الرجل هي أكثر بكثير من تلك الموجودة في مخ المرأة. وتقول الأبحاث أن المقدرة العقلية والذكاء تعتمدان إلى حد كبير على حجم ووزن المخ وعدد التلافيف الموجودة فيه.

فالإنسان يُعْتَبَر صاحب أكبر دماغ بين جميع الحيوانات بالمُقارَنة مع حجم ووزن جسمه.. وتلافيف مُخّه أكثر بكثير مما هي عليه في أي من الحيوانات الدنيا أو العليا.

وقد يقال إنَّ وزن وحجم المخ يعتمد على وزن وحجم الشخص. وهذا صحيح فإن مخ الفيل أكبر من مخ الإنسان ولكن مخ الفيل بالنسبة لوزنه وحجمه ضئيلٌ جداً.. وأما مخ الإنسان فإنه كبير بالقياس إلى جسمه ومقارنته ببقية الحيوانات.

وحتى لو أخذنا هذه الحقيقة في الحُسبان فإن دماغ الرجل سيظل أكبر وأثقل وأكثر تلافيفاً من دماغ المرأة.

ويزيد مخ الرجل في المتوسط عن مخ المرأة بمقدار مائة جرام... كما يزيد حجمه بمعدل مائتي سنتيمتر مكعب. ونسبة وزن مخ الرجل إلى جسمه هي 1/40 بينما نسبة مخ المرأة إلى جسمها تبلغ 1/44 فحسب.

ولعل في هذا دليلاً على ما ورد في الحديث النبوي الشريف من نُقْصَان عَقْل المرأة بالنسبة للرجل.

وجعل الله سبحانه شهادته المرأتين مساويةً لشهادة رجل واحدٍ {وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى} [البقرة 281].

هذه الفروق كلها تؤكد إعجاز الآية { وَلِلرَّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ } وليست الدرجة مُقْتَصِرَةً فقط على التركيب البيولوجي ولكنها أيضاً تشمل التركيب النفسي... والقدرات العقلية والكلامية.. والقنئية (أو من يُنشأ في الحليّة وهو في الخصام غير مُبين).

فإذا تَطَرَّت في التاريخ وجدت النابغين في كل قَرَع من فروع المعرفة والاختراع والحياة من الرجال لا يكاد يُحصيهم مُحَص... بينما النابغات من النساء في أي مجال من مجالات المعرفة أو الاختراع محدودات معدودات وتستطيع أن تَدُكِّر المئات من الرجال في كل فنٍّ من فنون المعرفة.. وفي

قيادة الجيوش وفي الاختراعات وفي الصناعة وفي المال والاقتصاد.. ولكنه سيعسر عليك أن تعد العشرات من النساء في أي من هذه الفنون المختلفة من المعارف الإنسانية والصناعات والاختراعات... وتستطيع أن تعد عشرات الأنبياء والمرسلين وهم صفوة البشر.. ولكنك لا تستطيع أن تجد واحدة تتصف بصفات النبوة والرسالة... رغم عظم بعض هؤلاء النساء من أمهات الأنبياء وزوجاتهم وبناتهم... فمريم العذراء سيّدة النساء في زمانها... وفاطمة الزهراء سيّدة نساء العالمين.. لا يضارعهن أحد من النساء.. ونعال الواحدة منهن خير من آلاف الرجال.. لكن الحقيقة تبقى بعد ذلك أنه لم ترق واحدة منهن إلى مصاف النبوة...

وليس هذا قذحا في المرأة... فإن أعظم العاقرة يتصاعر أمام أيسر الأمهات... ولا يستطيع أعظم قادة الدنيا من الرجال أن يفعل ما تفعله أيسر النساء وأجملهن... إنه لا يستطيع أن يحب طفلا ويحمله في بطنه تسعة أشهر كما أنه لا يمكثه إرضاعه وتربيته مهما كان له من العبقريّة والنبوغ!! فوظيفة الأمومة لا يستطيع أن يقوم بها أي رجل مهما كان حظه عظيما من النبوغ.. ووظيفة الأمومة تتصاعر أمامها كل الوظائف الأخرى.. حتى يجعل الرسول الكريم الجنة تحت أقدامها «الجنة تحت أقدام الأمهات» ويوصي أصحابه وأمهته برعاية الأم بأضعاف ما يوجبها للأب. فعندما سئل المصطفى صلوات الله وسلامه عليه من أحد أصحابه من أجق الناس بحسن صحبتي وبري قال المصطفى: «أمك ثم أمك ثم أمك ثم أبوك ثم أذنالك». وركز القرآن الكريم على برّ الوالدين وحثّ عليهما أيما حثّ وخصّ الأم بزيادة ذكر ليبيّن مزيد فضلها.

قال تعالى: { وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ } [لقمان].

وقال عزّ من قائل { وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا } [الأحقاف].

{ وَقَصَىٰ رَبُّكَ الْأَتْعَابُوا الْإِبْيَاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تُنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا } [الإسراء].

ويقول الأستاذ العقاد رحمه الله في المرأة في القرآن في فصل «وللرجال عليهن درجة» «فليست شواهد التاريخ الحاضر المُستفيضة بالظاهرة الوحيدة التي تُقيم الفارق بين الجنسين. إذ لا شك أن طبيعة الجنس أدلّ من الشواهد التاريخية والشواهد الحاضرة على القوامة الطبيعية التي اُخْتُصَّ بها الذكور من نوع الإنسان إن لم تقل من جميع الأنواع التي تحتاج إلى هذه القوامة.. فكل ما في طبيعة الجنس الفسيولوجية في أصل التركيب يدلّ على أنه علاقة بين جنس يُريد وِجْس يتقبّل وبين رغبة داعية ورغبة مُستجيبة تتمثلان على هذا النحو في جميع أنواع الحيوانات التي تملك الإرادة وترتبط بالعلاقة الجنسية وقتاً من الأوقات.

وعلى وجود الرغبة الجنسية عند الذكور والإناث لا تبدأ الأنثى بالإرادة والدعوة ولا بالعراك للغلبة على الجنس الآخر..

وليس هذا مما يَرَجع في أصوله إلى الحياء الذي تَفرضه المجتمعات الدينية ويُركبه واجبُ الدين والأخلاق؛ بل يُشاهد ذلك بين ذكور الحيوان وإناته حيث لا يُعرَف حياءُ الأدب والدين. فلا تُقدِّمُ الإناث على طلبِ الذكور بل تتعرَّض لها لتراها وتتبعها وتسيطر عليها باختيارها ولا تزال الأنثى بموقف المُنتظر لنتيجة العراك عليها بين الذكور ليظفر بها أفدزها على ابتزازها.

وأدَل من ذلك على طبيعة السيطرة الجنسية أن الاعتصاب إذا حصل إنما يحصل من الذكر للأنثى ولا يتأتى أن يكون هناك اعتصابٌ جسديٌّ من أنثى لذكر.. وإن غلبت الشهوة الجنسية تنتهي بالرجل إلى الصراوة والسيطرة وتنتهي بالمرأة إلى الاستسلام والغشبية... وأعمق من ذلك في الإبانة عن طبيعة الجنس؛ أن عوارض الأنوثة تكاد تكون سلبيةً مُتلقيةً في العلامات التي يُسمونها بالعلامات الثانوية فإذا ضعفت هرمونات الذكورة وقلت إفرازاتها بقيت بعدها صفات الأنوثة غالباً على الكائن الحي كائناً ما كان جنسه (وذلك ما هو مُشاهدٌ عند إخصاء الذكور فتظهر الصفات الأنثوية وتضمحل صفات الذكورة).. ولكن صفات الذكورة لا تأتي وحدها إذا ضعفت هرمونات الأنوثة... إنما يظهر منها ما كان يعوقه عائق عن الظهور.

ومن الطبيعي أن يكون للمرأة تكوينٌ عاطفيٌّ خاصٌ لا يُشبهه تكوين الرجل لأن ملازمة الطفل الوليد لا تنتهي بمناولته الثدي وإرضاعه.. ولابد معها من تعهدٍ دائم ومجاوبةٍ شعورية تستدعي شيئاً كثيراً من التناسب بين مزاجها ومزاجه.. وبين فهمها وفهمه ومدارج حسه وعطفه.. وهذه حالة من حالات الأنوثة شوهدت كثيراً في أطوار حياتها من صباها الباكر إلى شيخوختها العالية فلا تخلو من مُشابهة للطفل من الرضى والغضب وفي التذليل والمُجافاة، وفي حُب الولاية والحذب ممن يُعاملها ولو كان في مثل سبتها أو بين أبنائها.. وليس هذا الخلق مما تَصطنعه المرأة أو تتركه باختيارها إذ كانت حضانة الأطفال تيمم للرضاع تفترن فيها أدواته الجسدية ولا تنفصل إحداهما عن الأخرى. ولا يشك أن الخلائق الضرورية للحضانة وتعهد الأطفال الصغار أصلٌ من أصول اللين الأنثوي الذي جعل المرأة سريعة الانقياد للحس والاستجابة للعاطفة. ويضعب عليها ما يسهل على الرجل من تحكيم العقل وتقليب الرأي وصلابة العزيمة... فهما ولا شك مختلفان في هذا المزاج اختلافاً لا سبيل إلى المُماراة فيه.»

تتعرَّض المرأة وتنتظرُ والرجل يطلب ويسعى والتعرُّض هو الخطوة الأولى في طريق الإغراء، فإن لم يكف قوراءه الإغواء بالتبنيهِ والحيلة والتوسُّل بالزينة والإيماء. وكل ذلك مَعناه تحريك إرادة الآخرين والانتظار.»

«إرادة المرأة تتحقق بأمرين: النجاح في أن تُراد والقدرة على الانتظار. ولهذا كانت إرادة المرأة سلبية في الشؤون الجنسية على الأقل إن لم تقل في جميع الشؤون.»

«فالإغواء كافٍ للأنثى ولا حاجة بها إلى الإرادة القاسية بل من العَبَث تزويدها بالإرادة التي تغلب بها الذكر عُتوة لأنها متى حملت كانت هذه الإرادة مَصيعةً طوال فترة الحمل يغير جدوى على حين أن الذكور قادرون إذا أدوا مطلب

النوع مرة أن يُؤدَّوه مراتٍ بلا عائق من التركيب والتكوين... وليس هذا في حالة الأنثى بميسورٍ علي وجهٍ من الوجوه». وعلى هذا يعتز الرجل بأن يريد المرأة ولا تعترض المرأة بأن تُريده؛ لأن الإغواء هو محور المحاسن في النساء، والإرادة الغالبة هي محور المحاسن في الرجال. ولذا زوّدت الطبيعة المرأة بعدة الإغواء، وعوّضتها عن عدّة الغلبة والعزيمة. بل جعلتها حين تُغلب هي الغالبة في تحقيق مَشِيئة الجنسين على السواء».

ا.ه - كلام الأستاذ العقاد

والفروق بين الذكر والأنثى في الجنين من الشهر الرابع حيث تَمَيّز أعضاء الذكورة وأعضاء الأنوثة.. وحيث يكون المخ ومنطقة «تحت المهاد» قد تَمَيّزت كاملاً بين الجنين الذكر والجنين الأنثى.

وقد لاحظ العلماء والأطباء والمربّون الاختلاف الشاسع في سلوك الطفل الذكر عن سلوك شقيقته الأنثى ولو كانا توأمين.. فالصبي عادةً أكثر عُنفًا ونشاطًا وإدراكًا من أخته.

وتشكو الأمهات في العادة من نشاط أولادهنّ الزائد وما يُسببونه لهنّ من متاعب وتحطيم في أثاث المنزل بينما البنات في العادة هادئات..

وتميل الصغيرات إلى اللعب بالعرائس وإلى تسريحهنّ والعناية بهنّ ويَقُمنّ تلقائياً بدور الأم بينما يصعب على الصبي فعل ذلك وسرعان ما يلوي رقبته العروسة إن أعطيت له ويمزقها لينظر ما في أحشائها؟

ويعرف الآباء والأمهات الذين رزقهم الله ذريةً من الأولاد والبنات الفروق الشاسعة بين أطفالهم.. وتقف البنت الصغيرة أمام المرأة وتتدللّ تلقائياً.. وكثيراً ما كنت أسمع من بناتي وهنّ لم يُجاوِرن بعد سن الثالثة عند لبسها ثوباً جديداً واستعدادها للخروج مع أمها: يا بابا شوف الجمال!!.. أو يا بابا إيه رأيك في الفستان الجميل ده «أو يا بابا شوف التسريحة الحلوة دي».

ولم يخطر ببال الصبي أن يفعل مثل ذلك بل هو مشغول منذ طفولته بالكرة باللعب بالكرة أو بتفكيك الألعاب التي تُهدّي له ليَعرف ما بداخلها.

وتستمر الفروق تنمو يوماً بعد يوم حتى تبلغ أوج اختلافها عند البلوغ عندما

تستيقظ العُدد التناسلية من هجعتها الطويلة وتُنشِط فتُرسل هرمونات

الذكورة إلى الصبي ليصبح رجلاً فينمو شعر عذاريه ودقنه وشاربه ويصبح

صوته أجشّ غليظاً... وتنمو عضلاته وعظامه وتَقوى.. ويتوزع الدهن في

جسمه توزيعاً عادلاً. ويكون عريض المنكبين قوي الساعدين مفتول

الذراعين.. أما الفتاة فتنهمر عليها هرمونات الأنوثة فتتنمو أظفارها وأجهزتها

التناسلية وتبدأ الحيض.. ويتوزع الدهن في جسمها بحيث يُخفي أيّ نُتوءٍ أو

حُفرةٍ لا ترتاح لها العين.. ويزداد الدهن في أزدافها وعجزها.. ويتعم صوتها

ويصير رخيماً.. ليس هذا فحسب، ولكن الهرمونات تُؤثر في السلوك كما تؤثر

في القوام والمشيئة فتجعل الفتى مقداماً مُحباً للمغامرة وتجعل الفتاة

شديدة الحفر والحياء ميالةً إلى الدلال والتعجّب.

وهي فروق تظهر في الحيوان المنويّ والبويضة كما تظهر في الفتاة اليافعة والشاب الذي طرّ شاربه.

وظائف المرأة الفسيولوجية تُعوقها عن العمل خارج المنزل:

وإذا نظرنا فقط إلى ما يَعْتَرِي المرأة في الحَيْض والحمل والولادة لَعَرَفْنَا أن خروجها إلى مجال العمل إنما هو تعطيل العمل ذاته.. كما أنه مُصَادِمٌ لِطَبْعِهَا وتكوينها البيولوجي الذي لا مَنَدُوحَةَ عنه ..

(أ) المحيض:

إنَّ أنثى الإنسان.. والتدبيبات العُليا مثل: القِرْدَة والأورانج والشمبانزي هي التي تَحِيض ولها دَوْرَة رَحِمِيَّة كاملة.. أما بقيَّة الحيوانات فلا تحيض إناتها رغم ما يُشَاع عن حَيْض الأرنب والصَّبَع والحُفَّاش.. فهذه جميعاً لا تحيض وإن كانت تُنزل دماً من أرحامها عند اهْتِياجِها الجنسيِّ الشديداً.

وللحيوانات جميعها فترةٌ محدودةٌ للنشاط الجنسيِّ وعادةً ما يكون في فصل الربيع بينما النشاط الجنسي للإنسان مُتَّصِلٌ على مَدَار العام.. ولا تُفَرِّز الإناث من هذه الحيوانات بويضاتها إلا في فترةٍ محدودةٍ من العام بينما تُفَرِّز المرأة بُويضةً مرَّةً في كل شهرٍ منذ البلوغ إلى سِنِّ اليأس.. أيّ خلال ما يزيد على ثلاثين عاماً كاملةً.. وهي طوال هذه المُدَّة مُعَرَّضَةٌ لِلْحَيْض في كل شهرٍ إلا إذا وقع الحَمْل وتَتَعَرَّض المرأة في أثناء الحَيْض لِألامٍ ومُعَاناةٍ تُلَخِّصُها فيما يلي:

- 1) تُصَاب أكثر النساء بِالآلام وأوجاع في أسفل الظهر وأسفل البطن.. وتكون آلام بعض النساء فوق الاحتمال ممَّا يَسْتَدْعِي استدعاء الطبيب واستعمال الأدوية المُسَكِّنة لِلآلم.

- 2) تُصَاب كثيرٌ من النساء بحالةٍ من الكآبة والصَّبَق أثناء الحَيْض وخاصةً عند بدايته.. وتكون المرأة عادةً مُتَّقَلِّبة المزاج سريعة الاهْتِياج قليلة الاحتمال.. كما أنَّ حالتها العقلية والفكرية تكون في أدنى مُستوى لها.

- 3) تُصَاب بعض النساء بالصُّدَاع التَّصْفِيَّ (الشَّقِيْقَة) قُرْبَ بداية الحَيْض.. وتكون الآلام مُبْرِحَة وتَصْحَبها زَعَلَّة في الرؤبة وَقَيْءٌ.

- 4) تُقَل الرغبة الجنسية لدى المرأة وخاصةً عند بداية الحَيْض.. وتميل كثيرٌ من النساء في فترة الحَيْض إلى العُزلة والسَّكِينَة. وهذا أمرٌ طبيعيٌّ وفسيولوجيٌّ؛ إذ أنَّ فترة الحَيْض هي فترة تَزِيْف دَمَوِيٍّ من قُغْر الرحم.. وتكون الأجهزة التناسلية بأكملها في حالةٍ شَبِيهٍ مَرَضِيَّة.

- 5) قَفْر الدم (الأنيميا) الذي يَنْتُج عن النزيف الشهريِّ إذ تَفْقِد المرأة كِمِّيَّةً من الدم في أثناء حَيْضها.. وتختلف الكِمِّيَّة من امرأةٍ إلى أُخْرَى وقد قِيَسَتْ كِمِّيَّةُ الدم أثناء الحَيْض وزناً وحجماً فَوُجِد ما بين أوقِيَّتَيْن (60 ميليلتر) وثمان أوقِيَّات (مائتين وأربعين ميليلتر).

- 6) تنخفض درجة حرارة المرأة أثناء الحَيْض بدرجةٍ مَثْوِيَّةٍ كاملةٍ.. وذلك لأن العمليات الحيوية التي لا تَكْفُ في جسم الكائن الحيِّ تكون في أدنى مستوياتها أثناء الحَيْض. وتُسَمَّى هذه العمليات بالأَيْض أو الاستقلاب Metabolism ويُقَل إنتاج الطاقة كما تُقَل عمليات التمثيل الغذائي.. وتقل كمية استقلاب المواد النَّشْوِيَّة والدهون والبروتين..

- 7) تُصَاب العُدَد الصَّمَاء بالتَّغْيِير أثناء الحَيْض فتَقِل إفرازاتها الحيوية الهامة للجسم إلى أدنى مستوى لها أثناء الحَيْض.

نتيجةً للعوامل السابقة تنخفض درجة حرارة الجسم ويَبْطِئُ النَّبْضُ وينخفض ضغط الدم وتُصاب كثير من النساء بالشعور بالدُّوخة والكسَل والقُتور أثناء فترة الحيض..

وَمِنَ المَعْلُومِ أَنَّ الأَعْمَالِ المُجْهِدَةَ والخروج خارج المنزل ومُواجهَةَ صِعَابِ الحِياةِ تحتاج إلى أعلى قَدْرٍ من القوة والنشاط والطاقة.. فكيف يَتَأْتَى للمرأة ذلك وهي تُواجه كل شهرٍ هذه التغيرات الفسيولوجية الطبيعية التي تجعلها تُشَبِّهُ مَرِيضَةً.. وفي أدنى حالاتها الجسدية والفكرية..
وَلَوْ أَصِيبَ رِجْلٌ بِتَنْزِفٍ يَفْقِدُ فِيهِ رُبْعَ لِتْرِ من دَمِهِ لَوَلَّوْا ودعا بِالْوَيْلِ والتَّبُورِ وَعَظَائِمِ الأُمُورِ وطلبَ إِجَارَةً من عمله.. فكيف بالمُسْكِينَةِ التي تَنْزِفُ كل شهرٍ ولا يَلْتَفِتُ إِلَيْهَا أَحَدٌ..

وإنظُرْ إلى آثارِ رَحْمَةِ اللهِ بالمرأة.. كيف حَفَّفَ عنها واجباتها أثناء الحيض فأَعْفَاها مِنَ الصَّلَاةِ ولم يُطَالِبْهَا بِقَصَائِمِهَا.. وَأَعْفَاها مِنَ الصُّومِ وطالِبِهَا القِضَاءَ فِي أَيامِ آخِرِ وَأَعْفَاها مِنَ الأِتِّصَالِ جِنْسِيًّا بِرُؤُوسِهَا وَأَخْبَرَها وَأَخْبَرَ زَوْجَهَا أَنَّ الحِيضَ أَدَى وَطَلَبَ مِنْهُمَا أَنْ يَعْتَزِلَ كُلُّ مِنْهُمَا الأَخرَ فِي الحِيضِ قال تعالى:
(وَسْأَلُونَكَ عَنِ المَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ مِمَّا عَنَزَلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ المُتَطَهِّرِينَ) (579).

(ب) الحمل:

لا تَكادُ الفتاة تتزوج حتى تَنبَظِرَ اليَوْمَ الذي تَحْمِلُ فِيهِ بِفَارِغِ الصَّبْرِ وتكاد تَطِيرُ فَرَحًا عندما تَعْلَمُ بأنها حَامِلٌ لِأَوَّلِ مَرَّةٍ. ومع هذه السعادة الغامرة تبدأ الآلام والأوجاع والوهن..

{ وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنًا أَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ المَصِيرُ } [لقمان]
{ وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا } [الأحقاف]

يَتَقَلِّبُ كِيَانَ المرأة أثناء الحمل ويبدأ الحمل بالعَتِيَانِ والقَيْءِ.. وكثيرًا ما يكون ذلك شديدًا وخاصة في الأشهر الأولى من الحمل.. وتُعْطِي الأم جَنِينَهَا كل ما يحتاج إليه من مواد غذائية مهضومة جاهزة حتى ولو كانت هي في أشد الحاجة إليها.. بل إن الأمر أبعد من ذلك.. فَإِنَّ الجِنينَ يحصلُ على حاجاته من دَمِ الأم ولو اصْطَرَّتِ الأم المسكينة أن تُعْطِيه ما يحتاج إليه من عِظَامِهَا.. حتى تُصَابَ بِلِينِ العِظَامِ وتَسْوُسُ الأَسنانَ من جَرَاءِ سَحْبِ الجِنينِ للكالسيوم وفيتامين «د» من دم الأم وعِظَامِهَا.

كما أَنَّ مُعْظَمَ الأمهات يُصَبْنَ بِفَقْرِ الدَمِ أثناء الحمل وخاصة في النَّصْفِ الثاني من مدة الحمل.. وذلك لِإِتِّقَالِ المُوَادِ الهَامَّةِ لِصُنْعِ الدَمِ مِنَ الأم إلى الجِنينِ وسحبها من أَمَاكِنِ حَزْنِهَا فِي جِسْمِ الأم.
وفقر الدم (الانيميا) يُنْهِكُ الأمَ وإذا زادت درجته فإنه يُؤَدِّي إلى هُبُوطِ القلبِ.

ليس هذا فحسب ولكن الجنين يَسْحَبُ كل ما يحتاج إليه من مواد لبناء جِسْمِهِ وُثْمُوهُ حتى ولو تَرَكَ الأم سَبَبًا هَزِيلًا.. يُعاني من لِينِ العظام وَنَقْصِ الفيتامينات وفقر الدم.. وهي تفعل ذلك راضيةً مُخْتَارَةً.. كما تقوم الأم بأخذ جميع المواد السامة التي يُفرزها جسم الجنين وتَطْرُدُهَا بَدَلًا عَنْهُ. ولا تَكْتَفِي الأم بكل هذا بل تُعْطِي جنينها مواد المَنَاعَةِ ضِدَّ الأمراض وَتَمْنَعُ عَنْهُ المَشِيمَةَ كُلَّ مَا يَصُرُّهُ من موادٍ موجودةٍ في دم الأم ولا تسمح لها بالمرور إلى الجنين كما أنها تَصُدُّ عَنْهُ دخول الميكروبات إلا فيما نَدُر. وفي الحمل يَتَحَمَّلُ القلب أَضْعَافَ أَضْعَافٍ ما يَتَحَمَّلُهُ قُبَيْلَ الحمل.. فَإِنَّ عَلَيَّ أَنْ يَقُومَ بِدَوْرَتَيْنِ دَمَوِيَّتَيْنِ كاملتين؛ دورَةً للأم ودورَةً للجنين ويتَحَمَّلُ تَبِعَاتِ هَاتَيْنِ الدَّوْرَتَيْنِ.. وتزداد كمية الدم التي يَصْخُهَا قلب الأم إلى ما يَزِيدُ عَنْ صِعْقِي ما يَصْخُهُ يَوْمِيًّا (يضخ القلب قبل الحمل حوالي 6500 لتر يوميًّا. أمَّا في أثناء الحمل وخاصةً قُرْبَ نهايته فَتَصِلُ الكِمِيَّةُ التي يَصْخُهَا القلب إلى 15,000 لتر يوميًّا).

وتزداد سرعة القلب ونبضاته.. ويكْبُرُ حَجْمُهُ قَلِيلًا. وبامْتِلَاءِ البَطْنِ وَثُمُّو الجنين يَضَعُ الحِجَابُ الحَاجِزَ عَلَى القلب والرئتين فيُصِيحُ التَّنَفُّسُ أَكْثَرَ صُعُوبَةً وَتَشْكُو الحَامِلُ من ضيق التنفس والتَهْجَانِ⁽⁵⁸⁰⁾ وخاصةً عندما تَسْتَلْقِي على ظهرها..

ويَضَعُ الرِجْمُ على الأوردة العائدة من الساقين فتَمْتَلِي هذه الأخيرة بالدماء وتَتَفِخُ مُسَبَّبَةً دَوَالِي السَّاقَيْنِ.. كما تَتَوَرَّمُ القَدَمَانِ قَلِيلًا في أَوَاخِرِ الحمل.. وَيُصَابُ الجهاز الهضميُّ من أَوَّلِ الحمل فَيَكْتُرُ القَيْءُ والغَثَيَانُ. وتَقِلُ الشهية، ثم بعد ذلك تزداد الحُرْقَةُ واللَّدَعُ والتهابات المعدة.. كما تُصَابُ الحَامِلُ في العادة بالإمساك وتَضْطَرُّبُ الغُدِّ الصَّمَاءِ في وظائفها.. وتُصَابُ بعض النساء بِتَوَرُّمِ الغُدِّ الدَّرْقِيِّ أثناء الحمل نتيجة نقص اليُود.

كل هذه التغيرات وأكثر منها تحدث في الحمل الطبيعي.. وفي كثير من الأحيان يُضَافُ إلى هذه المتاعب التهابات المَجَارِي البَوْلِيَّةِ.. التي تزداد زيادةً كبيرةً أثناء الحمل.. مما يؤدي إلى فُقدَانِ البروتين (الزَّلَال) مِنَ البَوْلِ وَتَوَرُّمِ الأَرْجُلِ والأقدام والوَجْهَ وارتفاع ضغط الدم.. وهذا الأخير يُعْتَبَرُ أهم عامل في حدوث حالات تَسَمُّمِ الحمل الخطيرة. لذا فإنَّ على الحَامِلِ أَنْ تَعْرِضَ نَفْسَهَا على الطبيب مرةً كل شهر لمُتَابَعَةِ حالتها وفي أشهر الحمل الأخيرة ينبغي أَنْ يراها الطبيب مرة كل أسبوعين.. ولن نتحدث عن حَمْلِ التَّوَائِمِ ومُضَاعَفَاتِهِ، ولا عن الحمل خارج الرِجْمِ وخطورته على حياة الأم.. ولا عن أمراض القلب وأمراض الكلى وتَسَمُّمِ الحملِ فَكُلُّ هذه لها مجالٌ آخَرٌ.. ولكننا نُشير فقط إلى ما تُكَايِدُهُ الأم من مَشَاقِّ أثناء الحمل الطبيعي.

وفي أثناء الحمل يزداد وَرْزَنُ الأم بِمُعَدَّلِ كيلو جرام وُرْبِعٍ، كل شهر حتى إذا بلغ الحمل نهايته كانت الزيادة عشرة كيلو جرامات؛ سَبْعَةٌ منها للجنين وأغشِيته والمَشِيمَةُ.. وثلاثة منها زيادةً فِعْلِيَّةً في وَرْزَنِ الحَامِلِ..

(580) هذا التعبير شائع ولعل الصواب نهج ويعني ذلك صعوبة في التنفس.

ويقول مجموعة من أساتذة طب النساء والولادة في كتاب «الحمل والولادة. والعقم عند الجنسين»: «والطفل يُعتبر كالنبات الطقيلي الذي يستمد كل ما يحتاج إليه من الشجرة التي يتعلق بها فهو يعيش ويأخذ غذاءه من الأم كاملاً مهما كانت حالتها أو ظروفها حتى لو تركها شبحاً».

وفي موضع آخر يقول «يُعتبر معظم الأطباء - وهذا صحيح - أن الجنين داخل الرحم مُتَطَقَلٌ على أمه لأن المواد الغذائية كالأحماض الأمينية والجلوكوز وكذا الفيتامينات والأملاح، والحديد والكالسيوم والفسفور وغيرها تنتقل من الأم إلى الجنين خلال المشيمة.. والمعروف أن طلبات الجنين تُلبى بصفة إلزامية حتى وإن كان هناك نقص في كل أو بعض هذه المواد الحيوية عند الأم».

ولا تُعاني الأم من كل هذه المتاعب الجسدية فحسب ولكن حالتها النفسية كذلك تُضطرب أيما اضطراب فهي بين الخوف والرجاء.. الخوف من الحمل ومتاعبه والولادة ومتاعبها والرجاء والفرح بالمولود الجديد.. وتضطرب نفسيته وتصاب في كثير من الأحيان بالقلق والكآبة.. وتقلب المزاج.. ويقول كتاب «الحمل والولادة» المُشار إليه أيضاً: «تحتاج (الحامل) إلى عناية شديدة من المحيطين بها في هذه الفترة بالذات. إذ تكون أكثر حساسية من أي فترة مَصَتْ سرعة التأثير والانفعال والميل إلى الهموم والحزن لأنفسه الأسباب.. وذلك بسبب التغير الفيسيولوجي في كل أجزاء الجسم.. لذا يجب أن تُحاط بِجَوٍّ من الحنان والبُعد عن الأسباب التي تُؤدّي إلى تأثيرها وانفعالها وخاصة من ناحية الزوج أو الذين يعيشون ويتعاملون معها»..

وقل لي بالله عليك هل يُمكن أن تُحاط بِجَوٍّ من الحنان في المَصْنَع أو المَنْجَر أو في المَكْتَب.. وصاحب العَمَل لا تُهمُّه حالتها الفيسيولوجية ولا يُعرف حاجتها البيولوجية إلى الحنان.. إنه يعرف فقط أن عليها أن تُؤدي عملاً تأخذ مُقابلَه راتباً مهما كانت ظروفها..

وليس هو مسؤولاً عن حملها.. (وحتى لو كان المسؤول عن حملها فإنه لا يهتم لذلك في الغالب)، كما أنه لم يكن مسؤولاً عن حالتها أثناء الحيض..

لا شك أن حالة الحيض المُتَكَرِّرة وحالات الحمل والولادة تتناقض ومصالحه العمل. وخروجها إلى العمل لِثَنَافِس الرجال يُصَادِم الفطرة.. ويُسبب زيادة ملحوظة في أمراض الحيض.. كما يسبب زيادة ملحوظة في مضاعفات الحمل والولادة.. ودائماً ما يَنْصَح الأطباء الحوامل بالراحة واجتناب الإزهاق الجسدي والنفسي.. كما ينصحون زوج الحامل وأفراد أسرتها بأن يُحَقِّقُوا عنها ما استطاعوا وأن يُعاملوها بالرِّفْق والحنان وأن يُحْتَمِلُوا ما قَدْ يَبْدُرُ منها مِن جَفَاءٍ أو سُوءِ مُعَامَلَةٍ أو غِلْظَةٍ.. أو سوء خُلُقٍ على غير عاداتها وطبيعتها.. وفي الحديث: (إن المرأة قد خُلِقَتْ مِنْ ضِلَعِ أَعْوَجٍ فَإِذَا أَرَدَتْ أَنْ تُقِيمَهَا كَسِرَّتْهَا.. ولكن عليك أن تستمتع بها على ما فيها من عَوْج..) «وخيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي».

وصدق الله العظيم حيث يقول: {حَمَلْتُهُ أُمَّهُ وَهَنَّا عَلَى وَهْنٍ}.

وحيث يقول {حَمَلْتُهُ أُمَّهُ كَرْهًا وَوَضَعْتُهُ كَرْهًا}.

فهي في وَهْنٍ مِنْ أَوَّلِ الحَمَلِ إِلَى آخِرِهِ.. وهي في آلام وأوجاع ومصاعب وأوصابٍ مِنْ أَوَّلِ حَمَلِهِ إِلَى أَنْ تَضَعَهُ.. ثُمَّ تُوَاجِه بَعْدَ ذَلِكَ مَشَقَّةَ الرِّضَاعَةِ

ومَشَقَّةُ التَّربِيَةِ. أَقْلًا تَكُونُ بَعْدَ هَذَا كُلِّهِ جَدِيرَةً بِالتَّكْرِيمِ وَالتَّوْقِيرِ وَالاِحْتِرَامِ..
وَتَوْفِيرِ التَّفَرُّغِ الكَامِلِ لَهَا لِتُؤَدِّيَ هَذِهِ الوَظِيفَةَ العَظِيمَةَ المَمْنُونَةَ بِهَا.
أَلَا إِنَّهُ الجَهْلُ المَخْضُ وَالكُفْرُ المَقِيمُ لِدَوْرِ الأُمِّ العَظِيمِ حِينَما يُطَلَّبُ مِنْهَا أَنْ
تَخْرُجَ مِنْ بَيْتِهَا لِتُنَافِسَ الرِّجَالَ بِالمَنَاقِبِ وَالأَقْدَامِ.

(ج) الأَمُّ الوَالِدَةُ:

إِنَّ الأُمَّ الطَّلُقُ تَفُوقِي أَيَّ أَلْمٍ آخَرَ.. وَمَعَ هَذَا فَلا تَكَادُ المَرَأَةُ تَنْتَهِي مِنْ وِلادَةٍ
حَتَّى تَسْتَعِدَّ لِوِلادَةٍ أُخْرَى.. وَلا يَكَادُ الطِّفْلُ يَخْرُجُ إِلى الدُّنْيَا وَبِلا مِسِّ جِسمِهِ
جِسمِها حَتَّى يَفْتَرَّ نَعْرُها عَنِ ابْتِسامَةٍ مُنْعَبَةٍ وَهي تُعْطِيهِ أَوَّلَ رَضْعَةٍ لَه مِنْ
تَدْيِها.

وَفِي المَاضِي كَانَتِ الوِلادَةُ عَمَلِيَّةً شَدِيدَةً الخَطُورَةَ وَتَنْتَهِي كَثِيرًا مِنْ حَالَتها
بِوفاةِ الأُمِّ أَوْ فِاةِ الجِنينِ أَوْ وِفاتِها مَعًا..

كَمَا كَانَتِ حُمَى النِّفَاسِ مُنْتَشِرَةً بَيْنَ الوالِداتِ.. وَالحَمْدُ لِلَّهِ فَقدُ أُمكَنَ فِي
العَصُورِ الحَدِيثَةِ خَفْضُ مُضاعَفاتِ الوِلادَةِ عَلى الأُمِّ وَالجِنينِ، وَلكِنَّ الطَّبَّ لَمْ
يَتِمَكَّنْ مِنْ إِزَالَةِ جَميعِ مَخاطِرِ الوِلادَةِ.. وَلا تَزالُ مَجْمُوعَةٌ مِنَ النِّساءِ يَلِدُنَّ
بِالعَمَلِيَّةِ القِيَصْرِيَّةِ.. وَمَجْمُوعَةٌ أُخْرَى يَلِدُنَّ بِالحِفْتِ.. كَمَا أَنَّ مَجْمُوعَةً قَلِيلَةً
تَفقدُ حَيَاتها أَثناءَ الوِلادَةِ أَوْ بِسببِ حُمَى النِّفَاسِ أَوْ تَمَرُّقِ الرَّجَمِ..
أَمَّا الأَمْرَاضُ المُزْمِنَةُ النَاجِيةُ عَنِ الحَمْلِ وَالوِلادَةِ فَلا تَزالُ، رَغْمَ التَّقَدُّمِ الطَّبَّيِّ
الهائلِ، لَيْسَتْ بِالقَلِيلَةِ. وَأَهْمُّها أَمْرَاضُ الكَلَى وَضِغْطُ الدَّمِ وَأَمْرَاضُ القَلْبِ
وَأمْرَاضُ الجِهازِ التَّناسِليِّ وَأَمْرَاضُ الكَبِدِ.. كَمَا أَنَّ الأَمْرَاضَ النَفْسيَّةَ وَحَالَاتِ
الكابَةِ تَكثُرُ أَثناءَ الحَمْلِ وَفِي فِترَةِ النِّفَاسِ..

(د) فِترَةُ النِّفَاسِ:

تَبْقَى الأُمُّ فِي فِترَةِ النِّفَاسِ أَشْبَهَةً بِالمَريضَةِ.. وَتُعاني مِنَ الإِرهاقِ بَعْدَ المَجْهُودِ
الشاقِّ الَّذِي بَدَلَهُ أَثناءَ الحَمْلِ وَالوِلادَةِ.
وَمِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ أَنَّ الرَّجَمَ الَّذِي كانَ يَمَلَأُ تَجْوِيفَ البِطْنِ مِنْ عَظَمِ العانَةِ إِلى
القِصِّ يَنْزِلُ مُباشِرَةً بَعْدَ الوِلادَةِ إِلى مُستَوَى السُّرَّةِ وَيُنخَفِضُ مُستَواهُ تَدْرِيجِيًّا
بِمُعَدَّلِ سَنَتَيْمَتْرَيْنِ يَوْمِيًّا.. وَفِي خِلالِ سِنَتَيْ أَسابِيعَ يَعودُ أَدراجُهُ إِلى ما كانَ عَلَيهِ
قَبْلَ الحَمْلِ..

وَلَكَّ أَنَّ تَخَيَّلَ حَالَةَ الرَّحْمِ فِي نِهايةِ الحَمْلِ وَهُوَ يَتَسَّعُ لِأَكْثَرِ مِنْ سَبْعَةِ آلافِ
مِليطَرٍ لِيَعودَ بَعْدَ نِهايةِ النِّفَاسِ إِلى عُضْوٍ لا يَتَسَّعُ لِأَكْثَرِ مِنْ مِليطَرَيْنِ فَقَطْ..
كَمَا أَنَّ وَزَنَهُ عِندَ نِهايةِ الحَمْلِ بِمِحتَوياتِهِ تَبلُغُ سِتَّةَ آلافِ جِرامٍ مِنْها:

1000 جِرامٍ وَزَنَ الرَّحْمِ ذاتِهِ.

3500 جِرامٍ وَزَنَ الجِنينِ.

1000 جِرامٍ وَزَنَ السائِلِ الأَمينوسِ المِحيطِ بِالجِنينِ.

500 جِرامٍ وَزَنَ المَشيمَةِ.

أَمَّا فِي نِهايةِ فِترَةِ النِّفَاسِ فَيَعودُ الرَّحْمُ إِلى وَزَنِهِ الطَّبِيعِيِّ وَهُوَ خَمِسونَ
جِرامًا وَتُعاني النِّفَاسُ مِنْ صُعُوبَةٍ أَثناءَ التَّبَوُّلِ وَخاصَّةً فِي الأَيامِ الأَوَّلَى عَقِبَ
الوِلادَةِ نَتِيجَةً لِتَسَلِّخاتِ جِدارِ المِهْبَلِ وَفِتْحَةِ الفَرْجِ وَمَجْرَى البَوْلِ أَثناءَ
الوِلادَةِ.. وَلكِنَ سَراعانَ ما تَزولُ هَذِهِ الألامُ..

وَتُصَحُّ النَّفْسَاءُ بِعَدَمِ الْإِجْهَادِ لِأَنَّ عَصَلَةَ الْقَلْبِ لَا تَتَحَمَّلُ أَيَّ مَجْهَدٍ شَدِيدٍ..
 ولكن ليس معنى ذلك أَلْتَحَرَّكَ النَّفْسَاءُ؛ بل إنَّ حَرَكَتَهَا الْخَفِيفَةَ مَطْلُوبَةٌ
 لِتَنْشِيطِ الدَّوْرَةِ الدَّمْوِيَّةِ وَخَاصَّةً فِي السَّاقِيْنَ.. وَلَكِنْ الْإِجْهَادُ ضَارٌّ بِالْأُمِّ، وَقَدْ
 تَحْصُلُ حَالَاتٌ هَيَّوْطٌ مُفَاجِئٌ نَتِيجَةٌ اسْتِعْجَالِ الْأُمِّ فِي الْحَرَكَةِ الشَّدِيدَةِ.
 وَالْغَرِيبُ حَقًّا أَنَّ الْجَيْلَ السَّابِقَ مِنَ الْأُمّهَاتِ كُنَّ يَحْرُصُنَّ عَلَى الرَّاحَةِ التَّامَّةِ
 أَثْنَاءَ فِتْرَةِ النَّفَاسِ بِدَرَجَةٍ مُبَالِغٍ فِيهَا.. أَمَّا الْجَيْلُ الْحَالِيُّ فَعَلَى تَقْيِضِ ذَلِكَ
 يَحْرُصُ عَلَى الْحَرَكَةِ وَالْإِجْهَادِ بِصُورَةٍ مُزْعِجَةٍ.. وَلَا شَكَّ أَنَّ الْمُغَالَاةَ فِي أَحَدِ
 الْجَانِبَيْنِ لَيْسَ فِي مَصْلَحَةِ النَّفْسَاءِ.. وَأَنَّ خَيْرَ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا.
 وَأَخْشَى مَا تَخْشَاهُ النَّفْسَاءُ هُوَ حُمَّى النَّفَاسِ.. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ بِفَضْلِ اللَّهِ، ثُمَّ
 بِفَضْلِ التَّعْقِيمِ وَالْمَحَافِظَةِ التَّامَّةِ عَلَى النَّظَافَةِ أَثْنَاءَ الْوِلَادَةِ وَقَبْلِهَا وَبَعْدَهَا فَإِنَّ
 حَدُوثَ هَذِهِ الْحَالَاتِ أَصْبَحَ نَادِرًا.. وَكَمْ مِنْ حَيَاةٍ يَانِعَةٍ أُودَّتْ بِهَا حُمَّى النَّفَاسِ
 فِي الْمَاضِي فَقَدْ كَانَتْ عَوَّلًا بَشِيْعًا يَغْتَالُ الْوَالِدَاتُ.. وَيُيْتِمُّ الْأَطْفَالُ الرَّضَعُ
 الَّذِينَ هُمْ أَكْثَرُ مَا يَكُونُونَ حَاجَةً لِأُمّهَاتِهِمْ.

(هـ) الرضاعة:

قَرَّرَ الْإِسْلَامُ حَقَّ الطِّفْلِ الْمَوْلُودِ فِي الرَّضَاعَةِ فَقَالَ تَعَالَى:
 { وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ }.
 كَمَا قَرَّرَ حَقَّ أُمِّهِ فِي الْبَيْقَةِ حَتَّى وَلَوْ طَلَّقَتْ فِي أَثْنَاءِ الْحَمْلِ فَجَعَلَ نَهَايَةَ
 عِدَّتِهَا أَنْ تَضَعَ حَمْلَهَا { وَأَوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ } وَقَالَ تَعَالَى:
 { أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وَّجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ
 أَوْلَاتٍ حَمْلِي فَاذْفُقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْتُوهُنَّ
 أَجُورَهُنَّ وَأَتَمِّرُوا بَيْنَكُمُ بِمَعْرُوفٍ وَإِن يَبَاسَرْتُمُ فَاسْتَرْضِعْ لَهُ أُخْرَى. لِيُنْفِقَ ذُو
 سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يَكْفُلُ اللَّهُ نَفْسًا
 إِلَّا مَا آتَاهَا سَيِّجَعُلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا }.

فِي هَذِهِ الْآيَاتِ الْكَرِيمَةِ يُقَرَّرُ الْمَوْلى، عِزُّ وَجَلُّ حَقِّ الطِّفْلِ فِي الرَّضَاعَةِ كَمَا
 يُقَرَّرُ حَقَّ أُمِّهِ فِي الْبَيْقَةِ إِذَا أَرْضَعَتْهُ.. وَيُوجَّهُ الْوَالِدَيْنِ كِلَيْهِمَا إِلَى أَنْ يَأْتِمِرَا
 وَيَتَنَبَّأُورَا فِي أَمْرِ وِلْدَيْهِمَا.. رِغْمَ الْجَفْوَةِ وَالطَّلَاقِ.. وَيَرْبِطُ ذَلِكَ كُلَّهُ بِتَقْوَى اللَّهِ
 وَيُتْرَقُّ مَشَاعِرُهُمَا.. وَيَطْلُبُ مِنَ الْآبِ أَنْ يُنْفِقَ مِنْ سَعَتِهِ دُونَ عَنَتٍ وَلَا إِزْهَاقٍ،
 وَدُونَ تَقْتِيرٍ وَلَا بُخْلِ.. وَإِنَّمَا هِيَ السَّمَّاحَةُ وَالْيُسْرُ التَّدِيُّ فِي أَمْرِ هَذَا الدِّينِ
 كُلِّهِ..

وَبَعْدَ مُضِيِّ أَرْبَعَةِ عَشَرَ قَرْنًا مِنْ نَزُولِ هَذِهِ الْآيَاتِ الْكَرِيمَةِ فَإِنَّ الْإِنْسَانِيَّةَ لَا
 تَزَالُ تَحْطِطُ فِي الدِّيَاجِيرِ حَتَّى الْيَوْمِ.. وَلَا يَزَالُ الْوَالِدُ وَالْأُمُّ يَعْانُونَ أَشَدَّ الْمُعَانَاةِ
 حَتَّى فِي عَامِنَا هَذَا الَّذِي أَسْمَوُهُ عَامَ الطِّفْلِ (1979).. وَلَا تَزَالُ الْمُنْتَظَمَاتُ
 الدَّوْلِيَّةُ وَهَيْئَةُ الصِّحَّةِ الْعَالَمِيَّةُ تُصْدِرُ الْبَيَانَ تِلْوَ الْبَيَانِ تُنَادِي الْأُمّهَاتِ أَنْ
 يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ.. وَلَا تَزَالُ الْهَيْئَاتُ الطَّبِيبِيَّةُ تُصَدِّرُ النُّشْرَاتِ وَالْمَقَالَاتِ حَوْلَ
 جَدْوَى الرَّضَاعَةِ مِنَ الْأُمِّ وَفَوَائِدِهَا الَّتِي لَا تَكَادُ تُحْصَرُ (581).. أَمَا أَنْ يَفْرِضَ

(581) نشرت صحيفة Arab News في عددها الصادر في 10 فبراير 1981 تقريراً جديداً عن هيئة الصحة العالمية بهاجم فيه أغذية الأطفال المصنعة ويتهم الشركات الغربية التي تباع في كل عام بما قيمته ألفي مليون دولار من أغذية الأطفال بأنها تساهم في قتل الأطفال في البلاد النامية .. وذلك لأن الأغذية المصنعة والألبان المجففة تمنع الأم من الرضاعة .. واستعمال القارورة يؤدي إلى كثير من النزلات المعوية الخطيرة نتيجة عدم التعقيم ولذا فإن تقرير الصحة العالمية يدعو الحكومات وخاصة في البلاد النامية إلى محاربة هذه الأغذية المصنعة وتقول الأبحاث الطبية الحديثة أن حوالي عشرة ملايين طفل يلاقون حتفهم نتيجة استخدام القارورة في دول العالم الثالث سنوياً.. وذلك نتيجة الإصابة بالنزلات المعوية وسوء التغذية

القانون الدولي للأم المُرضِع تَفَقَّهَ كاملةً فأمرٌ لم تَصِلْ إليه حضارة القرن العشرين التَّعَيْسَة.. بينما قد أَمَرَ الإسلامُ بذلك منذ أربعة عَشَرَ قَرْنًا من الزمان. وفوائد الرضاعة للطفل والأم أكثر من أن تُحْصَى ولكننا نُوجِزُها هنا فيما يلي:

فوائد الرضاعة للوليد:

- (1) لبن الأم مَعَقَّم جاهزٌ.. وتَقِلُّ بذلك التَّرَالُثُ المَعَوِيَّة المُتَكَرِّرَة والالتهابات التي تُصيب الأطفال الذين يَرْضَعون من القارورة. وكذلك تقل الالتهابات التي تُصيب الجهاز التنفسيّ وذلك بسبب وجود موادٍ مُضادَّة للميكروبات في لبن الأم.
- (2) لبن الأم لا يُمَاتِلُه أيُّ لبنٍ آخَرٍ مُخَصَّرٍ من الجاموس أو الأبقار أو الأغنام فهو قد صُمِّمَ ورُكِبَ لِيفِي بِحَاجَاتِ الطفل يومًا بيوم منذ ولادته وحتى يكبُر إلى سِنِّ الفِطَامِ.. فتَرْكِيْبُ اللَّبَا وهو السائل الأصفر الذي يُفَرِّزُه الثدي بعد الولادة مُباشرةً ولمدة ثلاثة أو أربعة أيامٍ يحتوي على كِمِّيَّاتٍ مُرَكَّزَة من البروتينات المَهْضُومَة والمواد المُحتوية على المُضادَّات للميكروبات والجراثيم⁽⁵⁸²⁾.. كما أنها تُنْقِلُ جهاز المناعة ضد الأمراض من الأم إلى الطفل..
- (3) يحتوي لبن الأم على كمية كافيةٍ من البروتين والسكر وينسبُ تُناسِبُ الطفل تمامًا.. بينما المواد البروتينية الموجودة في لبن الأبقار والأغنام وغيرها من الحيوانات تناسب أطفال تلك الحيوانات أكثر من مناسبتها للطفل الإنسانيّ كما أنَّ تَوْعِيَة البروتينات والسكريات الموجودة في لبن الأم أسهل هَضْمًا من تلك الموجودة في الألبان الأخرى.
- (4) تَكْتُرُ لَدَى الأطفال الذين يَرْضَعون من القارورة الوفيات المُفاجِئَة التي تُدْعَى «Cot Death مَوْتُ المِهَاد» وهذا النوع من الوفيات لا يُعْرَفُ لَدَى الأطفال الذين يَلْتَقِمون أُنْدَاءَ أمهاتهم.
- (5) تُموُّ الأطفال الذين يَرْضَعون من أمهاتهم أسرع وأكمل من أولئك الذين يرضعون من القارورة.
- (6) ينمو الطفل الذي يَرْضَع من أمه نفسيًا تُموًّا سَلِيمًا بينما تَكْتُرُ الأمراض والعلل النفسية لَدَى أولئك الذين يرضعون من القارورة.
- (7) يَتَعَرَّضُ الأطفال الذين يُرَضَعون الألبان المُجَفِّفَة بواسطة القارورة إلى أمراض الحساسية الجلدية بأنواعها والرَّبْو وحساسية الجهاز الهضميّ بالإضافة إلى النزلات المعوية المتكررة بينما نجد الأطفال الذين يُرَضَعون من الثدي لا يُعانون من هذه الأمراض إلا نادرًا.

الفوائد للأم:

التي تصاحب استخدام القارورة . وفي تقرير لليونسيف نشرته جريدة المدينة في 10 ديسمبر 1983 جاء فيه أن أطفال الزجاجات هم أكثر عرضة لسوء التغذية بثلاثة أضعاف الذين يرضعون من أمهاتهم وفي مصر أظهرت دراسات مُماثلة أنَّ نسبة الوفيات هي خمس أضعاف ما هي عليه عند الأطفال الذين يرضعون الأنداء. ونفس النسبة وُجِدَتْ في الهند ونيشيبي والبرازيل والفلبين.

⁽⁵⁸²⁾ يحتوي اللَّبَا بصورة خاصة على كميات من البروتين الواقِي ضد الهجوم الميكروبي والذي تصنعه بأمر الله الخلايا اللَّمفاوية الموجودة أصلاً في أمعاء الأم .. ثم تُهاجر هذه الخلايا إلى الثدي ومن هناك تُفَرِّزُ مع اللَّبَا، وأهم هذه البروتينات هو: IgA وهذا البروتين متخصص في الدفاع عن الجسم في الأمعاء والجهاز التنفسي .. وهذان الجهازان هما اللذان يتعرضان للهجوم الميكروبي في الأطفال ... بل وهما السبب الرئيسيّ في وفيات الأطفال وخاصةً في دول العالم الثالث.

(1) الارتباط النفسى بين الأم وطفلها أثناء الرضاعة عاملٌ مهمٌ لتفسيّة الأم والطفل.

(2) يعود جسم الأم إلى رشاقته وحجمه الطبيعي بسرعةٍ إذا قامت الأم بإرضاع وليدها.

(3) يعود الرحم بسرعةٍ إلى حجمه ووضعه الطبيعي أثناء الرضاعة.. وذلك لأنّ امتصاص الثدي يؤدي إلى إفراز هرمون الاكسوتوسن Oxytocine الذي يُسرّع بعودة الرحم إلى حالته الطبيعية..

ولولا ذلك لأصيب الرحم بالإنتان Sepsis والالتهابات المتكررة. كما أنّ ذلك يساعد على حصول حمى النفاس..

مدة الرضاعة:

قرّر الإسلام حق الوليد في الرضاعة , ودكّر أنّ كمال الرضاعة حوّلين كاملين قال تعالى { وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ } وقال تعالى: { وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ } .

وقال في موضع آخر { وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا } ومنها استدلال علي رضي الله عنه, على أنّ أقل الحمل سنة أشهر. وهذا أيضاً ما يُقرّره الطب اليوم. وتطالب هيئة الصحة العالمية أن تتفرغ الأم لكل مولودٍ ثلاثة أعوامٍ كاملةٍ لأهمية الأم في نموّه النفسى والجسدىّ السليم.

وقد وجدت هيئة الصحة العالمية واليونسيف أنّ العالم الثالث يواجه أزمة حقيقية حيث أنّ الأمهات اتجهنّ نحو إقام أطفالهن القارورة بدلاً من الثدي.

ففي البرازيل كانت نسبة الأطفال الذين يرضعون من أمهاتهم 96 بالمائة سنة 1940. وقد انخفضت إلى 40 بالمائة عام 1974 وفي تشيلي كانت النسبة

95 بالمائة سنة 1955 وقد انخفضت إلى 20 بالمائة فقط عام 82. ونفس الظاهرة موجودةٌ في بقية دول أمريكا اللاتينية وبقية دول العالم الثالث..

والغريب حقاً أنّ كلفة اللبن الصناعىّ لمدة أسبوعٍ تستهلك أكثر من نصف دخل العامل في أوغندا وتيجيريا وجامايكا أو نصف أجر موظفٍ صغيرٍ في

إندونيسيا أو سيريلانكا، والكاسب الوحيد هو الشركات الاحتكارية الغربية التي تكسب في عام القى مليون دولار من بيع الأغذية المصنّعة للأطفال في دول العالم الثالث..

وحقاً يبدو أنّ اسم «قاتل الأطفال» الذي أطلقته الصحة العالمية على هذه الشركات هو الاسم المناسب لها.

ويجث الأطباء في كافة أصقاع الأرض الأمهات على أن يرضعن أولادهن لأطول مدةٍ ممكنة.. وفي أغلب الأحوال لا تزيد هذه المدة عن سنة أشهر

نتيجة للحياة التكدّة التي يعيشها الإنسان في القرن العشرين.. بل لا تزال كثيرٌ من الأمهات يلقمن أولادهن القارورة بدلاً من إقامهم أئدائهن..

والآن بعد أن رأيت الفروق الفيسيولوجية والتشريحية بين الرجل والمرأة وكيف أنّ المرأة مضطّرةٌ للبقاء في البيت وخاصةً في فترة الحمل والولادة

والرضاعة سيّتكّد لك بما لا يدع مجالاً للشك بأنّ الدّعوة إلى خروج المرأة إلى معترك الحياة وترك بيتها وأولادها وزوجها هي دعوةٌ جاهليّةٌ وبعيدةٌ كل

البُعدَ عمَّا تُقَرِّره علوم البيولوجيا والطب.. وهي دعوةٌ تُصايرُ الفِطْرَةَ مُصَادِمَةً واضحةً.. وتكون نتائجها وخيمةً على الأم والطفل والأب والأسرة بل والمجتمع بأسره.

(المرجع : " عمل المرأة في الميزان " للدكتور محمد علي البار ، ص 63-105) .

الشبهة (2) : قولهم بالمساواة (التامة) بين الرجل والمرأة

والجواب أن يقال : ما هي الأمور التي ستوى فيها الإسلام بين الرجل والمرأة؟ وما هي الأمور التي قرّق فيها بينهما؟ لا شك أن الجواب عن هذين السؤالين ضروري حتى لا يؤدي عدم الفصل في هذه المسألة إلى ظلم المرأة. وفيما يأتي عرضٌ لتوعين من الأحكام دون الدخول في تبيان الحكمة والمغزى وراء التفريقات أنسجامًا مع منهج البحث في اجتناب أسلوب التبرير والدفاع عن أحكام شرع الله:

أ- الأحكام التي تحققت فيها المساواة بين الرجل والمرأة وهي كثيرة منها:

1- **العبادات** من طهارة وصلاة وصوم وحج وزكاة مع اختلافات يسيرة فقي الصوم تُفطر المرأة وجوبا إذا حاصت أو نفست. أما في الصلاة فلا اختلاف بينها وبين الرجل إطلاقًا إلا في اللباس، وفي كون صلاتها في بيتها أفضل من صلاتها في المسجد، وكون خير صفوف النساء في الجماعة آخرها بخلاف صفوف الرجال، وفي تشبيهها الإمام إذا سها بالتصفيق لا بالتسيح كالرجال، وفي عدم جواز إمامتها للرجال، وفي جهرها بالقراءة في الصلاة الجهرية أمام الرجال الأجانب فترفع صوتها بقدر يؤمن معه الفتنة. أما ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أنها لا ترفع يديها حذاء أذنيها بل حذاء منكبتيها فهذه هي السنة للرجل والمرأة. وذهب آخرون إلى أنها تضمم فحديها في ركوعها وسجودها؛ ولا يصح في هذا دليل، وكذلك القول بأنها لا تفرج أصابعها في الركوع، وبأنها تضع يمينها على شمالكها تحت قدميها أو أنها تضع يديها في التشهد على فحديها حتى تبلغ رؤوس أصابعها ركبتها. أما القول بأنها تتورك في حال جلوسها للتشهد فإن قصد التشهد الأخير فالسنة فيه الجلوس متوركا بالنسبة للرجل والمرأة على السواء، وكذلك لا يصح القول إنه يُكره حضورها جماعة الصلاة في المسجد.

قال الشيخ الألباني في نهاية كتابه «صفة صلاة النبي كاتك تراها من التكبير إلى التسليم» ما نصه: كل ما تقدم من صفة صلاته صلى الله عليه وسلم يستوي فيه الرجال والنساء، ولم يرد في السنة ما يقتضي إستثناء من بعض ذلك، بل إن عموم قوله صلى الله عليه وسلم «صلوا كما رأيتموني أصلي» يشملهن، وهو قول إبراهيم النخعي قال: «تفعل المرأة في الصلاة كما يفعل الرجل»⁽⁵⁸³⁾، وروى البخاري بسند صحيح عن أم الدرداء «أنها كانت تجلس في

(583) أخرجه ابن أبي شيبة (1/75/2) بسند صحيح.

صَلَاتِهَا جَلْسَةَ الرَّجُلِ وَكَانَتْ فِقِيهَةً⁽⁵⁸⁴⁾ أَمَا حَدِيثُ انضمامِ الْمَرْأَةِ فِي السُّجُودِ وَأَنَّهَا لَيْسَتْ فِي ذَلِكَ كَالرَّجُلِ، فَهُوَ مُزَيَّلٌ وَلَا يَصِحُّ. رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ فِي «الْمِرَاسِيلِ» عَنْ يَزِيدِ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ. وَأَمَا مَا رَوَاهُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ عَنْ ابْنِ عَمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَأْمُرُ نِسَاءَهُ أَنْ يَتَرَبَّعْنَ فِي الصَّلَاةِ فَلَا يَصِحُّ إِسْنَادُهُ لِأَنَّ فِيهِ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرِو الْعَمْرِيَّ وَهُوَ ضَعِيفٌ»⁽⁵⁸⁵⁾.

وَفِي الْحَجِّ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ لَا تَخْتَلِفُ عَنِ الرَّجُلِ إِلَّا فِي أُمُورٍ مَعْدُودَةٍ قَلِيلَةٍ هِيَ: أَنَّهَا لَا تَنْزَعُ شَيْئًا مِنْ لِبَاسِهَا الْمَشْرُوعِ، وَأَنَّهَا تُقَصِّرُ وَلَا تَخْلِقُ لِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَيْسَ عَلَى النِّسَاءِ خَلْقٌ، إِنَّمَا عَلَى النِّسَاءِ التَّقْصِيرُ»⁽⁵⁸⁶⁾، فَتَجْمَعُ شَعْرَهَا فَتَقْصُصُ مِنْهُ قَدْرَ الْأَنْثَمَةِ، وَأَنَّهَا إِنْ حَاضَتْ فَلَا تَنْتَظِرُ لِتَطُوفَ طَوَافَ الْوُدَاعِ إِذَا كَانَتْ قَدْ طَافَتْ طَوَافَ الْإِقَاضَةِ. وَطَوَافُ النِّسَاءِ حَوْلَ الْبَيْتِ وَسَعْيُهُنَّ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ كُلُّهُ مَهْشِيٌّ، فَلَا رَمَلَ عَلَيْهِنَّ حَوْلَ الْبَيْتِ وَلَا بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ وَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ اضْطِبَاعٌ⁽⁵⁸⁷⁾.

أَمَا الْقَوْلُ بِأَنَّهَا لَا تُلَبِّي جَهْرًا فَيُجَابُ عَنْهُ أَنْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كَانَتْ تَرْفَعُ صَوْتَهَا حَتَّى يَسْمَعَهَا الرِّجَالُ، قَالَ أَبُو عَطِيَّةَ: سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَقُولُ: إِنِّي لَا أَعْلَمُ كَيْفَ كَانَتْ تَلْبِيَةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ سَمِعَهَا تُلَبِّي بَعْدَ ذَلِكَ⁽⁵⁸⁸⁾. وَعَلَى هَذَا فَإِنَّ الْمَرْأَةَ تُلَبِّي وَتَرْفَعُ صَوْتَهَا مَا لَمْ تَخْشَ الْفِتْنَةَ.

وَأَمَا الْقَوْلُ بِأَنَّهَا تَقِفُ فِي حَاشِيَةِ الْمَوْقِفِ فِي عَرَفَةَ لَا عِنْدَ الصَّخْرَاتِ وَتَقْعُدُ فِي حِينَ أَنْ الرَّجُلَ يَكُونُ رَاكِبًا، فَهَذَا مِمَّا لَا أَعْرِفُ لَهُ دَلِيلًا وَالْحَائِضُ فِي الْحَجِّ تَفْعَلُ كُلَّ مَا يَفْعَلُهُ الرَّجُلُ عِدَا الطَّوَافِ لِأَنَّهُ صَلَاةٌ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَائِشَةَ لَمَّا حَاضَتْ: «أَفْعَلِي مَا يَفْعَلُ الْحَاجُّ، غَيْرَ أَلَّا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ حَتَّى تَطْهُرِي»⁽⁵⁸⁹⁾.

2- المعاملات: لَا تَشْتَرُطُ الذَّكُورَةُ فِي عُقُودِ الْبَيْعِ وَالتَّجَارَةِ وَالقَرْضِ وَالهَبَةِ وَالوَقْفِ وَالحَوَالَةِ وَالضَّمَانِ وَالقِرَاضِ وَالشَّرْكَةِ وَالإِجَارَةِ وَالجَعَالَةِ وَالمِسَاقَاةِ وَالمِزَارَعَةِ وَالرَّهْنَ وَالشَّفْعَةَ وَغَيْرَهَا مِنَ الْعُقُودِ، وَلِذَا فَإِنَّ الرَّجُلَ وَالمَرْأَةَ فِي الْأَنْشِطَةِ الْمَالِيَةِ وَالاِقْتِصَادِيَةِ الْمَخْتَلِفَةِ سَوَاءً.

3- الحدود والقصاص: تَسْتَوِي الْمَرْأَةُ وَالرَّجُلُ فِي كُلِّ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ إِلَّا فِيمَا يَخْصُ رَجْمَ الزَّانِيَةِ فَإِنَّهَا تُرْجَمُ بِلِبَاسِهَا الشَّرْعِيِّ، وَتُجْلَدُ جَالِسَةً وَالرَّجُلُ قَائِمًا وَهَذَا اجْتِهَادٌ فِقْهِيٌّ وَلَيْسَ حَكْمًا يَعْتمَدُ عَلَى نَصٍّ، فَمَا رُويَ مِنْ أَنَّهُ «تُضْرَبُ الْمَرْأَةُ جَالِسَةً وَالرَّجُلُ قَائِمًا» لَا يَصِحُّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ⁽⁵⁹⁰⁾. وَلَا تُنْفَى الزَّانِيَةُ غَيْرَ الْمُحْصَنَةِ وَيُنْفَى الزَّانِيَّ غَيْرَ الْمُحْصَنِ، وَلَا تَدْخُلُ مَعَ الْعَاقِلَةِ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهَا مِنَ الدِّيَةِ. وَلَا يَصِحُّ الْقَوْلُ: إِنْ الْمَرْأَةُ إِذَا ارْتَدَّتْ لَا تَقْتُلُ اعْتِمَادًا عَلَى حَدِيثِ «لَا تُقْتَلُ الْمَرْأَةُ إِذَا ارْتَدَّتْ» قَالَ الدَّارِقُطْنِيُّ لَا يَصِحُّ هَذَا الْحَدِيثُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ⁽⁵⁹¹⁾.

(584) رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ فِي «التَّارِيخِ الصَّغِيرِ» ص 95.

(585) صِفَةُ صَلَاةِ النَّبِيِّ 170.

(586) صَحِيحٌ أَخْرَجَهُ أَبُو زُرْعَةَ فِي «تَارِيخِ دِمَشْقَ» ت (88/1) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مَرْفُوعًا بِهِ وَأَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ (1985) وَالدَّارِمِيُّ (2/64) وَالدَّارِقُطْنِيُّ ص 277 وَانظُرْ «السَّلْسَلَةُ الصَّحِيحَةُ» (2/605).

(587) انظُرْ: الْمَغْنِي لَابْنِ قِدَامَةَ (3/394).

(588) أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ (769-مَخْتَصَرَةً) وَالتَّيَالِسِيُّ (1513) وَأَحْمَدُ (6/32-100-180).

(589) صَحِيحٌ انظُرْ إِرْوَاءَ الْغَلِيلِ (4/1121).

(590) إِرْوَاءُ الْغَلِيلِ (7/2332).

(591) ابْنُ قَيْمٍ، الْمَنَارِ.

ولا تستوي المرأة مع الرجل في الدية، وقد حكى بعض أهل الإجماع على أن دية المرأة على النصف من دية الرجل منهم ابن المنذر وابن عبد البر وابن حزم وغيرهم وهو مَرُوي عن عمر وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت وغيرهم رضي الله عنهم ولم يُنقل عن أحد خلافه ممن يُعَدُّ به سوى الأصم وابن عُليَّة من المعتزلة حكاها عنهما الشوكاني في التَّيْل نقلًا عن البحر من كتب الزيدية ومثل هذين لا يُعَدُّ بخلافهما»⁽⁵⁹²⁾.

4- الصيد والذبائح والأيمان والنذور فالرجل والمرأة فيها سواء.

5- الإفتاء: فللمرأة العالمية بالأحكام الشرعية المتمكنة من الإفتاء الشرعي أن تُفتي النساء والرجال على حد سواء ضمن حدود الشريعة.

ب- الأحكام والمسائل التي ثبت فيها التفريق بين الرجل والمرأة:

1- الميراث: قال تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ خَطِّ الْأُنثَيْنِ} ⁽⁵⁹³⁾، وقال تعالى {وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَرْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلِكُمُ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ} ⁽⁵⁹⁴⁾.

2- الشهادة وفيها تفصيل كما يأتي:

أ لا تُقبَل شهادة النساء في القصاص والحدود كافة كحد الشُّرب وقطع الطريق والقتل بالردة وكذلك التعزير فلا بد في كل هذه من شهادة رجلين إلا الزنا واللواط وإتيان البهائم فلا يُقبَل فيها أقل من أربعة رجال لقوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ} ⁽⁵⁹⁵⁾.

ب- ما يطلع عليه الرجال عادة كالنَّسب والطلاق والرَّجعة والخُلعة والولادة والنكاح والوصية والتوكيل في المال فلا بد فيها من شهادة رجلين، وقال أبو حنيفة تُقبَل فيه شهادة النساء ورجَّحه ابن قيم الجوزية. قال تعالى: {وَأَشْهَدُوا دَوِيَّ عَدْلٍ مِّنْكُمْ} ⁽⁵⁹⁶⁾.

ج- المعاملات المالية كالبيع والقَرْض والإجارة والرهن والوديعة والإقرار والعَصَب والوقف، وكذلك قتل الخطأ لأن حَقًّا ماليًّا يترتب عليه، فيكفي في هذا كله رجلان أو رجل وامرأتان لقوله تعالى: {وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ} ⁽⁵⁹⁷⁾.

د- ما لا يطلع عليه الرجال عادة وتُعَلِّب على النساء معرفته والاطلاع عليه فتُقبَل فيه شهادة امرأتين كعُيُوب النساء تحت ثيابهن والولادة والبتكار والثيوبة والقرن (انسداد محل الجماع يعظم) والرتق (انسداد محل الجماع بلحم) والبرص. ولا يصح ما رُوي عن حُدَيْفة أن النبي صلى الله عليه وسلم أجاز شهادة القابلة وحدها» ⁽⁵⁹⁸⁾.

هـ- الرضاة: وتقبَل فيها شهادة امرأة واحدة عدل لقوله صلى الله عليه وسلم الذي أخرجه البخاري من حديث عقبة بن الحارث رضي الله عنه كَيْفَ

⁽⁵⁹²⁾ انظر: «موسوعة الإجماع للسعدي» و«فقه عمر بن الخطاب» للدكتور رويحي الرحيلي (3/470).

⁽⁵⁹³⁾ سورة النساء: 11.

⁽⁵⁹⁴⁾ سورة النساء: 12.

⁽⁵⁹⁵⁾ سورة النور: 4.

⁽⁵⁹⁶⁾ سورة الطلاق: 2.

⁽⁵⁹⁷⁾ سورة البقرة: 282.

⁽⁵⁹⁸⁾ ضعيف أخرجه الدارقطني (524) والبيهقي (10/151) وانظر «إرواء الغليل»، (8/2684).

وَقَدْ رَعَمَتْ أَنهَا قَدْ أَرْصَعَتْكُمْ» وَتَرْجَمُ لَهُ الْبَخَارِيُّ بِقَوْلِهِ: «بَابُ شَهَادَةِ الْمُرْضِعَةِ»⁽⁵⁹⁹⁾.

و- رؤية هلال رمضان وتقبل فيه شهادة رجل مسلم واحدٍ عدلٍ أو شهادة مسلمةٍ واحدةٍ على السواء.

3- **العقيقة:** وهي ما يُذبح من الأنعام عند الولادة إذ يُعق عن الذكر شاتان وعن الأنثى شاة. قال صلى الله عليه وسلم: «عَنِ الْغُلَامِ شَاتَانِ مُكَافِئَتَانِ وَعَنِ الْجَارِيَةِ شَاةٌ»⁽⁶⁰⁰⁾.

4- **الجهاد بالنفس:** فلا يجب على المرأة، وإنما تُجاهد بِمَالِهَا وكذلك بالحج «فَعَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ عَلَى النِّسَاءِ جِهَادٌ؟ قَالَ: نَعَمْ عَلَيْهِنَّ جِهَادٌ لَا قِتَالَ فِيهِ: الْحَجُّ وَالْعُمْرَةُ»⁽⁶⁰¹⁾.

5- **زيارة القبور:** لقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: " لعن الله زائرات القبور ". ولكن لو مرت بقبر أو بسور المقبرة فلا حرج أن تقف وتسلم على الموتى .

6- **العورة:** ففي حين أن عورة الرجل من السرة إلى الركبة فإن المرأة كلها عورة في النظر. وينشأ عن هذا الفرق تفرقة في اللباس. ذلك أن المرأة مأمورةٌ بستر جسدها كله. وفي حين أن الرجل مأمورٌ بالآ يتجاوز ثوبه كعبه والأفضل أن يكون لمنتصف ساقيه فإن للمرأة رخصةٌ في جر الإزار لأنه يكون أستر لهن قال صلى الله عليه وسلم: «هَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خِيَلًا، لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ فَكَيْفَ يَصْنَعُ النِّسَاءُ بِذِيُولِهِنَّ؟ قَالَ: يَرْخِيْنَ شِبْرًا، فَقَالَتْ: إِذَنْ تَنْكَشِفُ أَقْدَامُهُنَّ، قَالَ: فَيَرْخِيْنَهُ ذِرَاعًا لَا يَرَدْنَ عَلَيْهِ»⁽⁶⁰²⁾.

7 **بول الصبي والصبية:** ذلك أن بول الصبي الذي لم يُجاوز سنتين يكفيه النَّصْحُ. أما بول الصبية فلا بد فيه من الغسل، قال صلى الله عليه وسلم «بول الغُلام يُنْصَحُ، وبول الجارية يُغَسَّلُ»⁽⁶⁰³⁾.

8- **السفر:** فلا يجوز للمرأة أن تسافر سفرًا مُعْتَبَرًا عُرْفًا إِلَّا بِصُحْبَةِ زَوْجٍ أَوْ مَحْرَمٍ حَتَّى لَوْ كَانَ السَّفَرُ لِلْحَجِّ. وما ذهبت إليه بعض المذاهب من جواز سفرها في رفقة النساء فلا يصح، وذلك لمعارضته للأحاديث الصحيحة ومنها قوله صلى الله عليه وسلم: «لَا تُسَافِرُ امْرَأَةٌ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ وَلَا يَدْخُلُ عَلَيْهَا رَجُلٌ إِلَّا وَمَعَهَا مَحْرَمٌ»⁽⁶⁰⁴⁾.

9- **ومما تفترق به المرأة عن الرجل اختصاص الأم بقدر زائد من البر عن الأب.** فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «جاء رجلٌ إلى رسولِ الله صلى الله عليه وسلم فقال: مَنْ أَحَقُّ النَّاسِ بِحُسْنِ صَحَابَتِي؟ قَالَ أُمَّكَ. قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: أُمَّكَ. قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: أُمَّكَ. قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: أُمَّكَ.»⁽⁶⁰⁵⁾

⁽⁵⁹⁹⁾ وانظر لذلك أيضًا صحيح سنن الترمذي (1/337).

⁽⁶⁰⁰⁾ رواه الترمذي (1/286) وأحمد (158-6/31) وابن ماجه (3263) وابن حبان (1058). والبيهقي (9/301) وإسناده صحيح على شرط مسلم.

⁽⁶⁰¹⁾ رواه أحمد (6/165) وابن ماجه (2901) بإسناد صحيح.

⁽⁶⁰²⁾ صحيح. أخرجه الترمذي: 22 باب 8 وأحمد (2/9) والبخاري (3665 ح 5783) في اللباس ومسلم ك 37 ح 42-50 عن ابن عمر رضي الله عنهما.

⁽⁶⁰³⁾ صحيح. رواه أحمد (97-1/76) وأبو داود (378) والترمذي (1/119) وابن ماجه (525) والطحاوي (1/55) والدارقطني ص 47 وانظر إرواء الغليل (166).

⁽⁶⁰⁴⁾ رواه أحمد بإسناد صحيح (1/222).

⁽⁶⁰⁵⁾ طرف من حديث صحيح رواه البخاري ح 5971 ومسلم ك 45 ح 4-1 عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه.

. وعن المُغيرة بن شُعْبَةَ رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ عُقُوقَ الْأُمَّهَاتِ وَوَادَّ الْبَنَاتِ» (606) فَحَصَّ الْحَدِيثُ بِالذِّكْرِ عُقُوقَ الْأُمَّهَاتِ عِلْمًا بِأَنَّ عُقُوقَ الْوَالِدَيْنِ كِلَيْهِمَا مُحَرَّمٌ.

10- ومما تفترق فيه النساء عن الرجال أنه ليس لهن وسط الطريق، وأنه ينبغي عليهن اجتناب الرجال في الطرقات قال صلى الله عليه وسلم: «لَيْسَ لِلنِّسَاءِ وَسَطُ الطَّرِيقِ» (607).

11- اختصاص البنات بقدر زائد في التربية عن الأبناء. قال صلى الله عليه وسلم: «مَنْ كَانَ لَهُ ثَلَاثُ بَنَاتٍ، فَصَبَّرَ عَلَيْهِنَّ، وَأَطْعَمَهُنَّ وَسَقَاهُنَّ وَكَسَاهُنَّ مِنْ جِدَّتِهِ، كُنَّ لَهُ حِجَابًا مِنَ النَّارِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (608)، وقال صلى الله عليه وسلم هُنَّ ابْتُلِيَ مِنْ هَذِهِ الْبَنَاتِ بِشَيْءٍ، فَأَحْسَنَ إِلَيْهِنَّ، كُنَّ لَهُ سِتْرًا مِنَ النَّارِ» (609).

12- تقديم النساء على الرجال في الحضانة، ذلك أنه في حالة افتراق الزوجين عن بعض فإن الأم أحق بحضانة الأولاد من الأب ما لم تتزوج، فعن عمرو بن العاص أن امرأة قالت: «يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ ابْنِي هَذَا كَانَ بَطْنِي لَهُ وَعَاءٌ وَحَجْرِي لَهُ جِوَاءٌ، وَتَذِيي لَهُ سِقَاءٌ، وَرَعَمَ أَبُوهُ أَنْ يَنْزِعَهُ مِنِّي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تُنْكَحِي» (610).

13- الاغتسال في الحمامات العامة: فقد حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى النِّسَاءِ. وَمَنْ أَبَا حَهُ مِنَ الْفُقَهَاءِ لِلنِّسَاءِ وَالْمَرِيضَةِ فَقَدْ اسْتَدَلَّ عَلَى ذَلِكَ بِحَدِيثٍ غَيْرِ صَحِيحٍ. وَالصَّوَابُ أَنْ دَخُولَ الْمَسْلُومَةِ الْحَمَامِ الْعُمُومِي لَا يَصِحُّ. وَلَوْ بِمَنْزَرٍ لَمَا ثَبَتَ فِي الصَّحِيحِ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هُنَّ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَدْخُلُ الْحَمَّامَ بِغَيْرِ إِزَارٍ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَدْخُلُ حَلِيلَتَهُ الْحَمَامِ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَجْلِسُ عَلَى مَائِدَةٍ يُدَارُ عَلَيْهَا الْحَمْرُ» (611).

14- الملاعنة: فهي خاصة بالرجل دون المرأة. فللرجل أن يشهد أربع شهادات على زوجته بالزنا. قال تعالى: { وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ } (612)

وبما أنه لم يرد نص بخصوص قذف المرأة لزوجها بالزنا فيظل الحكم كما هو أي أنه يُطلب منها إحضار ما يكمل به نصاب الشهادة وإلا جُلِدَت حد القذف.

(606) رواه المخلص في «الفوائد المنتقاة (9/5/2) وابن حبان في «صحيحه» (1969) وابن عدي (192/1) عن أبي هريرة رضي الله عنه، وسنده حسن. وانظر (السلسلة الصحيحة) (1/856).

(607) رواه ابن حبان كما في الموارد 1969، والكامل لابن عدي (192/1) والبيهقي في الشعب 2/475/2 عن أبي هريرة وصحة الألباني في الصحيحة ح 856.

(608) صحيح ابن ماجه (3669) والبخاري في «الأدب المفرد» (76) وأحمد (4/154) عن عتبة بن عامر رضي الله عنه وانظر السلسلة الصحيحة (293-1027).

(609) رواه البخاري ومسلم وأحمد 6/27، 29، 33، 87 عن عائشة رضي الله عنها. صحيح، وتقدم ص 114.

(611) حديث حسن. أخرجه الترمذي والحاكم عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما؛ وتقدم تخريجه ص 117. سورة النور: 6.

(612)

15- **الولاية في الزواج** : فليس للمرأة أن تُزوّج امرأةً أُخرى، ولا أن تُزوّج نَفْسَهَا قال صلى الله عليه وسلم : لا تُزوّج المرأة المرأة، ولا تُزوّج المرأة نَفْسُهَا» (613).

16- **وجوب استئذان الزوجة زوجها إن أرادت أن تصوم تطوّعاً في حين لا يجب عليه أن يستأذنها إن أراد أن يفعل ذلك.**

17- **التعدد في الزواج** : فقد أباح الشرع الإسلامي للرجل أن يتزوج أربعاً دون أن يبيح للمرأة أن تتزوج بأكثر من رجل. ولا يصح أبداً التساؤل عن الحكمة في ذلك؛ لأنه أمرٌ واضحٌ لا يحتاج لجواب، فاختلاط الأنساب أمرٌ واردٌ في تعدد الأزواج دون تعدد الزوجات. كما أن الفطرة والدّوق البشريّين يَسْتَهْجِنَانِ أشد الاستهجان تعدد الأزواج بينما يقبلان تعدد الزوجات.

18- **ولاية أمور المسلمين** ويشمل المنع من السياسة والقضاء قال صلى الله عليه وسلم «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ» (614).

19- **التعطر خارج المنزل فيحرم عليها ذلك بخلاف الرجل**، قال صلى الله عليه وسلم: «أَيُّ امْرَأَةٍ اسْتَعْطَرَتْ ثُمَّ خَرَجَتْ، فَمَرَّتْ عَلَى قَوْمٍ لِيَجِدُوا رِيحَهَا فَهِيَ زَانِيَةٌ، وَكُلُّ عَيْنٍ زَانِيَةٌ» (615).

20- **إباحة الذهب والحريز**، فهو أمرٌ خاص بالنساء دون الرجال. قال صلى الله عليه وسلم : «حُرِّمَ لِبَاسُ الْحَرِيرِ وَالذَّهَبِ عَلَى ذُكُورِ أُمَّتِي وَأَجَلٌ لِإِنَائِهِمْ» (16)

21- **الحداد** ، فلم يُشْرَع للرجل على زوجته المتوفاة، وشُرع للمرأة على زوجها المتوفى. قال صلى الله عليه وسلم : لا يَحِلُّ لامْرَأَةٍ تُوْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تَحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ، إِلَّا الزَّوْجَ، فَإِنِهَا تَحِدُّ عَلَيْهِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا» (617).

22- **العدة للمتوفى عنها زوجها والمطلقة** قال تعالى: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا} (618) ، وقال تعالى: {وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} (619) . وليس على الرجل عِدَةٌ لَكِنِّه يَمْتَنَعُ مِنَ الزَّوْجِ حَتَّى تَنْتَهِيَ عِدَّةُ زَوْجَتِهِ الرَّابِعَةَ (620) .

23- **اتباع الجنائز**، لنهي النبي صلى الله عليه وسلم النساء عن اتباع الجنائز وهو نهىٌ تنزيه. فقد صح عن أم عطية رضي الله عنها قولها: «نهانا رسول الله عن اتباع الجنائز، ولم يَعِزْمُ عَلَيْنَا» (621) . أما الرجال فإن اتباع الجنائز في حقهم مُسْتَحَبٌّ.

(613) صحيح. أخرجه ابن ماجه (1882) والدارقطني (384) والبيهقي (7/110) عن أبي هريرة رضي الله عنه وانظر «إرواء الغليل» (6/1841).

(614) حديث صحيح. أخرجه البخاري 4425 ح 7099 في الفتن والترمذي ك 31 باب 75 وأحمد 5/38، 43 عن أبي بكره رضي الله عنه وانظر الضعيفة (1/436) و«إرواء الغليل» (2613).

(615) حديث حسن. رواه النسائي 8/153 ح 5126 والحاكم في المستدرک 2/396 وأحمد في المسند 4/400 عن أبي موسى رضي الله عنه وانظر صحيح الجامع (2701).

(616) صحيح. أخرجه الترمذي (1/321) والنسائي (2/285) والطيالسي (506) وأحمد (4/394) والبيهقي (3/275). وانظر السلسلة الصحيحة 663-1/662

(617) أخرجه البخاري (3/114-9/400-401) عن أم حبيبة رضي الله عنها.

(618) سورة البقرة: 234.

(619) سورة البقرة: 228.

(620) قلت: وكذلك يُمْتَنَعُ مِنَ الزَّوْجِ مِنْ أخت مطلقته طلاقاً رجعيّاً أو عمتها أو خالتها.

(621) أخرجه البخاري (1/328) ومسلم (3/47) والسياق له وأبو داود (2/63) وابن ماجه (1/487) وأحمد (6/408) والبيهقي (4/77).

24- **إنزال الميت في القبر:** فهو خاص بالرجال **يَتَوَلَّوْته**، ولو كان الميت أنثى وذلك لما يأتي:

أ- أنه المعهود في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وجرى عليه عمل المسلمين حتى اليوم.

ب- أن للرجال أقوى على ذلك.

ج- لو تَوَلَّته النساء لأُضِي ذلك إلى انكشافِ شئ من أبدانِهِنَّ أمام الرجال (62)

25- **اقتسام غنائم الحرب:** فالمرأة ليست مُكَلَّفَةٌ بالقتال، لكن إذا أذن لها الإمام واشتركت في المعركة يُرْضَخ لها إن قاتلت؛ بمعنى أن الإمام يعطيها عطاءً غير محدد، لكن دون أن تُعْطَى حِصَّةً كحِصَصِ الْمُقَاتِلِينَ. وما رواه حشر بن زياد عن جدته: «أن النبي صلى الله عليه وسلم أسَّهَمَ لَهُنَّ يَوْمَ حَيْبَرٍ» فهو حديث ضعيف (623).

26- **الختان:** ففي حين أن الختان قَرَضٌ على كل مسلم ذكر، فإنه ليس كذلك بالنسبة للنساء فلا يُحْتَن إلا إن ظهرت لختان بعضهن حاجة. أما إن لم تكن حاجة فلا ختان، وذلك يختلف من امرأة لامرأة.

27- **وتُقَب الأذن جائزٌ بحق النساء حرامٌ على الذكور؛** لأنهم ممنوعون من جَعْل الأقراط في آذانهم.

28- **وفي حين أن للمرأة حَضْب يَدَيْهَا ورِجْلَيْهَا بالحناء فإنه ليس للرجل أن يفعل ذلك** قال صلى الله عليه وسلم **طَيِّبُ الرَّجْلِ ما ظَهَرَ رِيحُهُ وَخَفِيَ لَوْنُهُ، وَطَيِّبُ النِّسَاءِ ما ظَهَرَ لَوْنُهُ وَخَفِيَ رِيحُهُ»** (624).

29- **ولا يجوز للمرأة أن تخلق رأسها بخلاف الرجل؛** لما في ذلك من المُنْتَلَة، ولما فيه من التشبه بالرجال وكل ذلك مُحَرَّم.

30- **استحقاقها المهر عند الزواج وليس ذلك للرجل.**

وبعد فإن الدارس للفروق أنفة الذكر بين الرجل والمرأة يجد أن تلك الفروق راجعة لأسباب معينة اقتضاها العدل بين الجنسين، وأن المساواة بينهما في مثل هذه الحالات من التفريق تؤدي إلى الظلم. وكما هو معلوم أن المساواة في كثير من الأحيان تؤدي إلى الظلم، وأن العدل كثيرًا ما يقتضي التفريق والتفريق بإعطاء كل ذي حق حقه، وتكليف كل مُكَلَّفٍ بما يناسب قدراته ويتناسب مع طبيعته. ولذا فإن كل مساواة يقتضيها العدل وتقتضيها الفطرة حققها الإسلام فعلاً بين الجنسين كالمساواة في الكرامة الإنسانية وفي أصل التكليف وفي الثواب والعقاب. أما التكليف الشرعية فقد سَوَّى الإسلام بين الرجل والمرأة في كل ما من شأنه أن لا يلحق ظلماً بأحدهما بتحميله فوق طاقته. أو بتكليفه بما لا يتناسب مع طبيعته الذكورية أو الأنثوية كإعفاء المرأة من الجهاد، والاختلاف في اللباس نظرًا لاختلاف أجساد الجنسين. وأن الفاحص لكثير من الفروق بين الجنسين في التكليف يجد أنها من باب التنوع والاختصاص في المهام والوظائف، وليس هناك من يقبل القول: إن التنوع في التخصص والوظيفة بين المهندس والطبيب يعني أن أحدهما أفضل من

(622) الألباني، أحكام الجائز ص 147.

(623) إرواء الغليل (5/1238).

(624) صحيح أخرجه الترمذي ك 41 باب 35 ح 2938، 2939 وحسنه عن أبي هريرة رضي الله عنه.

الآخِر، بل إن ما يقوم به أحدهما لا يقوم به الآخر. فهما يكملان بعضهما بعضاً
والمجتمع بحاجةٍ لِكليهما، وصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ
قال: «النساء شقائق الرجال»⁽⁶²⁵⁾.

مالا يُعَدُّ تفریقاً بين الرجل والمرأة:

ما سبق كان عرضاً للمسائل التي تستوي فيها المرأة مع الرجل، والمسائل
التي يفرق فيها بينهما. والأصل أن الرجل والمرأة سواء في كل شيء إلا ما
ثبت فيه التفرقة.

(المرجع : المرأة المسلمة بين اجتهادات الفقهاء وممارسات المسلمين ، ص 123-138 بتصرف يسير) .
وانظر للزيادة : رسالة " الأحكام التي تخالف فيها المرأة الرجل ، للأستاذ سعد الحربي " .

⁽⁶²⁵⁾ سبق في التعليق ص 129 بيان صحة الحديث ومخرجه.

الشبهة (3) : دعوتهم لتولية المرأة للمناصب السياسية

روى البخاري - بإسناده - عن أبي بكرة رضي الله عنه قال : لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم - أيام الجمل بعد ما كُتبت عليه وسلم أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال : لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة
ويُورد بعض أعداء الملة - من المستشرقين ومن تحا تحوهم ولف لفهم - عِدَّة شُبُهات حول هذا الحديث ، وسأورد بعض ما وقفتُ عليه من تلك الشبهات ، وأجيب عنها - بمشيئة الله - .

الشبهة الأولى :

لماذا لم يتذكر أبو بكرة راوية الحديث هذا الحديث إلا بعد ربع قرن وفجأة وفي ظل ظروف مضطربة ؟

الجواب :

لم ينفرد أبو بكرة رضي الله عنه بهذا الأمر ، فقد جاء مثل ذلك عن عدد من الصحابة ، أي أنهم تذكروا أحاديث سمعوها من النبي صلى الله عليه وسلم ، ولم يرووها إلا في مناسباتها ، أو حين تذكرها .
فمن ذلك :

1 - ما قاله حذيفة رضي الله عنه قال : قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم مقاماً ما ترك شيئاً يكون في مقامه ذلك إلى قيام الساعة إلا حدث به ، حَفِظَهُ مَنْ حَفِظَهُ ، وَنَسِيَهُ مَنْ نَسِيَهُ ، قد علمه أصحابي هؤلاء ، وإنه ليكون منه الشيء قد نسيتَه فأراه فأذكره كما يذكر الرجل وجه الرجل إذا غاب عنه ثم إذا رآه عرّفه . رواه مسلم .

2 - وروى مسلم عن عمرو بن أخطب قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الفجر وصعد المنبر فخطبنا حتى حضرت الظهر فنزل فصلى ثم صعد المنبر فخطبنا حتى حضرت العصر ثم نزل فصلى ثم صعد المنبر فخطبنا حتى غربت الشمس فأخبرنا بما كان وبما هو كائناً فأعلمنا أحفظنا

3 - ما فعله عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما حينما تولى الخلافة سنة 64 هـ ، فإنه أعاد بناء الكعبة على قواعد إبراهيم ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم ما ترك ذلك إلا لحدثان الناس بالإسلام ، فلما زالت هذه العلة أعاد ابن الزبير بناء الكعبة .

وشكَّ عبد الملك بن مروان في ذلك فهدم الكعبة ، وأعاد بناءها على البناء الأول .

روى الإمام مسلم أن عبد الملك بن مروان بينما هو يطوف بالبيت إذ قال : قاتل الله ابن الزبير حيث يكذب على أم المؤمنين ، يقول سمعتها تقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا عائشة لولا حدثان قومك بالكفر لنقضت البيت حتى أزيد فيه من الحجر ، فإن قومك قصرُوا في البناء ، فقال الحارث بن عبد الله بن أبي ربيعة لا تقل هذا يا أمير المؤمنين فأنا سمعت أم

المؤمنين تحدّث هذا . قال : لو كنت سمعته قبل أن أهدمه لتركته على ما بنى ابن الزبير .

فهذا عبد الملك يعود إلى قول ابن الزبير ، وذلك أن ابن الزبير لم ينفرد بهذا الحديث عن عائشة رضي الله عنها ، وإنما رواه غيره عنها . هذا من جهة

ومن جهة أخرى لم يُقل عبد الملك بن مروان لِمَ لَمْ يتذكّر ابن الزبير هذا إلا بعد أن تولى ، وبعد ما يزيد على خمسين سنة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم !

إلى غير ذلك مما لا يُذكر إلا في حينه ، ولا يُذكر إلا في مناسباته . ثم إن أبا بكره رضي الله عنه لم ينفرد برواية الحديث ، شأنه كشأن حديث عائشة في بناء الكعبة على قواعد إبراهيم ، إذ لم ينفرد به ابن الزبير عن عائشة .

فحديث لا يُفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة قد رواه الطبراني من حديث جابر بن سمرة رضي الله عنه .

فزالت العلة التي عللوا بها ، وهي تفرد أبو بكره بهذا الحديث ، ولو تفرد فإن تفرد لا يضر ، كما سيأتي - إن شاء الله - .

الشبهة الثانية :

زعم بعضهم أن الحديث مكذوب ، فقال : الكذب في متن الحديث فهو القول بأن النبي (صلى الله عليه وسلم) قاله لما بلغه أن الفرس ولوا عليهم ابنة كسرى . في حين أنه ليس في تاريخ الفرس أنهم ولوا عليهم ابنة كسرى ولا أية امرأة أخرى .

الجواب : هذا أول قائل إن في البخاري حديثا موضوعا مكذوبا ، ولولا أنه قيل به لما تعرّضت له ! لسقوط هذا القول ، ووهاء هذه الشبهة !

فإن كل إنسان يستطيع أن يُطلق القول على عواهنه ، غير أن الدعاوى لا تثبت إلا على قدم البيّنة وعلى ساق الإثبات .

فإن قوله : (في حين أنه ليس في تاريخ الفرس أنهم ولوا عليهم ابنة كسرى ولا أية امرأة أخرى)

دعوى لا دليل عليها ولا مستند سوى النفي العام !

في حين أن القاعدة : المُثبِت مُقَدَّم على النافي .

وكتب التاريخ قبل كتب الحديث تنص على ذلك .

قال ابن جرير الطبري في التاريخ :

ثم ملكت بوران بنت كسرى أبرويز بن هرمز بن كسرى أنو شروان

وقال ابن الجوزي في المنتظم :

ومن الحوادث ملك (بوران) بنت كسرى أبرويز . اهـ .

وقد عَقَد ابن الأثير في كتابه (الكامل في التاريخ) باباً قال فيه :

ذكر ملك (بوران) ابنة أبرويز بن هرمز بن أنو شروان .

ثم قال : لما قُتِل شهريراز مَلِكُ الفرس (بوران) لأنهم لم يجدوا من بيت المملكة رجلاً يَمْلِكونه ، فلما أحسنّت السيرة في رعيّتها ، وعدلت فيهم ،

فأصلحت القناطر ، ووضعت ما بقي من الخراج ، وردّت خشبة الصليب على ملك الروم ، وكانت مملكتها سنة وأربعة أشهر . اهـ .
وفي البدء والتاريخ للمقدسي ما نصّه :

وكان باذان بعث برجلين إلى المدينة كما أمره أبرويز ليأتياه بالنبي صلى الله عليه وسلم ، فبينما هما عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ قال لهما : إن ربي أخبرني إنه قَتَلَ كسرى ابنه هذه الليلة لكذا ساعات مضين منها ، فانصرف الرجلان ونظرا فإذا هو كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم وثب شهرابراز الفارسي الذي كان بناحية الروم فَمَلَكَ عشرين يوما ثم اغتالته بوران دخت بنت ابرويز فقتلته ، وملك بوران دخت سنة ونصف سنة ، فأحسنت السيرة وعَدَلَتْ في الرعية ولم تَجِبِ الخراج ، وفرّقت الأموال في الأساورة والقوادر ، وفيها يقول الشاعر :

دهقانة يسجد الملوك لها *** يجبي إليها الخراج في الجرب اهـ .
بل ذَكَر ابن كثير رحمه الله أنه مَلَكَ فارس أكثر من امرأة في أزمنة متقاربة
قال ابن كثير في البداية والنهاية :

فملكوا عليهم ابنة كسرى بوران بنت ابرويز ، فأقامت العدل وأحسنت السيرة ، فأقامت سنة وسبع شهور ، ثم ماتت ، فملكوا عليهم أختها ازرميدخت زنان ، فلم ينتظم لهم أمر ، فملكوا عليهم سابور بن شهریار وجعلوا أمره إلى الفرخزاد بن البندوان فزوَّجه سابور ابنة كسرى ازرميدخت ، فكرهت ذلك ، وقالت : إنما هذا عبد من عبيدنا ! فلما كان ليلة عرسها عليه هَمُّوا إليه فقتلوه ، ثم ساروا إلى سابور فقتلوه أيضا ، وملكوا عليهم هذه المرأة ، وهي ازرمدخت ابنة كسرى ، ولعبت فارس بملكها لعبا كثيرا ، وآخر ما استقر أمرهم عليه في هذه السنة أن ملكوا امرأة ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة . اهـ .
وقال الذهبي في التاريخ : ومات قتلا ملك الفرس شهر براز ابن شيرويه قتله أمراء الدولة وملكوا عليهم بوران بنت كسرى . اهـ .

ولا يخلو كتاب تاريخ من ذكر تولي (بوران) الحُكْم .
فقد ذَكَرَهَا خليفة بن خياط ، واليعقوبي ، وابن خلدون ، والياضي ، وكتب تواريخ المدن ، كتاريخ بغداد ، وغيرها .
على أنه لو صحَّ (أنه ليس في تاريخ الفرس أنهم ولوا عليهم ابنة كسرى ولا أية امرأة أخرى)

لكان فيه دليل على قائله وليس له !

كيف ذلك ؟

يكون قد أثبت أنه لا يُعرف لا في جاهلية ولا في إسلام أن امرأة تولت مَنصِباً !!

الشبهة الثالثة :

قول القائل : هل من المعقول أن نعتمد في حديث خطير هكذا على رواية قد تم جلده (أبو بكر) في عهد عمر بن الخطاب تطبيقاً لحد القذف ؟!

الجواب :

سبق أن علمت أن أبا بكره رضي الله عنه لم ينفرد برواية الحديث .
ثم الجواب عن هذه الشبهة أن يُقال :

أولاً: لا بُدَّ أن يُعلم أن أبا بكره رضي الله عنه صحابي جليل .

ثانياً: الصحابة كلهم عدول عند أهل السنة ، عُذُول بتزكية الله لهم وبتزكية رسول الله صلى الله عليه وسلم التي أُعِنَّتْ عن كل تزكية .

ثالثاً: أبو بكره رضي الله عنه لم يفسق بارتكاب كبيرة ، وإنما شهد في قضية ، فلما لم تتم الشهادة أقام عمر رضي الله عنه الحدَّ على من شهدوا ، وكان مما قاله عمر رضي الله عنه: قبلت شهادته .
وقال لهم : من أَكْذَبَ نفسه قَبِلْتُ شهادته فيما يُسْتَقْبَل ، ومن لم يفعل لم أَجِرْ شهادته .

فعمر رضي الله عنه لم يُقَل : لم أقبل روايته .

وفرق بين قبول الشهادة وبين قبول الرواية .

والفروق ذكرها القرافي في كتابه : الفُروق .

رابعاً: مما يؤكد الفرق بين الرواية والشهادة ما نقله ابن حجر عن المهلب حينما قال :

واستنبط المهلب من هذا أن إكذاب القاذف نفسه ليس شرطاً في قبول توبته ، لأن أبا بكره لم يُكذب نفسه ، ومع ذلك فقد قبل المسلمون روايته وعملوا بها .

على أن آية القذف في قبول الشهادة .

وعلى أن هناك فَرْقاً بين القاذف لغيره ، وبين الشاهد – كما سيأتي –

خامساً: أبو بكره رضي الله عنه لم يَر أنه ارتكب ما يُفسق ، ولذا لم يَر وجوب التوبة عليه ، وكان يقول : قد فسَّقوني !
وهذا يعني أنه لم يَر أنه ارتكب ما يُفسق .

قال البيهقي : إن صح هذا فلأنه امتنع من التوبة من قَدْفِهِ ، وأقام على ذلك .
قال الذهبي : قلت : كأنه يقول لم أَقْذِف المغيرة ، وإنما أنا شاهد ، فجنح إلى الفرق بين القاذف والشاهد ، إذ نصاب الشهادة لو تمَّ بالرايع لتعيَّن الرجم ، ولما سُئِلوا قاذفين .

سادساً: في الرواية تُقبل رواية المُبتدع ، إذا لم تكن بدعته مُكْفَّرَةً ، وهذا ما يُطلق عليه عند العلماء (الفاسق المُلي) ، الذي فسقه متعلق بالعتيدة ، لا بالعمل .

وروى العلماء عن أناس تكلموا في القدر ، ورووا عن الشيعة ، وليس عن الرافضة الذين عَلُوا في دين الله !

وروا عن الخوارج لِصِدْقِهِمْ .

وروا عَمَّن يشرب النبيذ .

وعن غيرهم من خالف أو وقع في بدعة

فإذا كان هؤلاء في نظر أهل العلم قد فسقوا بأفعالهم هذه ، فإنه روا عنهم لأن هؤلاء لا يرون أنهم فسقوا بذلك ، ولو رأوه فسقاً لتركوه !

فتأمل الفرق البين الواضح .

وأبو بكره رضي الله عنه مع كونه صحابياً جاوز القنطرة ، إلا أنه يرى بنفسه أنه لم يأت بما يُفَسِّق ، ولو رأى ذلك لَتَاب منه . وهو - حقيقة - لم يأت بما يُفَسِّق .

غاية ما هنالك أنه أدى شهادة طَلِبْتُ منه ، فلم يقذف ابتداءً ، كما عِلِمْت .
والصحابه قد جاوزوا القنطرة ، والطعن في الصحابة طعن فيمن صحبوا .
قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله :

فإن القدح في خير القرون الذين صحبوا الرسول صلى الله عليه وسلم قَدْخُ في الرسول عليه السلام ، كما قال مالك وغيره من أئمة العلم : هؤلاء طعنوا في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما طعنوا في أصحابه ليقول القائل : رجل سوء كان له أصحاب سوء ، ولو كان رجلاً صالحاً لكان أصحابه صالحين ، وأيضا هؤلاء الذين تَقَلَّوا القرآن والإسلام وشرائع النبي صلى الله عليه وسلم . . اهـ .

فإن مرتبة الصُّحبة كافية في العَدَالَة .

ولذا قيل لهم ما لم يُقَلِّ لغيرهم .

ونالوا من شرف المراتب ما لم يتَّله غيرهم .

فإنه لا يوجد أحد قيل له : اعمل ما شئت فقد عُفِرَ لك ، سوى أصحاب بدر .

روى البخاري ومسلم عن علي رضي الله عنه قال : بعثنا رسول الله صلى

الله عليه وسلم أنا والزيبر والمقداد فقال اتتوا روضة خاخ فإن بها طعينة

معها كتاب فخذوه منها ، فانطلقنا تعادي بنا خيلنا فإذا نحن بالمرأة فقلنا :

أخرجي الكتاب . فقالت : ما معي كتاب ، فقلنا : لتخرجنَّ الكتاب أو لتلقين

الثياب ، فأخرجته من عقاصها ، فأتينا به رسول الله صلى الله عليه وسلم

فإذا فيه من حاطب بن أبي بلتعة إلى ناس من المشركين من أهل مكة

يخبرهم ببعض أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال رسول الله صلى

الله عليه وسلم : يا حاطب ما هذا ؟ قال لا تعجل عليَّ يا رسول الله إني

كنت أمراً مُلصقاً في قريش - قال سفيان كان حليفاً لهم - ولم يكن من

أنفسها وكان ممن كان معك من المهاجرين لهم قرابات يحمون بها أهلهم ،

فأحببت إذ فاتني ذلك من النسب فيهم أن اتَّخِذَ فيهم يداً يَحْمُونَ بها قرابتي ،

ولم أفعله كُفراً ، ولا ارتداداً عن ديني ، ولا رضا بالكفر بعد الإسلام ، فقال

النبي صلى الله عليه وسلم صَدَقَ ، فقال عمر : دعني يا رسول الله اضرب

عنق هذا المنافق ! فقال : إنه قد شهد بدرا ، وما يدريك لعل الله اطلع على

أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم .

وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً : إن الله عز وجل اطلع على

أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم . رواه الإمام أحمد .

فأنت ترى أن هذا الصحابي فَعَلَ ما فَعَلَ ، ولو فَعَلَهُ غيره ممن لم يتَّله شرف

شهود غزوة بدر ، لربما كان له شأن آخر .

ويقال مثل ذلك في حق أبي بكره رضي الله عنه ، فإنه نال شرف الصحبة ،

وكفى بهذا الشَّرَفَ تعديلاً وتوثيقاً .

ثم إن أبا بكره الثقفي له أربعة عشر حديثاً في صحيح البخاري !

فَلِمَ لم يُطَعَنَ إلا في هذا الحديث ؟

أنا أخيرك !
لأنه عارض أهواء أقوام يريدون إخراج المرأة !
الشبهة الرابعة :

ذكر بلقيس ملكة سبأ في القرآن الكريم .
حيث قال القائل : (ويكفينا إشادة القرآن ببلقيس ملكة سبأ وهى امرأة)

والجواب عن هذه الشبهة من عدة أوجه :

الوجه الأول : أن يقال أين هي الإشادة ؟

أفي نسبتها للضلال والكفر ؟

كما في قوله تعالى : { وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ }

أم في ذكر بعثها للرشوة باسم الهدية ؟!

كما في قوله تعالى : { وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ }
* فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَ بِمَالٍ قَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ

يَهْدِيَتِكُمْ تَفَرِّحُونَ }

وربما يُقصد بالإشادة ما دُكر عنها أنها كانت عاقلة حكيمة

وهذا يُجاب عنه في :

الوجه الثاني : أن يُقال إنها كانت كافرة ، فهل إذا أثنى على كافر يعدل أو

يعقل يكون في هذا إشادة يكفره ؟!

بل وفي نفس القصة : قَالَ عَفْرَيْتُ مِنَ الْجِنَّةِ فهل يُمكن أن يُقال : هذا فيه ثناء على العفاريت ! فتولى المناصب ! وتُحكم في الناس ؟!!!

الوجه الثالث : أن هذا لو صح أن فيه إشادة - مع ما فيه من ذم - فليس فيه

مستند ولا دليل .

أما لماذا ؟

فلأن هذا من شرع من قبلنا ، وجاء شرعنا بخلافه .

الوجه الرابع :

أن هذا المُلك كان لبلقيس قبل إسلامها ، فإنها لما أسلمت لله رب العالمين

تبعث سليمان عليه الصلاة والسلام ، فقد حكى الله عنها أنها قالت : قَالَتْ

رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

فلما أسلمت مع سليمان لم يعد لها مُلك ، بل صارت تحت حكم سليمان عليه

الصلاة والسلام .

أخيراً :

إلى كل من خاض في مسألة تولية المرأة للمناصب ، ومن يُطالب أن تكون

المرأة (قاضية) !

بل ويستدل بعضهم بما كان من الكفار قديما وحديثا .

أما قديما فيستدلون بقصة بلقيس !

وأما حديثاً فيستشهدون بحكم (اليزابيث) !

وعجيب ممن ترك الكتاب والسنة وأصبح يستدل على صحة أقواله بأحوال

الكفار قديما وحديثاً !

ومتى كانت أفعال الكفار مصدراً للتشريع ؟؟!!

أما حُكم ملكة بريطانيا فإنه في الواقع تشريفي وراثي فحسب .
ثم إن المتنقذين في السياسة والحياة العامة هم من الرجال سواء بسواء في
بقية الدول الأوربية .
ولو لم يكن كذلك فإنه من أفعال النصارى التي لا مستند فيها ولا دليل ولا
شبهة أصلاً!
ثم إنهم يزعمون أن المرأة الغربية أكثر حصولاً على الحقوق من غيرها ، وهي
لا تتولى المناصب الكبرى ذات الخطورة والأهمية .
" وحتى الآن فجميع رؤساء الولايات المتحدة هم من الرجال البيض ذوي نفوذ
مالي واجتماعي كبير "
كما قال د . المسلاتي في كتابه (أمريكا كما رأيتها) .
وهذا يؤكد أن الدعاوى في وادٍ والواقع في وادٍ آخر !!
ويؤكد أيضاً أن شُبُهات القوم إنما تُثار في بلاد الإسلام فحسب !
وإلا فما معنى أن تُطالب المرأة أن تتولى القضاء والمناصب القيادية ، وهي لا
تأخذ نصيبها من قيادة وإدارة دفة الحُكم ؟؟؟!!!
والله نسأل أن يهدينا سواء السبيل .

**كتبه / عبد الرحمن السحيم
الرياض**