دوسية إزالة الأتربة عن الجذور

تأليف

تقي الدين النبهاني

تعهد

" أتعهد أن أقرأ هذه الأوراق، ورقة ورقة، وأن أحفظ أكثر ما فيها من الآيات والأحاديث عن ظهر قلب. وأن أحافظ عليها، ولا أفرّط فيها، ولا أعيرها لأي إنسان كان. وأن أحتفظ بها، وأداوم على قراءتها ما استطعت إلى ذلك سبيلا.

والله على ما أقول وكيل"

بسم الله الرحمن الرحيم

كيفية إزالة الأتربة عن الجذور لتقوية اتصالها بالبذرة

أي كيفية ربط الأفكار والأحكام بالعقيدة الإسلامية وبيان انبثاقها عن الكتاب والسنة

إن إزالة الأتربة والغبار عن جذور شجرة الإسلام إنما يكون بربط الأفكار والأحكام بالعقيدة الإسلامية، وبيان انبثاقها عن الكتاب والسنة. وانبثاقها عن الكتاب والسنة إنما يكون بالإتيان بالدليل الشرعي لكل فكر ولكل حكم، أي لا بد من دليل على كل شيء حتى يعتبر أنه إسلام أي من الإسلام.

والإسلام عقائد وأحكام شرعية، والعقيدة هي الإيمان. ومعنى الإيمان هو التصديق الجازم المطابق للواقع عن دليل لأنه إذا كان التصديق عن غير دليل لا يكون إيماناً إذ لا يكون تصديقاً جازماً إلا إذا كان ناجماً عن دليل، فإن لم يكن له دليل لا يتأتى فيه الجزم، فيكون تصديقاً فقط لخبر من الأخبار فلا يعتبر إيماناً، وعليه فلا بد أن يكون التصديق عن دليل حتى يكون جازماً أي حتى يكون إيماناً وكذلك لابد أن يكون التصديق جازماً حتى يكون عقيدة، فإن لم يكن جازماً لم يكن إيماناً ولا يعتبر عقيدة وكذلك لا بد أن يكون هذا التصديق مطابقاً للواقع حتى يكون إيماناً أي عقيدة، فإن لم يكن مطابقاً للواقع فلا يكون إيماناً.

وأما الحكم الشرعي فهو خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع. فخطاب الشارع هو خطاب الله الذي أوحاه لرسوله صلى الله عليه وآله وسلم لفظاً ومعنى وهو القرآن أو معنى لا لفظاً وهو السنة، أي قول الرسول وفعله وتقريره. وهذا الخطاب لابد أن يكون متعلقاً بأفعال العباد حتى يكون حكماً شرعياً. وكل خطاب تعلق بفعل العبد فهو حكم شرعي، فيشمل الأحكام المتعلقة بالصبي والمجنون، ومعنى كون الخطاب متعلقاً بالاقتضاء كونه متعلقاً بالطلب، لأن معنى كلمة الاقتضاء الطلب، والخطاب المتعلق بالطلب ينقسم إلى طلب فعل وطلب ترك، وطلب الفعل إن كان جازماً فهو الإيجاب أو الفرض وإن كان غير جازم فهو المندوب أو السنة أو النافلة. وطلب الترك إن كان جازماً فهو التحريم أو الحظر، وإن كان غير جازم فهو الكراهة، وأما الخطاب المتعلق بالتخيير فهو الإباحة.

وأما الخطاب المتعلق بأفعال العباد بالوضع فهو جعل الشيء سبباً أو مانعاً أو ما شاكل ذلك من بطلان وفساد وشرط ورخصة وعزيمة، فهذه كلها أحكام شرعية، فكون الشيء شرطاً في حكم، أو مانعاً من حكم أو كونه باطلاً، كل ذلك أحكام شرعية لأنها خطاب الشارع المتعلق بالوضع.

وتعتبر التعاريف الشرعية والقواعد الكلية أحكاماً شرعية. فتعريف الإجارة بأنها عقد على المنفعة بعوض حكم شرعي وقاعدة الوسيلة إلى الحرام حرام حكم شرعي، وينطبق عليها تعريف الحكم الشرعي، وهي مستنبطة من أدلة شرعية. وذلك أن التعريف الشرعي هو وصف واقع الحكم، وهو حكم كلي منطبق على جزئياته.أما كونه حكماً فلأنه مستنبط من خطاب الشارع فهو مدلول خطاب الشارع، وأما كونه كلياً فلأنه مما يصح أن يشترك فيه كثيرون، إذ يصدق تعريف الإجارة على إجارة الأجير الخاص والأجير المشترك، وإجارة الدار وإجارة السيارة، وإجارة الأرض الخ فمثلاً تعريف الحكم الشرعي بأنه خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد وتعريف العقد بأنه ارتباط

إيجاب بقبول على وجه مشروع يثبت أثره في محله، كل منهما حكم كلي، لأنه في تعريف الحكم الشرعي قد أخبر عن المعرف بلفظ كلي وهو كلمة (خطاب الشارع) فإنها يصح أن يشترك في مفهومها كثيرون، فهي تصدق على طلب الفعل وعلى طلب الترك وعلى التخيير، لذلك كان تعريفاً كلياً، وفي تعريف العقد قد أخبر عن المعرف بلفظ كلي وهو كلمة (ارتباط إيجاب بقبول) فإنها يصح أن يشترك في مفهومها كثيرون فهي تصدق على البيع والزواج والإجارة والشركة، لذلك كان من حيث كونه مستنبطاً من أدلة شرعية حكماً شرعياً وهو وصف للواقع الشرعي الذي جاءت به الأدلة أي النصوص الشرعية، ومن حيث انطباقه على جزئيات كثيرة كلياً، سواء أكان خطاب الشارع الذي استنبط منها متعلقاً بالاقتضاء أو التخيير كتعريف الواجب وتعريف البيع وما شابه ذلك أو كان متعلقاً بالوضع كتعريف السبب وتعريف الشرط وما شاكل ذلك فكلها تعاريف كلية.

وأما بيان كون القاعدة الكلية حكماً شرعياً فإن القاعدة الكلية هي الحكم الكلي المنطبق على جزئياته أما كونها حكماً فلأنها مستنبطة من خطاب الشارع فهي مدلول خطاب الشارع، وأما كون هذا الحكم كلياً فلأنه ليس نسبة حكم إلى لفظ من ألفاظ العموم حتى يقال عنها إنها حكم عام كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ ينطبق على جميع أنواع البيع فهو حكم عام، وكقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ ينطبق على كل ميتة فهو حكم عام بل الحكم الكلي الذي يكون قاعدة كلية هو نسبة حكم إلى لفظ من ألفاظ الكلية، ولذلك يقال عنه كلي، ولهذا يكون كل حكم داخل تحت مدلول هذا اللفظ جزئية من جزئيات هذا الحكم الكلي لا فرداً من أفراده. مثل قاعدة الوسيلة إلى الحرام حرام وقاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" وما شاكل ذلك. ففي هاتين القاعدتين لم ينسب الحكم الشرعي وهو (الحرمة) إلى لفظ عام مثل البيع مباح، وإنما نسب إلى لفظ كلي وهو (الوسيلة). ولم ينسب الحكم الشرعي وهو (الواجب) إلى لفظ عام مثل الميتة حرام، وإنما نسب إلى لفظ كلي وهو ما لا يتم الواجب إلا به، ولذلك كان كلياً.

والتعريف الشرعي لما كان وصفاً لواقع الحكم فإنه قد يكون وصفاً للحكم نفسه كتعريف الإجارة وقد يكون وصفاً لما تقتضيه الأحكام من أمور يتوقف عليها تحقق الحكم أو يتوقف عليها إكماله كتعريف الرخصة والعزيمة، لذلك يكون من خطاب الاقتضاء، ويكون من خطاب الوضع، أما القاعدة الكلية فإنها حكم كلي تدخل تحتها أحكام كلية، أي نفس الحكم وليس مما يقتضيه، ولذلك تكون من خطاب الشارع المتعلق بالاقتضاء أو التخيير، وليست هي من خطاب الشارع المتعلق بالوضع.

ثم إن التعاريف والقواعد الكلية لا يوجد ما يمنع أن تكون عامة. فقد تكون القاعدة عامة، وقد يكون التعريف عاماً، ولكن الغالب فيها أن تكون كلية، لأن المقصود من كل منهما هو الانطباق على جزئيات لا الانطباق على أفراد، لكن إذا نسب الحكم إلى لفظ عام فإنه حينئذ تكون القاعدة عامة، وكذلك إذا أخبر عن المعرف بلفظ عام فالتعريف حينئذ يكون عاماً.

والعقائد والأحكام الشرعية كلها أفكار، فـ لا إله إلا الله- فكر، و (حرمت عليكم الميتة) فكر، والفرق بينهما هو أن الحكم الشرعي متعلق بفعل العبد، أما العقيدة في ما طلب الإيمان به، فكل ما كان من أفعال العباد، أو ما طلب فيه العمل يعتبر من الأحكام الشرعية، وكل ما لم يكن متعلقاً بأفعال العباد أو ما طلب فيه الإيمان يعتبر من العقائد، على أنه يمكن تمييز الفكر ومعرفة كونه من العقائد أو من الأحكام

الشرعية من النظر إلى دليله، فإن كان الدليل خطاباً متعلقاً بأفعال العباد كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ فهو من الأحكام الشرعية، وإن كان الدليل خطاباً غير متعلق بأفعال العباد وطلب فيه الإيمان كقوله تعالى: ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ فهو من العقائد، فنصب الخليفة، وجهاد الكفار، ودعاء مخصوص في نهاية الصلاة، وما أشبه ذلك هو من الأحكام الشرعية وليس من العقائد، وعصمة الأنبياء والعذاب يوم القيامة، ونعيم الجنة، وما شاكل ذلك من العقائد وليس من الأحكام الشرعية.

فهذه العقائد والأحكام حتى تعتبر عقائد إسلامية وأحكاماً شرعية لا بد من دليل يدل عليها إلا أن دليل العقيدة يختلف عن دليل الحكم الشرعي. فالعقيدة أصل، والحكم الشرعي فرع، وأدلة الأصول غير أدلة الفروع. ذلك إن أدلة الأصول هي أدلة إثبات، أما أدلة الفروع فهي أدلة على أن الحكم موجود فيها. فالمناظران ينصب كل منهما الدليل على مسألة معينة، ولكن الفقيه يبحث عن الدلائل من جهة دلالتها على المسألة المعينة، أو بعبارة أخرى إن من يقيم الدليل على العقيدة إنما يقيم البرهان عليها، فدليل الوحدانية هو البرهان على أن الله واحد، ودليل وجود الله هو البرهان على أن الله موجود، ودليل نبوة محمد هو البرهان على أن محمداً نبي، وهكذا فهو إقامة البرهان على المسألة المعينة، بخلاف من يقيم الدليل على الحكم الشرعي فإنه إنما يأتي بخطاب الشارع ليستدل به على أن الحكم المراد إقامة الدليل عليه موجود فيها ليثبت أنه حكم شرعي، فهو دليل على وجود الحكم في النص، فدليل جواز زيارة القبور هو النص الذي تضمنها، وهو قوله عليه الصلاة والسلام "كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها". ودليل تحريم إجارة الأرض للزراعة هو النص الذي تضمن التحريم وهو قوله عليه الصلاة والسلام: "من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإن لم يفعل فليمسك أرضه"، ودليل تحريم كنز الذهب والفضة هو النص الذي فيه تحريم ذلك وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ٣٤﴾ ودليل كون الشورى حقاً للمسلمين هو النص الذي فيه ذلك وهو قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾...الخ.

هذا هو الفرق بين دليل العقيدة ودليل الحكم الشرعي، دليل العقيدة هو أن تنصب الدليل على المسألة المعينة، أي أن تقيم الدليل عليها نفسها، أما دليل الحكم الشرعي فهو أن تبحث عن الدليل من جهة دلالته على المسألة المعينة، أي أن تأتي بدليل يدل على أن هذه المسألة المعينة موجودة فيه. وقد عرف دليل الأصول بأنه "ما يمكن التوصل به إلى العلم بمطلوب خبري"، وعرف دليل الفروع بأنه "الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري"، ففي تعريف الأصول قال يمكن التوصل به إلى العلم بمطلوب خبري، أما في تعريف الفروع فقد قال يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، فلم يقل في تعريف الأصول بصحيح النظر فيه، لأنه لا يتأتى فيه النظر الفاسد حتى يحترز عنه بقول بصحيح النظر، وأيضاً فإنه قد اشترط فيه العلم، أي اليقين والقطع، أما في تعريف الفروع فإنه قال بصحيح النظر احترازاً عما إذا كان الناظر في الدليل بنظر فاسد، وأيضاً لم يشترط فيه العلم بل علق قوله بمطلوب خبري رأساً بقوله يمكن التوصل.

والدليل في عرف الفقهاء يطلق على ما فيه دلالة وإرشاد، سواء أكان موصلاً إلى علم أو ظن. أما الأصوليون فإنهم يفرقون بين ما أوصل إلى علم وما أوصل إلى ظن، فيخصون اسم الدليل بما أوصل إلى العلم واسم الإمارة بما أوصل إلى الظن، فإن الدليل عندهم لا

يطلق إلا على المقطوع به. واحترز في التعريفين بقوله "مطلوب خبري" عن الموصل إلى العلم التصوري، أي أن المطلوب المراد التوصل إليه هو التصديق وليس التصور.

على أن الدليل لا يطلق إلا على المقطوع به. ولهذا فإن أدلة الفقه هي إمارات له وليست أدلة حقيقية، فالدليل هو دليل الأصول ومنها العقائد. وأما الفروع فإن أدلتها عبارة عن إمارات وليست براهين، غير أنه لا مانع من إطلاق اسم الأدلة عليها، وقد أطلقه الفقهاء وقالوا في تعريف الفقه بأنه "علم بالمسائل الشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية" فسموه دليلاً. أما علماء أصول الفقه فقد أطلقوا الأدلة على الأصول لا على الفروع فقالوا "أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد". وقالوا: إن المراد بالدلائل الكتاب والسنة والإجماع والقياس، أو هي مع غيرها من الأدلة المختلف فيها كالاستصحاب وشرع من قبلنا والمصالح المرسلة، وقالوا: والمراد بمعرفة الأدلة أن يعرف أن الكتاب والسنة والإجماع والقياس أدلة يحتج بها. وعلى هذا فإن الأصل في الأدلة أن تطلق على البراهين أي على الأدلة القطعية فإن الدليل عند علماء الأصول لا يطلق إلا على المقطوع به. ولكن لا مانع من تسمية النصوص الشرعية من الآيات والأحاديث التي يستنبط منها الحكم الشرعي أدلة، وهي أدلة تفصيلية، إلا أنه يجب أن لا يغيب عن الذهن أنها وإن سميت أدلة ولكنها ليست أدلة على المسألة المعينة بل هي أدلة على دلالتها على المسألة المعينة أي هي أدلة على أن المسألة المعينة موجودة فيها.

وهناك فرق بين الأحكام الشرعية والعقائد من حيث الدليل، فالأحكام الشرعية يجوز أن يكون دليلها ظنياً ويجوز أن يكون قطعياً بخلاف العقائد فإنه يجب أن يكون دليلها قطعياً ولا يجوز أن يكون ظنياً بحال من الأحوال، فالعقائد لا تؤخذ إلا عن يقين، فما كان دليله مقطوعاً به يجب أن يعتقد به ومنكره يكفر، وما كان دليله ظنياً يحرم على المسلم أن يعتقده.

أما كون العقيدة لا بد أن يكون دليلها قطعياً فإن الدليل عليه ثلاثة أمور:

أحدها: أن دليلها هو دليل على المسألة المعينة فهو برهان لإثباتها، ولا يتأتى أن يكون البرهان قد قام على إثبات الشيء إلا إذا كان الإثبات مقطوعاً به، إذ لو كان الإثبات مظنوناً به لم يكن قد قام البرهان على إثباته، وعليه فإن إقامة البرهان على الإثبات تحتم أن يكون برهاناً قطعياً، على أن الدليل والبرهان لا يطلق إلا على المقطوع به، والظني لا يكون دليلاً ولا برهاناً. وقد استعمل القرآن كلمتي برهان وسلطان، ومن تتبع استعمال كل واحدة منهما في جميع آيات القرآن يتبين أن معناهما الدليل المقطوع به قال تعالى: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿١١٧﴾﴾ ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ۖ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ ۖ﴾ ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٦٤﴾﴾ ﴿وَنَزَعْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ فَعَلِمُوٓا۟ أَنَّ ٱلْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴿٧٥﴾﴾ ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾ وقال تعالى: ﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَٰنٌ مُّبِينٌ ﴿١٥٦﴾ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبِكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٥٧﴾﴾ ﴿أَتُجَٰدِلُونَنِى فِىٓ أَسْمَآءٍ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ﴾ ﴿قَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۖ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ۖ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ إِنْ عِندَكُم

مِّن سُلۡطَٰنِۭ بِهَٰذَآۚ ﴾ ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٍ ﴿٩٦﴾﴾ ﴿ثُمَّ أَرۡسَلۡنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَٰرُونَ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٍ ﴿٤٥﴾﴾ ﴿مَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسۡمَآءٗ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍۚ ﴾ ﴿قَالُوٓاْ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعۡبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأۡتُونَا بِسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٖ ﴿١٠﴾﴾ ﴿وَمَا كَانَ لَنَآ أَن نَّأۡتِيَكُم بِسُلۡطَٰنٍ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ ﴾ ﴿هَٰٓؤُلَآءِ قَوۡمُنَا ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةٗۖ لَّوۡلَا يَأۡتُونَ عَلَيۡهِم بِسُلۡطَٰنِۭ بَيِّنٖۖ ﴾ ﴿أَوۡ لِيَأۡتِيَنِّي بِسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٖ ﴿٢١﴾﴾ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٞ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ ﴾ إلى غير ذلك من الآيات وكلها جاءت بمعنى الدليل القاطع. فالدليل من حيث هو لا يكون إلا قطعياً، ولم يستعمله القرآن إلا بمعنى القطعي.

وعلى هذا فإنه لما كان دليل العقيدة هو دليل على المسألة المعينة، فإن كونه دليلاً أوبرهاناً أو سلطاناً يقضي بأن يكون قطعياً.

ثانيها: إن كون الشيء عقيدة يعني أن يكون مقطوعاً به، فتعريف العقيدة هو أنها "التصديق الجازم المطابق للواقع عن دليل". فالشيء حتى يكون عقيدة لا بد أن يكون تصديقاً جازماً، فإن كان تصديقاً فقط لا يكون عقيدة، فحتى يكون عقيدة يتحتم أن يكون جازماً، فالعقيدة يعني الجزم، ومن أبسط الأمور أن الجزم لا يتأتى أن يكون إلا إذا كان برهانه جازماً، ومن هنا كان لا بد أن يكون دليل العقيدة قطعياً، لأنه إن لم يكن قطعياً لا يكون عقيدة. فواقع العقيدة يحتم أن يكون دليلها قطعياً.

ثالثها: إن الله سبحانه وتعالى قد ذم في القرآن الكريم اتباع الظن في العقائد في آيات كثيرة في عدة سور، قال الله تعالى: ﴿إِنۡ هِيَ إِلَّآ أَسۡمَآءٞ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهۡوَى ٱلۡأَنفُسُۖ وَلَقَدۡ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلۡهُدَىٰٓ ﴿٢٣﴾﴾. وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ لَيُسَمُّونَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ تَسۡمِيَةَ ٱلۡأُنثَىٰ ﴿٢٧﴾ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗا ﴿٢٨﴾﴾. وقال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكۡثَرُهُمۡ إِلَّا ظَنًّاۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗاۚ ﴾. وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكّٖ مِّنۡهُۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّۚ ﴾. وقال تعالى: ﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ ﴿١١٦﴾﴾. وقال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأۡسَنَاۗ قُلۡ هَلۡ عِندَكُم مِّنۡ عِلۡمٖ فَتُخۡرِجُوهُ لَنَآۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا تَخۡرُصُونَ ﴿١٤٨﴾﴾. وقال تعالى: ﴿أَتُجَٰدِلُونَنِي فِيٓ أَسۡمَآءٖ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٖۚ ﴾. والسلطان البرهان القاطع، والدليل الظني لا يكن سلطاناً، وقال تعالى: ﴿مَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسۡمَآءٗ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍۚ ﴾. وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ ﴾. وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِي صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٞ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴿٥٦﴾﴾. وقال تعالى: ﴿سَنُلۡقِي فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلرُّعۡبَ بِمَآ أَشۡرَكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗاۖ ﴾. وقال تعالى: ﴿وَكَيۡفَ أَخَافُ مَآ أَشۡرَكۡتُمۡ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمۡ أَشۡرَكۡتُم بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ عَلَيۡكُمۡ سُلۡطَٰنٗاۚ ﴾. فهذه

الآيات صريحة في ذم من يتبع الظن، وفي ذم من يتبع بغير سلطان، أي بغير دليل قاطع، وذمهم والتنديد بهم دليل على النهي الجازم عن اتباع الظن، وعلى النهي الجازم على اتباع ما لم يقم عليه الدليل القطعي، فالدليل الشرعي يدل على أن الاستدلال بالدليل الظني لا يجوز. غير أن ذلك خاص بالعقائد فحسب ولا يشمل الأحكام الشرعية، وذلك لأن الأحكام الشرعية قد جاء الدليل الشرعي من فعل الرسولﷺ على الاستدلال عليها بالدليل الظني، فإنه عليه الصلاة والسلام بعث في وقت واحد اثني عشر رسولاً إلى اثني عشر ملكاً يدعوهم إلى الإسلام، وكان كل رسول واحداً في الجهة التي أرسل إليها، فلو لم يكن تبليغ الدعوة واجب الاتباع بخبر الواحد لما اكتفى الرسول بإرسال واحد للتبليغ فكان هذا دليلاً صريحاً على أن خبر الواحد حجة في التبليغ أي حجة في الحكم الشرعي وخبر الواحد ظني فكان دليلاً على أن الدليل الظني يكفي في الحكم الشرعي، وعليه فإن الآيات وإن كانت عامة تشمل العقائد والأحكام ولكن الحديث جاء مخصصاً لها في غير الأحكام الشرعية، فتكون دليلاً على أن العقائد لا يجوز أن يكون دليلها دليلاً ظنياً.

على أن هذه الآيات حصرت في العقائد فهي خاصة في العقيدة، فآية: إن هي إلا أسماء سميتموها وردت في العقيدة، فقد كانوا يقولون إن الملائكة وهذه الأصنام بنات الله وكانوا يعبدونهم ويزعمون أنهم شفعاؤهم عند الله تعالى مع وأدهم البنات فقيل لهم ألكم الذكر وله الأنثى، والآية هي ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴿٢٠﴾ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴿٢٢﴾ إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ﴾. الآية فأوردها الله في موضوع العقائد فنعى نعياً واضحاً على من يتبعون الظن في العقائد، وكذلك باقي آيات الظن، فآية: ﴿لَيُسَمُّونَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ تَسْمِيَةَ ٱلْأُنثَىٰ﴾ في العقيدة، وآية ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾ واردة في العقيدة. فالله تعالى يقول لهم فهل من شركائكم الذين جعلتم أنداداً لله أحد من أشرفهم كالملائكة والمسيح وعزير يهدي إلى الحق مثل هداية الله، فإن صدر الآية هو ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٥﴾ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾. الآية، فهي في العقيدة. وآية ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾. واردة في العقيدة، فإن الآية تتحدث عن اليهود وعيسى، فقد اختلفوا بشأنه، فقال بعضهم إنه إله لا يصلح قتله، وقال بعضهم إنه قد قتل وصلب، وقال بعضهم إن كان هذا عيسى فأين صاحبنا، وإن كان هذا صاحبنا فأين عيسى، وقال بعضهم رفع إلى السماء، وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا، وهذا كله في الاعتقاد بعيسى فتكون الآية في العقائد. وآية ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ﴾ واردة في العقيدة بدليل قوله ﴿يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ والضلال عن سبيل الله هو الكفر، وأيضاً فإن ما قبلها وما بعدها يدل على الكلام أنه في العقيدة، فإن الآيات ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١١٧﴾﴾، فهذا يعين أنها في العقائد. وآية ﴿هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ﴾ في العقائد فإن المشركين قالوا أن إشراكهم وكفرهم كان بإرادة الله، فقال الله للرسول قل لهم هل عندكم دليل على ذلك، فإن الآيات هي ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ

أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمۡنَا مِن شَيۡءٖۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأۡسَنَاۗ قُلۡ هَلۡ عِندَكُم مِّنۡ عِلۡمٖ فَتُخۡرِجُوهُ لَنَآۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا تَخۡرُصُونَ ﴿١٤٨﴾﴾. فآيات الظن كلها في العقائد، فدل على أن موضوع الآيات هو العقائد وكذلك الآيات التي جاءت تنعي على من لا سلطان عنده فإنها أيضاً في موضوع العقائد، وهذا كله يدل دلالة قطعية على أن العقائد يجب أن يقوم الدليل القاطع عليها وإلا فلا تعتبر، وأنه لا يجوز أن يكون دليلها ظنياً، فالآيات دلت على أمرين: أحدهما عدم جواز الاعتقاد بالدليل الظني، وذلك ما تدل عليه آيات الظن، وثانيهما وجوب إقامة الدليل القطعي على العقيدة حتى تكون عقيدة، وذلك ما تدل عليه آيات السلطان المبين.

ولا يقال إن إرسال الرسول ﷺ للرسل يصلح لأن يكون دليلاً على أن خبر الآحاد يجوز أن يكون دليلاً على العقائد كما جاز أن يكون دليلاً على الحكم الشرعي لأن إرسال الرسول هو لتبليغ الإسلام فهو لتبليغ عقيدته فيكون دليلاً على العقيدة، لا يقال ذلك لأن إرسال الرسول للرسل هو للتبليغ فقط وليس للاعتقاد، فهو يدل على قبول خبر الواحد في التبليغ لا في العقيدة.

ولا يقال إن قبول تبليغ الإسلام هو تبليغ للعقيدة، ولا يقال ذلك لأن قبول تبليغ الإسلام قبول لخبر وليس قبولاً للاعتقاد بما أخبروا عنه، بدليل أن على المبلغ أن يعمل عقله فيما بلغه، فإذا قام الدليل اليقيني عليه اعتقده، وحوسب على الكفر به، وإذا لم يقم الدليل القطعي عليه لا يحاسب على الكفر به. فرفض الخبر بالإسلام لا يعتبر كفراً، ولكن رفض الإسلام الذي قام الدليل اليقيني عليه هو الذي يعتبر كفراً، وعلى ذلك فتبليغ الإسلام لا يعتبر من العقيدة، وعليه فإن إرسال الرسول للرسل إلى الملوك لا يصلح دليلاً على أن خبر الواحد يصح أن يكون دليلاً على العقيدة، فلا يصلح أن يكون دليلاً على أن الدليل الظني يصح في العقائد.

ولا يقال إن هذه الآيات جاءت بحق المشركين والكفار وهي خاصة بهم فلا تنطبق على المسلمين ولا تشمل المسلمين، ولا يقال ذلك لأن القاعدة الشرعية أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فإن كون الآية وردت بحق أشخاص معينين لا يعني أنها خاصة بهم بل هي عامة، فآية السرقة نزلت في سرقة المجن أو رداء صفوان، وآية الظهار نزلت في حق سلمان بن صخر، وآية اللعان نزلت في حق هلال بن أمية، إلى غير ذلك فهذه كلها لا عبرة بخصوص الأشخاص الذين نزلت بحقهم ولا بخصوص الحادثة التي نزلت بشأنها بل تعم جميع المخاطبين، والدليل على ذلك أن الصحابة رضوان الله عليهم عمموا أحكام هذه الآيات من غير نكير فدل على أن السبب الخاص غير مسقط للعموم، وأنه لا عبرة به بل يعم الحكم ويبقى على عمومه، وعلى هذا فإن الآيات وإن نزلت في حق المشركين فإنها تعم الجميع لأنها عامة، فتنطبق على المسلمين، وتكون دليلاً عاماً على النهي الجازم عن اتباع الظن في العقائد. على أن آية الأنعام وهي قوله تعالى: ﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ ﴿١١٦﴾﴾ قد خاطب الله بها الرسول ﷺ وهي نهي صريح عن اتباع الظن وذم له، فهي نص صريح في أنا مخاطبون بها، لأن خطاب الرسول خطاب لأمته إلا ما ورد الدليل على أنه خاص به، وهذه لم يرد دليل على أنها خاصة بالرسول فتكون عامة للرسول ولنا فنحن مخاطبون بها، وهذه كافية للدلالة على النهي الجازم عن اتباع الظن في العقائد.

فلهذه الأسباب الثلاثة لا يجوز أن يكون دليل العقيدة ظنياً بل لا بد أن يكون قطعياً وأما كونه يحرم على المسلم أن يعتقد ما دليله ظنياً فلأن النهي عن الاعتقاد بالظن نهي جازم والنهي الجازم يعني التحريم، أي تحريم ما جاء النهي جازماً عنه، وقد جاء النهي جازماً عن الاعتقاد بالظن فكان حراماً. فالحكم الشرعي في العقائد أنه يحرم أن يكون دليلها ظنياً وكل مسلم يبني عقيدته على دليل ظني يكون قد ارتكب حراماً وكان إثماً عند الله.

غير أنه يجب أن يعلم أن الحرام هو الاعتقاد وليس مجرد التصديق، فالتصديق لا شيء فيه وهو مباح، ولكن الجزم هو الحرام، لأنه جزم بني على ظن ولذم الله لمن يبني عقيدته على الظن. إلا أن عدم الاعتقاد لا يعني الإنكار وإنما يعني فقط عدم الجزم، فليس معنى لا أعتقد بالشيء أنكره بل معناه لا أجزم به، فلا بد من ملاحظة هذه الناحية الدقيقة ملاحظة تامة، لأنه قد وردت أحاديث صحيحة ظنية في أمور تعتبر من العقائد وليست من الأحكام الشرعية، فليس معنى تحريم الاعتقاد بالظني رفض ما في هذه الأحاديث وعدم التصديق بما جاء فيها، بل معناه فقط عدم الجزم بما في هذه الأحاديث ولكن يجوز التصديق بها، ويجوز قبولها، والحرام إنما هو الاعتقاد بها أي الجزم بها. بل منها ما جاء النص طالباً العمل به فيعمل به، فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ" إذا فرغ أحدكم من التشهد الأخير فليتعوذ بالله من أربع: من عذاب جهنم ومن عذاب القبر، ومن فتنة المحيا والممات، ومن شر المسيح الدجال" وعن عائشة أن النبي ﷺ كان يدعو في الصلاة: اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، وأعوذ بك من فتنة المسيح الدجال، وأعوذ بك من فتنة المحيا وفتنة الممات، اللهم إني أعوذ بك من المغرم والمأثم". فهذان الحديثان خبر آحاد وفيهما طلب فعل أي طلب القيام بهذا الدعاء بعد الفراغ من التشهد، فيندب الدعاء بهذا الدعاء بعد الفراغ من التشهد، وما جاء فيهما يجوز تصديقه، ولكن الذي يحرم هو الجزم به أي الاعتقاد به ما دام قد جاء في حديث آحاد أي بدليل ظني، فإن جاء بالتواتر فحينئذ يجب الاعتقاد به.

هذا بالنسبة للعقائد أما الأحكام الشرعية فإنه يجوز أن يكون دليلها ظنياً، فلا يشترط أن يكون قطعياً بل يجوز أن يكون ظنياً، والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: أن الدليل على الحكم الشرعي ليس دليلاً على المسألة المعينة وإنما هو دليل على أن المسألة المعينة موجودة فيه، فأدلة الأحكام الشرعية هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس وغير ذلك من الأدلة التي ثبت أنها حجة، أما الآيات والأحاديث فإنها وقد ثبت أنها من القرآن أو من الحديث فيؤتى بهذه الثابتة أنها من الدليل، للدلالة على أنها موجودة فيه، ولذلك لا يشترط فيها أن تكون قطعية بل يجوز أن تكون ظنية.

ثانيهما: أن الاحتجاج بخبر الآحاد هو الثابت. وهو ما أجمع عليه الصحابة رضوان الله عليهم. فقد ثبت بنص القرآن الكريم أنه يقضى بشهادة شاهدين رجلين أو رجل وامرأتين في الأموال، وبشهادة أربعة من الرجال في الزنا وبشهادة رجلين في الحدود والقصاص، وقضى رسول الله ﷺ بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق، وقبل شهادة امرأة واحدة في الرضاع، وهذا كله خبر آحاد، والقضاء إلزام وهذا الإلزام ليس إلا عملاً بخبر الآحاد. والاستدلال بخبر الآحاد على الحكم مثل قبول الشهادة والحكم بموجبها فيقاس عليه. وأيضاً فإن الرسول ﷺ قال "نضّر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه" فالرسول

هنا مدح الواحد والآحاد في نقل حديثه، وهذا دليل على جواز أن يكون خبر الواحد دليلاً على الحكم الشرعي، وعلاوة على هذا فإن الرسول بعث رسولاً واحداً إلى الملوك، ورسولاً واحداً إلى عماله، فلو لم يكن تبليغ الدعوة واجب الاتباع بخبر الواحد، ولم يكن تنفيذ أمر الرسول من قبل عامله واجباً عليه بخبر الواحد، لما اكتفى بإرسال واحد، ولكنه وقد اكتفى بإرسال واحد لتبليغ الإسلام ولتبليغ أمر الرسول فكان ذلك دليلاً صريحاً على جواز الاستدلال بخبر الواحد على الحكم الشرعي وكان الصحابة رضوان الله عليهم يقبلون قول الرسول الواحد في إخبارهم عن حكم شرعي كأمر استقبال الكعبة، وأمر تحريم الخمر، وكل ذلك لا يجعل هناك أية شبهة في أن الدليل الظني يجوز أن يستدل به على الحكم الشرعي.

والحاصل هناك فرق بين دليل الأصول والدليل الفقهي، قال الإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي في كتابه نهاية السول في منهاج الوصول إلى علم الأصول" واعلم أن التعبير بالأدلة مخرج لكثير من أصول الفقه كالعمومات وأخبار الآحاد والقياس والاستصحاب وغير ذلك، فإن الأصوليين وإن سلموا العمل بها فليست عندهم أدلة للفقه بل إمارات له، فإن الدليل عندهم لا يطلق إلا على المقطوع به "فعلماء الأصول لا يعتبرون أدلة الفقه أي أدلة الأحكام الشرعية أدلة، وإنما يعتبرونها إمارات على الأحكام الشرعية، وذلك لأن الدليل الظني لا يعتبر دليلاً عندهم بل يعتبر إمارة، إذ الدليل عندهم لا يطلق إلا على المقطوع به. وقد نقل الأسنوي عن كتاب الحاصل في علم الأصول في التفريق بين أدلة الأصول وأدلة الفقه ما نصه "لأن الفقيه يبحث عن الدلائل من جهة دلالتها على المسألة المعينة" وهذا فرق ثان، وهو أن الفقيه يبحث عن الأدلة لا من أجل إثبات الحكم بها وإنما من أجل دلالتها على الحكم، أي إثبات أن الحكم موجود فيها، وهذا يعني أن موضوع أدلة الفقه ليس الإثبات، وإنما هو الدلالة فقط، فالبحث في أدلة الفقه هو بحث في دلالتها على الأحكام الشرعية.

فهذان الفرقان الذان ذكرهما علماء الأصول كافيان لإدراك أن دليل العقيدة أي دليل الأصول غير دليل الحكم الشرعي أي غير الدليل الفقهي. ولكن هذا لا يعني أن الأدلة التفصيلية لا تعتبر أدلة، وأن الأدلة إنما هي الأدلة الإجمالية وحدها، وإنما يعني فقط بيان مفهوم الدليل في الأصول، وبيان أن الفقيه في بحثه عن الدليل إنما يبحث عنه من جهة دلالته على المسألة المعينة وإلا فإن الدليل التفصيلي قد يكون دليلاً للأصول كما يكون دليلاً للفروع، سوى أنه في الأصول يبحث عنه لنصبه دليلاً على المسألة المعينة، وفي الفروع يبحث عنه من جهة دلالته على المسألة المعينة، وفي الأصول يشترط أن يكون قطعياً، وفي الفروع لا يشترط ذلك بل يجوز أن يكون قطعياً ويجوز أن يكون ظنياً.

فقوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا﴾ ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا ﴿٩٥﴾﴾ ﴿وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾﴾ ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ ﴿وَنُذِيقُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ﴿٩﴾﴾ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ وغير ذلك من الآيات التي ذكرت يوم القيامة كلها أدلة تفصيلية على يوم القيامة، وتقوم للدليل على يوم القيامة، فتكون دليلاً على العقيدة، لأنها قطعية، إذ هي قطعية الثبوت قطعية الدلالة، وأيضاً فإنه يؤتى بها لنصبها دليلاً على يوم القيامة وليس لجهة دلالتها عليه، فهذا دليل تفصيلي على أصل من الأصول وهو الإيمان بيوم القيامة، ومثل ذلك الآيات الدالة على وجود الجنة والنار والملائكة والجن والشياطين والمغيبات وغير ذلك من العقائد، فإنه يقام عليها الدليل التفصيلي، فيبحث عنه لنصبه دليلاً عليها، وأما قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ

ٱلۡخِنزِيرِ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ﴾ وقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ وقوله تعالى: (ث ذ ذ ث) وغير ذلك من الآيات القطعية الثبوت القطعية الدلالة التي تقام دليلاً على الحكم الشرعي فإنها كلها أدلة تفصيلية على أحكام شرعية، إلا أن الفقيه لا يأتي بها للاستدلال على أن الحكم حكم شرعي جاء من عند الله ولو كانت قطعية، وإنما يأتي بها للدلالة على أن الحكم موجود فيها، فهي وإن كانت قطعية فإن الفقيه لا يبحث عنها لنصبها دليلاً على المسألة المعينة وإنما يبحث عنها من جهة دلالتها على المسألة المعينة. فالأدلة التفصيلية تكون دليلاً للأصول كما تكون دليلاً للفروع، إلا أن جهة الاستدلال بها تختلف في الأصول عنها في الفروع. فالفقيه لا يقيمها لإثبات الحكم بل لدلالتها عليه بخلاف الأصولي فإنه يقيمها لإثبات الأصل. وكذلك يختلف حالها في الأصول عن الفروع، ففي الأصول يشترط أن تكون قطعية ولو كانت تفصيلية حتى يصح الاستدلال بها على الأصل بخلاف الفروع فلا يشترط ذلك بل يصح أن تكون قطعية ويصح أن تكون ظنية. فالأدلة التفصيلية تكون أدلة على العقيدة وتكون أدلة على الأحكام الشرعية، ولكن الاستدلال بها على العقيدة يقضي بأن تكون قطعية لأنها أدلة إثبات، ولأنها طلب تصديق جازم.

ثم إن الأدلة التفصيلية يكون خطاب الشارع فيها في العقائد غيره في الأحكام الشرعية، فالدليل التفصيلي في العقيدة بكون خطاب الشارع فيه طلباً للتصديق، بخلاف الدليل التفصيلي في الحكم الشرعي فإنه يكون طلباً للقيام بالفعل، فقوله تعالى: ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمۡ يَرۡتَابُواْ﴾ ﴿وَءَامَنُواْ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٖ وَهُوَ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡ﴾ وغير ذلك من الآيات التي طلب فيها الإيمان فإنها كلها آيات تتعلق بالتصديق، فهي أدلة على العقائد فهي من أدلة الأصول وأما قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ﴾ ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ وغير ذلك من الآيات التي طلب فيها القيام بالعمل فإنها كلها تتعلق بفعل العبد فهي أدلة على الأحكام فهي من أدلة الفروع، ومن هنا نجد أن نفس النص الآية أو الحديث يختلف الخطاب فيه في العقيدة عنه في الحكم الشرعي، فدلالته في العقيدة إنما هي على التصديق، ودلالته في الحكم الشرعي إنما هي على طلب الفعل. فإذا ورد الخطاب حديثاً كان أو آية وكان خطاب الشارع فيه متعلقاً بالتصديق أي كانت دلالته دلالة على التصديق كان من الأصول، ويبحث عنه لإثبات الأصل الذي جاء به، وحينئذ حتى يكون دليلاً لا بد أن يكون مقطوعاً به، وإلا لا يصح أن يكون دليلاً، وإذا كان متعلقاً بفعل العبد أي كانت دلالته دلالة على طلب الفعل أو طلب الترك أو التخيير بينهما أو بالوضع كان من أدلة الفروع، ويبحث عنه من جهة دلالته على الأمر الذي جاء الطلب به، وحينئذ يكون أمارة ولا يكون دليلاً، فنص خطاب الشارع يفرق بين الدلالة على الأصول والدلالة على الفروع.

وعلى أي حال فإن المسألة في الأحكام الشرعية هي بيان كون الفعل واجباً أو مندوباً أو مباحاً أو حراماً أو مكروهاً أو كونه سبباً أو مانعاً أو شرطاً أو عزيمة أو رخصة أو باطلاً أو فاسداً وليس بيان كون هذا الحكم حكماً شرعياً جاء به الوحي، فالفقيه يبين نوع الحكم الشرعي وليس كونه شرعياً أو غير شرعي أما بيان كونه شرعياً أو غير شرعي فإنه في بيان أدلته، وهذا عمل الأصولي وليس عمل الفقيه، وهو في الأدلة الإجمالية وليس في الأدلة التفصيلية، فهو في بحث الأصول للشرع. فإثبات أن هذا الأمر جاء به الوحي من عند الله هو الذي

يثبت أنه شرعي وأنه شرع الله، فيحصل حينئذ التصديق بأنه شرع الله، فلا بد من دليل يثبته، وحتى يكون الدليل دليلاً أي برهاناً وحجة لا بد أن يكون قطعياً، وهذا في كل أصل من أصول الإسلام سواء أكان من أصول الدين وهو العقائد أم من أصول الأحكام.

وقد يقال أن الدليل التفصيلي فيه أمران: أحدهما بيان الحكم الشرعي من كونه حلالاً أو حراماً، والثاني كون هذا الحلال والحرام هو من عند الله، فهو يدل على نوع الحكم، ويدل على شرعية الحكم، أي على أنه شرع الله، بمعنى أنه جاء به الوحي، وهذا يعني أنه يصح في الدليل التفصيلي أي الآية أو الحديث أن يكون دليلاً فقهياً أي أمارة على الحكم الشرعي، ودليلاً أصولياً أي دليلاً لإثبات أن هذا الحكم، وهو كونه حلالاً أو حراماً، هو شرع الله، فلماذا يشترط في الدليل التفصيلي أن يكون قطعياً ما دام هو نفسه باعتباره نصاً شرعياً أي آية أو حديثاً يصح فيه الأمران من حيث هو آية أو حديث؟ والجواب على ذلك هو أن الدليل التفصيلي لا يقصد بإيراده دليلاً على الحكم بيان أن هذا الحديث جاء به الوحي، أو أن هذه الآية جاء بها الوحي، وإنما يقصد أن هذا الحكم قد جاء في الحديث، أو قد جاء في القرآن، وهذا نص من الحديث دليل على أنه جاء في الحديث، أو هذا نص من القرآن على أنه جاء به القرآن، ومعلوم عند المسلم أن الحديث جاء به الوحي من عند الله، وأن القرآن جاء به الوحي من عند الله، فيثبت عند الـمُسْتَدِل، أن كون هذا الحلال أو الحرام هو من عند الله، من كون الحديث أو القرآن من عند الله، لا من كون هذا الحديث أو هذه الآية التي جاءت دليلاً هي من عند الله، فقصد الـمُسْتَدِل هو إثبات أن الحكم موجود في الحديث أو القرآن بإيراد حديث أو آية، وليس إثبات أن هذه الآية أو هذا الحديث جاء من عند الله. فشرعية الحكم لم تأت من كونه قد ورد في هذا الحديث أو هذه الآية، بل من كونه ورد في القرآن أو الحديث والإثبات إنما هو للحديث أو للقرآن بأنه جاء من عند الله وليس لإثبات النص الواحد الـمُسْتَدِل به. وإثبات أن الحديث جاء به الوحي أي إثبات أن كلام الرسول وفعله وسكوته إنما هو من الوحي لا بد له من دليل قطعي يدل عليه، وإثبات أن القرآن جاء به الوحي لا بد من دليل قطعي يدل عليه، ومن هنا كانت الأدلة الإجمالية لا بد من دليل قطعي يدل عليها حتى يصح الاستدلال بها، أي حتى يثبت أنها شرع الله جاء بها الوحي.

والدليل قسمان عقلي وسمعي، فالعقلي هو الذي يأتي به العقل من عنده إيجاداً كقولنا: الكون محدود لأنه مجموعة أجرام، وكل جرم منها محدود، ومجموع المحدودات محدود بداهة، وحين ننظر إلى المحدود نجده ليس أزلياً، وإلا لما كان محدوداً، فالكون ليس أزلياً فهو مخلوق لغيره. فهذا دليل عقلي على أن الكون مخلوق لخالق. وقد أتى به العقل من عنده، فهذا هو الدليل أما فهم العقل للكلام فإنه فهم وليس دليلاً عقلياً، لأنه إدراك لمعاني الجمل، فهو موجود ولم يوجده العقل فالدليل العقلي هو البرهان الذي يأتي به العقل، وليس الشيء الذي يفهمه العقل.

وأما الدليل السمعي فهو الذي أتى به الوحي، أو دل عليه ما أتى به الوحي، وهو سمعي، أي سمع عن الغير، فما جاء به الوحي هو الكتاب والسنة، وما دل عليه ما أتى به الوحي فهو القياس الذي علته قد دل عليها النص الشرعي، وإجماع الصحابة، لأن القياس كانت علته موجودة فيما أتى به الوحي وهو الكتاب والسنة، ولأن الصحابة أثنى عليهم القرآن بالنص القطعي، ويستحيل عليهم شرعاً أن يجمعوا على خطأ. لأنهم هم الذين نقلوا لنا هذا الدين، وجواز الخطأ على إجماعهم يعني جواز الخطأ في الدين وهو مستحيل شرعاً فكان الخطأ على إجماعهم مستحيلاً شرعاً.

هذان الدليلان العقلي والسمعي هما أدلة الإسلام، ولا توجد أدلة غيرهما، وما قيل عن أدلة أخرى مثل الاستصحاب، والمصالح المرسلة، والاستحسان، وشرع من قبلنا، فإنها كلها يرجعونها إلى السمعي، وما قيل من الاستدلال يرجعونه إلى السمعي والعقلي، فالدليل إما أن يكون سمعياً وإما أن يكون عقلياً. إلا أن هناك فرقاً بين العقائد والأحكام، فالعقائد يكون دليلها عقلياً ويكون سمعياً، فإثبات وجود الله دليله عقلي، وإثبات يوم القيامة دليله سمعي، أما الأحكام الشرعية فلا يكون دليلها إلا سمعياً، فالعقل لا يصلح أن يكون دليلاً على الأحكام الشرعية، لأن الاستدلال بالدليل على الحكم لإثبات أنه موجود فيه، أي لإثبات أنه مما جاء به الوحي، فجعل العقل دليلاً عليه لا يثبت أنه جاء به الوحي، وإنما يثبت أنه جاء به العقل، فلا يكون شرعياً وإنما يكون عقلياً، فحتى يكون حكماً شرعياً لا بد أن يثبت أنه جاء به الوحي، وهو لا يكون إلا سمعياً.

هذا كله من حيث الأساس في الكيفية التي يؤتى بها بالدليل على الفكر والحكم، أي في الكيفية التي تجري بحسبها إزالة الأتربة والغبار عن الجذور، وهذا الأساس نفسه قد أصابه شيء من الأتربة والغبار، فهو نفسه في حاجة إلى عملية إزالة للأتربة والغبار عنه، أما موضوع الاستدلال أي ما يؤتى له بالدليل فهو الأفكار الإسلامية، من الأفكار التي تتعلق بالعقائد وما يتصل بها كالتوكل على الله والهدى والضلال، ومن أفكار تتعلق بالأحكام الشرعية وما يترتب على ذلك من انضباط سلوك الفرد وانضباط سلوك الأمة كأمة في سير الدولة. أما الأفكار التي تتعلق بالعقائد فإنها العقيدة الأساسية، وأفكار أخرى، فأما العقيدة الأساسية وهي التي جاءت نصاً في صريح القرآن الكريم وصحيح الحديث ألا وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فإنها صافية في أذهان جميع المسلمين، ونقية نقاء تاماً، ولم يعلق بها أي غبار وبالطبع ولا أي تراب، والنصوص التي جاءت بها قطعية الدلالة فلا تحتمل أي تأويل ولا أي تفسير، وليس من المحتمل أن يلصق بها أي غبار، فالله تعالى قد قال في محكم كتابه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِن قَبۡلُۚ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ١٣٦﴾ وقال: ﴿وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ وقال: ﴿لَّيۡسَ ٱلۡبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ قِبَلَ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلۡكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ إلى غير ذلك من الآيات القطعية الدلالة التي لا تحتمل أي تفسير أو تأويل، فالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، هذا الإيمان صاف عند المسلمين ولا يحتاج إلا التذكير به للعمل بما يقتضيه، ولكن هناك أفكاراً أخرى تتعلق بالعقائد وما يتصل بها قد أصابها في نفوس المسلمين شيء من الغشاوة، فاختلط فهمها على الكثيرين، فهذه تحتاج إلى شرح ومناقشات مع المسلمين، ومن أهم هذه الأفكار مسألة القدر، ومسألة القضاء والقدر، والرزق، والموت، والتوكل على الله، والهدى والضلال، وهناك أفكار أخرى تحتاج إلى مناقشة وإزالة أتربة ولكن يغني عن الدخول في نقاش فيها تركيز أن العقيدة لا تؤخذ إلا عن يقين فإذا تركز ذلك في نفوس المسلمين انهارت كل تلك الأفكار.

*

(1)

القدر

أما مسألة القدر فقد جعل لها البخاري باباً خاصاً بها فقال في الجزء الثامن "باب القدر" وذكر فيه طائفة من الأحاديث، ثم إن القرآن الكريم ذكر آيات كثيرة في القدر، وهو موضوع من أهم مواضيع العقائد ولذلك عني به القرآن وعنيت به السنة. وبالتدقيق في الآيات والأحاديث التي ورد فيها القدر بلفظ القدر أو بغير لفظه يتبين أنها كلها تؤدي معنى واحداً هو أنه ما من شيء في الأرض ولا في السماء إلا والله قدّره وسجله عنده، فلا يقع في هذا الوجود شيء إلا وقد سبق أن قدره الله وسجله فما سبق أن قدره الله وسجله يقع ولا مفر من وقوعه، ولا يمكن أن يقع شيء إلا وكان الله قد قدره وسجله. هذا المعنى هو الذي نطقت به الآيات والأحاديث التي وردت بالقدر سواء التي وردت بلفظه صريحاً أو التي وردت به لا بلفظ صريح، هذا المعنى هو القدر. وبالتدقيق فيه يتبين أنه عبارة عن الكتابة في اللوح المحفوظ، فالقدر هو الكتابة في اللوح المحفوظ، والشيء المقدر هو الشيء المكتوب في اللوح المحفوظ، فيكون كناية عن علم الله تعالى. وبيان ذلك:- أن القدر في اللغة له معان عدة يقال في اللغة قدر الأمر وقدره: دبره، والشيء بالشيء: قاسه به وجعله على مقداره، وقدر الشيء قدارة: هيأه ووقته، قدر الأمر: نظر إليه ودبره وقاسه، قدر قدراً الله: عظّمه، قدر وقدر على عياله ضيّق، وفي الحديث: "إذا غم عليكم الهلال فاقدروا له": أي قدروا عدد الأيام وأتموا ثلاثين، والقدر: مبلغ الشيء، والقدر: القضاء والحكم. فتكون كلمة القدر لها عدة معانٍ لا معنى واحداً، وقد استعملها القرآن الكريم بعدة معانٍ قال تعالى: ﴿فَقَدَرَ عَلَيۡهِ رِزۡقَهُۥ﴾ أي ضيق عليه الرزق، وقال تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا﴾ أي أقوات أهلها، أي جعل من خاصياتها إنبات أقوات أهلها. وقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ١٨ فَقُتِلَ كَيۡفَ قَدَّرَ ١٩﴾ أي أنه هيأ الكلام في نفسه، والعرب تقول قدرت الشيء إذا هيئته، والكلام عن الوليد يعني قدر في نفسه ما يقوله، وقال تعالى: ﴿وَقَدِّرۡ فِي ٱلسَّرۡدِۖ﴾ أي لا تجعل المسامير دقاقاً ولا غلاظاً فتفصم الحلق بعضها عن بعض، أي أمره بالتقدير فيما يجمع الخفة والحصانة: أي قدر ما تأخذه من هذين المعنيين بقسطه، قال ابن عباس التقدير الذي أمر به هو في المسمار. وقال تعالى: ﴿وَقَدَّرۡنَا فِيهَا ٱلسَّيۡرَۖ﴾ أي جعلنا السير بين قراهم والقرى التي باركنا فيها سيراً مقدراً من منزل إلى منزل ومن قرية إلى قرية، أي جعلنا بين كل قريتين نصف يوم حتى يكون المقيل في قرية والمبيت في قرية، ﴿وَقَدَّرۡنَا فِيهَا ٱلسَّيۡرَۖ سِيرُواْ فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا ءَامِنِينَ ١٨﴾ فقدرنا هنا المراد منها تقدير المسافات بين القرى. وقال تعالى: ﴿نَّحۡنُ قَدَّرۡنَا بَيۡنَكُمُ ٱلۡمَوۡتَ﴾ جاءت هذه الآية بعد قوله: ﴿أَفَرَءَيۡتُم مَّا تُمۡنُونَ ٥٨ ءَأَنتُمۡ تَخۡلُقُونَهُۥٓ أَمۡ نَحۡنُ ٱلۡخَٰلِقُونَ ٥٩﴾ فتكون دليلاً على الخلق والإيجاد من عدم، أي نحن الذين قسمنا الموت بينكم بتقدير منا على اختلاف وتفاوت فاختلفت أعماركم من قصير وطويل ومتوسط، فيكون قدرنا ليس معناها كتبنا الموت عليكم إذ لا ينسجم مع المقام والمقام مقام احتجاج بل الذي ينسجم هو أنا قسمنا الموت بينكم ومن قسم الموت بينكم هو الذي خلقكم، فيكون قدر هنا من التقدير بمعنى القسمة، وقال تعالى: ﴿وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ﴾ أي جعله منازل فهو كقوله تعالى: ﴿وَٱلۡقَمَرَ قَدَّرۡنَٰهُ مَنَازِلَ﴾ أي قدرنا له منازل، والمنازل ثمانية وعشرون ينزل القمر كل ليلة منها بمنزل، فتكون قدر هنا بمعنى الجعلّ وقال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرًا ٢﴾ المراد

من قدره هنا جعله على أوضاع مقدرة، أي أحدث كل شيء إحداثاً فراعى فيه التقدير والتسوية وهيأه لما يصلح له كأنه قال خلق كل شيء مقدراً بتقدير حكيم، وليس خلقاً من غير تقدير، فخلق الإنسان على هذا الشكل السوي فقدره للتكاليف والمصالح المنوطة به في بابي الآخرة والدنيا، وكذلك كل حيوان ونبات وجماد جاءبه على الجبلة المستوية المقدرة بأمثلة الحكمة والتدبير، فيكون المراد بقدر هنا خلق الشيء بحكمة وتقدير. وقال تعالى: ﴿فَقَدَّرُوهَا تَقۡدِيرٗا ١٦﴾ الكلام هنا إما لأهل الجنة المنعمين وإما للطائفين بالقوارير لأن الآية ﴿وَيُطَافُ عَلَيۡهِم بِـَٔانِيَةٖ مِّن فِضَّةٖ وَأَكۡوَابٖ كَانَتۡ قَوَارِيرَا۠ ١٥ قَوَارِيرَا۠ مِن فِضَّةٖ قَدَّرُوهَا تَقۡدِيرٗا ١٦﴾ أي قدروا القوارير من فضة، ومعنى تقدير المنعمين في الجنة للقوارير أنهم قدروا في أنفسهم أن تكون على مقادير وأشكال حسب شهواتهم فجاءت كما قدروا، وإذا كان الضمير للطائفين بها كما يدل على ذلك قوله تعالى ويطاف عليهم فإن المعنى أنهم قدروا شرابها على قدر الري أي على مقدار حاجة الشارب لا تفضل عنها ولا يحتاج لأكثر منها، وعلى أي حال فإن معنى قدر هنا جعل القوارير على مقدار معين. وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَۚ﴾ أي الله وحده هو الذي يعرف مقدار الليل والنهار وهو وحده الذي يحصيه، والدليل على ذلك قوله بعد ذلك ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحۡصُوهُ﴾ وتقديم اسم الجلالة على الفعل ﴿وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ﴾ للدلالة على الحصر، إذ قال: ﴿وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَۚ عَلِمَ أَن لَّن تُحۡصُوهُ﴾وعبر بلن فيقدر هنا يعرف المقدار ويحصيه، المفيدة للتأبيد، والضمير في تحصوه راجع لمصدر يقدر أي علم أن لن تحصوا تقدير الليل والنهار، فيكون معنى يقدر هنا معرفة المقدار وإحصاؤه. وقال تعالى: ﴿فَجَعَلۡنَٰهُ فِي قَرَارٖ مَّكِينٍ ٢١ إِلَىٰ قَدَرٖ مَّعۡلُومٖ ٢٢ فَقَدَرۡنَا فَنِعۡمَ ٱلۡقَٰدِرُونَ ٢٣﴾ معنى إلى قدر معلوم أي إلى مقدار يعلمه الله، ومعنى قدرنا هنا من التقدير أي قدّرنا بالتشديد ومنه قول الرسول في الهلال "إذا غم عليكم فاقدروا له" أي قدّروا له المنازل، والدليل على ذلك أن الكلام في الماء الذي يخلق منه الناس، إذ الآية ﴿أَلَمۡ نَخۡلُقكُّم مِّن مَّآءٖ مَّهِينٖ ٢٠ فَجَعَلۡنَٰهُ فِي قَرَارٖ مَّكِينٍ ٢١ إِلَىٰ قَدَرٖ مَّعۡلُومٖ ٢٢ فَقَدَرۡنَا فَنِعۡمَ ٱلۡقَٰدِرُونَ ٢٣﴾ أي خلقناكم من ماء مهين جعل في قرار مكين، إلى مقدار معلوم من الوقت وهو تسعة الأشهر وما دونها أو ما فوقها وقدرنا ذلك تقديراً. وقال تعالى: ﴿مِن نُّطۡفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ١٩﴾ أي هيأه لما يصلح له ويختص به ومعناها كمعنى "قدر" في قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا ٢﴾. وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ ٣﴾ إن سياق الآية مع الآية التي قبلها والتي بعدها يدل على أن معنى قدر هنا جعل في كل ذي روح طاقة حيوية تتطلب الإشباع كالطاقة التي في الإنسان التي تتطلب الإشباع في الغرائز والحاجات العضوية وهذه لما يشبع هذه الطاقة، فإنه سبحانه وتعالى يقول: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ٢ وَٱلَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ ٣ وَٱلَّذِيٓ أَخۡرَجَ ٱلۡمَرۡعَىٰ ٤﴾ فيكون المراد بكلمة قدر بعد قوله خلق فسوى وقوله بعدها أخرج المرعى لا ينسجم إلا أن يكون من نوع الخلق وإخراج النبات أي جعل فيها ما تتطلبه طبيعتها وهداه لهذا الذي تتطلبه، وهذا معنى ما يقوله المفسرون، فقدر لكل حيوان ما يصلحه فهداه إليه، فيكون معناها جعل مثل قوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا﴾. فمن هذا كله يتبين أن كلمة القدر ليس هي التي طلب الإيمان بها فإن لها معاني متعددة لا دخل لها في القدر الذي طلب الإيمان به، وكذلك ليس معنى ورود كلمة القدر في القرآن يعني أنها المرادة بالقدر الذي طلب الإيمان به، فها هي ذي استعملت في آيات متعددة بمعان متعددة، والآيات التي قدمناها لا توجد ولا آية منها تعني

بكلمة القدر ما طلب الإيمان به، بل كلها بمعان أخرى لا علاقة لها بالقدر الذي طلب الإيمان به. وعليه فلا يصح أن يفسر القدر بالرجوع إلى معنى الكلمة في اللغة، وكذلك لا يصح أن يفسر بمجرد وروده بالقرآن الكريم بل لا بد لمعرفة القدر الذي طلب الإيمان به من الرجوع إلى الآيات والأحاديث التي جاءت متضافرة بالدلالة على القدر الذي طلب الإيمان به. وبالرجوع إلى الآيات والأحاديث المتعلقة بهذا الموضوع نجد أن هناك آيات وأحاديث جاءت بلفظ القدر وأرادت به تقدير الأشياء في الأزل وتقديرها من قبل خلقها أما بالنسبة للآيات فقد قال الله تعالى: ﴿فَأَنجَيْنَٰهُ وَأَهْلَهُۥٓ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَٰهَا مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ﴿٥٧﴾﴾ وقال تعالى: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٥٧﴾ قَالُوٓا۟ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ﴿٥٨﴾ إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ ۖ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٩﴾ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ ۙ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ﴿٦٠﴾﴾ فقدر في هاتين الآيتين معناها التقدير في الأزل. فمعنى الآية الأولى أنا أنجينا آل لوط إلا امرأة لوط فقد سبق القدر بأنها من الباقين في العذاب، ومعنى الآية الثانية إنا لمنجو آل لوط أجمعين إلا امرأة لوط فقد سبق القدر بأنها لمن الباقين في العذاب، فقدرنا يعني كان تقديرنا من قبل أنها لمن الباقين في العذاب. إلا أن الكلام في الآية الأولى لله ﴿فَأَنجَيْنَٰهُ وَأَهْلَهُۥٓ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَٰهَا مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ﴿٥٧﴾ والكلام في الآية الثانية للرسل ﴿إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ﴿٥٨﴾ إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ ۖ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٩﴾ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ ۙ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ﴿٦٠﴾﴾ أما الكلام الذي لله فظاهر أن الله هو الذي قدر في الأزل وأما الكلام الذي للرسل فإن المراد به أن الله هو الذي قدر وإنما نسبه الرسل لأنفسهم لما لهم من القرب والاختصاص بالله الذي ليس لأحد غيرهم كما يقول خاصة الملك دبرنا وأمرنا والمدبر والآمر هو الملك لا هم، وكذلك قول الملائكة والمدبر هو الله. فمعنى القدر الذي جاء في هاتين الآيتين هو ما طلب الإيمان به وهو التقدير في الأزل، وكل منها قد جاءت قطعية الدلالة على هذا المعنى ولا يحتمل معنى غيره، قدرنا كونها من الباقين في العذاب تقديراً جرى في الأزل.

وقال تعالى: ﴿مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ ۖ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴿٣٨﴾﴾ فمعنى قدراً هنا أي أمراً جرى تقديراً في الأزل، ومعنى مقدوراً أي حتمي الوقوع، فقدراً مقدوراً أي حكماً مبرماً. أي لا بد من وقوعه، إذ معنى الآية أنه ليس هناك من حرج على النبي فيما قسم الله له أو أوجب له من تزوج زينب فقد سن الله ذلك سنة في الأنبياء الماضين وهو أن لا يحرج عليهم في الإقدام على ما أباح لهم ووسع عليهم في باب النكاح وغيره ثم عقب على ذلك بقوله وكان أمر الله أي الأمر الذي قرره الله قضاء مقضياً وحكماً مبتوتاً، فقدراً مقدوراً، أي لا بد من وقوعه لكونه قدراً قد جرى تقديره في الأزل. فمعنى القدر في هذه الآية هو التقدير في الأزل، فقدرنا يعني كان تقديرنا في الأزل منها باقية في العذاب، واقترانه في الآية بكلمة مقدوراً هو الذي جعل معنى حتمي الوقوع وهذا ما يجب الإيمان به بأن أمر الله قدر مقدور أي بأن القدر حتمي الوقوع.

وقال تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦ ۚ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا ﴿٣﴾﴾ ومعنى لكل شيء قدراً أي لكل شيء تقديراً وتوقيتاً والمراد تقديراً في الأزل، ومعنى الآية أن من يتوكل على الله فهو كافيه فإن الله يبلغ ما يريد ولا يعجزه مطلوب أي نافذ أمره فإنه تعالى قد جعل لكل شيء تقديراً وتوقيتاً، والمراد به بيان وجوب التوكل على الله وتفويض الأمر إليه لأنه إذا علم أن كل شيء لا يكون

إلا بتقديره وتوقيته في الأزل لم يبق إلا التسليم للقدر والتوكل. فالآية دالة على القدر الذي طلب الإيمان به وإن كانت مسوقة للتوكل على الله.

فهذه الآيات دلت دلالة قطعية على معنى القدر الذي طلب الإيمان به وهو تقدير الله للأشياء في الأزل، وهي لا تحتمل غير هذا المعنى، وهناك آيات أخرى فيها دلالة على هذا المعنى أيضاً وإن كانت تحتمل غيره أيضاً، قال الله تعالى: ﴿فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ ﴿١١﴾ وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴿١٢﴾﴾ فإن المعنى في هذه الآية يحتمل أن يكون فالتقى ماء السماء والأرض على حال جاءت مقدرة مستوية وهي أن قدر ما أنزل من السماء كقدر ما أخرج من الأرض سواء بسواء، ولكن هذا احتمال ضعيف والأرجح أن معنى الآية أنه قد التقت مياه السماء والأرض على حال قدرها الله، أي على أمر قد قدر في اللوح المحفوظ وهو هلاك قوم نوح بالطوفان فتكون كذلك دليلاً على معنى القدر الذي أمرنا بالإيمان به.

وقال تعالى:﴿فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِىٓ أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَٰمُوسَىٰ ﴿٤٠﴾﴾ فإن المعنى في هذه الآية يحتمل أن يكون قد جئت على مقدار من الزمان يوحى فيه إلى الأنبياء وهو رأس أربعين سنة، لأن الكلام في إرساله نبياً، أي أرسلت نبياً على قدر مقدر لك وهو سن النبوة، ولكن الأرجح أن معنى الآية هو:- جئت في الوقت المقدر لك أن تجيء فيه، لأن الآية جاءت بعد آية رجوعه من مدين، أي جاء قوله ﴿ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَٰمُوسَىٰ ﴿٤٠﴾﴾ بعد قوله: ﴿فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِىٓ أَهْلِ مَدْيَنَ﴾ فالكلام في مجيئه بعد أن رجع من عند شعيب ومجيئه بعد أن رجع من مدين قد حصل فيه إرساله رسولاً بدليل قوله بعدها ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى ﴿٤١﴾ ٱذْهَبْ أَنتَ وَأَخُوكَ بِـَٔايَٰتِى﴾ وهذا وإن كان محتملاً بأنه جاء على ما قدر من سن النبوة ولكن الأرجح من سياق الكلام أنه جاء حسب القدر المقدر له في الأزل، أي جئت على القدر الذي قدرته لك، أي سبق في القدر أن أكلمك واستنبئك في وقت بعينه قد وقّته لك فما جئت إلا على ذلك القدر غير مستقدم وغير مستأخر، فتكون دليلاً على معنى القدر الذي طلب الإيمان به.

وقال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ فإن المعنى في هذه الآية يحتمل أن يكون إنا خلقنا كل شيء مقدراً محكماً حسب ما اقتضته الحكمة، وعلى هذا يكون معنى القدر هنا كمعنى القدر في الآية الثانية وهي قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾﴾ أي خلقنا كل شيء مقدراً محكماً على حسب ما اقتضته الحكمة، ولكن الأرجح أن المراد هو أنا كل شيء خلقناه هو مقدر في الأزل قبل خلقه بدليل تأكيد هذه الآية بآية بعدها وهو قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ ﴿٥٣﴾﴾ أي كل صغير وكبير من الأعمال والأشياء وكل ما هو كائن مسطور في اللوح المحفوظ فيكون الكلام في الكتابة في الأزل لا في بيان حكمة الله، وعليه فالمراد بالقدر هنا هو التقدير في الأزل.

هذا بالنسبة للآيات التي جاءت بلفظ القدر وأرادت به تقدير الأشياء في الأزل وتقريرها من قبل خلقها، أما بالنسبة للأحاديث التي جاءت كذلك بلفظ القدر وأرادت به تقدير الأشياء فإنها كثيرة عن الأعرج عن أبي هريرة قال، قال رسول الله ﷺ "لا تسأل المرأة طلاق

أختها لتستفرغ صفحتها ولتنكح فإن لها ما قدر الله لها" أي ما سبق تقديره في الأزل لها. وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "لا يأت ابن آدم النذر بشيء لم يكن قد قدرته ولكن يلقيه القدر وقد قدرته له أستخرج به من البخيل" أي أن النذر لا يأتني بشيء لم يكن حصل تقديره من الله في الأزل، فالقدر هنا التقدير في الأزل. وعن طاووس سمعت أبا هريرة عن النبيﷺ قال: "احتج آدم وموسى فقال له موسى يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة قال له آدم: يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده أتلومني على أمر قد قدره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة فحج آدم موسى ثلاثاً أي أن آدم يقول لموسى أن أمر أكله من الشجرة وإخراجه من الجنة قد جرى تقديره من الله في الأزل قبل أن أخلق وجملة أربعين سنة المراد بها مطلق المدة لا نفس العدد، وما دام لم أفعل إلا حسب تقدير الله فلا ألام على إخراجكم من الجنة، فيطلب من موسى أن لا يلومه وعدم لومه إنما هو على الإخراج من الجنة لأنه مقدر عليهم وليس على أكله من الشجرة، لأن أكله من الشجرة قد عاقبه الله عليه بإخراجه من الجنة فيكون اللوم واقعاً عليه ولكن عدم اللوم هو على إخراج الناس من الجنة لأنه قال له: "خيبتنا وأخرجتنا من الجنة" أي الإخراج من الجنة مقدر على موسى في الأزل.

فهذه الأحاديث كلها تدل دلالة واضحة على معنى القدر وأنه تقدير الله للأشياء والأعمال ولما هو كائن تقديراً حاصلاً في الأزل من قبل أن يبرأها، وعلى هذا فإن القدر الذي طلب الإيمان به هو تقدير الله في الأزل، وقد جاءت الآيات والأحاديث كلها متضافرة في الدلالة على أن هذا هو معنى القدر. ويؤيد هذا الأحاديث التي وردت صريحة في ذلك فإنها تنص نصاً صريحاً على أن هذا هو معنى القدر. عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وعرشه على الماء"، وروى أبو داود في سننه عن أبي حفصة الشامي قال قال عبادة بن الصامت لابنه يا بني إنك لن تجد طعم الإيمان حتى تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إن أول ما خلق الله القلم فقال له: اكتب فقال رب وما أكتب قال: اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة، يا بني سمعت رسول الله ﷺ يقول: من مات على غير هذا فليس مني"، وعن أبي هريرة قال: قال لي النبي ﷺ: "جف القلم بما أنت لاق" أي قد كتب في الأزل ما أنت لاق. ويؤيد هذا أيضاً نفس الأحاديث التي جاءت بطلب الإيمان بالقدر ففي حديث عمر عن النبي ﷺ الذي روى فيه مجيء جبريل وسؤاله عن الإسلام وعن الإيمان قد جاء في الحديث "قال: فأخبرني عن الإيمان، قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره" أي تعتقد أن الله تعالى قدر الخير والشر قبل خلق الخلق، وروى الإمام أحمد في مسنده من حديث عبادة بن الصامت قال حدثني أبي قال: دخلت على عبادة وهو مريض أتخايل فيه الموت فقلت يا أبتاه أوصني واجتهد لي، فقال: أجلسوني، فلما أجلسوه قال: يا بني إنك لن تجد طعم الإيمان ولن تبلغ حقيقة العلم بالله تبارك وتعالى حتى تؤمن بالقدر خيره وشره فقلت يا أبتاه وكيف لي أن أعلم ما خير القدر وشره، قال: تعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك وما أصابك لم يكن ليخطئك يا بني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن أول ما خلق الله القلم ثم قال اكتب، فجرى في تلك الساعة بما هو كائن إلى يوم القيامة، يا بني إن مت ولست على ذلك دخلت النار". وعن عبادة بن الصامت قال: "قال رسول الله ﷺ فمن لم يؤمن بالقدر خيره وشره أحرقه الله بالنار" وعن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: "لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، وحتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه"، فهذه الأحاديث التي طلب بها الإيمان بالقدر صريحة كذلك ذي الدلالة على أن القدر هو تقدير الله تعالى في الأزل.

هذا هو معنى القدر، وهذه هي الأدلة من الآيات والأحاديث التي تضافرت على أن هذا هو معناه. أما الدليل على أن القدر هو الكتابة في اللوح المحفوظ فإن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوۡلَىٰنَاۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٥١﴾ فإن معناها أنه لن يصيبنا إلا ما كتبه الله لنا في الأزل وما قدره علينا، ونحن متوكلون على الله. لأنها جاءت بعد قوله تعالى: ﴿إِن تُصِبۡكَ حَسَنَةٞ تَسُؤۡهُمۡۖ وَإِن تُصِبۡكَ مُصِيبَةٞ يَقُولُواْ قَدۡ أَخَذۡنَآ أَمۡرَنَا مِن قَبۡلُ وَيَتَوَلَّواْ وَّهُمۡ فَرِحُونَ ٥٠ قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا﴾ فالله يقول للرسول إن تصبك في بعض الغزوات حسنة أي ظفر وغنيمة يسؤهم وإن تصبك نكبة وشدة وهزيمة في بعضها نحو ما جرى يوم أحد يفرحوا بحالهم. ويقولون قد أخذوا أمرنا أي أمرنا الذي نحن متسمون به من الحذر والتيقظ والعمل بالحزم من قبل ما وقع. ويعقب على حكاية قولهم هذا بقوله له أي الرسول قل لهم يا محمد أنه لن يصيبنا من نصر أو هزيمة إلا ما كان مكتوباً لنا في اللوح المحفوظ. يعني ما كان مقدراً علينا، فعبر عن قدر بكتب أي عن القدر بالكتابة.

على أن هناك أحاديث كثيرة عبرت عن القدر بالكتابة، عن علي قال: كنا في جنازة ببقيع الفرقد فأتانا رسول الله وبيده مخصرة فجعل ينكث بها الأرض ثم قال: ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة، قالوا يا رسول الله أفلا نتكل على كتابنا؟ فقال: اعملوا فكل ميسر لما خلق له، أما ما كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل السعادة، وأما ما كان من أهل الشقاء فسيصير إلى عمل الشقاء. ثم قرأ ﴿فَأَمَّا مَنۡ أَعۡطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ٥ وَصَدَّقَ بِٱلۡحُسۡنَىٰ ٦ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلۡيُسۡرَىٰ ٧﴾ حدثنا زيد بن وهب حدثنا عبد الله حدثنا رسول اللهﷺ وهو الصادق المصدوق "أن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله إليه ملكاً بأربع كلمات، فيكتب عمله، وأجله، ورزقه، وشقي وسعيد، ثم ينفخ فيه الروح، فإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة وأن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار"، وعن عبد الله بن محيريز الجمحي أن أبا سعيد الخدري أخبره أنه بينما هو جالس عند النبي ﷺ جاء رجل من الأنصار فقال: يا رسول الله إنا نصيب سبيا ونحب المال فكيف ترى في العزل؟ فقال رسول الله ﷺ أو إنكم تفعلون ذلك لا عليكم أن تفعلوا، فإنه ليست نسمة كتب الله أن تخرج إلا هي كائنة". وعن عائشة رضي الله عنها أنها سألت رسول الله ﷺ عن الطاعون فقال: كان عذاباً يبعثه الله على من يشاء فجعله الله رحمة للمؤمنين ما من عبد يكون في بلد يكون فيه ويمكث فيه ولا يخرج من البلد صابراً محتسباً يعلم أنه لا يصيبه إلا ما كتب الله له إلا كان له مثل أجر شهيد"، عن أبي العباس عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: كنت خلف النبي ﷺ يوماً فقال: يا غلام إني أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله. واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، وإن اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الأقلام وجفت الصحف".

فهذه الأحاديث كلها عبرت عن القدر بالكتابة فالرسول يقول: "وقد كتب مقعده" أي قدر ويقول "فيكتب عمله" أي يقدر. ويقول:

"ليست نسمة كتب الله" أي قدر ويقول: "لا يصيبه إلا ما كتب الله" أي ما قدر ويقول: "لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك" أي قدره. وهذا دليل قاطع على أن القدر هو الكتابة في اللوح المحفوظ، فيكون القدر عبارة عن الكتابة في اللوح المحفوظ لأن هذه الأحاديث قطعية الدلالة بأن الكتابة هي القدر، وعليه فإن القدر هو الكتابة في اللوح المحفوظ. والشيء المقدر هو الشيء المكتوب في اللوح المحفوظ.

والآن وقد ثبت أن القدر هو الكتابة في اللوح المحفوظ فإنه يكون كناية عن علم الله تعالى لأن القرآن جاء بالكتابة في اللوح المحفوظ كناية عن علم الله تعالى كما تدل على ذلك الآيات دلالة صريحة دون أي لبس. فقد قال الله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾﴾ والكتاب المبين في الآية هو اللوح المحفوظ، وهي بمقام التأكيد لقوله (يد يد) فيكون كناية عن علم الله تعالى، كأنه قال وما تسقط من ورقة إلا يعلمها، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا يعلمها كذلك فعبر عن ذلك بقوله إلا في كتاب. ولذلك يقول المفسرون في تفسير ﴿إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾﴾ هذه يقولون هذا كالتكرير لقوله إلا يعلمها، والكتاب المبين اللوح المحفوظ.

وقال تعالى في سورة الأنعام أيضاً: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ۚ﴾ معناها إلا أمم أمثالكم مكتوب أرزاقها وآجالها وأعمالها كما كتبت أرزاقكم وآجالكم وأعمالكم، ما تركنا وما أغفلنا في اللوح المحفوظ من شيء، فأطلق الكتاب على اللوح المحفوظ، أي كل شيء مكتوب في اللوح المحفوظ، وهذا كناية عن علم الله أي ما من شيء إلا والله يعلمه.

وقال تعالى في سورة يونس: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٦١﴾﴾ أي في اللوح المحفوظ وهي كذلك كناية عن علم الله، فإن الآية تقول ما يغيب عن علم الله من شيء في الأرض ولا في السماء، ثم تقول ولا أصغر من الذرة ولا أكبر إلا وهو في اللوح المحفوظ. أي إلا ويعلمها فيكون في كتاب في اللوح المحفوظ وهو كناية عن علم الله تعالى.

وقال تعالى في سورة النمل: ﴿وَمَا مِنْ غَآئِبَةٍ فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٧٥﴾﴾ ومعناها ما من شيء شديد الغيبوبة والخفاء في السماء والأرض إلا في اللوح المحفوظ، وأطلق عليه لفظ كتاب مبين باعتبار أنه مكتوب فيه أي ما من شيء شديد الخفاء إلا وهو مكتوب في اللوح المحفوظ وهذا كناية عن علمه.

وقال تعالى في سورة سبأ: ﴿عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ ۖ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٣﴾﴾ معناها إلا في اللوح المحفوظ، أي إلا مكتوبة في اللوح المحفوظ وهي كناية عن علمه بدليل الآية نفسها، لا يغيب عنه ولا يبعد عنه مثقال ذرة ولا أصغر ولا أكبر إلا مسجلة في كتاب أي إلا مكتوبة في اللوح المحفوظ، أي لا ينفصل عن الغيب شيء ولا يزل عنه إلا مسطوراً في اللوح المحفوظ، وهو كناية عن علمه أي إلا بعلمه.

وقال تعالى في سورة هود: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا وَيَعۡلَمُ مُسۡتَقَرَّهَا وَمُسۡتَوۡدَعَهَاۚ كُلّٞ فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ٦﴾ أي كل واحد من الدواب ورزقها ومستقرها ومستودعها في اللوح المحفوظ يعني ذكرها مكتوب فيه، وهو كناية عن أن الله يعلمه.

وقال تعالى في سورة طه: ﴿قَالَ فَمَا بَالُ ٱلۡقُرُونِ ٱلۡأُولَىٰ ٥١ قَالَ عِلۡمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَٰبٖۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ٥٢﴾ لقد سأل فرعون موسى عن حال القرون وعن شقاء من شقي وسعادة من سعد فأجابه بأن هذا سؤال عن الغيب وقد استأثره الله بعلمه لا يعلمه إلا هو، وقال له علم أحوال القرون مكتوب عنده في اللوح المحفوظ لا يجوز على الله أن يخطئ شيئاً أو ينساه. ففي كتاب أي في اللوح المحفوظ وهو كناية عن علمه.

وقال تعالى في سورة الحج: ﴿أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِي كِتَٰبٍۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ ٧٠﴾ أي كيف عليه ما يعملون وهو يعلم كل ما يحدث في السموات والأرض وقد كتبه في اللوح المحفوظ قبل حدوثه، أي أن ما في السموات وما في الأرض مسطور في اللوح المحفوظ وهو كناية عن علمه.

وقال تعالى في سورة فاطر: ﴿وَمَا تَحۡمِلُ مِنۡ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلۡمِهِۦۚ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٖ وَلَا يُنقَصُ مِنۡ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِي كِتَٰبٍۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ ١١﴾ أي لا يطول عمر إنسان ولا يقصر إلا في كتاب أي إلا في اللوح المحفوظ، فالكتاب هو اللوح المحفوظ عن ابن عباس "الكتاب هو اللوح المحفوظ".

وقال تعالى في سورة الحديد: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ ٢٢﴾) أي ما أصاب الأرض من جدب وإفك الزرع والثمار وغير ذلك وما أصاب النفوس من مرض وحزن وألم وغير ذلك إلا مسطور في اللوح المحفوظ من قبل أن نخلق الأنفس والمصائب، أي إلا يعلمها من قبل أن يخلقها فـ - إلا في كتاب أي إلا يعلمها. قال أبو داود الطيالسي حدثنا عبد المؤمن هو ابن عبد الله قال: كنا عند الحسن فأتاه يزيد بن أبي مريم السلولي يتوكأ على عصا فقال يا أبا سعيد أخبرني عن قول الله عز وجل ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآۚ﴾ فقال الحسن نعم والله إن الله ليقضي القضية في السعادة ثم يضرب لها أجلاً أنه كائن في يوم كذا وكذا في ساعة كذا وكذا في الخاصة والعامة.

فهذه الآيات كلها جاء فيها الكتاب بمعنى اللوح المحفوظ، وجاءت أكثرها للدلالة على علم الله تعالى ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ﴾﴿وَمَا يَعۡزُبُ عَن رَّبِّكَ﴾﴿وَمَا مِنۡ غَآئِبَةٖ﴾﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ﴾﴿وَيَعۡلَمُ مُسۡتَقَرَّهَا﴾﴿عِلۡمُهَا عِندَ رَبِّي﴾﴿أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ﴾﴿وَمَا تَحۡمِلُ مِنۡ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلۡمِهِۦۚ﴾ مما يدل على أن الكتابة في اللوح المحفوظ كناية عن علمه تعالى. فهي كلها تجتمع على معنى واحد هو أنه تعالى يعلم الأشياء كلها ويعلم ما في السموات وما في الأرض، فكل شيء مسجل في اللوح المحفوظ أي أن كل شيء يعلمه الله تعالى. أما وقد ثبت أن الكتابة كناية عن علم الله وأن اللوح المحفوظ كناية عن علم الله تعالى والكتابة في الأزل، والكتابة في اللوح المحفوظ، هو عبارة عن القدر.

وعلى هذا فإنه بالتدقيق في الآيات التي جاءت في القدر سواء ورد القدر فيها بلفظ القدر صريحاً أو ورد بلفظ الكتابة فإنها كلها تؤدي معنى واحداً وهو أنه ما من شيء في الأرض ولا في السماء إلا والله قد قدره وسجله عنده، فلا يقع في هذا الوجود شيء إلا وقد سبق أن قدره الله وسجله. فما سبق أن قدره الله وسجله لا بد أن يقع ولا مفر من وقوعه، ولا يمكن أن يقع شيء إلا وكان الله قدره وسجله. هذا المعنى هو الذي نطقت به الآيات التي جاءت في القدر، فآيات ﴿قَدَّرۡنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ ٦٠﴾ ﴿وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ قَدَرٗا مَّقۡدُورٗا ٣٨﴾ ﴿قَدۡ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيۡءٖ قَدۡرٗا ٣﴾ وآيات ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا﴾ ﴿إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ٧٥﴾ ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ﴾ ﴿كَانَ ذَٰلِكَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مَسۡطُورٗا ٥٨﴾ وأمثالها كلها تجتمع على معنى واحد، هذا المعنى هو القدر، وبالتدقيق فيه وبما تضافرت عليه الآيات يتبين أنه كناية عن علم الله تعالى، فإنها كلها جاءت للدلالة على أنه تعالى يعلم الأشياء قبل وقوعها، وما يعلم أنه يقع لا بد أن يقع، وأنه لا يقع شيء إلا مما علمه.

وكذلك بالتدقيق في الأحاديث التي جاءت في القدر، سواء ورد فيها القدر بلفظ القدر صريحاً أو ورد بلفظ الكتابة، أو ورد بغير لفظ القدر والكتابة مثل ما روى عن عمران بن حصين قال: "قال رجل يا رسول الله أيعرف أهل الجنة من أهل النار، قال: نعم، قال: فلم يعمل العاملون؟ قال: كل يعمل لما خلق الله أو لما يسر الله". هذه الأحاديث كلها تؤدي معنى واحداً، وهو أن الأشياء كلها يعلمها الله قبل وقوعها، وكنى عن علمه بلفظ القدر وبلفظ الكتابة وبلفظ المعرفة، فقول الرسول "فإنّ لها ما قدر لها" "ولكن يلقيه القدر" "جف القلم بما أنت لاق" "فيسبق عليه الكتاب" كل ذلك وأمثاله كناية عن علم الله، فكل ما كان وما يكون وما هو كائن يعلمه الله، وقد عبر عنه القرآن بعدة أساليب، بلفظ القدر، وبلفظ الكتاب وما في معناهما، وكذلك عبر عنه الحديث بنفس التعبير، فما من شيء يقع إلا وسبق أن قدره الله وسجله في الكتاب، أي إلا وسبق علم الله به، فالقدر كناية عن علم الله كما أن الكتاب كناية عن علم الله وعلى هذا فإن القدر شرعاً تعني ما سبق في علم الله. هذا هو معناها كما جاء في نصوص القرآن ونصوص السنة، وليس لها معنى غيره.

وإذا كان هذا هو معنى القدر فإنه لا مجال للقول بأن الإنسان مجبر على القيام بأعماله، لأن علم الله تعالى لا يجبر العبد على العمل، لأن الله علم بأن العبد سيقوم بالعمل مختاراً، ولم يكن قيامه بالعمل بناء على العلم، بل كان العلم الأزلي أنه سيقوم بالعمل، أي كان كتابه أنه سيقوم بالعمل والتقدير الذي قدره الله أنه سيقوم بالعمل كتابة وقدراً بأنه سيقوم به مختاراً، وما كان قط قيامه بالعمل مبنياً على الكتابة وعلى القدر الذي قدر عليه. بل كان صادراً من العبد بإرادته هو واختياره هو، دون أي دخل للكتابة والتقدير في مباشرته القيام بالعمل من ناحية إجباره عليه، لأن الواقع أنه مختار وليس مجبراً.

وكذلك فإن علم الله بأن الأمر الفلاني سيحصل لا يعني الاتكال على علم الله بحصول العمل وعدم الأخذ بوسائل القيام به لأن علم الله لم ينكشف لأحد حتى يعلم أنه علم بأنه سيقع أو لا يقع ولهذا لا يمكن العلم بالشيء بأنه سيحصل أو لا يحصل إلا بعد الأخذ بوسائل القيام به ومباشرته وبعد ذلك ينكشف الواقع من حيث وجود العمل أو عدم وجوده فيعرف حينئذ أن الله كان يعلم ذلك قبل حصوله، ومن هنا لا يصح أن يتكل أحد على علم الله ويترك العمل، وقد استشكل بذلك الصحابة ونبههم أن لا يتكلوا وأمرهم أن يعملوا ففي

حديث عمران بن حصين "قال فلم يعمل العاملون قال: كل يعمل لما خلق له أو يسر له" وفي حديث علي "فقال رجل من القوم ألا نتكل يا رسول الله؟ قال: لا، اعملوا فكل ميسر ثم قرأ ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ۝٥ ﴾ وهذا صريح بأن الإيمان بالقدر لا يعني الاتكال، لأن القدر والكتابة أي علم الله لا ينكشف لأحد من الخلق فعلى أي شيء يتكل؟ ولهذا قال الرسول لمن سأله ألا نتكل؟ قال له: لا، أي نهاه عن الاتكال ولم يكتف بذلك بل قال له أيضاً ﴿ٱعۡمَلُواْ﴾ أي أمره بالعمل، فنهيه عن الاتكال وأمره بالعمل دليل صريح على عدم ربط العمل بالقدر.

وكذلك فإن علم الله بأن الأمر الفلاني سيحصل لا يعني عدم الأخذ بالأسباب والمسببات وعدم ربط الأسباب بمسبباتها، لأن علم الله لم ينكشف لأحد حتى يعلم الشيء ولا يأخذ بأسبابه، فالكتابة والقدر يستحيل أن تعرف من قبل الخلق حتى يحكموا على وقوع الشيء وعدم وقوعه، فلا يصح أن يتركوا الأخذ بالأسباب والمسببات بحجة القدر والكتابة، لأن ذلك ربط بمجهول، بل لا بد من الأخذ بالأسباب والمسببات دون ربطها بالقدر، بل دون التفكير به، ولهذا فإن عمر بن الخطاب استنكر على أبي عبيدة حين ربط القدر بالأخذ بالأسباب والمسببات، ففي عام طاعون عمواس خرج عمر من المدينة يريد الذهاب إلى الشام حتى إذا بلغ سرغ على مقربة من تبوك لقيه أمراء الأجناد أبو عبيدة بن الجراح، ويزيد بن أبي سفيان وشرحبيل بن حسنة، فأخبروه أن الأرض سقيمة، وذكروا له طرفاً من أنباء الطاعون وشدة إصابته وراع عمر ما سمعه منهم فلما أمسى جمع المهاجرين الأولين يستشيرهم -- أيتابع طريقه إلى الشام مع ما فيها من وباء أم يعود أدراجه إلى المدينة، واختلف رأيهم، فمن قائل: خرجت لوجه تريد فيه الله وما عنده، ولا نرى أن يصدك عنه بلاء عرض لك، ومن قائل: أنه لبلاء وفناء لا نرى أن تقدم عليه، واختلف الأنصار كما اختلف المهاجرون، كأنما سمعوا قولهم فأعادوه، هناك جمع عمر مهاجرة الفتح من قريش فاستشارهم، فلم يختلف عليه اثنان، بل قالوا جميعاً: أرجع بالناس فإنه بلاء وفناء. وأمر عمر فنادى ابن عباس ليعدوا رواحلهم متى أصبحوا. فلما صلوا الصبح التفت عمر إليهم وقال: "أني راجع فارجعوا" ولم يكن أبو عبيدة حاضراً مشاورات عمر وما انتهى إليه من رأى، فلما عرف ذلك قال له: أفراراً من قدر الله يا عمر؟ فدهش عمر لهذا الاعتراض ونظر ملياً إلى أبي عبيدة ثم قال: "لو غيرك قالها يا أبا عبيدة نعم فراراً من قدر الله إلى قدر الله" وأطرق هنيهة ثم أردف "أرأيت لو أن رجلاً هبط وادياً له عدوتان إحداهما خصبة والأخرى جدبة، أليس يرعى من رعى الجدبة بقدر الله، ويرعى من رعى الخصبة بقدر الله" فهذا الحوار بين عمر وأبي عبيدة، واستنكار عمر لاعتراض أبي عبيدة، يدل على أن الاثنين عمر وأبا عبيدة كانا يفهمان أن قدر الله يعني علم الله، غير أن عمر كان يرى أن قدر الله لا دخل له في موضوع ربط الأسباب بالمسببات، فالذهاب إلى الشام مع وجود الطاعون قد يتسبب عنه موت، والرجوع أخذ بالأسباب للنجاة من الطاعون، ولهذا أنكر على أبي عبيدة أن يعترض عليه فقال له "لو غيرك قالها يا أبا عبيدة" ولم يكتف بذلك بل شرح رأيه بأن الذهاب إلى الشام ذهاب بقدر الله، والرجوع إلى المدينة رجوع بقدر الله، أي بعلم الله. مما يرشد بأن القدر لا يصح أن يربط بالأعمال، ولا يصح أن يترك الأخذ بالأسباب والمسببات بحجة القدر.

وإذا كان القدر لا يجبر العبد على القيام بالعمل بل يقوم به مختاراً بدليل محاسبة الله للعباد على أعمالهم مع أنها مقدرة عليهم، وقد

رفع عنهم ما استكرهوا عليه، أي ما أجبروا على القيام به، وإذا كان القدر لا يصح أن يتكل عليه بدليل نهي الرسول عن الاتكال عليه وأمره بالعمل، وإذا كان القدر لا يصح أن تربط به الأعمال ولا يصح أن يترك الأخذ بالأسباب والمسببات بحجة القدر كما يرشد إلى ذلك فهم عمر للقدر وإنكاره على أبي عبيدة اعتراضه على هذا الفهم، إذا كان القدر كذلك فإنه يظهر بوضوح أن القدرية الغيبية مخالفة للشرع كل المخالفة، بل جاء الشرع بالنهي عنها بنهي الرسول عن الاتكال على القدر وأمره بالعمل، وهي فكر غير إسلامي تسرب للمسلمين مع ما تسرب إليهم من أفكار الفرس واليونان، بل هي تناقض أفكار الإسلام، للنهي الصريح عنها. ولهذا لا بد من مقاومتها للقضاء عليها. وهي من أخطر الأفكار على حيوية الأمة الإسلامية، بل على حيوية جميع الشعوب وجميع الأمم.

وإذا كانت القدرية الغيبية تعتبر بحق أفيون الشعوب لأنها تقتضي الاستسلام للأقدار والتواكل عليها وتثبط الهمم، وتميت العزائم، فإن الإيمان بالقدر يبعث على الجرأة والإقدام، وعدم المبالاة بما يعترض طريق المؤمن من مخاطر وصعاب، فالذين يؤمنون بأنه لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا، وبأن لكل أجل كتاب، وأن ما من شيء يقع إلا بقدر الله، هؤلاء المؤمنون إذا اعتزموا أمراً اتخذوا له أسبابه ومضوا فيه قدماً لا يصدهم دونه خطر، ولا يقعدهم عنه بلاء أو ضرر، ولا تقف في وجههم العقبات، لأنهم يؤمنون أن ما قدره الله سيقع قطعاً، وأن ليس عليهم إلا الأخذ بالأسباب والمسببات، فالقضية عند هؤلاء المؤمنين بالقدر أن يعملوا بما أمر الله من الأخذ بالأسباب والمسببات والنظر في الأمور، والتدبر فيها لإحسان التصرف، حتى إذا نضج الرأي عندنا، وعزمنا، وجب أن نغض الطرف عن كل ما سوى هذا الأمر، فإنه لا يقع في الوجود إلا ما قدره الله. وهذا هو ما كان عليه رسول الله ﷺ في كل أعماله، في بدر وفي حنين، في الهجرة يوم بيّتوا قتله، وفي غشيانه أبا جهل يطلب منه أن يدفع المال لصاحبه وأبو جهل كان ينتظر الفرصة لإيذائه. وهذا هو ما كان عليه الصحابة رضوان الله عليهم يوم اندفعوا في الفتوحات، ويوم خرجوا إلى العالم يحملون له رسالة الإسلام. وعليه فالقدر غير القدرية الغيبية، بل هو على النقيض منها فإنها تميت الأمم، والإيمان بالقدر يحييها ويدفعها للإقدام، والسير قدماً لتحقيق عظائم الأمور وأسمى الغايات.

**

(2)

القضاء والقدر

وأما مسألة القضاء والقدر فإنها لم تأت في الكتاب ولا في السنة بهذين اللفظين مقرونين مع بعضهما، ولا نطق بها الصحابة، ولا التابعون، ولا كانت معروفة في أيامهم، وإنما هي مسألة حدثت بعد نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية، وبعد دراسة علماء المسلمين للفلسفة اليونانية، فعرضت لهم مسألة لا بد أن يعرفوا رأي الإسلام فيها، ولا بد أن يقولوا للناس هذا الرأي في هذه المسألة، وتلك المسألة هي أفعال العباد هل هم يخلقون أفعالهم أم الله يخلقها؟ وما تولد من هذه الأفعال من خاصيات هل العبد الذي يخلقها أم الله هو الذي يخلقها؟ هذه هي المسألة التي عرضت وسميت بالقضاء والقدر، فحاول العلماء إعطاء رأيهم فيها، فكان ذلك الجدال، وكانت تلك المذاهب.

وهذه المسألة جاءت في الفلسفة اليونانية، وترجمت للعربية فيما ترجم من فلسفة اليونان وبحثها العلماء فيما بحثوا من الفلسفة اليونانية، فمسألة "القضاء والقدر" بهذا الاسم بالذات، وبهذا المسمى بعينه، وهو أفعال العباد وما تولد منها هل خلقها العبد أم خلقها الله؟ هذه المسألة بعينها مسألة من مسائل الفلسفة اليونانية، فيسمونها "القضاء والقدر" ويسمونها "الجبر والاختيار" ويسمونها "حرية الإرادة" وقد بحثها الفلاسفة اليونان قديماً واختلفوا فيها، فالأبيقوريون يرون أن الإرادة حرة في الاختيار، وأن الإنسان هو الذي يخلق أفعال نفسه وما تولد منها، والرواقيون يرون أن الإرادة مجبورة على السير في طريق لا يمكن أن تتعداه، فأفعال الإنسان وما تولد منها لا حرية للإنسان في القيام بها، بل يقوم بها مجبوراً. وعلى هذا الوجه كان النقاش بين الفلاسفة اليونان. فلما اطلع المسلمون ولا سيما المعتزلة رأوا أن هذه المسألة لا بد أن يبينوا رأي الإسلام فيها، فأخذوها كمسألة من مسائل العلم، لا كمسألة من مسائل الفلسفة اليونانية، فدرسها المعتزلة على طريقتهم، وبحسب مناقشاتهم العقلية، وطبقوا عليها نظريتهم في العدل، وبحثوها بحثاً منطقياً، واعتمدوا على الأدلة العقلية والقضايا المنطقية، ثم جعلوا الآيات تسند أدلتهم العقلية، لا أدلة على المسألة، فقالوا لقد وجدنا من أفعال الإنسان المشاهدة أعماله أن من فعل الجور كان جائراً، ومن فعل الظلم كان ظالماً ومن أعان فاعلاً على فعله ثم عاقبه عليه كان جائراً عابثاً، والعدل من صفات الله والظلم والجور منفيان عنه، وتوصلوا من ذلك أن الله لا يريد الشر ولا يأمر به، وإلى أن الله لم يخلق أفعال العباد، لا خيراً ولا شراً، وأن إرادة الإنسان حرة، والإنسان خالق أفعاله، ومن أجل هذا كان مثاباً على الخير معاقباً على الشر. فقالوا بالنسبة لإرادة الله، إنا نرى أن مريد الخير خيّر، ومريد الشر شرّير ومريد العدل عادل ومريد الظلم ظالم، فلو كانت إرادة الله تتعلق بكل ما في العالم من خير وشر لكان الخير والشر مرادين لله تعالى، فيكون المريد موصوفاً بالخيرية والشرية أو العدل والظلم، وذلك محال على الله تعالى، فالله تعالى أراد ما كان من الأعمال خيراً أن يكون، وأراد ما كان شر ألا يكون. وما لم يكن خيراً ولا شراً فهو تعالى لا يريده ولا يكرهه، فالله تعالى مريد لما أمر به من الطاعات أن يكون، فهو يريد منا أن نأتي بالصلاة والجهاد والزكاة، وأن نوحد الله وأن نؤمن برسله، ولا يريد منا المعاصي، فلا يريد الفسوق والعصيان، ولا يريد منا الكفر، أما المباحات كالبيع، والإجارة والأكل والشرب، وما شابه ذلك فإنه لا يريدها منا ولا يكرهها.

ويستدل المعتزلة على ذلك بأن الله لو كان مريداً لكفر الكافر، ومعاصي العاصي، ما نهاه عن الكفر والعصيان، وكيف يتصور أن يريد الله من أبي لهب أن يكفر ثم يأمره بالإيمان وينهاه عن الكفر، ولو فعل هذا أحد من الخلق لكان سفيهاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ولو كان كفر الكافر وعصيان العاصي مرادين لله تعالى ما استحقا عقوبة، ولكان عملهما إطاعة لإرادته، ولكن الله يعذبهما على المعصية

والكفر، فدل على أنه لم يردهما، وعلى أن عملهما ليس إطاعة لإرادته، فتكون الإرادة إرادتهما لا إرادة الله.

هذا بالنسبة للإرادة، أما بالنسبة لخلق الأفعال فالمعتزلة يقولون: إن أفعال العباد مخلوقة لهم، ومن عملهم هم لا من عمل الله، وباختيارهم المحض، ففي قدرتهم أن يفعلوها وأن يتركوها، من غير دخل لإرادة الله وقدرته، ودليل ذلك ما يشعر به الإنسان من التفرقة بين الحركة الاختيارية والاضطرارية، كحركة من أراد أن يحرك يده، وحركة المرتعش، وكالفرق بين الصاعد إلى منارة والنازل منها، فالحركة الاختيارية مرادة للإنسان من الإنسان مقدورة له، بخلاف الحركة الاضطرارية فلا دخل له فيها. وأيضاً فإنه لو لم يكن الإنسان خالق أفعاله لبطل التكليف، إذ لو لم يكن قادراً على أن يفعل أو لا يفعل ما صح عقلاً أن يقال له افعل ولا تفعل، ولما كان هناك محل للمدح والذم والثواب والعقاب. وقالوا: إن كان الله خلق أعمال الإنسان فهو إذن لا يرضى عما فعل، ويغضب مما خلق، ويكره ما دبره.

هذه خلاصة أدلة المعتزلة، وهي كلها أدلة منطقية، ويظهر أنهم تبنوا رأي الأبيقوريين وساروا عليه، وأخذوا يقيمون الأدلة المنطقية على صحته، وقد اتبعوا هذه الأدلة المنطقية بأدلة نقلية لتأييد رأيهم وليست أدلة على رأيهم، لأن أدلتهم على رأيهم أدلة منطقية. فقالوا إن الله نفى الظلم عن نفسه فقال: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾﴾ وقال: ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿١١٨﴾﴾ وقال: ﴿لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ﴾ وقال: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴿٣١﴾﴾ فنفى الظلم ونفى إرادة الظلم، ثم إن الله لا يريد ما نهى عنه، وقد صرح بذلك في آيات كثيرة قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ وقال تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾ وقال تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴿٣١﴾﴾ وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾. وقالوا إن هناك آيات تضيف الفعل إلى الناس قال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ وقال: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ وهناك آيات تمدح المؤمن على الإيمان، وتذم الكافر على الكفر قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ وقال: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ﴿٦٠﴾﴾ وهناك آيات تدل على أن أفعال الله ليست كأفعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾. وهناك آيات فيها إنكار وتوبيخ على الكفر والعصيان قال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ وقال: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾﴾ وقال: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ ﴿٤٩﴾﴾. وهناك آيات تثبت المشيئة للعبد قال تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ وهناك آيات أمر الله بها العباد بالإسراع إلى الطاعة قبل فواتها قال تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ وهناك آيات حكى الله فيها التحسر يوم القيامة على الكفر والمعصية قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ ﴿٩٩﴾ لَعَلِّيٓ أَعْمَلُ صَٰلِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾ وقال تعالى: ﴿أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى ٱلْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾﴾. فهذه الآيات كلها تدل على أن إرادة الإنسان حرة يفعل ما يريد، فالظلم والشر والمعصية هو من إرادة الإنسان، والإنسان هو الذي يخلق أفعاله، قادر على أن يفعل الفعل ويتركه. فالآيات تؤيد ما نقول. وعلى هذا الوجه سار المعتزلة وأقاموا أدلتهم على مسألة "القضاء والقدر" أو "الجبر والاختيار" أو "حرية الإرادة" وقالوا إن هذا هو رأي الإسلام في هذه القضية المسالة.

وعليه فالقضاء والقدر مسألة حادثة عرضت للعلماء وبدأ المعتزلة ببحثها فبينوا رأيهم فيها، وأقاموا عليها الدليل العقلي لا النقلي، وجاء الدليل النقلي لتأييد رأيهم لا دليلاً عليه. إذ مضوا في الدليل بقضايا منطقية وترتيب نتائج على مقدمات ثم عقبوا على ذلك بأدلة نقلية من القرآن الكريم، وخلصوا من ذلك كله إلى الرأي الذي اعتنقوه في حرية الإرادة وخلق الأفعال، وهو أن الإنسان حر الإرادة وأنه يخلق أفعال نفسه، وأنه قادر على أن يفعل الشيء وقادر على أن لا يفعله. وجرياً وراء منهج المتكلمين في بحث المسألة وما يتفرع عنها تفرع لديهم عن مسألة خلق الأفعال مسألة التولد فإن المعتزلة لما قرروا أن أفعال الإنسان مخلوقة له تفرع عن ذلك سؤال وهو: ما الرأي في الأعمال التي تتولد عن عمله؟ أهي كذلك من خلقه؟ أم من خلق الله؟ فإذا ضرب إنسان آخر فالضرب لا شك من خلق الضارب، ولكن ما الألم الذي يحسه المضروب وهو المتولد من الضرب؟ أهو كذلك من خلقه؟ وإذا رمى الإنسان سهماً فقتل المرمي، فما القول في القتل؟ أهو من خلق الرامي؟ وهكذا تساءلوا في كل المتولدات فإذا أضفنا نشاء وسكراً وأنضجناهما تولد من ذلك فالوذج، فهل طعم الفالوذج ولونه من خلقنا؟ وهل خروج الروح عند الذبح، وذهاب الحجر عند الدفعة الأولى، والإدراك الحسي إذا فتحنا أبصارنا، وكسر الرجل عند السقوط وصحتها إذا جبرت، ونحو ذلك من خلقنا أم من خلق الله؟ وهل الألم الذي يحسه المضروب، والطعم الذي يحصل للشيء من فعل الإنسان، والقطع الذي يحصل من السكين، وتحرك الرتاج من حركة المفتاح، واللذة والصحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والجوع والشبع وما شابه ذلك من خواص الأفعال وخواص الأشياء: تساءلوا هل هي من خلق الإنسان أم هي من خلق الله؟ ثم قرروا أنها كلها من فعل الإنسان، لأن الإنسان هو الذي أحدثها حين فعل الفعل، فهي متولدة من فعل الإنسان فهي مخلوقة له. صحيح أن بعضهم فصل بين ما يتولد من الفعل فقال عن أشياء أنها من فعل الإنسان، وقال عن أشياء أنها من الله، ولكن المعتزلة في جملتهم جعلوها من فعل الإنسان، فمثلاً بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد يقول: كل ما تولد من فعلنا مخلوق لنا، فإذا فتحت عين إنسان فأدرك الشيء فإدراكه فعلي، وإدراك جميع الحواس فعل الإنسان، ومن فعله أيضاً لون ما يصنع من المأكولات وطعومها ورائحتها، ومن فعله الألم واللذة والصحة والزمان والشهوة.

ولكن أبا الهذيل العلاف أحد شيوخ المعتزلة فرق بين المتولدات، فقال إن كل ما تولد من فعل الإنسان مما يعلم كيفيته فهو من فعله وما لا فلا، فالألم الحادث عن الضرب، وذهاب الحجر صعدا إذا رماه إلى أعلى، وسفلا إذا رماه إلى أسفل ونحو ذلك فعله. أما الألوان والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والجوع والشبع فكلها من فعل الله.

وأما النّظام وهو من رؤوس المعتزلة الكبار فإنه يرى أن الإنسان لا يفعل إلا الحركة، فما ليس بحركة فليس من صنعه، ولا يفعل الإنسان الحركة إلا في نفسه، فأما في غيره فلا. فإذا حرك يده فذلك فعله، وأما إذا رمى حجراً فتحرك الحجر إلى فوق أو إلى تحت، فتحرك الحجر ليس من فعل الإنسان، وإنما هو من فعل الله، بمعنى أن الله طبع الحجر أن يتحرك إذا دفعه دافع وهكذا. فصلاة الإنسان وصيامه، وحبه وكرهه وعلمه وجهله، وصدقه وكذبه، كلها حركاته وكلها أفعاله، بل سكونه كذلك فعله، لأن السكون حركة فمعنى سكون الإنسان في المكان أنه كائن فيه وقتين، أي تحرك فيه وقتين. وعلى هذا فإن الألوان والطعوم والأراييح والآلام واللذائذ ليست من فعله لأنها ليست حركات.

وهكذا هناك أقوال متعددة في التفصيل بين المتولدات ولكنها أقوال بعض الأفراد والقول الذي يعتبر قول المعتزلة عامة هو أن المتولدات أي خواص الأفعال وخواص الأشياء هي من فعل الإنسان.

هذه هي مسألة القضاء والقدر، وهي أفعال الإنسان وما تولد منها، أي أفعال الإنسان وخواص الأشياء هل هي من خلق الله أم من خلق الإنسان؟ وهل يفعلها الإنسان حراً مختاراً؟ أم هو مجبر على فعلها؟ هذه هي المسألة، وهذه هي التي يطلق عليها القضاء والقدر. وهي مسألة جاءوا بها من الفلسفة اليونانية حين درسوا هذه الفلسفة، وأخذوها وبحثوها كما بحثوا غيرها من أفكار الفلسفة اليونانية وكما بحث الفلاسفة المسلمون أفكاراً متعددة من الفلسفة اليونانية ليقرروا فيها رأي الإسلام ويجعلوها فلسفة إسلامية. فمسألة القضاء والقدر ليست مسألة جاء الإسلام يطلب الإيمان بها ولا مسألة جاءت الآيات أو الأحاديث تأمر بالاعتقاد بها، فلا دخل لها في عقائد المسلمين التي أمروا أن يعتقدوا بها، ولم تعرف إلا في أواخر الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية، حيث كانت قد ترجمت الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني إلى السريانية، وصار يترجم من السريانية إلى العربية، ثم صار يترجم فيما بعد من اليونانية إلى العربية رأساً، وكان المسلمون يحملون الدعوة الإسلامية إلى الناس ويشرحون أفكار الإسلام وعقائده، وقد تصدى لهم النصارى واليهود في الجدال، ودخلوا معهم في مجادلات حامية فرد عليهم المسلمون، وتطرق الجدل إلى المسائل الجزئية، وكان يتركز على العقائد بوجه خاص وكان المعتزلة يحملون لواء الدفاع عن الإسلام، ومقارعة خصومه، وكان كل من اليهودية والنصرانية تسلح من قبل بالمنطق اليوناني، والفلسفة اليونانية يستخدمها في الجدل، فأحس المسلمون أن لابد من محاربتهم بآلاتهم، فعكفوا على المنطق والفلسفة يدرسونها ويستخدمونها في أغراضهم، فأخذوا عدة آراء منها وطبقوا عليها رأي الإسلام، ومن هذه الآراء "مسألة القضاء والقدر" وكان أول من درسها وأخذها وأعطى رأيه فيها هم المعتزلة لأنهم كانوا طليعة من يجادلون أصحاب الأديان الأخرى فأعطوا رأيهم ونشروه بين الناس، ودخلوا فيه في جدال مع غيرهم، فصاروا ينشرونه بين المسلمين، وبين سائر الناس، باعتباره عقيدة من عقائد الإسلام. فلما سمع باقي علماء المسلمين هذا الرأي ثارت ثائرتهم، وكان رأياً جديداً عليهم، ورأياً جريئاً في الأساس الأول في الدين، ألا وهو العقيدة، لذلك انبروا جميعاً يردون على المعتزلة ويفندون هذا الرأي، ولم يعرف ما إذا كان باقي العلماء قد اطلعوا على الفلسفة اليونانية وتبنوا رأي الرواقيين، ولكن بالتأكيد قد اطلع عليها المعتزلة ودرسوها وأخذوا عدة مسائل غير مسألة القضاء والقدر، وبالتأكيد كانت الفلسفة اليونانية مما يدرسه المسلمون عامة للرد على خصومهم. فلا يبعد أن يكون العلماء الذين ردوا على المعتزلة قد اطلعوا على الفلسفة اليونانية. وعلى أي حال انبرى سائر العلماء للرد على المعتزلة، وصار الجدال لا يقتصر على المجادلات بين المسلمين وغيرهم من الأديان الأخرى، بل صار الجدل بين المسلمين أنفسهم يجادل بعضهم بعضاً، ولا سيما في الآراء التي جاءت من الفلسفة اليونانية كالحسن والقبح، وكالصلاح والأصلح وغير ذلك، وبرزت في الجدل بين المسلمين مسألة القضاء والقدر. برزوا تاماً.

وقد سلك سائر العلماء في الرد على المعتزلة نفس الطريق التي سار عليها المعتزلة، وهي الأدلة العقلية والمنطقية لدحض حجة خصومهم ولإثبات آرائهم، واتبعوها بالآيات من القرآن الكريم ليثبتوا بها دليلهم العقلي. فقالوا: إن الله مريد لجميع ما كان وغير مريد لما لم يكن، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. فكل ما في الكون من خير وشر محتاج إلى إرادة تريد حصوله، فكل حادث مراد والشر والكفر

والمعاصي حوادث موجودة واقعة فهي مرادة، وقد أراده الله تعالى، ولا يقع في ملكه إلا ما يريد. ولا يحصل في الكون شيء لم يرده الله تعالى.

وقالوا إن أفعال الناس واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرة الناس تأثير فيها، وليس الإنسان إلا محلاً لما يجريه الله على يديه، فهو مجبر جبراً مطلقاً، وهو والجماد سواء لا يختلفان إلا في المظهر، فمظهر الإنسان أنه مختار وحقيقته أن لا اختيار، والجماد مجبر مظهراً وحقيقة، وتنسب الأفعال إلى الإنسان مجازاً، فضرب فلان، وكتب وأساء، وأحسن، كلها مجازات، كما يقال أثمرت الشجرة وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وأمطر السحاب، إلى غير ذلك. والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال جبر، والتكليف جبر، فالإنسان مجبور وليست له إرادة حرة، ولا قدرة على خلق أفعاله، فهو كالريشة في مهب الريح، أو كالخشبة بين يدي الأمواج، وإنما يخلق الله الأعمال على يديه، وقالوا: إذا قلنا أن العبد خالق أعماله ترتب عليه تحديد قدرة الله، وأن العبد شريك لله تعالى في إيجاد ما في هذا العالم، والشيء الواحد لا يمكن أن تتعاون عليه قدرتان، فإن كانت قدرة الله هي التي خلقته فلا شأن للإنسان فيه، وإن كانت قدرة الإنسان التي خلقته فلا شأن فيه لقدرة الله، ولا يمكن أن يكون بعضه بقدرة الله وبعضه بقدرة العبد، فالله هو خالق فعل العبد، وبإرادته وحده فعل العبد الفعل وهكذا يمضون في البرهان على رأيهم بحجج عقلية وقضايا منطقية وترتيب نتائج على مقدمات، وقد اتبعوا هذه الأدلة العقلية بأدلة نقلية لتأييد رأيهم وليست أدلة على رأيهم، لأن أدلتهم على رأيهم أدلة منطقية، فقالوا: إن الله قد بين أنه خالق كل شيء فقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا ٢﴾ وبين الله أنه هو الذي خلق أعمال الإنسان فقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ٩٦﴾ وبين أنه يخلق ما يشاء فقال: ﴿قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُ﴾ يخلق ما يشاء ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ١٨٩﴾ ﴿يَخۡلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ ﴿وَرَبُّكَ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخۡتَارُۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُۚ﴾ والله تعالى إذا قال للشيء كن فيكون قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٨٢﴾ ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٤٠﴾ وقد بين الله أن ما يفعله الناس لم يفعلوه هم بل الله فعله قال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيۡتَ إِذۡ رَمَيۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰۚ﴾ ﴿فَلَمۡ تَقۡتُلُوهُمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمۡۚ﴾. فهذه الآيات وأمثالها تدل على أن الله هو الذي يفعل كل شيء وهو خالق كل شيء وما أراده كان وما لم يرده لم يكن. وعلى هذا الوجه سار خصوم المعتزلة من علماء المسلمين وأقاموا أدلتهم على أن العبد مجبر على أفعاله وتصرفاته وأن الله هو الذي يخلقه ويخلق أفعاله، وقد أولوا الآيات الدالة على إرادة العبد وخلقه للأفعال، وتبعاً لقولهم هذا في أفعال العبد كان رأيهم أن ما تولد من فعل العبد من خواص الأشياء كاللذة والجوع والشجاعة والقطع والإحراق وغير ذلك هو من الله تعالى. وقالوا هذا هو رأي الإسلام في القضاء والقدر.

وقد انقسم خصوم المعتزلة فريقين: فريق يقال لهم الجبرية وهم الذين يقولون بالتعبير الصريح أن الإنسان كالريشة في الفضاء تحركها الرياح حيث تشاء، فلا إرادة له ولا اختيار بل هو مجبر على جميع أفعاله، مجبر على كل شيء. وفريق آخر هم أهل السنة، وهؤلاء ردوا على المعتزلة وردوا على الجبرية. فقالوا في الرد على المعتزلة، أن أفعال العباد كلها بإرادة الله ومشيئته، والإرادة والمشيئة بمعنى واحد، وهي صفة

أزلية في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع، مع استواء نسبة القدرة إلى الكل، وأفعال العباد بحكمه، إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، وقضيته أي قضاؤه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام، قال تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ﴾﴿وَقَضَىٰ﴾ والمراد بالقضاء المقضي، لا صفة من صفات الله. وفعل العبد بتقدير الله وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر، وما يحويه من زمان ومكان، وما يترتب عليه من ثواب وعقاب. والمقصود تعميم إرادة الله وقدرته، لأن الكل بخلق الله وهو يستدعي القدرة والإرادة لعدم الإكراه والإجبار، وقالوا: إن قيل فإن على قولكم يكون الكافر مجبراً على كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليف بالإيمان والطاعة، قلنا: أي أجابوا: إن الله تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر. كما أنه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال.

وقالوا في الرد على المعتزلة والجبرية: للعباد أفعال اختيارية يثابون بها إن كانت طاعة، وإنها لم تشمل كل شيء وإن هناك أفعالاً تجري على مشيئة الله واختياره ويكون هناك خالق غير الله، ويعاقبون عليها إن كانت معصية، وبينوا كون وجه كونها اختيارية مع أنهم يقولون إن الله مستقل بخلق الأفعال وإيجادها فقالوا إن الخالق لفعل العبد هو الله تعالى. وإن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال كحركة البطن دون البعض كحركة الارتعاش وإن الله تعالى خالق كل شيء، والعبد كاسب. ثم وضحوا ذلك فقالوا: إن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق، والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور لله بجهة الإيجاد، ومقدور للعبد بجهة الكسب. وبعبارة أخرى إن الله تعالى أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته، فهذا الاقتران هو الكسب. وقد أيدوا دليلهم العقلي هذا بالآيات التي أيد الجبرية بها رأيهم على خلق الله للأفعال وإرادته لها، وأيدوا رأيهم في الكسب الذي يقولون به بقوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٧﴾ وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ وقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ﴾. واعتبروا أنفسهم أنهم ردوا على المعتزلة والجبرية، واعتبروا أنفسهم أنهم أتوا برأي جديد غير رأي المعتزلة والجبرية، وقالوا عن رأيهم: إنه خرج من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين.

هذه خلاصة رأي أهل السنة، وبالتدقيق فيه يتبين بوضوح أن رأيهم ورأي الجبرية واحد، وأنهم جبريون. والظاهر أنهم كانوا في حيرة بين أدلة المعتزلة وأدلة الجبرية، فأرادوا أن يسلكوا سبيلاً وسطاً، فاخترعوا ما سموه "الكسب" وفسروه ذلك التفسير، وهو أنه "الاقتران العادي بين القدرة المحدثة- وهي قدرة الإنسان- والفعل فالله تعالى أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد، وإرادته، لا بقدرة العبد وإرادته، فهذا الاقتران هو الكسب" أي أن الله يخلق الفعل في اللحظة التي يهم العبد بفعله، فيكون الفعل مخلوقاً لله وليس للعبد، ولكن جرى خلقه مقترناً بإرادة العبد أن يفعل. وهذا الاقتران هو ما أطلقوا عليه "الكسب". وهذا لا يقدم ولا يؤخر في المسألة، فهو تعبير آخر عن الجبر، فهو يرى أن القدرة الحادثة-أي قدرة الإنسان- لا تؤثر في المقدور، ولم ينكر أن هذا الذي سماه كسباً من خلق الله، فالنتيجة أن العبد مجبور على القيام بالفعل وليس مختاراً فيكونون قد قالوا بالجبر ولكن بطريق اللف والدوران والتلاعب بالألفاظ، ولهذا فإنه لا يوجد هناك سوى رأيين في مسألة القضاء والقدر التي أخذت من الفلسفة اليونانية، أحدهما رأي المعتزلة وهو القول بحرية الإرادة وأن الإنسان هو الذي يخلق أفعاله

بنفسه، ويخلق ما تولد من هذه الأفعال وهو خواص الأشياء، وثانيهما قول خصوم المعتزلة من المسلمين وهو القول بالجبر وأن الإنسان مجبر على القيام بأفعاله وأنه لا إرادة له بفعلها، وكذلك فيما تولد منها وهو خواص الأشياء.

وهكذا استمر النقاش في "القضاء والقدر" وصار كل فريق يفهمه على خلاف الفريق الآخر. وقد جاء بعد شيوخ المعتزلة شيوخ أهل السنة تلامذتهم وأتباعهم استمر النقاش بينهم وتجدد في كل عصر، ونظراً لضمور المعتزلة وغلبة أهل السنة، صار النقاش يميل إلى جانب رأي أهل السنة، وصار المتناقشون يختلفون في القضاء والقدر، وصاروا يضعون لها معاني جديدة يتخيلونها من عند أنفسهم ويحاولون تطبيق ألفاظ اللغة أو ألفاظ شرعية عليه، فصار بعضهم يقول "القضاء والقدر" سر من أسرار الله لا يعرفه أحد. "وصار بعضهم يقول لا يجوز البحث في القضاء والقدر مطلقاً، لأن الرسول نهى عن ذلك ويستدلون بحديث "إذا ذكر القدر فأمسكوا". وصار بعضهم يفرق بين القضاء والقدر فيقول إن القضاء هو الحكم الكلي في الكليات فقط، والقدر هو الحكم الجزئي في الجزئيات وتفاصيله، وبعضهم يقول: إن القدر هو التصميم، والقضاء هو الإنجاز، وعلى هذا الرأي إن الله يصمم العمل، أي يرسمه ويضع تصميمه، فيكون قد قدر العمل فهو القدر، وأنه تعالى ينفذ العمل وينجزه فيكون قد قضى العمل فهو القضاء، ومنهم من قال: إن المراد بالقدر التقدير والقضاء الخلق، وبعضهم يجعل الكلمتين متلازمتين فيقول إن القضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، لأن أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء. وهكذا ظل النقاش يدور في موضوع "القضاء والقدر" كمسمى معين، سواء عند الذين فرقوا بينهما أو الذين جعلوهما متلازمين، فإنه كان له مدلول واحد عند الجميع، وهو فعل العبد من حيث إيجاده هل أوجده الله أم أوجده العبد أم خلقه الله عندما قام به العبد، ونظراً لأن البحث في متولدات الأفعال أي في الخاصيات التي يحدثها الإنسان في الأشياء كان فرعياً لأنه يترتب على بحث فعل العبد فقد كان بحثاً ثانوياً في الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة والجبرية فكان بحث فعل العبد هو الطاغي بين المتكلمين، وكان الجدال والنقاش مسلطاً عليه وتبلور البحث وتركز على هذا المدلول وظل النقاش يدور على نفس الصعيد.

والخطأ في هذا البحث جاء من المعتزلة أولاً وتبعهم أهل السنة والجبرية في الخطأ، لأنهم جعلوا كلام المعتزلة وآراءهم محل البحث وانصرفوا للرد عليها، وبما أن أصل البحث كان خطأ فقد استمر الخطأ وعاش المسلمون قروناً في دوامة القضاء والقدر يبحثونها على نفس الصعيد الأصلي، والخطأ في هذا البحث آت من عدة وجوه:

أولاً:- من الخطأ دراسة الفلسفة اليونانية من أجل استخدامها للرد على المخالفين من أصحاب الأديان الأخرى، بل كان من الخطأ دراستها من حيث هي، ذلك أن الفلسفة اليونانية كسائر الفلسفة القديمة هي البحث فيما وراء الطبيعة، إلا أن الفرق بينها وبين سائر الفلسفات القديمة كالهندية والفارسية والصينية هي أن اليونان كانوا يبحثون وراء الحق للحق، على حين أن الأمم الأخرى في القديم كانت تتفلسف لما يتبع الفلسفة من فوائد مادية أو لتأييد قضية دينية، ولذا كانت الفلسفة اليونانية تمتاز عن غيرها لأنها بحث وراء الحقيقة المجردة في حرية تامة وعن المادة، وبعد عن أية غاية، ولذلك كانت مرغوبة ومحببة وجذابة ينساق فيها الباحث ويجد نفسه متوغلاً بلذة وشوق، ولكنها على أي حال بحث وراء الطبيعة، بحث وراء المادة، بحث وراء الأشياء المحسوسة. هذا هو أساس البحث الفلسفي وهذا هو أساس بحث الفلسفة اليونانية، وعنه تفرعت سائر الأبحاث الفلسفية. وعلى أساسه وجدت الأفكار الفلسفية. والخطأ آت من هذا الأساس بالذات.

وذلك أن البحث إنما يكون بالعقل، ويستحيل على العقل أن يبحث أو يفكر أو يدرك إلا إذا كان هناك واقع محسوس، فإذا لم يكن هناك واقع محسوس فإن العقل لا يوجد، أي أن الإدراك والتفكير يستحيل وجوده إلا بوجود واقع محسوس يقع عليه الحس حتى توجد الحركة العقلية، إذ أن العقل أو الإدراك أو الفكر هو نقل الواقع بواسطة الحس إلى الدماغ ومعلومات سابقة تفسر هذا الواقع. فإذا لم يوجد الواقع الذي يحس لم توجد العملية الفكرية بتاتاً، فيكون الدماغ يسير في حركات فروض أو حركات تخيلات أو حركات توليدية لفروض من فروض ولتخيلات من تخيلات ولتصورات من تصورات وليس في حركة تفكير، فلا يكون هناك تفكير في هذه الحالة مطلقاً، والأحكام التي يصدرها في هذه الحالات كلها والتصورات التي يتصورها كلها باطلة لا أصل لها، لأن الواقع الذي هو أساس الحكم وأساس التصور وأساس الإدراك وأساس الفكر غير موجود ولم يقع عليه الحس، ومن هنا كانت جميع الأبحاث عما وراء الطبيعة وعما وراء المادة أبحاث باطلة مهما وجد الإنسان فيها من لذة البحث، وعليه تكون جميع الأبحاث الفلسفية التي تجعل أساس البحث فيما وراء الطبيعة وما وراء المادة، والبحث وراء الحقيقة المجردة، كلها باطلة، لأنه لم يجر فيها عملية فكرية، وإنما حصل فيها فروض وتخيلات وتصورات وتوالد من هذه الفروض والتخيلات والتصورات، ومن هنا كانت أبحاث الفلسفة اليونانية باطلة، فكان من الأساس أخذ أفكارها والبحث فيها أمراً خاطئاً لأنها أفكار فرضية وأفكار متخيلة أو متصورة، أو متولدة من فروض وتخيلات وتصورات، وكان اتخاذ أفكارها أدلة على الشريعة ومستنداً لإقامة البرهان على صحة الشريعة أو صحة أفكارها وأحكامها أمراً باطلاً، لأنها في حقيقتها ليست أفكاراً لها واقع، وإنما هي أفكار فرض لها واقع، أو تصور لها واقع. والفلسفة اليونانية قد ثبت بالفعل أنها فروض نظرية وأنها عبارة عن تخيلات يستحيل تحقيقها ويستحيل تطبيقها ولا تقوم على أساسها أي نهضة ولا أي وجود، وكتاب المدينة الفاضلة لأفلاطون خير برهان، بل إن أمة اليونان وكونها لم يكن لفلسفتها أي أثر فيها وفي نهضتها أو رقيها دليل واضح على فساد أفكار الفلسفة اليونانية وبطلانها. وإذا قيل أن النهضة الأوروبية الحديثة كان أساسها الفلسفة اليونانية فالجواب أن هذا غير صحيح، والصحيح هو أن أوروبا درست الفلسفة اليونانية كأبحاث ولكن لم تتخذها أساساً بل أخذت تقرن هذه الأفكار بالوقائع الجارية وتنتفع بهذا التطبيق على الوقائع لا بالفلسفة نفسها، وقد أثبتت الوقائع لأوروبا فساد الفلسفة اليونانية وكونها خيالية، ولذلك لم تأخذها بل أنشأت لها فلسفة أخرى ونشأ فلاسفة آخرون ولكن لم يجعلوا أساسهم البحث وراء الطبيعة، بل جعلوا أساسهم الواقع، وبحثوا الأفكار على أساس ما لها من واقع، ولو لم يفعلوا ذلك لكانوا مثل اليونان ولما قامت نهضة في أوروبا. ولهذا فإن كل بحث أياً كان، لا يجعل الواقع أساساً له لا يكون بحثاً ولا يكون فكراً، والفلسفة اليونانية ليست أفكاراً لها واقع، وإنما هي أبحاث وراء المادة ووراء الطبيعة ووراء الحقيقة المجردة، فهي ليست فكراً، وإنما هي على أحسن الحالات مجرد فروض ونظريات.

ثانياً:- إن بعض الأديان الأخرى التي كانت في البلدان المفتوحة وخاصة اليهودية والنصرانية قد تسلحت بالفلسفة اليونانية من قبل أن يأتي الإسلام، وقد تسلحت بها الفرق النصرانية للجدل فيما بينها وليرد بعضهم على بعض، فقد انتشرت النصرانية في العهد الروماني، وقامت بجانب الفلسفة اليونانية، واختلفت النصارى فيما بينها شيعاً وطوائف، وتجادلوا في طبيعة المسيح، وناسوته، ولاهوته وعلاقة المسيح بالله، فلجئوا إلى الفلسفة اليونانية يستعينون بما لها من منطق وترتيب في الجدل، وبما لها من أبحاث وراء الطبيعة ووراء المادة، ومن ثم اتصلت النصرانية بالفلسفة اليونانية. فلما فتح الإسلام بلاد الشام والعراق ومصر، وتركزت الفتوحات، وبدا الجدل بين المسلمين وغيرهم من

أصحاب الأديان الأخرى ولا سيما النصارى، وجد المسلمون خصومهم يعرفون الفلسفة اليونانية ويهاجمونهم بأفكارها، فقلدوهم في تعلم الفلسفة لتقوية الإسلام كما فعل النصارى بتقوية ديانتهم بالفلسفة اليونانية، وليردوا على النصارى ويدافعوا عن الإسلام. فكان هذا هو السبب المباشر لدراسة الفلسفة اليونانية ومن ثم اتخاذها أساساً للجدل والمناظرة. وهذا خطأ من وجهين: الأول إن الرسول ﷺ نهانا نهياً صريحاً عن تقليد الأمم الأخرى ومجاراتها، روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: "لا تقوم الساعة حتى تأخذ أمتي بأخذ القرون قبلها شبراً بشبر وذراعاً بذراع فقيل يا رسول الله كفارس والروم فقال ومن من الناس إلا أولئك". وعن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: "لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر وذرعاً بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى قال: فمن: فتقليد النصارى في تعلم الفلسفة اليونانية في تقوية حجتنا بالدفاع عن ديننا كما يقوون هم حججهم خطأ لأنه منهي عنه وأيضاً فإن النصرانية تقوم على الأوهام والفروض، وهي واهية الأساس على الوجه الذي يعتقدونها به، فيحاولون تقويتها بالحجج الفرضية والبراهين النظرية، وهذا غير موجود عندنا، فإن ديننا قائم على العقل فمن الخطأ محاولة تقويته بالفروض والنظريات، لأنها في الحقيقة تحوره وتضعفه فإنه لا يوجد شيء أقوى مما يقوم على العقل، أي على الإدراك الذي أساسه الواقع، وفوق هذا فقد ورد النهي عن أخذ شيء في الدين من غير الكتاب والسنة. فقد روي عن النبي ﷺ أنه رأى مع عمر بن الخطاب قطعة من التوراة ينظر فيها، فغضب وقال: "ألم آت بها بيضاء نقية لو أدركني أخي موسى لما وسعه إلا اتباعي". وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء وكتابكم الذي أنزل على رسول الله ﷺ أحدث تقرأونه محضاً لم يشب. فهذا صريح في النهي عن النظر في التوراة والإنجيل للاستعانة بهما في أمور الدين، وهو ليس خاصاً بالتوراة والإنجيل بل عام لكل شيء ومنه الفلسفة اليونانية فلا يصح دراسة شيء غير الكتاب والسنة لأخذ أفكارها للاستعانة بها في الدين ولا سيما العقائد، وإنما تدرس لنقضها أو لمعرفة الوقائع لا لأخذ الأفكار ولا لمعرفتها. ولهذا كانت دراسة الفلسفة اليونانية تقليداً للنصارى واليهود لأنهم استعانوا بها لتقوية حججهم في دينهم خطأ، وكانت دراستها من حيث هي بغض النظر عن كونها تقليداً للنصارى واليهود خطأ لأن الأفكار المتعلقة بالدين لا تؤخذ إلا من الكتاب والسنة.

ثالثاً:- إن المعتزلة أفرطوا في قياس الغائب على الشاهد، أي في قياس الله على الإنسان وجعلوا القضايا المنطقية تتحكم فيهم فوقعوا في الخطأ لأنه لا ضرورة لأن يكون ما يعتبر ظلماً إذا فعله الإنسان أن يكون كذلك ظلماً إذا فعله الله، لأن اعتبار العمل ظلماً أو عدلاً يقتضي الاطلاع على جميع ملابساته وأحواله وما يكتنفه، وهذا بالنسبة للإنسان ممكن أن يحاط به وممكن أن يعرف، ولكنه بالنسبة لله من المستحيل الإحاطة به ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ فإيجاب العدل على الله كما يتصوره الإنسان خطأ، محض ثم إن القضايا المنطقية توقع المعتمد عليها في الخطأ، فمثلاً قولهم "لو كانت إرادة الله تعالى تتعلق بكل ما في العالم من خير وشر لكان الخير والشر مرادين لله تعالى. وذلك محال" فهذا القول خطأ، لأنه لا يلزم من تعلق إرادة الله بالشيء أن يكون الله راضياً عن ذلك الشيء، فإنه ليس معنى كون الشيء وقع وفق إرادة الله أن يكون الله راضياً عنه بل معناه أنه لم يحصل جبراً عنه بل حصل بإرادة الله. وقد يكون راضياً عنه وقد يكون غير راضٍ عنه. وهكذا جميع أدلتهم لا تخرج عن قياس الله على الإنسان وعن قضايا منطقية ومقدمات ونتائج، وليست أدلة عقلية مأخوذة

من الأشياء المحسوسة رأساً، أو من دلالة الآيات حسب فهم اللغة، فبني رأيهم في مسألة القضاء والقدر على هذا الوجه من الاستدلال ولهذا كان خطأ لأن ما بني عليه من الأساس كان خطأ وحين جاء خصومهم جعلوا رأي المعتزلة أساساً للرد وليس العقل ولا الكتاب والسنة، ولهذا كان كذلك خطأ، وظلوا جميعاً يدورون في دوامة القضاء والقدر على أساس خاطئ من الاستدلال، فكان رأياً خاطئاً.

رابعاً:- إنهم جعلوا أساس البحث هو: هل فعل العبد قد خلقه الله أم خلقه العبد"والحكم على فعل من أفعال الله بأنه ظلم كذلك خطأ لأن الله غير الإنسان فقياس الله على الإنسان في منتهى الخطأ نفسه، وهل ذلك حصل بإرادة الله أم بإرادة العبد، وساروا على هذا الأساس، مع أن ذلك خطأ، لأن أساس البحث هو الثواب والعقاب على الفعل، وليس خلق الفعل ولا إرادته، فالخلق والإرادة صفتان من صفات الله، وبحثهما إنما يكون في الصفات، ولا علاقة لهما في بحث أفعال العبد من حيث الثواب والعقاب. فإن صفات الله بحث آخر غير إثابة العبد على فعله وعقابه عليه، بل هما بحثان منفصلان كل الانفصال، موضوعاً واستدلالاً. فموضوع صفات الله هو ما تتصف به الذات الإلهية من العلم والإرادة والحياة والسمع والبصر والخلق والكلام إلى غير ذلك، وموضوع الثواب على الفعل والعقاب عليه هو ما يستوجبه ذلك الفعل من جزاء. والدليل على صفات الله هو البرهان على إثباتها لله، ثم إن الدليل على الصفات ليس كالدليل على وجود الله ووحدانيته يؤخذ عقلاً، وإنما يؤخذ سمعاً، لأن العقل حتى يحكم على الشيء لا بد أن يكون محسوساً لديه حتى يتأتى وجود العملية العقلية، وصفات الله لا تقع تحت الحس فلا يمكن للعقل أن يدركها وبالتالي لا يمكن أن يقيم الدليل عليها، فيوقف فيها عند حدود النص القطعي الذي يثبت كونه قطعياً بالعقل. فلا مجال للعقل في موضوع إقامة البرهان على الصفات وبالتالي لا مجال للتفريع على ما يتصوره العقل من هذه الصفات. وأما الدليل على الثواب والعقاب فهو النص الذي يتضمن أن هذا الفعل يثاب عليه وأن هذا الفعل يعاقب عليه، وهذا غير البرهان، لأنه يثبت أنه يتضمن وجود الثواب على الفعل والعقاب عليه في النص وليس إقامة البرهان عليه. ثم إنه لو كان دليلاً لإقامة البرهان عليه فإن إقامة برهان على ثواب وعقاب لا على صفة من صفات الله. ولهذا كان الموضوعان منفصلين تمام الانفصال، فالخلط بينهما وجعل هذا الخلط أساس البحث كان خطأ، فنتج عنه الخطأ في مفهوم القضاء والقدر، ولو جعل أساس البحث الثواب والعقاب لما كان هذا الجدل ولا وجد هذا الرأي.

ومن هذا كله يتبين أن أصل البحث في مسألة القضاء والقدر كان خطأ لأنه فكرة من أفكار الفلسفة اليونانية، فإذا كان ولا بد من بحثها بوصفها فكراً حدث لا بد من إعطاء رأي الإسلام فيها فإنه يكفي أن تبين أدلة الشرع من الكتاب والسنة على الثواب والعقاب، ويجعل هذا هو البحث لا صفات الله. وإذا كان ولا بد أن تبحث صفات الله فتبين البراهين على صفاته من الأدلة القطعية ولا يدخل في بحث التفريعات، لأن ما لا يدركه الحس لا يدركه العقل فلا يمكن للعقل أن يفرع من عنده عليه هذا هو السلوك الذي كان يجب أن يسلك في البحث وليس الخلط بين الثواب والعقاب على الفعل وبين صفتي الخلق والإرادة من صفات الله. ولذلك كان البحث كله خطأ وقد جرّ إلى خطأ بل أخطاء وكذلك كانت جميع الآراء التي جاءت في القضاء والقدر خطأ محضاً سواء آراء المعتزلة أم آراء أهل السنة أم آراء الجبرية أم الآراء التي جاءت بعدهم وأوغلت بالفروض والتخيلات. والرأي الصواب في المسألة كما وردت في الفلسفة اليونانية وهي أفعال العباد هل يقومون بها بإرادتهم أم جبراً عنهم وما تولد من هذه الأفعال هل هم أوجدوه أم وجد جبراً عنهم، الرأي الصواب في هذه المسألة

بالنسبة لأفعال العباد أن الإنسان يعيش في دائرتين إحداهما يسيطر عليها وهي الدائرة التي تقع في نطاق تصرفاته وضمن نطاقها تحصل أفعاله التي يقوم بها بمحض اختياره، والأخرى تسيطر عليه وهي الدائرة التي يقع هو في نطاقها وتقع ضمن هذه الدائرة الأفعال التي لا دخل له بها سواء وقعت منه أو عليه. فالأفعال التي تقع في الدائرة التي تسيطر عليه لا دخل له بها ولا شأن له بوجودها، وهي قسمان: قسم يقتضيه نظام الوجود، وقسم تقع فيه الأفعال التي ليست في مقدوره والتي لا قبل له بدفعها ولا يقتضيها نظام الوجود. أما ما يقتضيه نظام الوجود فهو يخضعه لها ولذلك يسير بحسبها سيراً جبرياً، لأنه يسير مع الكون ومع الحياة طبق نظام مخصوص لا يتخلف، ولذلك تقع الأعمال في هذه الدائرة على غير إرادة منه، وهو مسير فيها وليس بمخبر. وأما الأفعال التي ليست في مقدوره والتي لا قبل له بدفعها ولا يقتضيها نظام الوجود فهي الأفعال التي تحصل من الإنسان أو عليه جبراً عنه ولا يملك دفعها مطلقاً كما لو سقط شخص عن ظهر حائط على شخص آخر فقتله، وكما لو تدهور قطار أو سيارة أو سقطت طائرة لخلل طارئ ولم يكن بالإمكان تلافيه فتسبب عن هذا السقوط والتدهور قتل الركاب، وما شاكل ذلك فإن هذه الأفعال التي حصلت من الإنسان أو عليه وإن كانت ليست مما يقتضيه نظام الوجود ولكنها وقعت من الإنسان أو عليه على غير إرادة منه وهي ليست في مقدوره، فهي داخلة في الدائرة التي تسيطر عليه، فهذه الأفعال كلها التي حصلت في الدائرة التي تسيطر على الإنسان هي التي تسمى قضاء، لأن الله وحده هو الذي قضاها، ولذلك لا يحاسب العبد على هذه الأفعال مهما كان فيها من نفع أو ضر أو حب أو كراهية بالنسبة للإنسان، أي مهما كان فيها من خير أو شر حسب تفسير الإنسان لها، لأن الإنسان لا أثر له بها ولا يعلم عنها ولا أن كيفية إيجادها ولا يملك دفعها أو جلبها مطلقاً، وعلى الإنسان أن يؤمن بهذا القضاء أنه من الله سبحانه وتعالى.

أما بالنسبة لما تولد من أفعال الإنسان كالطعم الذي يحصل للشيء من فعل الإنسان والقطع الذي يحصل من السكين، واللذة والصحة والشهوة والحرارة والبرودة والجبن والشجاعة وغير ذلك أي بالنسبة لخاصيات الأشياء فالرأي الصواب في هذه الخاصيات أنها هي القدر، وهذه قد خلقها الله سبحانه وتعالى وأوجدها وليس الإنسان، فخلق في النار خاصية الإحراق، وفي الخشب خاصية الاحتراق وفي السكين خاصية القطع، وجعلها لازمة لا حسب نظام الوجود لا تتخلف، وكما خلق في الأشياء خاصيات خلق في الإنسان الغرائز والحاجات العضوية وجعل فيها خاصيات معينة كخواص الأشياء، فكانت الشهوة والجبن والشجاعة والجوع والعطش إلى غير ذلك. فالله وحده هو الذي خلق الأشياء والغرائز وقدر فيها خواصها، وهي ليست من الإنسان ولا شأن للعبد فيها، ولا أثر له مطلقاً، وعلى الإنسان أن يؤمن بأن الذي قدر في هذه الأشياء الخاصيات هو الله سبحانه وتعالى. وهذه الخاصيات فيها قابلية لأن يعمل الإنسان بواسطتها عملاً وفق أوامر الله ونواهيه فيكون خيراً، أو يخالف أوامر الله فيكون شراً، سواء في استعمال الأشياء بخواصها أو باستجابته للغرائز والحاجات العضوية، خيراً إن كانت حسب أوامر الله ونواهيه، وشراً إن كانت مخالفة لأوامر الله ونواهيه.

فهذه الأفعال التي تقع من الإنسان في الدائرة التي تسيطر عليه وهذه الخاصيات للأشياء والغرائز، هذان الأمران هما القضاء والقدر، وهما من الله سبحانه وتعالى خيراً أو شراً، ومن هنا يجب الإيمان بالقضاء والقدر خيرهما وشرهما من الله تعالى، أي يجب الإيمان بأن

الأفعال التي تقع في الدائرة التي تسيطر على الإنسان وخواص الأشياء والغرائز كلها هما من الله تعالى خيرهما وشرهما وهذا هو الصواب في مسألة القضاء والقدر.

أما الأفعال التي يسيطر عليها الإنسان فهي الدائرة التي يسير فيها مختاراً ضمن النظام الذي يختاره سواء شريعة الله أو غيرها، وهذه الدائرة هي التي تقع فيها الأعمال التي تصدر من الإنسان أو عليه بإرادته، فهو يمشي ويأكل ويشرب ويسافر في أي وقت يشاء ويمتنع عن ذلك في أي وقت يشاء، يفعل مختاراً ويمتنع عن الفعل مختاراً، ولذلك يسأل عن الأفعال التي يقوم بها ضمن هذه الدائرة وهذه الأفعال هي محل التكليف وهي التي يترتب عليها الثواب والعقاب، وهذه ليست من القضاء والقدر ولا شأن للقضاء والقدر فيها، لأنه مختار في القيام بها وليس مجبراً عليها.

أما كون الله خلق هذا الفعل أم العبد فليس ذلك وارداً هنا، لأن المسألة هنا هي قيام العبد نفسه بفعله مختاراً غير مجبر، وليست المسألة هي إيجاد الفعل من العدم، فالمسألة هي الإثابة على الفعل والعقاب عليه، والعبد قام بالفعل مختاراً غير مجبر، ولذلك كان الإنسان مسؤولاً عن هذا الفعل مسؤولاً عما كسبه ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾﴾ فإيجاد الفعل من العدم غير وارد هنا ولا محل له فلا محل لبحثه في الأفعال الاختيارية. وأما إرادة الله للفعل فإنه قد أراده خيراً كان أم شراً، لأنه لا يقع في ملكه إلا ما يريد، ولكن معنى إرادته هنا أنه لا يقع في ملكه شيء جبراً عنه، فإذا عمل العبد عملاً ولم يمنعه الله منه ولم يرغمه عليه، بل تركه يعمل مختاراً، كان فعله هذا بإرادة الله تعالى لا جبراً عنه، وكان فعل العبد نفسه باختياره، وكانت الإرادة غير مجبرة على العمل. فبحث الإرادة لا دخل له في الأفعال الاختيارية، لأن البحث ليس أن الله أراد الفعل أم لم يرده، بل البحث هو هل قام العبد بالفعل مجبراً أم مختاراً، وبما أنه ثبت أنه قام بالفعل مختاراً في الأفعال الاختيارية، أي التي تقع في الدائرة التي يسيطر عليها لذلك لم يكن مجبراً فلا تكون هذه الأفعال داخلة بالقضاء والقدر.

***

(3)

مسألة الرزق

وأما مسألة الرزق فإن الآيات الكثيرة القطعية الدلالة لا تدع مجالاً لمن يؤمن بالقرآن أن الرزق بيد الله يعطيه من يشاء. ومسألة الرزق غير مسألة القدر، فإن القدر هو أن الله يعلم أن الأمر الفلاني سيقع قبل وقوع ذلك الأمر فيكون قد كتب وقد قدر، أما الرزق فإنه ليس فقط أن الله يعلم أن فلاناً سيرزق فيكون قد كتب وقدر بل هو إلى جانب ذلك أي إلى جانب كونه قد قدر الرزق فإن الرازق هو الله وليس العبد، هذا ما تدل عليه الآيات، قال تعالى: ﴿لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ وَٱلْعَـٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ ﴿١٣٢﴾﴾ ﴿وَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَـٰلًا طَيِّبًا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ أَنتُم

بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾﴾ ﴿ٱللَّهُ لَطِيفٌۢ بِعِبَادِهِۦ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ ۖ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ ﴿كُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٤٢﴾﴾

﴿ فَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَـٰلًا طَيِّبًا وَٱشْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿١١٤﴾﴾ ﴿وَٱللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٨﴾﴾ ﴿ٱللَّهُ لَطِيفٌۢ

بِعِبَادِهِۦ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْعَزِيزُ ﴿١٩﴾﴾ ﴿وَتَرْزُقُ مَن تَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٢٧﴾﴾ ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ﴿٢﴾ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ﴾

﴿ وَكَأَيِّن مِّن دَآبَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا ٱللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٦٠﴾﴾ ﴿ ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ لَهُۥ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ

﴿٦٢﴾﴾ ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ هَلْ مِنْ خَـٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٣﴾﴾ ﴿أَمَّنْ هَـٰذَا ٱلَّذِى يَرْزُقُكُمْ إِنْ

أَمْسَكَ رِزْقَهُۥ ۚ بَل لَّجُّوا۟ فِى عُتُوٍّ وَنُفُورٍ ﴿٢١﴾﴾ ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُمْ مِّنْ إِمْلَـٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ﴾ ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَـٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ

وَإِيَّاكُمْ ۚ﴾ ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٧٣﴾﴾ ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ

وَمَن رَّزَقْنَـٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا ۖ هَلْ يَسْتَوُۥنَ ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾ ﴿ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى

ٱلْأَرْضِ وَلَـٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ ﴿٢٧﴾﴾ ﴿وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَهَـٰنَنِ ﴿١٦﴾﴾ ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ

رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ كُلٌّ فِى كِتَـٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٦﴾﴾ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾. فهذه الآيات قطعية الدلالة بأن الله هو الرزاق، وأنه يرزق من يشاء وأنه هو الذي يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر له، ففيها كلها نسبة الرزق إلى الله وفيها أن لا رازق غيره، مما يدل على أنه هو الذي يرزق، وهو إسناد حقيقي والمراد منه فعل الرزق وليس خلقه، لأن الأصل في الإسناد الحقيقة ولا ينصرف إلى المجاز إلا بقرينة ولا قرينة تصرف الإسناد عن معناه الحقيقي فتكون نسبة الرزق إلى الله نسبة حقيقية وعلاوة على هذا فإنه لم يرد نسبة الرزق إلى الإنسان بأنه هو الذي يرزق نفسه لا في آية ولا في حديث بل جاءت نسبة الرزق في كل النصوص إلى الله تعالى، وأما ما ورد من نسبة الرزق لإنسان يعطي غيره فإن المراد منها ادفعوا لهم المال وليس المراد فعل الرزق، فمثلاً قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا

وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ﴾ وقال: ﴿ وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُو۟لُوا۟ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ﴾ فإن المراد بالآية الأولى ادفعوا لهم طعاماً وبالآية الثانية فادفعوا لهم من هذا الرزق الذي أصابكم فهو أمر بأن يدفعوا لهم من الرزق وليس هو نسبة الرزق إليهم، ولم ترد نسبة الرزق

بمعنى فاعل الرزق إلا الله تعالى، فتجد في آيات يقول: ﴿نَّحۡنُ نَرۡزُقُكُمۡ﴾ وفي آيات يقول: ﴿وَرِزۡقُ رَبِّكَ﴾ وفي آيات أخرى يقول: ﴿كُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ مِن رِّزۡقِ ٱللَّهِ﴾ ففيها كلها يجعل نسبة فعل الرزق لله ويسنده إليه وهذا يعطي المعنى الذي لا يقبل التأويل وهو أن الله وحده هو الرزاق وأن الرزق بيد الله، وبناء على هذا فإنه يجب الإيمان بأن الله هو الذي يرزق الخلق لأن الدليل قطعي الثبوت قطعي الدلالة فالإيمان به فرض والكفر به كفر فمن لا يؤمن بأن الله هو الرزاق فقد كفر والعياذ بالله.

هذه هي مسألة الرزق من حيث الإيمان ومن حيث الدليل. غير أن الله تعالى إلى جانب أمره بالإيمان بأنه هو الرزاق أمر الإنسان بالسعي لتحصيل هذا الرزق قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ ذَلُولٗا فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦۖ﴾ وقال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ﴾ فأمر في هاتين الآيتين بالسعي لطلب الرزق، فإذا قرن هذا الأمر بالسعي لطلب الرزق بالآيات التي تنص على أن الله هو الرزاق يتضح معنى كون الله هو الرزاق ويشرح بذلك معنى الإيمان بأن الله هو الرزاق. فالآيات الأولى تقطع كلها بأن الله هو الرزاق أي هو الذي يعطي الرزق وليس الإنسان وهاتان الآيتان تأمران بالعمل للحصول على رزق الله. وعلى هذا فإن معنى كون الله هو الرزاق هو أنه هو وحده الذي يعطي الرزق ولا أحد غيره ولكن طريقة الحصول على هذا الرزق هي أن يمشي الناس في مناكبها وأن ينتشروا في الأرض أي أن يعملوا للحصول على هذا الرزق فالله هو الرزاق وهو المعطي للرزق لمن يعمل له، لأنه قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ﴾ وقال إلى جانب ذلك: ﴿فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦۖ﴾ ﴿فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ﴾ فالآيتان تفسران وتوضحان معنى كون الله هو الرزاق. وعليه يكون الإيمان بأن الله هو الرزاق يعني أن الرزق بيد الله ولكن طريقة الحصول عليه هي العمل، فالقضية فيها أمران: الرزق، وطريقة الحصول عليه، والمطلوب العمل له هو طريقة الحصول على الرزق وليس نفس الرزق. وعلى هذا فإنه ليس معنى الإيمان بأن الله هو الرزاق الإيمان بأنه هو الذي يباشر توصيل الرزق للخلق ليحصلوا عليه منه بل معناه ما يحصل عليه الخلق من رزق إنما هو يحصلون عليه من الله لا من غيره. فهم لا يرزقون أنفسهم بمعنى أنهم هم الذين أوجدوا الرزق لأنفسهم بل الله هو الذي أوجده لهم وهو الذي رزقهم، وهم إنما قاموا بالطريقة التي يحصلون بها على الرزق من الله. فالتاجر حين يباشر التجارة ويحصل على الربح قد قام بالطريقة التي يحصل بها على الرزق، أما الرزق وهو الربح فإنه ليس هو الذي أوجده بل قام بالطريقة التي يصل بها إليه، والذي أعطاه الربح هو الله تعالى.

هذا ما تدل عليه آيات القرآن القطعية الثبوت القطعية الدلالة، فإنها آيات إيمان وآيات عمل، آيات طلب الله بها منا أن نؤمن بأنه هو الرزاق ولا رازق غيره مطلقاً، وآيات طلب منا للحصول على رزقه أن نسعى في مناكبها وأن ننتشر في الأرض أي أن نعمل. وبذلك بين لنا أن هناك رزقاً وأن هناك طريقة للحصول عليه، فالرزق من الله، وطريقة الحصول عليه هي السعي من الإنسان، فكون الرزق من الله هو مما طلب الإيمان به، فهو من العقائد، وكون طريقة الحصول عليه هي السعي من الإنسان ليس مما طلب الإيمان به بل مما طلب القيام به فهو من الأحكام الشرعية وليس من العقائد، غير أنه لما كان الإيمان هو التصديق الجازم المطابق للواقع عن دليل، فإنه قد اختلطت مسألة الرزق

على كثير من الناس، لأنهم لم يميزوا الرزق عن طريق الحصول عليه، ولأنهم رأوا أن واقع الرزق أنه لا يأتي إلا بالسعي له، فاضطرب عليهم فهم المسألة على وجهها الصحيح، وكان من جراء ذلك أن سلم المؤمنون بأن الرزق من الله تسليماً، فآمنوا به كالإيمان بيوم القيامة باعتباره من المغيبات، ولم يستطيعوا إدراك واقع أن الرزق بيد الله لا بيد الإنسان، بل كان الواقع لديهم أن الرزق بيد الإنسان فرفضوا الواقع وآمنوا بما تدل عليه الآيات. وأما المسلمون الذين لم يتغلغل الإيمان في قلوبهم فإنهم تظاهروا بالتسليم بأن الرزق بيد الله ولكن تصرفاتهم تدل على أنهم يعتقدون أنهم هم الذين يأتون برزقهم، فهم لم يستطيعوا إدراك واقع أن الرزق بيد الله لا بيد الإنسان، بل جزموا بأن الواقع الذي لديهم يقطع بأن الإنسان هو الذي يرزق نفسه. وبذلك فقدت مسألة الإيمان بالرزق إدراك الواقع الذي يجب التصديق به تصديقاً جازماً سواء عند المؤمنين وعند المسلمين فكان هذا الاختلاط والاضطراب في فهم معنى أن الرزق بيد الله وبالتالي الاضطراب والاختلاط في الإيمان به.

أما ما الذي جعل الناس لا يدركون واقع أن الرزق بيد الله فذلك هو أنهم لم يدركوا واقع طريقة تحصيل الرزق فأدى ذلك إلى عدم إدراك واقع كون الرزاق هو الله تعالى، فقد شاهدوا بأعينهم ولمسوا بأيديهم أن السعي إلى الرزق هو الذي يأتي بالرزق وأنه لولا السعي إلى الرزق لما جاء الرزق فظنوا أن السعي لطلب الرزق هو سبب الرزق، وبما أن السبب ينتج المُسَبب فيكون الرزق آتياً من السعي إليه وليس من الله، هذا هو الذي يشاهدونه، وهذا هو الذي تواصلوا إليه بالمشاهدة والحس ولذلك آمنوا بهذا لأنه مطابق للواقع، وظل إيمانهم بأن الله هو الرزاق نظرياً لأنهم شاهدوا الواقع خلافة، كل ذلك لأنهم ظنوا أن السعي لطلب الرزق هو سبب الرزق. هذا هو سبب الاختلاط والاضطراب في فهم الناس معنى أن الرزاق هو الله، وبالتالي سبب الاختلاط والاضطراب في الإيمان به.

والواقع أن السعي ليس سبباً للرزق، وذلك لأن السبب ينتج المسبب حتماً، والمسبب لا ينتج إلا عن سببه، فالسكين سبب القطع فهي التي تقطع، والنار سبب الإحراق فهي التي تحرق، فلا يحصل قطع بغير سكين أي بغير آلة حادة، ولا يحصل إحراق بغير نار أي بغير مادة تحرق، هذا هو السبب، ولو كان السعي لطلب الرزق كذلك لكان سبب الرزق، ولكان الواقع أن السعي هو الذي يأتي بالرزق كما أن السكين هي التي قطعت والنار هي التي أحرقت، لكن السعي لطلب الرزق ليس كذلك، أي ليس كالسكين بالنسبة للقطع ولا كالنار بالنسبة للحرق، لأنه قد يحصل السعي لطلب الرزق ولا يحصل الرزق وقد يحصل الرزق دون أن يحصل سعي لطلبه، أي قد يحصل السبب ولا يحصل المسبب، وقد يحصل المسبب عن غير سببه بل ربما من غير سبب من الأسباب، وهذا يدل دلالة قطعية على أن السعي ليس سبباً للرزق، والأمثلة على ذلك في واقع الحياة كثيرة كثرة مستفيضة، فالتاجر الذي يسعى لربح وتكون نتيجة تجارته خسارة أو عدم ربح، قد حصل السعي ولم يحصل الرزق، أي وجد السبب ولكنه لم ينتج المسبب، وبما أنه لم ينتج فإنه لا يكون سبباً لأن السبب ينتج المسبب حتماً. وصاحب المصنع يقيم المصنع لكسب المال، وقد تبور بضاعته في السوق فيخسر أو لا يربح، فهذا سعي لم ينتج الرزق، فلو كان السعي سبباً للرزق لأنتج، لأن السبب ينتج المسبب حتماً. وشركة تنقيب عن النفط قد تنقب سنوات وتنفق أموالاً طائلة فلا تعثر على النفط أو لا تعثر عليه بشكل تجاري فلا تستخرج نفطاً ويخيب سعيها فهذا سعي لم ينتج الرزق، وهكذا هناك العديد من الأمثلة لم ينتج فيها السعي رزقاً، فلا

يكون السعي لطلب الرزق سبباً للرزق، لأن السبب ينتج المسبب ولا يتخلف بحال من الأحوال، فإن تخلف ولو في حالة واحدة لا يكون سبباً.

وأيضاً فإن الوارث للمال قد جاءه الرزق دون أن يسعى إليه، فلو كان السعي هو سبب الرزق لما حصل المال دون سعي، لأن المسبب لا ينتج إلا عن سببه الذي يتسبب عنه، فحصول المال بالميراث دون سعي دليل على أن السعي ليس سبباً للرزق، إذ حصل الرزق دون وجود السعي: وكذلك من يأخذ اللقطة والهبة والزكاة والصدقة قد حصل له الرزق دون سعي، وأيضاً من يحكم له بالنفقة على من عليه النفقة ويقبضها قد حصل له الرزق دون سعي، وكذلك المقعدون وأصحاب العاهات والعاجزون حين تقوم الدولة بكفالتهم ومن تقطعهم الدولة الأراضي كل هؤلاء قد حصل لهم الرزق دون سعي، وهكذا هناك العديد من الأمثلة حصل فيها الرزق من غير سعي.

فهذا كله يثبت بشكل قطعي أن السعي لطلب الرزق ليس سبباً للرزق، أي ليس هو الذي جاء بالرزق، فهو ليس كالسكين التي هي قد فعلت القطع، وليس كالنار التي هي قد فعلت الحرق، فلا يكون هو الذي جاء بالرزق لأنه ليس سبباً له.

وعلى هذا فإن الناس قد شبه لهم أن السعي هو الذي أتى بالرزق حين شاهدوا حوادث عديدة قد أنتج فيها السعي الرزق وشاهدوا أنه لولا السعي لما حصل الرزق، فظنوا أن السعي هو سبب الرزق، ولكن الحقيقة أن هناك حوادث عديدة حصل السعي ولم ينتج عنه الرزق، وهناك حوادث عديدة حصل فيها الرزق دون أن يحصل أي سعي مما يدل دلالة قطعية على أن السعي ليس سبب الرزق، وبالتالي ليس هو الذي جاء بالرزق، وبهذه الحقيقة تزول الشبهة ويبطل الظن، لأنه ثبت بالدليل القاطع أن السعي ليس سبباً للرزق، ومتى انتفى أن يكون سبباً للرزق انتفى أنه هو الذي جاء به. وبذلك يدرك أن السعي ليس هو الذي جاء بالرزق.

والسؤالان اللذان يردان هنا هما: **أولاً**: إذا كان السعي ليس سبباً للرزق وقد ثبت بالمشاهدة أن أكثر وقائع الحياة أن السعي هو الذي ينتج الرزق وأنه لولا السعي لما حصل الرزق، فماذا يكون السعي إذن؟ وثانياً: إذا كان السعي ليس هو الذي جاء بالرزق والرزق لا يأتي من نفسه فمن الذي جاء به إذن؟

والجواب عن السؤال الأول هو أن السعي حالة من الحالات التي يأتي بها الرزق فقد يحصل فيها الرزق وقد لا يحصل، فهي ظروف وأوضاع قد يحصل فيها الرزق لا أنه يحصل حتماً، فهي أوضاع من شأنها أن ينال من يقوم بها رزقاً وليست هي موصلة للرزق حتماً، فقد تحصل الحالة ولا يحصل الرزق وقد يحصل الرزق من غير حصول حالة من الحالات التي يحصل فيها الرزق. فهي كالجيش في أخذ الحكم حالة من الحالات التي يحصل فيها الحكم ولكن قد يقوم الجيش بإيصال إلى الحكم ولا يحصل الحكم وقد يحصل الحكم بغير الجيش، وكاستعانة الضعيف بالقوي حالة من الحالات التي يحصل للضعيف فيها قضاء حاجته ولكن قد يستعين بالقوى ولا تقضى حاجته وقد تقضى حاجته من غير استعانة بقوى وكتفوق قوة جيش على جيش في الحرب حالة من الحالات التي يحصل فيها النصر ولكن قد يحصل التفوق ولا يحصل النصر. بل قد يحصل النصر لمن هو أقل قوة ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[البقرة: 249] وهكذا سائر الحالات، وهي أوضاع وظروف يسعى لتوفرها لتحقيق أمر، ولكنها إذا لم تكن أسباباً فإنها قد تحصل ولا يتحقق الأمر وقد

يتحقق الأمر من غير حصولها، فهذه الحالات ليست هي سبب الشيء، فلا تكون هي التي جاءت بالشيء وفعلته. والسعي لطلب الرزق حالة من الحالات وليست سبباً. والمشاهدة شاهدت بعض الوقائع وحكمت بها على جميع الوقائع فكان حكماً خاطئاً لأن الواقع أن هناك وقائع أن السعي لم ينتج الرزق. وأن هناك وقائع أن الرزق ينتج بغير سعي، فكان ذلك دليلاً على خطأ الحكم من هذه المشاهدة الناقصة. وبناء على هذا فإن الإدراك الصحيح لواقع طريقة تحصيل الرزق وهو السعي هي أن هذه الطريقة ليست سبباً للرزق وإنما هي حالة من حالات الرزق. هذا هو واقع طريقة تحصيل الرزق أي واقع السعي لطلب الرزق.

والجواب عن السؤال الثاني هو أن الحالات التي أنتج فيها السعي الرزق، والحالات التي لم ينتج السعي فيها الرزق، والحالات التي أنتج فيها الرزق من غير سعي يشاهد فيها كلها من تتبع واستقراء جميع أنواعها أن هناك قوة وراء هذه الحالات لأن الحالات ليست أسباباً. فتكون هذه القوة التي تتحكم في الرزق هي التي تعطي الرزق وهي التي تمنعه.

وهذه القوة يدرك الحس وجودها من وجود أثرها كإدراك وجود الله من وجود مخلوقاته، فالتحكم في الرزق مشاهد محسوس في اختلاف النتائج مع وحدة الحالات كما هي الحال في السعي لطلب الرزق، وفي حصول الرزق من غير وجود السعي. فإن هذا مشاهد محسوس، فهذه النتائج نفسها من حصول الرزق بالسعي، وعدم حصوله بالسعي، ومن حصوله من غير سعي تحكم ظاهر في الرزق، فيكون التحكم شيئاً محسوساً بالمشاهدة والإدراك.

وهذا التحكم لم يأت من الحالات قطعاً ولم يأت من نفسه إذ هو فعل لابد من فاعل فعله، فهذا الفاعل للتحكم في الرزق هو الذي يعطي الرزق وهو الذي يمنعه، فيكون واقع معطي الرزق ليس هو طريقة الحصول عليه بل هو قوة وراء الحالات التي يحصل فيها الرزق تتحكم في الرزق، وبذلك يدرك من إدراك واقع طريقة تحصيل الرزق وإنها حالة وليست سبباً، واقع أن الرزاق هو قوة وراء الحالات التي يحصل فيها الرزق تتحكم في الرزق تعطيه وتمنعه.

أما من هي هذه القوة فإن الآيات القطعية الثبوت القطعية الدلالة تقول أن الرزاق هو الله تعالى فتكون هذه القوة هي الله تعالى. هذا هو واقع أن الرزاق هو الله تعالى، وهو أن المشاهد المحسوس أن هناك تحكماً في الرزق وراء الحالات التي يحصل فيها، وأن الذي يتحكم في الرزق هو الذي يعطيه ويمنعه وهو الله تعالى كما يدل على ذلك الدليل القطعي، وبهذا يكون الإيمان بأن الرزاق هو الله تعالى تصديقاً جازماً مطابقاً للواقع عن دليل.

هذه هي مسألة الرزق، وهذا هو واقعها، وهذا هو دليلها القطعي، فالإيمان بها يجب أن يكون على هذا الوجه. ومثل هذا الإيمان هو الذي يوسع الأفق بالنسبة للرزق ويشحذ الهمم للحصول عليه من غير التقيد بأية حالة من الحالات. ونظرة واحدة إلى واقع الحياة يرى مدى تأثير الإيمان بأن السعي هو الذي يأتي بالرزق، على الرزق وكيف أنها تؤدي إلى تضييق الأفق بالنسبة له وجعله شحيحاً على مثل هؤلاء، ونرى مدى تأثير الإيمان بأن الرزاق هو الله تعالى، وأن السعي حالة من حالات الرزق، على الرزق، وكيف أنها تؤدي إلى اتساع الأفق بالنسبة للرزق، وجعله كثيراً لدى أمثال هؤلاء، فهؤلاء الموظفون من أكثر الناس إيماناً بأن السعي هو الذي يأتي بالرزق، فإن إيمانهم هذا يجعلهم يعتقدون أنهم إذا أخرجوا من وظائفهم ماتوا جوعاً، ولذلك يعيشون ضيقي الأفق بالنسبة لكسب المال، ويحيون حياة ضيقة

مهما بلغت وظائفهم من الرفعة. وهؤلاء هم التجار والزراع وأصحاب المصانع وأمثالهم فإنهم من أكثر الناس إدراكاً أن سعيهم هو حالة من الحالات التي يأتي بها الرزق، وهم إن لم يؤمنوا بأن الرزاق هو الله تعالى يدركون أن هناك قوة تتحكم في أرزاقهم وراء الحالات التي يحصلون فيها على الرزق، ومن هنا تجدهم من أوسع الناس أفقاً بالنسبة للرزق، وهم مهما شحت مواردهم أكثر رزقاً من الموظفين، ومن سائر الذين يعتقدون أن سعيهم هو الذي يأتي بالرزق.

وعلى ذلك فالإيمان بأن الرزاق هو الله تعالى إذا وجد إلى جانب العمل بالطريقة التي بينها الله للحصول على الرزق ليس مدعاة للكسل ولا للتواكل بل على العكس هو الذي يوسع الأفق بالنسبة للرزق ويجعل المال كثيراً بأيدي هؤلاء المؤمنين.

****

(4)

مسألة الموت

وأما مسألة الموت فهي كمسألة الرزق سواء بسواء، فالمحيي والمميت هو الله تعالى والحياة والموت بيد الله تعالى، وقد أخبرنا الله تعالى بالآيات القطعية الثبوت القطعية الدلالة أن سبب الموت هو انتهاء الأجل، وأن الله هو الذي يميت. فالموت يحصل حتماً بالأجل ولا يتخلف مطلقاً، فكان الأجل سبب الموت، والذي يميت هو الله سبحانه وتعالى، وقد وردت في ذلك آيات متعددة، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ﴾ ﴿وَٱللَّهُ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ﴾ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَقَالُوا۟ لِإِخْوَٰنِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَوْ كَانُوا۟ غُزًّى لَّوْ كَانُوا۟ عِندَنَا مَا مَاتُوا۟ وَمَا قُتِلُوا۟ لِيَجْعَلَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ حَسْرَةً فِى قُلُوبِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١٥٦﴾﴾ ﴿ أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ ۗ﴾ ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾ ﴿ وَقَالُوٓا۟ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ ۚ بَلْ هُم بِلِقَآئِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ ﴿١٠﴾ قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴿١١﴾﴾ ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْمَوْتَ ٱلَّذِى تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُۥ مُلَٰقِيكُمْ ۖ﴾ ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٦١﴾﴾ ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ﴾ ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا ﴿٤٤﴾﴾ ﴿ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقْبَرَهُۥ ﴿٢١﴾﴾ ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ﴾ ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾﴾

فهذه الآيات القطعية الثبوت قطعية الدلالة بأن المميت والمحيي هو الله تعالى، فإنها أسندت الموت إلى الله تعالى، وهو إسناد حقيقي، لأن الأصل في الإسناد الحقيقة ولا ينصرف إلى المجاز إلا بقرينة ولا توجد هنا أية قرينة ولا توجد هنا أية قرينة تصرف الإسناد عن الحقيقة ولذلك كان المراد منه فعل الموت أي أنه هو الذي أوقع الموت، فيجب الإيمان بأن الإنسان لا يموت إلا إذا انتهى أجله، وأن المحيي والمميت هو الله سبحانه وتعالى. ومن لم يعتقد ذلك كفر لأنه كفر بالدليل القطعي. وكل كفر بما جاء بالدليل القطعي كفر. ولذلك كان من ينكر أن الموت بيد الله وأن الإنسان لا يموت إلا إذا جاء أجله فهو كافر قطعاً والعياذ بالله.

وأما ما يحصل من حوادث القتل وغيرها من أوضاع ينتج عنها الموت فإنها حالات يحصل فيها الموت وليست أسباباً، فليست هي سبب الموت بل سبب الموت هو انتهاء الأجل، والفرق بين السبب والحالة أن السبب ينتج المسبب حتماً، والمسبب لا يمكن أن ينتج إلا عن سببه، بخلاف الحالة فإنها وضع أو ظرف يحصل فيه الشيء، ولكن حصوله فيه ليس حتمياً فقد يحصل وقد لا يحصل، وقد يحصل من غير الحالة، فالفرق بينهما ظاهر كالشمس، والمتتبع لكثير من الأشياء التي يحصل منها الموت، والمتتبع للموت نفسه يتأكد أن الأشياء التي يحصل منها الموت كمرض الطاعون ومرض السرطان وضرب الرصاص والحرق بالنار وما شابه ذلك قد تحصل ولا يحصل الموت، وقد يحصل الموت بدون حصول أية حالة من الحالات، فمثلاً قد يضرب شخص سكيناً ضربة قاتلة ويجمع الأطباء على أنها قاتلة، ثم لا يموت فيها المضروب، بل يشفى ويعافى منها، وقد يحصل الموت دون سبب ظاهر كان يقف قلب إنسان فجأة فيموت في الحال دون أن يتبين نوع الحالة التي حصل فيها وقوف القلب لجميع الأطباء بعد الفحص الدقيق والحوادث على ذلك كثيرة يعرفها الأطباء، وقد شهدت منها المستشفيات في العالم آلاف الحوادث، فقد يحصل شيء يؤدي إلى الموت عادة جزماً ثم لا يموت الشخص، وقد يحصل موت فجأة دون أن يظهر أي سبب أدى إليه، ومن أجل ذلك يقول الأطباء جميعاً أن فلاناً المريض لا فائدة منه حسب تعاليم الطب، ولكن قد يعافى وهذا فوق علمنا،

ويقولون أن فلاناً لا خطر عليه وهو معافى وتجاوز دور الخطر ثم ينتكس فجأة فيموت، وهذا كله واقع مشاهد محسوس من الناس ومن الأطباء، وهو يدل على أن هذه الأشياء التي يحصل منها الموت ليست أسباباً له، إذ لو كانت أسباباً لما تخلف ولما حصل بدونها، أي لما حصل بدون سبب محسوس فمجرد تخلفها ولو مرة واحدة، ومجرد حصول الموت بدونها ولو مرة واحدة، يدل دلالة قطعية على أنها ليست أسباباً للموت بل حالات يحصل فيها الموت، وسبب الموت الحقيقي ليست هي، بل هو شيء آخر غيرها قطعاً لأنه لا بد أن يكون سبباً ينتج المسبب حتماً ولا يتخلف وهذه ليست كذلك فكان لا بد أن يكون غيرها هو سبب الموت.

والسؤال الذي يرد الآن هو أن العقل أثبت أن ما يحصل منه الموت عادة ليس سبباً للموت بل هو حالة من حالاته فلا بد أن يكون سبب الموت غيرها، والشرع أثبت أن سبب الموت هو انتهاء الأجل وأن المميت والمحيي هو الله تعالى، فهل لا يوجد دليل عقلي على أن انتهاء الأجل هو سبب الموت، لأن نفي أن يكون ما يحصل منه الموت سبباً للموت لا يكفي لإثبات أن انتهاء الأجل هو سبب الموت بالدليل العقلي فلا بد من دليل آخر عقلي يبين سبب الموت؟

والجواب على ذلك أن إثبات أن الموت حالة وليس سبباً كافٍ لإثبات أن هناك سبباً آخر غير هذه الأشياء التي يحصل منها الموت عادة، لأن الموت فعل لا بد له من فاعل، ومسبب لا بد له من سبب وما دام قد انتفى ما يظن بأنه سبب وهو الحالات التي يحصل منها الموت أن يكون سبباً فلابد أن يكون هناك سبب آخر غيرها، ولذلك كان نفي ما يحصل منه الموت أن يكون سبباً للموت يثبت أن الموت حصل من سبب آخر، فيكون العقل قد أثبت وجود سبب آخر غير هذه التي يظن أنها أسباباً أما كون هذا السبب هو انتهاء الأجل وأن المحيي والمميت هو الله تعالى فإن الدليل على ذلك دليل سمعي وليس دليلاً عقلياً، أي هو الآيات القطعية الثبوت القطعية الدلالة التي تثبت أن انتهاء الأجل هو سبب الموت وأن المميت والمحيي هو الله سبحانه وتعالى، فيكون دليل أن الموت حصل من سبب غير الحالات التي يحصل منها الموت دليلاً عقلياً دل عليه العقل، ولكن دليل أن سبب الموت هو انتهاء الأجل دليل سمعي وليس دليلاً عقلياً.

*****

(5)

مسألة التوكل على الله

وأما التوكل على الله فإن المسلمين الأوائل قد فهموه حق الفهم وتوكلوا على الله حق التوكل ولذلك قاموا بعظائم الأمور، واقتحموا أشد الصعاب، بخلاف المسلمين المتأخرين ولا سيما حين طغى على الأنفس طغيان المادة، وأصيب المسلمون بقصر النظر، وضعف الفهم، فإنهم بعدوا عن فهم حقيقة التوكل، فصار عبارة عن كلمات جوفاء لا واقع لها في حياتهم، ولا في أذهانهم، وقد ساعد على هذا ما انصب عليه تفكير أهل العلم من تفسير التوكل بأنه الأخذ بالأسباب وصارت حين تطلق كلمة التوكل يراد بها فوراً الحديث الشريف "اعقلها وتوكل" فصار الحديث يستعمل لإضعاف معنى التوكل في النفوس لا لدفع ما يتوهم من التوكل بأنه ترك الأخذ بالأسباب، أي لجعله جزءاً من التوكل، وليس طريقة منفصلة عنه، فكان من نتيجة ذلك أن انحطت الهمم، وضعفت العزائم، وضاق الأفق في النظر إلى الحياة، فصاروا يحسون بالعجز، ويعتقدون أن قدرتهم محدودة، وأنهم لا يستطيعون إلا ما استطاعوا تحقيقه، ولهذا لن يرجع المسلمون إلى اقتعاد ذرى المجد، والاندفاع في الحياة لتحقيق المعالي، إلا إذا فهم التوكل على الله حق الفهم، وتوكلوا على الله حق توكله، فإن عظائم الأمور لا يمكن أن يحققها الرجال إذا حددوا قدرتهم بقواهم الإنسانية وحدها، فإن هذه القوى الإنسانية إذا نظر الإنسان إليها وحدها وعمل بمقدار نظرته هذه قصرت باعه حتى عن تحقيق الأمور العادية فضلاً عن الأمور غير العادية، ولكن إذا آمن الرجال أن هناك قوى وراء الإنسان تساعده على تحقيق طلباته فإنه ولا شك يندفع إلى ما هو أكبر من قوته معتمداً على تلك القوة. وقوى الإنسان إذا نظر إليها وحدها ترى أنها محدودة، فيحد الإنسان بهذه النظرة أعماله، ولكنه إذا نظر إليها نظرة أوسع فإنه يجد أنه لا حد لها، فالإنسان يستطيع أن يحقق عظائم الأمور، ويستطيع أن يقوم بما لا يتصور إمكانه قبل القيام به، فقدرة الإنسان لا حد لها إذا اعتقد أن هناك قوة وراء قواه تساعده على تحقيق ما يسعى إليه، وحتى الذين لا يؤمنون بالله ولا يتوكلون عليه يؤمنون بأن هناك قوة وراء قواهم، يفسرونها بالطبيعة وبغير ذلك، ويقدمون على عظائم الأمور، فكيف بالمسلم وهو يؤمن بالله عن دليل قاطع، ويصدق بوجود الله تصديقاً جازماً مطابقاً للواقع عن دليل، فإنه ولا شك يحقق بتوكله على الله أضعاف أضعاف ما يحققه غير المسلمين، ومن هنا كان التوكل على الله من أعظم مقومات الأمة الإسلامية ومن أهم أفكار الإسلام.

والتوكل على الله ثابت بنص القرآن قال الله تعالى: ﴿إِن يَنصُرۡكُمُ ٱللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمۡۖ وَإِن يَخۡذُلۡكُمۡ فَمَن ذَا ٱلَّذِي يَنصُرُكُم مِّنۢ بَعۡدِهِۦۗ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴿١٦٠﴾﴾ ﴿فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾﴾ ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوۡلَىٰنَاۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴿٥١﴾﴾ ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴿١٣﴾﴾ ﴿فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُلۡ حَسۡبِيَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُۖ وَهُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ ﴿١٢٩﴾﴾ ﴿قُلۡ حَسۡبِيَ ٱللَّهُۖ عَلَيۡهِ يَتَوَكَّلُ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾﴾ ﴿وَمَن يَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٤٩﴾﴾ ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾﴾ ﴿وَلِلَّهِ غَيۡبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُ ٱلۡأَمۡرُ كُلُّهُۥ فَٱعۡبُدۡهُ وَتَوَكَّلۡ عَلَيۡهِۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ﴿١٢٣﴾﴾ ﴿وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِهِۦۚ﴾ ﴿وَٱخۡفِضۡ جَنَاحَكَ لِمَنِ

أَنۢبَعَكَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٢١٥﴾ فَإِنۡ عَصَوۡكَ فَقُلۡ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تَعۡمَلُونَ ﴿٢١٦﴾ وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡعَزِيزِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٢١٧﴾ فهذه الآيات قطعية الدلالة على وجوب التوكل على الله فإنها أمر صريح بالتوكل على الله، واقترنت بقرينة تدل على الجزم وهي مدحه تعالى للمتوكلين في كونه يحبهم. وقد وردت أحاديث كثيرة كذلك صريحة في الدلالة على التوكل، روى البخاري عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: "يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفاً بغير حساب هم الذين لا يسترقون، ولا يتطيرون، ولا يكتوون، وعلى ربهم يتوكلون" وروى أحمد والترمذي أن النبي ﷺ قال: "لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدوا خماصاً وتعود بطاناً" فهذه الأدلة لا تدع مجالاً لمسلم أن يتردد في التوكل لحظة لأنها أدلة صريحة، لا سيما وأن آيات القرآن أدلة قطعية يكفر منكرها مما يجعل التوكل على الله أمراً من أوجب الواجبات على المسلمين. وطلب التوكل على الله في هذه الأدلة كلها لم يأت مقروناً بشرط، ولا مشروطاً فيه عمل من الأعمال، بل جاءت الأدلة مطلقة في طلب التوكل، فيكون الواجب هو التوكل على الله بشكل مطلق، ففي كل أمر من الأمور وفي كل عمل من الأعمال، يجب أن نتوكل على الله. فالأدلة تدل على أنه حين نعزم على أمر، أو نقوم بعمل، يجب أن نتوكل على الله، ولا تدل على غير ذلك، ولا يوجد دليل آخر يقيدها بأي قيد، بل هي مطلقة، فالتوكل على الله واجب على كل مسلم وجوباً مطلقاً دون أي قيد ومن غير أي شرط. وأما حديث "اعقلها وتوكل" فإنه ليس قيداً لهذه الآيات والأحاديث، حتى ولا بياناً لها، فإنها غير مجملة حتى تحتاج إلى بيان، وإنما هو في موضوع آخر هو الأخذ بالأسباب والمسببات فهو تعليم لأعرابي حين فهم أن التوكل يعني ترك الأخذ بالأسباب والمسببات، فعلمه الرسول أن التوكل لا يعني ترك الأسباب والمسببات، فهو لم يأت ناسخاً لأدلة الأخذ بالأسباب والمسببات، بل هو شيء آخر غيرها، فأمره بالأخذ بالأسباب والمسببات مع التوكل، فإن الحديث هو: أن رجلاً جاء النبي ﷺ وأراد أن يترك ناقته فقال أرسل ناقتي وأتوكل، فقال له النبي ﷺ "اعقلها وتوكل" فهو تعليم للأعرابي أن يعقل ناقته أي أن يأخذ بالأسباب والمسببات، وتفهيم له أن التوكل لا ينفي الأخذ بالأسباب والمسببات، وأمر له بالأخذ بالأسباب والمسببات وبالتوكل ولهذا لم يكن قيداً لأدلة التوكل ولا بوجه من الوجوه، وبذلك يكون التوكل على الله فرضاً بغض النظر عن الأسباب والمسببات، وهي ليست قيداً له ولا بياناً لحكمه، لأن أدلته جاءت مطلقة غير مقيدة ولم تقيد ولا بنص من النصوص، ولأن أدلته ليست مجملة حتى تحتاج إلى بيان، ومسألة الأخذ بالأسباب والمسببات مسألة أخرى غير مسألة التوكل، فهي مسألة ثانية غير التوكل، وأدلتها غير أدلة التوكل فلا يصح أن تحشر معه أو تجعل قيداً له. فكما يجب على المسلمين أن يأخذوا بالأسباب والمسببات كما ثبت ذلك بالأدلة الشرعية. كذلك يجب عليهم أن يتوكلوا على الله تعالى كما ثبت ذلك بالأدلة الشرعية وليس أحدهما بقيد للآخر ولا شرطاً من شروطه. ولهذا يجب على المسلمين أن يتوكلوا على الله توكلاً مطلقاً ومن لم يتوكل على الله فهو آثم، ومن ينكر التوكل على الله فهو كافر، لأن التوكل على الله قد ثبت بالدليل القطعي الثبوت القطعي الدلالة. وأنه وإن كان لا يوجد في المسلمين من المؤمنين بالإسلام من ينكر التوكل فإن جمهرتهم تفهم التوكل فهما مغلوطاً، تفهمه اعمل وتوكل، ولكنه في حقيقته ليس كذلك بل هو توكل واعمل، وفرق شاسع بين الفهمين، ففهم اعمل وتوكل يجعل التوكل أمراً شكلياً ولذلك لا أثر له في نفس العامل الذي يزعم أنه توكل، ولكن فهم توكل واعمل يجعل التوكل أساساً فيكون له في النفس الأثر الكبير ويجعل فيها قوة غير عادية قادرة على الاضطلاع بالمهام العظام.

******

(6)

مسألة الهدي والضلال

وأما مسألة الهداية والضلال فإنه مما لا شك فيه أن الإنسان هو الذي يهتدي، وهو الذي يضل، فإذا اهتدى فإنما توصل للهداية بنفسه في عقله وتفكيره، وفي سعيه وعمله، وإذا ضل فإنما يصل إلى الضلال بنفسه في عقله وتفكيره، وفي سعيه وعمله، فهو يهتدي مختاراً، ويضل مختاراً دون أي إجبار، كأي فعل من أفعاله الداخلة ضمن الدائرة التي يسيطر عليها، فالهداية والضلال ليسا من نظام الوجود، ولا من الأفعال التي ليست في مقدور الإنسان ولا قبل له بدفعها، ولا من الأفعال التي يقتضيها نظام الوجود، ولذلك لم تكن من الدائرة التي تسيطر عليه، بل هي من الدائرة التي يسيطر عليها. فالهدى والضلال ليس كدقات القلب، ولون العينين، وشكل الرأس وما شاكل ذلك مما هو من نظام الوجود، وليست هي كسقوط النائم عن ظهر سطح، ولا كانزلاق الساهي على شيء أملس ولا ككفر الضعيف المهدد بالقتل فعلاً من القوي، ولا مما هو مثل ذلك مما ليس في مقدور الإنسان ولا قِبَل له بدفعه، وكذلك ليست هي كالجناحين للطائر، ولا كالرجلين للماشي، ولا كالضوء للإبصار، ولا شيئاً مثل ذلك مما يقتضيه نظام الوجود، بل هي كالأكل من قبل الإنسان، وكالسفر، والمشي، وغير ذلك مما يقع عليه في الدائرة التي يسيطر عليها الإنسان. ولهذا كان الهدى والضلال من الإنسان نفسه، فهي فعل من أفعاله كسائر أفعاله الاختيارية.

هذا هو واقع الهدى والضلال. على أن كثيراً من آيات القرآن جاءت صريحة في أن الهدى والضلال من أفعال الإنسان، وصريحة في نسبة الهدى والضلال إلى العبد، قال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱهۡتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهۡتَدِي لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيۡهَاۖ﴾ ﴿فَمَنِ ٱهۡتَدَىٰ فَلِنَفۡسِهِۦۖ﴾ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدُۢ﴾ ﴿قُلۡ إِن ضَلَلۡتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفۡسِيۖ﴾ ﴿لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ﴾ ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُهۡتَدُونَ ١٥٧﴾ ﴿قُلۡ إِن ضَلَلۡتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفۡسِيۖ﴾ ﴿وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلۡكُفۡرَ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ١٠٨﴾ ﴿فَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ مِنكُمۡ فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ١٢﴾ ﴿وَمَن يَفۡعَلۡهُ مِنكُمۡ فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ١﴾ ﴿وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ١١٦﴾ ﴿وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ١٣٦﴾ ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينًا ٣٦﴾ ﴿فَإِنۡ أَسۡلَمُواْ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُ﴾ ﴿وَإِن تُطِيعُوهُ تَهۡتَدُواْۚ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ ٥٤﴾ فهذه الآيات صريحة الدلالة في نسبة الهداية إلى العبد وأنه هو الذي يهتدي، وهو الذي يضل، وهذا يعني صراحة أن الإنسان هو الذي يهتدي وهو الذي يضل.

وأيضاً فإن الله سبحانه وتعالى يحاسب الناس فيثيب المهتدي، ويعذب الضال، ورتب الحساب على أعمال الإنسان، قال تعالى: ﴿مَّنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا فَلِنَفۡسِهِۦۖ وَمَنۡ أَسَآءَ فَعَلَيۡهَاۖ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ ٤٦﴾ ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ ٧ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ ٨﴾ ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَا يَخَافُ ظُلۡمٗا وَلَا هَضۡمٗا ١١٢﴾ ﴿مَن يَعۡمَلۡ سُوٓءٗا يُجۡزَ بِهِۦ﴾ ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱلۡمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلۡكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ﴾ فإن هذه الآيات صريحة في الدلالة على أن الله يحاسب على الهداية والضلال، فإذا كان الله هو الذي يهدي الإنسان، وهو الذي يضله، وليس الإنسان نفسه، فإن حساب الله للناس وتعذيبهم على الضلال يكون ظلماً، لأنه حساب لهم على شيء لم يفعلوه هم، ولأن تعذيب الأشخاص من قبل الله على فعل فعله هو وليس هم، ولا شك أن مثل ذلك ظلم، وتعالى الله عن ذلك علواً

كبيراً، ولهذا كان الإنسان هو الذي يهتدي، وهو الذي يضل، وكانت محاسبته على ذلك عدلاً، لأنها محاسبة له على فعل فعله هو، وكان تعذيب الله للضالين عدلاً، لأنه تعذيب لهم على أفعالهم هم.

فهذه الأدلة الثلاثة: واقع الهدى والضلال، والآيات القطعية في الدلالة على أن الإنسان هو الذي يهتدي، وهو الذي يضل، ومحاسبة الله على الهدى والضلال وتعذيبه الضالين، كل ذلك يدل دلالة واضحة على أن الإنسان هو الذي يهتدي وهو الذي يضل. فلا كلام في أن الهداية والضلال إنما هي من الإنسان.

وأما ما ورد من آيات تدل على نسبة الهداية والضلال إلى الله فإن ذلك يعني أن الله هو الذي خلق الهداية والضلال من العدم. وليس معناها أن الله هو الذي باشر فعل الهداية، فقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يَهۡدِي لِلۡحَقِّۗ﴾ ﴿وَقَالُواْ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهۡتَدِيَ لَوۡلَآ أَنۡ هَدَىٰنَا ٱللَّهُۖ﴾ ﴿مَن يَهۡدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلۡمُهۡتَدِۖ وَمَن يُضۡلِلۡ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيّٗا مُّرۡشِدٗا ١٧﴾ ﴿وَإِن كَانَتۡ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۗ﴾ ﴿وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡ﴾ ﴿فَمِنۡهُم مَّنۡ هَدَى ٱللَّهُ﴾ ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلّٗا فَهَدَىٰ ٧﴾ وغير ذلك من الآيات لا تعني أن الله باشر الهداية، وإنما تعني أن الله خلق الهداية. ولا يقال أن الهداية أسندت إلى الله في هذه الآيات فهي إسنا على الحقيقة، فيكون الله هو الذي فعل الهداية، لا يقال ذلك لأن هناك قرينة تصرف الإسناد عن الحقيقة إلى المجاز، أي تصرف الإسناد عن الفعل إلى الخلق، وهذه القرينة هي الآيات التي تسند الهداية إلى الإنسان نفسه من مثل قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱهۡتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهۡتَدِي لِنَفۡسِهِۦۖ﴾ والآيات التي تسند الضلال إلى الناس وإلى الجن وإلى الشيطان، قال تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَرِنَا ٱلَّذَيۡنِ أَضَلَّانَا مِنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ نَجۡعَلۡهُمَا تَحۡتَ أَقۡدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ ٱلۡأَسۡفَلِينَ ٢٩﴾ ﴿فَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّنِ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبٗا لِّيُضِلَّ ٱلنَّاسَ بِغَيۡرِ عِلۡمٍۗ﴾ ﴿وَمَآ أَضَلَّنَآ إِلَّا ٱلۡمُجۡرِمُونَ ٩٩﴾ ﴿رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّونَا﴾ ﴿وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ لَوۡ يُضِلُّونَكُمۡ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ ٦٩﴾ ﴿وَقَالُواْ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعۡنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ٦٧﴾ ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيۡطَٰنٖ مَّرِيدٖ ٣ كُتِبَ عَلَيۡهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهۡدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ٤﴾ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدُۢ بِمَا نَسُواْ يَوۡمَ ٱلۡحِسَابِ ٢٦﴾ إلى غير ذلك من الآيات فإنها كلها تنسب الهدى والضلال لغير الله، فإذا قرنت بالآيات التي تنسب الهداية والضلال إلى الله كانت قرينة على أن المراد بتلك الآيات هي أن الله خلق الهداية، فتصرفها عن معناها الأصلي أي عن الفعل. ولا يقال إن الآيات التي نسب الفعل فيها إلى الله هي القرينة على أن نسبة الهداية لغير الله مجاز وليس حقيقة لا يقال ذلك لأن هذه الآيات التي نسبت فيها الهداية والضلال إلى العبد قد قرنت بترتيب حكم على الهداية والضلال من إثابة المهتدي، وتعذيب الضال، فيكون ذلك قرينة على أن نسبة الهداية والضلال فيها إلى العبد على الحقيقة، وليس في الآيات التي فيها نسبة الهداية والضلال إلى الله، أيّة قرينة، تدل على أنها على الحقيقة، فتكون هذه الآيات المقترنة بقرينة على أن النسبة فيها على الحقيقة، هي القرينة على أن الآيات التي نسب فيها الهدى والضلال إلى الله هي نسبة على المجاز وليس على الحقيقة، أي قرينة على أن الله خلق الهداية والضلال لا أنه باشر فعلها.

وأما ما ورد من آيات قد اقترنت فيها الهداية والضلال بمشيئة الله وإرادته فإن معناها أنه لا يهتدي أحد جبراً عن الله، ولا يضل أحد جبراً عن الله، وليس معناها أن إرادة الله هي التي فعلت الهداية. فقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۖ﴾ ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ

وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِۚ﴾ ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضۡلِلۡهُ وَمَن يَشَأۡ يَجۡعَلۡهُ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ٣٩﴾ وغير ذلك من الآيات التي اقترنت فيها الهداية والضلال بالمشيئة والإرادة فإنها لا تعني أن الإرادة والمشيئة هي سبب الهداية، أو هي التي فعلت الهداية، بل هي كأي فعل من أفعال العباد التي اقترنت بالمشيئة والإرادة، فهي كقول الرسول "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين" بل إن كل فعل من أفعال الإنسان لا يقوم به إلا بإرادة الله ومشيئته، وليست الهداية والضلال فحسب. وعليه فلا تكون هذه الآيات دليلاً على أن الهدى والضلال ليسا من الإنسان، بل دليل على أن الإنسان لا يهتدي ولا يضل جبراً عن الله.

وأما الآيات التي جاءت تقرر أن أناساً معينين لا يهتدون فهي قسمان: أحدهما آيات إخبار عن أناس ماضين فهي تقص قصتهم بأنهم لم يهتدوا، والثاني آيات تذكر صفات معينة لأناس وتقول إن هؤلاء الناس المتصفين بهذه الصفات لا يهتدون ما داموا متصفين بهذه الصفات. فأما القسم الأول فكقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ٦ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ٧﴾ ﴿كَلَّاۖ بَلۡۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ١٤﴾ ﴿وَأُوحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤۡمِنَ مِن قَوۡمِكَ إِلَّا مَن قَدۡ ءَامَنَ﴾ وغير ذلك من الآيات فإنها أخبار من الله لأنبيائه عن أناس مخصوصين بأنهم لن يؤمنوا، وهذا داخل في علم الله وليس معناه أن هناك فئة تؤمن وفئة لا تؤمن، فهي تتعلق بالإيمان، وهي أخبار عن واقع مضى، ولا دلالة فيها على أنه يوجد أناس لا يهتدون، أي ألا يستطيعون أن يفعلوا الهداية لأنفسهم. وأما القسم الثاني فكقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٧﴾ ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ١٠٨﴾ ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ٣٧﴾ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ كَذَّابٞ ٢٨﴾ وغير ذلك من الآيات فإنها آيات تذكر صفات معينة لا يكون الإنسان مهتدياً ما دام متصفاً بها، فما دام الإنسان متصفاً بالظلم أو بالفسق أو بالكفر أو بالإسراف أي بإنفاق المال على المحرمات أو بالكذب فإنه في هذه الحال لا يكون مهتدياً، ولن يهتدي ما دام متصفاً بها، فإذا تركها فحينئذ يمكن أن يهتدي، لأن الاتصاف بها يناقض الهداية، هذا هو معنى الآيات، وليس معناها أن هناك أناساً لا يهتدون، فكل إنسان يمكنه أن يهتدي ويمكنه أن يضل، ولا يوجد أناس لا يمكنهم أن يهتدوا، ولا أناس لا يمكنهم أن يضلوا، وأما قوله تعالى: ﴿إِن تَحۡرِصۡ عَلَىٰ هُدَىٰهُمۡ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَن يُضِلُّۖ﴾ أي لا يهدي من كتب عليه الضلالة، ومن قدر عليه الضلالة، أي من علم أنه يضل، فهو إخبار عن علم الله، كأي فعل مقدر على الإنسان، فإنه لا يستطيع أن يفعل خلاف ما هو مقدر. وليس الهداية والضلال وحدهما، فمن قدر عليه أن يهتدي فسيهتدي ومن قدر عليه أن يضل لا يهتدي.

ومن هذا كله يتبين أن الإنسان هو الذي يهتدي وهو الذي يضل، ولا يوجد إنسان لا يهتدي ولا إنسان لا يضل، فكل إنسان يمكنه أن يهتدي ويمكنه أن يضل، فالهدى والضلال من الأفعال التي يباشرها الإنسان مختاراً، فهو الذي يضل، وهو الذي يهتدي.

****

(7)

آثار إزالة الأتربة والغبار عن الجذور الضامرة في شجرة الإسلام

هذه هي أهم الأفكار المتعلقة بالعقيدة الإسلامية وما يتصل بها، ولا شك أن أخذ هذه الأفكار صافية يحدث في النفس الإنسانية تأثيراً بالغ الأهمية، فيقلبها رأساً على عقب، ويرفعها من الحضيض إلى أعلى الدرجات، ويوسع أمامها الآفاق، بشكل يجعلها تشرف على الكون، وتجتلي أدق التفاصيل في الحياة، وغايتها وقيمتها، ومدى أهميتها، فإن العقيدة الإسلامية عقيدة التوحيد بما فيها هذه الأفكار التي تتعلق بالعقائد وما يتصل بها، هي التي أنشأت العرب نشأة جديدة، وبثت فيهم روحاً أحالتهم خلقاً جديداً، حين اقتحمت على نفوسهم مناطق عقائدها، واتصلت بوجدانهم في صميمه فإن بذرة التوحيد إذا ألقيت في نفوس أي شعب صافية الجوهر، نقية من كل شائبة، بسيطة كل البساطة دفعت إلى نفوس ذلك الشعب قوة روحية هائلة لا قدرة لأحد على تقدير مداها، فإن هذه القوة تجعل صاحبها يستهين بالحياة في سبيل هذه العقيدة، فكيف لا يستهين بالصعاب مهما بلغت، وهي دون الاستهانة بالحياة. لذلك لم يكن عجيباً أن قدر العرب بعد إسلامهم على الفرس والروم، لأن بذرة التوحيد أحالتهم خلقاً جديداً، وليس بعجيب أن يقدر المسلمون اليوم على الأمريكان والإنجليز والفرنسيين والروس إذا ما أحييت في نفوسهم بذرة التوحيد، وما جاء به القرآن من أفكارها، من مثل القدر، ومن مثل الرزق، ومن مثل الموت، فإن ذلك مع التوكل على الله يحيل المسلمين خلقاً جديداً وينشئهم نشأة جديدة، فيندفعون في الأرض كما اندفع أجدادهم من قبل، يحملون رسالة الإسلام، ينشرون بها الهدى بين الناس. فالمسألة إذن في أمر المسلمين اليوم هي إلقاء بذرة التوحيد في نفوسهم صافية الجوهر، نقية من كل شائبة، بسيطة كل البساطة. لأنها وإن كانت موجودة في نفوسهم في أساسها صافية، ولكن ما يتعلق بها من أفكار تؤثر على اندفاع المسلم قد علاها كومة من الأتربة والغبار، لا بد من إزالتها حتى تعود كلها نقية من كل شائبة، وتعود بسيطة كل البساطة، بعيدة عن تعقيد المتكلمين، وجدل الفلاسفة، وذلك بإرجاعها إلى الدليل القطعي وحده، ورفض ما عداه، بإرجاعها إلى القرآن القطعي الدلالة، وإلى المتواتر من أحاديث الرسول ﷺ، ولهذا كانت الحاجة ماسة إلى حملة الدعوة أولاً أن يقووا في نفوسهم بذرة التوحيد، بالتصديق الجازم في القدر، والرزق، والموت والتوكل على الله. فإن هذا إذا تمكن من نفوسهم يجعلهم لا يعرفون الهزيمة ولا يرضونها، فإذا ما أصيبوا بأنفسهم وأموالهم في سبيل الله، وإذا ما منوا بالإخفاق تلو الإخفاق، فإن ذلك لا يوهن من عزمهم، بل يحفزهم لمضاعفة الجهد، والاستهانة بكل صعب، بل الاستهانة بالحياة في سبيل الظفر بالغاية التي نذروا أنفسهم من أجلها، ووقفوا حياتهم عليها، ألا وهي إعادة الأمة الإسلامية دولة كبرى، تنقذ العالم مما يتردى فيه من كفر وضلال، وتعاسة وشقاء، فإذا ما حصل ذلك التأثير لديهم، وصفت بذرة التوحيد في نفوسهم، ألقوها للناس كما هي لديهم، صافية الجوهر، نقية من كل شائبة، بسيطة كل البساطة، حتى تعود الأمة الإسلامية خلقاً جديداً وتنشأ نشأة جديدة، وحينئذ تتحقق الغاية، وتعود كلمة الله هي العليا.

هذه آثار إزالة الأتربة والغبار عن الجذور الضامرة في شجرة الإسلام، وهي آثار في منتهى العظمة، وهي تساوي ما يجب أن يبذل من جهد في تفهم هذه الأفكار الستة، وحفظ أدلتها من الآيات والأحاديث حفظاً تاماًعن ظهر قلب، لتؤثر في النفس، وليتمكن الشاب من التأثير في الأفراد والجماهير، ليحيلهم معه خلقاً جديداً، حتى يسيروا أمة واحدة، مندفعين في الأرض لنشر الهدى ومحو الضلال.

الأفكار التي تتعلق بالأحكام الشرعية وما يترتب على ذلك من انضباط السلوك

أما الأفكار التي تتعلق بالأحكام الشرعية وما يترتب على ذلك من انضباط السلوك فإنه لم يصبها شيء من الغشاوة، ولم يختلط فهمها على الكثيرين، ولكن أصابها بعض التأويل، فحصل التوسع في أدلة الأحكام، فكان اعتبار المصلحة علة شرعية، وكان اعتبار المصالح المرسلة دليلاً شرعياً، وكان اعتبار العقل وكلام آل البيت من الأدلة الشرعية، وغير ذلك من جراء البعد عن الفهم، وبالتالي البعد عما جاء به الوحي، غير أن ذلك لم يؤثر على وجود الأحكام الشرعية في الحياة، ولا على انضباط سلوك الفرد، ولا على انضباط سلوك الأمة بوصفها أمة في سير الدولة، وإنما أثر في إبعاد بعض الأحكام الشرعية عن خط نزول الوحي، فبدأت الشقة تبعد قليلاً قليلاً، وتتسع شيئاً فشيئاً بين الوحي وبين بعض الأحكام. وهذا أثر على قوة الأحكام في التأثير، إذ بدأت تبعد قليلاً عما جاء به الوحي، ولكن بقي لها تأثيرها لأنها تؤخذ على أساس أنها مما جاء به الوحي. ولذلك لايعتبر ما أصاب الأفكار المتعلقة بالأحكام الشرعية من التأويل مما أثر على جذور الإسلام، وكان له أثر على قوة شجرة الإسلام. ولكن الذي أثر على بعض الجذور، وسبب جفاف شجرة الإسلام، وبالتالي سهولة قطعها، ثم أخذ يميت الجذور، إنما هو إسقاط قيمة التقيد بالأحكام من الأسس التي تقوم عليها الدولة، ومن الأسس التي تقوم عليها حياة الأفراد، أو بعبارة أخرى أخذ ما ليس من الإسلام واعتباره منه ولو اسماً من قبل الدولة، وإهمال بعض الأفراد مسألة التقيد بالأحكام من حياتهم اليومية، ولذلك كان لا بد من توضيح بعض الأفكار التي تتعلق بالأحكام الشرعية مما يترتب عليه انضباط السلوك في الفرد، وانضباط السلوك في الأمة في سير الدولة.

أما إسقاط قيمة الأسس التي تقوم عليها حياة الأفراد فإن ذلك يتجلى في إهمال بعض الأفراد مسألة التقيد بالأحكام الشرعية في حياتهم اليومية، سواء في سلوكهم الفردي، أو في علاقاتهم مع الناس فإن الأكثرية منهم، والرأي العام الطاغي على العلاقات بين الأفراد، لا يقيم وزناً للأحكام الشرعية، ولا تلاحظ حتى مجرد ملاحظة، مع أن التقيد بالأحكام الشرعية هو أساس الحياة، وهو ثمرة الإيمان، وعلى أساسه يجب أن يكون انضباط السلوك، والآيات الدالة على ذلك قطعية الدلالة في وجوب التقيد بأحكام الشرع. قال الله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزۡعُمُونَ أَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمۡ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ٦٠ وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيۡتَ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودٗا ٦١﴾ ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا ٦٥﴾ ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ٧﴾ فهذه الآيات قطعية الدلالة في وجوب التقيد بأحكام الشرع، فالله تعالى أمر المسلمين بأن يأخذوا ما أتاهم به الرسول، مما فرضه الله عليهم، أو ندبه، أو أباحه لهم، وأمرهم أن ينتهوا عما نهاهم عنه، مما حرمه عليهم أو كرهه لهم. فكل طلب جاء به الرسول من عند الله وجب التقيد به، سواء أكان طلب فعل جازم كالفرض، أو غير جازم كالمندوب، أو ترك جازم كالمحرم، أو غير

جازم كالمكروه، أو تخييراً بين الفعل والترك المباح، وكله يدخل تحت قوله ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ لأن (ما) من صيغ العموم فهي عامة فيما وردت به وهو الأحكام الشرعية، لأن الآية نزلت في تقسيم الفيء على المهاجرين دون الأنصار، أي في حكم من الأحكام الشرعية، فموضوعها حكم شرعي ثبت بفعل الرسول وجاء بصيغة العموم ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ﴾﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ﴾ فهي تعم جميع الأحكام الشرعية. وإذا قرنت هذه الآية بقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ فإنه يدل على أن الأمر في قوله ﴿فَخُذُوهُ ﴾﴿فَٱنتَهُوا۟ ﴾ للوجوب ولذلك كان فرضاً على كل مسلم أن يأخذ الحكم الشرعي وأن يتقيد به، وقد أكد القرآن هذا المعنى بشكل جازم في نفيه الإيمان عمن يحكّم غير الرسول أي غير شريعة الإسلام باعتبارها رسالة الرسول، فقال ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ ﴾ ثم لم يكتف بمجرد التحكيم بل اشترط الرضا بالحكم فقال: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ مما يدل على أنه لا يكفي التقيد بالحكم الشرعي خوفاً من السلطان بل لا بد أن يرتاح المسلم وأن يسلم به تسليماً تاماً، روى أنه قد اختصم يهودي ومنافق فدعا المنافق إلى كعب بن الأشرف ليحكم بينهما ودعا اليهودي إلى النبي ﷺ فأتيا النبي فقضى لليهودي فلم يرض المنافق فنزل قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾الآية.

ولم يكتف القرآن بهذا التأكيد بل نعى على الذين يريدون أن يتحاكموا إلى غير ما جاء به الرسول من شريعة الإسلام، وجعل احتكامهم لغيره احتكاماً إلى الطاغوت، وذمهم على ذلك. فقد أخرج ابن أبي حاتم والطبراني بسند صحيح عن ابن عباس قال: كان أبو برزة الأسلمي كاهناً يقضي بين اليهود فيما يتنافرون فيه، فتنافر إليه ناس من المسلمين فأنزل الله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟﴾ الآية مما يدل بشكل صريح على أن الرجوع إلى غير الأحكام الشرعية يعتبر رجوعاً إلى الطاغوت، وقد قال عنه الله إن الشيطان يريد أن يضل من يفعله.

وقد جاءت إلى جانب الآيات أحاديث صريحة في الدلالة على وجوب التقيد بالأحكام الشرعية فقد قال ﷺ"تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي". وقال ﷺ"من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"، وفي رواية"من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد". وروى مسلم عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ كان يقول في خطبته"أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة". وروى الترمذي عن العرباض بن سارية قال:"صلى بنا رسول الله ﷺ ذات يوم ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب، فقال قائل يا رسول الله كأن هذه موعظة مودع فماذا تعهد إلينا؟ فقال: (أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة لولاة الأمر وإن كان عبداً حبشياً، فإن من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة). والمراد بسنة الرسول قول الرسول وفعله وتقريره، وهو ما يعرف بالسنة من الأدلة الشرعية، وليس المراد المندوبات أو النوافل أو الاقتداء بالرسول، والمراد بسنة الخلفاء الراشدين المهديين ما يسيرون عليه من تطبيق أحكام الشرع، أي الطريقة التي يسيرون عليها، والمراد بالخلفاء الراشدين

المهديين كل خليفة راشد مهدي، وليس الأربعة فقط، سواء أكان من الخلفاء في الأيام الأولى كعمر بن عبد العزيز أم كان من الخلفاء الـذين سيكونون في المستقبل، والمراد بالبدعة كل ما خالف الشرع أي غير الأحكام الشرعية مطلقاً، وليس الأمور الخاصة بالعبادات فقط. وأخـرج ابن حجر في صواعقه عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ أنه قال: "إني تركت فيكم كتاب الله عز وجل وسـنتي، فاسـتنطقوا القـرآن بسـنتي". فهذه الأحاديث تدل على التمسك بكتاب الله وسنة رسول الله، أي على التمسك بالأحكـام الشـرعية، فهـي تـدل علـى التقيـد بالأحكـام الشرعية. ولم يكتف الرسول بالأمر بالتمسك بل حذر من اتباع غيرهما حين حذر من اتباع سنن غيرنا. فقد روى البخاري عن أبـي سـعيد الخدري عن النبي ﷺ: "لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً شبراً، وذراعاً بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم، قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى؟ قال: فمن". فهذا الحديث بمقام التبكيت على هذا العمل، فهو نهي جازم، لأنه يتضمن نهياً، ويتضمن ذماً لمن يفعل ذلك. وكـان رسول الله ﷺ ينهى عن سؤال أهل الكتاب عن شيء، إذ أن سؤالهم يعني الرجوع إلى غير الكتاب والسنة إلى غير الأحكام الشرعية، قـال ﷺ "لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء". وروى البخاري عن عبيد الله بن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال "كيف تسألون أهل الكتـاب عـن شيء وكتابكم الذي أنزل على رسول الله ﷺ أحدث تقرؤونه محضاً لم يشب". فهذه الأحاديث كلها تدل على التحذير من أخذ شيء من غير الكتاب والسنة، أي تنهى عن أخذ شيء من غير الأحكام الشرعية، مما يؤكد وجوب التقيد بالأحكام الشرعية تقيداً كاملاً.

فهذه الأدلة كلها تدل دلالة لا تقبل الجدل على وجوب التقيد بالأحكام الشرعية، وتـدل علـى أنهـا أسـاس في حيـاة الفـرد المسـلم، فإهمال بعض الأفراد لها في حياتهم اليومية، وعدم طغيانها على العلاقات بين الأفراد، أسقط قيمة الأسس التي تقـوم عليهـا حيـاة الأفـراد اليومية، والأسس التي تقوم عليها العلاقات بين الأفراد، ولهذا كان من العبث إقامة دولة إسلامية من أفراد سقطت لديهم الأسس التي تقوم عليها الحياة الإسلامية للفرد، والأسس التي تقوم عليها العلاقات بين الأفراد، ولهذا كان من أهم ما هو ملقى على عاتق حملة الـدعوة وهـم يعملون لاستئناف الحياة الإسلامية وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم أن يعملوا لتوضيح قيمة الأسس الـتي تقـوم عليهـا حيـاة الأفـراد وأن يحاولوا إيجاد رأي عام في الجماهير لقيمة الأسس التي تقوم عليها العلاقات بين الأفراد فإن هذا من أهم الأعمال لإقامة الحكم على الفكـرة الإسلامية، وهذا كله إنما يكون بجعل التقيد بالأحكام الشرعية سجية من السجايا بين المسلمين، وبجعله وحده هو الطاغي على الناس.

والتقيد بالأحكام الشرعية يحقق سيادة حكم الشرع ويحدد مقاييس الأعمال في الحياة. أما تحقيق سيادة حكم الشرع فهو الـذي يضـمن للمجتمع الاستقرار، ويضمن للناس الطمأنينة على حياتهم وحقوقهم، ومصالحهم، وفي البلاد المتقدمة مادياً كأوروبا وأمريكا يسعون دائمـاً لسيادة حكم القانون، ويجعلونها أقصى الغايات التي يبذلون أقصى جهدهم في سبيل تحقيقها، فإن سيادة حكم القانون تجعل الفرد لا يخالف القانون من ذاته، لأنه تطبع بالخضوع للقانون، وضبط سلوكه بحسبه، وتجعل العلاقات بين الأفراد سـهلة ميسـورة، تـتم بأقـل كلفـة وأيسـر مجهود، وتجعل الدولة راعية لشؤون الناس لا متسلطة عليهم، لأن سيادة الحكم ليست للحاكم وإنما هي للقـانون، أي الـذي يسـود النـاس ليس حكم الحاكم وإنما هو حكم القانون، وحكم الحاكم نفسه خاضع لحكم القانون. وهذا يحصل في الغرب والقانون ليس لـه في نفوسـهم سوى سلطان أدبي، أي سلطان معنوي تعارفوا على احترامه، وصار فخرهم واعتزازهم بسيادته، أما المسلمون فإن سيادة حكم الشـرع لهـا في نفوسهم السلطان الأدبي والمعنوي، وما هو فوق السلطان الأدبي والمعنوي، لها في نفوسـهم السـلطان الروحـي، فهـي حكـم الشـرع أي

حكم الله الذي جاء به الوحي، فهم فوق اعتزازهم بالإسلام، وفخرهم على الدنيا به، فإنهم يخشون من مخالفته عذاب جهنم، ويرجون من اتباعه والتقيد به جنات النعيم، ومنهم من يرجو ما هو فوق ذلك ألا وهو رضوان الله تعالى، ولذلك فإن سيادة حكم الشرع تجعل المسلم يتقيد بالقانون بدافع العقيدة، ويقف حارساً على التقيد به بدافع العقيدة، فهو يضبط سلوكه بحسبه، ويجعل نفسه حارساً على الناس لضبط سلوكهم بحسبه، ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ أي حراساً على التقيد بحكم الشرع، وكذلك تجعل سيادة حكم الشرع العلاقات بين الأفراد ليست سهلة ميسورة فحسب، بل قد ضمن فيها ما يرفع النزاع بين الناس، فتتم بسهولة ويسر، مضمون فيها أن لا يقع فيها النزاع، ما دامت سيادة حكم الشرع هي المسيطرة على النفوس، وتجعل إلى جانب ذلك كله سلطان الحاكم رعاية شؤون لا قوة تسلط، لأن المرجع الأعلى للناس ليس الحاكم وإنما هو حكم الشرع، فهو مرجع الرعية ومرجع الحاكم، وما الحاكم إلا راع يرعى شؤون الناس بأحكام الشرع ولذلك سماه الشرع راعياً "والإمام راع".

وقد شدد القرآن على سيادة حكم الشرع بنفيه الإيمان عمن لا يحكّم الشرع أي عمن لا يجعلون سيادة حكم الشرع هي المتحكمة في العلاقات بين الأفراد فقال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ ولم يكتف بذلك بل اشترط إلى جانب تحكيم الشرع عدم وجود شيء في النفس من الحكم والتسليم المطلق له فقال: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ وهذا من أبلغ ما يتصور في الحث على تحقيق سيادة حكم الشرع، وإلى جانب هذا أمر أن تكون سيادة حكم الشرع هي المسيطرة على العلاقات بين الحاكم والرعية فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ فأمر الرعية والحكام إذا تنازعوا في شيء أن يردوه إلى حكم الشرع وجعل ذلك علامة الإيمان فقال ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ عقب على ذلك بقوله: ﴿إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ﴾، ولم يكتف بذلك بل مدح هذا العمل بقوله: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ مما يدل على تأكيده وجزمه في رد الأمر إلى حكم الشرع، وهذا من أبلغ الحث على تحقيق سيادة حكم الشرع. وبهذا كله يتبين مدى ما لتحقيق سيادة حكم الشرع من أهمية في نظر الإسلام.

وأما تحديد مقاييس الأعمال في الحياة فإنه هو عينه تصوير الحياة، وبحسب هذا التصوير للحياة يتصورها الإنسان ويقدم على الأعمال ويحجم عنها بحسب هذه الصورة، لأن هذه الصور تحدد له وجهة نظره في الحياة، فينظر للحياة نظرة معينة حسب تصويرها له، والحياة في نظر المسلم ليست منفعة فيحصر نظرته لها بالنفعية، ولا هي مصلحة فيحصر نظرته إليها بالمصلحية، وإنما الحياة الدنيا طريق إلى الآخرة، والإنسان ما وجد في هذه الحياة الدنيا إلا لعبادة الله، ﴿وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ ﴿٢٦﴾﴾ ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۖ﴾ فتصوير الحياة الدنيا هي أنها متاع وما هي بالنسبة للآخرة إلا قليل ﴿فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ﴿٣٨﴾﴾ فهي ليست غاية ولا المنفعة والمصلحة هي المقصودة منها وإنما هي

أمور لا بد منها من وجودها فيها، والغاية إنما هي الآخرة، وما هذه الحياة إلا طريق لتلك ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا لَهۡوٞ وَلَعِبٞۚ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ لَهِيَ ٱلۡحَيَوَانُۚ﴾ أي هي الحياة الحقيقية. ومن هنا لم تكن أمور الدنيا هي مقياس الأعمال، ولا هي تصوير الحياة، وإنما كان مقياس الأعمال هو الحلال والحرام، فما كان حلالاً فعلناه وما كان حراماً اجتنبناه، قال الله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ فجعل تحريم ما حرم الله ورسوله صنو الإيمان، وجعل تركه جرماً يستحق صاحبه القتال، وهذا يدل إلى أي مدى تبلغ أهمية الحلال والحرام.

والحلال هو ما أحل الله والحرام ما حرمه، قال رسول الله ﷺ: "ما أحل الله في كتابه فهو حلال وما حرمه فهو حرام". وعن سلمان الفارسي قال: "سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء فقال: (الحلال ما أحل الله في كتابه والحرام ما حرم الله في كتابه)". وكذلك الحلال ما أحل رسول الله في سنته، والحرام ما حرم رسول الله في سنته، لقوله ﷺ "إني أوتيت القرآن ومثله معه". وعليه ليس للمسلم أن يحل شيئاً، أو يحرم شيئاً بمقياس المنفعة أو المصلحة، أو العقل، أو غير ذلك، بل الحلال ما أحل الله والحرام ما حرمه، وقد وردت النصوص تنهى عن أن يحل أحد شيئاً أو يحرم شيئاً، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلۡسِنَتُكُمُ ٱلۡكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٞ وَهَٰذَا حَرَامٞ لِّتَفۡتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۚ﴾ ﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزۡقٖ فَجَعَلۡتُم مِّنۡهُ حَرَامٗا وَحَلَٰلٗا قُلۡ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمۡ أَمۡ عَلَى ٱللَّهِ تَفۡتَرُونَ ٥٩﴾ ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُحِلُّونَهُۥ عَامٗا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامٗا لِّيُوَاطِـُٔواْ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ فَيُحِلُّواْ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُۚ زُيِّنَ لَهُمۡ سُوٓءُ أَعۡمَٰلِهِمۡۗ﴾ فالمقياس هو ما أحل الله وما حرمه وليس غير ذلك مطلقاً فيوقف عند حد الحلال والحرام، فإذا اشتبه عليه الأمر فلم يدر أحلالاً هو أم حراماً توقف عن فعله حتى يعلمه، إذ أن هناك أفعالاً لا يعلمها كثير من الناس لاشتباه أمرها عليهم، فلا يصح أن يرجحوا كونها حلالاً بالمنفعة أو المصلحة أو العقل، ولا يرجحوا كونها حراماً بالمضرة أو المفسدة أو العقل، بل يجب أن يتوقفوا عن فعلها حتى يتبين لهم الأمر، فما كان حلالاً بينا فعلوه دون أي حرج، وما كان حراماً اجتنبوه عن رضا واطمئنان ولو كان ترياق الحياة، وما كان مشتبهاً عليه الأمر فيه أحلال هو أم حرام ينبغي أن يجتنبوه حتى يعرفوه، فإن لم يعرف كان اجتنابه أولى، روى البخاري عن عامر قال: سمعت النعمان بن بشير يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما مشبّهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى المشبّهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا إن حمى الله في أرضه محارمه، ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب". وبذلك يكون قد سلك الطريق الأقرب إلى النجاة، وبهذا يظهر درجة حرص الرسول على الدقة في مقياس الأعمال، فهو قد أضاف إلى وجوب الوقوف عند حد الحلال والحرام الحث على الامتناع عن العمل حين يشتبه أمر الحلال والحرام، وهذا أقصى ما يتصور من التوكيد والتدقيق في أمرالحلال والحرام.

فهذه الأدلة على أن سيادة حكم الشرع يجب أن تتحقق وعلى أن تصوير الحياة إنما هو الحلال والحرام وأنه وحده مقياس الأعمال في الحياة كافية لأن يقنع المسلم إن كان يؤمن بالقرآن وبنبوة محمد عليه السلام بأنه يجب عليه أن يضبط سلوكه في هذه الحياة حسب ما جاء به

القرآن وحديث الرسول، فيحقق سيادة حكم الشرع، ويجعل مقياسه للحياة بالحلال والحرام لا بالنفعية، ولا بالمصلحية، ولا بالعقل. وبذلك يعيد قيمة التقيد بالأحكام إلى الأسس التي تقوم عليها حياة الأفراد اليومية، وإلى الأسس التي تقوم عليها العلاقات بين الأفراد، وبذلك يعود للأحكام الشرعية وزنها، ويتحقق انضباط السلوك الانضباط الذي يحقق الطمأنينة والاستقرار.

على أن الإسلام لم يكتف بطلب التقيد بالشرع في حياة الأفراد اليومية وفي العلاقات بين الأفراد بل جاءت النصوص صريحة بطلب الحكم بالشرع قال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ﴾ ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ ولم يكتف بذلك بل جاء منذراً الذين يحكمون بغير الشرع فقال تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ٤٤﴾ أي من يحكم بغير ما أنزل الله إن اعتقد صلاحه وعدم صلاح الشرع فهو كافر، وإن لم يعتقد بصلاحه وبعدم صلاح الإسلام فهو من العصاة، ولذلك قال في آية ثانية ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ٤٥﴾ وقال في آية ثالثة ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ٤٧﴾ ولم يكتف بذلك بل أمر بقتال الحكام ورفع السيف في وجوههم إذا ظهر حكم الكفر، وإذا ظهر الكفر البواح، ففي حديث عبادة بن الصامت في البيعة "وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً. عندكم فيه من الله برهان". ووقع عند الطبراني "كفراً صراحاً". وفي رواية "إلا أن تكون معصية الله بواحاً. وفي رواية لأحمد "ما لم يأمرك بإثم بواحاً" وفي حديث أم سلمة "قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: لا، ما صلّوا"، وفي رواية: "ألا نقاتلهم يا رسول الله؟ قال: لا، ما صلّوا". وفي حديث مالك "قيل يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة". وفي رواية "قلنا يا رسول الله أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة". فمفهوم هذه الأحاديث هو أن ننازع الأمر أهله إذا رأينا كفراً بواحاً، وأن ننابذهم بالسيف ونقاتلهم إذا لم يقيموا فينا الصلاة، وإقامة الصلاة كناية عن الحكم في الإسلام، وكان يقال للحاكم الذي ليس من صلاحيته الأمور المالية والي الصلاة، ولمن له المالية وإلى الصدقات، وعلى أي حال فإن الحكم بغير ما أنزل الله كفر بواح وكفر صراح، فمفهوم الحديث أن ينازع من يفعله وأن يقاتل بالسيف فتكون هذه أدلة على أن الإسلام قد أمر بقتال من حكم بغير الإسلام بأمره بقتال الحاكم حين يظهر الكفر الصراح، وبأمره بقتال الأئمة الذين لا يقيمون فينا الصلاة أي لا يحكمون بما أنزل الله.

وبهذا يظهر مدى اهتمام الشارع بالحكم بالشرع، فهو قد أمر به أمراً جازماً، ولم يكتف بذلك بل نهى عن الحكم بغير ما أنزل الله نهياً جازماً، ولم يكتف بذلك بل أمر المسلمين بقتال الحكام إذا حكموا بغير ما أنزل الله أي بغير الشرع، وبإشهار السيف في وجوههم حتى يرجعوا للحكم بالشرع. وذلك حتى لا يقتصر تطبيق الشرع على حياة الأفراد اليومية، ولا على العلاقات بين الأفراد، بل يشمل ذلك أيضاً علاقات الحاكم بالرعية، وأعمال الحكم كلها، فأوجب الحكم بالشرع على الأمة، وعلى الحكام كما أوجب التقيد بالشرع على جميع المسلمين من حكام ورعية من غير فرق. فتحقق بذلك قيمة التقيد بالأحكام في الأسس التي تقوم عليها الأمة والدولة والمجتمع.

هذا بالنسبة للأفكار التي تتعلق بالأحكام الشرعية مما يترتب عليه انضباط السلوك في الفرد وفي العلاقات بين الأفراد وفي الحكم الذي يطبقه السلطان، أما الأفكار التي تتعلق بالأحكام الشرعية مما يترتب عليه انضباط السلوك في الأمة في سير الدولة فإن الإسلام قد قرر

أحكاماً عديدة للانضباط وهي من أعظم مفاهيم الانضباط في الوجود، ومن أهم هذه المفاهيم ما يلي:-

أولاً:- جعل الحكم أي السلطان للأمة وجعل لها وحدها حق نصب الحاكم والدليل على ذلك أن الشرع جعل نصب الخليفة إنما يكون من قبل الأمة، وحصره في ذلك حصراً، وجعل الخليفة إنما يأخذ السلطان بهذه البيعة. أما جعل نصب الخليفة للأمة وحدها فإن ذلك ثابت من بيعة المسلمين للرسول، ومن أمر الرسول لنا ببيعة الإمام. أما بيعة المسلمين للرسول فإنها ليست بيعة على النبوة، وإنما هي بيعة على الحكم، فهي لم تكن تؤخذ من المسلمين عند الدخول في الإسلام وإنما أخذت من المسلمين الذين تم إسلامهم ليبايعوا على الحكم، ولذلك قال الله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ﴾ فهن مؤمنات، فهي بيعة على الحكم، ولهذا كانت بيعة طاعة، عن عبادة بن الصامت قال: "بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكره وأن لا ننازع الأمر أهله وأن نقوم أو نقول الحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم". وأما أمر الرسول لنا بالبيعة فإن ذلك ثابت في أحاديث عديدة فقد روى ابن عمر عن النبي ﷺ "ومن مات وليس عليه إمام جماعة فإن ميتته ميتة جاهلية". وعن عبد الله بن عمر قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: "ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية". وعن أبي هريرة في حديث البيعة "ورجل بايع إماماً لا يبايعه إلا لدنياه إن أعطاه ما يريد وفّى له وإلا لم يف له". وفي الحديث "ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه"، الحديث. فهذه كلها تدل على أن الرسول قد أمر المسلمين ببيعة الخليفة. فالشرع جعل الخليفة ينصب بالبيعة، وجعل البيعة من قبل المسلمين للخليفة لا من قبل جماعة معينين، فالمسلمون هم الذين يبايعون، أي يقيمون الحاكم، وليست فئة معينة منهم كالجيش أو الزعماء أو الأحزاب أو السياسيين أو من شاكل ذلك بل المسلمين. وكذلك ما حصل من الخلفاء بعد الرسول إنما كان الخليفة ينصب خليفة بالبيعة، وحتى معاوية الذي ضرب نظام الحكم أفظع ضربة لم يستطع أن ينصب ابنه يزيد خليفة بل أخذ البيعة له من الناس قبل وفاته، وبعد وفاة معاوية أخذ يزيد البيعة لنفسه، فحتى الحكام الظلمة لم ينصبوا حكاماً إلا بالبيعة ولو بالإكراه، مما يدل على أن حكم الشرع هو أن نصب الخليفة محصور بطريقة واحدة هي البيعة من المسلمين.

وأما جعل الخليفة إنما يأخذ السلطان بهذه البيعة فواضح في أحاديث الطاعة، وفي أحاديث وحدة الخلافة، عن عبد الله بن عمرو بن العاص يقول: أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: "ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر" .وعن أبي هريرة عن النبيﷺ أنه قال: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي، وأنه لا نبي ببيعة بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون، قالوا فما تأمرنا؟ قال: فوابيعة الأول فالأول". فهذه الأحاديث تدل على أن الخليفة إنما أخذ السلطان بهذه البيعة، إذ قد أوجب الله طاعته بالبيعة، من بايع إماماً... فليطعه، فهو قد أخذ الخلافة بالبيعة، ووجبت طاعته لأنه خليفة قد بويع، فيكون قد أخذ السلطان من الأمة ببيعتها له ووجوب طاعتها لمن بايعته وهذا يدل على أن السلطان أي الحكم للأمة هي التي تقيم الحاكم وتنصبه، على أن عقد الخلافة عقد مراضاة واختيار كسائر العقود لا يتم إلا بين عاقدين أحدهما الأمة، والثاني الحاكم أو الخليفة، فهو عقد حكم، فإذا فقد فيه أحد العاقدين بطل العقد كلياً، فكان كأي عقد من العقود الباطلة، ولهذا فإنه إذا لم يتم نصب الخليفة من قبل الأمة فإنه لا يكون حاكماً شرعاً، بل يكون نصبه باطلاً لأن عقد الحكم لم ينعقد، لأنه لم يباشره أحد العاقدين وهو الأمة، ويعتبر الحاكم حينئذ مغتصباً للحكم كأي مغتصب ويطبق في حقه حكم الغاصب.

والسؤال الذي يرد الآن هو أنه إذا تولى الحكم غاصب متسلط عن طريق الجيش من غير بيعة من المسلمين ولا اختيار منهم كما هي الحال في أكثر بلاد المسلمين فهل يجب الخروج عليهم لتصحيح الأوضاع؟ والجواب على ذلك اختلف فيه العلماء، نقل ابن التين عن الداوودي قال "الذي عليه العلماء في أمراء الجور أنه إن قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب وإلا فالواجب الصبر". وقال في الفتح "وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وإن طاعته خير من الخروج عليه لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح فلا تجوز طاعته في ذلك بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها كما في الحديث". وقال الشوكاني "وقد استدل القائلون بوجوب الخروج على الظلمة ومنابذتهم بالسيف ومكافحتهم بالقتال بعمومات من الكتاب والسنة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا شك ولا ريب أن الأحاديث التي ذكرها المصنف في هذا الباب وذكرناها أخص من تلك العمومات مطلقاً، وهي متواترة المعنى. كما يعرف ذلك من له أنسة بعلم السنة". وقال النووي في شرح حديث عبادة على عبارة إلا أن تروا كفراً صراحاً. المراد بالكفر هنا المعصية. ومعنى الحديث لا تنازعوا ولاة الأمور في ولايتهم ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا منهم منكراً محققاً تعلمونه من قواعد الإسلام، فإذا رأيتم ذلك فأنكروا عليهم وقولوا بالحق حيثما كنتم". وقال في الفتح تعقيباً على كلام النووي: "وقال غيره إذا كانت المنازعة في الولاية فلا ينازعه بما يقدح في الولاية إلاإذا ارتكب الكفر، وحمل رواية المعصية على ما إذا كانت المنازعة فيما عدا الولاية، فإذا لم يقدح في الولاية نازعه في المعصية بأن ينكر عليه برفق ويتوصل إلى تثبيت الحق له بغير عنف، ومحل ذلك إذا كان قادراً ومن يتتبع أقوال العلماء في هذا الموضوع يجدهم جميعاً يبحثون في الحاكم الظالم، وفي أئمة الجور، وفي السلطان المتغلب، على اعتبار أن كل ذلك مسألة واحدة هي منازعة السلطان، فهم متفقون على أن البحث كله منازعة السلطان، واختلف رأيهم في الحكم في ذلك هل ينازعه بالسيف أم ينازعه بالقول والإنكار، وقد اتفقوا على أنه إذا ظهر الكفر البواح أو الصراح نازعه بالسيف ولا كلام. والاختلاف هو في غير ذلك من الأعمال، ويفهم من كلامهم أنهم يعتبرون كل هذه الأعمال من التغلب على السلطة، أي أخذ الحكم بالقوة، ومن الظلم ومن أكل أموال الناس، وغير ذلك، كلها منكرات فينظرون إليها باعتبارها منكراً فعله الحاكم، فيجب استنكاره، بدليل أن القائلين بوجوب الخروج على الحاكم الظالم ومنابذته بالسيف ومكافحته بالقتال استدلوا بعمومات من الكتاب والسنة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن الذين قالوا بوجوب طاعتهم وعدم الخروج عليهم استدلوا بالأحاديث الواردة في طاعة الحاكم ولو ظلم مثل حديث حذيفة "تسمع وتطع وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع". فقالوا هذه الأحاديث أخص من تلك العمومات مطلقاً أي أنها خصصت العام فتنصرف لغير الحاكم ويستثنى منها الحاكم، وأن الذين قالوا بوجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه استدلوا بما في عدم الخروج عليه من حقن الدماء وتسكين الدهماء، وهذا يعني أنهم اعتبروا الصبر على المنكر من الحاكم أخف ضرراً من إراقة الدماء وإيجاد الفوضى والفتن.

هذا هو وضع أقوال العلماء في هذه المسألة ولكن المدقق في هذا كله يجد أن المسألة هي على غير الوجه الذي بحثت على أساسه، فهي ليست مجرد منكر ارتكبه الحاكم، إذ لو كانت كذلك فقط لدخلت في مسألة محاسبة الحكام، ومحاسبة الحاكم إنما تكون بالقول فقط، ولا تكون بإشهار السيف في وجهه، للأحاديث الكثيرة الواردة في ذلك، وهي كذلك ليست مسألة أئمة جور وحاكم ظالم، إذ لو كانت كذلك

لدخلت أيضاً في مسألة محاسبة الحكام، وإنما المسألة خاصة في السلطان المتغلب أي الذي أخذ الحكم بالقوة، فما هو حكمه؟ هل يصبر عليه ويطاع؟ ويكتفى بمحاسبته بالقول؟ فتدخل في مسألة محاسبة الحكام، أم يخرج في وجهه بالسيف ويقاتل وينازع في الولاية ويخلع، لأنه أخذ السلطة بالقوة، لا لأنه ارتكب منكراً، بل لأنه ارتكب منكراً معيناً، وعملاً محدداً، هو أخذ السلطة بالقوة، هذا هو موضوع البحث وهذا هو واقع المسألة.

والجواب على ذلك هو أنه مما لا شك فيه أن السلطان أي الحكم للأمة أي للمسلمين، فهم الذين ينصبون الحاكم فهو حقهم، فمن يأخذه بالقوة ولا تعطيه الأمة له يكون قد اغتصب الحكم اغتصاباً وأخذه بغير حق، فهو مغتصب للحكم يطبق في حقه حكم الغاصب، كأي غاصب لأي حق من صاحبه صغيراً كان أم كبيراً، تافهاً كان أم عظيماً، فكلمة غصب ويطبق فيه حكم الغاصب. وقد يقال هناك أن السلطان مستثنى من حكم الغاصب، لأن أدلة الغصب عامة، وجاءت أدلة طاعة الحاكم خاصة فهي مخصصة لذلك العموم أي مستثناة من ذلك العموم فلا يطبق حكم الغاصب في حق السلطان بدليل أن الرسول ﷺ يقول في حديث حذيفة بن اليمان "يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهديي ولا يستنون بسنتي وسيقوم فيكم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان أنس، قلت كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال تسمع وتطيع وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع". فهذا مخصص لعموم أدلة الغصب بل لعموم أدلة الأحكام يستثنى منها الحاكم فلا يخرج عليه لاغتصاب السلطة فلا يطبق في حقه حكم الغاصب. قد يقال هذا بدليل ما نقله الشوكاني قال "وحكى ابن المنذر عن الشافعي أنه قال: من أريد ماله أو حريمه أو نفسه فله المقاتلة، وليس عليه عقل ولا دية ولا كفارة، قال ابن المنذر: والذي عليه أهل العلم أن للرجل أن يدفع عما ذكر إذا أريد ظلماً بغير تفصيل، إلا أن كل من يحفظ عنه من علماء الحديث كالمجمعين على استثناء السلطان للآثار الواردة بالأمر بالصبر على جوره وترك القيام عليه" انتهى، فهذا يدل على أنهم يستثنون الحاكم حتى لو كانت المسألة من باب الغصب. والجواب على هذا هو أن الأدلة الخاصة التي تستثني الحاكم إنما هي في حق الحاكم إذا كان حاكماً، ولكن مغتصب السلطة حين ارتكب جريمته لم يكن حاكماً، بل كان شخصاً عادياً من الناس، فاغتصبها وهو ليس بحاكم، وبعد اغتصابها صار حاكماً، فلا تنطبق عليه الأحاديث لأن الجريمة قد ارتكبت من قبله وهو ليس بحاكم، ولذلك لا تنطبق عليه أحاديث الأمر بالصبر على أئمة الجور، وينطبق عليه حكم الغاصب، ولا يدخل في الاستثناء، ولهذا فإنه يطبق في حق مغتصب السلطة من الأمة بالقوة حكم الغاصب ولا كلام.

وحكم الغاصب أن عليه أن يرد ما غصبه لصاحبه، وإن تغلظ العقوبة على الغاصب، وأنه يقاتل لرده عن أخذ المغصوب ولاسترجاعه منه قتالاً بالسيف ولو أدى لقتله. هذا هو حكم الغاصب، والدليل على أن عليه رد المغصوب ما روى عن السائب بن يزيد عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ "لا يأخذن أحدكم متاع أخيه جاداً ولا لاعباً، وإذا أخذ أحدكم عصا أخيه فليردها عليه". وعن الحسن عن سمرة عن النبي ﷺ قال: على اليد ما أخذت حتى تؤديه". والدليل على تغليظ عقوبة الغصب ما روي عن سعيد بن زيد قال: قال رسول اللهﷺ "من أخذ شبراً من الأرض ظلماً فإنه يطوقه يوم القيامة مع سبع أرضين". وعن ابن عمر قال: قال رسول اللهﷺ "من أخذ من الأرض شيئاً بغير حقه خسف به يوم القيامة إلى سبع أرضين". وهذا ليس خاصاً بالأرض فيشمل كل غصب، لأن قوله "شبراً من الأرض" وقوله "من الأرض شيئاً" ليس وصفاً مفهماً حتى يكون خاصاً به مخرجاً خلافه بل هو من قبيل النص على فرد من أفراده فلا مفهوم له، ولذلك كان

قوله: "يطوقه يوم القيامة من سبع أرضين" وقوله "خسف به يوم القيامة إلى سبع أرضين" دليلاً على أنه يعذب عقاباً على غصبه عـذاباً مغلظـاً، وهذا يعني أن تغلظ العقوبة على الغاصب. وقد قال الشوكاني في نيل الأوطار في شرح هذه الأحاديث: "وأحاديث الباب تـدل علـى تغلـيظ عقوبة الظلم والغصب وأن ذلك من الكبائر". وأما الدليل على مقاتلة الغاصب بالسيف لمنعه مـن الغصـب ولاسـترداد المغصـوب مـا رواه مسلم وأحمد عن أبي هريرة قال: جاء رجل فقال: يا رسول الله أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالك، قال: أرأيـت إن قاتلني قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار". وفي رواية "يا رسول الله أرأيـت إن عـدا على مالي؟ قال: أنشد الله، قال: فإن أبوا علي؟ قال: قاتل، فإن قتلت ففي الجنة وإن قتلت ففي النار". ففي هذا الحديث دليـل علـى جـواز مقاتلة من أراد أخذ مالك من غير حق دون فرق بين الكثير والقليل والتافه والعظيم إذا كان الأخذ بغير حق. قال الشوكاني في شـرح هـذا الحديث "وأحاديث الباب فيها دليل على أنها تجوز مقاتلة من أراد أخذ مال إنسان من غير فرق بين القليل والكثير إذا كان الأخذ بغـير حـق وهو مذهب الجمهور كما حكاه النووي والحافظ في الفتح وقال بعض العلماء: "إن المقاتلة واجبة" وأنه وإن كان بعض العلماء كالمالكية مـثلاً يقولون بأنه لا تجوز المقاتلة إذا طلب الشيء الخفيف ولكن لا يوجد في العلماء من يقول بعدم جواز المقاتلة في المال الكثير والشيء العظـيم بل بعضهم قال بوجوبها. وعلى ذلك فإن حكم الغاصب أن يقاتل بالسيف لدفعه عن الغصب ولاسترداد المغصوب منه. وإنما قلنـا بـالجواز ولم نقل بالوجوب لأن طلب المقاتلة وهو قول الرسول "قاتله" "قاتل" وإن كان قد اقترن بقرينة تدل على الجزم وهو قوله "فإن قتلت ففـي الجنـة وإن قتلت ففي النار" يعتبر طلباً غير جازم، فإن هناك قرينة أخرى مانعة من الجزم وهي أن لمالك المال أن يسامح الغاصب بماله وهذا يعني أن له أن لا يقاتله ويترك ماله مما يتنافى مع الجزم، ولذلك كان الحكم أن المقاتلة جائزة وليست بواجبة.

هذا هو حكم الغاصب وهذه أدلته وهذا هو حكم من يأخذ السلطة بالقوة من غير أن تعطيه إياها الأمـة. فكـل مـن يقـدم علـى اغتصـاب السلطة وأخذها بالقوة من غير أن تعطيه إياها الأمة وهو السلطان المتغلب حكمه أن يقاتل بالسيف أي بالسلاح حتـى يمنـع مـن اغتصـاب السلطة، وحتى تسترد السلطة منه وتعاد للأمة، وأن قتله أثناء القتال جائز قطعاً وإذا قتل فهو في النار، وكل مـن يعاونـه ممـن يقـاتلون معـه كذلك في النار، وأما الذين يقتلون وهم يقاتلون مغتصب السلطة فهم في الجنة، وهم من شهداء الآخرة، ويستمر قتاله حتى تسـترد السـلطة مهما طال الوقت، ومهما احتاج الأمر من جهد وتضحيات، وبذل دماء وأمـوال، وإذا استسـلم قبـل أن يقتـل ورد السـلطة للأمـة يعاقـب ويغلظ عليه في العقاب. هذا هو الحكم الشرعي في هذه المسألة.

وبهذه المناسبة فإنا نذكر قصة اغتصاب السلطة لأول مرة في الإسلام، تلك الجريمة التي ما بعدها جريمة، والتي كانت أفظع جريمة حلت بالإسلام، ونكب بها المسلمون، وهزّت الإسلام هزة بالغة العنف، ودمّرت نظام الحكم في الإسلام تدميراً كاد لا يبقي له المسحة الإسلامية، وحولته إلى ما يشبه النظام الملكي، نظام وراثة، فتحولت به الخلافة حقاً إلى ملك عضود كمـا ورد في الحـديث، تلـك الجريمـة الـتي ارتكبهـا معاوية لابنه يزيد، وارتكبها يزيد حين تسلم الحكم بالفعل، وقد بدأت محاولة ارتكابها في السنة الخمسين من الهجرة، وبدأ ارتكابهـا بالفعـل سنة إحدى وخمسين من الهجرة، أي ارتكبت ولم يمض على وفاة رسول الله ﷺ سوى أربعين عاماً. وإنما نذكر قصة هذا الاغتصـاب للسـلطة لنرى كيف كان موقف الصحابة منه، فإن ذلك قد يزيدنا ثقة بالرأي ويجلي لنا الوقائع، فإن تصرف الصحابة وفعلهم تأنس به النفوس ولـو

لم يكن إجماعاً، لأنهم بعد رسول الله ﷺ هم خيرة المسلمين على الإطلاق، وهم الذين نقلوا إلينا هذا الدين.

وقصة اغتصاب السلطة لأول مرة في الإسلام هي قصة أخذ معاوية البيعة لابنه يزيد بالقوة، وأخذ يزيد السلطة والبيعة بالقوة. وأول من حض على ارتكاب هذه الجريمة وأشار بهذا الفعل هو المغيرة بن شعبة. فإنه لما استقامت الأمور لمعاوية استعمل على الكوفة المغيرة بن شعبة، ثم هَمَّ أن يعزله ويولي سعيد بن العاص، فلما بلغ ذلك المغيرة قدم الشام على معاوية. فقال: يا أمير المؤمنين، قد علمت ما لقيت هذه الأمة من الفتنة والاختلاف، وفي عنقك الموت، وأنا أخاف إن حدث بك حدث أن يقع الناس في مثل ما وقعوا فيه بعد قتل عثمان، فاجعل للناس بعدك علماً يفزعون إليه واجعل ذلك يزيد ابنك، فراقت هذه الفكرة معاوية، وبدا له أن يأخذ بما أشار عليه المغيرة، ولما قالت له زوجته فأخته بنت قرطة حين بلغها ذلك: فمما قالت له: أن ما أشار به عليك المغيرة أراد أن يجعل لك عدواً من نفسك يتمنى هلاكك كل يوم، شق عليه أن يسمع هذا الكلام، ولم يعبأ به ومضى يهيئ الناس لإعلان ذلك عليهم، وأخذ البيعة ليزيد. وقد بدأ ذلك بتدبير خفي، فقد دعا الضحاك بن قيس الفهري فقال له: إذا جلست على المنبر وفرغت من بعض موعظتي وكلامي فاستأذني للقيام، فإذا أذنت لك فاحمد الله تعالى واذكر يزيد، وقل فيه الذي يحق له عليك، من حسن الثناء عليه، ثم ادعني إلى توليته من بعدي، فإني قد رأيت وأجمعت على توليته. ثم دعا عبد الرحمن ابن عثمان الثقفي، وعبد الله بن مسعدة الفزاري، وثور بن معن السلمي، وعبد الله بن عصام الأشعري، فأمرهم أن يقوموا إذا فرغ الضحاك وأن يصدقوا قوله، ويدعوه إلى بيعة يزيد، وكان في ذلك الوقت قد اجتمعت عند معاوية وفود الأمصار في دمشق، وفيهم وفود العراق، وعلى رأسهم الأحنف بن قيس. فلما جلس معاوية على المنبر، وفرغ من بعض موعظته والجمع الحاشد منصت قام الضحاك ابن قيس فنفذ ما أمر به، ثم قام كل من عبد الرحمن بن عثمان، وعبد الله بن مسعدة، وثور بن معن وعبد الله بن عصام، فنفذوا ما أمروا به، وقال كل ما طلب منه، فقال معاوية: أوكلكم قد أجمع رأيه على ما ذكرنا؟ فقالوا: كلنا قد أجمع رأيه على ما ذكرنا. قال: فأين الأحنف؟ فأجابه، قال: ألا تتكلم فقام الأحنف فخطب، ومما قاله: "فاعرف من تسند إليه الأمر من بعدك، ثم اعص أمر من يأمرك، لا يغررك من يشير عليك، ولا ينظر لك، وأنت انظر للجماعة، واعلم باستقامة الطاعة، مع أن أهل الحجاز وأهل العراق لا يرضون بهذا، ولا يبايعون ليزيد ما كان الحسن حياً" حينئذ غضب الضحاك فقام الثانية يخطب فهاجم الأحنف، وهاجم أهل العراق، مهاجمة عنيفة ثم جلس، فقام الأحنف الثانية يرد على معاوية بأعنف مما هوجم به ومما قاله: "وقد علمت أنك لم تفتح العراق عنوة، ولم تظهر عليه قعصاً ولكنك أعطيت الحسن بن علي من عهود الله ما قد علمت، ليكون له الأمر من بعدك، فإن تف فأنت أهل الوفاء، وإن تغدر تعلم، والله إن وراء الحسن خيولاً جياداً، وأذرعاً شداداً، وسيوفاً حداداً، إن تدن له شبراً من غدر، تجد وراءه باعاً من نصر، وإنك تعلم أن أهل العراق ما أحبوك منذ أبغضوك ولا أبغضوا علياً وحسناً منذ أحبوهما، وما نزل عليهم في ذلك غير من السماء، وأن السيوف التي شهروها عليك يوم صفين لعلى عواتقهم، والقلوب التي أبغضوك بها لبين جوانحهم، وأيم الله أن الحسن لأحب إلى أهل العراق من علي" فقام معاوية فخطب ورد على الأحنف لكن ليس رداً مباشراً بل وصف أوصاف من يريدون الفتنة والعيابين المرتابين، ولمح إلى تحذيرهم، ولكنه لم يشر إلى الأحنف، ولا إلى ما قال، واكتفى بأوصاف عمومية من بعيد، فقام الأحنف وخطب ومما قاله "واعلم أنه لا حجة لك عند الله إن قدمت يزيد على الحسن والحسين وأنت تعلم من هما، وإلى ما هما" فكانت هذه هي الجولة الأولى في هذه المحاولة، فلما

شاهد موقف الأحنف الصلب، وكان يعني أهل موقف أهل العراق، استخار الله وأعرض عن ذكر البيعة ليزيد. وفي سنة خمسين هجرية قدم المدينة فتلقاه الناس، فلما استقر في منزله أرسل إلى العبادلة الأربعة: عبد الله بن عباس، وعبد الله ابن جعفر بن أبي طالب، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، وأمر حاجبه أن لا يأذن لأحد من الناس حتى يخرج هؤلاء النفر، فلما جلسوا تكلم معاوية ومما قاله "فإني قد كبر سني، ووهن عظمي، وقرب أجلي، وأوشكت أن أدعى فأجيب، وقد رأيت أن أستخلف عليكم بعدي يزيد، ورأيته لكم رضا، وأنتم عبادلة قريش وخيارها، وأبناء خيارها، ولم يمنعني أن أحضر حسناً وحسيناً إلا أنهما أولاد أبيهما علي، على حسن رأيي فيهما، وشديد محبتي لهما، فردوا على أمير المؤمنين خيراً رحمكم الله" فتكلم بعده الأربعة كل بعد الآخر ورفضوا جميعاً طلبه، أما ابن عباس فقد تهرب من الجواب الصريح وترك كلامه يعطي الرفض، وأما الثلاثة الآخرون فأجابوه بالرفض صراحة وبكل جرأة، فمما قاله ابن عباس "فإنك قد تكلمت فأنصتنا، وقلت فسمعنا، وأن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه اختار محمداً ﷺ لرسالته، واختاره لوحيه، وشرفه على خلقه، فأشرف الناس من تشرف به، وأولاهم بالأمر أخصهم به، وإنما على الأمة التسليم لنبيها، إذ اختاره الله لها فإنه إنما اختار محمداً بعلمه، وهو العليم الخبير، واستغفر الله لي ولكم" ومما قاله عبد الله بن جعفر "فاتق الله يا معاوية، فإنك قد صرت راعياً، ونحن رعية، فانظر لرعيتك، فإنك مسؤول عنها غداً وأما ما ذكرت من ابني عمي، وتركك أن تحضرهما، فوالله ما أصبت الحق، ولا يجوز لك ذلك إلا بهما وإنك لتعلم أنهما معدن العلم والكرم، فقل أو دع، واستغفر الله لي ولكم" ومما قاله عبد الله بن الزبير "فاتق الله يا معاوية، وأنصف من نفسك، فإن هذا عبد الله بن عباس ابن عم رسول الله، وهذا عبد الله بن جعفر ذو الجناحين ابن عم رسول الله، وأنا عبد الله بن الزبير ابن عمة رسول الله ﷺ وعلي خلف حسناً وحسيناً، وأنت تعلم من هما، وما هما، فاتق الله يا معاوية وأنت الحاكم بيننا وبين نفسك" ثم سكت، ومما قاله عبد الله بن عمر "فإن هذه الخلافة ليست بهرقلية، ولا قيصرية، ولا كسروية، يتوارثها الأبناء عن الآباء، ولو كانت كذلك كنت القائم بها بعد أبي، فوالله ما أدخلني مع الستة من أصحاب الشورى إلا على أن الخلافة ليست شرطاً مشروطاً، وإنما هي في قريش خاصة لمن كان أهلاً لها ممن ارتضاه المسلمون لأنفسهم من كان اتقى وأرضى" فلما انتهوا من الكلام تكلم معاوية يحاول تأييد طلبه ومما قاله "وإنما كان هذا الأمر لبني عبد مناف، لأنهم أهل رسول الله، فلما مضى رسول الله ولي الناس أبا بكر وعمر من غير معدن الخلافة والملك، غير أنهما سارا بسيرة جميلة، ثم رجع الملك إلى بني عبد مناف، فلا يزال فيهم إلى يوم القيامة" وبعد هذه الجلسة الحاسمة أمر بالرحلة وأعرض عن ذكر البيعة ليزيد، وظل على صلة ود مع هؤلاء الصحابة، ولم يقطع عنهم شيئاً من صلاتهم وأعطياتهم، ثم انصرف راجعاً إلى الشام وسكت عن البيعة ليزيد سكوتاً مطبقاً، فكانت هذه هي الجولة الثانية وقد رد فيها على معاوية رداً عنيفاً كبار الصحابة ممن هم أهل الحل والعقد، ومن هم زعماء الأمة، ولذلك سكت بعدها سكوتاً مطبقاً.

وبعد ذلك بعام أي في سنة إحدى وخمسين للهجرة مرض الحسن بن علي ﷺ مرضه الذي مات فيه، فلما بلغ ذلك معاوية كتب إلى عامله على المدينة: إن استطعت أن لا يمضي يوم إلا يأتيني فيه خبر الحسن فافعل، فلم يزل يكتب إليه بحاله حتى توفي، فكتب إليه بذلك، فلما أتاه الخبر أظهر فرحاً وسروراً حتى سجد وسجد من كان معه، فبلغ ذلك ابن عباس وكان في الشام، فدخل على معاوية، فلما جلس قال معاوية: يا ابن عباس، هلك الحسن بن علي، فقال ابن عباس: نعم هلك ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿١٥٦﴾﴾ ترجيعاً مكرراً، وقد بلغني الذي

أظهرت من الفرح والسرور لوفاته، أما والله ما سد جسده حفرتك، ولا زاد نقصان أجله في عمرك، ولقد مات وهو خير منك ولئن أصبنا به لقد أصبنا بمن كان خيراً منه، جده رسول الله ﷺ، فجبر الله مصيبته، وخلف علينا من بعده أحسن الخلافة، ثم شهق ابن عباس وبكى، وبكى من حضر في المجلس وبكى معاوية، ثم قال معاوية بلغني أنه ترك بنين صغاراً، فقال ابن عباس: كلنا كان صغيراً فكبر. قال معاوية: كم أتى له من العمر؟ فقال ابن عباس: أمر الحسن أعظم من أن يجهله أحد، فسكت معاوية يسيراً ثم قال: يا ابن عباس أصبحت سيد قومك من بعده، فقال ابن عباس: أما ما أبقى الله أبا عبد الله الحسين فلا. ثم لم يلبث معاوية يسيراً بعد موت الحسن حتى أقدم على أخذ البيعة ليزيد فعلاً، فبايع ليزيد في الشام، وكتب ببيعته إلى الآفاق يطلب إلى عماله في الأمصار أن يأخذوا البيعة ليزيد. وكان عامله على المدينة مروان بن الحكم، فكتب إليه يذكر الذي قضى الله به على لسانه من بيعة يزيد، ويأمره أن يجمع من قبله من قريش وغيرهم من أهل المدينة، ثم يبايعوا ليزيد فلما قرأ مروان كتاب معاوية أبى من ذلك، وأبته قريش، فكتب لمعاوية إن قومك قد أبوا إجابتك إلى بيعتك ابنك، فارأ رأيك"، فما كان من معاوية إلا أن عزل مروان وولى المدينة سعيد بن العاص، وكتب إليه يأمره أن يدعو أهل المدينة إلى البيعة ويكتب إليه بمن سارع ممن لم يسارع، فلما أتى سعيد بن العاص الكتاب دعا الناس إلى البيعة ليزيد وأظهر الغلظة وأخذهم بالعزم والشدة، وسطا بكل من أبطأ عن ذلك، فأبطأ الناس عنها إلا اليسير لا سيما بني هاشم، فإنه لم يجبه منهم أحد، وكان ابن الزبير من أشد الناس إنكاراً لذلك، ورداً له. فكتب سعيد بن العاص إلى معاوية بكل ذلك وختم كتابه بقوله: "ولست أقوى عليهم إلا بالخيل والرجال أو تقدم بنفسك فترى رأيك في ذلك" فكتب معاوية إلى عبد الله بن عباس، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن جعفر، وإلى الحسين بن علي رضي الله عنهم كتباً، وأمر سعيد بن العاص أن يوصلها إليهم، ويبعث بجوابها فأجابه هؤلاء الأربعة أجوبة ردوا بها على كتبه، ورفضوا بيعة يزيد، فكتب إلى سعيد بن العاص يأمره أن يأخذ البيعة ليزيد أخذاً بغلظة وشدة، ولا يدع أحداً من المهاجرين والأنصار وأبنائهم حتى يبايعوا، وأمره أن لا يحرك هؤلاء النفر يعني الصحابة الكبار، ولا يهيجهم، ففعل سعيد بما أمره معاوية أخذهم بالبيعة أعنف ما يكون من الأخذ وأغلظه فلم يبايعه أحد منهم، فكتب إلى معاوية: أنه لم يبايعني أحد، وإنما الناس تبع لهؤلاء النفر، فلو بايعوك بايعك الناس جميعاً، ولم يتخلف عنك أحد، فكتب إليه معاوية يأمره أن لا يحركهم إلى أن يقدم، ثم قدم المدينة حاجاً حتى إذا كان بالجرف لقيه الحسين بن علي وعبد الله بن عباس، فقال معاوية مرحباً بابن بنت رسول الله وابن صنو أبيه، ثم انحرف إلى الناس فقال هذان شيخا بني عبد مناف، وأقبل عليهما بوجهه وحديثه، فرحب وقرب، وجعل يواجه هذا مرة، ويضاحك هذا أخرى حتى ورد المدينة فلما نزل انصرفا عنه، فمال الحسين إلى منزله، ومضى عبد الله بن عباس إلى المسجد، ثم بعد أن استقر به المقام في منزله أرسل إلى الحسين بن علي فخلا به فقال له: يا ابن أخي قد استوثق الناس لهذا الأمر، غير خمسة نفر من قريش أنت تقودهم يا ابن أخي، فما أريك إلى الخلاف؟ قال الحسين أرسل إليهم فإن بايعوك كنت رجلاً منهم، وإلا لم تكن عجلت علي بأمر. قال: أو تفعل؟ قال: نعم، فأخذ عليه أن لا يخبر بحديثهما أحداً. ثم أرسل معاوية بعده إلى ابن الزبير، فخلا به، فقال له: قد استوثق الناس لهذا الأمر إلا خمسة نفر أنت تقودهم، يا ابن أخي، فما أريك إلى الخلاف؟ قال ابن الزبير فأرسل إليهم، فإن بايعوك كنت رجلاً منهم وإلا لم تكن عجلت علي بأمر، قال: وتفعل؟ قال: نعم، فأخذ عليه أن لا يخبر بحديثهما أحداً، ثم أرسل بعده إلى ابن عمر فأتاه وخلا به، فكلمه بكلام هو ألين من صاحبيه وقال إني كرهت أن أدع أمة محمد بعدي كالضأن لا راعي لها،

وقد استوثق الناس لهذا الأمر غير خمسة نفر أنت تقودهم، فما أربك إلى الخلاف؟ قال ابن عمر هل لك في أمر تحقن بـه الـدماء وتـدرك بـه حاجتك فقال معاوية: وددت ذلك، فقال ابن عمر: تبرز سريرتك ثم أجيء فأبايعك على أني بعدك أدخل فيما اجتمعت عليه الأمة، فـوالله لو أن الأمة اجتمعت بعدك على عبد حبشي لدخلت فيما تدخل فيه الأمة، قال: وتفعل؟ قال نعم ثم أرسل إلى عبد الـرحمن بـن أبـي بكـر فخلا به. قال: بأي يد أو رجل تقدم على معصيتي؟ فقال عبد الرحمن: أرجو أن يكون ذلك خيراً لي، فقـال معاويـة: والله لقـد هممـت أن أقتلك، فقال لو فعلت لاتبعك الله في الدنيا، ولأدخلك به في الآخرة في النار، ثم خرج عبد الرحمن بن أبي بكـر. وفي صـبيحة اليـوم الثـاني أمر بفراش فوضع له وسويت مقاعد الخاصة حوله وتلقاءه من أهله، ثم خرج وعليه حلة يمانية، وعمامة دكناء، وقد أسبل طرفها بين كتفيه، وقد ادهن بالطيب وتعطر، فقعد على سريره وأجلس كتّابه منه بحيث يسمعون ما يأمر به، وأمر حاجبـه أن لا يـأذن لأحـد مـن النـاس وإن قرب، ثم أرسل إلى الحسين بن علي وعبد الله بن عباس، فسبق ابن عباس فلما دخل وسلم عليه أقعـده في الفـراش عـن يسـاره، ثـم أقبـل الحسين بن علي، فلما رآه معاوية جمع له وسادة كانت على يمينه، فدخل الحسين وسلم، فأشار إليه فأجلسه عن يمينه مكان الوسادة، ثم ابتدأ معاوية الكلام فتحدث عن مسألة البيعة ليزيد مرة أخرى وكان في كلامه تعريض بالحسين ومـما قالـه: "فهـذه صـفة الرسـول ﷺ، ثـم خلفـه رجلان محفوظان، وثالث مشكور، وبين ذلك خوض طال ما عالجناه مشاهدة ومكافحة ومعاينة وسماعاً، وما أعلـم منـه فـوق مـا تعلمـان، وقد كان من أمر يزيد ما سبقتم إليه وإلى تجويزه، وقد علم الله ما أحاول به في أمر الرعية، من سد الخلل ولم الصدع بولايـة يزيـد بمـا أيقـظ العين وأحمد الفعل، وهذا معناي في يزيد، وفيكما فضل القرابة وحظوة العلم وكمال المروءة، وقد أصبت من ذلك عند يزيـد علـى المنـاظرة والمقابلة ما أعياني مثله عندكم وعند غيركما مع علمه بالسنة وقراءة القرآن والحلم الذي يرجح بالصم الصلاب" إلخ فلما انتهـى تيسّـر ابـن عباس للكلام فأشار إليه الحسين، وقال على رسلك فأنا المراد، ونصيبي في التهمة أوفر فأمسك ابن عباس فقـال الحسـين وتكلـم فـرد علـى معاوية بكلام صريح جريء مفحم ومما قاله: "وهيهات هيهات يا معاوية فضح الصبح فحمة الدجى، وبهرت الشمس أنـوار السـرج، ولقـد فضلت حتى أفرطت، واستأثرت حتى أجحفت ومنعت حتى محلت، وجزت حتى جاوزت ما بذلت لذي حق من اسم حقه بنصـيب حتـى أخذ الشيطان حظه الأوفر، ونصيبه الأكمل، وفهمت ما ذكرته عن يزيد من اكتماله وسياسته لأمة محمـد، تريـد أن تـوهم النـاس في يزيـد، كأنك تصف محجوباً، أو تنعت غائباً أو تخبر عما كان مما احتويته بعلم خاص، وقد دل يزيد من نفسه على موقع رأيه، فخذ ليزيـد مـا أخـذ فيه، من استقرائه الكلاب المهارشة عند التحارش، والحمام السبق لأترابهن، والقيان ذوات المعـازف، وضـرب الملاهـي تجـده باصـراً، ودع عنك ما تحاول، فما أغناك أن تلقى الله بوزر من وزر هذا الخلق بأكثر مما أنت لاقيه، فوالله ما برحت تقدح باطلاً في جـور، وحتفـاً في ظلـم حتى ملأت الأسقية، وما بينك وبين الموت إلا غمضة"، إلى أن قال: "أم كيف صاحبت بصاحب تابعاً وحولك مـن لا يـؤمن في صـحبته، ولا يعتمد في دينه وقرابته، وتتخطاهم إلى مسرف مفتون، تريد أن تلبس الناس شبهة يسعد بها الباقي في دنياه، وتشقى أنت في آخرتك، إن هـذا لهو الخسران المبين، واستغفر الله لي ولكم." فنظر معاوية إلى ابن عباس فقال: ما هذا يا ابن عباس؟ ولما عندك أدهى وأمر، فقال ابن عبـاس: إنها لذرية الرسول، وأحد أصحاب الكسا، وفي البيت المطهر قاله عما تريد. فقال معاوية: أعود الحلم التحلم، وخيره الـتحلم عـن الأهـل، انصرفا في حفظ الله. ثم أرسل إلى عبد الرحمن بن أبي بكر، وعبد الله بن عمر، وعبد الله ابن الزبير، وأعاد علـيهم الكـلام في يزيـد فأعـادوا

عليه ما قالوه له من قبل، فأمرهم بالانصراف. واحتجب عن الناس ثلاثة أيام لا يخرج، ثم خرج فأمر المنادي أن ينادي في الناس أن يجتمعوا لأمر جامع فاجتمع الناس في المسجد، وقعد هؤلاء الصحابة حول المنبر، فقام معاوية خطيباً وذكر يزيد وفضله، وقراءته القرآن وقال: ووالله لو علمت مكان أحد هو خير للمسلمين من يزيد لبايعت له، فقام الحسين فقال والله لقد تركت من هو خير منه أباً وأماً ونفساً، فرد عليه معاوية وقال له: أن يزيد والله لأمة محمد خير منك، فقال الحسين هذا هو الإفك والزور، يزيد شارب الخمر، ومشترى اللهو خير مني، فرد عليه معاوية ثم التفت إلى الناس ومما قاله لهم "رأيت أن أبايع ليزيد لما وقع الناس فيه من الاختلاف، ونظرا لهم بعين الإنصاف" وانتهى الاجتماع. وأصر هؤلاء الصحابة الخمسة على رفض البيعة ومهاجمتها ومهاجمة معاوية ويزيد، ثم بعد ذلك أمر من حرسه وشرطته قوماً أن يحضروا هؤلاء النفر الذين أبوا البيعة وهم الحسين وابن عمر وابن الزبير وابن عباس وعبد الرحمن بن أبي بكر، وأوصاهم معاوية فقال إني خارج العشية إلى أهل الشام، فأخبرهم أن هؤلاء النفر بايعوا وسلموا، فإن تكلم أحد منهم بكلام يصدقني أو يكذبني فيه، فلا ينقصني كلامه حتى يطير رأسه، فحذر القوم ذلك، فلما كان العشي خرج معاوية وخرج معه هؤلاء الصحابة وهو يضاحكهم ويحدثهم وخرج بينهم وأظهر لأهل الشام الرضا عنهم، وأنهم بايعوا، فقال: يا أهل الشام إن هؤلاء النفر دعاهم أمير المؤمنين فوجدهم واصلين مطيعين وقد بايعوا وسلموا، قال ذلك وهؤلاء الصحابة سكوت لم يتكلموا شيئاً حذر القتل، فوثب أناس من أهل الشام فقالوا يا أمير المؤمنين، إن كان رابك منهم ريب فخلّ بيننا وبينهم، حتى نضرب أعناقهم فقال معاوية، سبحان الله! ما أحل دماء قريش عندكم يا أهل الشام، لا أسمع لهم ذاكراً بسوء، فإنهم قد بايعوا وسلموا، وارتضوني فرضيت عنهم رضي الله عنهم، ثم ارتحل معاوية على الفور راجعاً إلى مكة. فكانت هذه هي الجولة الثالثة، وفيها تم لمعاوية أخذ البيعة فعلاً ليزيد على الناس بقوة السلطان، وبالإكراه، وبالغلظة والشدة، ما عدا كبار الصحابة.

هذه قصة أخذ البيعة ليزيد أو قصة أول حادثة اغتصاب للسلطة حدثت في الإسلام ومنها يتبين أن كبار الصحابة وقفوا منها أعنف موقف وعارضوها أشد معارضة وبالرغم من دهاء معاوية، ومن محاولاته ومناوراته، ومن اصطناعه الشدة والعنف، فإنهم لم يتزحزحوا قيد شعرة، وكان أهونهم جواباً أن قال له "تبرز سريرتك ثم أجيء فأبايعك على أني بعدك أدخل فيما اجتمعت عليه الأمة فوالله لو أن الأمة اجتمعت بعدك على عبد حبشي لدخلت فيما تدخل فيه الأمة" ولم يحظ بموافقة أحد منهم على بيعة يزيد واعتبروها فعلة نكراء واستنكروها وهاجموها وهاجموه فيها، فهذا يدل على أن الصحابة قد صادفتهم مشكلة اغتصاب السلطة بالذات بوصفها اغتصاب سلطة لا مجرد منكر فكان رأيهم فيها صريحاً لا لبس فيه، وكان عملهم تجاهها واضحاً وهو الرفض والإصرار على الرفض، وشدة معاوية وتهديده لهم بالقتل لم تستطع إجبارهم على البيعة، ولا على عدم مهاجمتها، كل ما حصل أن معاوية أراد أن يفهم أهل الشام أنهم بايعوا خشية أن يتخذ أهل الشام ذلك حجة فينتقضوا عليه فكذب على لسان هؤلاء الصحابة بحضورهم بعد أن هددهم بالقتل فعلاً إن تكلموا حتى ولو تصديقاً له فسكتوا على كذبته لأهل الشام. وعليه فإن رأي كبار الصحابة هو أن السلطان المتغلب لا يصح السكوت عليه ولا بد من منازعته في تغلبه، وعدم إقراره على ذلك، أي أن أخذ السلطة بالقوة اغتصاباً يجب أن يقاوم، وأن يظل الإصرار على مقاومته، ولا يحل السكوت عليه، مهما اصطنع من شدة وغلظة، ومهما حصل منه من قوة وبطش، تماماً كما فعل كبار الصحابة.

وهنا قد يرد سؤال هو أن الصحابة لم يقاتلوا معاوية على اغتصاب السلطة بل اكتفوا بالإنكار والمقاومة، والجواب على ذلك هو أن

معاوية حاكم تولى أخذ البيعة ليزيد وهو حاكم، أي ارتكب هذا العمل وهو حاكم، والحاكم مستثنى من عموم أدلة الغصب بالأحاديث الواردة في طاعته من مثل حديث حذيفة "تسمع وتطيع وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع". والحاكم لا يحل قتاله مهما عمل إلا في حالة واحدة إذا ظهر الكفر البواح، لأن هذه الحالة جاء بها النص، وما عداها لا يجوز لأحاديث الطاعة والصبر على جور الأئمة، ولذلك لم يقاتله الصحابة واكتفوا بالإنكار بالقول. أما لو ارتكب هذه الفعلة النكراء ولم يكن حاكماً فإنه يقاتل بالسيف أي بالسلاح، ولهذا فإنه لما مات معاوية وتولى الحكم يزيد وأراد أن يأخذ البيعة للناس فإن كبار الصحابة لم يكتفوا بالإنكار والامتناع عن البيعة كما حصل منهم تجاه معاوية بل شهروا بوجهه السيف وأعلنوا عليه القتال، وقاتلوه بالفعل فإن عبد الله بن الزبير خرج في مكة وأعلنها حرباً سافرة على يزيد يطلب خلعه، وجهز الجيوش لمحاربته، والحسين بن علي رضي الله عنه دعاه أهل العراق لمبايعته فذهب إليهم لقيادتهم لقتال يزيد وخلعه، وأهل المدينة خلعوا يزيد بن معاوية وتجهزوا لقتاله، ولما جاء جيشه للمدينة قاتلوه أعنف قتال، وكانت وقعة الحرّة المشهورة، التي قتل فيها من أصحاب النبي ﷺ ثمانون رجلاً، ولم يبق بدرّي بعد ذلك، وقتل فيها من قريش والأنصار سبعمائة، وقيل ألفاً وسبعمائة، وقتل فيها من سائر الناس من العجم والعرب والتابعين عشرة آلاف سوى النساء والصبيان كل ذلك لمقاومة يزيد أن يتولى الخلافة، أي لمقاومة اغتصاب السلطة، وهذا يدل على أن الصحابة رضوان الله عليهم ولا سيما كبارهم قاتلوا مغتصب السلطة بالسيف وشهروا في وجهه السلاح، واستمروا بقتالهم حتى قتلوا، مما يؤكد أن حكم اغتصاب السلطة هو مقاتلة المغتصب بالسلاح، قتالاً مستمراً حتى يخلع أو يقتل، وإذا قتل فهو في النار هو وكل من يقاتل معه، وإذا قتل الذين يقاتلونه فهم في الجنة، ويعتبرون شهداء.

وهنا ترد شبهة وخاصة من الجبناء الذين يتصنعون التقوى تصنعاً أو يصطنعونها بالفعل حقاً ولكن ليست لديهم عقلية الحكم التي تفهم وقائع كيان الأمة أو كيان الدولة. قد ترد شبهة ولا سيما من أمثال هؤلاء أن قتال الحاكم المتغلب فيه إراقة الدماء وإثارة الدهماء، وإيجاد الفوضى، وخلق الفتن بين المسلمين وهذا لا يجوز، ثم إنه في الفتنة يجب على المسلم أن يلزم بيته عملاً بالأحاديث العديدة الواردة في ذلك، فعن أبي موسى عن النبي ﷺ "في الفتنة كسروا فيها قسيّكم، وقطعوا أوتاركم، واضربوا بسيوفكم الحجارة، فإن دخل على أحدكم بيته فليكن كخير ابني آدم". وعن سعد بن أبي وقاص أن النبي ﷺ قال: "ستكون فتنة القاعد فيها خير من القائم، والقائم خير من الماشي، والماشي خير من الساعي. قال: أرأيت إن دخل على بيتي فبسط إلي يده لا ليقتلني؟ قال: كن كابن آدم". وفي رواية البخاري "قال رسول الله ﷺ ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم، والقائم خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، من تشرف لها تستشرفه فمن وجد فيها ملجأ أو معاذاً فليعذ به" وعن أبي ذر قال: قال لي رسول الله ﷺ: يا أبا ذر، قلت لبيك وسعديك، قال: كيف أنت إذا رأيت أحجار الزيت قد غرقت بالدم قلت ما خار الله لي ورسوله قال: عليك بمن أنت منه، قلت يا رسول الله أفلا آخذ سيفي فأضعه على عاتقي؟ قال: شاركت القوم إذن، قلت: فما تأمرني؟ قال: تلزم بيتك، قلت: فإن دخل على بيتي؟ قال: فإن خشيت أن يبهرك شعاع السيف فالق ثوبك على وجهك يبؤ بإثمك وإثمه". وعن المقداد بن الأسود قال: أيم الله لقد سمعت رسول الله ﷺ يقول ثلاثاً "إن السعيد لمن جنب الفتن، ولمن ابتلى فصبر فواها" ومعنى قوله فواها: التلهف. فهذه الأحاديث تدل على عظم خطر الفتنة وتحث على تجنبها والهرب منها ومن التسبب في شيء من أسبابها، ومقاتلة السلطان المتغلب ستكون منها فتنة قطعاً، إذ لم يتغلب على السلطة إلا ومعه جماعة، وسيقاتلون، وحينئذ يحصل

القتال بين المسلمين، ويقتل بعضهم بعضاً، وتكون الفتنة، وفي الفتنة سيلجأ الصالحون إلى بيوتهم ويهربون من الفتنة عملاً بالأحاديث، ولهذا كله كان ترك السلطان المتغلب وعدم الخروج عليه وعدم مقاتلته هو الذي يجب أن يعمل به المسلمون.

والجواب على هذه الشبهة بالنسبة للسبب الأول وهو أن يأخذ الشيء حكم نتيجته أي لما كان قتال السلطان المتغلب ينتج عنه إراقة دماء والفوضى وهذا لا يجوز لذلك كان قتاله لا يجوز لأنه يؤدي إلى هذه النتيجة، الجواب عن هذه النقطة هو أن قاعدة مآلات الأفعال التي على أساسها يبنى هذا الحكم وأمثاله باطلة من أساسها، وذلك أن النص إذا جاء بحل فعل، وجاء العقل وقال أن مآل هذا الفعل المفسدة، لا قيمة لما يقوله العقل متى ورد النص، وكذلك إذا جاء النص بتحريم فعل وجاء العقل وقال: أن مآل هذا الفعل المصلحة لا قيمة لما يقوله العقل متى ورد النص، لأن المشرع هو الله، والنص وحي من الله، والعقل إنما يفهم النص ولا يضع الحكم من عنده، فيلغى ما يقوله العقل ويبقى ما ورد به النص، وبذلك تبطل قاعدة مآلات الأفعال أو ما يسمونه بسد الذرائع لأنها مبنية على أن العقل إذا رأى مآل الفعل الذي بين النص حكمه يناقض الحكم يلغي النص ويبقى الحكم الذي رآه العقل وذلك باطل بلا شك. ومسألتنا هنا التي حصلت فيها الشبهة هي أنه ورد نص في قتال السلطان المتغلب، وهو أن السلطان المتغلب قد اغتصب السلطة، والرسول أمر بمقاتلة المغتصب، بقوله "قاتل فإن قتلت ففي الجنة وأن قتلت ففي النار" وقوله "قاتله" فهذا النص صريح وهؤلاء يريدون إبطال هذا النص، لأن قتال السلطان المتغلب يؤول إلى مفسدة، وهي إراقة الدماء وإثارة الدهماء، والفوضى والفتنة، وما دام يؤول إلى مفسدة أخذ حكمها لأنها لا تجوز فهو لا يجوز وهذا يعني إبطال النص بما يراه العقل من أن العمل بالنص يؤول إلى مفسدة، ولهذا كان قولاً باطلاً ومن هنا تزول الشبهة ويبطل الاعتراض ويظل حكم النص معمولاً به، وهو قتال الغاصب، أي قتال مغتصب السلطة.

وأما الجواب عن هذه الشبهة من حيث السبب الثاني وهو الفتنة والقعود أثناء الفتنة فإن الأحاديث الواردة في الفتنة إنما هي في حق من لم يظهر له المحق من المبطل من المتقاتلين في الفتنة أو في الفتنة إذا كان الحرب بين طائفتين ظالمتين، أما ما عدا ذلك فالنصوص صريحة في وجوب نصر الحق وقتال الباغين، وهذا هو مذهب جمهور الصحابة والتابعين. فقد قال الله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِۚ﴾ فهذه الآية قطعية الدلالة في وجوب قتال الفئة الباغية، والوقوف في جانب الفئة التي على الحق، ولو قعد المسلمون ولا سيما الصالحين عن نصرة الحق، وعن قتال الباغين، ولزموا بيوتهم، لظهر الفساد، واستطال أهل البغي والمبطلون، وتحكموا في رقاب العباد، وهذا والعياذ بالله علاوة على مخالفته للنصوص القطعية الثبوت القطعية الدلالة فيه هلاك للمسلمين ومحو للإسلام. ولذلك فإنه مع وجود النص القطعي العام تؤول أحاديث الفتنة بأنها إنما تكون في حال من لم يظهر له المحق من المبطل لقصر نظره عن معرفة صاحب الحق، أو لجهله، أو لغير ذلك، وفي حال كون الطائفتين المتقاتلتين باغيتين، أما ما عدا ذلك فيحرم عليه القعود، بل يجب أن يقاتل لنصرة الحق وإلا كان آثماً مستحقاً عذاب الله. وبهذا تبطل شبهة هؤلاء المتقاعسين، فإنه لو كانت هناك فتنة موجودة بالفعل لوجب حمل السلاح ومقاتلة الباغين والوقوف إلى جانب أهل الحق، فكيف وقد بغى شخص على المسلمين كلهم، واغتصب السلطة منهم، فإنه عملاً بقول الرسول: "فقاتله"، "قاتل"، يقاتل حتى تسترد السلطة منه، وتعاد للأمة تنصب الحاكم الذي تشاء عن رضا واختيار.

ثانياً:- الإمارة والرئاسة والقيادة في الإسلام فردية وليست جماعية، - فقد روي عن أبي سعيد أن رسول الله ﷺ قال: "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم" . وروى عبد الله بن عمر أن النبي ﷺ قال: "لا يحل لثلاثة بفلاة من الأرض إلا أمّروا عليهم أحدهم" وكلمة "أحد" هي كلمة واحد، وهي تدل على العدد، أي واحد وليس أكثر، ويفهم ذلك من مفهوم المخالفة لكلمة "أحدهم" ومفهوم المخالفة يعمل به، ودلالته كدلالة المنطوق من حيث الحجة، ولا يعطل مفهوم المخالفة إلا في حال واحدة وهي إذا ورد نص يلغيه، وهنا لم يرد نص يلغيه فيعمل به، أي فليؤمروا واحداً ليس أكثر، وإلا أمروا واحداً ليس أكثر، فمفهوم المخالفة في الحديثين يدل على أنه لا يجوز أن يؤمروا أكثر من واحد، ومن هنا كانت الإمارة لواحد ولا يجوز أن تكون لأكثر من واحد ولا بوجه من الوجوه.

وأيضاً فإن عمل الرسول ﷺ دليل على أن السلطة والإمارة والرئاسة والقيادة فردية، فإنه ﷺ في جميع الحوادث التي أمّر فيها أمراء كان يؤمّر واحداً ليس غير، فالسلطان والحكم إنما يقوم به رئيس الدولة ليس غير، وجميع صلاحيات الدولة محصورة به، فهو وحده صاحب الصلاحية في السلطان والحكم، ولا يشاركه في شيء منها أحد مطلقاً، بل ينفرد بها وحده، ومنها كانت الرئاسة والقيادة في الإسلام فردية وكانت الإمارة فردية.

هذا هو حكم الشرع في الإمارة والرئاسة والقيادة بأنها فردية، ولا يحل أن تكون جماعية، وهذه هي أدلتها:- قول الرسول وفعله. والإمارة والرئاسة والقيادة يستحيل أن تكون جماعية، وهذا هو الواقع تاريخياً وواقعياً وعقلياً، أما تاريخياً فإن النظام الديمقراطي منذ أن جاء قد جعل القيادة جماعية بجعله الحكم الصالح هو الذي يكون بيد جماعة، والحكم الفاسد هو الذي يكون بيد فرد، وقد جعلوا الحكم بيد وزارة، وأوجدوا مجلس الوزراء ليكون الحكم بيد جماعة لا بيد فرد، أي لتكون القيادة جماعية، ولكن الذي حصل هو أنه حين يباشر الحكم يفرض نفسه فردياً فتصبح السلطة كلها بيد رئيس الوزراء، أو رئيس الجمهورية، أو الملك، ويكون الباقون معاونين، أو موظفين، أو مستشارين. وأما واقعياً فإن الدول القائمة في العالم اليوم لا تقوم ولا في واحدة منها قيادة جماعية بل كلها قيادة فردية، ففي فرنسا وأمريكا مثلاً الحكم بيد رئيس الجمهورية، وفي انجلترا وألمانيا مثلاً الحكم بيد رئيس الوزراء، وروسيا التي جاء لها لينين بالقيادة الجماعية لم تقم فيها قيادة جماعية قط، إلا شكلاً على الورق وفي الكلام ليس غير، أما واقعياً فقد كانت القيادة فردية، ولينين نفسه كانت القيادة له وحده، أي كانت فردية، وكذلك ستالين، وخروشوف حين جاء وقال إنه يريد أن يعيد القيادة جماعية لم يلبث أن أصبحت القيادة له وحده، أي أصبحت القيادة فردية، والذين قلبوه وجلسوا مكانه أعلنوا أنهم سيعيدون القيادة جماعية بعد أن جعلها خروشوف فردية، ولكنهم لن يستطيعوا فإن السلطة ستكون إما بيد رئيس الوزراء، ويستحيل أن تكون بيد الاثنين، فلا بد أن يتغلب أحدهما على الآخر وينفرد بالصلاحية. وإما عقلياً فإن الحكم والرئاسة أو القيادة هي عبارة عن تدبير ناتج عن مفهوم، فأصلها المفهوم وإدراك الحقائق، وهذا مرتبط بالدماغ من حيث الإحساس والربط قوة وضعفاً، ومن حيث المعلومات صحة أو كثرة، وهذا يختلف في دماغ عن دماغ، فيستحيل أن يستمر دماغان وأكثر في السير في كل شيء في الحكم على الأشياء للقيام بتدبيرها، وهنا يحصل الاختلاف فصار لا بد أن ينزل أحدهما للآخر، وحينئذ تتحول القيادة إلى فردية، ولهذا لا يمكن أن تكون القيادة جماعية، بل يستحيل أن تكون إلا فردية.

ولعل الشبهة للذين يقولون بالقيادة الجماعية آتية من عدم تمييزهم الشورى عن الحكم فخلطوا بينهما، وصاروا يقولون أن القيادة

جماعية، ذلك أن الشورى من لوازم الحكم، ومن شروط صلاحه، فالحكم لا ينفصل عن الشورى، ولا يستغني عنها، وإذا فقدها فسد مهما كانت عبقرية الحاكم. لأن الإنسان ناقص وهو في حاجة دائمة لمن يجبر عليه هذا النقص، لذلك لا يستغني عن الشورى، فهي من ألزم اللوازم له. ويبدو أن هؤلاء رأوا الحاكم الذي يستبد برأيه، ولا يشاور أحداً يفسد، فظنوا أن فساده آت من فرديته في الحكم، أي فرديته في القيادة، فقالوا بالقيادة الجماعية، لكن الواقع لو أمعنوا النظر لوجدوا أنه يستحيل أن تكون هناك قيادة جماعية، وأن الواقع هو أن القيادة فردية، ولكن هذه القيادة الفردية من لوازمها كشرط من شروط صلاحها أن توجد بجانبها الشورى، أي يوجد بجانبها من تتداول معهم الرأي، بحيث تلتزم فيما لا غنى للحكم عن الالتزام به، وتستنير فيما عدا ذلك مجرد استنارة، لأن آراء الرجال كالمصباح يبدد الظلام، ويكشف خفايا الأمور.

ثالثاً:- الشورى حق من حقوق المسلمين على الحاكم- وحق من حقوق المرؤوسين على الرئيس، وحق من حقوق المقودين على القائد. قال الله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ وقال: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "ما رأيت أحداً أكثر مشاورة من رسول الله ﷺ لأصحابه". وعن الحسن رضي الله عنه قال: "ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم". فهذه الأدلة تدل بالنص على أن الله أمر المسلمين بالشورى بأمره رسول الله بالمشاورة، وبمدحه الشورى. فيكون للمسلمين على من يحكمهم، ويرأسهم ويقودهم، حق أن يأخذ رأيهم في الأمور، لأن الله أمره بذلك، لأن واقع أخذ الرأي أن الآخذ هو الحاكم أو الرئيس أو القائد، وأن المأخوذ رأيه هو الرعية، أو المرؤوسين أو المقودين، ولهذا كانت حقاً من حقوقهم، وعليه أن يؤدي هذا الحق.

والشورى إنما تكون للمسلمين فهي حق من حقوق المسلمين على حاكمهم، وليست هي حقاً لغير المسلمين، لأن الله تعالى يخاطب الرسول فيقول: ﴿وَشَاوِرْهُمْ﴾ والضمير هنا يعود على المسلمين، لأن الآية تقول: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ فهذا نص بأن المراد منه المسلمون. ويقول: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ والضمير هنا يعود على المسلمين، لأن الآية تقول: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ وهذه الأوصاف لا تكون إلا للمسلمين، لذلك كان النص معيناً تعييناً محدداً بأن المراد هم المسلمون ليس غير. ولهذا لا تكون الشورى لغير المسلمين، أي أن غير المسلمين ليس لهم على الحاكم حق الشورى.

غير أن هذا لا يعني أن غير المسلمين لا يصح أخذ رأيهم، بل يعني أن أخذ الرأي منهم ليس حقاً لهم على الحاكم، ولكن يجوز للحاكم أن يأخذ الرأي منهم، ويجوز لهم أن يعطوا رأيهم للحاكم أما الدليل على جواز أخذ الحاكم رأيهم قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ وأهل الذكر هنا المراد منهم أهل الكتاب لأن الآية نزلت فيهم، ولأن ما قبلها يدل على أنهم المعنيون وأهل الكتاب كفار، وقد أمر الله بسؤالهم وهذا يعني جواز أخذ رأيهم، لأن الأمر هنا للإباحة، وأيضاً فإن الرسول ﷺ أقر الرأي الذي تضمنه حلف الفضول وقال: "لو دعيت إليه في الإسلام لأجبته". مع أنه كان رأي مشركين، مما يدل على جواز أخذ رأي غير المسلمين مشافهة وجواز أخذ رأيهم

كتابة، وإذا جاز للحاكم أن يأخذ رأيهم فإنه يجوز له أن يسمع رأيهم، لأن الدليل يدل على جواز سماع رأيهم إذا سألهم، وإذا لم يسألهم، ما دام قد جاز له أن يسألهم ليأخذ رأيهم.

والشورى في الإسلام ليست واجبة وإنما هي مندوبة، والدليل على أنها مندوبة وليست فرضاً هو أن الأمر بها قد اقترن بقرينة تدل على عدم الجزم، وذلك أنها لا تكون إلا في المباحات، فلا تكون في فرض ولا مندوب ولا حرام ولا مكروه، لأن الحكم قد عين في كل منها فيلزم الإسلام بأخذه كما عين فلا تدخلها الشورى مطلقاً، وأما المباح فإن الشارع قد خير في أخذه وتركه فهو الذي تدخله الشورى فكونها لا تكون إلا في المباح يدل على أنها ليست فرضاً، إلا أن الذي رجح كونها مندوباً وليست مباحاً ثناء الله على المسلمين بكون أمرهم شورى بينهم، فالمدح هنا قرينة على أن فعلها مرجح على عدم فعلها، فكان ذلك قرينة على أنها مندوبة.

والشورى عامة تشمل كل رأي لا فرق بين التشريع وغيره، فتكون في الأحكام الشرعية والقوانين، وتكون في الحرب والأمور السياسية خارجية أو داخلية، وتكون في المصالح ورعاية الشؤون، وتكون في كل شيء، فتقع في الآراء كلها لأن دليل ثبوتها جاء عاماً، فالآية تقول: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ وتقول: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ والكلام هنا عام، فكلمة "أمرهم" تعني أمر المسلمين وهو عام في كل أمر، وكلمة "الأمر" فيها (أل) للجنس أي جنس الأمر وهو من صيغ العموم، والعام يبقى على عمومه ما لم يرد دليل التخصيص، وهنا لم يرد دليل يخصص الشورى برأي دون رأي فتكون عامة في كل رأي.

غير أن كون الشورى عامة في كل رأي لا يعني أنها ملزمة في كل رأي، فالعام هو أخذ الرأي فيكون في كل شيء وهو لا يدل على الإلزام، فأخذ الرأي شيء والإلزام به شيء آخر، ولذلك كان لا بد من أدلة أخرى تدل على الإلزام. وقد وردت أدلة غير عامة تدل على الإلزام، ووردت أدلة خاصة تدل على غير الإلزام. أما الأدلة غير العامة فقد روى عن الرسول ﷺ أنه قال لأبي بكر وعمر "لو اتفقتما في مشورة ما خالفتكما". مما يدل على وجوب العمل بالرأي الذي يعطى، فإن كلمة (مشورة) وإن كانت اسم جنس ولكنها لا تدل على العموم، لأن اسم الجنس حتى يدل على العموم لا بد أن يقترن بال، أو يضاف، فإذا لم يقترن بال، ولم يضف، لا يدل على العموم، وهي وإن كانت نكرة ولكنها لا تدل على العموم، لأن النكرة لا تدل على العموم إلا إذ اقترنت بنفي، فالنكرة في سياق النفي تعم، أما في الإثبات فليست من ألفاظ العموم، وهنا لم تقترن بنفي بل جاءت مثبتة ولذلك لا تكون من ألفاظ العموم، فيكون الدليل غير عام لكل شورى، بل عدم مخالفته لهما في شورى معينة، لا في مطلق شورى، فيكون معنى المشورة في هذا الحديث ليس الشورى، وإنما شورى في آراء معينة لا مطلق شورى. أما الأدلة الخاصة الدالة على عدم الإلزام فإن الرسول ﷺ حين عقد معاهدة الحديبية اعترض المسلمون جميعاً وخالفوه، فلم يعبأ بهم، ولم يسمع منهم، بل أصر على عقد المعاهدة رغم إصرارهم على المخالفة، وضرب برأيهم جميعاً عرض الحائط، ورفضه رفضاً قاطعاً، وقال: "إني عبد الله ورسوله ولن أخالف أمره". وكان ذلك في أمر تنزل فيه الوحي، فهو دليل على أن الأحكام الشرعية يؤخذ فيها الرأي ولكنه يكون غير ملزم، فللخليفة أن يأخذ به، وله أن يرفضه.

وأيضاً فإن الرسول ﷺ حين نزل ونزل معه المسلمون عند أدنى ماء من بدر لم يرض الحباب بن المنذر بهذا المنزل، وكان عليماً

بالأمكنة خبيراً بالحرب. فقال للرسول: يا رسول الله أرأيت هذا المنزل أمنزلاً أنزلكه الله فليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال الرسول: "بل هو الرأي والحرب والمكيدة": فقال: يا رسول الله إن هذا ليس بمنزل، ثم أشار إلى مكان فما لبث رسول الله أن قام ومن معه واتبع رأي الحباب. ففي هذا الحادث سأل الحباب عما إذا كان هذا مما جاء به الوحي أم هو مما يحتاج إلى إمعان نظر أو خبرة فنية: "الرأي والحرب والمكيدة". فلما علم أنه ليس مما جاء به الوحي أبدى رأيه، وبين خبرته، فكان موقف الرسول من ذلك أنه لم يستشر المسلمين فيما قاله الحباب، مما يدل على أنه ليس من الأمور التي يلتزم فيها برأي المسلمين، وإلا لاستشارهم، وأنه ترك رأيه وعمل برأي واحد من المسلمين في موضوع معين وهو "الرأي والحرب والمكيدة". مما يدل على أنه رجح جانب الصواب وعمل به. فهذا الموقف للرسول من هذه الحادثة دليل على أن كل ما كان من قبيل "الرأي والحرب والمكيدة" يكون الرأي فيها غير ملزم للخليفة بل يرجح فيها جانب الصواب ولو من شخص واحد، لأن عدم رجوع الرسول للمسلمين يعني أنه لو رجع لرأيهم لما التزم به، ولأن أخذه من واحد فقط وإلزام المسلمين به يعني أن ما رآه الخليفة صواباً سواء أكان من رأيه أو كان رأياً لغيره ورآه صواباً مما هو من قبيل "الرأي والحرب والمكيدة" هو الذي يلزم به لا رأي المسلمين. فيكون مثل هذه الشورى ليست ملزمة.

فهذان دليلان خاصان بآراء معينة بأن الشورى فيها غير ملزمة، فهما قطعاً غير الآراء المرادة بقول الرسول لو "اتفقتما في مشورة" على أنه إلى جانب هذين الدليلين هناك أدلة أخرى على أن الرسول قد التزم فيها بالشورى، فقد روى البخاري قال: "وشاور النبي ﷺ أصحابه يوم أحد في المقام والخروج فلما لبس لأمته وعزم قالوا: أقم، فلم يمل إليهم بعد العزم، وقال: لا ينبغي لنبي لبس لأمته فيضعها حتى يحكم الله". فهذه حادثة تدل على أن الرسول التزم بالشورى، وبالتدقيق فيها يتبين أنها ليست تشريعاً جاء به الوحي، ولا هي من قبيل الرأي والحرب والمكيدة، فهي حادثة أخرى غير الحادثتين السابقتين، فإذا وضعت هذه الحادثة بجانب حديث "لو اتفقتما في مشورة ما خالفتكما" تكون تفسيراً له، أي في المشورة التي من نوع المقام والخروج. وبناء على هذا تكون الشورى غير ملزمة في التشريع، وكل ما هو من نوعه مثل التعاريف الشرعية، والقواعد العامة والقوانين الإدارية، وما شاكل ذلك، وتكون الشورى غير ملزمة أيضاً فيما كان من قبيل الرأي والحرب والمكيدة، وهو أمران: أحدهما الآراء التي تحتاج إلى فكر وإمعان نظر والسياسة الخارجية كلها لأنها من قبيل الرأي، ومن قبيل الحرب والمكيدة، وثانيهما: الأمور الفنية لأن اعتراض الحباب كان على استراتيجية المكان، أي صلاحه للنزول للحرب، وهو خبير بالأمكنة، فترك الرسول له اختيار المكان وهذا أمر فني. وما عدا هذه الأمور الثلاثة فإن الشورى تكون ملزمة عملاً بحديث "ما خالفتكما" وبالتزام الرسول بالشورى حين شاور أصحابه يوم أحد في المقام والخروج. وبذلك يتضح تمام الوضوح متى تكون الشورى ملزمة، ومتى تكون غير ملزمة.

إلا أنه ينبغي أن يعلم أن كون الشورى ملزمة لا يعني مطلق شورى وإنما يعني شورى الحاكم للذين انتدبهم هو، أو انتدبهم الناس للشورى، أما ما عدا ذلك فلا يدخل تحت دليل الإلزام لأن الرسول قال "ما خالفتكما" لأبي بكر وعمر وهما وزيراه أي معاونين له، وهذا يعني أنهما منتدبان من قبله، والتزم برأي أصحابه في المقام والخروج لأنه قد جمعهم في المسجد من أجل مشاورتهم فهم منتدبون للشورى،

ولذلك التزم برأيهم، أما إذا لم يكن الناس الذين يشاورون منتدبين للشورى وأخذ رأيهم عرضاً فإنه لا يلتزم برأيهم ولو كان من قبيل المقام والخروج، لأن الشورى الملزمة إنما هي في شأن الحاكم مع من ينتدبون انتداباً للشورى، سواء أكان انتداباً كمجلس الشورى، أو كان انتداباً لمسألة معينة كان يجمع الخليفة وجوه المسلمين في حادثة غير عادية ليشاورهم، وما عدا ذلك فالشورى غير ملزمة بل كمداولة الحديث، ويؤيد هذا أن الرسول قد خطب الناس وأثنى على الله وقال ما تشيرون في قوم يسبون أهلي ما علمت عليهم من سوء قط، ولم يرو أنه أخذ برأيهم لأنه لم يجمعهم لأخذ رأيهم وإنما كانوا في المسجد وخطب وجاء في حديثه قوله ما تشيرون في أهلي. ولم تكن الآيات قد نزلت في موضوع الإفك، وشاور علي بن أبي طالب وأسامة بن زيد في فراق أهله، فأما أسامة فأشار بالذي يعلم من براءة أهله، وأما علي فقال لم يضيق الله عليك والنساء سواها كثير، ومع ذلك لم يعمل برأي أي منهما، إلى أن نزل القرآن فجلد الرامين، أي لم يأخذ برأي أي منهما، ولما جاء القرآن حكم بما أمره الله. وهذا يؤكد أنه ليس استشارة أي إنسان أو أي جماعة إذا كانت من نوع المقام والخروج تكون ملزمة، وإنما الإلزام يكون في حالة واحدة هي إذا شاور الحاكم من ينتدبون لأخذ الرأي كما في حادثة أحد، أو كانوا ممن عينهم السلطان معه ومن عملهم إعطاء الرأي، وما عدا ذلك فلا إلزام في الشورى.

رابعاً:- الطاعة فرض على المسلمين للحاكم- ولو ظلم، ولو أكل الحقوق، ما لم يأمر بمعصية، وما لم يظهر الكفر البواح. أما الدليل على أن الطاعة فرض فهو الآيات والأحاديث الواردة في ذلك قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ وروى البخاري عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أنه سمع أبا هريرة رضي الله عنه أن رسول اللهﷺ قال: "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني. فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني". وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ "اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة". وروى مسلم أن النبي ﷺ قال: "ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر". فهذه الأدلة صريحة في وجوب الطاعة، لأن الله أمر بالطاعة لأولي الأمر وللأمير وللإمام واقترن هذا الأمر بقرينة تدل على الجزم، وهي جعل الرسول معصية الأمير كمعصية الرسول، وكمعصية الله، والتشديد في الطاعة ولو كان الحاكم عبداً حبشياً، فهذه كلها قرائن تدل على أن الطلب طلب جازم، فتكون طاعة الحاكم فرضاً، وقد جاءت الطاعة مطلقة غير مقيدة ولا بحاكم معين، ولا بأمور معينة فيكون الواجب طاعة أي حاكم من المسلمين، ولو كان ظالماً، ولو كان فاسقاً، ولو كان يأكل أموال الناس بالباطل، ولو ارتكب كل أنواع الظلم، فإن طاعته واجبة، لأن الأدلة مطلقة غير مقيدة، فتبقى على إطلاقها. على أنها وردت أحاديث تدل على وجوب الطاعة ولو ظلم ولو كان فاجراً. فقد روى هشام ابن عروة عن أبي صالح عن أبي هريرة أن رسول اللهﷺ قال: "سيليكم بعدي ولاة فيليكم البر ببره، والفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق، فإن أحسنوا فلكم وإن أساءوا فلكم وعليهم". وروى البخاري عن أبي رجاء عن ابن عباس يرويه قال: "قال رسول الله ﷺ (من رأى من أميره شيئاً فكرهه فليصبر عليه فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية)". وروى البخاري عن عبد الله قال: قال لنا رسول الله ﷺ "إنكم

سترون بعدي أثرة وأموراً تنكرونها قالوا فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: أدوا إليهم حقهم وسلوا الله حقكم". وعن حذيفة بن اليمان أن رسول الله ﷺ قال: "يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهديي ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيكم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس، قال: قلت كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع، وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع". وعن أبي ذر أن رسول الله ﷺ قال: "يا أبا ذر كيف بك عند ولاة يستأثرون عليك بهذا الفيء؟ قال: والذي بعثك بالحق أضع سيفي على عاتقي وأضرب حتى ألحقك، قال: أولا أدلك على ما هو خير لك من ذلك؟ تصبر حتى تلحقني". فهذه الأحاديث صريحة في وجوب طاعة الحاكم مهما عمل، وقد شدد الرسول على الطاعة بشكل لافت للنظر، فعن نافع عن عبد الله بن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من خلع يداً من طاعة الله لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية". وحديث ابن عمر عند الحاكم أن النبي ﷺ قال: "من خرج من الجماعة فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه حتى يراجعه، ومن مات وليس عليه إمام جماعة فإن ميتته ميتة جاهلية". فلا تحل معصية الحاكم مهما فعل، ويحرم الخروج عليه، ومقاتلته مهما حصل منه، قال ﷺ: "من حمل علينا السلاح فليس منا". ولا يحل أن ينازع في الولاية مهما كان إلا ما جاء به نص وهو ظهور الكفر البواح. وقد ورد النهي صريحاً عن مقاتلتهم ولو فعلوا المنكر، فقد روى مسلم عن أم سلمة أن رسول الله ﷺ قال: "ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف بريء ومن أنكر سلم ولكن من رضي وتابع، قالوا أفلا نقاتلهم قال: لا ما صلوا". وفي حديث عوف بن مالك الذي رواه مسلم "قيل يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف؟ فقال: لا: ما أقاموا فيكم الصلاة". وفي حديث عبادة بن الصامت في البيعة "وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً". فهذه كلها نصوص في النهي عن الخروج على الحاكم، والنهي عن مقاتلته، والنهي عن منازعته في ولايته، إلى جانب تلك الأحاديث التي تنص على وجوب طاعته مهما كان جائراً ومرتكباً المنكرات، وكلها تحث على طاعة الحاكم طاعة مطلقة، وإذا وردت آيات وأحاديث عامة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإزالته باليد، أو أحاديث عامة في الغضب، أو أحاديث عامة في أي أمر، فإن هذه الأحاديث تخصصها وتستثني منها الحاكم، ولذلك كانت طاعة المسلمين للحاكم مطلقة وغير مقيدة بقيد إلا ما استثني وقد استثني من الطاعة شيء واحد وهو الأمر بالمعصية فإذا أمر بمعصية لا طاعة له فيها، لأن ذلك قد جاء استثناؤه بالنص، فعن نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة". والمراد هنا أن يأمرك أن تفعل المعصية لا أن يفعل المعصية، فلو كان يفعل المعصية أمامك ولم يأمرك بها تجب طاعته. عن عوف بن مالك الأشجعي قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: "خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، قال: قلنا يا رسول الله أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة إلا من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئاً من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله ولا ينزعن يداً من طاعة". فهذا دليل على أن المراد بالأمر بالمعصية ليس فعلها بل الأمر بها فقط، أما لو رأيته يفعلها فلا يحل لك عدم طاعته، أما إن أمرك أن تعصي الله فلا تطعه، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، هذه هي الحالة الوحيدة المستثناة من الطاعة، ألا وهي الأمر بالمعصية، على أن المراد المعصية

التي لا توجد شبهة في أنها معصية، أما لو أمر بشيء يراه هو حلالاً وتراه أنت حراماً فتجب طاعته، ولا يعتبر هذا أمراً بمعصية بل هو أمر بفعل الحلال، فمثلاً لو كنت ترى حرمة صوم يوم الشك وهو الثلاثين من شعبان، وكان يرى عدم حرمته، أو يرى أن أية رؤية تثبت في أي مكان وجب الصيام، وأمر بذلك فإنه تجب طاعته، وعليك أن تطيعه وأن تصوم ولو كنت ترى أنه حرام، لأن هناك دليلاً للإمام تبنى على أساسه توحيد الصيام، وتوحيد الأعياد، ألا وهو قوله ﷺ "صوموا لرؤيته" فـ (صوموا) خطاب عام يشمل كل مسلم و(لرؤيته) اسم جنس مضاف فهو من ألفاظ العموم أي صوموا لأية رؤية تحصل للهلال سواء أكانت في بلدكم أو غيرها من أية بقعة في الأرض، وسواء كانت منكم أو من غيركم، وحينئذ فلا يرد حديث عمار بن ياسر بأن رسول اللهﷺ قال: "من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصى أبا القاسم".

ولا حديث البزار: "نهى رسول الله ﷺ عن صيام ستة أيام إحداها اليوم الذي يشك فيه" لأن شك الشخص في اليوم لأنه لم ير في بلده ورؤى في بلد آخر يختلف مطلعه عن مطلع بلده إنما يعتبر معصية إذا لم يتبن الإمام خلافه، أما إذا تبنى الإمام فتجب طاعته، ولا تعتبر طاعته طاعة في معصية، ومثلاً لو أمر الإمام شخصاً أو جماعة بأخذ صورة شمسية (فوتوغرافية) لإنسان أو حيوان فإنه تجب طاعته في ذلك ولا تحل معصيته، لأن واقع الصورة الفوتوغرافية ليس تصويراً وإنما هو نقل الواقع بانطباع شكل الشخص على الآلة فهي ليست تصويراً، فلا يرد حديث ابن عباس بأن رسول اللهﷺ قال: "كل مصور في النار يجعل له بكل صورة صورها نفساً تعذبه في جهنم". لأن هذا إنما هو التصوير باليد أي الرسم. أما نقل الخلقة بواسطة الآلة فليس تصويراً وإنما هو نفس ما خلق الله. وهكذا كل شيء له دليل أو شبهة دليل على إباحته أو وجوبه وكان هناك دليل آخر أو شبهة أخرى دليل على تحريمه وتبنى الإمام إباحته أو وجوبه فإن أمره به لا يعتبر أمراً بمعصية، ولو كان هناك من يقول بتحريمه، وإن فعله معصية، لأن شبهة الدليل كافية إذا أمر الإمام أن يجعل أمره واجب الطاعة، ولا يعتبر معصية، فالمراد بقوله عليه السلام: "ما لم يأمر بمعصية" بأن تكون معصية لا شبهة في تحريمها، ولا يوجد دليل أو شبهة دليل تجيزها. أما إن وجد دليل أو شبهة دليل ولو قولاً واحداً من الأقوال للمجتهدين لا تعتبر معصية.

وكما استثنى من الطاعة حالة واحدة هي الأمر بمعصية كذلك استثنى من تحريم الخروج عليه وإشهار السيف في وجهه حالة واحدة وهي ظهور الكفر البواح، فإذا ظهر الكفر البواح وجب قتاله لا لأنه منكر بل لورود النصوص المعينة في هذه الحالة المعينة، فقد جاء استثناؤها بالنص، فعن عوف بن مالك الأشجعي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، قال: قلنا يا رسول الله أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة". وفي رواية مسلم: "قيل يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف؟ قال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة". والمراد بإقامة الصلاة الحكم بالإسلام أي تطبيق أحكام الشرع من باب تسمية الكل باسم الجزء كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ والمراد تحرير العبد كله لا تحرير رقبته، وهنا قال إقامة الصلاة والمراد إقامة أحكام الدين كلها لا إقامة الصلاة وحدها، وهذا من قبيل المجاز من إطلاق الجزء وإرادة الكل. وعن أم سلمة أن رسول الله ﷺ قال: "ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف بريء، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع. قالوا أفلا

نقاتلهم؟ قال: لا، ما صلوا". أي ما قاموا بأحكام الشرع ومنها الصلاة من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل. وعن عبادة بن الصامت قال: "دعانا النبي ﷺ فبايعناه فقال فيما أخذ علينا أن بايعناه على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم فيه من الله برهان". فهذه الأحاديث الثلاثة: حديث عوف بن مالك، وحديث أم سلمة، وحديث عبادة بن الصامت موضوعها الخروج على الإمام، فهي تنهى عن الخروج على الإمام نهياً جازماً "أفلا ننابذهم بالسيف؟ قال: لا" "أفلا نقاتلهم؟ قال: لا" "وأن لا ننازع الأمر أهله" فهي كلها تنهي عن الخروج على الحاكم نهياً جازماً، لأنه نهي، وإذا اقترن بما ورد من التشنيع على الخروج من مثل حديث" من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فميتته جاهلية" كان نهياً جازماً، إذ جعل ميتة الخارج على الإمام ميتة جاهلية قرينة على أن النهي نهي جازم، لذلك كانت هذه الأحاديث دليلاً على تحريم الخروج، ولكنها استثنت حالة واحدة، عبر عنها الحديثان الأولان بعدم إقامة الصلاة بعدم الصلاة، وعبر عنها الحديث الثالث بالكفر البواح، وعدم إقامة الصلاة وعدم الصلاة أي عدم الحكم بما أنزل الله يعني الحكم بأحكام الكفر، وهذا لا شك ظهور الكفر، والكفر البواح كلمة عامة لأنه اسم جنس اقترن بال فهو من ألفاظ العموم، فصار كل كفر بواح إذا ظهر وجب الخروج، سواء أكان الحكم بأحكام الكفر كالحكم بغير ما أنزل الله، أو كان الكفر البواح غير الحكم بأحكام الكفر كالسكوت عن الارتداد عن الإسلام، وإظهار المرتدين كفرهم علناً أو ما شاكل ذلك فإن هذا كله من الكفر البواح فهو أعم يشمل كل كفر بواح وهذه هي الحالة المستثناة: ظهور الكفر البواح. فإذا ظهر الكفر البواح وجب الخروج، وأما ما عدا هذه الحالة يحرم الخروج على الخليفة مطلقاً، ووجه الدلالة في هذه الأحاديث على وجوب الخروج على الحاكم في هذه الحالة هو أن الرسول نهى عن منابذتهم، وعن مقاتلتهم وعن منازعتهم الولاية، واستثنى من ذلك هذه الحالة. فاستثناء الحالة إخراج لها من النهي، ومفهوم ذلك يعني الأمر بها. فالأحاديث يدل مفهومها على الأمر بمنابذة الحاكم، ومقاتلته، ومنازعته الولاية، إذا حصلت هذه الحالة، ودلالة المفهوم كدلالة المنطوق سواء بسواء من حيث الحجة فتكون دليلاً على أن الشارع طلب منابذة الحاكم، ومقاتلته، ومنازعته الولاية إذا ظهر الكفر البواح. أما القرينة على أن هذا الطلب طلب جازم فهو أن موضوعه مما جاء الشرع بتأكيده، فالحكم بالإسلام مثلاً أوجبه الشارع ولم يجعله مندوباً، وظهور الكفر البواح حرمه الشارع ولم يجعله مكروهاً، فيكون موضوع الطلب قرينة على أن الطلب طلب جازم فيكون الخروج على الحاكم في هذه الحالة المستثناة ليس جائزاً فحسب بل هو فرض على المسلمين. إلا أنه ينبغي أن يعلم أن المراد بظهور الكفر البواح الكفر الذي قام الدليل القاطع على أنه كفر، فإن الرسول لم يكتف بقوله "كفراً بواحاً" بل ألحقها بقوله "عندكم فيه من الله برهان" وكلمة برهان لا تطلق إلا على الدليل القطعي، ولهذا كان وجود الدليل القاطع على أنه كفر شرطاً من شروط الخروج، فإذا كانت هناك شبهة بأنه ليس بكفر، أو كان هناك دليل ظني بأنه كفر كحديث آحاد ولو كان صحيحاً، فإنه لا يحل الخروج، لأن الخروج لا يحل إلا إذا كان هناك دليل قطعي بأنه كفر. والمسلمون وقد بعدوا عن العيش في ظل الإسلام، وعن لمس وقائعه حية في الحكم والعلاقات والحياة العامة، صاروا يتساهلون في إطلاق كلمة كفر على كل شيء، وصاروا لا يقدرون مسؤولية هذه الكلمة، فما أسهل أن يقولوا هذا ليس من الإسلام، يعني أنه كفر، أو يقولون هذا كفر ولا يستثنى من ذلك العلماء فكلهم يعيشون في أجواء نائية عن الحياة الإسلامية. فقد طلب من أحدهم أن

يقسم اليمين بعد أن نضج في الدراسة فقال هذا ليس من الإسلام، فهل أقسم أبو بكر وعمر للرسول حين ساروا في كتلته، أي يقول هذا الشخص أن طلب القسم للدخول في الكتلة كفر. وقال من نوقش في أن العقائد لا تؤخذ إلا عن يقين وأنه يحرم أخذ العقيدة بناء على الدليل الظني، قال: هذا ليس من الإسلام، وأقر أنه يعني أنه كفر. وقال شخص آخر إن حزب التحرير حزب كفر لأنه يقول إن العقائد لا تؤخذ إلا عن يقين، وبناء على الدليل القطعي. فهذه نماذج حية من عدم تقدير المسؤولية في إطلاق كلمة ليس من الإسلام، وإطلاق كلمة كفر، صح أنه لا يوجد في الإسلام حكم للتوثيق سوى القسم، وهو من أشهر الأحكام الشرعية، وفي كتب الفقه باب خاص في القسم، ومع ذلك بكل بساطة قال عنه هذا المسلم بأنه ليس من الإسلام. وكذلك العقيدة لا يوجد أحد من العلماء لا من المتقدمين ولا من المتأخرين يقول بأن العقائد يجوز أن تؤخذ من الدليل الظني، بل جميع العلماء يقولون بأنه لا بد من دليل قطعي لصراحة الأدلة في ذلك يقول الشاطبي في الموافقات "إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة وما كان كذلك فهو قطعي ولو جاز جعل الظني أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدين وليس كذلك باتفاق فكذلك هنا لأن نسبة أصول الفقه من الشريعة كنسبة أصول الدين" فهو يستدل على أن أصول الفقه قطعية من كونها كأصول الدين، وأصول الدين بالاتفاق قطعية، وأصول الدين هي عينها العقائد، فالعقائد هي أصول الدين، والأدلة الإجمالية كالكتاب والسنة أصول الفقه. فالشاطبي يعتبر كون أصول الدين قطعية أمراً متفقاً عليه ولا خلاف فيه. وقال الأسنوي "والشارع إنما أجاز الظن في المسائل العملية وهي الفروع دون العلمية كقواعد أصول الدين وكذلك قواعد أصول الفقه. كما نقله الأنباري شارح البرهان عن العلماء قاطبة" فهذا العالم يقول إن الشارع أجاز الظن بالمسائل العملية ولم يجزه بقواعد أصول الدين أي العقائد، ويقول إن هذا هو رأي العلماء قاطبة. وهذا يعني أن مسألة كون العقائد لا تؤخذ إلا عن يقين بديهية عند العلماء، وهذا فوق ما قام الدليل القاطع عليها من القرآن الكريم ومع ذلك وجد في المسلمين من يقول إن هذا كفر، بل وجد فيهم من يقول إن من يقول به كافر. وهذا يدل على عدم تقدير المسؤولية في إطلاق هذه الكلمة، ولهذا كان ما أروع قول الرسول: "عندكم فيه من الله برهان". بعد قوله "كفراً بواحاً". فإنه يدل على أنه يجب أن يكون هناك دليل قاطع على أن الشيء كفر قبل أن يقال عنه إنه كفر أو إنه ليس من الإسلام. ولهذا فإن المراد بالكفر البواح الكفر الذي لا شبهة في إنه كفر، والذي قام الدليل القاطع على أنه كفر، ولو كان هناك تسعة وتسعين وجه في المائة تقول إنه كفر، وهناك وجه واحد يقول إنه ليس بكفر يرجع الوجه الواحد على التسعة والتسعين، لأن وجوده نفي القطع، فلا يحل حينئذ أن يقال عنه إنه كفر، فمجرد وجود شبهة بأنه ليس بكفر ولو واحد في المائة تنفى عنه صفة الكفر. فلو أمر الحاكم بعمل أو تصرف توجد هناك شبهة مهما كانت ضعيفة بأنه ليس بكفر لا يحل الخروج عليه بحجة الكفر البواح لوجود الشبهة. فلو أمر بشيء يراه هو من الإسلام وتراه أنت حكم كفر، أو هو من عقائد الكفر، وكانت هناك شبهة دليل له على أنه ليس بكفر، وليس لديك دليل قاطع على أنه كفر، وجبت عليك طاعته، ولا يحل لك الخروج عليه. فمثلاً لو أمر بالغناء وباستعمال آلات الطرب لأنه يرى أن ذلك مباح لأنه لم يصح عنده ولا حديث من أحاديث النهي عن الغناء وعن استعمال آلات الطرب وصح عنده عدة أحاديث تجيزها، وكنت أنت ترى تحريم الغناء وتحريم استعمال آلات الطرب فإنه يجب عليك طاعته ولا يحل لك معصيته ولا الخروج عليه بحجة أن هذا حكم كفر، وقد ظهرت أحكام الكفر، لأن له شبهة الدليل ويكفي فيه حديث ابن عمر عن نافع بأن الرسول حين سمع زمارة الراعي

وضع أصبعيه في أذنيه ثم سأل ابن عمر هل تسمع فيمضي حتى قال ابن عمر لا أسمع فرفع يديه، يكفي هذا الحديث للدلالة على جواز استعمال آلات الطرب، لأن الرسول لم ينه الراعي، ولم يزجره، ولم ينه ابن عمر عن السماع، وهذا إقرار له لاستعمال آلة الطرب، فيكفي هذا أن يكون شبهة دليل على أنه مباح، فليس هو إذن حكم كفر. ومثلاً لو أمر الحاكم بتدريس النظرية الديالكتيكية في الجامعات أو بتدريس عقائد كفر، وكنت ترى أن تدريس عقائد الكفر يؤدي إلى الكفر، فإنه يجب عليك طاعته وأن تدرس عقائد الكفر التي أمر بها، ولا يحل لك الخروج عليه بحجة ظهور الكفر البواح، لأن له دليلاً على جواز معرفة عقائد الكفر بما ورد في القرآن من عقائد الكفر التي ساقها الله تعالى ورد عليها، وهكذا كل شيء له دليل أو شبهة دليل على أنه ليس بكفر وكان هناك دليل أو شبهة دليل على أنه من الإسلام فإن أمره به أو فعله له لا يعتبر من قبيل تطبيق أحكام الكفر، ولا من قبيل ظهور الكفر البواح، فلا يدخل في الاستثناء، ولا يحل الخروج على الحاكم من أجله بل تجب طاعته.

خامساً:- محاسبة الحكام فرض على المسلمين- فليس معنى وجوب طاعتهم ولو ظلموا، ولو أكلوا الحقوق، السكوت عليهم، بل طاعتهم مع وجوب محاسبتهم على أعمالهم، وعلى تصرفاتهم، فالله سبحانه وتعالى فرض على المسلمين محاسبة الحكام، وأمرهم أمراً جازماً بالتغيير عليهم إذا هضموا حقوق الرعية، أو قصروا بواجباتهم نحوها، أو أهملوا شأناً من شؤونها، أو خالفوا أحكام الإسلام، أو حكموا بغير ما أنزل الله، روى مسلم عن أم سلمة أن رسول الله ﷺ قال: "ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن عرف بريء ومن أنكر سلم ولكن من رضي وتابع، قالوا أفلا نقاتلهم؟ قال: لا، ما صلوا". وفي رواية أخرى "فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع". وهذه الرواية تفسر الرواية الأولى، فقد أمر الرسول بالإنكار على الحاكم، وأوجب هذا الإنكار بأية وسيلة مستطاعة باليد على شرط أن تكون دون القتال أي دون السيف، وباللسان مطلقاً، أي بأي قول من الأقوال، أو بالقلب إذا عجز عن اليد واللسان، وقد اعتبر من لم ينكر شريكاً للحاكم في الإثم، إذ قال فمن رضي بما عملوه وتابع على ذلك فلا يبرأ ولا يسلم من الإثم. على أن أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أدلة وعلى وجوب محاسبة الحاكم، لأنها عامة تشمل الحاكم وغيره، وقد أمر الله بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمراً جازماً، قال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ ٱلْحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلْءَامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ﴾، فهذه الآيات كلها قد طلب الله فيها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واقترن هذا الطلب بقرينة تدل على الجزم ألا وهي الثناء على ذلك بقوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٥١﴾﴾ ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ﴾ إلى غير ذلك فيكون ذلك قرينة على أن الطلب طلب جازم، وهذا يعني أنه فرض، ومحاسبة الحاكم إنما هي أمره بالمعروف

ونهيه عن المنكر، فكانت فرضاً، وكذلك قد وردت أحاديث كثيرة تدل على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، عن حذيفة بين اليمان أن النبي ﷺ قال: "والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً من عنده ثم لتدعُنّه فلا يستجيب لكم". وعن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان". وعن عدي بن عبرة رضي الله عنه يقول: سمعت النبي ﷺ يقول: "إن الله لا يعذب العامة بعمل الخاصة حتى يروا المنكر بين ظهرانيهم وهم قادرون على أن ينكروه فلا ينكرونه، فإذا فعلوا ذلك عذب الله الخاصة والعامة". فهذه كلها تدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهي تدل على وجوب أمر الحاكم بالمعروف ونهيه عن المنكر، ولا شك أن هذه هي محاسبته على أعماله، على أن هناك أحاديث تنص على الحاكم خاصة تأكيداً على المحاسبة، لما لمحاسبة الحاكم وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر من أهمية، فعن عطية عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر". وعن أبي أمامة قال: عرض لرسول الله ﷺ رجل عند الجمرة الأولى فقال يا رسول الله أي الجهاد أفضل فسكت عنه، فلما رمى الجمرة الثانية سأله فسكت عنه، فلما رمى جمرة العقبة ووضع رجله في الغرز ليركب قال: "أين السائل" قال: أنا يا رسول الله، قال "كلمة حق تقال عند ذي سلطان جائر". فهذا نص في الحاكم ووجوب قول الحق عنده أي محاسبته، فكفاح الحكام الذين يهضمون حقوق الرعية أو يقصرون في واجباتهم أو يهملون شأناً من شؤون الأمة كفاح هؤلاء وأمثالهم فرض لأن الله قد طلبه واعتبره كالجهاد، بل جعله من أفضل الجهاد. فكأنه قال أفضل الجهاد عند الله كفاح الحكام الظلمة، وهذا وحده كاف للدلالة على وجوب محاسبة الحكام، وقد حث الرسول على مكافحة الحكام الظلمة مهما حصل في سبيل ذلك من أذى حتى لو أدى ذلك إلى القتل فقد روى عنه ﷺ أنه قال: "سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فنصحه فقتله". وهذا من أبلغ الصيغ في التعبير عن الحث على تحمل الأذى حتى الموت في سبيل محاسبة الحكام وكفاح الحكام الظلمة.

على أن أعمال الرسول ﷺ كانت مثالاً بارزاً في فسح المجال أمام المسلمين لنقض أعمال حاكمهم، فقد اعترض المسلمون على عدة أعمال لسيدنا محمد وهو رئيس دولة فلم يزجرهم عن ذلك بل أقرهم عليه ونزل عند بعض آرائهم، والحوادث على ذلك في سيرة الرسول كثيرة جداً، ففي معركة بدر نزل الرسول ﷺ والجيش معه في مكان بناء على رأيه، فلم يعجب ذلك بعض المسلمين فجاءه الحباب بن المنذر بن الجموح وقال له: يا رسول الله أرأيت هذا المنزل منزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال الرسول "بل هو الرأي والحرب والمكيدة" قال الحباب يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل فانهض في الناس حتى تأتي أدنى ماء من القوم فتنزله ثم نعوّر ما وراءه من القُلَب ثم نبني عليه حوضاً فنملؤه ماء ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون، فقال رسول الله ﷺ "لقد أشرت بالرأي ثم عمل برأيه." فلم يعتبر الرسول ذلك النقد لعمله كقائد جيش وحاكم إثماً، وإنما قبله منه ونزل عنده.

وفي أحد قال رسول الله ﷺ للمسلمين: "فإن رأيتم أن تقيموا بالمدينة وتدعوهم حيث نزلوا فإن أقاموا أقاموا بشر مقام وإن هم دخلوا علينا قاتلناهم فيها". فلم يرض ذلك أكثر المسلمين، وقالوا له يا رسول الله اخرج بنا إلى أعدائنا لا يرون أنا جبنا عنهم وضعفنا. فاعتبروا

رأي الرسول يعطي عنهم صورة أنهم قد جبنوا أو ضعفوا فانتقدوه ولم يرضوا به، فلم يغضب الرسول بل نزل عند رأيهم، وخرج خارج المدينة عملاً برأيهم.

وفي يوم الحديبية كان نقاش المسلمين للرسول حاداً وهم يعترضون على عمله في عقد المعاهدة وأظهروا غضبهم من الهدنة، جاء في سيرة ابن هشام "فلما التأم الأمر ولم يبق إلا الكتاب وثب عمر بن الخطاب فأتى أبا بكر فقال: يا أبا بكر أليس برسول الله؟ قال بلى، قال فعلام نعطي الدنية في ديننا؟ قال أبو بكر: يا عمر، الزم غرزه" أي لا تحد عن طريقه ولا تختر لنفسك إلا ما يختاره "فإني أشهد أنه رسول الله، قال عمر: وأنا أشهد أنه رسول الله، ثم أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، ألست برسول الله قال: بلى، قال: أولسنا بالمسلمين قال بلى، قال: أوليسوا بالمشركين؟ قال: بلى، قال فعلام نعطي الدنية في ديننا؟ قال "أنا عبد الله ورسوله ولن أخالف أمره ولن يضيّعني": فهذا يدل على مبلغ غضب المسلمين وعلى مدى محاسبتهم للرسول على عقده المعاهدة، ثم إن الرسول ﷺ كان ظاهراً عليه التأثر من عمل الصحابة، وقد دخل بعد عقد المعاهدة على زوجته أم سلمة فقال لها: لقد هلك المسلمون. ثم قص عليها ما حصل فقالت له: احلق وتحلل فإنهم لا يخالفونك ثم ارحل فوراً قافلاً إلى المدينة، فخرج فقام إلى هديه فنحره، ثم جلس فحلق رأسه، فلما رأى الناس أن رسول الله ﷺ قد نحر وحلق تواثبوا ينحرون ويحلقون، فحلق قوم وقصّر آخرون مما يدل على بقاء غضب بعضهم، ولذلك قال الرسول: "يرحم الله المحلقين". قالوا والمقصرين يا رسول الله؟ قال "يرحم الله المحلقين". قالوا والمقصرين يا رسول الله؟ قال يرحم الله المحلقين". قالوا: والمقصرين يا رسول الله؟ قال: "والمقصرين". فقالوا يا رسول الله لم ظاهرت الترحيم للمحلقين دون المقصرين؟ قال: "لم يشكّوا". فهذه الحادثة تدل على مدى ما بلغه المسلمون من محاسبة الرسول على المعاهدة حتى تجاوز بعضهم الحد، ولذلك أشار الرسول إلى الذين تجاوزوا الحد، وظل غضبهم وعدم رضاهم بعد إصرار الرسول وبيانه أن ذلك من الوحي، أشار ببيانه لم ظاهر المحلقين على المقصرين أي بين سبب مظاهرته للمحلقين بأن الذين بقي غضبهم دل على أنهم لا يزالون يشكون في صواب المعاهدة. وهذه الحادثة حادثة الحديبية خير دليل على محاسبة الحاكم، وخير دليل على أن للمحاسبة حدوداً لا يصح أن تتعداها.

وهكذا في عدة حوادث وعدة أعمال كان المسلمون ينقدون أعمالاً لرسول الله ﷺ بوصفه حاكماً لا بوصفه رسولاً، ولذلك كانوا يسألونه عن العمل أهو وحي حتى لا يتجاوزوه أم هو رأي من عنده في أمور غير تشريعية حتى يناقشوه فيه، وهذا كله نص في محاسبة الحاكم.

ومحاسبة الحاكم تكون من الأفراد بوصفهم أفراداً، وتكون من الكتلة بوصفها كتلة، فالله تعالى كما أمر المسلمين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبمحاسبة الحكام بالذات قد أمر أن تتكتل كتل للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أي أمر أن توجد أحزاب للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ فالله تعالى أمر بإيجاد جماعة متكتلة تكتلاً يوجد لها وصف الجماعة من بين جماعة المسلمين ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ أي جماعة لها وحدها وصف أمة أي وصف الجماعة

وهو التكتل، أي أوجدوا أيها المسلمون كتلة تقوم بعملين: أحدهما الدعوة إلى الخير ﴿يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ﴾ والثانية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ﴿وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ﴾ وممن يأمرونهم وينهونهم الحكام، وهذا يعني أن الله طلب إقامة أحزاب سياسية، لأن الله لم يطلب في هذه الآية من المسلمين الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنما طلب إقامة جماعة أو جماعات أي كتلاً تقوم بهذين العملين، فتكون الآية نصاً بإقامة التكتلات، وليس تكتلات فقط بل تكتلات معينة، تكتلات تقوم بهذين العملين، ولا يستكمل التكتل هذه الصفة المعينة ويكون تكتلاً مما طلبته الآية إلا إذا كان حزباً سياسياً، أي إلا إذا كان تكتلاً يحاسب الحكام ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، فإذا لم يكن التكتل كذلك لا يستوفي ما طلبته الآية، أي لا يستوفي الوصف المعين للتكتل الذي عينته الآية وهو شمول الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للحكام ومحاسبتهم، وعلى هذا تكون الآية أمراً بإقامة الأحزاب السياسية لمحاسبة الحكام على أعمالهم وللدعوة إلى الخير.

ومن ذلك كله يتبين أن الله سبحانه وتعالى قد عني بمحاسبة الحكام عناية فائقة واهتم بها اهتماماً لم يهتم به بمثلها في أي حكم من الأحكام، فالله تعالى قد طلب من المسلمين القيام بالأعمال ولم يطلب منهم أن يقيموا كتلة للقيام بالعمل، علاوة على طلبه نفس العمل منهم، سوى موضوع الدعوة الإسلامية ومحاسبة الحكام، فكان هذا هو الأمر الوحيد الذي طلب من المسلمين القيام به، وطلب منهم أن يقيموا كتلة للقيام به فقال ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾ أي قوموا بذلك لأن كونكم خير أمة إنما كان لأنكم تقومون به، وقال ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ﴾ أي أقيموا كتلة سياسية تدعو إلى الإسلام وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر جميع الناس ومنهم الحكام. وبذلك يظهر مدى اهتمام الإسلام بمحاسبة الحكام.

سادساً:- الجهاد فرض على المسلمين في جميع الأحوال حتى تقوم الساعة – فيجب أن ينهض المسلمون للجهاد تحت ظل الحاكم مهما كان حاله سواء أكان براً أم فاجراً يحكم بأحكام الإسلام أم يحكم بأحكام الكفر، مخلصاً للأمة يتصرف برأيه ورأى أمته أم عميلاً لدولة كافرة، ففي جميع الأحوال يجب أن يقاتل المسلمون الكفار تحت ظل الحاكم، والدليل على ذلك الآيات والأحاديث. أما الآيات فهي كثيرة جداً، قال تعالى: ﴿فَلۡيُقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يَشۡرُونَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا بِٱلۡأٓخِرَةِۚ﴾ ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ﴾ ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۖ﴾ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقۡتُلُونَ وَيُقۡتَلُونَۖ﴾ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَا لَكُمۡ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلۡتُمۡ إِلَى ٱلۡأَرۡضِۚ أَرَضِيتُم بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا مِنَ ٱلۡأٓخِرَةِۚ فَمَا مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ٣٨ إِلَّا تَنفِرُواْ يُعَذِّبۡكُمۡ عَذَابًا أَلِيمٗا وَيَسۡتَبۡدِلۡ قَوۡمًا غَيۡرَكُمۡ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيۡـٔٗاۗ﴾ ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةٗۚ﴾ ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ٢٩﴾ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ

ٱلۡكُفَّارِ وَلۡيَجِدُواْ فِيكُمۡ غِلۡظَةٗۚ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ ﴿١٢٣﴾ إلى غير ذلك من الآيات وكلها جاءت مطلقة غير مقيدة والمطلق يجري على إطلاقه ما لم يرد دليل التقييد ولم يرد دليل يقيدها تحت راية الحاكم العادل دون الحاكم الجائر أو الحاكم الصالح دون الحاكم الفاسق، أو الحاكم المخلص دون الحاكم العميل بل جاءت مطلقة وهذا يعني أن القتال فرض تحت راية أي حاكم مطلقاً.

على أن هناك أحاديث تدل على أن جور الحاكم لا يمنع القتال معه وهو يعني قاتلوا مع الإمام الجائر، عن أنس قال: قال رسول اللهﷺ: "والجهاد ماض مذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل". فهذا دليل على أنه لا فرق في وجوب الجهاد بين أن يكون مع الإمام العادل أو الجائر، على أن هناك أحاديث تنص بصراحة على وجوب القتال مع الحاكم الفاجر. فقد أخرج أبو داود عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "الجهاد ماض مع البر والفاجر". وعن مكحول عن أبي هريرة قال: قال رسول اللهﷺ: "الجهاد واجب عليكم مع كل أمير براً كان أو فاجراً، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم براً كان أو فاجراً وإن عمل الكبائر". فهذا نص في وجوب الجهاد تحت راية الفاسق وإن عمل الكبائر، وعلى هذا فإنه علاوة على أن أدلة وجوب الجهاد كلها مطلقة غير مقيدة فإن هناك أدلة أخرى تنص على وجوب الجهاد مع الحكام الفساق والفجار، ومثلهم من يحكمون بأحكام الكفر، ومن يكونون عملاء للكفار ما دام القتال قتال كفار.

وهنا قد يرد سؤال وهو أن العميل قد يهيء معركة مصطنعة مع الكفار لتنفيذ خطة لدولة كافرة فهل في هذه الحال يجب القتال تحت راية ذلك الحاكم العميل؟ والجواب على ذلك إن كانت هذه الخطة ليس فيها ضرب المسلمين ولا إيقاع أذى بهم فالقتال واجب تحت راية ذلك الحاكم ولو كان تنفيذاً لخطة دولة كافرة ما دام قتالاً للكفار، لأن أدلة الجهاد جاءت عامة غير مقيدة، وتقييدها بأية حالة من الحالات يحتاج إلى دليل من الكتاب أو السنة حتى يصلح لتقييد المطلق ولم يأت دليل يقيد والعقل لا يصلح لتقييد النص، لذلك كان القتال واجباً، أما إذا كانت تلك الخطة تضرب المسلمين وهي معمولة لهلاك المسلمين، فإنه حينئذ لا يقاتل تحت رايته بل يحرم القتال تحت راية ذلك الحاكم وذلك لأن ضرب المسلمين وإهلاكهم حرام والقاعدة الشرعية "الوسيلة إلى الحرام حرام". سواء أكانت الوسيلة واجباً أم مندوباً أم مباحاً فإنها تصبح حراماً، ففي هذه الحال أوصل الواجب وهو القتال تحت راية الحاكم في هذه الحال، إلى حرام، فكان حراماً فتطبق عليها القاعدة المذكورة. فكانت حرمة القتال في هذه الحالة ليس تقييداً للمطلق، بل يبقى المطلق على إطلاقه، وإنما هي عملاً بحكم آخر في حالة معينة. وعلى هذا يظل الحكم الشرعي كما هو، والجهاد واجب تحت راية كل حاكم أياً كان ذلك الحاكم.

فهذه الأفكار الستة هي من أهم الأفكار التي تتعلق بالأحكام الشرعية مما يترتب عليه انضباط السلوك في الأمة في سير الدولة، وهي مفاهيم انضباط لا بد من وجودها في كيان الأمة وكيان الدولة ولا بد من طغيانها وجعلها رأياً عاماً كاسحاً، لأن عدم وجودها يعرض الأمة والدولة لأشد الأخطار فإن عدم صيانة حق الأمة في نصب الحاكم ترتبت عليه أخطار كادت تودي بالإسلام، وفشو المفاهيم الديمقراطية وخرافة القيادة الجماعية قد أفسد ذوق المسلمين في هذه الأيام فصاروا ينفرون من انفراد الواحد بالأمر حكماً كان أو رئاسة، وجعل عندهم فكرة أن جعل الأمر لجماعة أكثر ضبطاً من جعله الواحد، أي جعلهم يخالفون حكم الشرع ولا يستسيغون ذوق الشرع،

وفوق ذلك غرس لديهم الأنانية والتمرد وجر ذلك إلى عدم فهم معنى الشورى في الإسلام، وأخذت لفظاً إسلامياً ولكن بالمعنى الديمقراطي وهو الإلزام برأي الأكثرية، وأما الطاعة فقد كادت تنزع من نفوس الناس، وصار الشخص يعتبر الطاعة مهينة لكرامته، فلا يطيع إلا خوفاً أو رهبة أو حياء، وإذا أتيحت له الفرصة تمرد مع أن الطاعة لا بد أن تكون عن رضا واطمئنان، وأن تصبح سجية، لأن الانضباط كله في الأمة والدولة قوامة الطاعة عن رضا، وأما محاسبة الحكام فإنها صارت تقليداً للغرب في مفهوم الحريات العامة، واختص ذلك بالفسقة والفجرة من المضبوعين بالغرب وقعد عنها الصالحون والأتقياء، وقد ابتليت الأمة بالحكام الفسقة الفجرة وزاد البلاء فظاعة أن الذين يحكمونهم أكثرهم من عملاء الدول الكافرة تابعون للكفار ينفذون خططهم وهم في نفس الوقت عرضة للاشتباك في حرب مع كفار آخرين فربما خفي أمر الجهاد تحت راية هؤلاء الفسقة والعملاء، لذلك كان لا بد من توضيح هذه الأفكار الستة بوصفها مفاهيم انضباط، وكان لا بد من العمل لجعلها طاغية على الناس، حتى تكون رأياً عاماً يحرك الجماهير ويسوقها للعمل بوصفها جماهير مسلمة، تعمل لإعلاء كلمة الله.

20 من شعبان سنة 1384هـ

24 من كانون الأول سنة 1964م