

مصطفى بن الناصر وينتن

آراء الشيخ محمد بن
يوسف اطفيش العقدي

(1332-1238 هـ / 1821-1914م)

نشر جمعية التراث - القرارة - الجزائر

مصطفى بن الناصر ونسبه

آراء الشيخ أحمد بن
يوسف أفيش العقديّة

(1238 - 1332هـ / 1821 - 1914م)

بحث مقدّم نيل شهادة الماجستير

جمادى الأولى 1417 هـ / أكتوبر 1996 م

كل الحقوق
محفوظة

لناشر

جمعية التراث - ص.ب. 19 القراة (47110)

تسيق وإعداد للطبع

متمم بر موسى باباعمي - مصطفى بر متمم شريفي

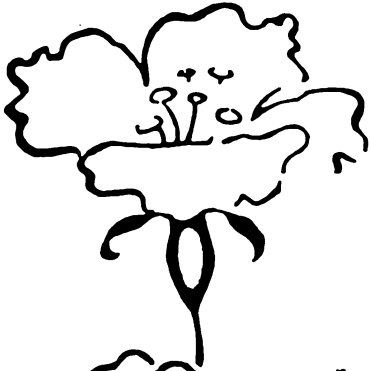
المطبعة العربية 11، نهج طالبي احمد - غرداية

الامتاف: 53 . 36 . 88 / 34 . 34 . 87

الإيداع القانوني رقم: 98/678

ردمك I.S.B.N 9961-908-34-1

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



الإهداء

إلى والدي الكرمين: ﴿ رَبِّ
ارْحَمَهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا ﴾
إلى إخوتي وأخواتي الأعزاء
إلى أساتذتي الأجلاء
إلى كلِّ صديق سألني يوماً مخلصاً:
أنيب وصلت في البحث؟
وإلى كلِّ أهل العلم ممن الحق ضالتهم
والإسلام منهجهم
إلى هؤلاء جميعاً أهدي هذا العمل،
وفاءً وإخلاصاً

مصطفى

شكر وتقدير

بعد أن استوى هذا العمل بحثًا بفضل الله تعالى ومنته أجدني ملزمًا بالاعتراف بالجميل وشكر من كان لي سندا ومُعِينًا منذ أن كان العمل فكرة ومشروعًا، وهم كثيرون نذكر منهم: الأستاذ المشرف الدكتور بشير بوجنّانة الذي بذل جهده في إنارة السبيل أمامنا وتتبع خطواتنا بكل صبر وأناة ولم يدخر جهدًا في ذلك؛ والمشرفين الأوّلين على البحث وهما: الدكتور أبو القاسم الغالي والأستاذ يوسف حسين؛ والمشايخ الأجلّاء بوادي ميزاب الذين أملتونا بتوضيحاتهم المستفيضة حول حياة الشيخ اطفيش وآثاره وآرائه ونخصّ منهم الشيخ صالح بن الحاج عيسى بزملال والحاج محمّد بن سليمان مطهري؛ وإدارات المكتبات التي حوت مصادر بحثنا وتفضّل أصحابها بفتح أبوابها أمامنا منها: مكتبة القطب ومكتبة الشيخ الحاج صالح لعلّي ومكتبة الاستقامة ببني يزقن، ومكتبة الأستاذ الحاج سعيد محمّد بن أيوب بغرداية، ومكتبة الأساتذة بجامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة. وجمعية التراث بالقرارة والأخوين الباحثين محمّد بن موسى بباعمي ومصطفى بن محمّد شريقي، ودار القطب للنشر؛ وكلّ من أسدى إلينا يد المعونة ولو بكلمة طيّبة؛ فجزى الله الجميع عنّا وعن العلم كلّ خير.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تقدیم

إنَّ جانباً كبيراً من التراث الفكري الإسلامي في حاجة إلى دراسة، للكشف عن ثرائه وعمقه، وأثره الكبير في الفكر الإنساني بعامته، كما أنَّ كثيراً مما دُرِسَ وُبُحِثَ وقُدِّمَ ونُشِرَ هو أيضاً في حاجة إلى إعادة النظر في أساليب تقديمه ودراسته، لأنَّه قدَّم بطريقتة شوّهته وأنقصت من قيمته، جهلاً أو تعصُّباً، أو قصوراً في التناول والبحث، لسبب أو لآخر، أو بدافع معيَّن، أملته الظروف النفسيَّة أو الاجتماعيَّة أو السياسيَّة.

أمَّا اليوم - والحمد لله - وقد بدأت تزول هذه العوائق، وتكسر هذه الحواجز، وتنحسر دائرة التعصُّب، وتبدد موجة الغلوِّ والتطرُّف، وتتسع في المقابل ميادين المعرفة، وتتوَّع وسائل اكتساب الحقائق بفضل تطور طرق البحث والدراسة والتنقيب، وبدأ يتعد عن فضاء البحث المتطفلون عليه، وقد أصبحت العقول والمدارك تفتِّح لمناقشة ما يقدِّم إليها، وما تقرُّاه، إذ زالت هالة القداسة عمَّا كُتِبَ وما دُوِّنَ وما قرِّر... فتشجَّع الباحث والدارس واقتحم ميدان النقد والانتقاد، ومناقشة الآراء والنظرات المسجَّلة، فلم يعد هناك كتاب ولا منظرون أو متصرفون في عقول البشر يملون عليها ما يشاؤون أو يريدون، بعد أن اهتدى الناس إلى مقاييس علميَّة، ومعايير ثقافيَّة معقولة، يختبرون بها ما يقدِّم لهم، فيقبلون هذا الرأي ويرفضون ذلك، وبها ينصفون الرأي الراجح، والفكرة الصحيحة المبنية على أسس سليمة مقبولة عقلاً ومنطقاً...

بهذا كان مآل كثير من الأحكام التي رسخت في الأذهان، وثبتت في المصادر والكتب... كان مآلها السقوط والزوال من ذاكرة الأجيال. وكان الإنصاف وإرجاع الحق إلى نصابه نصيب كثير من الأفكار والآراء والمذاهب التي ظلمها التاريخ.

من بين ما تمكن الإشارة إليه هنا الفكر الإباضي، الذي عرف بترائه، وتعدّد الجوانب التي بحث فيها، مما أنتجته قرائح أبنائه، ومن بين هذه المجالات مجال العقيدة أو أصول الدين، التي «فاضت بها أقلام أساطين علماء الإباضية المتبحرين الذين نذروا حياتهم لنصرة الحق وقمع الباطل، بنصب الحجج ودرء الشبه، فتعاقبوا منذ القرن الأول الهجري على الاضطلاع بهذا الواجب، وأداء هذه الرسالة؛ غير أنّ من دواعي الأسف أنّ السواد الأعظم من المسلمين ضلّوا محرومين من الانتفاع بهذه الكنوز الغالية، إمّا لعقد نفسيّة سبّتها القضية التي اصطنعت بين أبناء هذه الأمة؛ رغم كونها تعبد إلهًا واحدًا، وتدين بملة واحدة، وتؤمن برسالة واحدة. وإمّا لقصور في تصور ما تعتقده هذه الطائفة من الحق، وما تستند إليه من الحجج»⁽¹⁾.

وقد عرف الإباضية في تراثهم الفكري بالاعتدال وعمق البحث، وعمق النظر، وصفاء المورد والمصدر، والسلامة في الفكر، وهو ما أقرّ به من درس هذا التراث المتجرّد من العقد النفسيّة، والمؤثرات الوراثة، والتبعية الفكرية المتعصبة... يقول الدكتور عوض محمّد خليفات: «إنّ المدقّق في المصادر الفقهية الإباضية يجد أنّ أصحاب المذهب الإباضي من أكثر

1 - النصّ لسماحة الشيخ أحمد بن حمد الخليلي. ينظر: الشيخ فرحات الجعبري: البعد الخضاري للعقيدة عند الإباضية، نشر جمعية التراث، القرارة، الجزائر، سنة 1408هـ/ 1989م، ج1/ ص 13.

المسلمين اتّباعاً للسنة الشريفة، والاعتداء بها...»⁽²⁾.

ويقول الدكتور إبراهيم عبد العزيز بدوي عن مكانة الإباضية، ودور مدرستها في الفقه الإسلامي انطلاقاً من المميزات التي تمتاز بها: «وللمذهب الإباضي أثر كبير في البحث والتدوين في شتى المجالات العلمية، وما يصادف الحياة من مشكلات يومية، فدوّنوا الأحاديث وشرحوها، واستنبطوا الأحكام وضبطوها، وتعرضوا للعقائد ونزّهوها، ودوّنت لهم مؤلفات شتى في الحديث والفقه والعقائد والتاريخ وغيرها من صنوف العلم وآدابه، حيث أصبح لهم مكان فسيح في الدراسة للمنهج الذي ساروا عليه»⁽³⁾.

وقد بدأت تظهر في الساحة الثقافية بحوث تعنى بدراسة الفكر الإباضي دراسة علمية سماتها العمق والتحليل والنقد، من هذه الدراسات بحث الأستاذ مصطفى بن الناصر وينتن، التي تناولت أحد أعلام الفكر الإباضي الذي يعدُّ بحق أحد الرجال العاملين المخلصين الذين بذلوا جهوداً معتبرة للنهوض بالمجتمع الإسلامي بإصلاح ما فسد فيه، وتشقيفه، وتعليمه ما يعينه على القيام من كبوته، والصحو من غفلته، وفقه رسالته في الحياة، كما يعدُّ مرجعاً أساسياً من مراجع الفكر الإباضي؛ وترجم نظراته وتعبّر عن مبادئ المذهب الإباضي، والتعرف عليه وعلى فكره، يقدم معرفة عن الإباضية، إنّه العالم الشيخ الحاج محمد بن يوسف اطفيش. يقول مصطفى وينتن: «ومن أهم المجالات التي كان فيها للشيخ اطفيش الفضل الكبير: مجال بعث الفكر الإباضي

2 - الدكتور عوض محمد خليفات: الأصول التاريخية للفرقة الإباضية، مطبعة الجويني، تونس، سنة 1984، ص 54.

3 - ندوة الفقه الإسلامي، وزارة العدل والأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، مسقط، سلطنة عمان، سنة 1410هـ / 1990م، ص 722.

من جديد مع مطلع القرن العشرين الميلاديّ، فجمع آراء من سبقه، ورتبها وشرحها وحلّلها، ومثّل هذه المدرسة خير تمثيل، وبقي بذلك مرجعاً أساسياً فيها». وقد كتب الشيخ اطفيش في معظم المسائل المتعلقة بالعقيدة إذ يلحظ القارئ والدارس أنّ مباحث العقيدة حاضرة في أغلب ما كتب من رسائل، وألّف من كتب في مختلف الفنون؛ وقد أشار مصطفى وينتن إلى ملاحظة مهمّة تجعل بحوث الشيخ اطفيش ذات قيمة، ومنهجه ذا أصالة ونجاعة، ومن خلال ذلك يكون منهج الإباضيّة في تناول مسائل العقيدة سليماً مرضياً عنه عند المنصفين والمعرّفين بالفضل لأهله، وعند من يرتفعون عن المذهبيّة الضيقة: «فكان يحاول أن يجعل من العقيدة سبيلاً للنهوض بهم (أي المسلمين)، وكان تأثره بالأوضاع الاستعماريّة دافعا له لأن يبحث في العقيدة عمّا يمكنه من تحقيق هذا التغيير، وهو ما جعله يحقق وصف العقيدة بكونها عملاً حقيقياً، وليست مجرد تصورات وتصديقات غير مؤثرة...».

حاول الأستاذ مصطفى وينتن الكشف عن آراء الشيخ اطفيش العقديّة والإبانية عن مناجه، إبراز ما له وما عليه، وقد انطلق في هذه المحاولة من سؤالين اثنين:

- 1) هل كانت للشيخ اطفيش آراء عقديّة اجتهاديّة في إطار المذهب الإباضيّ بخاصّة وفي إطار الفكر الإسلاميّ بعامّة؟.
- 2) ما مدى أهميّة هذه الآراء إن وجدت؟.

هل وفق الباحث في الإجابة عن هذين السؤالين أم لا؟ هذا ما ننتظر من القراء والدارسين للكشف عنه، أمّا نحن فنسجّل الملاحظات الآتية:

1- تعدّ هذه الدراسة - في نظري - أوّل دراسة جريئة في عرض آراء

الشيخ الحاج محمد بن يوسف اطفيش، ونقدها نقداً علمياً موضوعياً، ذكرت ما للشيخ وما عليه، ما أصاب فيه وما أخطأ، من هنا يستحق هذا البحث إيلاءه الاهتمام الكامل، وتناوله تناولاً جاداً وعميقاً؛ لمزيد من الحوار والمناقشة في فكر الشيخ اطفيش للوقوف على حقيقة فكره وتمحيص ما جاء في رسالة مصطفى وينتن، واختبار مدى فهمه واستيعابه فكر الشيخ اطفيش.

2- هذه الدراسة بهذا العرض الجيد، ونقل فقرات من أقوال الشيخ تملي علينا ضرورة إعادة قراءة متأنية واعية مستفيضة... لفكر الشيخ في الجوانب المختلفة لحياته: الدنيئة، الإجتماعية، الثقافية... مع العلم أن آراءه متناثرة في مؤلفاته، وكثير من رسائله ومراسلاته وردوده. لذا يجد الدارس صعوبة كبيرة في رصدها وجمعها بطريقة تمكنه من تناولها ودراستها، والمقارنة بينها، ومناقشتها، غير أن الباحث بجهده وإرادته وذكائه تمكن أن يتصيد هذه الآراء، وهذه النظرات، ويعرضها ويناقشها.

إن الباحث أصابه عنق ونصب بسبب تناثر آراء الشيخ بين تآليف تنوعت بين متون وشروح واختصارات وتقريرات واستدراكات، وإعادة تآليف... فكان عليه أن يقرأها بأناة ليعرف السابق في مؤلفاته من اللاحق، ومن ثم ليعلم مستقرَّ الشيخ في رأيه في نهاية المطاف؛ مع ذلك سجّل الباحث بعض الاضطراب في بعض آرائه.

3- امتازت هذه الدراسة بما يأتي:

- أ- التتبع الجيد لتطور آراء الشيخ اطفيش من خلال التصنيف التاريخي لمؤلفاته.
- ب- الاطلاع الكبير على مؤلفات الشيخ، وحسن قراءتها إلى حد بعيد.

ج- طريقة العرض كانت سليمة، تبدأ بالبسط المستفيض لآرائه، مع الإحالات الدقيقة، ثم المناقشة الهادئة، ثم إعطاء الرأي والترجيح بعد ذلك إن أمكن، مع التلخيص المركّز، أو حوصلة الفكرة في نهاية المبحث أو الفصل.

د- تنوع المصادر والمراجع.

هـ- الاعتماد - في كثير من الأحيان - على المقارنة بين علماء الإسلام والمذاهب المختلفة.

و- حسن الربط بين المباحث.

4- ناقش الباحث الشيخ اطفيش - كثيرا - في قضية تأصيل المسائل، وإثبات الأقوال بالأدلة المختلفة، وتدعيم الآراء بالحجج النقليّة بخاصة.

5- سهّل على الباحثين مهمة البحث في فكر الشيخ، أو - على الأقل - ذلّل لهم كثيرا من العقبات، بمنهجه الواضح في الدراسة، ومِمّا بذله من جهد كبير في تعيين حقيقة تراث الشيخ اطفيش.

6- لا شك أنّ ما قدّمه سيسهم في استثارة الباحثين واستفزازهم بما أثاره من مسائل، وما عرضه من وجهات نظره في آراء الشيخ اطفيش، وما أبداه من تتبع ملحاح لمعظم ما سجّله الشيخ في مؤلفاته المتعلّقة بموضوع الدراسة.

7- حاول الباحث مناقشة الشيخ مناقشة علميّة، وكان لا يسلم له بما أبداه من آراء ونظرات إلا بعد أن تستبين له الأدلة ويقتنع بها... وهذا شيء مهمّ، وهو من صفات الباحث والدارس الحقيقي، إلا أنّي أراه أحيانا يبالغ بوحى من هذه الروح العلميّة، ولغرض استثمار الجهد المضني الذي بذله في جمع المادّة العلميّة، وبهدف الإتيان بالجديد في ميدان دراسة فكر الشيخ

اطفيش، واخروج من دائرة الدراسات التقليديّة الكلاسيكيّة في هذا المجال؛
وكأنّي به يستلهم حياة الشيخ ومسيرته، ويترسّم خطاه، ويقابله بالأسلوب
الذي كان يتّبعه في محاربة الفكر المتحرّج، وفي عدم المساس بالدين، وفي عدم
التسليم بما هو سائد إلا بعد التمحيص والنقد...

في الختام أقول: إنّ بحث وينتن يدعو إلى إعادة النظر في دراسة حياة الشيخ
اطفيش لتوضيح بعض المسائل، واستيضاح بعض آرائه وأفكاره، ومعرفة مدى
تقيّده بمذهبه، ومخالفته له، ومدى تفتّحه على المذاهب الإسلاميّة، والوقوف على
مدى استيعاب الناس لأفكاره وآرائه ونظراته، وتحديد مكانة العقل والنقل في
أبحاثه، لأنّ هذه المسألة قد عرضت كثيرا في هذا البحث.

هذه النظرة الجديدة أو متابعة البحث في فكر الشيخ اطفيش تعين على
الوقوف على تقييم نظرة الناس إلى شخصية الشيخ العلميّة، تسليما بكفايته
العالية، وغزارة علمه، ونظراته الثاقبة إلى المسائل، أو تنقيصا من مكانته.

أقول في الأخير: أرجو أن يولي الدارسون بحث الأستاذ وينتن مصطفى
عناية خاصّة لمزيد التعمّق في فكر الشيخ اطفيش، كما أطلب من المعنيّين
السعي والعمل بجديّة لطبع كتب الشيخ اطفيش المخطوطة منها بخاصّة،
لتوضيح آراء الإباضيّة، والكشف عن فكرهم، وردّ الشبهات، ودفع الأباطيل
عنهم، ما دام الشيخ يعدّ مرجعا أساسيا في الفكر الإباضيّ.

والله وليّ التوفيق

الدكتور: محمّد ناصر بوجحّام

باتنة يوم: 11 جمادى الثانية 1417هـ

24 أكتوبر 1996م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله رب العالمين

وصلَّى اللهُ على سيدنا محمد النبيء الأُمِين الذي أرسل رحمة للعالمين.

نزلت العقيدة الإسلاميَّة من الله تعالى صافية، ثابتة في أصولها ومبادئها، فتلقيها المسلمون، ولم يختلفوا في شيء منها، لكن تغيَّر البيئات والأزمنة جعل اجتهاد العلماء في فهمها، وفي منهج عرضها والتعامل معها يختلف ويتجدد مع كلِّ عالم، وفي كلِّ عصر. بما يوافق الظروف؛ شأن العقيدة في هذا شأن باقي علوم الشرع التي ضبطت قواعدها العامَّة لكنها تتطلَّب تجديدًا في فهمها مراعاة للظروف الزمانيَّة والمكانيَّة، وبهذا ثبتت صلاحية الدين الحنيف لكلِّ عصر.

لقد عرف الفكر الإسلاميُّ رجالًا نصرُوا الحقَّ وسعوا للتجديد في الدين، كلٌّ حسب طاقته ومنهجه، غايتهم التمكين لدين الله في الأرض، وتبليغ أمانة الرسالة التي تحمّلوها.

ولا شك أن معرفة جهود هؤلاء العاملين أصبحت ضرورة ملحة لأنها تنير الطريق للاستمرار في أداء هذا الواجب في ظرفنا المعاصر.

نكن رغم هذه الضرورة، فإن جانباً كبيراً من التراث الإسلامي ما زال في حاجة إلى عناية الدارسين واهتمامهم؛ وهذا ما حفزنا إلى الكتابة والبحث في آراء أحد أعلام هذا الفكر الشيخ أمحمد بن يوسف أصفبش - رحمه الله - إضافة إلى دوافع أخرى هي:

- أن الشيخ اصفبش من أعلام الفكر الإسلامي الحديث الذين بذلوا جهداً معتبراً للنهوض بالمجتمع الإسلامي.

- أن الشيخ يعتبر مرجعاً أساسياً من مراجع الفكر الإباضي، تُعرب أعماله عن حقيقة مبادئ هذا المذهب.

- أن التراث الإباضي تراث خصب للبحث والدراسة وهو بحاجة إلى مزيد من جهود الباحثين والدارسين.

وإن سبقنا إلى هذا الموضوع دراسة علمية خاصة في الفكر العقدي للشيخ أمحمد ابن يوسف اصفبش سوى بعض دراسات عامة في الفكر الإباضي أو أخرى اهتمت بجوانب من أعمال الشيخ نذكرها كما يلي:

- دراسة المستشرق الفرنسي كوبري: P. Cuperly بعنوان: Introduction à l'étude de L'Ibadisme et de sa théologie (مدخل إلى دراسة الفكر الإباضي وعقيدته).

- ودراسة فرحات الجعبري بعنوان: «البعث الحضاري للعقيدة عند الإباضية» وهي تحليل للتراث الإباضي بالمغرب في علم الكلام في القرون: التاسع والعاشر والحادي عشر الهجريّة.

- ترجمة «الرسالة الشافية» للمستشرق الفرنسي: كوبري بعنوان: Aperçus sur l'histoire de L'Ibadisme au M'zab (لمحة عن تاريخ الإباضية في مزاب)؛ وقد ترجم الباحث الجزء التاريخي من الرسالة، وقدم للترجمة بتعريف للشيخ وقائمة لآثاره.

- ودراسة علون جهلان - رحمه الله - بعنوان: «الفكر السياسي عند الإباضية من خلال آراء الشيخ محمد بن يوسف اظفيش».

- ودراسة يحيى بن صالح بوتردين وعنوانها: «الشيخ محمد بن يوسف اظفيش ومذهبه في التفسير مقارنة بتفسير أهل السنة».

- ودراسة محمد عكي علواني بعنوان: «منهج الشيخ محمد بن يوسف اظفيش في تفسيره التيسير».

فهذه الدراسات رغم أهميتها لم تبحث الجوانب العقديّة من فكر الشيخ اظفيش مما يجعل الحاجة ملحة إلى دراسته.

ونحاول في هذا البحث الإجابة عن السؤالين التاليين:

هل كانت للشيخ اظفيش آراء عقديّة اجتهادية في إطار المذهب الإباضيّ خصوصاً والفكر الإسلاميّ عموماً؟ وما مدى أهمية هذه الآراء إن وجدت؟

ومن أجل الوصول إلى إجابة شافية انتهجنا المنهج الوصفيّ الاستقصائيّ في أغلب البحث للوصول إلى مضان آراء الشيخ وعرضها، ثمّ عمدنا إلى المقارنة بين آرائه وآراء غيره من العلماء، كما استعملنا المنهج التاريخيّ للإلمام بجوانب حياة الشيخ اظفيش، ولوضع بعض القضايا العقديّة في إطارها التاريخيّ.

وقد قسمنا البحث إلى مقدمة وثمانية فصول وخاتمة:

الفصل الأول وعنوانه: «الشيخ احمد بن يوسف اظفيش حياته وآثاره» عرفنا فيه بالشيخ وركزنا على جهوده في الإصلاح الاجتماعيّ، ومواقفه من الاستعمار وعمله العلميّ والفكريّ.

أما الفصل الثاني فنخصّصناه لمنهج البحث العقديّ عند الشيخ اظفيش

ولاسيما منهجه في الاستدلال ووسائله، ورأيه في التأويل وموقفه من منهج المفوضين ومنهج الباطنيين.

وأما الفصل الثالث: فهو بعنوان: «الإيمان بالله تعالى»: وتحدثنا فيه عن تعريف الشيخ للتوحيد، وأدلته، وما يجب فيه، وعن الأسماء الحسنى ومصدرها، ثم الصفات وأنواعها، مركزين على مسألة استحالة رؤية الله تعالى.

وفي الفصل الرابع: «الإيمان بالغيب»: تحدثنا عن الغيب، وأنواعه، والغيب المتعلق باليوم الآخر بمراحله المتعددة من النفخ في الصور إلى البعث والجنة والنار وما بين ذلك، وختمنا الفصل بالحديث عن الإيمان بالملائكة وصفاتهم ووظائفهم.

أما الفصل الخامس: فخصصناه لدراسة آراء الشيخ اطفيش في إثبات النبوة والحاجة إليها ومنهجه في ذلك؛ وتعريف الأنبياء وصفاتهم وما آيدهم الله تعالى به من معجزات وكتب.

وفي الفصل السادس: «الإيمان والكفر»: بحثنا مفهوم الإيمان وعلاقته بالإسلام، وزيادته ونقصانه والخوف والرجاء، ثم بحثنا المنزلة بين الإيمان والكفر ثم منزلة الكفر.

أما الفصل السابع: «القضاء والقدر وأفعال الإنسان»: فبحثنا فيه تعريف القضاء والقدر، وصلتهما بالتوحيد، وكيفية الإيمان بهما، ثم مسؤولية الإنسان في فعله، وحاولنا الإمام بموقف الشيخ من النظريات التي تداولت القضية عند الإباضية وغيرهم.

وفي الفصل الثامن: تناولنا الوعد والوعيد ومصير الإنسان في الآخرة، والتوبة ومغفرة الذنوب.

أما الخاتمة فضمنتها أهم نتائج البحث ميرزين مواطن التقليد أو التجديد والقوة أو الضعف في فكر الشيخ اطفيش.

ثم أتبعنا البحث بملحق حوى قائمة مؤلفات الشيخ اطفيش التي لم يتسن لنا إدراجها ضمن الفصل الأول.

أما عن مصادر البحث فقد رجعنا إلى أغلب ما كتبه الشيخ وأثبتناه في ثنايا هذه الدراسة، كما رجعنا إلى مصادر كتبها معاصرون للشيخ أو تلاميذه، من ذلك: آثار الشيخ عبد الله بن حميد السالمي العماني، وسعيد بن تعاريت التونسي في كتابه «المسلك المحمود في معرفة الردود»، وما كتبه الشيخ إبراهيم بن أبي بكر حفار في «السلاسل الذهبية في الشمائل الطفيشية»، وما ذكره الشيخ أبو اليقظان إبراهيم في «ملحق السير»، وأبو إسحاق إبراهيم اطفيش في كتابه «الدعاية إلى سبيل المؤمنين» ومقدماته على بعض كتب الشيخ اطفيش التي نشرها.

واعتمدنا أيضا مصادر من التراث الإسلامي اتخذناها نماذج نستقي منها الآراء المذهبية، ولاسيما في المقارنة بين آراء الشيخ اطفيش وآراء غيره، وركزنا في هذا على بعض مصادر للمذاهب العقديّة التالية: الإباضية، والأشاعرة، والسلفية، والشيعية الإمامية، والمعتزلة.

ولم يخل عملنا من صعوبات اعترضت سبيلنا، نذكر منها:

أولاً- وضعية تراث الشيخ اطفيش المخطوط والمطبوع، فقد توزعت مكبات متعدّدة بوادي ميزاب، حتى كُنّا نجد شطر الكتاب في مكتبة وشطره الآخر في مكتبة أخرى، وأغلب المطبوع من هذا التراث غير محقق، إلا نورا يسيرا جدا منه، إضافة إلى سوء الطباعة وكثرة الأخطاء التي تصل إلى حذف جمل سواء في المطبوع قديما أو حديثا، وهذا ما أُلجأنا إلى القيام بعمل المحقق والدارس معا، وإلى اعتماد المخطوط رغم وجود المطبوع، أو الطبعة القديمة مع وجود طبعة جديدة إذا كانت رديئة.

ثانيا- إنّ بعض المكبات التي تفضّل أصحابها بفتح أبوابها أمامنا مشكورين كانت - في الغالب - تفتقر إلى الفهرسة العلميّة الدقيقة، مما أدى بنا إلى القيام بعمل

المكتبيّ أولاً وفهرسة تراث الشيخ، ثمّ البحث فيه، إضافة إلى عدم انتظام أوقات بعض المكتبات، وكان أثر ذلك على البحث ضياع الوقت وطول مدّة العمل؛ ومن الواجب أن نستثني بعض المكتبات ونذكر فضل القائمين عليها الذين قدّموا لنا كلّ المساعدة ومنها مكتبة الشيخ الحاج صالح لعلّي ومكتبة الاستقامة ببني يزقن، ومكتبة الأستاذ محمّد ابن أيّوب الحاج سعيد بغرداية.

ثالثاً- تطوّر آراء الشيخ وتغيّرها من بداية عهده بالتأليف إلى نهايته، فلم يكن من الهيّن معرفة الرأي الأخير الذي ارتضاه إذا لم ينصّ عليه، بل كان أحيانا يتعمّد إخفائه تدريجاً لتلاميذه على اكتشافه، وصعب علينا العمل في هذا الوضع أنّ مؤلفاته غير ممكن ترتيبها زمنياً بعد.

هذه بعض الصعوبات التي لا يخلو منها بحث، وما كان العمل ليتمّ لولا فضل الله تعالى الذي يسّر علينا تذليل العقبات وتخطّيها؛ وفتح لنا صدور المشايخ والأساتذة الذين أمّدتونا بيد المساعدة سواء من كان منهم بوادي ميزاب أم خارجه؛ ونخصّ بالذكر منهم الأستاذ المشرف الدكتور بشير بوجنّانة الذي تفضّل بقبول الإشراف وتابع العمل وصبر على طول مدّته وعلى بُعد الشقّة بيننا وبينه، ولم يتوان في إرشادنا والأخذ بيدنا فجزاه الله عن العلم وأهله كلّ خير.

وبعد: فإنّه لا يمكننا أن ندّعي أنّ هذه المحاولة في دراسة آراء الشيخ اطفئش العقديّة قد بلغت الغاية المرجوة من استيفاء الموضوع حقّه، فما هي إلاّ بداية طريق، ونسأل الله تعالى أن يتيح لنا ولغيرنا فرصاً لإنجاز دراسات أخرى، والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل، وهو وليّ التوفيق والحمد لله ربّ العالمين.

بني يزقن.

8 مهادي الثانية 1416 هـ / 1 نوفمبر 1995

الاختصارات المستعملة

خ: مخطوط.

د. ت: دون تاريخ.

د. ر: دون رقم.

الرقم الموجود بين قوسين: (...) بعد اسم المكتبة يدل على رقمه في هذه المكتبة.

ط: مطبوع.

ظ: ظهر الورقة من المخطوط أي: الوجه الثاني منها.

ق: القسم من الكتاب: مثل: الهميان: 1ق2: أي الجزء الأول القسم الثاني.

و: وجه ورقة المخطوط

/: خط يفصل بين أجزاء والصفحة؛ ويزن التاريخ الهجري والميلادي.

-: خط يسبق ذكر مؤلفات الشيخ اظفیش في الهامش.

ملاحظة: استعملنا كتابي: "الهميان" و"التيسير" من مؤلفات الشيخ اظفیش

بضعتيهما القديمتين والجديديتين، وأشرنا إلى الطبعة القديمة فقط ب: ط، أما

الضبعة الجديدة فلم ننصّ عليها.

الفصل الأول

الشيخ محمد بن يوسف اطفيش

حياته وثقافته وأثاره

المبحث الأول

حياة الشيخ اتمم بن يوسف اطفيش

1- أوضاع العالم الإسلامي ووادي ميزاب

تعتبر الظروف والأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة والفكريّة من أهمّ المؤثرات على أفكار العلماء وآرائهم، ومعرفة هذه الأحوال تساعد على الوصول إلى فهم مراحل حياتهم، وتفسير مواقفهم فيها وآرائهم؛ ولم يشذّ الشيخ اتمم بن يوسف اطفيش عن هذه القاعدة، لذا نحاول التعرف على الظروف التي عاشها، ويهمنا منها حال العالم الإسلاميّ عموماً، ثمّ وادي ميزاب خاصّة، في الفترة الممتدّة من بداية القرن الثالث عشر إلى بداية الرابع عشر الهجريّين أي خلال القرن التاسع عشر الميلاديّ.

فقد شهد العالم الإسلاميّ منذ القرن الثامن عشر الميلاديّ تدهوراً واضحاً في شتى المجالات؛ وخاصّة في المجال السياسيّ: كضعف الدولة العثمانيّة، وبداية التوسّع الاستعماريّ الغربيّ؛ وبدء الاستيلاء على أراضي المسلمين، واتساع الإمبراطوريّات الغربيّة على حساب أراضي الخلافة الإسلاميّة في كلّ ناحية، وجسّد هذا الوضع تطبيق قرارات مؤتمر «فيينا» سنة 1815م و«إكس لاشيل» سنة 1818م؛ من أجل القضاء على الدولة العثمانيّة⁽¹⁾.

ونشأت عن هذه الأوضاع ردود أفعال من أجل اليقظة والثورة على

(1) حمّد بن بابّه الشيخ بلحاج: الشيخ اطفيش المجتهد المتفتح: من أعمال "مهرجان القطب" سنة 1981م محاضرة مرقونة بمكتبة الحاج سعيد محمد، غرداية؛ بكير بن سعيد أو عوشت: قطب الأئمة. حياته وآثاره الفكرية جهاده: المطبعة العربيّة غرداية 1991م: 57، 58.

الظلم والاستبداد، مثل حركات: الشيخ جمال الدين الأفغاني⁽²⁾، وأحمد عرابي⁽³⁾، والأمير عبد القادر⁽⁴⁾.

أما من الناحية الاجتماعية والفكرية، فقد كان العالم أيضا على طرفي نقيض: غرب أخذ بأسباب المدنية والتطور وقطع أشواطاً في ذلك، واتخذ الاكتشاف العلمي ذريعة لاستعمار البلدان الشرقية؛ وشرق ما زال يروح تحت أغلال الانحطاط الفكري والاجتماعي، وظهرت فيه بعض الحركات الإصلاحية أثناء النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ مثل: حركة الأفغاني وتلميذه محمد عبده⁽⁵⁾ وغيرهما، إلا أن طغيان الجمود والتردي كان أشد قوة، وأوسع رقعة؛ فانحصرت هذه الحركات في محيط جغرافي محدود، وفي مجتمعات معدودة، بينما ركنت المجتمعات الباقية إلى الانحرافات، وتشبثت بالأوهام والخرافات⁽⁶⁾.

ولم تختلف الأوضاع في وادي ميزاب - على عهد الشيخ اطفيش - كثيراً عن أوضاع العالم الإسلامي. فكانت البيئة الميزابية نموذجاً مصغراً عن البيئة الإسلامية العامة،

(2) جمال الدين الأفغاني: محمد بن صفدر (1254 - 1315هـ/1838 - 1897م)؛ انظر عن أعماله وجهاده: الزركلي: الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء والعرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، ط7 بيروت 1986م: 168/6، 169.

(3) أحمد عرابي بن محمد: زعيم مصري قاد الثورة العرابية (1257 - 1329هـ/1841 - 1911م) انظر: المرجع نفسه: 168/1، 169.

(4) الأمير عبد القادر بن محي الدين الجزائري: (1222 - 1300هـ/1807 - 1883م)، قاد المقاومة ضد الاستعمار الفرنسي إلى أن نفي إلى فرنسا ثم إلى المشرق. انظر: المرجع نفسه: 45/4.

(5) محمد عبده بن حسن: (1266 - 1323هـ/1849 - 1905م)، انظر: المرجع السابق: 252/6.

(6) محمد بن بابة الشيخ بلحاج: الشيخ اطفيش المجتهد المتفتح.

لكن لها بعض الخصوصيات، نذكرها فيما يلي:

فمنطقة وادي ميزاب تقع جنوب الجزائر، وتبعد عن العاصمة بستمائة كلم (600 كلم) ترتفع عن سطح البحر بثلاثة وخمسين مترا (53م). وهي أرض صحراوية، تحمل كل خصائص الصحراء من الناحية المناخية وغيرها، تتخللها بعض الوديان إلا أنها في الغالب جافة، لا تجري سوى بضعة أيام، وكثيرا ما تعرضت إلى الجفاف سنوات فبقيت قاسية، لكنّها لم تمنع الذين استوطنوها أن يقيموا فيها عمراناً وحضارة تناقلتها الألسن وشهدت بها الآثار والأعمال⁽⁷⁾.

ويخضع المجتمع بوادي ميزاب لقيادة جماعية منذ دخول المذهب الإباضي⁽⁸⁾ إليه

(7) انظر في وصف المنطقة: محمد علي دبوز: نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة المطبعة التعاونية 1385هـ/1965م: 1/158، يحي صالح بوتردين: الشيخ محمد بن يوسف اطفيش ومذهبه في تفسير القرآن الكريم مقارنة إلى تفسير أهل السنة: بحث مقدم لنيل الماجستير بجامعة عين شمس، القاهرة، مرقون: 1410/1989: 20.

وقد دلت بعض الحفريات على وجود حياة بالمنطقة في العصور القديمة وأغلب المراجع تبدأ تاريخها للمنطقة من قدوم أبي عبد الله محمد بن بكر إليها، حيث وجد طائفة من قبيلة زناتة نشر فيهم المذهب الإباضي ثم انتقل إليها الإباضية من مناطق مختلفة، وانتشرت حركة العمران والاقتصاد والفكر، وتوسعت المدن وأنشئت مدن أخرى على التوالي: العطف، بنورة، مليكة، غرداية، بني يزقن، ثم القرارة وبريان، من القرن الخامس الهجري إلى الحادي عشر، انظر: إبراهيم طلاي: ميزاب بلد كفاح دراسة تاريخية واجتماعية تلقي الأضواء على نشأة هذا البلد وحياة ساكنيه: مطبعة البعث قسنطينة 1970م: 13، 19.

P. roffo: Contribution à l'étude de la préhistoire du sahara septentrional: les civilisations paleolithiques du M'zab: Ancienne Imprimerie, Alger: 1934: 70

(8) المذهب الإباضي: هي التسمية الغالبة على أتباع جابر بن زيد التابعي المتوفى سنة 96 هـ وهو مؤسس المذهب؛ ونسب إلى عبد الله ابن إياض باعتباره كان المدافع عنه لدى الأمويين وهو من المذاهب الإسلامية الموجودة إلى اليوم ولأصحابه كتبهم وآثارهم التي تحوي آراءهم

في القرن الخامس الهجري، هذه القيادة المعروفة بحلقة العزّابة⁽⁹⁾ أو نظام العزّابة الذي أسّسه الشيخ أبو عبد الله محمد بن بكر الفرستائي⁽¹⁰⁾، وعرف هذا النظام تجسيدا في الواقع، وتطورا خاصة بوادي ميزاب، حتى أصبحت أمور الحلّ والعقد تعود إليه في الوادي؛ ومرّ بفترات قوّة وضعف تبعا للأوضاع العامّة وللأحداث المتعاقبة؛ ففي أيام الحكم العثمانيّ كان للميزابيين معاهدات مع داي الجزائر، يحكمون بموجبها منطقتهم ولهم أمناء ينوبون عنهم لدى السلطة العثمانيّة، فتمكّنوا بذلك من البقاء في ميزاب مع توسيع نشاطهم التجاريّ إلى الشمال الجزائري⁽¹¹⁾؛ وبقي الأمر هكذا حتى مجيء الاحتلال الفرنسيّ الذي لم يلبث أن وصل الصحراء، فكان على الميزابيين أن يتّخذوا

في الفقه والعقيدة، نشأ المذهب بالبصرة في القرن الأوّل ثمّ انتشر إلى جنوب الجزيرة العربيّة وشمال إفريقيا خلال القرن الثاني الهجري. انظر: علي يحيى معمر: الإباضية بين الفرق الإسلاميّة، ط2 المطبعة العربيّة، غرداية 1987م، وقد شرح المؤلف بوضوح آراء المذهب وأصوله.

(9) نظام العزّابة: تنظيم اجتماعي: خاص بالإباضية في المغرب أساسه المحافظة على المجتمع بعد انتهاء حكم الرستميين سنة 296 هـ. أسسه أبو عبد الله محمد بن بكر بإرشاد من شيخه أبي زكرياء فصيل بن أبي مسور، ابتداء النظام على شكل حلقة تعليمية، ثمّ تطورت حتى أصبح لها سند اجتماعي قوي جعلها تقود المجتمع، وتركت أثرا واضحا في نشاط الحركة العلمية الحضارية للمجتمعات الإباضية خاصة في ليبيا وجرية ووادي ميزاب انظر: الدرجيني: أبو العبّاس: طبقات المشايخ بالمغرب، تحقيق: إبراهيم طلاي: مطبعة البعث قسنطينة دت: 3/1، 4، 5؛ إبراهيم طلاي: ميزاب بلد كفاح: 38 - 45؛ فرحات الجعبري: نظام العزّابة عند الإباضية الوهية في جربة: نشر المعهد القومي للآثار والفنون، المكتبة التاريخيّة -1- تونس 1975 وقد فصل المؤلف الحديث عن الموضوع في هذا الكتاب.

(10) أبو عبد الله محمد بن بكر: من علماء القرن الرابع وبداية الخامس الهجريين (10م)، أصله من جبل نفوسة (ليبيا) تعلم بجربة وتولى التدريس والدعوة، انتقل بين نفوسة وجرية ووادي ريغ ووارجلان ووادي ميزاب، توفي في ابليدة اعمر، انظر: المرجع نفسه: 31 - 46.

(11) إبراهيم طلاي: ميزاب بلد كفاح: 43.

موقفا إزاءه، وقد عرفوا التفوق العسكري للمستعمر، ورأوا ما يتركه من البلاء والأثر على العمران والعباد وذلك بعد مشاركتهم في ردّ الحملة الفرنسيّة على الجزائر سنة 1830م⁽¹²⁾؛ وحملتهم هذه التجربة على أن يبرموا معاهدة حماية مع السلطنة الاستعماريّة لما وصلت إلى مدينة الأغواط شمال ميزاب سنة 1853م، وكان هذا حلاً وسطاً بين عدم قدرتهم على المقاومة وبين أن يتجنبوا ما ينتج عن التدخل الفرنسيّ في شؤونهم الخاصّة⁽¹³⁾، وقد دلّت هذه المعاهدة من جانب آخر على انفلات زمام التحكم من أيدي العزّابة والعلماء الذين لم يرتضوها: «فقد كانت الهيئات الدينيّة غائبة عنه تخرجاً من إمضاء معاهدة مع المشركين»⁽¹⁴⁾؛ ولم تدم حال الحماية طويلاً، إذ نقضت فرنسا المعاهدة مبرّرة ذلك بمساندة أهل ميزاب للثورات والثوار في أنحاء الجزائر، فأصبح ميزاب ملحقاً بالأراضي المحتلّة التابعة للإدارة العسكريّة منذ سنة 1882م⁽¹⁵⁾؛ ولم يعد لنظام العزّابة من سلطة إلّا في قضايا اجتماعيّة محلودة خاصّة لمّا أصبح القضاء بيد الفرنسيين.

أمّا من الناحية الاجتماعيّة والفكريّة، فإنّ وادي ميزاب لم ينجل من بعض الاضطرابات بين أهله وإسرافٍ في سفاسف الأمور، فبقي أهل العلم حتّى القرن التاسع عشر الميلاديّ يعيشون على أنقاض ما خلفته عصور الانحطاط والتقليد والجمود، وقد وصف الشيخ أحمد بن يوسف اطفيش هذه الحال قائلاً: «وإنّما أظنّب في هذا المقام

(12) عثمان باشا: داي الجزائر: سيرته وحروبه نظام الدولة والحياة العامة في عهده، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1986م: 138.

(13) إبراهيم طلاي: ميزاب بلد كفاح: 46، 47.

(14) المرجع نفسه: 49.

(15) حمو عيسى النوري: نبذة من حياة الميزابيين، دار الكروان باريس 1984م: 307/1، محمد ناصر: الشيخ القراي حياته وآثاره نشر جمعية النهضة المطبعة العربية غرداية 1990م: 230.

لأحرّك أذهانا ألقت الجمود وأهيج أفهاما طالما مال نيرانها إلى الخمود»⁽¹⁶⁾؛ ولم يمنع هذا الوضع من وجود بعض الحركات الإصلاحية التي قام بها بعض من سبقوا الشيخ اطفيش مثل حركة الشيخ أبي زكرياء يحيى بن صالح⁽¹⁷⁾، فحركة الشيخ عبد العزيز الثميني⁽¹⁸⁾؛ ثمّ جاء عصر الشيخ اطفيش في المرحلة الثالثة من أدوار النهضة الحديثة بوادي ميزاب كما يقسمها الأستاذ محمد علي دبوز⁽¹⁹⁾، ولم تكن هذه الفترة الأخيرة

16 - حاشية السؤالات (خ) مكتبة القطب بني يزقن (1 - و : 7) : ظ : 96.

17 أبو زكرياء يحيى بن صالح الأفضلي (1120 - 1202هـ) من أوائل من قام بنهضة في وادي ميزاب، انتقل إلى جربة بتونس وبقي متعلما فيها مدة طويلة، رجع إلى وطنه مدرسا ومصالحا اجتماعيا، لقي معارضة شديدة، لم يترك مؤلفات، وتخرج عليه من حمل أفكاره ونشرها، توفي ودفن ببني يزقن، انظر: محمد علي دبوز: نهضة الجزائر: 1/254 - 262؛ عبد العزيز الثميني: النيل وشفاء العليل: ط2 المطبعة العربية الجزائر 1967م، ينظر مقدمة المصحح عبد الرحمن بكلي: 12/1.

18 عبد العزيز الثميني بن إبراهيم بن عبد العزيز بن عبد الله: توفي سنة 1130 هـ أصله من بني يزقن، انتقل مع والده إلى وارجلان، وتعلم بها وعمل في تجارة أبيه، ثم تركها ليلتحق بمدرسة أبي زكريا يحيى بن صالح فكان من أبرز تلاميذه، ترأس مجلس العزابة ثم مجالس وادي ميزاب عامة، أصبحت كتبه معتمد الإباضية وخاصة "كتاب النيل وشفاء العليل"، و"معالم الدين"، و"التكميل لما أخل به كتاب النيل"... انظر: محمد علي دبوز: النهضة: 1/263 - 279؛ عبد العزيز الثميني: النيل: مقدمة المصحح: 12/1 - 14.

19 محمد علي دبوز: النهضة: 289/1؛

المؤلف: محمد علي دبوز: ولد بيريان (1337هـ/1919م) تعلم بها ثم بالقرارة وانتقل إلى تونس متعلما؛ عاد فدرس في معهد الحياة؛ اهتم بتاريخ المغرب والجزائر خاصة له: "تاريخ المغرب الكبير"، "نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة"، "أعلام الإصلاح في الجزائر"؛ توفي في 16 محرم 1402هـ/13 نوفمبر 1981م؛ انظر: الحاج سعيد يوسف: تاريخ بني ميزاب دراسة اجتماعية واقتصادية وسياسية: المطبعة العربية، غرداية، 1992م: 229-230.

ناقصة في الجانب العدديّ من أهل العلم، بقدر ما كانت تتسم بطغيان سلطة غير العلماء، واضطهادهم، إذ رغم جهود المصلحين بقي الوضع كما هو مليئًا بالقلقل والجهل والتخلف⁽²⁰⁾.

2 - نسب الشيخ اطفيش ومولده

هو الشيخ أحمد بن يوسف بن عيسى بن صالح بن عبد الرحمن بن عيسى بن إسماعيل اطفيش، هذا ما ذكره بنفسه مرّات متعدّدة⁽²¹⁾، ومنه نقل من ترجم له أو كتب عنه⁽²²⁾ وينتهي نسب الشيخ إلى الحفصيين العائلة للملكة بالمغرب (625-983هـ/1229-1574م)، ثمّ يصله إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه⁽²³⁾؛ ولا نستطيع أن نجزم بصحة النسب إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه لعدم توفر الأدلة الواضحة في تسلسل هذا النسب، ولطول الأمد بين عصر الراشدين وعصر الشيخ وكنا بعد الشقة، كما لا يمكن الجزم بعلمه لكن يبقى السؤال: هل ينتهي نسبه حقيقة إلى بني عديّ بالجزيرة العربيّة؟ فالبعض ينتهون به إلى الحفصيين الهنّاتيين فقط، إلّا أنّه يؤكّد بنفسه الانتهاء إلى بني عديّ؛ ولا يكون في هذا إلّا سائرًا على منهجه في الرسالة الشافية التي حاول فيها إثبات النسب العربيّ لكثير من العشائر بوادي ميزاب، ومنها عائلته وعشيرته، ولعلّه تابع في ذلك ابن خلدون حين نقل نسب

(20) يحيى بكوش: شرح النيل دائرة معارف إسلامية: المطبعة العربية غرداية 1984م: 22.

(21) - قصيدة المعجزات: (خ) مكتبة الاستقامة بني يزقن (ف: 11): 30-31، - الرسالة الشافية ط 2 دم 1326هـ: 122.

(22) - الذهب الخالص: ط 2 مطبعة البعث قسنطينة 1980م: انظر مقدمة أبي إسحاق للكتاب؛ محمد علي دبوز: النهضة: 290/1.

(23) - قصيدة المعجزات: 30، 31؛ - تلقين التالي لآيات المتعالي: (خ) مكتبة الاستقامة (ج - 67): و: 23.

الحفصيين إلى بني عدي أيضا⁽²⁴⁾.

وتلقب أسرته بلقب «اطفيش» وهي في لغة ميزاب بمعنى: خذ تعال كل: من ثلاثة مقاطع بهذا الترتيب، وربما هو «كناية عن الكرم والجود»⁽²⁵⁾ في هذه العائلة. أما نسبه من جهة أمه فإنها السيّدة مأمه ستي بنت الحاج سعيد بن علّون بن يوسف بن قاسم بن عمر بن موسى بن يتر من عشيرة آل يتر ببني يزقن⁽²⁶⁾.

واشتهر الشيخ اطفيش عند الإباضية بلقب «القطب»⁽²⁷⁾ حتى أصبح لقباً مقصوراً عليه، وليس لهذا اللقب معنى من معاني رتب المتصوفة، ولكن يدلّ على مكانة الشيخ وعلى كونه مرجعاً للإباضية في وقته وما زال.

أما عن تاريخ مولد الشيخ فإنّ بعض المصادر تشير إلى أنّه كان سنة 1236هـ⁽²⁸⁾، ومصادر أخرى تحدّده بسنة 1237هـ⁽²⁹⁾، وإذا رجعنا إلى الشيخ اطفيش

(24) ابن خلدون: تاريخ العلامة ابن خلدون: دار الكتاب اللبناني ط 3 بيروت: 1979م: 578/12.

(25) يحي بوتردين: الشيخ اطفيش ومذهبه في التفسير: 36.

(26) - تيسير التفسير: ط1 قديمة الجزائر 1326هـ: 580/6؛ إبراهيم حفار: السلاسل الذهبية في الشمائل الطفيشية: (خ) مكتبة الأستاذ الحاج سعيد محمد غرداية (126): 15؛ محمد علي دبوز: النهضة: 295/1؛

بني يزقن: إحدى قرى وادي ميزاب وهي الخامسة نشأت سنة 720هـ/1321م؛ وتسمى آت يزجن عند أهلها، أصلها حي تافلات ثم انضم إليها أحياء مجاورة؛ انظر: الحاج سعيد يوسف: تاريخ بني مزاب: 22.

(27) محمد علي دبوز: النهضة: 290/1؛ يحي بوتردين: الشيخ اطفيش ومذهبه في التفسير: 36.

(28) - الذهب الخالص: مقدمة أبي إسحاق: ب؛ أبو اليقظان إبراهيم: ملحق سير الشماخي: (خ) مكتبة د. محمد ناصر: 153؛ محمد علي دبوز: النهضة: 290/1.

(29) إبراهيم حفار: السلاسل الذهبية: 6.

نفسه نجده يقول إنّ عمره سنة 1267هـ هو نيّف وعشرون سنة⁽³⁰⁾، فأبعد احتمال لسنة ميلاده يكون بتاريخ سنة 1238 هـ إذا كان عمره آنذاك تسعة وعشرين عاماً، لذا يمكن اعتبار ميلاده هو سنة 1238 هـ/1821 م لا قبل هذا التاريخ. وفي تحديد مكان ميلاد الشيخ نجد المراجع تذكر أنّه كان ببلدة بني يزقن نقلا عن أبي إسحاق إبراهيم اطفيش⁽³¹⁾، بينما الصحيح أنّ ميلاده كان ببلدة غرداية كما تذكره بعض المصادر⁽³²⁾ ويصرّح به الشيخ اطفيش نفسه حين يشرح معنى لفظ «مسقط الرأس» ويقول: «أي موضع السقوط نحو: غرداية مسقط رأسي، أي موضع ولدت فيه وسقط فيه رأسي من بطن أمي، غفر الله لها»⁽³³⁾. ومع هذا فإنّ الشيخ ينسب نفسه إلى بني يزقن ويسمّيها بلده⁽³⁴⁾، باعتبار أصوله ونسبه في هذه البلدة وأما ذهاب أهله إلى غرداية فكان عرضاً مؤقتاً، كما سيّضح عند الحديث عن ظروف نشأته.

3 - نشأته ووفاته

عاش الشيخ اطفيش السنوات الأربعة الأولى من عمره بمدينة غرداية⁽³⁵⁾، لأنه ولد في الفترة التي نفي فيها أبوه من بني يزقن بسبب خلافه مع وجهاء البلدة حول قضايا

-
- (30) - شرح شرح الاستعارات: (خ) مكتبة القطب (ا - س:1): و: 238.
- (31) - الذهب الخالص: مقدمة أبي إسحاق: ب؛ انظر ترجمة أبي إسحاق في عنوان تلاميذ الشيخ اطفيش من المبحث الثاني؛ محمد علي دبور: النهضة: 290/1.
- (32) إبراهيم حفار: السلاسل الذهبية: 36، أبو اليقظان، ملحق السير: 153.
- (33) - شرح لامية الأفعال: مطابع سجل العرب: نشر وزارة التراث: عمان: 1407هـ/1986م: 437/4.
- (34) - شرح القلصادي: (خ) مكتبة الاستقامة (71): 02؛ شرح كتاب النيل: ط3 دار الفتح بيروت ومكتبة الإرشاد جدة 1985م: 352/9، 553.
- (35) إبراهيم حفار: السلاسل الذهبية: 36؛ أبو اليقظان: ملحق السير: 153.

الإصلاح الاجتماعي⁽³⁶⁾. وكان له من الإخوة ثلاثة أشقاء وهم⁽³⁷⁾: عيسى وهو الأكبر وقد توفي سنة 1241هـ بالجزائر، موسى الذي كان كثير الأسفار في طلب الرزق وتحمل مهمة النفقة على العائلة بعد وفاة والده، وأخوه الحاج إبراهيم وقد كان عالماً⁽³⁸⁾. وبعد رجوع العائلة من غرداية إلى بني يزقن توفي الوالد فعاش الشيخ يتيماً تحت رعاية أمه وإخوته وكفالتهم، وكان لأمه الأثر البالغ في تربيته وتكوينه وتعليمه⁽³⁹⁾؛ وقد عانى مع عائلته الفقر وشظف العيش؛ وهذا ما نجده في ثنايا كتبه ورسائله، خاصة تلك التي بعث بها إلى العمانيين حتى أصبح يتحرّج من نفقات المراسلات التي يبعث بها إليهم، ولم يكن يجد ما يستنسخ به كتبه، وهذا ما يفسّر لنا جانباً من ضياع تراثه؛ إذ لم يكن يعدّد نسخ الكتاب الواحد فأصبح عرضة للضياع، وكان العمانيون يودّون زيارته لكنّه لا يدي رغبتة في ذلك، بل يودّ لو صرفهم عن الزيارة لقلّة إعانة الناس له على تحمّل نفقات تلاميذه الوافدين من خارج ميزاب⁽⁴⁰⁾ والراجح أنّ هذه الحال كانت في بداية عهده ثمّ لم تلبث أن تحسّنت. ولم يشغل طول حياته بغير التعليم، سوى الفترة القصيرة التي تولى فيها القضاء فوجده يشغله عن التدريس والتأليف فتركه، وذلك قبل سنة 1853م⁽⁴¹⁾.

(36) إبراهيم حفّار: السلاسل الذهبية: 36. محمّد علي دبّوز: نهضة: 292/1.

(37) إبراهيم حفّار: السلاسل الذهبية: 19.

(38) انظر ترجمته في عنوان: مصادر ثقافته، ص 46.

(39) أبو اليقظان: ملحق السير: 153. محمّد علي دبّوز: نهضة: 295/1.

(40) - التيسير: ط1، 49/6؛ ط2، البايب الحلي، مصر، نشر وزارة التراث، عمان، 1986م:

357-356/10. - كشف الكرب، المطبعة الوطنية، نشر وزارة التراث، عمان

1405هـ/1985م: 11/1. - مجموع رسائل، (خ) مكتبة القطب، (أ. ز: 6): 151. إبراهيم

حفّار: السلاسل الذهبية: 41.

(41) المصدر نفسه: 44. أبو اليقظان: ملحق السير: 157.

ومن المحن التي تعرّض لها الشيخ اطفيش في حياته أنّه نفى من بلده بني يزقن فسكن البلدة المجاورة: بنورة، وكان في فترة النفي يواصل التدريس والتأليف أيضاً⁽⁴²⁾، ويظهر أنّ هذا النفي هي «الغربة» التي ذكرها في كتابه "شرح شرح الاستعارات" إذا قال فيه: «فقد ألفت إليّ الغربة صداها أن أضع على شرح الاستعارات لعصام الدين شرحاً...»⁽⁴³⁾، وكان سبب هذا النفي محاولة الشيخ اطفيش استعجال إصلاح بعض الأوضاع وتغييرها، وقد كان في أوّل عهد بالعمل الاجتماعيّ، ولم يعتبر أنّ تمكّن هذه الأوضاع في الناس يستدعي التدرّج معهم، ومن جهة أخرى بدأ الشيخ يكسب أنصاراً من تلاميذه مما جعل معارضيّه يكيلون له⁽⁴⁴⁾، حتّى نفوه من بلده، وقد بقي في المنفى حوالي سبع سنين ثمّ رجع إلى بلده وأقام فيها ولم يغادرها إلا قليلاً، حتّى وافته المنية رحمه الله يوم السبت 23 ربيع الثاني سنة 1332هـ الموافق لشهر مارس سنة 1914م، وتوفي بعد مرض ألمّ به ثمانية أيام⁽⁴⁵⁾؛ ويرى البعض أنّه توفي متأثراً بسمّ من وضع الاستعمار الفرنسيّ كما يقول ذلك الشيخ حمو عيسى النوري⁽⁴⁶⁾ ناقلاً عمّن سمع عن أبي إسحاق في أحد دروسه بمسجد بني يزقن، لكن لم نجد من يذكر هذا عند غيره،

(42) إبراهيم حفار: السلاسل الذهبية 26، 27.

(43) - شرح شرح الاستعارات: و: 02.

(44) محمد علي دبوز: النهضة: 336/1 - 338.

(45) إبراهيم حفار: السلاسل الذهبية: 07؛ أبو اليقظان: ملحق السير: 196؛ ولا يختلف هذان المصدران إلا في اليوم 22 أو 23 من ربيع الثاني.

(46) حمو عيسى النوري: نبذة من تاريخ الميزابين: 326/1؛ ومن نفى هذا السبب بعض المشايخ الذين التقينا بهم مثل: الشيخ إبراهيم طلاي من بني يزقن، الشيخ الحاج محمد مطهري من مدينة مليكة - غرداية، ونرى أن النفي أقرب إلى الواقع لعدم قوة إثبات غيره، وناقل رواية التسميم يذكر أن أبا إسحاق ظن ذلك ولم يكن متأكداً منه.

والمؤلف: حمو عيسى النوري من بلدة بنورة شارك في ثورة التحرير، اهتم بالتاريخ وكتب فيه، وله شعر ما زال مخطوطاً توفي سنة 1992م.

ونفاه آخرون نظرا لكون الشيخ عاش عمرا يحتمل أن يتوفى بعده وفاة عادية — ست وتسعون سنة — ولو أراد الاستعمار ذلك لفعله قبل هذه السن لَمَّا كان الشيخ في شبابه وفي قوة المعارضة.

4 - أسفاره ورحلاته

أسفار الشيخ اطفيش قليلة جدا، تمثلت في بعض التنقلات بين قرى وادي ميزاب ثم وارجلان⁽⁴⁷⁾، ولم يخرج من هذا المحيط إلا مرتين إلى الحجاز؛ وقلّة رحلات الشيخ تدلّ على مدى تأثير الأوضاع فيه، كاشتغاله معظم الوقت بالتدريس ومنذ وقت مبكر من عمره⁽⁴⁸⁾، فالزم نفسه تعليم الناس في عهدٍ هُم في أشدّ الحاجة إليه، ممّا يمنعه من كثرة الحركة، والتغيّب عن تلاميذه، ولكن يبقى السبب الأقوى هو التضيق الاستعماريّ عليه وتقييد حركاته وأعماله، فأصبح لا يتنقل إلا برخصة يتلقاها من القائد العسكريّ، وقد اتخذ ذرائع ومبررات تُسوِّغ له السفر كلّ مرّة إلى بلدة بريان⁽⁴⁹⁾، فاشترى بستانا بهذه البلدة جعل تعهده سببا للسفر وطلب الرخص، وخصّص وقتا في الخريف وآخر في الربيع يذهب فيهما كلّ سنة إلى بلدة بريان وقد يتمكن أحيانا من الحصول على رخصة أخرى للذهاب إلى مدينة القرارة⁽⁵⁰⁾؛ ويصف الأستاذ محمد علي

(47) وارجلان مدينة بالجنوب الشرقي الجزائري وهي عاصمة ولاية ورقلة حاليا، وكانت منذ القديم حاضرة وملتقى طرق القوافل بين الجنوب والشمال ازدهرت بالعلم وعرفت كثيرا من العلماء أمثال: أبي يعقوب الوارجلاني، وأبي عمار عبد الكافي.

(48) بكير أوعوش قطب الأئمة: 113.

(49) بريان: مدينة تبعد عن غرداية بنحو أربعين كلم شمالا، تأسست في بداية القرن الثاني عشر.

(50) القرارة: مدينة تبعد عن غرداية بـ 110 كلم شمال شرق غرداية تأسست خلال القرن الحادي عشر.

دبوز⁽⁵¹⁾ كيف كان أهل هاتين البلديتين يحتفون بزيارات الشيخ حتى تتحول أيامها إلى أعياد، يقضي فيها الشيخ وقته بين وعظ وإرشاد وتدريس، وتعهّد لأحوال الناس والإجابة عن استفتاءاتهم، وكذلك كانت حاله عندما سافر إلى وارجلان سنة 1912م وقد بقي فيها أسبوعين⁽⁵²⁾؛ وأيضاً لمّا نزل جزيرة جربة وهو في طريقه إلى الحجاز سنة 1303هـ/1886م⁽⁵³⁾.

أمّا أهمّ رحلات الشيخ اطفيش فهما الرحلتان الحجازيتان، وقد ذكرهما كثيراً في مؤلفاته، وكانت الأولى منهما في العقد الأخير من القرن الثالث عشر الهجري حوالي سنة 1290هـ، وهي التي تردّد ذكرها كثيراً في مؤلفاته، كما ذكر الذين التقى بهم من علماء مكة والمدينة⁽⁵⁴⁾؛ وكانت الثانية سنة 1303هـ/1886م، وسجّل مراحلها ووصفها في قصيدته الحجازية ورسم طريقها وأهم المدن التي توقّف فيها⁽⁵⁵⁾؛ واجتمع في بعضها بالإباضيّة والميزابيين⁽⁵⁶⁾، وذكر ما اقتنى أثناءها من الكتب، وكان رجوعه منها مع بداية سنة 1304هـ⁽⁵⁷⁾.

-
- (51) محمّد علي دبوز: النهضة: 340/1، 341، 350.
- (52) إبراهيم بابيز: كلمة ألقاها في مهرجان القطب عن رحلة الشيخ اطفيش إلى وارجلان، انظر أعمال المهرجان.
- (53) سالم بن يعقوب: حظ جربة من تعاليم القطب: محاضرة مرقونة: 03.
- (54) - شرح لامية ابن النظر: (خ) مكتبة القطب (أ-ث: 1): 934؛ - الذخر الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى: ط 1 دم 1326 هـ: 240.
- (55) - القصيدة الحجازية (خ): ضمن مجموع قصائد وأجوبة مكتبة القطب (أ.ز. 7).
- (56) - حاشية القناطر: (خ) مكتبة القطب (أ.و: 5): 1/ و: 252؛ تفسير ألباز: ط 1 دم 1306هـ: 11، 12؛ سالم بن يعقوب: حظ جربة من تعاليم القطب: 03.
- (57) - رسالة إلى الوالي العام الفرنسي بالجزائر، مؤرخة في ربيع الأول 1304هـ بقسنطينة،

5 - جهوده في الإصلاح الاجتماعي

جاء الشيخ اطفيش في وقت وفي ظروف كان فيها المجتمع في أشد الحاجة إلى مصلح يواصل الجهود التي بدأها الشيخ يحيى بن صالح أبو زكرياء، والشيخ عبد العزيز الثميني، حتى تؤدي تلك الأعمال ثمارها، أو تزداد قوة ولا تضعف ولا تنهب تلك الجهود سدى، فأصبح الإصلاح الاجتماعي واجبا أمام الشيخ اطفيش، وقد أدرك ذلك فقضى عمره في خدمة هذا المجتمع، ولم تشنه الصعاب التي اعترضت سبيله، ورأى أن أهم سبب في تدهور حال المجتمع هو الجهل وطغيان التقليد عن غير علم؛ فاتجه إلى تصحيح كثير من الاعتقادات والمفاهيم حتى يعود الناس إلى السبيل الأقوم ويتركوا ما كانوا فيه من سوء الحال والبدع المذمومة⁽⁵⁸⁾.

ويعتبر الشيخ اطفيش الإصلاح الاجتماعي من الاهتمام بأمور المسلمين فهو واجب وأولى من غيره ومن بقاء الإنسان منفردا وإن كان يجد فيه صعابا وآلاما إذ من طبيعة الناس أنهم لا يتقبلون التغيير بسهولة؛ والقيام بالإصلاح مع هذه العراقيل يكسب الإنسان راحة وطمأنينة باعتباره أدنى واجبا وسد ثغرة في المجتمع، ويقوى هذا

محفظة في أرشيف أكس أون بروفنس فرنسا تحت رقم 22H14.

(58) يقول الشيخ اطفيش عن البدعة: «وسميت البدعة لأنه لم يسبق إليها، والبدعة التي تمت الدين أو تضعفه مردودة [...] وأما البدعة التي تقيم الحق أو تعينه فحق، مثل كتابة العلوم بالقلب». فالبدعة في ذاتها كل جديد فما كان مؤيدا للشرع معينا على نشره كان محمودا مقبولا وأما غيره فهو المردود المذموم. وهذا الرأي من الشيخ يظهر مدى اهتمامه بالمقصد الشرعي من حفظ الدين، وابتعاده من الجمود على شكليات الأمور والاهتمام بمجرد مظاهرها، ولا شك أن الشيخ أراد بهذا أن يفتح مجالاً واسعاً للمسلم ينطلق فيه للعمل والإبداع دون أن يجيد عن المنهج القويم؛ انظر: - الذخر الأسنى: 239، 240 والمقصود بالقلب في النص: الطباعة.

الشعور بقدر إخلاصه لله تعالى وإيمانه بما يقوم به، ونجد هذه الاعتبارات تصدر من الشيخ اطفيش وهو يسدي نصحا إلى بعض من راسلوه وسألوه في هذا الموضوع فقال: «وَمَا سَأَلْتُمَا عَنْهُ: الاشتغال بأمر المسلمين اعلمنا أنه أولى من الانفراد، لكن مع تحمّل الأذى ومعالجته، وإذا قوي إخلاصكما سهل عليكما الأذى فتجدان راحة في قلوبكما تصلان معها إلى التعلّم والتعليم»⁽⁵⁹⁾.

ولا يعني الإصلاح الاجتماعي لدى الشيخ الرفض لكلّ موجود، وتغيير كلّ شيء، وهجرة الناس فيما يأتون من تصرفات وأعمال، لكن على المصلح أن يراعي مقياسا أيضا مثل الذي يتخذه في تحديد البدعة المردودة، فيجاري الناس ويرضى بما يفعلون ما دام موافقا للشرع، ويشاركهم في ذلك أيضا فإن خالفوا الشرع ولم يسايروا كتابا ولا سنة وجب عليه الرفض والسعي لتصحيح ذلك، كما أنّ عليه أن يبتعد عن الذاتية في هذا العمل الاجتماعي ولا يشرّع بنفسه ولا يتبع هواه في الحكم على الغير، هكذا وضع الشيخ للمصلح طريقه ومنهجه في أحد كتبه التي ذكر فيها تغيير أوضاع الناس وموقف المصلح منها، وقال: «وإنّما يتخلّق الإنسان بأخلاق أهل زمانه فيما لا يخالف السنّة والقرآن ولا يؤدّي إلى مخالفتها ولا يكون شرعا منه»⁽⁶⁰⁾؛ ويوحى هذا الرأي باستفادة الشيخ من المنهج الذي جاء به الإسلام واتبعه الرسول ﷺ فلم يكن الإسلام رافضا لكلّ ما كان عليه الناس، ولم يكن مصادما للفطرة الإنسانية السليمة، ولكن جاء مهذباً إياها مبصراً الناس إلى ما يسعدهم في دنياهم وأخراهم؛ ولم تكن الأخلاق والأعمال الصالحة منعدمة في الجاهلية لذا جاء الرسول ﷺ مثبّتا للسليم منها ومصحّحا لغيرها؛ وفي هذا التغيير ينبغي انتهاز سبيل قويم ومنهج سليم أيضا؛

(59) - كشف الكرب: 106/1.

(60) - القنوان الدانية في مسألة الديوان العانية: ضمن مجموع خمسة كتب طبعة قديمة مصر

ولكلّ مصلح مميّزاته ومنهجه في الموضوع، ونلاحظ أنّ الشيخ اطفيش قد انتهج طريقتين في تغيير البدع التي وجد الناس عليها ولم يتقيّد بمنهج واحد، بل كان يرى إلى طبيعة البدعة والوضع الذي يقصد إلى تغييره، فإمّا أن يتخذ إصلاحه أسلوباً مباشراً ويواجه الناس بالرفض ويدعوهم إلى تغيير سلوكهم، وإمّا أن يتدرج معهم في التغيير.

وقد استعمل الأسلوب المباشر خاصّة في بداية عهده بالإصلاح، ومع بعض البدع التي يراها مردودة مصادمة للخلق القويم، أو يكون متأثراً فيها باستفزازات المعارضين له، ومن ذلك محاولته إقناع الناس بالرجوع إلى التحيّة والاستئذان بلفظ «السلام»، فلم يتدرج فيها مع الناس تماماً أورثه خصوماً ومعارضين.

واستعمل الأسلوب الثاني من التدرج تجاه بعض البدع الأخرى، فلم يكن يواجه الناس بها بل يكتفي بانتهاز الفرص والمناسبات ليلمّح إلى تصحيحها أو يذكر مواطن الخطأ والخطر فيها، وقد انتهج هذه السبيل مع بدع وتصرفات كانت مسيطرة على الناس، فتشبّثوا بها واعتبروها عملاً حسناً بل لا ينبغي تركه، لذا لم يتسرّع⁽⁶¹⁾، أو لم ير في بعض هذه البدع ما يستدعي جهداً كبيراً وليس على قدر كبير من الخطورة.

وقد تعدّدت وسائل الشيخ اطفيش في نشر إصلاحه، ومن أهمّها تولّيه الوعظ والإرشاد، وتدريس الناس؛ فكان يبصّر الناس ويرشدهم إذا جلس للوعظ في المسجد أو جلس للتدريس، أو التقى بهم في أسفاره وتنقلاته⁽⁶²⁾، وخصّص للنساء أوقاتاً يستمع فيها إلى أسئلتهنّ ويرشدهنّ، سواء كان في بلدته أو ارتحل إلى غيرها، من مدن وادي ميزاب⁽⁶³⁾، كما كان للتأليف دور في نشر إصلاح الشيخ اطفيش حتّى غدت كنبه

(61) يحي بكوش: شرح النيل دائرة معارف إسلامية: 34، 35.

(62) محمد علي دبوز: النهضة: 340/1، 341، 350.

(63) المرجع نفسه: 347/1، 348.

ورسائله وعاء لهذا الإصلاح، تحمل في ثناياها دلالات واضحة على الحال الاجتماعية في عهده.

- نماذج من إصلاحاته وأثرها

تعددت مجالات الإصلاح الذي قام به الشيخ اطفيش⁽⁶⁴⁾، وأهمها محاولته إصلاح اعتقاد الناس وإبعادهم عن الاعتقادات الفاسدة التي تمكنت من قلوبهم فجعلتهم يركنون إلى أنواع من الشعوذة، وتقديس الأماكن، والركون إلى الكسل وانتظار الخوارق، فكان يدعو إلى العمل، وفسر لذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ﴾ [الشرح:7] وقال: «والآية زاجرة عن البطالة: قال عمر رضي الله عنه: "أكره أن أرى أحدكم لا في عمل الدنيا ولا في عمل الآخرة"»⁽⁶⁵⁾؛ وقد قضى على صور متعدّدة من هذا السلوك المعتمد على التواكل، فاختمت أشكال من تقديس المقامات والمزارات في بلدته بني يزقن أو غيرها، وكان يقارن ما يقع فيها بما يقع في مناطق أخرى من البلاد الإسلامية ويراها باطلا يجب اجتنابه، واجتناب ما يلحق بهذه الزيارات من الاعتقاد في قوة الجنّ وأثرهم، والخوف منهم وتقديم الذبائح ونحرها عند الأضرحة وقبل بداية عمل مثل حفر الآبار، وبناء الديار، فإنها مما يذبح لغير الله تعالى⁽⁶⁶⁾؛ وقد أصلح من سلوك الناس في التحيّة، إذ استبدلوا بلفظ «السلام» غيره، فاجتهد الشيخ في تربيّتهم على التحيّة الإسلامية، وعلى الاستئذان بها للدخول إلى البيوت بإيمال، وخاض من

(64) يحيى بوتردين: الشيخ اطفيش ومذهبه في التفسير: 47.

(65) - التيسير: ط1: 6/629؛ ذكر قول عمر بهذا اللفظ عند الألوسي: «إني لأكره أن أرى أحدكم فارغا سهيلا.... إلخ» الألوسي: تفسير: دار الفكر بيروت: 1398 هـ / 1978 م: مج 10: 30 / 220.

(66) - التيسير: ط1: 6/370؛ ط2: 8/416؛ - شرح عقيدة التوحيد: ط؛ قديمة 1326 هـ:

أجل ذلك صرعا حتى تمكن من إقناعهم بوجوب الأخذ بها وترك غيرها⁽⁶⁷⁾.

وقد غير الشيخ وصحح بدعا أخرى غير هذه حاول إرجاع الناس بتغييرها إلى الهدى القرآني والنبوي الصافيين من إضافات البشر واستحداثاتهم كاستحداث ركعات خاصة لبعض أيام من السنة وخاصة أيام رمضان ولياليه، أو انتخاب آيات من القرآن وتلاوتها كأنها نص واحد، والبناء على القبور ووضع آنية عليها، فأنكر ذلك واعتبره من البدع التي لا يجد لها سندا من القرآن ولا من السنة⁽⁶⁸⁾.

لقد كان هذا العمل الإصلاحي شديدا وصعبا على الشيخ اطفيش شأنه في ذلك شأن أي نوع من أنواع الإصلاح الأخرى إذ لاقى معارضة قوية وطويلة الأمد، وهذا راجع إلى البيئة التي عاشها الشيخ وإلى الظرف الزماني الذي جاء فيه، فهو ظرف تراكت فيه مخلفات عهود من الركود والجمود، والابتعاد عن معين العقيدة والشريعة الصافي، إضافة إلى يد الاستعمار الذي استغل جهل الناس وأغراهم برفض الإصلاح والتغيير ودفعهم إلى المعارضة وشجعهم عليها، وهذا ما أرهاق الشيخ اطفيش وشغله عن مواصلة عمله العلمي، فأقحم في قضايا لا علاقة لها بالعلم وبناء المجتمع نتيجة لهذا الوضع، وظهر ذلك في كُتبه ورسائله التي بعث بها إلى تلاميذه وأصدقائه يشتم فيها أحرانه وشكواه من أذى الناس واضطهادهم⁽⁶⁹⁾؛ ولم يكف خصومه بمجرد المعارضة والرفض، بل تعدوا ذلك إلى نفيه من بلده سنوات، ثم محاولة التخلص منه بالقتل، كما

(67) - جواب إلى محمد بن عبد الله الخليلي: (خ) / مكتبة محمد الحاج سعيد (141): ظ: 02.

(68) - شرح أصول تبيغورين: (خ) مكتبة القطب (أ.هـ: 4): 448؛ 562؛ 563؛ - حاشية على جواب ابن خلفان: (خ) ضمن مجموع في مكتبة الحاج سعيد محمد غرداية (38): 18، 26، 32.

(69) - مجموع قصائد وأحوبة: (خ) مكتبة القطب (أ.ز 7): 05؛ - قصائد القطب: (خ) مكتبة الاستقامة (ف-1): 32؛ شرح لامية ابن النظر: 232/1؛ - كشف الكرب: 55/2.

يروى ذلك تلميذه أبو اليقظان ويرويه الشيخ محمد علي دبوز عن تلميذ الشيخ اطفيش بهون بن إبراهيم فخار⁽⁷⁰⁾؛ ولم يثن ذلك الشيخ اطفيش عن عزمه ولم يترك العمل بل بقي ثابتا مستمرا فيه إلى آخر أيامه، وقد بدأ بذلك عهدا جديدا في الإصلاح الاجتماعي بوادي ميزاب تميز بطول النفس والاستمرار حتى وفاة المصلح أو نجاح رسالته، وهذا ما لم يكن معهودا في بعض المحاولات السابقة التي اعتزل أصحابها الإصلاح الاجتماعي مكثفين بالعمل العلمي والتأليف، وأصبح قلوة لمن جاء بعده من تلاميذه وغيرهم من المصلحين الذين انتهجوا هذا الطريق ولم تخر عزائمهم أمام قوة الرافضين والمعارضين.

ويمثل جهد الشيخ اطفيش في الإصلاح الاجتماعي حلقة في النهضة بالمجتمع الإسلامي، والعودة به إلى أصوله العقديّة الصحيحة المتينة بتصحيح التصوّرات والحث على العمل، وذلك عن طريق الدعوة والتدريس والتأليف، فكان الأستاذ الربّي والمنقذ للمجتمع، وبقي هو المرجع الذي يقصد في كثير من القضايا والمسائل، ولعل أهم نتيجة وصل إليها الشيخ اطفيش هي تمكّنه من غرس أفكاره في قلوب أبنائه التلاميذ الذين سعوا بدورهم إلى تجسيد هذه الآراء في الواقع بعد أن مهد لهم السبيل⁽⁷¹⁾.

6- مقاومته للاستعمار

كان الشيخ اطفيش مهتما بالواقع السياسي الذي عاشه، متبعا للأحداث، فأورثه هذا حسرة على واقع المسلمين وتدمرا من جثو الاستعمار على أراضيهم، فعاش

(70) أبو اليقظان: ملحق السير: 170؛ محمد علي دبوز: النهضة: 331/1.

بهون ابن إبراهيم فخار: من علماء غرداية، تعلم على الشيخ الحاج عمر بن يحيى، ثم

الشيخ اطفيش انظر: أبو اليقظان: ملحق السير: 361.

(71) يحيى بوتردين: الشيخ اطفيش ومذهبه في التفسير: 48.

على أمل التخلص منه واسترجاع المسلمين لكرامتهم وسيادتهم وسالف مجدهم⁽⁷²⁾، وكان موقفه من الظاهرة الاستعمارية متميزاً يبنى على تشخيص الداء للتمكن من العلاج؛ فهو يرى أولاً أنّ المستعمرين كفّار تجب محاربتهم ومقاومتهم⁽⁷³⁾، وبعد هذا ينظر إلى حال المسلمين وإلى مسؤوليتهم في الظاهرة، فهل هم حقاً مظلومون؟ وباستقراء التاريخ يجد الشيخ أنّ المجتمع الإسلاميّ كان سيّداً، ولم يضعف ويهزم إلاّ لما غير المسلمون ما بأنفسهم فغيّر الله أحوالهم، فإذا استعمروا فإنّما كان هذا بما جنت أيديهم⁽⁷⁴⁾، وأوّل أسباب تمكّن الاستعمار منهم هو تفرّقهم وتفریطهم في الوحدة، فداهمهم علوّهم في عقر دارهم، ثمّ لم يتّعظوا بذلك، فبقوا تحت سيطرته وطال بقاؤه بينهم بسبب كثرة نزاعاتهم فيما بينهم، واتّسع الخلاف بينهم، والخيانة فيما بينهم واستعانة بعضهم علىّ بعض بالاستعمار، وسلبيتهم وتقاعسهم عن أمر الجماعة وانشغالهم عن أهمّ الواجبات وهو الجهاد، واشتغالهم بالتعليم والتأليف⁽⁷⁵⁾؛ فحقّ عليهم حكم الله وسنته في أنّه يسلّط عذابه على من نسيه ولم ينصر كلمته وانصرف عن الهدى⁽⁷⁶⁾، وهذه الأسباب التي ذكرها الشيخ تجسد حقيقة وضع المسلمين ودورهم في الظاهرة الاستعمارية، إلاّ أنّ الشيخ لم يوضح كيف كان الانشغال بالتعليم والتأليف من

(72) - هميان الزاد إلى دار المعاد: ط1 المطبعة السلطانية زنجبار 1305هـ: 188/13، وانظر نهاية تفسير كل سورة تجد الشيخ يختم قوله بالدعاء لنصرة المسلمين وإبعاد المستعمرين؛ كشف الكرب: 207/2، 322.

(73) - هميان الزاد: ط2 مطابع سجل العرب نشر وزارة التراث القومي عمان: 1980م: 546/5.

(74) - المصدر نفسه: ط1: 202/13، 203.

(75) - التيسير: ط2: 376/4؛ 377؛ انظر: أحمد توفيق المدني: كتاب الجزائر: المطبعة العربية الجزائر: 1350هـ: 124.

(76) - الهميان: 158/2.

أسباب السيطرة الاستعمارية؛ لأنه لو نصر المسلمون العلم الحقيقي لسادوا ولكن انحط فكرهم وانشغلوا بسفاسف الأمور، واكتفوا بالتقليد فلم يستطيعوا النهوض بالمجتمع وتخليصه من الجهل والاستعباد.

فالشيخ اطفيش يرى أنّ البلاد الإسلامية وقعت في يد الاستعمار بسبب أساسي هو فساد الأوضاع فيها فسادا يغري أعدائها على الاستيلاء عليها، ويحفزهم على البقاء فيها، وهذا الرأي نفسه يظهر عند مفكر جزائري آخر هو مالك بن نبي⁽⁷⁷⁾ الذي عرفت عنه نظرية القابلية للاستعمار وقد عمّمها على كلّ البلاد المستعمرة⁽⁷⁸⁾.

هكذا كان تصوّر الشيخ اطفيش لظاهرة الاستعمار، وقد دفعه هذا التصوّر إلى أن يعيش على أمل التخلص من المستعمرين، وأن يفكر في المشاركة بما يستطيع لتحقيق هذا الأمل، فجعل الجهاد جزءا من رسالته في الحياة كما يقول:

لَوْلَا ثَلَاثُ هُنَّ: تَعْلِيمُ جَاهِلٍ وَخِدْمَةُ رَبِّي وَالْجِهَادُ لِذِي الْكُفْرِ
لَمَا كُنْتُ أَخْشَى الْمَوْتَ وَالْمَوْتُ لِأَزْمٍ وَإِلَّا فَمَا الْحَيَاةُ وَالْمَرْءُ فِي قَهْرٍ⁽⁷⁹⁾

وهذا الشعور يقتضي منه قيادة ثورة، لكن لم تتح له الظروف لذلك، فقام بمحاولة أولى وقمعها الاستعمار في مهدها لما دخل أرض وادي ميزاب، وبعدها رجع الشيخ إلى التأليف والتعليم، ويرر ذلك بقوله: «أكبّ على التأليف إذ لم أجد بنا غازياً يوماً ولا ما به أغزو»⁽⁸⁰⁾، فقد كان لديه طموح واستعداد، لكن وضعه لم يسعفه إلى

(77) مالك بن نبي: مفكر جزائري معاصر له عدة مؤلفات حول الفكر الإسلامي وأوضاع المسلمين (1323-1393هـ/1905-1973م) انظر: الزركلي: الأعلام: 266/5.

(78) مالك بن نبي: شروط النهضة: سلسلة مشكلات الحضارة: ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق 1986م: 152-155؛.

(79) - قصيدة بدر: (خ) ضمن مجموع: مكتبة الاستقامة (ف-11): 23.

(80) - التيسير: 377/4؛ 36/5.

ذلك، فلم يجد عددا ولا عدّة، كما أنّ البيئة الصحراوية لا تناسب لإقامة ثورات طويلة النفس، إضافة إلى إحكام الاستعمار السيطرة عليه وتقييد حركاته، إلاّ أنّه لم يستسلم، فغيّر المنهج من المقاومة المباشرة إلى المقاومة غير المباشرة وهي أطول نفسا وأجدى نفعا وأبلغ أثرا في الأوضاع التي عاشها، فأعدّ الرجال الذين تولّوا تحقيق الأمل الذي شارك في التخطيط له والاهتمام به.

ولم يكن اهتمام الشيخ بالاستعمار وعمله على مقاومته مقتصرين على وطنه الجزائر بل كانا بعيدَي الأثر؛ فشملا كلّ البلاد الإسلاميّة، وامتدّ هذا في الزمان والمكان، فلم يهتم بما أخذ الاستعمار الحديث من أراضي الإسلام فقط، بل أيضا بما كان قديما، فهو يطمح إلى أن تعود الدولة الإسلاميّة إلى ما كانت عليه من الاتّساع فيسترجع الأندلس المفقود⁽⁸¹⁾. لذا كان يحرّض تلاميذه، ومن يرأسونه على العمل لهذا الهدف، والمشاركة في كلّ ما يحقّقه، ويمنع من يستفتونه من الهجرة من أوطانهم المستعمرة حتّى لا يخلو الجوّ للمستعمر، ويوصي المسلمين بالإقلال من الملذّات والنزاعات وبالاهتمام بأمر الإسلام⁽⁸²⁾. وكان باتصال مع أحد قادة الثورة في ليبيا تلميذه سليمان باشا الباروني يؤيّد بالصح والدعاء وجمع الأموال التي يتطوّع بها الناس في الجزائر لتموين المجاهدين⁽⁸³⁾، كما تعتبر أعمال تلميذه أبي إسحاق اطفيسّ وأبي اليقظان إبراهيم⁽⁸⁴⁾ أثرا من تربيته وتوجيهه فحملا أفكاره وعملا بها في مصر وتونس والجزائر.

هذا عن أثر اهتمام الشيخ بالوضع الاستعماريّ خارج الجزائر، أمّا داخلها فقد

(81) - شرح النيل: 302/15.

(82) - الهميان: 7 ق 291/1؛ - التيسير: 422/8؛ - تفسير الغازي: 51.

(83) محمد علي دبور: النهضة: 332/1؛ 12: P. CUPERLY: Aperçus sur l'histoire de

l'Ibadisme au M'Zab. رسالة ميتريز مرقونة قدمت بالسربون سنة 1971م.

(84) انظر عنوان: تلاميذه فيه ترجمات لمن ذكروا هنا.

كان له شأن آخر، وأوّل ردّ فعله رفضه لدخول الاستعمار إلى وادي ميزاب سنة 1882م⁽⁸⁵⁾، فكان يمثّل العقبة الأولى أمام الحملة الاستعماريّة، وقد قاد حركة مقاومة سرعان ما استطاع الفرنسيون قمعها، واعتقلوا الشيخ حتّى لا تتّسع رقعتها كما حدث في الشمال الجزائريّ، وليكون ذلك رادعا لغيره⁽⁸⁶⁾.

ولمّا أطلق سراحه وضع في إقامة إجباريّة حتّى لا يتحرّك إلاّ في محيط ضيق جدًّا، فلا يتقل بين مدن ميزاب إلاّ برخصة يطلبها من الحاكم في غرداية، واتّخذ مبرّرات شتى حتّى يسمح له بالذهاب إلى بريّان والقرارة⁽⁸⁷⁾، وقد تعرّض الشيخ إلى ما هو أشدّ من هذا، وتمثّل في تدخّل الاستعمار بين الشيخ ومن اختلف معه في الرأي، فكان يثير الفتن ويشجّع الناس على الخوض فيها، وقد أرهق الشيخ بذلك، فانساق وراء قضايا تافهة، وخصوم لا سبيل إلى إقناعهم، حتّى وصف إحدى هذه المحن بقوله: «أظنّ أنّ الشيطان قد دخل فيها بنفسه»⁽⁸⁸⁾، ولمّا يئس من هذه المقاومة التجأ إلى منهج آخر يتّسم بالرفض القاطع للاستعمار ولما يأتي منه؛ فحوّل بيته إلى معهد لتكوين جيل من التلاميذ يحملون هذه الروح، وجمتمع محصّن ضدّ مكاييد الاستعمار المتعدّدة في الفكر والعقائد وسائر مناحي الحياة، وسخر التآليف لهذا الغرض⁽⁸⁹⁾، وكان من نتائج ذلك في عهده تمكّنه من انتزاع حقّ تولية القضاة بوادي ميزاب، لمّا أعلن أنّ القضاة الذين تولّوهم

85) انظر ما سبق عنوان: أوضاع وادي ميزاب، ص 17.

86) محمّد علي دبّوز: نهضة: 331/1؛ علي يحيي معمر: الإباضيّة في موكب التاريخ الحلقة الرابعة: ط2، المطبعة العربيّة، غرداية، 1986م: 473/2، 556.

87) الحاج سعيد يوسف: تاريخ بني مزاب: 136. انظر: عنوان «أسفاره» فيما سبق، ص 28.

88) - خطبتا العيدين، (خ) مكتبة القطب، (أ.ز: 03): 45.

89) عبد القادر جفلول: الاستعمار والصراعات الثقافيّة في الجزائر، ترجمة سليم قسطون، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ت: 12.

الإدارة الاستعمارية لا تعتبر أحكامهم شرعية إلا في الضرورة، فأصبح القضاة من تلاميذه الذين تربوا على يديه⁽⁹⁰⁾.

كما واجه الاستعمار برسائله الاحتجاجية ومطالبته بحقوق المواطنين، ومنع الظلم والتعسف، مثل طلب فتح طريق الحج، وتحريم المكس المفروض على التجار في الأسواق، وتخفيض الغرامة المفروضة على الناس... إلخ وقد تنوعت أساليب هذه المراسلات بين الاحتجاج والاستنكار أحيانا، والسخرية أحيانا أخرى⁽⁹¹⁾.

ومع هذه الجهود التي أبدتها الشيخ اطفيش في مواجهة الاستعمار نجده قد رسم السبيل والمنهج المؤدي إلى التخلص من المستعمرين، وهو منهج ينبني على تصوّره للظاهرة، فأول خطواته الرجوع إلى العقيدة والإخلاص لله تعالى، لأنه لا ينصر إلا من نصره، ثم الاتحاد والحفاظ على الوحدة وجمع الكلمة والتآلف والشعور بالمسؤولية، ولذا فإنّ المجتمع يتحمّل نتيجة كلّ ما ضاع بسبب التفرقة، ويقول في هذا: «قلت إذا لم يتآلف المؤمنون عوقبوا بكلّ ما ضاع من أمر الدين والدنيا بعدم الألفة بينهم»⁽⁹²⁾؛ والخطوة الأخرى هي اليقظة والإعراض عن السفاسف والاشتغال بها، حيث قال عن ذلك مرشدا بعض مراسليه: «لعلّ الله يرحمكم بأن يوقظكم لطرح ما لا يعني ولتقليل الشهوات والباطلات وللاشتغال بالمحافظة على برّ الإسلام»⁽⁹³⁾.

ثم تأتي الخطوة الأخيرة وهي الأخذ بأسباب القوة العلمية والمادية لمواجهة العدو

(90) - أرجوزة الأحكام: (خ) ضمن مجموع: مكتبة القطب (أ.ز: 7): 47؛ عبد الرحمن بكلي: محاضرة في مهرجان القطب: أعمال المهرجان: 06.

(91) - الذهب الخالص: مقدمة أبي إسحاق: و؛ د. محمد ناصر: الشيخ إبراهيم القرادي: P. CUPERLY: Aperçus , 12.؛ 232

(92) - شرح الخمسة: (خ) مكتبة الشيخ الحاج صالح لعلي بني يزقن (د.ر): و: 56.

(93) - تفسير الغاز: 51.

مواجهة الندّ للندّ، كما أمر الله تعالى، وقد قال الشيخ عن ذلك: «والآن يجب على عامة الموحّدين، ولا سيّما السلاطين وأتباعهم أن يستعلّوا بالرصاص والبارود والمدافع، ويتعلّموا ذلك تعلّمًا كليًا محقّقًا ويعلموه الأجناد لعلّهم يزيلون بعض غلبة أهل الشرك، والآية⁽⁹⁴⁾ شاملة لهذا بالمعنى والإلحاق والقياس وكأنّها نصّ فيه»⁽⁹⁵⁾.

فهذا المنهج نابع عن تفكير عميق في واقع المسلمين، ويحاول تغييره من الجنور لأنّ الداء متأصلّ فيه، فكان أعظم جانب من المنهج يتعلّق بتغيير داخليّ في المجتمع الإسلاميّ، كما يدلّ على أصالة الفكر الإسلاميّ عند الشيخ؛ فهو يرى الحلّ في الرجوع إلى الدين الحقّ وأنّه لا يكون في غير هذا المصدر؛ وقد بقي التفكير في التحرّر من الاستعمار ملازمًا للشيخ اطفيش إلى آخر حياته ولم يحظ بتحقّقه، وشغله ذلك كثيرًا، وعاش بين أمل في وقوع هذا النصر وبين يأس منه، فإذا نظر في حال البلاد المستعمرة يئس من استقلالها واستبعده وقال لن تستقلّ حتّى ينزل المسيح السكّين؛ ما دام المسلمون لم يغيّروا ما بهم ويعقدوا العزم على الجهاد⁽⁹⁶⁾؛ ولكنّه يتفاءل أحيانًا ويتنبّأ بقرب خروج الاستعمار من الجزائر⁽⁹⁷⁾، ممّا يدلّ على انشغال الشيخ اطفيش بالموضوع، وأمله في أن يتحرّر المسلمون من مستعمرهم.

94) أراد قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...﴾ [الأنفال: 60].

95) - التيسير: 395/4.

96) - الهميان: 9 ق 300/2.

97) - قصيدة بائية: ضمن مجموع قصائد: (خ): مكتبة القطب: (أ.ز. 7): 07.

المبحث الثاني

حياته العلميّة

1 - مصادر ثقافته

ما تزال حياة الشيخ اطفيش العلميّة موضوع الدراسة والعناية من الباحثين، فهي الجانب الأهم، والواجهة الحقيقيّة لتمييز الشيخ واشتهاره، وقد حملت خصائص متعدّدة، يمكن إدراكها عن طريق معرفة مصادر ثقافته، وعمله في التدريس والتأليف، وسنبدأ ببحث مصادر ثقافته وتكوينه؛ وقد تعدّدت وتنوّعت، منها ما يعود إلى نسبه، ومنها ما كان بالترّد على بعض المشايخ، ومنها ما كان يجهد الشيخ اطفيش الذاتيّ.

1 - أثر عائلته وبيته فيه:

لنسب الشيخ اطفيش من أبيه وأمه أثر واضح في تكوينه وبناء شخصيته، إذ أحيط بجملة من العلماء والشخصيات التي كان لها دور كبير في المجتمع، فهو يذكرهم مرارا مفتخرا بهم، وذاكرا فضلهم عليه، وتأثره بهم ومحاولته الاقتداء بهم.

فمن جهة نسبه من أبيه نجد والده السيد الحاج يوسف رجلا اجتماعيًا، مهتمًا بالإصلاح والتغيير، حتّى نفي بسبب ذلك من بلده، وولد ابنه ليعيش أوّل أيامه مع أبيه في غير بلده ثم يعود إليها، ولا شكّ أنّ لهذه الحادثة أثرًا على الابن، تجعله يتصوّر ويدرك المحيط الذي جاء إليه، وقد تعرّض لهذه الوضعية نفسها لما ابتدأ العمل في الإصلاح الاجتماعيّ فلم ينزو بسبب النفي ولم يترك الهدف الذي رسمه لنفسه؛ ومما شجّعه أكثر على تلقي العلم والتطلّع إلى النبوغ ما روي له أنّ أباه رأى حلما فيه بشري

بولادة رجل علم من صلبه يجتد الدين ويحييه⁽¹⁾، فعمل الشيخ على تحقيق هذه الرؤيا وجعلها صادقة في الواقع.

كما كان لأخيه العالم الحاج إبراهيم دور في تعليمه، فهو أستاذه في كثير من العلوم التي أخذها وهو في أوّل عهده بالتعلم⁽²⁾.

وبعد هاتين الشخصيتين نجد بعضا من أجداده وأعمامه مثل عمّه صالح بن عيسى، الذي وصفه بأنّه كان: «رجلا صالحا فقيرا متعففا مجودا للقرآن حسن الصوت جدًّا رحمه الله»⁽³⁾. وعمّه عبد الله بن عيسى الذي كان شيخا عالما انتقل إلى مصر، وجلب منها كتباً انتفع بها الشيخ اطفيش⁽⁴⁾؛ ومن أجداده الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد العزيز⁽⁵⁾، وجدّه الأعلى محمد بن عبد العزيز الذي أسندت إليه رئاسة مجلس العزّابة، وجرى عليه نسب الدين⁽⁶⁾؛ وقد سمّيت إحدى مقابر بني يزقن باسمه⁽⁷⁾ تخليدا لذكراه.

أمّا من جهة أمّه فقد كانت أيضا من بيت علم، فأخوها عمر بن الحاج سعيد من العلماء الذين تولّوا الفتوى حتّى سمّي بـ«عَمْرُ تَمُوسِي» (أي عمر الفتوى)⁽⁸⁾،

(1) - خطبتا العيدين: 12؛ محمد علي دَبُوز: النهضة: 293/1.

(2) انظر: عنوان: مشايخه، ص 44.

(3) - التيسير: ط1: 580/6.

(4) - الرسالة الشافية: 48؛ محمد علي دَبُوز: النهضة: 292/1.

(5) عبد الله بن محمد بن عبد العزيز: من العلماء تعلم على أبيه وتأثر به في الإصلاح؛ انظر: محمد علي دَبُوز: النهضة: 391/1.

(6) نسب الدين: مصطلح عند الإباضية يدلُّ على سلسلة رجال سند رواية الشرع والعقيدة في كل عصر إلى الرسول ﷺ.

(7) وهي المقبرة المسماة: «مقبرة الشيخ باحمد»؛ انظر: - التيسير: ط1: 651/6؛ محمد علي دَبُوز: النهضة: 291/1.

(8) المرجع نفسه: 296/1.

وعمها هو الشيخ الحاج يوسف بن حمو عالم، صاحب تأليف من تلاميذ الشيخ أبي زكرياء يحيى بن صالح الأفضلي⁽⁹⁾، وقد أجازته، وترك مؤلفات منها: ترتيب لقط أبي عزيز، وشرح بعض ديوان الدعائم⁽¹⁰⁾؛ وكان جدُّ أمه عدون بن يوسف معاصراً للشيخ عبد العزيز الثميني مناصراً له في نهضته وحركته الإصلاحية⁽¹¹⁾، لقد كان هذا النسب زاخراً برجال العلم ممّا جعل الشيخ يقتدي بهم، ويسير على هداهم ويعمل على مواصلة مسيرتهم.

ب - مشايخه

لا تذكر المصادر إلا بعض الذين درس عندهم الشيخ اطفيش وأخذ عنهم بعض العلوم، ولا نعلم على من ابتداء التعلّم، سوى أنّه ابتداءً مثل غيره بحفظ القرآن الكريم لمّا أرسلته أمه إلى الكتاب، وبعد أن حفظه وعمره ثماني سنوات⁽¹²⁾، أصبح مؤهلاً لمتابعة الدراسة عند تلاميذ الشيخ عبد العزيز الثميني: أمثال الشيخ محمد بن عيسى ازبار⁽¹³⁾، والشيخ عمر بن سليمان⁽¹⁴⁾، والشيخ سعيد بن يوسف⁽¹⁵⁾؛ والشيخ الحاج سليمان بن

(9) - انظر ترجمته في الهامش 17 من المبحث الأول من هذا الفصل، ص 22.

(10) - تحفة الحبيب في أصل الطب: ط2 مطبعة عمان، نشر وزارة التراث، عمان: 1405هـ/1985م: 125؛ محمد علي دبوز: النهضة: 296/1.

(11) المرجع نفسه.

(12) أبو اليقظان: ملحق السير: 155؛ محمد علي دبوز: النهضة: 299/1.

(13) الشيخ محمد عيسى ازبار: عالم من بني يزقن تلميذ الشيخ عبد العزيز الثميني، سافر إلى عمان ومصر ثم رجع مدرسا وواعظا، ترأس حلقة العزابة ببني يزقن، ثم حلقات وادي ميزاب، وكان خطيبا من المصلحين وقد تردّد الشيخ اطفيش عليه كثيرا، انظر: محمد علي دبوز: النهضة: 283/1.

(14) عمر بن سليمان: عالم من القرارة اهتم بالإصلاح، نفي إلى بلدة مليكة ثم العطف وتولّى التدريس فيها توفي سنة 1295هـ، انظر: أبو اليقظان: ملحق السير: 107، 108.

عيسى⁽¹⁶⁾ وحمو بن كاسي⁽¹⁷⁾، وعمر بن صالح الذي درس عليه القصاص⁽¹⁸⁾.

وقد أظهر الشيخ اطفيش اجتهادا ونبوغا منذ بداية عهده بالدراسة، مما جعل أساتذته يتوسّمون فيه الخير والنجاح وتحقق ذلك، ونبغ حتى أصبح يتصدّر حلق التدريس، وقد جلس إليه بعض من علموه في الصغر⁽¹⁹⁾، ولكن يبدو أنه لم يأخذ عن تلاميذ الشيخ عبد العزيز الثميني شيئا كثيرا، إذ لا يذكر منهم إلا نورا يسيرا في أحيان قليلة، ويرجع الأستاذ محمّد علي دبوز ذلك إلى ضعف مستواهم، وإلى عدم تفرّغهم كلية للتعليم، وانشغالهم بأعمالهم الخاصة⁽²⁰⁾ لكن ينبغي ألا ننكر فضلهم عليه، فقد فتحوا الباب أمامه لمواصلة التعلّم، ورغبوه فيه وفي الاستزادة، وأخذ عنهم المبادئ، وحفظ عندهم المتون وبعض الشروح التي تعتبر

15) سعيد بن يوسف وينتُن: تعلم على الشيخ الحاج يوسف بن حم، انتقل إلى تونس وحرية متعلما ثم رجع إلى بلدته للتدريس والوعظ، عرف بالحكمة في الكلام والجرأة، توفي حوالي: 1296م، انظر: المصدر نفسه: 100، 101.

16) الحاج سليمان بن عيسى: من تلاميذ الشيخ الثميني، تولى رئاسة حلقة العزّابة في بلدته بني يزقن ثم رئاسة حلقات وادي ميزاب، وتولى إمامة الدفاع في رد هجوم على بلدته سنة 1203هـ وفي عهده وعهد الشيخ محمد ازبار عرفت بني يزقن حركة علمية، وابتدأت وفود من الطلبة تقصدها للتعلّم انظر: المصدر نفسه: 94 - 96.

17) حمو بن كاسي: من علماء النصف الثاني من القرن الثالث عشر من آل زرقون ببني يزقن، اشتهر بحسن تلاوة القرآن الكريم. انظر: المصدر نفسه: 104؛ 155؛ محمد علي دبوز؛ النهضة: 300/1.

18) عمر بن صالح: من علماء مدينة غرداية، كان قاضي القضاة بها معاصر للشيخ عبد العزيز الثميني. انظر: أبو اليقظان: ملحق السير: 130، 131؛ محمد علي دبوز: النهضة: 286/1.

19) - مجموع رسائل (خ) مكتبة القطب (أ.ز:7): فيها رسالة إلى الحاكم العسكري يذكر فيها أسماء من كانوا يتعلمون في حلقة: 74، إبراهيم حفار: السلاسل الذهبية: 18.

20) محمد علي دبوز: النهضة: 299/1.

أذاك أساسا لكلّ علم، فقد حفظ - وهو في سن التاسعة -⁽²¹⁾: مسند الربيع بن حبيب⁽²²⁾ والألفية والأجرومية وقطر الندى، والجواهر المكنون، والدرر اللوامع، والرحية وعقيدة العزابة؛ وبعد أخذه المبادئ انتقل إلى شيخه الحاج إبراهيم الذي تلمذ عليه كثيرا وتأثر به أكثر من تأثره بأيّ شيخ آخر.

وهو شقيقه الحاج إبراهيم اطفيش، وكان له أثر عظيم على الشيخ الحاج احمد بن يوسف اطفيش، وهو من تلاميذ الشيخ عبد العزيز الثميني، بعد تعلّمه في بني يزقن ارتحل إلى المشرق، وبقي في الأزهر أربع سنوات، وتعلّم الكيمياء، وكان مولعا باقتناء الكتب واستنساخها، وقد جلب الكثير منها من عمان ومصر إلى وادي ميزاب⁽²³⁾، ودرّس ثلاث سنوات بمدينة فاس بالمغرب⁽²⁴⁾، وتوفي حوالي سنة 1310هـ، وقد لازمه الشيخ اطفيش بعد رجوعه من رحلته العلميّة، فأصبح شيخه ومرشده في الطريق، وقد أكثر من ذكره والإشادة به وبفضله عليه، وبمآثره وتردده عليه لأخذ العلم؛ وضمّن كلّ ذلك قصيدة خاصّة في مدحه⁽²⁵⁾، وهو ما لم يفعله مع أحد من أساتذته، وذكر من جملة

21) أحمد فرصوص: الشيخ أبو اليقظان كما عرفته: مطابع دار البعث قسنطينة، د.ت: 22.

22) أبو عمرو الربيع بن حبيب: أحد أئمة الإباضية الأوائل في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، له كتاب «المسند» وهو المعتمد الأول في الحديث لدى الإباضية، جمع فيه ما رواه عن شيخه أبي عبيدة عن جابر بن زيد عن الصحابة خاصة ابن عباس وأُمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنهن وله روايات أخر وأجوبة على أسئلة، تولى رئاسة المذهب بعد وفاة شيخه، انظر: الدرجيني: الطبقات: 273/2.

23) محمد علي دبوز: النهضة: 284/1، 285.

24) إبراهيم حفار: السلاسل الذهبية: 18، 19.

25) -جامع الشمل في أحاديث خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم: تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت 1987م: 373/2؛ انظر أيضا: - شرح الدعائم الموسع: (خ) مكتبة القطب (ا و - 2): و: 45.

ما تعلم عليه⁽²⁶⁾: الفقه، والحديث، والصرف، والطب والعروض، ودرس عليه من الكتب: شرح الأجرومية للشريف ابن يعلى⁽²⁷⁾، وشرح الاستعارات لعصام الدين⁽²⁸⁾، ومتمن الاستعارات⁽²⁹⁾.

ج- تكوينه الذاتي

عُرف الشيخ اطفيش باعتماده شبه الكلّي على نفسه في تعلّمه؛ فالإنتاج الذي تركه لا يعادل المحيط الذي عاش فيه والظروف التي عرفها من نقص في المشايخ وفي الكتب، فقد كان يتحسّن الفرص للتعلّم، ويترقّب مجيء أهل العلم من المشرق ليأخذ ما

(26) - شامل الأصل والفرع: ط1 المطبعة السلفية القاهرة 1348هـ: 177/1، 178؛ - جامع الشمل: 373/2؛ - شرح لامية الأفعال: 10/1؛ 478/4؛ - تحفة الحب: 120؛ - إيضاح الدليل إلى علم الخليل: (خ) مكتبة القطب (ا.م:4): 28.

(27) - المسائل التحقيقية في بيان التحفة الأجرومية: (خ) مكتبة القطب: (ا.م:5): 21؛ - التيسير: 175/7؛ الهميان: 9ق2/142.

- الشريف بن يعلى: محمد بن أحمد الحسيني العلوي: صاحب «الدرة النحوية في شرح الأجرومية»، لم نقف على ترجمة حياته، وقد ذكره في «كشف الظنون» دون تأريخ عصره، وما وجدنا من نسخ مخطوطة لكتابه يدلنا على أنه كان موجوداً قبل القرن العاشر، وأنه (الشريف) سمع شرح الأجرومية من ابن مؤلف الأجرومية انظر: محمد بن يعلى: الدرّة النحوية: (خ) مكتبة عشيرة آل بدر بني يزقن مؤرخة في سنة 942هـ رقمها م: 03؛ حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: وكالة المعارف دم سنة 1362هـ/1943م: 1897/2؛ فهرس مخطوطات النحو والصرف واللغة والعروض في جامعة محمد بن سعود الإسلامية نشر الجامعة 1407هـ/1987م: 96 رقم الكتاب فيه: 226.

(28) - شرح شرح الاستعارات: ظ: 176؛ - الهميان: ط2: 9ق1/388؛ - عصام الدين إبراهيم بن محمد بن عرب: (873 - 945هـ/1368 - 1538م) انظر: الزركلي: الأعلام: 66/1.

(29) - شرح شرح الاستعارات: ظ: 176.

عندهم، وهذا ما جعله يعتقد أنّ الاجتماع بشيخ إنما يجب أن يحدث في بداية تعلّم كلّ فن، والطالب بعد ذلك يستطيع أن يواصل ما بقي من الفن بالمطالعة⁽³⁰⁾، قرّر الشيخ هذه القاعدة وهو في الحقيقة يعبر عن تجربته ويقيس غيره على نفسه، لأنها كانت له المخرج في تعلّمه؛ يتدبّر أول الكتاب أو أول الفن على شيخه ثم يتمّ البقية لوحده، وساعده على هذا ذاكرته القويّة في الحفظ والفهم السريع، وطموحه ورغبته في التلقّي والتعلّم، وقد دفعه هذا التكوين العصاميّ إلى البحث عن المصادر، وانتهج سبلا شتى للحصول عليها، ابتداءً في ذلك بما حوله من مكّبات وادي ميزاب واستفاد ممّا فيها من الكتب التي تركها سابقوه اقتناءً أو تأليفاً؛ ومن أهمّها⁽³¹⁾: مكتبة شيخه ازبار، واستطاع أن يستفيد منها أكثر لما صاهره وتزوّج بنته، كما استفاد أيضاً من مصاهرة شيخه عمر بن الحاج سعيد، وأطلع على ما في مكّبته من مصادر، ومكّبات آخر كمكّبة الشيخ عبد العزيز الثميني، ومكّبة أخيه الحاج إبراهيم، ومكّبة دار التلاميذ بغرداية⁽³²⁾، ولما وجد هذه المكّبات على أهمّيّتها وعددها لا تشفي الغليل استعمل طرقاً أخرى أوّلها المراسلة إلى العمانيين خاصّة؛ يملّهم بمؤلّفاتهم، ويطلب منهم ما عندهم من المصادر اللغويّة والأدبيّة، وكان الحجّاج الميزابيّون واسطة بينه وبين العمانيين وأهل زنجبار⁽³³⁾، كما وصلته كتب من مصر، والمغرب الأقصى عن طريق المسافرين من تلاميذه وغيرهم⁽³⁴⁾، وكانت رحلاته الحجازيّتان فرصتين مهمّتين اقتنى فيهما عدداً من الكتب وهو في مكّة والمدينة ومصر وغيرها من المدن⁽³⁵⁾؛ وبدلنا ما قام به الشيخ اطفيش في جمع المصادر على همّته

(30) - فتح الباب للطلاب: شرح معالم الدين: (خ) مكتبة القطب (أ ز - 03): 40.

(31) محمد على دبور: النهضة: 303/1، 304، 305.

(32) - شرح القلصادي: 02.

(33) - مجموع الرسائل (خ) مكتبة القطب (أ.ز.6): 151-168؛ - كشف الكرب: 07/1، 11، 45.

(34) - للميان: 148/3؛ - السيرة الجامعة من المعجزات اللامعة: المطابع العالمية عمان 1985م: 231.

(35) - شرح لامية الأفعال: 63/3؛ - تفسير أُلغاز: 11، 12؛ - حاشية القناطر: 1/ و: 241؛

وحرصه على العلم من جهة كما يدلنا من جهة أخرى على مدى معاناته من نقصها، وفقر المعلومات العلميّة، وكما يفسر لنا وجود هذا التراث الضخم من الكتب في مكتبته.

وبعد معرفتنا لأهمّ المصادر التي أخذ منها الشيخ العلم، والظروف التي تعلّم فيها تساءل: هل استغلّ الشيخ كلّ الطرق المتاحة في عهده للوصول إلى المعرفة؟ وهنا نجد أنّ الشيخ قد أهمل أو أغفل وسيلة السفر إلى بعض المراكز العلميّة كالزيتونة في تونس والأزهر في مصر؛ وقد سبقه غيره إلى ذلك، فما سبب إغفاله هذا الجانب، وهو الذي كان يحرص على التعلّم والتحصيل؟ إنّ معرفتنا بظروف الشيخ اطفيش وأوضاع عصره وبيئته تجعلنا نعتقد أنه لم يستغن بما وجدته في وادي ميزاب؛ ولم يره كافيًا، بل تطلّع إلى ما في غيره، ولو وجد فرصة للاستزادة لما تركها، ولكن صرفته عن ذلك حال اليتيم والفقر في صغره وموقف الاستعمار منه الذي قيّد تنقلاته وحصره في نطاق مكانيّ ضيق لا يتجاوز وادي ميزاب، والسبب الأهمّ من كل هذا هو تطلّع الشيخ اطفيش نفسه إلى إقامة نهضة بوادي ميزاب، ونشر العلم فيه، واتّخذ التدريس وسيلة لذلك وباشره منذ وقت مبكر، فصرفه عن التنقل والارتحال لأنه عمل يتطلب الحضور الفعليّ والاستمرار؛ ونلاحظ أنّ الشيخ قد حاول تعويض ذلك بالرحلات وإن كانت قليلة خاصّة منها الحجازيّتان اللتان أثرتا كثيرا عليه واستفاد منهما.

2 - مكاتبة العلميّة

يمكننا إدراك مكانة الشيخ اطفيش من خلال معرفة تصوّره لدوره في الحياة،

- حاشية الموجز: (خ) مكتبة القطب: (أ.هـ: 03): 2/ظ: 71؛ - السيرة الجامعة: 61، 188؛

- التيسير: 41/4، 72، 73.

وطموحه إلى التغيير فيها، والعلم بعلاقته واتّصاله بأهل العلم أو السياسة في زمانه.

١- تطلّعه إلى التجديد

مع انتهاء القرن الثالث عشر وبداية الرابع عشر الهجريّين أظهر الشيخ اطفيش رغبة صادقة في أن يكون المجدّد للدين في عصره⁽³⁶⁾، ودفعه إلى هذا الأمل وإلى العمل على تحقيقه أمران: الأوّل: الواقع الذي عاشه، وأوضاع الأمة الإسلاميّة سياسيًا واجتماعيًا وفكريًا، وقد عبّر عن هذا الشعور بقوله: «قلت قد بلي هذا الدين فاسألوا الله تعالى أن يجعلني له مجدّدًا ولأحواله مسدّدًا ولما خفّ منه مشدّدًا»⁽³⁷⁾؛ وقوله: وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ الْمُجَدِّدًا لِدِينِكَ يَا رَبِّ وَيَا مُظَهِّرَ الذُّخْرِ⁽³⁸⁾

والثاني هو: ما علمه من رؤيا أبيه، وأمل أهله أن يكون عالما يرفع من شأن الدين الإسلاميّ، وتكون له مكانة بين أهل العلم⁽³⁹⁾، وما زال الشيخ يميّ النفس بهذا، ويعدّ له العتّة من العلم حتّى بلغ درجة الاجتهاد في مذهبه ثمّ في عموم الشريعة؛ وقد تحدّث بنفسه عن هذا مرارا في آثاره شاكرًا نعمة ربّه عليه⁽⁴⁰⁾، ومتأسّيًا بالشيخ جلال الدين السيوطيّ حين عرفّ بنفسه وذكر أنّه بلغ درجة الاجتهاد⁽⁴¹⁾.

(36) - الرد على العقبي: المطبعة المديرية تونس 1321 هـ: 12.

(37) - خطبتنا العيدين: 11.

(38) - ديوان نظم: ضمن مجموع المطبعة المديرية تونس 1321 هـ: 42.

(39) - خطبتنا العيدين: 11، 12.

(40) - حاشية أبي مسألة: (خ) مكتبة القطب (أ.و: 6): ظ: 417؛ - شامل الأصل والفرع:

13/1؛ - الذهب: 321؛ - فتح الله: شرح مختصر العدل والانصاف: (خ) مكتبة

القطب (أ.ه: 1): 2/ و: 111.

(41) إبراهيم حفار السلاسل الذهبية: 11؛ انظر: السيوطي: حسن المحاضرة في تاريخ

مصر والقاهرة: تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم دار إحياء الكتب العربيّة

1387 هـ/1967 م: 339/1.

ب - مكاتته في مجتمعه

تبوأ الشيخ اطفيش مكانة بارزة في مجتمعه، وتميز فيه بين معاصريه بنشاطه العلمي والإصلاحي، ولم يكن الوصول إلى هذه المكانة ميسورا ولا سهلا لقوة المعارضين له، ولصعوبة العمل الاجتماعي، لكن جهاده التربوي أحاطه بمجموعة من التلاميذ والمريدين الذين كان أستاذهم ومرشدهم، وتدرّج في سلك العمل الاجتماعي متبعا هيكله النظام الاجتماعي فدخل حلقة العزابة عضوا عاديا مكلفا بتجهيز الموتى⁽⁴²⁾؛ ثم أصبح بعد ذلك شيخ الحلقة⁽⁴³⁾؛ مما زاده تأثيرا في الناس بدروس الوعظ والإرشاد، وتولي الفتوى والتدريس فأصبح قبلة القاصدين للعلم والاستفتاء في الدين من الرجال والنساء على السواء.

ج - علاقته بعلماء عصره

استطاع الشيخ اطفيش بعلاقته مع عدّة شخصيات من العالم الإسلامي أن يربط هذه المنطقة النائية من الجنوب الجزائري بجملة من عواصم العلم في الشرق؛ وكان لوفود الطلبة الذين قصدوه دور كبير في هذا، وكذا ارتحال تلاميذه من ميزاب إلى تونس ومصر، إضافة إلى كتبه التي طبعت في عهده، خاصة ما قامت به المطبعة الباروتية بمصر؛ وجعل الجزائر بهذا تساهم مباشرة في نهضة العالم الإسلامي منذ نهاية القرن الثامن عشر رغم الوضع الاستعماري الذي عاشته⁽⁴⁴⁾، ويذكر بنفسه هذه المكانة التي وجدها بين العلماء خاصة في رحلتيه الحجازيتين وكيف جالس علماء مكة والمدينة، وما كان بينه

(42) - مجموع قصائد ورسائل: (خ) مكتبة القطب (أ.ز: 7): 75.

(43) - أبو اليقظان: ملحق السير: 167؛ محمد علي ديبوز: النهضة: 309/1؛ P. Louis

DAVID: Les mechaikh du M'Zab: p4. مجموعة محاضرات مرقونة.

(44) عبد القادر جفلول: الاستعمار والصراعات الثقافية في الجزائر: 14.

وبينهم من مناقشات وأحاديث وقد وُطِّدت هذه العلاقة بالمراسلات⁽⁴⁵⁾؛ ومن بين هؤلاء العلماء: الشيخ أحمد زيني دحلان⁽⁴⁶⁾، ومحمد سليمان حسب الله⁽⁴⁷⁾، ومحمد حقّي بن علي بن إبراهيم⁽⁴⁸⁾، وعُليش⁽⁴⁹⁾ ورحمة الله بن خليل الرحمن الهندي⁽⁵⁰⁾.

وكان الشيخ اطفيش على اتصال ببعض المستشرقين، الذين حضروا إلى وادي ميزاب أوراسلووه، مثل الفرنسي ماسكوراوي⁽⁵¹⁾ MASQUERAY الذي طلب منه تأليف الرسالة الشافية سنة 1878م⁽⁵²⁾، وقد دعا إنكليزيا للحضور إلى وادي ميزاب لمناظرته في بعض قضايا مقارنة الأديان⁽⁵³⁾، وقال الشيخ عبد الرحمن بكّلي⁽⁵⁴⁾ إنّ الشيخ

45) انظر في ذلك مثلا: القصيدة الحجازية: (خ) مكتبة القطب (أ.ز: 07): 90، 91؛ - شرح لامية ابن النظر: 1/934؛ - إيضاح المنطق في بلاد المشرق: (خ): مكتبة الاستقامة (65): 1؛ - الذخر الأسنى: 240، - الرد على العقبي: 10، 11؛ شرح عقيدة التوحيد: 21؛ - التيسير: 9/34؛ - جواب مشايخ مكة: ط2 الجزائر 1301هـ: 10، 11؛ - خطبتا العيدين: 11، 12؛ - إزهاق الباطل بالعلم الهاطل: طبع قديم 1317م: 22 - 24.

46) أحمد زيني: (1232-1304هـ / 1817-1886م): الزركلي الأعلام: 1/129.

47) محمّد سليمان حسب الله: (1244-1335هـ / 1828-1917م): المرجع نفسه: 6/125.

48) محمّد حقّي بن علي بن إبراهيم (1301هـ/1884م) المرجع نفسه: 6/108.

49) محمّد بن أحمد بن محمد عليش: فقيه مالكي من أصل مغربي، توفي في السجن لما قامت

الثورة العرابية (1217-1299هـ / 1802-1882م): المرجع نفسه: 6/19.

50) رحمة الله بن خليل الرحمان الهندي: (-1306هـ/1888م): المرجع نفسه: 3/18.

51) إميل ماسكوراوي: مستشرق فرنسي (1843م-1894م) عمل بالجزائر، له مؤلفات في

الترجمة وتاريخ الجزائر. انظر: نجيب العقيلي: المستشرقون: دار المعارف ط4 مصر

1980م: 1/202.

52) - شرح شواهد الوضع: (خ) مكتبة القطب (أ.ع: 03): و: 52: انظر: EMILLE MASQUERAY: Chronique d'Abou Zakaria: Imprimerie de l'Association ouvrière, Alger: P: XXXI

53) - الرد على الانكليزي: للطبعة للديرية تونس 1321هـ ضمن مجموع: 05؛ - التيسير: 12/55.

اطفيش دُعي لحضور مؤتمر المستشرقين بالجزائر فرفض الدعوة⁽⁵⁵⁾؛ لكن ليس لنا ما يثبت ذلك من المصادر التي بين أيدينا عن حياة الشيخ اطفيش.

د - علاقته ببعض أنظمة الحكم في عصره

ربطت بين الشيخ اطفيش وبعض الحكام في عصره علاقات مختلفة من أهمها تلك العلاقة التي كانت بينه وبين سلاطين عمان وزنجبار بسبب الوحدة المنهية، والصلة القديمة بين الإباضية في المشرق والمغرب، فكانت علاقته بهؤلاء السلاطين وطيدة وثيقة، قلّ أن شهد التاريخ مثل هذا العدد من المراسلات بين إباضية المشرق وإباضية المغرب مثل الذي كان في عهد الشيخ وكانت من أهم فوائدهم هذه العلاقة أن تمّ طبع بعض مؤلفات الشيخ بالمطبعة السلطانية في زنجبار مثل «هميان الزاد».

كما كانت للشيخ اطفيش اتصالات بالخلافة العثمانية أيام عبد الحميد الثاني (1876 - 1909م)، وكان يرى في حكم العثمانيين رمزا للحكم الإسلامي الباقي إلى عهده، فأبدى النصح لهذا النظام الحاكم الذي كان يمرُّ بأخر أيامه⁽⁵⁶⁾.

وقد ألزمه الوجود الاستعماري أن يتصل بمن يمثل الفرنسيين سواء في ميزاب أو الجزائر، وذلك عن طريق الرسائل التي تضمنت في الغالب مطالبة بالحقوق، أو احتجاجات. ونتج عن هذه العلاقات تلقي الشيخ اطفيش أوسمة من هذه الدول مثل⁽⁵⁷⁾:

(54) عبد الرحمن بكلي: من أعلام الإباضية المعاصرين، عالم ومصلح اجتماعي، أصله من مدينة العطف، وأقام ببلدة بريان، له عدة أعمال في نشر التراث وتحقيقه، وكتب في الفتوى منها: فتاوي البكري في جزأين، توفي سنة 1986م ببريان.

(55) عبد الرحمان بكلي: محاضرة في مهرجان القطب: 02.

(56) - مجموعة رسائل: (خ) مكتبة القطب (أ. ز. 6): 03.

(57) - الرد على العقبي: 29 - 34؛ رسائل بين القطب والإدارة الإستعمارية: (خ) مكتبة الاستقامة:

وسام الدولة العثمانية ووسام سلطان مسقط وعمان، ووسام سلطان زنجبار، ووسام الأكاديمية الفرنسية؛ ويبدو أنّ الشيخ اطفيش بقدر ابتهاجه بهذه الأوسمة كان يتحرّج من الوسام الفرنسيّ باعتباره شعاراً صادراً من دولة كفر وظلم⁽⁵⁸⁾.

وعلاقة الشيخ اطفيش بغيره تدلّنا على مكانته في عصره، ولم يكن لها من سبب سوى المجهود العلميّ الذي قدّمه، والعمل الإصلاحيّ الذي قام به.

3 - عمله في التدريس

اتخذ الشيخ اطفيش التدريس رسالة في الحياة، وعاش من أجل تبليغها⁽⁵⁹⁾، وتحقيق رغبته في الإصلاح والتجديد من خلالها؛ ولم يشتغل بعمل آخر سوى القضاء الذي مارسه فترة قصيرة ثم تركه⁽⁶⁰⁾.

جلس الشيخ للتدريس منذ سنّ مبكرة وذلك لما بلغ الخامسة عشرة من عمره، وجعل من داره معهداً يؤمّه التلاميذ من كلّ مكان بوادي ميزاب⁽⁶¹⁾، وقد قضى حوالي ثمانين عاماً في التعليم حتى آخر عمره، ولم يقتصر على مكان بعينه، فهو يدرّس مقيماً أو مسافراً، حتّى أنّه اتّخذ في منفاه ببلدة بنورة محلاً يؤمّه تلاميذه يتلقّون عنه⁽⁶²⁾، وكذلك فعل في مليكة⁽⁶³⁾، وبريان والقرارة وفي جزيرة جربة بتونس، فكان مدرسة متنقلة لا

(د.ر): 05؛ أبو اليقظان: ملحق السير: 159، 161؛ P. Cuperly: Aperçus: 14.

(58) محمد علي دُبُوز: النهضة: 329/1.

(59) انظر ماسبق في المبحث الأوّل، عنوان: مقاومته للاستعمار، ص 37.

(60) محمد علي دُبُوز: النهضة: 302/1.

(61) المرجع نفسه.

(62) إبراهيم حفار: السلاسل الذهبية: 26، 27؛ محمد علي دُبُوز: 337/1.

(63) - شرح شرح الاستعارات: ظ: 72، و: 81، ظ: 155؛ ظ: 185.

تنقطع بتغير الأماكن؛ يشبه في ذلك الشيخ أبا عبد الله محمد بن بكر واضع نظام العزابة الذي كان يتنقل من جنوب تونس إلى ميزاب معلماً ومرشداً⁽⁶⁴⁾؛ ولشغفه بالتدريس فقد ألقى أثناء وجوده في المدينة المنورة دروساً بالمسجد النبويّ شرح فيها العقيدة السنوسية⁽⁶⁵⁾.

وكان للشيخ اطفيش برنامج يتبعه عندما يدرّس في بلدته بني يزقن: يتدبّر مباشرة بعد صلاة الصبح بالدرس لعامة الناس⁽⁶⁶⁾، ثم يدرّس التلاميذ من الضحى إلى أوّل الزوال⁽⁶⁷⁾، ويجلس بعد العصر للإفتاء، ثم يبقى الليل في جزء كبير منه خاصاً بالتأليف وتحضير الدروس⁽⁶⁸⁾، وهكذا كلّ أيام الأسبوع إلا يوم الجمعة⁽⁶⁹⁾؛ ثمّ طلب تلاميذه المغتربون زيادة يوم الخميس إلى العطلة الأسبوعية، وكان لهم ذلك في الخمسة عشر عاماً الأخيرة من عمره⁽⁷⁰⁾؛ كما اتبع نظام جامع الزيتونة في العطلة الصيفية حتّى يتفرغ التلاميذ في الصيف إلى عملهم في بسائتهم أو لأسفارهم⁽⁷¹⁾؛ وخصّ تلاميذه الغرباء

ملكية: إحدى قرى وادي ميزاب تأسست سنة: 750هـ.

(64) انظر ماسبق في الهامش 10 من الفصل الأوّل المبحث الأوّل، ص 20.

(65) - شرح النيل: 47/1؛ - الرد على العقبي: 10، - أعمال مهرجان القطب: فيها وثيقة بإمضاء الشيخ أحمد بن حمزة الرفاعي يروي فيها عن أبيه كيف تمّ قبول تدريس الشيخ اطفيش في المسجد النبوي، وكان هو الواسطة في ذلك.

(66) مجموع رسائل: (خ) مكتبة القطب (أ. ز. 7): رسالة إلى الحاكم العسكري يُبيّن فيها الشيخ معلومات عن التدريس الذي يقوم به: 74؛ فرصوص: أبو اليقظان: 23، محمد علي دبّوز: النهضة: 309/1.

(67) المصادر نفسها.

(68) محمد علي دبّوز: النهضة: 310/1؛ إبراهيم حفار: السلاسل الذهبية: 45.

(69) إبراهيم حفار: السلاسل الذهبية: 45.

(70) المصدر نفسه.

(71) - مجموع رسائل: مكتبة القطب (أ. ز. 7): 74، 75.

الوافدين بخصيص بين الظهر والعصر وبالليل⁽⁷²⁾. ولطول هذا البرنامج فقد قال البعض إنه كان يعمل ست عشرة ساعة في اليوم⁽⁷³⁾، وقال آخر إنه يعمل باستمرار ولا ينام تقريباً⁽⁷⁴⁾؛ وواضح ما في هذا من المغالاة والمبالغة غير المعقولة، وهذا ما نفاه تلميذه الشيخ إبراهيم حفار⁽⁷⁵⁾؛ فشأن الشيخ اطفيش شأن أيّ عالم آخر يحرص على اغتنام الوقت، ويجتهد في الانتفاع به، وليس بعيداً أن يصل أحياناً إلى هذه الدرجة ولن يكون معتاداً عليه؛ وفي جميع الحالات يدلّ هذا على الاهتمام الكبير الذي أولاه الشيخ لعامل الزمن.

وكان الشيخ يدرّس على طريقة الحلقات، وله سلّم في ترتيب العلوم حسب أولويتها في وجوب التعلّم: فالتوحيد أولاً ثمّ الفقه والحديث وأدب العلم والمعاشرة، فعلوم اللغة وغيرها⁽⁷⁶⁾، كما كانت له مقاييس وشروط لقبول التلميذ في حلقة الدرس منها: حفظ القرآن الكريم والإلمام ببعض مبادئ العلوم، وحفظ عدد من متون العلم المختلفة⁽⁷⁷⁾، وكان يحرص على التحقّق من فهم الطالب للمسألة، وقد يعيدها مراراً

(72) إبراهيم حفار: السلاسل الذهبية: 45؛ فرص: أبو اليقظان: 24.

(73) محمد علي دبور: النهضة: 308/1؛ جهلان عدون: الفكر السياسي عند الاباضية من خلال آراء الشيخ محمد بن يوسف اطفيش: نشر جمعية التراث القرارة (دت): 108.

(74) P. Louis DAVID: Mechaikh du M'Zab: 4

(75) إبراهيم حفار: السلاسل الذهبية: 05.

إبراهيم حفار بن أبي بكر: عالم من القرارة تعلم فيها ثم في معهد الشيخ اطفيش، ولد سنة 1308هـ/1882م تولى التدريس ونشر العلم ببني يزقن، وأقام فيها، توفي سنة 1954م، انظر: مجموع متون دينية: المطابع العربية لدار الفكر الإسلامي الجزائر 1386هـ/1966م: مقدمة الحاج عمر بن يوسف عبد الرحمن: 20-26.

(76) - خطبتا العيدين: 30.

(77) فرص: أبو اليقظان: 22.

حتى يفهم التلميذ ويرسخ الدرس في ذهنه⁽⁷⁸⁾، وقد يستعين بلغة أهل ميزاب للتوضيح، ولا شك أن هذا يكثر في دروسه لعامة الناس؛ وقد وُضف هذه اللغة أيضا في التأليف أحيانا⁽⁷⁹⁾.

- تلاميذه

الحديث عن تلاميذ الشيخ اطفيش هو حديث عن مجتمع كونه بعلمه وتربيته. سواء بوادي ميزاب أم غيره⁽⁸⁰⁾؛ لذا يصعب تحديد عدد تلاميذه، رغم بعض المحاولات: فقد ترجم الشيخ أبو اليقظان خمسة وخمسين من تلاميذ الشيخ في كتابه «ملحق السير»⁽⁸¹⁾، ويقول المستشرق ل. دافيد: (L. DAVID) إنه درس ثلاثة وثمانين طالبا، دون أن يذكر واحدا منهم⁽⁸²⁾، وخصَّص الأستاذ محمد علي دبوز خمس صفحات لذكر تلاميذ الشيخ اطفيش المشهورين⁽⁸³⁾؛ وإذا رجعنا إلى الشيخ اطفيش نفسه لنستقي منه معلومة في الموضوع، نجد ذكر في رسالته إلى الحاكم العسكري عن تلاميذه أنهم كثيرون، وسمى ستة ثم قال: «وغيرهم لا يحصون لأنهم يقرأون مدة ويتجدد آخرون»⁽⁸⁴⁾؛ ولكن نذكر أمثلة لهؤلاء التلاميذ الذين كان لهم أثر بالغ في الحياة الفكرية والاجتماعية، وهم:

(78) أبو اليقظان: ملحق السير: 161.

(79) - شرح النيل: 450/10؛ - الهميان: ط 1: 269/13؛ إبراهيم حفار: السلاسل الذهبية: 47.

(80) P: Cuperly: Aperçus: 7

(81) محمد بياعمي: فهارس ملحق السير: بحث مرقون: جزء منه بمكتبة الباحث: فهرس أسماء بتلاميذ القطب.

(82) P: L. DAVID: Les mechaikh du M'Zab: 4

(83) محمد علي دبوز: النهضة: 377/1 - 381.

(84) - مجموع رسائل: مكتبة القطب (أ.ز 7): 75، 74.

- الشيخ الحاج صالح بن عمر لعلبي: ولد ببني يزقن يوم 20 رمضان 1287هـ/1871م؛ فقد بصره وهو صغير السن وأظهر ذكاء وقوة في العلم والعمل؛ تعلّم على جدّه داود لعلبي أولاً وحفظ القرآن الكريم، ثمّ تعلّم مبادئ العلوم على خاله الحاج سعيد بن يوسف وينتن⁽⁸⁵⁾ والشيخ احمد بن سليمان ابن ادريس⁽⁸⁶⁾؛ ثمّ انتقل إلى معهد الشيخ اطفيسّ وسافر إلى الحجاز مرّتين وحضر أثناء الرحلتين دروس الزيتونة والأزهر، وبعد وفاة الشيخ اطفيسّ تصدرّ التدريس وفتح داراً خاصّة لذلك؛ ورأس مجلس العزابة واشتغل بالإصلاح الاجتماعيّ، وله من المؤلّفات:

- القول الوجيز في تفسير كلام الله العزيز: وهو غير كامل ابتداءً ووصل فيه إلى أواخر سورة البقرة.

- خلاصة المراقي في معرفة مبادئ الإسلام: منظومة.

- رسالة في الصوم والإفطار.

- حواش على كتاب "النيل وشفاء العليل"، وكتاب "الإيضاح"، وكتاب "قواعد الإسلام" و"كتاب الوضع".

- أجوبة وقصائد مختلفة.

وما يزال معظم تراثه مخطوطاً، وقد توفى ببني يزقن في 03 ربيع الثاني 1347هـ/13 أكتوبر 1928م⁽⁸⁷⁾.

(85) انظر ترجمته فيما سبق، هامش 15، ص 45.

(86) أحمد بن سليمان ابن ادريسو: من تلاميذ الشيخ عبد العزيز الثمييني في بني يزقن، كان كفيف البصر، له جهود في التعليم والإصلاح الاجتماعيّ، ومولفات عديدة مخطوطة، توفي سنة 1298هـ/1880م، انظر: محمد علي دُبُوز: النهضة: 285/1، 286.

(87) المرجع نفسه: 129/2 - 145؛ يحي بوتردين، الشيخ اطفيسّ ومنهجه في التفسير: 158 - 160.

– سليمان باشا الباروني: ولد بجادو في نفوسة (ليبيا) سنة 1291هـ/1873م؛ حفظ القرآن الكريم، وانتقل إلى جامع الزيتونة سنة 1305هـ/1887م، ثم إلى وادي ميزاب ليتعلم على الشيخ اطفيش، وانتقل إلى الأزهر، واهتم بالفكر والسياسة كثيرا؛ أنشأ مطبعة الأزهار البارونية بمصر وطبع فيها كتابه «الأزهار الرياضية في أئمة ومنوك الإباضية»، وديوانه الشعري، وأصدر جريدة «الأسد الإسلامي» فصودرت لأنها اهتمت بقضية الجامعة الإسلامية في عدها الأول؛ قاد المقاومة الليبية ضد الاستعمار الإيطالي، وتوفي بالهند يوم 23 ربيع الأول 1359هـ/أفريل سنة 1940م⁽⁸⁸⁾.

– أبو إسحاق إبراهيم بن الحاج محمد بن الحاج إبراهيم بن يوسف اطفيش: من أبرز تلاميذ الشيخ اطفيش ولد سنة 1304هـ/1886م ببني يزقن، تعلم أولاً على بعض أهل العلم بالكتاب، ثم دخل حلقة الشيخ اطفيش، ودرس أيضا على الشيخ عبد القادر المجاوي⁽⁸⁹⁾، ثم ذهب إلى تونس حوالي سنة 1335هـ/1917م؛ اشتهر بمقاومته الاستعمار، وانشغاله بأوضاع المسلمين في عصره، نشط ضمن الحركة الوطنية في تونس، وقد نفي إليها ثم قرّر الفرنسيون إبعاده إلى بلد آخر فاختر مصر؛ وبذلك فتح الباب أمامه ليوصل نشاطه الفكري والسياسي، فأصدر مجلة «المنهاج» ونشر فيها أفكاره، وقام بأسفار للدعوة في زنجبار سنة 1366هـ/1947م؛ ودافع عن القضية العمانية ضد بريطانيا في الأمم المتحدة، وعمل في دار الكتب المصرية من سنة 1359هـ/1940م

(88) زعيمة الباروني: سليمان الباروني تعريف موجز: مطابع دار لبنان للطباعة والنشر بيروت 1323هـ/1973م؛ (وهو في 23 صفحة عن هذه الشخصية).

(89) عبد القادر بن أبي عبد الله محمد بن عبد الكريم، ينسب إلى مجاوة، ولد بتلمسان سنة 1264هـ/1848م، تعلم بالمغرب في جامع القرويين وكان له جهاد طويل ضد الاستعمار، وعمل في الإصلاح الاجتماعي، وله مؤلفات منها الكتب ومنها المنظومات، توفي بقسنطينة سنة 1332هـ/1913م؛ انظر: محمد علي دبوز: النهضة: 82/1 - 104.

إلى وفاته، وله أعمال كثيرة منها: - الدعاية إلى سبيل المؤمنين - تاريخ الإباضية - تأويل المتشابه..... إلخ. بالإضافة إلى جهوده في تحقيق الكتب ونشر التراث الإسلامي، خاصة لما كان بمصر، وإليه يعود الفضل في طباعة أكثر كتب الشيخ اطفيش، وتوفي سنة 1385هـ/1965م، ودفن بمصر⁽⁹⁰⁾.

- أبو اليقظان إبراهيم بن عيسى حمدي: ولد بالقرارة يوم 23 صفر سنة 1306هـ/5 نوفمبر 1888م، نشأ يتيماً منذ السنة الثانية من عمره، تعلّم أولاً بالكتاب ثم التحق بمدرسة الشيخ الحاج عمر بن يحيى⁽⁹¹⁾ فحفظ جملة من المتون ومبادئ العلم، أهله للجلوس إلى حلقة الشيخ اطفيش لكن الفقر ومعاناة عائلته دفعاه إلى العمل في التجارة فانتقل إلى مدينة باتنة، ولم يلبث أن تركها وعاد إلى الدراسة ولازم الشيخ اطفيش فيما بقي من عمره، وحظي لديه بمكانة خاصة، ثم توجه إلى تونس حيث درس بالخلدونية وجامع الزيتونة؛ وعمل في مجال الحركة السياسية بتونس مع الشيخ عبد العزيز الثعالبي⁽⁹²⁾، وكان عضو اللجنة الأدبية للحزب الدستوري التونسي حين تأسيسه، ثم عاد إلى الجزائر وشارك في أعمال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وكان من أعضائها

-
- (90) أبو اليقظان: ملحق السير: 343-352؛ د: محمد ناصر: الشيخ إبراهيم اطفيش وجهاده الإسلامي: المؤسسة الوطنية للكتاب: الجزائر 1991م: 15-26، 43-58؛ محمد الصالح الجابري: النشاط العلمي والفكري للمهاجرين الجزائريين بتونس 1900م-1962م: الدار العربية للكتاب تونس والشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1983م: 222، 265، 267.
- (91) الحاج عمر بن يحيى: من أعلام مدينة القرارة، تعلم بها وبغرداية، وعلى يد الشيخ اطفيش، وأسس مدرسة للتعليم بالقرارة، ولها أثر كبير وواضح في نشر العلم وتخريج العلماء، توفي سنة 1339هـ. انظر: أبو اليقظان: ملحق السير: 213-218.
- (92) عبد العزيز بن إبراهيم بن عبد الرحمن الثعالبي: (1291-1363هـ/1874-1944م) زعيم تونسي، عمل في المقاومة السياسية ضمن أحزاب ترأسها منها: حزب تونس الفتاة وحزب الدستور. انظر: الزركلي: الأعلام: 4/12، 13.

البارزين الذين شاركوا في نشر الوعي وبعث النهضة في نفوس الجزائريين، وانتخب عضوا في إدارة الجمعية وعين نائبا لأمين المال. وقد استعمل الشيخ أبو اليقظان الصحافة لإظهار معارضته للاستعمار، وكان رائدا في الصحافة الجزائرية؛ أصدر ثمانى صحف متتالية كلما صودرت واحدة جدد إصدار ثانية؛ ولقي لذلك الكثير من الاضطهاد حتى أصيب بالشلل النصفي. ترك كثيرا من الآثار مطبوعة ومخطوطة، وقد أحصى بنفسه ستة وأربعين (46) عملا بين كتاب ورسالة عدا جرائده. وقد عانى أبو اليقظان من محن كثيرة من جرّاء عمله في الإصلاح الاجتماعي وفي الصحافة لكنه لم يستسلم وواصل الجهاد حتى وافته المنية سنة 1973م⁽⁹³⁾.

هذه نماذج من تلاميذ الشيخ اطفيش، كانوا نسخا منه في حبّ العمل والاستمرار فيه، والإصرار على تبليغ أمانة الدعوة الإسلامية والحفاظ عليها.

4 - آثاره العلميّة

أولى الشيخ اطفيش التأليف أهمية وعناية كبرى إذ بدأه وعمره ست عشرة سنة⁽⁹⁴⁾، واستمر فيه لا ينقطع بتغيّر الأحوال والتنقلات، فألف وهو مقيم ببلدته أو مسافر⁽⁹⁵⁾؛ لذا كثر إنتاجه وتنوع حتى صعب حصره؛ ومن أسباب كثرة المؤلفات ودواعي التأليف عنده ما يلي:

93) أحمد فرصوص: أبو اليقظان كما عرفته: والكتاب كله عن حياة أبي اليقظان ومواقفه وآثاره؛ وكان المؤلف كاتب الشيخ أبي اليقظان وملازما له؛ محمد صالح الجابري النشاط العلمي والفكري للمهاجرين الجزائريين بتونس: 265.

94) - قصيدة الغريب: (خ) مكتبة القطب (أ.و:9): 01.

95) - شرح النيل: 44/1؛ إبراهيم حفار: السلاسل الذهبية: 46؛ محمد علي دبوز: النهضة: 308/1، 309.

1 - الاستجابة لرغبة الناس: يلتقي الشيخ اطفيش مع غيره من العلماء في هذا؛ فكثيرا ما كانت مؤلفاته جوابا لطلب صديق، أو سائل عن علم، أو راغب فيه، وتدلنا مراسلات الشيخ اطفيش على أنّ كثيرا من كتبه ألفها مستجيبا لطلب الغير وإلحاحهم، ونجد من ذلك مجموعة رسائل من العمانيين في فترة 1298هـ/1880م و1305هـ/1885م فيها أربع وأربعون رسالة أغلبها لطلب تأليف كتاب في موضوع مُعيّن أو شرح متن⁽⁹⁶⁾، وكان الشيخ يطلب من العمانيين أن يخبروه بما يرغبون فيه من التأليف⁽⁹⁷⁾؛ وكثر طلب الناس حتى أصبح قبلة السائلين، بل تطاول البعض إلى توافه الأمور كطلب شرح الألغاز، وكان الشيخ يشعر بالإرهاق لذلك لَكِنَّهُ لم يكن يرد السائل⁽⁹⁸⁾.

2 - تحمّل الشيخ واجب التأليف عن الناس حتى يشتغلوا بالعمل، وكان يشعر بأنّ التأليف واجب كفاي لا ينبغي أن ينساق كلّ الناس وراءه ويتركوا العمل الحضاريّ الذي يصلح دنياهم، وقال عن ذلك: «والإمام يشتغل الناس بالتأليف ويتركون العمل والدرس وقد وجدوا من كفاهم مؤنة التأليف؟!»⁽⁹⁹⁾.

3 - الفراغ العلميّ الذي عاشه الشيخ اطفيش: إذ رأى أن يسدّه بالتأليف ليمهد السبيل لتلاميذه في اكتساب العلم والمعرفة.

4 - كما لا ننكر ما للجانب الإبداعيّ من أثر في هذا، خاصة وأنّ الشيخ كان يعيش على أمل أن يكون مجدّد عصره⁽¹⁰⁰⁾، ويظهر ذلك في جهوده التي قدّمها في مجال

96) العمانيون: مجموعة كتب من عمان: (خ) مكتبة الحاج سعيد (27)؛ - شرح عقيدة التوحيد: 419؛ - شرح الدعائم: ط 1 قديمة 1325هـ: 02/1.

97) - كشف الكرب: 06/1.

98) - مجموع رسائل: (خ) مكتبة القطب (أ. ز 6): 32.

99) - المصدر نفسه: 51.

100) يحيى بوتردين: الشيخ اطفيش ومذهبه في التفسير: 34.

العقيدة والشريعة خاصة. فهذا العامل في نظرنا من أهمّ العوامل لانسجامه مع أوضاع الشيخ، ومع تطلّعه إلى التجديد.

- إحصاء آثاره

اختلف الدارسون في تحديد عدد مؤلفات الشيخ اطفيش، وحول عناوينها كذلك، وقد قدر البعض المؤلفات بحوالي ثلاثمائة كتاب، والمرجع في هذا ما قاله أبو إسحاق في كتابه «الدعاية إلى سبيل المؤمنين»⁽¹⁰¹⁾، لكن هو نفسه لم يثبت في هذا التحديد وأشار مرّة إلى أنها تجاوزت المائة كتاب هكذا على الإطلاق⁽¹⁰²⁾، كما حدّد المستشرق «ل. دافيد» عددها باثنين وتسعين ومائة كتاب دون أن يذكر عنوانا منها، أو يذكر مصدر قوله⁽¹⁰³⁾، واكتفى الباقون بمن تحدّث في الموضوع بالإشارة إلى كثرة مؤلفات الشيخ، وذكر بعض عناوينها⁽¹⁰⁴⁾، وأوفر قائمة وجدناها هي القائمة التي أثبتتها المستشرق «كوبرلي» وفيها ثلاثة عناوين ومائة عنوان⁽¹⁰⁵⁾. ويرجع السبب في هذا الاختلاف الواسع إلى الوضعية التي يوجد عليها تراث الشيخ اطفيش، وللوصول إلى ضبط أعماله ينبغي القيام باستقصاء ما على رفوف المكتبات، وما في ثنایا الكتب التي ألفها الشيخ لأنه كثيرا ما يشير إلى مؤلفاته؛ والمحاولة التي قمنا بها وفق هذه الطريقة

(101) أبو إسحاق إبراهيم اطفيش: الدعاية إلى سبيل المؤمنين: المطبعة السلفية القاهرة 1342هـ:

108؛ انظر: أبو اليقظان: ملحق السير: 159.

(102) - الذهب الخالص: مقدمة ابي إسحاق للكتاب: هـ.

(103) P.L. DAVID: Les Mechaïkh du M'Zab: 4

(104) منهم: عبد الله كقطابلي: بطاقات تعريف لقطب الأئمة ومؤلفاته: (خ) نسخة منه بمكتبة

الباحث عدون جهلان: الفكر السياسي عند الاباضية: 111-117؛ J. Schacht:

Bibliothèques et Manuscrits Abadites: Revue Africaine, Année: 1956:

375-398.

(105) P. Cuperly: Aperçus: 11.

مكّنتنا من معرفة أنّ مؤلفات الشيخ تبلغ خمسة وثلاثين ومائة أثر، منها الكتب ومنها الرسائل، ماعدا المراسلات⁽¹⁰⁶⁾، من هذا العدد سبعة ومائة كتاب الموجود منها ثلاثة وتسعون كتابا، والضائع المفقود أربعة عشر كتابا، ومن بين هذه الآثار ثمانية وعشرون قصيدة ومنظومة عدا المقطوعات المتناثرة بين ثنايا كتب الشيخ.

وقد تنوعت الفنون والمواضيع التي احتوتها آثار الشيخ اطفيش منها خاصة: أصول الدين والعقيدة، وأصول الفقه والفقه، وعلوم اللغة، والتفسير والحديث والمنطق، ثم آثار أخرى في تاريخ وادي ميزاب، والحساب، والفلك والفلاحة والطب.....إلخ.

وهي أعمال تدلّ في مجملها على سعة اطلاع الشيخ واشتغاله بعلوم متعددة تعلّمها وتألّفها وتدرّسها، وكما أنّها تعطينا تصورا عن منهج الشيخ وفكره، فقد كان له إلمام واسع بجوانب الحياة العلميّة والاجتماعيّة والسياسيّة في عصره، وعاش منشغلا بقضيتين أساسيتين هما مقاومة الاستعمار وإقامة نهضة بوادي ميزاب، وقد تجلّى ذلك واضحا في آثاره، وفي حياته بمختلف مراحلها.

ولكننا نلاحظ أنّه رغم ذلك ورغم اتّصاله ببعض مراكز الفكر وتطوره في عصره فإنه بقي أسير المناهج القديمة في التّأليف والتدريس، ولم يخرج فيما كتبه من فنون العلم عن هذه المناهج، وأساليبها المعهودة، وحتى في إنتاجه الأدبيّ المتمثل في بعض القصائد غلب عليها النظم التعليمي⁽¹⁰⁷⁾.

وينبغي القول إنّ هذا لا يعتبر تقويما نهائيا كافيا لفكر الشيخ لأنّ هذا لا يتحقّق إلا بعد دراسات مستقصية لآثاره وأعماله، استقصاء يأخذ بالاعتبار الظروف التي وُجد فيها الشيخ وقد كان لها أكبر الأثر عليه، إذ عاش في بيئة ضيّقة بمصادر المعرفة فانكبّ

(106) انظر الملحق: فيه قائمة هذه الآثار كاملة، وفيه الفرق بين الرسالة والمراسلة.

(107) يحي بوتردين: الشيخ اطفيش ومذهبه في التفسير: 70.

على التعلّم معتمدا على نفسه، وتولى أعمالا تصرف عن التفرّغ للفكر، وواجه محنا شديدة، ولكنه اجتهد واستطاع أن يجمع بين العمل الميداني والإنتاج الفكري⁽¹⁰⁸⁾، وانطلق من هذا الواقع فخلف لنا تراثا زاخرا جديرا بالدراسة والاهتمام.

ومن أهمّ المجالات التي كان فيها للشيخ اطفيش الفضل الكبير مجال بعث الفكر الإباضي من جديد، مع مطلع القرن العشرين الميلاديّ، فجمع آراء من سبقه وربّتها وشرحها وحلّلها، ومثّل هذه المدرسة خير تمثيل، وغدا بذلك مرجعا أساسيا فيها، وستناول في الفصول المقبلة جانبا من هذه الجهود متمثلة في الفكر العقديّ.

(108) عبد الله كنبابلي: بطاقات تعريف لقطب الأئمة ومؤلفاته: 97.

الفصل الثاني

منهج البحث العقديّ عند الشيخ اطفيسّ

المبحث الأول

تراث الشيخ اطفيش العقدي

1- مكانة العقيدة في مؤلفاته

يعتبر البحث في العقيدة من أهمّ مجالات تأليف الشيخ اطفيش، فقد كانت العقيدة حاضرة بمسائلها وقضاياها في معظم ما كتّب سواء ما كان مباشراً في الموضوع أم غير مباشر، ولا نكون مبالغين إذا قلنا إنّه لا يخلو أحد كتبه أو مراسلاته من مسألة عقديّة، فنجلها في مؤلفاته في اللغة، والبلاغة والتجويد، وهكذا سائر أعماله، وهذه الغزارة في التأليف وفي الاهتمام بالعقيدة تدلّنا بوضوح على المكانة التي أولاها الشيخ اطفيش للعقيدة الإسلاميّة، خاصّة وأنه جاء في ظروف كان الناس فيها في حاجة ملّحة إلى من ينير لهم السبيل، يأخذ بأيديهم، ويميّز بين الحقّ وما داخله من الخرافات والتقاليد البعيدة عن روح الإيمان الخالص؛ فهذا أهمّ سبب ودافع لدى الشيخ للاهتمام بالبحث العقديّ، إضافة إلى ما يخصّ المذهب الإباضيّ وحاجة أهله - في عصر الشيخ - إلى من يؤلّف ويدرس المسائل العقديّة وفق الأوضاع الجديدة، فاستجاب إلى هذه الحاجة بالتأليف فيما يخصّ العقيدة مباشرة؛ أو في غيرها من الميادين؛ وظهر ذلك خاصّة في بداية عهده بالتأليف؛ كما يدلّ على هذا تفسيره «هميان الزاد إلى دار المعاد» وغيره من المؤلفات. وليس الشيخ اطفيش وحيداً بين الإباضيّة في هذا المجال فأكثر آثارهم إنّما كانت في العقيدة والفقّه، كما أنّ المذهب من أساسه مذهب عقديّ قبل كلّ شيء، لذلك اهتمّ أصحابه بهذا الجانب وكثرت أعمالهم فيه. والذي يهتّمنا من أعماله - وقبل الحديث عن منهجه - ما كان خاصّاً بالعقيدة أو غالباً فيه لذا نتتبع قائمة مؤلفاته كما سيأتي.

2- مؤلفات الشيخ اطفيش في العقيدة

أولاً - المؤلفات الذاتية

1- الحجة في بيان المحجة في التوحيد بلا تقليد: وهو نموذج للمتون التي تؤلف موجزة حتى يحفظها التلاميذ والعامّة، تقتصر على أصول العقيدة تكاد تخلو من الاستدلال، وهو متن يشبه كتاب الشيخ عامر الشماخي⁽¹⁾ المسمّى «متن الديانات» إلّا أنّ الشيخ اطفيش عوض بعبارته: «ندين ب...» المترددة في «متن الديانات» عبارة «لا إله إلا الله الحمد لله الذي...» فهو يردّها كلّ مرّة ليذكر بعدها الصفة من صفات الله تعالى والتمن كلّه في التوحيد، وما يجب تنزيه الله تعالى عنه، وتسليم الأمر إليه؛ من ذلك قوله:

«لا إله إلا الله الحمد لله الذي تنزه عن حلول المعاني والآفات. لا إله إلا الله الحمد لله الذي لا يزداد ولا ينقص ولا يتغيّر...»⁽²⁾.

2- شامل الأصل والفرع: جمع فيه الشيخ بين مسائل العقيدة والفقّه وأصوله، على طريقة من سبقوه من الإباضية، ومن أهمّ المسائل الواردة في الكتاب⁽³⁾: قيام الحجّة، ومفهوم الإيمان، والإيمان بالملاحكة والولاية والبراءة.

(1) عامر بن علي الشماخي: من علماء القرن الثامن توفي سنة 792هـ / 1390م؛ اشتغل بالتدريس له مؤلفات منها الإيضاح: انظر: أحمد بن سعيد الشماخي: كتاب سير المشائخ: طبعة قديمة دت: 559-561.

(2) -الحجة في بيان المحجة: طبع قديم. د.م، دت: 38.

(3) - شامل الأصل والفرع: 02/1-80.

ثانياً- المختصرات

1- الذهب الخالص: اختصر فيه الشيخ ما جاء في كتاب «قواعد الإسلام» للجيطالي⁽⁴⁾ وحاشيته لأبي عبد الله محمد بن أبي ستة⁽⁵⁾، وآتبع ترتيب الأصل نفسه، فكانت الأبواب الأولى حول العقيدة، وقد شغلت جانبا مهماً من الكتاب⁽⁶⁾ وبأسلوب مركز مختصر جداً، شمل أغلب فصول العقيدة، مع توسع في موضوع الولاية والبراءة، ولكنه ترك بحث الإمامة، ولم يذكرها إلا عرضاً؛ ويعدّ «الذهب الخالص» من أهم المصادر عن فكر الشيخ لأنه كتبه في صغره ثم زاد عليه ونقحه لما تقدّم به العمر⁽⁷⁾.

2- جامع الوضع والحاشية: وهو شبيه بكتاب «الذهب الخالص» في منهجه وترتيب مسائله، ولكنه أكثر اختصاراً واقتضاباً⁽⁸⁾، أصله «كتاب الوضع» لأبي زكرياء يحيى بن الخير الجنائوني⁽⁹⁾ وحاشيته لأبي ستة.

(4) إسماعيل بن موسى الجيطالي: من علماء نفوسة في النصف الأول من القرن الثامن الهجري. له مؤلفات منها: «قواعد الإسلام»، «مناظر الخيرات». انظر الجيطالي: قواعد الإسلام: تصحيح عبد الرحمن بكلي المطبعة العربية غرداية 1976م: 1/ترجمة المصحح للمؤلف: ه، و، ز.

(5) أبو عبد الله محمد بن عمر بن أبي ستة: من علماء القرن الحادي عشر (1022-1088هـ/1614-1679م) اشتهر بلقب المُحشّي لكثرة حواشيه على الكتب أشرف على التدريس بجزيرة وتولى القضاء؛ انظر علي يحيى معمر: الإباضية في موكب التاريخ الحلقة الثالثة: دار الثقافة بيروت دت: 189-192؛ الجعيري فرحات: البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية: ط2 المطبعة العربية غرداية 1990م: 147/1.

(6) - الذهب الخالص: 1-80.

(7) - كشف الكرب: 1/ 06.

(8) -جامع الوضع والحاشية: 1-70.

(9) أبو زكرياء يحيى بن الخير الجنائوني: من علماء نفوسة (ليبيا) في القرن الخامس الهجري/ 11م: له عدّة مؤلفات. انظر: الشماخي: السير: 535؛ الجعيري: البعد الحضاري: 117/1.

ثالثا- التفسير والشروح

1- التفاسير: وهي ثلاثة: «هميان الزاد» و«داعي العمل ليوم الأمل» و«تيسير التفسير»؛ والتفسير عموما من أهمّ مظانّ الآراء العقديّة لأنّ القرآن الكريم مصدر العقيدة الإسلاميّة، فلا يعلو التفسير أن يكون موضّحا لهذا الدليل وموجّها له⁽¹⁰⁾. وقد اتّخذ الشيخ اطفيش التفسير وسيلة لبيان العقيدة، لكنّ تفاسيره تختلف في ذلك، فأهمّها تفسيره الأوّل «الهميان» الذي بسط فيه كثيرا من آرائه ثمّ بعده «التيسير» فقد كان إذا وصل إلى آية فيها إشارة إلى مسألة من الاعتقاد توقّف عندها، واستفاض أحيانا في توضيحها والاستشهاد بما يمثّلها من النصوص.

2- الذخر الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى: تتبّع الشيخ في هذا المؤلف الأسماء الحسنى بالشرح والتفسير، وأشار في ثانيا الكتاب إلى مباحث الصفات ومصدرها، وذاتيتها وغير ذلك.

3- شرح عقيدة التوحيد: متن الكتاب وأصله لأبي حفص عمرو بن جُمَيْع⁽¹¹⁾، وقد نقله من البربريّة إلى العربيّة وليس بمتن طويل، لكن الشيخ اطفيش توسّع كثيرا في شرحه، واستطرد في الاستشهاد بالقرآن والسنة، وغيرهما من كتب التاريخ، ولم يعد كتابا خاصّا بالعقيدة بل وردت فيه فصول في مسائل فقهية؛ لأنّ المتن يُلقن للمبتدئ حتّى يعرف أمر دينه، ويعرف ما يجب عليه علما وعملا، فتضمّن لذلك مسائل فقهية إلى جانب الأصول العقديّة.

(10) يحيى بوتردين: الشيخ اطفيش ومذهبه في التفسير: 288.

(11) أبو حفص عمرو بن جميع: من علماء القرن السابع الهجري/13م بالمغرب؛ انظر الجعبري:

البعث الحضاري: 1/124.

4- شرح أصول الدين لتيغورين⁽¹²⁾: شرح فيه أصول الاختلاف الكلامية كما وردت في الأصل، فاتّبع فيه منهجا كلامياً مبنياً على الاحتجاج وردّ الاعتراضات والاستدلال على الآراء.

5- شرح الدعائم المختصر: وقد تضمّن شرح قصائد ابن النضر العماني⁽¹³⁾ العقدية والفقهية، وجاءت فيه قصيدة في التوحيد، وقصيدة في قيام الحجّة، وقصيدة في الاستطاعة، وقصيدة في الردّ على من يقول بخلق القرآن⁽¹⁴⁾. وقد اهتم الشيخ اطفيش في هذا الكتاب بالجانب اللغويّ خاصّة؛ ونفى نسبة قصيدة الردّ على من يقول بخلق القرآن إلى ابن النضر معتمداً على نقد أسلوبها، ومضمونها الذي لا يتفق مع عقيدة ابن النضر⁽¹⁵⁾.

6 - شرح لامية ابن النضر: وتسمّى أيضاً بقصيدة الولاية والبراءة، إلا أنّ الشيخ اطفيش شرحها شرحاً تاريخياً أكثر منه عقدياً، ووقف طويلاً في بعض القضايا خاصّة في الإمامة وشروطها.

7 - فتح الله: شرح شرح مختصر العدل والإنصاف⁽¹⁶⁾: وهو مؤلّف في أصول الفقه لكن وردت فيه فصول لقضايا عقدية خاصّة في الوحي والرسول وأفعال العباد.

8 - شرح كتاب النيل وشفاء العليل: وهو كتاب فقه، وردت أثناءه مسائل عقدية،

(12) تبيغورين بن عيسى الملسوطي: من علماء الإباضية بالمغرب (ملشوط) في النصف الأوّل من القرن 12هـ/116م ينسب إليه كتاب الجهالات؛ انظر: الجعبري: البعد الحضاري: 1/116.

(13) أحمد بن النضر بن سليمان: عالم عماني شاعر عاش في القرن الخامس الهجري؛ انظر: ابن النضر: ديوان الدعائم، المطبعة العمومية، دمشق، 1966م: 4-9.

(14) - شرح الدعائم المختصر: 1/1 - 258.

(15) - شرح الدعائم: 1/225، 229، 232.

(16) انظر الكتاب وأصله ومؤلفه في ملحق مؤلفات الشيخ.

خاصة الإمامة، والأمر والنهي⁽¹⁷⁾، لأنها وإن كانت من أصول الدين لكن تطبيقاتها في حقيقتها ترجع إلى الفقه، وكذلك كتاب الأفعال المنجية من المهلكة في آخر شرح النيل قد حوى مسائل فقه القلوب والاعتقاد والأخلاق وهو آخر كتاب فيه.

رابعاً - الحواشي

1 - حاشية الموجز: وهو كتاب في علم الكلام، تضمن مسائل العقيدة، لكن لم نطلع سوى على حاشية الجزء الثاني منه، لأنّ حاشية الجزء الأول لم يبق منها سوى بضع ورقات.

2 - حاشية القناطر: والموجود منها يصل إلى بعض من حاشية قنطرة الصلاة، وهي مهمة من حيث احتواؤها على آراء الشيخ اطفيش في موضوع الإيمان خاصة.

خامساً - التقارير

1 - تقارير على حاشية الديانات للسندويكشي⁽¹⁸⁾ وتتمتها للمصعبي⁽¹⁹⁾: وهي من إملاء الشيخ وكتابة تلميذه أبي اليقطان إبراهيم، وقد تدخل التلميذ بتوضيحات أثناء ذلك مما جعل معرفة كلام الشيخ وتمييزه من توضيحات أبي اليقطان أمراً صعباً، وهذه التقارير جاءت كلها في العقيدة تبعاً للمتن.

(17) - شرح النيل: 265/14 - 804.

(18) أبو عبد الله محمد بن سعيد السدويكشي: نسبة إلى سدويكش بخرية، ترأس فيها مجلس العزابة، ابتدأ تأليف حاشية الديانات ولم يتمها. توفي بعد: 1068هـ/1658م؛ انظر: الجعبري: البعد الحضاري: 151/1، 152.

(19) يوسف بن محمد المصعبي أصله من مليكة بوادي ميزاب أقام بخرية مع والده له أعمال في الجانب الاجتماعي والسياسي والعلمي. وتوفي سنة 1188هـ/1774م، انظر: الجعبري: البعد الحضاري: 140/1-143.

ساسا - الردود

1- البرهان الجليّ في الردّ على الجريّ: وموضوع هذا الردّ جواز رؤية الجنّ، والاستدلال على ذلك، وعلى أنّ رؤية الجنّ ممكنة تخيلاً أو حقيقة، وهو ردّ على من أخذ برأي الإمام الشافعيّ في منع رؤية الجنّ.

2 - عدم الرؤية وإدحاض مذهب أهل الفرية: وهذه الرسالة من أوائل مؤلفاته⁽²⁰⁾، وتظهر فيها نزعة الجدل حادة، وهي خاصّة بالردّ على من خالفه في إنكار رؤية الله تعالى.

3 - إزالة الاعتراض عن محقّي آل إياض: وهذا الردّ أخفّ ردوده في الأسلوب، تغلب عليه صبغة التعريف بالمذهب الإباضيّ، وشرح مبادئه وأصوله.

4- الردّ على العقبي: وهو في معظمه سرد تاريخيّ أكثر مما هو بحث عقديّ، وفيه يثبت الشيخ اطفيش وجود الإباضيّة مجتمعاً ومذهباً ويدافع عنهم، ويردّ ما اتهمهم به العقبي⁽²¹⁾، ونسبه إليهم من الشبه والأباطيل.

5 - الردّ على الصفريّة والأزارقة: ركّز الشيخ في هذا الردّ على إنكار ما يعرف عن الأزارقة من الحكم بشرك العاصي لمجرد عصيانه، ووجوب الهجرة بعد الفتح، ذاكراً الأدلّة على ذلك.

6 - جواب أهل زوارة: وهو جواب على رسالة من أهل زوارة⁽²²⁾ طلبوا فيها من الشيخ أن يرسلهم ولا يقطع صلته بهم كما يتّصل بغيرهم، وأن يرّد على بعض

(20) - عدم الرؤية وإدحاض مذهب أهل الفرية: (خ) ضمن مجموع رسائل مكتبة القطب (أ. ز. 6): 89-99.

(21) حسب هذا الرد يظهر أنّ "العقبي" رجل من عمّة الناس ولم يكن علماً مشهوراً.

(22) زوارة: مدينة ساحلية في الشمال الغربي من ليبيا.

الأقوال المنسوبة خطأ إلى الإباضية عقيدة أو فقها، فأجابهم إلى ذلك.

هذه هي الآثار التي تناول فيها الشيخ اطفيش مباحث العقيدة، وبسط في ثناياها آراءه؛ ومنهج التأليف فيها متقارب متشابه، فهو في الغالب لا يقدم للكاتب بل يدخل في الموضوع مباشرة، ولا يذكر منهج التأليف إلا قليلا جدا، وإذا كان لهذا من سبب فهو في نظرنا راجع إلى كون الشيخ يؤلف كنهه ليقررها على تلاميذه، خاصة الشروح منها والحواشي، فلم يكن له متسع ومجال للتنقيح إلا قليلا، كما كانت تغلب على مؤلفاته نزعة الاهتمام باللغة والبلاغة إلى حد الإفراط أحيانا، كما هو الحال في كتابه «شرح الدعائم المختصر».

وليس في هذا التراث العقدي من المؤلفات الذاتية سوى كباين هما: «الحجة في بيان المحجة»، و«شامل الأصل والفرع»؛ لذا لا نوافق من قال إنَّ الشيخ اطفيش لم يؤلف كتابا مستقلا في العقيدة⁽²³⁾ لأنَّ الواقع خلاف هذا، ولكن أيضا لم يكن جهده كله في المؤلفات الذاتية في العقيدة⁽²⁴⁾؛ لأنَّ أغلب ما وجدناه كانت مؤلفات تابعة لمتون سابقة إما شروح أو حواش، وكانت نزعة الشرح والتكرار طاغية على تراثه، فنقص التجديد لديه من حيث المنهج، وترتيب للسائل والموضوعات؛ ولا يعني هذا الانتقاص من أهمية هذا التراث وهذا الجهد لأنَّ له ميزات أخرى في جوانب متعدّدة؛ ولجيء الشيخ متأخرا في الزمن تمكن من الاطلاع على آراء من سبقه من الإباضية وغيرهم، فكان له فضل جمع هذه الآراء، والمقارنة بينها ونقلها، وبناء آراء جديدة ابتعدت عن مجرد التقليد والتكرار، وسيّضح هذا عند دراسة نماذج من آرائه في العقيدة كما سيأتي، وقبل ذلك نتعرّض إلى منهج الشيخ في عرض العقيدة ثمَّ منهجه في الاستدلال.

(23) أعوش بكير: قطب الأئمة: 130.

(24) الجعبري: البعد الحضاري: 187/1.

المبحث الثاني

منهج الشيخ اطفيش في عرض العقيدة

1- منهج عرض المسائل وخصائصه

أول ما يعترض سبيلنا في ترتيب مسائل العقيدة عند الشيخ اطفيش هو عدم التمكن من نسبة منهج خاص بالشيخ في الموضوع؛ لأن ما أنتجه من المؤلفات غالبه كان تبعا لمؤلفين سابقين فهو يشرح أو يضع الحواشي أو يختصر على منهجهم وطريقتهم في الترتيب، وقد وجدنا له مؤلفين في العقيدة ذاتين خاصين به، لكن لم نجد فيهما كل مباحث الاعتقاد مستوفاة، كما أنهما لم يكونا خالصين في ذلك، لهذا نعرف منهجه وطريقته في كل نوع من التأليف كما يلي:

أولاً- منهجه في متن: «الحجة في بيان المحجة»: فهو متن خاص بالتوحيد فقط، تعرّض فيه الشيخ إلى إقرار وحدانية الله تعالى وألوهيته وسرد صفاته الواجبة في حقه، والمستحيلة عنه، وقد وردت فيه بعض المسائل مثل القضاء والقدر ولم يكن الغرض منها دراسة هذه القضية بل وردت عرضا لبيان قدرة الله تعالى، ووجوب الاستسلام لأمره وقضائه؛ وجاء المتن مختصرا جدا خاليا من الاستدلال، وهذا لا يمكننا من معرفة منهج الشيخ في العقيدة، ولا يسوغ لنا استنتاج منهج عام لباقي المؤلفات.

ثانيا - منهجه في «شامل الأصل والفرع»: وهذا الكتاب أيضا لم يكن خاصا بالعقيدة، ولا شاملا جامعا لكل مسائلها، فقد جمع فيه الشيخ بين العقيدة وقضايا أصول الفقه؛ إضافة إلى بعض الآداب والأخلاق، كما أنها لم تكن مرتبة خاصة في الجزء

الأول منه الذي جمع فيه بين ما سبق، وهذا الكتاب أيضا لا يدلّ على منهج في عرض العقيدة وتناولها؛ ونجد من مسائل العقيدة في الكتاب الأوّل الإيمان والإسلام واليقين والكفر ثمّ الإيمان بالملائكة والجنّ والخطار، وفي الكتاب الثاني منه نجد ثلاثة أبواب من العقيدة هي باب في الولاية والبراءة والوقوف، ثمّ باب الذنوب والتوبة منها، ثمّ باب في البعث والدنيا والآخرة.

ثالثا - منهجه في باقي المؤلفات: أمّا في المؤلفات الأخرى فقد كان الشيخ يتبع من سبقه، ونجد في شروحه وحواشيه على هذه المؤلفات طريقتين:

فالطريقة الأولى: هي تخصيص بعض المؤلفات بالعقيدة، وفي الغالب تتبّع منهجا واحدا تتدرّج فيه من مسائل التوحيد والصفات كرؤية الله تعالى وخلق القرآن ثمّ مسائل الأسماء والأحكام، وأخيرا مصير الإنسان، وغالبا ما تقتصر هذه المؤلفات على مسألة مصير صاحب الكبيرة، لما فيها من الخلاف، فكان الشيخ يتناول ذلك بالشرح والتوضيح والتعليق، ونلاحظ أنّ هذا المنهج الكلامي يغفل أحيانا بعض الجوانب مثل الإيمان بالنبوة والإيمان بالملائكة، كما أنّه يهتم بالردود والاعتراضات.

وأما الطريقة الثانية: فهي طريقة الكتب التي تجمع بين العقيدة والفقّه، وأهمّ كتب الشيخ اطفيش في ذلك كتابا الذهب الخالص وجامع الوضع والحاشية، فهما يتدثان بقسم أوّل في العقيدة ثمّ قسم ثان في الفقّه ويختصمان بالأداب والأخلاق، أمّا جانب العقيدة فهو مرتب على المنهج التالي: أوّلاً مسائل التوحيد والإيمان بالله تعالى وما يتعلق بالغيب، وفيه الصفات، والإيمان بالملائكة وبالجنة والنار والبعث والحساب وما يتعلق بهما من أمور القيامة، ثمّ مسائل النبوة وعدد الأنبياء فالإيمان وأقسامه والكفر وأنواعه، مع بيان حكم المؤمن والمنافق والكافر ومصير كلّ واحد منهم، وأخيرا الولاية والبراءة والوقوف.

وهكذا يمكن القول: إن الشيخ اطفيش لم يجدد في ترتيب مسائل العقيدة بل كان على منهج من سبقه؛ ولكن مباحثه قد تميزت ببعض الخصائص نوردها فيما يلي:

من هذه الخصائص: تعدد مصادره التي يعتمدها في تقرير المسائل: فالمصادر الأساسية في العقيدة هي القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فمنها تستنبط الأحكام وتتخذ الآراء والمواقف؛ والشيخ اطفيش يبحث عن الدليل فيهما أولاً؛ والشيء الذي أتسم به وتميز به هو دقته واختيار أدلته المؤدية للمقصود، والصالحة للمقام، فلم يكن يلتزم الأدلة التي يستعملها من سبقه، ونجد هذا في مواطن متعددة من المسائل التي ناقشها مثل: تسمية المؤمن، وتسمية صاحب الكبيرة، فقد تعددت الأدلة فيها لكن الشيخ رد بعضها واكتفى بالقليل من ذلك⁽¹⁾.

وكان مصدره الأول في الحديث هو كتاب «الجامع الصحيح» للربيع بن حبيب، ولم يقتصر في الاستدلال بما جاء في هذا الكتاب بل اعتمد مصادر الحديث المختلفة خاصة المشهورة منها والمتداولة.

ولم يكف الشيخ في استدلاله بهذين المصدرين بل كان للعقل أثره في صياغة آرائه العقديّة، وبعد العقل نجد أقوال من سبقوه وما جاء في الآثار القديمة؛ فهو يستشهد بأقوال الصحابة، والتابعين ثم بأقوال السابقين من الإباضية، وأصحاب المذاهب، وينقل ما كتبه، كما يورد أقوالاً من الكتب المقدسة خاصة إذا تعلق الأمر بمسألة في مقارنة الأديان مثل إثبات الحشر بالأجساد، وعدد الرسل وأسمائهم⁽²⁾، وكانت هذه الكتب مصدراً ومنفناً

(1) - الهميان: 99/4؛ التيسير: ط1: 1/658، 659؛ انظر: عنوان: "أدلة تسمية صاحب

الكبيرة كافراً كفر نعمة"، المبحث الثاني، الفصل السادس، ص 317.

(2) - الإمكان فيما حاز أن يكون أو كان: ط قديمة 1304هـ: 126؛ - الرسالة الشافية: 06؛

الهميان: 4/221؛ - شرح العقيدة: 319، 320، 324؛ - التيسير: 6/304 - 306؛ انظر:

عنوان: "حشر الأجساد" في الفصل الثالث؛ وعنوان: "عدد الأنبياء والرسل" في المبحث

للإسرائيليات في تراثه، ومن جهة أخرى كان لتعدد المصادر عند الشيخ أثر مهمّ في المقارنة بين الآراء؛ فعند من للمقارنات وإيراد آراء الآخرين وأدلتها ومناقشتها، والاهتمام بنسبة الرأي إلى صاحبه واهتمّ أكثر بالمقارنة بين أقوال الإباضية وآرائهم وبين آراء غيرهم من المعتزلة والأشاعرة خاصة، واهتمامه بالمعتزلة كان بحكم التقارب بينهم وبين الإباضية؛ وأمّا اهتمامه بالأشعرية فكان بسبب التقارب أيضا، إضافة إلى الجوار في الحيز الجغرافي بين المذهبين خاصة في المغرب؛ وعقد مقارنات أخرى بين الإباضية وبين الصفرية والأزارقة والشيعة؛ وكان في كلّ ذلك معتزاً بملذه، شديد القناعة بصواب آرائه غالباً⁽³⁾ إلا أنّ هذه القناعة لم تمنعه من التمحيص في الأقوال، ومخالفة مشهور المذهب واتخاذ رأي شخصي يظهره عند نهاية إيراد لمختلف الآراء ومناقشتها؛ ولكن نلاحظ أنّ اهتمامه بالمذهب الأشعريّ كان أكثر من اهتمامه بأيّ مذهب آخر، والسبب في هذا يعود إلى ما ذكرناه من الجوار، وإلى الاحتكاك الذي ولد مناقشات بين أصحاب المذهبين الأشعريّ والإباضيّ كما كان الشيخ مدفوعاً في هذه المقارنات برغبته في تصحيح التصور الذي تقدّمه المصادر الأشعرية عن الإباضية وفي الغالب لم يكن تصوراً صحيحاً عن هذا المذهب وآرائه وظهر هذا كثيراً في مراسلات الشيخ إلى الإباضية أو إلى غيرهم، من ذلك على سبيل المثال: «الردّ على العقبي» و«إزالة الاعتراض» و«إزهاق الباطل» فهي ردود على من نسب إلى الإباضية ما لم يقوله، وتصحيح لذلك؛ وكان الشيخ اطمئنّس مهتماً بهذه الردود والمقارنات منذ بداية عهده بالتأليف؛ يدلّ على ذلك رسالة «إثبات عدم الرؤية» التي ألفها في عهد الشباب وكانت نزعة الجدل واضحة فيها، ثمّ نلاحظ أنّ هذه النزعة تحفّ بتقدّم العمر وبالرسوخ في العلم في ما جاء بعد ذلك من المؤلفات حتّى وصل الشيخ إلى محاولة تصحيح رواية الأشاعرة عن الأشعريّ؛ للوصول إلى القول الأصليّ الذي يرتضيه للأشعريّ كما فعل في مسألة الكسب

الثاني، الفصل الرابع، ص 173، و 326.

(3) - الهميان: 138 / 295.

في الفعل الإنساني⁽⁴⁾؛ ومما دفع الشيخ إلى المقارنات أيضا رغبته في التقليل من الخلاف أو إثبات الاتفاق بين بعض المذاهب، كما كانت نهاية بحثه في رؤية الله تعالى، أو في مسألة خلق الأفعال في القضاء والقدر⁽⁵⁾.

وبعد هذه المقارنات يدي الشيخ اطفئش رأيه الشخصي إماما بموافقة رأي سابق أو باتخاذ موقف جديد، وهو أحيانا يشير إلى ذلك ناسبا القول إلى نفسه، وأحيانا يتركه للقارئ حتى يكتشفه⁽⁶⁾؛ وهذا ما جعل الوصول إلى مواقفه وآرائه غير ميسور دائما بل يستدعي جهدا وطول بحث، وخاصة عندما يغير من رأيه بين كتاب وآخر دون الإشارة إلى هذا التغيير⁽⁷⁾.

وقد كانت آراؤه أحيانا مخالفة لمشهور المذهب الإباضي، وهو يدرك هذا، ويسارع إلى التنبيه إلى أن مقصده من هذا الرأي هو البحث عن الحق في الموضوع، وأنه لم يكن يرمي إلى الغرض السيء من الخلاف والفرقة، وكان شديد الحرص على توضيح ذلك خاصة في مراسلاته، فهو يهون من الخلاف، ويحاول أن يجعله مجرد خلاف لفظي، وأن الغاية واحدة والنهية متماثلة في قوله وقول سائر الإباضية.

وتبغى الإشارة إلى أن الشيخ قد غفل في المقارنات التي كان يجريها عن المدرسة السلفية، وقد كانت آراؤه تتشابه مع آراء هذه المدرسة أحيانا، وكان السبب في نظرنا هو اهتمامه بغيرها من المدارس، وعدم اهتمام المصادر الإباضية بها أيضا، وانعدام كتب هذه المدرسة في المحيط الذي عاش فيه الشيخ بالمقارنة إلى وفرة المصادر الأشعرية فيها.

(4) - التيسير: 423/3؛ انظر: الفصل السابع المبحث الثالث، هامش: 73، ص 375.

(5) - الذهب: 29؛ - داعي العمل: ليوم الأمل: (خ) مكتبة القطب (أ ب: 2): و: 95؛ انظر:

استحالة الرؤية، في الفصل الثالث المبحث الثاني، ص 132.

(6) - شرح لامية ابن النضر: 1 / 06.

(7) انظر: المبحث الرابع من الفصل الثامن، ص 440.

وإذا نظرنا إلى آراء الشيخ اطفيش في العقيدة نقف على ميزة أخرى مهمة تتمثل في محاولته الرجوع بالمسائل إلى أصولها الأولى، فهو يبحث القضية كما وجدها في التراث الإسلامي، وبحكم تأخره في الزمن يجد اختلافًا في المسألة الواحدة إلى حدّ التناقض في الآراء، فيبحث هذه الآراء، ومصدر الاختلاف فيها، ويبحث عن المخرج من الاختلاف فلا يجده إلا في الرجوع إلى الأصول الأولى، وأول ما يرجع إليه هو عهد الرسول ﷺ وعهد الصحابة والتابعين، وهذا هو العهد الذي كانت فيه العقيدة خالصة من الآراء والأفكار الدخيلة، وقريبة من فترة نزول الوحي فلم تتأثر بعد بالآراء المنهية، فهنا يجد الشيخ اطفيش القول الذي يرضيه، ويركن إليه لما فيه من انسجام مع الفطرة السليمة، وروح الإسلام ومقاصده، وهذا ما ظهر جلياً في بحثه لمسألة توحيد الله تعالى وما يجب فيه على المؤمن فخلص بذلك العقيدة من الاعتبار الكلامية المختلفة، واستند إلى ما روي عن الرسول ﷺ حين كان ينشر الإسلام ويدعو الناس إلى الوحدانية⁽⁸⁾؛ كما كان للشيخ اطفيش أصل سلفي خاص بالمنهج الإباضي يرجع إليه إذا خالف المشهور في المنهج، فنجده يلتمس سنداً لرأيه في أقوال المؤسسين الأوائل، ويبيّن أنّ رأيه ليس جديداً في المنهج ولا غريباً عنه وإنّما هو تجديد وبعث لما كان عليه المنهج في أول أمره، ومثل هذا نجد في بحثه مسألة الاستطاعة وأنّها تكون قبل الفعل وأثناءه⁽⁹⁾.

وامتازت آراؤه بالواقعية التي تعطي للآراء العقديّة أثراً عملياً في الحياة وقد جاء في وضع يختلف عن أوضاع المسلمين في سالف عهودهم، ووجد أنّ الآراء التي قيلت

(8) - الحجّة في بيان المحجة: 28، 29؛ انظر عنوان: "التوحيد وما يجب فيه" في المبحث الأوّل من الفصل الثالث، ص 107.

(9) - شرح الدعائم: 1 / 206، 207؛ انظر: عنوان "الاستطاعة في فعل الإنسان" في المبحث الثالث من الفصل السابع، ص 357.

في القديم أضحت لا تسائر هذا التغيير في الزمان وأحوال الناس، مما جعلها أحيانا عديمة الجدوى، وغير صالحة للتطبيق مع أنّ الأصول العقديّة في الحقيقة ثابتة وصالحة لكلّ وقت، لكن التفسيرات التي فسّرت بها لم تكن كذلك، واحتاجت إلى تجديد، وهذا ما حاول الشيخ اطفيش القيام به، فكان يقرن الأصل العقديّ الذي يدرسه بالواقع الذي يعيشه الناس، ويحاول أن يصبغه بصبغة عمليّة تخرج به من مجرد الاعتقاد القليبيّ إلى أن يصبح حقيقة عمليّة مجسّدة في التصرفات، وهذا ما جعل آرائه على درجة كبيرة من الأهمية، والشواهد على هذا كثيرة في المسائل التي درسها، من ذلك أنه قارن بين ما يطلبه علماء الكلام في التوحيد، وما أثقلوا به هذا الأصل الإيماني من المصطلحات والاعتبارات وبين واقع الناس في عصره، فوجد أنّه لو أبقى مبحث التوحيد على هذا النحو لكان عديم الجدوى، ولا يمكن للناس استيعابه، فقال إنّ الواجب أن يخاطب الناس بما يفهمون، وبما يمكنهم من إدراك وجود الله تعالى ومعرفة يسره؛ وقال عن هذا: «طبع العوام ينفر غالبا عن إدراك الحقائق فمن سمع من العوام في أوّل الأمر ثبوت موجود ليس بجسم ولا متحيّز ولا مشار إليه ولا عرض ظنّ أنّ هذا عدم ونفي؛ فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالّة على ما يناسب ما توهموه»⁽¹⁰⁾.

ومن الأصول الاعتقاديّة التي يبيّن فيها الجانب العمليّ وراعى فيها واقع الناس ما قاله في كيفة الإيمان بالملائكة، فهو يرى أنّ من تمام الإيمان بهم بعد التصديق بوجودهم العمل بما يرضونه ويحبونه ومن هذه الأعمال الجهاد من أجل تحرير البلاد الإسلاميّة من المستعمرين⁽¹¹⁾، ونصح من راسلوه مستفتين عن الهجرة من البلاد المستعمرة فقال في حقّهم إنّهم يجب عليهم البقاء في أراضيهم حتى لا يتركوها فارغة ويستولي عليها المستعمر لهجرتهم

(10) - شامل الأصل والفرع: 51/1.

(11) - شرح العقيدة: 350؛ انظر عنوان: "مقارنته للاستعمار" في الفصل الأوّل، ص 35.

ولجوتهم إلى بلدان مجاورة⁽¹²⁾. فمثل هذه الآراء من تنزيل العقيدة إلى واقع المسلمين أكسب تراث الشيخ اطفيش أهمية عظيمة في مسيرة الواقع، وسيوضح لنا هذا الجانب أكثر عند تتبع آرائه في الفصول القادمة؛ وقبل هذا نرى منهجه في الاستدلال.

2- منهج الاستدلال عند الشيخ اطفيش

يمكننا الوقوف على منهج الاستدلال عند الشيخ اطفيش بتتبع كيفية تعامله مع مصادره في العقيدة خاصة منها المصدران الأساسيان: القرآن والسنة؛ ثم العقل؛ وبذلك نقف على مدى اعتماد الشيخ على هذه المصادر.

1- الاستدلال بالقرآن والسنة

يتفق المسلمون على أن الوحي هو المصدر الأول للعقيدة الإسلامية، متمثلاً في النصّ القرآنيّ والحديث النبويّ الشريف، ثمّ بعدهما أقوال العلماء من السلف التي لا تخالف الكتاب والسنة، وهذا ما قال الشيخ اطفيش فيه: «واعلم أنّ الحق هو القرآن والسنة، وما لم يخالفهما من الآثار، فمن قام بذلك فهو الجماعة والسواد الأعظم ولو كان واحداً؛ لأنّه نائب النبي ﷺ والصحابة والتابعين الذين اهتدوا وكلّ مهتد، ومن خالف ذلك فهو مبتدع ضالّ ولو كان جمهوراً»⁽¹³⁾. فقد أكد على أولية الاعتماد على المصدر التقليديّ، وتقديمه على غيره، واستدلّ على ذلك حين فسّر قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك:10] وقال: «والآية تدلّ على أنّ علم الديانة لا يدرك بغير التعلّم فلا بدّ من إرشاد مرشد

(12) - المميان: 1ق7 / 291؛ - التيسير: 422/8؛ - تفسير الغاز: 51.

(13) - المميان: 452/2.

أولاً، فيسمع السامع ويفهم بعقله ما سمع»⁽¹⁴⁾. وثبت الشيخ على هذا الرأي ودافع عنه كثيراً في أعماله⁽¹⁵⁾؛ وهو أمر منطقيّ: فالكتاب والسنة هما أساسا العقيدة والشريعة، فبهما يصحّ الاعتقاد، ويحصل الإجماع.

واعتبار العقيدة أهمّ ما جاء به الإسلام يفرض وضع مقاييس لقبول النصّ المثبت لها، لأنّ من أسسها تضافر النصوص على إثباتها وأن تكون هذه النصوص واضحة في تقريرها، وأن يجمع المسلمون عليها⁽¹⁶⁾. وقد تمثّل هذا الاعتبار في اشتراط ما يجعل الدليل النقلّي قوياً في إثبات العقائد حين أخذه على ظاهره. ودلّت أعمال الشيخ اطفيش كمن سبقه على وجوب تقييد الدليل النقلّي الذي يؤخذ على ظاهره دون إدخال احتمالات وترجيحات، عليه فنجده يذكر ضابطين تكون بهما الأدلة قطعية لا ظنّ فيها، وهما⁽¹⁷⁾:

الأوّل وضوح الدليل: أو ما اصطلح على تسميته بالنص المحكم، وعرفه الشيخ بقوله: «ما علّق حكمه بظاهره، وإن شئت فقل: ما تأويله تنزيله، فهو عند سماعه ولا يحتمل وجهين»⁽¹⁸⁾. فالمحكم لا يحتمل معاني مختلفة، ولهذا يصبح هو الأصل ويعتمد عليه في فهم ما غمض معناه، وبه يفسّر، وهو المقياس في معرفة ما لم يكن محكماً وهذا سواء في أدلة الكتاب أو السنة⁽¹⁹⁾.

والثاني تواتر النصّ: حتّى يكون قطعياً الثبوت، ممكن الاستدلال به، لأنّه يتعلّق

(14) - داعي العمل: ظ: 242.

(15) - جامع الوضع والحاشية ط فديمة 1306هـ، د.م: 66،08؛ -الذهب الخالص: 30؛ -شرح أصول تبيغورين: 333.

(16) محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة: ط 14 دار الشروق، بيروت 1987م: 10،9.

(17) - الهميان: 6ق 313/1.

(18) - شامل الأصل والفرع: 48/1.

(19) - الهميان: 13/4.

بالعقيدة: كالإيمان بالله تعالى وتوحيده، ولا ريب أنّ القرآن الكريم يتّصف بهذه الميزة: فهو منقول بالتواتر الذي لا يضاهيه تواتر في نقل نصّ؛ وهو من أوجه إعجازه والله تعالى يقول عنه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

وعندما تتمعّن في اشتراط هذا الضابط نجد الجدل واقعا في تطبيقه على نصوص الحديث؛ هل يكفي أن يكون الحديث صحيحا ولو غير متواتر حتى يحتجّ به؟

فقد اختلف في حديث الآحاد مثلا؛ إذ قال البعض بصحّة الاحتجاج به إذا كان صحيحا دون النظر إلى تواتره، وقال البعض الآخر بعدم الاحتجاج به، وجاء موقف الإباضية موافقا لمن اعتبر الآحاد في العقيدة ظنيّ الدلالة لا يفيد يقينا ولا يثبت به الاعتقاد؛ وهذا ما وضّحه الشيخ السالمي⁽²⁰⁾ في قوله: «إنّ مسائل الاعتقاد مبنية على اليقين، فنهينا عن اتباع الظنّ فيها، ومسائل العمل غير مبنية على اليقين فقط؛ بل تكون تارة بالدليل القاطع وأخرى الظنيّ [....] وخبر الآحاد لا يثمر اليقين وإنما يثمر الظنّ، فلا يجوز ترك ما يثمر العلم لأجل ما يثمر الظنّ»⁽²¹⁾.

وإذا نظرنا إلى ما كتبه الشيخ اطفيش في هذه المسألة نجده لم يفصل القول فيها، واكتفى بالإشارة إلى ظنية الآحاد قائلا: «والآحاد مظنوننة»⁽²²⁾. ولم يول مسألة الاحتجاج

(20) عبد الله بن حميد السالمي: من أعلام الإباضية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين، الميلاديين، من عمان، عاصر الشيخ اطفيش وكانت بينهما مراسلات متعددة، وعاش ضريرا. له مؤلفات منها: "مشارك أنوار العقول" و"شرح طلعة الشمس" و"معارج الآمال"، توفي سنة 1332هـ/1914م؛ انظر: السالمي: معارج الآمال على مدارج الكمال: تحقيق محمّد عمود إسماعيل: مطابع سجل العرب عمان 1403هـ/1983م: المجلد الأول: المُقدمة.

(21) السالمي: شرح طلعة الشمس: المطبعة الشرقية، عمان 1401هـ/1981م: 2/ 18، 19؛ انظر في الاحتجاج بالآحاد: د. سهر رشاد: خير الآحاد في السنة وأثره في الفقه الاسلامي: دار الشروق بيروت دت: 23.

(22) - الذهب: 309.

بحديث الآحاد أهميَّة بالغة من حيث المنهج؛ رغم أنه كتب في مصطلح الحديث وليكته كان يشير إلى ضعف الدليل لهذا الوصف فيه أثناء مناقشة المسائل العقديَّة.

ولكنَّ منهج الشيخ اطفيش في تعامله مع الحديث النبويِّ لم يقتصر على دراسة السند وحده، بل اهتمَّ بدراسة متنه ومضمونه أكثر، فكان يرى أنَّ صحَّة الحديث أو ضعفه لا يتوقَّفان على صحَّة سنده وضعفه فقط، بل هناك ضابط آخر يدلُّنا على أنَّ النصَّ من الوحي أو ليس منه، وهذا الضابط هو المحكم من القرآن الكريم؛ لأنَّ المفروض ألاَّ يتناقض ما يأتي حديثاً مع ما في القرآن الكريم، فما كان موافقاً للقرآن الكريم كان صحيحاً وصالحاً لأن يستدلَّ به إضافة إلى كونه صحيح السند.

أمَّا إذا جاء الحديث مخالفاً في ظاهره لما في محكم القرآن الكريم فإنَّ الشيخ اطفيش يسلك معه المسلك التالي: إمَّا أن يؤوِّله بما يوافق القرآن الكريم إن كان يحتمل التأويل، وإمَّا أن يحكم بضعفه أو وضعه إذا كان لا يحتمل تأويلاً بما يوافق القرآن أو كان صريح المناقضة له، ويعتبره نصًّا غير صحيح ولا يصلح دليلاً في العقيدة، وأغلب ما يظهر هذا المنهج في القضايا الخلافية⁽²³⁾، ولقد لخَّص الشيخ هذا المنهج في قوله: «والحديث الموافق للقرآن مقبول وكذا الجمع عليه، ويرد ما خالفه لأنَّه مكنوب فيه عنه ﷺ وبعض الأحاديث بعد صحَّتها تحتمل التأويل»⁽²⁴⁾. فهو كما نلاحظ لم يفرِّق بين أنواع الحديث، فكلَّها على درجة واحدة ما دام المرجع هو القرآن الكريم، ونتج عن هذا أنَّ بعض الأحاديث مع صحَّتها ينزِّلها منزلة المتشابه، أي يوجب تأويلها بما يوافق محكم القرآن.

(23) - الجئنة في وصف الجئنة: ط3 مطبعة أمون، مصر، نشر وزارة التراث، عمان: 1405هـ/1985م: 75؛ - شامل الأصل والفرع: 15/1؛ يحي بوتردين: الشيخ اطفيش ومذهبه في التفسير: 281.

(24) - شامل الأصل والفرع: 09/1.

والدافع الأساسي إلى هذا المنهج كما هو واضح في خطواته هو الحفاظ على التناسق والانسجام بين القرآن والسنة، حتى لا تكون أدلتها متناقضة مع أنها متحدة المصدر، إلا أننا نلاحظ أن الاقتصار على هذا المنهج مع أهميته أدى إلى إهمال دراسة الأسانيد مع ما في هذه الدراسة من الأهمية، كما أدى إلى كثرة التأويل أحيانا ولو لغير داع، وأدى أيضا إلى التسرع في الحكم بوضع الحديث أو ضعفه أو احتمال ذلك.

هكذا كان منهج الشيخ اطفيش في التعامل مع الدليل النقلي من الكتاب والسنة، فهو يأخذه على ظاهره، ويلتزم بما فيه ما دام آية محكمة لا تحتمل إلا معناها الظاهري، أو حديثا صحيحا موافقا لمحكم القرآن، ويسلم بهذا النوع من الأدلة باعتبارها تحقق فيها شرط قطعية الدلالة وقطعية الثبوت، أما إذا كان الدليل على غير هذا الوصف فإن طريقة التعامل معه تختلف، وذلك باستعمال العقل معها.

ب - العقل والتأويل

بما أن الشيخ اطفيش قد قيّد الدليل المستعمل على ظاهره بشروط؛ فإنه احتاج إلى منهج آخر للتعامل مع الأدلة التي لا تتحقق فيها هذه الشروط، وهي طريقة الاستدلال العقلي والتأويل.

ولم يتفق المفكرون المسلمون في مدى الأخذ بالاستدلال العقلي والأخذ بالرأي في العقيدة، بل ذهبوا في ذلك مذاهب مختلفة، وقد وضّح الشيخ اطفيش موقفه في ذلك حين مناقشته لمسألة قيام الحجّة على الإنسان ومتى يكفيه عقله في معرفة الشرع ومتى يحتاج إلى السماع.

ففي مسألة قيام الحجّة بنجد الشيخ يعتبر العقل وحده كافيا في الوصول إلى إدراك وجود الله تعالى والإيمان به، ولو لم يلتق الإنسان بمرشد، ولم يلتق رسالة سماوية؛ ويقول في

هذا: «والذي عندي أنّ الحجّة في التوحيد مجرد العقل»⁽²⁵⁾. ويستدلّ على رأيه بأدلة منها:

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ - اتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُسُلَهُ﴾ [الأنبياء: 08].

وحديث «كلّ مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كمثل البهيمة تتجج البهيمة هل ترى فيها جدعاء؟»⁽²⁶⁾.

وقد كان المشهور في المذهب الإباضيّ عكس هذا وهو أنّ الحجّة إنّما تقوم بالنقل والسمع، والشيخ نفسه ينسبه إلى مذهبه ثمّ ينقله ويبيّن عدم منطقيّة هذا الرأي وعدم انسجامه مع الواقع؛ ويقول: «والمذهب أنّ الحجّة قامت بالكتب والرسول ولو لم تبلغ دعوتهم من لم تبلغهم»⁽²⁷⁾. ثمّ يعقب قائلاً: «لكن كيف يقطع عن من لم يسمع ولم ير كتاباً في تفصيل الشريعة، ويقال له قد سمعت ولو لم تسمع، هكذا على الإطلاق؟»⁽²⁸⁾.

ثمّ يخرج الشيخ اطفيش من هذا الإشكال بفصل مجال العقل عن مجال النقل، فيقول: «وإنّما الكتب والرسول حجّة في تفصيل الشريعة والأحكام، وزيادة في الحجّة على التوحيد، وأما التوحيد فقامت الحجّة فيه بالعقل»⁽²⁹⁾. ومعنى هذا أنّ الإنسان مسؤول عن التوحيد بمجرد وجود العقل لديه، أما ما بعده فإنّه لا يستطيع أن يصل

(25) - شرح الدعائم: 107/1، 132؛ انظر: -جامع الوضع والحاشية: 08، 66؛ شرح أصول

تبيغورين: 332؛ -داعي العمل: ظ: 241؛ -جواب أهل زوارة: الجزائر: 1325هـ: 09.

(26) البخاري: الصحيح: ضبط و ترقيم و شرح و تخريج د مصطفى ديب البغا نشر دار الهدى عين مليلة وموقف للنشر الجزائر 1992م: كتاب الجنائز باب ما قيل في أولاد المشركين رقم: 1319؛ انظر: و نسك: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث: دار الدعوة ودار سحنون تونس واسطنبول 1988م: 180/5.

(27) - داعي العمل: ظ: 241.

(28) - شرح أصول تبيغورين: 322.

(29) - الهميان: 490/1.

إليه، فلا يمكن أن يضع لنفسه تشريعا، ويحاسب على وفقه، بل هو في ذلك مقيد بالسمع وبالليل النقلي فقط، وموقف الشيخ اطفيش هنا ليس جديدا في المذهب الإباضي، فقد قال به الورجلاني⁽³⁰⁾ والتميني والسالمي⁽³¹⁾.

إلا أن هذه المكانة التي نزل فيها الشيخ اطفيش العقل لا تعني أن العقل يقف في مرحلة وجود الله تعالى وإدراك وحدانيته، بل للعقل دور آخر في التعامل مع الدليل النقلي متمثلا في التأويل؛ فكيف يتم ذلك؟

اقترن لفظ التأويل مع مصطلح آخر وهو النصّ المتشابه، لأنّ التأويل كمنهج إنما استحدث لفهم هذا النصّ، وقد عرف الشيخ اطفيش المصطلحين بما يلي:

فالنصّ المتشابه: هو ما يصرف عن ظاهره، أو ما استأثر الله تعالى بعلمه، أو ما احتمل وجهين فما فوق⁽³²⁾، فهذه المعاني كلّها تنطبق على النصّ المتشابه، وتدلّ على عدم إدراك حقيقته والمقصود منه بالذات.

وأما التأويل: فهو «تصيير اللفظ إلى معنى بالتفسير مع الصّرف عن ظاهره وافق

(30) أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الورجلاني: من أبرز أعلام الإباضية بوارجلان في القرن السادس الهجري، تعلم بوارجلان وقام برحلة إلى الأندلس ثمّ الحجاز وبرحلة إلى إفريقيا، وله آثار في أصول الفقه وأصول الدين أهمها: «الدليل والبرهان» و «القصيد الحجازية» و «العدل والانصاف» و «تراجم رجال المسند» و «تفسير مفقود» و «فتوح إفريقيا»، توفي سنة 570هـ/ 1176م. انظر: الدرجيني: الطبقات: 2/ 489-495.

(31) الورجلاني أبو يعقوب: الدليل والبرهان: المطبعة البارونية مصر: 1306هـ: 3/ 229-236، 254؛ التميني: معالم الدين: مطابع سجل العرب نشر وزارة التراث عمان 1407هـ/ 1987م: 1/ 256، 257؛ السالمي: مشارق أنوار العقول: تحقيق د عبد الرحمان عميرة دار الجليل بيروت 1409هـ/ 1989م: 276.

(32) - شامل الأصل والفرع: 49/1.

الحقّ أو لم يوافقهُ»⁽³³⁾. فالمقصود بالتأويل إذن هو إظهار معنى النصّ بتفسيره، وترك المعنى الظاهر منه إلى غيره، وهو خروج بالنصّ من المعنى الأوّل إلى معانٍ أخرى، وهذا من أجل الاستجابة للدوافع وأسباب تسوّغ اللجوء إلى التأويل عوض الأخذ بالظاهر؛ وقد بيّن الشيخ اطفيش داعيين أساسيين دفعا بالمدرسة الإباضيّة إلى الأخذ بالتأويل في النصوص المتشابهة وهما:

أولاً — التنزيه: وهو السبب والغاية في التأويل، لأنّ بعض النصوص يُلزم ظاهرها التجسيم والتشبيه تعالى الله عن ذلك فحتّى لا يقع هذا المحذور يُلجأ إلى تأويلها بما يوافق الآيات المحكمات التي تُنزّه الله تعالى وتصفه بالكمال⁽³⁴⁾، قال الشيخ: «وإنّما احتجنا إلى التأويل لأنّ تركه يؤدّي إلى محذور»⁽³⁵⁾؛ لذا يصبح النصّ المحكم هو الأصل وإليه يردّ ما كان متشابهاً؛ ومن أمثال ذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: 24-25]. فأخذ هذه الآية على ظاهرها يؤدّي بالضرورة إلى المحذور، وقد ورد مثلها كثير في القرآن الكريم، وللفضة الوجه معانٍ غير المعنى الظاهر من الجارحة لذا تُؤوّل الآية إلى ما يوافق تنزيه الله تعالى ممّا تحتمله هذه اللفظة من المعاني، مثل: الذات⁽³⁶⁾، أو العظمة، فتكون من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف: فوجه الله بمعنى: الله الوجه أي: العظيم⁽³⁷⁾، وكلّها معانٍ

(33) - الهميان: 18/4؛ والتأويل في اللغة: الرجوع والتفسير والتدبير والتقدير. انظر: أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم ابن منظور: لسان العرب: ط2 دار صادر بيروت دت: 34،33/11.

(34) يحيى بوتردين: الشيخ اطفيش ومذهبه في التفسير: 265، 266.

(35) - شرح الدعائم: 29/1.

(36) - الإمكان فيما جاز أن يكون أو كان: 67؛ انظر: البيضاوي ناصر الدين: تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل: المطبعة الميمنية مصر، 1330هـ: 182/1.

(37) - الحجّة في بيان المحجة: 23.

محملة غير المعنى الظاهريّ الأوّل، وهكذا القول في سائر النصوص المتشابهة.

ثانياً — السعي إلى فهم القرآن الكريم، والحديث بمنهج واحد متناسق غير متضارب ولا متناقض، فما دام مصدرهما واحدا لا يعقل أن يتناقضا أو يختلفا فيما بينهما، ولا بدّ أن يفسّر أحدهما الآخر، ويكون هذا بالرجوع إلى الآية المحكّمة التي تحسم الموقف وتبيّن الاحتمال الأقرب إلى المقصود والأرجح، ويبيّن الشيخ اطفيش ذلك في قوله: «والحاصل أنّ منهنّبا ومنهنّبا هؤلاء⁽³⁸⁾ تأويل الآية⁽³⁹⁾ عن ظاهرها إلى ما يجوز وصف الله به. وذلك منهنّبا المتكلّمين؛ [...] لأنّنا إذا أولناه بما ذكرنا فقد وافقنا سائر الآيات والأحاديث الناهية عن التشبيه⁽⁴⁰⁾، وهذا السبيل هو الذي يمنح الآراء صبغة المنطقيّة ويمنعها من التناقض فيما بينها؛ لأنّها ستأخذ كلّها اتجاهها واحدا واضحا، فكلّ آية متشابهة تؤوّل إلى ما يثبت الكمال لله تعالى وإلى ما ينسجم مع الآيات المحكّمات، وكذلك الشأن مع الحديث النبويّ الشريف.

وحتى يكون التأويل مشروعاً فقد استدلّ الشيخ اطفيش له بفعل الصحابة والتابعين، وابتشهد بتأويلاتهم، وبما فهموه من النصوص التي وقع فيها الخلاف، وخاصّة منهم ابن عبّاس رضي الله عنهما⁽⁴¹⁾ وردّ كذلك على اعتراض من لا يرى التأويل بجملة من الأجوبة، منها⁽⁴²⁾:

1- لو كان التأويل حراماً أو مكرزها لما انتهجه الصحابة رضوان الله عليهم.

(38) أي المعتزلة.

(39) قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة: 210].

(40) - الهميان: 160/3، 161.

(41) - التيسير: ط: 1: 290/6.

(42) - المصدر نفسه.

2- ليس التأويل سوى استجابة لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾

[الشورى:11] لأن إبقاء النصوص على ظاهرها يتناقض مع معنى هذه الآية ومؤداها.

3- ترك التأويل مع حال إمكانه تقصير، وفتح لمجال الشك ويقول الشيخ في هذا

أنه «إبقاء للمرتاب على ارتيابه»⁽⁴³⁾، فالمفروض أن يقدم التفسير من المعاني ما يذهب الشك، ويسد مصدره بالمعاني الصحيحة الثابتة.

4- المقصود من الآثار الواردة في ذم التأويل عند الشيخ اطفيش النهي عن الخوض

في التأويل بغير علم، حتى لا يؤدي التأويل إلى معان غير معقولة، ولا سند لها، وأما الأمر بالإيمان بحرفية النص فهو نهى عن إنكاره ونبذه، وأمر بالإيمان بأن المحكم والمتشابه كلاهما من الله تعالى، ومن ذلك ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من قول: «احذروا هذا الرأي عن الدين فإنه ظن منا وتكلف، بخلاف رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن الله يريه»⁽⁴⁴⁾. فهذا القول في نظر الشيخ اطفيش تخويف من الخطأ، وليس إبطالا لإعمال الرأي والعمل به، فإنه لم يمنعه ولكن حذر منه، بليل أن عمر وابنه عبد الله اجتهدا بأنفسهما في مسائل من الشرع، ولم يمتعا عن ذلك، ولكن كانا يتحريان الصواب⁽⁴⁵⁾.

نلاحظ هنا أن الشيخ اطفيش كان يرى أن التأويل ضروري للنصوص المتشابهة،

وأن الحكم ليس في حق التأويل ذاته، ولكن في حق ما عسى أن ينتج عنه من نتائج، وما دام هذا التأويل مقيدا بالمحكم فإن احتمال الإيغال في التفسير الباطني يكون مأمونا عادة.

وحتى لا يكون التأويل ضربا من إلقاء القول على عواهنه، فقد جعل له الشيخ

(43) - المصدر نفسه.

(44) انظر قول عمر بن الخطاب: في: ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين: مراجعة طه عبد الرؤوف دار الجيل بيروت: 1973م: 54/4.

(45) - التيسير: 548/12.

اضفيس ضوابط تقلل من نسبة الخطأ فيه وتقربه من المقصود؛ ومن هذه الضوابط ما يلي:

1- الرجوع إلى المحكم: ما دام القرآن منه المحكم والمتشابه، فإنّ بعضه يفسّر بعضاً، فالآيات المحكمات في الصفات مثلاً أصل يفسّر بها ما كان متشابهاً موهماً للتشبيه، وهذه أوّل خطوة في التأويل، للبقاء ضمن المصدر الشرعيّ الأساسيّ للاستدلال، وهو في الحديث كما هو في الآيات القرآنيّة⁽⁴⁶⁾.

2- الجمع بين النصوص الواردة في الموضوع الواحد: وهذا الضابط قريب من الأوّل، إذ نلاحظ أنّه عند إرادة التأويل تجمع النصوص التي ترد فيها الكلمة الأساسيّة واللفظ المقصود المبهم، فيقارن بين الاستعمالات المختلفة ثمّ يأتي الترجيح بينها للحصول على المقصود من النصّ المتشابه، وقد شاع استعمال هذا المنهج في مؤلفات الإباضيّة⁽⁴⁷⁾، واتبعهم الشيخ اطفيس فيه، ومن ذلك أنّه في استدلاله على خلق القرآن استشهد بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: 02] وقال إنّ استعمال فعل «جعل» في الآية دليل على أنّ القرآن مخلوق، ثمّ جمع نصوصاً أخرى ورد فيها هذا الفعل، مثل قوله تعالى: ﴿رَجَعَلِ اللَّهُ الْكَفَّةَ أَلْبَيْتِ الْحَرَامِ قِيَامًا لِلنَّاسِ﴾ [المائدة: 97] ثمّ انتهى بعد استقراء هذه الشواهد إلى أنّ هذا الفعل في جميع استعمالاته يدلّ على التصرف في شيء، والمتصرف فيه يكون مخلوقاً غير خالق⁽⁴⁸⁾.

3- اعتماد اللغة وأساليبها: فاللغة أكبر مسعف في فهم نصوص الأدلّة من قرآن

46 - شامل الأصل والفرع: 09/1؛ - وفاء الضمانة وأداء الأمانة: مطابع سجل العرب نشر

وزارة التراث عمان: 1982م: 09/1.

47 الجعبيري: البعد الحضاري: 1/ 277.

48 كشف الكرب: 1/ 57؛ أحمد الخليلي: الحق الدامغ: مطبعة النهضة عمان 1409هـ/

1989م: 169.

وسنة، وآثار الصحابة⁽⁴⁹⁾، وقد اعتمد عليها الشيخ اطفيش كثيرا، واهتمّ بها دراسة وتدرّيسا وتأليفا، فكان حضورها قويا في مؤلفاته، وفي تأويله النصوص للتشابهة، فهو يرى أنّ اعتبار اللغة أداة للتأويل أولى من المنطق وقياساته، ويبرّر ذلك بأنّ القرآن الكريم نزل باللغة العربية، لذا يفسّر باللغة التي نزل بها، بينما كان للمنطق بعيدا عن القرآن الكريم، فقد نشأ في بيئة غير عربية، فلا يطاوع في التأويل مثل مطاوعة اللغة⁽⁵⁰⁾؛ ورأي الشيخ هنا مهمّ من حيث تأويل القرآن بالوسيلة الأكثر قربا منه، فكلام العرب وأساليهم أنسب لفهم القرآن من غيره، إلّا أنّنا لا نوافق في استبعاده للمنطق، فهو لا يعلو كونه أداة، وقد تأثّر في ذلك بتزعة من يرفضون المنطق من غير اعتبار مضمونه ومؤداه ولكن بسبب كونه دخيلا على البيئة الإسلامية فقط، فإنّ القرآن نزل بلغة العرب في أسلوبه، ونزل أيضا بلغة عقول الناس جميعا، هذه العقول التي تلتقي في منهج التفكير وفي لغة المنطق، والشيخ نفسه لم يترك للمنطق تماما بل قد اعتبره وسيلة مشروعة للتأويل.

4- استعمال المنطق: رغم تفضيل الشيخ اللغة على المنطق، فإنّه قد اشتغل به أيضا، ودرسه وكتب فيه مؤلفه «إيضاح المنطق في بلاد المشرق»؛ وكان مجال علمه الشرعيّ يفرض عليه بالضرورة الاهتمام بالمنطق، لكنّه اتخذ تجاهه موقفا خاصا، فهو لا يرغب في فتح الباب واسعا للاشتغال بالمنطق، بل يشترط الاطلاع على علوم الشرع والمهارة فيها قبل تعلّم المنطق، ويقول في ذلك: «الحكم الشرعيّ جواز الاشتغال بعلم المنطق المذكور فيه زيغ الملحدّين لمن تمهّر في علم القرآن والسنة حتّى لا يزيغ في اعتقاده بمطالعة ما زاغوا به»⁽⁵¹⁾. وكما نرى فإنّ الشيخ لم يعتبر المنطق أداة مجردة بل جعله حاملا لأفكار فلاسفة اليونان، وما فيها مما يناقض العقيدة الإسلامية، فتحوّل من

(49) الجعبري: البعد الحضاري: 1 / 277.

(50) - فتح الله: 1 / و: 105.

(51) - إيضاح المنطق: 13.

تسرّب هذه الأفكار إلى من تعلّم المنطق من المسلمين، لكنّ هذا الموقف لم يمنعه من الاستفادة من المنطق، واستعمله إلى أبعد الحدود، فهو مثلاً يستدلّ على وجود الله تعالى بمنهج المتكلمين المنطقيين، وفي كلّ مسألة عقديّة نجد لديه أدلّة نقلية وأخرى عقلية تعتمد على الاستنتاج المنطقيّ واستدلالاته، وقد اتّخذ المنطق منهجاً أساسياً في شرح العقيدة السنوسية كما يقول ليذكر دقائق التوحيد ونفائسه⁽⁵²⁾.

وهكذا نجد أنّ منهج الشيخ اطفيش في الاستدلال على العقيدة يقوم على الأخذ بالنصّ دليلاً والتسليم بظاهره إذا كان محكماً، ويؤوّله إذا كان نصّاً متشابهاً موهماً للتشبيه حتّى يتّفق مع ما في المحكم ووافق بذلك المؤرّلين، وحاول أن يتّخذ موقفاً وسطاً بين التسليم المطلق بالنصّ المتشابه على ظاهره، وبين التأويل المغالي.

فهو يتقد على منهج المفوضين المسلمّين بظاهر النصّ الأخذ بظاهر النصوص المتشابهة من غير إعمال نظر، ولا إرجاع إلى المحكم سواء في الحديث أو في القرآن الكريم⁽⁵³⁾. ويرى أنّ النصّ المتشابه واقع وموجود، وواضح أنّه يؤدّي بظاهره إلى التشبيه، ولكن لا يمكن تركه على الظاهر، والسكوت تجاهه، والميل إلى مجرد التفويض، فيبقى السؤال: كيف نتعامل معه؟

فالإمساك عن تأويل المتشابه إلى ما يوافق المحكم في نظر الشيخ اطفيش جمود عن الحقّ مع ظهوره وموقف سلبيّ، لأنّه يمكن تأويله بما يوافق سائر النصوص المحكمة الأخرى الناهية عن التشبيه؛ وما للنازع من التأويل إذا كان يتهي إلى المعنى نفسه الذي جاء به المحكم؟ فالتأويل ليس خروجاً عن المقصد الشرعيّ للنصوص، بل هو المحافظة عليه⁽⁵⁴⁾.

(52) - شرح النيل: 47/1.

(53) - شرح أصول تيفورين: 537.

(54) - الهميان: 160/3، 161.

كما أنّه لم يقبل موقف الأشاعرة في الأخذ بالمتشابه مع عدم التكييف، وهم يقولون نأخذ بظاهره بلا كيف فهذا في نظره هروب من التشبيه المفهوم صراحة في النصّ لو أخذ على ظاهره؛ فمجرد التسليم بهذا الظاهر تسليم بهذا التشبيه المخدور، ولا ينفع فيه القول: «بلا كيف»⁽⁵⁵⁾، فالتأويل أصبح ضرورة لا بدّ منها أمام النصّ المتشابه. ورغم مذهبه في التأويل وأخذه بالعقل فإنّه لم يتفق مع جميع المؤولين، فهو لا يجاري التأويل إلى آخر المطاف، ولا يرى وجوبه مع كلّ نصّ مهما كان غامضاً، بل هناك حدود للعقل يقف عندها مفوضاً، ويقول: «وما لا ندرك معناه نبقىه بلا تأويل ونؤمن به»⁽⁵⁶⁾، وقد ظهر هذا منه خاصّة في مسائل الغيب والقضاء والقدر.

كما كان الشيخ شديد الرفض لمنهج الصوفيّة والباطنيّة الذين يرون أنّ للنصوص باطنا غير ما يعلمه الناس، وهذا الرفض مبنيّ على دراية بالتصوّف وممارسته كما قال: «وقد كنت ممارساً لعلم التصوف، ولا يخفى عليّ مقاصدهم والحمد لله تعالى وأجيب عمّا أشكل وكرهته لأنّه يوهم تفسير القرآن بما هو خطأ، وكذا تفسير الحديث»⁽⁵⁷⁾، فسبب هذا الرفض هو التفسير الخاطيء للقرآن الكريم والحديث النبويّ، ولأنّه ترك لظاهر النصّ وابتعاد عن التأويل المقبول ولا تسنده الأدلّة الأخرى المحكّمة، وبسبب «دعوى أنّ المراد بها»⁽⁵⁸⁾ في حقّ الله تعالى ما يذكرونه، وأنّه المراد لا معانيها الظاهرة في اللغة المؤولة بما يناسب، وهذا لا يحسن إذ لا يعرفها أهل اللغة العربية، والله تعالى أنزل القرآن بها، ولا يرضى بما يخالفها»⁽⁵⁹⁾؛ فقد أوغل هؤلاء المتصوّفة في التفسير

(55) - المصدر نفسه: ط1: 13 / 81.

(56) - التيسير: ط1: 6 / 290.

(57) - الذخر الأسنى: 39.

(58) - أي النصوص القرآنيّة والحديث.

(59) - الذخر الأسنى: 39، 40؛ انظر: - الهميان: 1 / 216؛ - التيسير: ط1: 6 / 71.

الباطنيّ، مع أنّ التأويل الوسط لا يقبل ذلك، ولم يأت الشرع بما يؤيّده ويدلّ عليه.

هذا هو موقف الشيخ اطفيش من التأويل، وتّضح فيه رغبته في التوسّط بين المنهج الظاهريّ الذي يأخذ به متى كان النصّ محكماً لا يحتمل معاني متعدّدة، وبين منهج التأويل الذي يستخلمه لجعل النصّ المتشابه يدور دائماً في حدود المحكم وفي فلكه، لذا لم يكن يرضى بالمنهج الظاهريّ التفويضيّ الصرف، أو الواقف في حدود «بلا كيف» كما لم يرض بالتأويل الموغل في التفسير الباطنيّ. فمنهج الشيخ اطفيش في الاستدلال على العقيدة لم يكن ثابتاً على طريقة واحدة بل حسب الصورة التي يرد فيها الدليل فمرة نجده ظاهريّاً، ومرة مؤولاً ومرة أخرى مفوّضاً كما سيّضح ذلك في الفصول القادمة، وأولها مسائل التوحيد والإيمان بالله تعالى.

الفصل الثالث

الإيمان بالله تعالى

المبحث الأول

التوحيد

1- تعريف التوحيد

أ - التوحيد لغة

التوحيد: مأخوذ من مادة وحد، ومنه الواحد، وهو أول العدد، يثنى ويجمع؛ ويعني أيضا المتقدم في علم أو في قوة⁽¹⁾، هذا ما نأخذه من أهل اللغة؛ أما الشيخ اطفيش فإنه لم يعرف التوحيد لغة، لكنّه شرح معنى كلمة: الواحد، وقال هو الذي لا يتجزأ، وهو المتفرد في كلّ وصف عن غيره، وهذا يعني أنّ الذي ينطبق عليه وصف الواحد على الحقيقة هو الله تعالى دون غيره⁽²⁾.

ب - التوحيد اصطلاحاً

يعرف الشيخ اطفيش التوحيد اصطلاحاً بأنه: اعتقاد تفرّد الله تعالى وعدم مشاركة غيره في أيّ وصف وعدم مساواته بأحد من مخلوقاته⁽³⁾.

فالتوحيد اصطلاحاً يطلق على الإيمان بالله تعالى ومعرفة صفاته، وما يجب في حقّه من الاعتقاد وما يستحيل، فكلّ ذلك يعتبر توحيداً؛ ولأهميّة هذا الجزء من

(1) الفيروز آبادي: القاموس المحيط: مطبعة السعادة دت: 343/1.

(2) -التيسير: ط6: 714/1.

(3) - حاشية القناطر: 2 / و: 130؛ -جامع الوضع والحاشية: 51؛ -الذهب الخالص: 22؛

انظر: الجيطالي: قواعد الإسلام: 1 / 33؛ السالمي: مشارق: 1 / 303.

العقيدة سميت به فقيل: «عقيدة التوحيد» مع أنها لا تتضمن توحيد الله تعالى فقط، ولكن لأن كل شيء فيها يرجع إلى توحيده تعالى ومن آمن بوجوده ووحدته، آمن بما جاء به، فكل أجزاء العقيدة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتوحيد، والاعتقاد في الله تعالى يتعلّق بإدراك وجوده والاستدلال على وحدانيته، وهذا ما عني الشيخ اطفيش ببيانه.

2- أدلة وجود الله تعالى ووحدانيته

يمكن إثبات وجود الله بطريقتين ونوعين من الأدلة، فمنه ما هو عقليّ ومنه ما هو نقليّ سماعيّ، وقد حدّد الشيخ اطفيش مجال استعمال كلّ من النقل والعقل في الموضوع فهو يرى أنّ العقل يكفي في العلم بوجود الله تعالى ووحدانيته، وأنّ الإنسان مكلف بالتوحيد على أيّ حال، سمع من غيره أو لم يسمع، ما دام له عقل يفكر، وأمّا ما وراء ذلك من صفات الله تعالى وما وجب في حقّه، وما استحال فسييله النقل مثل العبادات⁽⁴⁾. لذا كانت وظيفة الرسل والحكمة من إنزال الكتب هي إقامة الحجّة في تفاصيل الأحكام، وزيادة الحجّة في وجود الله تعالى وتوحيده⁽⁵⁾.

وقد استدلل الشيخ اطفيش من القرآن والسنة على أنّ الإنسان بفطرته يمكنه أن يصل إلى إدراك وجود الله تعالى ووحدانيته، ومن هذه الأدلة ما يلي⁽⁶⁾:

قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: 08].

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ - اتَّيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُسُلَهُ﴾ [الأنبياء: 51].

4 - شرح الدعائم: 107/1، 132؛ -جامع الوضع والحاشية: 08، 66؛ -شرح أصول تبيغورين:

332؛ -داعي العمل: ظ: 241؛ -جواب أهل زوارة: 6، 7، 9؛ -الهميان: 490/1.

5 - المصدر نفسه.

6 - جواب أهل زوارة: 09.

وحديث: «كلُّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرّانه أو يمجّسانه»⁽⁷⁾.

والشيخ يوافق المعتزلة الذين يرون أنّ من سلم عقله كان مسؤولاً عن التوحيد ومعنوراً فيما سواه حتّى تبلغه الحجّة السماعيّة؛ ويوافق جانباً من قول الأشاعرة الذين يرون أنّ من لم تصله الدعوة واعتقد الحقّ في التوحيد كان معنوراً في غيره⁽⁸⁾. ويرى أنّه بهذا يخالف ما عند الإباضيّة القائلين إنّ الحجّة في التوحيد لا تقوم إلاّ بالسمع والنبوة⁽⁹⁾. ومن ثمّ ذهب يصحّح رأي الإباضيّة، ويردّه برأيه الجديد، ومن ذلك قوله: «كيف يُقطع عن من لم يسمع ولم ير كتاباً في تفصيل الشريعة، ويقال له قد سمعت ولو لم تسمع هكذا على الإطلاق»⁽¹⁰⁾، وقوله: «ولكن أيّ مانع أن يقال نفس الإنسان وسائر الخلق دلائل له على التوحيد إذا استعمل عقله»⁽¹¹⁾.

والواقع أنّ هذا الفصل بين مجال النقل ومجال العقل في معرفة الله تعالى ليس جديداً عند الإباضيّة، فقد سبقه غيره مثل الوارجلاني والشميني والسالمي حديثاً⁽¹²⁾؛ كما أنّ المصادر التي تحدّثت عن النقل والسمع وجعلته هو طريق معرفة الله تعالى دون العقل كانت تقصد بذلك جعل النقل وسيلة لمعرفة تفاصيل الاعتقاد والطاعة، ولم

(7) انظر: هامش 26 من الفصل الثاني المبحث الثاني. ص 89.

(8) البغدادي أبو منصور عبد القاهر: كتاب أصول الدين: ط3 دار الكتب العلمية بيروت 1401هـ/
1981م: 262، 263، وقد شرح المؤلف الأقوال في شأن من لم تصله الدعوة وحكمه.

(9) - داعي العمل: ظ: 241؛ - جامع الوضع والحاشية: 08، 66؛ - الذهب: 30.

(10) - شرح أصول تبيغورين: 322.

(11) - جامع الوضع والحاشية: 66.

(12) الوارجلاني: الدليل: 229/3، 236، 254؛ الشميني: 256/1، 257؛ السالمي: مشارق:
276/1؛ الجعبري: البعد الحضاري: 200/1، 201.

تقتصر فيه على مجرد إدراك الله تعالى وجوداً وتوحيداً⁽¹³⁾؛ مما يدل على أنّ الاختلاف الذي ذكره الشيخ اطفيش نشأ عن مجرد اختلاف في المصطلح أو لعدم تفصيل المصادر السابقة في الموضوع تفصيلاً يوضح مجال العقل ومجال النقل. فكان الشيخ أكثر وضوحاً وتفصيلاً وموافقاً لرأي مذهبه الإباضي؛ وهو ما يقتضيه المنطق والواقع، وتسند أدلّة القرآن ذاتها.

1- الاستدلال على وجود الله

آبَع الشيخ اطفيش في الاستدلال على وجود الله طريقتين:

الأولى هي الاستناد إلى النصوص التي تبيّن وجود الله تعالى عن طريق إرشاد العقل إلى التفكير في الكون والتأمل فيه، ومنها ما يلي⁽¹⁴⁾:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 190].

وقوله ﷻ: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَآلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: 20-21].

وقوله ﷻ: «كل مولود يولد على الفطرة»⁽¹⁵⁾.

(13) أبوعمار عبد الكافي: الموجز في تحصيل السؤال وتلخيص المقال في الرد على أهل الخلاف: تحقيق د. عمار الطالبي الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر: 1978م: 139/2، 140؛ عامر الشماخي: متن الديانات: مصورة عن مطبعة الفجالة الجديدة القاهرة دت: ضمن مجموع كتب مختارة: 50.

(14) - جواب أهل زوارة: 6، 7؛- الهميان: 490/1؛ - شامل الأصل والفرع: 20/1؛ - شرح الدعائم: 107/1؛ - تفسير أَلغاز: 25.

(15) انظر ماسبق: هامش 26 من الفصل الثاني المبحث الثاني، ص 89.

فقد تضمّنت هذه النصوص — وغيرها — خطابا إلى فطرة الإنسان السليمة ليدرك وجود الله تعالى بأيسر سبيل.

وأما الطريقة الثانية التي أتبعها الشيخ اطفيش فهي الاعتماد على الاستدلال المنطقيّ العقليّ، كما يلي:

1- دليل العالم من حيث حدوثه: ويشرح الشيخ هذا الدليل بأنّ العالم لما كان حادثا استدعى ذلك بالضرورة العقليّة أن يكون له محدث، ولا يكون هذا المحدث إلّا الله تعالى فالعالم محدث، وكل حادث لا بُدَّ له من محدث، إذن فللعالم محدث⁽¹⁶⁾.

2- دلالة الصنعة على صانعها: وهو شبيهه بالسابق؛ إذ أنّ لكلّ مصنوع صانعاً صنعه ولا يمكن أن يصنع نفسه ولا أن يأتي من عدم، فدلّ هذا على أنه لكلّ صنعة صانع، والحوادث مصنوعات من صنع الله تعالى⁽¹⁷⁾.

3- دليل انتفاء الدور: يدلّ على وجود الله تعالى لأنه لا يمكن أن تتسلسل المخلوقات الواحدة من الأخرى إلى ما لا نهاية، فلا بدّ من نهاية، يكون الأخير فيها هو الخالق الله تعالى وهو الأوّل والسبب الحقيقيّ لوجود الحوادث، بينما يثبت الدور تقدّم كلّ حادث على الآخر بلون ابتداء من معيّن وهذا مستحيل⁽¹⁸⁾.

4- دليل انتفاء خلق الحوادث نفسها: لأنها لو خلقت نفسها لكانت على غير الهيئة التي وجدت فيها، ولكانت تقدر على دفع المكروه عن نفسها، وقد كانت قبل أن توجد عدما، فكيف يعقل أن يوجد العدم شيئا أو يوجد نفسه؟ وكيف يفعل ما كان غير موجود؟ لذلك يصبح ادّعاء خلق الحوادث نفسها ضربا من التناقض غير المعقول،

(16) - حاشية القناطر: 2/ و: 10.

(17) - شرح الدعائم: 107/1؛ - تفسير ألباز: 25.

(18) - جامع الوضع والحاشية: 17.

فلا يبقى إلا أن هناك من أوجدها وخلقها⁽¹⁹⁾.

5 - دليل إمكانية وجود الحادث على غير هيئته التي هو عليها؛ لأن وجوده على ما هو عليه غير واجب ولا ضروري، بل يمكن أن يوجد على هيئة أخرى، وترجيح حال على أخرى يحتاج إلى مرجح مغاير للموجود، ولا تجري عليه صفات الممكنات، ولا يكون ذلك المرجح للحالات الممكنة المتساوية إلا الله تعالى⁽²⁰⁾.

هذه أهم الاستدلالات التي ذكرها الشيخ اطفيش مثل من سبقه من علماء الكلام⁽²¹⁾؛ وقد صاغوا الأدلة صياغة فلسفية منطقية باعتبار أن من يتوجه بها إليه لا يؤمن بالله تعالى ولا يمكن أن يستشهد له بنصوص لم يؤمن بمن قالها؛ ولا يجدي ذلك عنده، فكانت هذه المنطقية سببا في جعل الأدلة موعلة في التخريج العقلي الجاف، وغابت بذلك روح النصوص القرآنية والنبوية عن التراث العقدي الإسلامي⁽²²⁾؛ بينما كان الأجدى في الإقناع الجمع بين إيراد النصوص وبين التحليل العقلي؛ لما في ذلك من قوة الإقناع ومخاطبة الفطرة السليمة في الإنسان، وهو ما فعله الرسول ﷺ، وأثمر ذلك ميلاد الأمة الإسلامية القوية في عقيدتها؛ فإننا نلاحظ أن أدلة علماء الكلام لم تكن مخالفة لما في القرآن إلا في الأسلوب. والقرآن أبلغ وأحسن أثرا في النفس من غيره؛ لأنه يأتي بالدليل في أخصر صورة وأجمل أسلوب، بينما يذكر علماء الكلام الدليل نفسه لكن في كلام أطول وأعقد. وقد كان منهج الشيخ اطفيش نموذجا لطريقة علماء الكلام، ولكنه لم يقتصر على هذا بل جمع بين

(19) - الهميان: 11/1-15؛ - شرح الدعائم: 60/1، 61.

(20) - المصدر نفسه: 107/1.

(21) الباقلائي: التمهيد: تصحيح يوسف مكارثي المطبعة الكاثوليكية بيروت 1975م: 22-25؛

الشميني: معالم الدين: 157/1؛ الرازي: معالم أصول الدين: مكتبة الكليات الأزهرية(دت):

38، 39؛ الوارجلاني: الدليل: 43/1.

(22) محمد الغزالي: عقيدة المسلم: دار الشهاب باتنة 1985م: ص 5، 6.

الاستدلال بالنصوص والاستدلال المنطقيّ خاصّة في التفسير، بينما غابت أو كادت تغيب النصوص من مؤلفاته في علم الكلام إلا قليلاً.

ب - الاستدلال على الوحدانية

إنّ إثبات توحيد الله تعالى قريب من إثبات وجوده؛ فإثبات وجود الخالق الواحد هو عين التوحيد، لذلك كانت الأدلة تتشابه في المسألتين؛ والدليل الأكثر وروداً في إثبات الوحدانية هو دليل التمانع، الذي يفترض أنه لو تعدّت الآلهة لما كان العالم بهذا النظام للاختلاف المفروض بين هذه الآلهة، ولمنع كلّ واحد منهم الآخر أن يكون هو الأقوى⁽²³⁾؛ وقد عبّر الشيخ اطفيش عن هذا الدليل بلفظ الغالبة، إذ لو كان هناك آلهة متعدّدين مشتركين لسعى كل منهم إلى الانفراد بالألوهية وإلى قهر غيره، لأنه لا يمكن أن يصطلحوا ولو اصطلحوا لما كان أيّ منهم إلهاً لكونهم عاجزين جميعاً، وإذا غلب أحدهم فهو الإله الحقيقي ولا يستحقّ هذا الوصف غيره⁽²⁴⁾، فثبت للوجود إله واحد هو المسير له، وإليه يرجع الأمر ولو كان غير ذلك لفسد نظام الكون والوجود.

ولمّا ثبتت وحدانية الله تعالى فقد وجب اعتقادها والالتزام بما تفرضه من معرفة الله وعبادته.

3- التوحيد وما يجب فيه

التوحيد كما يراه الشيخ اطفيش يقتضي منع كلّ مشاركة بين الله تعالى وبين عباده، أو تسوية بينه وبين مخلوقاته، فهو اعتقاد الكمال المطلق واستبعاد النقص والعجز

(23) أبو منصور الماتوريدي: كتاب التوحيد: ط2 تحقيق د فتح الله خليف المطبعة الكاثوليكية بيروت 1982م: 21.

(24) - الحجّة في بيان المحجّة: 28.

بكلّ المعاني والأوصاف؛ وهو أنواع يحددها الشيخ هكذا: توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الأفعال وتوحيد العبادة، ويشرحها كما يلي⁽²⁵⁾:

أولاً - توحيد الذات: فالله تعالى واحد في ذاته ليس بجزء وليس بكلّ، هو الله لا يشبه المخلوقات التي هي كلّ متكوّن من أجزاء مختلفة، وليس بعرض ولا جوهر، لا يحويه زمان ولا مكان، لا بداية له ولا نهاية، لا يتغيّر ولا تجري عليه الأحوال⁽²⁶⁾. وهذا يقتضي أن يستبعد الإنسان في توحيد الله تعالى كلّ الوسائل التي يستعين بها في المعرفة العادية، لأنّه لا يدرك الموجودات إلّا محدودة في الجهة ومقيّدة بالزمان والمكان، معتبرا فيها الأجزاء والكّل، وهي اعتبارات منتفية عنه؛ لأنّه منفرد واحد لا يشبه مخلوقاته في شيء من خواصّهم وصفاتهم، منزّه عن كلّ ذلك تنزيها مطلقا.

ثانيا - توحيد الصفات: لله تعالى صفات اختصّ بها دون غيره وعلى المؤمن أن يعلمها، ويصفه بها، ويوحده فيها، ولا يشركه مع غيره فيها، مثل: الوجود والبقاء والقدم والعلم، فهو مغاير لكلّ المخلوقات في ذلك، وإن اشتركت معه في الألفاظ فإنّها لا تتفق معه في المعاني ومؤدّيات تلك الصفات، فوجوده مثلا غير وجود مخلوقاته لأنّ وجوده لا بداية له ولا نهاية، بينما وجود المخلوقات كان بإرادته وأمره، وهكذا القول في العلم والحياة... الخ⁽²⁷⁾.

ثالثا - توحيد الأفعال: تفرّد الله تعالى في أفعاله لا يشاركه أحد فيها، يفعل ما يشاء: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: 23] ولا يجب عليه فعل، يوجد الشيء

(25) - الذهب: 07؛ -الحجة في بيان المحجة: 18.

(26) - المصدر نفسه: 86، 18، 27؛ -الذهب: 07؛ -إزالة الاعتراض: ط2 المطبعة الشرقية ومكبتها

نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان 1982م: 1 0؛ -جامع الوضع والحاشية: 23.

(27) -الذهب: 07؛ -الحجة في بيان المحجة: 18.

بعد عدم، ويعيده ويعلمه، ولا شريك له في ذلك⁽²⁸⁾

رابعا - توحيد العبادة: على العبد أن يتوجه بالعبادة إلى الله تعالى وحده دون غيره، لا يعبد سواه، مفردا توجهه إلى الله أفرادا مطلقا، من غير إشراك، ولا تسوية ولا يتخذ الوسائط لديه، فلا يتوسل لديه بغيره ولا بشيء من مخلوقاته، بل يتوجه إليه مباشرة، لأنه لا حق لأحد على الله تعالى حتى يتوسل به؛ ولا واجب عليه، وقال الشيخ اطفيش في منع التوسل مطلقا: «إنه لا يجوز لأحد أن يقول: بحقك يا ربّ على نفسك أو عليك، وأولى أن لا يجوز بحق الأنبياء أو الملائكة أو نحوهم ممن له شأن عليك إذ لا واجب على الله لغيره، وأجاز بعضهم بقصد الاستشفاع بهؤلاء إلى الله وهو ضعيف، ولو أراد التبرك والتوسل لا الواجب؛ لأنه لفظ موهم لم يجى به الشرع، ولا يقال: بفضل علمك أو بفضل قدرتك»⁽²⁹⁾.

فالواجب على المكلف إذن أن يوحد ربه توحيدا خالصا، وعليه أن يعرف ربه معرفة تبين له كيفية توحيده. وهذا يدفعنا إلى التساؤل التالي: هل يمكن للإنسان أن يدرك حقيقة ذات الله تعالى ويعرفه تمام المعرفة بعقله وعلمه؟

إنّ الجواب على هذا السؤال يُوقفنا على معنى آخر في التوحيد، وهو أنّه من تمام الاعتقاد في الله تعالى أن يعلم الإنسان أنّه مهما بلغ من المعرفة وأوتي من العلم فلن يدرك حقيقة ذات الله تعالى ويبقى عاجزا عن ذلك، فالنصوص العقديّة لا تصف ذات الله تعالى ولكنها ترشد إلى ما يدلّ على عظمته وجلاله، وذلك من خلال ما في مخلوقاته من الدلائل؛ وغاية التوحيد أن يدرك الإنسان أنّه لا يعرف الله تعالى إلاّ بكونه مخالفا لكلّ المخلوقات، مغايرا لكلّ الموجودات، ولكلّ ما يمكن أن يوجد، ولكلّ ما

(28) - المصدر نفسه: 21.

(29) - شرح الدعائم: 39/1.

يخطر بالأذهان، فالله تعالى هو: «الذي كلّ ما أدرك بالحواس أو من شأنه أن يدرك ممّا وجد أو فرض أو حواه الفهم الخاطر فهو بخلافه»⁽³⁰⁾؛ وهذا الاعتقاد يتطلّب من الإنسان جهداً ذهنياً يخرج به من وسائل المعرفة التي يستعملها في الإدراك، ويستبعدها ويوقن عدم صلاحيتها لإدراك الله تعالى، وأنّه لو حاول استعمالها لإدراكه لما ازداد إلاّ جهلاً كما قال الشيخ اطفيش: «ومن تناول غير ذلك ازداد جهلاً. وإقبالنا في برزخ البحث إدبار»⁽³¹⁾. وهذا ما يدفع إلى التسليم في الموضوع، لعجز الإنسان عن الإدراك الحقيقيّ لله تعالى الذي: «لا يعرف نفسه إلاّ هو»⁽³²⁾؛ ولمّا لم يكن الوصول إلى هذه الدرجة من التوحيد سهلاً فقد اعتبر إدراكها وصولاً إلى حقيقة التوحيد لأنّ من أدرك عجزه عن معرفة حقيقة الله تعالى في ذاته يكون قد وصل إلى التوحيد في أسنى مراتبه الإنسانيّة فيعلم أنّ الله تعالى تفرّد عن كل المخلوقات بأنّه لا يعرف ولا أحد يحيط بحقيقته علماً، وأنّ العجز عن الإدراك إدراك.

والتوحيد كما يقدره العلماء يكون أحياناً مثقلاً بجملّة من الأوصاف والعبارات والمفاهيم التي لا يدركها كلّ النّاس؛ فهل يعني هذا أنّه لا يتمّ توحيد الإنسان إلاّ إذا فهم كلّ ذلك ووعاه وردّده؟ أم أنّ هناك فرقاً بين العلم بهذه المفاهيم، وبين ما يجب معرفته في التوحيد؟

إنّ الواقع يثبت تفاوت النّاس في الإدراك والعدل يقتضي أن يخاطبوا بما يفهمونه ويدركونه وأن لا يطلب منهم ما فوق طاقتهم، وقد ذهب الشيخ اطفيش إلى أنّ المطلوب في التوحيد هو ما يكون فهمه مشتركاً بين النّاس ممّن صحّ تكليفهم ويُقتصر

(30) - الحجة في بيان المحجة: 16.

(31) - تفسير أفاضل: 24، 25.

(32) - المصدر السابق: 25.

في ذلك على اعتقاد «عدم الشريك في الألوهية وخواصّها»⁽³³⁾ دون ما ورائه؛ ولا تجب معرفة غيره إلا إذا قامت الحجّة به أو خطر بالذهن وتبادر السؤال إليه، حينئذ يكون ذلك من أسباب زيادة المعرفة بالله تعالى ولكن لا يكلف الإنسان بكلّ ما في مباحث التوحيد جملة واحدة⁽³⁴⁾؛ واستدلّ الشيخ على هذا الرأي بأنّه فعل الرسول ﷺ، وكان عليه الصحابة والتابعون، وهو قول الجمهور؛ فقد كان توحيدهم خالياً من الاعتبارات الكلامية ومن التفاصيل الواردة معها، ويقول عن هذا: «و لم يُرو عنه ﷺ أنّه شرطها أو بعضها على أحد، بل يأمر بالكتب إلى الناس فيكتفي منهم بالإيمان الظاهر، وكذا من شافهم، ولا يباحثهم، وبعيد أن يدركوها مرّة، أو بعضها عاجلاً. بمجرد الأمر بكلمة الشهادة في كتاب أو لسان رسول أو مشافهة»⁽³⁵⁾، فقد رجع الشيخ بالموضوع إلى أصله الأوّل على عهد النبوة، وذلك إبعاد منه للأثر السلبيّ على الدعوة إلى التوحيد، وبرّر ذلك بأنّ من «سمع من العوامّ في أوّل الأمر ثبوت موجود ليس بجسم ولا متحيّز ولا مشار إليه ولا عرض ظنّ أنّ هذا عدم ونفي؛ فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على ما يناسب ما توهموه»⁽³⁶⁾. وتبدو أهميّة هذا الموقف من الشيخ من جانبين أحدهما: كونه تأصيلاً للمسألة وتقديمًا للإسلام بطريقة توافق الفطرة السليمة كما جاء عن الرسول ﷺ؛ ثانيهما: ما نستنتجه من مراعاته لأحوال العصر الذي وجد فيه خاصّة ضعف المسلمين والمجتمعات الإسلاميّة بسبب البعد عن يسر الدين والإيغال فيما يجعله عسيرا وينفر منه أكثر ممّا يدعو إليه، فأوجب الاكتفاء بما يوافق المدارك والفطرة السليمة، وتبقى المباحث الكلامية

(33) - حاشية القناطر: 2/ و: 130.

(34) - جامع الوضع والحاشية: 23؛ -الذهب: 23.

(35) - الحجّة في بيان المحجّة: 28، 29.

(36) - شامل الأصل والفرع: 51/1.

لخصوص من يدرسون العقيدة ويبحثون في قضاياها.

وتما يتم توحيد الله تعالى به ومعرفة معرفة الأسماء الحسنی الواردة في القرآن
وَالسُّنَّة: فكانت بذلك جزءا من التوحيد.

4 - الأسماء الحسنی

وردت الأسماء الحسنی منسوبة إلى الله تعالى في القرآن الكريم والحديث
الشريف؛ ومن ذلك يلي:

قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ
يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 180]. وقوله
أيضا: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ
الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: 110] ⁽³⁷⁾.

قوله ﷺ: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ إِسْمًا، مِائَةٌ إِلَّا وَاحِدًا» ⁽³⁸⁾.

وقد اهتم الشيخ اطفيش بتعريف هذه الأسماء وعلاقتها بالتوحيد،
كما سنبينه فيما يلي.

1 - تعريف الاسم لغة

الاسم بالكسر والضم علامة الشيء، واللفظ الموضوع على الجوهر والعرض
للتمييز، جمع أسماء وأسموات، وجمع الجمع: أسام، والفعل منه: سمي وأسمى وأسماه

(37) انظر أيضا: سورة مريم: 19؛ سورة طه: 08؛ سورة الحشر: 24.

(38) البخاري: كتاب الشروط باب ما يجوز في الشروط والثنيا: رقم: 2585؛ المعجم للمفهرس: 551/2.

وسماه⁽³⁹⁾؛ هذا عن الاشتقاق اللغوي ومعنى لفظ الاسم، وأهم ما فيه: مصدر اشتقاق الاسم من السمو أو السمة؛ فهو عند البصريين مشتق من السمو، بمعنى الارتفاع والاعتلاء؛ أمّا الكوفيون فيرون أنّه مشتق من السمة: بمعنى العلامة، ولم يرجح الشيخ اطفيش شيئاً في هذا الاختلاف⁽⁴⁰⁾؛ بينما رجح من سبقه من الإباضية كونه مشتقاً من السمو لما فيه من الدلالة على قدم الأسماء⁽⁴¹⁾؛ وعلل الباقلاني هذا الاشتقاق لغوياً بأنه يصغر إلى: «سمي» ولو كان من السمة لكان تصغيره: «وسيم»⁽⁴²⁾؛ كذلك ذهب الزمخشري إلى القول باشتقاق الاسم من السمو لأنه يصرف إلى مثل أسماء، وسمي، وسميت، ولأنّ السمو يدلّ على مكانة المسمّى والإشادة بذكره⁽⁴³⁾؛ وهو ما ذهب إليه المتكلمون.

ب- مصدر معرفة الأسماء الحسنی

اختلف في مصدر الأسماء الحسنی: أيكتفى فيها بما ورد في الكتاب والسنة، فلا تكون الأسماء إلا توقيفية؟ أم يمكن أن تشتق من بعض المعاني أسماء تُنسب إلى الله تعالى؟ إنّه لا خلاف في الأسماء التي ورد بها نصٌّ شرعيٌّ، وأنّ الله تعالى يسمّى بما

(39) الفيروزآبادي: القاموس: 4/ 344.

(40) - جامع الوضع والحاشية: 19.

(41) الجعبري: البعد الحضاري: 1/ 212.

(42) أبو بكر الباقلاني: التمهيد: 225.

أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر: من كبار علماء الأشاعرة، انتهت إليه رئاستهم: (338-403هـ/950-1013م) انظر: الزركلي: الأعلام: 6/ 176.

(43) الزمخشري: الكشاف: تحقيق: محمد مرسي عامر، دار المصحف القاهرة ط2؛ 1397هـ/1977م: 1/ 12.

الزمخشري محمود بن عمر بن أحمد الخوارزمي (467-538هـ/1075-1144م) إمام في التفسير واللغة والأدب، من أهم مؤلفاته: تفسير الكشاف، أساس البلاغة، فضل الاعتزال؛ انظر الزركلي: الأعلام: 7/ 178.

سُمِّيَ به نفسه، أو بما سمَّاه رسوله ﷺ؛ ولكنَّ الخلاف فيما لم يرد فيه نهْي ولا إذن؛ فقد ذهب المعتزلة إلى جواز تسمية الله تعالى بما أتصف بمعناه وليس فيه نقص، واختار جمهور الأشاعرة المنع⁽⁴⁴⁾. أمَّا الإباضية فقد ذهبوا إلى جواز إطلاق الأسماء على الله تعالى إذا ورد معناها في نصٍّ لكن بشرط إضافتها إلى ما يتم معناها، مثل: «فالتق الحب»، كما جوزوا تسميته تعالى بما يمكن تخريجه على الحجاز، مثل: يا سندي، بمعنى: المعتمد عليه، ومنعوا اشتقاق الأسماء مما فيه نقص، ولو ورد ذكر فعله في القرآن الكريم، مثل: مكر، خدع، نسي، فلا يصاغ منها: ماكر، خادع، ناس..... الخ⁽⁴⁵⁾.

أمَّا موقف الشيخ اطفيش في الموضوع فقد اختلف عن غيره؛ لأنَّه لم ينطلق من مجرد اللفظ الذي يسمَّى به الله تعالى بل فرَّق بين اللفظ والمعنى، ورأى أنَّ المختار والأحوط أن تكون الأسماء كلّها توقيفية في معانيها، فلا يسمَّى الله تعالى باسم لم يرد معناه منسوبا إليه في القرآن أو السنة⁽⁴⁶⁾؛ فلا يحق لأحد أن يسميه إلا بما سمَّى به نفسه، ولو ترك هذا المجال لتجرأ الناس على تسميته بما لا يجوز في حقّه⁽⁴⁷⁾. ويدلُّ هذا على أنه لا يمكن إضافة معنى جديد في أسماء الله تعالى لأنَّه ابتداء واستحداث؛ وأمَّا في الألفاظ فيمكن الاشتقاق لأنَّ فيها ما هو توقيفي وما هو توفيقى؛ ومن الصيغ الجائز اشتقاقها صيغة «متفعل» قياسا على متكبر⁽⁴⁸⁾، وصيغة اسم الفاعل مما ورد به الفعل من الله تعالى مثل: «التائب على عباده» من

44 أبو الحسن الأشعري: كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: تصحيح يوسف مكارثي المطبعة الكاثوليكية بيروت 1953م: 10؛ البيجوري: تحفة المريد على جوهر التوحيد المطبعة الميمنية مصر 1324هـ: 48.

45 الجعبري: البعد الحضاري: 222/1، 225.

46 - الهميان 1/434؛ - التيسير: 264/4، 265؛ - شرح العقيدة: 417.

47 - شرح لامية الأفعال: 1/16؛ - الهميان: 1/77؛ - التيسير: 1/60.

48 - شامل الأصل والفرع: 1/32.

قوله: ﴿رُبَّمَا تَابَ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: 118] (49).

وهناك بعض المعاني التي لا يمكن تسمية الله تعالى بالاسم المشتق منها إلا مضافا ومقيدا. بمعموله مثل: ماكر بالذين يمكرون أو داحي الأرض وباني السماء؛ وقد استحسّن الشيخ هذا التقييد، واعتبره تصرفا وجيها؛ لأنّ المطلوب من المؤمن عبادة ربّه دون تحديد (50). ويرى الشيخ أنّ موقفه هذا لا يعني أنّ الأسماء غير توقيفية؛ لأنّه لم يجوز في الاشتقاق إلا ما ورد النصّ بمعناه (51)، ولذلك أجاز إطلاق الاسم إذا ورد به النصّ ولو كان ظاهره لا يصحّ في حقّه تعالى إلا بالتأويل حفاظا على استعمال النصّ وعدم ردّه، فيجوز تسميته تعالى بالجميل والمتين والصبور وحنّان وشيء، وهي ألفاظ تردّد فيها بعض الإباضية ومنعوها (52).

و يبلو رأي الشيخ في الظاهر مخالفا لمن يرى التوقيف لكنّه في حقيقته يؤول إليه؛ لأنّ تأكّيده على توقيفيه المعاني شيء يتفق فيه مع غيره، ولأنّه لا يمكن استحداث معنى ونسبته إلى الله تعالى وأما قوله باشتقاق الألفاظ فهو أقرب إلى المعتزلة وأكثر توسّعا في صيغ الاشتقاق من الإباضية.

إنّ الكلام عن مصدر الأسماء وإمكان اشتقاقها يثير تساؤلا عن المراد بالعدد الوارد في الحديث الشريف وهل هي محصورة في هذا العدد؟

إنّ رأي الشيخ اطفيش في اشتقاق الأسماء يدلّ على أنّها غير محصورة. وتتعدّى العدد المذكور لإجازته اشتقاق أسماء لم يرد النصّ بألفاظها، وهو ما ذهب

(49) - التيسير: 60/1.

(50) - الهميان: 1ق7 / 77؛ - التيسير: 264/4، 265.

(51) - شامل الأصل والفرع: 32/1.

(52) - الحجّة في بيان الحجّة: 5، 34، 35؛ - الذخر الأسنى: 179.

إليه الشيخ⁽⁵³⁾، واستدلّ على عدم حصر الأسماء في عدد بقوله ﷺ: «أسألك بكلّ اسم هو لك سميت به نفسك»⁽⁵⁴⁾، فإنّ الحديث يترك العدد والعلم به على الحقيقة إلى الله تعالى؛ فهو أعلم به وبما يسمي نفسه. وفسّر الشيخ الحديث الوارد في أنّ أسماءه «تسعة وتسعون» بأنّه لا يعني تحديدها، وحصرها، بل يدلّ على مجرد كثرة الأسماء مثلما استعمل العدد في مواقف أخرى لمجرّد الدلالة على الكثرة لا على الحقيقة العددية⁽⁵⁵⁾.

ج الإيمان بالأسماء الحسنى

ترد مسألة الإيمان بالأسماء الحسنى ضمن العقيدة والتوحيد، والمقصود بها معرفة أسماء الله تعالى وما يمكن للإنسان أن ينادي به ربّه في الدعاء، ويسمّي به ممّا يليق بعظمته وجلاله، ومعرفة الاسم الأعظم لله تعالى. وقد ذهب الشيخ اطفيش مثل غيره من الإباضية إلى أنّ الاسم الأعظم الذي هو علم على الذات الإلهية هو لفظ الجلالة ﴿الله﴾، وأمّا الأسماء الأخرى فإنّها تدلّ على الصفات وتتضمّن⁽⁵⁶⁾؛ لكن: هل يقف الإيمان بالأسماء الحسنى عند هذا المعنى؟

إنّ الشائع لدى المسلمين هو ترديد الأسماء الحسنى على شكل أوراد واتّخاذها عادة كما هو معروف لدى الصوفية خاصّة، حتى أصبحت عملاً آلياً عند البعض، يردّد ألفاظاً دون شعور بها ولا فقه بمعانيها؛ وهل يعقل أن تكون الحكمة من معرفة الأسماء الحسنى هي

(53) - الهميان: 77/1ق؛ -التيسير: 265/4.

(54) - خرّجه محقق جامع الأصول وقال: «عزاه في نزل الأبرار إلى ابن حبان وأحمد والبخاري وأخرجه الحاكم أيضاً وصحّحه، وقال في مجمع الزوائد: ورجال أحمد رجال الصحيح غير أبي سلمة الجهني، وروقه ابن حبان»؛ انظر ابن الأثير: جامع الأصول من أحاديث الرسول ﷺ: تحقيق محمّد حامد الفقي: دار إحياء التراث العربي ط4 بيروت، 1404هـ/1984م: 94/5.

(55) -التيسير: 265/4؛ الباقلاني: التمهيد: 232.

(56) - شرح أصول تيبغورين: 236؛ -جواب أهل زوارة: 4.

هذا المفهوم فقط؟ وهل يمكن أن يكون لهذه الأسماء أثر على السلوك البشري؟

لقد أشار القاضي عبد الجبار⁽⁵⁷⁾ إلى أنّ المقصود من معرفة الأسماء والإيمان بها أن تؤثر على الإنسان فتجعله يعظم ربه ويجلّه، وعليه أن ينوي ذلك عند ذكرها وقراءتها⁽⁵⁸⁾، لكنّه اكتفى بهذا الأثر الشعوري وإن كان مهماً، ولم يخرج إلى أثر عمليّ سلوكي؛ وقد أشار الأستاذ الجعيري إلى عدم وقوفه على ما يفيد هذا المعنى عند الإباضية ولا عند غيرهم⁽⁵⁹⁾؛ ولكن ما غفل عنه العلماء في الفترة التي درسها الجعيري وجدناه عند الشيخ اطفيش، إذ تقدّم خطوة هامة عند حديثه عن مغزى قوله ﷺ: «من أحصاها دخل الجنة» وأعطاه بعداً أعمق وأحسن أثراً من مجرد الذكر والتعداد، وبين أنّ المقصود بالإحصاء في الحديث هو التخلّق بما توحى به الأسماء من الصفات والأخلاق الحميدة، فإذا كان الإنسان يعتقد في ربه معاني هذه الأسماء فعليه أن يسعى إلى تربية نفسه عليها ويتخلّق بها، ومثّل لذلك بالاسم الأعظم، فإنّ معرفته والإيمان به يقتضيان عبادة من تسمّى به وأداء الفرائض التي افترضها، ولا شك أنّ من فعل ذلك دخل الجنة، فهذا معنى الإحصاء⁽⁶⁰⁾، وقد مثّل بلفظ الجلالة ﴿الله﴾ لذلك بقي توضيحه في نطاق العبادات الشرعية، ولنا أن نتصوّر البعد العمليّ لهذا الفهم عندما يعمّم النهج نفسه على باقي الأسماء الحسنى، وهو يشرح هذا بقوله: «والظاهر عندي أنّ المراد بإحصائها العمل بمقتضاها والصيانة عن الخروج عنه»⁽⁶¹⁾ فلها هذا التفسير أثر كبير على السلوك، ولا شك أنّ الشيخ اطفيش أراد بهذا الرأي أن يساهم في

57) القاضي عبد الجبار: (ت: 415هـ/1025م) قاض معتزلي له مؤلفات في الفكر الاعتزالي؛

انظر الزركلي: الأعلام: 273/3.

58) عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن: المطبعة الجمالية مصر 1329 هـ: 225.

59) الجعيري: البعد الحضاري: 768/2.

60) - الهيمنان: ط1: 270/10.

61) - المصدر نفسه.

إبعاد الناس عن الاعتماد على التعاويذ، والاهتمام بتزديد الأذكار ترديدا لا يتجاوز السنة
الناكرين إلى جوارحهم وأعمالهم في دينهم وديناهم. وهكذا يكون للتوحيد مغزى وأثر في
كلّ أجزائه ومنها الإيمان بالأسماء الحسنی باعتبارها سبيلا إلى معرفة الله تعالى، كما أنّ
لمعرفة الصفات أيضا أهمية كما سيّضح من خلال المبحث القادم.



المبحث الثاني

الإيمان بالصفات

يعتبر موضوع الإيمان بصفات الله تعالى من أهمّ المواضيع المناقشة في التوحيد، لأنها تزيد الإنسان معرفة بربه، وتعلمه ما يجب أن ينسبه إلى الله وما يستحيل، وهو موضوع واسع؛ نحاول أن نعرف رأي الشيخ اطفيش في بعض مسائله العقديّة، من تعريف الصفة وأقسامها ومعاني بعض الصفات الواردة في الآيات المتشابهات.

1- تعريف الصفة

الصفة لغة: لفظ مأخوذ من مادة وصف يصف، وصفا: بمعنى نعت، ويراد به عند النحويين النعت الذي يكون اسم فاعل أو اسم مفعول، أو ما يرجع إليهما بالمعنى⁽¹⁾.
أما في الاصطلاح فإنّ الصفات عند الشيخ اطفيش هي المعاني المصدرية الخالية من الذات، فإن أريد التعبير بها عن الذات صيغ منها اسم الفاعل أو الصفة المشبهة مثل صياغة العليم والعالم من العلم والقادر والتقدير من القدرة والمريد من الإرادة⁽²⁾.

2- الصفات وأقسامها

تعددت تقسيمات الصفات الإلهية، والمعروف منها عند الإباضية ثلاثة هي:

(1) الفيروزآبادي: القاموس: 204/3.

(2) - الحجة في بيان المحجة: 21-23؛ - شرح أصول تيفغورين: 236.

- تقسيمها إلى صفات ذاتية وصفات فعلية.

- تقسيمها إلى صفات ذاتية وصفات فعلية و صفات ذاتية باعتبار و فعلية باعتبار.

- تقسيمها إلى صفات جائزة وصفات مستحيلة وصفات واجبة.

والتقسيم الأكثر شهرة واستعمالا عند الإباضية هو الأول وقد أخذ به الشيخ⁽³⁾، ويرى أنه مأخوذ من المشاركة؛ لأنّ المغاربة لا يميّزون بين الصفات، بل يعتبرونها كلّها ذاتية، وأمّا ما دلّ على الأفعال فيسمّونه فعلا فقط دون جعله صفة⁽⁴⁾؛ ويعرفونها بأنّها المعاني التي لا أول لها ولا آخر، ولا يتّصف الله تعالى بأضدادها؛ وأمّا الأفعال فهي ما كان محدود الأول ويتّصف الله تعالى بضدّه مثل الإحياء والإماتة⁽⁵⁾. ولم يتّبع الشيخ تقسيم المغاربة إلّا في مؤلفه: «الحجّة في بيان الحجّة» بينما اتّبع في غيره التقسيم الأول.

1 - الصفات الذاتية

وهي الصفات التي لا أول لها ولا يوصف الله تعالى بضدّها، أزليّة لا تتجدّد ولا تجتمع مع ضدّها في الوجود ولو اختلف محلّ تعلّقها؛ فالعلم مثلا: صفة الله تعالى ذاتية، بمعنى أنّه عالم منذ الأزل، وعلمه لا يتجدّد ولا يكسب مثل علم مخلوقاته، ولا يوصف بضدّ العلم وهو الجهل، سواء تعلّق العلم بشيء واحد أو أشياء متعدّدة؛ فلا يجهل شيئا ثمّ يعلمه أو يعلمه ثمّ يجهله، أو يعلم شيئا ويجهل آخر، فهو العليم بكلّ شيء؛ لذلك كان متّصفا بالكمال المطلق في كلّ صفاته. وأهمّ الصفات الذاتية: الحياة

(3) والثاني هو المشهور لدى الإباضية المشاركة انظر: السالمي: مشارق: 60/1: الجعبري: البعد الحضاري: 248/1.

(4) - الذهب: 29.

(5) - الحجّة في بيان الحجّة: 2، 3، 21.

والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام⁽⁶⁾؛ وقد شرحها الشيخ اطفيش وفسرها كما يلي:

فالحياة في حقّ الله تعالى تعني عدم الموت، فالله حيّ بمعنى لا يموت، وتعني أيضا ما يلزم عنها من إرادة وعلم وقدرة؛ وليست الحياة بالمعنى المتعارف عليه عند المخلوقات⁽⁷⁾. ونلاحظ أنّ تفسير الحياة بهذه المعاني لا يفيدنا بحقيقة حياة الله تعالى إنّما هو مجرد تقريب للمعنى؛ ونجد تفسير العالمين محمد إقبال ومحمد الغزالي كان أكثر تقريبا للمعنى حيث عبّرا عن صفة الحياة بالوجود، فحياته بمعنى وجوده وجودا دائما مستمرا ثابتا لا يتغيّر ولا تتعاقب عليه الأحوال⁽⁸⁾.

وأما عن صفة العلم فيقول الشيخ اطفيش: إنّ الله تعالى عالم بذاته، وعلمه سابق للموجودات، علمها قبل حدوثها، وليس بعلم مركّب في ذاته بل ذاته كافية في انكشاف الأشياء المعلومة له فهو يعرف كلّ شيء معرفة كاملة قبل وجوده وأثناءه وبعده؛ وهو محيط بكلّ شيء علما وليس علمه مشبها لعلم المخلوقات لكونه علما متصفا بالكمال غير مرتبط بالزمان والمكان وغير محدود ولا متجدّد⁽⁹⁾.

ويقول عن الإرادة: إنّ الله تعالى مرید وإرادته تتعلّق بما شاء وقوعه أو شاء عدم وقوعه وتتعلّق بالكائن إيجادا وعدما ولا تتخلّف هذه الإرادة، لأنّ التخلّف انقلاب من الكمال إلى النقص تعالى الله عن ذلك؛ وتدلّ الإرادة على المشيئة، ويراد بها

(6) - الحجة في بيان المحجة: 21؛ -الذهب: 29؛ -شرح الدعائم: 1/ 151، 152.

(7) الوارجلاني: الدليل: 12/3؛ -الحجة في بيان المحجة: 19؛ -التيسير: 1/407، 408.

(8) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام: ترجمة: عباس محمود مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، 1955م: 71، 72؛ محمد الغزالي: عقيدة المسلم: 102.

(9) - تقريرات على حاشية الديانات: (خ) نسخة مصورة بمكتبة الباحث: و: 7؛ -الحجة في بيان المحجة: 4؛ -الذهب: 8؛ -التيسير: 6/10؛ -فتح الباب: 05.

أيضا علم الله تعالى وقضاؤه بوجود المخلوق وعدمه؛ وكون الله تعالى مريدا يعني أنه قادر على كل شيء ومالك له ولا مالك على الحقيقة إلا هو⁽¹⁰⁾.

ورابع الصفات: القدرة، والقادر – كما يعرفه الشيخ – هو الذي يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء، لا يعجز عن فعل شيء، ولا يقع ما لا يريد. وتتعلق قدرته تعالى بالممكن ولا يقال إنه قادر على المستحيل ولا غير قادر عليه، لأنّ المستحيل لا يصدر منه، ولا يعني ذلك أنه عاجز عنه، ولذا لا يقال إنه قادر على اتخاذ الصاحبة والولد ولا غير قادر؛ لأنه مستحيل في حقه أن يتخلهما، ومنزه عن العجز وعدم القدرة⁽¹¹⁾؛ هكذا عرف الشيخ صفة القدرة ولكن أقحم في الموضوع مسألة القدرة على إيجاد المستحيل مع ما في ذلك من التناقض، فإيجاد المستحيل ليس بمجاله ذلك؛ والأفضل لرفع هذا الإشكال أن يقال عن إيجاد المستحيل إنه أمر متناقض مع الكمال الإلهي، فهو جمع للمتناقضات، وليس من شأن الإله أن يأتي بما يتناقض بعضه مع البعض الآخر والكمال الحقيقي هو إيجاد الانسجام في الوجود، ولو كان فيه تناقض لكان نقصا ونقضا للكمال، فاتخاذ الصاحبة والولد مناقض للألوهية، وطلب إيجادهما والسؤال عنهما يدلّ على عدم التفرقة بين عالم الموجودات المخلوقة والعالم الغيبي وصفات الألوهية الحقّة؛ ولا يتعلّق الأمر فيهما بقدرة الله تعالى وعدم قدرته.

أما في صفتي السمع والبصر فيرى الشيخ أنّهما تذكيران معا لقرب معانيهما: فسمع الله تعالى هو علمه بالأصوات، وبما يسمع؛ وبصره هو علمه بالألوان والأجسام وما يبصر ويرى، فالصفتان ترجعان عند الشيخ اطفيش إلى صفة واحدة هي العلم، وهذا الإرجاع لا يخلو من قبيل الغائب على الشاهد، فالشيخ يوضح سبب تفسير السمع بالعلم بأنّ المعروف

(10) - داعي العمل: و: 94؛ -الذهب: 8؛ -الحجة في بيان المحجة: 8؛ -شرح الدعائم: 150/1.

(11) - الهميان: 324/1؛ -الذخر الأسنى: 203؛ -تقريرات على حاشية الديانات: و: 8،

-التيسر: 35/1، 36.

عند الخلق أنّ السمع سبب لعلمهم، فكذلك السمع عند الله هو بمعنى العلم، ولكن الله تعالى منزّه في السمع والبصر عن الحواس، فهو «سميع بلا أذن ولا أصمخة، وبصير بلا جفن ولا حلقة»؛ فسمعه وبصره لا يشبهان أسماع البشر وأبصارهم⁽¹²⁾.

وقال في صفة الكلام: يوصف الله تعالى بالكلام بمعنى علم الخرس، هكنا يفسّر الشيخ اطفيش هذه الصفة، وأنها لا تدلّ على النطق بالحروف والكلمات كما هو عند البشر، ويراد بها لازمها من التبیین، فالله تعالى بيّن لعباده الغيب والحلال والحرام وخلق الكلام حيث شاء وسمعه من شاء من عباده، كما أنزل الوحي⁽¹³⁾. وهذا التفسير لصفة الكلام جاء غامضا عن الإفصاح بحقيقة اتصافه تعالى بالكلام وهذا بسبب ارتباط هذه الصفة بقضية خلق القرآن، وكان الشيخ يرى رأي من يقول بخلقه، وحاول في تعريف هذه الصفة أن يستبعد معاني النقص من النطق والكلام كما هو عند البشر، وحاول أن يثبت هذه الصفة مع إثبات خلق القرآن أيضا، لكن يبقى هذا المعنى المقدم لصفة الكلام غير واضح ولا دالّ على الحقيقة كما هو الشأن مع بعض الصفات الأخرى إذ حاول علماء الكلام توضيحها معتمدين على المعنى اللغوي⁽¹⁴⁾، وعلى مجرد استبعاد ما هو عند المخلوق عن الخالق⁽¹⁵⁾؛ وهذا غير واف بالمقصود من معرفة الصفات وإدراك حقائقها، لذا تعتبر هذه التعاريف مقربة للمعاني فقط دون أن تعطينا الحقيقة لأنّ إدراك حقيقة الله تعالى أمر مستحيل ومعرفة الصفات جزء من معرفة الله تعالى ويبقى التسليم بالصفة كما وردت في النصوص هو الأفضل دون الخوض فيما لا يمكن إدراكه.

(12) - شرح الدعائم: 14/1؛ -الحجة في بيان المحجة: 9، 10؛ -جامع الوضع والحاشية: 23.

(13) - المصدر نفسه: 22؛ -شرح الدعائم: 236/1؛ -المعيان: 1/447؛ -الحجة في بيان المحجة: 19.

(14) -المصدر نفسه: 18، 19.

(15) -المصدر نفسه؛ ينظر: الوارجلاني: الدليل: 46/1، 23/3؛ أبو زكرياء الجنائني: كتاب

الوضع: مطبعة الفجالة الجديدة: مصر دت: 11.

ب- الصفات الفعلية

الصفات الفعلية - كما يعرفها الشيخ اطفيش - هي ما دلّ على أفعال الله تعالى وتختلف عن صفات الذات في أنّ صفات الأفعال محدودة البداية مرتبطة بالزمان غير قديمة، يمكن أن يتّصف الله تعالى بصلتها، ومثل ذلك فعل الخلق: فالله خالق، والخلق صفة فعل، وقع بعده في الزمن، يخلق متى شاء، ويمكن ألا يخلق، وكذلك الإحياء والإماتة والرزق فهي أفعال متجدّدة غير محصورة⁽¹⁶⁾.

وقد ارتبطت ببحث صفات الأفعال مسألة مصدر هذه الصفات: هل لها علّة تضبطها؟ أم أنّ الله تعالى يفعل ما يشاء ولا تقيّد أفعاله علل وأغراض؟

اختلفت الآراء بين المعتزلة الذين يميزون التعليل بحجّة أنّ الله تعالى لا يفعل شيئاً عبثاً وبين الإباضية والأشاعرة الذين يمنعون التعليل لأنّه يؤدي إلى النقص⁽¹⁷⁾.

ويرى الشيخ اطفيش أنّ الحقّ جواز تعليل أفعال الله تعالى مع الإبقاء في هذا التعليل على الغنى الذاتي المطلق، واستبعاد المفهوم المؤدّي إلى النقص⁽¹⁸⁾، وحتى يتمّ ذلك فإنّه لم يُجزّ التعليل مطلقاً ولم يمنعه مطلقاً، بل بيّن الحال التي يجوز فيها التعليل والحال التي يمنع فيها؛ كما يلي:

فالتعليل جائز تبعاً لبعض النصوص التي تدلّ عليه في ظاهرها، وجاءت صريحة في ذلك⁽¹⁹⁾. ومن هذه النصوص التي استشهد بها الشيخ قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ

(16) - شرح الدعائم: 151/1، 152؛ -الذهب الخالص: 29؛ -الحجة في بيان المحجة: 21؛ انظر: الجعبري: البعد الحضاري: 246/1.

(17) -الجنة في وصف الجنة: 278؛ -داعي العمل: و، ظ: 313.

(18) -المصدر نفسه: و، 95، و: 313؛ -فتح الله: 1/ظ: 48؛ -الذهب: 29؛ -الحجة بيان المحجة: 13؛ -التيسير: 64/10، 488/12؛ -وفاء الضمانة: 53/1.

(19) - داعي العمل: ظ: 313.

الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَهُ ﴿٥٦﴾ [الذاريات: 56]؛ فهو يرى أنّ صرف هذا النصّ وأمثاله عن ظاهره تأويل لا سبب له ما دامت هذه العلة لا تعني نقصاً في ذات الله تعالى ولا يحسن الإكثار من التأويل لأنه يؤدّي - كما يقول - إلى أنّ الله تعالى: «يفعل ويأمر وينهى بلا إرادة، أو بها مع العبث»⁽²⁰⁾؛ كما أنّ الفعل من الله تعالى لا يمكن أن يقع اتفاقاً وصدفة، بل هو عالم به ومريد له، وإلّا كان وقوعه عن غير علم وهو باطل⁽²¹⁾؛ فيصبح التعليل في الأفعال دالاً على الكمال، دون المعنى المعهود من النقص والحاجة.

وأما التعليل الذي يمنعه الشيخ اطفيش فهو ما يكون القصد فيه المعنى المتعارف عليه من إسناد صدور الفعل إلى غرض كان هو السبب الذي دعا الفاعل إلى القيام بالفعل، ويمنع هذا لأنّه يؤدّي إلى وصف الله بالاحتياج إلى هذا الغرض، وإلى استكمال النقص وهو إشراك لتسويته بمخلوقاته في الاحتياج⁽²²⁾.

لقد جاء موقف الشيخ اطفيش وسطاً بين المنع والجواز، فهو لم ير أنّ التعليل كلّه باطل ومنموم، ولا أنّ عدم التعليل على الإطلاق يدلّ على الكمال حقيقة؛ وهذه الوسطية في موقف الشيخ اطفيش جعلته يلتزم في التعليل علة واحدة تلتقي فيها أفعال الله تعالى، وهذه العلة نفسها صفة من صفاته وهي الحكمة؛ وهذا يدلّ على كماله تعالى؛ كما أنّ الخلاف بينه وبين غيره لفظي؛ لأنّ الجميع يتفقون على وصفه تعالى بالحكمة في الأفعال، ويقول الشيخ عن هذا الخلاف: «والخلاف لفظي؛ فإنّه إن أريد الاحتياج والاستكمال منعناه كما منعه⁽²³⁾، وإن أريد الحكم أجازوه كما أجزأناه»⁽²⁴⁾.

(20) - المصدر السابق: و: 95، ظ: 313؛ انظر: -الذهب: 29.

(21) - داعي العمل: ظ: 313.

(22) - المصدر نفسه: و: 95؛ -شرح العقيدة: 65؛ -الحجة في بيان المحجة: 13؛ -الذهب: 29.

(23) أي الأشاعرة ومن ذهب إلى المنع.

(24) -المصدر نفسه: 29؛ انظر: -داعي العمل: و: 95؛ -الحجة في بيان المحجة: 13: 14.

وقد ذهب إلى هذا الرأي الشيخ محمد عبده الذي يرى أنّ أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض، وهي منزّهة من العبث، ولا يمكن أن تخلو من الحكمة، لكنّها حكمة قد تظهر للعباد وقد تخفى⁽²⁵⁾. وهذا الموقف الوسط هو الذي يناسب الكمال الإلهي، وينزه الله تعالى عن النقص سواء بتقييد أفعاله بالأغراض أو بمنعها من كلّ حكمة فتصبح عبثاً تعالى الله عن ذلك.

هذه هي الصفات في معانيها وقسميها اللذين أتبعهما الشيخ مثل من سبقه. وقد أثار نسبة الصفات إلى الله تعالى مسألة أخرى وهي علاقتها بالذات وهو ما سنراه في الفقرة التالية.

3- علاقة الصفات بالذات

لقد بحث علماء الكلام بتوسّع نسبة الصفات إلى الله تعالى والعلاقة بينها وبين الذات الإلهية، وهي من المسائل التي كثر حولها الجدل والنقاش والاختلاف، ويمكن أن تبيّن ثلاثة مذاهب في الموضوع هي:

أولاً - مذهب من منع الكلام في الموضوع خروجاً من المحذور في القول بالمغايرة بين الصفات والذات وهو تعدّد الآلهة والقدمات، أو إلغاء المغايرة لما في ظاهره من تعطيل الصفات وهو قول السلفية⁽²⁶⁾.

ثانياً - مذهب الأشاعرة الذين يفرّقون بين الصفات: فمنها ما هو عين الذات مثل الوجود؛ ومنها ما هو غير الذات وهي الصفات المأخوذة من الأفعال؛ ومنها ما لا

(25) محمد عبده: رسالة التوحيد: ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1988م: 39.

(26) محمد بن أبي العز: شرح الطحاوية: المكتب الإسلامي بيروت 1399هـ: 129، 130.

يقال فيه هو عين الذات ولا غيرها وهي الصفات النفسية التي لا تفارق الذات⁽²⁷⁾.

ثالثا - مذهب المعتزلة والإباضية الذين يرون أنّ الصفات هي عين الذات لا منفصلة عنه ولا مغايرة⁽²⁸⁾.

وقد وافق الشيخ اطفيش المذهب الأخير وأيده وشرحه، وذهب إلى أنّ صفات الله تعالى ذاتية، ولا فرق بينه وبين صفاته، بل هي عين الذات؛ ولا تدلّ الصفات إلاّ على واجب الوجود وليست شيئا زائدا عليه ولا حالة فيه، بمعنى أنّ ذاته كافية في حصول مفهومات هذه الصفات، ولا تحتاج إلى معان خارجة عنها⁽²⁹⁾. وقد بيّن الشيخ أنّ الدافع إلى اتخاذ هذا الرأي هو السعي إلى تنزيه الله عن كلّ نقص وعجز وأيد هذا بما يلي:

1- القول بذاتية الصفات هو المخرج من المحذور وهو تعدّد القدماء اللّازم من القول بصفات مغايرة للذات، لأنّه يؤدّي إلى الاختلاف بين الذات والصفات اختلافا في الزمن فإمّا أن توجد قبل الذات وهو أمر مستحيل، وإمّا أن توجد مع الذات وهي مغايرة له فهو تعدّد للقدماء، وإمّا أن توجد بعد الذات فتكون حادثة بعد الله تعالى فيتصف بالحدّاث، وكلّ هذه الاحتمالات مستحيلة في حقّه ومخالفة للتنزيه، لذا يكون القول بعدم مغايرة الصفات للذات هو المخرج من المستحيل والمؤدّي إلى التنزيه⁽³⁰⁾.

(27) الآمدي علي بن أبي علي: غاية المرام في علم الكلام: تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، مطابع الأهرام مصر: 1971م: 145-146.

(28) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: تحقيق عبد الكريم عثمان نشر مكتبة وهبة مصر 1384هـ: 183؛ الثميني: معالم الدين: 220/1.

(29) - الهيمان: ط1: 53/1، 144.

(30) - المصدر نفسه: ط2: 266/5؛ انظر: عبدالمجيد بن حمده: المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية: دار العرب تونس: 1986م: 89؛ P. CUPERLY: Introduction à

2- لو كانت الصفات غير الذات لأدّى هذا إلى احتياجه تعالى إلى هذه الصفات، لأنها لم تكن فيه ثمّ أتصف بها لما احتاج إليها، واستكمل بها نقصا تعالى عن ذلك بينما القول بذاتية الصفات يمنع هنا الاعتبار وهذه المعاني، ويؤدّي إلى وصفه تعالى بالكمال⁽³¹⁾.

3- القول بذاتية الصفات ينفي حلولها في الذات؛ لأنها لو كانت مغايرة له لكانت حائلة فيه، وتصبح قائمة بالذات، ولم تكن موجودة من قبل فحلّت فيه⁽³²⁾.

4- القول بذاتية الصفات يمنع من المشابهة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، بينما القول بمغايرة الصفات للذات كان ناشئا عن قياس الغائب على الشاهد، وهو قياس لا يصلح في الموضوع للاختلاف بين العالمين ولعدم وجود جامع بينهما⁽³³⁾.

فلاحظ أنّ الأخذ بهذا القول كان خروجاً من الاعتبارات والاحتمالات اللازمة عن المذهب الذي يرى الصفات مغايرة للذات، وخاصّة ما يؤدّي إليه هذا المذهب من الانفصال بين الذات والصفات، فكان من يرون ذاتية الصفات يعتبرون الذات والصفات شيئا واحدا لا يتجزأ.

وقد وُجّهت إلى مذهب المعتزلة والإباضية انتقادات أوردها الشيخ وحاول ردّها كما يلي:

1- يرى الأشاعرة أنّ القول بذاتية الصفات يجعل الإخبار عنها لا يفيد شيئا جديدا ما دامت هي والذات شيئا واحدا. وردّ الشيخ هذا بأن تعدّد الصفات لا يعني زيادة ماصّلتها على حقيقة الذات، إنّما يفيد زيادة مفهوم هذه الصفات فقط، كمفهوم

l'étude de l'Ibadism et de sa théologie, O.P.U. Alger, 1984, 210.

(31) - الذخر الأسنى: 230.

(32) - شرح العقيدة: 12.

(33) - شرح أصول تبيغورين: 277، 278.

العلم والقدرة ونظائرها؛ فالذات كافية في حصول مفهوم هذه الصفات، ولا تحتاج إلى شيء زائد عليها⁽³⁴⁾.

2- يرى مثبتو مغايرة الصفات للذات أنّ جعل الصفات ذاتية يؤدي إلى عدم التمييز بين هذه الصفات في ذاتها، ويرى الشيخ أنّ هذا غير واقع، لأنّ الصفات مع كونها عين الذات فهي تدلّ على مفاهيم متغايرة، لكن من غير أن تتغير في حقيقتها، لذلك لا يجوز استعمال صفة مكان أخرى، ولو كانت تدلّ على شيء واحد، فلا يقال: سمع الألوان، وأبصر الأصوات، ولو كان في المعنى صحيحا، لأنّه يدلّ على علمه بذلك⁽³⁵⁾.

هذا هو رأي الشيخ اطفيش في علاقة الصفات بالذات؛ وعندما تقارنه بمذهب الأشاعرة نجده أكثر قربا من التنزيه المطلق، فالله تعالى مغاير للخلق في كلّ شيء، بما في ذلك علاقة ذاته تعالى بصفاته فإذا كان الشأن في الخلق أن يكسبوا الصفات، وأن تحلّ فيهم وأن تكون ذواتهم غير صفاتهم، فإن تفرّد الله تعالى ومخالفته لمخلوقاته يقتضي أن تستبعد كلّ هذه المعاني من اعتقاد آتصاف الله تعالى بالعلم والقدرة وغيرهما فليس علمه شيئا غيره، ولا احتاج إليه؛ بل ذاته كافية في العلم بالمعلومات وهكذا في سائر الصفات.

لقد بنى الشيخ هذا الرأي - وكذلك من سبقوه إليه - على استبعاد ما يلزم من النقص عن مذهب الأشاعرة لذا نجده في حقيقته لا يمكننا من تصوّر حقيقة العلاقة بين الذات والصفات، فما زال الموضوع غامضا لجهل الإنسان بالله تعالى وذاته؛ كما أنّ كلا المنهيين - الإباضيّ والأشعريّ - لم يسلموا من استعمال قياس الغائب على الشاهد، فإذا كان عند الأشاعرة واضحا، فإنّه عند الإباضيّة يظهر عند استبعادهم معاني

(34) -المصدر نفسه؛ ناصر بن سالم الرواحي: نثار الجواهر في علم الشرع الأزهر: (خ) مصور.

نشر سلطنة عمان دت: 26/1.

(35) - شرح أصول تبيغورين: 278؛ - شرح الدعائم: 149/1.

النقص عن ذات الله تعالى فقد تصوّروا وجود صفات وذات كما هو في عالم الشهادة ثم حاولوا أن يضعوا رابطة بينهما غير واضحة ولا معلومة لكن ليست من جنس ما يربط ذوات المخلوقات بصفاتهما، مع أنه كان من الممكن الإيمان بصفات مطلقة واضحة المعاني دون خوض في هذه التفاصيل، فقد اتّفتحت هذه المذاهب حول معاني هذه الصفات ولكنها اختلفت حول نسبتها إلى ذات الله تعالى؛ وقد وردت صفات أخرى غيرها جرى الخلاف في معانيها أيضاً، وهي تلك التي جاءت في نصوص متشابهة.

4- معاني الصفات الواردة في نصوص متشابهة

وردت بعض النصوص من المتشابهة تنسب إلى الله تعالى صفات، توهم في معناها الظاهري التشابه بين الله تعالى وبين عباده؛ وقد اختلفت المدارس الإسلامية بين أخذ هذه النصوص على ظاهرها وبين تأويلها، ويمكن تقسيم الآراء في ذلك إلى قسمين أساسيين هما⁽³⁶⁾:

أولاً- مذهب المفوضين: الذين أخذوا النصوص الواردة على ظاهرها دون تأويل ودون اعتقاد كيفية اتّصاف الله تعالى بمثل: اليد، والوجه، والجحيم... الخ بل يُسلّم بها كما جاءت في النصّ. وأهمّ من رأى هذا الرأي السلفية ثمّ الأشاعرة؛ والفرق بينهما هو أنّ السلفية لم يمنعوا الكيفية مثل الأشاعرة ولكنهم أثبتوها مع عدم العلم بها⁽³⁷⁾.

(36) لقد صنّف ابن تيمية المذاهب في هذه المسألة إلى ثلاثة، وكلّ صنف ينقسم إلى فرعين، لكنه تقسيم متوسّع فيه ومتداخل، انظر: ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى: ط2 دار إحياء التراث العربي بيروت 1972م: 473/1-475.

(37) الأشعري: الإبانة: دار العلم للطباعة والنشر جدة دت: 09؛ ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى: 394/1، 400؛ الرازي: معالم أصول الدين: 43؛ محمد خليل هراس: شرح العقيدة الواسطية: مطابع الجامعة الإسلامية المدينة ط5 دت: 22.

ثانيا - منهج المؤولين: وهم المعتزلة والإباضية الذين يرون أنّ ترك النصوص للتشابهة على ظاهرها يُؤدّي إلى التشبيه والتجسيم، فلزم تأويلها إلى ما يناسب تنزيه الله تعالى⁽³⁸⁾.

وقد كان منهج الشيخ اطفيش هو منهج المعتزلة والإباضية وفسّر النصوص المتشابهة وأرجعها إلى النصوص المحكمة، وأولها بالمعاني الممكنة الموافقة للتنزيه، ورأى أنّ هذا هو المنهج الواجب الاتباع حتّى لا تعطلّ هذه النصوص، ولا تترك على ظاهرها الموهوم للتجسيم⁽³⁹⁾. وسنعرض لبعض من هذه التفسيرات فيما يلي:

- فاليد والقبضة واليمين والأصابع ألفاظ استعملت في معان متقاربة، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: 10] وقوله: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: 67] وقول الرسول ﷺ: «إِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ أَصْبَعِينَ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ»⁽⁴⁰⁾، فهذه الألفاظ تدلّ - حسب رأي الشيخ اطفيش - على الملك والقوّة؛ وينفرد بعضها بمعان أخرى كدلالة اليد على النعمة؛ وهذه المعاني هي المقصود من النصوص - حسب قوله - ولا يمكن أنّ تدلّ على المعنى الظاهري الذي يُؤدّي إلى نسبة الجوارح إلى الله تعالى، وهذه الألفاظ نفسها لم تأت مفردة بل جاءت أحيانا بالثنائية وأحيانا بالجمع، فلا يعقل أن تؤخذ على ظاهرها؛ ويؤكد وجوب الأخذ بهذا التأويل قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88] فإذا أخذت هذه الأقوال على ظاهرها، وجب أخذ الآية المذكورة أيضا على ظاهرها فليزيم عن ذلك

(38) - الذهب: 8.

(39) انظر: الفصل الثاني: منهج البحث العقدي عند الشيخ اطفيش، ص 88.

(40) رواه مسلم بلفظ: «إن قلوب بني آدم كلّها بين...» انظر صحيح مسلم: تحقيق محمد فواد

عبد الباقي دار إحياء التراث العربي ط2 بيروت 1972م: كتاب القدر باب تصرف الله

تعالى في القلوب كيف يشاء رقم: 2654؛ انظر: المعجم المفهرس: 64/1.

نسبة النقص والتجزئ إلى الله تعالى عن ذلك لأنّ هذه الأجزاء يشملها حكم الآية إلا الوجه؛ ولهذا لزم تفسير اليد والقبضة والأصبع بما يوافق كمال الله تعالى وتنزيهه⁽⁴¹⁾.

أما لفظ العين - في رأي الشيخ - فيعني الحفظ والعلم ولا يفيد معنى الجارحة بالضرورة، والله تعالى منزّه عن ذلك، وقد جاءت أيضا مفردة وجمعا مما يدلّ على أنه لا يقصد بها نسبة الجارحة إلى الله تعالى⁽⁴²⁾ كما في قوله ﷻ: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه: 38-39] وقوله أيضا: ﴿وَوَاصِّنْكَ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا﴾ [هود: 37].

هكذا كان الشيخ يؤوّل مثل هذه النصوص، ومنها أيضا تأويله للفظ الجنب بمعنى الحقّ، فجنب الله حقّه⁽⁴³⁾، ومجيئه وإتيانه ونزوله لا تعني الحركة الحقيقيّة فالله ليس بجسم، وإنما تعني مجيء أمره، ونزول ملائكته أو رحمته أو آياته⁽⁴⁴⁾؛ كما أنّ استواءه على العرش يعني ملكه للعرش، والاستيلاء عليه، والانتهاء إليه، ولم يخلق شيئا فوقه، ويعني أيضا الغلبة، أي: خلقه إياه وقدرته عليه⁽⁴⁵⁾؛ فلا يعني الاستواء الجلوس حقيقة لما فيه من معاني النقص والعجز والاحتياج، فالله منزّه عن كلّ ذلك، ممّا يقتضي إبعاد هذا المعنى الظاهري للاستواء وتأويله.

5- استحالة الرؤية

قد اهتمّ العلماء اهتماما كبيرا بمسألة رؤية الله تعالى وشغلت بملك حيزا كبيرا من

(41) - شرح الدعائم: 8/1؛ -الإمكان فيما جاز أن يكون أو كان: 67؛ -الحجة في بيان المحجة: 24.

(42) -المصدر نفسه.

(43) - الإمكان: 67؛ -شرح الدعائم: 8/1.

(44) -المصدر نفسه؛ - التيسير: 507؛ -الحجة في بيان المحجة: 26.

(45) -المصدر نفسه: 6؛ -التيسير: 82/4؛ -شرح الدعائم: 37/1.

مؤلفاتهم بسبب ارتباطها بأقنوس ما يؤمن به المسلم وهو الله تعالى وقد تبين فيها رأيان: رأي يقول بإثباتها وهو الأشاعرة والسلفية، ورأي يقول بنفيها وهوللمعتزلة والإباضية، واعتمد أصحاب كل رأي على أدلة من النقل وأدلة من العقل؛ وقد وافق الشيخ اطفيش مذهبه وآتبعه وناصره ودافع عنه، وظهر ذلك منذ أول عهده بالتأليف عندما كتب رسالة «عدم الرؤية» التي آيد فيها نفي الرؤية وردّ بشدة الرأي المخالف، ثم تدرّج في التأليف العقدي وأصبحت للسألة عنده من أساسيات العقيدة كما هي عند من سبقه⁽⁴⁶⁾.

وقبل أن نعرض موقف الشيخ اطفيش في الموضوع، ينبغي أن نقف على موضع الخلاف، وعلى المقصود من الرؤية عنده حتى نتمكن من فهم رأيه على الحقيقة؛ فهو يعتقد أنّ الله تعالى لا يرى ويستحيل أن تصله الأبصار في الدنيا والآخرة، والمقصود بهذه الرؤية المنفية الرؤية المعهودة عند البشر التي تتمّ بحاسة العين كما خلقها الله تعالى وربّبها في الإنسان، وبالشروط نفسها التي تتمّ بها: من مقابلة المرئيّ وكونه في جهة وذا لون خاص، وبما يلزم عن هذه الرؤية من تحديد المرئيّ وتجزئته ووصف حاله، فهي الرؤية المعهودة لغة وعرفا بين الناس، بالعين المعروفة في الحياة الدنيا دون تغيير في شيء من ذلك⁽⁴⁷⁾. فقد انطلق النافون للرؤية — ومنهم الشيخ اطفيش — من هذا المفهوم وكان كلّ جهلهم في الموضوع أن يحكموا باستحالة وقوع رؤية في الدنيا أو الآخرة على المعنى المذكور الذي هو كلّ نقص في حق الله تعالى، ولهم في ذلك أدلة مختلفة، نذكرها فيما يلي.

(46) - الهميان: ط1: 36/13؛ - شرح العقيدة: 358؛ - شرح الدعائم: 250/1؛ انظر: الربيع:

الجامع الصحيح ترتيب أبي يعقوب الوارجلاني المطبعة العربية غرداية 1985م: 234؛

الجعيري: البعد الحضاري: 300/1؛ P. Cuperly: Introduction, 23.

(47) - شرح العقيدة: 358؛ - شرح الدعائم: 250 / 1؛ - شرح أصول تبيغورين: 513، 514؛

السالمي: مشارق: 326/1، 363.

١ - الاستدلال على نفى الرؤية

- الأدلة النقلية

استدل الشيخ بآيتين هما: قوله تعالى: ﴿لَا تُشْرِكُهُ الْإِبْصَارُ وَهُوَ يُشْرِكُ
الْإِبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 104] وقوله: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى
لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ...﴾ [الأعراف: 143].

فالآية الأولى في ظاهرها تمنع إمكانية إدراك الأبصار لله تعالى دنيا وأخرى، فهي
لذلك نصّ محكم، وهي الأصل في موضوع استحالة الرؤية، وعلى وفقها تفهم
النصوص الأخرى، وتوول إذا كانت متشابهة مخالفة في الظاهر لهذه الآية⁽⁴⁸⁾. ويوضح
الشيخ اطفيش ما يجعل الآية دليلاً أساسياً في الموضوع، بأنّ سياق النصّ الذي جاء
فيه يدلّ على أنها تصف الله تعالى وتمدحه بجملة من الخصائص منها: الإحياء
والتصرّف في الطبيعة والكون وخلق الإنسان ورزقه ونفي الشريك والصاحبة والولد،
والوحدانية في الخلق والعبادة والقدرة، ثمّ وصفه تعالى بعدم إدراك الأبصار له، فكان
نفى رؤية الخلق له مدحا والمدح لا يتغيّر⁽⁴⁹⁾.

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُشْرِكُ الْإِبْصَارَ﴾ تأكيد لما سبقه من قوله: ﴿لَا تُشْرِكُهُ
الْإِبْصَارُ﴾ فالله تعالى يرى وهو لا يُرى، يدرك ولا يدرك، وقال: ﴿وَهُوَ يُشْرِكُ
الْإِبْصَارَ﴾ تأكيداً ولم يقل: «وهو يدرك الأبدان أو الأجسام ونحو ذلك»⁽⁵⁰⁾.

(48) - شرح الدعائم: 30/1؛ انظر: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: 233؛ السالمي:
مشارك: 387/1.

(49) - شرح الدعائم: 30/1؛ -الهيمنان: 203/1؛ انظر: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة:
235؛ السالمي: المشارك: 387/1.

(50) - الهيمنان: 204/1.

والفاصلة في الآية تدلّ أيضا على النفي وتؤكد له لقوله: ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ فاللفظ هو الدقة في الخفاء، والعين لا ترى بمجرد ما دقّ خفاؤه، ويستحيل عليها إدراكه، وأما قوله: ﴿الْخَبِيرُ﴾ فيدلّ على العلم اللقيق بالأمر وهو يعود في الآية على قوله: ﴿وَهُوَ يُنْزِلُ الْأَنْبَارَ﴾ لعلمه الكامل بها وبغيرها⁽⁵¹⁾.

وجاءت الآية لعموم السلب؛ فلا يدركه أيّ بصر مهما كان، ولكنّ الآية في صيغتها تفيد سلب العموم، ويرى الشيخ اطفيش أنّ هذا لا ينطبق على الآية مثلما لم يصدق على آية أخرى كانت لسلب العموم مع أنها تدلّ على عموم السلب، وهي قوله تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ كُلُّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: 57] وهي تدلّ على أنّه لا مختال فخورا يحبه الله تعالى ولو أجرينا عليها قاعدة سلب العموم لأفادت عكس ذلك، كذلك آية: ﴿لَا تُنْزِلُ الْأَنْبَارَ﴾ تدلّ على عموم السلب والقرينة هي أنّ إدراك أيّ بصر له إثبات للنقص والتشبيه⁽⁵²⁾.

نظرا لهذه المعاني فإنّ هذه الآية تدلّ على نفي الرؤية نفيا مطلقا عن كلّ أحد وفي كلّ زمن، وقد اعترض على هذا الاستدلال بجملة من الاعتراضات منها:

إنّ الآية غير محكمة لأنها تحتمل معان تصرفها عن ظاهرها⁽⁵³⁾؛ وردّ الشيخ اطفيش على هذا بأنّ الأولى أخذ النص على ظاهره ما دام لا يفيد نقضا ولا تشبيها، بل جاءت هذه الآية على عكس ذلك تثبت التنزيه فلا مانع من أخذها على ظاهرها وهو الواجب؛ ولا يوجد سبب للتأويل⁽⁵⁴⁾؛ ولهذا كان استدلال النافين للرؤية أرجح من

(51) - المصدر نفسه: 204/1، 205.

(52) - شرح أصول تبيغورين: 498؛ - حاشية القناطر: 2/ و: 15؛ - الرسالة الشافية: 65، 66.

(53) الأشعري: اللمع: 35.

(54) - الهيمان: 246/2.

استدلال المثبتين، كما أن ردّ الشيخ اطفيش يدلّ بكلّ وضوح على أنّ التأويل عنده كان خاضعا لمنهج ولأسباب وضرورات تفرضه، فإذا لم تتوفر يبغي النصّ على ظاهره.

وقال المثبتون إنّ الآية تنفي الإدراك بمعنى الإحاطة ولا يدلّ الإدراك على رؤية البعض، فيجوز أن تراه الأبصار من غير أن تحيط به؛ وردّ الشيخ على هذا بأنّ الإدراك في اللغة لا يقتصر على الإحاطة الكلّية بل يدلّ عليها وعلى الإدراك الجزئي؛ ولا يشترط للإدراك أن يحيط المدرك بكلّ المدرك لا في اللغة ولا في العرف، بل يقال: أدركت فلانا إذا عشت زمنه ولو في بعضه ولا يشترط أن يكون المدرك حيّا طول حياة المدرك كلّها، وكذلك الأمر في قولنا: «أدرك فلان كذا ببصره، إذا رأى بعضه ولو لم يدرك حقيقته، وتقول: لم يدركه، إذا لم يدرك بعضه أو لم يدركه البتة»⁽⁵⁵⁾.

وقيد المثبتون الآية بالمنع من الرؤية في الدنيا دون الآخرة، وبمنع الكفار منها دون المؤمنين⁽⁵⁶⁾، ويرى الشيخ أن وجود «ال» في لفظ الأبصار للاستغراق فتعمّ بذلك كلّ من له بصر دون تقييد، وجاءت الآية في مقام المبالغة فتعمّ كلّ الأوقات، كما أنّها مطلقة في مقام المدح، فهذه كلّها قرائن تمنع من تخصيص الآية بوقت معين دون آخر، والآنقلب هذا المدح إلى ضدّه وهو مستحيل⁽⁵⁷⁾؛ ولهذا تبقى الآية دالة على النفسي نفيا عاما مطلقا، وأما تقييدها وتخصيصها فهو تأويل بغير موجب، فالاستدلال بها دون تأويلها أقوى.

أما قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ: رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرِ إِلَيْكَ قَالَ: لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ أَنْظُرِ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ

(55) - حاشية القناطر: 2/و: 15؛ انظر: ابن منظور: لسان العرب: 419/10، 420؛ - شرح أصول تبيغورين: 498.

(56) الأشعري: الإبانة: 14؛ اللمع: 35.

(57) - شرح أصول تبيغورين: 498؛ - التيسير: 410/3؛ - الهيمان: 204/136.

فَسَوْفَ تَرَانِي، فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا
 فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ: سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾ [الأعراف: 143]
 فيدلّ على النفي المستقبلي لرؤية الله تعالى نفيًا غير محدود⁽⁵⁸⁾؛ ويظهر ذلك من خلال
 أربعة معانٍ فيه كانت هي محور الجدل وهي: سبب طلب موسى ﷺ للرؤية، وأثر
 النفي «بلن»، وسبب توبة موسى ﷺ وتعليق الرؤية باستقرار الجبل⁽⁵⁹⁾.

أما في سبب طلب الرؤية: فإنّ الشيخ اطفيش يرى أنّ موسى ﷺ لم يطلب
 الرؤية لنفسه، - كما يرى مثبتو الرؤية⁽⁶⁰⁾ - فهو أعلم بربه وبصفاته، ولكنّه طلبها وهو
 يعلم باستحالتها حتّى يقتنع قومه بذلك عندما يعرفون جواب الله تعالى لموسى⁽⁶¹⁾.
 ويدلّ على هذا قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَئِن نُّومِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ
 جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [البقرة: 54] وقوله أيضًا: ﴿فَقَدْ
 سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ﴾
 [النساء: 152]⁽⁶²⁾ فموسى ﷺ أعلم بالله، لذلك لمّا طلبوها وتلقى الجواب قال:
 ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ [الأعراف: 155] وهذا تسفيه وتجهيل للقوم
 فيلزم أن يكون قد نهاهم، فلا يمكن أن ينكرها عليهم ويطلبها لنفسه⁽⁶³⁾.

وقد اختلف المثبتون والنافون للرؤية حول هذا الطلب تبعًا لاختلافهم حول علم
 الرسول: فالنافون يرون أنّ الرسول يعرف كلّ المستحيلات لذلك لم يطلب الرؤية

(58) - الهيمان: 206/1ق6.

(59) الجعبري: البعد الحضاري: 325/1.

(60) الأشعري: الإبانة: 13؛ الباقلائي: التمهيد: 266؛ البغدادى: أصول الدين: 99.

(61) - التيسير: 192/4؛ - الهيمان: 240/2ق6، 241.

(62) - المصدر نفسه.

(63) - المصدر السابق.

لنفسه، بينما يرى المثبتون أنه لعلمه بالجائزات طلبها؛ لكن القرآن لا يدلّ على أنّ الأنبياء يعرفون كلّ المستحيلات والجائزات، فمن الأنبياء من طلب ما لا علم له به كما قال الله تعالى لنوح عليه السلام: ﴿فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [هود: 46]⁽⁶⁴⁾ لذا فالآية لا تدلّ بالضرورة على جواز الرؤية لمجرد هذا الطلب، ولكن مع هذا فإن حجة من ينفي الرؤية بهذه الآية أقوى: إذ إنّ المثبتين يرون أنّ النبي يعلم أنّ الرؤية جائزة في حقّ الله تعالى لذلك طلبها، وهذا يقتضي أنّه لعلمه بالله يجب أن يكون عالماً بامتناعها في الدنيا أيضاً، فلماذا طلبها؟ وهذا ما يؤيد كونه لم يطلبها لنفسه وهو العالم بالله، الصادق في إيمانه، وهل سيطلب يقينا أكبر من الوحي والتكليم والمعجزات التي تجري على يده؟ كلّ هذا وغيره لا يحتمل في حقّ النبي مما يقوِّي حجة من ذهب إلى أنّ سبب طلب موسى للرؤية هو انتهاج طريقة لإقناع القوم حتى يؤمنوا به.

أما في أثر النفي بـ«لن»: فقد ذهب المثبتون للرؤية إلى أنّه لا يفيد التأييد بل هو للنفي المقيد في الزمن، ولذا فالآية تدلّ على نفي الرؤية في الدنيا دون الآخرة⁽⁶⁵⁾. بينما قال النافون إنّها تفيد النفي المؤبد المطلق في الزمن، والرؤية منفية في الدنيا والآخرة⁽⁶⁶⁾. أمّا الشيخ اطفيش فقد كان في أوّل عهده على رأي مذهبه الذي يقول بتأييد النفي بـ«لن»، واستشهد بقول الربيع في الجامع الصحيح أنّ «لن» حرف إيساس، وكذلك برأي الزمخشري المؤيد للتأييد⁽⁶⁷⁾؛ لكن الشيخ لم يثبت على هذا الرأي وغيره ورأى أنّ الصحيح في نفي «لن» أنّه ليس مطلقاً مؤبداً، بل هو نفي مثل النفي بالحرف

(64) الوارجلاني: الدليل: 66/1.

(65) البغدادي: أصول الدين: 99.

(66) عبد العزيز الثميني: معالم الدين: 32/2؛ الجعبري: البعد الحضاري: 327/1.

(67) الزمخشري: الكشاف: 133/2؛ الربيع: الجامع الصحيح: 237؛ -الهميان: 206/1.

«لا» واستدل على ذلك بأنها وردت مع «لا» لنفي معنى واحد وهو نفي تمني اليهود للموت في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَلَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: 95] وقوله ﷻ: ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَلَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [الجمعة: 07] وهذا يدل على أنّ النفي بـ«لن» أو بـ«لا» واحد، إضافة إلى أنه لو كانت «لن» تفيد التأييد لما كان لوجود لفظة «أبدا» بعدها من معنى، بل جاءت للتأييد الذي لا تفيد «لن» و«لا» مفردتين كما أنّ الآيتين لا تدلان على أنّ اليهود لن يتمنوا الموت أبدا في الدنيا والآخرة بل سيتمنونه مع أهل النار في الآخرة؛ فهذا نفي مقيد في الزمن، وهكذا ينتهي الشيخ اطفيش إلى أنّ الحرف «لن» ليس للتأييد المطلق، بل لمجرد النفي، لكنه لم يترك رأيه هذا مطلقا بل قال في آية سورة الأعراف إنها تفيد النفي المؤبد لكن بقرائن خارجية ليس لذاتها، ففي موضوع نفي الرؤية يكون النفي مؤبدا لا لوجود «لن»، ولكن باعتبار أنّ الرؤية نقص ومستحيلة في حق الله تعالى لما يلزم عنها فكان النفي في هذه الآية للتأييد⁽⁶⁸⁾.

وأما عن توبة موسى ﷺ وسببها: فقد أرجعه البعض إلى كونه طلب الرؤية في الدنيا، أو إلى أنه سألها من غير إذن من الله تعالى وهذه احتمالات من يثبت الرؤية⁽⁶⁹⁾ لأنها تؤدي إلى أنّ الرؤية جائزة في ذاتها لكنها لا تقع في الدنيا، وقد قال الشيخ بالاحتمال الثاني وهو السؤال بغير إذن، وزاد احتمالات أخرى هي:

- أنّ موسى لم يقتصر على إرجاع الأمر إلى الله تعالى وهو أعلم بما قالوا وكان عليه أن يفعل ذلك.

- أو أنّه استغفر لذنوبه التي يعلّها الله تعالى عليه.

(68) - التيسير: ط1: 210/6، 211.

(69) الرازي: التفسير الكبير: دار إحياء التراث العربي: ط 3 بيروت دت: 235/14.

- أو تاب خضوعاً لله تعالى وندماً لنسبة الطلب إلى نفسه⁽⁷⁰⁾.

وما هذه إلا احتمالات وتأويلات لا تعطينا الحقيقة، وقد برّر الشيخ اللجوء إليها بكونها ضرورية من أجل الخروج من المحذور، كما هو الشأن مع غير هذا النصّ من المتشابهات⁽⁷¹⁾.

وأما عن تعليق الرؤية باستقرار الجبل فيقول الشيخ اطفيش إنّ الله تعالى علّق في النصّ رؤيته باستقرار الجبل فكان حكمها متعلّقاً بهذا الاستقرار، ولكنّه قضى في الأزل أنّه سيزيل الجبل عند طلب موسى الرؤية، فاستقراره مستحيل ولذلك كانت الرؤية مستحيلة أيضاً⁽⁷²⁾.

هذه مجمل الاعتبارات التي أفادت الحكم باستحالة رؤية الله تعالى؛ ونلاحظ أنّ الشيخ اطفيش اكتفى في تحليل الآية باتّباع خطوات من سبقه إلا في أثر النفي بالحرف «لن»؛ واقتصر على الجانب الشكلي واللفظي، وغاب عن هذا التحليل الإشارة إلى الموقف الذي عاشه سيّدنا موسى عليه السلام وتلقّيه لهذا النفي الشديد، الذي ابتدأه الله تعالى بجواب صارم: «لن تراني» كأنه يقرّر أمراً بديهياً في حقّ الله تعالى ثمّ قرنه بآية ظاهرة عظيمة، وهذا ما أدّى إلى صعق موسى عليه السلام ثمّ استغفاره لما أفاق، وهذا كاف في الدلالة على عظمة التفكير في رؤية الله تعالى فضلاً عن طلبها، لأنّ الجواب في الآية كان أشدّ من أيّ جواب آخر على طلب نبيء من الأنبياء، ولأنّه تعلّق برؤية الله تعالى في ذاته، وهذا بالمقارنة إلى جوابه على سؤال أنبياء آخرين مثل جوابه لإبراهيم عليه السلام في طلب كيفية الإحياء، وجوابه لنوح عليه السلام في شأن ابنه ونجاته من الغرق، فكلا الجوابين

(70) - شرح أصول تبيغورين: 509، 510؛ - شرح الدعائم: 31/1.

(71) - شرح الدعائم: 31/1.

(72) - شرح أصول تبيغورين: 500؛ - شرح الدعائم: 31/1؛ السالمي: مشارق: 366/1.

لم يكن شديدا مثلما هو الحال مع موسى عليه السلام.

هذا عن استدلال الشيخ اطفيش من القرآن الكريم، وأما من السنة فقد ذكر حديثين هما⁽⁷³⁾:

قوله عليه السلام: «جنتان من فضة حليتهما وعانيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب حليتهما وعانيتهما وما فيهما؛ وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن»⁽⁷⁴⁾.

فهذا الحديث نص صريح وواضح في منع الرؤية عن أهل الجنة، وأما غيرهم فهم بالمنع أولى، وقد علّل الرسول عليه السلام هذا المنع بوجود صفة ذاتية هي صفة الكبرياء، وهي صفة دائمة يستحيل أن تزول ويتّصف الله تعالى بضلّها ولذلك كانت استحالة الرؤية مثل استحالة زوال هذه الصفة⁽⁷⁵⁾.

والحديث الثاني: ما رواه البخاري عن مسروق⁽⁷⁶⁾ قال: «قلت لعائشة رضي الله عنها: "يا أمّاه: هل رأى محمد عليه السلام ربه؟" أي ليلة الإسراء؛ فقالت: "لقد قفّ شعري مما قلت أين أنت من ثلاث من حدثكهن فقد كذب: من حدثك أنّ محمداً عليه السلام رأى ربه فقد كذب؛ ثم قرأت: ﴿لَا تُشْرِكُهُ الْإِبْصَارُ وَهُوَ يُبْصِرُ وَهُوَ﴾

(73) - التيسير: ط1: 31/6؛ - شرح أصول تيبغورين: 525؛ - الجنة: 160؛ - وفاء الضمانة: 285/6.

(74) البخاري: التفسير باب قوله تعالى: ﴿وَمِنْ قَوْلِهِمَا جَنَّاتٍ﴾ رقم: 4597؛ مسلم: الإيمان باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم رقم: 180؛ انظر المعجم المفهرس: 379/1؛ 250/2.

(75) - التيسير: ط1: 31/6؛ - شرح أصول تيبغورين: 525؛ - الجنة: 160.

(76) مسروق بن الأجدع بن مالك (توفي سنة 63هـ/683م) تابعي ثقة عالم بالفتيا؛ انظر الزركلي: الأعلام: 214/7.

اللَطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١﴾ * ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ ** [...] «ولكن رأى جبريل في صورته مرتين»⁽⁷⁷⁾.

ولم يذكر الشيخ اطفيش أكثر من هذين الحديثين في الدلالة على نفي الرؤية وقد جاء الأوّل منهما صريحاً وواضحاً، وأمّا الثاني فيدلّ على منع الرؤية في الدنيا أكثر من دلالة على نفيها دنيا وأخرى. واستدلّ به الشيخ اطفيش بطريق غير مباشر اعتماداً على موقف أمّ المؤمنين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا واستعظامها للأمر، واعتماداً على أنّ النفي كان للتزويه وما كان للتزويه فهو دائم دنيا وأخرى⁽⁷⁸⁾.

وقد أيد الشيخ رأيه في نفي الرؤية بسرد أسماء مَنْ رُوِيَ عَنْهُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِنَفْيِهَا مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ، معتمداً في ذلك على ما ذكر في «الجامع الصحيح» للربيع بن حبيب⁽⁷⁹⁾، ومنهم أمّ المؤمنين عائشة، وابن عباس وعليّ بن أبي طالب، والحسن البصري⁽⁸⁰⁾، ومجاهد⁽⁸¹⁾، والنخعي⁽⁸²⁾؛ ويرى الشيخ اطفيش أنّ الصحابة والتابعين كانوا متفقين على نفي الرؤية وأنّ الخلاف كان بعلمهم⁽⁸³⁾؛ ولكننا نلاحظ أن الرواية عنهم

(* سورة الأنعام: 104.

(**) سورة الشورى: 51.

(77) الربيع: الجامع الصحيح: 212 رقم 824؛ البخاري: التفسير تفسير سورة والنجم رقم 4574؛ انظر المعجم المفهرس: 200/2.

(78) - وفاء الضمانة: 285 / 6.

(79) الربيع: الجامع الصحيح: 227 رقم 854.

(80) الحسن البصري بن يسار: (21-110هـ / 624-728م) من كبار التابعين؛ انظر الزركلي: الأعلام: 226/2.

(81) مجاهد بن جبير (21-104هـ / 642-722م)؛ انظر: المرجع نفسه: 278/7.

(82) إبراهيم بن يزيد النخعي: (46-96هـ / 666-715م)؛ انظر المرجع نفسه: 80/1.

(83) - الهميان: 246/2.

تتناقض تماماً يدلّ على عدم هذا الإتِّفاق⁽⁸⁴⁾؛ فكلّ من مذهب يؤيد رأيه في الموضوع بقول صحابيٍّ أو تابعيٍّ، لذلك تبقى الأدلّة الحقيقيّة من النقل هي نصوص القرآن والسنة بالإضافة إلى الاستدلال العقليّ.

– الأدلّة العقلية

لقد حاول الشيخ اطفيش في كلّ استدلاله العقليّ أن يثبت أنّ الرؤية مستحيلة نظراً لما يلزم عنهما من نقص في حق الله تعالى ومن هذه الأدلّة ما يلي:

1- ثبوت مستلزمات الرؤية في المرئيّ: بما أنّ الرؤية تتمّ بالعين المعهودة فإنّها لا ترى إلّا بمقاييس، وفي ظروف محدّدة، ممّا يستلزم وجود أوصاف في المرئيّ، بها تتمكّن العين من إدراكه، ومن هذه الأوصاف ثبوت الأحوال فيه مثل الطول والقصر، واللون، والغلظة والرقة⁽⁸⁵⁾، وثبوته في جهة تقابل الناظر، وفي مكان يحده وحيز يحويه⁽⁸⁶⁾، فإنّ العين لا يمكن أن ترى إلى غير جهة: لا أمامها ولا خلفها ولا يسارها ولا يمينها ولا فوقها ولا تحتها⁽⁸⁷⁾؛ كما أنّ ما يرى يلزم أن تثبت في حقه الحركة والتنقل، ولا يمكن أن يكون في كلّ مكان بل لا بدّ أن يخلو منه مكان فيلزم عن ذلك تنقله وحركته⁽⁸⁸⁾، كما يلزم عن الرؤية أيضاً إثبات التبويض والتجزئ، فالمرئيّ إمّا

(84) الرازي: معالم أصول الدين: 70؛ انظر لهذه الروايات: أبو جعفر محمد بن حرير الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن: المطبعة الميمنية مصر دت: 182/7، 183؛ 36/9؛ السالمي: مشارق: 371/1، 372.

(85) – التيسير: ط1: 427/6؛ – شرح الدعائم: 29/1.

(86) – حاشية القناطر: 2/ و: 15؛ – التيسير: ط1. 426/6؛ – اللجنة: 158.

(87) ولذا ردّ ابن أبي العز على الأشاعرة في قولهم إن الرؤية تتم في غير جهة وحيز، واعتبره قولاً لا يقبله العقل، بل هي رؤية في جهة وفي مقابلة الرائي. انظر: الأشعري: اللمع: 33؛ ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 211.

(88) – التيسير: ط1: 427/6.

أن يُرى كليةً أو يُرى جزء منه⁽⁸⁹⁾، كما تثبت الرؤية الجنس لما تراه ويكون المرئي محسوساً وأول حاسة تصله هي العين فتبَيِّن جنس ما تراه وتميزه عن باقي المرئيات⁽⁹⁰⁾؛ فهذه مستلزمات الرؤية ونتيجتها التي تثبت في حق المرئي، ولا يمكن للعين أن ترى شيئاً لا يتَّصف بهذه الخصائص، فهي لا ترى شيئاً لا لون له، أو غير محدود الجهات، ولا جنس له ولا شكل، فإذا انتفت هذه الأوصاف انتفى الإبصار واستحالت الرؤية، وبما أنّ هذه الصفات اللازمة عن الرؤية كلّها مستحيلة في حق الله تعالى فإنّ الرؤية عقلاً مستحيلة وغير ممكنة بأيّ حال وفي أيّ وقت، لأنّ إثباتها إثبات للنقص والتشبيه بين الخلق وبين الله تعالى⁽⁹¹⁾.

2- مناقضة الرؤية لصفتي الباطن والتكبر: فالله تعالى مدح نفسه بكونه هو الباطن، وهو المتكبر فإذا كان يُرى فإنّ الرؤية تنفي ثبوت هاتين الصفتين، لأنّ المرئي لا يكون باطناً والله تعالى هو الباطن⁽⁹²⁾، وإذا أمكن رؤيته فإنّه لا يوصف بكونه متكبراً بمعنى تعاليه عن الخلق فلا يصلون إليه بأيّ نوع من الإدراك، فعقولهم قاصرة عن إدراك حقيقته وكذلك حواسّهم، أمّا إذا رُمي فقد انتفى كلّ ذلك، ويدلّ على هذا الحديث السابق الذي ذكر فيه أنّه لا يمنع المؤمنين من رؤية الله تعالى سوى رداء الكبرياء، ولمّا كانت الرؤية مناقضة لهذا الوصف فهي مستحيلة⁽⁹³⁾.

3- دلالة نفي الرؤية على المدح: لقد تبَيَّن في الاستدلال بآية سورة الأنعام أنّ الله تعالى مدح نفسه بعدم إدراك الأبصار له، فكان نفي الرؤية عنه مدحاً له، وصفة ذاتية

(89) - المصدر نفسه؛ - شرح الدعائم: 29/1.

(90) - التيسير: ط1: 427/6.

(91) - شرح النيل: 611/17.

(92) - حاشية القناطر: 2/ و: 09؛ - التيسير: 411/3.

(93) - الذخر الأسنى: 132؛ انظر الحديث المذكور وتخريجه في الهامش: 74 من هذا المبحث.

فيه، وصفات الذات لا تتغير ولا يتّصف الله بأضدادها سواء اختلف الزمان والمكان أو لم يختلفا، وإذا تغيّر المدح انقلب إلى الذم؛ فلا يمكن أن يُرى لأنّ ذلك مضادّ للمدح بعدم الرؤية⁽⁹⁴⁾ وهو مستمرّ مطلقا في الدنيا والآخرة.

هذا أهمّ ما استدلّ به الشيخ لنفي الرؤية نقلا وعقلا، وقد بقي وقيا لمنطلقه في الموضوع حيث وضّح للقصود من الرؤية المنفية وهي رؤية العين كما يعرفها الناس وكما يفهمونها، وعلى هذا الأسس أثبت نفيها عن الله تعالى، وهذا النفي يرجع إلى الثبات على التنزيه واعتقاد استحالة أيّ نوع من الإدراك للذات. وفي مقابل استدلال الشيخ على نفي الرؤية اتخذ موقفا من أدلّة المثبتين لها، وعارضها كما سيّضح فيما يلي.

ب - موقف الشيخ اطفيش من أدلّة إثبات الرؤية

قبل دراسة موقف الشيخ اطفيش من أدلّة مثبتة الرؤية تنبغي الإشارة إلى أنّ المثبتين لم يتفقوا في أهمّ ما يتعلّق بالرؤية وهو وقتها وكيفيتها ومن يحظى بها، فقد اختلفوا في وقتها على ثلاثة أقوال: هل تكون في الدنيا والآخرة؟ أم في الآخرة لعموم الناس؟ أم في الجنة فقط؟ وأمّا في الكيفية: فالبعض يقول بالرؤية بدون كيفية ودون تفسير لها مثل الأشاعرة، وآخرون يرون أنها تكون في مقابلة وجهة مثل السلفية؛ وأمّا من يرى: فقد قصره البعض على المؤمنين، وعمّمه البعض إلى المنافقين وجعلها الآخرون عامّة لكلّ الناس⁽⁹⁵⁾. وقد رأى الناقد للرؤية أنّ هذا الاختلاف دليل على ضعف القول بإثبات الرؤية وترجيح للنفي، بينما لم يهتم الشيخ اطفيش به ولم يشر إليه رغم أهميته،

94 - الهميان: 6/303؛ - التيسير: 4/191.

95 انظر هذه الآراء في: الأشعري: الإبانة: 10؛ المتوردي: كتاب التوحيد: 77؛ الباقلاني: التمهيد: 277؛ الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: دار الكتب العلمية بيروت 1403 هـ/1983م: 42، 48؛ ابن تيمية: الرسائل الكبرى: 1/402؛ ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 211-213؛ سعيد بن علي ابن تعاريت: المسلك المحمود في معرفة الردود: ط حجري، دم، 1321هـ: 179.

لأنّ موضوعا كإثبات الرؤية غير منتظر فيه مثل هذا الاختلاف الواسع حتى يجعله البعض أقصى ما يحظى به المؤمن من الثواب ثم يجعله الآخرون أمرا عاديا⁽⁹⁶⁾، أما موقفه من الأدلة فقد جاء حسب نوعها.

– الاستدلال بالنقل

يرى الشيخ اطفيش أنّ الآيات التي استدلت بها مثبتوا الرؤية إما أنّها لا تدلّ على الرؤية، أو هي نصوص متشابهة وليست محكمة فتؤول بما يوافق الآية ﴿لَا تُشْرِكْهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُشْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 104] ومن هذه الآيات:

قوله تعالى: ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: 22-21]⁽⁹⁷⁾.
فهذه الآية كما يرى الشيخ تؤول بتقدير محذوف: «إلى رحمة ربّها ناظرة، أو إلى نعمة ربّها ناظرة» حتى توافق النصوص المحكمة، ولا تدلّ على إثبات الرؤية⁽⁹⁸⁾، ومن الحجج التي ذكرها لهذا التأويل قوله: إنّ النظر يدلّ على الانتظار أيضا وليس مقصورا على الرؤية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: 279]⁽⁹⁹⁾؛ وكقول القائل: «أنظر إلى الله ثم إليك» بمعنى أنتظر، أو نظرت فلانا أي انتظرته⁽¹⁰⁰⁾، ومنه قول حسّان بن ثابت:

وَجُودَ يَوْمَ بَدْرِ نَاطِرَاتُ إِلَى الرَّحْمَنِ يَأْتِي بِالْفَلَاحِ

96) أحمد الخليلي: الحق الداغ: 29.

97) الأشعري: الإبانة: 12، 13؛ الباقلاني: التمهيد: 267؛ الرازي: معالم أصول الدين: 69.

98) – التيسير: ط1: 426/6.

99) – المصدر نفسه: 427/6؛ الخليلي: الحق الداغ: 43.

100) ابن منظور: اللسان: 72/7؛ – التيسير: ط1: 426/6.

وقول الشاعر:

كُلُّ الْخَلَائِقِ يَنْظُرُونَ سِجَالَهُ نَظَرَ الْحَجِيجِ إِلَى طُلُوعِ الْهَلَالِ⁽¹⁰¹⁾

وقد نسب النظر في الآية إلى الوجه مع أنّ الرؤية تكون بالعين، لذلك لم تدلّ على إثبات الرؤية لأنه حمل للآية على المجاز من استعمال الكلّ لمعنى الجزء، والوجه فيها يدلّ على الجسم كلّه بدليل أنها تصف الوجه بالنضارة والعين لا توصف بذلك⁽¹⁰²⁾، كما أنّ المقابلة في الآية تدلّ على عدم الرؤية وعلى أنّ المقصود بالوجه هو الجسد كلّه لقوله تعالى: ﴿هُوَ وَجُودُهُ يَوْمَئِذٍ بِأَسِيرَةٍ تَنْظُرُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ فالآية تصنّف الناس إلى قسمين: قسم وجوههم مشرقة ينتظرون الرحمة، وقسم آخر وجوههم عابسة تنتظر أن تلقى في العذاب⁽¹⁰³⁾. فالآية لا تدلّ على الرؤية الحقيقية عندما نقرن بين ظاهرها وبين القرائن التي تصرفها عن هذا الظاهر فتصبح محتملة لمعان يلزم عنها إبعاد معنى الرؤية بالعين.

قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: 26] فالحسنى هي دخول الجنة، والزيادة - عند مثبتى الرؤية - هي رؤية الله تعالى⁽¹⁰⁴⁾، ويرى الشيخ اطفيش أنّ الزيادة المقصودة في الآية هي مضاعفة الحسنات والأجر والثواب، ولا دليل فيها على الرؤية حتى تصرف إليها بل تبقى على ظاهرها⁽¹⁰⁵⁾.

قوله تعالى عن الكفار: ﴿كَأَلَّا إِنِّهْمَ عَن رَّبِّهْمَ يَوْمَئِذٍ لَّمْخَجُوبُونَ﴾ [المطففين: 15] فما دام الكفار محجوبين عن ربهم فهذا يعني أنّ غيرهم غير محجوبين

(101) - المصدر نفسه؛ - عدم الرؤية: 26؛ - الهميان: ط1: 14/486.

(102) - المصدر نفسه؛ - شرح أصول تبيغورين: 485.

(103) - الهميان: ط1: 14/490؛ انظر: الخليلي: الحق الدماغ: 43، 44.

(104) الأشعري: الإبانة: 14؛ الرازي: معالم أصول الدين: 69.

(105) - شرح الدعائم: 31/1.

فيمكنهم أن يروه⁽¹⁰⁶⁾؛ وردّ الشيخ اطفيش على هذا الاستدلال بأنّ الآية لم تعيّن المقصود بالحجب، فيمكن أن يقال المراد: الحجب عن خيرا لله تعالى، فالحجاب يصلح للأمرين، لكنّ الأدلّة تدلّ على عدم الرؤية لأنّ المستعمل في اللغة هو حجب السلطان غيره عن خيره ومنّعه فيقال: حجبه، وقد يراه ويحجبه عن عطائه، كما يمكن أن يراه ويأمر بتعذيبه، كما قد لا يراه ويصله بعطائه فلا يقال حجبه مع أنّه لم يره؛ لذا فالآية لا تكون دليلا على الرؤية لما فيها من الاحتمالات⁽¹⁰⁷⁾.

هذا عن الاستدلال من القرآن أمّا من السنّة فأهمّ ما ذكره الشيخ من أدلّة المثبتين ثلاثة أحاديث هي:

الأوّل - «عن أبي هريرة: أنّ الناس قالوا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: هل تضارّون في القمر ليلة البدر؟ قالوا: لا يا رسول الله؛ قال: فهل تضارّون في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: فإنّكم ترونه كذلك: يجمع الله الناس يوم القيامة؛ فيقول: من كان يعبد شيئا فليتبّعه [...] وتبقى هذه الأمة فيها شافعوها أو منافقوها - شك إبراهيم - فيأتيهم الله فيقول: أنا ربّكم، فيقولون: هذا مكاننا حتّى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون، فيقول لهم: أنا ربّكم، فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه»⁽¹⁰⁸⁾. وقد أورد الشيخ اطفيش نصّ الحديث ونقد متنه بما يجعله غير صالح للاستدلال لما فيه من التناقض مع العقيدة المتفق عليها في صفات الله تعالى وتنزيهه: ففيه إثبات الجهة عندما يشرف

(106) - الأشعري: الإبانة: 14؛ الرازي: معالم أصول الدين: 70.

(107) - فتح الله: 2/ و: 335.

(108) البخاري: التوحيد باب قول الله تعالى: هُوَ جُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿١٠٨﴾ رقم 7000؛ وصفة الصلاة باب فضل السجود رقم 773 مع اختلاف اللفظ؛ انظر: المعجم المفهرس: 202/2.

الله تعالى على الناس ويأمرهم باتباعه، وفيه إثبات التغير حين ذكر أنّ الله تعالى يأتي في صورة غير التي يعرفها الناس، ثم يأتي في التي يعرفونه بها فيتبعونه، وفيه تكليف بالاتباع مع أنّ الآخرة ليست دار تكليف⁽¹⁰⁹⁾، وهذه كلّها مناقضة للعقيدة الصحيحة، إلا أنّ التكليف الذي أشار إليه الشيخ اطفيش ونفى وجوده فيه مبالغة؛ فالآخرة ليست دار تكليف. بمعنى التكليف الذي يترتب عنه ثواب أو عقاب لتركه، وليس هذا الأمر - في الحديث - كذلك، وإلا كان الأمر بدخول الجنة من هذا القبيل أيضا، وقد أغفل الشيخ جوانب يظهر من خلالها اضطراب متن الحديث وذكرها غيره كالسالمي، منها: أنّه يؤدي إلى التشبيه بين الله تعالى والقمر والشمس حين يشبّه بين رؤية الله ورؤية الشمس والقمر فيلزم من التشابه بين هذه الرؤى التشابه بين المرئيات⁽¹¹⁰⁾، كما يلزم من الحديث أن يعرف الناس الصورة الكاملة الحقيقية لله تعالى حتى إذا جاءهم في غيرها أنكروه، وكما أنّ نصّ الحديث يناقض قول من يرى أنّ الرؤية هي أعظم ثواب يتلقاه المؤمن لأنّ الحديث يجعلها في الموقف ويجتمع عليها المؤمن وغيره⁽¹¹¹⁾.

وبعد أن أورد الشيخ نصّ الحديث ونقده قال في الحكم عليه إنه يحتمل أن يكون موضوعا لما فيه من مناقضة صفات الله تعالى وكمالها، أو يكون صحيحا لكن يجب أن يؤوّل بما يوافق التنزيه⁽¹¹²⁾، ومن المعاني التي يؤوّل إليها: أنّ المراد به رؤية أمر الله تعالى أو وعده ووعيده حقًا لا شك فيه، أو أنهم لا يشكّون في الله تعالى مثلما لا يشكّون في البدر، أو أنهم يرون مزيد كرامته وأعلى دلائله⁽¹¹³⁾؛ فهذا التأويل يُخرج من المحذور

(109) - الجنة: 170.

(110) السالمي: مشارق: 377/1، 378.

(111) الخليلي: الحق الدامغ: 57-59.

(112) - الجنة: 170؛ -الهميان: ط: 1: 488/14؛ -عدم الرؤية: 27.

(113) - عدم الرؤية: 26، 27؛ -الهميان: 234/5؛ -الجنة: 158.

ويوافق التنزيه ويحتمله النصّ لذلك يلجأ إليه.

الثاني - عن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «بينما أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور فرفعوا أبصارهم فإذا الربّ جلّ جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم، فقال: السلام عليكم يا أهل الجنة وهو قول الله تعالى: ﴿سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ﴾ [يس: 58] فلا يلتفتون إلى شيء مما هم فيه من النعيم ما داموا ينظرون إليه حتى يحتجب عنهم وتبقى بركته ونوره»⁽¹¹⁴⁾.

وقد حكم الشيخ اطفيش بوضع هذا الحديث لمخالفته صفات الله تعالى وكماله مثلما هو الأمر في الحديث السابق، وإذا لم يكن موضوعاً فإنه يؤوّل إلى إشراف ملك الله والنظر إلى كرامته⁽¹¹⁵⁾.

الثالث - «إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار؛ نادى مناد: يا أهل الجنة، إنّ لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه فيقولون: ما هو؟ ألم يشقّل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويمجرنا من النار؟ فيكشف الحجاب؛ فينظرون إليه فما أعطاهم شيئاً أحبّ إليهم من النظر إليه وهي الزيادة»⁽¹¹⁶⁾.

وقد حكم الشيخ اطفيش أيضاً بوضع هذا الحديث لما فيه من التشبيه والتجسيم، ونسبة الجهة والحيز إلى الله تعالى ومخالفة قوله: ﴿وَرِضْوَانٌ مِنْ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: 72] ففي الآية أكبر ما يجده المؤمن في الجنة هو الرضوان، بينما يجعله الحديث هو الرؤية،

(114) قال الألباني عنه: ضعيف وأن ابن الجوزي حكم بوضعه، وخرجه ابن ماجه، وأبو نعيم في الحلية ومن رواه: أبو عاصم العباداني؛ قال الذهبي: واه، وقال الرقاشي: منكر الحديث؛ انظر: ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 182.

(115) - الجنة: 75.

(116) رواه مسلم مع اختلاف في اللفظ: كتاب الإيمان رقم 297؛ انظر: ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 206؛ مع هامش الألباني.

وإضافة إلى هذا فإنّ الحديث إذا لم يكن موضوعاً فهو آحاد لا يؤخذ به لمخالفته ظاهر القرآن والأدلة الأخرى؛ وإذا صحّ فإنه يؤوّل بحصول مزيد العلم بآيات الله تعالى⁽¹¹⁷⁾.

قد كان موقف الشيخ اطفيش من هذه الأحاديث واحداً حيث نقد متونها مستنداً إلى أنّ الحديث والقرآن كلاهما وحي ولا يمكن أن يتناقضا فيما بينهما؛ لذا يجب إخضاع الحديث لصريح القرآن ولما ثبت من العقيدة الصحيحة في الله تعالى⁽¹¹⁸⁾، وهذه الأحاديث المذكورة وغيرها تناقض في ظاهرها - حسب الشيخ - العقيدة المتفق عليها، فكان يحكم عليها بالوضع أو يجعله محتملاً، والملاحظ أنه لم يكن يبحث سبب الحكم بالوضع من خلال السند، ثم يحتمل صحتها مع تأويلها بما يوافق المحكم من القرآن والتنزيه.

– الاستدلال بالعقل

استدلّ للثبوت للرؤية عقلياً بأنّ علة رؤية ما صحّت رؤيته هي وجوده، والله تعالى موجود إذن يصحّ أن يرى⁽¹¹⁹⁾، ولا يخفى ضعف هذا الاستدلال كما حكم عليه الرازي نفسه، لأنّ الواقع يناقضه كما أشار إلى هذا الشيخ اطفيش في نقله، فلا يلزم من وجود الشيء أن يرى بالضرورة، وإلاّ لزم أن ترى كلّ الموجودات ومنها الأصوات والروائح وهذا مخالف للعقل والواقع، كما أنه لا شبه بين وجود الله تعالى ووجود مخلوقاته لذا لا يمكن الحكم بإمكان رؤيته لعله الوجود لأنّها مختلفة بين الله وبين العباد⁽¹²⁰⁾.

(117) - شرح أصول تبيغورين: 525؛ -الهميان: ط1: 488/14؛ -الجنة: 156، 157.

(118) -الحجة في بيان المحجة: 5؛ -الهميان: ط1: 36/13.

(119) الأشعري: الإبانة: 16؛ الرازي: معالم أصول الدين: 68، البغدادي: أصول الدين: 99؛

البيجوري: تحفة المرید: 61.

(120) الرازي: معالم أصول الدين: 68؛ -الهميان: ط1: 206/136؛ -شرح أصول تبيغورين: 503، 504.

فالعقل يقتضي نفي الرؤية عن الله تعالى، لذا بقي المثبتون على ظاهر الأدلة السمعية النقلية المثبتة للرؤية كما يدلّ على ذلك رأي الإمام الرازي، لكنهم اختلفوا بين إثباتها دون تكييفها وبين إثباتها كما جاءت في ظاهر النصوص؛ فقد التزم السلفية⁽¹²¹⁾ ظاهر النص وأثبتوا رؤية الله تعالى في الجهة وفي مقابلة، بينما حاول الأشاعرة تعديل ذلك بإدخال اعتبارين في الرؤية حتى يمكن قبولها عقلا، وهما: القول بالرؤية دون تكييف والقول بها على أنّها رؤية قلبية⁽¹²²⁾.

وقد ناقش الشيخ اطفيش ذلك مبينا أنّ الرؤية المنفية هي رؤية العين المعروفة، وهي رؤية تلزم التكييف وتثبت عنها صفات محدّدة في المرئيّ، وأمّا إثبات رؤية من غير تكييف فهو خروج عن مجال النقاش ولا تصبح رؤية على المعنى الحقيقيّ، فلا تسمّى رؤية، واعتبر هذا الرأي اعترافا بعدم إمكان الرؤية وباستحالتها، لأنّ القائل به أدرك عدم إمكان رؤية الله على الحقيقة⁽¹²³⁾ فلجأ إلى القول بها من غير تكييف.

وأما القول برؤية قلبية فهو للإمام الغزالي⁽¹²⁴⁾؛ حيث رفض تفسير الرؤية بالمعنى المعروف الذي يتمّ بالجراحة المعروفة (العين)، لأنّ الله تعالى لا يرى بالأعين ولا يدرك بها، ولذا قال إنّ المقصود برؤية الله تعالى هو إدراك قويّ أرقى وأكمل من مجرد التخيل وأوضح منه، ويسمّى رؤية وإبصارا بالنسبة إلى التخيل، أي أنّ الإنسان يعطى قوة تمكّنه من مزيد العلم فيعرف الله تعالى معرفة تشبه الرؤية لوضوحها وكما لها⁽¹²⁵⁾.

وقد رضي بعض من ينفون الرؤية بتفسير الإمام الغزاليّ، واعتبروه موافقا لما ذهبوا

(121) ابن تيمية: الرسائل الكبرى: 144/2.

(122) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: 44، 45؛ الرازي: معالم أصول الدين: 69.

(123) - عدم الرؤية: 25؛ - الهميان: 238/2.

(124) الغزالي أبو حامد محمد بن محمد (450-505هـ/1058-1111م)، انظر الزركلي: الأعلام: 22/7.

(125) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: 44، 45؛ د عبد المجيد بن حمده: المدارس الكلامية: 111.

إليه، ومن هؤلاء الوارجلاتيّ والسالمي⁽¹²⁶⁾، وأما الشيخ اطفيش فقد اعترض عليه بأنه مخالف للتنزيه ولاعتقاد عدم إدراك الله تعالى؛ فهو منزّه عن أن يعرفه أحد على الحقيقة وخفيّ عن الإدراك، وقال: «فإن الإدراك بأيّ وجه وبأيّ حاسة نقص لذلك الكمال والوصف بالواجب»⁽¹²⁷⁾، فالإدراك القلبيّ أو غيره كلّ شيء واحد، وقول الإمام الغزالي خروج من الرؤية الحقيقيّة إلى غيرها وهو الإدراك مع أنّ الإدراك مطلقاً يلزم عنه المخدور كما يلزم عن الرؤية؛ فقد التزم الشيخ اطفيش في رفضه لهذا القول مبدأه في التنزيه، وفي عدم إدراك الله تعالى؛ لكنّه لم يرفض الرؤية القلبيّة رفضاً كليّاً بل رضي أن تنسب إلى القلب رؤية لا تتعلّق بإدراك الله تعالى وذاته، ولكن تتعلّق باليقين به، وهو بهذا يقصد إلى تعديل قول الإمام الغزالي، حتّى يصبح القلب أكثر يقيناً بالله تعالى وقال: «وأما الرؤية بالقلب بمعنى الإيقان به وازدياد اليقين بازدياد الدلائل فكأننا يقول به»⁽¹²⁸⁾؛ والفرق بين ما ذهب إليه الإمام الغزالي وما ذهب إليه الشيخ اطفيش هو أنّ الأوّل يتّجه بالمعرفة القلبيّة إلى معرفة الذات حتّى تصبح كأنّها تُرى، بينما قصد الشيخ اطفيش الإبقاء على وظيفة القلب وهي اليقين وهو يزداد بازدياد الدلائل، فكان قوله ألزم بالتنزيه لأنه لم يخرج بالقلب عن حقيقته ووظيفته وهي الإيمان والتصديق.

والخلاصة أنّ موقف الشيخ في الرؤية هو المنع والنفى، ونلاحظ أنه في الاستدلال على النفى كان يلتزم ظاهر النص أكثر من المثبتين⁽¹²⁹⁾؛ فأدلّتهم من القرآن غلب عليها التأويل وتحميل بعض النصوص ما لا تحتمله إلاّ بوجه غير مباشر، وأما ما كان ظاهره

(126) الوارجلاتيّ: الليل: 64/1؛ السالمي: مشارق: 363/1؛ انظر: الجعيري: البعد الحضاري: 307/1.

(127) - الذخر الأسنى: 132.

(128) - حاشية القناطر: 2/ و: 15؛ انظر: -الهميان: ط1: 490/14؛ -الذخر الأسنى: 132؛ -

التيسير: 81/1؛ 410/3؛ -وفاء الضمانة: 285/6؛ -إزالة الاعتراض: 03.

(129) الجعيري: البعد الحضاري: 319/1.

يدلّ على الرؤية فقد سلك معه الشيخ اطفيش مسلك التأويل حتى لا تتعارض النصوص فيما بينهما، وكان يفتح مجال الاحتمال واسعا أمام فهم نصوص الحديث خاصة حتى لا يردّها ولا يأخذ بظاهرها المخالف للتنزيه؛ ولكن ما يؤخذ على الشيخ في الاستدلال بالحديث أنه كان يتسرّع في الحكم بالوضع من غير أن يعلّل هذا الحكم ويستدلّ عليه، وهو يتضارب بين الحكم بالوضع على الحديث ثمّ الحكم عليه بالصحة مع تأويله، والأصل أن يُثبت أحد الحكمين: فهو إمّا موضوع متروك أو صحيح مؤوّل.

وما تنبغي الإشارة إليه في هذه الاستدلالات أنّ الشيخ اطفيش قد التزم منهجا واحدا منطلقه التنزيه المطلق لله تعالى، وأنّ الرؤية المقصودة بالنفي هي الرؤية المعهودة المعروفة لدى البشر بشروطها ونتائجها؛ وكان الشيخ في ردّه على مثبتي الرؤية يركّز على المنهج الأشعريّ، ولم يتحدّث عن رأي السلفية رغم الاختلاف الواضح بين المنهجين في الموضوع؛ وكان ميّالا إلى التوفيق أحيانا بين أطراف الأقوال في المسألة وظهر ذلك جليا في تعقيبه على رأي الإمام الغزالي، كما قال أيضا عن قول الأشاعرة: «وان قلتم نراه بلا كيفية بمعنى: أننا نعلم وجوده، فتنا لله ما ذلك إلا رجوع منكم إلى منهبنا»⁽¹³⁰⁾.

وفي نظرنا: أنّ الخلاف في هذه الآراء ليس سوى خلاف لفظيّ وعدم اتفاق على المصطلح⁽¹³¹⁾. ونستبعد أن يكون المثبتون للرؤية يقصدون معاني النقص التي يُلزمهم بها النافون الذي انطلقوا في نفهم من المعنى الحقيقيّ للرؤية البصريّة، وهذا ما حاول الشيخ اطفيش أن يجمع عليه الطرفين في آخر المطاف بعد تعديل قول الغزاليّ ورأي الأشاعرة في الموضوع، كما أنّ محور الجدل كان حول وصف الله تعالى وقد كان واسعا متشعبا، مما يُلغنا إلى البحث عمّا يجب اعتقاده من كلّ هذا وما لا يجب.

(130) - عدم الرؤية: 25.

(131) انظر في هذا: محمد عبده: رسالة التوحيد: 163.

6- ما يجب في الإيمان بالصفات

لقد أتبع الشيخ اطفيش في مناقشة مسائل هذا المبحث من سبقه من الإباضية ولم يخالفهم إلا في بعض الجزئيات، وكان الأساس الذي استند إليه في تفسير الصفات وبيان المقصد منها هو التنزيه والتفديس، وتجلّى هذا خاصّة في بيان العلاقة بين الذات والصفات وتفسير الألفاظ المتشابهة ومسألة الرؤية؛ ولكن ينبغي ملاحظة أنّ مسائل الصفات قد جرّت الذين تناولوها إلى تجاوز ما نزل من الوحي في الاعتقاد وأول ذلك استحداث الكلام عن وصف الله تعالى والفرق بينه وبين صفاته ومناقضة الاعتقاد بعدم إدراك ذات الله تعالى واختلاف عالم الغيب عن عالم الشهادة؛ فقد حاول المتكلّمون أن يتحدثوا عن صفات الله تعالى كأنّهم يدركونه ويرونه ممّا أوقعهم في قياس الغائب على الشاهد، وإن اختلفوا في نسبة استعمال هذا القياس، لأنّ مجرد التفكير في علاقة الصفة بالذات - مثلا - هو انطلاق من قياس الغائب على الشاهد، إضافة إلى أنّ عقل الإنسان ولغته مهما بلغا في الإبانة لن يسعفاه في وصف ما لا يعلمه ولا يراه⁽¹³²⁾؛ ولهذا ذهب البعض إلى الاقتصار في الموضوع على ما كان عليه الرسول ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم وهذا ما دعا إليه الشيخ اطفيش بعد البحث، واكتفى في الواجب من الإيمان على الجزم بالقلب، ومعرفة الصفات كما نزلت دون الخوض في الحجج الكلامية ممّا لم يؤثر عن الرسول ﷺ وتبقى الاعتبارات التي خاض فيها المتكلّمون من علم الغيب الذي استأثر به الله تعالى⁽¹³³⁾ وليس كلّ الغيب يعلمه الإنسان بل بعضه يعلمه ويجب الإيمان به كما سيّضح من خلال الفصل المقبل.

(132) الوارجلاني: الدليل: 49/1.

(133) -المصدر نفسه: 37/1؛ -الحجة في بيان المحجة: 28، 29.

الفصل الرابع
الإيمان بالغيب

تعميم

الإيمان بالغيب من أهم أجزاء العقيدة، وقد قرن بأصول الإيمان، ومجال الغيب واسع، ونحاول معرفة آراء الشيخ اطفيش في بعض مباحثه مبتدئين بتعريفه كما يلي:

1- الغيب لغة واصطلاحاً

يشير الشيخ اطفيش إلى أنّ «الغيب» لفظ مشتقّ من غاب يغيب غيباً وغيبة وغيوبة، ومعناه الشكّ أو الخفاء، وكلّ ما خفي عن الإنسان فهو غيب بالنسبة إليه، ولو كان قريباً منه⁽¹⁾. وقد استعمل الغيب مصدراً وللراد به اسم الفاعل أي: الغائب، والإيمان بالغيب يعني الإيمان بالشيء الغائب عنّا⁽²⁾. كما يحتمل تركه على معنى للصدر، فيكون للمعنى: الإيمان بالغيب أي الإيمان في الغيب أو مع الغيب، أي: حال كون الرسول ﷺ غائباً وكذا الصحابة مثل الإيمان في حال حضورهم؛ لكن الظاهر استعماله على معنى اسم الفاعل⁽³⁾.

أمّا اصطلاحاً: فالغيب عند الشيخ اطفيش هو ما لا يدركه الحسّ ولا يقتضيه بدلالة العقل⁽⁴⁾، وعالم الغيب مقابل لعالم الشهادة، وتستحيل معرفته من غير سمع ونقل؛ لذا يفوّض فيه الأمر إلى الدليل النقلية⁽⁵⁾؛ وقال في هذا المعنى أبو الأعلى المودودي⁽⁶⁾: «إرجاع ما لم يعرف إلى من يعرفه وتصديقه فيما يقول»⁽⁷⁾.

(1) - الهميان: 209/1؛ انظر: ابن منظور: لسان العرب: 1/654.

(2) - الهميان: 209/1.

(3) - المصدر نفسه: 209/1، 210؛ انظر: الفيروز آبادي: تنوير المقياس من تفسير ابن عباس:

المطبعة المصرية 1290هـ: 9.

(4) - الهميان: 209/1، 210.

(5) - التيسير: 66/2.

(6) أبو الأعلى المودودي: (1902-1979م) من أعلام الفكر الإسلامي المعاصر، بدأ حياته

2- أقسام الغيب

الغيب معنى يجمع كل ما يجهله الإنسان ولا يتوصّل إلى معرفته بعقله، ممّا ليس من عالم الشهادة، لذا كان ما عرف من الغيب قليلاً، ومنه اليوم الآخر والجنّة والنار وأحوال الآخرة والملائكة، وقد اكتفى الشيخ اطفيش بتعداد ما يحويه الغيب دون أن يجعله أقساماً⁽⁸⁾، وقسمه الشيخ رشيد رضا⁽⁹⁾ إلى قسمين على حسب نسبة العلم والجهل لدى الإنسان:

فالأوّل - هو الغيب الحقيقيّ الذي لا يعلمه إلاّ الله تعالى ولا يمكن للإنسان الاطلاع عليه إلاّ إذا أظهره الله عليه بدون كسب منه.

وأما الثاني - فهو الغيب الإضافيّ النسبيّ الذي يختلف فيه الخلق، بعضهم أعلم من بعض حسب الاستعداد الفطريّ والعمل الكسبي⁽¹⁰⁾.

وفيما يلي من هذا الفصل نحاول التعرّف على رأي الشيخ اطفيش في بعض هذه الأجزاء من الغيب، وهي اليوم الآخر وما يتعلّق به والملائكة.

العلمية بالصحافة وأصدر عدة كتب وأسس حركة الجماعة الإسلامية، له أكثر من مائة كتاب وخمسين كتاباً؛ انظر: محمود الخالدي: قواعد نظام الحكم في الإسلام: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية الجزائر 1991م: 9 هامش 1.

(7) أبو الأعلى المودودي: مبادئ الإسلام: ط2 الدار السعودية للنشر والتوزيع 1402هـ/1982م: 30.

(8) - الهميان: 209/1؛ -التيسير: 2/ 66؛ المودودي: مبادئ الإسلام: 30.

(9) الشيخ محمّد بن علي رشيد رضا: (1282-1354هـ/1865-1935م) تلميذ الإمام محمد عبده ومؤازره في إصلاحه، صاحب مجلة المنار، وله مؤلفات في الفكر الإسلامي؛ انظر الزركلي: الأعلام: 6/126.

(10) محمّد رشيد رضا: الوحي المحمدي: المطبوعات الجميلة الجزائر 1988م: 208.

المبحث الأول

الإيمان باليوم الآخر

ورد ذكر اليوم الآخر مرّات متعدّدة في القرآن الكريم مقرونا بالإيمان بالله تعالى لأهمّيته وأثره على سلوك الإنسان، وشاء الله تعالى أن يبقى ما يتعلّق بهذا اليوم غيبا إلا قليلا كما ذكره في كتابه الكريم أو جاء على لسان رسوله ﷺ؛ فهو غيب من حيث وقته ومقدماته وتفصيله؛ ونحن نتناوله بالدراسة كما ورد في تراث الشيخ اطفيش مبتدئين بما يسبق اليوم الآخر وهو قيام الساعة ثمّ البعث والحساب وما يتعلّق بهما.

1- قيام الساعة

يعني قيام الساعة أجل انتهاء وجود المخلوقات بإذن الله تعالى؛ وتطلق الساعة أيضا للدلالة على نفخة بعث الناس من قبورهم بعد نفخة الموت، وعلى الوقت الذي بين نفخة الموت ونفخة البعث، ويمكن تسمية كلّ ذلك بالقيامة كما يشير إليه الشيخ اطفيش، فاللفظان: الساعة والقيامة مشتركان في الاستعمال لما يدلّ على الفناء بالنفخة الأولى، وعلى القيام من القبور بالنفخة الثانية⁽¹¹⁾؛ إلا أنّ المشهور هو تخصيص لفظ "القيامة" على القيام من القبور بعد النفخة الثانية⁽¹²⁾؛ ويؤيّد هذا أنّ القرآن الكريم استعمل لفظة "الساعة" في الدلالة على فزع الموت ونفخته، و«القيامة» لما بعد البعث من القبور؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَحَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَطْنَا فِيهَا﴾ [الأنعام: 31]؛ وقوله أيضا: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يُحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ

(11) - الذهب: 13.

(12) - التيسير: 418/6.

الْقِيَامَةِ ﴿﴾ [البقرة: 113]، وأما الفترة التي بين النفختين وهي المسمّاة بالبرزخ⁽¹³⁾؛ فقد اختلف في كونها من الدنيا أو من الآخرة، فإن كانت الدنيا والآخرة متناقضتين فهي من الآخرة، وإن كانتا متضادّتين فليست من الدنيا ولا من الآخرة، ويرى الشيخ اطفيش أنّها من الدنيا لتعاقب الليل والنهار عليها⁽¹⁴⁾، لكن هذا التعليل غير صالح لانعدامهما (الليل والنهار) بالفناء الشامل الذي يأخذ كلّ شيء، ويهلك الله جميع المخلوقات، وهذا الرأي من جعل البرزخ من الدنيا يتناقض فيه الشيخ اطفيش مع اعتباره أنّ كلّ من مات قبل الساعة فهو في الآخرة⁽¹⁵⁾؛ لذا يبدو أنّ الأصلح اعتبار الدنيا منتهية بقيام الساعة وما بعدها قبل البعث ليس من الآخرة ولا من الدنيا؛ أو هو من الآخرة باعتبار أنّ الدنيا وما فيها قد انقطع بالفناء الشامل.

1 - علامات الساعة

تأتي الساعة بغتة كما يقول الله تعالى: ﴿ثُقُلَتِ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً﴾ [الأعراف: 178]؛ وتكون مسبقة بعلامات هي الأشرطة كما يسميها الله تعالى: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا فَأَنَّى آلَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ فِرَاقَهُمْ﴾ [محمد: 19].

والأشرطة في اللغة العلامات، ومنه: أشرطة إبله إذا أعلم أنّها للبيع؛ وأشرطة نفسه: أعلمها وأعلتها⁽¹⁶⁾. وأشرطة الساعة سابقة لها، تنذر بقرب وقوعها لكن لا تدلّ على تحديد وقتها، وقد وردت نصوص كثيرة في هذه الأشرطة، منها ما هو في

(13) الوارجلاني: الدليل: 221/3؛ 222؛ -الذهب: 14.

(14) -المصدر نفسه: 13، 14؛ -شامل الأصل والفرع: 87/1.

(15) -المصدر السابق.

(16) الفيروزآبادي: القاموس: 868/2.

القرآن ومنها ما هو في السنة، ومن هذه العلامات التي ذكرها الشيخ اطفيش ما يلي:

1- نبوة الرسول ﷺ فهو آجر الأنبياء لا نبيء بعده ولا شريعة إلى أن تقوم الساعة⁽¹⁷⁾، وقد أشار القرآن الكريم إلى كونه خاتم النبيين، في قوله تعالى: ﴿لَهُمَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتِمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: 40]؛ وفي الحديث: «بعثت أنا والساعة كهاتين»⁽¹⁸⁾؛ أي: السبابة والوسطى؛ وكان مجيئه آية للساعة وعلامة عليها باعتبار أنّ الإنسانية أدركت آخر عهودها على الأرض، وأنّ الرسالة الأخيرة كفيّلة بتقنين حياة الناس وهدايتهم إلى الصواب حتّى تقوم الساعة، وذلك لما امتازت به من الشموليّة والكمال والإحاطة بكلّ ما يهمّ الإنسان ويسعده في الدنيا والآخرة، فهي بذلك دليل على قرب الساعة بالمقارنة إلى ما سبق من وجود الإنسان والعالم.

2- خروج الدابة: ويدلّ على كون ذلك من العلامات قوله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ، إِنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ [النمل: 84] كما ذكرها الرسول ﷺ ضمن الآيات العشرة للساعة⁽¹⁹⁾، ويرى الشيخ اطفيش أنّها دابة حقيقة كما وردت في النصّ

(17) - الهميان: ط1: 295/13.

(18) البخاري: التفسير تفسير سورة والنازعات رقم 4652؛ انظر المعجم المفهرس: 27/3، 29.

(19) وذلك في حديث حذيفة بن أسيد؛ قال: «اطلع النبي ﷺ علينا ونحن نتذاكر، فقال: ما تذاكرون؟ قالوا: نذكر الساعة: قال: إنها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات؛ فذكر: الدخان، والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى ابن مريم عليه السلام، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم»، رواه مسلم: الفتن رقم 2901؛ انظر: المعجم المفهرس: 138/1.

وليست رمزا لشيء معنوي، وهي تسمُّ الناس، وتبيِّن السعيد منهم والشقي⁽²⁰⁾، وقد ذكر لها الشيخ اطفيش أوصافا غريبة عجيبة، مثل كونها ترى من المشرق والمغرب؛ ولها صفة من كلِّ ما خلق الله من إنس وحيوان؛ وبعد أن سرد الشيخ هذه الأوصاف قال إنه لا يصدّقها، ولكن ذكرها من قبيل الترويح على القارئ⁽²¹⁾، ومن الغريب أن يكون هذا الذكر لمجرّد الترويح مع أنّ الموضوع يتعلّق بالاعتقاد، وكان الأولى نفيها وتفنيدها إن لم تصح؛ والأسلم عدم الخوض في أمور من الغيب بلا دليل.

3- ظهور المسيح الدجال: وهو ممّا ثبت بالأحاديث، وقد أنكره الخوارج والجهميّة وبعض المعتزلة كما يقول الشيخ اطفيش، وردّ عليهم بأنّ الأحاديث كثيرة، في الدلالة على صحّة ظهوره وأنّه علامة للساعة⁽²²⁾؛ من ذلك قوله ﷺ في وصفه: «جعد قطط أعور العين اليمنى كأنّها عنبه طافية»⁽²³⁾؛ كما ذكر في حديث علامات الساعة⁽²⁴⁾؛ ويكون ظهوره فتنة للناس في دينهم، وقد كثر الحديث في وصفه جسدياً، ووصف أعماله، لكنّ الشيخ اطفيش لم يبد رأيه في كيفية ظهور المسيح الدجال وفي أعماله واكتفى بالإشارة إلى كونه أمراً ثابتاً وأنّه من علامات الساعة.

(20) - حاشية السؤالات: ظ: 118؛ -الهميان: ط1: 108/12؛ ط2: 6 ق1/234؛ -شرح العقيدة: 169، 170.

(21) - التيسير: 381/6.

(22) -المصدر نفسه: 367/11؛ -الهميان: ط1: 108/12، 110؛ ط2: 6 ق1/234.

(23) الربيع: الجامع الصحيح: 20، 21 رقم 54؛ أخرجه الشيباني وقال: «متفق عليه»، مع اختلاف في اللفظ، وصحّحه الألباني أيضاً؛ انظر: الشيباني: تمييز الطيّب من الخبيث فيما يدور على السنة الناس من الحديث، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1401هـ/1981م: 89؛ الألباني: صحيح الجامع الصغير وزيادته: المكتب الإسلامي: بيروت: 1388هـ/1969م: 372/2.

(24) انظر الهامش السابق رقم 09.

4- ومن العلامات ما جاء في الحديث: «أن تلد الأمة ربّتها»⁽²⁵⁾؛ وقد اختلف العلماء في المقصود من قول الرسول ﷺ في هذا الحديث، وذكر الشيخ من ذلك أنّ الأمة تلد من مولاها وهو ذو حسب فيكون ولدها مثل أبيه في الحسب، أو أنّ المراد بذلك أنّ من علامات الساعة أن يكثر التسرّي والولادة، أو يكثر الاستعباد حتى يشتري الإنسان أمّه وهو جاهل بها⁽²⁶⁾؛ وتبقى هذه احتمالات، ولكن تطوّر أوضاع الناس يجعلها بعيدة؛ وقد قدّم الشيخ اطفيش تفسيراً آخر هو في نظرنا أنسب لتطوّر الأحوال وتغيرها، وذلك أنّه يرى أنّ هذا الحديث رمز وأشار إلى الحال التي سيكون عليها الناس قبل قيام الساعة حيث تتغيّر القيم الخلقية ويطغى الباطل على الحقّ، وقال الشيخ في ذلك: «ومحصّله أنّ الساعة يقرب قيامها عند انعكاس الأمور بحيث يصير المرئى مربّياً، والعالم متعلّماً والسافل عالياً»⁽²⁷⁾؛ وفي موضع آخر يذكر من جملة هذه التغيّرات ترؤس الحفاة العرّاء، والتطاول في البنيان وكثرة الغيبة وأكل الربا، وشرب الخمر، وتعظيم أرباب الأموال وقلة الكرام وكثرة اللئام، والتباهي في المساجد واتّخاذها طرقات، وسوء الجوار⁽²⁸⁾؛ ويشهد لهذا بعض الأحاديث الواردة في وصف حال الناس قبل قيام الساعة⁽²⁹⁾.

5- نزول المسيح عليه السلام: يرى الشيخ اطفيش أنّ عيسى بن مريم عليه السلام حيّ لم

(25) رواه البخاري: الإيمان باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة رقم 4499؛ انظر المعجم المفهرس: 439/3.

(26) - الذهب الخالص: 13.

(27) - شرح أصول تبيغورين: 91، 92.

(28) - التيسير: 244/12، 245.

(29) مثل: «إن من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويظهر الجهل، ويفشو الزنى ويشرب الخمر ويذهب الرجال وتبقى النساء حتى يكون لخمسين امرأة قيم واحد»، انظر: مسلم: العلم رقم 2671؛ المعجم المفهرس: 27/3.

يمت، وسينزل قبل قيام الساعة، ويدعو إلى التوحيد ويؤمن به الناس بما في ذلك اليهود والنصارى⁽³⁰⁾، وقد استدَلَّ الشيخ على هذا بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنُوا بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِمْ﴾ [النساء: 159]؛ وقال إنَّ هذا هو الصحيح والمشهور، وقد روي عن الصحابة والتابعين مثل ابن عباس، والحسن وابن جبير⁽³¹⁾ وغيرهم⁽³²⁾، ويُؤيد هذا قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ لَهُ لَعَلَّمُ لِلسَّاعَةِ﴾ [الزخرف: 61]⁽³³⁾؛ إلا أنَّ موت عيسى السَّلَامُ أو بقاءه حيًا ما زال محلَّ جدل، للاختلاف حول تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ لَهُ لَعَلَّمُ لِلسَّاعَةِ﴾ [آل عمران: 54]؛ وينزل المسيح السَّلَامُ لينشر الإسلام، ولا يبقى أحد من اليهود والنصارى إلا آمن به، وهذا يعني أنَّ آخر عهد الإنسانيَّة بالأرض يكون على الإسلام والصلاح، هذا إذا كان نزول المسيح هو آخر علامات الساعة وأقربها إلى قيام الساعة؛ وهذا نفسه غيب مجهول فليس هناك دليل على ترتيب هذه العلامات؛ كما أنَّ الشيخ اطفيش لم يفصل في هذا ولم يبحثه.

وهذه العلامات التي ذكرها الشيخ هي بعض من علامات آخر كثيرة ذكرها وسردها مجرد سرد، ومنها ما ورد في بعض الأحاديث مثل: الخسوف، والكسوف، وخروج الشمس من مغربها، وياجوج، وماجوج ونار تخرج من عدن تسوق الناس إلى المحشر⁽³⁴⁾.

وتما ذكره الشيخ في علامات الساعة المهدي المنتظر، وذلك في كتابه "شرح

(30) - الهميان: 250/5.

(31) سعيد بن جبیر الأسدي بالولاء (45-95هـ/665-714م) من التابعين؛ انظر الزركلي: الأعلام: 93/3.

(32) - حاشية السؤالات: ظ: 17؛ انظر: الفيروزآبادي: تنوير المقاب: 84.

(33) الطبري: جامع البيان: 49/25.

(34) - حاشية السؤالات: ظ: 118.

لامية ابن النظر⁽³⁵⁾ وقد كان في هذا مخالفا لما عند الإباضية الذين لا يذكرون المهدي المنتظر من علامات الساعة، ولا نستبعد أن يكون قد تأثر بما ذكره الوارجلاني الذي قال إنَّ ظهوره يكاد يكون ضرورياً لكثرة الأخبار عنه⁽³⁶⁾، ولعلَّ الوارجلاني أيضا قد تأثر بالموحدين وهو قريب عهد بهم، وقد جاءت معهم فكرة المهدي المنتظر، ومهما يكن من أمر فإنها فكرة ظاهرة البطلان، وقد رفضها العلماء قديما وحديثا، وعقد ابن خلدون فصلا في بحثها وردّها⁽³⁷⁾، وأرجعها البعض إلى أصول غير إسلامية⁽³⁸⁾، ويكفي في ردّها عدم توفر الدليل الصحيح بشأنها؛ لأنّ موضوع علامات الساعة غيب لا مجال للعقل فيه ولا للابتداع، فلا يثبت شيء منه إلا بالنقل والسمع.

وعلامات الساعة تنذر بوقوعها، لكنّها ليست محددة لها ولوقتها، ولا يُعلم كم تلوم هذه العلامات؟ وما الوقت الذي يكون بين ظهورها وقيام الساعة⁽³⁹⁾؟ ويكون باضطراب كونيّ وهول وفزع كما يصف القرآن الكريم مشاهد الساعة، في مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَشَرَتْ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِرَتْ وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ عَلِمْتَ نَفْسٌ مَّا قَلَّمَتْ وَأُنْحَرَتْ﴾ [الانفطار: 1-5].

ب- الموت والفناء

يموت كلُّ حيٍّ بقيام الساعة، ويفنى كلُّ شيء، لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ

(35) - شرح لامية ابن النظر: 521/2.

(36) الوارجلاني: الدليل: 27/2.

(37) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون: 555/1 - 586.

(38) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني: 167؛ د: محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم: ط2

المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1979م: 643؛ عبد الكريم الخطيب: المهدي

المنتظر ومن ينتظرونه: دار الثقافة العربية للطباعة مصر 1980م: 16، 20، 40.

(39) - الذهب: 13.

هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴿١٠٨﴾ [القصص: 88]؛ والفناء كما يعرفه الشيخ اطفيش: «عدم محض، خلقت [الأشياء] من غير شيء وتعدم إلى غير شيء، وتعاد من غير شيء»⁽⁴⁰⁾، فيندثر كل شيء وتفارق الحياة كل ما كانت تحمل فيه⁽⁴¹⁾؛ واعتقاد هذا الفناء ووقوعه جزء من الإيمان، وقدمه الشيخ اطفيش في أول أقسامه، فالإيمان بفناء كل العالم واجب، وإنكاره والقول بعدم نهايته شرك بالله تعالى وتسوية بينه وبين مخلوقاته في صفة البقاء؛ ومعارضة لما ورد في القرآن الكريم⁽⁴²⁾؛ وقد أورد الشيخ حديثا يعارض ظاهره وقوع الفناء الشامل، وذلك قوله ﷺ: «ويبلى كل شيء من الإنسان إلا عجب»⁽⁴³⁾ ذنبه فيه [أو منه] يركب الخلق»⁽⁴⁴⁾؛ ولم يثبت الشيخ في تفسيره على قول واحد: فقد قال أولا إن الحديث صحيح وأن بقاء العجب ثابت به، وليس بقاؤه عجزاً من الله تعالى ولكن أراد ذلك⁽⁴⁵⁾؛ ثم عدل عن هذا الرأي وقال إن ذلك لم يصح وأنه يؤول⁽⁴⁶⁾؛ وفي الأخير عاد إلى إثباته وتأويله بقوله: «والاستثناء في حديث "كل ابن آدم يفنى إلا عجم الذنب فمنه يركب" منقطع؛ أي لكن عجم الذنب منه يركب بعد إعادته»⁽⁴⁷⁾، وهذا التفسير الأخير - في نظرنا - هو الرأي الذي رجّحه على الرأيين الأولين لأنه

(40) - المصدر نفسه: 12.

(41) - المصدر نفسه.

(42) - الذهب: 12؛ - وفاء الضمانة: 52/1.

(43) العَجْبُ والعَجْمُ والعُجْمُ: أصل الذنب عند رأس العصعص؛ انظر: الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربية: تحقيق أحمد عبد الغفور عطار دار العلم للملايين ط3 بيروت 1404هـ/ 1984م: 1/177، 5/1980؛ -الذهب: 12.

(44) البخاري: التفسير: باب «و نفخ في الصور فصعق من في السماوات والارض» [الزمر: 68] رقم: 4536؛ انظر المعجم المفهرس: 4/135.

(45) - شامل الأصل والفرع: 88/1.

(46) - التيسير: 20/10.

(47) - الذهب: 13.

أورده في "الذهب الخالص" وهو كتاب نقحّه وأعاد كتابته، وقد ذيلّه بقوله: «هذا ما ظهر لي وبسطته في حاشية السؤالات»⁽⁴⁸⁾ وهي من العبارات التي تدلّ على الرأي الراجح لدى الشيخ؛ وقد وافقه عليه السالمي واعتبره هو القول الأصحّ في الموضوع⁽⁴⁹⁾.

وبهذا يثبت الشيخ اطفيش فناء مطلقا، كما تشير إليه الآية من سورة القصص، لكنّ هذا الفناء المطلق يصعب إدراكه إن لم يكن مستحيلا؛ لأنّ علم الإنسان قاصر عن أن يتصور عدما محضا، فهو لا يفكر إلاّ من خلال العالم المشاهد، لذا كان اعتقاده والإيمان به كالإيمان بالعدم المحض الأوّل السابق لكلّ المخلوقات؛ والعدم الثاني الذي يكون بعد المخلوقات هو المقترن بقيام الساعة، وهو محصور بين النفختين ففي الأولى تفنى كلّ المخلوقات وفي الثانية تبعث من جديد.

وقد ذكر النفع في الصور مرّات عديدة في القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 74]⁽⁵⁰⁾ كما ورد أيضا في الحديث الشريف: «عن ابن عمر أنّ أعرابيا سأل النبي ﷺ عن الصور فقال: قرن يُنْفَخُ فِيهِ»⁽⁵¹⁾.

وقد ذكر الشيخ الخلاف فيه: هل هو قرن حقيقي؟ أم أنّ لفظة «الصور» لا تعني جسما ماديا، ولكنها جمع لصورة على «صُور»، وأنّ النفخ يكون في الصُور لا في قرن أو جسم؛ وردّه الشيخ بأنّ ظاهر النصوص يدلّ على كونه جسما، وقد جاء في بعض

(48) - المصدر نفسه.

(49) السالمي: مشارق: 86/2، 87.

(50) انظر: سورة الكهف: 95؛ سورة المومنون: 102.

(51) - التيسير: 347/3، 386/9؛ وقد جاء بلفظ آخر، انظر: أحمد المسند: المطبعة الميمنية مصر

1313هـ: 192/2؛ المعجم المفهرس: 438/3؛ قال الألباني صحيح: سلسلة الأحاديث

الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها: المكتب الإسلامي 1399هـ/1979م: 3/69.

الأحاديث بلفظة القرن، فلا داعي لتأويله بالصُّور⁽⁵²⁾؛ كما ذهب الشيخ أيضا إلى وصفه بكونه جسما عظيما مستطيلا مثل قرن الحيوان فيه ثقب على عدد الأرواح⁽⁵³⁾؛ واسترسل الشيخ وراء هذه التفاصيل ولم يستدلّ عليها بأدلة صحيحة، وهي في ذاتها غير مطلوب الإيمان بها؛ فما جاء في القرآن والسنة مجرد إثبات وقوع النفخ مرتين في الصور، دون تحديد وقته ولا نوعه لكنّ الشيخ حاول تحديد النوع والوقت أيضا كما سيأتي.

جـ- تحديد وقت الساعة

لقد ثبت بصريح القرآن والسنة أنّ وقت قيام الساعة غيب استأثر الله تعالى به إذ يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ [لقمان: 33]، وقد سئل الرسول ﷺ عنها وعن وقتها فأجاب القرآن الكريم مكانه بقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي﴾ [الأعراف: 187] ولو أهل أحد للعلم بموعده الساعة لكان الرسول ﷺ أحقّ الناس بذلك، لكنّه استوى مع سائر الخلق في الجهل بهذا الغيب، ومع هذا فإنّ محاولة البحث عن وقتها وتحديد ما زالت تشغل تفكير الناس، فحاولوا التكهن بذلك، مثلما فعل الشيخ اطفيش فانساق وراء ذلك مقلدا من سبقه، رغم أنه قال إنّ هذا من علم الله تعالى الذي اختص به⁽⁵⁴⁾، ثمّ نقل عن السيوطي⁽⁵⁵⁾ أنّ الأمة لا يزيد عمرها بعد الرسول ﷺ على خمسة عشر قرنا⁽⁵⁶⁾؛ واعتمد السيوطي في هذا على أخبار أخرجها عن

(52) -التيسير: 386/9؛ انظر: الغزالي: إحياء علوم الدين: دار الثقافة الجزائر 1411هـ/1991م: 155/6.

(53) - التيسير: 347/3، 386/9، 387.

(54) - الذهب: 13.

(55) السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (849- 911هـ/1445-1505م) إمام حافظ ومؤرخ وعالم موسوعي؛ انظر الزركلي: الأعلام: 301/3.

(56) السيوطي: الكشف عن مجاوزة هذه الأمة الألف.. وهي رسالة ضمن: الحاوي للفتاوي: نشر مكتبة القدس القاهرة 1352هـ: 248/2-256؛ -الهميان: ط1: 14/54؛ -الجنة: 137.

الترمذي وابن عساكر وابن عدي والطبراني⁽⁵⁷⁾ تدلّ على أنّ عمر الدنيا كلّها سبعة آلاف سنة وأنّ الرسول ﷺ جاء وسط الألف الخامسة، فلم يبق بعده سوى ألف وخمسمائة سنة، وبناء على ما انتهى إليه السيوطي واصل الشيخ اطفيش الحساب ليحدّد سنة نزول المسيح أيضاً حسبما أهتم، وقال في ذلك: «وينزل إن شاء الله تعالى على ما أهتمت وروعت على تمام أربعين عاماً بعد ألف وثلاثمائة وخمسة عشرين؛ إلا أنّ ابتداء الحساب - إن شاء الله - يكون من الحادي عشر من ذي الحجة من عام خمس وعشرين وثلاثمائة وألف [...] والعلم لله وحده لا لغيره»⁽⁵⁸⁾؛ ومن الواضح الجليّ أثر الإسرائليات على ما قاله السيوطي واتبه فيه الشيخ اطفيش، كما لا يخفى خطر الخوض في الغيب الذي جاء الدليل صريحاً بجهل الإنسان إياه، وبأنّ الساعة لا تأتي إلا بغتة، فما المفاجأة والمباغنة الباقيتان إذا علم الإنسان بموعده الساعة؟ أو تنبأ به؟ ولا يمكن أن نعتبر ما ذهب إليه العالمان - السيوطي واطفيش - إلا هفوة، ومن المتروك الذي لا يسلم منه أيّ عالم مهما بلغ علمه، وإن كان الأصل ألا يقع، وربما جرّهما إلى هنا عدم التحقيق في النصوص الواردة في الموضوع وعدم نقلها؛ وقد كان المنتظر من الشيخ اطفيش أن يعرض الأحاديث في الموضوع على محكم القرآن كما هو منهجه لكن لم يفعل وانساق متأثراً بالسيوطي دون تمحيص وتلقيق؛ وإن كان قد شعر

57) الترمذي محمد بن عيسى (209-279هـ/824-892م) من أئمة الحديث، له كتاب الجامع

الكبير، انظر: الزركلي: الأعلام: 322/6.

ابن عساكر: علي بن الحسن بن هبة الله (499-571هـ/1105-1176م) مؤرخ محدث حافظ، انظر الزركلي: 273/4.

ابن عدي: عبد الله بن عدي بن عبد الله بن القطان (277-365هـ/890-976م) عالم بالحديث ورواته؛ انظر الزركلي: الأعلام: 103/4.

الطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب (260-360هـ/873-971م) من كبار المحدثين له: المعجم الكبير والأوسط والصغير؛ انظر الزركلي الأعلام: 121/3.

58) - التيسير: 52 / 12.

بخصّوارة اخوض فف الموضوع فصطر القول بنسبته إلى الإلهام فقد فصدق وقد لا فصدق،
وخته بالتأكفد على أنّ العلم الخققف لله وحه.

ونلاظ أنّ الشفخ بظ موضوع قفام الساعة كما بظ غيره من المواضع
المتعلقة بالفب لكّنه لم فسلم من إفراد بعض الجزئفات الفف تكتنفها الغرابة وفتتقر إلى
الدلل الشرعف الصفف، و لم فتمكّن من تمحص القول ففها ونقلها كما نقد غيرها
وأخضعها إلى المحكم، ومع هذا لم فظل البظ من آراء جفرة بالاهتمام.

2- البظ وما فعلق به

البظ⁽⁵⁹⁾ فعب النفخة الثانية وبها يقوم الناس فُنشرون للحساب والجزاء، وقد
كانت الدعوة إلى الإفمان بهذا من الأصول العقفدة الفف بفنتها الرسالات السماوية، كما
كان إنكار البظ من أهمّ مواضع الجدل من المشركن لأنه لا فثبث إلا بالسماع أوّلاً.

1- إثبات البظ

إنّ الإفمان بالبظ هو تصفق فإخبار الله تعالى بوقوعه وتصفق بقدرته على إعادة ما
فف بعفنه، وتألّف ما تفرّق من الأجساد لتعود كما كانت، والعقل لا فمكنه الوصول إلى
وجوب ذلك أو وقوعه، لذا لم فثبث إلا بالنقل والسماع، وكان أسلس إنكار الكفار للبظ
شكّهم فف قدرة الله تعالى على الإففاء من جلفد، فكان التراث العقفدّ الإسلاميّ - قفما
وطفثا - مركزاً على إثبات ذلك وصحّته، وفف هذا المجال فنلرّج جهد الشفخ اطففش فف
الموضوع، فهو فثبث وقوع البظ باعتباره إعادة لما ففف وقد كان موجوداً، ففلس إنشاء

(59) البظ فف اللغة: مصدر بظ كمنع بمعنى أرسل، وفقال: بظ النافة: أثارها، وبظ فلانا
من منامه: أهبه، انظر: الففروزآباف: القاموس: 162/1.

لمخلوقات جديدة، فكما خلقها أول مرة كذلك يقدر على إعادتها من جديد؛ والخلق الأول أكبر دليل على إمكان الإعادة لأنّ المخلوق في الأول لم يكن موجودا فأوجده الله تعالى ثمّ في البعث يعيد المخلوق مرّة ثانية بعد أن طرأ عليه العدم؛ وهكذا ينتهي الشيخ اطفيش إلى أنّ البعث ليس مستحيلا عقلا ما دام إعادة شيء سابق ثبت له الوجود؛ وبما أنّه يعني أيضا جمع ما تفرق من الأجساد وتناثر⁽⁶⁰⁾.

فالتصديق بالبعث ينبني على التصديق بالخلق الأول، والإيمان واليقين في قدرة الله تعالى على كلّ شيء؛ لأنّ من آمن بهذا أمكن أن يصدق بالبعث وأما من أنكر وجود الخلق الأول فلا يمكن أن يصدّق بالبعث؛ لذا كان منهج القرآن الكريم في إثبات البعث هو التذكير بالخلق الأول وإثباته ليسهل تصوّر وجود خلق ثانٍ؛ وقد كان جهد العلماء هو إعادة صياغة الأدلة التي جاء بها القرآن لأنّ موضوع إنكار البعث لم يكن جديدا، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: 77-78] ونلاحظ أن الشيخ اطفيش لم يحفل كثيرا بأمر إثبات البعث، ولم يستدلّ عليه إلاّ بحجّة ثبوت الخلق الأول ودلالته على الخلق الثاني. بينما نجده قد اهتمّ أكثر بمسألة حشر الأجساد: هل تكون بالأجساد الأولى نفسها؟ أم بأجساد غيرها؟

ب - حشر الأجساد

لقد أجمع المسلمون على وقوع البعث، إلاّ أنّ الجدل كان في شأن المحشور: هل هي الأجساد التي كانت في الحياة الدنيا؟

وقد عُرف عن الفلاسفة خاصة أنّهم يستبعلون حشر الأجساد بذاتها لأنّها قد فئت، وإنّما الحشر هو حشر الأرواح لأنّها خالدة. وينهب الشيخ اطفيش في

(60) - الذهب: 14؛ - شامل الأصل والفرع: 1/ 85، 86؛ - التيسير: 418/12.

الموضوع إلى أنّ الحشر يكون للأجساد والأرواح معا، والأجساد هي ذاتها التي كانت في الحياة الدنيا، وإذا تفرقت جمعها الله تعالى، ولن تحشر إلاّ الأجساد التي عاشت وعملت؛ كما لن تُكسى العظام إلاّ اللحم الذي كان عليها⁽⁶¹⁾ وقد أيّد الشيخ هذا المذهب بأدلة نقلية وعقلية منها:

قوله تعالى: ﴿وَحَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [فصلت: 19] فقد نسب الله تعالى هذه الجوارح إلى أصحابها مما يدلّ على حضورها بنفسها⁽⁶²⁾.

قول الرسول ﷺ: «إنكم تحشرون إلى الله حفاة عراة غرلا» ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نَعِيدُهُ وَعَدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾⁽⁶³⁾؛ فظاهر هذين الدليلين يدلّ على أنّ الأجساد التي عاش بها الناس هي التي تحشر وليست أجسادا جديدة⁽⁶⁵⁾.

أما من العقل فيقول الشيخ إنّ الحكمة من الحشر هو الحساب والجزاء؛ والحساب يتمّ بإشهاد جوارح الإنسان على ما فعل وأتى من الأعمال، فلا يمكن أن تكون الأجساد المحشورة أجسادا غير التي كانت في الحياة، لأنّه لا يشهد بالحقّ إلاّ من حضر عمل الإنسان والجوارح التي قامت بالأفعال حقيقة. كما لا يمكن أن تجازى الأجساد التي لم تفعل شيئا وتعاقب، فلزم من هذا أن تكون الأجساد الحقيقية التي عاش بها الإنسان هي المحشورة وهي التي تشهد وتثاب وتعاقب⁽⁶⁶⁾؛ وقد استشهد الشيخ

61 - المصدر نفسه: 141/6، 505.

62 - الهميان: ط1: 173/13؛ التيسير: 68/11.

63 سورة الأنبياء: 104.

64 البخاري: الرقاق باب كيف الحشر رقم: 6161؛ انظر: المعجم المفهرس: 1/ 470.

65 - الهميان: ط6/182.

66 - الهميان: ط1: 173/13؛ - التيسير: 68/11.

اطفيش بما ورد في الإنجيل مما يدلّ على حشر الأجساد، وهو يرد في هذا على النصارى الذين ينكرونه، وذكر قول الإنجيل عن عيسى عليه السلام: «أما هذه الشجرة أي ماؤها أي: الخمر فلا أشربه ولم أشربه إلى أن أشربه معكم في الملكوت»⁽⁶⁷⁾؛ وقال الشيخ إنّ هذا النص يدلّ على أنّ المبعوث هو الروح والجسد معا⁽⁶⁸⁾.

ونلاحظ أنّ الشيخ أجاب في الموضوع على أمرين هما: إثبات حشر الأجساد مع الأرواح وردّ قول الفلاسفة إنّ الحشر يقع للأرواح فقط، وكذلك إثبات أنّ الأجساد المحشورة هي نفسها الأجساد التي كانت في الدنيا، ثمّ أيّد هذا بالإشارة إلى الحكمة من حشر الأجساد مع الأرواح، وهي الجمع بين السعادتين في الآخرة (الروحية والجسدية) فسعادة الروح في معرفة الله ومحبّته وسعادة الجسد في إدراك المحسوسات، ولا يمكن للإنسان الجمع حقيقة ودوماً بين السعادتين؛ لأنّه إذا اهتمّ بإحداهما فاتته الثانية، فاجتماع الروح والجسد في الآخرة سبب للجمع بين السعادتين⁽⁶⁹⁾؛ وقد وضّح الشيخ اطفيش هذا الأثر وهذه الحكمة توضيحاً مهماً إلا أنّه لم يُشر أيضاً إلى جانب العذاب والعقاب وله أثره البليغ على ترك المعاصي والمنكرات، لأنّه يندُر أن يشعر الإنسان بالعذاب روحاً وجسداً في الدنيا؛ فقد يتعذب بجسده وهو في أتمّ سعادته الروحية كما يمكن أن يعيش أشدّ أنواع العذاب النفسيّ المعنويّ مع أنّه في نعيمٍ حسيّ، فلا يدرك الشقاء على الحقيقة إلا إذا جمع بينهما وهذا ما يكون في الآخرة، وهنا تظهر الحكمة من حشر الأجساد والأرواح معا، كما يظهر أثر ذلك على سلوك من آمن به حقيقة.

(67) إنجيل مرقس: 26/14 ضمن الكتاب المقدس مطبعة أكسفورد بريطانيا: 1871م.

(68) - الإمكان: 126؛ - الرسالة الشافية: 06؛ - الهميان: 221/4.

(69) - حاشية القناطر: 2/ و. ظ: 82.

ج- الحساب والميزان

يُحشر الناس ويُبعثون ليعيشوا الحياة الآخرة الدائمة في نعيم أو في شقاء، وهذا بعد أن يحاسبوا حساباً⁽⁷⁰⁾ يطلعون به على ما قدموا من أعمال، ويظهر العمل الصالح المقبول، ومقدار الثواب عليه، والعمل السيء المردود ومقدار العقاب عليه⁽⁷¹⁾.

والمحاسب هو الله تعالى والمحاسب هو المكلف، وكل مكلف محاسب مهما كان العمل، ولا يعفى منه أحد، وكل يتلقى كتابه عن يمينه أو عن شماله، لأنّ الحساب هو مجرد تبين سواء للعاصي أو المطيع. ولذا يؤول الشيخ اطفيش النصوص التي تنفي الحساب عن البعض بأنّ المراد منها نفي مناقشة الحساب وتفصيله لا نفي الحساب مطلقاً؛ كما بيّن أصناف المحاسبين فمنهم: من لا يسئل عن تفاصيل عمله وهو النبيء والمشارك لكون مصيرهما معلوماً. فالنبيء إلى الجنة والمشارك إلى النار بسبب إشراكه، وأمّا المؤمن فيحاسب حساباً يسيراً ويدخل الجنة، والمنافق يحاسب حساباً عسيراً ويدخل النار⁽⁷²⁾.

وفي كلّ ذلك يتمّ الحساب بميزان عادل؛ لكن كيف يكون هذا الميزان؟ هل هو ميزان حقيقيّ كالذي يعرفه البشر في الدنيا؟ وإذا كان مادياً فهل يعني ذلك أنّ الأعمال الموزونة تنقلب إلى أجسام ماديّة أيضاً؟ وقبل التّعرض إلى موقف الشيخ اطفيش في الموضوع، نبحت تعريفه للميزان والمقصود منه.

فلفظة الميزان في اللغة: من مادة وزن على وزن مفعال أصلها ميزان قلبت واوها

(70) الحساب في اللغة: من حسبه حسبا وحسابانا وحسابا وحسبة وحسابة: بمعنى عدّه والمعدود محسوب؛ انظر: الفيروز آبادي: القاموس: 54/1.

(71) - الذهب: 14؛ السالمي: مشارق: 110/2، 112.

(72) - الذهب: 14.

ياء لوقوعها ساكنة بعد كسر، وهو آلة الوزن المعروفة لدى الناس. ومن معاني الميزان: العدل، والمقدار، ومنه: وازنه أي: عادله، وقابله وحاذاه وكافأه⁽⁷³⁾.

ويرى الشيخ اطفيش أنّ المقصد من الميزان العدل، وأنه أداة لبيان حسنات المكلف وسيئاته، وإظهار الحكم له أو عليه، فهو الوسيلة المستعملة في الحساب⁽⁷⁴⁾، وما دام الميزان هو أداة ووسيلة؛ فقد ذهب البعض ومنهم السلفية إلى القول إنّه جسم ماديّ، وهو الميزان المعروف لدى الناس له كفتان حسيتان مشاهدتان⁽⁷⁵⁾ مستدلّين بما جاء في حديث البطاقة⁽⁷⁶⁾.

ويرى الشيخ اطفيش أنّ الميزان شيء معنوي، ولا يقصد به حقيقة ماديّة، وما يعرفه الناس من آلة الوزن؛ فالمراد به العدل وتمييز الأعمال، واستعمل لفظ «الميزان» لأنّ الناس ألفوا أنّ الميزان هو أكثر دقةً وتحديدًا وتمييزًا مثلما قال أبو طالب:

بِمِيزَانٍ قِسْطٍ لَا يَخِيسُ شَعِيرَةً لَهُ شَاهِدٌ مِنْ نَفْسِهِ غَيْرُ عَائِلٍ⁽⁷⁷⁾

والأعمال – عند الشيخ – أعراض لا تنقلب أجساما، فلا يمكن وزنها بميزان ماديّ وحقيقيّ؛ لأنّ الميزان الماديّ يحتاج إليه العاجز ويستعين به على التقدير، والله تعالى منزّه عن

(73) الفيروز آبادي: القاموس: 275/4؛ - شرح أصول تبيغورين: 536.

(74) - المصدر السابق؛ - الجنة: 208.

(75) ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 472.

(76) وقد جاء فيه: «فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة» رواه ابن ماجه في: كتاب الزهد باب ما يرجى من رحمة الله يوم القيامة رقم 4300؛ وقال الألباني: صحيح، وصححه الحاكم على شرط مسلم ووافقه الذهبي وحسنه الترمذي؛ انظر: ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 472؛ المعجم المفهرس: 189/1؛ وانظر نصّ الحديث في الفصل الثامن من البحث المبحث الأول هامش 70، ص 406.

(77) ابن كثير: السيرة النبوية: تحقيق مصطفى عبد الواحد دار إحياء التراث العربي بيروت دت: 490/1؛ - شرح أصول تبيغورين: 582.

ذلك، هكذا احتجّ الشيخ اطفيش لرأيه في كون الميزان معنويًا⁽⁷⁸⁾؛ وما ذهب إليه ممكن ويوافق تنزيه الله تعالى عن العجز، ولكن ما يؤخذ على هذا الرأي أنّه جاء في مجال الغيب وذلك يحتاج إلى دليل نقليّ، فغير بعيد أن يكون الميزان المذكور في القرآن والسنة مجرد كناية عن التمييز والدقّة في الحساب، لكنّ الشيخ لم يؤيد ذلك بدليل نقليّ، وأمّا قوله: إنّ الله تعالى لا يحتاج إلى أداة للوزن يتناقض مع رأيه في معنى الحساب، فالحساب عنده لتبيين الأعمال، بمعنى أنّه كان بسبب المكلفين ليعلموا ما قلموا ويقترّوه، وأمّا الله تعالى فهو عالم به من قبل، ولا يتعلّق تقدير أعمالهم بالميزان وانتظار يوم الحساب، لذلك فالميزان لا يدلّ على أنّ الله تعالى يحتاج إليه أو يستعمله بقدر ما يدلّ على أنّه وضع للناس ليتبيّنوا مقدار أعمالهم، فغير بعيد أن يكون ماديًا لهذا السبب.

وتبعًا لذلك فقد أوّل الشيخ اطفيش النصوص التي تذكر للميزان إلى معنى العدل في الحساب، وعدم الظلم فيه⁽⁷⁹⁾: وأمّا الحديث الذي يذكر أنّ للميزان عمودًا وكفتين فإنّه يحتمل أن يكون موضوعًا أو يؤرّول أيضًا⁽⁸⁰⁾، ولم يبيّن سبب هذا الوضع. وقد علّل الشيخ أخذه بهذه التأويلات والأحكام بأنّ حمل الميزان على المعنى المجازيّ أولى «في فهم العقل وأفصح وأسلم من ردّ العرض جسما ولو كان الله على كلّ شيء قديرا»⁽⁸¹⁾؛ والحقّ أنّ إبقاء الميزان على المعنى اللادّيّ أقرب إلى الفهم والعقل وهو الأسلم، فقد بالغ هنا في تقديم العقل على النقل، مع أنّ الأخذ بالنقل في الموضوع لا يقدر في التوحيد حسب منهجه في الأخذ بالنقل.

78) عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: تحقيق فواد سيد ط2 الدار التونسية للنشر تونس والمؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1406هـ /1986م: 204؛ الشميني، معالم الدين، 2/ 191؛ -الهميان: ط1: 10/401، 406؛ ط2: 6/13، 14؛ - شرح أصول تبيغورين: 582؛ - إزالة الاعتراض: 04.

79) - حاشية القناطر: 2/ و. ظ: 92.

80) - التيسير: 13/4.

81) - المصدر نفسه: 14/4؛ - الهميان: ط1: 6/288.

وكما رأى أنّ الميزان أمر معنويّ فقد ذهب أيضا إلى اعتبار الأعمال الموزونة أعراضا ولا تنقلب إلى أجسام ماديّة لتوزن لأنّه لا دليل على هذا التحوّل، والنصوص التي تصف الأعمال على أنّها أجسام ماديّة ليست على حقيقتها إنّما هي للتمثيل⁽⁸²⁾، ولكن الشيخ لم يقف عند هذا الرأي بل أجاز أن تجسّم الأعمال لما يدلّ عليه ظاهر النصوص لأنّ الله تعالى قادر على كلّ شيء⁽⁸³⁾؛ ولكنّ هذا الرأي يناقض ما ذهب إليه في شأن الميزان وأنّه لا يكون مادياّ إضافة إلى التضارب بين أقواله في المسألة تضاربا يصعب تفسيره، حيث يرى أنّ الميزان ليس إلّا معنويا والأعمال يمكن أن تكون مجسّمة والأصل أنّها تبقى أعراضا كما هي؛ وقد يكون سبب ذلك محاولة الشيخ التوفيق بين ما ذهب إليه عقلا موافقا للإباضية والمعتزلة، وبين كثرة النصوص التي يدلّ ظاهرها على أنّ الميزان جسم ماديّ، والأعمال تعرض عليه أجساما؛ لكنّه لم يؤل المسألة كلّ العناية التي تجعله يثبت على قول واحد، ويرى أيضا أنّها ليست من الأصول التي يقطع فيها عنر المخالف ولا تؤدّي المخالفة فيها إلى الكفر والشرك، ووافقه على ذلك السالمي⁽⁸⁴⁾ وهو الرأي الأّسلم في مسألة غيبية مثل هذه.

د - الصراط:

تردّد لفظ الصراط كثيرا في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف؛ في مثل قوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: 5-6] وقوله ﷺ: «وعلى باب الصراط داع يقول: يا أيّها الناس ادخلوا الصراط جميعا»⁽⁸⁵⁾.

(82) - التيسير: 277/3؛ - الهميان: 2/ 445، 446؛ - إزالة الاعتراض: 04.

(83) - التيسير: 155/1.

(84) - شرح أصول تبيغورين: 583؛ - الهميان: 6ق2/14؛ السالمي: مشارق: 127/2.

(85) وهو جزء من حديث رواه الإمام أحمد؛ وقال المناوي: «قال الحاكم: صحيح، وأقره»

ويعرفه الشيخ اطفيش لغة بقوله: «الطريق الواسع، سمي لأنه يسرط السابلة وصرطه وصرطه: ابتلعه؛ فهو يغيب الماشي⁽⁸⁶⁾ فيه بسيره كما يغيب البلع اللقمة»⁽⁸⁷⁾.

وقد اختلف في تحديد حقيقة الصراط على رأيين: الأول يراه على المعنى المادي كما هو في اللغة يدلّ على الطريق، والثاني: يراه معنوياً يدلّ على الشريعة والدين والسبيل الصحيح في الطاعة⁽⁸⁸⁾.

فالرأي الأول للسلفية والأشاعرة والقاضي عبد الجبار، الذين يرون أنّ الصراط هو الجسر الممدود على النار، يمرّ فوقه الناس يوم القيامة فمن نجح دخل الجنة ومن سقط هوى إلى النار، والفرق بين هؤلاء هو أنّ السلفية والأشاعرة يصفون الصراط بأنه أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف، وهذا مالا يراه القاضي عبد الجبار من المعتزلة، ولكن يقول عنه أنّه طريق يتسع للمؤمن ويضيق على الكافر⁽⁸⁹⁾. واستدلّ أصحاب هذا الرأي بالأحاديث خاصة؛ لما فيها من وصف الصراط وما حوله⁽⁹⁰⁾.

وقد اعتمد من يرى أنّ الصراط يدلّ على الهداية والدين على ما جاء في القرآن الكريم، فالآيات التي ذكرت الصراط تشير إلى طريق الهداية، وإلى سبيل الله تعالى في

انظر: الإمام أحمد: المسند: 182/4، 183؛ عبد الرؤوف المناوي: التيسير بشرح الجامع الصغير: المطبعة المصرية بولاق 1286هـ: 110/2؛ ابن الأثير: جامع الأصول: 184/1؛ المعجم المفهرس: 300/3.

(86) ورد في المخطوط بلفظ: المشي.

(87) - شرح أصول تبيغورين: 536، 537؛ ولفظة الصراط: تقرأ بالسين والصاد والزاي بفتح السين والصاد أو بضمهما وتدلّ كلها على معنى الطريق، كما أن من معانيها: السيف الطويل؛ انظر: ابن منظور: اللسان: 213/9؛ الفيروزآبادي: القاموس: 370/2.

(88) - شرح أصول تبيغورين: 537.

(89) عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة: 737، 738.

(90) ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 469، 470.

الدنيا، لا على طريق فوق جهنم، وأنّ الناس يمرّون فوقه، ولذلك أولوا الأحاديث بما يوافق ما جاء في القرآن الكريم⁽⁹¹⁾.

أما الشيخ اطفيش فقد كان على رأي الأشاعرة الذين يقولون إنّ الصراط جسر على جهنم، لكنّه غير رأيه لما اطلع على كتابين هما: «أصول الدين» لأحمد بن عيسى تيبغورين، و«المضنون به عن غير أهله» للغزالي، فأخذ بعد ذلك بالقول إنّ الصراط معنى مجازي يدلّ على الدين والطريق إلى الهداية وليس حقيقة ماديّة⁽⁹²⁾، وبنى رأيه الجديد على حجج منها⁽⁹³⁾: أنّ الصراط الوارد في القرآن الكريم كلّه يدلّ على الدين الحنيف المستقيم، وأنّ تفسيره بالجسر مخالف للأصل والظاهر.

وأما الأحاديث فعلى احتمال صحتها تؤوّل إلى معان توافق ما جاء في القرآن مثل كونها تعني المرصد السبعة التي يسأل فيها المكلف عن أنواع التوحيد، وأنّ دين الله الحنيف واضح لا يمكن لغير المؤمن ادّعاؤه، والله تعالى بصير لا يخفى عليه شيء، ولا يمكن للشقيّ أن يخفي شيئاً مما عمله كما لا يمكن السير على حدّ السيف. ويرى الشيخ أنّ هذه المعاني مجمع على صحتها لذلك فالأولى تأويل الحديث قبل أخذه على ظاهره، وهذه مبالغة منه في الأخذ بالتأويل مع أنّ الحديث واضح وظاهر في الدلالة على ماديّة الصراط، وكان الأولى أن يجمع بين الأمرين فالقرآن يدلّ على أنّ الصراط أمر معنويّ والحديث يدلّ على أنه ماديّ.

ولكن عند البحث نجد أنّ الشيخ نفسه لم يثبت على هذا القول بل مال في الأخير إلى الجمع بين المصدرين وصاغ رأياً آخر يقضي بتفسير الصراط الوارد في

91) الثميني: معالم الدين: 189/2، 190؛ السالمي: 129/2.

92) - شرح أصول تيبغورين: 546، 547؛ - حاشية القناطر: 1/ و: 38؛ - التيسير: 51/6.

93) - شرح أصول تيبغورين: 539، 540؛ - حاشية القناطر: 1/ ظ: 38؛ - شرح الدعائم: 1/

248؛ - فناء الضمانة: 6/ 108، 109؛ - شرح الخمسة: (خ) مكتبة الشيخ الحاج صالح

لعليّ بن يزقن د. ت: و: 40، الجنة: 108.

القرآن على المعنى المجازي، والذي ورد في الحديث على المعنى المادي وأنه جسر بين المحشر والجنة⁽⁹⁴⁾. فموقفه في هذه المسألة يشبه موقفه في سابقتها التي تتعلق بحقيقة الميزان، فقد تغيرت مواقفه فيها، وهذا الرأي الأخير في نظرنا هو الأقوم، لأنه يجمع بين ما ورد في القرآن الكريم وما ورد في الحديث الشريف. ويؤيد هذا أن الحديث لم يصف الصراط دائما على المعنى المادي، بل قد جاء فيه ما يوافق القرآن الكريم، مثل قوله ﷺ: «والصراط الإسلام [...] والأبواب المفتحة محارم الله تعالى وذلك الداعي على الصراط كتاب الله ﷻ، والداعي فوق الصراط واعظ الله في قلب المؤمن»⁽⁹⁵⁾.

ويدل على أن هذا الرأي هو منهج الشيخ في الموضوع ما أبداه من الحكم على من خالفه فيه، فهو يرى أن الخلاف في حقيقة الصراط لا يميز تحطئة المخالف، ولا تكفيره ولا الحكم عليه بالشرك، خلافا لمن يجعل الإيمان بأن الصراط هو الهداية أصلا عقديا، وهذا قوله: «وأقول لا دليل على أنه كفر ونفاق لا من الكتاب ولا من السنة ولا من القياس مع طول بحثي في ذلك»⁽⁹⁶⁾؛ فترك المفهوم المعنوي للصراط إلى المفهوم المادي ليس قادحا في التوحيد، ويوكل أمر الصراط لحفائه إلى الله تعالى -⁽⁹⁷⁾، وليس الإيمان بكونه معنويا أو ماديا من الأصول العقديّة، وبهذا أجاب الشيخ من سأله في الموضوع وقال: «الجواب: أن ذلك ليس من الأصول»⁽⁹⁸⁾، وقال أيضا: «وإثبات كون الصراط على ظاهره من الفروع»⁽⁹⁹⁾.

(94) - جامع الشمعل: 90/2.

(95) هذا تمام الحديث السابق ذكره؛ انظر هامش 85 من هذا المبحث، ص 179.

(96) - جامع الوضع والحاشية: 96؛ انظر -حاشية القناطر: 38/1.

(97) - شرح أصول تبيغورين: 547؛ -إزالة الاعتراض: 04.

(98) - جواب محمد بن عبد الله: ظ: 02.

(99) - مجموع رسائل: (خ) مكتبة القطب (ا. ز: 6): 07؛ - كشف الكرب: 12/1.

وبهذا يكون الشيخ اطفيش قد أخرج هذه المسألة من الأصول العقديّة لعدم تأثيرها المباشر على التوحيد، ولا يعني هذا أنها مسألة ضعيفة التأثير على السلوك لأنّ الإيمان بالصرّاط على معنيّه المعنوي والمادي يدفع المؤمن إلى التزام الطاعة والبقاء على الهدى ما استطاع في الدنيا، كما يخاف ويحذر إن فرط أن تزلّ به قدمه على الصراط فيهوى إلى النار يوم القيامة؛ ويرسخ هذا الالتزام باعتقاد وجود الجنّة والنار أيضاً.

هـ- الجنّة والنار

آخر منازل يوم القيامة ومقاماته الجنّة والنار⁽¹⁰⁰⁾، لذا تعيّن الإيمان بهما؛ وقد دفع الحديث عن الجنّة والنار ووجوب الإيمان بهما إلى البحث في وجودهما وفنائهما، وما يجب في ذلك من الإيمان كما يلي:

فهما - كما يعرفهما الشيخ اطفيش - داران إحداهما ثواب لأولياء الله تعالى بما فيها من قصور وأنهار، وخيرات ونعيم وهي الجنّة، والثانية وهي النار عقاب لأعداء الله تعالى نار وقودها الناس والحجارة⁽¹⁰¹⁾؛ وقد استفاض القرآن الكريم في ذكرهما والترغيب في الجنّة بالعمل الصالح والترهيب من النار بالنهي عن المعاصي.

والمشهور لدى جمهور المسلمين أنّ الجنّة والنار موجودتان الآن⁽¹⁰²⁾، وهو ما

100) لفظ الجنّة في اللغة مشتق من «جنن»، وهي الحديقة ذات الأشجار الكثيرة التي تستر أرضها. سميت بالجنّة تشبيها لها بجنان الأرض أو لأنها مستورة وخافية عن الجن والإنس. وأما النار فهي «اللهيب الذي يبدو للحاسة [....] وقد يطلق على الحرارة» وهي لفظ مؤنث وقد يذكر؛ انظر محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس: المطبعة الخيرية مصر 1306هـ: 3/ 588، 166/9.

101) - الذهب: 15.

102) الإيجي: المواقف في علم الكلام نشر عالم الكتب، بيروت، د.ت.: 374-375؛ التميمي: معالم الدين، 2/ 197؛ السالمي: مشارق: 115/2-116.

ذهب إليه الشيخ اطفيش، مستدلاً بظاهر النصوص القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 23] وقوله ﴿يَا سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: 133]⁽¹⁰³⁾.

كما يدلّ على وجودهما قصة آدم عليه السلام الذي كان في الجنة، وقال الله تعالى له: ﴿أَسْكَنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة: 35] فالشيخ اطفيش يرى أنّ الصحيح إبقاء هذا النصّ على ظاهره ولا دليل على صرفه عنه، ولا على أنّ الجنة المذكورة فيه غير الجنة المعروفة⁽¹⁰⁴⁾.

ويدلّ على ذلك أيضاً حديث الإسراء والمعراج⁽¹⁰⁵⁾ الذي يذكر فيه اطلاعه ﷺ على الجنة، وهذا أقوى دليلاً من قصة آدم، والقرآن يؤيده بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةَ أُخْرَىٰ عِنْدَ سِنْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾ [النجم: 13-15].

وقد رأى آخرون ومنهم المعتزلة⁽¹⁰⁶⁾ أنّ الجنة والنار ستوجدان في الآخرة، وردّ الشيخ اطفيش هذا المذهب، وقال إنّه يستند إلى تأويل كثير من النصوص، وهو: «لا يحسن ولا سيما مع كثرته»⁽¹⁰⁷⁾. أمّا قولهم إنهما لو كانتا موجودتين لفنيتا مثل

(103) - الهميان: 359/1، 276/3، 384.

(104) - حاشية السؤالات: ظ: 138؛ -الهميان: ط1: 457/1؛ -التيسير: 55/1.

(105) البخاري: الصلاة: باب كيف فرضت الصلوات في الإسراء رقم342؛ انظر: المعجم للفهرس 459/2.

(106) عبد الجبار: تنزيه القرآن: 184؛ واستثنى منهم الجبائيّ أبا علي (235-303هـ) وبشراً بن

المعتمر أبا سهل الهلالي(-210هـ)؛ انظر: عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة:

265، 287؛ البلخي: مقالات الإسلاميين (محقق مع: فضل الاعتزال): 72، 265؛ الإيجي:

المواقف، 374؛ -داعي العمل: و: 91؛ -حاشية القناطر: 2/ و: 102.

(107) -المصدر نفسه.

باقي المخلوقات، فإنّ الشيخ يردّه بأنهما تفنّيان حقيقة ثمّ تعودان يوم القيامة كما تعود مخلوقات أخرى⁽¹⁰⁸⁾.

وبعد إثبات وجود الجنة والنار حاول الشيخ اطفيش أن يحدّد مكانهما أيضاً، فهو يرى أنّهما بعيدتان بعدا حسّياً ومعنوياً، وهما خارج العالم بدليل وصف الجنة في القرآن وأنّ عرضها مثل عرض السماوات والأرض، وقد استعمل الآية هنا⁽¹⁰⁹⁾ على ظاهرها دون أن يرى أنّها تدلّ على مجرد الإشارة إلى اتّساع الجنة وليس المقصد حقيقة عرض وطول، ثمّ هو يقول إنّ الجنة في السماء السابعة والنار في الأرض السابعة⁽¹¹⁰⁾ دون استدلال على هذا.

ويظهر جلياً أنّ البحث عن مكانهما لا طائل من ورائه لانعدام الأدلة الهادية في الموضوع⁽¹¹¹⁾ فلا يكون القول في ذلك إلاّ احتمالاً، كما أنّ التكليف لم يتعلّق بالعلم بمكانهما.

ومسألة أخرى تعلقت بالبحث في الجنة والنار وهي بقاؤهما وفناؤهما، في الدنيا والآخرة؛ فالشيخ اطفيش يرى أنّهما موجودتان الآن، وتفنّيان بفناء كل شيء لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88]؛ فهما مثل باقي المخلوقات توجدان ثمّ تفنّيان، ويوم القيامة يعيد الله تعالى خلقهما⁽¹¹²⁾.

وأما في شأن وجودهما في الآخرة فالشيخ يرى أنّ وجودهما دائم غير منقطع

(108) -المصدر نفسه: 2/ و: 101؛ - الهميان: 276/3، 384؛ -شرح العقيدة: 64.

(109) وهي قوله تعالى: ﴿سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: 133] انظر: -الهميان: 272/3، 384؛ -الجنة: 279.

(110) - الذهب: 15.

(111) السالمي: مشارق: 117/2.

(112) - الهميان: 276/3، 384؛ 287/1؛ -شرح العقيدة: 64؛ - حاشية القناطر: 2/ و: 101.

لأنّهما محلّ الثواب والعقاب والوعد والوعيد، فهما خالدتان، وهو في هذا يوافق رأي جمهور المسلمين⁽¹¹³⁾. ويؤيد هذا الرأي الحديث الشريف الذي فيه قوله ﷺ: «إذا صار أهل الجنة إلى الجنة وأهل النار إلى النار جيء بالموت حتّى يجعل بين الجنة والنار، ثمّ يذبح ثمّ ينادي مناد: يا أهل الجنة لا موت، يا أهل النار لا موت، فيزداد أهل الجنة فرحا إلى فرحهم، ويزداد أهل النار حزنا إلى حزنهم»⁽¹¹⁴⁾؛ وهذا الموقف من الشيخ في دوام الجنة والنار ينسجم مع رأيه ومنهجه في مسألة الخلود، فأهل الجنة خالدون فيها وأهل النار خالدون فيها كما أنّ الجنة والنار دائمتان دواما أبدياً غير منته⁽¹¹⁵⁾. ويفسره الشيخ اطفيش بقوله إنّ الجنة والنار لا تفنيان لكن أحوالهما تفتنى وتتجدد وتتغير كما تتجدد أحوال الدنيا⁽¹¹⁶⁾.

كثر الجدل حول مسائل الجنة والنار، وقد أتبع الشيخ اطفيش في بحثها من سبقه من العلماء، لكنّه لاحظ أنّ الكلام في الموضوع كان متشعباً، وأنّ الخلاف حاصل حول جزئيات ليست ذات شأن كبير لأنّها لا تتعلّق بالحكمة من وجود الجنة والنار، فهما سبيل الترغيب في العمل الصالح، والترهيب من المعاصي، ووعد ووعد؛ لذا يرى الشيخ أنّ الاعتقاد لا يتعلّق بكلّ هذه المسائل الكلاميّة، ويهون منها ويحصر الاعتقاد السليم في حقّهما في الإيمان بوجودهما وبقائهما، ويقول إنّ الخلاف: «ليس له كبير فائدة فالأحسن بعد التصديق بوجودهما وبقائهما عدم القطع بشيء من ذلك»⁽¹¹⁷⁾، وفي هذا الموقف يوافق

(113) ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 480؛ -الهميان: 287/1 ق8.

(114) البخاري: الرقاق باب صفة الجنة والنار رقم 6182؛ -التيسير: 40/1؛ -شرح الدعائم:

154/1، انظر: المعجم المفهرس: 172/2.

(115) انظر الفصل الثامن (الوعد والوعيد)

(116) - الهميان: 287/1 ق8؛ -التيسير: 40/1.

(117) - حاشية السؤالات: ظ: 138.

ما قاله من قبل الشيخ إسماعيل الجيطالي أيضا⁽¹¹⁸⁾.

والإيمان بالجنة والنار وسائر مسائل الغيب يتعلّق الإيمان فيها بالتصديق بها دون الخوض في تفاصيلها، وكانت آراء الشيخ تقوم في الغالب على التسليم بما جاء به النصّ، مثل علامات الساعة والنفخ في الصور وحشر الأجساد، وقد مال إلى التأويل في حقيقة الميزان والصراط، ولم يسلم من تغليب التأويل رغم أنّ منهجه يقتضي أن يأخذ بظاهر النصوص، إذا كان غير قادح في التوحيد، ولم يسلم أيضا من الخوض في بعض التفاصيل مثل: ذكر بعض علامات الساعة وتحديد وقتها وحقيقة الصور ونزول المسيح عليه السلام؛ وهي كلّها أمور غيبية ينبغي الالتزام فيها بما ورد به النصّ فقط؛ ولكن ينبغي الإشارة إلى أنّ الشيخ مع هذا قد امتاز في آرائه هذه بعدم قطع عن من خالفه، وقال إنها قضايا يسع فيها الخلاف ما دامت تحتمل أخذ نصوصها على الظاهر أو تأويلها.



(118) الجيطالي: القواعد: 19/1؛ -حاشية القناطر: 2/ و: 101.

المبحث الثاني

الإيمان بالملائكة

ورد الإيمان بالملائكة في القرآن الكريم مقرونا مع الإيمان بالله تعالى في مثل قوله ﷻ: **لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ، وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ - آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ ﷻ** [البقرة: 176] وقوله تعالى: **ﷻ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ - آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ﷻ** [البقرة: 284]. ولم يحفل الشيخ اطفيش في حديثه عن الملائكة بإثبات وجودهم لشهرة ذلك بين الناس، على اختلاف مللهم، ولكنه اهتم بتعريفهم وبيان صفاتهم ووظائفهم كما يلي.

1- تعريف الملائكة

يعرّف الشيخ اطفيش الملك في اللغة بقوله: «وأصل الملك مَلَأَ بالهمزة بعد اللام بوزن جعفر، حذف تخفيفا لكثرة الاستعمال، ولذلك تراها في ملائكة، وهو مقلوب مَأَلَّك بوزن جعفر بتقديم الهمزة على اللام، من الألوكة وهي الرسالة، والميم زائدة، وقيل زادت الهمزة في الجمع على غير قياس والميم أصل»⁽¹⁾. واكتفى الشيخ في التعريف الاصطلاحي للملائكة بأنهم خلق لله تعالى، وهم جنس مخالف للإنس والجن⁽²⁾؛ لما لهم من خصائص تميّزهم في خلقهم وطبائعهم عن سائر المخلوقات.

(1) - الذهب: 18، انظر: - شرح الدعائم: 1 / 257؛ الزبيدي: تاج العروس: 103/7 .

(2) - الذهب: 15 .

2- طبيعة الملائكة وجنسهم

لاختلاف الملائكة عن الإنس والجنّ فإنّ طبيعتهم وأجسادهم تختلف عن طبيعة الإنس والجنّ ولا يتشابهون في شيء من ذلك، فالملائكة ليسوا مركّبين من لحم وعظام، ولكنهم أجسام نورانية كما يرى الشيخ اطفيش، ويقول إنّهم ذور أجسام لطيفة تضيء، وليسوا أرواحا تقبل الغلظة والشدة⁽³⁾؛ وهذا الوصف الذي يذكره الشيخ لطبيعة الملائكة لم يرد به نصّ قرآنيّ، إذ رغم أنّ القرآن ذكر طبيعة الإنس والجنّ، فإنّه لم يذكر شيئا عن طبيعة الملائكة⁽⁴⁾، ويؤيّد قوله إنّهم خلقوا من نور بقوله ﷻ: «خلقت الملائكة من نور»⁽⁵⁾؛ لكن هذا لا يعني بالضرورة أنّها تضيء كما يقول الشيخ، فالإنسان خلق من تراب ولا أثر للتراب على جسده، والجنّ خلقوا من نار لكن لم يكونوا يحرقون غيرهم بأجسامهم، كما أنّ الحديث لم يصف لنا أنّ الملائكة أجسام لطيفة لا تقبل الغلظة والشدة، فهذا توسّع في الغيب يحتاج إلى أدلّة.

وكما أنّ طبيعة الملائكة مختلفة عن طبيعة الإنس والجنّ؛ فكنلك جنسهم متفرّد، فإنّ النّس لما ألفوا الثنائيّة في المخلوقات تصوّر بعضهم أنّ الملائكة من جنس الإناث، وكان للشركون خاصّة يقصلون إلى ذلك، فجادلهم القرآن الكريم، وأثبت افتراء من يصف الملائكة بالأنوثة، وأنّهم مختلفون عن البشر والجنّ فلا يقال إنّهم إناث ولا إنّهم ذكور، وهذا ممّا يجب اعتقاده في حقّهم أيضا⁽⁶⁾، وكما يقول الشيخ اطفيش فإنّهم مخلوقون كغيرهم لكن يتميّزون بصفات منها: أنّهم ليسوا ذكورا ولا إناثا.

(3) - الهميان: 416/1، 417؛ -الذهب: 16، 17؛ -حاشية القناطر: 2/ و: 140؛ -داعي

العمل: ظ: 226.

(4) محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة: 30.

(5) مسلم: الزهد والرقائق رقم 2996؛ انظر: المعجم المفهرس: 264/6.

(6) -الذهب: 16، شرح العقيدة: 53، التيسير: 158/11، 18/12.

وقد بحث الشيخ كيفية خلقهم وقال إن الصحيح في خلقهم التفاوت أي: لم يخلقوا مرة واحدة، بل يخلقون بعض بعد بعض إلى يوم القيامة، وأنهم يموتون جميعا عند قيام الساعة، كما يفنى باقي المخلوقات، ثم ذكر الشيخ ما هو أغرب وقال إنهم يتولّدون بطريقتين الأولى بالأذكار والثانية بانغماس جبريل عليه السلام في بحر من نور ثم ينتفض فتتولد الملائكة كما يتساقط منه من قطرات النور⁽⁷⁾، وهذا من غريب ما يذكره الشيخ، وانساق وراءه، ولم يذكر أثرا واحدا يدلّ على ما قاله، والأولى ترك الخوض في هذه التفاصيل كما قال الشيخ الجيطالي والسالمي وهو الأنسب للعقيدة، فليست مجالاً لسرد ما لم يثبت بدليل صحيح⁽⁸⁾.

3- صفة أجسامهم

ثبت أنّ للملائكة أجساما تتركّب من أجنحة كما هو في القرآن الكريم، ولم يذكر شيئا فوق هذا، وهي أجنحة متعدّدة كما قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فاطر: 1].

ويشير الشيخ اطفيش إلى أنّ للملائكة أعضاء مثل الأعضاء المنسوبة إلى الإنس ومن ذلك الرأس والفم واللسان والأذن وشحمة الأذن، والعين والعاتق واليد والرجل والركبة والساق ونحو ذلك⁽⁹⁾؛ وهذا يعني أنّ الأعضاء الموجودة للإنسان يوجد مثلها للملك؛ ولم يستثن الشيخ من ذلك سوى نسبة الفرج على الحقيقة إلى الملك، وأول

(7) - الذهب: 16، شرح العقيدة: 53.

(8) الجيطالي: قواعد الإسلام: 21/1؛ السالمي: مشارق: 48/2.

(9) - الذهب: 16.

الحديث الوارد في ذلك وهو قوله ﷺ: «نضح جبريل فرجه بعد الوضوء يريني كيف أعمل»⁽¹⁰⁾؛ فقال المراد به التمثيل لا نسبة حقيقة الفرج إلى جبريل؛ فالملك لا يوصف بذلك؛ فإذا صح ما ذهب إليه الشيخ تكون نتيجة قوله أنه لا فرق بين الملك والإنسان في الخلقة الجسدية، ولم يستثن نسبة الفرج إلى الملك إلا لكون ذلك منزهاً عنه، وهو في رأيه هذا يوافق ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار الذي يرى أن للملائكة أعضاء وعظاما وآلات الجسم وأنها تتصل وتنفصل⁽¹¹⁾، وعند النظر إلى هذا الرأي نجد أن الشيخ يتناقض مع نفسه فهو ينفي عن الملائكة أن يكونوا من لحم ودم ثم ينسب إليهم مثل هذه الأعضاء كالأذن وشحمة الأذن بكل هذا التفصيل؛ كما أنه لم يستدل على ما قاله ولو بدليل؛ وفي نظرنا أنه استقى ذلك من مصدرين: الأول من الكتب القديمة - أي الإسرائيليات - التي تمعن في الجزئيات وتهتم بمثل هذه المواضيع فتسربت إلى الفكر الإسلامي كما تسرب غيرها؛ وهذا لا يصلح للاستدلال ولا للاستشهاد؛ وأما الثاني فهي الأحاديث التي تذكر ظهور الملائكة في شكل بني آدم، وهذا أيضا لا يصلح لأن ظهور هذا الملك على غير خلقته أكبر دليل على اختلاف جسده عن جسد الآدمي لذا احتاج إلى أن يظهر في غير صورته الحقيقية، واختار الله تعالى صورة الإنس حتى يأنس الناس إليه ولا ينفروا من رؤيته لعدم تحملهم رؤيته على حقيقته، فلا يمكن اعتبار ما ذهب إليه الشيخ ومن رأى رأيه قبله إلا جريا وراء ما لا دليل عليه ولا سند.

والشيخ يميز تشكّل الملك في صورة الآدمي، وهو يرى ذلك من إرادة الله تعالى الذي يهب من يشاء من ملائكته هذه القدرة⁽¹²⁾، وقد ثبت ذلك بالقرآن الكريم

(10) الدارمي: المعجم المفهرس: 470/6؛ وصحح الألباني حديثا مثله باختلاف في النص، انظر: الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة: 519/2.

(11) عبد الجبار: تنزيه القرآن: 220.

(12) - الهميان: 6ق 27/1.

في مثل قوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: 16] كما ورد في السنة أنّ جبريل عليه السلام كان يتمثل للرسول ﷺ في صورة دحية الكلبي⁽¹⁴⁾، أو في صورة رجل في حديث جبريل عن الإيمان⁽¹⁵⁾.

4- عصمتهم عن المعاصي

العصمة من الصفات الواجب اعتقادها في الملائكة: فقد طبعوا على الطاعة، وعدم المعصية⁽¹⁶⁾، كما شهد الله لهم بهذا في قوله ﷻ: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحریم: 06].

ويرى الشيخ اطفيش أنّ الملائكة يطيعون الله ولا يعصونه مختارين في ذلك غير مجبرين⁽¹⁷⁾، وهو في هذا يجمع بينهم وبين سائر المكلفين من الجنّ والإنس خاصة، فكما أنّ الإنسان غير مجبور على أفعاله، فكذلك الملك لم يجبر بل كان مختاراً حسب رأي الشيخ، وهذا إقحام لمسألة الاختيار في حقّ الملائكة لا دليل عليه، ولا مانع أن يخلق الله تعالى خلقاً جنداً له لا يتبادر إليهم العصيان، ومنزهون عن مجرد التفكير فيه، فالملائكة مكلفون لكن ليس تكليفهم كتكليف الإنسان الذي من أجله وضع الثواب

13 - الذهب: 16؛ - عدم الرؤية: 25؛ - الهميان: 238/2ق6؛ انظر تخريج حديث جبريل في

الهامش 25 من المبحث السابق، ص 165.

14 دحية الكلبي بن خليفة بن فروة الصحابي (توفي نحو سنة 45هـ/665م)؛ انظر الزركلي: الأعلام: 337/2.

15 - الذهب: 16؛ - عدم الرؤية: 25؛ - الهميان: 238/2ق6؛ انظر تخريج حديث جبريل في الهامش 25 من المبحث السابق.

16 - الذهب: 17.

17 - المصدر نفسه.

بالجنة والعقاب بالنار؛ ولو كان الملائكة مختارين - كما يقول الشيخ - لكان من المحتمل أن تصدر منهم المعصية أيضا، بل إنه بنفسه يستبعد ذلك ويؤول النصوص التي تحتمل حسب ظاهرها المعصية من الملائكة كما هو الشأن في مسألتي موقف الملائكة من خلق آدم وقصة هاروت.

ففي الأولى وهي خلق آدم فقد تساءل الملائكة قائلين: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَلِّسُ لَكَ﴾؟ [البقرة: 29]؛ وقد بحث العلماء هذا التساؤل: أهو للاعتراض على خلق آدم أم لغير ذلك؟

فقال القاضي عبد الجبار إنه سؤال يراد به التعرف والعلم، وليس اعتراضا على خلق آدم وذريته، ولذلك كان الجواب ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁸⁾؛ أما الشيخ اطفيش فيرى أنّ السؤال كان للتعجب: فلما لم يعلم الملائكة الحكمة والسبب من خلق آدم وجعله خليفة في الأرض مع أنه يظلم فيها تعجبوا، وليس هذا اعتراضا، لأنهم معصومون عن المعصية والاعتراض عصيان⁽¹⁹⁾، فهذان الرأيان من القاضي عبد الجبار والشيخ اطفيش يصلحان في الموضوع لأنهما يبعدان شبهة المعصية عن الملائكة، لأنهم لو اعتراضوا لما كان الجواب بإثبات العلم لله تعالى، بل يكون جوابا موافقا لحال من يعصي وهو ما لم يقع، ولكن توجيه الشيخ اطفيش بالتعجب أنسب للمقام؛ فالملائكة لما أدركوا صفات هذا المخلوق تعجبوا من قضاء الله تعالى يجعله خليفة في الأرض لأنهم يجهلون العاقبة والحكمة من وراء ذلك، أما رأي القاضي عبد الجبار فيقتضي أنّ الملائكة لا يعلمون كيف يكون حال الإنسان فيتساءلون: هل سيكون مفسدا مع أنهم يقدسون لله تعالى؟

(18) عبد الجبار: تنزيه القرآن: 17.

(19) - الهميان: 420/1.

وأما في الثانية وهي قضية هاروت وماروت: فقد قال الله تعالى في شأنهما: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السُّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَائِكَةِ مِمَّا كَفَرُوا بِهَا هَارُوتَ وَمَارُوتَ، وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: 101]؛ وفي مناقشة هذه المسألة يشير الشيخ اطفيش أولاً إلى ما تردده بعض الكتب، وإلى ما ينسبه أهل الكتاب إلى الملكين من المعاصي، وأقبح ذلك فاحشة الزنا، قال: «وذلك غير معقول ولا منقول عن رسول الله ﷺ وقد أكثروا فيهما»⁽²⁰⁾، وقد أحسن الشيخ صنعا في نقد هذه الأقاويل وعرضها على العقل والنقل، فقطع بهذا السبيل أمام احتمال وقوع الملائكة في معصية مما ينسبه إليهم أهل الكتب، وهذا الموقف يدل على نموذج من النقد والتحريض في آثار الشيخ اطفيش، لذلك فهو ينسب إلى الملكين السحر الذي نسب إليهما في القرآن الكريم لكن ليس بمعنى أنهما كانا يؤذيان الناس به، بل كانا يعلمان السحر ليبصروا الناس به، وليردوا عنهم مكاييد السحرة وادعاءاتهم، وليعلموا أنّ السحر فتنة فيجتنبوه، فالملك كان لم يكونا يفعلان السحر بل يعلمانه، وقال الشيخ إنّ الضمير "الواو" في "يعلمون" يحتمل أن يعود إلى الشياطين، وإنّ "ما" في "ما أنزل" ليست موصولة بل "ما نافية" فيكون معنى الآية: إنّ الشياطين هم الذين يعلمون الناس السحر، ولم ينزل هذا السحر على الملكين⁽²¹⁾.

إلا أنّ هذا الموقف يبقى غامضاً للاحتتمالات التي بُني عليها، ولنسبة تعليم السحر فيه مرة إلى الشياطين ومرة إلى الملكين، والمهم في رأي الشيخ هو استبعاد نسبة العصيان إلى الملكين، ووصفهما كغيرهما من سائر الملائكة بالعصمة، وما زالت المسألة تفتقر إلى دليل نقلي واضح يفسرها ويخرج عنها الاحتمالات العقلية؛ وهي مثل سائر

(20) أي أكثروا في شأنهما وفي نسبة المعاصي إليهما، انظر: -الشامل الأصل والفرع: 54/1.

(21) - المصدر نفسه: 53/1.

ما يوصف به الملائكة من الغيب الذي لا يعرف إلا بالنقل، فالملائكة جنس من المخلوقات لا يدرك بالعين ولهذا دخلت في وصفهم تأويلات وآراء غريبة وجدنا الشيخ ينساق وراءها ولم يلتزم منهجا معينًا يمنعه من التناقض، فكان يسرد أحيانا أوصافا متعدّدة دون أن يمحّصّها ويتشّبّت من نسبتها إلى الملائكة، مثلما فعل في وصف الملائكة الذين يحملون العرش⁽²²⁾، وهذا ما دفع الأستاذ يحيى بوتردين إلى التعجّب من صدور مثل هذا عن الشيخ وقال إنه ربّما اكتفى بعبارة «والله أعلم بصحة ذلك» وجعلها نقدا لما ذكره من هذه الغيبيات⁽²³⁾، وفي نظرنا أنّ الموضوع يحتاج إلى موقف مثل الذي وقفه الشيخ في مسألة ما نسب إلى هاروت وماروت وعرضه على النقل والعقل، وهكذا في سائر أوصاف الملائكة ومسائل الغيب؛ فالشيخ لم يلتزم منهجه في تأويل النصوص المتشابهة، كما أنّ هذا دليل على أنّ الشيخ لم يتخلّص في بعض المسائل من الإسرائيليات.

5- أقسام الملائكة ووظائفهم

يقسم الشيخ اطفيش الملائكة إلى قسمين متبعا في ذلك الشيخ الجيطالي في كتابه «القواعد»⁽²⁴⁾، وهذا القسمان هما: الملائكة الكروبيون، والملائكة الروحانيون، وفي مجموع القسمين عشرة أجزاء من الملائكة⁽²⁵⁾.

فالكروبيون كما يعرفهم الشيخ: وصف من كَرَب⁽²⁶⁾ بمعنى قرب، سمي به

(22) - التيسير: 321/11، 322.

(23) يحيى بوتردين: الشيخ اطفيش ومذهبه في التفسير: 234.

(24) الجيطالي: قواعد: 20/1.

(25) - الذهب: 15.

(26) وكرب بتخفيف الراء، وفيه لغة بتشديدها، انظر: الزبيدي: تاج العروس: 454/1.

الملائكة المخلوقون للعبادة، وهم الذين: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾
[الأنبياء: 20]⁽²⁷⁾ وتلك هي وظيفتهم، الذكر والتسبيح.

وأما الملائكة الروحانيون: - بضم الراء - كما يعرفهم الشيخ: منسوبون إلى الروح على غير قياس، بمعنى الهدى والاهتداء، أو بمعنى الرحمة، أو لأنهم يوحى إليهم بالأعمال أو بأمر النبوة وأحكام الله وأوامره⁽²⁸⁾، وهم الصنف الباقي من مجموع الملائكة، خلقوا للامتثال لأمر الله تعالى، منقطعون للطاعة، يتولون حفظ الإنسان وغيره من المخلوقات، ويسجلون أعمال المكلفين، ويبلغون الوحي إلى الرسل، وغير ذلك من الأعمال التي يوكلها الله إليهم⁽²⁹⁾.

ونلاحظ أنه يراعى في هذا التقسيم الوظيفة التي يقوم بها الملائكة، فهم نوعان ملائكة مسبحون وملائكة ينفذون ما يكلفون به، وليس هو التقسيم الوحيد الذي نجده في الفكر الإسلامي؛ فقد قسم الغزالي الملائكة تقسيماً آخر على حسب مجال التكليف ومكانه، وجعلهم ثلاث طبقات: ملائكة سماوية، وملائكة أرضية، وملائكة حملة العرش⁽³⁰⁾. ولا يمكن التفضيل بين أنواع التقسيمات لأنها تعتمد على إحصاء أنواع التكليف التي يكلف بها الله تعالى الملائكة، أو تعتمد الأوصاف التي وردت في نصوص مختلفة، كما أنه لم يرد نص في التزام تقسيم دون آخر.

(27) - الذهب: 15، الهميان: 417/1.

(28) - الذهب: 15.

(29) - الهميان: 417/1.

(30) الغزالي: الإحياء: 384/4.

6- فضل الملائكة وتفاضلهم

اختار الله تعالى الملائكة بخلقهم، وتقريبهم منه، وأولاهم وظائف يقصر عن أدائها غيرهم، وقد خصّهم بصفات ليست لسائر المخلوقات، فكان لهم فضل في ذلك، وهل يعني هذا التفضيل أنّ الملائكة أعلى درجة وأفضل من غيرهم من المخلوقات أم هو مجرد تكريم من الله تعالى؟

يذكر الشيخ اطفيش أنّ الإباضية يرون أنّ الملائكة مفضلون مطلقا لعدم صدور المعصية منهم⁽³¹⁾، وأنة يرى غير ذلك حيث يقول: «وعندي أنّ المؤمن أفضل من الملك»⁽³²⁾؛ واستند في هذا الرأي على حجج منها⁽³³⁾: أنّ الحديث يفضّل المؤمن على كلّ الملائكة، لكنّه لم يذكر نصّا واكتفى بالإشارة⁽³⁴⁾؛ ثم اعتمد على الحجة العقلية: فهو يرى أنّ الملائكة يخدمون المؤمنين، والخادم أقلّ درجة من المخدم، والمؤمن يأتي بالعبادة مع وجود ما يمنعه ويصدّه مثل الشيطان والنفس بخلاف الملك الذي لا يشعر بذلك ولا يجده فالطاعة أسهل عليه، وخلق الله تعالى آدم لأنّ الملائكة اعتقدوا أنّه لن

(31) - التيسير: 252/7.

(32) - الهميان: 441/1.

(33) - المصدر نفسه؛ -الذهب: 17.

(34) وقد ذكر حديثا في جامع الشمل قدسيا فيه: «المؤمن أفضل إلي من بعض الملائكة»، ولم يجعله دليلا في الموضوع، وقال المحقق: «أخرجه الديلمي وقال الهيثمي: في إسناده ابن المهرم متروك»، وقد وضع الهيثمي بابا في منزلة المؤمن عند ربه، وليس فيه حديث صحيح في تفضيل المؤمن على الملائكة، كما ذكر السيوطي عن البيهقي حديثا موقوفا على أبي هريرة فيه: «المؤمن أكرم على الله من ملائكته»؛ انظر: الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: دار الكتاب العربي ط3 بيروت 1402هـ/1983م: 81/1؛ السيوطي: الدر المستور في التفسير بالمأثور: دار الفكر بيروت 1403هـ/1983م: 385/5؛ -جامع الشمل: 189/1.

يأتي خلق أكرم منهم، فكان آدم وذريته أكرم لهذا؛ وقد أمر الملائكة بالسجود لله تعالى لما خلق آدم عليه السلام ولو كانوا أفضل منه لما أمروا بالسجود، وعلم الله تعالى آدم من الأسماء ما لم يعلمه الملائكة والأعلم أفضل من غيره.

وعند التمعن في هذه الحجج نجدها لا تصلح كلها لإثبات أفضلية المؤمن على الملك، فإنه لم يثبت حديث صحيح صريح في الموضوع، وخدمة الملك للمؤمن لا تدل على أفضلية المخلوم (المؤمن) على الخادم (الملك)، لأن الملائكة إنما يطيعون الله تعالى في ذلك لا المؤمن في ذاته؛ وأما قول الشيخ إن الملك يأتي بالطاعة من غير أن يعرض له مانع فهو معصوم لا يفكر في المعصية يناقض ما قاله إن الملك مختار غير مطبوع على الطاعة، ولا دليل على أن الله تعالى خلق آدم إرغاما للملائكة لما اعتقدوا أنه لا يوجد خلق أكرم منهم، ولو كان هذا صحيحا لكان معارضا لاعتقاد العصمة فيهم لأنهم يزكون أنفسهم بذلك، كما أن سجودهم لم يكن من أجل آدم حتى يكون أفضل منهم بل كان استجابة لأمر الله تعالى، ولهذا فإن تفضيل المؤمن على الملك بهذه الحجج لا يكفي وغير راجح، لأنه تفضيل للمؤمن في ذاته على الملك من غير دليل.

وقد قدم الشيخ مسألة التفضيل بين المؤمن والملائكة بمعنى آخر غير السابق، وقال إن المؤمن أفضل من الملك باعتبار أنه أكثر تعرضا لفرص الثواب؛ فيضاعف له فيه، فهو بهذا أفضل من الملك من حيث الثواب لا باعتباره مؤمنا في ذاته⁽³⁵⁾، إلا أن هذا المعنى أيضا لا يناسب الموضوع لأن المقارنة بين الملك والمؤمن في الثواب لا تصح، فمصيرهما ليس واحدا، وجنس الثواب ليس متماثلا بين الملك والمؤمن.

وفي موضع آخر يقول الشيخ إن تفضيل الإنسان يجنس على جنس الملائكة تفضيلا عاما لا يلزم عنه تفضيل أفراد الإنسان على أفراد الملائكة، فهو مجرد تفضيل عام لجنس على

(35) - حاشية القناطر: 2/ و: 78.

جنس⁽³⁶⁾، وهذا للعنى الذي ذكره يجعل التفضيل مفهوما مجردا لا أثر له، وهو مناقض للمعاني السابقة، ومتضارب، وسبب هنا هو عدم تحديد الشيخ لمفهوم التفضيل الذي يقصد ويُراد بين المؤمن والملك، فكان في كُلِّ مَرَّةٍ يستعمله بمفهوم مغاير ولم يجمع بين هذه المعاني بقول مناسب عام في الموضوع؛ ويظهر هنا عند النظر إلى أنَّ مقتضى التفضيل هو أن يكون المؤمن أعلى المخلوقات درجة، ثمَّ يأتي بعده سائر الملائكة؛ وفي هذا أيضا لا نجد عند الشيخ اطفيش رأيا واحدا في الموضوع، بل سرد الآراء المختلفة في: أيُّهم الأوَّل: رسل البشر، ثمَّ رسل الملائكة، ثمَّ عامَّة الناس، ثمَّ عامَّة الملائكة؟ أو الأنبياء، ثمَّ للملائكة، ثمَّ عامَّة الناس؟⁽³⁷⁾ وهذا يثبت ويرجِّح قول من يرى أنَّ أدلة التفضيل هنا ظنيَّة لا تفيد القطع واليقين، لذا لم تكن موضع اهتمام كلِّ من درس العقيدة⁽³⁸⁾؛ فهي من الغيب الذي لا يكفي فيه الاستدلال العقليُّ وحده كما فعل الشيخ اطفيش، وإن أشار إلى بعض الأحاديث فإنَّها لم تكن صحيحة ولاصالحة للاستدلال.

وكما أنَّ تفضيل الملائكة على غيرهم لم يرد فيه قول فصل؛ فكذلك تفاضل الملائكة فيما بينهم، وأمَّا قوله تعالى: ﴿يَوْمًا مِّنَّا إِلَيْكُمْ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الصفات: 164] فإنَّه يدلُّ على عموم التفاضل، وليس على التفصيل؛ وقد فسَّره الشيخ اطفيش بأنَّه يحتمل أنَّ الملائكة يتفاضلون برتبهم، أو بنور العبادة، أو بالمسارعة إلى امتثال أمر الله تعالى، والخشوع له⁽³⁹⁾. وتبعاً لهذا لم نجد للشيخ اطفيش تفصيلا بأسماء الملائكة مرتبين، وكلُّ ما أورده هي أقوال لم يفصل فيها بشيء⁽⁴⁰⁾.

(36) - التيسير: 7 / 252.

(37) - النعب: 18.

(38) ابن أبي العز: شرح الطحاويَّة: 338؛ السالمي: مشارق: 2 / 46.

(39) - التيسير: 11 / 162.

(40) - النعب: 18.

5- ما يجب في الإيمان بالملائكة

إنّ ما سبق من البحث في شأن الملائكة أشبه ما يكون بتقرير معلومات عنهم مع الخوض في بعض التفاصيل، وهذا ما لا يتعلّق به الاعتقاد كلّه، بل إنّ مجال الاعتقاد أيسر من ذلك؛ وقد حدّده كما يلي:

فأول ذلك التصديق بوجودهم والعلم بكونهم مخلوقات لله تعالى، ومعرفة جبريل خصوصا باسمه⁽⁴¹⁾، وهذا تصديق بالقرآن الكريم الذي يذكرهم ويوجب الإيمان بهم، ويجعل ذلك من أصول العقيدة، ويجب معرفة صفاتهم وخصوصيّتهم عن الإنس والجنّ في ذواتهم، وأنهم معصومون عن المعاصي مخلوقون للطاعة لا يحتاجون إلى مثل ما يحتاج إليه البشر من الأكل والشرب والملذّات والشهوات المادية⁽⁴²⁾.

ولا ينتهي الإيمان بالملائكة في حدود هذه المعرفة بل له أثر عمليّ يتمثّل في ولاية الملائكة لأنّهم من جملة المعصومين، ويفسّر الإباضيّة هذه الولاية بأنّها ليست على المعنى العام الذي يفيد الاستغفار للمتولّي، بل هي في حقّ الملائكة تعني حبّ ما يوافق طبائعهم والترحم عليهم دون الاستغفار لهم، فالملك يحتاج إلى رحمة الله تعالى ولكنه لا يذنب فهو معصوم؛ فلم يَجُز أن يستغفر له؛ لأنّ ذلك اعتقاد لإمكان عصيانه، وهو مخالف لحقيقته وصفاته⁽⁴³⁾، وقد أيّد الشيخ اطفيش هذا المعنى لولاية الملائكة، ولكنّه لم يتركه مجردا عن السلوك العمليّ، بل فسّر القول "بحبّ ما يوافق طبائع الملائكة" تفسيراً يؤثّر على تربية الإنسان ويعينه على التزام الهدى في

(41) الثميني: معالم الدين: 147/2؛ -الذهب: 17.

(42) الجيطالي: قواعد الإسلام: 20/1؛ ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 338؛ -شرح العقيدة:

53، -حاشية القناطر: 2/ و: 140؛ المودودي: مبادئ الإسلام: 80، 81.

(43) الجيطالي: قواعد الإسلام: 21/1؛ الثميني: معالم الدين: 147/2؛ -شرح العقيدة: 349.

سلوكه؛ وبالتالي يُؤثّرُ على المجتمع المسلم تأثيراً حسناً؛ وقال: «والذي يوافق طبائعهم هو عبادتهم الله تعالى والزيادة فيها، وما يفعله غيرهم من طاعة الله تعالى والمباح النافع للمسلمين دنيا وأخرى، ومن ذلك قوة الإسلام وغلبة أهل التوحيد على أهل الشرك وأعوانهم عموماً وخصوصاً، وترك المكلفين المعاصي، وحبّ ذلك ولاية لهم؛ وأقول أيضاً فعل ذلك ولاية لهم»⁽⁴⁴⁾. فقد وظّف أصلاً عقدياً توظيفاً عملياً عميقاً هكذا، وهو يبدو في أصله ينحصر في الإيمان القلبيّ وقد يتعداه إلى الذكر اللسانيّ كما ذهب إليه الإباضية، وزاد فيه الشيخ اطفيش معاني جعلته من أهمّ ما يحفز المؤمن على العمل، وينقله من الركود إلى الحركة، ومن التأثر إلى التأثير؛ ولعلّ المهمّ فيما قاله الشيخ اطفيش هو قرنه بين عقيدة الإيمان بالملائكة وبين وجوب التغيير من أوضاع المجتمع الإسلاميّ، مما يدلّ على عظم انشغاله بتردّي أوضاع المسلمين؛ وإرجاع ذلك إلى ضعف اعتقادهم، فكان يحاول أن يجعل من العقيدة سبيلاً للنهوض بهم، وكان تأثره بالأوضاع الاستعمارية دافعا له لأن يبحث في العقيدة عمّا يمكنه من تحقيق هذا التغيير، وهو ما جعله يحقق وصف العقيدة بكونها عملاً حقيقياً، وليست مجرد تصورات وتصديقات غير مؤثرة؛ فحقيقة حبّ الملائكة هو العمل على إعلاء كلمة الله تعالى كما يحبّ الملائكة ذلك، ولم يكن سؤالهم عن خلق آدم إلّا لما توقّعوا عصيانه وجحوده الحقّ، ولا يكفي في الإيمان بهم العلم بهم والتغني بصفاتهم وتعداد أسمائهم فإنّ ذلك لن يحرك ساكناً، ولن يغيّر من سلوك الإنسان شيئاً.

والإيمان بالملائكة يكمن في هذه للعاني واستحضارها، لأنّ من صدّق بذلك حقيقة، سارع إلى التزام الهدى والنهج السليم في الدين ما دام يؤمن أنّ له رقباء منهم، فيقلل من معاصيه ويتوب منها ويعظّم الله تعالى ويقتره بالملائكة من جنوده منقادون له ولأمره ممتثلون.

(44) - المصدر نفسه: 350.

لذا فالجري وراء دقائق المعلومات في معرفة الملائكة والإيمان بهم غير مطلوب من المكلف ما لم يخطر شئ في ذهنه أو يسمعه فيسأل عنه، ويقول الشيخ اطفيش في ذلك: «والصحيح أن لا شيء عليه حتى يأخذ بالسمع أو بعلم ما أنه⁽⁴⁵⁾ ملك، وأجمعوا أن غيره من أفراد الملائكة لا يلزمه معرفته وولايته خصوصا حتى يأخذ، ولزم ولاية جميع الملائكة»⁽⁴⁶⁾. ومع هذا يجب الحذر من الإفراط أو التفريط في حقهم تقديسا أو تنقيصا بل يلتزم فيهم ما أمر به الله تعالى مما ثبت بالدليل الصحيح⁽⁴⁷⁾. وتلك هي الوسطية، وهي المطلوبة في مسائل الغيب.

وفي الأخير نلاحظ أن الشيخ اطفيش تناول مسائل الغيب بتوسّع في تقرير معلوماتها وكان يلتزم في تحديدها ما يجب الإيمان به بما ثبت بالدليل الصحيح، قرآنا أو سنة أو أثرًا من علم الصحابة والسلف؛ وقد كان له منهج في الموضوع يقتضي أخذ ظاهر الدليل المحكم، وتأويل ما كان متشابها بما يوافق المحكم، إلا أنه تنبغي الإشارة إلى أنه في هذا الفصل من مسائل الغيب لم يلتزم الشيخ مذهبه بكل حريّة فظهر متساهلا في الاستدلال بالحديث الضعيف في بعض مسائل الغيب مما يتعلّق بقيام الساعة واليوم الآخر والإيمان بالملائكة، ولو التزم منهجه لأغناه عن كثير من التضارب والتناقض بين آرائه، حتى انساق في بعضها إلى الآثار الغريبة البعيدة عن روح العقيدة فظهر فيها أثر الإسرائيليات جليًا؛ ومن جهة أخرى قد امتاز الشيخ بتحقيق كون العقيدة تتضمّن القول والعمل حتى في جانبها الغيبي الذي يصعب قرنه بالعمل دائما، وتجلى هذا خاصة في رأيه في معنى الإيمان بالملائكة وولايتهم وفي حقيقة الصراط؛ وسيظهر هذا الجانب العملي ويتّضح أكثر مع باقي أصول العقيدة في الفصول المقبلة المتعلقة بالإنسان مباشرة في سلوكه وتصرفاته وأول ما نتناوله من ذلك الإيمان بالنبوة.

(45) الكلام هنا عن جبريل الطيّب ووجوب معرفته.

(46) - شرح العقيدة: 349.

(47) - المصدر نفسه: 351؛ السالمي: مشارق: 47/2.

الفصل الخامس

النبوة

تَهْنِئَاتٌ

كان للأديان السماوية الفضل الكبير في نفع الإنسان، وإرشاده إلى طريق سعادته، وكان الأنبياء هم الوساطة بين عالم الغيب وعالم الشهادة البشري؛ لما منحوا من قدرة تحمّل الوحي وتبليغه، ومن هنا عرف الناس ظاهرة النبوة، لكنهم لم يتفقهوا في شأنها، بل وقفوا منها موقفين متعارضين:

الموقف الأول: وهو الأكثر شيوعاً، الذي يجعل النبوة أعلى مرتبة يمكن أن يصلها الإنسان، وبها يفضل على غيره من بني البشر؛ لما يتّصف به النبي من أخلاق سامية، وقدرة على التحمّل والصبر؛ ولما يعرف به من السعي في سبيل سعادة الناس، وهدْيهم إلى ما يصلح من أمرهم، فهي في نظر هؤلاء من أجل ما يكلف به الإنسان، لأنّها هي الوساطة بين العابد والمعبود

واشتهر تقدير النبوة وإنزالها هذه المنزلة عند من اعتنقوا ديانات سماوية، ورفعوا من مكائنها حتى ابتعد بعض الناس فيها عن الصواب فأصبحوا يتطلّعون إلى النبوة، وحدثتهم أنفسهم بادّعائها رجاء نيل هذه المكارم، والوصول إلى هذه الدرجة التي يحظى بها النبي بين البشر، فعرف التاريخ متنبئين كثيرين من مختلف الأقوام، وما زال هذا الادّعاء موجوداً إلى اليوم؛ إلا أن هذا لا يمنع من الفصل في القضية، ومعرفة النبي الحق من غيره لأنّ النبوة ليست ادّعاء فحسب، بل يترتّب عنها أحكام متعددة بيّنتها كتب العقيدة.

أمّا الموقف الثاني: فهو موقف الإنكار، وعدم التسليم بوقوع النبوة، ويأتي هذا الموقف غالباً ممن لا يؤمنون بدين، ولا يسلمون بوجود عالم غيبي؛ فهم يرفضون أن يوجد بين البشر من يتصل بعالم غيبي يتلقى منه علماً لا يصل إليه الناس إلا عن طريق الوحي؛ ويرجع هذا الرفض إلى عدم التسليم بحاجة الإنسانية إلى الوحي؛ فليست النبوة - في نظر الرافضين - سوى ادعاء وافتراء.

وقد اهتم علماء العقيدة بموضوع النبوة؛ من أجل إظهار الحق والصواب من هذين الموقفين، ولكونها من أصول الاعتقاد؛ لذا اتجهت أعمالهم وأبحاثهم إلى إثبات النبوة، والحاجة إليها، وإلى بيان حقيقتها، ووظيفة الأنبياء، وأوصافهم وأخلاقهم، وما صحب دعوات الرسل من معجزات وكتب منزلة، وهذا ما نحاول التعرف على آراء الشيخ اطفيش فيه من خلال مباحث هذا الفصل.

المبحث الأول

النبوة والوحي

1- النبوة والحاجة إليها

يستند الشيخ اطفيش إلى النقل والعقل لإثبات وقوع النبوة، وصدقها مركزاً على إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ ليستدل بها على ثبوت غيرها من النبوءات⁽¹⁾. فالدليل النقلية يتمثل في مضمون القرآن الكريم، الذي يدل على كون الرسول محمد ﷺ مبعوثاً من الله تعالى بشريعة الإسلام.

أما الدليل العقلي فيؤخذ من أمرين:

الأول: هو وجود القرآن الكريم، باعتباره معجزاً، ومتحدياً للمنكرين ولم يقدرُوا على الإتيان بمثله، فهو معجزة حقيقية ثابتة، تدل على صدق نبوة من ظهرت على يده؛ وهو محمد بن عبد الله ﷺ، وإذا صلقت نبوته فنبوة من أخبر عنهم صادقة ثابتة أيضاً⁽²⁾.

الثاني: سيرته ﷺ، وحياته وأخلاقه التي تناقلتها الروايات، تدل على كونها صادرة من نبي؛ فإنه لم يعرف منه كذب قط - كما يقول الشيخ اطفيش -: «لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا، ولو كذب مرة لاشتهر لشدة عداوة أعدائه

(1) - فتح الله: 2/ظ: 89.

(2) - المصدر نفسه.

وكرتهم؛ ولم يقدم على قبيح قط، قبل النبوة ولا بعدها، وحمل مشاق العدوّ وصبر عليها»⁽³⁾؛ وهذا دليل قويّ ومتين في إثبات وقوع نبوة سيدنا محمد ﷺ؛ فالمواقف التي وقفها في حياته، والأخلاق التي اشتهر بها لا تصدر إلا عن نبيء مرسل، لذا أمكن الاستدلال بها على أنّ النبوة ثبتت حقيقة، وقد اتفق الشيخ اطفيش في هذا الاستدلال مع علماء سبقوه ومنهم: أبو منصور الماتوريدي⁽⁴⁾، وأبو عمّار عبد الكافي⁽⁵⁾، واكتفى في إثبات النبوة بهذين الدليلين، وبقي الموضوع مفتقرا إلى أدلة أقوى تسنده، وتعتمد على تحليل بعض نصوص القرآن للدلالة على أنّه لم يكن من افتراء الرسول ﷺ.

هذا عن دليل وقوع النبوة وإمكانها، أمّا عن إثبات الحاجة إليها فإنّ الشيخ اطفيش يسلك فيه المسلك التالي: إذ يبين أنّ النبوة أداة للعلم بالدنيا وتسييرها، ومعرفة سبيل سعادة الإنسان الحقيقيّة، وهذه المقاصد يقصر العقل عن بلوغها؛ فالنبوة ضروريّة ليصل الإنسان إلى ما يصبو إليه من سعادة، ويدلّل على صحة هذا بالمقارنة بين وظيفة النبيء ووظيفة الطبيب؛ فكلاهما يعالج أمراضا، ويصف أدوية، ولكنّ الفرق بينهما في مصدر علميهما، فمصدر الطب كسبيّ تجريبيّ، أمّا النبوة فمصدرها إلهيٌّ وطريقها الوحي فقط، ويقول الشيخ اطفيش: «والنبيء يعلم ما لا يعلم من الله، بخلاف الطبيب، إذ يمكن التوصل إلى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة، فإذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبيء بذلك

(3) - المصدر نفسه، انظر: ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية: 158.

(4) الماتوريدي: كتاب التوحيد: 176، 177؛

الماتوريدي: محمّد بن محمّد بن محمود: أبو منصور: إمام الماتوريدية، من أهم مؤلفاته: كتاب التوحيد، أوهام المعتزلة، انظر: الزركلي: الأعلام: 19/7.

(5) أبو عمار: الموجز: 302/1، 312.

أبو عمّار عبد الكافي من أعلام وارجلان في القرن السابع الهجري، تعلم بتونس وله مؤلفات أشهرها: الموجز، انظر: الدرجيني: الطبقات: 485/2-491.

أولى»⁽⁶⁾؛ فالطيب مع كون علمه يمكن اكسابه فإن الاستغناء عنه مستحيل، فكيف بالنبوة التي لا تكسب؟ وتظهر حاجة الناس إلى النبوة أكثر عندما يتعلّق الأمر بالعبادة الشرعية، فمهما بلغ التفكير في وضع أشكال هذه العبادة، وشعائرها فستبقى دائما اجتهادات؛ لأنها فقدت أهم وصف فيها وهو المصدرية والشرعية، وهو ما ليس للعقل إليه سبيل، ولا مصدر يبيّن العبادة المطلوبة من الإنسان سوى ما يأتي من المعبود ذاته، وكذلك الأمر بالنسبة إلى نظام الحياة، وعلاقة الإنسان بغيره، فإنه يحتاج إلى شريعة وقوانين تضبط هذا الجانب، وتاريخ البشرية حافل بشتى القوانين التي ينسخ بعضها بعضا، كلما عجز قانون عن مساندة الحياة استبدل به غيره، وبقي الإنسان في حاجة إلى شريعة تتيح له الاستقرار، لأن ما سنّه ظهر فيه بوضوح جهله بحقيقة نفسه، فقدت بذلك العدالة المطلوبة، وثبت أنه لا يستطيع التقنين للإنسان إلاّ خالقه الذي يعلم ما ينفعه ويضره، وفي هذا يقول الشيخ: «والإنسان ملني بالطبع⁽⁷⁾؛ فلا بُدّ له من قانون عدل محتاج إلى واضع يميّز عن بني نوعه»⁽⁸⁾.

وبعد أن أثبت الشيخ النبوة، وأظهر الحاجة إليها، ناقش حجج المنكرين، ويبيّن أنهم يختلفون في إنكارهم، وينقسمون إلى ثلاثة:

أولاً - منكرو وقوع النبوة في ذاتها: وهؤلاء جعلوا النبوة مستحيلة الوقوع، فلا يمكن - حسب زعمهم - أن يتّصل عالمان مختلفان، ومن حججهم على ذلك ما يلي⁽⁹⁾:

الأولى - قولهم: إنّه لا دليل على حقيقة المصدر الذي جاء منه الوحي، فيختلط الأمر بين الوحي من الله تعالى، أو من الجنّ.

(6) - حاشية القناطر: 2/ظ: 61، و: 62.

(7) جاءت اللفظة في المخطوط هكذا: «الطبعي».

(8) - المصدر نفسه: 2/ و: 62.

(9) - فتح الله: 2/ و: 90.

وردّ الشيخ هذه الحجّة بأنّ النبيء يشعر وأنّ ما يلقي إليه من الله تعالى، وليس من غيره، والله يخلق فيه علما ضروريًا يعرف به الوحي، واكتفى الشيخ اطفيش بهذا الردّ في أهمّ جزء من إثبات النبوة، ويبدو ردًا غير كاف؛ وما دام الإثبات في جوابه يختص بالرسول محمّد ﷺ، فإنّ الاقتصار على نصوص القرآن كاف للدلالة على كونه ليس وحي جنّ ولا أحد من المخلوقات بل هو إلهيٌّ حقيقيٌّ؛ يظهر في الأسلوب والمعاني التي لم يعترها أدنى تناقض أو اختلاف. أمّا عن الشطر الآخر من الحجّة وهو اختلاط الأمر على النبيء واختلاف جهة الوحي، فإنّه على افتراض حدوثه - وهو مستحيل - فإنّ ثبوت الوحي الأوّل ودوامه كفيّل أن يصحّح له ذلك، ويبيّن للنبيء ما هو وحي صحيح وما ليس بوحي.

الثانية - قولهم: إذا كان الموحى جسمًا، كيف لا يُرى؟ وإذا كان من الروحانيّات فلا يتصوّر أن تتكلّم.

وأجاب عنها الشيخ بأنّ الوحي لا يستلزم رؤية الملك الموحى، ولو كان جسداً، فليس من الضروريّ أن يراه النبيء، والله قادر على إخفائه؛ ويؤيد هذا الردّ ما يعيشه الإنسان المعاصر من أنواع الاتّصالات المختلفة التي لا تستدعي وجود المتّصل به إلى جنبه، ولكن مع هذا فإنّ في السيرة ما يدلّ على رؤية النبيء للملك مرّتين في حياته كما جاء في الحديث عن عائشة رضي الله عنها، أنّها سألت النبيء ﷺ عن قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ [النجم: 13]، وقوله أيضاً: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ﴾ [التكوير: 23] فقال ﷺ: «ذلك جبريل السكّين» ولم أره في صورته التي خلق عليها إلاّ مرّتين: رأته قد هبط من السماء فسدّ جسمه ما بين السماء والأرض»⁽¹⁰⁾،

(10) الربيع بن حبيب: الجامع الصحيح: 212 رقم 824؛ انظر: البخاري: بدء الخلق رقم 3062،

3063؛ المعجم المفهرس: 200/2؛ انظر المبحث الثاني من الفصل الثالث هامش 77.

وهذا يدلّ على أنّ النبيء كان عالماً تمام العلم بمن يلقي إليه الوحي.

الثالثة - قولهم: إنّ التصديق بالرسالة يتوقّف على العلم بوجود المرسل، وهذا يحتاج إلى طول فكر وتأمل، وليس الوقت الذي يستغرقه النظر واحداً بين الناس، ويمكن للناظر دعوى عدم توصله إلى إدراك وجود الله تعالى، فتصبح الرسالة عبثاً، أو يطلب من الإنسان أن يؤمن بلا مهلة تفكير وتدبّر وهو تكليف بما لا يطاق، ومستحيل في حق الله تعالى.

وقد أجاب الشيخ اطفيش عن هذه الحجّة مرتين؛ قال في الأولى: إنّه على رأي الإباضيّة والأشاعرة: لا يقع التكليف بما لا يطاق، ولا يؤمر الإنسان بالإيمان بالنبوة بدون علمه بالله تعالى، لأنّ وجود المعجزة كاف في إثبات صحّة النبوة، والمكلف عاقل فتكفيه المعجزة في هذا، وأمّا على رأي المعتزلة فإنّه من الأصلح للمكلف ألاّ يمهل حتّى يفكّر، لأنّ في ذلك الإمهال تفويت مصلحته، فيجب أن يؤمن على الفور استجلاباً لنفعه⁽¹¹⁾.

وقال مرّة ثانية: إنّ الواقع يدحض هذه الحجّة، لأنّ الإنسان ينشأ على فطرة سليمة، ويبقى عليها حال المراهقة، وبها يعقل وجود الله تعالى ولا يكون حال التكليف بالإيمان بالرسول محتاجاً إلى معرفة الله تعالى وإدراك وجوده⁽¹²⁾.

ونلاحظ أنّ جوابه الثاني أصلح في الردّ على هذه الحجّة، لأنّ اعتماد دلالة المعجزة لا يكفي في الإيمان بالمرسل، والمعجزة ذاتها تتعرّض للتشكيك والرفض؛ لذلك كان جوابه الثاني أقوى وأصلح في ردّ الحجّة لأنّه اعتمد على بيان حال المكلف عند طلب الإيمان منه فهو عاقل، ولا يكلف من كان مجنوناً، وهو بهذا مكلف بالإيمان بالله

(11) - فتح الله: و: 90، ظ: 90.

(12) - حاشية القناطر: 2/ و: 60.

تعالى قبل الإيمان بالنبوة، ووجود الله تعالى لا يحتاج إلى سماع وتبليغ، وهو سابق على الإيمان بالنبوة، لذا لم يتطلب الإيمان بالنبوة مهلة للعلم بالله تعالى ما دام هو موجوداً سابقاً، ويؤيد هذا ما جاء في القرآن الكريم على لسان بعض الرسل يدعون قومهم إلى الإيمان بالله تعالى أولاً ثم طاعته والإيمان بهم رسلاً، ومن ذلك قوله تعالى عن نوح العليه السلام: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي كُنْتُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا أَمْرَهُ﴾ [نوح: 2-3]؛ وعن هود العليه السلام: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ، أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: 65]، وجاء في شأن دعوة الرسل جميعاً قوله تعالى: ﴿يُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ﴾ [النحل: 02]، وهكذا لا يمكن إنكار النبوة باعتبار عدم العلم بالله تعالى للفطرة الموجودة في الإنسان العاقل، لاعتماد الرسل أولاً على ترسيخ العقيدة في الله تعالى، وإرجاع الناس إلى فطرتهم الأولى.

ثانياً - منكرو النبوة استغناء بالعقل: وهؤلاء يرون أنّ الإنسان يمكنه الاستغناء عن الوحي بما ركب فيه من العقل، ويصل بمجرد تفكيره إلى معرفة الخير والشر، وينسب الشيخ هذا الرأي إلى البراهمة⁽¹³⁾ والصابئة⁽¹⁴⁾ والتناسخية⁽¹⁵⁾، وقال إنّ بعضهم

(13) البراهمة: نسبة إلى: براهمي: ملك هندي، وهي ديانة قالت بالتوحيد، ثم أنكرت النبوة، وبرهم عندهم تعني: المعبود الأول؛ وهم زهاد متنسكون نباتيون يقولون بالتناسخ، انظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل: دار المعارف: بيروت: 1983م: 69/1؛ البستاني: دائرة المعارف: دار المعرفة بيروت د. ت: 375/5، 376.

(14) الصابئة: يقول عنهم الشهرستاني: مالوا عن طريق النبوة، وصابوا، وهم عند البستاني: المنديا، يهود نصارى، وصابئة حران، ولم ينكروا النبوة كلها إنما اعترفوا ببعض المرسلين دون بعض، انظر: الشهرستاني: الملل والنحل: (على هامش الفصل): 97/2؛ ابن حزم: الفصل: 98/1؛ البستاني: دائرة المعارف: 89/14، 91.

(15) التناسخية: قالوا بتناسخ الأرواح وانتقالها من شخص إلى غيره، وهي جزء من تعاليم

يعترفون بنبوّة آدم وشيت إبراهيم عَلَيْهِم السَّلَامُ.

ثمّ ردّ عليهم مبيناً دور العقل، وحدود طاقته⁽¹⁶⁾: فالعقل يقتصر على فهم الموجودات وإدراكها، ولا قوّة له على استحداث الجديد من أصله، فهو محدود بالمحيط للمشاهد ولا يخلق شيئاً، ويصل إلى إدراك للمعاني العامّة، مثل إدراك وجود الله تعالى ولكن لا يصل إلى تفاصيل معرفته، ولا إلى تفاصيل التشريع والعبادات، مثل وظائف الصلاة، وكميّات الحدود فكلّ هذا فوق طاقة العقل، والوحي يكفيه عناء البحث في هذه المجالات، ويختصر الوقت الذي ينفقه في ذلك، ويعود الشيخ اطفيش إلى تشبيه النبيّ بالطبيب، من حيث إنّ دواء الطبيب يمكن للمريض إدراكه والوصول إليه بتجربته وبحنه، لكن لو ترك له ذلك لأهلك نفسه بالبحث، ولأضاع الوقت عوض أن يتوجّه مباشرة إلى الطبيب ودوائه⁽¹⁷⁾، فكنلك شأن الإنسان مع ما يأتي من الوحي: لو ذهب العقل إلى معرفته بالبحث لما انتهى إلى رأي فصل فيه، ويؤيد هذا حال البشريّة الذي يدلّ على عجزها عن الوصول إلى سعادة الإنسان رغم طول بحث المفكرين، وما ذلك إلّا بنسب اعتماد الإنسان - في الغالب - على عقله المجرد دون استاده إلى مصدر سماويّ إلهيّ.

ثالثاً - من اعترفوا بإمكان النبوة، ومنعوا وقوعها: فهم يرونها ممكنة في ذاتها، ولم يستبعلوا أن يقع اتصال بين عالم الغيب وعالم البشر عن طريق الوحي؛ لكنّهم لم يعترفوا بوجود نبيّ مرسل موحى إليه، وحجتهم في ذلك أنّ الوحي في أصله مصدر خير، ولا يأتي منه إلّا ما فيه السعادة ويقبله العقل، لكن يوجد - حسب قولهم - في التشريعات السماويّة

البراهمة، وصنفوا الإنسان درجات: أعلاها النبوة، ولا شئ فوقها، ولم يورد الشهر ستاني أنهم نفوا النبوة، انظر: الشهر ستاني، الملل والنحل: 91/2، 92؛ البستاني: دائرة المعارف: 224/6، 225.

(16) - الهميان: 490/1.

(17) - فتح الله: 2/ و: 91؛ انظر أيضاً: أبو عمّار: الموجز: 299/1.

ما ينفر منه العقل، ولا يدلّ على حب الخير فيها، مثل تشريع ذبح الحيوان، وإباحة إيلامه بذلك، وإزهاق روحه، والتكليف بتحمّل بعض المشاقّ والآلام مثل منع الأكل والشرب في الصوم، وتحريم بعض ما يشتهيّه الإنسان ويراها من الطيبات. ويرى الشيخ اطفيش أنّ مصدر هذا الرفض يرجع إلى عدم إدراك العقل للحكمة من هذه الشرائع وهو قصور منه، ولو علم الحكمة من إباحة أكل لحم الحيوان، وتحريم المحرمات كلّها لاستساغ كلّ ذلك وقبّله⁽¹⁸⁾؛ ويدلّ على صحة ما ذهب إليه الشيخ وردّ به أنّ الناس ليسوا متّفقيين في استقباح ما رآه هؤلاء المنكرون قبيحا، وليست كلّ التكاليف مرفوضة من الناس، بل منهم من يجد سعادة في تحمّل مشقّتها إرضاء لربّه، كما يعرف ذلك عند الزهّاد، والمتصوّفة، وهم بشر مثل غيرهم، فهذه الحجّة غير كافية في إنكار وقوع النبوة لاستنادها إلى أسس نسبيّ لا يتّفق عليه كلّ العقلاء ولأنّ من طبيعة أيّ تشريع أن يتضمّن واجبات وحقوقا، وإباحة ومنعا، وتكاليف والتزامات، وذلك لا يخلو من مشاقّ وتحمّل.

هذا أهمّ ما أورده الشيخ اطفيش في موضوع إثبات النبوة والحاجة إليها من أدلّة وردود على المنكرين، وقد ركّز أثناء ذلك على نبوة سيدنا محمّد ﷺ مقتفيا أثر من سبقه، وملفوعا إلى ذلك بما كان بينه وبين الاستعمار من مكاتبات، أو بينه وبين بعض المستشرقين، حيث حاول إثبات نبوة سيدنا محمّد ﷺ لأنّ نبوة عيسى وموسى وغيرهما عليهم السّلام أمر مسلّم به لدى هؤلاء النصارى؛ لكنّه بقي على المنهج القديم الذي يستند إلى المجرّدات أكثر من توظيفه للواقع وللنصوص وقراءتها قراءة تمكّن من تأييد الوحي وإثبات وقوعه، خاصّة وأنّ إنكاره لم يعد مقتصرا على إنكار رسالة سيدنا محمّد ﷺ بل تعداه إلى الأنبياء جملة بتوسّع رقعة الإلحاد في العالم؛ لكن لا ننكر أنّه استطاع أن يثبت وقوع النبوة، ويظهر حاجة البشريّة إليها، وأنّ صلاحها متوقّف على بعثة الرسل، وهذا ما أثار النقاش حول حكم بعثة الرسل هل هي واجبة أو ممكنة؟

(18) - فتح الله: 2/ و: 91.

2- حكم بعثة الرسل

لئن اتفق المسلمون في شأن النبوة ووقوعها - وهو أحد أسس الإيمان - فإنهم اختلفوا في حكم هذا الوقوع: هل كان لطفًا من الله تعالى؟ أم هو واجب؟

وظهر في الموضوع آريان مختلفان:

الأول - وهو الذي اشتهر به المعتزلة الذين قالوا بإيجاب إرسال الرسل على الله تعالى؛ لأنّ حاجة الناس وصلاحهم مرتبطان بها، ومن العدل أن يبيّن الله تعالى لهم ما يصلح به أمرهم، وألاّ يخلّ بهذا الواجب⁽¹⁹⁾.

الثاني - وهو رأي الجمهور الذين عارضوا قول المعتزلة، ومنعوا نسبة الواجب إلى الله تعالى، فإنّه لم يرسل الرسل قيامًا بواجب عليه؛ بل من فضله بعثهم وجعلهم سببًا لهداية البشر، ومن الممكن ألاّ يفعل ذلك، فإنّه: ﴿لَا يُسْتَأْذَنُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: 23]⁽²⁰⁾.

وقد حاول الشيخ اطفيش أن يقف موقفًا وسطًا بين الرأيين، بأن اعتبر جانب حاجة البشر إلى الرسل وتوقف صلاحهم على بعثتهم، وجانب تنزيه الله تعالى عن وجوب شيء عليه، فإنّه لم يجب عليه أن يرسل الرسل، ولكن لما خلق عباده محتاجين اقتضت حكمته البالغة، وعنايته بهم ألاّ يتركهم؛ بل إتمامًا للنظام الذي خلقه أرسل إليهم الرسل، وقال بذلك عن جيكم بعثة الرسل: «والحكمة تقتضي وجود النبيء في العناية الأزلية المقتضية للنظام الأبلغ»⁽²¹⁾.

(19) - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: 563.

(20) - الجنة في وصف الجنة: 278.

(21) - حاشية القناطر: 2/ و: 62.

لقد جاء رأي الشيخ اطفيش أقرب إلى رأي المعتزلة هنا، فهما يتفقان في أنّ الله تعالى لا يضيع عباده، وأنّه أرسل الرسل باعتبار وجود الحاجة إليهم، لكن عبارة الشيخ كانت أكثر انسجاماً وأحسن تعبيراً. بما يليق لذات الله تعالى، وأبلغ في أداء المعنى، لأنه لم يهمل جانب الإرادة في بعث الرسل، بينما كان ظاهر قول المعتزلة سلب هذه الإرادة، ويؤيد قول الشيخ اطفيش هذا النظام الذي وضعه الله تعالى كما شاء؛ فقد بعث الرسل مفرقين بين الأجناس والعهود والبيئات، خصوصاً لبعض الأقوام، أو عموماً للبشرية، أمّا مقتضى رأي المعتزلة فهو أن يرسل إلى كلّ جماعة من البشر رسولا، وأن تصل الدعوة إلى كلّ الناس بكلّ استقصاء في كلّ وقت لأنّ صلاحهم يقتضي ذلك؛ وهو ما لم يقع، وبقي من الناس من لم يسمع برسالة قطّ، وهذا يدلّ على عدم وجوب البعثة على الله تعالى، يرسل كما يشاء تبعاً لنظام خلقه، وحكمة يراها حين يرسل أو لا يرسل.

فهذه ظاهرة الوحي واقعة، وظهر أثرها وحاجة الناس إليها لسعادتهم الدنيوية والأخروية، لكن ما هو الوحي؟ وكيف يقع؟

3- الوحي وأنواعه

1- تعريف الوحي

لم يعرف الشيخ اطفيش الوحي لغة⁽²²⁾؛ وأمّا في الاصطلاح فيرى أنّه: الإرسال،

(22) وقد قال عنه الفيروز آبادي: «الوحي: الإشارة، والكتابة والمكتوب، والرسالة والإلهام، والكلام الخفي، وكل ما ألقته إلى غيرك». أما الشيخ رشيد رضا فيقول: «قالقول الجامع في معنى الوحي اللغوي: أنه الإعلام الخفي السريع الخاص بمن يوجه إليه، بحيث يخفى على غيره، ومنه الإلهام الفرزي كالوحي إلى النحل، وإلهام الخواطر بما يلقى الله في روع الإنسان

فيقال أوحى الله إلى عبد، بمعنى أرسل إليه ملكا يكلمه، ويكلفه بالنبوة؛ ويعني أيضا الإلقاء في القلب، ومنه قول الشاعر:

وَأَوْحَى إِلَيَّ اللَّهُ أَنْ قَدْ تَأْمُرُوا يَا بَيْلَ أَبِي أَوْفَى فَقُمْتُ عَلَى رَحْلِ⁽²³⁾

وهذا التعريف يعمّ كثيرين ممن يلهمون أمورا في قلوبهم، وليس خاصا بالأنبياء، فهو أقرب إلى تعريف لغويّ منه إلى تعريف اصطلاحيّ، لذا نرى أنّ غيره كان أدقّ في التعريف، مثل الوارجلانيّ والجيطاليّ نورد تعريفيهما حتّى يتضح بهما المعنى: يقول الوارجلانيّ: «وأما وحي الأنبياء فمعروف وهو مخالطة الملائكة لهم خصوصا وسرا عن الناس»⁽²⁴⁾؛ ويقول الجيطاليّ: «والوحي علم الأنبياء والرسل»⁽²⁵⁾.

ب - أنواع الوحي

وردت كلمة الوحي في القرآن الكريم مرّات متعدّدة، ولم تكن مضافة إلى الأنبياء وحدهم، بل أحيانا حتّى إلى الجماد، من ذلك قوله تعالى:

﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ﴾ [النساء: 163].

﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَىٰ النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا﴾ [النحل: 68].

السليم الفطرة كالوحي إلى أم موسى، ومنه ضده وهو وسوسة الشيطان [....] ووحى الله - تعالى - إلى أنبيائه قد روعي فيه المعنيان الأصليان لهذه المادة، وهما الخفاء والسرعة. انظر: الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مطبعة دار السعادة، د. ت: 399/4؛ محمّد رشيد رضا: الوحي المحمّدي: 44.

(23) - التيسير: 512/11، - شرح الدعائم: 17/1، نسب البيت إلى عبيد بن الأبرص، ولم نجده في ديوان عبيد؛ انظر عبيد بن الأبرص: الديوان: دار بيروت 1399 هـ / 1979 م.

(24) الوارجلانيّ: الدليل: 206/2.

(25) الجيطاليّ: قواعد الإسلام: 23/1.

﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرًا﴾ [فصلت: 12].

فالوحي درجات وأنواع يختلف حسب الموحى إليه؛ والوحي باعتباره نقلاً للنبوة والتكليف إلى البشر يتم - في نظر الشيخ اطفيش - حسب الترتيب التالي⁽²⁶⁾.

- يسمع الناس من النبي؛ لأنه بشر مثلهم يخاطبهم بما يفهمون.

- والنبي اصطفاه الله تعالى ومنحه قدرة يسمع بها من الملك مباشرة.

- والملك يتلقى الأمر من الله تعالى بكلام يخلقه له، وقد يشترك معه بعض

الأنبياء في هذه الدرجة، كما هو الشأن بالنسبة لسيدنا موسى عليه السلام.

فهذه الدرجات تصف لنا ترتيب تسلسل الوحي من الله تعالى إلى المكلف،

ويبين فيه الشيخ مقدرته الإنسان العادي، والنبي، والملك فكل له مقام خاص؛ وفيه

استعداد على حسب طاقته في الإدراك. أما أنواع الوحي وطرقه التي يتلقاها بها الرسول

فإنها تنقسم إلى سبع طرق كالتالي⁽²⁷⁾:

أولاً - مجئ الملك دون صورته: وهي أشد طرق الوحي كما وصفها

الرسول ﷺ في قوله: «أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليّ، فيفصم عني

وقد وعيت ما قال»⁽²⁸⁾؛ دون أن يدرك من حوله شيئاً.

ثانياً - تمثل الملك في صورة رجل يكلم النبي، ويسمع من معه كما هو الحال

(26) - الهميان: 419/1.

(27) - الهميان: 239/2؛ - شرح الدعائم: 17/1؛ - التيسير: 304/3، 305؛ 513/11؛ - الذهب

الخالص: 20.

(28) الربيع بن حبيب: الجامع الصحيح: 05 رقم 02؛ انظر: البخاري: بدء الوحي باب كيف

كان بدء الوحي رقم 02؛ المعجم المفهرس: 164/7.

في حديث جبريل عليه السلام في معنى الإيمان⁽²⁹⁾؛ وقال الرسول ﷺ عن ذلك: «وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول»⁽³⁰⁾.

ثالثا - الوحي في المنام: فيعلم النبي أن ما رآه في المنام إنما هو وحي من الله تعالى كما هو شأن إبراهيم عليه السلام مع ابنه حين قال: ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ﴾؛ قال يا أبتِ افعل ما تؤمر ﴿﴾ [الصافات:102] وجاء في الأثر: «رؤيا الأنبياء وحي»⁽³¹⁾.

رابعا - ظهور الملك على صورته: فيلقي إلى الرسول الوحي، كما حدث لسيدنا محمد ﷺ في أول البعثة وفي الإسراء والمعراج؛ وأشار القرآن إليه في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ﴾ [التكوير: 23]⁽³²⁾، وقوله أيضا: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ [النجم: 13].

خامسا - الكتابة على أرض أو على غيرها، ويرى الشيخ اطفيش أن هذا النوع هو المشهور في غير القرآن، كالزبور والتوراة.

سادسا - الإلهام: وهو ما يلقيه الله تعالى إلى قلب النبي فيعلم أنه وحي في اليقظة أو في المنام.

سابعا - الوحي الذي يصدر عن النبي بالتأمل في الأحكام والاجتهاد فيصبح وحيًا،

(29) الريع بن حبيب: الجامع الصحيح: 201 رقم: 769؛ انظر الفصل الرابع المبحث الأول هامش 25.

(30) انظر تخرجه في الهامش: 28 السابق.

(31) استشهد به الشيخ اطفيش حديثا وهو في البخاري قول لعبيد بن عمير في كتاب الوضوء باب التخفيف في الوضوء رقم 138؛ انظر: المعجم المفهرس: 163/7.

(32) انظر ما سبق هامش: 10 من هذا المبحث.

ويتمثل في مجموع الحديث النبوي الشريف، وهو وحي باعتبار أنّ الله تعالى يقرّه على ذلك. هذه هي طرق الوحي التي عندها الشيخ اطفيش، وقد أغفل نوعاً آخر وهو التكليم المباشر للنبيء بلا واسطة؛ وعند تأمل هذه الأنواع نلاحظ أنّها تجعل حياة الرسول بعد البعثة - في أغلبها - صادرة عن الوحي؛ لكنّها لا توقفنا على حقيقة الوحي ووقوعه، فغاية ما تدلّ عليه هو ذكر الاتّصال بالملك وطرق ذلك، فلا ندرك كيفيّة تلقي الرسول لما يلقيه الملك إليه وهو مصحوب بما يشبه صوت الجرس، كما لا يمكن أن ندرك كيف وقع التكليم لموسى عليه السلام؛ ويدلّ هذا على أنّ حال الوحي لا توصف، وأنّما يدركها النبيء الذي وقعت له دون غيره، وهذا ما يفصل بين النبيء وبين الإنسان العاديّ الذي لا يوحى إليه؛ فالنبوة بهذا درجة خاصّة ببعض البشر دون الآخرين، وهذا ما يدعو إلى التساؤل: هل النبوة اصطفاء واختيار، أم هي اكتساب واجتهاد؟

4 - النبوة بين الاكتساب والاصطفاء

اختلف الذين تكلموا في النبوة بين كونها اكتساباً، يستطيع الإنسان الحصول عليها بأنواع من رياضة النفس ومجاهدتها، وبين كونها اصطفاء واختياراً من الله تعالى يكلف بها من يشاء من عباده؛ وقد ذهب الفلاسفة إلى اعتبارها مكسبة عن طريق التأمل، والاجتهاد في الفكر حتّى يصبح الإنسان المفكّر أهلاً لها⁽³³⁾. واتفق جمهور المسلمين على أنّها اصطفاء من الله تعالى لما تدلّ عليه الآيات القرآنية وأحوال الأنبياء، وهو رأي الشيخ اطفيش، ويقول: «واعلم أنّ الرسالة والنبوة ضرورتان عندنا، وهو الصحيح»⁽³⁴⁾. فالله يختصّ بالنبوة من يشاء من عباده، ويمنّ عليهم بذلك، من

(33) اسماعيل الجيطالي: قواعد الإسلام: 23/1؛ الثميني: معالم الدين: 49/2.

(34) - شرح الدعائم الموسع: ظ: 06.

غير اشتراط وصف ذاتي أو اجتهاد، وخلوة عن العباد والتأمل⁽³⁵⁾. ويدل له قوله تعالى على لسان الرسل: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ، إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [إبراهيم: 11]؛ ويرى الشيخ اطفيش أنّ الذي اختير للنبوّة لم يكن من أجل ميزة ذاتية فيه، فالناس عند الله سواء، كما أنّ من لم يختار للنبوّة ليس لسبب شخصي فيه جعله لا يصلح للنبوّة ولا يكون أهلا لها، بل الله تعالى يختار من يشاء كما يشاء، ويقول الشيخ عن هذا: أنّ من كان نبيا: «ليس مستحقا للنبوّة بالذات ومن لم يكن نبيا ليس مستحقا لعدم النبوّة بالذات»⁽³⁶⁾. وهذا ردّ على الكراميّة⁽³⁷⁾ الذين يرون أنّ النبوّة صفة ملازمة لماهية النبي، وذاتية فيه⁽³⁸⁾؛ وقد قال الشيخ اطفيش في نفي هذا الرأي: إنّ النبوّة والرسالة: «مجرد قول الله ﷻ لمن اصطفاه: بعثتك أو أرسلتك فبلغ عني، أو إني أوحى إليك وأنت نبيء أو نحو ذلك، فذلك كالولاية للولي، والإمامة للسلطان»⁽³⁹⁾؛ فشبه النبوّة والتكليف بها بتوليّ أولياء الله تعالى لأنّه لا اختيار فيه بل واجب وضروري أن يتولى المسلم أخاه المسلم، وكذلك السلطان إذا تعيّن له الإمامة وجب عليه تولّيها، وهو لا يستعدّها ولا يطلبها. لنفسه، بل يختاره المسلمون لها⁽⁴⁰⁾.

فالنبوّة إذا ليست ثمرة ونتيجة لزيادة عمل أو اعتقاد أو اجتهاد من النبي، بل

(35) - حاشية القناطر: 2/ ظ: 64.

(36) - الهميان: 9/ 22/1.

(37) الكرامية: أتباع أبي عبد الله محمد بن كرم، قال عنه الشهرستاني: مثبت للصفات، لكن ينتهي إلى التحسيم، والكرامية فرق متعددة. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل: 2/ 144 - 152.

(38) الثميني: معالم الدين: 2/ 49؛ - الغسول من أسماء الرسول: طبع قديم د. م 1319 هـ: 80.

(39) - المصدر نفسه.

(40) - الذهب الخالص: 38، 39، 42؛ - حاشية السؤالات: و: 128؛ - شرح العقيدة: 436؛

- شرح أصول تبيغورين: 292.

هي محض تفضيل⁽⁴¹⁾. والقرآن الكريم صريح في ذلك، في مثل قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَاتِهِ﴾ [الأنعام: 124]، وقوله أيضا: ﴿وَمَا كُنْتَ تَرْجُوا أَنْ يُلْقَىٰ إِلَيْكَ الْكِتَابُ﴾ [القصص: 84]. وهذا الموقف من الشيخ اطفيش يرمي إلى إبعاد أي اكتساب للرسول في النبوة، ويبين أنه لم يكن ينتظرها؛ وهذا يستدعي تفسير حياة الرسول قبل البعثة ومكانته بين الناس، إذ نجد عيش حياة غير حياة الناس الآخرين في عصره، ويفكر غير تفكيرهم، فهل لهذا من أثر في الاصطفاء؟ وهل كان يقصد إلى النبوة بتلك التصرفات؟

يرى الشيخ في سيرة النبي وأخلاقه قبل البعثة أنها لم تكن استعدادا منه لتلقي الوحي، وليست رياضة منه لتحمل أعباء الرسالة، ولكنها تفيد في إقناع القوم الذين أرسل إليهم بأنه نبيء حق؛ وتمكته من اكتساب مكانة في قلوبهم، وتكون سببا في قبولهم دعوته وتصديقه، لكنها لم تكن مقصودة من النبي؛ لأنه لا يعلم بكونه نبيا إلا إذا نزل عليه الوحي، فهي تأهيل من الله تعالى لمن أراد أن يجعله نبيا، ويقول الشيخ عن ذلك: «ولا مانع من أن يقال: يَخْصَمُهَا⁽⁴²⁾ اللهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فمن جعل فيه خواص شريفة قدسية، وليسوا يتأثرون بها بالقصد إلى النبوة ولا علموا؛ لأنهم لا يكونون أنبياء حتى يوحى إليهم»⁽⁴³⁾.

ومع مسaire الشيخ اطفيش لرأي القائلين بالاصطفاء في النبوة، فإنه لم يترك ذلك مطلقا، بل ذهب فيه مناهبا آخر يجعل النبوة مكتسبة لاعتبارات ثلاثة كما هي في قوله: «والرسالة اكتسابية اعتبارا لجانب التبليغ؛ لأن الرسالة قد تطلق عليه؛ أو كالتاهما⁽⁴⁴⁾ اكتسابية اعتبارا لجانب التبليغ في الرسالة وجانب القبول والتأثر في جانب

(41) - التيسير: 330/6.

(42) أي: النبوة.

(43) - التيسير: 330/6.

(44) أي: النبوة والرسالة.

النبوة؛ أو لجانب تهذيب النفس فيهما حتى كان أهلاً وهو (ص)، (أق)»⁽⁴⁵⁾.

لكن هذه الاعتبارات — في نظرنا — ليست جميعاً صالحة لوصف النبوة بالاكساب: فالاعتبار الأول وهو التبليغ في الرسالة، ليس من أصل الرسالة، بل هو ناتج عنها، وضروريّ لازم، فكلّ رسول يبلّغ ما أنزل إليه، فكونه عملاً من الرسول ومن كسبه لا يعني أنه اكتسب به وصف الرسول والنيء، وكذلك الأمر مع الاعتبار الثاني وهو القبول والتأثر بالنبوة، فهذا لا يعني أنّ النبيء الذي قبل النبوة قد اكتسبها؛ لأنّه لا اختيار له وقد أخبر بكونه نبياً قبل أن يقبل أو يرفض؛ لذا لا يمكن إقحامه سبباً في وصف النبوة بالاكساب؛ أما الاعتبار الثالث وهو التهذيب النفسي فإنه متناقض مع ما سبق من نفيه أن يكون مقصوداً من النبيء؛ ويظهر هنا أنّ الشيخ توسّع في استعمال مصطلح الاكساب في هذا المجال، مع أنّ موقفه الأصلي هو القول بالاختيار، وحاول هنا التوفيق بين الموقفين في الموضوع مع أنّهما متناقضان، والقرآن الكريم هو الفصل في الموضوع، وكان صريحاً في ذلك، فالله يصطفي من يشاء من الناس لرسالاته، وينشئه على أخلاق النبوة، وقد يتجّه النبيء إلى تهذيب نفسه وإلى التأمل مع أنّه لم يكن يخطر له أن يكون نبياً، ولا أن يطلب النبوة، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا كُنْتَ تَرْجُوا أَنْ يُلْقَىٰ إِلَيْكَ الْكِتَابُ﴾ [القصص: 84].

وهكذا تكون النبوة اختياراً، فمن نزل إليه الوحي من البشر فهو النبيء؛ فمن هم الأنبياء والرسل؟ هذا ما سنحاول معرفته فيما يأتي من المبحث المقبل.

(45) - الذهب الخالص: 20، (ص): الصحيح؛ (أق): أقوال.

المبحث الثاني

الأنبياء والرسل

1 - تعريف النبي والرسل

ارتبط بموضوع الوحي اصطلاحان هما: النبي والرسل، ولكلّ منهما دلالة اللغوية والاصطلاحية.

1 - التعريف اللغوي

يذكر الشيخ اطفيش في ضبط لفظ النبي قراءتين: الأولى النبيء: بالهمز آخر الكلمة، على وزن فعيل، من أصل هو: النبأ؛ الثانية النبيّ: بتشديد الياء المنقلبة عن همزة أو واو؛ واختار الشيخ القراءة الثانية على الأولى⁽¹⁾.

أما معنى هذا اللفظ ففيه اعتباران:

- إمّا أن يكون أصله من «النبأ» فهي صفة على وزن فعيل بمعنى فاعل، أي: منبئ ومخبر، أو بمعنى مفعول، أي منبأ ومخبر؛ فعلى الأوّل منبئ: الذي يخبر الناس؛ وعلى الثاني: منبأ: الذي يخبره الملك ويأتيه بالوحي.

- وإمّا أن يكون أصله من النبوءة - نبا ينبو نبوءة - فجاء لفظ النبي على

(1) الفيروز آبادي: القاموس: 29/1، -الهميان: 20/1ق7؛ -جامع الوضع والحاشية: 25؛ رشيد رضا: الوحي المحمدي: 47؛ انظر: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: 567؛ السيوطي: الدر المنثور: 178/1، 179.

وزن فعيل فتكون في الأصل نَبِيًّا ثم قلبت واوه ياء وأدغمت في ياء فعيل بمعنى الرفعة، فالنبي: هو المرفوع القدر المشرف.

وعلى الاعتبارين يكون معنى لفظ النبي لغة هو المخبر أو المخبر أو المرفوع الشأن⁽²⁾؛ وهي كلها صالحة في الموضوع، كما أنّ من معانيه أيضا: الطريق، باعتبار أنّ النبي يهدي إلى طريق الله المستقيم⁽³⁾.

وعلى قدر اهتمام الشيخ بالتعريف اللغوي للفظ النبي، فإنّه لم يهتم بلفظ "الرسول"، ولم يعرفه لغة واكنفى بشهرة معناه بين الناس، ووضوحه وقدم استعماله قبل الإسلام وبعده، دالّا على بعث أحد إلى الغير مخبرا ومبلّغا، وهذا ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار حين تعريفه لهذا اللفظ⁽⁴⁾.

ب - التعريف الاصطلاحي

عرّف الشيخ اطفيش النبي اصطلاحا بقوله: «المشهور أنّ النبي إنسان أنزل عليه شريعة بيان كيفية تعبده لله تعالى»⁽⁵⁾. ثمّ زاد لتعريف الرسول قوله: «فإن أمر بتبليغها إلى الغير سمي رسولا، هذا هو الصحيح»⁽⁶⁾.

فالنبي والرسول حسب التعريف يلتقيان في معنى تلقي الوحي من الله تعالى ثمّ يختلف الرسول عن النبي بكونه مأمورا بتبليغ ما أنزل إليه، وهذا هو الفرق المشهور عند

(2) - الهميان: 20/1ق7؛ - جامع الوضع والحاشية: 25.

(3) الفيروز آبادي: القاموس: 29/1؛ - الهميان: 20/1ق7.

(4) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: 567.

(5) - شرح نونية المديح: (خ) مكتبة القطب (ا-ث: 3): و: 89، ظ: 89.

(6) - المصدر نفسه.

الجمهور⁽⁷⁾، فالنبيء لفظ أعمّ من الرسول؛ ومن الأدلّة التي ذكرها الشيخ اطفيش لهذا الرأي قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ [الحج: 52]. فذكرهما معا في نصّ واحد يدلّ على تغيّرهما واختلافهما، ولو كانا يدلّان على معنى واحد لما كان لذكرهما معنى، ولأصبح تكرار⁽⁸⁾؛ وقد اختلف القاضي عبد الجبار مع الجمهور في ذلك، فهو يرى أنّ اللفظين يدلّان على شيء واحد، وذكرهما معا لا يدلّ على التغيّر، وقد جمع القرآن ألفاظا تدلّ على معنى واحد، مثل قوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَتَخْلُ وَرْمَانٌ﴾ [الرحمن: 68]، مع أنّ الكلّ فاكهة⁽⁹⁾، ويقول الزمخشريّ إنّ هذه الألفاظ لا تدلّ على معنى واحد، وقد جاء اللفظان: النخل والرمان بعد ذكر الفاكهة لأنّهما لم يخلصا لتفكّهما بل أحدهما فيه تفكّهما وطعام وهو النخل، والآخر فيه تفكّهما ودواء وهو الرمان، فذكرهما يدلّ على اختلافهما ومغايرتهما فيما بينهما وبينهما وبين الفاكهة⁽¹⁰⁾؛ إضافة إلى هذا فإنّه سنحتاج دائما إلى الفصل بين من أوحى إليه ولم يؤمر بالتبليغ، وبين من أوحى إليه وأمر بالتبليغ، ولا يصلح لهذا إلا ما ذهب إليه الجمهور.

2 - عدد الأنبياء والرسل

يرى الشيخ اطفيش إلى أنّ عدد الأنبياء هو مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا، منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر رسولا⁽¹¹⁾؛ ويستند في هذا إلى ما ورد في القرآن الكريم من

(7) الثميني: معالم الدين: 50/2؛ - شرح عقيدة التوحيد: 54؛ - الغسول: 79، 81؛ - الهميان: ط1:

222/10؛ وقال ابن أبي العزّ إن هذا هو أحسن فرق بين الاثنين، انظر: شرح الطحاوية: 167.

(8) - الغسول: 78، 79؛ - شرح لامية ابن النظر: 161/1.

(9) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: 567، 568.

(10) الزمخشري: الكشاف: 68/6.

(11) - الذهب: 19.

أسماء الأعلام التي اتفق على أنها أسماء رسل⁽¹²⁾، وإلى ما جاء في الحديث عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه قال: «قلت: يا رسول الله: كم وفي عدة الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جمّاً غفيراً»⁽¹³⁾؛ وقد اختلفت الروايات حول عدد الرسل بين خمسة عشر وثلاثمائة أو أربعة عشر وثلاثمائة أو ثلاثة عشر وثلاثمائة، وقد رجّح الشيخ اطفيش العدد الأخير⁽¹⁴⁾.

ونلاحظ أنّ مصدري العقيدة الإسلامية — القرآن والسنة — لم يعنيا بمحصّر الأعداد ولا بمحشد قوائم الأسماء في موضوع الأنبياء والرسل لأنّ المقصد من ذكر الأنبياء وأخبارهم الاتعاظ بهم، وزيادة الإيمان بذلك، ولكنّ الشيخ اطفيش لم يقف عند هذا الحدّ ممّا ذكره القرآن والسنة بل ذهب إلى تعداد كلّ أسماء الرسل حتّى يصل إلى ثلاثمائة وثلاثة عشر رسولا، وسرد قائمة مطوّلة، في موضعين من مؤلفاته: في كتابه «شرح العقيدة»؛ ثمّ في تفسيره «التيسير»⁽¹⁵⁾؛ دون أن يحيل على مصدره، وواضح أنّه استقى هذه القائمة ممّا كان بين يديه من «التوراة» و«الإنجيل»، وهذه أحد المواطن التي لم يسلم فيها من حشر الإسرائيليّات دون تمحيص وتنقيح.

ورغم هذه الأعداد والأسماء المستقاة من مصادر مختلفة في شأن عدد الرسل والأنبياء، فإنّ السؤال ما زال قائما: هل هو العدد الحقيقيّ للأنبياء؟، وهل علم الرسول صلى الله عليه وآله بكلّ من سبقه من الأنبياء؟ فقد ورد في القرآن الكريم ما يدلّ على أنّه لم يكن يعلم كلّ شيء في الموضوع؛ لقوله تعالى: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ

(12) البيجوري: تحفة المرید: 24، - الذهب: 19.

(13) الإمام أحمد: المسند: 266/5؛ وقد خرجه الهيثمي بلفظ آخر عن أحمد والطبراني وقال: مداره على علي بن يزيد وهو ضعيف؛ انظر الهيثمي: مجمع الزوائد: 159/1؛ المعجم المفهرس: 337/6.

(14) - الهميان: ط: 1: 149/13، 150؛ - شرح نونية المديح: ط: 400.

(15) - شرح عقيدة التوحيد: 319، 320؛ - التيسير: 304/6، 305، 306.

وَرُسُلًا لَمْ نَقْضُضْهُمْ عَلَيْكَ ﴿﴾ [النساء: 164]. وكان الشيخ اطفيش يرى أنّ الرسول ﷺ قد علم بكلّ الأنبياء والرسل، فجنح إلى الجمع بين الآية السابقة وبين ما جاء في حديث أبي ذرٍّ رضي الله عنه فقال: إنّ الآية تنفي حكاية أخبار الرسل، ولا تنفي ذكر عددهم أو ذكر أسمائهم، فيمكن أن يعرف عددهم وأسماءهم دون أن يحيط بأحوالهم وأخبارهم؛ أو تكون الآية نزلت قبل أن يُعلمه الله تعالى بعدد الرسل وأسمائهم، لذا انتهى الشيخ إلى الحكم على من قال بجهل الرسول بالعدد فقال: «وأخطأ من قال: إِنَّهُ رضي الله عنه لم يعلم عدد الأنبياء والمرسلين»⁽¹⁶⁾؛ وهذا الرأي مبني على اعتقاد أنّ الرسول ﷺ لفضله ومكانته يجب أن يكون عالماً بكلّ ذلك؛ ويستند أيضاً إلى احتمالات لا تقوم على دليل قاطع ولا تسوّغ تخطئة من خالف الرأي فيها؛ ولم يكن من أجزاء العقيدة الإيمان بعدد للأنبياء مضبوط وحقيقي، ونجد الشيخ نفسه قد انتهى إلى هذه النتيجة، وترك قوله الأوّل ورجّح الرأي القائل بالإسكاف عن القطع بعدد الأنبياء والرسل، وقال: «والصحيح الإسكاف عن حصرهم في عدد لتلاّ يؤدّي إلى نفي النبوة عن بعضهم أو إثباتها لمن سواهم»⁽¹⁷⁾، وهو رأي طائفة من العلماء⁽¹⁸⁾.

3 - صفات الأنبياء والرسل

يعتبر الأنبياء والرسل أفضل الناس مرتبة لما آتصفوا به من خلال وخصال تجعلهم مثلاً للناس في الصلاح وقلوة؛ لذا كان الإيمان بما فيهم من صفات تابع للإيمان بهم،

(16) - المصدر السابق: 383/11، 384.

(17) - شرح عقيدة التوحيد: 319؛ انظر المصدر نفسه: 54.

(18) ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 349؛ طاهر الجزائري: الجواهر الكلامية في إيضاح العقيدة الإسلامية: ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر: 1990م: 64. - د. أبو الأعلى المودودي: مبادئ الإسلام: 86، 87.

وهذه الصفات تتعلق بالناحية الجسميّة، أو تتعلق بنوع جنسهم أو بأخلاقهم، وقد بحث الشيخ صفات الرسل وأشار إلى بعض ما يتّصفون به كما يلي:

أ - سلامة النبيء من منفر بدني

فهو يرى أنّ الأنبياء لا يتّصفون بعيب في أبدانهم، ولا بما يجعل الناس ينفرون منهم كالأمراض والعاهات، وخاصّة قبل التبليغ، أمّا بعده فيمكن أن يصاب النبيء بضرر في جسده كما هو الحال مع يعقوب عليه السلام الذي فقد بصره بعد كونه نبيّاً وبعد تبليغه الدعوة إلى الناس⁽¹⁹⁾.

وقد يكون الدافع إلى اعتقاد هذا الوصف في الأنبياء هو كون المنفر الخلقيّ يشغل الناس عن اتباع الرسول وعن تصديقه، ويدفعهم إلى السخرية منه والاشتغال بالبحث عن عيوبه، لذا قيّد الشيخ اطفيش بكون النبيء يتصف بالكمال الجسديّ والمظهريّ قبل التبليغ، ولم يمنع زوال هذا الوصف بعد التبليغ؛ إلّا أنّ هذا يحتاج إلى استقراء جميع أحوال الرسل ومعرفة وقت إصابة بعضهم بالعاهات أو بما ينفّر منهم، وهو أمر غير متيسّر دائماً.

ب - النبوة في الإنس دون الجنّ

لم يرد دليل نقليّ يثبت النبوة في الجنّ، لكن من عرفوا من الأنبياء والمرسلين كانوا إنسا؛ فهل يعني هذا أنّ النبوة محصورة في الإنس دون الجنّ؟

لقد ذهب الشيخ اطفيش في للسألة من ذهب من يرى أنّ النبوة خاصّة بالإنس دون الجنّ، وهو قول ابن عباس، ومجاهد⁽²⁰⁾، وروي عن الضحاك⁽²¹⁾ في تفسير قوله تعالى:

(19) - الهميان: 8ق 268/1؛ - الذهب: 19؛ انظر: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: 573.

(20) السيوطي: الدر المنثور: 3/359؛ ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 177.

﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلِ بِالْبَيِّنَاتِ﴾ [غافر: 34]، أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّهُ رَسُولٌ إِلَى بَنِي آدَمَ وَهُوَ مِنَ الْجَنِّ»، وَعَلَّقَ الشَّيْخُ عَلَى هَذَا الرَّأْيِ بِقَوْلِهِ: إِنَّهُ شَاذٌ لَا يَصِحُّ⁽²²⁾.

إِنَّ الْجَزْمَ بِكَوْنِ الرِّسَالَةِ مَقْصُورَةً عَلَى الْإِنْسِ دُونَ الْجَنِّ يَحْتَاجُ كَذَلِكَ إِلَى الْعِلْمِ الْحَاطِ بِعَالَمِ الْجَنِّ، وَإِلَى اسْتِدْلَالٍ، بَيْنَمَا الْاعْتِمَادُ عَلَى كَوْنِ الْأَنْبِيَاءِ الْمَعْرُوفِينَ إِنْسَاءً لَا يَكْفِي إِلَّا بِدَلِيلٍ نَقْلِيٍّ، وَحَتَّى الْأَنْبِيَاءُ لَا نَعْلَمُ مِنْهُمْ إِلَّا الْقَلِيلَ، وَهَذَا مِمَّا يَمْنَعُ مِنَ الْجَزْمِ فِي الْمَوْضِعِ.

جـ- النبوة في الرجال دون النساء

اختلف في وقوع النبوة بين النساء، ومدار الخلاف ومنشؤه ما ورد في القرآن الكريم من إسناد الوحي وإرسال الملائكة إلى بعض النساء، ومنه قوله تعالى في شأن بنت عمران: ﴿فَمَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: 17]؛ وقوله تعالى في شأن أم موسى العليّة: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص: 07]؛ فهل تعتبر هذه النصوص ومثلها دليلاً على أَنَّ هؤلاء النسوة كنَّ من الأنبياء؟

لقد استدلَّ من يرى جواز النبوة في النساء بهذه النصوص، بينما اعتبرها الجمهور مُجَرَّدَ دلالة على الكرامة والإلهام، وليس وحياً بالمعنى المعروف لدى الأنبياء والرسول، ويقول الشيخ طفيش: إِنَّ الصَّحِيحَ هُوَ قَوْلُ الْجُمْهُورِ؛ لِأَنَّ النُّبُوَّةَ هِيَ وَحْيٌ وَإِعْلَامٌ لِلْمَوْحَىٰ إِلَيْهِ أَنَّهُ نَبِيٌّ، وَهَذِهِ النُّصُوصُ لَا تَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ⁽²³⁾. واستدلَّ أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا يُّوحَىٰ إِلَيْهِمْ﴾ [الأنبياء: 07]، قال:

(21) الضحَّاك: بن مزاحم البلخي الخراساني (توفي سنة 105هـ/723م) مفسِّرٌ و مؤدِّبٌ أطفال؛ انظر الزركلي: الأعلام: 215/3.

(22) - شرح العقيدة: 234؛ انظر: السيوطي: الدر المنثور: 360/3.

(23) - الغسول: 80؛ - شرح العقيدة: 54؛ - شرح نونية المديح: و: 423؛ - الذهب الخالص: 19؛ التيسير: 66/2.

إنّها تحصر الوحي في الرجال دون النساء⁽²⁴⁾؛ وقد رفض الوارجلانيّ قبل الشيخ اطفيش الاستدلال بهذه الآية، وقال إنّها تدلّ على حصر الرسالة في الرجال، ولا تدلّ على حصر النبوة فيهم، وفرق بين النبوة والرسالة⁽²⁵⁾، لذلك بقي الخلاف خاصاً في جواز نبوة النساء بينما أجمع العلماء على انتفاء الرسالة في النساء⁽²⁶⁾؛ وبقي الموضوع محلّ خلاف لعدم وجود أدلة قطعية ترجح أحد القولين⁽²⁷⁾.

د - عصمة الأنبياء من الخطأ والمعاصي

أهمّ ما يتّصف به الأنبياء خلقهم القويم الذي يظهر في تعاملهم مع الناس، وفي أداء الرسالة وتبليغ الأمانة، فهم قنوة لغيرهم، ولا يصدر عنهم ما ينقص من درجتهم ومكائنتهم، وهو ما يجب اعتقاده في حقّهم؛ وعرف ذلك بالعصمة عن الخطايا والمعاصي، وقد اهتمّ الشيخ اطفيش بهذا الموضوع، وفصل فيه القول.

أولاً - تعريف العصمة

العصمة: لغة تعني الحفظ، كما تعني المنع أيضاً⁽²⁸⁾. ويقول الشيخ اطفيش في معناها الاصطلاحية: «والعصمة عندنا وعند الأشعرية: أن لا يخلق الله فيهم⁽²⁹⁾ ذنبا بناء على ما يقتضيه أصلنا من استناد الأشياء إلى الفاعل المختار ابتداء»⁽³⁰⁾.

(24) - التيسير: 318/6؛ - الهميان: 90/4.

(25) الوارجلاني: الدليل: 210/3، 211.

(26) - التيسير: 66/2.

(27) السالمي: مشارق: 87/1.

(28) ابن منظور: اللسان: 403/12، 404.

(29) أي: الأنبياء.

(30) - حاشية القناطر: 2/ و: 77.

والعصمة للأنبياء فضل من الله تعالى عليهم، وليست وصفا ذاتيا فيهم، بل يتفضل الله تعالى بها على نبيه فيكون معصوما عن ارتكاب الذنب والوقوع فيه⁽³¹⁾ ولكن العصمة لا تتعلق فقط بالذنوب، بل لها مجال آخر وهو النسيان والخطأ في حياة النبيء عموما.

ثانيا - دليل العصمة

لم يستدل الشيخ اطفيش مباشرة على وجود العصمة، ولكنه ردّ على من استدلل على علمها بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْزَعُكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأعراف: 200]، فقال: «ولا دليل في الآية على أنّ الأنبياء غير معصومين؛ لأنّه جاء النزغ على طريقة العرب في الشكّ يان الشرطيّة، وقد علم أنّه لا ينزغه الشيطان، وإنّما قال ذلك تأكيدا؛ كما قال: ﴿لَنْ أَشْرَكَتْ لِيْخْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾⁽³²⁾ وقد علم أنّه لا يشرك، أو تعليما للغير؛ أو الخطاب للإنسان مطلقا؛ أو لأنّه ولو نزغ لا يتبعه في نزغ؛ فالعصمة عن قبول الوسوسة لا عنها، وهو الأظهر؛ وفي الحديث "ما منكم من أحد إلا وقد وكلّ به قرينه من الجنّ يلمّ بشر، وقرينه من الملائكة يلمّ بخير" قالوا: فانت؟ قال: "وأنا، لكن أعاني الله عليه فأسلم"⁽³³⁾. وقد ابتدأ الشيخ في النصّ بالردّ على من ينكر العصمة ثم انتهى بالاستدلال على وجودها من الحديث الشريف؛ ولم يتوسّع الشيخ أكثر من هذا لبيان وقوع العصمة والاستدلال عليها⁽³⁴⁾.

31 - الهميان: 9 ق1/74، ينظر: الإيجي: المواظف في علم الكلام: 366.

32 - سورة الزمر: 65.

33 - الهميان: 7 ق2/108؛ والحديث رواه مسلم بلفظ مختلف ليس فيه «يلمّ بخير... يلمّ بشر».

انظر مسلم: صفات المنافقين رقم2814؛ المعجم المفهرس: 373/5.

34 - انظر في هذا: عبد الجبار: تنزيه القرآن: 18، 132؛ الرازي فخرالدين: معالم أصول الدين:

102، 103؛ الثميني: معالم الدين: 61/2.

ثالثاً - العصمة من الخطأ والنسيان

ينظر الشيخ اطفيش إلى عصمة النبيء من الخطأ والنسيان باعتبارين:

الاعتبار الأوّل: وهو أنّ النبيء يصدر منه النسيان ويخطئ، وهو في هذا مثل سائر البشر غير معصوم وهذا فيما يتعلّق بأمر الدنيا التي لا علاقة لها بالرسالة وتبليغها⁽³⁵⁾، فيعتري النبيء في حاجات الدنيا ما يعتري غيره من البشر ويستوي معهم، وهذا من الصفات الجائزة في حقّ الأنبياء وتما يثبت بشريّة الرسل.

الاعتبار الثاني: فيما يتعلّق بتبليغ الرسالة والوحي عموماً، ويرى الشيخ اطفيش أنّ النبيء يستحيل عليه الخطأ والنسيان في هذا المجال، فهو معصوم لا يمكن أن ينسى شيئاً مما أوحى إليه، أو يخطئ في تبليغه، إلاّ أنّ الشيخ يفرّق بين وقوع الخطأ قبل التبليغ ووقوعه بعده، فهو يمنع ويجعله مستحيلاً قبل أن يبلغ الرسول ما أمر بتبليغه، وإذا بلغ فإنه من الممكن أن ينسى أو يسهو عنه⁽³⁶⁾.

كما يمكن أن يقع السهو والنسيان من النبيء وذلك لحكمة مقصودة في تبليغ الشريعة، ومثاله الطريقة التي تمّ بها تشريع سجدة السهو في الصلاة إذ كانت بعد سهو الرسول ﷺ في صلاته⁽³⁷⁾.

فهذان الاعتباران يضعان النبيء في مقامه الحقيقيّ، فهو بشر مثل غيره يطرأ عليه ما يطرأ على كلّ الناس من النسيان والسهو، إلاّ أنّه رسول لا يمكن أن يقع له نسيان يؤثّر على تبليغ الرسالة، ويؤيد هذا قوله تعالى: ﴿لَوْ سَأَفَرْتُكَ فَأَلَا نَنسَىٰ إِلَّا مَا

(35) - شرح أصول تبيغورين: 71.

(36) - التيسير: 336/3، 337.

(37) - شرح أصول تبيغورين: 71.

شَاءَ اللهُ [الأعلى: 6-7]، فإذا وقع فلتشريع إرادته الله تعالى⁽³⁸⁾.

رابعا - العصمة من المعاصي

تختلف آراء العلماء والمدارس الإسلامية في شأن عصمة الأنبياء من المعاصي، وحتى تتمكن من معرفة رأي الشيخ اطفيش في الموضوع نعرض هذه الآراء مقسمين الحديث فيه إلى ما قبل البعثة وما بعدها، وفي كل قسم نرى القول فيه عن العصمة من المعصية الصغيرة، ومن الكبيرة، كما يلي:

1 - العصمة قبل البعثة: يتفق الإباضية والعتزلة والشيعة الإمامية على أنّ النبي معصوم من الوقوع في الكبائر قبل بعثته⁽³⁹⁾؛ ووافقهم في هذا الشيخ اطفيش⁽⁴⁰⁾، بينما ذهب الأشاعرة إلى جواز صدور الكبيرة من النبي قبل أن يوحى إليه ما دام إنسانا عاديا غير نبي⁽⁴¹⁾.

و الرأي الأول أكثر انسجاما مع ما يوصف به النبي من الخلق الكريم المؤثر في قبول دعوته، ومع وصفه بحياة خاصة من التفكير والتأمل قبل بعثته، فجواز وقوع الكبيرة منه ينقص من هذا التأثير؛ لذلك ذهب بعض من أجازوا وقوعها إلى أنها ممكنة لكن غير مقطوع بها، ومن هؤلاء الشيخ السالمي من الإباضية⁽⁴²⁾؛ وهذا يدل على أنّ هذه الأحكام لم تؤخذ عن استقصاء حياة الرسل ولما صدر منهم، فهي أشبه بأحكام

(38) د. عمر سليمان الأشقر: الرسل والرسالات، سلسلة العقيدة في ضوء الكتاب والسنة: قصر الكتاب البلدة: 1989م: 97.

(39) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: 573؛ الثميني: معالم الدين؛ 61/2؛ التعاريفي: المسلك الحمود في معرفة الردود: 77؛ محمد علي ناصر: أصول الدين الإسلامي عرض وتحليل وتحقيق: المكتبة العصرية، صيدا بيروت د. ت: 175.

(40) - الهميان: 8 ق 20/2.

(41) البغدادي عبد القاهر: كتاب أصول الدين: 167، 168.

(42) السالمي: مشارق: 26/2؛ انظر: البغدادي: أصول الدين: 167، 168.

العقل المجرد، تبحث فيما يجب أن يكون عليه الرسول؛ ولا تقرّر ما صدر منه وتصفه.

كما وقع الخلاف أيضا في حكم وقوع الصغيرة من النبيء قبل البعثة: إذ أجازها المعتزلة والأشاعرة، لعلّة أنّها تقلّل من الثواب ولا تقدح في النبوة، كما قال عبد الجبار: «لا يقدح في صدق الرسل ولا في القبول منهم»⁽⁴³⁾؛ فليس من الواجب أن يعصموا منها، أمّا الإباضية — حسب ما يقرّره الشيخ اطفيش — فيرون أنّ النبيء معصوم من المعصية الصغيرة قبل أن يعث؛ وهو الرأي المشهور عندهم⁽⁴⁴⁾؛ أما هو فقد اتبع رأي من يقول بعدم العصمة من الصغيرة قبل البعثة، وقال: «والذي عندي عدم عصمتهم بعدها وقبلها لكثرة أدلّته»⁽⁴⁵⁾ ولكن لم يذكر هذه الأدلّة، ولا هذه الصغائر التي صدرت من الأنبياء، وسيتضح هذا أكثر عند تحليل بعض النصوص التي تنسب المعاصي إلى بعض الأنبياء في ظاهرها، مع العلم أنّ الصغيرة والكبيرة — كما سنبينه — غير معروفتين بذواتهما، خاصّة عند الشيخ اطفيش؛ لذلك نتساءل: كيف يمكن مع هذا القطع بوقوع الصغيرة من النبيء؟ أم أن كلّ ما يصدر من النبيء يعتبر صغيرة؟ فالأسلم سوق الحديث عموما عن ذنوب الأنبياء دون تحديد درجة هذه الذنوب.

2 - العصمة بعد البعثة: يجمع المسلمون على أنّ الأنبياء معصومون عن الكبائر بعد البعثة، فهم موصوفون بمكارم الأخلاق والطاعة وعدم المعصية، وهو كذلك

(43) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: 574، 575؛ انظر، البغدادي: أصول الدين: 168.
(44) التيسير: 3/353؛ - شرح أصول تبيغورين: 327؛ - الهميان: 8ق 20/2؛ الخليلي: جواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل: مكتبة الاستقامة عمان 1409هـ/1988م: 3/127، 128؛ وهو أيضا رأي الشيعة الإمامية: انظر: محمد علي ناصر: أصول الدين: 176؛ وقد قال الثميني والسالمي والتعاريبي من الإباضية بعدم وجوب العصمة من الصغائر قبل البعثة، انظر: الثميني: معالم الدين: 2/61؛ السالمي: مشارق: 2/25؛ التعاريبي: المسلك المحمود: 77.
(45) - الهميان: 8ق 20/2.

الوصف الواجب اعتقاده في حقهم؛ ولم يكن الحال كذلك في العصمة عن الصغائر: فقد قال بعصمة الأنبياء منها بعد البعثة الأشاعرة والشيعة الإمامية⁽⁴⁶⁾، وأما المعتزلة فإنهم لم يوجبوا العصمة منها باعتبارها غير مخلّلة بالرسالة ولا بتصديقها⁽⁴⁷⁾. وقال الإباضية بعصمة الأنبياء من الصغائر بعد البعثة⁽⁴⁸⁾، وفصل بعضهم في ذلك: فقال الثميني: «ولا يُقرون عليها بعد النبوة»⁽⁴⁹⁾؛ وهذا أقرب إلى المعتزلة لأنه يفيد معنى إمكان الوقوع ثم ينزل عليهم ما يصحّ تصرفهم، وأمّا السالمي والتعاريبي⁽⁵⁰⁾ فيقولان إنهم معصومون عن الخسيس من الصغائر⁽⁵¹⁾، وهذا يعني تقسيم الصغائر إلى خسيس وعاديّ، أو هو من التوسّط بين إيجاب العصمة من الصغائر، وعدم إيجابها؛ أمّا الشيخ اطفيش فقد قال في شرح أصول تيفغورين: «والحق أن لا صغيرة لنبيء»⁽⁵²⁾، لكن لم يثبت على ذلك بل قال في تفسير الهميان بجواز صدور الصغيرة من النبيء بعد البعثة لكثرة أدلتها⁽⁵³⁾؛ ويكون قوله في "الهميان" هو رأيه المعتمد، لأنّ "الهميان" كان متأخرا في التأليف عن "شرح تيفغورين" فعُدلّ فيه قوله الأوّل؛ ولأنّه سبق قوله في "الهميان" بلفظ: «والذي

46) البغدادي: أصول الدين: 167؛ محمد علي ناصر: أصول الدين: 176.

47) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: 575.

48) -التيسير: 3/353؛ - شرح لامية الأفعال: 1/82؛ - شرح أصول تيفغورين: 327؛ السالمي:

مشارك: 2/25؛ التعاريبي: المسلك المحمود: 77.

49) الثميني: معالم الدين: 2/61.

50) التعاريبي: سعيد بن علي بن تعاريت (1289 - 1355هـ/1872 - 1936م) من علماء جربة

بتونس، تعلم بها ثمّ درس على الشيخ اطفيش بجزاب ورجع إلى جربة مدرسا وواعظا، له

كتاب: «المسلك المحمود في معرفة الردود»، انظر: الجعبري: البعد الحضاري: 1/83،

هامش رقم: 146.

51) السالمي: مشارق: 2/25؛ التعاريبي: المسلك المحمود: 77.

52) - شرح أصول تيفغورين: 504.

53) - الهميان: 8 ق 2/20.

عندي» الذي يدلّ على رأيه الذي رجّحه⁽⁵⁴⁾، ويمكن أن يقصد بقوله في شرح تيبغورين أنّ النبيّ لا يعاقب بصغيرة، أو لا يموت وهو محاسب عليها بل يموت مغفورا له، فيبقى الراجح هو أنّ النبيّ غير معصوم عن الصغائر بعد البعثة.

وإذا أردنا أن نلخص رأي الشيخ اطفيش مقارنا بغيره، نقول: إنّ النبيّ غير معصوم. عن الصغائر قبل البعثة ولا بعدها ومعصوم عن الكبائر دوماً قبل البعثة وبعدها؛ فهو موافق لرأي المعتزلة؛ ويراعي جانبي وجوب وصف النبيّ بالمكانة الرفيعة وتفضيله على البشر فيما يتعلّق بالرسالة والدعوة، وجانب الاحتفاظ له بمميزاته البشريّة ولا يعده عن كونه بشراً كغيره، فهو معصوم فيما يؤثّر مباشرة على الدعوة كالكبائر قبل البعثة وبعدها لأنّ أثرها كبير وواضح على الشخصيّة، وغير معصوم عن الصغائر قبل البعثة ولا بعدها لضعف التأثير على الدعوة، ولأنّه لو كان معصوماً أيضاً في هذه - كما يتصوره الشيعة الإماميّة - لكان خارجاً عن طور البشريّة ومثالا يصعب الاقتداء به.

ومع هذا فقد وردت نصوص تنسب أخطاء إلى الأنبياء نحاول معرفة تفسير الشيخ لها وموقفه منها؛ وقد تنوعت هذه النصوص فبعضها أحاديث وأخبار والبعض الآخر نصوص قرآنيّة، ولم يهتمّ الشيخ كثيراً بما ورد في غير القرآن الكريم، وكان يتقدّم أحيانا بعض الروايات، ويرفضها إذا كانت موهلة في الافتراء على الأنبياء وظهر بطلان ما فيها⁽⁵⁵⁾ ووافق في ذلك الإيجي⁽⁵⁶⁾ الذي حكم على هذه الأخبار بأنّها آحاد يجب ردّها، وقال: «لأنّ نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء»⁽⁵⁷⁾.

54 - شرح لامية ابن النظر: 06/1.

55 - الهميان: ط: 1: 21/12، 22.

56 الإيجي عبد الرحمان بن أحمد عضد الدين (توفي سنة 756هـ/1355م) من إيج بفارس، عالم وقاض؛ انظر الزركلي: الأعلام: 295/3.

57 الإيجي: المواقف: 361.

أما النصوص القرآنية، فقد اتَّخذ الشيخ اطفيش معها مواقف متعدّدة كالتالي:

1 - عدم تحديد نوع المعصية: فهو يرى أحيانا أنّ هذه النصوص تنسب إلى الأنبياء بعض الذنوب لكن لا نعلم درجتها من الصغر والكبر، لذلك نشبها، ونعتقد أنّ الله تعالى غفر لهم ذلك، وقال: «وأثبت المعاصي للأنبياء بدون أن أعلم أنّها صغائر أو كبائر عند الله، وهي مغفورة لهم، سواء كنّ كبائر أو صغائر لتوبتهم، ويدلّ لذلك نحو: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾⁽⁵⁸⁾ ولا يقال: إن (غوى) و(هدى) دليلان على الكبيرة لأنّ الغواية وما سبق الهدى ضلال وهو كبيرة؛ لأنّا نقول: الغواية والضلال يطلقان على الصغيرة كما على الكبيرة، وقيل خطايا الأنبياء عن عمد مقارن لإشفاق وخوف لم يكونا لغيرهم»⁽⁵⁹⁾. فهذا الموقف يدلّ على التسليم بظاهر النصّ مع ترك تأويله والجزم بالمراد منه.

2 - احتمال كونها معاصي صغيرة: يلجأ الشيخ إلى هذا الاحتمال باعتبار أنّ مقام الأنبياء أعلى من أن يأتوا بتلك الذنوب فعظمت في حقّهم، ويقول: «والذي أقول به إنّ ما نسب الله ﷻ إلى بعض الأنبياء من المعاصي ليست من جنس معاصينا، لا عمدا ولا خطأ، قبل النبوة ولا بعدها بل دونها، علّها عليهم معاصي لعظم مقامهم كمكروه وجائز ومباح، ونسيان وتأويل، كما ذكر في آدم؛ كما شاع (حسنات الأبرار سيئات المقرّين)»⁽⁶⁰⁾ وهذا ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار أيضا⁽⁶¹⁾، ولكن ما جاء في قول الشيخ اطفيش من احتمال كونها صغائر قبل البعثة يعارض بأنّ الأصل ألاّ يحاسب النبيّ بما صدر منه قبل بعثته، وقبل نزول شرع عليه، وكيف يتوب مما سبق البعثة؟ أو يؤخذ عليه؟

(58) سورة طه: 121.

(59) - شامل الأصل والفرع: 80/1؛ انظر: شرح العقيدة: 349؛ - الهميان: 460/1.

(60) - التيسير: 250/8؛ انظر: - داعي العمل: ظ: 272.

(61) عبد الجبار: تنزيه القرآن: 18.

3 - اعتبارها من قبيل ترك الأولى: فالشيخ يرى أنّ هذه الأفعال التي ذكرتها النصوص ليست في الأصل ذنوبا، ولكن كان على الأنبياء ألاّ يأتوها والأفضل أن يتركوها نظرا لمنزلتهم وقربهم إلى الله تعالى⁽⁶²⁾؛ وهذا هو التأويل الذي اتّجهه الرازي⁽⁶³⁾ ودعا إلى اعتباره مع جميع الآيات الواردة في الموضوع ولم يثبت أنّها تدلّ على فعل معاصي بل مجرد ترك لما هو أولى بالنيء أن يفعله⁽⁶⁴⁾. وهذا الاعتبار قريب من الثاني، والفرق بينهما أنّ الثالث لا يعتبر النصوص تدلّ على ذنوب ومعاصي أصلا، بينما الثاني يحتمل كونها معاصي صغيرة.

4 - احتمال أنّها وقعت لتعليم الغير: فهي أخطاء وذنوب صدرت من الأنبياء من أجل تربية أقوامهم بسببها، فهم قلدوة لهم، فكان الأنبياء يتوبون منها ليتّبع الناس سيرتهم في التوبة من الخطايا، وتركها⁽⁶⁵⁾.

هذه مجمل الاحتمالات التي وردت في جانب النصوص التي تنسب المعاصي إلى الأنبياء، وقد عدّد الشيخ هذه الاحتمالات، مع أنّ المنتظر حسب رأيه في العصمة أن يصرف هذه النصوص جميعا إلى اعتبارها تتحدّث عن معاص صغائر ما دام يجوز وقوع المعصية الصغيرة من النبيء قبل البعثة وبعدها، وإن كان المعنى العام للاحتتمالات يؤدّي إلى هذا لولا أنّه شكّ في الاحتمال الأوّل في نوع المعصية؛ كما تفيد هذه الاحتمالات في معرفة النبيء، وفي الإيمان به وأخذ القلدوة منه.

(62) - فتح الله: 2/ و: 93.

(63) الرازي: محمد بن عمر بن الحسن الفخر (544-606هـ/1150 - 1210م) إمام مفسر له تصانيف متعددة منها: التفسير الكبير ومعالم أصول الدين ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين؛ انظر الزركلي: الأعلام: 313/6.

(64) الرازي: معالم أصول الدين: 102، 103.

(65) - للميان: ط1: 21/12، 22؛ - المصدر نفسه: ط2: 141/1؛ انظر: الإيجي: المواقف: 361.

وهكذا يتّضح رأي الشيخ اطفيش في صفات الأنبياء وأنّهم بشر كغيرهم من الناس، يتّصفون بما يجوز من المباحات، وبما يثبت بشريّتهم، ويتميّزون — بحكم النبوة — بالعصمة فلا يقترفون الكبائر قبل البعثة ولا بعدها ولا يتهمون بارتكابها، لكنّهم غير معصومين من الصغائر، وأما ما نسب إليهم في القرآن الكريم فلا يعني أنّهم ارتكبوا كبائر الذنوب لأنّ تلك النصوص تحتمل معاني تليق بمقام النبوة وتكتنفها ظروف خاصّة.

4 - أصناف الأنبياء والرسل

عمد العلماء إلى تصنيف الأنبياء والرسل للتمييز بينهم، فقسموهم حسب أجناسهم وأقوامهم، وجعلوا منهم أنبياء من العرب، وأنبياء من بني إسرائيل وهكذا، ولا يهمنّا هنا التقسيم في العقيدة بقدر ما ينفع في التاريخ وقصص الأنبياء، وهناك تقسيم آخر يستند إلى تصنيف الأنبياء حسب نوع الوظيفة التي تحملها كلّ منهم، وذلك بتقسيمهم إلى صنفين: منهم من أرسل إلى الناس كافّة، ومنهم من أرسل إلى قوم بخصوصهم؛ وقد سار الشيخ على هذا المنهج متّبعاً من سبقه، وظهر هنا خاصّة في "شرح العقيدة" (66).

1 - الرسل إلى كافّة الناس

ويقصد بهذا الصنف الرسل الذين نزلت عليهم شرائع، وكلفوا بتبليغها إلى كلّ البشريّة، ولم تكن خاصّة لبني جنسهم، ولا مقتصرة على المجتمعات التي وجلوا فيها، والزمان الذي وجلوا فيه، ويرى الشيخ اطفيش أنّ الرسل الذين كانوا من هذا الصنف سبعة وهم: آدم ونوح وإبراهيم وموسى وداود ويوشع بن نون خليفة موسى، ومحمّد ﷺ، وقد وافق في ذلك ما ورد في «العقيدة» لأبي حفص عمرو بن جميع، وزاد السابع وهو يوشع بن نون، واكتفى بسرد

(66) - شرح العقيدة: 322.

(67) - المصدر نفسه: 322، 324.

الأسماء دون أن يستدلّ على كونهم رسلا للكافة؛ واستبعد من الرسل إلى الكافة عيسى عليه السلام؛ إذ جعله أبو حفص منهم، وكذلك الشيخ أحمد بن سعيد الشماخي ⁽⁶⁸⁾ في شرح العقيدة ⁽⁶⁹⁾، واستدلّ الشيخ اطفيش على عدم كونه من الكافة بعبارة من الإنجيل جاء فيها: «لم أبعث إلى جميع الأجناس وإنما بعثت إلى الغنم الرابضة من بني إسرائيل» ⁽⁷⁰⁾؛ وعند النظر إلى هذه القائمة من أسماء الرسل الذين اعتبرهم الشيخ اطفيش من الرسل إلى كافة الناس نجدهم لا يحقّقون جميعاً هذا الوصف: إبراهيم وموسى، وداود عليهم السلام لا يمكن اعتبارهم رسلا إلى الكافة لعدم الدليل على ذلك، بل قد بعثوا إلى أقوام مخصوصين، خاصة منهم موسى وداود اللذان كانا رسلا إلى بني إسرائيل وأما آدم ونوح عليهما السلام فيصدق عليهم أنهما رسولان إلى الكافة باعتبار آدم أوّل البشر وأرسل إلى بنيه، ونوح أرسل إلى قومه وإلى من بقي ناجيا في السفينة بعد الغرق؛ وأما يوشع بن نون: فإن إحقاقه ضمن الرسل إلى الكافة يعتبر من غريب ما جاء به الشيخ اطفيش، إذ لم يرد حتى اسمه هكنا في القرآن الكريم، فلا يبقى من الرسل إلى الكافة حقيقة إلا سيّدنا محمداً صلى الله عليه وآله لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: 28].

ب - الرسل إلى أقوام بخصوصهم

وأما باقي الرسل فهم إلى أقوامهم خاصة، وهم الأغلب، إلا أنه يصعب تحديد أسمائهم ما دام عددهم غير معروف، وإرسالهم إلى أقوام مخصوصين جعلهم محلودين في الزمن وفي صلاحية الشرائع التي جاعوا بها.

وينبغي أن نقف في هذا الحد، إذ ليس في العقيدة ما يدلّ على وجوب العلم بكلّ

(68) أحمد بن سعيد الشماخي أبو العباس: مؤرخ إباضي عالم، من جبل نفوسة في القرن العاشر.

توفي سنة 938هـ/1521م؛ له شرح مقدمة التوحيد؛ وكتاب سير مشائخ المغرب؛ انظر:

علي يحيى معمر: الاباضية في موكب التاريخ الحلقة الأولى القسم الثاني: 125

(69) أحمد بن سعيد الشماخي: شرح مقدمة التوحيد: هامش مقدمة التوحيد: د. م. دت: 87، 88.

(70) - شرح العقيدة: 324؛ انظر الكتاب المقدس: انجيل متى: 4/15

الأنبياء والرسل، ولكن الإيمان يتعلّق بهم إجمالاً وبالرسالة الأخيرة تفصيلاً.

5 - التفضيل بين الأنبياء والرسل

دلّت بعض الآثار والنصوص على وجود تفضيل بين الأنبياء، واتفق عليه بين المسلمين⁽⁷¹⁾، لكن اختلفوا حول تفصيل كفيّته، وهذا ما نحاول أن نرى رأي الشيخ اطفيش فيه؛ وتبغى الإشارة إلى أنّه لم يورد أدلة على إثبات التفضيل رغم أنّه ثبت بصريح القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ فَجَعَلَهُمْ قَرَجَاتٍ﴾ [البقرة: 253]، وقوله: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَعِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ وَبَدَّاهُمْ لِقَوْمِهِمْ﴾ [آل عمران: 33]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء: 55].

أ - الحكمة من التفضيل ومعناه

هل يدلّ التفضيل بين الأنبياء على التمييز بين نبيء وآخر؟ وهل يدلّ على ترتيبهم حسب درجات مع أنّهم كلّهم أنبياء لله تعالى؟ وهل يدلّ على أنّهم متفاضلون في التبليغ مع أنّه لا يجوز وصفهم بنقص؟

إنّ الشيخ اطفيش يستبعد كلّ هذه للعاني من تفضيل الأنبياء واعتقاد تفاضل بعضهم على بعض، ويرى أنّ التفضيل لم يقع في ذات النبوة، ولا في درجة الاجتهاد في تبليغ الرسالة، فالرسل مستوون في هذا، ولكنّ التفضيل متعلّق بذات النبيء، فالنبيء المفضّل فضّل لأمر ذاتي فيه⁽⁷²⁾. ويؤيد هذا الرأي من الشيخ اطفيش أنّ تفضيل نبيء على آخر لم يكن

(71) البغدادي: أصول الدين: 298؛ ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 169؛ السالمي: مشارق: 30/2.

(72) - شرح النيل: 61/16.

يرأي من عالم أو آخر بل هو آتباع للنصّ، وهو راجع إلى الله تعالى أن يفضّل نبياً على آخر. كما يدلّ هذا على أنّ الحكمة تخفى على الإنسان، لأنّ الأمر الذي يكون هو محور التفضيل وسببه لا يستطيع الإنسان التوصل إليه من غير نصّ يدلّ عليه.

ب - كيفية التفضيل

بعد ثبوت وقوع التفضيل بين الأنبياء، نجد العلماء يجتهدون في وضع قائمة للتفضيل بين الأنبياء والمرسلين، وكذلك فعل الشيخ اطفيش كما يلي:

أولاً - أفضلية سيّدنا محمد ﷺ:

لقد جمع الرسول محمد ﷺ - كما يذكر الشيخ اطفيش - عدّة أوصاف كان بها سيّد الخلق؛ فهو خاتم النبيّين والمرسلين، أفضل كلّ الخلاق من ملائكة وبشر وجنّ وغيرهم؛ ويصل الأمر بالشيخ إلى أن يجعله مخلوقاً قبل كلّ شيء وقبل آدم ﷺ، إذ خلق نوره قبل آدم، ولولاه لما كان للوجود معنى، بل خلق الوجود من أجله، ومن نوره وأنفاسه خلق باقي المخلوقات⁽⁷³⁾. وهذه أوصاف غريبة ذكرها الشيخ متأثراً فيها بمن سبقه وبما يذكره أصحاب الملاحح، الذين يستنون إلى آثار موضوعه فانساق وراء ذلك، كأنما تفضيل الرسول لا يكون إلاّ بهذه الأوصاف مع ظهور بطلانها⁽⁷⁴⁾. وذكر من الأدلّة على ذلك: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، وقال: «ومن كان رحمة للعالمين لزم أن يكون أفضل منهم كلّهم، أمّا من في زمانه أو بعده فظاهر، وأمّا من قبله فإنّه بعث لتقرير أديان الأنبياء السابقة كلّهم فيما لم ينسخ»⁽⁷⁵⁾.

73 - شامل الأصل والفرع: 82/1؛ - شرح الدعائم: 672/2؛ - شرح نونية المديح: ر: 95؛ - الهميان: 6 ق 163/1.

74 د. عمر سليمان الأشقر: الرسل والرسالات: 184، 185، 218.

75 - الهميان: 342/3.

قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: 04] واستنتج الشيخ منه أنّ الرسول ﷺ: «يذكر مع الله في الأذان والإقامة والدخول في الإسلام، وليس ذلك لسائر الأنبياء»⁽⁷⁶⁾.

«وقرنه به في طاعته، والبيعة والعزة والإجابة والإرضاء»⁽⁷⁷⁾. وقال: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: 80]، ﴿إِنَّ الدِّينَ يُبَايِعُوكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [الفتح: 10]، ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ﴾ [المنافقون: 08]؛ ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾ [الأنفال: 24].

«نادى الأنبياء في القرآن بأسمائهم و ناداه ﷺ باسم النبوة والرسالة: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ﴾؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾»⁽⁷⁸⁾.

قوله ﷺ: «لا يدخل الجنة أحد من الأنبياء حتى أدخلها أنا»⁽⁷⁹⁾.

قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا وَمُوسَى نَجِيًّا وَاتَّخَذَنِي حَبِيبًا»؛ ومن الحديث القدسي: «وعزّتي وجلالي لأوثرنّ حبيبي على خليلي»⁽⁸⁰⁾.

ولأنّه أمر أن يقتدي بمن سبقوه من الأنبياء⁽⁸¹⁾ فأطاع الأمر، وجمع

(76) - المصدر نفسه: 443/3.

(77) - المصدر نفسه.

(78) - المصدر نفسه.

(79) لم نجد به هذه العبارة وقد خرج الهيثمي مثله عن الطبراني، وقال: إسناده حسن؛ انظر: الهيثمي: مجمع الزوائد: 69/10.

(80) والنصان من حديث طويل ذكره صاحب الإتحافات السننية: عن الترمذي، والطبراني في الكبير وضعفه والديلمي وابن عساكر عن أبي هريرة؛ ينظر: محمد المدني: الإتحافات السننية في الأحاديث القدسية: مطبعة مجلس دائرة المعارف حيدر آباد الدكن، 1323 هـ: 53 رقم 70.

(81) في قوله تعالى: ﴿هُوَ وَكَانَ الدِّينَ هَدَىٰ اللَّهُ فَبِهَدَاهُمْ ائْتَدِهِ﴾ [سورة الانعام: 90].

صفاتهم فهو أفضلهم⁽⁸²⁾.

«ولأنه يريح المحشر بالشفاعة العامة، وبعث لرفع الآصار والأغلال»⁽⁸³⁾.

وبعد هذه الأدلة ينتهي الشيخ إلى النتيجة في قوله: «فهو مميّز بالفضل، فلنا
النطق بتخييره»⁽⁸⁴⁾.

هذا ما ذكره الشيخ اطفيش في إثبات أفضلية الرسول ﷺ وذكر نصوصاً أخرى
ظاهرها بمنع تفضيله، ووجهها كما يلي:

من هذه النصوص قوله ﷺ:

«لا تخيّروني على موسى؛ فإنّ الناس يصعقون فأصعق معهم، فأكون أوّل من
يفيق، فإذا أنا بموسى باطش جانب العرش، فلا أدري أكان فيمن صعق فأفاق قبلي أو
كان تمّن استثنى الله»⁽⁸⁵⁾.

«ولا أقول: إنّ أحداً أفضل من يونس بن متى عليه السلام»⁽⁸⁶⁾.

وحاول التوفيق بين هذه النصوص وبين أدلة إثبات الأفضلية للرسول ﷺ وقال
إنّ سبب التعارض بينها يحتمل أن يرجع إلى أنّ المنع كان قبل أن يعلم أنّه أفضل الأنبياء،

(82) - الهميان: 6 ق 166/1؛ السلمي: مشارق: 30/2.

(83) - الهميان: 343/3.

(84) - المصدر نفسه.

(85) البخاري: الخصومات باب ما يذكر في الأشخاص والملازمة بين المسلم واليهودي رقم
2280؛ انظر: المعجم المفهرس: 313/3.

(86) البخاري: الأنبياء باب قول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُؤْتِي يُونُسَ لَمَمًا مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ رقم 3233؛ انظر:
المعجم المفهرس: 164/5.

فالتفضيل ينسخها لأنه جاء بعدها⁽⁸⁷⁾. لكنه لم يوضح ذلك وتركه احتمالا مطلقا فتبقى أدلة التفضيل على حالها، وواقفه على هذا الشيخ السالمي⁽⁸⁸⁾.

- أو أنّ المراد بهذا النهي هو النهي المبني على انتقاص مكانة المفضول عن مكانة الأفضل، وهو التفضيل المذموم⁽⁸⁹⁾، ويدلّ على هذا قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ، أُولَئِكَ سَوْفَ نُؤْتِيهِمْ أَجْرًا وَهُمْ فِي سُدُورٍ﴾ [النساء: 152]، ويؤيد هذا الحادثة التي جاء فيها نهيه ﷺ عن تفضيله على موسى عليه السلام إذ كان بعد خصام بين يهودي ومسلم، وافتخر كلّ بنبية، فنهى الرسول ﷺ عن هذا التفضيل الناشئ عن عصبية وحمية وانتقاص⁽⁹⁰⁾.

- أو المراد بالنهي: التفضيل لذات النبوة؛ لأنها لا تتفاضل في حقيقتها، وإنما تتفاوت ذوات الأنبياء⁽⁹¹⁾.

وهكذا ينتهي الشيخ اطفيش - كمن سبقه - إلى تقرير أفضلية سيدنا محمد ﷺ على غيره مطلقا، مؤيدا قوله بالأدلة، وجامعا بين ما ورد يدلّ على التفضيل، وما ينهى عنه.

ثانيا - أفضلية أولي العزم من الرسل

«أولو العزم من الرسل» وصف ذكر في قوله عليه السلام: ﴿فَأَصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: 35]، ولم نجد عند الشيخ اطفيش شرحا ومعنى لهذا الوصف؛ وقال

(87) - وفاء الضمانة: 186/6؛ فتح الباب: 107؛ شرح النيل: 61/16؛ - شرح لامية الأفعال: 106/1.

(88) السالمي: مشارق: 91/1.

(89) - شرح لامية الأفعال: 106/1؛ شرح النيل: 61/16؛ - وفاء الضمانة: 186/6.

(90) ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 169، 170.

(91) للصدر نفسه: 172؛ - شرح لامية الأفعال: 106/1؛ - شرح النيل: 61/16؛ - وفاء الضمانة: 86/16.

الشمّاحيّ إته يعني: أهل القوة والصبر⁽⁹²⁾. وقد ذهب الجمهور إلى تحلید أسماء الرسل الذين يوصفون بكونهم من أولى العزم وجعلوهم خمسة هم: مُحَمَّدٌ ﷺ وإبراهيم، وموسى وعيسى، ونوح⁽⁹³⁾، ووافقهم على هذا الشيخ اطفيش مكفيا بسرد الأسماء⁽⁹⁴⁾، دون أن يشير إلى أنّهم يتفاضلون بينهم؛ كما أنّه لم يستدلّ على سبب جعلهم من أولى العزم دون غيرهم، وهذا ما يشير تساؤلا في للوضوع: لماذا اقتصر على هذه الأسماء؟ وللاحظ أنّه يمكن بالأوصاف التي ذكرها الشمّاحي أن نعتبر كلّ الرسل من أولى العزم فمثلا: آدم التَّيَّابُ: كان أوّل البشر وأباهم وأوّل الرسل، وأوّل من تحمّل مشقّة النبوة، وصبر عليها؛ ومثله أنبياء آخرون عرفوا بالصبر، وقوة التحمّل، لكن لم يحشروا ضمن أولى العزم، وهذا ما لم نجد له جوابا عند الشيخ اطفيش لأنّه لم يهتمّ بهذه للسألة اهتمامه بأفضليّة الرسول ﷺ على غيره؛ كما أنّها لم تكن تثير اهتماما لدى المسلمين، ولم يناقشوها طويلا، إلا أنّنا نجد القاضي عبد الجبار لا يرى هذه التفرقة بين أولى العزم من الرسل وبين غيرهم⁽⁹⁵⁾؛ كذلك أشار الزمخشريّ إلى أنّ "من" في قوله تعالى: ﴿هُمِنَ الرُّسُلِ﴾ يمكن أن تفيد البيان أي أولوا العزم صفة لكلّ الرسل ولا تعني التفرقة بينهم بالضرورة⁽⁹⁶⁾، وفي نظرنا أنّ رأي الزمخشري أرجح للمحذور الناتج من وصف بعض الأنبياء بأولي العزم دون بعض والتفرقة بينهم لذلك؛ فما لم يدلّ دليل صريح في ذلك فليس للإنسان أن يختار من الرسل من يراهم أهلا لهذا الوصف دون غيرهم بل الله تعالى هو الذي يرفع درجات من يشاء، فيبقى وصف أولى العزم مما يوصف به عامّة الرسل كما هو الشأن في عموم تفاضل الرسل.

92) الشمّاحي: شرح العقيدة: 91؛ كما قال عنه محمد ناصر الجعفري إنه يعني: الرسل: «الذين

عزموا على إنفاذ أمر الله تعالى وفاقا لما أمر به، نجد وصبر وثبات، وكل منهم أتى بشريعة

ناسخة لشريعة من سبقه من النبيين». انظر: مُحَمَّدٌ على ناصر: أصول الدين الإسلامي: 23.

93) البغدادي: أصول الدين: 298؛ ابن أبي العز: شرح الطحاوية؛ 349؛ البيجوري: تحفة المريد: 70.

94) - التيسير: 212/12؛ - الذهب الخالص: 21.

95) عبد الجبار: تنزيه القرآن: 324.

96) الزمخشري: الكشاف: 259/5.

ثالثاً - أفضلية باقي الرسل والأنبياء

بعد أفضلية من سبق ذكره يأتي مقام باقي الرسل وهم أفضل من الأنبياء، للفرق بين الاثنين بالتبليغ، ثم يأتي مقام سائر الأنبياء، ولا حاجة هنا إلى ذكر أسمائهم ما داموا غير معروفين جميعاً إلا قليلاً منهم.

و يرى الشيخ اطفيش أنّ الملائكة دون الأنبياء بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران:33]. فالملائكة جملة من العالمين، فهم في الفضل بعد الأنبياء كما تدلّ عليه الآية⁽⁹⁷⁾.

هكذا ناقش الشيخ اطفيش تفاضل الأنبياء، واتبع فيه من سبقه من علماء الإباضية وغيرهم، ونلاحظ أنّه باستثناء الاتفاق على أفضلية سيدنا محمد ﷺ فإنّ الباقي لم يكن أمراً متفقاً عليه، وسبب هذا خفاء الحكمة من التفضيل، وغياب الدليل التفصيليّ فيه؛ مع خطورة القول في الموضوع بغير داييل، فالإيمان بالتفضيل لا شك فيه لوروده في القرآن الكريم، لكن وروده مجملاً يمنع من الخوض فيه، وهذا ما انتهى إليه الشيخ اطفيش نفسه رغم أنّه تكلم وفصل القول فيه، لكن خلص إلى القول التالي: «فنعلم أنّهم متفاوتون في الفضل، ولا نصرّح بتفضيل فلان على فلان؛ لأنّ الله جَلَّ وَعَلا أثبت التفضيل بينهم إجمالاً»⁽⁹⁸⁾. وهذا ما يناسب السياق القرآنيّ للموضوع؛ حيث ينسب الله تعالى التفضيل إليه وينسب عدم التفرقة في الإيمان بالرسول إلى المؤمنين، مما يدلّ على أنّ التفضيل قد استأثر الله تعالى به، وليس من حقّ البشر الخوض في تفصيله. وقد ذهب إلى مثل هذا الرأي الشيخ السالمي؛ حيث قال: إنّ الأدلّة في الموضوع مقصورة على السماع، وليس للعقل فيها مجال، وما ورد من الأدلّة

(97) - التيسير: 48/2.

(98) - الهميان: 43/3.

التفصيلية فأحد ظني لا يعتمد في العقيدة، وإنّ الناس مختلفون في كيفية التفضيل مع اتّفاقهم على أفضلية سيدنا محمد ﷺ ولو تواتر التفضيل مفصلاً لاشتهر⁽⁹⁹⁾. ومع هذا الإتّفاق لا نعتقد أنّ فضل الرسول كان لتلك الأوصاف وتلك الأسباب الموعلة في الغرابة التي ذكرها الشيخ اطفيش وغيره، وبأخبار موضوعة أخرجت الرسول ﷺ عن حقيقته البشرية، وأبعدت الناس عن المعنى الحقيقي للإيمان به إلى تعداد فضائله وإحصائها دون التفكير في الاستفادة العملية والاعتداء من كونه أفضل الخلق عملاً وأخلاقاً وعبودية لربه تعالى وكان من الأنبياء الذين أعلى الله تعالى مرتبتهم بين الناس، وحباهم مكانة لا يصل إليها غيرهم، وأيّلهم بالوحي، وبما يثبت كونهم أنبياء، وبلغوا ما أمروا بتبليغه إلى الناس ومن جملة ما أيّلهم الله تعالى به المعجزات التي أجراها على أيديهم، وهو ما سنتحدّث عنه في المبحث القادم.



(99) السالمي: مشارق 29/2، 33.

المبحث الثالث

معجزات الرسل

اقتضت حكمة الله تعالى أن يقرن دعوات الرسل بما يؤيدها، ويدلّ على أنّ الرسالات التي جاعوا بها لم تكن من اختلافهم ولم يكونوا كاذبين، بل هي وحي من الله تعالى، وتما يؤيد دعوة الرسل ما اصطلاح على تسميته بالمعجزة؛ وتأتي على أشكال وأنواع، اهتم العلماء بدراستها لإثباتها، وتبيين دلالتها على النبوة، وكيفية إعجازها، وهذا ما نحاول أن نقف على رأي الشيخ اطفيش فيه.

1 - تعريف المعجزة

لم نجد لدى الشيخ اطفيش تعريفا لغويًا للفظ: "المعجزة" وهي في كتب اللغة مأخوذة من العجز، وتدلّ على عدم الحزم، وعلى الضعف، وعدم القدرة على التقليد؛ فالناس يضعفون عن تقليدها فكانت معجزة⁽¹⁾.

أما المعجزة اصطلاحًا: فإنها تدلّ على ما يظهر من النبي مخالفًا للعادة، متحديًا به غيره؛ وقد عرفها الشيخ اطفيش بقوله: «والمعجزة الأمر الناقض للعادة، الظاهر على يد للتنبؤ زمان التكليف مقرونا بالتحدي من دعوى الرسالة على جهة الابتداء، متضمنًا للتصديق. (ت) : أولى من هذا: أمر خارق للعادة مصدق للمتنبئ حين إتيان النبوة معجز لمنكرها»⁽²⁾.

(1) محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس؛ 52/4؛ سعيد الخوري: أقرب الموارد: المطبعة اليسوعية بيروت 1889م؛ 748/2؛ انظر: البيجوري: تحفة المرید: 76؛ السالمي: مشارق: 11/2.

(2) - الذهب الخالص: 22، (ت) : قلت؛ انظر: - حاشية القناطر: 1/ و ط: 27؛ - شرح نونية

هذه هي المعجزة اصطلاحاً كما يراها الشيخ؛ ووافق في ذلك التعريف المشهور المتداول في كتب العقيدة، كما أشار إلى أنّها لا تسمّى بالمعجزة فقط، بل سماها الله تعالى بألفاظ أخرى تدلّ عليها مثل: البرهان، والآية، والبيّنة⁽³⁾.

2- شروط المعجزة

ولمّا كان الوصف المثير في المعجزة أكثر هو خرق العادة، فقد جاءت في التعريف قيود؛ تخرج الكثير من الخوارق التي تحدث في حياة الإنسان وفي الطبيعة؛ وهذه القيود هي الشروط التي بها يسمى الخارق للعادة معجزة، فإذا انتفى أحدها انتفى وصف الإعجاز فيه، وهي:

أ - أن تكون فعلاً لله تعالى فإذا لم تكن كذلك لا تسمّى معجزة، فهي فعل لله تعالى، أو ما يقوم مقامه أي ما ليس فعلاً وهو الترك، ومثّل لذلك بقوله: «إذا قال معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرّون على وضع أيديكم على رؤسكم ففعل فعجزوا فإنه معجز دالّ على صلّقه ولا فعل لله ثمّ»⁽⁴⁾ باعتبار أنّ الترك (ترك خلق القدرة على وضع اليد على الرأس) ليس فعلاً.

ب - أن تكون خارقة للعادة: أي ما يخالف العادة، وهو الوصف الذي يضمني

المديح: و: 100 ظ: 101؛ البغدادي: أصول الدين: 170؛ التميمي: معالم الدين: 53/2.

(3) - الهميان: 6 ق 190/2، 191؛ - شرح نونية المديح: و: ظ: 101.

(4) وذكر الشيخ الخلاف في هذا التقييد في قوله: «فإنّ عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلاً صادراً عنه، بل هو عدم صرف؛ ومن جعل الترك وجودياً بناءً على أنه الكف تركه من الحد، فالشرط عنده: كون المعجزة من فعل الله وقال الأمدّي المعجز إن كان عدماً فالمعجز عدم خلق القدرة فيهم فلا يكون فعلاً وإن كان وجودياً فالمعجز خلق العجز فيهم فيكون فعلاً فلا حاجة إلى قولنا أو ما يقوم مقامه» - حاشية القناطر: 2/ و، ظ: 66.

على المعجزة قوة في الدلالة على كونها من الله تعالى، وأشار الشيخ اطفيش إلى أنّ البعض لا يرى هذا شرطاً في التصديق بالنبوءة⁽⁵⁾، ولكن بدون هذا الوصف تصبح المعجزة كغيرها من الأدلة العادية.

ج - التحدي بالمعجزة: فيلزم أن تكون موضوع تحدّي، يتحدّى به النبيء منكري النبوءة، ويتعنر عليهم معارضته والإتيان بمثل تلك للمعجزة، وهذا ما يجعلها معجزة حقيقية⁽⁶⁾.

د - اقترانها بادعاء النبوءة: وإذا لم يكن صاحب هذا الخارق مدعيًا للنبوءة، يصبح الخارق مجرد كرامة من الكرامات؛ فحتى يكون حقيقة معجزة يجب أن يدعي من ظهرت على يده النبوءة.

هـ - موافقة خارق العادة والمعجزة للدعوى مدعي النبوءة وأقواله، لأنّها وضعت لتصديقه؛ فإذا كذّبه كان هذا دليلاً على كذبه وعدم صدق نبوءته⁽⁷⁾.

و - تقدّم الدعوى على ظهور المعجزة: فلا تسبقها، إذ يمكن أن يدعي المتنبئ الإعجاز بما سبق وجوده⁽⁸⁾، كما يجب أن توجد مع حياة النبيء ودعوته، فلا يستعملها غيره بعده⁽⁹⁾، ويلاحظ أنّ هذا الشرط يصحّ مع غير القرآن الكريم من المعجزات، إلّا باعتبار أنّ عصر النبيء ﷺ هو كلّ فترة أمته ما دامت موجودة وما دامت رسالته واجبة الاتّباع ولو توفي.

(5) - المصدر نفسه: 2/، و، ظ: 62، و، ظ: 66.

(6) - المصدر نفسه: 2/ظ: 66؛ - شرح نونية المديح: و، ظ: 100، و: 101.

(7) - حاشية القناطر: 1/، و، ظ: 27؛ 2/، و، ظ: 66؛ - شرح نونية المديح: و، ظ: 100، و:

101؛ - الهميان: 2/190، 191.

(8) - المصدر السابق.

(9) - حاشية القناطر: 1/، و: 342.

3- الفرق بين المعجزة والكرامة

لم يقدم لنا الشيخ اطفيش فرقا كافيا بين المعجزة والكرامة، سوى ما يمكن قوله عموما أنّ شروط المعجزة إذا لم تتوفر في خارق من خوارق العادة، فإنّه لا يكون معجزة بل يصبح كرامة من الكرامات؛ ومن هذه الشروط خاصّة: التحدّي، وادّعاء النبوة، وسبق الدعوى على الخارق⁽¹⁰⁾، فإن لم تتوفر في خارق العادة، يصبح نوعا من الأحداث الغريبة؛ ولا تقتصر الكرامة على الأولياء كما هو الغالب المعتقد، لأنّ هذا اللفظ اتخذ أساسا للتبرك ببعض الناس الذين حدثت لهم بعض غرائب الأمور فاعتقدوا أنّهم أولياء لله تعالى بسبب ذلك الخارق؛ بل يرى الشيخ اطفيش أنّ ذلك مجرد خرق عادة جرى بمحضهم⁽¹¹⁾، والكرامة الحقيقية هي التي تحصل مقرونة بيقين بالله تعالى وبالتجرّد والعبادة والإخلاص، وما أكثر الحوادث التي يجريها الله تعالى في الطبيعة لعباده، دون تمييز بين مؤمن وفاسق، ويبدو أنّ في هذه التفرقة بين الكرامة وخارق العادة تهويينا من شأن الكرامة، وتضعيفا لمقامها وذلك لإبعاد الناس عن الاعتماد على الكرامات والإسراف فيها على عهد الشيخ اطفيش خاصّة حيث انتشرت الخرافات ومزارات الأولياء؛ وزاد الشيخ رشيد رضا عن الكرامة الحقيقية أنّها خاصّة بالمكرم دون غيره ويقول: «الأصل في الكرامة الإخفاء والكتمان وكثيرا ما يكون ظهورها فتنة»⁽¹²⁾.

(10) - المصدر نفسه: 1/ظ: 27؛ انظر: الإيجي: المواقف: 370.

(11) - الهميان: 212/2، 213.

(12) رشيد رضا: الوحي المحمدي: 212.

4- دلالة المعجزة وثبوتها

أهم ما تعنيه المعجزة عند ثبوتها لنبيء هي أن تكون مؤيدة له ومصدقة، فالله يجعل له خارق العادة دليلا على أن ما جاء به من شريعة لم يكن من صنعه بل هو من الله تعالى، ويكون ذلك سببا في يقين من صفت سريرته واستجابات فطرته، وسببا لإفحام من يعارض الدعوة وينكر الحق فإما أن يستجيب للإيمان مقتنعا، أو يصرّ على الكفر جحودا⁽¹³⁾؛ ويرى الشيخ اطفيش أن لكل رسول معجزة، ولا يعث الله تعالى رسولا بغير معجزة، وهو في هذا الرأي يردّ على قول الإيجي، الذي نسب إلى الإباضية أنهم توقّفوا في جواز بعثة رسول بلا معجزة، واستند الشيخ اطفيش في القول باقتران المعجزة بكل رسالة إلى أن الله تعالى لا يعاقب إلا بعد قيام الحجّة، والمعجزة هي الحجّة على إثبات رسالة الرسول وصدقه⁽¹⁴⁾، وهذا احتمال عقليّ، ممكن لكن لا دليل على الجزم به وليس مستبعدا ألا تقرن دعوة رسول بمعجزة، وأن يكون إرسال الرسول نفسه حجّة على الناس.

وقد أثبت الشيخ وقوع المعجزة تبعا لوقوع النبوة وثبوتها، والقرآن دليل عليها لبقائه موجودا ومتحديا لمنكره بالإتيان. مثله؛ وردّ أيضا على من أنكر المعجزة بناء على أنّها لو صحّت لأمكن ادعاء تحويل الجبال إلى ذهب وهو مستحيل، فقال: إنّ قدرة الله تعالى لا حدّها، وما في الكون من مظاهر، وخلق السماوات والأرض وما فيهما أعجب من مجرد تحويل شيء من المخلوقات عن حاله الأولى من أجل إعجاز المنكرين⁽¹⁵⁾.

(13) الثميني: معالم الدين: 210/1؛ انظر: أبو عمار: الموجز: 302/1.

(14) - شرح لامية ابن النظر: 554/2؛ - الهميان: 6 ق 171/2؛ انظر: الإيجي، المواقف: 425.

(15) - حاشية القناطر: 2/ و: 62؛ - فتح الله: 2/ ظ: 91؛ السالمي: مشارق: 10/2.

وفي نظرنا أنّ إثبات وقوع المعجزة عن طريق القرآن أيسر من الدخول في احتمالات التفكير العقليّ، ويصحّ اللجوء إلى الاستدلال العقليّ لو لم توجد في عصرنا معجزة ماديّة بين أيدينا، والحال أنّها موجودة فلا أدلّ على ثبوت المعجزات من وجود نموذج واقعيّ لها متمثل في القرآن الكريم، فهو المعجزة الخالدة الباقية إلى يومنا متحدية كلّ من أراد معارضتها، فهو بذلك دليل على المعجزات الأخرى، وأتمّ جناح الشيخ إلى إثبات المعجزة بطريق العقل؛ ليستدلّ خصوصا على وقوع المعجزات الأخرى الحسيّة، لكن من آمن بالقرآن معجزة، تيسر عليه التصديق بغيره، فإذا أنكره استحال أن يؤمن بمعجزات لم يرها ولم يشهدها.

5- أنواع المعجزات

تختلف العصور وتختلف معها المعجزات التي تقتصر بدعوات الرسل، ومن حكمة الله تعالى أن جعل هذه المعجزات مسابقة للنمط الفكريّ والحضاريّ للأمم التي يبعث فيها الرسل، فهي بذلك أحسن أثرا في الناس، وأبلغ في الإقناع، ويرى الشيخ اطفيش كغيره من العلماء أنّ المعجزة من نمط ما يغلب على اهتمام الناس في عصرهم، وقال عن ذلك: «إنّ المعجزة في كلّ زمان من جنس ما يغلب على أهله ويبلغون فيه الغاية بحسب طاقة البشر بل الخلق، فإذا وجد ما فاق ذلك الحدّ علم أنّه من الله، كالسحر في زمان موسى؛ فإنّه كان غالبا على أهله وكانوا مالكين ذروة سنامه [...] وكذا الطبّ في زمان عيسى؛ فإنّ أهل زمانه تناهوا فيه، ومعلوم أنّ إحياء الموتى وإبراء الأكفّ خارجان عن صناعة الطب، والبلاغة بلغت في عهد رسول الله ﷺ إلى الدرجة العليا، وكان بها فخارهم»⁽¹⁶⁾.

(16) - فتح الله: 2/ و، ظ: 88.

وينطبق هذا المعنى على المعجزات الأساسية لبعض الرسالات ولا يمنع من وجود معجزات آخر لا تخضع لهذا، وكانت مجرد إثبات البرهان على النبوة، ونصرة الأنبياء، كما نجى الله تعالى رسله من تعذيب قومهم، ومن ذلك رد النار بردا وسلاما على إبراهيم عليه السلام، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَنَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ﴾ [الأنبياء: 69] أو كما وقع الإسراء والمعراج لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا﴾ [الإسراء: 01].

ومعجزات الرسل كثيرة متنوعة وقد أشرنا إلى أن الشيخ اطفيش يرى أنه لكل رسول معجزة تؤيده، لكن القرآن لم يذكر كل تلك المعجزات، كما أنه لم يسم كل الرسل⁽¹⁷⁾؛ لكن اهتمام المسلمين بمعجزات سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كان أكثر من اهتمامهم بمعجزات غيره، لذا نذكر بعضها منها مما أحصاها الشيخ اطفيش.

6- معجزات الرسول محمد صلى الله عليه وسلم

وهي كثيرة متعددة، أفرد لها الشيخ اطفيش كتابا خاصا بها وهو «السيرة الجامعة من المعجزات اللامعة»، حاول أن يستقصى فيه الأخبار الواردة في معجزات سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم؛ ولم يكن يمحّص هذه الأخبار والأحاديث، إنما كان جامعا لكل ذلك، إضافة إلى ما ذكره في قصائده التي قالها في مدحه صلى الله عليه وسلم وهي ست⁽¹⁸⁾، ولكثرة هذه المعجزات نقسمها إلى: معجزة القرآن الكريم، ثم باقي المعجزات.

(17) - شرح لامية ابن النظر: 554/2.

(18) انظر: الملحق: مؤلفات الشيخ اطفيش.

أ - معجزة القرآن الكريم

أنزل الله تعالى القرآن على رسوله محمد ﷺ، وأودع فيه معان تجعله هو المعجزة الأساسية في آخر الرسالات، ولم يختلف المسلمون في كونه أعظم معجزة نزلت في شريعة سماوية، واهتموا به منذ نزوله وما زالوا؛ ووضعوا علوما خاصة لدراسته وفهمه والوصول إلى الحكيم البالغة التي يحويها وإدراك أوجه الإعجاز فيه. وقد عدّوا مواطن الإعجاز، وسره في القرآن، وجمعها الشيخ اطفيش في قوله: «والإعجاز بالإيجاز والبلاغة والبيان والفصاحة، وبعدم كلال قارئه وملل سامعه، وبخرق العادة في نظمه، وبالإخبار بالغيب، وبأخبار من مضى، وبجمعه علوما لم يجمعها غيره من حلال وحرام، ومواعظ وأمثال، وبصرف الهمة عن معارضته وعارضه قليل فافتضحوا»⁽¹⁹⁾.

فقد رأى الشيخ اطفيش في هذا النصّ أنّ أوجه الإعجاز في القرآن الكريم كثيرة متعدّدة، ويمكن تلخيصها في أنّه معجز بنظمه الخارق للعادة من حيث الأسلوب، وفي مضمونه ومحتواه المتعدّد المجالات إذ يستحيل على البشر أن يأتوا بمثله أسلوبا أو مضمونا، ولكن يبدو في قول الشيخ «وبصرف الهمة عن معارضته وعارضه قليل فافتضحوا» تناقض، لأنّه إذا كان من أوجه الإعجاز صرف الهمم عن التفكير في الإتيان بمثله، فإنّ معارضة البعض مناقض لهذا الصرف، ولو كان قليلا ولو افتضحوا أيضا؛ وللخروج من هذا التناقض يمكن فهم قول الشيخ اطفيش على أسس الواقع، فإنّ من فكّروا في معارضة القرآن قليلون بالمقارنة إلى الذين لم يفكّروا ولم يحاولوا معارضته أبدا وصرف الله همهم عن ذلك، أو أنّ الشيخ كان يرمي إلى الجمع بين رأي من يقول في الإعجاز بالنظم، وبين من يرجعه إلى صرف الهمة كما فعل الراغب الأصبهاني⁽²⁰⁾.

(19) - الذهب الخالص: 21، 22.

(20) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: عالم الكتب بيروت: دت: 119/2، 120.

ب - المعجزات الأخر

وهي معجزات اعتنى بها كثير من العلماء ومنهم الشيخ اطفيش الذي جمع كثيرا منها وعددها ابتداء من حادثة ميلاده عليه السلام وانتهاء بوفاته، ولم يكن يدرس صحّة إسناده، ولا يبدي رأيه إلا في القليل النادر منها⁽²¹⁾، نذكر فيما يلي بعضا مما حدث منها بعد البعثة:

- إكثار الطعام على يديه في بعض الغزوات⁽²²⁾.
- حين جذع النخلة الذي كان يستند إليه عليه السلام أثناء خطبه ثم تركه⁽²³⁾.
- شكاة بعير إليه من سوء معاملة صاحبه له⁽²⁴⁾.
- طلب ظبية أن يطلق سراجه⁽²⁵⁾؛ وضعف الشيخ هذه الرواية، وقال عنها: إنه خير موضوع⁽²⁶⁾.

الراغب الأصبهاني: الحسين بن محمد بن الفضل أبو القاسم: (توفي سنة 502هـ / 1108م)؛
انظر: الزركلي: الأعلام: 2/255.

- (21) - شامل الأصل والفرع: 82/1؛ - شرح الدعائم: 672/2؛ - شرح نونية المديح: و: 95.
- (22) انظر في هذا ابن الأثير جامع الأصول: 69/12-87، فقد عقد فصلا في زيادة الطعام والشراب.
- (23) البخاري: المناقب: باب علامات النبوة في الإسلام رقم 3391؛ انظر: المعجم المفهرس: 520/1.
- (24) أبو داود: السنن: مطبعة المختبائي دلهي دت: كتاب الجهاد: باب ما يؤمر به من القيام على الدواب والبهائم: 352/1؛ قال عنه الألباني: جيد من الصحاح، انظر: المعجم المفهرس: 372/1؛ الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشئ من فقها وفوائدها ط1 الدار السلفية: الكويت 1399هـ/1979م: 797/1، رقم: 485.
- (25) وخرجه الهيثمي عن الطبراني في الأوسط وهو ضعيف، من أحد رجال سنده: مرة: وهو صالح المري؛ انظر: الهيثمي: مجمع الزوائد: 294/8، 295.
- (26) - السيرة الجامعة: 97.

- كلام حمار إليه؛ وقال عن هذا الخبر إن روايته ضعيفة⁽²⁷⁾.
- كلام عضو من الشاة التي أهديت إليه وهي مسمومة في غزوة خيبر⁽²⁸⁾.
- إبراؤه عليه السلام عين علي عليه السلام لما أصيبت في خيبر⁽²⁹⁾، وقد نسب الشيخ ذلك إلى قتادة بن النعمان عوضاً عن علي، وهو ما ذكره ابن حجر، وقال إنها كانت في بلر⁽³⁰⁾.
- حادثة انشقاق القمر إلى شقين⁽³¹⁾.
- نبع الماء من أصابعه عليه السلام⁽³²⁾.

فهذه بعض المعجزات التي ذكرها الشيخ اطفيش؛ وتمن سبقه إلى ذلك الآمدي في "غاية المرام"⁽³³⁾ والباقلاني في "التمهيد" وقد قال عنها: إنها ولو كانت من طريق الأحاد لكن تناقلها أهل الآثار والأخبار زمنًا بعد زمن، ورويت لمن حضرها فلم ينكرها⁽³⁴⁾. إلا أن هذا القول لا يعلو أن يكون تبريراً لما اكتنف هذه الأخبار من

-
- (27) وهو من الموضوعات؛ انظر: ابن الجوزي: كتاب الموضوعات: تحقيق: محمد عثمان: المكتبة السلفية، المدينة: 1386هـ/1966م: 293/1، 294.
- (28) رواه البخاري دون ذكر كلام العضو؛ وأخرج ابن الأثير الرواية بتكليم العضو عن أبي داود؛ انظر البخاري: المغازي: باب الشاة التي سمت رقم 4003؛ ابن الأثير: جامع الأصول: 64/12؛ المعجم المفهرس: 523/2.
- (29) البخاري: الجهاد: باب دعاء النبي عليه السلام إلى الإسلام والنبوة رقم 2783؛ انظر: المعجم المفهرس: 186/1.
- (30) ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة: دار العلوم الحديثة دم دت: 225/3.
- (31) البخاري: المناقب: باب سؤال المشركين أن يريهم النبي عليه السلام، آية رقم 3437؛ انظر: المعجم المفهرس: 161/3.
- (32) البخاري: المناقب: باب علامات النبوة في الإسلام رقم 3379؛ انظر: المعجم المفهرس: 5/1.
- (33) الآمدي: غاية المرام: 345.
- (34) الباقلائي: التمهيد: 134، 135؛ انظر: هذه المعجزات وغيرها من مؤلفات الشيخ اطفيش: - فتح

الغرابة والضعف، والوضع أحيانا، مما يشكك في صحّة حشرها مع المعجزة، لذا نتساءل هل يصدق عليها وصف المعجزة حقيقة؟ فعند النظر إلى شروط المعجزة نجد بعضا من هذه الأخبار وأمثالها لا تتوفر على كلّ الشروط، ولا تجتمع مع المعجزة - في الغالب - إلاّ بكونها خارقة للعادة، وهذا لا يكفي لأنّ أهمّ الشروط لا توجد فيها: مثل التحدي، وادّعاء النبوة، إذ لم يستعمل منها الرسول ﷺ للدلالة على صدق نبوته إلاّ قليلا؛ مثل الإسراء والمعراج، وأما غيرها فلا يدلّ على النبوة إلاّ بطريق غير مباشر خاصة ما وقع منها بين المسلمين، فإنّهم لم يكونوا بحاجة إلى التثبت من صدقه ﷺ، مثل حال بني إسرائيل مع موسى ﷺ الذين كانوا يطالبونه بالخوارق والمعجزات، فهذه الخوارق التي وقعت للرسول ﷺ هي من الكرامات، وحشرها مع المعجزات من قبيل التوسّع في المصطلح، باعتبار كونها من الخوارق⁽³⁵⁾، إلاّ إذا اعتبرنا المعجزة هي كلّ خارق للعادة يحدث على عهد النبي؛ لذا تبقى دلالتها على النبوة ثانوية⁽³⁶⁾؛ ويؤيد صحّة ذلك أنّها لا تصلح حاليا لإثبات النبوة، ولن يقتنع بالثابت منها إلاّ من اقتنع أولاّ بالمعجزة الحقيقيّة وهي معجزة القرآن الكريم.

وقد كثر الاهتمام بهذه الكرامات نظر الاهتمام كتّاب السيرة والتاريخ بحشر الغرائب وسرد الأحداث لذاتها، فكان سردا جافا، خاليا من أهمّ هدف من معرفة السيرة وهو الاتّعاظ واستخلاص العبر والتذكير، وتربية النفوس اقتداء بالرسول ﷺ، فكثرت لذلك هذه الكرامات، حتّى قال عنها الشيخ محمّد رشيد رضا: «إنّ ما رواه المحدثون بالأسانيد المتّصلة تارة والمرسلة أخرى من الآيات الكونيّة التي أكرم الله بها عبده ورسوله محمّداً ﷺ هي أكثر من كلّ ما رواه الإنجيليون وأبعد عن التّأويل، ولم

الله: 2/ و: 89؛ - السيرة الجامعة: 19، 29، 53، 57، 61، 62، 64، 67، 97، 189...

(35) د. عمر سليمان الأشقر: الرسل والرسالات: 122.

(36) محمّد الغزالي: عقيدة المسلم: دار الشهاب باتنة 1985م: 192.

يجعلها برهانا على صحّة الدين ولا أمر بتلقينها للناس»⁽³⁷⁾.

ويظهر أثر هذا الاهتمام الكبير بهذه الكرامات في الانحراف بموضوع الإعجاز من الاهتمام بالمعجزة الحقيقية التي تبني الحضارات ومن أجلها بعث الرسول ﷺ فأصبح اهتماما بالثانويات، وبقيت في حلود التعداد ومجرد الذكر، وهذا مما لم يسلم منه الشيخ أيضا؛ وإن كان قد نبّه إلى ضعف روايات بعض هذه الأخبار ورفض بعضها، كما لم يهمل الإشارة إلى المعجزة القرآنية.



(37) رشيد رضا: الوحي المحمدي: 79.

المبحث الرابع

المكتب المنزلة

أيد الله تعالى رسله بالمعجزات التي تصدق نبوتهم، وتفحم المنكرين، ولم تكن هذه المعجزات هي المؤيد الوحيد للرسول، بل أنزل معها كتباً تتضمن الأحكام والشرائع التي يبلغونها إلى أقوامهم، فكان العلم بها والإيمان بها جزءاً من الإيمان بالنبوة، وقد تكلم الشيخ اطفيش في الموضوع وبين ما يتعلق منه بالاعتقاد.

1 - تعريف الكتاب والصحيفة

لم نجد لدى الشيخ اطفيش تعريفاً للفظين - الكتاب والصحيفة - لغة ولا اصطلاحاً، وقد اشتهرا كثيراً، وقد يكون هذا سبباً في عدم الاهتمام بتعريفهما؛ ونجد في اللغة عن تعريفهما ما يلي:

- الكتاب: مصدر من الكتب، يقصد به اسم المفعول أي: المكتوب: ويعني ما خط فيه، ونسخ فيه مجموعة حروف وكلمات⁽¹⁾.

- والصحيفة: هي القرطاس المكتوب، أو الورقة المكتوبة، وجمعها صحف وصحائف، وتؤدّي المعنى نفسه الذي يؤدّيه لفظ الكتاب، فهما مترادفان⁽²⁾.

وأما اصطلاحاً: فإنّ اللفظين اشتهرا للدلالة على ما أنزل الله تعالى على رسله مما يكتب متضمناً أحكام الشرائع التي جاعوا بها.

(1) الجوهري: الصحاح: 08/1، ابن منظور: اللسان: 698/1، 701؛ الفهرز آبادي: القاموس: 121/1.

(2) الجوهري: الصحاح: 1384/4؛ ابن منظور: اللسان: 186/9، 187؛ الفهرز آبادي: القاموس: 161/3.

2 - عدد الكتب وأسماؤها

لم يذكر القرآن الكريم عدد الكتب والصحف، وإنما وردت فيه إضافة بعض الكتب إلى رسل أنزلت عليهم، مثل التوراة لموسى والإنجيل لعيسى؛ ويرى الشيخ اطفيش أنه ما من رسول إلا وقرنت دعوته بكتاب أنزل عليه، وإذا لم ينزل عليه شيء فهو على شريعة من سبقه، ولم يذكر دليلاً على هذا الرأي⁽³⁾، وقد استدل من رأى رأيه بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا لَهُمُ الْكِتَابَ﴾ [الحديد: 25]⁽⁴⁾، ويبدو أنه غير ضروري، فليس مستحيلاً أن يرسل الرسول بشريعة شفوية، فأول الرسل آدم عليه السلام لم يذكر له كتاب ولا صحيفة، وورود (الكتاب) في الآية لا يفسر بالمعنى الحقيقي، فقد فسره الزمخشري بالوحي مطلقاً من غير تقييد⁽⁵⁾.

ويرى الشيخ اطفيش أنّ المعلوم من عدد الكتب قليل جداً بالنسبة إلى عدد الرسل⁽⁶⁾، فتبقى مسألة عدد الكتب المنزلة شبيهة بسابقتها في عدد الأنبياء والرسل، ولا عجب في هذا لأنّ الإيمان لم يكن متعلقاً بهذه الأعداد بقدر ما كان مقصوداً به العمل بما في الكتاب الأخير، وقد اتفق العلماء على العدد المعروف في المسألة، ويذكرون أنّ مجموع ما أنزل الله تعالى هو أربعة كتب ومائة كتاب، واتبعهم الشيخ اطفيش في هذا وفي تفصيله: وقسمه إلى صحف وكتب كما يلي⁽⁷⁾:

(3) - شرح أصول تيفغورين: 579.

(4) محمد صالح العثيمين: عقيدة أهل السنة والجماعة: نشر دار البيان البلدية: 1989م: 17.

(5) الزمخشري: الكشاف: 86/6.

(6) - شرح أصول تيفغورين: 579.

(7) أبو حفص عمرو بن جميع: عقيدة التوحيد وشروحها: 86، 87؛ إسماعيل الجيطالي: قواعد

الإسلام: 8/1؛ الثميني: معالم الدين: 133/2، 134؛ - الهميان: 27/1؛ - خطبنا العبدان: 16.

فالصحف من ذلك مائة: نزلت خمسون منها على شيت بن آدم؛ وثلاثون على إدريس، وعشر صحائف على إبراهيم وعشر آخر على موسى عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

والكتب من ذلك أربعة هي: التوراة على موسى، والإنجيل على عيسى، والزبور على داود، والفرقان على سيدنا محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِمْ وَسَلَّمَ أجمعين⁽⁸⁾.

وإذا رجعنا إلى القرآن الكريم، فإننا لا نجد كل هذا التفصيل خاصة في الصحف، بل بعضا من ذلك: فقد نزلت التوراة إلى موسى والإنجيل إلى عيسى والزبور إلى داود عَلَيْهِمُ السَّلَامُ والقرآن إلى سيدنا محمد ﷺ وهذه كلها كتب وأما الصحف فلم يرد منها في القرآن سوى صحف إبراهيم وصحف موسى، كما هو في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كُنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّا لَوَاقِعُونَ فِي الْمُبْتَلِينَ﴾ [النجم: 36، 37]. وعند المقارنة بين ما ذكره الشيخ اطفيش وغيره، وبين ما ورد في القرآن الكريم نجد اختلافا كبيرا: منه عدم ذكر عدد كل الصحف ولا عدد صحف إبراهيم وموسى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ ولم يُذكر لإدريس شيء من الكتب ولا الصحف، ولماذا تضاف إلى موسى الصحف والكتب ولا يكون ذلك كله شيئا واحدا؟ ونجد القرآن يسمي ما أنزل على موسى ألواحاً وتوراة وصحفاً؛ ولم يعد علماء العقيدة ما نزل على موسى إلا باعتباره توراة وصحفاً؛ فلماذا لا يكون كل ذلك شيئا واحداً تعددت أسماؤه؟ كما أضيف إلى يحيى عَلَيْهِ السَّلَامُ كتاب في قوله تعالى: ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾ [مريم: 12]، لكن العلماء لم يعتبروه كتاباً جديداً، وفسروه على أنه الكتاب للعهد من قبل وهو التوراة⁽⁹⁾.

وليس العدد الذي ذكره الشيخ اطفيش واحداً، فقد نسب إلى البعض — ولم يسمهم — أنهم يقولون: إن عدد الكتب أربعة عشر كتاباً ومائة كتاب، بزيادة عشر

(8) - شرح العقيدة: 316، 317.

(9) الطبري: جامع البيان: 37/16؛ الرازي: التفسير الكبير: 191/21.

صحف لنوح عليه السلام، وقال عن هذا الرأي إنه غير معروف ولا مشهور⁽¹⁰⁾.

هكذا يبقى التحديد صعباً لأنّ المسألة تحتاج إلى أدلة سمعية، ولا مجال للفكر فيها، ولا لاعتماد ما لم يثبت ولم يصحّ، لذا فالتسليم في الموضوع أفضل من الخوض فيه، وهذا ما ذهب إليه بعض العلماء خاصة من السلفية، فقد جاء في شرح الواسطية ما يلي: «المعلوم لنا منها [صحف إبراهيم] و[التوارة] التي أنزلت على موسى في الألواح، و[الإنجيل] الذي أنزل على عيسى و[الزبور] الذي أنزل على داود و[القرآن الكريم] الذي هو آخرها نزولاً، وهو المصدق لها والمهيمن»⁽¹¹⁾.

ويورد الشيخ اطفيش بعد بيان أسماء الكتب وعددها بعض مسائل تتعلق بالموضوع، منها:

أولاً - التفضيل بين الكتب

فهو يرى أنّ العلماء أجمعوا على أفضلية القرآن الكريم على كلّ هذه الكتب، ثمّ بعده التوراة فالإنجيل فالزبور⁽¹²⁾؛ ولم يذكر أساس هذا التفضيل ولا دليله، إلاّ أن يكون تبعاً لتفضيل سيدنا محمد صلى الله عليه وآله فكان الكتاب الذي أنزل عليه هو الأفضل، وهذه المسألة أشبه بباقي مسائل التفضيل في العقيدة إذ تحتاج إلى إثبات واستدلال.

ثانياً - أسماء الكتب عريّة الأصل

حاول أن يرجع أسماء الكتب المنزلة كلّها إلى أصول عريّة: فالتوراة بمعنى: الإضاءة من «ورى الزند»⁽¹³⁾؛ والإنجيل من «النجل»⁽¹⁴⁾؛ لأنّه أوسع من الزبور؛

10 - الهميان: 258/5، 259؛ - شرح العقيدة: 318.

11 - محمّد خليل المراس: شرح العقيدة الواسطية: 18؛ انظر: ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 350.

12 - داعي العمل: ظ: 72، و: 73.

13 - وهو قول لأبي جعفر النحاس (-338هـ)؛ انظر: د. محمود بن الشريف: الأديان في

والزبور أي: المكتوب. بمعنى مزبور، أو من الزبر. بمعنى الزجر⁽¹⁵⁾؛ ولا يخفى ما في هذا من تكلف، فهي وإن وافقت اللغة العربية فلا تها قريبة في لغتها من العربية، وترجع إلى اللغات السامية كلها، ولا يدل هذا على كونها وضعت أول مرة عربية، فالرسل يأتون بلسان أقوامهم كما في القرآن الكريم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: 04].

ثالثا - تاريخ نزول الكتب:

ذكر الشيخ تاريخ نزول كل الكتب، وهي تجتمع في شهر رمضان، ولم يذكر الشيخ دليلا على ذلك، وظاهر أنه مأخوذ من السيوطي في «الجامع الصغير» فقد أخرج حديثا عن الطبراني فيه: «أنزلت صحف إبراهيم أول ليلة من شهر رمضان، وأنزلت التوراة لست مضت من رمضان، وأنزل الإنجيل لثلاث عشرة مضت من رمضان، وأنزل الزبور لثمان عشرة خلت من رمضان، وأنزل القرآن لأربع وعشرين خلت من رمضان»⁽¹⁶⁾؛ وليس هذا مما ورد في الصحاح، ولو كان كذلك لصحّ على الأقل في نزول القرآن؛ وهذا جري وراء تفاصيل لا طائل من ورائها، وغير مطلوبة في الإيمان بالنبوّة وغير واجب.

القرآن: دار عكاظ للطباعة والنشر ط3 حدة 1979م: 135، 136.

(14) ولم نجد هذا المعنى، و ذكر ابن منظور أنه مأخوذ من النحل. بمعنى الأصل (إذا كان عربي الأصل)؛ انظر ابن منظور: اللسان: 648/11.

(15) - شرح العقيدة: 317.

(16) السيوطي: الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير: دار الكتب العلمية: بيروت: د. ت:

109/1؛ -الذهب الخالص: 21، وقال الألباني عن الحديث: «حسن»؛ انظر: الألباني:

صحيح الجامع الصغير: المكتب الإسلامي ط1 بيروت 1388هـ/1969م: 28/2.

الواجب من الاعتقاد في النبوة

رأينا أنّ الحديث عن النبوة والإيمان بها يتعلّق بإثباتها، والحاجة إليها والعلم بمن كلّفوا بها من الأنبياء وما أيّلتهم الله تعالى به.

فقد ثبت بالنصّ وبالعقل، وخير دليل عليها نبوة سيدنا محمد ﷺ وكان عمل الشيخ اطفيش - كما رأيناه في هذا الفصل - هو إثبات نبوته ﷺ وذكر ما يتعلّق بها كمثّلٍ على باقي الأنبياء؛ ويبيّن أنّ حاجة الناس إلى النبوة أكيدة للقصور البشريّ الفطريّ عن إدراك طرق العبادة التي يرضيها الله تعالى من عباده؛ وطرق السعادة الحقيقيّة في الدنيا والآخرة؛ وهذا لا يصلح لبيانها إلاّ من كان عالماً بخفايا النفس البشريّة، ولا مصلحة له ولا نفع في شقاء البشر وسعادتهم، ولا يكون إلاّ خالقهم، ودلّ على هذا أثر النبوءات والكذب السماويّة في الحضارات البشريّة، فبلونها كانت تتفهقر وتضمحلّ.

وردّ الشيخ اطفيش على منكري البعثة والنبوة، مثلما فعل من سبقه، إلاّ أنّها ردود بقيت على المنهج القديم المجرد، ولم يستفد من الواقع الماديّ لإثبات النبوة، وإن كانت مع ذلك ذات أهميّة في هذا المجال.

والوحي اصطفاء واختيار لا كسب من الإنسان، وأمّا عدد من أوحى إليهم فيبقى مجهولاً، في علم الله تعالى لأنّ الدليل الوحيد عليه هو حديث أبي ذرّ رضي الله عنه، والقرآن يذكر ما ينفي عن الرسول ﷺ علمه الكامل بهذا العدد، ولم يسمّ من الأنبياء إلاّ قليلاً، وأمّا ما وراء ذلك فمأخوذ - في الغالب - من غير الكتاب والسنة، ومن أهل الكتاب وقد علّمنا الرسول ﷺ أن نقف عن الأخذ منهم في قوله: «لا تصدّقوا أهل

الكتاب ولا تكذبوهم»⁽¹⁷⁾.

وللأنبياء صفاتهم التي تليق بمقام النبوة ولا تمنع عنهم خصائص البشرية الجائزة في حقهم؛ فهم متصفون بكل الأخلاق الحميدة، معصومون عن النسيان فيما يتعلق بالتبليغ، وإذا نسوا منه شيئا فلحكمة كان ذلك، ومعصومون عن الكبائر قبل النبوة وبعدها، وأما صدور الصغائر منهم فجائز في الحالين أيضا، وهم متفاضلون فيما بينهم، وقد اتفق على أفضلية سيدنا محمد ﷺ على الجميع، دون ما سوى هذا، وثبتت المعجزات للرسول، والمعجزة القرآنية قائمة بكل خصائص الإعجاز وشروطه، وهي خير دليل على إثبات المعجزات الأخرى؛ وأكمل الله تعالى نعمته على عباده في الرسالات بإنزال الكتب والصحف، ولم يذكرها لنا جميعا بل بعضها منها دون البعض الآخر.

وهكذا نلاحظ أنّ الحديث في فصل النبوة لم يكن لإثبات الإحصاءات والتواريخ والاستقصاء فيها، وإلا تحولت العقيدة إلى القصص التي تتكرر فيها أخبار الأنبياء ومعجزاتهم لمجرد الذكر، وهذا ما وقع في أسفار أهل الكتاب قبل المسلمين، وكان سببا في تحريفها، وحفظ الله تعالى القرآن الكريم من ذلك، لكن لم تسلم منه كتب العقيدة والتفسير.

ويمكن تلخيص الإيمان الواجب في النبوة كما هو عند الشيخ اطفيش بما يلي:
فقد فرّق بين ما يجب الإيمان به على الجزم والفور، وبين ما هو موسّع فيه، أو غير مطلوب أصلا، وجملة ما يطلب من المكلف هو الاعتقاد بعموم ما ذكر في النبوة دون التفصيل إلا في القليل النادر، إذ لم يكن الرسول ﷺ يطالب الناس بتفاصيل الإيمان بالرسول والرسالات، ولا وردت في كتاب الله تعالى العزيز الحكيم والواجب اعتقاد جواز النبوة باعتبارها فعلا لله تعالى، ولا واجب عليه يفعل ما يشاء، ويختار

(17) البخاري: التفسير تفسير سورة البقرة باب قوله: ﴿هُوَ مَنْنَا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ رقم 4215.

لنبوّة من يشاء من عباده ويصطفّ فيهم، ويجب الإيمان بجملة الأنبياء والرسل عموماً لا على التخصيص ما لم يثبت الدليل السمعي الصحيح بنبوّة أحدهم باسمه⁽¹⁸⁾؛ والمكلف معذور في ذلك ما عدا نبوّة سيّدنا محمّد ﷺ وكونه خاتم النبيين فيجب تخصيصه في الإيمان به دون غيره من الأنبياء.

ويجب اعتقاد الصفات الحميدة والأخلاق الحسنة في كل الأنبياء واعتقاد أمانتهم في التبليغ وعدم تقصيرهم والخشية من نسبة صفة مستحيلة إليهم لأنّه كذب عليهم وافتراء، ونسبته إليهم شرك باعتباره تكذيباً بالقرآن الكريم⁽¹⁹⁾.

ومن أهمّ الصفات التي يجب الإيمان بها في حقّ الأنبياء هي عصمتهم عن الخطأ في التبليغ وعن المعاصي، قبل نبوتهم وبعدها في الكبار، وأما الصغائر فهو ممّا يلتقون فيه مع سائر البشر، لذا يجب ألا يفهم من العصمة أنّ الأنبياء عالمون بكلّ شيء ولا يخطئون في صغيرة ولا كبيرة من المعارف والعلوم، بل يجوز عليهم الخطأ فيما دون أمور التشريع، وقال الشيخ اطفيش عن ذلك: «والنبي ﷺ لم يعنه الله لدقائق علم الهيئة بل للشرعيّات»⁽²⁰⁾؛ وهذا يعني أنّهم يجتهدون في الحياة الدنيا كغيرهم.

والتفاضل ثابت بين الأنبياء والرسل لكنّ كميّته غير معلومة، سوى أنّه متفق على أفضليّة سيّدنا محمّد ﷺ وهذا دون الانتقاص من شأن الأنبياء الآخرين أو التمييز بينهم، أو تقديس شخص الرسول ﷺ بشكل يلهي عن جوهر الإيمان به وتقديره حقّ قدره، ويشغل عن العمل بما جاء به.

18) إسماعيل الجيطالي: قواعد الإسلام: 22/1؛ ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 49؛ - شامل الأصل والفرع: 21/1.

19) الثميني: معالم الدين: 61/2؛ - النعب الخالص: 18، 19؛ - المهيمان: ط1: 136/13، 137.

20) - التيسير: 278/1؛ انظر: محمّد عبده: رسالة التوحيد: 67.

وللأنبياء معجزات تؤيد أقوالهم ونبوءتهم، ويجب الإيمان بالقرآن وأنه معجزة سيدنا محمد ﷺ وهو أحد الكتب المنزلة التي يجب الإيمان بها إجمالاً أيضاً، وحسب ما علم منها بالقرآن الكريم دون ما وراء ذلك.

هذه هي العقيدة في النبوة – كما تصوّرها الشيخ اطفيش – وهناك فرق بين ما هو خاصّ بتحليل الموضوع، وذكر تفاصيل فيه، وبين ما هو الجوهر والأصل في الإيمان به حسب سماحة الإسلام وعدم التكليف بما لا يطاق، والإيمان بالنبوة أصل عقديّ قبل العمل، وبعد الإيمان بالله تعالى وتوحيده؛ وهذا الإيمان في عمومه يختلف من شخص إلى آخر، ومفهومه متغيّر من مدرسة إلى أخرى، وهذا ما سنراه في الفصل السادس إن شاء الله.



الفصل السادس الإيمان والكفر

تفصيل

بعث الله تعالى سيدنا محمداً ﷺ بالإسلام، وجعل رسالته إلى كافة الناس، زماناً ومكاناً؛ لكنهم يختلفون في الاقتناع والاتباع والخضوع للحق. وقد أشار الله تعالى إلى هذا في قوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾ [التغابن: 02] وذكر هنا المؤمن والكافر، وفي مواطن أخرى ذكر من ليس خالصاً في الإيمان ولا خالصاً في الكفر؛ وبذلك أصبح الناس تجاه العقيدة الإسلامية على منازل بحثها علماء العقيدة في موضوع الأسماء والأحكام، وجعلوا الناس إلى أقسام، تتعلق بكل قسم أحكام في التعامل مع صاحبه وفي اعتقاده ومصيره. كما ترتب هذه الأقسام على مراتب أعلاها مرتبة الإيمان لقرب صاحبها إلى الله تعالى، ثم يبعد الإنسان وتخص درجاته حتى يصير كافراً مشركاً. وهذه المنازل في الغالب ثلاثة حددها الشيخ اطفيش كما يلي: «مؤمن خالص، وكافر خالص، ومنافق مؤمن بلسانه فقط»⁽¹⁾؛ أو: مسلم موفٍ ومنافق بالجراحة أو بكبائر القلب، أو باضمار الشرك، ومشرك باللسان والقلب أو بالقلب⁽²⁾؛ وهي أقسام متباينة⁽³⁾.

وهذا التقسيم يأخذ بالاعتبار أن أمة الرسول ﷺ هم كل من وجدوا من البعثة إلى يوم القيامة، ويقسمون أيضاً إلى ثلاثة أقسام حسب موقفهم من الدعوة، كما يذكر ذلك الشيخ اطفيش فيما يلي:

«- أمة الاتباع: وهم من آمن وعمل واتقى؛ وأمة الإجابة: وهم من آمن به وبما جاء به ولم يوف العمل والترك؛ - ثم أمة الدعوة: وهم من بلغه خيره من أهل

(1) - الهميان: 251/1؛ انظر أبو حفص عمرو بن جميع: عقيدة التوحيد: 47، 48، 63، 64.

(2) ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 355؛ - شرح العقيدة: 167.

(3) الشماخي: متن الديانات: دم، دت: 49؛ - شرح تيبغورين: 219.

الشرك وأهل الكتاب، فاليهود والنصارى وسائر المشركين كلهم من أمته ﷺ كفروا به كما كفر بنوح قومه وبهود قومه وبصالح قومه وغيرهم»⁽⁴⁾.

ولكلّ قسم مفهومه الخاص به للختلف فيه أو للتفق عليه، وهو ما سنلرسه في هنا الفصل مقسّما على المنازل، ونرى في كلّ منزلة مفهومها، ومن تصدق عليهم، وما يلزم عنها من الأحكام، هكنا: منزلة الإيمان، ثمّ للمنزلة بين الإيمان والكفر، وأخيرا منزلة الكفر.



(4) - الجنّة في وصف الجنّة: 255.

المبحث الأول

منزلة الإيمان

منزلة الإيمان أهمّ المنازل الثلاثة وأشرفها؛ لتمييز المؤمن عن غيره بإيمانه؛ ولما يؤثّر فيه هذا الإيمان ويتركه فيه من الخصال والأخلاق وقد حرص العلماء على توضيح مفهومه ومعناه؛ ودرجاته؛ حتّى يجتهد المؤمن في العمل وفي عبادة ربّه عن علم وبصيرة. ويشمل الحديث عن الإيمان الكلام عن تعريفه والفرق بينه وبين الإسلام؛ وزيادته ونقصانه؛ والاستثناء فيه والأحكام المترتبة عنه.

1- تعريف الإيمان لغة واصطلاحاً

تشير المصادر إلى أنّ الإيمان في اللغة يفيد التصديق⁽⁵⁾؛ ويذكر الشيخ اطفيش أنّ الإيمان يستعمل أحياناً متعلّياً بالباء لأنّه يتضمّن معنى الاعتراف؛ وفسّر بذلك قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: 02] وقال: «ولكنّ عُدّي بالباء لتضمّنه معنى الاعتراف بالقلب واللسان أو بالقلب؛ أو باللسان دون القلب في حالة الكذب»⁽⁶⁾؛ والمعنى اللغويّ للإيمان لا يدلّ على عمل الجوارح نطقاً باللسان أو عملاً آخر⁽⁷⁾.

أمّا التعريف الاصطلاحيّ فتختلف فيه المدارس الإسلاميّة؛ وتنقسم إلى أربعة آراء هي:

(5) الأشعري: كتاب اللمع: 75؛ التميمي: معالم الدين: 143/2؛ - شرح عقيدة التوحيد: 394.

(6) - الهميان: 193/1.

(7) - شرح لامية ابن النظر: 06/1

1- الإيمان هو المعرفة.

2- الإيمان هو التصديق.

3- الإيمان هو القول.

4- الإيمان هو التصديق والقول والعمل.

أولاً - الإيمان هو المعرفة

تناقلت المصادر هذا التعريف منسوباً إلى جهنم بن صفوان⁽⁸⁾ وأتباعه الذين يرون أنّ الإيمان هو معرفة الله تعالى وصفاته والرسول ﷺ وما جاء به؛ وأنّ هذا يكفي في الإيمان دون ما سواه؛ ولا يجب على المكلف شيء بعد هذا⁽⁹⁾؛ وقد نسبته الشيخ اطفيش إلى الصالحيّ وابن الراونديّ من المعتزلة⁽¹⁰⁾.

ورفض الشيخ اطفيش هذا التعريف؛ ورأى أنّ المعرفة يمكن أن تتضمن نوعاً

(8) جهنم بن صفوان السمرقندي (-128هـ/-745م) رئيس فرقة الجهمية؛ انظر: الزركلي: الأعلام: 141/2.

(9) ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 373؛ - شرح عقيدة التوحيد: 394.

(10) - المصدر نفسه؛ والصالحى: اسم لاثنين من المعتزلة:

1 - أبو الحسين الصالحى: ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة السابعة بإيجاز، وله كتب

كثيرة لكن لم يسمها، ولا يظهر أنه المقصود هنا.

2- أبو عبد الرحمان الصالحى: كان يقص بنيسابور، صاحب جدل، انتفع به الكثير، وصنفه

الحاكم الجشمي في الطبقة الحادية عشرة، توفى سنة 494هـ؛ انظر: عبد الجبار: فضل

الاعتزال وطبقات المعتزلة: 380؛ الحاكم الجشمي: شرح العيون: مع طبقات المعتزلة: 281

- ابن الراوندي: أبو أحمد يحيى بن إسحاق: نسبة إلى راوند بأصفهان: (-298هـ/910م)،

قيل كان من الزنادقة، كتب في طعن الإسلام والقرآن، وله كتب، نسبت إليه الراوندية من

المعتزلة. انظر: الزركلي: الأعلام: 267/1، 268.

من الإقرار والاعتراف بأن شيئاً ما حقّ أو أنّ صاحبه على حقّ؛ لكن لا يصل هذا الإقرار والاعتراف إلى حقيقة التصديق الذي يجعله في مرتبة الاعتقاد والإيمان؛ واستدلّ على هذا بقوله تعالى عن أهل الكتاب: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ﴾ [الأنعام: 20] وذلك على عهد رسول الله ﷺ وبعده؛ ومع هذا لم يكن هؤلاء الذين يعرفون الإسلام مؤمنين به⁽¹¹⁾؛ ولم يسمّهم القرآن ولا الرسول ﷺ مؤمنين. ويؤيد هذا أنّ الذين لم يؤمنوا بالإسلام في كلّ عصر لم يكونوا حقيقة جاهلين به؛ بل كانوا في الغالب منكرين وجاحدين له وهم عالمون به. وقد التفت الشيخ اطفيش إلى هذا الجانب وردّ هذا التعريف؛ ولم يشر إلى جانب آخر يظهر فيه جلياً عدم صلاحية هذا التعريف وذلك من حيث أثره على الشخص المؤمن؛ إذ لو كان صحيحاً أنّ الإيمان هو مجرد المعرفة لما كانت هناك ضرورة للتكليف بالشعائر وتشريع الأحكام؛ وهذا يجعل الدين مجرد فكر خال من المعاني الحقيقية التي جاء بها الإسلام؛ وهو ما أشار إليه محمد إقبال في نقده لهذا التعريف⁽¹²⁾.

ثانياً - الإيمان هو الإقرار باللسان

وهذا تعريف منسوب إلى الكرامية⁽¹³⁾؛ ويقصدون به أنّ النطق بالشهادة كاف في الحكم على من نطق بها بالإسلام والإيمان؛ واستلواّ بعموم النصوص وظواهرها؛ مثل:

ما رواه أبو ذرٍّ رضي الله عنه ﷺ: «ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة؛ قلت وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق؛ قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق؛ قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق؛ قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق؛ قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق؛ قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق؛ قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق؛ قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق؛ قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق؟»

(11) - شرح لامية ابن النظر: 09/1، 10.

(12) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام: 07؛ انظر: المتوريدي: كتاب التوحيد: 380.

(13) انظر: فصل النبوة المبحث الأوّل هامش، 37.

سرق رغم أنف أبي ذر»⁽¹⁴⁾.

وقوله أيضا: «أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال لا إله إلا الله خالصا مخلصا من قلبه أو من نفسه»⁽¹⁵⁾.

وانتقد الشيخ اطفيش هذا التعريف بما يلي:

لأن الإقرار اللساني لا يكفي وحده؛ إذ يمكن أن يقترن بالكذب؛ فالمقر بالشيء قد يضمركه عكسه⁽¹⁶⁾.

أن الأحاديث التي استدلت بها أصحاب التعريف لم تذكر بنصوصها الكاملة؛ واكتفى أهل هذا الرأي بأشطرها الأولى؛ وتركوا الأشطر الأخرى؛ التي فيها شرط دخول الجنة؛ وهي تدل على أن من نطق بالشهادة دخل الجنة إذا كان مخلصا في نطقه خالصا من الشرك في اعتقاده؛ وكانت أعماله تدل على ما ينطق به⁽¹⁷⁾.

وأيد الشيخ موقفه بما روي عن الزهري⁽¹⁸⁾ وغيره؛ الذين قالوا إن هذا الحكم كان في أول الإسلام قبل أن تفرض الفرائض العملية⁽¹⁹⁾؛ وقد روي عن وهب بن منبه⁽²⁰⁾

(14) البخاري: اللباس: باب الثياب البيض رقم 5489؛ انظر: المعجم المفهرس: 277/2، 455.

(15) البخاري: العلم: باب الحرص على الحديث رقم 99؛ انظر: المعجم المفهرس: 463/2.

(16) - شرح عقيدة التوحيد: 396.

(17) الوارجلاني: الدليل: 50/2، 51؛ - وفاء الضمانة: 39/1.

(18) الزهري: محمد بن مسلم بن عبد الله بن شهاب (58-124هـ/678-742م) انظر: الزركلي: الأعلام: 97/7.

(19) - وفاء الضمانة: 37/1.

(20) وهب بن منبه الأبنوي الصنعاني مؤرخ تابعي رويت عنه كثير من أخبار الكتب القديمة (34-114هـ/654-732م)؛ انظر: الزركلي: الأعلام: 125/8.

قوله: إنّه مقرون بشرط التوبة⁽²¹⁾؛ ونقل الشيخ اطفيش عن البخاري أنّ وهبا: «سئل: ليس لا إله إلا الله مفتاح الجنة؟ قال بلى! ولكن ليس مفتاح إلا وله أسنان؛ فإن جئت بمفتاح له أسنان فتح لك وإلا لم يفتح لك»⁽²²⁾. وذهب إلى مثل هذا الرأي الشيخ محمد الغزالي⁽²³⁾ مستشهدا بقول الحافظ المنذري⁽²⁴⁾ التالي: «فقد ذهب طوائف من أساطين أهل العلم إلى أنّ مثل هذه الإطلاقات التي وردت فيمن قال: "لا إله إلا الله دخل الجنة" أو "حرم النار" أو نحو ذلك؛ إنّما كانت في ابتداء الإسلام حين كانت الدعوة إلى مجرد الإقرار بالتوحيد؛ فلما فرضت الفرائض وحُدّت الحدود نُسخ ذلك؛ والدلائل على هذا كثيرة متظاهرة»⁽²⁵⁾.

و مما يمنع من تعريف الإيمان بالإقرار اللساني أنّ معنى الإيمان لغة هو التصديق؛ ولا يكون التصديق إلا بالقلب؛ ولو كان معناه الاصطلاحيّ هو التصديق اللساني؛ لما ترك عامّا؛ بل لخصّ وقيد ليصبح معناه: الإيمان باللسان⁽²⁶⁾.

ولو كانت حقيقة الإيمان بالإقرار اللسانيّ فحسب؛ لكان من لم ينطق بلسانه كافرا ولو كان لعاهة أو مانع غيرها⁽²⁷⁾.

(21) - وفاء الضمانة: 37/1.

(22) - المصدر السابق؛ انظر البخاري: جنائز: باب في الجنائز ومن كان آخر كلامه: لا إله إلا الله؛ المعجم المفهرس: 55/5؛ ولفظ البخاري: «تيل نوهب...».

(23) محمد الغزالي: عقيدة المسلم: 136.

(24) الحافظ المنذري: أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي(581-656هـ/1185-1258م) انظر: الزركلي: الأعلام: 215/3.

(25) الحافظ المنذري: الترغيب والترهيب من الحديث الشريف: ضبط وتعليق مصطفى محمد عمارة، دار إحياء التراث العربي ط3 بيروت 1388هـ/1968م: 413/2، 414.

(26) - شرح عقيدة التوحيد: 397.

(27) - المصدر نفسه.

هذه حجج قوية على عدم دلالة الإيمان على مجرد النطق باللسان كما يدلّ عليه ظاهر هذا التعريف الذي لا يثبت أمام النقد؛ إذ لا فائدة من طلب الإقرار اللسانيّ وحده والله يعلم ما يخفيه صدر المقرّ من تصديق أو كفر؛ فالأولى أن يكفى بهذا التصديق قبل أن يطلب النطق اللسانيّ من صاحبه. ولو كان الأمر يتعلّق بمجرّد النطق اللسانيّ لما كان لكثير من الأحكام معنى؛ فلا شيء أسهل على الإنسان من أن يحرك لسانه بكلمات ولو لم يعتقد أنّها حقّ؛ إذا كان هذا النطق لا يقتضي القيام بفرائض والتزامات ثمّ جزاءً بعد ذلك؛ ولما وقعت البغضاء والشحناء من المنافقين ما داموا ينطقون الشهادة.

و تبغى الإشارة إلى أنّ الشيخ اطفيش مع نقله لهذا الرأي؛ فانه لم يرفضه تماماً؛ ولكن اعتبره جزءاً من الإيمان وليس هو الإيمان كلّهُ⁽²⁸⁾؛ ويوضّح ذلك قوله: «و أمّا قول قومنا: إنّ رسول الله ﷺ قال: من كان آخر كلامه لا إله إلاّ الله دخل الجنة؛ فصحيح لكن لم يفهموا الحديث؛ فإنّ المراد به القول الكامل؛ وهو للتبوع بالعمل الصالح»⁽²⁹⁾.

ثالثاً - الإيمان هو التصديق القلبيّ

ويعني هذا التعريف أنّ الإيمان هو التصديق ومحلّه القلب وهو الأصل في الإيمان؛ وأمّا ما عدا التصديق القلبيّ فليس داخلاً في مفهوم الإيمان؛ فهذا القول يعتبر التعريف اللغويّ للإيمان هو نفسه التعريف الاصطلاحيّ؛ وبه قال الأشاعرة والماتوريديّة مستندين إلى أدلّة منها⁽³⁰⁾:

قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف: 17]

(28) - شرح لامية ابن النظر: 09/1؛ - جامع الوضع والحاشية: 30؛ محمد علي ناصر: أصول الدين الإسلامي: 51.

(29) - المميان: ط 1: 182/13.

(30) الأشعري: اللمع: 75؛ الماتوريدي: كتاب التوحيد: 373 - 375، 380؛ الباقلائي التمهيد: 346.

ومعنى الإيمان هنا التصديق؛ ولا يكون إلا بالقلب.

قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾
[الحجرات: 14]؛ والمعناد أنّ الاعتقادات في الأديان عموماً تُبنى على التصديق القلبيّ.

الإيمان إنّما يكون بالله تعالى وبما جاء منه؛ وهو أعلم بما في القلوب لذلك كان محله القلب دون غيره من الجوارح.

و مما يدلّ على أنّ الإيمان هو التصديق القلبيّ أنّ المكروه لا يسلب منه الإيمان مع أنّه ينطق بغيره.

ونقد ابن تيمية هذا التعريف قائلاً إنّ مدلول التصديق لا يقتصر على القلب بل للجوارح كلّها تصديق؛ والقلب إحدى هذه الجوارح؛ وكذلك اللسان يصدّق بالإقرار؛ فلا معنى لقصر التصديق على القلب وحده. واستدلّ بقوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنَ الزَّانَا أَدْرَكَ ذَلِكَ لَا مَحَالَةَ: فزنا العين النظر؛ وزنا اللسان المنطق؛ والنفس تتمنى وتشتهي والفرج يصدّق ذلك كلّهُ أو يكذّبه»⁽³¹⁾؛ فدلّ ذلك على أنّ التصديق لا يختص بالقلب وحده، كما قال محمد إقبال عن هذا التعريف: إنّهُ يجعل الإيمان مجرد شعور داخليّ لا أثر له في الواقع من حياة المؤمن ومعاملاته⁽³²⁾. فهو قول يكفي بأضعف مراتب الإيمان وهي التصديق القلبيّ المجرد من الآثار العمليّة والظهور الخارجيّ على السلوك الفرديّ والاجتماعيّ. وهذا ما جعل غير الماتوريدية والأشاعرة يرفضونه بسبب انعدام الشموليّة فيه واعتبروه ناقصاً لا يجزئ الإنسان فيما

(31) الربيع بن حبيب: الجامع الصحيح: 68 رقم 635؛ البخاري: الاستئذان: باب زنا الجوارح دون الفرج رقم 5889؛ ابن تيمية: كتاب الإيمان: مطبوعات ميموني للنشر والتوزيع الجزائر دت: 106، 107؛ انظر: المعجم المفهرس: 94/5.

(32) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني: 07

بينه وبين الله؛ وفيما بينه وبين العباد: فالله يخاطب الإنسان ويكلفه بالأعمال لا بمجرد التصديق؛ والناس يتعاملون فيما بينهم بالظواهر؛ ولا سبيل لهم إلى معرفة المؤمن من غيره إذا كان الإيمان يتعلّق بالقلوب فقط.

والثير للانتباه في آراء الشيخ اطفيش أننا لم نقف له على نقد لهذا القول؛ والسبب يرجع في هذا إلى أنّ موقفه في الموضوع فيه بعض الإتّفاق مع تعريف الأشاعرة والماتوريدية وهو ما سيّضح عند دراسة موقفه.

رابعا - الإيمان هو التصديق بالقلب والقول والعمل

خلافاً للتعريف الثلاثة السابقة؛ فقد اتفق الإباضية والسلفية على أنّ الإيمان هو: تصديق بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح⁽³³⁾. ووضح الشيخ اطفيش هذا التعريف بقوله: «وإنما يفيد الإيمان [...] مع العمل الصالح واجتناب الكبائر كما ذكر في مواضع من القرآن والسنة؛ وحيثما لم يذكر فليحمل المطلق على المقيد [...] بل كلمة الشهادة مضمونها وجوب اجتناب الذنوب؛ ألا ترى أنّ من أسمائها: كلمة التقوى؟»⁽³⁴⁾. فقد أضاف هذا التعريف القول والعمل إلى التصديق وجعل من كلّ ذلك مفهوماً للإيمان؛ والعمل هنا لا يعني المعنى الضيق من القيام بالفرائض ولكنه المعنى الشامل لكلّ ما تقوم به جوارح الإنسان بما في ذلك العمل القلبي؛ ولكلّ جارحة ما ينحصها من الطاعات وترك المعاصي⁽³⁵⁾. والعلاقة في هذا المفهوم بين الإيمان والعمل تشبه

33) ابن تيمية: كتاب الإيمان: 107؛ ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 373 السالمي: مشارق: 201/2؛ عبد الحميد بن باديس، العقائد الإسلامية: مكتبة الشركة الجزائرية: 1981م: 63؛ محمد خليل المراس: شرح الواسطية: 48.

34) - إزالة الاعتراض: 07؛ ينظر: أبو سعيد الكدمي: المعتبر: دار جريدة عمان للصحافة والنشر، وزارة التراث عمان 1984هـ: 124/1، 125؛ السالمي: مشارق: 201/2.

35) الثميني: معالم الدين: 143/2؛ - شرح عقيدة التوحيد: 345.

– عند ابن تيمية والشيخ اطفيش – العلاقة بين لفظي: الفقير والمسكين: فإذا ذكرا معا كان تقييدا أو عطفا للخاص على العام؛ وإذا ذكر أحدهما تضمن الآخر⁽³⁶⁾.

ومن الأدلة التي يؤيد بها هذا التعريف ما يلي⁽³⁷⁾:

تقييد الإيمان في القرآن الكريم بالعمل الصالح ولا داعي لإلغاء هذا القيد؛ وهو يدل على تضمن الإيمان للعمل.

إنَّ الإيمان يقتضي عبادة المؤمن ربّه الذي آمن به؛ واعتقاده الجازم في ربّه يمنعه من عصيانه؛ لأنه يلزم عن الإيمان العمل.

العمل كالبناء لأساس هو الإيمان؛ والأسس المتعددة لا تردّ بردا ولا حرّا إذا لم يُعلّ البناء فوقها.

قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: 143] فسّمى بعض الأعمال – وهي الصلاة هنا – إيمانا.

حديث: «الإيمان بضع وسبعون أو وستون شعبة أفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى من الطريق»⁽³⁸⁾.

حديث: «الحياء من الإيمان»⁽³⁹⁾.

36 ابن تيمية: الرسائل الكبرى: 29/1، - شرح عقيدة التوحيد: 396.

37 ابن تيمية: الرسائل الكبرى: 29/1؛ الوارجلاني: الدليل: 48/2؛ - الهيمنان: 61/1 - شرح عقيدة التوحيد: 395.

38 مسلم: الإيمان: باب عدد شعب الإيمان رقم 35؛ المعجم المفهرس: 109/1.

39 وهو جزء من حديث فيه: أن الرسول ﷺ مرّ على رجل من الأنصار يعظ أخاه في الحياء، فقال: دعه فإنّ الحياء...؛ انظر: البخاري: الإيمان: باب الحياء من الإيمان رقم: 24؛ المعجم المفهرس: 542/1.

فهذه بعض الأدلة التي ساقها الشيخ اطفيش وغيره على أنّ الإيمان يتضمّن العمل؛ وأنّه تصديق وقول وعمل؛ ونلاحظ أنّها جاءت جميعا مركّزة على إثبات تضمّن الإيمان للعمل؛ دون الاهتمام بالتصديق لأنّه متّفق عليه. وفي مقابل هذا الرأي فإنّ الأشاعرة يعتبرون العمل شرط كمال؛ فمن تركه بقي على إيمانه إلاّ أنّه فوّت على نفسه الكمال⁽⁴⁰⁾.

هذه هي التعاريف المشهورة لمفهوم الإيمان؛ ولم يرفضها الشيخ اطفيش جميعا؛ واستدلّ للقول الأخير؛ ووضّحه لكن لم يقل إنّّه هو التعريف الذي يرتضيه الإيمان ذلك أنّ له رأيا آخر نبينه فيما يلي.

خامسا - رأي الشيخ اطفيش في مفهوم الإيمان

لقد بيّن الشيخ اطفيش أنّ تعريف الإيمان بكونه: تصديقا وقولا وعملا هو الأصل في المذهب الإباضي⁽⁴¹⁾ وشرح هذا التعريف؛ لكن لم يكن يراه تعريفا مناسباً للإيمان، فهو تعريف يتضمّن ثلاثة أجزاء: التصديق والقول والعمل؛ وذكرها بهذا التتابع يدلّ على تغايرها فيما بينها؛ وهذا يعني أنّ للإيمان حقيقة غير حقيقة القول والعمل؛ ونجد من يعرف الإيمان هكذا يقول: إنّّه «لا يتمّ إلاّ بقول وعمل»⁽⁴²⁾؛ أو أنّ القول والعمل إذا اجتمعا مع الإيمان كان الكلّ يفيد الإيمان المطلق الكامل⁽⁴³⁾. وهذه الأقوال نفسها تدلّ على أنّ الإيمان؛ غير القول وغير العمل؛ لأنّهما يضافان إليه إضافة ليكمل؛ فهناك فرق بين أصل الشيء وما يتمّ به؛ وبين أصله وما يصير به كاملا مطلقا. ويبقى السؤال دائما: ما هو أصل الإيمان؟ وما حقيقته؟

(40) البيجوري: تحفة المرید: 25.

(41) - شرح النيل: 19/16.

(42) عمرو بن جميع: عقيدة التوحيد: 23.

(43) ابن باديس: العقائد الإسلامية: 54؛ محمد خليل المراس: شرح الواسطية: 148.

هذا ما جعل الشيخ اطفيش يعدل عن التعريف الشائع عند الإباضية؛ وعند السلفية ويتخذ رأيا آخر يرى فيه أنّ الإيمان: هو التصديق بالقلب والإذعان لله تعالى ولما يترتب عنه؛ فهو الإخلاص الحقيقي؛ وهو في حقيقته تصديق بالقلب⁽⁴⁴⁾. واستدل ببعض النصوص منها⁽⁴⁵⁾:

قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: 106] فقد أضيف الإيمان والاطمئنان به إلى القلب. مما يدل على أنه تصديق بالقلب.

قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: 14] وفي الآية إشارة إلى كون الإيمان في القلب.

قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: 22] فالآية واضحة في تثبيت الإيمان في القلوب.

قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ﴾ [آل عمران: 86] ويقول الشيخ في تفسيرها: «والآية دليل على أنّ الإقرار غير الإيمان؛ بل الإيمان تصديق بالقلب؛ والإقرار وهو الشهادة إخبار باللسان عما في القلب»⁽⁴⁶⁾.

حديث: «الإيمان ها هنا وأشار إلى صدره»⁽⁴⁷⁾.

(44) - شرح عقيدة التوحيد: 33.

(45) - للميمان: 196/1، 197، 200، 206، 207، 362، 9 ق1/373؛ انظر: السالمي: مشارق: 283/1.

(46) - التسيير: 114/2، 115.

(47) لم نقف على نصه، ووجدنا: «التقوى ههنا...» انظر: مسلم: البر: باب تحريم ظلم المسلم رقم 2564؛ المعجم المفهرس: 266/3.

حديث الجارية التي سألتها الرسول ﷺ: «أين الله؟ قالت: في السماء؛ قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله؛ قال: أعتقها فإنها مؤمنة»؛ ولم يقل: آمنت الآن؛ بمعنى أنها كانت في قرارة قلبها مؤمنة⁽⁴⁸⁾.

و نذكر بعد هذه الأدلة بعض أقوال الشيخ التي يشرح فيها رأيه كما يلي:

قال: «لا شكّ عندي أنّ الإيمان محله القلب لأنّه التصديق»⁽⁴⁹⁾. ثمّ قال مبيّناً: «ثمّ خذ عني تحقيقاً آخر هو: أنّ الإيمان يجوز إطلاقه على مجرد التوحيد وهو التصديق؛ كما يطلق على ذلك مع الإقرار والعمل وهو الإيمان الكامل؛ لا يدخل أحد الجنّة إلّا به؛ فيشتقّ منه مؤمن بمعنى موحد؛ ومؤمن بمعنى موحد مقرّ عاملاً»⁽⁵⁰⁾.

وهذا الرأي يعلو جديداً بالنسبة إلى الإباضية الذين اشتهرت عندهم عبارة: «الإيمان قول وعمل»؛ وتناقضوها؛ ورأي الشيخ اطفيش على ظاهره يدلّ على تقليص الإيمان عن شموليته للقول والعمل وحصره في مجرد التصديق القلبي؛ ويسلب منه ميزة مراعاة التصرفات الإنسانيّة؛ والعلاقة بين الإيمان وعمل الإنسان؛ فهل كان هذا مقصد الشيخ في تعريفه؟

لقد تنبّه الشيخ إلى ما ذكرنا ممّا يمكن أن يُفسّر به قوله فقدّم ما يعد رأيه عن كلّ هذه النتائج والاحتمالات؛ ويبيّن أنّه لم يكن يرمي إلى هذه المعاني؛ وأنّ رأيه ليس شاذاً ولا غريباً في المذهب الإباضي؛ ويقول عن ذلك: «ومنهبنا أنّ الإيمان تارة يطلق على التصديق؛ وتارة على العمل بعده؛ وتارة عليهما: فإمّا أن نفسّر الإيمان بلازمه

(48) مسلم: للمساجد ومواضع الصلاة: باب تحريم الكلام في الصلاة رقم 537؛ المعجم المفهرس: 210/2.

(49) - الهيمان: 1 / 206، 207.

(50) - المصدر نفسه: 128/1ق7.

ومسببه وهو العمل كما ذكرت آنفا؛ وإما أن نفسره بما ذكرت من التصديق»⁽⁵¹⁾. ثم أشار إلى أنه مسبق بهذا الرأي عند الإباضية؛ وقال: «وقال بعض أصحابنا هو التصديق»⁽⁵²⁾. ومن هؤلاء الذين أشار إليهم أبو سعيد الكدومي في القرن الرابع الهجري⁽⁵³⁾؛ مما يدلّ على أصالة هذا القول في المذهب⁽⁵⁴⁾.

كما أدرك الشيخ اطفيش ما يتج عن هذا القول من التأويلات؛ ومن الرفض خاصة في بيته - مثلما وقع له في قضايا أقلّ شأنًا من هذه - فيبين أنه رأي رآه من أجل العلم وخدمته لا للخلاف وما يتبعه؛ وقال: «ولولا أنه لا يجوز لي كتمان علم ظهر لي - لاجتماع شروط النظر - ما فهمت بذلك مما يخالف غيري»⁽⁵⁵⁾. ويُظهر بعده عن الخلاف المذموم قائلا: «ولست بذلك قاصدا لمخالفة أصحابنا رحمهم الله ولكن ذكرت ما أدى إليه اجتهادي»⁽⁵⁶⁾.

ويظهر لنا من خلال هذه الأقوال مدى اهتمام الشيخ بتوحيد الصف؛ وإدراكه لمساوية الخلاف؛ ومدى اعتزازه برأيه؛ ولو خالف ظاهره المذهب. وحتى نفهم رأيه أكثر؛ ونعرف مدى قربته من المذهب الإباضيّ وبعده عنه يتعيّن علينا أن نبحث المكانة التي يوليها الشيخ للقول والعمل ضمن تعريفه للإيمان.

فقد أخرجهما من مفهوم الإيمان الأصليّ؛ وجعلهما جزءين متممين للإيمان

(51) - داعي العمل: ظ: 116.

(52) - فتح الله: 1 / ظ: 156.

(53) أبو سعيد محمد بن سعيد الكدومي: عالم عماني عاش في القرن الرابع الهجري، له كتاب: "المعتبر" في التوحيد والفقّه. انظر: أبو سعيد الكدومي: المعبر: مقدمة الناشر.

(54) المصدر نفسه: 1 / 122، 123؛ السالمي: مشارق: 1 / 285.

(55) - المهيان: 1ق 128/7.

(56) - المصدر نفسه: 1/197؛ انظر: السالمي: مشارق: 1 / 285.

الكامل؛ وأيد رأيه هنا بأنّ القول والعمل لو كانا هما الإيمان لكان تاركهما مشركاً⁽⁵⁷⁾؛ وما داما متممين للإيمان؛ فإنّ التصديق وحده لا يكفي ولا يتحقق إلاّ بالقول والعمل؛ وقال في هذا: «إيمان القلب بالوفاء بالقول والعمل؛ وهو حقيقة الإيمان الكامل [...] والإسلام الناقص مجرد الإقرار وهو الذي في الآية»⁽⁵⁸⁾.

فالإيمان بمعنى التصديق لاخلاف فيه - حسب رأيه - لكن الخلاف في أجزاء ذلك أو عدمه؛ وقال: «يختلف: هل يقبل منه ذلك ويثاب عليه أو لا؟ إلاّ إن أقرّ؟ وهل الإقرار شرط أو شطر في الشرع؛ أو لا شرط ولا شطر؟ وهل هو حقيقة عرفيّة شرعيّة في الاعتقاد فقط؟ أو فيه مع الإقرار؟ أو فيهما مع العمل؟ أو هو موضوع بالاشتراك والله أعلم»⁽⁵⁹⁾. وأقرّ جمهور الإباضية الإقرار القوليّ باعتباره شطرا ولأنّ الاعتقاد القلبيّ لا يكفي مكان القول⁽⁶⁰⁾؛ وكان رأي الشيخ اطفيش في ذلك أنّ الإقرار هو إخبار باللسان عمّا في القلب لذلك لا يشترط باعتباره شطرا في الإيمان ولكن من أجل إجراء الأحكام به. وأولّ هذه الأحكام هو تسمية الناطق بالشهادة المقرّ بالإيمان مؤمناً⁽⁶¹⁾. واستدلّ على كونه شرطاً لإجراء الأحكام فقط بقوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله فمن قال لا إله إلاّ الله فقد عصم منّي نفسه وماله إلاّ بحقه وحسابه على الله»⁽⁶²⁾.

(57) - شرح عقيدة التوحيد: 35؛ - الهميان: 196/1.

(58) - المصدر نفسه: ط1: 13 / 535؛ والآية هنا: قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمْنَا﴾ [الحجرات: 14].

(59) - الهميان: 1 / 207.

(60) - شرح لامية ابن النظر: 2 / 588؛ - التيسير: 115/2.

(61) - فتح الله: 1 / ظ: 156؛ - الذهب: 36.

(62) - الهميان: 197/1؛ انظر: البخاري: الجهاد: باب دعاء النبي ﷺ إلى الإسلام والنبوة رقم 2786؛ المعجم المفهرس: 99/1.

والعمل أيضا فرع عن الإيمان؛ ولا يكون هو الإيمان؛ فهو يعطف على الإيمان لمغايرة أحدهما للآخر⁽⁶³⁾. لكن الإيمان وحده دون العمل لا ينفع صاحبه؛ وكونه ليس هو الإيمان لا يعني الاستغناء عنه أو جواز تركه: «قلت لا بأس بالقول بأنّ الإيمان بالقلب؛ لأننا نقول: لا يتفَع به بلا عمل»⁽⁶⁴⁾.

و يظهر الفرق بين الإيمان والعمل؛ وعدم الاستغناء عن أحدهما في أنّ الإيمان وحده مع العمل بخلافه لا ينفي وصف الإيمان عن صاحبه؛ ولكن هذا الوصف أيضا لا ينجيه من الجزاء جزاء الكفار والمشرّكين رغم أنّه عالم بثبوت النبوة والوحدانية⁽⁶⁵⁾؛ وسيُتضح هذا الحكم عند الحديث عن منزلي النفاق والكفر.

و بعد بيان مكانة القول والعمل من الإيمان جمع الشيخ اطفيش بين هذه الأجزاء ليَجعل منها درجات في سلّم الوفاء للدين والإخلاص لله تعالى مبينا موقع كلّ جزء من ذلك في قوله: «وقد حققت لك أنّ الإيمان في القلب؛ والإقرار إنما هو تحقيق وتقرير؛ فالاعتقاد إيمان؛ والإقرار معه إيمان قويّ وإخبار؛ والعمل معهما إيمان أقوى؛ وليس يضرنا ذلك مع أنّنا نعتقد أنّه لا يتفَع بالاعتقاد أو مع الإقرار بلا عمل»⁽⁶⁶⁾.

و هكذا يمكن القول إنّ موقف الشيخ اطفيش في الموضوع هو كما يلي: الإيمان يعني التصديق بالقلب في الشرع؛ أمّا الإقرار باللسان والعمل بالجوارح فهما مما يتمّ به الإيمان ويكمل، وهما شرطان: فالإقرار باللسان شرط لأنّ تجرّي الأحكام على المقرّ في الدنيا؛ وأمّا العمل فهو شرط للنجاة من العذاب؛ ومظنّة لاستحقاق الثواب؛ والإيمان القلبيّ لا يكفي خاليا من الشرطين.

(63) - الهميان: 362/1.

(64) - شرح لامية ابن النظر: 588/2.

(65) - الهميان: 201/1.

(66) - حاشية القناطر: 2/ظ: 158.

و عندما نقارن بين موقف الشيخ اطفيش ومواقف غيره؛ نجد أنه لم يكن بعيدا عن المنهين الإباضيّ والسلفيّ؛ فقولُه: الإيمان تصديق بالقلب؛ لم يكن يعني ترك القول والعمل؛ بل أكد على ضرورة الأخذ بهما كما جاء في المنهين؛ فهو قول ينتهي إلى المفهوم الذي جاء به الإباضيّة والسلفيّة ولو خالفهما في اللفظ؛ كما أنّه لم يكن قريبا من الأشاعرة والمتوربديّة إلا في اللفظ، واختلف معهما في دلالة اللفظ وحقبة المفهوم؛ أمّا الموقفان الباقيان وهما قول من يعرف الإيمان بالمعرفة؛ ومن يعرفه بالإقرار فقد كان مغايرا لهما تماما.

و نرى في هذا القول تحرّرا من الشيخ اطفيش وخروجا من الإطار المنهبيّ إلى رحابة الإسلام؛ ومحاولة إعطاء الإيمان مغزاه وروحه الحقيقيّة؛ فقد لاحظ أنّ من تشبّث بالتعاريف السابقة: إمّا أن يلجأ إلى الإرجاء أو إلى التشدّد؛ فلم يكن ينفع القول: إنّ الإيمان تصديق فقط؛ لما فيه من التساهل؛ ولا نفع القول: الإيمان قول وعمل؛ لما فيه من التركيز على بعض الشعائر دون البحث عن المعنى الروحيّ والحضاريّ للإسلام؛ فبقيت هذه التعاريف أحيانا شعارات تُردّد؛ ويتخاصم على إثباتها وإبطالها.

ولا شك أنّ الشيخ بموقفه هذا أراد أن يشير إلى عمق الإيمان القلبيّ؛ وأنّه إذا خلا القلب من الإيمان الحقيقي فلن ينفع العمل على كثرته؛ وإذا لم يؤثّر الإيمان القلبيّ على الجوارح في حركاتها وسكناتها فهو إيمان على غير حقيقة وصدق؛ وقد استطاع بهذا أن يقطع الجفوة بين المسلمين في منح وصف الإيمان على حسب الأهواء؛ وحافظ بهذا على شموليّة الإسلام لنواحي الاهتمام البشريّ؛ وسعادة البشر لا تتحقّق إلاّ بالإيمان الصحيح المستوفي شروطه؛ هذه الشموليّة التي قال عنها المفكر محمد إقبال: «فالدين ليس أمرا جزئيّا؛ ليس فكرا مجردا فحسب؛ ولا شعورا مجردا؛ ولا عملا مجردا؛ بل هو تعبير عن الإنسان كلّهُ»⁽⁶⁷⁾.

(67) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني 07.

فليس المهمّ إثقال التعريف بالقيود ولكن في وضع التصوّر الصحيح العميق لمفهوم الإيمان؛ لذا نرى أنّ قول الشيخ في الإيمان ليس تراجعاً عن قول سلف المسلمين؛ ولكنه رجوع إلى إحياء روح الإيمان في القلوب التي كانت شبه فارغة؛ متشبّثة ببعض تقاليد وطقوس تراها هي العمل المطلوب من المؤمن؛ أو مكتفية ببعض الفرائض التي تراها هي كلّ الإيمان؛ فبقي المسلمون لذلك حيارى أمام تقدّم أعدائهم ينقضون على ممتلكاتهم ينقصونها من أطرافها كلّ يوم؛ ولا يملكون دفعهم؛ فكان لا بُدَّ من إحياء هذه القلوب واشباعها بالنور الإيمانيّ لتتحرك في الوجهة السليمة؛ ولا نشكّ أنّ للأوضاع التي عاشها الشيخ اطفيش أثراً في صياغته هذا الرأي؛ وهذا سواء في بيته الخاصة أم بيته العامة.

ونتساءل: لماذا لم يثر هذا القول من الشيخ مناقشة وجدلاً خاصة بين الإباضية؛ أو على الأقل في محيطه بوادي مزاب؛ وقد كانوا يتعقبون آراءه بالنقد والرفض الشديد أحياناً وفي مسائل أقلّ شأناً من هذه؛ ولم نقف على قول معارض له؛ وفي نظرنا أنّ سبب هذا يعود إلى طريقة عرض الشيخ لرأيه؛ وأنّه هو نفسه قد هون من هذا الخلاف؛ لأنّه ينتهي في الأخير إلى الإتّفاق مع الرأي المشهور في المذهب.

هذه هي المواقف المتعلقة بتعريف الإيمان على اختلافها؛ وقد رأى البعض أنّ الخلاف بينها إنّما هو مجردّ خلاف لفظي⁽⁶⁸⁾؛ وهذا مجردّ تهوين من شأن الخلاف؛ مع أنّه في حقيقته ليس لفظيًّا فحسب؛ لما لهذا التعريف من الأثر البالغ على السلوك الفردي والاجتماعي؛ فسلوك المجتمع الإسلاميّ والفرد المسلم في الصدر الأوّل غيره بعد ذلك؛ وإنّما ضعف المسلمون بقدر ضعف إيمانهم الحقيقيّ؛ وبعدهم عن التصوّر السليم

(68) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين: المطبعة الحسينية مصر 1323هـ: 175؛ التعاريف المسلك المحمود: 10.

للإيمان؛ وابتعادهم عن حقيقته العملية إلى اعتباره مجرد شعور خال من الأثر العملي؛ وهذا يدلّ على أنّ سلوك من يعتقد الإيمان مرتبطاً بالقول والعمل يكون مخالفاً تماماً لسلوك من لا يعتقد ذلك ويرى نجاحه في مجرد نطقه بالشهادة أو اعتقادها في قلبه دون أن يدفعه هذا إلى تجسيده في الواقع؛ وما استطاع المسلمون أن يعودوا إلى نهضتهم الأخيرة بعد الانحطاط إلا بمراجعة هذا الأصل واعتبار العقيدة تصديقا وعملا⁽⁶⁹⁾.

هذا عن مفهوم الإيمان؛ وقد ارتبط به لفظ آخر كثر تداوله وهو لفظ الإسلام؛ فما العلاقة بين الإثنين؟

جـ - الإيمان والإسلام

ورد اللفظان في القرآن الكريم أحيانا مجتمعين وأحيانا منفردين؛ وهذا ما دعا العلماء إلى البحث عن العلاقة بينهما اتّفاقا واختلافا.

فالإيمان لغة يدلّ على التصديق؛ وأمّا الإسلام فيدلّ على الانقياد؛ يقال: أسلم بمعنى انقاد؛ ومنه أسلم أمره لله تعالى بمعنى خضع وانقاد إليه⁽⁷⁰⁾.

أمّا في استعمالهما الاصطلاحيّ فأحيانا يشار إلى اختلافهما؛ وأحيانا إلى اتّفاقيهما؛ ويرى الشيخ اطفيش أنّهما يستعملان معاً لمعان متعددة؛ وتجري بينهما علاقات الترادف والاختلاف والتداخل والتباين⁽⁷¹⁾.

فهما مترادفان يدلّان على معنى واحد هو الدين والشرع والأحكام والملة؛ يقول الشيخ موضّحا ذلك: «واعلم أنّ الدين والإسلام بمعنى واحد؛ وهو ما أمر الله به

(69) انظر: حسن البناء: حديث الثلاثاء: مكتبة رحاب الجزائر 1990م: 498؛ أعوش بكير: قطب الأئمة: 17.

(70) الفيروز آبادي: القاموس: 130/4.

(71) - الهميان: 205/1؛ - الذهب: 07.

عباده أن يطيعوه به؛ أو نفس الطاعة»⁽⁷²⁾. كما يطلق الإيمان والإسلام على الأحكام الشرعية أيضا؛ ومن الأدلة على هذا الترادف⁽⁷³⁾:

قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [يونس: 84] وقوله أيضا: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: 35، 36]. فقد جاء اللفظان «الإيمان والإسلام» في الآيتين مترادفين قصد بهما اتباع الدين والطاعة⁽⁷⁴⁾.

و يكونان متداخلين فيستعمل أحدهما بمفهوم الآخر؛ ويشرح الشيخ ذلك بقوله: «ويستعمل الإسلام بمعنى التصديق والإيمان بمعنى الانقياد للأحكام؛ فالأول من استعمال اللفظ في معنى سبب مدلوله الحقيقي؛ والثاني من استعمال اللفظ في معنى مسبب مدلوله»⁽⁷⁵⁾. وذلك لأن الانقياد هو مدلول الإسلام وسببه التصديق؛ فبدون التصديق لا يحصل الانقياد؛ ويصبح الانقياد مسببا للتصديق؛ فكان اللفظان «الإيمان والإسلام» متداخلين باعتبار مفهوميهما والعلاقة بينهما.

وهما أيضا مختلفان من حيث الدلالة والمفهوم؛ ولو كانا متفقين في الماصدق؛ ويشرح الشيخ ذلك بقوله: «فمن حيث أن ذلك⁽⁷⁶⁾ معتقد ومقطوع عذر من خالفه أو مجاز عليه؛ أو يلزم ويُعتاد يسمّى ديناً؛ ومن حيث أنه مستسلم إليه ويدعن إليه يسمّى

(72) - جامع الوضع والحاشية: 28.

(73) - شامل الأصل والفرع: 23/1؛ - الهميان: ط1: 14/740؛ ط2: 1/206.

(74) - المصدر نفسه: ط1: 13/535؛ انظر: الماتوريدي: كتاب التوحيد: 394؛ عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: 707.

(75) - شامل الأصل والفرع: 23/1؛ انظر: - الهميان: 1/205، 206.

(76) أي ذلك الماصدق: الطاعة وأوامر الشرع وسائر الأحكام.

إسلاماً؛ ومن حيث التصديق به يسمّى إيماناً»⁽⁷⁷⁾. فهما لذلك متباينان؛ وقد ركّز شيخ الإسلام ابن تيمية على إظهار هذا التباين مستدلاً بما ورد في حديث جبريل عليه السلام حيث سأل عن الإسلام فكان الجواب أنه الشعائر والأعمال الظاهرة؛ ولما سأل عن الإيمان أجاب عليه السلام بالأصول الإيمانية الخمسة: الإيمان بالله وملائكته ورسوله وبالكتب واليوم الآخر؛ ثم قيّد ابن تيمية هذا التباين بين اللفظين بما إذا وردا معا في نص واحد⁽⁷⁸⁾.

فلاحظ أنّ اللفظين يترادفان ويختلفان؛ فلا يحدّد ذلك إلا السياق الذي وردا فيه؛ والقرائن التي تدلّ على المعنى المراد منهما معا أو من أحدهما؛ ولا معنى لقصر الإيمان على الوفاء والموفّي بالعمل والاعتقاد معا والإسلام على ما دون ذلك؛ وسيظهر أثر هذا عند الحكم على صاحب الكبيرة وتسمياته.

2- ما يجب في الإيمان

ونقصد بهذا الحد الأدنى الذي يعتقده الإنسان حتى يصبح مؤمناً ويسمّى كذلك؛ ويتعلّق ذلك بالتصديق القلبي والإقرار اللساني والعمل بالجوارح.

أمّا التصديق: فهو الإيمان بالله تعالى وجوداً ووحداً؛ وألوهية وربوبية والإيمان بالنبوة؛ على أن يكون هذا الإيمان يقينياً لا شكّ فيه؛ وهذا لا خلاف في وجوبه وطلبه من كلّ مكلف.

وأمّا الإقرار باللسان فيتعلّق بالنطق بشهادة الإيمان؛ وهي دلالة على وجود التوحيد عند الناطق بها؛ ويجب أن تتضمّن ذكر رسالة سيّدنا محمد عليه السلام باسمه كما

(77) - جامع الوضع والحاشية: 28، انظر: الذهب: 07

(78) ابن تيمية: كتاب الإيمان: 28، 185؛ انظر تخرّيج الحديث في الفصل السابق للمبحث الأول: هامش 29.

يرى ذلك الشيخ اطفيش؛ ولا تصحّ عنده بلونه⁽⁷⁹⁾؛ والشهادة بثلاث جمل: الشهادة بوحدانية الله تعالى؛ والشهادة برسالة سيدنا محمد ﷺ؛ والشهادة بأنّ ما جاء به حق؛ وقد وقع الخلاف في أقلّ الواجب من هذه الجمل؛ وهل يمكن الاستغناء عن بعضها؟

فالشيخ اطفيش يقول: «(ت) التحقيق تمام توحيد من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله؛ ولو لم يقل وما جاء به حق»⁽⁸⁰⁾؛ لأنّ الشهادة بالألوهية والنبوة تتضمن التصديق بما جاء من طريقهما؛ فتصديق الرسول يقتضي الإيمان والتصديق بما جاء به⁽⁸¹⁾؛ لكن هذا لم يكن متّفقا عليه لدى الإباضية فقد أوجب البعض - ومنهم أبو حفص عمرو بن جميع - الإقرار بالأقاويل العشرة⁽⁸²⁾ وقال إنّ الشهادة بجمليها الثلاثة إنّما تكفي بين العباد؛ وأمّا بين المكلف وبين الله تعالى فلا يجزئه إلاّ أن يقرّ بكلّ الأقاويل العشرة؛ وقال الوارجلاني عن ذلك وعمن يوجبون الإقرار بهذه الأقاويل: «ولو تتبّعناهم لاتسع المجال وكثر المقال وضاع العيال؛ ولم يدخل الجنة إلاّ المحال؛ سبحان ذي الجلال»⁽⁸³⁾. وقد اكفى الوارجلاني والشيخ اطفيش وغيرهما⁽⁸⁴⁾ بوجوب نطق الشهادة بأجزائها الثلاثة على الأكثر؛ وأمّا غيرها فلا يجب حتى تقوم الحجّة السماعية به؛ واستدل الشيخ اطفيش لرأيه قائلا: «وَحجّته أنّهُ ﷺ يكتب إلى الناس: لا إله إلاّ الله وأنّ محمدا رسول الله؛ ولا يكتب إليهم عشرة أقاويل ونحوها؛ وهو الذي أقول به

(79) - الفسول: 11.

(80) - الذهب: 36؛ (ت) : قلت.

(81) السالمي: مشارق: 273/1، انظر هامش الصفحة بتعليق الشيخ أحمد الخليلي.

(82) الأقاويل العشرة هي: الإيمان بالجنة، والنار، والقضاء والقدر، والموت، والحساب، والبعث، والعقاب، والملائكة، والأنبياء، والكتب؛ انظر: عمرو بن جميع: عقيدة التوحيد: 26، 27، 28.

(83) الورجلاني: الدليل: 14/2.

(84) الجيطالي: قواعد الإسلام: 14/1.

حتى اطلعت أنه من مذهب الإمام عبد الرحمن وعمروس وأبي خزر»⁽⁸⁵⁾؛ وأكد رأيه هذا في قوله: «والحمد لله على التوفيق إلى التوحيد الكامل غير المخلط بتخاليط المتصوفة المتشقة؛ وأفضل الخلق بعد الأنبياء أبو بكر الصديق رضي الله عنه وتوحيده خال عما يشوش لا إله إلا الله محمد رسول الله وما جاء به حق من عند الله؛ ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم»⁽⁸⁶⁾.

و الاكتفاء بهذه الجمل تصرف منطقي؛ لأن زيادة أي شيء عليها يصبح تكراراً؛ وتوسّعاً فقد شملت كل أجزاء الإيمان؛ وقد تكون الزيادة للتأكيد؛ ولكن فتح مجالها دون تقييد يصير منها مدخلا لكل فرقة لتقحم في الإيمان خصوصياتها العقديّة؛ كما وقع في متون العقائد المنهية التي أقحمت فيها مسائل فقهية؛ بينما يكفي الفهم الحقيقي لمعنى الشهادة الذي يسع أن يسيّر الإنسان ويقوده إلى سعادة الدنيا والآخرة بكل شموليتهما؛ لكن لما عجز المسلمون عن تلقين هذا الفهم وهذا العمق استعاضوا به الألفاظ والجمل الطوال.

هذا عن الإقرار؛ أما عن العمل وما يكفي منه في الإيمان؛ فإنّ الموقف من ذلك

(85) - جامع الرفع والحاشية: 02.

- عبد الرحمان: هو ابن رستم تلميذ أبي عبيدة وأحد حملة العلم إلى المغرب تولى ولاية القيروان لأبي الخطاب، ثم أسس الدولة الرستمية بتهرت؛ توفي سنة 170هـ انظر: ابراهيم مجاز: الدولة الرستمية دراسة في الأوضاع الفكرية والاجتماعية والاقتصادية: المطبعة العربية غرداية: 92 - 95.
- أبو خزر: يغلا بن زلتاف من علماء الإباضية في القرن الرابع الهجري، قاد حملة ضد الفاطميين سنة 358هـ؛ وانتقل مع المعز إلى مصر، توفي سنة 380هـ/990م؛ انظر الدرجيني: الطبقات: 1/126، 143؛ 40/2 أبو خزر: الرد على جميع المخالفين: تحقيق د. عمر النامي: بحث مرقون: 22، 23.
- عمروس بن فتح: عالم إباضي من النصف الثاني للقرن الرابع الهجري يجبل نفوسة، كان قاضيا من مولفاته: أصول الدينونية الصافية: وهي رسالة مخطوطة. انظر: الدرجيني: الطبقات: 2/320-325.

(86) - حاشية القناطر: 2/ظ: 128.

يختلف حسب الاختلاف في مفهوم الإيمان: فمن قال إنّ الإيمان هو القول والعمل جعل كلّ الأعمال والطاعات داخلة في الإيمان؛ فمن استكمل الطاعات استكمل الإيمان وسمي مؤمناً؛ ومن أخلّ بذلك لم يسمّ مؤمناً؛ ونسب أبو عمار عبد الكافي هذا القول إلى الإباضية والأزارقة والزيدية والمعتزلة والحشوية⁽⁸⁷⁾؛ وذهب السلفية إلى أنّ الإيمان المطلق يستحقّه صاحبه عند جمعه كلّ الطاعات؛ وإذا أخلّ بالعمل لم تسلب منه صفة الإيمان⁽⁸⁸⁾؛ وهذا ما اختلفوا فيه مع من يقول: الإيمان قول وعمل: فالمنهّب الأوّل يخرج من ترك العمل عن الإيمان؛ بينما يقيه السلفية على هذا الوصف ولو مع تقصيره.

أمّا عند الشيخ اطفيش فقد اعتبر العمل مكّلاً للإيمان ولا يدخل الإيمان صاحبه الجنّة إلاّ بعمل صالح؛ ولكن لا ينفي عن المقصّر صفة الإيمان ولو ظاهرياً؛ وهو في هذا قريب من السلفية.

و نلاحظ أنّ كيفية الإيمان وما يطلب فيه تطبيقاً تظهر في الإقرار أكثر؛ لأنّ مجال العمل واسع غير محدود؛ ولا يمكن تحديد العمل الواجب على المؤمن في كمّ معيّن سوى أن يقال فيه هو القيام بالطاعات وترك المعاصي؛ لذلك لا يكون الإنسان في إيمانه على حال واحدة فهو في أحوال متغيّرة. وهذا يدفعنا إلى التساؤل: هل يعني ذلك أنّ الإيمان يزيد وينقص؟ أو هو حال واحدة؛ لا تزيد ولا تنقص؟

3 - زيادة الإيمان ونقصانه

يرى البغدادي⁽⁸⁹⁾ أنّ الأقوال في زيادة الإيمان ونقصانه تتعدّد حسب التعريف

(87) أبو عمار: الموجز: 91/2، 92.

(88) محمد خليل هراس: شرح الواسطية: 148.

(89) البغدادي أبو منصور عبد القاهر بن محمد (-429هـ/1037م) من أئمة أصول الدين

الاصطلاحِيّ للإيمان؛ وقال عن ذلك: «كلّ من قال: إنّ الطاعات كلّها من الإيمان أثبت فيه الزيادة والنقصان؛ وكلّ من زعم: أنّ الإيمان هو الإقرار الفرد منع الزيادة والنقصان فيه؛ وأمّا من قال: إنّ التصديق بالقلب فقد منعوا من النقصان فيه واختلفوا في زيادته»⁽⁹⁰⁾. وهذه المسألة تناقش باعتبار اختلاف أحوال المؤمن لا باعتبار المؤمن في ذاته بالمقارنة إلى غيره من المؤمنين؛ لأنّهم يتفاضلون في إيمانهم وهم على درجات؛ فليس المؤمن الموفّي كمرتكب المعاصي⁽⁹¹⁾.

وقد ذهب الشيخ اطفيش إلى تقرير القول في مذهبه الإباضيّ الذي يرى أنّ الإيمان يزيد وينقص⁽⁹²⁾ في ذاته. وأشار إلى أنّه كان على هذا الرأي في أوّل الأمر؛ ثمّ غير موقفه لما ظهر له أنّ ذلك غير كاف في الموضوع، وفصّل القول فيه كالتالي:

فالإيمان باعتباره تصديقاً لا يزيد ولا ينقص في ذاته لأنّه ثابت؛ والقول بالزيادة فيه تحصيل حاصل؛ وهو مثل العلم بالشئ لا يمكن أن يزداد هذا العلم بذات الشئ؛ كما أنّ الإيمان قوّة في القلب مثل العقل التام لا يزداد ولا ينقص ولكن يوجد أو يعدم⁽⁹³⁾؛ هذا عن الجانب الأوّل من الإيمان وهو التصديق.

وأما الجانب الثاني في الإيمان وهو العمل باعتباره متمماً للإيمان ومكمّلاً له فإنّه يزيد وينقص؛ كلّما زادت الأعمال زاد الإيمان؛ وكلّما نقصت نقص⁽⁹⁴⁾.

الأشاعرة، من أهم مؤلفاته كتاب أصول الدين، انظر الزركلي: الأعلام: 84/4.

(90) البغدادي: أصول الدين: 252؛ انظر الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: دار الكتب العلمية بيروت 1403هـ/1983م: 141، 142؛ البيجوري تحفة المريد: 28؛ - التيسير 285/12، 286؛ - الهميان: 7 ق 128/1.

(91) ابن تيمية: الرسائل الكبرى: 38/1 - 41؛ - التيسير: 285/12.

(92) أبو عمار: الموجز - 97/2، 98؛ - حاشية القناطر: 2/ظ: 142؛ - الهميان: 207/1.

(93) - الهميان: 7 ق 298/2؛ - التيسير: 285/12.

(94) - حاشية القناطر: 2/ظ: 142.

وأما الجانب الثالث الذي يصدق عليه الزيادة والنقصان فهو سبب الإيمان فإنه ينشأ عن التأمل والنظر والأدلة؛ فإنه يزداد بزيادة الدليل وكثرته؛ وقوة البرهان؛ فيزداد الإيمان ويقوى بما أومن به حتى يصبح كأنه مشاهد؛ ويضعف فيصبح كمن صدق بشئ غائب عنه⁽⁹⁵⁾.

وأما الجانب الرابع فهو خصال الإيمان وأجزاؤه التي هي موضوعه؛ فكلما زادت ازداد الإيمان⁽⁹⁶⁾.

وقد وضح الشيخ هذا المعنى في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَرَزَقْتَهُمْ إِيْمَانًا﴾ [التوبة: 124] فقال: إن الزيادة هنا بالمعاني السابقة كالتالي:

يزداد بزيادة خصلة جديدة ينزل بها الوحي فيؤمنون بها؛ فيزداد إيمانهم بسبب إيمانهم بهذه الخصلة.

ينزل الوحي بدليل جديد غير ما عرفوه من قبل فيزداد إيمانهم لزيادة دليله.

بنزول الوحي يقوى البرهان؛ ويتضح فيرفع الشكوك فيزداد الإيمان بزيادة وضوح الدليل وقوة البرهان كما أنه بتكرار الوحي يزداد الإيمان قوة ورسوخا⁽⁹⁷⁾.

وقد أغفل الشيخ في هذا التوضيح الإشارة إلى كيفية ثبوت الإيمان باعتباره تصديقا؛ وذكر أوجه الزيادة وأسبابها فقط؛ ويمكن تلخيص رأيه كما يلي: إن الإيمان تصديق لا يزيد ولا ينقص في ذاته؛ ولكن يزداد وينقص باعتبارات أخرى هي: زيادة الأعمال ونقصانها؛ وقوة الأدلة والبراهين؛ وزيادة العلم بخصال الإيمان.

(95) - الهميان: 77 ق 127/1؛ - شامل الأصل والفرع: 23/1، - التيسير: 285/12.

(96) - الهميان: 207/1.

(97) - المصدر السابق: 77 ق 297/2، 298.

هذا هو موقف الشيخ اطفيش في الموضوع؛ حيث ركّز على كون الإيمان لا يزيد في أصله لكن يزيد وينقص لاعتبارات خارجة عن حقيقته؛ ونلاحظ أنّه أراد أن يثبت عدم زيادة التصديق ونقصانه بتشبيهه بالعلم تارة والعقل التامّ تارة أخرى؛ وهذا التشبيه غير كاف؛ لأنّ العلم في حقيقته لا يُحدّد على الأقلّ في مستوى البشر؛ وهو المجال الذي تحدّث فيه الشيخ؛ إذ يمكن معرفة الشيء على حال ثمّ زيادة هذه المعرفة في حال أخرى؛ فهذا التشبيه يثبت الزيادة أكثرّ مما ينبغيها؛ كذلك تشبيه التصديق بالعقل التامّ، فمتى يمكن وصف العقل بالتامّ؟ وهو دائم التطور.

وهذا الرأي من الشيخ اطفيش في زيادة الإيمان ونقصانه؛ لم يكن مخالفاً تماماً للإباضية الذين قالوا بزيادة الإيمان ونقصانه في ذات الإيمان؛ لأنّ مقصود الإباضية بذات الإيمان هو المفهوم الذي اتخذه من أنّه التصديق والقول والعمل؛ وما أثبت فيه الشيخ الزيادة والنقصان هو القول والعمل؛ فكان يلتقي معهم في بعض ما ذهبوا إليه؛ إلاّ أنّه لم يقدم لنا فصلاً دقيقاً بين عدم زيادة الإيمان في ذاته؛ وبين زيادته ونقصانه بزيادة ونقصان عوامل خارجة عن حقيقته التصديق؛ لأنّنا عندما نعتبر الأعمال ترداداً وتنقص والأدلة والبراهين والخصال؛ فإنّ كلّ ذلك لا معنى له لولا أنّه يؤثّر على ذات الإيمان وهو التصديق؛ وهو شعور يتأثر وينفعل تبعاً لزيادة هذه العناصر ونقصانها؛ وحتى الألفاظ التي استعملها الشيخ دلّت على عدم التمييز بين أطراف هذه الزيادة؛ ومثال ذلك هذان القولان: قوله «وأما زيادة الإيمان في نفسه فلا يتصور»⁽⁹⁸⁾؛ وقوله: «فإنّ التصديق القلبيّ يزيد وينقص بكثرة النظر والأدلة»⁽⁹⁹⁾؛ فالقولان يدلّان على أنّ الخلاف بين الشيخ اطفيش وبين الإباضية إنّما كان لفظياً؛ يتفقان في المعنى العام؛ ولكن ركّز كلّ طرف على جانب من الموضوع؛ وقد أشار الشيخ بنفسه إلى هذا قائلاً: «فلعلّ الخلاف

(98) -المصدر السابق: ق 2 / 298.

(99) -المصدر السابق: ق 1 / 127؛ ينظر: - شامل الأصل والفرع: 23/1؛ - التيسير: 12 / 285.

المشهور في زيادته لفظي؛ ثم رأيت قولاً لبعضهم: "إن الخلاف لفظي" لأن الدالّ على عدم تفاوت الإيمان محمول على أصله الذي هو التصديق؛ والدالّ على تفاوته محمول على ما به كماله وهو الأعمال وما يقوى به من علامات⁽¹⁰⁰⁾؛ ويظهر أنّ قول الإباضية بزيادة الإيمان ونقصانه لزيادة العمل والأدلة والخصال أوضح وأكثر منطقية من حيث الصيغة وهما في الحقيقة يؤدّيان إلى معنى واحد.

واستدلّ الشيخ اطفيش على زيادة الإيمان ونقصانه بما يلي:

ما روي عن ابن عمر قال: يا رسول الله الإيمان يزيد وينقص؟ فقال ﷺ: «نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار»⁽¹⁰¹⁾.
وقوله ﷺ لو فد ثقيف: «الإيمان مكمل في القلوب زيادته ونقصه كفر»⁽¹⁰²⁾؛ قال عنه لا يصحّ لضعف سنده «ولو صحّ لكان المعنى الزيادة فيه من غيره بما ليس شرعاً؛ والنقص منه باختلاله كفر»⁽¹⁰³⁾.
عن الإمام عليّ عليه السلام قال: «ولو انكشف الغطاء لم أزد إلاّ يقينا»⁽¹⁰⁴⁾.
قال البخاري: «لقيت أكثر من ألف عالم في الأمصار يقولون الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص»⁽¹⁰⁵⁾.

100) -المهميان: 7 ق 298/2، ينظر: البيجوري: تحفة المريد: 31، وذكر الرأي نفسه ونسبه إلى الرازي وإمام الحرمين.

101) - تيسير: 285/12، ولم نقف على من رواه في المصادر التي اطلعنا عليها.

102) وجدنا الحديث بلفظ: «مثبت في القلوب كالجبال الرواسي» وهو موضوع، ينظر: الألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء على الأمة المكتب الإسلامي ط 4 بيروت 1398هـ: 478/1.

103) - التيسير 301/4.

104) -المصدر نفسه: 301/4.

105) -المصدر نفسه؛ -حاشية الموجز 2/و: 24؛ ولم نقف على هذا النص في البخاري؛ إلاّ أنه

فهذا رأي الشيخ اَطْفَيْشَ في زيادة الإيمان ونقصانه ولم يختلف في شيء مهم مع من يقول بالزيادة والنقصان بزيادة العمل ونقصانه.

4- الإِسْتِثْنَاءُ فِي الْإِيمَانِ

الإِسْتِثْنَاءُ فِي الْإِيمَانِ يَقْصِدُ بِهِ زِيَادَةُ الْقَائِلِ: أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى، عِنْدَمَا يُسْأَلُ هَلْ هُوَ مُؤْمِنٌ؟ وَقَدْ اسْتَحْدِثَ ذَلِكَ مِنْ جَرَاءِ الْجَدَلِ مَعَ الْمَرْجُحَةِ؛ الَّذِينَ أَثَارُوا مَسْأَلَةَ الْإِحْرَاجِ بِهَذَا السُّؤَالِ؛ فَالْإِجَابَةُ تَمْرُجُ بِالْإِثْبَاتِ إِذَا كَانَ يَرَى الْإِيمَانَ تَصَدِيقًا وَقَوْلًا وَعَمَلًا؛ لِأَنَّهُ رَجُوعٌ إِلَى الْقَوْلِ إِنَّهُ تَصَدِيقٌ فَقَطْ؛ وَالْجَوَابُ بِالنَّفْيِ شَكٌّ فِي الْإِيمَانِ؛ فَكَانَ الْمَخْرُجُ زِيَادَةَ عِبَارَةِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ⁽¹⁰⁶⁾؛ وَمَعَ هَذَا فَقَدْ أَثَارَ الْمَوْضُوعُ بَعْضَ الْإِخْتِلَافِ فِي شَأْنِ جَوَازِ هَذَا الْإِسْتِثْنَاءِ وَمَنْعِهِ.

فَقَدْ مَنْعَهُ الْمَاتُورِيدِيُّ؛ وَرَأَاهُ شَكًّا فِي الْإِيمَانِ؛ وَظَنَّ فِيهِ؛ وَالْإِيمَانُ لَا يُبْنَى عَلَى الظَّنِّ وَلَا يَجُوزُ فِيهِ الشُّكُّ؛ وَقَدْ حَذَّرَ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الشُّكِّ وَكَذَلِكَ الرَّسُولُ ﷺ؛ وَاعْتَبَرَ الْمَاتُورِيدِيُّ الشُّكَّ وَالْإِرْتِيَابَ مِنْ عِلَامَاتِ النِّفَاقِ وَهَذَا مَنَعَ الْإِسْتِثْنَاءَ⁽¹⁰⁷⁾ وَاسْتَدَلَّ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ بِمَا يَلِي:

قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾ [الحجرات: 15].

مَا رَوَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ: «سُئِلَ عَنْ أَفْضَلِ الْأَعْمَالِ فَقَالَ: إِيْمَانٌ لَا

أُورِدَ رَوَايَاتُ فِي الْمَوْضُوعِ؛ انظُرِ الْبُخَارِيُّ: الْإِيمَانُ: بَابٌ مِنْ قَالَ إِنْ الْإِيمَانَ قَوْلًا وَعَمَلًا؛

وَبَابُ الْإِيمَانِ وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: بَنِي الْإِسْلَامَ عَلَى حَمْسٍ؛ وَبَابُ زِيَادَةِ الْإِيمَانِ وَنَقْصَانِهِ.

(106) ابْنُ تَيْمِيَّةٍ: كِتَابُ الْإِيمَانِ: 320، يَنْظُرُ تَعْلِيقَ الْمُحَقِّقِ.

(107) الْمَاتُورِيدِيُّ: كِتَابُ التَّوْحِيدِ: 388، 389، 391.

شكّ فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مرور»⁽¹⁰⁸⁾.

وكان موقف السلفية وسطا كما قلّمه ابن تيمية وابن أبي العز⁽¹⁰⁹⁾؛ إذ أجازوه في حال ومنعوه في أخرى⁽¹¹⁰⁾:

فهو جائز إذا كان المقصود من الاستثناء الجهل بالعاقبة والغيب؛ لأنّ المؤمن لا يعلم كيف تختم حياته بالإيمان أو غيره؛ أو المراد به التواضع وعدم تزكية النفس؛ فلا يدعي كمال الإيمان في نفسه والوفاء بكلّ الطاعات وترك المعاصي.

ويمنع عندما يراد به الشكّ في كونه مؤمنا بمعنى مصلّقا؛ لأنّه لا يجوز الشكّ في أصل الإيمان.

و أمّا الإباضية فلم يهتموا بالأمر كثيرا؛ وإنما ورد لديهم عرضا؛ كما يشير إلى هذا الأستاذ الجعيري⁽¹¹¹⁾؛ وعبروا عنه بلفظ تعليق الإيمان بالمشيئة إذا سئل المؤمن: أمؤمن أنت كيف يجب؟ ومنعوا الجواب بالإثبات القاطع إذا كان المقصود الإيمان الحقيقيّ الكامل بل يوكل علمه إلى الله تعالى؛ أي هنا يجوز الاستثناء، ولا يستثنى إذا كان المقصود بالسؤال أصل الإيمان والتصديق فيكون الجواب بالإثبات⁽¹¹²⁾. وهو قول

108) رواه البخاري بلفظ مختلف؛ وفي النسائي بلفظ «وحجة مرور»؛ انظر: البخاري: إيمان: باب من قال الإيمان هو العمل رقم 26؛ النسائي: السنن: شرح السيوطي وحاشية السدي تحقيق مكتب تحقيق التراث الإسلامي دار المعرفة بيروت 1411هـ: كتاب الزكاة باب جهد المقل رقم 2525؛ المعجم المفهرس: 420/1.

109) ابن أبي العز: علي بن علي بن محمد (731-792هـ/1331-1390م) انظر الزركلي: الأعلام: 313/4.

110) ابن تيمية: كتاب الإيمان: 321، 334، 335؛ الرسائل الكبرى: 30/1، ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 398.

111) الجعيري: البعد الحضاري: 501/2، 502.

112) حميس بن سعيد الرستاق: منهج الطالبين: مطبعة عيسى البابي الحلبي مصر 1979هـ: 575/1.

السلفية نفسه؛ وقول الشيخ اطفيش أيضا؛ حيث أجاز تعليق الإيمان بالمشيئة إذا كان المراد بذلك الخوف من الوفاء الكامل في الإيمان والشك في الحاتمة والجهل بها؛ وزاد إذا كان تبركا بالنطق بجملة: «إن شاء الله تعالى»؛ ومنعه إذا كان الاستثناء أساسا للشك في الحال وفي ذات الإيمان لأنه كفر كما مرّ عن الماتوريدي⁽¹¹³⁾.

و نلاحظ أنّ التفصيل الذي ذكره الشيخ اطفيش هو نفسه تفصيل الإباضية والسلفية؛ ولكنه أنسب وأكثر منطقية مع تعريفه للإيمان بأنه تصديق وما بعد التصديق فهو متمم ومكمل؛ بينما اعتبر الآخرون الإيمان هو كلّ التصديق والقول والعمل فكان الأنسب أن يميزوا الاستثناء مطلقا.

هذا هو القول في الاستثناء خاصة عند الإباضية والشيخ اطفيش؛ ونوافق الأستاذ الجعيري أنّهم لم يتطرقوا إلى الموضوع مثل غيرهم؛ بل أحيانا يتركونه في جانب اهتمام غيرهم به. ولكن نودّ الإشارة إلى طريقة أخرى تدلّ على اهتمام الإباضية بالموضوع ولكن بمنهج مغاير؛ ونقصد بهذا اهتمامهم بالخوف والرجاء في الإيمان وجعلوه أصلا في عقيدة الإيمان؛ ولا يكاد يخلو كتاب من مؤلفاتهم من الحديث في الموضوع؛ وهذا ما يجعلنا نساءل: ألا يكون الخوف والرجاء نوعا من الاستثناء؟

أ - مسألة الخوف والرجاء ومسألة الاستثناء

نعرف أولاً الخوف والرجاء كما يذكره الإباضية جزءا أو ركنا مهما في الإيمان؛ ونقتصر في ذلك على ما جاء عند الشيخ اطفيش فقد وضحه ولم يذكر شيئا جديدا على من سبقه من العلماء⁽¹¹⁴⁾.

(113) - التيسير: 334/4؛ - الهميان: 205/1؛ - شامل الأصل والفرع: 26/1.

(114) اسماعيل الجيطالي: قواعد الإسلام: 43/1، 44؛ أبو ستة: حاشية الوضع: مطبعة البارونية

مصر 1305هـ: 110؛ أبو حفص عمرو بن جميع: مقدمة التوحيد وشروحا: 57.

أولاً - تعريف الخوف والرجاء

الخوف: كما عرفه الشيخ في قوله: «الخوف: هنا الإشفاق من عذاب الله ﷻ، وضده الأمن [...] والخوف زاجر عن المعصية للعقاب عليها»⁽¹¹⁵⁾. فهو ناشئ من وجود الجزاء بالعذاب فيرهبه المؤمن ويخاف أن يكون من أهله؛ كما يكون للندم على الإثم والإخلال بالطاعة؛ ومن عدم القبول مهما بلغ العمل؛ وبلغت درجة العامل؛ لذلك يستوي فيه الملك والنبي وغيرهما من المكلفين⁽¹¹⁶⁾؛ وإذا لم يكن الخوف في القلب حلّ الأمن فيه.

أمّا الرجاء فهو «الطمع وضده اليأس [...] والرجاء داع إلى الطاعة للثواب عليها»⁽¹¹⁷⁾؛ فالرجاء يكون للأمل في الحصول على الثواب؛ وكون المؤمن ضمن الذين رضي الله عنهم؛ وهو كذلك الأمل في قبول العمل والموت على ذلك⁽¹¹⁸⁾.

فالخوف والرجاء حالان شعوريتان خاصتان بالقلب فقط بين الإنسان وبين الله تعالى؛ تجمعاته لا يأمن مكر الله تعالى ولا يقنط من رحمته؛ وهو أصل مأخوذ مما يدل على وجوب توفّر هذه المعاني في إيمان المؤمن ومن ذلك⁽¹¹⁹⁾:

قوله تعالى: ﴿وَأَقَامُوا مَكَرًا لَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكَرًا لَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ

الْخَاسِرُونَ﴾ [الأعراف: 99] وهذا يعني وجوب الخوف والنهي عن الأمن.

قوله تعالى: ﴿وَأَنبَأَهُ، لَا يَنبَأُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ

الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: 87] وهذا أمر بالرجاء.

(115) - شرح النيل: 586/16.

(116) - الذهب: 30، 31.

(117) - شرح النيل: 586/16.

(118) - المصدر نفسه؛ - الذهب: 30، 31؛ - جامع الوضع والحاشية: 64.

(119) - التيسير: 244/11.

قوله تعالى: ﴿مَنْ هُوَ قَانِتٌ - انْتَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْتَزُّ الْأَخِيرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ﴾ [الزمر: 09].

ثانيا - الاتصاف بالخوف والرجاء

يُصَفُّ لِلْمُؤْمِنِ بِالْخَوْفِ وَالرَّجَاءِ عَلَى حَالَيْنِ إِحْدَاهُمَا وَاجِبَةٌ وَالثَّانِيَةٌ مُسْتَحَبَّةٌ أَوْ جَائِزَةٌ.

ففي الأولى يجب أن يتحلَّى قلب المؤمن بالاثنتين معا باعتدال؛ ولا يجوز له أن يخلو من أحدهما؛ أو يغلب الخوف الرجاء أو العكس؛ فلا يميل إلى الرجاء أكثر من ميله إلى الخوف وذلك في كامل حياته. والسبب في وجوب هذا التساوي الحال النفسية التي ينتجها الشعور لدى الإنسان؛ فبالسواي يحصل له الاعتدال؛ لأنَّ الإفراط في الرجاء أو في الخوف يوقعان صاحبهما فيما نهى عنه شرعا: غلبة الخوف تنتج اليأس من الرحمة وهو من صفات الكفر؛ وتؤدِّي إلى الوسوسة والاضطراب؛ وأمَّا غلبة الرجاء فتتسبب صاحبها العذاب والجزاء؛ وتؤمِّنه وتمنِّيه بالعمو دائما؛ فيميل إلى الاستهتار وسرعة الانسلاخ من دينه⁽¹²⁰⁾؛ لذا وجب على المؤمن أن يحافظ على حال من العدل بين الطرفين.

وأما في الثانية فيمكن أن يغلب على الإنسان حال الرجاء في ثواب الله تعالى على حال الخوف من العقاب دون أن يتخلَّى عن هذا الخوف؛ ويجوز له ذلك حال الاحتضار والوفاء؛ حتَّى يكون محسنا الظنَّ بربه برجائه الثواب أكثر من خوفه العقاب حتَّى لا ينقلب إلى سوء الظن بالله تعالى مع أنَّه مؤمن به. ويقول الشيخ اطفيش عن ذلك: «ورُحِّصَ أن يهلك بغلبة أحدهما على الآخر ما لم يَعْرِ منه؛ ورُحِّصَ بعضهم لمحتضر مطلقا أن يميل للرجاء»⁽¹²¹⁾. واستدلَّ على جواز هذا التغليب بالحديث القدسي: «أنا عند ظنِّ عبدي بي فليظنَّ بي ما شاء وإذا أحبَّ عبدي لقائي أحببت

(120) - جامع الرفع والحاشية: 64؛ - شامل الأصل والفرع: 79/1؛ - الذهب: 31.

(121) - شامل الأصل والفرع: 79/1.

لقاءه»⁽¹²²⁾؛ وأحيانا يرى أنّ غلبة الرجاء في حال الاحتضار ليست فقط جائزة بل مطلوبة كما في قوله «و ينبغي الميل إلى الرجاء عند الموت»⁽¹²³⁾.

وللخوف والرجاء أثر بليغ في ضبط السلوك الإنساني لدى المؤمن؛ فيبقيه على المنهج القرآنيّ الإيمانيّ؛ ويجعله مستمرّاً الشعور بالإيمان والعمل بمقتضاه؛ ويقوّي لديه الميل إلى الاحتياط لدينه والأمل والعمل.

وإن أكّد الإباضية على هذا وجعلوه من أجزاء العقيدة خصوصا؛ فليس معنى ذلك أنّ غيرهم لم يتكلموا فيه؛ لكن الإباضية اهتموا بأهمية بالغة به، وسعوا إلى الجانب العمليّ فيه أكثر؛ بينما يرد هذا المعنى من الخوف والرجاء عند غيرهم ضمن الترغيب والترهيب والتصوّف؛ وقد خصّص له الغزاليّ كتابا كاملا في الإحياء.

ب - العلاقة بين الخوف والرجاء والاستثناء

وبالمقارنة نرى أنّ للسائلين متقاربتان كثيرا؛ فمن حيث النافع المسوّغ للاستثناء والخوف والرجاء نجده شيئا واحدا؛ فقد جاز الاستثناء - عند من يجيزه - بسبب عدم اليقين في الخاتمة؛ والثبات على الإيمان؛ وتحصيل الإيمان الكامل للطلق الذي يجعل المؤمن أهلا لدخول الجنة؛ كذلك يتعلّق الخوف والرجاء بالأسباب ذاتها؛ فالخائف يخاف من عدم قبول العمل والإيمان؛ ويجهل مقامه الحقيقيّ لدى الله تعالى؛ كما يجهل ما يختم له به؛ ويرجو أن يكون على وفق ما طلب منه من الوفاء والعمل. وكلاهما - الخوف والرجاء والاستثناء - يدلّ على شعور داخليّ من للمسلم تجاه إيمانه فهما يلتقيان في الدلالة على هذا الشعور.

(122) - جامع الوضع والحاشية: 64؛ لم نقف على هذا النص، وما وجدناه في البخاري يختلف عما ذكره الشيخ؛ انظر: البخاري: التوحيد: باب قوله تعالى: هُوَ يُحَدِّثُكُمْ أَنَّهُ تُفْسِدُهُ ﴿١﴾ رقم 6970؛ وباب قول الله: هُوَ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ ﴿١﴾ رقم 7065.

(123) - الذهب: 31.

و يختلف الخوف والرجاء والاستثناء في أنّ الاستثناء يصدر عن عقيدة الخوف والرجاء ثمّ يصبح قولاً يُقرّ به المؤمن عندما يسأل عن إيمانه؛ فيكون الاستثناء القوليّ تعبيراً عن الخوف والرجاء الذي هو استثناء شعوريّ؛ ويختلفان أيضاً في أنّ الخوف والرجاء مطلوبان من المؤمن دوماً على الاستمرار؛ بينما يأتي الاستثناء في حالات خاصّة معيّنة استجابة للسؤال عن الإيمان.

فالمسألان تدلّان على شيء واحد في حقيقتهما؛ ولا فرق بينهما سوى في الأسماء والألفاظ: بدليل أنّ أثرهما على السلوك واحد؛ لأنّهما يمنعان من تزكية النفس والاستكانة إلى الأمن؛ ويلفغان إلى العمل دوماً على تقوية الإيمان وتجيده واقعا.

فالإباضية وإن لم يبحثوا هذه المسألة باسم الاستثناء فقد أفاضوا في دراستها تحت عنوان آخر؛ ولكنهم انطلقوا في ذلك من نصوص بينما انطلق غيرهم في دراسة الاستثناء استجابة لجدل واقع وردّ فعل لما أثاره المرجحة.

5- أحكام منزلة الإيمان

يترتب عن الإيمان والاعتقاد في الله تعالى وجوب طاعته؛ والامتناع لأمره؛ والانتهاز عن نواهيه؛ وهذه هي الواجبات التي يكلف بها المؤمن ونزلت بها الشريعة وفصلتها كتب الفقه في العبادات والمعاملات؛ ومن جانب آخر فإنّ دخول الإنسان في الإيمان يفرض له حقوقاً على إخوانه الذين تربطهم به رابطة أخوة العقيدة؛ وهذا ما عني العلماء ببيانه ضمن أحكام منزلة الإيمان؛ كما سنرى رأي الشيخ اطفيش فيه كما يلي:

1- اسم صاحب منزلة الإيمان

اختلف في الاسم الذي ينادى به صاحب هذه المنزلة؛ هل يسمّى مؤمناً بمجرد الإقرار بالشهادة؛ أو حتّى يوفّي بالعمل؟ وهل الوفاء يتمّ بعمل واحد أو حتّى يداوم على

العمل ويستمر عليه؟ هكذا تناقش الإباضية المسألة بينهم واختلفوا حسب تعريفهم للإيمان؛ ولما كان الجمهور منهم يرى أن الإيمان تصديق وقول وعمل؛ فقد قصرُوا وصف الإيمان على من أتى بالعمل إلى جانب القول والتصديق واستمر على ذلك؛ - كما يقول أبو عمار - واستدل من اللغة على إثبات هذا الرأي بأن لفظ: المؤمن اسم فاعل؛ وهو لا يقع ولا يدل إلا على الاستمرار والمداومة؛ مثل: الباني والخائض والصائغ لا يسمون بهذه الأسماء لمجرد القيام بهذه الأعمال في المرة الأولى؛ بل إذا غلب عليهم ذلك؛ ثم يضيف أن الذي صدق وأقرّ وضيع العمل يطلق عليه: "الذي آمن" كما يسميه القرآن؛ وينادي به ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾⁽¹²⁴⁾.

ومرجع هذا الرأي عند جمهور الإباضية هو تعريفهم للإيمان؛ وما دام الشيخ لم يوافقهم في صيغة التعريف؛ فقد خالفهم أيضا في شرط تسمية صاحب هذه المنزلة؛ فهو يرى أن الإيمان يقابله الكفر والشرك؛ فكل من ليس مشركا ولا كافرا جاز في حقه أن يسمّى مؤمنا؛ وأقل ما يطلب منه لذلك أن يقرّ بالشهادة إقرارا قوليا⁽¹²⁵⁾. وقال عن الشروط التي وضعها الإباضية لتسمية المؤمن إنها تصلح شروطا للحكم على صاحبها بدخوله الجنة؛ ولا يدخلها حتى يوفّي بها؛ أما ما قاله أبو عمار فغير مجمع عليه لدى الإباضية؛ فهم يطلقون أيضا اسم المؤمن على من أقرّ بالتوحيد ولو لم يوفّ بالعمل والطاعات؛ واستدل على إطلاق اسم المؤمن دون انتظار الوفاء من صاحبه بقوله تعالى: ﴿فَتَحْزَبُوا رَبَّكُمْ مَوْنَةً﴾ [النساء: 92]، فإن الإباضية لم يشترطوا لهذا الحكم مؤمنا موفيا بالطاعات والأعمال؛ وإن قال بعضهم بهذا الشرط لكنه شاذ في المذهب⁽¹²⁶⁾.

(124) أبو عمار: الموجز: 102/2؛ الشماخي: متن الديانات: 49.

(125) -الذهب: 11؛ -ترتيب المدونة الكبرى لأبي غانم: داراليقظة العربية للتأليف سورية 1394هـ/1971م: 128/1.

(126) - شرح أصول تيفغورين: 245؛ - الهميان: 7 ق 2/128.

لقد كانت حجّة الشيخ أقوى في تسمية من نطق بالشهادة مؤمناً؛ وكان منطقيّاً مع تعريفه للإيمان بالتصديق؛ بينما ذهب جمهور الإباضية إلى اشتراط ما يجعل الإنسان أهلاً لدخول الجنة؛ وهذا حكم ليس بيد الإنسان؛ وليست تسميته مؤمناً تعني بالضرورة أنّه موفّ ويجازى بالجنة؛ كما أنّ ما اشتراطه يجعل الحكم على الناس بالإيمان صعباً إذ يجب انتظار خاتمته حتى يتبيّن إن كانوا مداومين على الوفاء أو مقصّرين؛ وهو ما لم يكلف الله تعالى به عباده؛ والشواهد على ما ذهب إليه الشيخ اطفيش كثيرة؛ نأخذ مثلاً لذلك في دية المؤمن المقتول خطأ؛ فقد قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً﴾ [النساء: 92] فهل يعني هذا أنّ من قتل غير موفّ بالعمل لا يجري في حقّه هذا الحكم؟ لذا يظهر أنّ رأى الشيخ في الموضوع أرجح؛ فيطلق اسم المؤمن على كلّ من نطق بالشهادة.

ب - عصمة دم المؤمن وحرمة ماله وعرضه

مجرد نطق الإنسان وإقراره بالشهادة تنطبق عليه هذه الأحكام؛ فيحرم قتله؛ وأخذ ماله وإضراره في عرضه؛ أو بدنه إلاّ بحقّ شرعيّ؛ ويستوي في هذا جميع الذين نطقوا بالشهادة؛ ولا فرق بين أحكامهم؛ وهو ما يجب على المؤمن اعتقاده والامتثال له⁽¹²⁷⁾؛ ولا يشترط لثبوت هذه الأحكام شيء غير الإقرار بالشهادة⁽¹²⁸⁾؛ وهذه بعض أقوال الشيخ تبيّن ذلك:

«والذي أذهب إليه: أنّ يعتقد تحريم ظلمهم في أبدانهم؛ بالضرب؛ والكّي ونحوهما من مضارّ البدن؛ ولو كان مما لا يؤدّي إلى الموت؛ والزنى بهم؛ وحبسهم

(127) الشماخي: متن الديانات: 49.

(128) - شرح عقيدة التوحيد: 73.

عن التصرف وتعطيل بعض قوة حاسة من حواسهم»⁽¹²⁹⁾. ثم قارن بين الإباضية والمالكية في اتفاقهم على تحريم قتل المؤمن بقوله: «ومنهنا ومنهبا مالك متحداً في أنه من آمن عند السيف يترك ولا يقتل إذا كان قتله للإشراك؛ وكذلك إن آمن عند إرادة القتل فقتل يقبل الله إيمانه لأنه لم يعاين ملك الموت»⁽¹³⁰⁾؛ ويبيّن حكم من أحلّ بأحد هذه الحقوق قائلاً: «ومن أحلّ مال الموحّد أو سلبه أو سببه أشرك إلا إن تأوّل؛ كالصفرية المحلّين لذلك منه إذا فعل ذنباً أو كبيرة؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَن آطَعْتُمْوَهُمْ، إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾⁽¹³¹⁾؛ وأجيب بأنّ المراد أطمعتموهم في استحلالها؛ ومن أراق دمه حكم عليه بالعصيان»⁽¹³²⁾. وقد أكد الشيخ كغيره من الإباضية على هذه الحقوق؛ بما يدلّ على اهتمامه بالرابطة الإسلامية؛ وأنّ الاختلاف مهما بلغ لا يصل إلى الظلم؛ ولا يكون ذريعة إليه فنفس المؤمن عزيزة عند الله تعالى وعند المؤمنين. ولا تتعلّق حقوق المؤمن بهذا الذي ذكر فقط؛ بل هناك حقوق أخرى.

جـ- باقى الأحكام المتعلقة بالمؤمن

قد أجمل الشيخ اطفيش بعض الحقوق المتعلقة بالمؤمن نذكرها فيما يلي⁽¹³³⁾:

- ولاية للمؤمن وحبّه في الدين. واتخاذ المؤمنين إخوة؛ والنصح لهم والاستغفار لهم.

- إثبات شهادة المؤمن وعدالته والتزكية له.

(129) - حاشية القناطر: 2/ظ: 05.

(130) - تفسير ألباز: 06.

(131) نص الآية: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ...﴾ [سورة الأنعام: 121].

(132) - الذهب: 28.

(133) - شرح عقيدة التوحيد: 287 - 291؛ - شرح أصول تبغورين: 274.

- دعوة المؤمنين إلى الوحدة حينما يختلفون.

- أخذ الزكاة من أغنياء المؤمنين و صرفها على فقرائهم.

- قتال الباغي المؤمن والبراءة منه.

- عدم قتل الجريح والفارّ من البغاة وإن لم يكن لهم مأوى؛ وجواز ذلك عند توفر المأوى لهم.

- في حال اقتتال المسلمين بينهم يردّ السلاح إلى صاحبه إذا تركه في الميدان؛ إن عرف؛ أو إلى ورثته أو إلى الفقراء إن لم تبقى لهم قوّة؛ ويجوز إمساكه إلى حين إن خيف منهم؛ وهذا الرأي - وإن أخذ على حريته منذ سلف الإباضية الأوائل - يدلّ على درجة كبيرة من التنزه من مال الغير ولو كان سلاحا يقاتل به - إذا كان صاحبه مسلما - وقد ردّ الشيخ اطفيش في هذه المسألة على من نسب إلى الإباضية خلاف ذلك وقال: «ونسب⁽¹³⁴⁾ إلينا القول بحلال سلاح الأعداء عند الحرب، ودوابّهم، إذا وجدناها في الحرب؛ ولا نقول بذلك؛ بل قال بعضنا حلال للفقراء الذين شهدوا القتال وهو قول ضعيف لا يعمل به؛ والصحيح أن تردّ إليهم؛ نعم، إن لم يعرف أصحابها ولا وارثهم حلّت للفقراء مطلقا؛ ولعلّ ما ذكره قول لبعض الفرق من الإباضية غير الفرقة المصيبة»⁽¹³⁵⁾.

فهذه حقوق تكفل للمسلم؛ فيما يخصّ التعامل معه في الدنيا؛ وأما أحكام الآخرة؛ ففيها تفصيل يأتي في مبحث الوعد والوعيد. ونلاحظ أنّ اهتمام الشيخ اطفيش بهذا الموضوع كان تبعا لمن سبقه من الإباضية؛ وإن اختلف معهم في تسمية المؤمن؛ لكن سايرهم في الباقي؛ وكان مصدر هذا الاهتمام تحريم الأدلة الشرعية؛ والسعي إلى تحقيقها؛ كما لا ننكر فضل التجربة التي عاشها الإباضية في تاريخهم الطويل التي مكنتهم

(134) المقصود به عضد الدين الإيجي.

(135) - شرح لامية ابن النظر: 553/2؛ - الذهب: 65.

من التطبيق الفعليّ لهذه الأحكام؛ خاصة في النزاعات والمعارك التي خاضوها؛ والأحوال التي عاشوها منذ أيام الأمويين ومن بعدهم مشرقاً ومغرباً؛ وهذا جعلهم يصرون على تحديد هذه الأحكام وإدراجها ضمن العقيدة⁽¹³⁶⁾.

هذا ما تعلق بمنزلة الإيمان؛ ورأينا مواقف الشيخ اطفيش فيها تميّز بدقّة استعمال اللفظ؛ مما أدى به إلى مخالفة جمهور الإباضية؛ فكان يرى أنّ الإيمان هو التصديق بالقلب؛ تصديقاً يدفع إلى الإقرار والعمل اللذين هما الأجزاء للمكّملة للإيمان. ولا يقبل عند الله تعالى إلاّ بالوفاء بهما؛ وكان يقصد بهذا الرأي الرجوع بالإيمان إلى أصله الحقيقي؛ ويكفي في الإيمان التصديق والنطق بالشهادة بأجزائها دون المطالبة بغيرها من التفاصيل إلاّ إذا قامت الحاجة؛ والإيمان يزيد وينقص لكن ليس لزيادة أصله التصديق ولكن لزيادة العمل والأدلة والخصال المتعلقة به؛ وكان مخالفاً للإباضية في ذلك ظاهراً؛ لكن في المعنى ينتهي إلى كونه خلافاً لفظياً؛ كما كان يقول بجواز الاستثناء في الإيمان باعتبار الجهل بالخاتمة؛ ومنعه إذا كان شكاً في حقيقة الإيمان؛ وثبت أنّ موضوع الخوف والرجاء عنده وعند الإباضية هو شكل آخر من الاستثناء؛ وقد بيّن درجات الخوف والرجاء ومجاهاهما ووجوب العدل بينهما؛ وجواز غلبة الرجاء عند الاحتضار؛ كما يترتب عن منزلة الإيمان أحكام في حقّ المؤمن؛ أولها تسمية كلّ من نطق بالشهادة وأقرّ بها مؤمناً دون طلب وفائه بالعمل واستمراره عليه خلافاً للمشهور عند الإباضية؛ ثمّ اتفق معهم في باقي الأحكام التي تتعلّق بالتعامل بين المؤمنين ممّا يحفظ أبدانهم ودماهم وأعراضهم وأموالهم؛ وكلّ استحلال للنكاح يصبح شركاً؛ وكلّ مخالفة له تعتبر معصية من الكبائر. وهذه الأحكام تجري وتصلح في حقّ من كان مؤمناً أمّا غيره ففي حقّه أحكام أخرى ستّضح من خلال ما يأتي من مبحثي المنزلة بين الإيمان والكفر؛ ثمّ منزلة الكفر.

(136) على يحيى معمر: الإباضية دراسة مركزية في أصولهم وتاريخهم: المطبعة العربية غرداية

P. Cuperly : Introduction, 61. 52، 51، 1982م:

المبحث الثاني

المنزلة بين الإيمان والكفر

1- تعريف المنزلة بين الإيمان والكفر

وتتعلق هذه المنزلة، أساسا بالكلام عن صاحب الكبيرة، وما هي المنزلة التي ينزل فيها، وماذا يثبت له من الأحكام؟

قد سبقت في بداية الفصل الإشارة إلى تقسيم الإباضية الناس إلى ثلاثة أصناف: مؤمن وكافر، وما بينهما يعبرون له باسم المنزلة بين المنزلتين أي: بين الإيمان والكفر كما يسمونها منزلة النفاق، وجعلها تبيغورين الأصل الخامس من أصول الدين، وآتبعه في ذلك الشيخ اطفيش وقال: «وإنما علينا أن نثبت ثلاث منازل النفاق والشرك والإيمان»⁽¹⁾.

و ينبغي أن نشير إلى أنّ إثبات هذه المنازل الثلاث إنما المقصود به واقع الناس في الدنيا وموقفهم من الإيمان والكفر، فهم على هذه المنازل، وأثبتت لأجراء الأحكام فقط، وليست هذه المنزلة بين المنزلتين مساوية لما عند المعتزلة؛ لأنّ ما أثبتته المعتزلة قصد به الجزاء في الآخرة، أمّا عند الإباضية فالجزاء نوعان لا ثالث لهما: فهو إما مؤمن إلى الجنة أو كافر إلى النار، فكلّ ما ليس بإيمان فهو كفر، فهما منزلتان متناقضتان لا ترتفعان معاً، ولذلك يقولون لا منزلة بين الإيمان والكفر؛ لأنّ الكفر يشمل كفر الشرك وكفر النفاق⁽²⁾؛ ويقول الشماخي في متن الديانات: «ندين بأن لا منزلة بين منزلة الإيمان ومنزلة الكفر»⁽³⁾، إذن فالمنزلة المثبتة بين

(1) - شرح أصول تبيغورين: 203؛ انظر: -المصدر نفسه: 194؛ - شرح لامية ابن النظر: 561/1.

(2) - شرح أصول تبيغورين: 219؛ 220.

(3) الشماخي: متن الديانات: 49.

الإيمان والكفر هي منزلة صاحب الكبيرة، وأما التي نفيت فهي للنزلة بين منزلة الجنة ومنزلة النار باعتبار الجزاء، وما يهمننا في هذا المبحث هو أمر صاحب الكبيرة الذي اختلف فيه كثيرا خاصة من حيث تسميته، وما يصدق عليه من الأوصاف والأحكام المتعلقة به؛ وأقل ما اتفق عليه في شأنه هو وصفه بفاعل الكبيرة، وهذا وصف للواقع، وله أسماء متعدّدة تختلف من مدرسة إلى أخرى، وأشهر هذه الأسماء: للمؤمن والعاصي والفاسق والكافر كفر نعمة والمنافق والمشرك. ولا يختصّ كلّ اسم بذهب، بل أحيانا نجد أكثر من اسمين لدى مذهب واحد يسمّى به صاحب الكبيرة. ويهمننا أن نعلم موقف الشيخ اطفيش من هذه الأسماء، ومذهبه في تسمية صاحب الكبيرة، ولا شك أنّ للتسمية علاقة بالحكم على المسمى لأنها تنشأ عن تصوّر وضعه وحاله.

2 - تسمية صاحب الكبيرة مؤمنا

ينسب الى المرجحة خاصة تسمية صاحب الكبيرة مؤمنا، إذ لا تضرّ عندهم المعصية مع الإيمان، كما قال به الأشاعرة أيضا⁽⁴⁾، ورفض الشيخ اطفيش هذا الاسم إذا كان باعتبار تسوية صاحب الكبيرة في الدرجة نفسها مع المؤمن الموفّي، وجعلهما يتلقيان الجزاء والثواب نفسه، ورضي بهذه التسمية مقيّدة من اعتبار الثواب، فيسمى مؤمنا لكن يلقي جزاء فعل الكبيرة⁽⁵⁾؛ والمسوّغ لهذه التسمية عند الشيخ اطفيش هو ما عند صاحب الكبيرة من التصديق، والإقرار بالتوحيد، لأنه ولو فعل الكبيرة لم يتخلّ عن أصل الإيمان والإقرار، لذلك فلا يخرج من الإيمان وتسميته مجرد فعله الكبيرة، وهذا الرأي من الشيخ تابع لموقفه من تعريف الإيمان اصطلاحا بالتصديق، ولذلك قال: «وقد يطلق عليه مؤمن ومسلم بمعنى التوحيد»⁽⁶⁾؛

(4) - شرح عقيدة التوحيد: 388؛ - جامع الوضع والحاوية: 49.

(5) - المصدر نفسه.

(6) - شرح عقيدة التوحيد: 388.

كما يطلق عليه أحيانا اسم المؤمن من قبيل الجحاز والتوسّع في المصطلح⁽⁷⁾، والشيخ في هذا الرأي يخالف المشهور عند الإباضية الذين منعوا اسم المؤمن عن صاحب الكبيرة؛ وقال مدافعا عن رأيه: «فالحقّ عندي جواز تسمية المنافق⁽⁸⁾ مؤمنا، بمعنى موحدًا، فالعرب تسمي باسم الفاعل مَنْ فعل الفعل ولو مرة؛ فمن خاط ولو مرة يقال له خايط ولا يقال: خياط إلا إن اعتاد؛ إلا إن كان لأصحابنا دليل نقلّي فمسلم»⁽⁹⁾، وهو يشير إلى ما سبق عن أبي عمّار من أنّ التسمية باسم الفاعل لا تكون إلا بالاعتiad والاستمرار و«المؤمن» لا يسمّى به في رأي أبي عمّار إلا من اعتاد العمل واستمرّ على الوفاء، وقد كانت حجّة الشيخ اطفيش أقوى، لتفرقه بين صيغة اسم الفاعل التي لا تدلّ على الدوام والاستمرار لنهاها، وبين صيغة المبالغة التي تقتضي ذلك، كما أنّه لو تعلق الأمر في التسمية بالمؤمن بالوفاء كما ذهب إليه الإباضية لكان من العسير إطلاق هذه التسمية على أحد للجهل بخفايا القلوب، ولأنّ صاحب الكبيرة قد لا يعتادها أو يعتاد كبيرة واحدة مع وفائه بالطاعات الأخرى، فكان الراجح تسميته مؤمنا كما ذهب إليه الشيخ اطفيش، ومع هذا فإنّ الخلاف بين الشيخ وبين الإباضية ليس ذا أهميّة لأنّه لفظي لا تفاقه معهم في شأن المصير كما سيأتي.

3- تسمية صاحب الكبيرة عاصيا وفاسقا

إنّ تسمية صاحب الكبيرة عاصيا وفاسقا متداولة بين مذاهب متعدّدة: فقد قال به الحشوية والسلفية لأنّهم يرون المعصية تشمل الفسوق والكفر وتعمّهما⁽¹⁰⁾. ونسبه أبو زكرياء الجنائوني إلى الإباضية بأصنافها، وإلى الزيدية والشيعة⁽¹¹⁾؛ وهو من أقوال

(7) - تفسير الغاز: 04.

(8) يعني به صاحب الكبيرة.

(9) - الهميان: ط1؛ : 10 / 349.

(10) ابن تيمية: كتاب الإيمان: 72؛ - الذهب: 27؛ - جامع الوضع والحاشية: 72.

(11) أبو زكرياء: كتاب الوضع: 15؛ 16؛ - جامع الوضع والحاشية؛ 33؛ - تفسير الغاز: 40.

المعتزلة أيضاً⁽¹²⁾. وسبب الاتفاق على هذه التسمية كونها قريبة من تفسير المعنى الأصلي من فعل الكبيرة؛ فهي معصية، ووصف صاحبها بالعصيان والفسوق وارتكاب الكبيرة كلّها على درجة واحدة، فهي وصف لفعل هو إتيان الكبيرة.

4 - تسمية صاحب الكبر كافراً كفر نعمة

وهو اسم اشتهرت تسمية صاحب الكبيرة به عند الإباضية، فالكافر كفر نعمة هو الفاسق وهو العاصي، ويسميه الإباضية أحياناً كافراً كافراً دون الكفر، أو دون الكفر الصريح والشرك⁽¹³⁾، وقال به الشيخ اطفيش وبين سبب تسمية صاحب الكبيرة به، وهو: أنه خالف ما صدق به من الإيمان لما أتى الكبيرة وآتبع هواه، ولم يعبد الله تعالى كما هو مطلوب منه، فكفر بنعمته، وبما منّ به عليه⁽¹⁴⁾؛ ولما لم يشكر هذه النعم كان كافراً، وكما يكون عدم الشكر بالإشراك يكون بفعل الكبائر من المسلم⁽¹⁵⁾.

- أدلة تسمية صاحب الكبيرة كافراً كفر نعمة

بين الشيخ اطفيش بأدلة من القرآن الكريم ومن السنة النبوية جواز تسمية صاحب الكبيرة كافراً كفر نعمة، وهذه أهم استدلالاته:
أما من القرآن الكريم فقد ذكر آيتين هما:

- قوله تعالى: ﴿فَإِذْ كُفِّرُوا بِنِعْمِهِ أَفْكَرُوا لِئَلاَّ يَكْفُرُوا﴾ [البقرة:

(12) عبد الجبار: تنزيه القرآن: 68؛ - التيسير: 384/12.

(13) - الهميان: 195/1؛ الجعيري: البعد الحضاري: 512/2.

(14) - تقارير على حاشية الديانات: وظ؛ : 11.

(15) - شامل الأصل والفرع: 24/1.

[152]. وقال في الاستدلال به: «والآية نصّ في أنّ فاعل الكبيرة يسمّى كافراً، ولو كانت دون الشرك لأنّ المراد هنا هو ما دون الشرك من الكبائر، أو الشرك وما دونه لا الشرك وحده»⁽¹⁶⁾. واعتمد الشيخ هنا على المقابلة بين الشكر والكفر الواردة في الآية، فما ليس شكراً فهو كفر سواء كان كفر شرك أو غيره.

- قوله تعالى: ﴿وَأَفْتُوا مَنِ بَبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾
[البقرة: 85] وقال عنها إنّها تحتمل معنى كفر الجارحة وهو الفسق، فيسمّى صاحبه كافراً⁽¹⁷⁾؛ لأنّ الآية جمعت بين الإيمان بجزء من الكتاب وبين إنكار الباقي، وسمّت الإنكار كافراً ولو مع وجود الإيمان، وهو شبيه بموقف صاحب الكبيرة: مؤمن مصدّق بالدين؛ ولكنّه ترك ما أمر به وفعل ما نهى عنه، وقد استدلّ بالآية على سبيل الاحتمال ولم يجزم بذلك لأنّها لم تأت صراحة في شأن المؤمنين بل كانت في بني إسرائيل وتصرفهم مع الأنبياء عليهم السّلام، بينما نجد أبا عمار عبد الكافي يستدلّ بها مباشرة ويجعلها عامّة⁽¹⁸⁾.

هذا ما وجدنا عند الشيخ اطفيش من الاستدلال بالقرآن الكريم في الموضوع، وهو نزر يسير بالنسبة إلى ما ذكره غيره من السابقين، خاصّة أبو يعقوب الوارجلاني وأبو عمار عبد الكافي، والسالمي وهو معاصر له، فإنّهم ذكروا عدّة أدلّة من القرآن الكريم⁽¹⁹⁾، وجدنا للشيخ اطفيش تجاه هذه الأدلّة موقفين: إمّا أنّه لا يراها دليلاً فلم يشر إلى دلالتها على للموضوع، وإمّا أنّه يراها أدلّة خاصّة في المشركين لا يمكن تعميمها على غيرهم، مع أنّ في بعض هذه النصوص دلالة قويّة على الموضوع، ومن هذه الآيات التي تركها ما يلي:

(16) - الهميان: 404/2؛ انظر: التيسير: 214/1.

(17) - الهميان: 118/1.

(18) أبو عمار: الموجز: 102/2.

(19) الوارجلاني: الدليل: 30/2؛ أبو عمار: الموجز: 102/2؛ السالمي مشارق: 308/2؛ 309.

- قوله تعالى: ﴿وَرَبَّنَا إِنِّي كُنْتُ مِنَ الضَّالِّينَ﴾ [آل عمران: 192] مع قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْغَيْبَ لَمَعْلُومٌ﴾ [النحل: 27] استدلال بهما الشيخ السالمي على أنّ الفاسق من الكافرين لأنّه يخزيه الله تعالى فكان منهم⁽²⁰⁾ بينما قال الشيخ اطفيش إنّ الأولى تدلّ على مجرد عدم الشفاعة لأهل النار، وأمّا الثانية فإنّها تتحدّث عن المشركين ولا تنطبق على الفاسقين⁽²¹⁾؛ بينما كان استدلال الشيخ السالمي منطقيًا خاصّة من الآية الأولى ما دامت تعمّ أهل النار ولا تستثنى أحدا منهم ويبدو أنّ الشيخ قد غلب جانب أخذ النصوص على ظاهرها وآثره على تأويلها والاستدلال غير المباشر منها.

أمّا من السنّة النبويّة فقد ذكر الشيخ اطفيش أدلّة متعدّدة خلافا لما كان عليه شأنه في الاستدلال بالقرآن الكريم؛ ومن الأحاديث التي استدلال بها ما يلي⁽²²⁾:

قوله ﷺ: «ليس بين العبد والكفر إلا ترك الصلاة» أو: «من ترك الصلاة متعمّدًا فقد كفر»⁽²³⁾.

وقوله أيضا: «لا ترجعوا بعدي كفّارًا يضرب بعضكم رقاب بعض»⁽²⁴⁾.

حديث: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»⁽²⁵⁾.

(20) السالمي: مشارق: 310/2.

(21) - الهميان: 399/4؛ - التيسير: ط1: 658/1؛ 659؛ انظر: أبو عمار: الموجز: 98/2، 100، 102؛ - الهميان: 404/2؛ 231/5؛ 232؛ - التيسير: 214/1.

(22) - شرح أصول تبيينغورين: 221؛ 222؛ - ترتيب الترتيب: طبع قديم الجزائر: 1326هـ: 84؛ 85؛ - شامل الأصل والفرع: 25/1؛ تفسير ألباز: 04.

(23) رواه مسلم بلفظ «إن بين الرجل والشرك والكفر ترك الصلاة»؛ انظر مسلم: الإيمان: باب إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة رقم 82؛ المعجم المفهرس: 351/4؛ 37/6؛ 431.

(24) البخاري: العلم: باب الإنصاف للعلماء رقم 121؛ المعجم المفهرس: 44/6.

(25) البخاري: المظالم باب النهي بغير إذن صاحبه رقم 2343؛ انظر الهيثمي: مجمع الزوائد: 101/1.

فقد جاءت هذه الأحاديث في مجملها على نهج واحد، تدلّ على أنّ ترك الطاعة أو فعل المعصية يؤدي إلى الكفر، وأنّ صاحبها كافر، وسمت هذه الأحاديث المعاصي بذاتها لذلك أخذت على ظاهرها، ولم يكن الاستدلال بها يحتاج إلى استنباط أو تأويل، وكانت قويّة الدلالة في الموضوع من أجل ذلك.

كما استدللّ الشيخ اطفيش من غير القرآن والسنة على الموضوع، ومن هذه الاستدلالات ما يلي:

فاللغة تدلّ على أنّ كفر النعمة ينطبق على الفاسق، ويمكن وصفه بذلك؛ وقد اهتمّ الشيخ بهذا الاستدلال، منطلقاً من أنّ الفاسق صاحب الكبيرة عصى ربّه ولم يشكر نعمته، فقد كفرها، لذلك يصدق عليه اسم الكافر كفر النعمة، وكذلك العرف لدى الناس أنّهم يستعملون كفر النعمة لمن جحد نعمة أخيه ولم يشكرها⁽²⁶⁾، وهو ما ذكره أهل اللغة أيضاً، وينسبون كفر النعمة لمن جحد أنعم الله تعالى وسترها⁽²⁷⁾ وقد استشهد الشيخ اطفيش بقول عنتره في معلقته:

نُبِئْتُ عَمْرًا غَيْرَ شَاكِرٍ نِعْمَتِي وَالْكَفْرُ مُخْبِثَةٌ لِنَفْسِ الْمُنْعِمِ⁽²⁸⁾

كما أشار إلى استعمال الميرد⁽²⁹⁾ لهذا المعنى في كتابه «الكامل»؛ وما وجدناه هو رواية عن ابن عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا في شأن كفر المعروف،

(25) البخاري: المظالم باب النهي بغير إذن صاحبه رقم 2343؛ انظر الهيثمي: مجمع الزوائد: 101/1.

(26) - شامل الأصل والفرع: 25/1.

(27) الفيروز آبادي: القاموس: 128/2.

(28) ابراهيم الزين: شرح ديوان عنتره: دار النجاح ودار الفكر؛ بيروت. دت: 212؛ انظر

الوارجلاني: الدليل: 29/2؛ - شرح أصول تيفغورين: 221.

(29) الميرد: أبو العبّاس محمد بن يزيد الأزدي: (210-286هـ/826-899م) إمام لغوي أديب له

من الكتب: «الكامل» و«المذكّر والمؤنث» و«المقتضب»... انظر الزركلي: الأعلام: 144/7.

وعدم شكر ما فعله الغير من الخير⁽³⁰⁾.

ثُمَّ إِنَّ التناقض الموجود بين مصطلح الإيمان ومصطلح الكفر يقتضي إدخال صاحب الكبيرة في أحدهما، لأنَّ الإيمان تصديق والكفر إنكار، ولا وجود لحال ثالثة ليست بتصديق ولا إنكار؛ وصاحب الكبيرة لا يكون مؤمنا لعصيانه، فبقي أن يكون كافرا، وهذا الدليل يصلح مع تعريف الإِبَاضِيَّةِ الإيمان بمجموع التصديق والقول والعمل؛ لذلك استدلَّ به أبو عمار على هذا النهج⁽³¹⁾، بينما يبدو أنَّ استدلال الشيخ اَطْفِيَّشْ به يوقعه في تناقض لأنَّه يَعْرِفُ الإيمان بالتصديق، وصاحب الكبيرة معه تصديقه ولو فعل المعصية، والشيخ نفسه سمَّاه مؤمنا، ثُمَّ ذهب هنا الى مجازاة الإِبَاضِيَّةِ ومسائرتهم في الدليل فسَمَّى صاحب الكبيرة كافرا؛ إِلاَّ أَنَّ هذا التناقض قد يرتفع إذا أخذنا بالاعتبار أَنَّ الشيخ يرى أَنَّ التصديق لا يكفي وحده إِلاَّ بالقول والعمل، وصاحب الكبيرة قد ضيَّع العمل؛ لكن يبقى الإشكال قائما في أَنَّهُ مع ذلك لم يضيَّع التصديق؛ فهذا الاستدلال في نظرنا لا ينسجم مع ما ذهب إليه الشيخ اَطْفِيَّشْ في تعريف الإيمان ولا يصلح لذلك.

كما استدلَّ بكون جهنم هي دار الكافرين، وكلَّ من دخلها كان كافرا وصاحب الكبيرة يدخلها فهو إذا من الكافرين، ويصلح فيه تسميته كافرا كفر نعمة باعتباره من أهل النار⁽³²⁾؛ ويحتاج هذا إلى دليل على أَنَّ كلَّ من في النار سُمِّيَ كافرا، وهذا شبيه باستدلال الشيخ السالمي سابقا⁽³³⁾ بقوله تَعَالَى: ﴿لَوْ أَنَّ الْخَزِيْرَةَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ

30 الميرد: الكامل: مؤسسة المعارف؛ بيروت 1985م: 80/1؛ 104؛ -حكم الدخان

والسعوط: طبع حجري الجزائر 1326هـ: 07.

31 أبو عمار: الموجز: 102/2؛ 103؛ - شرح أصول تبيغورين: 232.

32 الوارجلاني: الدليل: 31/2؛ - شرح أصول تبيغورين: 221.

33 انظر هامش: 20 و 21 من هذا البحث، ص 319.

عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿﴾ [النحل: 28] وهي الآية التي تفيد المعنى الذي يذكره الشيخ اطفيش هنا، ولكنه قال عنها إنها لا تنطبق على صاحب الكبيرة وهي خاصة بالمشركين، فهي تصلح أيضا دليلا لما ذهب إليه السالمي لا إلى ما ذهب الشيخ اطفيش في تفسيرها؛ وموقفه في هذا الاستدلال شبيه بالذي سبقه.

فهذه الأدلة من القرآن والسنة ومن غيرهما لا يصلح منها لموقف الشيخ اطفيش إلا القليل وهي الأحاديث والاستدلال اللغوي؛ بينما غيرها لم يكن دليلا مباشرا، أو جاء مناقضا لمذهبه في تعريف الإيمان.

وقد أيد الشيخ رأيه بما روي عن الصحابة والتابعين وأقوال بعض العلماء؛ فقد روي أنه قول لابن عباس وابن مسعود والحسن البصري ومجاهد البخاري وسعيد بن جبير، وغيرهم⁽³⁴⁾ كما قال به السلفية أيضا⁽³⁵⁾؛ ورفضه أكثر الأشاعرة والمرجحة⁽³⁶⁾؛ واعترضوا عليه بجملة من الاعتراضات أوردها الشيخ اطفيش وأجاب عنها؛ نورد أمثلة لذلك فيما يلي:

يرى الرافضون لهذه التسمية أنّ الأدلة التي ذكرت لهذا الاسم تعني وصف صاحب المعصية بالكفر إذا فعلها مستحلا لها، لا إذا كان معتقدا حرمتها وكونها عصيانا، وردّ الشيخ اطفيش ذلك بأنّه توجيه للأدلة وتأويل لها لا يصحّ، لأنّ الأولى أخذ النصوص على ظاهرها⁽³⁷⁾، وهذا ما أضفى على هذه التسمية الشرعية والقوة وأنها لم تكن مبتدعة، وهو ما جعل الإباضية يلتقون فيها مع السلفية مع أنّ

(34) ابن حجر: فتح الباري: دار إحياء التراث ط2 بيروت 1402هـ: 69/1؛ 70؛ - وفاء

الضمانة: 257/5؛ - شرح عقيدة التوحيد: 388؛ التعاريف: المسلك المحمود: 63.

(35) ابن تيمية: كتاب الإيمان: 72؛ ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 355.

(36) - شامل الأصل والفرع: 24/5؛ 25.

(37) - وفاء الضمانة: 257/5.

أحدهما لا يقبل التأويل (وهم السلفية)، والآخر يستعمل الظاهر والتأويل إذا اقتضى الأمر، ولم يروا التأويل هنا واجبا.

وقد رفض المعتزلة هذه التسمية لأنّ صاحب الكبيرة ليس كافرا مطلقا ولا مؤمنا مطلقا، فلا يسمى بأيّ منهما، وردّ الشيخ ذلك بتقسيم الناس إلى شاكِر وكفور، ولا بدّ من إدراج صاحب الكبيرة في أحد الصنفين، ولا يمكن أن يكون شاكرا فبقي أنّه كافر⁽³⁸⁾.

هذا هو المصطلح الذي يضاف إلى ما سبقه من تسميات صاحب الكبيرة، ولا حظنا اشتهاؤه لدى الإباضية، ووجوده عند غيرهم، وقد كان الشيخ اطفيش متبعا لمنهجه في ذلك، ولم يعترض عليه، لكننا وجدناه قليل الاستدلال من القرآن الكريم إلى جانب استدلاله من السنّة، وكان في بعض استدلالاته مضطربا ومتناقضا بين تعريفه للإيمان وبين الوصول إلى تسمية صاحب الكبيرة كافرا، ونستنتج من هذا أنّه لولا ورود النصوص خاصّة من الأحاديث وكانت ظاهرة وصريحة لما ذهب الشيخ إلى قبول التسمية في نظرنا وحسب منهجه ولكنه بقي محافظا على أخذ النصّ على ظاهره؛ كما أنّ التسمية ذاتها بالكافر كفر نعمة تعتبر تعديلا من الإباضية وتمن ذهب منذهبهم، لأنّ النصوص الواردة في الأدلّة كانت تذكر الكفر لصاحب الكبيرة مطلقا غير مقيّد بكفر النعمة ولا بالكفر دون الكفر أو دون الشرك؛ فكان تقييد كفر صاحب الكبيرة بذلك مستنتجا من المقارنة بينه وبين الشرك والكفر الصريح، وخروجا من الالتقاء مع من يرى أنّ صاحب الكبيرة مشرك كما سيأتي.

5 - تسمية صاحب الكبيرة منافقا

وهذا وصف آخر ورد في اسم صاحب الكبيرة، فسماه البعض منافقا لاعتبار بعض المعاني المتّفقة بين النفاق وفعل الكبيرة، وإعمالا لبعض النصوص التي تدلّ على

(38) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: 713؛ - حاشية الموجز: 2/16.

ذلك، لكن النفاق كمصطلح مختلف فيه وفي معناه الحقيقيّ عندما ينسب إلى فاعل الكبيرة، وعندما ينسب إلى غيره؛ وهذا ما يدفعنا إلى البحث في معنى النفاق، وفي نسبه إلى صاحب الكبيرة خصوصا.

1- تعريف النفاق

يعرّف الشيخ اطفيش النفاق لغة كما يلي: هو «الخروج من غير المدخل، وإخفاء غير ما أظهر»⁽³⁹⁾.

وفي الاصطلاح يوصف بالنفاق من أخفى اعتقادا وأظهر آخر، والاسم منه منافق، فهو كما يقول الشيخ اطفيش: «اسم إسلامي شرعيّ ورد في الإسلام والشرع لمن أتصف بمخالفة العمل القول، وباختلاف السريرة والعلانية، واختلاف للدخل والمخرج»⁽⁴⁰⁾. والنفاق بهذا المعنى عامّ ينطبق على كلّ مخالفة بين الاعتقاد والفعل؛ فهل يدلّ على إضمار الشرك وإظهار الإيمان فقط؟ أو يدلّ أيضا على فعل الكبيرة من المؤمن؟

ب- دلالة النفاق على إضمار الشرك

المشهور والمعروف أنّ النفاق يدلّ على إخفاء الشرك وإظهار الإيمان، أكثر مما يدلّ على فعل الكبيرة من المؤمن، إلا أنّ الإباضية قصرُوا هذا المصطلح على فاعل الكبيرة دون غيره، وأدخلوا المنافق بالشرك ضمن المشركين وهذا ما خالفهم فيه الشيخ اطفيش؛ وذكر هذا القول غير واحد من الإباضية وأشاروا إلى اشتهاه عندهم، وذكره الشيخ اطفيش في قوله: «والمشهور عندنا أنّ النفاق غير شرك ولو في زمانه ﷺ بل فسق وكفر نعمة»⁽⁴¹⁾؛ لذلك وجدنا من درسوا هذا الموضوع عند الإباضية يذكرون

(39) - شامل الأصل والفرع: 25/1؛ انظر: الفيروز آبادي: القاموس: 286/3.

(40) - شرح أصول تبيغورين: 204؛ انظر: - شامل الأصل والفرع: 25/1؛ 26؛ - الهميان: 340/4.

(41) - شرح لامية ابن النظر: 554/2؛ انظر: الوارجلاني؛ الدليل: 38/2؛ البعد الحضاري:

أنهم يقصرون النفاق على فعل الكبيرة، ولا يجعلونه مصطلحا لإضمار الشرك، دون أن يذكر هؤلاء الاختلاف الموجود في ذلك⁽⁴²⁾، فقد صحح هذا الوارجلاني والشيخ اطفيش⁽⁴³⁾؛ وبيننا أنه ليس مجمعا عليه، بل يوجد من الإباضية من جعل النفاق دالا على الأمرين: على إضمار الشرك وإظهار التوحيد، وعلى فعل الكبيرة، من هؤلاء أبو اسحاق الحضرمي من علماء القرن الخامس الهجري⁽⁴⁴⁾؛ ولهذا اهتم الشيخ اطفيش بتصحيح هذا الرأي وإرجاع المسألة إلى أصلها. فقد أثبت دلالة النفاق على الأمرين وقال: «وليس النفاق مختصا في عصره⁽⁴⁵⁾ بمن فعل كبائر غير الشرك كما قال جمهور أصحابنا، وشدوا على من قال بخلافه؛ ولا بمن أسر شركا كما زعم المخالفون بل يوجد الفريقان»⁽⁴⁶⁾؛ فالنفاق إذا نوعان عنده: نوع هو من يضمرك الشرك ويظهر الإسلام، ونوع من يضمرك الإيمان ويقترف الكبائر، والأخير هو الذي اقتصر عليه الإباضية ولم يعتبروا مضمرك الشرك منافقا بل مشركا مباشرة، وقد عارضهم الشيخ اطفيش مستدلا بأن القرآن سمي ذلك نفاقا فيجب إبقاء هذا الاسم الذي ذكره الله تعالى في كتابه؛ لكن لم يمنع من تسمية صاحب الكبيرة منافقا أيضا⁽⁴⁷⁾؛ ثم انتهى الشيخ

515/2 نقلا عن: يوسف المعصي: حاشية كتاب الديانات: 17.

(42) انظر مثالا لذلك: جهلان عدون: الفكر السياسي عند الإباضية: 63؛ الجعبري: البعد الحضاري 513/2 - 516.

(43) الورجلاني: الدليل: 38/2؛ - شرح لامية ابن النظر: 554/2.

(44) أبو اسحاق الحضرمي: مختصر الخصال: نشر وزارة التراث القومي عمان 1404هـ/1984م: 28؛ والمؤلف هو أبو إسحاق إبراهيم بن قيس الحضرمي أحد علماء الإباضية (نحو: 475هـ/1082م) كان عاملا على حضرموت للخليل بن شادان؛ له من الكتب: مختصر الخصال؛ وديوان السيف النقاد (شعر)؛ انظر الزركلي: الأعلام: 58/1.

(45) أي عصر الرسول ﷺ.

(46) - الهميان: 7ق 208/2؛ انظر: - شرح أصول تبيغورين: 214.

(47) - تقريرات على حاشية الديانات: ظ: 16؛ - الهميان: ط: 1؛ 627/14؛ ط: 2؛ 237/4؛

اطفيش إلى الجزم بأن النفاق المذكور في القرآن كله إنما هو على معنى إخفاء الشرك وإظهار التوحيد، وأن القرآن كان يتحدث على المنافقين في عهد الرسول ﷺ وهذا هو شأنهم، ولم يسم القرآن مرتكب الكبيرة منافقاً⁽⁴⁸⁾.

وقد استدل الإباضية على إثبات كون النفاق على عهد الرسول ﷺ هو على فعل الكبائر بأن الرسول ﷺ أراد أن يصلي على عبد الله بن أبي، فمنعه الله تعالى وقد علم أنه منافق، ولو كان منافقاً نفاق شرك لما هم بالصلاة عليه؛ وأجاب الشيخ اطفيش على هذا قائلاً: «لم يعلم أن نفاقه شرك حتى نزل ﴿لَهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾⁽⁴⁹⁾ على أن الكفر شرك كما تبادر؛ لأن الكافر بالجراحة لا يقال فيه كفر بالله بل كفر فقط. فنفاقه شرك بقوله: لو كان رسولا لعلم كذا أو فعل كذا...»⁽⁵⁰⁾؛ وليس هذا ضرورياً، بل المتبادر أن الرسول ﷺ يعلم كونهم يضمرون الشرك، لأن هذا هو المعنى الأول لمصطلح النفاق، والمنفقون لم يكونوا يتركون الطاعات في الظاهر حتى يكونوا منافقين بالجراحة، بل كانوا يفعلون أفعال المسلمين ويضمرون شركهم، فيكون سبب هم الرسول ﷺ بالصلاة هو أنه لم يوح إليه بعد بالامتناع عن الصلاة على المنافق، وهو الذي لا يفعل شيئاً إلا عن وحي.

وهكذا يكون الشيخ اطفيش قد أرجع المسألة إلى أصلها السلفي في الاحتفاظ بمصطلح النفاق دالاً على الشرك كما كان عليه الإباضية في السابق؛ لكن تبقى دلالة هذا المصطلح على صاحب الكبيرة محل خلاف.

340؛ 82/5؛ 243/2؛ - الذهب الخالص: 26؛ 27.

(48) - المصدر نفسه: 66؛ - شامل الأصل والفرع: 26/1؛ - فتح الله: 3/ظ: 144؛ - شرح أصول تيفغورين: 196؛ 203.

(49) سورة التوبة: 84.

(50) - الذهب الخالص: 27.

جـ - دلالة النفاق على فعل الكبائر

وهذا النوع من النفاق هو ما يثبتته الإباضية كما سبق ويصفون لذلك صاحب الكبيرة بالمنافق، ويجعلونه مرادفا لكفر النعمة وغيره من أسماء صاحب الكبيرة التي يقولون بها، كما يخصّصون هذا النفاق أحيانا بقولهم: منافق بالجراحة، وهو ما استعمله الشيخ أطفيش أيضا، ووافق فيه الإباضية؛ وعلل هذه التسمية بأنّ فاعل الكبيرة منافق نفاق فسق؛ عالم بأنّ العقاب مترتب عن فعله، ومع ذلك اقرّفه، كأنّه لا يعتقد هذا العقاب مع أنّه معتقد إيّاه، فهي مخالفة بين الاعتقاد والعمل؛ ومخالفة بين إيمانه وبين أفعاله⁽⁵¹⁾، يقول الشيخ: «دخل بها⁽⁵²⁾ وخرج بالكبيرة فذلك اختلاف المدخول والمخرج»⁽⁵³⁾. فقد دخل في الإيمان بإقراره ثمّ خرج منه بعصيانه، وهذا يبيّن الاتصال الوثيق بين المعنى اللغويّ الحرّفي وبين إطلاق لفظ النفاق اصطلاحا على صاحب الكبيرة، كما يظهر الاهتمام البالغ بالوفاء للتصديق والإيمان، فإذا حصل الإيمان في القلب لزم أن يظهر الأثر على الجوارح، وإذا خالف فعل الجوارح هذا التصديق كان ذلك نفاقا؛ واستدلّ الشيخ على تسمية صاحب الكبيرة منافقا بما يلي:

من القرآن الكريم:

- قوله تعالى: ﴿لَمَّا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتْرَبْتُمْ أَنْ تَهْلُتُمْ مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ سَبِيلًا، وَكُفَرُوا تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِطُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا

(51) - شرح عقيدة التوحيد: 391.

(52) أي دخل في الإيمان بإقراره بالشهادة.

(53) - شرح أصول تبيغورين: 204؛ 205.

تَتَخَلَّوْا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿﴾ [النساء: 88-89] وقال الشيخ في شأن الآيتين: إنهما دليل لمن يرى أن النفاق يكون بفعل الكبائر، لأن الله تعالى سمى هؤلاء منافقين لتركهم الهجرة وذلك فعل وليس باعتقاد⁽⁵⁴⁾؛ ثم أشار في موطن آخر إلى أن الآيتين تدلان على أن ترك الواجب نفاق، وأنهما حجة على من نفى وجود النفاق بالكبيرة⁽⁵⁵⁾.

- قوله تعالى: ﴿يَخْلُرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ نُنزِّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةً تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [التوبة: 64] وقال عن ذلك: «ولو لم يعرفوا التوحيد ما حذروه»⁽⁵⁶⁾.

هذا ما استدل به الشيخ من القرآن الكريم، ونلاحظ أن الدليلين معا لم يكونا يدلان مباشرة على الموضوع، فظاهر النصين يتعلق بالمنافقين نفاق شرك وهو واضح، فلا يكون الاستدلال بهما هنا إلا إقحاما لهما في الموضوع، إذ لا يدلان على من أضر الإيمان وفعل الكبيرة، كما أن الشيخ باستدلاله هنا يخالف رأيه ويتناقض مع قوله إن النفاق المذكور في القرآن إنما هو نفاق شرك، فرجع هنا ليحمله يدل على نفاق الجارحة وفعل الكبائر. وكان الأصل ألا يستدل أبدا من القرآن الكريم، وقد تكون صيغة الاستدلال تخرج من التناقض لأننا لا حظنا وأنه لم ينسب الاستدلال إلى نفسه بل كانت النصوص عبارة عن تقرير لأدلة من يقول بالنفاق من فعل الكبيرة؛ ولكن لم يعقب، ولم يذكر ما يدل على أنه لا يرى هذا الاستدلال ولا يقول به، بل اكتفى بسرد هذه الأدلة، مما يدفع إلى وقوعه في التناقض.

أما استدلاله من السنة النبوية فقد ذكر فيه عدة أحاديث منها⁽⁵⁷⁾:

(54) - تقارير على حاشية الديانات: ظ: 15.

(55) - حاشية السؤالات: ظ: 133.

(56) - الذهب الخالص: 27.

(57) - الذهب الخالص: 27؛ - شرح أصول تبيغورين: 213؛ 214؛ 217؛ - ترتيب الترتيب:

91؛ 92؛ - التيسير: 101/2؛ 102؛ 92/5؛ 93؛ - جامع الشمل: 1 / 271؛ 272.

«النفاق أن تقرّ بالإسلام ولا تعمل به»⁽⁵⁸⁾.

«ما أخاف عليكم بعدي مؤمنا ولا كافرا: أما المؤمن فيحسبه إيمانه، وأما الكافر فقد أذله الله بكفره، ولكن أخاف عليكم منافقا عامم اللسان جاهل القلب يتكلم بها تعرفون ويفعل ما تنكرون»⁽⁵⁹⁾.

«لا تقوم الساعة حتى يسود كل أمة منافقوها»⁽⁶⁰⁾، وأمة الجور موحدون، وليسوا مشركين.

«إنّ المختلعات والمنتزعات هنّ المنافقات»⁽⁶¹⁾.

«ثلاث من النفاق البناء والفحش والشح»⁽⁶²⁾. حديث آيات للنفاق، وقد ورد بالفاظ مختلفة متعدّدة، وما جاء منه في الجامع الصحيح للربيع: «ثلاث من كنّ فيه فهو منافق وإن صام وحجّ واعتمر وقال إني مسلم: إذا حدث كذب وإذا وعد خلف وإذا أوّمن خان»⁽⁶³⁾.

58) الربيع: الجامع الصحيح: 266 رقم 931؛ وهو قول لحذيفة بهذا اللفظ: «النفاق أن تتكلم...» أخرجه السيوطي مع اختلاف اللفظ عن ابن أبي شيبة وابن أبي حاتم؛ انظر: السيوطي: الدر المنثور: 232/4.

59) الربيع: الجامع الصحيح: 266 رقم 935؛ أخرجه الهيثمي بلفظ مخالف؛ وقال: فيه الحارث الأعور وهو ضعيف جدا وذكر نصا آخر فيه: «إن أخوف ما أخاف عليهم بعدي كل منافق عليم اللسان». وقال: رجاله رجال الصحيح؛ انظر: الهيثمي: مجمع الزوائد: 187/1.

60) الربيع: الجامع الصحيح: 265 رقم 926؛ ضعفه الألباني بلفظ «كل قبيلة»؛ انظر الألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة: 276/4.

61) النسائي: الطلاق: باب ما جاء في الخلع؛ بلفظ «المنتزعات والمختلعات هنّ المنافقات» رقم 3461؛ قال المحقق إنه مما انفرد به النسائي؛ وصححه الألباني: انظر: الألباني: صحيح الجامع الصغير: 161/2؛ المعجم المفهرس: 63/2.

62) الدارمي؛ المعجم المفهرس: 159/1؛ ولم ننف على مصدر يبين درجته من الصحة.

63) الربيع: الجامع الصحيح: 267 رقم 938؛ انظر البخاري: الإيمان: باب علامات المنافق رقم

«أربع من كنّ فيه كان منافقا خالصا، ومن كانت فيه خصلة منهنّ كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها، إذا أوتى خان، وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر»⁽⁶⁴⁾.

واهتمّ الشيخ اطفيش في الاستدلال من السنّة على الأحاديث التي تصف المنافق بفعل المعاصي وتبيّن أخلاقه الذميمة. كما استشهد أيضا بمن قال إنّ النفاق يكون بفعل الكبائر وسمّى فاعلها منافقا؛ فقد روي عن حذيفة رضي الله عنه أنّ رجلا سأله: النفاق اليوم أكثر أم إذ كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال حذيفة: «سبحان الله هو اليوم أكثر هو اليوم أشدّ»⁽⁶⁵⁾، وأكثر المنافقين بعد عهده صلى الله عليه وآله لم يكونوا مشركين ولكن كانوا فسّاقا⁽⁶⁶⁾.

وروي أنّ الصحابة رضي الله عنهم كانوا يخافون النفاق على أنفسهم، ومنهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي كان يسأل حذيفة عن ذلك، ولم يكن الصحابة يشكّون في أنّهم غير مشركين، بل كانوا يخافون النفاق بمعنى فعل الكبائر⁽⁶⁷⁾، ويؤيّد هذا رواية البخاري: «قال ابن أبي مليكة⁽⁶⁸⁾ أدركت ثلاثين من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله كلهم يخاف النفاق على نفسه»⁽⁶⁹⁾.

33؛ المعجم المفهرس: 296/1؛ 526/6.

(64) البخاري: الإيمان: باب علامات النفاق رقم 34؛ المعجم المفهرس: 524/6.

(65) الربيع: الجامع الصحيح: 266 رقم 932؛ وروي البخاري هذا الأثر بروايتين: «إنّ المنافقين اليوم

شر منهم على عهد النبي صلى الله عليه وآله كانوا يومئذ يسرون واليوم يجهرون» و«إنّما كان النفاق على

عهد النبي صلى الله عليه وآله فأما اليوم فإنّما هو الكفر بعد الإيمان»؛ انظر البخاري: الفتن: باب إذا قال عند

قوم شيئا ثم خرج فقال بخلافه رقم 6696 و6697؛ المعجم المفهرس: 523/6.

(66) - شرح أصول تبيغورين: 216؛ الذهب الخالص: 27.

(67) - الهميان: 243/2ق7.

(68) ابن أبي مليكة: عبد الله بن عبيد الله التيمي (117هـ/735م) كان قاضيا لابن الزبير. على

الطائف؛ وهو من رجال الحديث؛ انظر: الزركلي: الأعلام: 102/4.

ومن العلماء الذين ذكروا ذلك وسموا فاعل الكبيرة منافقا: الغزالي والقسطلاني⁽⁷⁰⁾ الذي سماه نفاق العمل مقابل نفاق الكفر⁽⁷¹⁾، وهو تقسيم الشيخ اطفيش نفسه؛ كما أنه ورد من أسماء صاحب الكبيرة عند ابن تيمية، واستدل بما استدل به الإباضية أيضا مع بعض الاختلاف⁽⁷²⁾.

ولما كان الشيخ اطفيش قد صحح القول السائد عند الإباضية في الموضوع فإنه أيضا صحح الحكم على المنافق بالجارحة صاحب الكبيرة، وقال لا يستوي هو والمنافق المضر للشرك، وأن المقصود بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي النَّارِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ [النساء: 145] هم المنافقون شركا لا بالجارحة لأنه أهون من نفاق الشرك، وكان المشهور غير هذا كما كان المشهور أن النفاق لا يكون إلا بفعل الكبائر⁽⁷³⁾.

هذا ما يلخص تسمية فاعل الكبيرة بالمنافق، وقد جرتنا هذا إلى تفصيل القول في عموم النفاق حتى نتمكن من معرفة موقع رأي الشيخ اطفيش في الموضوع، ولنتمكن أيضا من إزالة بعض اللبس الذي حام حول رأي المذهب الإباضي، وتبين بذلك تصحيح الشيخ اطفيش لمفاهيم المسألة، ورجوعه بها إلى أصولها، وفرق بين النفاق

(69) ابن حجر: فتح الباري: 91/2؛ وقد ورد في البخاري في كتاب الإيمان باب: خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر.

(70) القسطلاني: أحمد بن محمد بن أبي بكر: (851-923هـ/1448-1517م) من أئمة الحديث؛ له كتاب «إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري»؛ انظر الزركلي: الأعلام: 223/1.

(71) الغزالي: إحياء علوم الدين: 164/1؛ القسطلاني أحمد بن محمد: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري: دار الكتاب العربي: بيروت 1983م: 118/1.

(72) ابن تيمية: كتاب الإيمان: 115.

73 - شرح عقيدة التوحيد: 342؛ - جامع الوضع والحاشية: 07. 08؛ - حاشية الموجز 2/43؛ - وفاء الضمانة: 180/6.

بنوعيه: النفاق بالشرك، والنفاق عصيانا بالكبيرة؛ ولا يمكن أن نعتبر هذا جديدا عند الإباضية بقدر ما هو تجديد لرأي سابق كان موجودا، وموافقة وتأييد منه لتسمية فاعل الكبيرة منافقا بالجارحة.

6 - تسمية صاحب الكبيرة مشركا

وهذه التسمية لم يقل بها الشيخ اطفيش، كما لم يقل بها أحد من الإباضية، ولكن نذكرها ليكمل لدينا تصوّر الموضوع، ونرى موقف الشيخ اطفيش في ذلك. فقد نسب هذا القول بتشريك صاحب الكبيرة إلى الخوارج عموما، وخصّ به أحيانا الصفرية⁽⁷⁴⁾. وردّ عليهم باعتبار أنّ الكبائر ليست كلّها شركا، ولا يحكم على أصحابها بكفر الشرك دائما. وما استدلوّوا به على إثبات شرك صاحب الكبيرة هو عين ما استدلّ به الإباضية لإثبات كفر النعمة له، ولكنّ الإباضية قيّدوا الكفر الوارد في الأدلّة بكفر النعمة والكفر دون الشرك، وأما هؤلاء فقد تركوه في مطلق الكفر والشرك، فكان الشيخ اطفيش يرّد على هذا الاستدلال بأنّ النصوص كانت خاصّة ولا تتحدّث عن صاحب الكبيرة فتبقى في المشركين صراحة⁽⁷⁵⁾؛ وهو الموقف نفسه الذي اتخذته في الاستدلال ببعض الآيات على كفر صاحب الكبيرة كفر نعمة.

كما ردّ هذا الرأي مستدلا بحديث جاء فيه: «ثلاثة من أصل الإيمان: الكفّ عمّن قال لا إله إلا الله لا تكفره بذنوب ولا تخرجه من الإسلام بعمل...»⁽⁷⁶⁾.

(74) - شرح العقيدة: 388؛ - وفاء الضمانة: 200/5؛ 257؛ - شرح أصول تبيغورين: 203؛

- الرد على الصفرية والأزارقة: وهي رسالة في الموضوع؛ ضمن مجموع خمسة كتب طبعة قلعة مصر: 1314هـ.

(75) - شرح العقيدة: 387 - 391.

(76) أبو داود: كتاب الجهاد: باب في الغزو مع إئمة الجور؛ - وفاء الضمانة: 200/5؛ قال عنه

وواضح ما في هذه التسمية من الغلو، وإبعاد صاحب الكبيرة من الإيمان، وتجريده من التوحيد والإقرار بالشهادة، ولا يعقل أن يكون فعل الكبيرة مخرجاً من الملة إخراجاً كلياً؛ إضافة إلى أنه رأي لا يعضده دليل.

7 - أحكام المنزلة بين الإيمان والكفر

أول هذه الأحكام هو ما يتعلّق بتسميته باسم معيّن ونفي آخر عنه؛ وما وجدنا عند الشيخ اطفيش هو إجازته تسمية صاحب الكبيرة مؤمناً. بمعنى موحد وتسميته عاصياً وفاسقاً لفعله الكبيرة وعصيانه النهي الوارد فيها، كما أجاز تسميته كافراً كفر نعمة، ومناقفاً بالجارحة، ولم يمنع الشيخ من التسميات سوى اسم الشرك.

أمّا الأحكام الأخرى المتعلقة بصاحب هذه المنزلة فإنّها أحكام صاحب منزلة الإيمان مع بعض الاستثناء، فقد اتّفق معه في كثير من الأحكام لاجتماعهما في التصديق والإقرار بالشهادة، والأحكام المقصودة هنا أحكام التعامل في الدنيا، وقد استحقّها المؤمن بمجرد نطقه بالشهادة، وكذا صاحب الكبيرة باعتباره ناطقاً بالشهادة؛ لذا اشترك معه في حرمة ماله ودمه عرضه، فلا يقتل ولا يسبى ولا يغنم ماله، إلا بحق شرعيّ؛ وتقام عليه الحدود عند ما تثبت عليه الشهادة بما يوجبها، وتحلّ ذبيحته، ومناكحته، ودفنه مع سائر المسلمين.

واستثني من هذه الأحكام: أنّه يتبرأ منه، ولا يتولّى وتبطل عدالته ولا تقبل شهادته⁽⁷⁷⁾.

الألباني: «إسناده ضعيف فيه مجهول؛ وإن كان معناه صحيحاً»؛ انظر المعجم المفهرس:

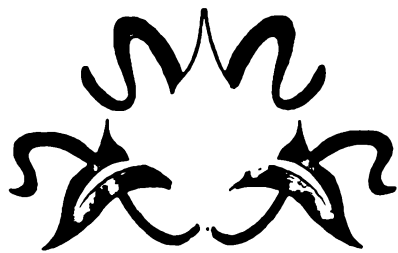
66/1؛ محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي: مشكاة المصابيح: تحقيق محمد ناصر الدين

الألباني نشر المكتب الإسلامي دت: 25/1 هامش: 01.

(77) - جامع الوضع والحاشية: 33؛ - شرح أصول تبيغورين: 274.

فهو كغيره من المسلمين في المعاملات الظاهرة، سوى ما ذكر من الأحكام
الأخيرة التي وجبت في حقه بسبب ارتكابه الكبيرة.

هذه هي مواقف الشيخ اطفيش من صاحب الكبيرة الذي يعتبر في منزلة بين
منزلة الإيمان ومنزلة الكفر، وقد أجاز الشيخ عليه جميع الأسماء التي عرفت عند المذاهب
ما خلا اسم الشرك كما هو عند الخوارج فقد نفاه عنه؛ واختلف الشيخ مع الإباضية
الذين لم يجيزوا تسميته بالمؤمن وأثبتها هو؛ وصحح إطلاق النفاق على فعل الكبيرة
وعلى الشرك؛ وموقف الشيخ اطفيش وإن بدا فيه اختلاف مع مذهبه الإباضي، فإنه لا
يعدو أن يكون تجديدًا منه لمعان كانت موجودة من قبل ثم تغيرت أو سكت عنها.



المبحث الثالث

منزلة الكفر وأحكامها

1 - تعريف الكفر

لقد مرّ القول في تعريف الكفر لغة، وأنه يدلّ على الستر والإخفاء، وهذا ضمن الحديث عن تسمية صاحب الكبيرة كافرا كفر نعمة.

أما في الاصطلاح: فالشيخ اطفيش يراه منزلة مقابلة لمنزلة الإيمان فما ليس بإيمان فهو كفر، وهذا باعتبار الإيمان تصديقا يقابله الكفر وهو الإنكار، فليس بينهما درجة وهذا ما تقصده المصادر الإباضيّة من رفض المنزلة بين الإيمان والكفر، وقال الشماخي في المسألة: «وندين بأن لا منزلة بين منزلة الإيمان ومنزلة الكفر»⁽¹⁾؛ واستدلوا لذلك بما يلي⁽²⁾:

قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن: 02].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: 03].

قوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَنِي أَشْكُرَ أَمْ أَكْفُرُ﴾ [النمل: 40].

قوله ﷺ: «سباب المؤمن فسق وقتله كفر»⁽³⁾.

(1) الشماخي: معن الديانات: 49..

(2) أبو إسحاق الحضرمي: مختصر الخصال: 24؛ الجناوني: الوضع: 25؛ -شرح أصول تبيغورين: 220، 221.

(3) رواه البخاري بلفظ «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر» انظر البخاري: الإيمان: باب خوف

2- أنواع الكفر

الكفر معنى عامّ لكلّ ما خالف الإيمان - كما تقدّم - لذا تعدّدت الأقسام التي اشتمل عليها الكفر كمنزلة من منازل الأسماء والأحكام، وقد قسمه الشيخ اطفيش - كما هو عند الإباضية - إلى نوعين: كفر نفاق وكفر شرك، وكل نوع ينقسم إلى قسمين هكذا:

فكفر النفاق فيه: نفاق الخيانة، ونفاق التحليل.

وكفر الشرك فيه: شرك الجحود، وشكر المساواة⁽⁴⁾.

وكثرة هذه المصطلحات في الموضوع تشير الغموض والوهم، مع أنّها في نهاية الأمر لا تعدو أن تكون مسميات متعدّدة لمسمى واحد: فكفر النفاق هو النفاق نفسه، اعتُبر جزءاً من الكفر العامّ، وهو قسمان: نفاق خيانة أو نفاق جارحة أو نفاق العمل، وما تبع ذلك من أسماء صاحب الكبيرة، ثمّ نفاق التحليل وهو النفاق الصريح نفسه أو الأصليّ أو نفاق الشرك.

وأما كفر الشرك: فهو الشرك ذاته أضيف إلى منزلة الكفر، وهو أيضاً نوعان: الجحود والمساواة، والتمييز بينهما ناتج عن المعنى الذي كان به الإشراف، فإذا نشأ عن إنكار وجود الله تعالى فهو جحود، وإذا نشأ عن مساواة الله تعالى بمخلوقاته فهو شرك تسوية.

إنّ المصادر الإباضية تكتفي أحياناً بذكر مصطلح الكفر عامّاً، فيبقى مبهماً لا يدرك المقصود منه، وقد أشار الشيخ اطفيش إلى ذلك، لكنّه لم يرجّح شيئاً فيه، وقال:

المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر رقم 48؛ المعجم المفهرس: 288/2.

(4) أبو حفص عمر بن جميع: عقيدة التوحيد: دم، دت: 95.

«وعندي إذا أطلق أصحابنا الكفر ولم يتبين أنه شرك أو نفاق حمل على الكفر المطلق الذي ما ندري أهو عند الله إشراك أو نفاق؟»⁽⁵⁾. وسبب هذا الإطلاق هو اعتبار الإباضية أن كل أنواع الكفر مخلدة في النار، فلم يروا داعيا إلى التفصيل إذا كان الغرض هو الإشارة إلى المصير في الآخرة، حيث يستوي الكفار جميعا فيها، أما إذا تعلق الأمر بالأحكام الدنيوية بين العباد؛ فإنهم يذكرون هذه التفاصيل التي تختلف بحسبها الأحكام؛ خاصة بين قسمي الكفر الرئيسين: النفاق والشرك.

وقد سبق الكلام عن النفاق وتعريفه بقي أن نعرف الشرك وأحكامه.

أ - تعريف الشرك

الشرك لغة: هو المساواة بين اثنين فأكثر، مساواة في الذات أو في الصفات⁽⁶⁾.

وأما اصطلاحا: فهو على معنيين، الأول: وصف الله تعالى بغير صفاته، والثاني: إنكار أصل من أصول العقيدة، وهذه بعض تعاريف الشيخ اطفيش، إذ يقول: «المراد وصف الخالق بصفة المخلوق أو فعله؛ والمخلوق بصفة الخالق أو فعله»⁽⁷⁾. وقال أيضا: «وشرعا جحود الله أو كتاب من كنهه أو نبي من أنبيائه أو صفة من صفاته، أو بعض كتاب، وتسوية غيره به في شيء أو شك في نحو الجنة والنار، أو نبي أو ملك أو كتاب بعد علمه»⁽⁸⁾.

ب - أقسام الشرك

حسب ما جاء في التعريف فإنّ الشرك نوعان:

الأول: وهو شرك المساواة: بين الله وأحد من خلقه؛ فله تعالى الكمال المطلق،

(5) - شرح العقيدة: 72.

(6) - شامل الأصل والفرع: 25/1؛ -جامع الوضع والحاشية: 51.

(7) - المصدر نفسه؛ انظر: الجيطالي: قواعد الإسلام: 34/1.

(8) - شامل الأصل والفرع: 25/1؛ انظر: -جامع الوضع والحاشية: 07، 08؛ - الذهب: 23.

وكَلَمَا خَالَفَ هَذَا الْكَمَالَ فَهُوَ تَسْوِيَةٌ بَيْنَ اللَّهِ وَخَلْقِهِ وَهُوَ شَرِكٌ، وَهُوَ إِمَّا بَعْدَ تَقْدِيرِ اللَّهِ حَقَّ قَدْرِهِ فَيُوصَفُ بِأَحَدِ صِفَاتِ خَلْقِهِ، أَوْ بِتَعْظِيمِ الْمَخْلُوقِ وَرَفْعِهِ إِلَى دَرَجَةِ الْأُلُوْهِيَةِ وَصِفَاتِهَا وَخِصَائِصِهَا؛ وَهُوَ شَرِكٌ لَمَّا فِيهِ مَسَاوَاةٌ بَيْنَ الطَّرْفَيْنِ، وَالْوَاجِبُ مَنَعُ أَيِّ تَسَاوٍ فِي ذَلِكَ حَتَّى يَعْتَقَدَ فِي اللَّهِ تَعَالَى صِفَاتِ الْكَمَالِ عَلَى الْحَقِيقَةِ⁽⁹⁾، وَلَا يُمْكِنُ حَصْرُ الْمَجَالَاتِ الَّتِي تَقَعُ فِيهَا الْمَسَاوَاةُ.

وَالثَّانِي: وَهُوَ كُفْرُ الْجُحُودِ أَوْ شَرِكُ الْجُحُودِ: وَهُوَ الْإِنْكَارُ وَعَدَمُ التَّصْدِيقِ بِأَصْلِ مِنَ الْأَصُولِ الْعَقْدِيَّةِ، مِثْلُ: الْإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى، أَوْ وَجُودِ خَلْقٍ تَمَّا خَلَقَ كَالْمَلَأْمَكَةِ وَالْأَنْبِيَاءِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ⁽¹⁰⁾.

وَنَلَاظِظُ أَنَّ شَرِكَ الْجُحُودِ يَعُودُ إِلَى النَّوْعِ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّ الْمُنْكَرَ يُفْتَرَضُ فِيهِ أَنَّهُ سَوَّى نَفْسَهُ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى فِي التَّشْرِيْعِ وَالْخَلْقِ، فَهُوَ يَنْكُرُ مَا شَاءَ وَيُثَبِّتُ مَا شَاءَ، فَهُوَ بِذَلِكَ يَدْخُلُ فِي شَرِكِ التَّسْوِيَةِ.

هَذَا هُوَ التَّقْسِيمُ الشَّائِعُ وَالْمَعْرُوفُ خَاصَّةً لَدَى الْإِبَاضِيَّةِ، وَلَا خِلَافَ فِي تَعْرِيفِ الشَّرِكِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ لِأَنَّهُ يَكُونُ فِي مَقَابِلَةِ التَّوْحِيدِ، وَالْمَطْلُوبُ مِنَ الْإِنْسَانِ تَوْحِيدَ رَبِّهِ عَلَى الْحَقِيقَةِ تَوْحِيدًا مُطْلَقًا؛ وَيَخْتَلِفُ نَوْعُ الْإِشْرَاقِ بِحَسَبِ الْإِعْتِقَادِ الْإِنْكَارِ وَالْجُحُودِ أَوْ تَسْوِيَةِ. وَيَقْسِمُ الشَّيْخُ أَطْفِيشُ الشَّرِكِ أَيْضًا بِإِعْتِبَارِ أَحْكَامِ الْمَشْرِكِ إِلَى قَسْمَيْنِ:

الْأَوَّلُ وَهُوَ الشَّرِكُ الَّذِي تَجْرِي عَلَى صَاحِبِهِ كُلِّ أَحْكَامِ الْمَشْرِكِينَ وَهُوَ الشَّرِكُ الصَّرِيحُ؛ وَالثَّانِي وَهُوَ الشَّرِكُ الْخَفِيّ وَلَا تَلْزَمُ عَنْهُ أَحْكَامُ الْمَشْرِكِينَ لِأَنَّهُ يَكُونُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ الْمُقَرَّبِينَ بِالتَّوْحِيدِ ثُمَّ يَقْعُونَ فِي الْإِخْلَالِ بِبَعْضِ عَقَائِدِ التَّوْحِيدِ، وَهُوَ فِي حَقِيقَتِهِ النَّوْعُ الْأَوَّلُ مِنَ الْكُفْرِ وَهُوَ كُفْرُ النِّفَاقِ؛ وَلَكِنْ سَمِيَ شَرِكًا لَمَّا كَانَ فِي ظَاهِرِهِ يَدُلُّ

(9) - شرح العقيدة: 343.

(10) - المصدر نفسه.

على إنكار شيء من العقيدة⁽¹¹⁾، لكن صاحبه لم يقصد ذلك؛ وقال الشيخ أطفيش عن هذا النوع: «والشرك الذي لا تحيل به الدماء ولا السي ولا السلب ولا يحكم عليه بحكم الشرك هو الإخلال ببعض خصال التوحيد، كالأقاييل العشرة⁽¹²⁾ وولاية الجملة وبراعتها⁽¹³⁾ ومعرفة الملل الست⁽¹⁴⁾ وأحكامها ومعرفة آدم، ومعرفة أن كل جملة غير الأخرى وتحريم الدماء والأموال بالتوحيد ونحو ذلك، والجزع وعدم الصبر وعدم الثقة بموعد الله، والثقة بغير الله، والرثاء وهو الشرك الأصغر على (ص) أو هو نفاق، والشرك هو الترك لغير الله (ق)»⁽¹⁵⁾.

وفي هذا النوع الثاني يظهر أن مصطلح الشرك قد وسع كثيرا؛ لأن بعض ما ذكره الشيخ هنا ليس سوى معاص وكبائر تصدر من الإنسان تقصيرا لا قصدا، وبعضها مختلف في وجوب معرفته كالملل الست ومعرفة آدم؛ فكيف يصبح جهلها مع ذلك شركا؟ كما أن في هذا القول تناقضا: إذ كيف تعتبر هذه المعاصي شركا ولا تلزم عنه أحكام للشرك؟ والمعروف أن الأحكام تتبع الأسماء؛ والشيخ نفسه يثبت الاختلاف حولها: هل هي نفاق أو شرك؟ ومنشأ مثل هذا القول هو تضارب الاعتبارات في المصطلح، فقد عمم الشرك هنا ليشمل الكفر ويساويه، مع أن الكفر أعم من الشرك، كما أن الشيخ أطفيش انساق وراء من سبقه في الموضوع وقلد في ذلك الشيخ الجيطالي خاصة⁽¹⁶⁾.

(11) - الهميان: 230/1، 231.

(12) انظر: ما سبق عنوان: "ما يجب في الإيمان" في المبحث الأول من هذا الفصل. هامش 82، ص 295.

(13) ولاية الجملة يقصد بها ولاية جملة المسلمين واعتقاد محبتهم دون تفصيل، وبراءة الجملة: أي التبرؤ من جملة الكفار دون تفصيل أيضا، وهما قسمان من أقسام الولاية والبراءة.

(14) انظر: الملل الست في العنوان الآتي: "أحكام الكفر وملله" في هذا المبحث.

(15) - الذهب: 25؛ (ص) - الصحيح، (ق) - قولان.

(16) الجيطالي: قواعد الإسلام: 38.

3- أحكام الكفر ومثله

سبقت الإشارة إلى بعض هذه الأحكام في شأن تسمية صاحب الكبيرة كافرا كفر نعمة، أو منافقا، وتلك نصف أحكام الكفر، بقي النصف الآخر وهي أحكام الشرك.

والشرك يصدق على كل ما خالف الإسلام من ديانات وضعيّة، أو سماويّة بقيت بعد الإسلام لأنّها حرّفت عن أصلها ولو أتبعنا على الحقيقة لآمن أصحابها بالرسالة الأخيرة، ولكنهم جعلوها وهم يعرفونها، فليست الديانة في نفسها شركا ولكن التحريف والاعتقاد المحرف الذي بقي منها هو الشرك.

وقد حصر القرآن الكريم الملل في ست، وقسّم الناس على حسبها؛ كلّها كفر إلا الإسلام. وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ أَمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: 17]؛ وهذه الملل الخمس غير الإسلام⁽¹⁷⁾ هي:

1- اليهود: وهم أهل كتاب هو «التوراة».

2- النصارى: وهم أيضا أهل كتاب وهو «الإنجيل»

3- الصابغون: من صبا بمعنى مال أو صبا بمعنى خرج، الذين اتخذوا دينا بين أديان سماويّة.

4- المجوس: الذين يعبدون أجراما سماويّة أو نارا.

5- الذين أشركوا: ويشمل ذلك الوثنيين ومن لا دين له من الملحدّين.

(17) أبو حفص عمرو بن جميع: عقيدة التوحيد وشروحها: 78 - 85.

وهذه الملل وإن كانت تختلف أسماؤها لكنها تشترك في بعض الأحكام التالية:

أولاً - الدعوة إلى الإسلام وإلى شريعة الله تعالى: وهو أول الأحكام الواجبة في حق كل هذه الملل، وتسبق الدعوة اتخاذ أي موقف أو حكم، ويدلنا هذا على مدى اعتناء الإسلام بسعادة البشر: فجعلها حقاً يجب أن يصل إلى كل الناس، وقال الشيخ اطفيش مقررًا ذلك: «فالدعوة لا بدّ منها إلى يوم القيامة»⁽¹⁸⁾.

ثانياً - القتال: وهو مشروع ضدّ المشركين إذا لم يستجيبوا للحقّ، وصدّوا عن السبيل، كما شرع ضدّ الملل الأخرى إذا لم يقبل أصحابها الدعوة، ولم يدعنا للجزية؛ لكن لا يقتل من أهل الكتاب من لا يقاتل مثل النساء والصبيان والرهبان.

ثالثاً - جواز سبي المشركين، وغنم ما لهم في القتال؛ وتحريم ذبائحهم ومناحتهم وموارثتهم والمدافنة معهم.

رابعاً - إذا استجاب أهل الكتاب والمجوس - والصابئة في حكم أهل الكتاب - إلى الجزية حرمت دماؤهم وأموالهم ونسبهم إلا بحقّ؛ وحلّ التزوج منهم وأكل ذبائحهم، إلاّ المجوس فإنّ ذبائحهم حرام، والتزوج منهم حرام ولو كانوا يؤدّون الجزية⁽¹⁹⁾.

فهذه أحكام فقهية أكثر منها أصول عقديّة لكنّها تثبت خلق التعامل، وتبيّن للمسلم المواقف التي يجب أن يدين بها ويتّخذها في الحياة، وكيف ينظّم تعامله مع غيره في الدنيا.

وهناك خلاف في حكم معرفة هذه الملل وأحكامها: فالشماخيّ أبو العباس أحمد

(18) - الهميان: 6ق 41/1.

(19) - ترتب المدونة: 55/2، 56؛ - الذهب: 66، 67، 69، 70؛ - شرح العقيدة: 293-316؛

- شرح أصول تبيغورين: 274؛ - حاشية القناطر: 2/ظ: 05.

ابن سعيد والتلاتي أبو سليمان داود⁽²⁰⁾، وأبو الربيع سليمان بن يخلف⁽²¹⁾ والتميني كانوا ممن يقول بوجوب معرفة الملل، وحكم بعضهم بشرك من جهلها⁽²²⁾؛ وقال آخرون بعدم وجوب معرفة الملل الست وأحكامها، خاصة الوارجلاني والإمام عبد الرحمن بن رستم وأبو خزر وابن زرقون⁽²³⁾ وجعلوا ذلك مما يسع جهله⁽²⁴⁾؛ فالوارجلاني مثلاً يقول لو كان ذلك واجبا لكانت معرفة إبليس أولى لعظم ضرره؛ ووصف العلم بالملل بأنه: «أبعد من هذه المسائل⁽²⁵⁾ كلها وأحمل»⁽²⁶⁾.

أما الشيخ اطفيش فقد اتخذ موقفا وسطا بين القولين، فلم يغال في إيجاب معرفة الملل وأحكامها، كما لم يهون من شأنها، وقال إن أحكام الملل مما يسع جهله، لكن ينبغي الاستعداد لرد ما يثيره أصحاب الملل من شبهات وأباطيل، وحكم على رأي من يرى وجوب معرفتها أنه مرجوح ضعيف، وأحكام الملل فقهية فكيف تصبح من أصول العقيدة؟ وقد قارن - مثلما قارن الوارجلاني - بين هذه الملل وبين معرفة إبليس وقال: «ولو صح أن معرفة الملل الخمس واجبة كما صح وجوب معرفة ملة الإيمان لكان

-
- (20) التلاتي أبو سليمان داود بن إبراهيم: من علماء جربة بتونس، ترأس حلقة العزابة فيها؛ توفي سنة 967هـ/1560م، انظر الجعبري: البعد الحضاري: 133/1-138.
- (21) أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: من علماء الإباضية بالمغرب في النصف الثاني من القرن السادس الهجري، انظر: الدرجيني: الطبقات: 429/2 - 437.
- (22) أبو حفص عمرو بن جميع: عقيدة التوحيد وشروحها: 78؛ الوارجلاني: الدليل: 25/2؛ التميني: معالم الدين: 129/2؛ - شرح عقيدة التوحيد: 281.
- (23) أبو الربيع سليمان بن زرقون: من علماء القرن الرابع بنفوسة - ليبيا - انظر: الشماخي: السير: 276.
- (24) أبو يعقوب الوارجلاني: الدليل: 25/2؛ - الذهب: 63؛ - جامع الوضع والحاشية: 34.
- (25) يعني مسائل ما لا يسع جهله من الدين.
- (26) الوارجلاني: الدليل: 25/2؛ وقد ذهب إلى هذا أيضا أبو إسحاق إبراهيم اطفيش مستندا إلى رأي الوارجلاني، انظر: أبو حفص عمرو بن جميع: عقيدة التوحيد: هامش رقم 1: 78، 79.

معرفة إبليس أولى بالوجوب؛ ويجاب بأن إبليس والعياذ بالله ﷻ منه غير ظاهر وهؤلاء الخمس ظاهرون لهم دعاوٍ تسمع وهي باطلة فيجب الاستعداد لها»⁽²⁷⁾.

فرأي الشيخ اطفيش في المسألة كان مهمًا لتوسطه بين آراء من سبقوه مع الإشارة إلى أثر هذه الملل على المسلمين، فرجع بالمسألة إلى الأصل وأنها غير واجبة المعرفة لعدم الدليل على وجوبها، لكن دون أن يصل ذلك إلى إهمال العلم بهذه الملل والتهوين من خطرهما وأثرهما على المسلمين؛ ولا نشك في أن الشيخ قد تأثر في اتخاذ هذا الرأي بالواقع الذي عاشه، حيث بدأت تظهر آثار الغزو الفكري وجهود الغرب في إضعاف عقيدة المسلمين، فقال الشيخ إن لأهل هذه الملل دعاوٍ ينشرونها تقتضي من المسلمين الاستعداد لردّها، ولذا كان رأيه في المسألة أقوم وأنسب ممن قال بعدم وجوب العلم بالملل الست، وممن قال إن الجهل بها يصل إلى درجة الشرك.

هذه جملة آراء الشيخ اطفيش في الموقف الذي يتخذه الإنسان في حياته تجاه الدين والشريعة، فالناس في ذلك ثلاثة: إما مؤمن وإما منافق وإما كافر.

وإن أهم ما تميزت به آراء الشيخ في مسائل هذا الفصل هو استقلال فكره عن القيود المنهية، فهو وإن لم يأت بجديد في المنهج الإباضي، استطاع أن يجد فيه بإرجاعه إلى أصوله السلفية عند الإباضية الأوائل دون الوقوع في خلافات منهية.

(27) - شرح عقيدة التوحيد: 281، 282؛ انظر: - شرح النيل: 533/14، -الذهب: 63؛
-جامع الوضع والحاشية: 34؛ - شرح الدعائم: 1/146، 147.

الفصل السابع

القضاء والقدر وأفعال الإنسان

المبحث الأول

تعريف القضاء والقدر

1 - القضاء والقدر لغة واصطلاحاً:

شاع استعمال اللفظين: قضاء وقدر، هكذا متلازمين، ولم يكن الأمر كذلك في البداية، بل كان أحدهما يعني عن الآخر، وأكثر ما استعمل في الحديث لفظ "القدر" كما أنه لم يرد في القرآن لفظ القضاء بل ما اشتق منه مثل الفعل قضى⁽¹⁾. ولم نجد عند الشيخ اطفيش تعريفا لغويا للفظين لذا بحثنا عن ذلك عند غيره:

فالفعل "قَضَى" يدلّ على معان متعددة مثل: ألزم، وأمر، وأوجب، وخلق وحكم، وفرغ من شيء، وأراد، وعهد، وهي متقاربة تجتمع على معنى الفصل والحسم في الأمر⁽²⁾.

أمّا القدر: فله أيضا معان متعدّدة منها: الخلق، والتصوير، والقضاء، والتضييق⁽³⁾.

وأمّا في الاصطلاح فالقضاء في تعريف الشيخ اطفيش هو: علم الله تعالى بمخلوقاته علما كاملا بما يصدر منهم منذ الأزل، وكتابة ذلك والحكم به عليهم؛ أي:

(1) عبد الكريم الخطيب: مشيئة الله و مشيئة العباد: سلسلة من قضايا القرآن رقم 02 دار

الفكر العربي دت: 117؛ الجعيري: البعد الحضاري: 406/2، 407.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: دار إحياء التراث العربي ط 2 بيروت 1965م: 88/2،

237/10؛ عبد الكريم الخطيب مشيئة الله: 117.

(3) الفيروزآبادي: القاموس: 114/2، أبو البقاء الحسيني: الكليات: ط بولاق مصر: 1281هـ: 282.

أنه أمر متعلق بالمخلوق سابق له، علمه الله وحكم به في الأزل⁽⁴⁾.

والقدر اصطلاحاً: هو إيجاد المخلوقات كما هي في القضاء الأزلي وتحقيقه في الحياة الدنيا⁽⁵⁾.

هكذا عرف الشيخ اطفيش المصطلحين، ولا يعني هذا أنه قد فصل تماماً بينهما، بل قد عرف القدر مرة بما يجعله مع القضاء بمعنى واحد، وقال إنَّ القدر هو العلم الإجمالي والتفصيلي بلا أول ولا آخر لما كان من الأجسام والأعراض وما سيكون وما هو كائن، والله المكوّن له وخالقه في وقته بحركاته وسكناته⁽⁶⁾. فعرف هنا القدر تماماً كما عرف القضاء بإضافة معنى الخلق في الدنيا؛ مما يدلّ على أنّ هناك علاقة وتربطاً بين المصطلحين؛ خاصة وأنهما مستحدثان.

2- العلاقة بين القضاء والقدر

حسب التعريف السابق نجد أنّ الأصل في المصطلحين الاختلاف، فالقضاء يختصّ بالأزل والقدر يختصّ بالدنيا، وقد حدّد الشيخ اطفيش نفسه هذا التقابل بين القضاء والقدر؛ وهذا يعني أنّ القدر هو تحقيق للقضاء⁽⁷⁾؛ كما أنّ بينهما علاقة: «عموم وخصوص، لاجتماعهما في الخلق»⁽⁸⁾، ثم انفرد القضاء بأنّه ما كتب في اللوح منذ الأزل، وانفرد القدر بأنّه حاصل بعد القضاء.

(4) - حاشية القناطر: 2/و: 05، ظ: 128؛ - شرح الدعائم: 25/1؛ - شرح العقيدة: 80.

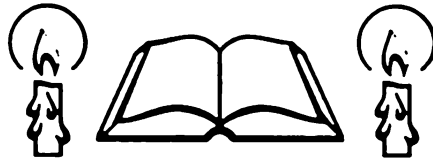
(5) - شرح العقيدة: 80؛ - حاشية القناطر: 2/و: 05، ظ: 128؛ الذهب الخالص: 22.

(6) - شرح الدعائم: 158/1.

(7) - تقريرات على حاشية الديانات: ظ: 7.

(8) - جامع الوضع و الحاشية: 44.

وهذا التفصيل في علاقة القضاء بالقدر مهم، وقد أهمله من سبق الشيخ اطفيش من علماء الإباضية، وأرجع الأستاذ الجعبري ذلك إلى ضعف الدلالة اللغوية في التعبير عن أمر غيبي⁽⁹⁾؛ وليس هذا هو السبب الوحيد بل هناك أيضا غياب الاستعمال الشرعي الاصطلاحي منذ مبدأ القضية، إذ أقحمت فيها لفظة القضاء لتقرن مع القدر، وكان يقتصر على لفظة «القدر» وحدها، لهذا تتداخل الدلالات اللغوية بينهما، فأصبحت اصطلاحين لمعنى كان يكفي فيه أحدهما دون الآخر، وإن كان هذا لا ضرر فيه فهو اختلاف ألفاظ، لكن لدقة الاستعمال أثر على فهم المسألة وتنزيلها منزلتها الحقيقية من العقيدة، وقد شغلت جزءا كبيرا من الفكر العقدي الإسلامي مما يدل على أهميتها وصلتها بالتوحيد، كما سنبيّنه فيما يأتي.



(9) الجعبري: البعد الحضاري: 423/2.

المبحث الثاني

الإيمان بالقضاء والقدر

1 - صلة القضاء والقدر بالتوحيد

يسند علماء الإسلام أمر القضاء والقدر إلى الله تعالى، فهو وثيق الصلة بالتوحيد، بل هو من مسائله الأصلية، لا يتم التوحيد إلا بالإيمان بالقضاء والقدر كما يقول أبو عمار عبد الكافي⁽¹⁾، وكما بين الشيخ اطفيش في التعريف أنّ القضاء والقدر يتعلّقان بما في اللوح المحفوظ، وما فيه لا يتغيّر لأنّه من علم الله تعالى ولا تبدو له البدوات، وعلمه صفة ذات⁽²⁾، فهما عند الشيخ اطفيش صفتان لله تعالى.

وللقضاء اعتباران في الصفات: إذا قصد به علم الله تعالى بالأشياء في الأزل قبل خلقها فهو صفة ذات لأنّ العلم صفة ذات، وإذا قصد به ما هو مكتوب في اللوح المحفوظ، فهو صفة فعل باعتبار الكتابة التي صدرت منه إلى اللوح المحفوظ.

وأما القدر فهو صفة فعل فقط؛ لأنّه تحقيق للقضاء فهو خلق، وتصرف في المخلوقات⁽³⁾.

وقد لخصّ الشيخ اطفيش هذه الصلة بين التوحيد والقضاء والقدر في قوله: «القدر هو إيجاد الله الأجسام والأعراض، والقضاء هو الحكم بها في الأزل فهو صفة

(1) أبو عمار: الموجز: 28/2؛ الجعيري: البعد الحضاري: 423/2.

(2) - مجموع الرسائل: (أ ز 6): 5، 21.

(3) - شرح الدعائم: 25/1؛ حاشية القناطر: 2/ و: 5، ظ: 128؛ الذهب الخالص: 22.

ذات، أو إثباتها في اللوح المحفوظ فهو صفة فعل»⁽⁴⁾؛ وقد استدلل الأستاذ الجعيري بهذا النص، وقال إنّ موقف الشيخ اطفيش كان جامعا بين موقف الأشاعرة وموقف الماتوريدية⁽⁵⁾، بينما الواقع أنه لم يكن جمعا بين الموقفين:

ففي شأن القضاء: نجد الأشاعرة يجعلونه هو الإرادة الإلهية في كون الأشياء على ما ستخلق به: أي العلم السابق بهيئة المخلوقات، وهو علم لله تعالى وصفة ذات قديم، وهذا أحد اعتبارات الشيخ اطفيش في الموضوع، أما الماتوريدية فيأنهم يرون أنّ القضاء هو إيجاد الأشياء فهو صفة فعل لله تعالى حادث وليس في الأزل⁽⁶⁾؛ وهذا ما لم يقله الشيخ اطفيش في شأن القضاء بل يرى أنه فعل باعتبار كتابته في اللوح المحفوظ، ولا يمكن أن يجمع بذلك بين موقف الأشاعرة والماتوريدية، وما دام القضاء باعتباره صفة فعل أو صفة ذات عند الشيخ اطفيش يتم دائما في الأزل ولا يتعلّق بالمخلوق حين خلقه؛ أي ليس إيجادا للمخلوق، فرأي الشيخ هنا أقرب إلى الأشاعرة؛ ولم يجمع بين الموقفين إلا لفظيا؛ أما في شأن القدر؛ فقد كان رأي الشيخ اطفيش مماثلا لما ذهب إليه الأشاعرة حيث اعتبروه هو الإيجاد في الخارج وهو صفة فعل فقط؛ بينما يقول الماتوريدية إنّ القدر: هو التقدير والتحديد الأزليين فهو صفة ذات فقط.

و يبقى هذا الاختلاف مجرد اعتبارات تؤدّي كلّها إلى نسبة القضاء والقدر إلى الله تعالى وبذلك يكون وثيق الصلة بالتوحيد، وجزءا منه يجب الإيمان به، وله أثره الكبير على الأفعال والتصرفات.

(4) - المصدر نفسه.

(5) الجعيري: البعد الحضاري: 422/2، 423.

(6) الماتوردي: كتاب التوحيد: 306؛ البيجوري: تحفة المرید: 66، 67، وقد قارن البيجوري بين الماتوريدية والأشاعرة في الموضوع، وانظر أيضا: الجعيري: البعد الحضاري: 422/2 (هامش الصفحة).

2- الإيمان بالقضاء والقدر

القضاء والقدر جزء من أصول العقيدة الإسلامية، والإيمان به واجب كالإيمان بغيره من الأصول؛ وأدلة وجوبه كثيرة منها ما يلي⁽⁷⁾:

- قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ، وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: 59].

- الحديث القدسي: «يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت فشا لنفسك ما تشاء، وبارادتي كنت فأرد لنفسك ما تريد...»⁽⁸⁾.

- حديث: «إنك لن تجد ولن تبلغ حقيقة الإيمان حتى تؤمن بالقدر خيره وشره»⁽⁹⁾.

- حديث جبريل: «أن تؤمن بالله وملائكته [...] وبالقدر خيره وشره أنه من الله [...] قال تعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك وما أصابك لم يكن ليخطئك»⁽¹⁰⁾.

لهذه الأدلة وغيرها اعتبر الشيخ اطفيش الإيمان بالقضاء والقدر من الأصول التي لا يجوز مخالفتها أو التساهل فيها، لأنه يؤدي إلى وصف الله تعالى بما لا يجوز في حقه،

(7) - شرح الدعائم: 160/1، 163.

(8) أخرج محمد المدني الحديث بلفظ: «... أنت الذي تشاء لنفسك ماتريد» عن أبي نعيم عن ابن عمرو؛ انظر: محمد المدني: الإنحافات السنية: 33 رقم 184.

(9) الربيع: الجامع الصحيح: 25، رقم 72؛ انظر: أبو داود: السنن: كتاب السنة باب في القدر.

(10) انظر الفصل الرابع، المبحث الأول، هامش 25، ص 165.

وإلى التقصير في التوحيد⁽¹¹⁾؛ فالإيمان بالقضاء والقدر أصل إيمانيّ يجب الاهتمام به والاعتقاد الصحيح فيه⁽¹²⁾.

ومع هذه الأهمية فقد وردت بعض النصوص ناهية عن الخوض في الموضوع، والقول فيه، فكيف يمكن الجمع بين وجوب الاعتقاد في القضاء والقدر، وبين النهي عن الخوض فيه؟ وهذا ما حاول الشيخ اطفيش الخروج منه بتقييد النهي الوارد في هذه النصوص ومنها ما يلي⁽¹³⁾:

حديث: «إذا ذكر القدر فاسكوا، وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا»⁽¹⁴⁾.

قول ابن عباس: «القدر سرّ الله فلا تكلفوه»⁽¹⁵⁾.

فقد قسم الشيخ الناس في المسألة إلى فريقين: منهم من تكلم في القدر بما هو حقّ وصواب وهؤلاء هم المحقّون، ومنهم من أمسك امثالاً للنهي الوارد؛ والصواب في رأيه هو مناقشة مسألة القضاء والقدر، وأنّ النهي عن ذلك كان مقيداً، وأنه نهى عن الخوض فيها بلا علم وعن جهل⁽¹⁶⁾. وهذا تبرير من الشيخ للخوض الواقع في المسألة، لأنّ النهي عن الكلام بغير علم لا يخصّ مسألة القضاء والقدر بل هو نهى عام لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: 36]؛ كما فسّر السرّ الذي

11 - مجموعة الرسائل: (أ. ز 6): 5.

12 الجيظالي: قواعد الإسلام: 1/29-31؛ الشماخي: متن الديانات: 48.

13 - شرح الدعائم: 1/161؛ - شرح أصول تبيغورين: 85، 112.

14 أخرج السيوطي عن الطبراني، وقال الألباني: صحيح: انظر: الألباني: صحيح الجامع الصغير: 1/209.

15 أخرج السيوطي عن الطبراني، وذكر الشيخ اطفيش نصاً مثله وقال هو حديث قدسي لكن لم نقف على من يرويه؛ انظر: السيوطي: الدر المنثور: 5/623؛ - شرح الدعائم: 1/161.

16 - شرح أصول تبيغورين: 85، 112.

وصف به القدر في قوله: «وزعم بعض أنه سرّ ليس لمن عرفه أن يفشيه؛ وليس كذلك، فإنه يُفشىَ بالحقّ لمن يفهمه، وإفشاؤه كذلك توحيد، ودعاء إلى التوحيد، (...) ثم ظهر لي والله أعلم أنّ المراد بالسرّ ما يجاب به عن أن يقال: قضى، وحاسب»⁽¹⁷⁾.

أراد الشيخ بهذا القول أن يبيّن أنّ الدعوة إلى التوحيد تشمل إفشاء أمر القضاء والقدر، فهو ليس سرّاً يخفى عن الناس: إلاّ أنّه لم يثبت في وصفه بالسريّة، فمرة نسبة إلى البعض وقال إنه زعم، ثم عاد وأثبه سرّاً، واحتمل له معاني، كما أنه متناقض مع دليله الذي ساقه في وصف القضاء والقدر بالسرّ حيث قال إنه حديث قدسيّ؛ وهذا في رأينا راجع إلى عدم تمكّن الشيخ من نقد رواية هذا القول؛ فإذا لم تثبت حديثاً فلا معنى لاحتمال المعاني ومحاولة إبعاد السريّة عنه.

والواضح الذي تنبغي الإشارة إليه هو أنّ مسألة القضاء والقدر قد بتّ فيها الوحي وبينها الرسول ﷺ بما يوافق مدارك الناس، لكنّ المسلمين خاضوا فيما وراء ذلك وأخذوا بأطراف الأقوال المتباينة فتناقضت الآراء بينهم وإن حاول البعض التوسّط وظهر ذلك خاصّة في أفعال الإنسان وعلاقتها بالقضاء والقدر، كما سيّتضح في المبحث القادم.



(17) -المصدر نفسه: 85.

المبحث الثالث

فعل الإنسان بين القضاء والقدر

لمّا كان الاهتمام الغالب في القضاء والقدر متوجّهاً إلى تحديد مسؤولية الإنسان عن عمله، فقد نتج عن هذا بحث مسألة فعل الإنسان من حيث تعلّقه بإرادة الله تعالى ثم أثره في الفعل الذي يقوم به ومصدره، كما سيّضح من خلال فقرات هذا المبحث.

1- فعل الإنسان وإرادة الله تعالى

ما يفعل الإنسان ويأتيه من تصرفات كلّ معلوم لله تعالى قبل أن يخلقه؛ وهذا ما يجب على المكلف اعتقاده ضمن الإيمان بالقضاء والقدر، وقد أثار نسبة الفعل الإنسانيّ إلى علم الله تعالى نقاشاً فيما يخصّ إرادة الله تعالى: فهل يعني علمه بفعل الإنسان أنّه أراد؟ وإذا أراد الله تعالى فعل المخلوق فهل هذا يعني أنّه شاء؟ ويظهر أثر هذا خاصة في بحث نسبة المعصية إلى الإنسان أو إلى الإرادة الإلهية. وللخروج من هذا الإشكال اتخذ العلماء مواقف مختلفة، منها موقف الشيخ اطفيش الذي يرى أنّ الفعل للعبد لكنّه لا يقع إلّا بإرادة الله، ولا يعني هذا أنّه أراد المعصية ولا أنّه رضي بها؛ ووضّح الشيخ هذا الرأي حسب الخطوات التالية:

أولاً- إثبات الإرادة: فإنّه يستحيل أن يقع ما لم يرده الله تعالى مهما كان نوعه وقيّمته، فالإيمان والكفر كلّ ذلك لم يقع بغير إرادة الله تعالى بل وقع في ملكه وبإرادته، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ [الأنعام: 107] أي:

لم يرد ألا يشركوا⁽¹⁾.

ثانيا- الفرق بين الإرادة والأمر: فهناك فرق بين أن يريد الله تعالى شيئا، وبين أن يأمر به ليكون امتثاله طاعة، فليس كل ما أراه أمر به، لذا لم يكن الكافر والعاصي مطيعين لأن الطاعة هي امتثال الأمر لا تحصيل الإرادة، فالكفر مراد وقوعه لكن لم يؤمر بتحصيله⁽²⁾.

ثالثا- الفرق بين الإرادة والرضى: فإرادته تعالى غير رضاه؛ وهذا قريب من التفرقة بين الإرادة والأمر، لأن الأمر بشيء يصلح فيه معنى الرضى، فالمطيع مرضي عنه عند ربه لتحصيله الأمر، لكن إرادة الله تعالى لفعل الإنسان ليست هي عين الرضا بما يفعله، لذا كان قوله تعالى: ﴿لَهُوَ لَا يُرِضِي الْعِبَادَةَ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: 07] لا يعني أنه لم يرد كفر الكافر أو أنه وقع بغير إرادته، ولكن معناه أنه لم يأمر به. أي قضى بوجوده من الكافر، فإرادة الشيء بمعنى الرضا به إنما يحصل في عالم البشر كما يشير إلى هذا الشيخ اطفيش⁽³⁾.

فموقف الشيخ في تبين معنى إرادة الله تعالى لما يقع في خلقه مبني على الفصل بين معنى إرادة الله تعالى ومعنى الإرادة كما هو معهود بين البشر؛ فإنهم إذا أرادوا شيئا رضوا به أو أمروا به، وإذا وقع ما لم يحبوه، أو لم يقع ما رغبوا فيه فذلك لعجزهم. وهذه الأوصاف كلها منتفية عن الله تعالى، فإرادته تعني القضاء بوجود الشيء وهي أزلية؛ وتعني أنه لا يستكره على شيء⁽⁴⁾. والشيخ في هذا قد أتبع رأياً من سبقه من الإباضية، وقد فسره أبو عمّار عبد الكافي الذي يرى أنّ الله تعالى أراد للعصية أن تكون منمومة مخالفة للإيمان، وعلل هذا بقوله: «لإزالة سوء الظنون عن أوهام السامعين عند ورود الجواب على أوهامهم غير

(1) -التيسير: 415/3.

(2) -الهميان: 390، 391.

(3) -المصدر السابق.

(4) -شرح الدعائم: 207 / 1.

مفسّر ولا موصول بصِلته التي يبين الجواب بها ويصحّ»⁽⁵⁾؛ كما شرح السالمي العلاقة بين الإرادة وفعل المعاصي فقال ذلك من قبيل قول السيّد لمملوكه أمام غيره: «افعل كذا» وهو يعلم عصيانه ليظهر ذلك ويشهد عليه الغير⁽⁶⁾؛ وهو تشبيه بعيد عن حقيقة القضية لأنّ علم الله بعبد، وملكه إياه أوسع وأشمل من مجرد موقف سيد مع مملوكه؛ فإذا أراد الله وقوع فعل العبد فإنّ ذلك لن يتخلّف ثم إنّ الله تعالى لا يأمر العبد بالمعصية ولكن قضى أن تقع منه، وينهاه عن فعل مع أنّه قضى بعصيانه.

ونلاحظ أنّ هذا الفصل بين الإرادة الإلهية وغيرها من الصفات هو مجرد محاولة للخروج من إشكال نسبة فعل المعصية من العبد إلى إرادته تعالى، وهي محاولة لا تقدّم تفسيراً حقيقياً لأمر غيبي يعجز فيه العقل عن إدراك العلاقة بين أن يريد الله تعالى شيئاً ولا يأمر به ولا يرضاه إذا وقع، خاصّة إذا نظرنا إلى رأي الإباضية في الصفات كما يؤيده الشيخ اطفيش ويقول إنّها ذاتية وهي شيء واحد ولا تتغير إلاّ باعتبار مفاهيمها؛ لكن لا ننكر أهميّة هذه الآراء لقربها من التنزيه وسلامتها من نسبة المعصية إلى الله تعالى قضاء وأمر، أو نفي علمه بها.

هذا جانب عن الإرادة الإلهية في فعل الإنسان؛ بقي أن نعلم نسبة استطاعته هو في فعله، متى تحصل؟

2- الاستطاعة في فعل الإنسان

البحث في الاستطاعة مع الفعل الإنساني يقتصر على إثبات الزمن الذي تقع فيه هذه الاستطاعة: قبل القيام بالفعل أو أثناءه أو بعده.

(5) أبو عمار: الموجز: 2/ 39؛ الجعيري: البعد الحضاري: 2/ 468.

(6) السالمي: مشارق: 2/ 193.

فالأستاذ الجعبري في بحثه عن رأي الإباضية في الموضوع انتهى إلى أنّهم لم يوافقوا الجبرية في قولهم إنّ الاستطاعة هي المستطیع. بمعنى هي الآلات والجوارح، كما لم يوافقوا المعتزلة في أنّها تكون قبل الفعل؛ بل أثبتوها مع الفعل لا قبله ولا بعده، ولم يميزوا لذلك حصول التكليف بما لا يطاق لما فيه من منافاة الحكمة الإلهية، ووافقوا الأشاعرة والماتوريدية غير أنّهم خالفوا الأشاعرة الذين أثبتوا التكليف بما لا يطاق باعتبار أنّ قدرة الله تعالى لا حدّ لها⁽⁷⁾؛ وقد وافق الشيخ اطفيش الإباضية لكن مع بعض الاختلاف نبيّنه فيما يلي:

فهو يعرف الاستطاعة بأنّها: «القدرة المتلبسة بالفعل يخلقها الله تعالى عند الأسباب، وكلّ جزء من فعل — طاعة أو معصية — يحتاج إلى استطاعة»⁽⁸⁾، فهذا التعريف يتضمّن الموقف في الموضوع، ويجعل الاستطاعة مع الفعل لا قبله ولا بعده؛ تبدأ عند ابتداء الفعل وتنتهي بانتهائه، وتوجد عند الأسباب، والله تعالى هو الخالق لها؛ فالسكون من القادر على الحركة فعل مقترن باستطاعته السكون حال سكونه لا قبله ولا بعده؛ واستطاعة كلّ شيء غير استطاعة الآخر؛ كما لا تجتمع استطاعتان في فعل، ولا فعّالان في استطاعة واحدة؛ ولذلك لا يحصل التكليف بما لا يطاق لأنّه لا يجتمع فعّالان متضادّان في استطاعة واحدة: فالكافر مأمور بالإيمان ولا يعني هذا أنّه مكلف بما لا يطيقه لأنّه لم يؤمر بتحصيل الإيمان مجتمعا مع الكفر، ولكن أمر حال كفره أن ينتقل من الكفر إلى الإيمان، أي: أن يتخلّى عن الكفر ويدخل في الإيمان⁽⁹⁾. ويردّ الشيخ بهذا ما نسبته العضد إلى الإباضية وقال: «وذكر العضد عنّا إنّها قبل الفعل،

(7) الجعبري: البعد الحضاري: 471/2-474؛ انظر: الأشعري: اللمع: 56؛ ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 488.

(8) - شرح أصول تبيغورين: 363.

(9) - شرح الدعائم: 206/1.

وليس كذلك: ولعلّ هذا مذهب لبعض فرق الإباضية غير الفرقة المصيبة»⁽¹⁰⁾.

ومع هذا نجده يثبت الاستطاعة قبل الفعل مثل المعتزلة ولا يمنع من القول بذلك، وقال: «ولا مانع من كون الاستطاعة قبل الفعل [...] وأي مانع أن نقول قبل الفعل وتجامع الفعل، والمعتزلة تقول قبل الفعل وتجامعه»⁽¹¹⁾. والاستطاعة بهذا لا تعني إلا سلامة الأعضاء والقدرة التي يشعر بها الفاعل قبل مباشرته الفعل، ولذلك تمكّن من الإقدام إليه، وبهذه القدرة أيضا تعلق التكليف، لأنّ غير المستطيع لا يكلف، ومثّل الشيخ لهذا بالحج؛ فإنه لا يكلف به إلا المستطيع، فهو قبل الحج يستطيع الوصول إليه، وأثناء السفر مستطيع، وفي أثناء المناسك مستطيع أيضا؛ والاستطاعة قبل الفعل يثبتها القيام بالفعل إذا كانت حاصلة، أو عدم القيام إذا لم تكن⁽¹²⁾.

وقد وجّه الشيخ اطفيش أدلة الإباضية على أنّ الاستطاعة مع الفعل، وقال إنها لا تدلّ على حصر الاستطاعة في وقت القيام بالفعل، بل تدلّ على تقدّم الخذلان، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَفَضَّلُوا فَلَإِيَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 48]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾ [هود: 20]، أي: سبق الخذلان لهؤلاء الكفار، فلا يهتدون ولا يسمعون، وهذا ليس وصفا لهم بعدم الاستطاعة؛ فالاستطاعة قبل الفعل وأثناءه، فإذا صاحبها الهداية والتوفيق تمّ الفعل، وإذا صاحبها الخذلان لم يقع⁽¹³⁾.

فهو بهذا الرأي يخالف مشهور المذهب الإباضي؛ لأنّه أثبت الاستطاعة قبل الفعل وأثناءه ومعه، كما أنّه قد جمع بين قول المعتزلة وقول الإباضية والأشاعرة، ولا يرى أنّ قوله جديد في مذهبه ولكنّه إرجاع للمسألة إلى قول سلف الإباضية، واستشهد

(10) - شرح لامية ابن النظر: 553/2؛ انظر الإيجي: المواقيف: 425.

(11) - شرح الدعائم: 206/1.

(12) - المصدر نفسه.

(13) - المصدر نفسه: 206/1، 207.

لذلك بما رواه الإباضية أنفسهم عن الإمام أبي عبيدة⁽¹⁴⁾: فقال: «وقد قال أبو عبيدة: الاستطاعة قبل الفعل إذ قال: "لا أقول من يستطيع أن يأتي مجزئة من حطب من حلّ إلى حرم لا يستطيع أن يصلّي ركعتين، ولا أقول إنه يستطيع إلا بعون الله وتوفيقه"⁽¹⁵⁾؛ يعني أنّها قبل الفعل ومعه»⁽¹⁶⁾. فقول أبي عبيدة دلّ عند الشيخ اطفيش على سبق الاستطاعة للفعل، وحكم بالقدرة على الفعل قبل القيام به؛ لكن يتدخل أمر ثان فيثبت الوقوع أو عدمه وهو الخذلان أو التوفيق. ولم تكن هذه الرواية عن أبي عبيدة مجهولة لدى الإباضية، ولكنهم كانوا يسوقونها أثناء الحديث عن الهداية والخذلان أو التوفيق دون ربطها بالاستطاعة قبل الفعل كما فعل الشيخ اطفيش هنا⁽¹⁷⁾، وقد جاء رأي الشيخ آخذاً بالاعتبار الشعور الذي ينتاب الإنسان قبل القيام بفعله، وهو الذي يجعله مستعداً لما سيقوم به، بينما ركّز من قال بالاستطاعة مع الفعل على ملازمة الاستطاعة للفعل في زمن القيام به فقط.

ونجد هذا الجمع أيضاً عند من سبق الشيخ؛ كما هو عند ابن أبي العز الذي قال إنّ الاستطاعة تكون قبل الفعل، ولذلك يجب الفعل ويصحّ القيام به، وعلى هذه الاستطاعة يتعلّق الأمر والنهي⁽¹⁸⁾، وكذلك ذهب الرازيّ إلى مثل هذا الرأي بتصويب

14 أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة: الإمام الثالث للمذهب الإباضيّ تولّى نشر المذهب ودرّسه وبعث حملة العلم إلى المغرب والمشرق أيام الأمويين وعاش اضطهادهم وسجنه الحجاج؛ له آراء وفتاوى تناقلها تلاميذه، وروى الحديث عن جابر بن زيد، صنّفه الدرجيني ضمن الطبقة الثالثة (النصف الأول من القرن الثاني)؛ انظر الدرجيني: الطبقات: 238/2-246؛ الشماخي: السير: 83-86.

15 - الدرجيني: الطبقات: 241/2.

16 - شرح الدعائم: 206/1، 207.

17 الجعبري: البعد الحضاري: 76/2 نقلاً عن يوسف المصعبي: حاشية على أصول تيفغورين: 78.

18 ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 488.

القولين، كالتالي: «فقول: قول من يقول الاستطاعة قبل الفعل صحيح من حيث إن ذلك المزاج المعتدل سابق، وقول من يقول الاستطاعة مع الفعل صحيح من حيث إن عند حصول مجموع القدرة والداعي الذي هو المؤثر التام يجب حصول الفعل معه»⁽¹⁹⁾.
 فقد جمع العلماء الثلاثة بين القولين في الاستطاعة، ولم يبقوا على آراء مذاهبهم التي تقول بالاستطاعة مع الفعل، وهذا الجمع أقوى لأنّه ينظر إلى الفعل قبل القيام به وأثناءه، كما أنّه ليس فيه محور مؤثر على الاعتقاد، وهذا ما جعل الشيخ يبقى على هذا الرأي، خاصةً لَمَّا وجدته رأياً لأبي عبيدة؛ وقال في حكم مخالفته لمشهور مذهبه: «مع أنّ القول بأنّها قبل الفعل لا يرجع إليه شيء من الأصول؛ ولا معنى له سوى سلامة البنية والقوة»⁽²⁰⁾.

3- خلق الأفعال

جرّت إلى الكلام في خلق الأفعال تساؤلات لم تكن في الحقيقة جديلة على المسلمين، فقد سئل الرسول ﷺ سؤالاً يوحى بالبحث في الموضوع كما في الحديث التالي: «قال جابر: سئل ابن عباس عمّن قال: "إنّه يستطيع أن يعمل بما أمر الله به ويكفّ عمّا نهاه عنه من غير أن يخلق الله فعله"؛ فقال: سأل سراقه بن جشعم⁽²¹⁾ رسول الله ﷺ فقال: «ما العمل يارسول الله: في أمر مبتدئ مستأنف أم في أمر قد فرغ منه؟» فقال: «بل في شيء قد فرغ منه»، ثمّ قال: «فقيم العمل إذا يارسول الله؟» فقال: «اعملوا فكلّ ميسّر لما خلق

(19) الرازي: معالم أصول الدين: 83.

(20) - شرح لامية ابن النظر: 553/2.

(21) سراقه بن مالك بن جشعم المدلجي الصحابي (توفي سنة 24هـ/645م) انظر الزركلي: الأعلام: 80/3.

له»⁽²²⁾. ومثل هذا الحديث أحاديث أخرى في الموضوع، لكن التساؤلات لم تكن موغلة في الجدل، ولا كانت أجوبة الرسول ﷺ تترك شكاً بعدها، وكان المنهج تسليمياً تفويضيّاً، ويعود طرح الأسئلة نفسها فيحدث الاختلاف ويظهر تباين المواقف بين جبر واختيار: الجبر بإخضاع الإنسان إلى إرادة مسبقة جعلته لا يجيد عنها وبالتالي لا حرية له ولا اختيار؛ والاختيار والقول بخلق الإنسان لأفعاله؛ ثم تأتي أطراف للتوفيق بين القولين خاصة عند الإباضية والأشاعرة والمتوريلية وأخيراً التسليم والتفويض رجوعاً إلى الأصل، وهو ما كان مع المدرسة السلفية.

ولا شك أنّ لوجود الشيخ اطفيش متأخراً - في القرن الرابع عشر - معنى حيث جاء بعد ظهور كل هذه الآراء، واستقرت المواقف وأعيدت الكتابة فيها، مما يمكنه من دراستها واتخاذ موقف تجاه كل رأي، ثم يتخذ لنفسه رأياً جليداً أو يساير أحد الآراء السابقة.

أ - موقف الشيخ اطفيش من الجبر

أراد الجبرية إثبات اضطرار العبد في أفعاله، ونفي اختياره، معتمدين في ذلك على ما جاء من نصوص القرآن خاصة تلك التي توحى بعدم قوة المخلوق على تغيير شيء، وإثبات الخلق كله لله تعالى، فكان موقف الشيخ اطفيش من هذا الرأي مركزاً على نفي هذا الجبر وإثبات الاختيار للعبد، واستدل بما يثبت هذا الاختيار؛ ومن ذلك ما يلي:

- قوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلْمُوهُنِي وَلَا تَلْمُوهَا أَنْفُسَكُمْ﴾ [إبراهيم: 22]؛ فهذا إبليس لم ينسب الضلال إلى الله تعالى: بل نسبه إلى من فعله، ولو كان الفعل من الله تعالى بالإيجاب لقال: فلا تلموني ولا تلموها أنفسكم بل الله أجبركم على الكفر، ولكنه نسب

(22) الربيع: الجامع الصحيح: 207 رقم 792؛ ورواه: مسلم: القدر: باب كيفية الخلق الآدمي رقم 2648؛ المعجم المفهرس: 375/4.

الضلال إلى من قام به⁽²³⁾؛ ولو كان باطلا لبيّنه الله تعالى ولأنكره على إبليس.

- قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَلَّمْتَ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ﴾
[آل عمران: 182]، وهي آية صريحة في نسبة الفعل إلى الإنسان دون غيره.

- قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةَ فَاقْتَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾
[المائدة: 38]، وهي مثل السابقة اعتبرت الفعل من كسب الإنسان.

- قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [يونس: 44].

فهذه الآيات تنسب الفعل صراحة إلى العبد، واعتبرته مما قدمت يده: ولم يظلمه الله تعالى بشيء؛ فهذا يدلّ على اختياره وعلى مقدرته على الفعل وعدم جبره عليه⁽²⁴⁾.

ثم ساق الشيخ أخبارا تدلّ على الاختيار وتذمّ من يقول بالجبر مثل:

- «سيكون من هذه الأمة قوم يعملون بالمعاصي ثم يقولون هي من الله قضاء وقلرا وإذا لقيتموهم فأعلموهم أنني برئ منهم».

- «لا تطفأ نار رجل أشرك بالله وعاقّ والديه وساع بأخيه إلى جائر وقاتل نفس محرّمة وحامل ذنبه على الله».

- «خصلتان لا تنفع معهما صلاة ولا صوم: الشرك واعتقاد الجبر».

والملاحظ على هذه الأخبار التي ذكرها الشيخ واستدلّ بها على أنّها أحاديث هي الأدلّة نفسها التي ذكرها من سبقوه⁽²⁵⁾، فنقلها عنهم ولم نقف على من رواها

(23) - الهميان: 99 ق 40/1.

(24) - جامع الوضع والحاشية: 42.

(25) - المصدر نفسه؛ الجعبري: البعد الحضاري: 439/2.

أحاديث ولم نجد لها سندا ضعيفا ولا صحيحا في مصادر الحديث التي اطلعنا عليها كما أن الشيخ نقلها دون بحث وتمحيص، مما يجعل الاستدلال بها ضعيفا.

وبعد أن ذكر الشيخ الأدلة على نفي الجبر نقد أدلة الجبرية في الإثبات وقال إن ما استدلوأ به آيات متشابهات غير محكمة فهي تؤول إلى ما لا يؤدي إلى الجبر، من ذلك الآيات الدالة على الطبع على القلوب، والختم عليها، ووضع الأكنة والأقفال، مثل قوله تعالى: ﴿وَحَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾ [البقرة: 07] فهي لا تدل على جبر الإنسان واضطراره، بل تدل على عدم الهداية وعلى خذلان صاحبها، ومثلها في ذلك باقي الآيات؛ ويشير الشيخ إلى أن هذا هو قول الإباضية والأشاعرة⁽²⁶⁾. وهو في حقيقته لا يفيد في تأويل أدلة الجبرية لأن مآله هو المنع، وهو محل الإشكال، فإذا لم يهد الله العبد وخذله فهو ممنوع من العمل، ووجود المنع يعني الإبعاد عن الإيمان، خاصة وقد قال إن الله تعالى يخلقه في القلب، فهذا عين الجبر؛ والشيخ نفسه يعرف المنع ويفسره بهذا المعنى في قوله: «وذلك أنا شبها على مذهبنا معشر الإباضية إحداث الله (تع)⁽²⁷⁾ الأمر المعنوي في قلوب الكفار المانع من وصول الحق إليها بهيئة ختم الشخص على إناء، مانع ذلك الختم الوصول إلى ما في الإناء بجامع هيئة وهي عدم التمكن من الوصول إلى وراء كل منهما»⁽²⁸⁾. وهذا إثبات لوجود المنع منسوبا إلى الله تعالى، وأما تسميته بالخذلان وعدم الهداية، فهو تخفيف من كلمة الجبر، لأن كل ذلك من الله سابق على الإنسان، وهذا لا يحل عقدة الإجمار كما يذكرها الجبرية. وموقف الشيخ هنا شبيه بتأويله لاستشهاد الجبرية بآية: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ [الأنعام: 107]، فمعناها أنه لو شاء لوفقهم إلى عدم الشرك، أي لم يلزمهم ولم يجبرهم

(26) - حاشية القناطر: 2/ و: 49.

(27) اختصار: «تعالى».

(28) - شرح شرح الاستعارات: و: 163.

عليه⁽²⁹⁾؛ ولكن هل شاء الله أن يشركوا؟ وهذا يرجعنا إلى مسألة الإرادة الإلهية لفعل الإنسان. بمعنى أنه قضى به لكن لم يرض به ولم يأمره، وفي كلّ حال فقد أرادته وهذا عودة إلى إثبات الجبر مرة أخرى.

هذا الجانب النقلي لموقف الشيخ تجاه الجبرية، أما رده على رأيهم من العقل فقد اعتمد فيه على أمرين:

الأوّل - هو ثبوت الأمر والنهي: فالأوامر والنواهي، والجزاء بالعقاب والثواب، كلّها تدلّ على وجود الاختيار وإثباته، لأنّ الجبر لا يثبت مع الأمر والنهي؛ فلو كان الإنسان مجبرا لما توجه إليه الأمر والنهي، ويصبح ذلك من قبيل العبث، فلا يؤمر ولا ينهى ولا يثاب ولا يعاقب إلا من يمكنه الفعل والترك⁽³⁰⁾.

الثاني - صفة العدل تمنع من الجبر: فالله تعالى عادل، والجبر مناف للعدل لما فيه من ظلم الجبر، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ [يونس: 44]، فلزم من هذا أنّ من يثبت الجبر ينسب الظلم إلى الله تعالى عن ذلك⁽³¹⁾.

ولقد دعا الجبرية إلى الجبر مبالغتهم في نفي الخلق عن الإنسان وأنّه لم يخلق الفعل إلا الله تعالى، ذلك لأنّهم فهموا الاختيار بمعنى الخلق، فجرّهم ذلك إلى نفي كلّ اختيار حتّى وصلوا إلى القول بالجبر، هكذا فسّر الشيخ مذهب الجبرية وأظهر الدافع إليه⁽³²⁾، وتبعاً لذلك أراد أن يثبت هو للإنسان اختياراً لكن ليس خلقاً.

وكما ردّ الشيخ اطفيش الجبر في فعل الإنسان فقد ردّ أيضاً قولاً لبعض الإباضية

29 - التيسير: 415/3، 424.

(30) - جامع الوضع والحاشية: 43؛ شرح الدعائم: 165/1؛ شرح أصول تبيغورين: 159.

(31) - جامع الوضع والحاشية: 42.

(32) - شرح الدعائم: 165/1.

قريباً من الجبر معنى ولفظاً، وهو "نظريّة الجبل" التي قال بها إباضية جبل نفوسة بالمغرب، وقد شرحها الشيخ إسماعيل الجيطالي في "شرح النونية" بقوله: «ومعنى كونهم مجبولين على أفعالهم؛ أنّهم مخلوقون على أن يفعلوا ما علم الله أنّهم يفعلونه قبل أن يخلقهم، لا أنّهم مجبورون عليه ولا دخل لهم فيه ولو بالاكْتساب، كما تقول الجبريّة»⁽³³⁾. ومن أدلتهم:

- قوله تعالى: ﴿وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالْجِبِلَّ الْأُولِينَ﴾ [الشعراء: 184].

- ﴿فَإِظْهَرِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30].

- ﴿يَبْلُغُ طَبَعُ اللَّهِ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النساء: 155].

- حديث: «جبلت القلوب على حبّ من أحسن إليها»⁽³⁴⁾.

وبالنظر إلى هذا القول نجد صورته من الجبر استعمل فيها "الجبل"، وقد ذكرت مادته في القرآن ولم يذكر الجبر، وهو صرف لكلمة الخلق الواردة عند الجبريّة إلى معنى علم الله تعالى بما يفعله الخلق قبل أن يخلقهم ويفعلوه؛ مع نسبة من الميل إلى الكسب، ولا يخفى ما في هذا القول من الجبر، ولذلك اعتبره الشيخ ميلاً إلى الجبر، وردّه ضمن ردّه على الجبريّة، وضمن تأويل آيات الطبع والحتم⁽³⁵⁾؛ وحاول الشيخ اطفيش ألا يردّ هذا المنهج كليّة فاحتمل له الموافقة معه في معنى أنّ الإنسان لا يخرج عمّا علم الله في الأزل وكتبه له مع أنّه يشعر في كلّ ذلك بالاختيار عُمومًا في أفعاله⁽³⁶⁾.

33) الجعبيري: البعد الحضاري: 451/2؛ نقلاً عن الجيطالي: شرح النونية: و: 135.

34) أخرجه السيوطي: وقال ضعيف عن ابن عدي في «الكامل» وأبي نعيم في الحلية والبيهقي

في شعب الإيمان؛ الجامع الصغير: 143/1.

35) - شرح أصول تيفغورين: 159.

36) - المصدر نفسه.

ونلاحظ أنّ العلاقة بين علم الله تعالى وقضائه بأفعال العباد، وبين شعورهم بالاختيار، هي التي أشكلت في الموضوع، فلم يمكن التوصل إلى فك غموضها، مما دلّ على عظمة الله تعالى واستثنائه بهذا الغيب، فكان كلّ يحاول النظر إلى أحد هذه الأطراف دون الوصول إلى الشرح الحقيقيّ، وما رضى الشيخ اطفيش من نظرية "الجبل" يشبهه ما ذهب إليه الدكتور عمر الأشقر حين رضى بمعنى من معاني الجبر وقال: «وأما إطلاق الجبر مراداً به أنّ الله جعل العباد مريدين لما يشاء منهم مختارين له من غير إكراه، فهذا صحيح وقال بعض السلف في معنى الجبر: هو الذي جبر العباد على ما أراد»⁽³⁷⁾؛ فهذا الرضى بمعنى من الجبل أو الرضى بمعنى من الجبر يدلّان على أنّ من يرفض الجبر لا ينكره مطلقاً بل يرضى بنسبة منه في الفعل الإنسانيّ.

فالجبر والجبل في رأي الشيخ اطفيش ينتهيان إلى سلب الاختيار من الإنسان، مع أنّه في الحقيقة يشعر به، وهو ما كان سبباً في رده عليهما جميعاً بآيات نسبة الفعل إلى العبد، وبالحدّث، إلّا أنّ ما استدلّ به من الحدّث كان ضعيفاً؛ وأمّا في الاستدلال العقليّ فقد استند إلى وجود الأمر والنهي وصفة العدل المناقضة للظلم اللّازم عن الجبر؛ ونرى أنّ الشيخ لم يحسم القول في الموضوع، لأنّه هو نفسه يرضى بنوع من الجبر غير الصريح في التسليم بعلم الله تعالى بما سيفعله العبد، لأنّه يتحرّك في ملك ربه وبإرادته، وهذا ما لا يمكن للمسلم أن يتجاهله، وكلّ ما في الأمر أنّ الشيخ ركّز على رفض اضطرار العبد وسلبه الإرادة التي تؤدّي إلى سلب التكليف والمسؤولية، وهذا جانب واحد من المسألة، وليس بجديد لأنّه هو الدافع الذي أدّى بغيره إلى هذا الرفض دون منع الجبر مطلقاً.

(37) د. عمر سليمان الأشقر: القضاء والقدر: سلسلة العقيدة في ضوء الكتاب والسنة، رقم 06،

مطبعة: أمزيان: الجزائر: 1990م: 79.

ب - موقف الشيخ اطفيش من الاختيار

اشتهر المعتزلة بالقول بالاختيار المناقض لقول الجبرية، فهم ينفون عن الله تعالى خلق أفعال العباد، وهذا انطلاقاً من نظرية الحسن والقبح العقليين، فلا ينسب إلى الله تعالى الشر الذي يفعله الإنسان، والقضاء لا يعني عند المعتزلة الخلق دائماً، كما قال القاضي عبد الجبار: «فصار القضاء بمعنى الخلق لا يصح في أفعال العباد؛ وبمعنى الإلزام لا يصح إلا في العبادات الواجبة، وبمعنى الإخبار يصح في الكل؛ فيجب أن يقيد القول فيه على ما قد بينا»⁽³⁸⁾.

وكما ناقش الشيخ اطفيش مذهب الجبر ورفضه، كذلك فعل مع الاختيار الذي رفضه لما فيه من نسبة الخلق إلى الإنسان، وردّ على هذا المذهب بنسبة الخلق على الحقيقة إلى الله تعالى مستدلاً بآيات منها⁽³⁹⁾:

- ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: 101].

- ﴿هَلْأَخْلَقُ اللهُ فَأُرْوِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾ [لقمان: 11].

- ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ﴾ [فاطر: 03].

- ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: 49].

- ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: 14].

هذا عن الاستدلال بالقرآن، ولم نجد الشيخ يورد حديثاً عن نفي الخلق ولكنه اعتمد على الاحتجاج العقلي الذي أهمه ما يلي:

(38) عبد الجبار: فضل الاعتزال: 170، 179.

(39) - شرح النيل: 612/17، 613؛ -الذهب: 22؛ جامع الوضع والحاشية: 43؛ حاشية الموجز: 2/ظ: 15؛ -داعي العمل: و: 244.

1- إبطال القول بالتولدات: ذلك أنّ بعض المعتزلة ينسبون الحركة المتولدة عن فعل العبد إلى العبد، وليست مخلوقة لله تعالى، وهذا خطأ لأنّ الحركة الناجمة من العبد فعل له وهي خلق لله تعالى مثل حركة الماء بإلقاء حجر فيه، فهي فعل للملقي مخلوق لله تعالى⁽⁴⁰⁾.

2- نسبة علم الخالق بما خلق: المفروض أن يكون الخالق عالماً بما خلقه بكلّ تفاصيله، ويعرف أحواله، وما ينتج عنه من تصرفات، وأمّا الإنسان فإنّه يندم على ما فعل لجهله بعاقبة أفعاله، ويقصد إلى فعل فلا يتمّ ذلك الفعل، أو يوقعه على خلاف ما قصده، فلو كان خالقا لأفعاله حقيقة لكان يفعل ما يرضيه فقط ولا يندم عليه، ولا يعجز عمّا قصد إلى فعله، وما دام على هذه الحال فلا يمكن أن يوصف بالخالق: «وكيف يخلق الشيء من لا يعرف أحواله وكمية أجزائه»⁽⁴¹⁾.

3- إذا كان الإنسان خالقا لفعله لزم أن يكون ربّاً له وإلهاً، وهذا تعدّد للآلهة⁽⁴²⁾.

4- القول بخلق الإنسان فعله يلزم عنه وصف الله بالعجز تعالى عن ذلك وبالنقص، وأنّه يقع في ملكه ما لا يرضاه ولا يريد⁽⁴³⁾.

5- فعل العبد ممكن، وكلّ ممكن مقلود لله تعالى فهو مخلوق⁽⁴⁴⁾.

بعد هذا الاستدلال أوّل الشيخ ما استشهد به المعتزلة من الآيات التي تدلّ

(40) - داعي العمل: و: 232؛ - شرح العقيدة: 70، 71.

(41) - شرح الدعائم: 147/1؛ انظر: - فتح الله: 1/ظ: 119؛ - حاشية الموجز: 2/ و: 15، -

شرح النيل: 612/17؛ - الذهب: 22؛ - داعي العمل: و: 244.

(42) جامع الوضع والحاشية: 44.

(43) - حاشية الموجز: 2/ظ: 15.

(44) - فتح الله: 1/ظ: 119.

حسب ظاهرها على نسبة الخلق إلى العباد، ومن ذلك ما يلي:

قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 14]، يرى أنه لا يدل على كثرة الخالقين كما هي على ظاهرها، بل الخلق هنا بمعنى التقدير أي: أحسن المقترين أو على التصوير، كما هو في قول عيسى عليه السلام: ﴿إِنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [آل عمران: 48]⁽⁴⁵⁾.

قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ [فصلت: 17]، ويقول الشيخ عن الآية: «واستدل المعتزلة بالآية على أن العبد مستقل بالإيمان عن الله؛ لأنه قال: بينا لهم فاختاروا بأنفسهم العمى، وهو خطأ فاحش؛ والأشياء كلها مستأنفة من الله، ولا استقلال لشيء ما بشيء، ولا دلالة لهم في الآية، فإن قدرة الله هي المؤثرة بلا إجبار، وللعبد قدرة مقارنة لقدرته تعالى، مخلوقة له أيضا بلا إجبار؛ ألا ترى أنك حين إرادة المعصية قادر على تركها؛ والمحبة ضرورية وإنما الاختيار لمقدماتها، وكذا البغض ضروري والاختيار لمقدماته؛ ومعنى تكليفنا محبة الله ورسوله عليه السلام إلزام مقدماتها»⁽⁴⁶⁾؛ فهذا الرد على الاستدلال بالآية لم ينف الاختيار مطلقا، فالأفعال مخلوقة من الله تعالى من غير إجبار، وأراد الشيخ أن ينفي مجرد القول بخلق الإنسان أفعاله، وهو في الرد مثبت للجبر أكثر من إثباته الاختيار، ويؤيد هذا رده على الاستدلال بالآية: ﴿وَلَوْ كُنُوا شَاءَ رَبِّكَ لَآمَنَ مِن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: 99]، فمعناها عند الشيخ: «ولو شاء أن يؤمن من اختار الإيمان ويكفر من اختار الكفر، وهذا الاختيار خلق من الله أيضا بلا طبع ولا إجبار، فبطل قول القدرية: إن المراد مشيئة الإلحاء - وهم المعتزلة - إذ زعموا أن أفعال العباد مخلوقة لهم لا لله وأنهم القادرون

45 - التيسير: ط1: 333/4.

46 - المصدر نفسه: ط2: 412/11، 413.

عليها»⁽⁴⁷⁾؛ وهنا جعل الشيخ الاختيار أيضا خلقا من الله تعالى فهو نوع من الجبر، ثم عدّله بقوله: "بلا طبع ولا إجبار"؛ لكن كيف يخلق الله شيئا منسوبا إلى العبد ويفعله، ثم يكون له فيه اختيار؟ هذا ما لا نجد له جوابا عند الشيخ اطفيش، وما أراده من مناقشة المعتزلة نفي القول بخلق الإنسان أفعاله دون أن يكون مجبرا فله اختيار أفعاله مع أنّها مخلوقة؛ وأثبت بذلك الخلق، ولما كان يناقش الجبرية كان يريد إثبات الاختيار ونسبة الفعل إلى العبد فاستعمل الأدلة التي استدلت بها من يقول بالاختيار، ولكن دون أن يجعل الإنسان مستقلا بفعله، وهذا الميل إلى القولين معا هو الذي جعله يقبل القول بالكسب؛ لأنه أكثر انسجاما مع هذا الموقف.

ج - موقف الشيخ اطفيش من نظرية الكسب

الموقفان السابقان من الشيخ اطفيش كان أساسهما ومنطلقهما القول بالكسب والإيمان به، وقبل أن نعرض لموقف الشيخ من مسألة الكسب، نشير إلى أنّ الإباضية قد أخذوا بهذه النظرية لما رأوا فيها من التوسط بين قولي الجبرية والمعتزلة، ويرى الأستاذ الجعيري أنّ نظرية الكسب كانت موجودة مفهوما قبل أن توجد مصطلحا، فقد أخذ الإباضية بمفهومها قبل الأشاعرة لأنّهم لم يرضوا بقول الجبرية ولا بقول المعتزلة في الاختيار، وهذا كله كان قبل ظهور الأشاعرة⁽⁴⁸⁾، كما يشير الدكتور عبد المجيد ابن حمده إلى أنّه لا يوجد ما يدلّ على أخذ الإباضية بالكسب الأشعريّ، لأنّ التعبير بالكسب سابق وموجود في القرآن الكريم⁽⁴⁹⁾؛ فالإباضية لم يكونوا متأثرين بالأشاعرة في ذلك؛ ونرى أنّ القول بأخذ الإباضية بالكسب وسبقهم في ذلك كان معتمدا على

(47) - المصدر نفسه: 338/5.

(48) الجعيري: البعد الحضاري: 448/2.

(49) د. عبد المجيد بن حمده: المدارس الكلامية: 154، 155.

اعتبار أنّ الكسب قول وسط بين الجبر والاختيار، وليس ذلك ضروريًا، وإلاّ كان أيضًا الكسب هو موقف الرسول ﷺ والصحابة والتابعين، مع أنّ الواضح أنّ السلف قد أخذوا بالتفويض والتسليم لله تعالى، وهذا ما كان عليه مؤسسو المذهب الإباضيّ — جابر بن زيد وأبو عبيدة والربيع... — الذين لم يعرف عنهم سوى رفض الجبر والاختيار مبقيين على المنهج الذي تركه الرسول ﷺ وسار عليه الصحابة، ولكن لما ظهر الكسب الأشعريّ في وقت لاحق ارتضاه جمهور الإباضيّة باعتباره مخرجًا من القول بالجبر والقول بالاختيار، وتبلور هذا الرأي في الأخذ بالكسب ابتداءً من القرن السادس الهجريّ مع الشيخ أبي عمّار في كتابه "الموجز"⁽⁵⁰⁾؛ وفي نظرنا أنّ إباضيّة جبّل نفوسة لم يقولوا بـ"الجبّل" إلاّ لما رأوا أنّ نظريّة الكسب تخرجهم عن الموقف السلفيّ الذي كان عليه الإباضيّة، لذا رفضوا هذه النظريّة — الكسب —.

وقد عبّر الشيخ اطفيش بكلّ وضوح عن رأي الإباضيّة للتأخريين (ابتداءً من القرن السادس) في نظريّة الكسب، وأخذهم بها ودافع عنها أيضًا كما سيتضح فيما يلي:

فهو يرى أنّ القول بالكسب هو الصواب، والمخرج من المأزق الذي أوصل إليه الجبر والاختيار، ويقول في هذا: «والملجى لنا وللأشعريّة إلى التوسّط بين مذهبي الجبر والاعتزال لزوم المخنور على كل منهما»⁽⁵¹⁾.

ثمّ بين أنّ الإنسان لا يخلق شيئًا لكنّه مكتسب لفعله. بما أودع فيه من قوّة على الترك وعلى الفعل سواء، وغير مجبر؛ لذا كان مسؤولاً عمّا اكتسبه من الأفعال؛ وقد استدللّ الشيخ اطفيش على إثبات الكسب بالجمع بين أدلّة إثبات الخلق لله تعالى التي ردّ

(50) P. CUPERLY: Introduction à l'étude de l'Ibadisme: 320; فرحات الجعبري:

البعث الحضاري: 448/2؛ انظر: أبوعمار: الموجز: 25/2، 26.

(51) - شرح النيل: 728/17، 729؛ انظر: - شرح أصول تبيغورين: 158، 159.

بها على المعتزلة، وبين أدلة إسناد الفعل إلى العبد التي ردّ بها على الجبريّة، إضافة إلى اعتبارين آخرين هما:

الأوّل - أنّ الإنسان يشعر بالاختيار في فعله ضرورة: ويقول في ذلك: «فما يجده أحد من نفسه: أنّه إن شاء فعل وإن شاء ترك، وهو المختار وبه تعلّق التكليف»⁽⁵²⁾؛ فالضلال والهداية إنّما يكونان بالاختيار ثمّ الله تعالى يخذل من اختار الضلال، ويوفّق من اختار الهداية⁽⁵³⁾.

الثاني - أنّ الاختيار في ذاته خلق من الله تعالى دون إجبار منه⁽⁵⁴⁾، فقد ورد عن أبي بكر رضي الله عنه قوله: «أقول برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان»⁽⁵⁵⁾، كما روى أبو بكر أيضاً أنّ الرسول صلى الله عليه وآله كان يقسم بين نسائه ويعدل ويقول: «هذا فعلي فيما أملك، فلا تلمني فيما تملك ولا أملك»⁽⁵⁶⁾، واستدلّ الشيخ أيضاً بحديث: «لما خلق الله آدم عليه السلام أخرج من ظهره ذرّيته كالنرّ؛ فأخذ مواليقهم وأمرهم بالسجود، فأبت طائفة وأجابت أخرى، فمن أجاب فهم المؤمنون وهو السعداء، ومن أبي يومئذ فهم الكافرون»⁽⁵⁷⁾.

(52) - المصدر السابق: 160، 161.

(53) - التيسير: 80/7؛ الحجة في بيان المحجة: 20.

(54) - التيسير: 80/7.

(55) - ترتيب الترتيب: 97؛ انظر الربيع: الجامع الصحيح: 209 رقم 807؛ وفي النسائي منسوب

لغير أبي بكر؛ النسائي: كتاب النكاح باب إباحة التزويج بغير صداق أرقام: 3354 إلى

3358؛ المعجم المفهرس: 46/2.

(56) - ترتيب الترتيب: 97، انظر: الربيع: الجامع الصحيح: 209 رقم 808؛ النسائي: كتاب عشرة

النساء: باب ميل الرجل إلى بعض نسائه دون بعض رقم 3953؛ وخرجه الحافظ العراقي في

هامش الإحياء عن أصحاب السنن وابن حبان؛ الغزالي: إحياء علوم الدين: 107/2.

(57) - ترتيب الترتيب: 97، 98؛ انظر: الربيع: الجامع الصحيح: 208 رقم 802؛ ولهذا النص شواهد

فالكسب هو جمع بين الخلق والاختيار؛ الأول لله تعالى والثاني للإنسان لكن ليس بمفهوم المعتزلة الذي يدلّ على استقلال الإنسان بفعله، ولهذا وجدنا الشيخ اطفيش يستعمل مصطلح الاختيار قاصداً به معنى الكسب كما جاء به الأشعريّ ويقول الشيخ: «قلت الحقّ أنّ العبد مختار وهو مذهبنا جمهور معشر الإباضية، وأنّ الاختيار: إمّا معنى حقيقيّ أصليّ هو المختصّ بالله؛ وإمّا معنى عرفيّ ظاهريّ وهو صدور الشئ بالإرادة وهذا للعبد وهو المتبادر عند الإطلاق»⁽⁵⁸⁾؛ وقال كذلك: «والحقّ إثبات الكسب الذي نفاه المجبرة، ونفي الخلق الذي أثبتته المعتزلة وقدرتهم»⁽⁵⁹⁾؛ وكما بيّنا فالكسب - عند الشيخ - هو الحلّ الوسط، لأنّه ينظر إلى الفعل الإنسانيّ من جهتين، بينما اقتصر الجبريّة على الخلق الإلهيّ، والمعتزلة على الاختيار الإنسانيّ، ويقول الشيخ: «الحقّ إضافة الفعل إلى الفاعل من حيث إنّ كسب له، وإضافته إلى الله سبحانه من حيث إنّ خلق له»⁽⁶⁰⁾.

وهذا الجمع يعني ورود قوتين على فعل واحد، ولذا سعى القائلون بذلك إلى تحديد أثر هاتين القوتين في الفعل الواحد حتّى لا يعتبر صادرا من فاعلين، وقد ركّز الشيخ اطفيش في هذا على بيان أثر كلّ قوّة في الفعل؛ فقدره الله تعالى في فعل العبد يجعل الفعل مقلوداً لله تعالى مخلوقاً، وهي الأصل والسبب في وجوده؛ أمّا قدرة الإنسان فإنّها ثانوية لأنّ الله تعالى هو الذي أقدره، ولا تؤثّر قدرته إلا بإذن الله تعالى ولا يستقلّ العبد بالتأثير في فعله⁽⁶¹⁾؛ ويرى قوله هذا مخالفاً للأشعريّ الذي قال إنّ للعبد

· أخرى، انظر: عمر سليمان الأشقر: القضاء والقدر: 40؛ والمعجم المفهرس: 174/2.

(58) - شرح لامية الأنفال: 50/1.

(59) - شرح الدعائم: 187/1.

(60) - جامع الوضع والحاشية: 44، انظر: - شرح النيل: 613/17؛ - الهميان: 9ق 40/1.

(61) - شرح شرح الاستعارات: و: 80؛ - التيسير: 80/7.

قدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة⁽⁶²⁾، وأما أتباع الأشعريّ فقد خالفوا إمامهم - حسب الشيخ اطفيش - وقالوا بمثل ما ذهب هو إليه⁽⁶³⁾، والواقع هو تطوّر نظرية الكسب الأشعريّ التي انتهت إلى الإمام الجويني⁽⁶⁴⁾ الذي نفي وجود قدرة للعبد غير مؤثرة، وأثبت تأثيرها لكنّها تستند إلى سبب آخر هو سبب الأسباب⁽⁶⁵⁾.

ونلاحظ أنّه لا يوجد بين قول الشيخ اطفيش وقول الأشعريّ إلاّ خلاف لفظيّ، لأنّهما أسندا التأثير الحقيقيّ إلى الله تعالى والشيخ نفسه يعترف بهذا الخلاف اللفظيّ ويقول: «ومشهور الأشعرية أنّ له قدرة غير مؤثرة أي لا تؤثر بذاتها فالخلاف لفظيّ، أو لم يسمّوا ما للعبد تأثيراً»⁽⁶⁶⁾ ثم ذهب الشيخ اطفيش أبعد من هذا عندما اعتبر قدرة العبد ذاتها مخلوقة لله تعالى وأكد على ذلك رافضاً أيّ تأثير للعبد على فعله إلى درجة الحكم بشرك من اعتقد تأثير قدرة العبد مستقلة، لأنّ القول باستقلالها نفي لخلق الله تعالى لها ولفعل العبد؛ وهذا باطل عند القائلين بالكسب، وقال: «فمن اعتقد أنّ شيئاً منها مؤثر بالذات فهو مشرك، ومن اعتقد أنّ شيئاً منها يؤثر بقوة أودعها الله فيه فاسق وليس مشركاً»⁽⁶⁷⁾، وفي هذا الرأي تناقض: إذ كيف يحكم بفسوق من قال إنّ القوة المؤثرة كانت من الله تعالى؟ مع أنّ هذا لا يخالف الجبر في شيء ولا يناقض ما ذهب إليه من نسبة التأثير إلى الله تعالى.

(62) الأشعريّ: الإبانة: 54.

(63) - التيسير: 423/3.

(64) الجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي: (419-478هـ/1028-1085م)

انظر: الزركلي: الأعلام: 160/4.

(65) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: تعليق المحقق رقم 1: 364.

(66) - التيسير: 328/4.

(67) - حاشية القناطر: 2/ و: 53.

وما دامت قدرة العبد مخلوقة لله تعالى فهي مثل سائر أفعاله يكسبها فقط؛ لذا استدللّ الشيخ على كونها غير مؤثرة بأدلة خلق الأفعال نفسها⁽⁶⁸⁾؛ وهذا ما يؤكد عدم فعالية هذه القدرة تماما في هذا الرأي لأنّها دخلت في جملة أفعال العبد وهي مخلوقة لله تعالى.

ونلاحظ بعدما رأينا موقف الشيخ اطفيش من نظرية الكسب الأشعري أنّ الشيخ أبقاها كما كانت على غموضها ابتداء من الأشعريّ ثم من جاء بعده وانتهاء إلى الشيخ اطفيش، وسبب هذا الغموض هو محاولة الجمع بين أكثر من أصل جمعا يبدو أحيانا غير ممكن؛ لأنّه يفرض اعتبار خلق الله تعالى لكلّ شيء، ومن ذلك فعل العبد، بل قدرة العبد على فعله، مع عدم سلبه الاختيار فهو غير مجبر، لأنّ الجبر ظلم تعالى الله عنه؛ وهذا ما جعل الشيخ يعبر عن قدرة العبد تعبيرا يجعلها صادرة عن جبر خالص كما هو منتهى الكسب الأشعريّ؛ من ذلك قوله: «أفعال العبد مكتوبة»⁽⁶⁹⁾ للعبد بلا تأثير له، والتأثير له تعالى»⁽⁷⁰⁾، «ولا تأثير لقدرتهم سوى أنّهم محلّ التأثير»⁽⁷¹⁾.

وننتهي إلى القول: إنّ نظرية الكسب عند الشيخ اطفيش تقارب إلى حدّ كبير نظرية الكسب الأشعريّ، مع ميل إلى الجبر بسبب تغليب الشيخ اطفيش لجانب الخلق، رغم أنّه انتقد في ذلك الجبرية، ورغم تأكيده على الاختيار فإنّه لم يكن إلّا هروبا من الجبر لأنّه كان في حقيقة الأمر ينفي اجتماع مؤثرين في فعل واحد، وإلّا أصبح العبد خالقا لفعله كما هو عند المعتزلة حسب رأيه، وقال: «ولو كان للعبد تأثير لاجتماع مؤثران على مقلود واحد، وهذا لا يجوز»⁽⁷²⁾.

(68) - شرح أصول تبيغورين: 473.

(69) - لعله يقصد: مكتوبة.

(70) - المصدر نفسه.

(71) - المصدر نفسه: 472.

(72) - المصدر نفسه: 473.

والشيخ لم يكن إلا موضحاً لرأي الإباضية بعد أن أخذوا بالكسب ولم يضيف شيئاً، وكان يتكلم باسم للذهب، ويعبر عن ذلك بمثل هذه المصطلحات: للذهب، ومذهبنا، وعندنا معشر الإباضية، مقتفياً في ذلك آثار من سبقه⁽⁷³⁾، فهو خير شاهد على تطابق القول الإباضي والأشعري في الكسب، وإن استعمل الإباضية في تراثهم مصطلح "الاختيار" في الغالب فإنّ هنا لا يعني قريتهم من المعتزلة، لأنّهم كانوا يقصلون به الكسب⁽⁷⁴⁾.

وينبغي أن نشير إلى أنّ لعامل الجوار بين الإباضية والأشاعرة - خاصة في المغرب - أثراً في تطابق وجهات النظر بينهم، وللإيل إلى تقريب التصور العقديّ للمسألة، وظهر هنا جلياً في تراث الشيخ اطفيش الذي كان يقرن الأشاعرة بالإباضية في هذه المسألة، ودفعه ميله إلى الوصول للتطابق بين المذهبين أن يحتمل عدم صحة رواية قول الأشعريّ بالقوة غير المؤثرة من العبد في فعله حتّى يستنتج اتفاق المذهبين في القضية⁽⁷⁵⁾.

د - مناقشة القول في أفعال العباد

بعلمنا رأينا كيف انتهى الشيخ اطفيش إلى القول بالكسب، فإنّنا نتساءل: ما مدى وضوح هذا الرأي؟ وهل كان الشيخ راضياً به؟ وهل اتخذ موقفاً آخر؟

جلّ الدارسين ينتهون إلى الشعور بالغموض في الآراء والأقوال التي نتجت عن مناقشة قضية أفعال العباد ومصداقها؛ وقد عبّر عنها الأستاذ الجعيري تعبيراً طريفاً، وقال: «وكأنّها قد مسّها شيء من سرّ القلر»⁽⁷⁶⁾؛ وليس جهد الشيخ اطفيش بعيداً عن هذه الحال. ويمكن إرجاع السبب في هذا الغموض إلى محاولة الجمع بين الأصل السلفيّ

(73) انظر: الشماخي: من الديانات: 47؛ التميمي: معالم الدين: 26/1، 178، 265.

(74) الجعيري: البعد الحضاري: 463/2.

(75) - التيسير: 423/3.

(76) الجعيري: البعد الحضاري: 423/2.

للقضية وبين النظريّات المذهبيّة، والاصطلاحات التي تعاقبت بعد ذلك؛ ومن الأسباب أيضا اتّفاق الجميع على نسبة الخلق إلى الله تعالى في كلّ شيء؛ فالبعض أبقى مصطلح "الخلق" بذاته، بينما خفّفه البعض الآخر إلى القول بعلم الله تعالى وأنّه يستحيل أن يقع ما لم يكن يعلمه؛ فحتّى القاضي عبد الجبار يثبت هذا العلم بالمخلوقات وبالمصير وبالاختيارات أيضا⁽⁷⁷⁾، وهذه نسبة من الجبر قويّة عجزت كلّ الآراء والنظريّات عن إلغائها أو مجرد التهوين منها ولو باستعمال ألفاظ مختلفة، لأنّها هي الأصل، فأدّى هذا إلى استعمال الدليل الواحد: أحيانا لإثبات الجبر وأخرى لإثبات الاختيار، أو استعمال الأدلّة بين مذهبين للحصول على مذهب ثالث كما أشار إلى هذا الشيخ السالمي⁽⁷⁸⁾، حيث استعملت أدلّة الجبريّة لنفي اختيار المعتزلة، وأدلّة المعتزلة لنفي جبر الجبريّة في سبيل الحصول على توفيق يؤدّي إلى القول بالكسب، وحتّى السلفيّة الذين رفضوا القول الأشعري⁽⁷⁹⁾ لم يسلموا من الغموض أيضا، فقال ابن تيمية عن الإنسان: «وأنّه مختار، ولا يسمّونه مجبورا، إذ المجبور من أكره علىّ خلاف اختياره، والله سبحانه جعل العبد مختارا لما يفعله، فهو مختار، مريد، والله خالقه وخالق اختياره؛ وهذا ليس له نظير»⁽⁸⁰⁾. كذلك قال ابن أبي العز: «فالحاصل أنّ فعل العبد فعل له حقيقة؛ ولكن مخلوق لله تعالى

(77) عبد الجبار: تنزيه القرآن: 09.

(78) السالمي: مشارق: 188/2؛ وقد أشار جولد تسيهر إلى هذا قاصدا به إظهار عجز الإسلام عن تفسير القضية مع أنّ الواضح هو عجز الإنسان لاتناقض القرآن كما قال، انظر: جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام: ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون نشر دار الرائد العربي بيروت دت: 69، 79، 80.

(79) يقول ابن تيمية: «ثم أثبتوا كسبا لاحقيقة له: فإنه لا يعقل من حيث تعلق القدرة بالمقدور فرق بين الكسب والفعل، ولهذا صار الناس يسخرون عن قال هذا ويقولون: ثلاثة أشياء لاحقيقة لها: طفرة النظام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري» انظر: الرسائل الكبرى: 365/1.

(80) ابن تيمية: الرسائل الكبرى: 278/1.

ومفعول لله تعالى ليس هو نفسه فعل الله ففرق بين الفعل والمفعول والخلق والمخلوق»⁽⁸¹⁾. وقد أشار إلى هذا الغموض أيضا الشيخ عبد الكريم الخطيب عند مقارنته بين الكسب الأشعري، والخلق الاعتزالي، واعتبر أنه لا فرق بينهما عنده سوى أنّ الكسب كان معتمد من لا يريد أن يعطي حرية كاملة للإنسان ولا أن يمنعه من كل تصرف ينسب إليه⁽⁸²⁾.

كما نشأ الغموض أيضا من التحول الذي عرفته المسألة، فقد كان الإيمان بالقضاء والقدر أساسا عقليا يفسر على ضوءه كل الوجود، وبه يحصل المؤمن على الطمأنينة والسعادة، ويدفعه ذلك إلى العمل وترك التواكل والكسل، ثم أصبحت هذه العقيدة - عقيدة القضاء والقدر - عنوانا لفرع منها وجزء هو الفعل الإنساني ومن خلقه: الله أو الإنسان؟ وغابت بهذا بقية المعاني والأهداف، فانصرفت الأذهان للبحث في الجبر والاختيار، وعجز العقل عن إدراك حرية الإنسان وسط القدرة الشاملة لله تعالى وعلمه الواسع لأنه أراد أن يفكر بوسائل عالم الشهادة في موضوع الغيب الإلهي.

ويبدو أنّ المخرج عند جمهور العلماء هو الرجوع إلى الأصل الأوّل، أي: ما كان عليه الصحابة ومن تبعهم وسلف الإباضية الذين آثروا التسليم بأصول يبنون عليها القول في الموضوع وهي: الإيمان بقدرة الله تعالى وعلمه وإرادته، واليقين في عدله، وعدم ظلمه، مع عدم إنكار شعور الإنسان بمقدرته على الترك والفعل، ومن هؤلاء العلماء في القديم والحديث أمثال: ابن حجر⁽⁸³⁾ والنووي⁽⁸⁴⁾ والإمام أحمد⁽⁸⁵⁾

(81) ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 502.

(82) عبد الكريم الخطيب: مشيئة الله: 39 - 41.

(83) ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني من أئمة الحديث وحفاظه تعددت مؤلفاته، (773-852هـ/1372-1449م). انظر الزركلي: الأعلام: 1/178.

(84) النووي يحيى بن شرف، (631-676هـ/1233-1277م) عالم بالفقه والحديث،

والشيخ عبد الحلیم محمود الذي لخص الأمر فقال: «هذا الموقف هو موقف الاستسلام لله، وإذا أردنا الدقة قلنا، إنه ليس موقف الجبر، وليس موقف الاختيار وليس موقف الكسب، إنه موقف الاستسلام لله»⁽⁸⁶⁾.

وإذا عدنا إلى الشيخ اطفيش فإننا نجد أنه قد انتهى بلوره إلى مثل هذا الموقف بعد طول عناء وبحث، وننقل فيما يلي بعض النصوص والآراء التي كتبها مبدياً فيها هذا الرأي.

1- «ومعصية العاصي خلقها الله، ويقال عوقب لنيته واختياره؛ فيشكل الأمر لأن نيته واختياره خلقهما الله أيضاً، وكذا في الطاعة؛ فلم يبق إلا أن نلتجئ إلى قوله **وَعَلَىٰ** **يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُّونَ**»⁽⁸⁷⁾ وإلى أنه حكم عدل لا يجور ولا يظلم»⁽⁸⁸⁾.

2- كل شيء يؤول إلى الله تعالى وهو في الأخير: **﴿لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ﴾**⁽⁸⁹⁾.

3- «وإن قلت: الطبع من الله، ولو كان لسوء اختيارهم وأفعالهم وقصدهم الإعراض عن الحق، لكن ذلك الاختيار وأفعالهم وقصدهم كلها خلقها الله، فهذا

انظر الزركلي: الأعلام: 149/8.

(85) ابن حجر: فتح الباري: 404/11؛ ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 276؛ النووي: شرح مسلم 196/16؛ عمر سليمان الأشقر: القضاء والقدر: 47، 48، نقلاً عن الإمام أحمد: شرح أصول اعتقاد أهل السنة: 157.

(86) عبد الحلیم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام: المجموعة الكاملة دار الكتاب اللبناني بيروت 1974م: 130.

(87) سورة الأنبياء: 23.

(88) - شرح العقيدة: 24/1.

(89) - شرح الدعائم: 167/1.

إجبار! قلت: ﴿لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ﴾⁽⁹⁰⁾.

4- «قوله: ﴿لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ تنتهي إلى هذه الآية ونسلم الأمر، وذلك أنا نعتقد أنا غير مجبرين ولا مطبوعين على أفعالنا وتروكنا؛ لكن أفعالنا وتروكنا مخلوقة لله، وقصدنا إلى الفعل والترك وإرادتنا لهما وإتياننا لهما مخلوقات لله، فما بقي إلا أن نقول: نحن مجبورون إذ لم يبق لنا ما نستقلّ به مع أننا نعتقد جزماً أنا غير مجبرين وغير مطبوعين بدليل المدح والذمّ والأمر والنهي والثواب والعقاب وإرسال الرسل وإنزال الكتب، وأنّ الله لا يظلم الناس؛ فما بقي إلا أن نسلم أنّ الله لا يستلّ عما يفعل ولو لم ندرك»⁽⁹¹⁾.

فقد انتهى الشيخ اطفيش مثلما انتهى علماء غيره إلى هذا القول مما يدلّ على عدم رضاه كلية بالأقوال المختلفة رغم أنّه دافع عن الكسب كما ذهب إليه الإباضية؛ ولا نعتقد أنّ هذه النهاية هي جنوح منه إلى الحلّ الأسهل لأنها جاءت من الشيخ بعد استقصاء لمختلف الأقوال المتناقضة في القضية، وبعد نظر فيما ينتج عن كلّ قول، كما تدلّ هذه النهاية عند الشيخ وعند غيره على قدرة الوقوف على حقيقة المسألة والرجوع بها إلى الأصل، فكانت نهاية البحث والأقوال التسليم، والاستسلام لأمر الله تعالى اعترافاً بالعجز عن إدراك حقيقة الأمر، فكلّ شيء يدلّ على اختيار الإنسان، وكلّ شيء يدلّ على خلق الله تعالى له ولفعله وأنّه هو المهمين على كلّ شيء؛ وإليه يرجع الأمر، والمصير إليه.

(90) - داعي العمل: و: 194.

(91) - حاشية القناطر: 2/ر، ظ: 04.

الفصل الثامن

الوعد والوعيد

المبحث الأول

الوعد، والوعيد، والإنفاذ

1- تعريف الوعد والوعيد

لم يهتم الشيخ اطفيش بالمعنى اللغوي والاصطلاحي للفظي الوعد والوعيد، وربما اكتفى في ذلك بشهرة المصطلحين، ولم يذكر سوى أنّ الوعد والوعيد معاً هما أخبار تتضمن الخير والشر، فيستعملان للخير أو للشر، وبالقرينة يتضح المقصود منهما، هذا كلّ ما ذكره الشيخ اطفيش عن الوعد والوعيد وتعريفهما⁽¹⁾؛ وتوسّع غيره في ذلك، مثل السالمي الذي أشار إلى أنّ الوعد مأخوذ من الفعل وعد، والوعيد من أوعد مزيداً بالهمز، ويستعملان للخير والشر معاً، فإذا أطلق الوعد فالمختار استعماله في الخير، وإذا أطلق الوعيد فالمختار استعماله في الشر⁽²⁾.

وهذان المصطلحان يستعملان للإخبار بما يجزى به المكلف بعد الحساب، إن عمل خيراً جوزي خيراً وإن عمل شراً جوزي شراً، حسب ما جاء في النصوص النقلية التي تبشّر الصالحين بما ينتظرهم من السعادة، وتنذر الكفار ما ينتظرهم من الشقاء. وقد شغل موضوع الوعد والوعيد جانباً مهماً من الفكر العقدي تبعاً للاهتمام بالمصير الذي ينتظر الإنسان؛ ونحاول معرفة رأي الشيخ اطفيش في هذا ابتداءً من إثبات تحقق الوعد والوعيد أو عدم تحققه.

(1) الهميان: ط1: 54/11؛ شرح أصول تيفغورين: 179.

(2) السالمي: مشارق: 2/ 85؛ انظر: الفيروز آبادي: القاموس: 346/1.

2- إنفاذ الوعد والوعيد وخلفه

لقد كانت أول قضايا الوعد والوعيد قضية إثباته ووقوعه كما جاءت به الأخبار، أو احتمال الخلف فيه، وترك ما ورد منه في حق بعض المكلفين؛ واتجه النقاش في الموضوع خاصة إلى الوعيد بالعقاب دون الوعد بالخير، ويكاد يكون الكلام عن إنفاذ الوعد منعماً، ولا يرد إلا أثناء المقارنة بين وقوعه ووقوع الوعيد، فقد كان الاتفاق على إنفاذ الوعد مثل الاتفاق على ذوام الجنة وعدم انقطاع نعيمها:

واشتهر القول بإنفاذ الوعيد وعدم جواز الخلف فيه عند المعتزلة وجعلوه من أصولهم، كما كان من الأصول عند الإباضية منذ النشأة، ولم يُعرف عندهم خلاف في الموضوع؛ بل كان مقطوعاً عندهم بثبوته، وهو رأي الشيخ اطفيش القائل إن الله تعالى صادق في الوعد وفي الوعيد، وهما لا يتخلفان⁽³⁾؛ واستدل على ذلك، وناقش أدلة من يثبت خلافه.

1 - أدلة إنفاذ الوعد والوعيد

انتهج الشيخ اطفيش لإثبات عدم الخلف في الوعد والوعيد سبيل الاستدلال بالقرآن والسنة، والعقل: فمن القرآن استدلالاً بجملة من الآيات في الموضوع، منها:

- ﴿وَمَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدِيَّ﴾ [ق: 20] فهو حكم عام على كل قول من الله تعالى ولا دليل على تخصيصه وتقييده⁽⁴⁾.

- ﴿قُلْ أَتُخَلِّتُمْ عِندَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ

(3) - جامع الوضع والحاشية: 48؛ - الذهب: 08؛ - شرح لامية ابن النظر: 561/2.

(4) - شرح أصول تيفوزين: 176؛ - جامع الوضع والحاشية: 48.

عَهْدُهُمْ [البقرة: 80] وقال عن هذه الآية: «والآية دلت على أن الخلف في خبره محال تعالى حيث رتب عدم الخلف على أخذ الميثاق منه سبحانه، وكل كلام له يكون ميثاقا إذا كان إجبارا بما يكون لا بما كان إذ لا ضعف في كلامه مطلقا»⁽⁵⁾.

- ما جاء في الدعاء على لسان الراسخين في العلم: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِعَادَ﴾ [آل عمران: 09] قال عنها: «طلبوا أن يكونوا ممن له الوعد بالخير جزاء على عمله، فهو كائن لا محالة، فإن الألوهية تنافي خلف الوعد والوعيد، والآية دليل لنا وللمعتزلة [...] ومقتضى الظاهر: إنك لا تخلف الميعاد، ولكن استعمل صيغة الغيبة بطريق الالتفات من الخطاب إلى الغيبة؛ ليذكر الألوهية المنافية للخلف ولتعظيم المرغوب فيه»⁽⁶⁾.

- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِعَادَ﴾ [الرعد: 31] وهي مثل الآية السابقة، خبر عام غير مخصّص، ووصف لله تعالى لا ينتقض⁽⁷⁾.

أما عن استدلال الشيخ اطفيش من الحديث، فإنه لم يورد حديثا بعينه إلا إشارته إلى حديث: «هلك المصرون» أو «هلك المصرون»⁽⁸⁾، ولم نجد من يروي نصا بهذا اللفظ، وكان يستدل أحيانا استدلالا عاما بقوله إنّ الدليل في هذا أحاديث «هلك المصرون»⁽⁹⁾، ومما وجدناه في ذلك حديث «هلك المنتظون»⁽¹⁰⁾.

ونلاحظ أنه وإن لم يركز في الاستدلال على عدم الخلف، وأنّ الوعد والوعيد

(5) - الهميان: 138/2؛ انظر: - المصدر نفسه: ط: 1/ 11 / 54.

(6) - الهميان: 24/4، 25.

(7) - شرح أصول تيفغورين: 176؛ - الهميان: ط: 1/ 13 / 54؛ - جامع الوضع والحاشية: 48.

(8) - فتح الله: 2/ و، ط: 158.

(9) - للمعجم للفهرس: 98/7، انظر ما بعدها مادة هلك وما فيها من ترتيب الهلاك على فعل المعاصي.

(10) مسلم: العلم: باب هلك المنتظون رقم 2670؛ انظر: المعجم للفهرس: 473/6.

2- إنفاذ الوعد والوعيد وخلفه

لقد كانت أول قضايا الوعد والوعيد قضية إثباته ووقوعه كما جاءت به الأخبار، أو احتمال الخلف فيه، وترك ما ورد منه في حق بعض المكلفين؛ واتجه النقاش في الموضوع خاصة إلى الوعيد بالعقاب دون الوعد بالخير، ويكاد يكون الكلام عن إنفاذ الوعد منعلا، ولا يرد إلا أثناء المقارنة بين وقوعه ووقوع الوعيد، فقد كان الاتفاق على إنفاذ الوعد مثل الاتفاق على ذوام الجنة وعدم انقطاع نعيمها:

واشتهر القول بإنفاذ الوعيد وعدم جواز الخلف فيه عند المعتزلة وجعلوه من أصولهم، كما كان من الأصول عند الإباضية منذ النشأة، ولم يُعرف عندهم خلاف في الموضوع؛ بل كان مقطوعا عندهم بثبوتها، وهو رأي الشيخ اطفيش القائل إن الله تعالى صادق في الوعد وفي الوعيد، وهما لا يتخلفان⁽³⁾؛ واستدل على ذلك، وناقش أدلة من يثبت خلافه.

1 - أدلة إنفاذ الوعد والوعيد

انتهج الشيخ اطفيش لإثبات عدم الخلف في الوعد والوعيد سبيل الاستدلال بالقرآن والسنة، والعقل: فمن القرآن استدلال بجملة من الآيات في الموضوع، منها:

- ﴿مَّا يُبَلِّغُ الْقَوْلَ لَدَيَّ﴾ [ق: 20] فهو حكم عام على كل قول من الله تعالى ولا دليل على تخصيصه وتقييده⁽⁴⁾.

- ﴿قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ

(3) - جامع الوضع والحاشية: 48؛ - الذهب: 08؛ - شرح لامية ابن النظر: 561/2.

(4) - شرح أصول تبيغوزين: 176؛ - جامع الوضع والحاشية: 48.

عَهْدُهُ ﴿البقرة: 80﴾ وقال عن هذه الآية: «والآية دلّت على أنّ الخلف في خيره محال تعالى حيث رتبّ عدم الخلف على أخذ الميثاق منه سبحانه، وكلّ كلام له يكون ميثاقاً إذا كان إجباراً بما يكون لا بما كان إذ لا ضعف في كلامه مطلقاً»⁽⁵⁾.

- ما جاء في الدعاء على لسان الراسخين في العلم: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِعَادَ﴾ [آل عمران: 09] قال عنها: «طلبوا أن يكونوا ممن له الوعد بالخير جزاء على عمله، فهو كائن لا محالة، فإنّ الألوهية تنافي خلف الوعد والوعيد، والآية دليل لنا وللمعتزلة [...] ومقتضى الظاهر: إنّك لا تخلف الميعاد، ولكن استعمل صيغة الغيبة بطريق الالتفات من الخطاب إلى الغيبة؛ ليذكر الألوهية المنافية للخلف ولتعظيم المرغوب فيه»⁽⁶⁾.

- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِعَادَ﴾ [الرعد: 31] وهي مثل الآية السابقة، خير عام غير مخصّص، ووصف لله تعالى لا ينتقض⁽⁷⁾.

أمّا عن استدلال الشيخ اطفيش من الحديث، فإنه لم يورد حديثاً بعينه إلاّ إشارته إلى حديث: «هلك المصّر» أو «هلك المصرون»⁽⁸⁾، ولم نجد من يروي نصاً بهذا اللفظ، وكان يستدلّ أحياناً استدلالاً عاماً بقوله إنّ الدليل في هذا أحاديث «هلك المصّر»⁽⁹⁾، ومما وجدناه في ذلك حديث «هلك المنتطعون»⁽¹⁰⁾.

ونلاحظ أنه وإن لم يركّز في الاستدلال على عدم الخلف، وأنّ الوعد والوعيد

(5) - الهميان: 138/2؛ انظر: - المصدر نفسه: ط1: 11/54.

(6) - الهميان: 24/4، 25.

(7) - شرح أصول تبيغورين: 176؛ - الهميان: ط1: 13/54؛ - جامع الوضع والحاشية: 48.

(8) - فتح الله: 2/ و، ط: 158.

(9) - للمعجم المفهرس: 98/7، انظر ما بعدها مادة هلك وما فيها من ترتيب الهلاك على فعل للعاصي.

(10) مسلم: العلم: باب هلك المنتطعون رقم 2670؛ انظر: المعجم المفهرس: 473/6.

لا يتغيران فإنه قد ركز أكثر في موضوع الخلود مباشرة، خاصة في الأدلة على خلود صاحب الكبيرة، فهي أدلة على عدم خلف الوعد والوعيد، لذا يتداخل الموضوعان أحيانا ليثبت خلود الفاسق مع عدم خلف الوعد والوعيد والعكس.

أما في الاستدلال العقلي فقد اهتم الشيخ اطفيش ببيان أن صدق الوعد والوعيد صفة مدح لله تعالى وصف بها نفسه، والصفات لا تبدل ولا تتغير لما يلزم عن التغير من إثبات العجز والنقص؛ فكان مقتضى ذلك ألا يقع الخلف في الوعد والوعيد كما هو في سائر أخبار الله تعالى⁽¹¹⁾.

ب- الرد على القول بالخلف في الوعيد

رد الشيخ اطفيش على من يثبت الخلف في الوعيد مستدلاً بآيتين وحديث، ثم بالعقل كما يلي:

فآية الأولى: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 7-8] فصاحب الكبيرة معه خيره فهو يراه، لذلك لم يكن الوعيد في حقه كاملاً كما يرى مثبتو الخلف، وقال الشيخ اطفيش إنها لا تكون دليلاً لأنها تحتمل أن يستحضر العمل لصاحبه فيخلد في النار، أو يخلد في الجنة؛ أو أن معناها: أن المؤمن يلقى جزاء ما عمل من شر بالمصائب والهموم في الدنيا ثم يجازى في الآخرة بالحسنات، وكذا يرى الشقي جزاء حسناته في الدنيا؛ من نعم وصحة بدن وما يشتهي ثم يلقى جزاء سيئاته بالخلود في النار؛ ويضيف الشيخ أن الآية ولو كانت على ظاهرها فإنها لا تؤدي إلى ما أراده مثبتو الخلف؛ لأنها تدل على أن من عمل صالحاً يرى كذلك مقدار ما عمله من الصالح ولا يزيد عليه، مثلما أرادوا ألا يزيد المسيء على مقدار ما عمل من السيئات؛ فلم قصرها فقط على انتهاء الوعيد

(11) - شرح أصول تبيغورين: 176؛ الهميان: ط1: 13 / 54 - جامع الوضع والحاشية: 48.

وخلفه، ولم يجعلوها تتعدى إلى الوعد أيضاً؟⁽¹²⁾.

والآية الثانية: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ [الكهف: 30] فالموحد لا يخلد في النار لأنه يبقى غير مجازى على عمله الصالح بخلوده؛ وأجاب الشيخ عن هذا: إنه أبطل عمله وإيمانه بالإصرار، ولقي جزاء حسنته في الدنيا فلم تضع، وشرط دخول الجنة التوحيد ودوام الطاعة؛ والإصرار مبطل لذلك⁽¹³⁾.

وأما الحديث الذي رد الاستدلال به فهو: «من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه له، ومن وعده على عمل عقابا فهو بالخيار»⁽¹⁴⁾. وقال إنه موضوع، دون أن يبين سبب هذا الحكم وسنده⁽¹⁵⁾.

هذا عن رد الشيخ على الاستدلال بالنقل، وهو قليل بالمقارنة إلى رده على الاستدلال العقلي الذي عمد فيه خاصة إلى تبين أثر اعتقاد الخلف في الوعيد على التوحيد وعلى السلوك، وهل يكون الخلف مدحا حقيقة؟

ويرى أن ذكر الله تعالى للوعيد في القرآن الكريم إخبار منه بما سيلقاه العاصي فإذا كان هذا الإخبار لا يتحقق، فإن باقي الأخبار الأخرى يجري عليها إمكان عدم التحقق، وأن الله تعالى ذكرها ولم يقصد وقوعها، ومعنى ذلك أن ما أخبر به في الماضي يمكن ألا يكون قد وقع، وكذلك ما سيأتي، وهنا عين الكذب، تعالى الله عنه، لأن خلف الوعيد معناه: أوعد ما لم يوعده، والله تعالى منزّه عن الكذب⁽¹⁶⁾. وحاول الأشاعرة إلغاء هذه الحجّة

(12) - شرح أصول تبيغورين: 176.

(13) - المصدر السابق: 176، 177.

(14) أخرجه السيوطي من رواية أبي نعيم عن أنس؛ انظر: السيوطي: الدر المنثور: 558/2.

(15) - جامع الوضع والحاشية: 48.

(16) أبو عمار: الموجز: 107/2؛ - شرح أصول تبيغورين: 176، 179.

بالقول: إنَّ غاية ما دلَّت عليه الأخبار في الوعيد هو ذكر العقاب، لا وجوب العقاب في ذاته⁽¹⁷⁾. وردَّ الشيخ اطفيش بأنَّ القول بعلم عقاب صاحب الكبيرة أو خلف الوعيد في حقِّه إيجاب ما لا يجب على الله تعالى، ولا واجب عليه⁽¹⁸⁾.

ومن أثر الخلف على التوحيد أنَّه يدلّ على البداء، وأنَّ الله تعالى عن ذلك ظهر له ما كان خافيا من العبد، ولم يكن يعلمه، مع أنَّه يستحيل أن يكذب على العبد مصيرا ثم يغيّره، وإنما يجوز هذا في حقِّ المخلوق لنقص علمه، وجهله بعاقبة ما يفعل حين يُصدر وعيدا، وهو مستحيل في حقِّ الله تعالى⁽¹⁹⁾.

وقد اعتبر المثبتون للخلف في الوعيد أنَّه مدح لله تعالى: فإذا أُوعد على عمل عقابا وتركه فهو مدح له وكرم منه، وتفضّل وعفو، ثمَّ هو حقّ الله تعالى إن شاء أنجزه وإن شاء تركه، وتركه حسن؛ فالكريم من الناس من إذا أُوعد أحدا شرًّا فتركه كان ذلك مدحا له؛ مثل قول الشاعر:

وَإِنِّي وَإِنْ أُوْعِدْتُ أَوْ وَعِدْتُ لَمْخْلِيفُ إِيْعَادِي وَمَنْجِزٌ وَعَدِي⁽²⁰⁾

ويرى الشيخ أنَّ هذا المعنى من المدح بترك الوعيد مأخوذ من عالم الشهادة، ولا يصلح في عالم الغيب، وخلف الوعيد لا يدلّ دائما على المدح لما فيه من الكذب، ولا يصدق مدحا في عالم الشهادة إلاَّ إذا كان صاحبه جاهلا بالمستقبل، وبعاقبة الأمور

(17) الإيجي: المواقف: 376؛ - شرح العقيدة: 65.

(18) - المصدر نفسه.

(19) - التيسير: 13/2، 14؛ - شرح أصول تيفغورين: 179؛ - جامع الوضع والحاشية: 48؛ -
الهميان ط1: 13/54.

(20) الباقلاني: التمهيد: 351؛ انظر: أبو عمار: الموجز: 106/2؛ - جامع الوضع والحاشية: 48.
والبيت لعامر بن الطفيل، انظر: ديوان عامر بن الطفيل، دار صادر ودار بيروت، بيروت،
د.ت: 58.

فلما رأى غير ما كان يعتقد من المتوعدّ ترك وعيده؛ كما يدلّ أيضا على العجز عن إنجاز الوعيد وعلى الضعف: وتارك الوعيد لا يتركه إلا لمنفعة ومصلحة، وهذه الأوصاف ليست من قبيل المدح في عالم الشهادة؛ فكيف يوصف بها الله تعالى؟⁽²¹⁾. ويؤيد ما ردّ به الشيخ اطفيش هنا ما جاء عند أبي عمّار قائلا إنّ نسبة خلف الوعيد إلى الله تعالى تؤدّي إلى التشبيه والمقارنة بين الله تعالى ومخلوقاته مع عدم وجود وجه الشبه⁽²²⁾؛ كما استدلّ أبو زكرياء بما يدلّ على أنّ إنجاز الوعيد في ذاته مدح ودلالة على القوّة خلافا لتركه وخلفه، ومن ذلك في قول الشاعر:

قَوْمٌ إِذَا وَعَدُوا أَوْ أَوْعَدُوا غَمَرُوا صِدْقَ الرَّوَايَةِ مَا قَالُوا بِمَا فَعَلُوا⁽²³⁾

وترك الوعيد له أثر أيضا على قوّة الأمر والنهي وعلى الالتزام بهما، لأنّ الأمر والنهي يقرنان عادة بالجزاء، فإذا كان الوعيد المقرون بالنهي وعدم الامتثال وعيدا غير حقيقيّ أو يحتمل تركه وخلفه فإنّ ذلك يؤثّر على العبد ويضعف امتثاله فتضعف فائدة الأمر والنهي؛ وقد أورد الشيخ اطفيش اعتراضا على هذا وأجاب عنه بقوله: «وإن قالوا: الأوامر والنواهي حقائق والوعيد زجر مجرد لا تحقيق؛ لقوله تعالى: ﴿هُذَلِكَ يُنْخَوْفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ﴾⁽²⁴⁾؛ قيل لهم: لا يختصّ التخويف بما لا يراد إنجازه، بل يكون أيضا فيما يراد إنجازه، فأيّ دليل لكم على تخصيصه بما لا يراد؟ مع أنّ الأدلّة محققة بالإنجاز، وأنّ الأصل الإنجاز، وأنّ عدم الإنجاز كذب في حقّ الله [...] وأيضا إذا كان مجرد التخويف [...] فلم لا يكون التخويف أيضا في شأن المشركين؟»⁽²⁵⁾.

(21) - المصدر نفسه؛ - شرح أصول تبيغورين: 179.

(22) أبو عمار: الموجز: 106/2، 107.

(23) أبو زكرياء: الوضع: 24.

(24) سورة الزمر: 16.

(25) - شرح أصول تبيغورين: 182؛ انظر: جامع الوضع والحاشية: 48.

ويشير الشيخ اطفيش إلى أنّ الوعيد وضع لتربية الإنسان وزجره عن فعل المعاصي، فإذا زال هذا الزاجر لم يكن في نفس الإنسان دافع إلى طاعة، وهو ميّال إلى ترك الواجب والركون إلى السهل من الأعمال، وترك ما ليس فيه جزاء بالثواب، وفعل ما ليس فيه تبعات بالعقاب، فلا يهتمّ بذلك⁽²⁶⁾. ويختلف هذا الأثر في السلوك حسب اعتقاد الخلف ونوعه؛ لأنّ المرجئة قالوا بعدم القطع بالعقاب ولو كان العصيان عن إصرار؛ فهذا إغراء على فعل الذنوب وهو أشدّ أثرا في النفس والسلوك، بينما يبقى قول الأشاعرة أقلّ درجة من ذلك لوجود احتمال الدخول إلى النار والعقاب عندهم، ولظنّ الوفاء بالوعيد وفي هذا زجر عن المعاصي⁽²⁷⁾؛ ولكن ينتهي الكلّ إلى تهوين العصيان. وقال الشيخ اطفيش بعد سرد هذه الآراء: «قلت مقتضى عظمة حقّ الله، وفرض تعظيمه طاقة المكلف يوجب أن لا يقتصر في التخويف على ما فيه احتمال مع أنّ النفس نجس باحتمال أن تدخل النار ولو أصرت، وربّما ازدادت فسادا حتىّ تلتزم احتمال الدخول ثمّ الخروج، فلا تترك معصية تشتهيها وتمكّنت منها إلاّ تعاطتها، فالواجب أن يحمل الوعيد على الجزم به للفاسق، ويتقوى ذلك بأحاديث هلاك المصر وبآيات اشتراط التوبة للغفران، وما أطلق منه حمل المقيد بها»⁽²⁸⁾.

لقد أثبت الشيخ اطفيش إنفاذ الوعد والوعيد ونفي الخلف فيهما بالاستدلال بالقرآن وهو أقوى استدلالاته لأنّه كان بأدلة صريحة، ولم يحتج فيها إلى التأويل، أمّا الحديث فكان استدلاله به ضئيلا لأنّه لم يكن صريحا في الموضوع بالذات، ولكن اعتمد على ما يدلّ على هلاك صاحب المعصية، وأمّا في الاستدلال العقليّ فأشار إلى اعتبار الإنفاذ والصدق في الوعد والوعيد مدحا لله تعالى فهو لا يتخلّف؛ وهنا في مقابلة من يرى أنّ الخلف مدح، وهو ما

(26) - شرح العقيدة: 65، 66.

(27) الإيجي: المواضع: 376.

(28) - فتح الله: 2/ و، ظ: 158.

ردّه مع جملة أدلة أخرى استعملها من يرى جواز الخلف، وقد ركّز الشيخ في ردّه على ما ينتجه القول بالخلف من وصف الله تعالى بصفات النقص وهي كثيرة، وإضعاف أثر الأمر والنهي والإغراء على الذنوب والمعاصي وكانت ردوداً قويّة في هذا الجانب؛ وسيكتمل للموضوع أكثر عند الحديث عن مصير صاحب الكبيرة بالخلود أو عدم خلوده في النار، وحتى في إنفاذ الوعد والوعيد رأينا أنّ أسلس الآراء هو الحكم على صاحب الكبيرة فمن قال بإنفاذه عنى بذلك خاصّة صاحب الكبيرة وخلوده في النار، ومن قال بجواز الخلف قصد خصوصاً عدم خلوده.

ويبقى السؤال عن حكم إنفاذ الوعد والوعيد: هل هو واجب على الله تعالى؟

3- إنفاذ الوعد والوعيد بين الوجوب والحكمة

تتفق الإباضية مع المعتزلة في صدق إنفاذ الوعد والوعيد، لما سبق من الأدلة والاعتبارات، ولكنهم لم يتفقوا في تعليل ذلك: فقد اشتهر عن المعتزلة القول بوجوب صدق الوعد والوعيد، لأنّ الوعد للثواب على المأمور به، والعقاب ذمّ على فعل المنهي، فيجب أن يتمّ الثواب والعقاب حقيقة، ولا يكونان ثواباً وعقاباً مجردين دون حصولهما على الحقيقة⁽²⁹⁾؛ بينما لم ير الإباضية إيجاب ذلك على الله تعالى؛ ولكنهم يعلّلون إنفاذ الوعد والوعيد بأنّ الله تعالى قد قضى بذلك أولاً، فليسوا واجبين عليه؛ والحكمة الإلهية تقتضي إثابة المطيع وعقاب العاصي وإلّا لم تنضبط الأوامر والنواهي، وقد رأينا مثل هذا التعليل بالحكمة الإلهية في تعليل أفعال الله تعالى فلا يتّصف بالأغراض، ولكن أفعاله لا تصلر بغير حكمة، فهو منزّه عن الأغراض، كما

(29) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: 619.

أنه منزّه عن أن يفعل شيئاً عبثاً⁽³⁰⁾، ويهلك من يشاء ولكن لا يدخل الجنة العاصي، ولا يدخل النار المطيع لأنّ ذلك ليس من الحكمة، وعبر الشيخ اطفيش عن هذا الموقف بقوله: «والمذهب أنّه لا واجب على الله؛ إلاّ أنّ الحكمة أن لا يدخل المطيع النار والعاصي الجنة، وقالت الأشعرية: لو أدخلهم النار أو الجنة لكان عدلاً»⁽³¹⁾. وقد جاء موقف الشيخ اطفيش الذي وافق فيه الإباضية وسطاً بين من يرى وجوب إنفاذ الوعد والوعيد وبين من لا يرى هذا الوجوب أصلاً؛ وهذا الموقف الوسط أرجح لأنّه لا يصادم شيئاً من أصول العقيدة، ولأنّه ينزّه الله تعالى عن النقص، سواء بعدم الإيجاب المطلق أو بصرف الحكمة عن أفعاله تعالى؛ وتمن ذهب إلى هذا التوسّط في العصر الحديث الشيخ محمّد عبده وقال: «فوجوب الحكمة في أفعاله تابع لوجوب الكمال في علمه وإرادته، وهو ممّا لا نزاع فيه بين جميع المتخالفين، وهكذا يقال في وجوب تحقّق ما أوعد ووعد به، فإنّه تابع لكمال علمه وإرادته وصدقه، وهو أصدق القائلين»⁽³²⁾.

وقبل أن ننتقل إلى مراحل إنفاذ الوعد والوعيد ومقاماته فإن هناك ما يمكن أن ينجي الإنسان من الوعيد بعد فعل الذنوب وهو التوبة إلى الله تعالى فمتى تكون سبباً في ذلك؟

4- التوبة وأثرها في الوعد والوعيد

شرع الله تعالى لعباده الأحكام، ورّتب على الطاعة جزاءً بالثواب، وعلى العصيان جزاءً بالعقاب، وفي الحال الأخيرة لم يمنع الإنسان من المراجعة رحمة به، ومكّنه من الاستغفار وطلب العفو، وشرع لذلك التوبة؛ فما هي؟ وما شروطها؟ وكيف

(30) أبو يعقوب الوريحاني: الدليل: 56/1، 58، 59؛ - شرح العقيدة: 65؛ الجعبري: البعد الحضاري: 566/2.

(31) - الجنة في وصفه الجنة: 278؛ انظر: - التيسير: 64/10.

(32) محمد عبده: رسالة التوحيد: 49.

تؤثر على إنفاذ الوعد والوعيد؟

أ- تعريف التوبة وحكمها

لم نقف فيما اطلعنا عليه من تراث الشيخ اطفيش على تعريف لغوي للتوبة واعتمدنا لذلك ما جاء في "القاموس"، وقد عرفها بأنها مشتقة من "تاب" وتعني الرجوع عن المعصية من العبد، ويقال «تاب الله عليه» وفقه للتوبة، أو رجع به من التشديد إلى التخفيف أو رجع عليه بفضلته وقبوله»⁽³³⁾. والتوبة تكون بمعنيين: التوبة من العبد: بمعنى رجوعه إلى ربه بعد ارتكاب الذنب، والتوبة من الله تعالى: بمعنى قبوله، وغفرانه للعبد.

وقد عرفها الشيخ اطفيش اصطلاحاً بذكر ما تقع به وتتحقق، أي أنها الندم وترك الذنب وأداء ما يجب من الكفارة بين المذنب وخالقه، أو بينه وبين العباد⁽³⁴⁾.

أما عن حكمها فالشيخ يرى أنها واجبة على من اقترف ذنباً سواء صغيراً أو كبيراً، وتجب على الفور، لأن المعصية من المهلكات، ومعرفة ذلك من الإيمان، فيجب تحقق هذا الإيمان على الفور. وهذا الوجوب لا يقتصر على من يترك الذنب فقط ويستطيع ذلك، بل تجب التوبة من الذنب حتى مع عدم القدرة على تركه، لأنها حق الله تعالى⁽³⁵⁾. وحتى تتحقق التوبة ويرجى قبولها هناك شروط لا بُدَّ من استيفائها.

ب- شروط التوبة

لا تتحقق التوبة باللفظ المجرد، ولا تقبل دون شروط على التائب أن يأتي بها،

(33) الفيروزآبادي: القاموس: 41 / 1.

(34) - شرح النيل: 336/17.

(35) - المصدر نفسه: 17 / 337، 367؛ - شامل الأصول والفرع: 72/1.

وحدّدها الشيخ كما يلي:

أولاً - الندم على الذنب: وهي الحال الشعورية للمذنب وهو أوّل درجات التوبة، وشرطها الأساسيّ، بل هو الدافع إليها، لأنّ للمذنب إذا لم يشعر بالندم، فإنّ الشيطان يزّين له عمله، ويبعده عن التوبة؛ لذلك وجب عليه الاجتهاد في تحصيل هذا الشعور⁽³⁶⁾.

ثانياً - العزم على ترك الذنب: ويتحقّق بقدر ندمه على المعصية، فيعزم على تركها، ولا يعني هذا أنّه لا يأتيها مرّة أخرى مطلقاً، ولكن لا تكون له نية العودة إليها⁽³⁷⁾.

ثالثاً - الاستغفار وطلب العفو: وهو الجانب اللفظيّ في التوبة، حين يرجع المذنب إلى ربّه محسناً الظنّ به، مع توفّر الشروط الأخرى، أملاً في عفوّه، متردّداً بين خوف ورجاء⁽³⁸⁾.

رابعاً - إصلاح ما أفسده الذنب: وهذه خطوة مهمّة في مراحل التوبة، ولكلّ ذنب درجة من الفساد الذي يبتدئ بابتعاد الإنسان عن ربّه، وينتهي بظلم الغير من البشر؛ فالمذنب ذنباً بينه وبين ربّه، ولا أثر فيه لظلم الناس يترتّب عليه الإتيان بالشروط السابقة وزيادة أداء ما يمكن أن يفرضه ارتكاب هذا الذنب عليه من كفارة هي التّباة التي بين المخلوق والخالق، وبها يتوب المخلوق.

وأما المذنب بما يؤثّر على غيره من الظلم فعليه إصلاح الفساد، وتعويض الضرر الذي أضرّ به الآخرين حسب ما يقتضيه الشرع، ويعطينا الشيخ اطفيش صوراً من هذا الإصلاح حسب نوع الذنب كالتالي:

فالعاصي بأخذ ما لا يحلّ له يكفّر عن معصيته برّد ما أخذه من الحرام؛ والمعطي

(36) - شامل الأصل والفرع: 73/1، 74؛ -تفسير أَلغاز: 09؛ -شرح النيل: 336/17.

(37) - المصدر نفسه.

(38) - شامل الأصل والفرع: 73/1، 74؛ انظر: عبد الجبار: تنزيه القرآن: 81.

شيئا معصية يتصدق. يمثل ما أعطاه، أو بالشيء الذي أعطاه، والكاذب على غيره، يكذب نفسه ويظهر ذلك، ويصلح كذبه أمام من علم بكذبه ويظهر الندم والتوبة.

وهذا يعني أنّ إصلاح كلّ ذنب على حسب اعترافه، وبدرجة ظهوره وخفائه، فاللذنب بينه وبين ربّه فقط دون علم أحد، يكفيه أن يتوب في الخفاء؛ لأنّ إظهار الذنب هتك لسرّ الله تعالى عليه؛ وأمّا المذنب ذنبا يعلمه الناس وأظهره؛ فيتعيّن عليه أن يُعلم الناس بتوبته كما أظهر معصيته، وهذا من جملة إصلاحه ما أفسد، باعتباره جرحا لشعور المؤمنين واعتداء على حدود الله تعالى⁽³⁹⁾. وهذا المنهج هو ما أخذ به نظام العزابة في طريقة البراءة من الجاهر بمعصيته، فيُتبرأ منه جهرا ليظهر توبته جهرا، وليعود إلى الولاية ويعلم بتوبته من علم بمعصيته.

خامسا - شرط الوقت القريب: يرى الشيخ أنّ التوبة مقبولة دوماً إلا في حالين هما حين الموت وعند ظهور علامات الساعة، ويرجع الاعتبار في الحالين إلى معاينة الإنسان لخروجه من الدار الدنيا إلى الآخرة، ووقت عدم قبول التوبة هو وقت اضطرار، فإذا تاب فيه المذنب فلائته أيقن بما كان يكذب به، فلا يسعه إلا الإذعان والتوبة، فهو مُلجأ إليها، كما يقول القاضي عبد الجبار⁽⁴⁰⁾.

و كما استشهد به الشيخ اطفيش ما يلي:

- قوله تعالى: ﴿وَحَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ فإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا

(39) - شرح النيل: 336/17، -شامل الأصل والفرع: 73/1، 74؛ انظر عبد الجبار: شرح

الأصول الخمسة: 747.

(40) عبد الجبار: تنزيه القرآن: 81.

يَتَسَاءَلُونَ ﴿المؤمنون: 100-101﴾.

- قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ، إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ، وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾ [غافر: 85].

- قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقْبَلُ تَوْبَةَ الْعَبْدِ مَا لَمْ يَغْرُبِ»⁽⁴¹⁾ أي وصول روحه إلى الرمق الأخير، وإحداث صوت بذلك عند الاحتضار، وذكر الشيخ حديثاً آخر فيه: «من تاب وقد بلغت روحه حلقه تاب الله عليه»⁽⁴²⁾، وقال إنه لا تعارض بين النصين لأن الغرغرة أخطر من بلوغ الروح الحلق⁽⁴³⁾؛ فالتوبة تقبل مع القدرة على الترك والفعل، ولا معنى لها في حال الخروج من الدنيا إلى الآخرة⁽⁴⁴⁾.

والكلام عن التوبة يستدعي منّا معرفة الذنوب التي يتاب منها في أنواعها وأقسامها وهو ما نبهته فيما يلي.

جـ- الذنوب وأنواعها

ليست الذنوب على درجة واحدة، فهي تختلف فيما بينها، ولها أسماء خاصة وأقسام أيضاً، فمن أسمائها التي ذكرها الشيخ اطفيش:

1- السيئة: وتطلق على عموم الكبائر، ولا تقتصر على الشرك فقط، واستدلّ الشيخ اطفيش على عموم مصطلح "السيئة" لكلّ الكبائر بقوله تعالى: ﴿وَبَلَىٰ

(41) ابن ماجه: الزهد: باب ذكر التوبة رقم 4253؛ وقال الألباني عنه: حديث حسن؛ انظر: الألباني: صحيح الجامع الصغير: 151/2؛ المعجم المفهرس: 284/1.

(42) لم نقف على هذا النص فيما أطلعنا عليه من مصادر الحديث، صحيحاً ولا ضعيفاً.

(43) عبد الجبار: تنزيه القرآن: 81؛ - الهميان: 6ق 336/1؛ - التيسير: 285 / 2، 286؛ - تفسير الغاز: 2، 7، 9؛ - شرح الدعائم: 66/1.

(44) - التيسير: 286/2.

مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٨١﴾ [البقرة: 81]، فالآية تدلّ على أنّ السيئة تُدخل صاحبها النار، وليس ذلك مقصورا على المشرك، بل صاحب الكبيرة أيضا يدخل النار باتّفاق جمهور المسلمين⁽⁴⁵⁾، فالسيئة لا تقتصر على الشرك لأنّها لو كانت تدلّ على الشرك لكانت كافية في الحكم بخلود صاحبها ولكنها جُمعت مع الخطايا فدلّ ذلك على أنّ المقصود صاحب الكبيرة وليس المشرك وحده.

2 - الخطيئة: وهي الصغيرة عند الشيخ اطفيش، وقد اعتبرها كذلك لأنّها جُمعت مع السيئة في الآية السابق ذكرها: ﴿وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ﴾، ولأنّها ذكرت مع الإثم في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَزِمْ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [النساء: 112]⁽⁴⁶⁾.

3 - الإثم: وهو كبيرة، والفرق بين الإثم والخطيئة هو أنّ الإثم يطلق على الذنب المتعمّد، وأنّ الخطيئة تطلق على ما لا تعمّد فيه؛ هذا على أحد التفاسير عند الشيخ اطفيش ويقول أيضا يمكن اعتبارهما شيئا واحدا، فسُمّي الذنب باعتبار العقاب إثما، وباعتبار مخالفة الحقّ خطيئة⁽⁴⁷⁾.

4 - الفاحشة: ذكرت مع اللّم في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾ [النجم: 32]؛ والفاحشة هي ما اشتدّ قبحه، وهي الكبائر المستقبحة، ولا يعني هذا عند الشيخ أنّ هناك كبائر غير مستقبحة بل كلّها فواحش مستقبحة، ويقول: «مفهوم الفحش: القبح؛ ومفهوم الكبيرة، استعظام

(45) - المميان: 140/2؛ ط1: 114/12؛ - التيسير: ط1: 599/4، 600.

(46) - المميان: 159/5.

(47) - المصدر نفسه.

الذنب؛ وكل فاحشة كبيرة؛ وكل كبيرة فاحشة»⁽⁴⁸⁾.

5 - اللّم: وهو الذنب الصغير، وقارنها الشيخ بلمة الشعر وقال: «و أصله ما قلّ من الشيء كما يقال لمة الشعر لأنها دون الوفرة»⁽⁴⁹⁾.

هذه أسماء الذنوب على اختلافها، وهي وإن تعددت تنقسم إلى نوعين ذنوب صغائر وذنوب كبائر، فليست كل الذنوب كبائر؛ والشيخ اطفيش يرفض هذا الإطلاق في قوله: «وليس المشهور أنّ كل ذنب كبيرة كما قيل؛ بل يذكرون أنّ كذا كبيرة، وأنّ كذا صغيرة، فتعرف أنّهم أرادوا معصية كبيرة، أو أرادوا معصية لا ندري ما هي عند الله أصغيرة أم كبيرة»⁽⁵⁰⁾؛ وفيما يلي نبين الفرق بين النوعين.

1 - الذنوب الصغائر

وهي المعاصي التي تكون دون الكبائر في الاعتبار والوزر⁽⁵¹⁾، ولها أسماء أخرى مثل: «معصية، ومنكر صغير، وظلم صغير، وخطأ»⁽⁵²⁾؛ ولا يسمّى فاعلها عاصيا؛ لأنّه يدلّ على الرسوخ، والصغيرة لا ينطبق عليها هذا الوصف بل يوصف بالفعل أنّه عصي فقط: «ويقال عصي، بصيغة الفعل لا بصيغة الوصف لاقتضائه الرسوخ، وإن أطلق عاص أو منكر لم يبرأ منه»⁽⁵³⁾.

(48) - التيسير: ط1: 587/5، 588.

(49) - المصدر نفسه: 588/5؛ هذا ما قاله الشيخ في معنى كلمة "اللّم"؛ لكن أصلها من الإلّام أي مقارنة المعصية الصغيرة؛ وأما اللّمة جمع لِمَم ولِمَام فهي الشعر الوفير المجاوز تحمة الأذن؛ انظر: ابن منظور: اللسان: 549/12.

(50) - شرح العقيدة: 386.

(51) - المصدر نفسه.

(52) - ترتيب لقط الشيخ عمر بن رمضان الثلاثي: (خ) مكتبة الاستقامة بني يسجن: 02.

(53) - المصدر نفسه.

2 - الذنوب الكبائر

يرى الشيخ اطفيش أنّ الكبيرة هي ما ورد في شأنه الوعيد، سواء كانت معه كفارة أو حدّ أو لم يكن ذلك، وقد خالف في ذلك مشهور الإباضية الذين جمعوا بين هذه الأوصاف وقالوا: إنّ الكبيرة هو ما فيه وعيد على فعلها ولزم عنها حدّ أو كفارة، وقال هو: الكبيرة «ما جاء فيه الوعيد سواء جاء فيه الحدّ أو لا»⁽⁵⁴⁾. وقد ذهب الشيخ إلى هذا لأنّ الحدود والكفارات غير مشرّعة في كلّ الكبائر، فلم يترتب عن كلّ كبيرة حدّ، ولا عن كلّ كبيرة كفارة؛ وقد استحدثت كفارات على بعض الذنوب قياسا بالذنوب التي فيها كفارة استحسانا وصلقة؛ ورجع الشيخ اطفيش في تعريف الكبائر إلى الأصل، وحقّق ذلك في قوله: «الكبيرة ما أوعد عليه في الآخرة سواء أوعد عليه في الدنيا أم لا، إذ ليس كل كبيرة ينكّل عليها ويعاقب عليها في الدنيا ولو في زمان الإمام، ولا أنّ الكفارة على الكبيرة التي لا عقاب عليها في الدنيا بمنزلة العقاب فيها لأنّه لم يعهد أنّ كلّ كبيرة تلزم عليها كفارة، ولا على التي لا عقاب عليها، وإنّما أحدث ذلك المسلمون بأن جعلوا على كلّ كبيرة كفارة مغلظة أو مرسلّة، أو صلقة، استحسانا وقياسا على ما وردت فيه، ولو اقتصر على التوبة اجزأته كما يقول قومنا وبعضنا بأنّه لا كفارة إلّا إن وردت، فلا يصحّ تعريفها بأنّها ما أوجب عليه النكال في الدنيا والعذاب في الآخرة؛ وإن سلمنا لزوم الكفارة وتنزيلها منزلة النكال وعرفنا الكبيرة بهذا التعريف؛ لزم استعمال مجاز غير متبادر في التعريف، هذا تحقيق المقام عندي»⁽⁵⁵⁾.

فالكبيرة - عند الشيخ اطفيش - تعرف إذن بنزول الوعيد في شأنها، دون قيد

(54) - شرح العقيدة: 386.

(55) - الذهب: 322.

آخر، إلا أنّ هذا يفترض معه أن تكون الكبائر معروفة ومحدودة، مهما تغيرت أفعال الناس ومهما طال الزمن؛ لكن الشيخ لم يقف عند هذا الحدّ بل أشار إلى أنّ الكبائر غير محصورة، والتي لم يرد بها نصّ تعرف بقياسها إلى ما ورد به النصّ، وقال: «ويقال: على ما جاء فيه الوعيد ما لم يجيء فيه لجامع»⁽⁵⁶⁾؛ وقد وضع الشيخ قائمة مطوّلة للذنوب والمعاصي التي اعتبرها من الكبائر منها ما نصّ القرآن على الوعيد فيها ومنها ما لم ينص⁽⁵⁷⁾. ثمّ قال في موضع آخر: «وليست الكبائر محصورة في القرآن، ولا في السنّة ولا في الإجماع بل تعرف بالذوق الصحيح، وكم كبيرة لا توجب الحدّ، ولم يذكر فيها لعن ولا وعيد، وكيف يحصر ما لا مطمع في ضبطه؛ قال ابن عباس لمن قال: (سبع): هنّ إلى سبعمائة أقرب منها إلى سبع»⁽⁵⁸⁾. فلو كانت الكبائر معلومة لأمكن القول: إنّ ما وراعاها كلّ من الصغائر، وهذا الموقف من الجهل بالكبائر هو المشهور لدى الإباضية، لذلك يأتي تعبيرهم عنها أحيانا مطلقا فلا يحدّدون المعصية إن كانت كبيرة أو صغيرة، ويكتفون بتسميتها معصية؛ وقال الشيخ عن هذا «ولا يعلم شيء منها البتّة عند جمهورنا فيقال معصية لا ندرى كبيرة هي أم صغيرة»⁽⁵⁹⁾؛ ويؤكد أنّه: «إذا أطلقت المعصية ولا دليل على أنّها كبيرة حملت على العموم. بمعنى لا ندرى أهى عند الله صغيرة أم كبيرة، وظاهر كلامهم أنّها صغيرة، مع أنّ المذهب المشهور أنّها لا تظهر»⁽⁶⁰⁾.

وهكذا يُبقي الشيخ اطفيش على قول الإباضية من عدم الحصر، والسبب في

(56) - شرح العقيدة: 386.

(57) - الذهب الخالص: 322 - 325.

(58) - التيسير: ط1: 588/5، 589.

(59) - شرح الدعائم: 256/1.

(60) - شرح العقيدة: 72.

ذلك يعود لحدوث أفعال، وعادات بشرية جديدة مع مرور الزمن، فكان الأحوط والأصلح ألاّ تحدّد بأسمائها؛ لكنّه لم يشر إلى الحكمة من هذا الجهل وعدم الحصر. وإذا كانت الكبائر غير محصورة فهذا يعني أنّ الصغائر أيضا غير محصورة، لأنّ ما لم يكن كبيرة فهو صغيرة والعكس.

وفي موضوع تحديد نوع الذنوب تعرض إلى مسألة ثبات الذنب على وصف واحد أو تغييره؛ فهل يمكن أن تتحوّل الصغائر مثلا إلى كبائر؟ وهذا ما ناقشه الشيخ اطفيش وذكر أنّ الإباضية يقولون إنّ الصغيرة تصبح كبيرة بالتقادم والبقاء من غير توبة؛ ولم يرفض هذا الرأي، ولكنّه ضبطه ليكون واضحا، وقال: «والصغيرة لا تنتقل عن كونها صغيرة، ونفس الإصرار هو الذي يكون كبيرة»⁽⁶¹⁾، ثمّ شرح قول الإباضية وعقب عليه قائلا: «وأما من مات بالكبائر فلا صغيرة عنده إلاّ وقد رجعت كبيرة يعاقب بها، كما هو مذهبنا معشر الإباضية، ولكن الحقّ عندي؛ أنّ الصغيرة لا ترجع كبيرة على الحقيقة بل الإصرار عليها يكون كبيرة»⁽⁶²⁾.

فهل يعني هذا أنّ الصغائر يمكن أن تغفر من غير توبة متى لم تجتمع معها كبائر؟ وهل هناك ما يتاب منه وما لا يتاب منه؟

د - التوبة ومغفرة الذنوب

يرى الشيخ اطفيش أنّ الصغائر من الذنوب يمكن أن تغفر من غير توبة بشرط عدم الإصرار عليها، وعدم مصاحبة الكبائر لها إلى الموت⁽⁶³⁾، وهذا الرأي يوهّم في أوّل الأمر أنّ الشيخ قد تساهل، وهوّن من شأن الصغائر، وبالتالي يكون رأيه سببا في

(61) - شامل الأصل والفرع: 70/1.

(62) - شرح لامية الأفعال: 249/2.

(63) - المصدر نفسه: 249/2.

الإغراء بالصغائر، إلا أنّ هذا يزول عند التعمّن في الشرط الذي ذكره، وهو يعني بذلك أنّ الصغيرة التي تَغْتَفِرُ هي التي لم يصر عليها فاعلها، بمعنى لم يقصد عدم التوبة منها، ولم يمت وهو عالم بها ولم يتب منها⁽⁶⁴⁾؛ وهذا الرأي من الشيخ موافق ليسر الدين ورحمة الله تعالى بعباده، فالصغائر ممّا لا يمكن ادّعاء عدم اقرارها أبداً، وتصدر من العبد وقد لا يقصد عدم التوبة لكن لم يهتد إليها، فإذا كان غير مصرّ، وغير مرتكب للكبائر أو تاب من كبائره كان الله غفوراً رحيماً به⁽⁶⁵⁾.

وعندما نستثني من الذنوب المعاصي الصغائر التي تَغْتَفِرُ بغير توبة في حال عدم الإصرار وعدم الكبائر، تبقى ذنوب أخرى تجب التوبة منها، فلا تَغْتَفِرُ إلا بالتوبة مستوفاة شروطها كما سبق، وهي الصغائر التي أصرّ عليها المذنب والكبائر التي اقرّفها، ويقول عنها الشيخ اطفيش إنه لا يكفي فيها مجرد الترك والإقلاع عنها، كما لا تكفي الأعمال الصالحة بعد الكبائر ولا تغني عن التوبة منها⁽⁶⁶⁾، واستدلّ لهذا بآية وحديثين يدلّان على أنّ فعل الحسنات وحده لا يكفّر الذنوب:

- قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء: 31]؛ لكن الاستدلال بهذه الآية يناقض رأيه في تعريف السيئة بأنّها كبيرة وهي هنا في الآية بمعنى الصغيرة.

- قوله ﷺ: «الصلوات الخمس [...] مكفّرات ما بينهنّ إذا اجتنب الكبائر»⁽⁶⁷⁾.

(64) انظر: ما يأتي تحت عنوان: الإصرار وأثره على العمل.

(65) وقد أشار الأستاذ الجعيري إلى أن الذنوب التي تغفر من غير توبة هي الخطأ والنسيان والإكراه فما كان ناتجاً من ذلك يغفر من غير توبة، لكن هذه في الظاهر أحوال يسقط فيها التكليف فلا يسمى ما يفعل فيها ذنباً فضلاً عن أن يحتاج إلى استغفار، انظر: الجعيري: البعد الحضاري: 598/2.

(66) - شرح النيل: 398/17، 399؛ - إطالة الأجر وإزالة الفجور: ط حجري 1314هـ: 239.

(67) - مسلم: الطهارة: باب الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة... مكفّرات لما بينهنّ رقم

- قوله ﷺ: «ما من مسلم يحضر صلاة مكتوبة يحسن وضوعها وخشوعها وركوعها إلا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم يأت كبيرة»⁽⁶⁸⁾.

فهذه أدلة على أنّ الصغائر تكفر، ويتاب على صاحبها بفعله الحسنات، وإتيانه العمل الصالح، ويستثنى من هذا الكبائر، فإنه يحتاج في تكفيرها وغفرانها إلى التوبة، كما نلاحظ في هذا أنّ الصغائر - في العادة - لا يكون فيها ضرر بالغير أو بالنفس كبير، بينما ينتج عن الكبائر ظلم النفس والغير أحياناً، وفي التوبة لأبد من إصلاح الفساد الذي أحدثه الذنب، ولا يكون هذا من غير أداء الكفارة إذا لزم، أو التعويض عن الضرر للغير إذا لزم.

وبعد أن تحدثنا عما يغتفر من الذنوب، يبقى أن نتساءل: هل هناك ما لا يغتفر منها؟ إنّ الإجابة عن هذا السؤال تدفعنا إلى الحديث عن توبة المشرك وتوبة القاتل عمداً.

أولاً - توبة المشرك: يقول الله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48]، يرى الشيخ اطفيش أنّ المشرك لا يوفقه الله تعالى إلى التوبة أصلاً، وبهذا يبقى الإشراك ذنباً لا يغفر ولكن ليس على معنى أنّ المشرك يتقدم بتوبة ثم تردّ توبته، بل على معنى أنّه لا يوفق إلى هذه التوبة⁽⁶⁹⁾، فرأيه هنا في ظاهره مخالف لمن يقول إنّ المشرك لا يغفر شركه، ولكنه مجرد خلاف لفظي لأنّ مؤدّى رأي الشيخ اطفيش هو أنّ الشرك لا يغفر أيضاً؛ وهذا لا

233؛ انظر: المعجم المفهرس: 381/1.

(68) أحمد: المسند: 260/5؛ وذكره السيوطي في "الدر المنثور" وقال صحيح، وذكر له شواهد

كثيرة؛ انظر: السيوطي: الدر المنثور: 486/4 - 490؛ المعجم المفهرس: 524/2.

(69) - الذخر الأسنى: 79.

يوافق ما يعلم من رحمة الله تعالى الواسعة، وقوله لِكُلِّ الْعِبَادِ: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر: 50]، لذا نجد رأي الشيخ محمد الغزالي مهما في المسألة، فلم ينف أن يغفر للمشرك ذنبه؛ بل إذا تاب ورجع إلى الإسلام غفر له ذنبه ولو مات قبل أن يصلح عمله وما أفسده وقد وجه بهذه الآية حديث البطاقة⁽⁷⁰⁾، وقال: «وعندي أَنَّ هذا الحديث - إن استقام سنده - إِنَّمَا يَصِحُّ فِي شَخْصٍ مُّشْرِكٍ قَضَىٰ حَيَاتِهِ فِي الْفُسَادِ، ثُمَّ آمَنَ قَبْلَ أَنْ يَحِينَ أَجْلَهُ بِقَلِيلٍ فَلَمْ يَسْتَطِعْ بَعْدَ إِسْلَامِهِ أَنْ يَبْقَىٰ مَدَّةً يَصْلِحُ فِيهَا مَا مَضَىٰ»⁽⁷¹⁾.

ثانيا - توبة القاتل عمدا: يقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُقْتَلْ مُّؤْمِنًا مَّتَعَمَلًا فَجَزَاءُوهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 93]؛ قال الشيخ اطفيش عن الآية إِنَّ التحقيق في المسألة هو قبول توبة القاتل عمدا عندما يتوجه بها إلى الله تعالى، ولكن يتعسر أن يوفق إلى التوبة النصوح، وبهذا فسّر ما روي عن ابن عبّاس وابن مسعود من قولهما بعدم قبول التوبة من القاتل عمدا⁽⁷²⁾؛ وقد قال القاضي عبد الجبار عن الآية إِنَّهَا تَفِيدُ تَرْتِيبَ الْعِقَابِ وَعَدَمَ الْمَغْفِرَةِ لِمَنْ لَمْ يَتُبْ وَقَدِمَ عَلَىٰ رَبِّهِ

70) ونصّ الحديث في «الترمذي»: «إِنَّ اللَّهَ سَيَخْلَصُ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِي عَلَىٰ رُؤُوسِ الْخَلَائِقِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيُنْشَرُ لَهُ تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ سَجَلًا كُلُّ سَجَلٍ مِثْلُ مَدِّ الْبَصْرِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَتَنْكُرُ مِنْ هَذَا شَيْئًا؟ أَظَلَمْتُكَ كَتَبْتَنِي الْخَائِفُونَ؟ يَقُولُ: لَا يَا رَبِّ؛ فَيَقُولُ تَعَالَىٰ: بَلَىٰ، إِنَّ لَكَ عِنْدَنَا حَسَنَةً فَإِنَّهُ لَا ظَلَمَ عَلَيْكَ الْيَوْمَ، فَيُخْرَجُ بَطَاقَةٌ فِيهَا: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ مَا هَذِهِ الْبَطَاقَةُ مَعَ هَذِهِ السَّجَلَاتِ؟ فَقَالَ: فَإِنَّكَ لَا تَظْلَمُ، فَتُوضَعُ السَّجَلَاتُ فِي كَفِّهِ وَالْبَطَاقَةُ فِي كَفِّهِ، فَطَاشَتْ السَّجَلَاتُ وَثَقَلَتِ الْبَطَاقَةُ وَلَا يَنْقَلُ مَعَ اسْمِ اللَّهِ شَيْءٌ». انظر تخرجه في الفصل الرابع المبحث الأول هامش: 76، ص 177.

71) محمد الغزالي: عقيدة المسلم: 131.

72) - الهميان: 104/5، 105.

غير تائب واستدلّ لذلك بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الفرقان: 70]. وقد ذكر الله تعالى قبل هذه الآية من السيئات قتل النفس بغير حق⁽⁷³⁾. ونلاحظ هنا تشابه موقف الشيخ اطفيش من المشرك ومن القاتل العمد، فكلاهما تعسر هدايته إلى التوبة أو لا يوفق إليها، ويمكن القول هنا إنّ الشيخ لم يجب عن الإشكال إجابة شافية لأنّه صرفها إلى الهداية في كلا الموقفين، بينما السؤال والإشكال هو: هل تقبل توبتهما إذا أقلما إليها وطلبا الغفران؟ وربما كان الأصلح والأصوب أن تقيد التوبة في كلّ الأحوال ومع كلّ الذنوب بالشروط؛ فمتى توفّرت شروطها التي فرضها الله تعالى فإنّه غفور رحيم، وبذلك يكون للتوبة أثر في عدم تحقيق الوعيد في شأن للذنب إذا سارع إليها موفرا شروطها. أمّا إذا لم يتب فقد أصرّ.

هـ- الإصرار وأثره على العمل

الإصرار هو البقاء على الذنب، ولا يخصّ ذلك الكبائر، بل يعمّ أيضا الصغائر؛ فإذا بقي عليها المسلم دون توبة فهو مصرّ، وينشأ الإصرار عن غفلة أو أتباعا للهوى والشهوات، ولم يفرّق الشيخ اطفيش في حكم المصرّين بين من قصد الإصرار ومن لم يقصد ولكن كان لتسويق، فالنهاية واحدة وهي ورود المذنب على ربّه وهو مرتكب لكبيرة؛ لذلك عرفه بمجرّد البقاء على الذنب، ولم ينظر إلى الدافع إليه⁽⁷⁴⁾، بينما فرّق غيره من الإباضية بين نوعين من البقاء على الذنب: الإصرار مع العزم على عدم التوبة، والتمادي لكن مع نية التوبة قبل فوات وقتها، وهذا الذي ترجى نجاته بالتوفيق إلى التوبة⁽⁷⁵⁾.

(73) عبد الجبار: تنزيه القرآن: 81، 256.

(74) - شرح النيل: 391/17؛ - شامل الأصل والفرع: 70/1.

(75) الوارجلاني: الدليل: 3/ 85؛ الجعيري: البعد الحضاري: 575/2 نقلا عن الثلاثي: شرح

التونية: و: 116؛ الثميني: النور في شرح التونية: المطبعة العربية غرداية دت: 297.

والإصرار يؤدّي إلى الموت بغير توبة، فيكون حكم صاحبه الهلاك، وعدم القبول ويتأثر بذلك سائر عمله، وهو ما يسمّى بالإحباط.

ويعرّف الشيخ اطفيش الإحباط لغةً بأنّه: الإبطال والإفساد، مأخوذ من حَبَط الدابة إذا فسدت بإكثار الأكل، أو أكل نبات الحباط⁽⁷⁶⁾.

وأما في الإصطلاح: فالإحباط يعني إبطال العمل، وعدم ترتيب الثواب عليه، أو هو فساد عمل من مات مصرّاً على ذنوبه⁽⁷⁷⁾.

و يكون بسبب الإصرار على الكبيرة أو الصغيرة؛ ولذا يشير الشيخ اطفيش إلى أنّ التوحيد وحده لا يكفي صاحب الكبيرة إذا أصرّ عليها إلى الممات⁽⁷⁸⁾؛ واستدلّ بجملة من النصوص منها:

- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: 33].

- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات: 02]

- قوله ﷺ: «الرياء يحبط العمل كما يحبطه الشرك»⁽⁷⁹⁾.

(76) - التيسير: 329/1.

(77) - المصدر نفسه؛ -الهميان: 186/4.

(78) - التيسير: 329/1؛ 509/3، 510، 12/268؛ -الهميان: ط1: 13/72؛ ط2: 4/186؛

ق1/336؛ -شامل الأصل والفرع: 68/1، -شرح العقيدة: 79.

(79) الربيع: الجامع الصحيح: 24، رقم 66؛ وجاءت أحاديث في هذا المعنى بلفظ مختلف، انظر:

الشياني: تميز الطيب من الخبيث: 98.

فهذه الأدلة تثبت إيجاب عمل للمصرّ أو صاحب الكبيرة إذا مات بدون توبة، أمّا إذا تاب قبل موته فإنّ أعماله لا تبطل، ويُثاب على توبته، وعلى ما سبق من الأعمال الأخرى، وهذا مشهور للمذهب الإباضيّ في المغرب كما يقول الشيخ اطفيش: «وللمشهور عندنا في المغرب أنّه إن مات مصرّاً بطل عمله كلّهُ، وإن مات تاباً ردّ الله عمله ولو ما عمل في الإصرار وأتابه مكان كلّ ذنب حسنة، من حيث أنّه تاب عليه»⁽⁸⁰⁾.

فالتوبة إذن مانع من إنفاذ الوعيد إذا اجتهد فيها المذنب، وإذا لم يتب توجه إليه الوعيد على مراحل أو لها عذاب القبر.



(80) - شامل الأصل والفرع: 68/1.

المبحث الثاني

عذاب القبر

يعتبر القبر وما فيه أوّل مراحل الحياة الآخرة، وقد أثار ذلك بحثاً ونقاشاً عمّماً يوجد في القبر، وعن فترة بقاء الإنسان فيه وأحواله، وأهمّ ما في هذا البحث إثبات حياة صاحب القبر أو عدمها، وتنعمه أو شقائه فيه.

1- إثبات الحياة في القبر

يثبت الشيخ اطفيش وجود الحياة في القبر تبعاً لثبات عذابه، ويشير إلى أنه موضع اتفاق كما يقول: «واعلم أنّ سؤال الملّكين وعذاب القبر ثابتان واقعان، اتّفق على ذلك سلف الأمتّة قبل ظهور الخلاف؛ وإذا ثبت التعذيب ثبت الإحياء»⁽¹⁾. وليس في القبر عذاب فقط، ولكن غلب لفظ العذاب على غيره من أمور القبر.

وقد استدلّ الشيخ اطفيش بأدلة نقلية متعدّدة لإثبات الحياة البرزخية، ولم يذكر كغيره أدلة عقلية لأنّ المجال من اختصاص السمع ولا يمكن للعقل أن يثبت حياة في القبور ما لم يرد دليل نقليّ، ومن هذه الأدلة ما يلي:

أولاً - الأدلة من القرآن الكريم

- قوله تعالى: ﴿مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا﴾ [نوح: 25] فقد

(1) - حاشية القناطر: 2/ظ: 90؛ انظر: -شامل الأصل والفرع: 285/1؛ -الهميان: 244/2ق7؛ الوارجلاني: الدليل: 242/3؛ الإيجي: المواضع: 382.

عَذَّبَ اللهُ تَعَالَى قَوْمَ نُوحٍ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فِي مَصَارِعِهِمْ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَعْنَى إِدْخَالِهِمُ النَّارَ فِي الدُّنْيَا إِحْضَارَهُمْ وَإِحَاطَتَهُمْ بِهَا⁽²⁾.

- قوله تعالى: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَنَا اثْنَتَيْنِ وَأَخْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: 11] يقول الشيخ: «الإماتة قبل القبر والإحياء في القبر، والإماتة فيه بعد منكر ونكير والإحياء للحشر»⁽³⁾ وساق اعتراضاً على هذا الاستدلال باعتبار أنّ العدد لا يفيد حصراً حقيقياً، ومن ذلك أنّ الحياة لم تقع مرتين فقد كانت ثلاث مرات إذا أضيف إليها الحياة في الدنيا، وأجاب على ذلك بأنّ الكلام في الآية على الحياة التي وقع عليها الإنكار فأثبتتها الآية، وأمّا الحياة الدنيا فهي واقعة غير منكورة⁽⁴⁾، ويؤيد الاستدلال بهذه الآية كونها ابتدأت بالإماتة ولا تكون إلاّ موتة الدنيا، ثمّ أخرى في القبر، والإماتة في القبر تتضمن معنى الحياة فيه لأنها لا تكون بغير سبق الحياة.

- قوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: 46]، اعتبر مثبتو عذاب القبر هذه الآية دليلاً⁽⁵⁾، وقال الشيخ اطفيش إنّها دليل غير مباشر لأنها تتحدّث عن الأرواح، ولكن ثبتت حياة البدن بأدلة غيرها⁽⁶⁾، فهي دليل بالتأويل القريب المتبادر، ذلك أنّها ذكرت العذاب يوم القيامة، ولا خلاف فيه، وذكرت عذاباً قبله ولا يكون إلاّ في القبر لأنها في حقّ الموتى وليست في حقّ الأحياء⁽⁷⁾، ومع أنّها تتعلّق بفرعون

(2) - داعي العمل: و: 301؛ -التيسير: ط: 1؛ 363/6؛ انظر: الرازي: معالم أصول الدين: 119.

(3) - حاشية القناطر: 2/ظ: 90.

(4) - شامل الأصل والفرع: 286/1.

(5) الرازي: معالم أصول الدين: 119؛ الإيجي: المواقيف: 382؛ السالمي: مشارق: 106/2.

(6) - التيسير: 359/11؛ - شامل الأصل والفرع: 285/1.

(7) - حاشية القناطر: 2/ظ: 90.

والله، لَكِنَّهَا تَدُلُّ عَلَى وجود العذاب ووقوعه⁽⁸⁾.

ثانيا - الأدلة من الحديث الشريف

- حديث وضع الجريدتين على قبرين، وقد استدللَّ به كثيرا في الموضوع⁽⁹⁾، ونصّه: «مرَّ رسول الله ﷺ بمخاطب من حيطان المدينة - أو مكة - سمع صوت إنسانين يعذبان في قبريهما، فقال النبي ﷺ: يعذبان وما يعذبان في كبير، ثم قال: بلى؛ كان أحدهما لا يستتر من بوله وكان الآخر يمشي بالنميمة، ثم دعا بجريدة فكسرها كسرتين فوضع على كلِّ قبر منها كسرة، فقليل له: يا رسول الله، لم فعلت هذا؟ قال: لعله أن يخفف عنهما ما لم ييبسا، أو إلى أن ييبسا»⁽¹⁰⁾؛ والحديث يدلُّ على أنَّهُمَا كانا يعذبان حين وضع الجريدة⁽¹¹⁾.

- حديث «عامَّة عذاب القبر من البول» أو «أكثر عذاب القبر من البول»⁽¹²⁾.

- حديث: «يسلَّط على الكافر في قبره تسعة وتسعين تنينا تنهشه، حتَّى تقوم الساعة ولو أنَّ تنينا منها ينفخ على الأرض ما أنبتت»⁽¹³⁾.

(8) - شامل الأصل والفرع: 285/1.

(9) - حي على الفلاح: (خ) مكتبة القطب (ا و 10) : 06؛ -الجنة في وصف الجنة: 311؛ إطالة الأجر: 166؛ كشف الكرب: 111/1؛ انظر: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: 731.

(10) البخاري: الوضوء: باب من الكبائر ألا يستتر من بوله رقم 213؛ انظر المعجم المفهرس: 337/1.

(11) - حاشية القناطر: 2/ و: 91.

(12) رواه ابن ماجه: الطهارة: باب التشديد في البول رقم 348؛ وصححه الألباني؛ انظر: - حاشية القناطر: 2/ و: 91؛ الألباني: صحيح الجامع الصغير: 24/4؛ المعجم المفهرس: 234/1.

(13) رواه أحمد بلفظ غير هذا: المسند: 38/3؛ وضعف الألباني سنده في: انظر التبريزي: مشكاة المصابيح: 49/1 هامش 01؛ - حاشية القناطر: 2/ظ: 91؛ الهميان: ط: 1: 132/13؛ المعجم المفهرس: 281/1.

- حديث: «عذاب القبر حق؛ فمن لم يؤمن به عذب به»⁽¹⁴⁾.

هذه بعض الأدلة التي ذكرها الشيخ اطفيش لإثبات وجود حياة في القبر وأغلبها يثبت عذابه، ولذلك فهي دليل على وجود هذا العذاب أيضا؛ وكان استدلال الشيخ بالحديث أوسع منه بالقرآن، كما أنّ الأحاديث واضحة مباشرة في الموضوع بينما نجد أدلته من القرآن عبارة عن استنتاجات أحيانا قوية وأخرى ضعيفة، ولعلّ هذا ما دفع البعض إلى إنكار هذا العذاب، وقد ردّ عليهم الشيخ اطفيش كما سنبينه.

2- الردُّ على منكري نعيم القبر وعذابه

نسب الشيخ اطفيش إنكار الحياة في القبر بنعيمها وعذابها إلى النكار⁽¹⁵⁾ من الإباضية وإلى بعض المعتزلة، وإلى الكرامية ولم يكونوا ينكرون كلّ هذه الحياة، بل فيهم من يرى أنّ الميت لا يحسّ بأثر العذاب كما قال الكرامية⁽¹⁶⁾، وكانت أهم حججهم في هذا الإنكار عقلية؛ ومن ذلك ما يلي:

1- قولهم: لو كان العذاب حقيقة لظهرت آثاره على أجساد الموتى عندما ينبشون من قبورهم؛ وردّ الشيخ بأنّه ليس من الضروريّ أن تظهر الآثار، وليس خفاؤها

(14) - جامع الشمّل: 66/2؛ وصححه الألباني دون زيادة: «فمن لم يؤمن به... الخ» انظر:

الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة: 365/3.

(15) النكار: أتباع يزيد بن فندين الذي أنكر إمامة عبد الوهاب من عبد الرحمان بن رستم (حوالي: 171هـ) وتبعه بعض الإباضية من المشرق والمغرب، وسموا بهذا نكارا. انظر: الدرجيني الطبقات: 51/1.

(16) - شامل الأصل والفرع: 285-286؛ انظر: الإيجي: المواقف: 382؛ الجعبري: البعد الحضاري: 639/2؛ وقد فصل القاضي عبد الجبار فيمن ينكرون عذاب القبر من المعتزلة: انظر: شرح الأصول الخمسة: 730؛ فضل الاعتزال: 201.

دليلاً على عدم العذاب، والله قادر على كل شيء⁽¹⁷⁾.

2- عدم مشاهدة اضطراب الميت، وعدم سماع تألمه؛ وردّ الشيخ بأنّ العقل لا يمنع هذا، فيحدث العذاب بعد ردّ الحياة إلى الميت ويتألم، ولكن مداركنا وحواسنا قاصرة عن الوصول إلى ذلك؛ وكذلك تنعم الموتى لا نراه، وهذا ليس غريباً لقدرة الله تعالى ولوجود ظواهر لا نستطيع رؤيتها ولا ننكر وجودها⁽¹⁸⁾.

3- قولهم: كيف يعذب الميت الذي تلف جسده وأكلته السباع وتفتت في الأرض أو البحر؟ وهذه أقوى حجج المنكرين؛ وردّ المثبتون بأنّ حالة الجسد لا تؤثر على الحياة البرزخية؛ سواء دفن الميت أو بقي فوق الأرض أو أحرق أو ألقى إلى البحر... الخ، تبقى حياته موجودة في كلّ هذه الأحوال، وتعذبه وسؤاله أيضاً، فالمقبور أيضاً لا يضمن بقاء جسده سالماً⁽¹⁹⁾.

4- قولهم: كيف يعذب الميت وهو بدون روح؟ وهذه الحجّة مثل سابقتها، وقد ردّها الشيخ بقوله إن الله تعالى قادر على كل شيء ولا يعجزه أن يرّد الروح إلى الجسد⁽²⁰⁾.

فهذه أهمّ الحجج والردود، وهي كما رأينا كلّها عقلية، كما أنّ الردود في ذاتها لم تكن مقنعة، ولا مفسّرة تفسيراً شافياً للحياة في القبر وسبب ذلك هو تدخل العقل في مجال بعيد عنه تماماً، فحياة القبر لا يمكن معرفتها إلاّ بليلٍ نقلية كما فعل المثبتون، أو بالعيش فيها وتجربتها، ولا يمكن ذلك إلاّ بموت الإنسان فيبقى للموضوع مسلماً فيه لوجود الليل النقليّة فقط؛ ولنا نرى أنّ القاضي عبد الجبار والشيخ السالمي كانا في رديهما على المنكرين أكثر دقّة

17 - شامل الأصل والفرع: 285/1.

18 الثميني: معالم الدين: 172/2-173؛ - شامل الأصل والفرع: 285/1.

19 ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 451؛ السالمي: مشارق، 105/2؛ - مجموعة الرسائل (أز6): 33.

20 - شامل الأصل والفرع: 285/1.

وشمولية حيث أشارا إلى عدم الجلووى من إقحام العقل في هذا المجال، وقال الشيخ السالمي: «ولا سبيل إلى العدول عن مقتضاها»⁽²¹⁾ إلى محض القول بالرأي؛ وليت شعري أيّ مدخل للرأي فيما غاب عنا علمه ولم تصل إليه قلوبنا»⁽²²⁾؛ فالنقل هو الوحيد الذي يلبّنا على وجود حياة في القبر، وما دامت الأخبار ثبتت بذلك، فقد ثبتت هذه الحياة، وهذه الآثار الثقيلة هي نفسها التي تبين لنا كيفيتها.

3- كيفية الحياة في القبر

خاض البعض في شأن الحياة داخل القبر مثلما خاضوا في الحياة الآخرة: أهى بالأجساد أم بالأرواح فقط؟ ويرى الشيخ اطفيش أنّ الحياة في القبر حقيقة كاملة بالجسد والروح معا: ويقول: «وإنّ ثبوت إحياء الميت في قبره وعذابه فيه هو الصحيح، وبه قال جابر بن زيد لأحاديث الرسول ﷺ»⁽²³⁾؛ ومن هذه الأحاديث قوله ﷺ: «إنّ العبد إذا وضع في قبره وتولّى عنه أصحابه وإنّه ليسمع قرع نعالهم»⁽²⁴⁾؛ كما أنّ الشيخ يرى أيضا أنّه إذا فارقت الروح الجسد، فإن كان معذباً فإنّ الروح تعذب وحدها في النار⁽²⁵⁾؛ ويقول: «وأرواحهم تعذب في النار، وتارة تجمع إلى أجسادهم في القبر

(21) أي مقتضى الأحاديث.

(22) السالمي: شرح الجامع الصحيح: ط1، الأزهار البارونية مصر 1326هـ: 385/2؛ انظر: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: 732؛ الوارجلاني: الدليل: 242/3؛ الإيجي: المواضع: 382.

(23) -إزالة الاعتراض: 08؛ انظر: -الهميان ط1: 132/13.

(24) البخاري: الجنائز: باب ما جاء في عذاب القبر رقم 1308؛ انظر: المعجم المفهرس: 490/6.

(25) -كشف الكرب: 111/1؛ -الجنة: 311؛ -شامل الأصل والفرع: 285/1؛ -شرح أصول

تبيغورين: 588.

ويعذبون فيه، جاء بذلك الأثر»⁽²⁶⁾. ولكن لم يذكر هذا الأثر؛ وأشار أيضا إلى عدم دوام الروح مع الجسد في القبر، وقال ابن أبي العزّ هو اتفاق أهل السنة⁽²⁷⁾.

وقد أشار الشيخ اطفيش إلى نوع آخر من الحياة في القبر ونسبه إلى مجهول؛ فيه أنّ الميت في قبره كالنائم في نومه، وقال: «وقيل يعذب الميت في قبره كهيئة تألم النائم في نومه بالرؤيا»⁽²⁸⁾؛ ولكنه لم يأخذ بهذا القول ولم يجزم بصحته واكتفى بعرضه فقط.

وفي هذا الحديث عن كيفية الحياة في القبر نتوقف عند ثلاثة قضايا تتصل بالموضوع هي، ضمة القبر، وسؤال الملكين، ومن يناله العذاب؟

١ - ضمة القبر

يستفاد وجود ضمة القبر من حديث وفاة سعد بن معاذ⁽²⁹⁾ رضي الله عنه وفيه: «ضغطه القبر ضغطة اختلف فيها أعضاؤه»⁽³⁰⁾؛ ويعني ذلك أنّ القبر يضيق على صاحبه، فيتألم له؛ ويصيب هذا كلّ ميت دون استثناء، وحتى الصبيّ كما يقول الشيخ اطفيش مستدلاً بما روي أنّ القبر ضغط أحد أبناء الرسول صلى الله عليه وآله⁽³¹⁾، ويستوي في ذلك المؤمن وغيره.

(26) - م.ن.

(27) ابن أبي العزّ: شرح الطحاوية: 450، 451.

(28) -شامل الأصل والفرع: 286/1؛ وقد قال الشيخ متولي الشعراوي مثل هذا الرأي بأن الميت إنما يعرض عليه مصيره كالنائم يرى حلما؛ انظر: متولي الشعراوي: سلسلة أنت تسأل والإسلام يجيب: الكتاب الثامن (08) تقديم: عبد القادر عطا. مطبعة البعث قسنطينة 1988م: 25-27.

(29) سعد بن معاذ بن النعمان بن امرئ القيس الأوسي الأنصاري صحابي جليل شهد بدرا وتوفي في السنة الخامسة من الهجرة؛ انظر الزركلي: الأعلام: 3/88.

(30) أحمد: المسند: 6/55؛ وصححه الألباني بلفظ مختلف، انظر: المعجم المفهرس: 6/363؛ الألباني: الأحاديث الصحيحة: 4/268.

(31) -مجموعة الرسائل: (أ.ز.6): 34؛ ولم نقف على مصدر لهذا الخبر.

والحكمة من وراء ذلك أنّ الكافر يلقي جزءاً من عذابه، وأمّا المؤمن فلمجرد إيلاّمه وتمحيص إيمانه وتقواه، فهي ضمة عامة إمّا أن يستمر بعدها العذاب أو يخلفها نعيم⁽³²⁾، وقبل ذلك يمتحن الميت بسؤال الملكين.

ب- سؤال الملكين

والملكان هما منكر ونكير، وسؤالهما للميت مما وقع عليه إجماع السلف لورود أحاديث فيه، مثل:

- قوله ﷺ: «إنّ العبد إذا وضع في قبره وتولّى عنه أصحابه إنّهُ ليسمع قرع نعالهم، فيأتيه ملكان فيقعدانه، فيقولان له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ لمحمد ﷺ؛ فأما المؤمن، فيقول: أشهد أنّه عبد الله ورسوله، فيقول له: انظر إلى مقعدك من النار أبدلك الله به مقعداً من الجنة، فيراهما جميعاً»⁽³³⁾.

- قوله ﷺ: «كيف بك إذا جاءك فتان قبرك منكر ونكير»⁽³⁴⁾.

فالملكان يسميان منكراً ونكيراً، وتدلّ أو صافهما على شدة مجيئهما، والترهيب منهما، فيسألان الميت عن دينه، ويمتحنانه فيه ويفتناناه بذلك وينتهرانه انتهاراً شديداً⁽³⁵⁾.

وقد توسّع الشيخ اطفيش في الحديث عن الملكين وهل هما فردان فقط أو يمكن

(32) - الحميان ط1: 132/13؛ - شرح أصول تيفورين: 537، 588؛ - كشف الكرب. 110؛ - الذهب: 55.

(33) انظر الهامش 24 من هذا المبحث.

(34) أخرجه السيوطي بروايات أخرى عن البيهقي وأبي داود والحاكم؛ انظر: السيوطي: الدر المتثور: 37-35/5؛ المعجم المفهرس 64/5.

(35) ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 450؛ ابن تيمية: الرسائل الكبرى: 1/225؛ - الحميان: ط1: 132/13؛ - شامل الأصل والفرع: 1/285.

أن يكون الإسمان «منكر ونكير» دالين على جنسين من الملائكة، ويتولى كل اثنين منهم ميتا بالسؤال، وقد مال الشيخ إلى هذا التقسيم واعتبره هو المعنى الواضح في الموضوع⁽³⁶⁾؛ مع أنه غير مستبعد أن يكونا ملكين اثنين فقط؛ فالنصوص لا تدلّ على أجناس من الملائكة، ولا مجال لتأويلها، وإخضاع الموضوع إلى العقل، وليس بمعجز لله تعالى أن يقدر الملكين على سؤال كل ميت؛ والآقيل مثل ذلك في ملك الموت أيضا؛ فلهذا أشار القاضي عبد الجبار وابن أبي العزّ إلى وجوب الاقتصار على السمع في الموضوع⁽³⁷⁾، وهو الأرجح والأسلم لطبيعة المسألة.

ج- من يناله عذاب القبر

يرى الشيخ اطفيش أنّ هذا العذاب خاصّ بالكفّار والمشرّكين والمنافقين، مستمرّاً في البعض ومنقطعاً في حقّ الآخرين؛ أمّا المؤمنون فلا ينالهم هذا العذاب الذي هو جزء من المصير إلى النار⁽³⁸⁾.

ونلاحظ في المسألة أنّ من يرى عدم خلود الفاسق في النار يجعل عذاب القبر في حقه تمحيصاً له ليدخل الجنة بعد البعث⁽³⁹⁾، أمّا من يرى خلوده في النار فإنّه لا يرى أنّ عذاب القبر ممحصاً للدخول إلى الجنة؛ ولذلك قال الشيخ اطفيش إنّّه لا يمنع منه «إلاّ الأنبياء في القبور والصدّيقون والمخلصون والمرابطون والأطفال والشهداء»⁽⁴⁰⁾؛ ولذا كان عذاب القبر جزءاً من تنفيذ الوعيد، ونعيمه جزءاً من تنفيذ الوعد.

(36) - حاشية القناطر: 2/ظ: 91؛ - شامل الأصل والفرع: 287/1؛ - الهميان ط1: 35/13-38.

(37) عبد الجبار: شرح الأصول: 732؛ ابن أبي العزّ: شرح الطحاوية: 450.

(38) - الهميان ط1: 13/132؛ - شامل الأصل والفرع: 285/1؛ - شرح أصول تبيغورين: 588.

(39) ابن أبي العزّ: شرح الطحاوية: 453.

(40) - حاشية القناطر: 1/ظ: 134.

4- الإيمان بعذاب القبر

إنّ بحث موضوع عذاب القبر يفرض هذا التساؤل: هل الإيمان به من الأصول العقديّة؟

قال الإباضيّة بوجوب الإيمان بعذاب القبر، وقد نقل الشيخ اطفيش هذا الحكم وقال: «المنهّب وجوب الإيمان بعذاب القبر ونعيمه»⁽⁴¹⁾؛ وأمّا رأيه الخاص وموقفه في المسألة فهو غير هذا، ونجده في هذا الجواب على من سأله إن كان عذاب القبر من الأصول، فقال: «الجواب أنّ ذلك ليس من الأصول»⁽⁴²⁾؛ ثمّ شرح قوله بأنّ اهتمام الإباضيّة بإيجاب الإيمان بعذاب القبر، والتبرؤ من منكره لا يرفع القضية إلى درجة الأصول، وقال في جواب آخر: «الجواب أنّ ذلك ليس من الأصول؛ إلّا أنّه كلّ شئ يتبرأ أصحابنا من فاعله مع أنّه ليس من الأصول فيتوهّم المبتدئون أنّ كلّ ما يبرأ به يكون من الأصول، وليس كذلك»⁽⁴³⁾؛ فلا تصل المسألة إلى درجة الأصول، باعتبار عدم ورود النصّ الموجب لذلك، خاصّة من القرآن الكريم؛ ولعدم تأثير إنكارها في التصديق والتوحيد، وقد يغني عن الإيمان بها الإيمان باليوم الآخر، ولكن لا يعني هذا جواز إنكارها بعد قيام الحجّة، والشيخ اطفيش ليس الوحيد عند الإباضيّة الذي قال بهذا الرأي فقد سبقه إليه الوارجلانيّ وقال: «ومسألة عذاب القبر ليست من مسائل الديانات، فمن جهلها سلم، ومن علمها غنم، ومن تورّط فيها ندم»⁽⁴⁴⁾؛ ثمّ تبعه بعد

(41) - م س: 2/ و: 91.

(42) - جواب إلى محمد بن عبد الله: 141.

(43) - كشف الكرب: 12/1.

(44) الوارجلاني: الدليل: 245/3، 245.

ذلك الشيخ جميل بن حميس العماني⁽⁴⁵⁾، والشيخ السالمي أيضا⁽⁴⁶⁾.

فهذه مسألة عذاب القبر، وكيف ناقشها الشيخ اطفيش، وقد انتهى فيها إلى عدم اعتبار الإيمان بها أصلا عقديًا، وكان منهجه في الاستدلال منهجا نقليًا، والعقل فيه محدود، كما أنّ الشيخ يعتبر الحياة في القبر نوعا من الاستعداد للحياة الآخرة⁽⁴⁷⁾، ونؤيد رأيه هذا بما نلاحظه من التشابه بين الحياتين، فالحياة في القبر بما فيها أهوال وسؤال وعذاب ونعيم كأنها الحياة الآخرة لكن في مظهر مصغر.

وبعد القبر يظهر مقام ثان للجزاء والوعد والوعيد متمثلا في الشفاعة، فكيف تكون؟ ولمن تكون؟ هذا ما نحاول الجواب عنه في المبحث التالي.



45) جميل بن حميس: قاموس الشريعة الحاروي طرقها الوسيعة: نشر وزارة التراث عمان 1403هـ/1983م: 6/653.

ولم نجد ترجمة للمؤلف سوى ما في مُقدِّمة كتابه وأنه قريب من عهد الشيخ اطفيش، واشتهر بكتابه هذا في 93 مجلدا.

46) السالمي: مشارق: 2/108، 109.

47) - شامل الأصل والفرع: 1/286.

المبحث الثالث

الشفاعة

1- تعريف الشفاعة

الشفع في اللغة: خلاف الوتر، وهو الازدواج، ويأتي بمعنى الإعانة، وبمعنى الزيادة مثل قوله تعالى: ﴿مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً حَسَنَةً﴾ [النساء: 85]، أي: يزيد عملاً إلى عمل⁽¹⁾، وقد عرفها الشيخ اطفيش حسب المعهود بين الناس وقال: «والشفاعة سؤال فعل الخير للغير، وترك الضرر عنه على سبيل التضرع»⁽²⁾.

وأما في الاصطلاح: فقد عرفها الشيخ بما يتج عنها، فالشفاعة عنده هي ما يكون سبباً في راحة المؤمنين من أهوال الحشر أو بدء الحساب، ودخول الجنة، وزيادة الدرجات... إلخ وقال عنها: «والشفاعة تكون بدخول الجنة بلا حساب، وبزيادة الدرجات، وبتخفيف الحساب، وإدخال الأطفال الذين آباؤهم منافقون أو مشركون الجنة [...] وبادخال أهل الأعراف الجنة، ونحو ذلك مما ليس فيه ردّ الشقيّ سعيداً»⁽³⁾. ونلاحظ هنا توسع الشيخ اطفيش في مفهوم الشفاعة ومواطنها، فقد أشار إلى مواطنها، وجعلها تكاد تشمل كلّ ما ينال من الخير في الآخرة قبل الدخول إلى

(1) الفيروز آبادي: القاموس: 45/3، 46.

(2) - شرح أصول تبيغورين: 537؛ انظر: حاشية القناطر: 2/ و: 97؛ السالمي: مشارق: 131/2.

(3) - وفاء الضمانة: 113/6؛ انظر: شرح أصول تبيغورين: 182، 183.

الجنة، فلا يحصل الإنسان على مكربة أو فضل إلا مسبقا بالشفاعة.

كما نلاحظ أنّ الإباضية والمعتزلة يجعلون الشفاعة تزيد السعيد سعادة، ولا تحوّل الشقي إلى سعيد أبدا⁽⁴⁾، بينما هي عند غيرهم خاصة الأشاعرة تكون لأكثر من هذا حتى يستفيد منها من يدخل النار ليخرج منها⁽⁵⁾؛ وهذا هو مجال الاختلاف، وهو ما نحاول بحثه بعد أن نتحدث عن الشفعاء وأنواع الشفاعة.

2- الشفعاء وأنواع الشفاعة

يقسم الشيخ اطفيش الشفاعة إلى نوعين: الشفاعة العظمى، والشفاعة الخاصة. فالشفاعة العظمى يختصُّ بها سيدنا محمد ﷺ وتكون لبدء الحساب، والشفاعة الخاصة بالأفراد ويشترك فيها مع الرسول غيره «من الملائكة والأنبياء والعلماء والشهداء»⁽⁶⁾؛ ونظم ذلك في بيت من ثلاثة أبيات من الرجز:

وَعِنْدَنَا يَشْفَعُ غَيْرُ الْمُصْطَفَى كَالْأَنْبِيَاءِ وَالشُّهَدَا وَمَنْ وَفَى⁽⁷⁾

ونلاحظ أنّ البحث في الشفاعة قد اقتصر في الغالب على شفاعة سيدنا محمد ﷺ العامة والخاصة، رغم وجود الشفعاء الآخرين، خاصة الأنبياء منهم، فلا نجد توضيحا وتفصيلا عن مدى شفاعتهم، وهل تكون لكل مؤمن؟ أو تنحصر في المؤمنين بهم من أمهم فقط؟ كما أنه قد أغفل أهم شافع للإنسان وهو عمله الذي يقلّمه ثم يزكى بشفاعة غيره من الشافعين أو يرفض، والله تعالى يقول: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ

(4) عبد الجبار: فضل الاعتزال: 205، 206.

(5) الأشعري: الإبانة: 65.

(6) - شرح نونية المديح: و: 400.

(7) - ترتيب لفظ الثلاثي: 29.

وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٨﴾ [الشعراء: 88-89]. وقد سار الشيخ اطفيش في تقسيم أنواع الشفاعة على المنهج المتعارف عليه بين الإباضية وغيرهم، واشترك معهم أيضا فيما ذكروه وما أغفلوه⁽⁸⁾.

وجزأ الشيخ الشفاعة أيضا إلى أنواع متعدّدة، جمع فيها بين أقوال الإباضية وغيرهم، وهي⁽⁹⁾:

- 1- الشفاعة لبدء الحساب وهي العامة.
- 2- الشفاعة لإدخال الناس الجنة بغير حساب.
- 3- الشفاعة لرفع الدرجات في الجنة، وهي المشهورة لدى الإباضية.
- 4- الشفاعة لإدخال قوم الجنة بعد حساب يسير، وقد ماتوا تائبين.
- 5- الشفاعة لإخراج الموحد من النار، وهو ما لم يقل به أحد من الإباضية.
- 6- الشفاعة لإخراج أبي طالب من النار، وينسبها أيضا إلى غير الإباضية.
- 7- الشفاعة لأهل المدينة، ونسبها كذلك لغير الإباضية.
- 8- الشفاعة لإدخال أهل الأعراف الجنة.

وهذه الأقسام نجلها أيضا عند السلفية، لكن مع بعض الاختلاف فيما نسبه الشيخ اطفيش لغير الإباضية، فابن أبي العز لم يذكر الشفاعة لإخراج أبي طالب من النار، ولكن لتخفيف العذاب عنه، ولم يذكر الشفاعة لأهل المدينة⁽¹⁰⁾.

(8) ابن تيمية: الرسائل الكبرى: 404/1؛ -حاشية القناطر: 2/ و: 97؛ -شرح أصول تبيغورين

553؛ السالمي: مشارق: 131/2.

(9) - الهميان: 9 ق 2/ 309، 310.

(10) ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 254 - 258.

وهو تقسيم لا يعلو أن يكون تفصيلا لمن ينال الشفاعة، لأنَّ المفروض في التقسيم ألا ينال أشخاصا بعينهم وأسمائهم كما هو هنا؛ ويعود التقسيم دائما إلى شفاعة عامة وشفاعة خاصة، وهو الذي غلب على حديث الشيخ اَطْفَيْش وغيره من العلماء، كما نبين الآن.

١ - الشفاعة العامة

وتسمى أيضا بالشفاعة العظمى⁽¹¹⁾؛ ويتفق المسلمون على إسنادها إلى سيدنا مُحَمَّد ﷺ وهي خاصة به دون غيره، كما هو في حديث الشفاعة المشهور، وقد روي في كثير من الكتب، وهذا نصه كما ذكره الربيع بن حبيب في الجامع الصحيح: «وذكر لنا في حديث الشفاعة أنَّ أهل الإيمان يجلسون في الموقف بعد ما بشرُوا عند الموت، وبعد ما أجلوا عند المحنة في القبور، أنَّ الله ربَّهم قد غفر لهم، وأخذهم كتبهم بأيانهم وابتضت وجوههم وثقلت موازينهم، وأراد الله أن يدخلهم الجنة بالشفاعة، والشفاعة مخزونة لا يصل إليها نبيء ولا ملك حتَّى يفتحها رسول الله ﷺ قال: والأنبياء ومن اتَّبعهم محبوسون والأولون والآخرون، قال: فبينما هم كذلك، فيقولون: لو استشفعنا إلى ربِّنا فيريحنا من هذا المقام؟ فيقول بعضهم لبعض: عليكم بآدم، فيأتونه؛ فيقولون: أنت الذي خلقه الله بيده ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملامكته، فلو استشفعت لنا إلى ربِّك فيريحنا من هذا المقام؟ فيقول: إنِّي أكلت من الشجرة التي نهاني الله عنها، وإنِّي أستحي من لقاء ربِّي، ولكن عليكم بنوح فإنَّه أوَّل نبيء أرسله الله؛ فيأتون نوحا، فيقولون: لو استشفعت لنا إلى ربِّك؟ فيقول: إنِّي سألت ربِّي ما ليس لي به علم وأنا أستحي من لقاء ربِّي؛ لكن عليكم بإبراهيم خليل الرحمن؛ فيأتونه فيقولون له لو استشفعت لنا إلى ربِّك؟ فيقول: إنِّي أستحي من لقاء ربِّي، ولكن عليكم بموسى

(11) ابن تيمية: الرسائل الكبرى: 403/1.

كليم الله، فيأتونه، فيقولون له: لو استشفعت لنا إلى ربك؟ فيقول: إنني قتلت نفسا فأستحيي من لقاء ربّي، ولكن عليكم بعمسى فإنه روح الله وكلمته، فيأتونه فيقولون له: لو استشفعت لنا إلى ربك؟ فيقول: إنني عبدت من دون الله، فأنا أستحيي من لقاء ربّي، ولكن عليكم بمحمد ﷺ عبد قد غفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخر، قال النبي ﷺ فيأتوني فأمشي بين سماطين من المؤمنين فأقرع باب الجنة فإذا فتح لي، ثم يقال لي: يا محمد اشفع نشفعك؛ فيقول: ياربّ ما بقي إلا من حبسه القرآن»⁽¹²⁾.

ونلاحظ أنّ نصّ الحديث يدلّ على أنّ المؤمنين يطلبون الشفاعة لدخول الجنة، وليس لبدء الحساب، وأنهم يعرفون مصيرهم إلى الجنة، لكن النصّ ينتهي بعبارة «ما بقي إلا من حبسه القرآن» ولعلّ هنا ما جعل الإباضيّة لا يعتبرون الشفاعة إلاّ واحدة وهي التي تكون لدخول الجنة وزيادة الدرجات وهو ما ذهب إليه السالمي⁽¹³⁾؛ ولكنّ الشيخ اطفيش اعتبرها كما هي عند سائر المسلمين لبدء الحساب ولدخول الجنة وزيادة الدرجات فيها، فمعنى الشفاعة العظمى عنده: هو تخليص الناس من أهوال الموقف وابتداء الحساب، ويشير إلى أنّ هنا ليس فيه رحمة للكافر لأنّ مصيره أعظم من ذلك الهول، ولكن لما طال الانتظار بالناس طلبوا التعجيل بالحساب، وتكون على يد سيّنا محمد ﷺ⁽¹⁴⁾؛ وقد خصّه الله تعالى بذلك دون غيره من الأنبياء لفضله عليهم، واختصّ السؤال بمن ذكروا في الحديث لأنّهم أشهر الرسل، ولهم شرائع عمل بها زمننا طويلاً⁽¹⁵⁾.

(12) الربيع: الجامع الصحيح: 279؛ انظر البخاري: التفسير: باب قول الله: ﴿هُوَ عَلَّمَ عَادَمَ

الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ رقم 4206؛ المعجم المفهرس: 149/3.

(13) السالمي: مشارق: 131/2؛ الجعبري: البعد الحضاري: 660/2.

(14) -جامع الوضع والحاشية: 25؛ -الهميان: 1/ 83؛ -إزالة الاعتراض: 05.

(15) -شرح أصول تبيغورين: 550.

ب - الشفاعة الخاصة

وهي التي لا تخص النبي ﷺ بل يشاركه فيها غيره، وتكون في حق المكلفين المستحقين لها كل على حدة، وتدخلهم الجنة، أو ترفع درجاتهم فيها، وهي عند الإباضية وعند الشيخ اطفيش تكون لمن مات تائباً مطيعاً غير مصرّ على معصية، ويقول عن هذا:

وَعِنْدَنَا شَفَاعَةُ الْمُشْفَعِ مَخْصُوصَةٌ بِالْمُتَّقِينَ الرَّكْعِ⁽¹⁶⁾

واستدلّ الشيخ على ذلك بأدلة منها:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ [الأنبياء: 28] والمرضى هو المؤمن دون غيره.

- قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ [طه: 109].

- قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَى عَنْ مَوْلَى شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ اللَّهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ [الدخان: 41، 42].

- قوله ﷺ: «يا فاطمة بنت محمد وياصفية عمّة محمد اشتريا أنفسكما من الله فإني لا أغني عنكما من الله شيئاً»⁽¹⁷⁾.

هذا ما استدللّ به الشيخ في قصر الشفاعة على المؤمن دون غيره، وهو في هذا متبع لقول الإباضية، وقد اعترض على هذا الرأي من قال: إنّ الشفاعة لصاحب الكبيرة،

(16) - ترتيب لقط الثلاثي: 29.

(17) الربيع: الجامع الصحيح: 281 رقم 1005؛ البخاري: المناقب: باب من انتسب إلى آبائه في الجاهلية والإسلام رقم 3336 مع اختلاف اللفظ؛ انظر: المعجم المفهرس: 15/5.

وأنّ المؤمن لا يحتاج إليها، فقد وعده الله الجنّة - وهو لا يخلف وعده - ولا يشفع فيه النبيّ ليدخل الجنّة، أو ليسرع في ذلك، لأنّ تأخير دخوله ظلم والله لا يظلم، كما لا تكون الشفاعة لزيادة التفضيل والدرجات لأنّ المؤمن وعد ذلك بدون توسّط الشفاعة؛ وعقلا إنّما يشفع في مستحقّ العقاب لا مستحقّ الثواب⁽¹⁸⁾.

وقد أجاب الشيخ اطفيش على مثل هذه الاعتراضات بأنّ الزيادة في الإحسان قد تطلب بالشفاعة، ولا تقتصر على المحروم فقط، وأنّ التائب في حاجة إلى الانتفاع بالتفضّل عليه، وفضل الله واسع ومنه الشفاعة، كما أنّ المؤمن لا يمكنه أن يجزم بدخوله الجنّة، وهو لا يخلو من تقصير مهما كانت درجته في التقوى، يدلّ على هذا قوله ﷺ: «ما من أحد يدخل الجنّة إلّا بعمل صالح وبرحمة الله وشفاعتي»⁽¹⁹⁾. فاستحقاق المؤمن للشفاعة لم يكن مرفوضا مطلقا⁽²⁰⁾، ولكن الجدل واقع في شأن استحقاق صاحب الكبيرة للشفاعة.

3- الشفاعة وصاحب الكبيرة

لقد كان الشيخ اطفيش يثبت الشفاعة للمؤمن، وينفيها عن صاحب الكبيرة ويرى أنّه إذا لم يتب منها قبل الموت، وحشر على ذلك فهو مصرّ ومصيره الخلود في

-
- (18) الأشعري: الإبانة: 65، 66؛ -شرح أصول تبيغورين: 557، 558؛ -حاشية القناطر: 2/ و: 96.
- (19) الربيع: الجامع الصحيح: 279 رقم 1001؛ وروى البخاري ومسلم نصّا مثله لكن دون لفظة "شفاعتي" فيه: «لن يُدخَلَ أحدًا منكم عمله الجنّة [...] قال: ولا أنا إلا يتغمّدني الله بفضل ورحمة»؛ انظر البخاري: المرضي: باب نهى تمّني المريض الموت رقم 5349؛ ابن الأثير: جامع الأصول: 213/1.
- (20) عبد الجبار: شرح الأصول: 691؛ فضل الاعتزال: 208؛ ابن تيمية، الرسائل الكبرى: 403/1؛ ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 257.

النار، ولا يشفع فيه الرسول ﷺ ولا غيره وقد استدللّ في ذلك بدلائل نقلية وعقلية هذه أهمّها:

- قوله تعالى: ﴿وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: 48] فهذه آية في شأن المشركين، إلا أنّها تصف يوماً من شأنه أنّه لا شفاعاة فيه بدفع العذاب عن مستحقّه⁽²¹⁾.

- قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 159] وقال في الاستشهاد بها: «فالأية نصّ أو كالنصّ في أن لا شفاعاة لأهل الكبائر، أي: أنت بريء منهم على كلّ وجه، وقد علمت في رواية عمر وأبي هريرة أنّ الآية في أهل البدع من هذه الأمة، وكذا قالت أمّ سلمة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ وكذا إذا كانت فيهم وفيمن لا شفاعاة لهم بالإجماع وهم المشركون أهل الكتاب أو غيرهم؛ وإن قيل: فيمن لا شفاعاة له إجماعاً؛ فاللفظ عام، والعبارة بعمومه، والعلّة التفرّق فليدر معها الحكم»⁽²²⁾.

- قوله تعالى: ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ [مريم: 87] والعهد في الآية هو الوفاء بدين الله تعالى الذي أمر باتباعه⁽²³⁾.

- قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهِ تُكذِّبُونَ﴾ [السجدة: 20] فهذه آية تدلّ على دوام الفاسقين في النار، ممّا يؤدّي إلى

(21) - التيسير: 71/1؛ -حاشية القناطر: 2/ و: 96.

(22) - الهميان: 6 ق 339/1.

(23) - شرح الخمسة: و: 40؛ -حاشية القناطر: 2/ و، ظ: 96.

عدم خروجهم منها ولذا لا شفاعة لهم⁽²⁴⁾.

- وقوله: ﴿لِمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: 18] فإذا شفع في الظالمين فلا أعظم من هذه النصرة التي تخلص الظالم من النار، وصاحب الكبيرة من الظالمين، فلو شفع فيه الرسول ﷺ لكان نصيراً وشفيعاً للظالمين⁽²⁵⁾.

- وقوله: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ [المدثر: 48] وهي أيضاً في الجرمين الذين في النار، فلا ينفعهم أن يشفع فيهم⁽²⁶⁾.

وقد استدللَّ بهذه الآيات القاضي عبد الجبار أيضاً، ولكنه كان أكثر توسعاً في الاستدلال بآيات آخر تركها الشيخ اطفيش على عمومها في المشركين حسب السياق الذي وردت فيه، أورأى أنها ليست دالة مباشرة على الموضوع⁽²⁷⁾.

وأمّا من الحديث فقد استدللَّ بما يلي:

- ما رواه جابر بن زيد من قوله ﷺ: «ليست شفاعتي لأهل الكبائر»⁽²⁸⁾؛ أو «لا تنال شفاعتي أهل الكبائر من أمّتي»؛ وردّ على من قال بضعف هذا الحديث أو وضعه أنّه من رواية جابر وهو ثقة وكذلك من رواه عنه أبو عبيدة والربيع، وهو بعد ذلك له أدلة من القرآن والسنة⁽²⁹⁾.

(24) - شرح نونية المديح: ظ: 399؛ - شرح أصول تبيغورين: 578.

(25) - شرح نونية المديح: ظ: 399؛ - شرح أصول تبيغورين: 577؛ - الهميان: 9 ق/2/313.

(26) - شرح نونية المديح: ظ: 399.

(27) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة 689؛ تنزيه القرآن: 305، 365، 369.

(28) الربيع: الجامع الصحيح: 279 رقم 1004.

(29) - حاشية القناطر: 2/ظ: 96؛ - الهميان: 24/2؛ - شرح أصول تبيغورين: 561، 562،

573؛ السالمي: مشارق: 133/2.

- قوله ﷺ لبنته فاطمة وعمته صفية: «لا أغني عنكما من الله شيئاً»⁽³⁰⁾،
والصحابه أقرب إلى الرسول ﷺ وخاصة إذا كانوا من أهله ومع هذا يقول لهم: «لا
أملك لكم من الله شيئاً» فكيف يكون الأمر مع غيرهم، خاصة إذا كان هؤلاء الغير
من الفاسقين أصحاب كبائر»⁽³¹⁾.

- «لا ينال شفاعتي زان ولا سارق ولا مدمن على خمر ولا قاتل النفس التي
حرم الله ﷻ»⁽³²⁾.

- «لا تنال شفاعتي سلطانا غشوما للناس ورجلا لا يراقب الله في اليتيم»؛
و«لا تنال شفاعتي الغالي في الدين والجافي عنه» أي: الزائد فيه والناقص منه⁽³³⁾.
- «صنفان من أممي لا تنالهما شفاعتي القدرية والمرجئة»⁽³⁴⁾.

30 ينظر ما سبق هامش: 17 من هذا البحث.

31 -أجوبة لأهل عمان: (خ): مكتبة الاستقامة؛ (ج: 27): 15؛ -حاشية القناطر: 2/ و: 96؛
- شرح الخمسة: ظ: 39؛ ابن أبي العز: شرح الطحاوية: 265.
32 -شرح أصول تبيغورين: 561؛ -أجوبة لأهل عمان: 15؛ ولم نقف على نص الحديث في
المصادر التي اطلعنا عليها.

33 الربيع: الجامع الصحيح: 279 رقم 1002 و 1003؛ ولم نجد لفظي الحديثين في غير الجامع
الصحيح، ولكن وجدنا عند الهيثمي في الموضوع نصاً هو: «صنفان من أممي لا تنالهما
شفاعتي سلطان ظلوم غشوم وكل غال مارق» عن الطبراني في الكبير والأوسط ورجال
الكبير ثقات -ونص: «ورجلان من أممي لا تنالهما شفاعتي سلطان ظلوم غشوم وآخر غال
في الدين مارق منه»، ونص: «صنفان من أممي لا تنالهما شفاعتي سلطان ظلوم غشوم وغال
في الدين يشهد عليهم ويتبرأ منهم» رواه الطبراني بإسنادين في أحدهما منيع قال ابن عدي:
«له أفراد أرجوا أنه لا بأس به وبقية رجال الأول ثقات» ينظر: الهيثمي: مجمع الزوائد:
635/5، 636؛ -حاشية القناطر: 2/ و: 96؛ -الهميان: 24/2؛ 313/2، 314.

34 الربيع: الجامع الصحيح، 209 رقم 806، قال عنه الألباني: موضوع: ينظر: الأحاديث
الضعيفة: 115/2.

- «ما منكم من أحد يدخل الجنة إلا بعمل صالح وبرحمة الله وبشفاعتي»⁽³⁵⁾.

- «إني فرطكم على الحوض، من مرّ عليّ شرب ومن شرب لم يظمأ أبدا؛ ليردّ عليّ أقوام اعرفهم ويعرفونني، ثم يحال بيني وبينهم» [...] فأقول: إنهم مني، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول: سحقا سحقا لمن غيّر بعدي»⁽³⁶⁾؛ ولو كانت الشفاعة لأحد بسبب عصيانه لكانت لأتباعه كما سمّاهم في الحديث، فهم أولى بها من غيرهم⁽³⁷⁾.

بعد الاستدلال بالنقل ذكر الشيخ اطفيش حجّة من العقل تتلخّص في أنّ صاحب الكبيرة عندما ينال الشفاعة قد عفي عنه من غير توبة، وهذا رجوع عن تحرّم هذه الكبيرة، كما أنّ الشفاعة تدلّ على موالاته المشفوع فيه، فلا يتصوّر انقلاب المصّرّ على المعصية من كونه علواً لله تعالى فيصبح ولياً مرتضى؟⁽³⁸⁾.

ولم يركّز الشيخ بعد هذا على شيء من الحجج العقلية واكتفى بالأدلة النقلية، بينما نجد القاضي عبد الجبار والشيخ السالمي ذكرا أنّ الشفاعة إذا كانت لصاحب الكبيرة، فهذا يؤدّي إلى جواز التقرب بها حتّى يكون صاحبها، ويصبح مشفّعاً فيه، لمقام الشفاعة الذي يرفعه إلى أن يدافع عنه الرسول ﷺ وسائر الشفعاء، وكذلك يصبح قول الداعي: (اللهم اجعلني من أهل الشفاعة) يعني الدعاء بالكون من الفاسقين وأتباعهم⁽³⁹⁾.

(35) ينظر هامش 19 من هذا المبحث -الهميان: 23/2.

(36) البخاري: الرقاق: باب في الحوض رقم 6212؛ المعجم المفهرس: 437/2.

(37) - أجوبة لأهل عمان: 15.

(38) - شرح أصول تبيغورين: 561.

(39) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 692؛ فضل الاعتزال: 208؛ السالمي: مشارق: 133/2.

والشفاعة بكلّ هذه المعاني تنتج عن القول إنّها في أهل الكبائر، وأنّهم في حاجة إليها دون غيرهم، وبهذا يظهر ما في هذا القول من المحذور والمحظور؛ وهو ما سعي الشيخ اطفيش لإظهاره من خلال ردّه على من يرى أنّ الشفاعة تكون في أهل الكبائر كما سنبينه.

والمشهور أنّ القائلين بالشفاعة لصاحب الكبيرة هم الأشاعرة والماتوريديّة والسلفيّة، معتمدين في ذلك على بعض الأدلّة خاصّة الأحاديث النبويّة، التي قال عنها الباقلاني: «والأخبار في الشفاعة أكثر من أن يؤتى عليها، وهي كلّها متواترة متوافية على خروج الموحّدين من النار بشفاعة الرسول ﷺ وإن اختلفت ألفاظها»⁽⁴⁰⁾؛ وفيما يلي نرى بعض هذه الأدلّة وكيف كان موقف الشيخ اطفيش منها:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ [الأنبياء: 28]. بمعنى أنّهم لا يشفعون إلا لمن رضي الله أن يشفع فيه؛ أو لا يشفعون إلا لمن رضي الله عمله الصالح ولو كان معه ذنب يستوجب العقاب لأنّه مع ذلك له إيمانه وبره⁽⁴¹⁾؛ وقد ردّ الشيخ اطفيش الاستدلال بهذه الآية ورأى أنّها تبقى على ظاهرها، والمقصود من رضي الله أن يشفع فيه لعمله الصالح، والله لا يرضى عن صاحب الكبيرة فلا شفاعة له، وبذلك فالآية حسب ظاهرها لا تكون دليلاً على الشفاعة لأهل الكبائر⁽⁴²⁾.

- حديث: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي»⁽⁴³⁾؛ وهو أهمّ أدلّة المثبتين

(40) الباقلاني: التمهيد: 367؛ انظر: الأشعري: الإبانة: 65، 66.

(41) م س؛ الباقلاني: التمهيد: 371.

(42) - شرح أصول تبيغورين: 557، 558؛ - شرح النونية: و: 400؛ انظر: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: 689؛ فضل الاعتزال: 207.

(43) أبو داود: السنة: باب في الشفاعة؛ وصحّحه الألباني، انظر: المعجم المفهرس: 151/3؛ الألباني: الأحاديث الضعيفة: 247/1.

للشفاعة في حقّ صاحب الكبيرة، وقال عنه الشيخ اطفيش إنّه حديث أحاد، ومعارض لأدلة قطعية، وهي الأدلة القرآنية، ولو لم يكن معارضا لها فإنّه لا يوجب العلم، كما قال إنّه يحتمل أن يكون موضوعا دون أن يعلل ذلك⁽⁴⁴⁾؛ وأمّا غير الشيخ من النافين للشفاعة في صاحب الكبيرة فقد اكتفوا بكونه أحادا وأنّه لم يرد في الصحيحين⁽⁴⁵⁾. وبعد هذا نجد الشيخ اطفيش يحتمل أن يكون هذا الحديث صحيحا، ومع ذلك فإنّه لا يفهم على ظاهره بل يؤوّل حتّى يوافق الأدلة الأخرى، ومن التأويلات التي يمكن تفسيره بها ما يلي:

يراد بهذا الحديث إثبات الشفاعة لأهل الكبائر إذا تابوا منها، فهو نص مقيد، وإن لم يذكر القيد فيه فإنّه يدلّ عليه عموم النصوص في نفي الشفاعة عن غير التائب⁽⁴⁶⁾.

أو يقصد بالكبائر في الحديث غير ما يعرفه الناس الآن من كبائر الذنوب الموبقة، فقد اختلف مفهوم الكبيرة من عهده ﷺ إلى الذين جاءوا بعده، ويدلّ على هذا ما رواه البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «إنكم لتعلمون أعمالا هي أدقّ في أعينكم من الشعر ما كنّا نعلّها على عهد رسول الله ﷺ إلا من الكبائر»⁽⁴⁷⁾.

- قال أبو هريرة قلت: يا رسول الله ماذا وردّ عليك في الشفاعة؟ قال: شفاعتي لمن قال: لا إله إلا الله مخلصا من قلبه»⁽⁴⁸⁾، وقال الشيخ: إنّ المراد من ذلك أنّ الشفاعة

44 - شرح أصول تبيغورين: 573.

45 عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، 690، فضل الاعتزال: 208؛ السالمي، مشارق: 133/2.

46 - شرح أصول تبيغورين: 573، 574؛ انظر: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: 690.

47 والخبر رواه البخاري: الرقاق: باب ما يتقى من محقرات الذنوب، مع اختلاف اللفظ؛ انظر

- إزالة الاعتراض: 5؛ - شرح الخمسة: ظ: 39؛ - الهميان: 24/2؛ - حاشية القناطر:

ظ: 96؛ المعجم المفهرس: 137/3.

48 أخرجه الحاكم وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد» انظر: أبو عبد الله محمد الحاكم

تحقّق لمن صدّق لسانه قلبه في الشهادة، وكان مخلصاً في العمل والتقوى؛ وصاحب الكبيرة لا يكون كذلك⁽⁴⁹⁾.

لقد كان الشيخ في أغلب هذه الردود يؤرّول أدلّة من يرون الشفاعة لصاحب الكبيرة، وعلّل ذلك قائلاً: «والتأويل ولو بعيداً يعدّ قريباً إذا ثبت الأصل المؤرّول إليه بأدلة قويّة، وهو نفي الشفاعة لأهل الذنوب الكبيرة بأدلّته القويّة»⁽⁵⁰⁾. فهو يراعي تناسق الأدلّة وانسجامها فيما بينها لذلك كان يحتمل التأويلات المختلفة إذا كانت الأدلّة صحيحة، أو يُحتمل صحتها.

وهكذا يتضح لنا أنّ منهج الشيخ في الموضوع هو مسaire من يقول بمحصر الشفاعة الخاصّة في المؤمن الموقفي دون غيره، ويعني ذلك أنّ صاحب الكبيرة لا يحظى بها. وقد استدللّ لرأيه بالقرآن والسنة، وكان الاستدلال بالآيات التي تعمّ منع الشفاعة، ونلاحظ أنّه التزم في غالب استدلاله على نفي الشفاعة بظاهر النصوص، فقالت نسبة التأويل مقارنة بالتأويلات التي ذكرها من يشبّثونها لصاحب الكبيرة؛ لأنّ أدلّة النفي كانت صريحة، ومباشرة بخلاف الأخرى فقد احتيج فيها إلى التأويل، وفي الاحتجاج العقليّ كان التركيز على إثبات عدم أهليّة فاعل الكبيرة للرضى، والعفو ولا أن يصل إلى درجة من المكانة تجعله ولياً لله تعالى يرضى أن يشفع فيه؛ لأنّ هذا يفقد الشفاعة مكانتها، ويضيّع معنى الأمر والنهي، كما نلاحظ تسرّع الشيخ في الحكم على الأحاديث بالوضع حين الردّ على الرأي المخالف له حتّى قال: «فأحاديث الشفاعة لهم فموضوعة»⁽⁵¹⁾، هكذا دون أن يستدلّ على هذا الحكم بدليل، لكن لا ننكر أنّه قد

النيسابوري: المستدرك على الصحيحين: مكتبة ومطابع النصر الحديثة: الرياض د ت: 70/1.

(49) - شرح نونية المديح: و: 400؛ - وفاء الضمانة: 110/6.

(50) - حاشية القناطر: 2/ظ: 97.

(51) - شرح أصول تبيغورين: 183.

بقي على منهجه من احتمال صحة هذه الأحاديث وعدم ردها مطلقا، ودعا إلى تأويلها بما يفيد منع الشفاعة عن صاحب الكبيرة، وقد لخص موقفه في الموضوع عامة بهذه الآيات من الرجز:

وَعِنْدَنَا شَفَاعَةُ الْمُشْفَعِ مَخْصُوصَةٌ بِالْمُتَّقِينَ الرُّكُوعِ
وَلَا تَكُونُ لِلْعَصَاةِ اللُّكُوعِ وَلَا لِأَهْلِ الشَّرْكِ عِنْدَ الْخُشْعِ
وَعِنْدَنَا يَشْفَعُ غَيْرُ الْمُصْطَفَى كَالْأَنْبِيَاءِ وَالشُّهَدَا وَمَنْ وَفَى⁽⁵²⁾

ولا يخفى ما لاعتقاد الشفاعة بهذا المعنى من الأثر في السلوك الفردي، وهو منزه يتناسق تماما مع اعتبار الإيمان الذي ينفع صاحبه في الموقف إنما هو ما كان تصديقا حقيقيا قوليا وعمليا، وما دون ذلك فلن يكفي، ومنع الشفاعة لصاحب الكبيرة تحقيق لهذا، فهو فصل تام بين العامل والمضيق، وقطع للأمل في التواكل، والرجاء في الفوز بالنعيم. بمجرد الشفاعة دون العمل، بل لا بُدَّ للإنسان أن يجتهد قدر المستطاع، ثم الله يتفضل عليه بالرحمة على حسب إخلاصه في مقاصده ونياته، وهو أيضا دفع لتزكية النفس إذ مهما اجتهد الإنسان في الواجب لا يستطيع أن يجزم بالنجاة وبأنه قد أدى حق الله تعالى كما هو أهل له، فما بال من يأتي بالمعصية الكبيرة ويرجو بعد ذلك العفو؟

ولا يعني هذا الوصول إلى القول الفصل في الموضوع لأن ذلك يبقى بيد الله تعالى، فهو أعلم بمن يستحق فضله، ومن يكون مصيره النار، وما هذه الأقوال إلا اجتهاد أدى إليه تفكير العلماء في غياب النص القطعي المتفق عليه، وخاصة من الحديث، وهذا ما جعل الشيخ اطفيش لا يعتبر الشفاعة من الأصول التي تجب البراءة من المخالف فيها؛ فقد قال: «ولا يتبرأ من مخالف بمجرد قوله بثبوت الشفاعة

(52) - ترتيب لقط الثلاثي: 29.

للعصاة أو لبعضهم، أو يجاوزها دون الوقوع مع الإصرار»⁽⁵³⁾؛ وهذا معتمد على جزء مهم من الاعتقاد بالغيب، فالله يفعل ما يشاء ولا يجب عليه شيء.

والشفاعة هي المقام ما قبل الأخير من الوعد والوعيد، وهي تمهيد للمصير النهائي الذي هو إما خلود في النعيم، أو خلود في الجحيم.



(53) - مجموع الرسائل: (أ، ز6): 153.

المبحث الرابع

الظلم في الجنة و النار

مكّن الله تعالى الإنسان من اختيار مصيره، وأعطاه فرصاً متعدّدة للعمل، والتوبة حين يخطئ، ولم يقض عليه بالحكم لمجرّد العصيان، وتداركه برحمته وبالشفاعة لجبر ما يقصر فيه عن غير قصد، وأعلمه أنّ الحياة الحقيقيّة هي حياة الآخرة، وعليه أن يعمل لها؛ يقول تعالى: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: 64]. وعليه أن يجتهد مثل غيره للظفر بهذا النعيم: ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ [المطففون: 26]، وعليه أن يبتعد عن أن يكون من الخاسرين: ﴿...وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: 155].

فالنجاح في دخول الجنة والخسران في دخول النار، ولا وجود لموقف ثالث، لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ [هود: 105]، وقوله ﷺ: «ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار»⁽¹⁾؛ لمثل هذه الأدلّة أتبع الشيخ اطفيش مذهب من يرون أن ليس في الآخرة سوى مصيرين جنة أو نار، وقال: «وظاهر الأحاديث والآية⁽²⁾ يدلّ أنه ليس هناك إلا شقيّ وسعيد وهو كذلك»⁽³⁾.

(1) البخاري: التفسير: باب قوله: ﴿فَمَا مَنَ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ﴾ رقم 4661؛ انظر المعجم المفهرس: 442.

(2) يقصد بها آية سورة هود 105.

(3) - الهميان: 8 ق 281/1.

فالأخرة دار خلود لا شيء بعدها، واتفق المؤمنون خصوصا على خلود المؤمن وخلود الكافر في النار، واختلفوا في شأن الفاسق: أيدخل النار خالدا فيها أو مجرد مدة ثم يخرج منها ليخلد في الجنة؟ وهذا أهم ما بحث في موضوع الخلود؛ وقبل أن نتطرق إلى هذا نرى دلالة الخلود على المكث الطويل أو على الدوام.

1- دلالة الخلود على الدوام

يرى الشيخ اطفيش أنّ الخلود يدلّ على الدوام، ولا يدلّ على مجرد المكث الطويل الذي ينتهي، فعنده أنّ من دخل الجنة أو النار لن يخرج، وذلك مصيره الأبديّ مهما كان سببه، والشيخ في هذا موافق لما عند الإباضية والمعتزلة⁽⁴⁾ واستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 39]، وبقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ﴾ [الأنبياء: 34]، ويرى أنّ الخلود لو كان دالاً على المكث الطويل لا نتقض ما في الآية مع ما عرف من بقاء نوح عليه السلام طويلاً ورغم ذلك لم يسمّ بقاءه خلداً، كما أشار إلى بقاء الخضر والياس من الأنبياء على قيد الحياة ولم يسمّ هؤلاء خالدين عند من يؤمن بهذا البقاء⁽⁵⁾؛ وما ذلك إلاّ لأنّ نوحا عليه السلام لم يدم في الحياة، والياس والخضر رغم بقائهما سيموتان مع قيام الساعة.

وقد ورد استعمال لفظة "الخلود" لبعض المعاني التي هي ظاهرة الفناء والنهاية وفسّر الشيخ هذا الاستعمال على أنّه استعمال مجازيّ لعدم الانقطاع، أو أنّ كلّ شيء وخلوده، مثلما يقول المحبّس: "حبس مخلّد" أو "وقف مخلّد"؛ ثمّ قال الشيخ: «فخلود ما

(4) - التيسير: 113/1.

(5) - فتح الله: 2/ و: 158.

يموت دوامه إلى موته، وخلود الحبس دوامه ما دام الدنيا، أو ما دام موجوداً»⁽⁶⁾، وأيد

رأيه ببعض الشواهد الشعرية التي ورد فيها لفظ الخلود؛ مثل قول الشاعر:

فَوَقَفْتُ أَسْأَلُهَا وَكَيْفَ سُؤَالِنَا صُمًّا خَوَالِدًا مَا يَبِينُ كَلَامُهَا⁽⁷⁾

وقول الآخر:

لَنْ تَزَالُوا كَذَلِكَمْ ثُمَّ لَا زِلْ سِتُّ لَكُمْ خَالِدًا خُلُودَ الْجِبَالِ⁽⁸⁾

وقول زهير:

أَلَا لَا أَرَى عَلَى الْحَوَادِثِ بَاقِيًا وَلَا خَالِدًا إِلَّا الْجِبَالَ الرَّوَاسِيَا
وَالْأَسْمَاءَ وَالنُّجُومَ وَرَبُّنَا وَأَيَّامَهُ مَعْدُودَةً وَاللَّيَالِيَا⁽⁹⁾

ففي البيتين الأولين استعمل الخلود على الدوام بجزءا لمشاهدة البقاء المستمر، مع أنه طول بقاء فقط في الواقع؛ وأيد ذلك قول زهير الذي أظهر معنى الخلود حسب اعتقاده ببقاء هذه الأجرام السماوية والجبال حتى قرنهما في بقائها ببقاء الله تعالى مما يدل على أن المعنى الأصلي للخلود هو الدوام، وليس مجرد المكث الطويل المنتهي⁽¹⁰⁾؛ كما يؤيد صحة ما ذهب إليه الشيخ اطفيش بالإضافة إلى ما استشهد به ما نجد في اللغة من أن أصل الخلود هو الدوام بدون انقطاع ولذلك سميت الآخرة دار خلود لأنه لا دار

(6) - م.ن: 2/ ظ: 158، و: 159.

(7) البيت من معلقة لببند بن ربيعة العامري، انظر: الزوزني عبد الله الحسين: شرح المعلقات السبع: مكتبة المعارف ط5 بيروت 1405هـ/1989م: 221.

(8) والبيت للأعشى، انظر: أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي: كتاب جمهرة أشعار العرب: المطبعة الأميرية مصر 1308هـ: 62.

(9) زهير ابن أبي سلمى: ديوان زهير: دار صادر بيروت دت: 107؛ برواية: إلا السماء والبلاد.

(10) رسالة في الخلود للشيخ العلامة سليمان بن محمد البطاشي مدرجة في "تمهيد قواعد الإيمان": 19/2-20، ط1، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، د.ت. وانظر: الخليلي: الحق الداغ: 186.

بعدها ولا حياة بعدها⁽¹¹⁾. فيتلخص لدينا أنّ الخلود يعني الدوام، وإذا أضيف إلى ما لا يدوم فبقاؤه إلى انتهاء ما يضاف إليه دوام بالنسبة إليه، كما يلخص ذلك الشيخ اطفيش قائلا: «فالخلود للدوام حقيقة في كلّ شيء بحسبه وهو انتهاؤه إن كان يتهي إلى ما لا يمكن وجوده وإذا لم يكن كذلك فمجاز»⁽¹²⁾.

وقد نسب الشيخ الخليلي⁽¹³⁾ إلى الشيخ اطفيش القول بالخلود بمعنى البقاء والمكث الطويل فقط دون الدوام⁽¹⁴⁾، وهذا في الهميان حيث قال: إنّه المكث الطويل على الحقيقة، وإنّه لا يكون على الدوام، ولكن يستفاد معنى الدوام في الخلود لأهل النار بقرائن وأدلة وليس من مطلق كلمة «الخلود»، وقال لولا ورود قوله تعالى للعصاة: ﴿وَحَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [الجن: 23] لما كان هناك دليل على خلودهم في النار⁽¹⁵⁾؛ ولا شكّ أنّه ذهب إلى هذا في بداية عهده بالتأليف ثمّ غيره في مؤلفاته المتأخّرة، ولا سيما في تفسيره «التيسير». وما دامت الآخرة دار خلود وفيها مصيران؛ فهناك خلود في الجنة وخلود في النار، وسنرى من يستحقّ كلّ نوع منهما.

2- الخلود في الجنة

بشرّ الله تعالى عباده المتّقين بالجنة ونعيمها وما فيها، وكذلك فعل الرسول

(11) ابن منظور: لسان العرب: 4/ 164؛ الفيروز آبادي: القاموس: 291/1، 292؛ انظر:

القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: 241/1.

(12) - فتح الله: 2/ظ: 158، و: 159.

(13) الشيخ أحمد بن حمد الخليلي: معاصر مفتي سلطنة عمان، له مؤلفات منها: الحق الدامغ، تفسير جواهر القرآن.

(14) الخليلي: الحق الدامغ: 185.

(15) - الهميان: 378/1.

ﷺ ولذا كان الإيمان بهذا الثواب واجبا كما يقول الشيخ اطفيش: «يجب الإيمان بثواب الله لأوليائه وهو الجنة ومعرفتها باسمها وأنها ثواب أوليائه في الآخرة لا انقطاع لها»⁽¹⁶⁾. ودخول الجنة مشروط بالعمل الصالح والوفاء بالدين⁽¹⁷⁾؛ كما يقول تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 82].

ويقول الشيخ اطفيش إن دخول الجنة لا يكون إلا برحمة من الله تعالى يعفو بها عن عباده حسب مقامات متعدّدة: «منهم من تذهب عنه سيئاته كلّها بالعبادة والمصائب أو بالعبادة وهو تائب منها فما له في الآخرة إلا الحسنات؛ ومنهم من تاب وقبل الله توبته ولكن لم يأت عليه من المصائب ما تقابل مرارتها حلالة معاصيه ولم يجهد نفسه ويضيق عليها بالعبادة، فيشدّد عليه في خروج الروح، أو في القبر، أو في الموقف أو في الحساب، أو في متعدّد من ذلك، أو في كلّ ذلك حتى يوافي الله ولا ذنب له؛ ومنهم من عفى الله عنه»⁽¹⁸⁾. ونرى أنّ من ذهب الشيخ اطفيش إذا كان معقولا فهو في معناه العام أنّ أحدا لا يستحق الجنة بعمله إلا برحمة من الله تعالى، وهذا ما يعني أنّ المؤمن مهما بلغ من الطاعة لن يبلغ مقدار شكر كلّ النعم، ولكن ما قاله الشيخ بعد ذلك يوحي بأنّ المؤمن يمرّ لا محالة بتشديد ومصائب وتضييق، سواء في الحياة الدنيا أو البرزخية أو الآخرة حتى يكون خاليا من كلّ ذنب، وهذا ما يحتاج إلى دليل، وإلا كان من يدخلون الجنة كلّهم على درجة واحدة لا تميّزهم بينهم ما داموا قد طهروا من كلّ ذنب قبل الدخول إليها واستحقاقها كما أنّ ما اشترطه من المصائب للمؤمن حتى تكافئ ما ذاقه من حلالة المعصية يناقض قوله في التوبة وأنها تكون سببا في

(16) - الذهب: 15.

(17) - الهميان: 144/2.

(18) - م.س: 9 ق 386/1.

العفو عن المذنب وسببا في قلب سيئاته حسنات؛ فيبقى في نظرنا أنّ المؤمن باعتباره موفيا بالدين، وقام بما استطاع من التكاليف دون تفريط فإنّ الله تعالى يرحمه بإدخاله الجنة دار النعيم.

ومصير المؤمن متفق عليه لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في شأن أصحاب الأعراف ومصير الأطفال.

أ - أصحاب الأعراف

ذكر أصحاب الأعراف في القرآن مرتين، وسميت بهم السورة، قال تعالى: ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الأعراف: 46-48].

ويذكر الشيخ اطفيش رأي جمهور الإباضية في أنّ أصحاب الأعراف قوم استوت حسناتهم مع سيئاتهم، فهم باقون لذلك بين الجنة والنار على الأعراف⁽¹⁹⁾، وقد رفض هذا الرأي على أسس أنّ أهل الأعراف من أهل الجنة لاعتبارين:

الأوّل - أنّ الاستواء بين السيئات والحسنات غير واقع في اليوم الآخر، فلا يوجد من يكون على هذا الوصف؛ لأنّ التائب من سيئاته تمحي عنه كلّها، ولو كانت أكثر من الحسنات؛ ومن أصرّ على السيئات فقط حبط عمله، وبطلت حسناته ولو كانت أكثر من السيئات⁽²⁰⁾، والشيخ في هذا الاعتبار يوافق ما ذهب إليه القاضي عبد

(19) - التيسير: 15/4؛ فرحات الجعيري: البعد الحضاري: 592/2.

(20) - التيسير: 71/4.

الجبار من المعتزلة، ويوسف المصعبي من الإباضية⁽²¹⁾.

الثاني - أنه لا دليل على وجود منزلة ليست بجنة ولا نار، فالناس فريقان؛ إما شقيّ وإما سعيد، وأصحاب الأعراف لا يشذون عن هذا التقسيم⁽²²⁾، وهذا هو القول الذي يأخذ به الإباضية في رفض المنزلة بين المنزلتين، وقال الشيخ عن ذلك: «وأما ما قيل إن أصحاب الأعراف لا يدخلون الجنة أبدا ولا النار فقول باطل»⁽²³⁾.

فهم في نظره سعداء مصيرهم إلى الجنة، ويبقى الإشكال في سبب بقائهم على الأعراف إذا كان هذا الموقف قبل دخولهم الجنة، فقد قال الشيخ عنهم إنهم على الأعراف وهم آخر من يحاسب لا لأنّ فيهم من يدخل النار وإنما لأمر كانت بينهم في الدنيا؛ ثمّ يستشهد على كونهم من أهل الجنة بقول مجاهد إنهم «رجال صالحون فقهاء علماء»⁽²⁴⁾. ويؤيد ما ذهب إليه الشيخ اطفيش في كونهم من السعداء الحال التي ذكروا عليها في القرآن الكريم فهم يسلمون على أهل الجنة، ويستعينون من النار وأهلها، ولكن مع هذا تبقى حقيقتهم مجهولة.

ب - مصير الأطفال

المعروف أنّ الأطفال يدخلون ضمن من لا يكلف، ويرفع عنه القلم، لحديث: «رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبيّ حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل»⁽²⁵⁾.

(21) عبد الجبار: سرح الأصول الخمسة: 623، 624؛ الجعيري: البعد الحضاري: 592/2، نقلًا

عن يوسف المصعبي: حاشية على الجلالين: و: 231.

(22) - الهيمان: 8 ق 282/1.

(23) - التيسير: 65/4، 71؛ انظر: الهيمان: 8 ق 282/1.

(24) - وفاء الضمانة: 135/6.

(25) رواه البخاري موقوفا على الإمام عليّ عليه السلام وقال ابن حجر هو في حكم المرفوع؛ انظر

ويعرف الشيخ اطفيسُ الذرية بما يوافق ذلك قائلا: «المراد بالذرية من لم يبلغ؛ ومن لم يبلغ مؤمن على كل حال؛ "كل مولود يولد على الفطرة"»⁽²⁶⁾ ولا سيما أولاد المؤمنين»⁽²⁷⁾؛ ومع هذا التعريف الذي يعرف به الأطفال والذرية ومع نسبتهم في الأصل إلى الإيمان فإنَّ الخلاف واقع في شأنهم، خاصة أطفال الكفار: مشركين أو منافقين، أمَّا أطفال المؤمنين فمتفق على أنَّهم تبع لآبائهم في الجنة، ويقول الشيخ اطفيسُ إنَّ المنهَب إلحاق الأطفال بأحد والديه في الإسلام، وهم في الجنة لتقرَّب بهم أعين آبائهم، والحديث «إنَّ الله يرفع ذرية المؤمن في درجته، وإن كانوا دونه لتقرَّب بها عينه»⁽²⁸⁾.

أمَّا أطفال غير المؤمن فمختلف في شأنهم، ويقول ابن تيمية إنَّ أكثر أهل العلم وأهل السنة من المحدثين والتكلمين على القول إنَّهم يكلفون يوم القيامة، بأن تشعل لهم نار فيؤمرون بدخولها؛ فمن أطاع أدخل الجنة ومن عصى أدخل النار واختاره الأشعري⁽²⁹⁾.

وقد رفض الشيخ هذا الرأي لأنَّه مستند إلى رواية غير صحيحة ذكرها البغوي، إضافة إلى كونه متناقضا مع ما يعرف عن الآخرة وأنَّها دار جزاء وليست دار تكليف، وكيف يكون الأطفال في النار بعد ذلك وهم لا ذنب لهم؟⁽³⁰⁾ كما ساق الشيخ الحديث التالي: أنَّ «خلجة سألت عن ولديها ماتا في الجاهلية، فقال: في النار؛ فرأى الكراهية في وجهها، فقال: لو رأيت مكانهما لأبغضتهما، قالت: يا رسول الله: فولدي منك؟ قال: في

البخاري: الطلاق: "باب في الإغلاق والكره والسكران والمجنون"؛ الحدود: "باب لا يرحم المجنون والمجنونة"؛ ابن حجر: فتح الباري: 120/12-121، ط بولاق مصر 1: المعجم المفهرس: 280/2.

(26) انظر تحريجه في الفصل الثاني: المبحث الثاني هامش: 26، ص 89.

(27) - الهميان: ط 1: 7/14، 8.

(28) أخرجه الحاكم قولا لابن عباس؛ انظر: الحاكم: المستدرک: 468/2 - الهميان: ط 1: 7/14، 8.

(29) ابن تيمية: الرسائل الكبرى: 226/1.

(30) - التيسير: ط 1: 557/5، 558.

الجنة، إنّ للمشركين وأولادهم في النار والمؤمنين وأولادهم في الجنة، وقرأ الآية⁽³¹⁾، وقال الشيخ عن هذا الحديث معلقاً: «والله أعلم بصحة هذا الحديث»⁽³²⁾.

فالشيخ يرى أنّ الأطفال كلّهم سعداء يوم القيامة بدخولهم الجنة، لأنّ أطفال المؤمنين تبع لأبائهم والآخرون لا ذنب لهم يستوجبون به النار، ولكن نتبع آثار الشيخ فنجده لا يقف في هذا بل يضيف أنّ أطفال المشركين يكونون خدماً لأهل الجنة، مستدلاً بحديث: «سألت ربّي في اللاهين فأعطانيهم خدماً لأهل الجنة»⁽³³⁾، وأنّ الرسول ﷺ توقّف فيهم قبل أن يعلم مصيرهم وقال: «الله إذ خلقهم أعلم بما كانوا عاملين»⁽³⁴⁾. ويلخص الشيخ موقفه قائلاً: «والذي أقول به أنّهم في الجنة، والله يمين بالرحمة ولا يظلمهم بذنوب آبائهم، وليست الآخرة دار تكليف، فلم يصحّ حديث اختبارهم باقتحام نار توقّد لهم فينجو من اقتحمها؛ ويدلّ على عدم صحته قوله ﷺ: "إنهم في الجنة خدماً لأهلها" وإنما وقف ﷺ فيهم قبل أن يسأل الله تعالى فيهم، فيجيبه بأنهم من أهل الجنة، وقد جاء عنه ﷺ وعلى آله: "سألت ربي اللاهين فأعطانيهم خدماً لأهل الجنة" يعني: أطفال الأشقياء، لأنّ أطفال السعداء مع آبائهم ودرجتهم تقرّ أعينهم بهم، فاللاهون في الحديث: أطفال المشركين والمنافقين»⁽³⁵⁾.

31) قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الطور: 21].

32) - الهميان: ط 1: 8/14؛ قال الهيثمي: رواه عبد الله بن أحمد وفيه محمد بن عثمان ولم أعرفه، وبقيّة رجاله رجال الصحيح، انظر/ الهيثمي: مجمع الزوائد: 217/7، التبريزي: مشكاة المصابيح تعليق الألباني؛ هامش 4: 41/1، 42.

33) لم نجد من يرويه بهذا اللفظ؛ انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى: المكتب التعليمي السعودي ط 2 المغرب الرباط 1981/1401: 279/4.

34) البخاري: الجنائز: باب ما قيل في أولاد المشركين رقم 1317؛ انظر: المعجم المفهرس: 71/2.

35) - جواب أهل زوارة: 23؛ - كشف الكرب: 104/1.

ولكنّ الشيخ لم يفسّر معنى التمييز بين هؤلاء الأطفال، وسبب هذه التفرقة بين متنعّمين وخدم للمتنعّمين، مع أنّهم جميعا غير مكلفين؛ وربما كان سبب الغموض في هذا الرأي هو محاولة الجمع بين ما جاء في آية سورة الطور، والأحاديث الشريفة؛ مع أنّ الآية لا تعني أنّ أطفال غير المؤمنين لا يتنعّمون، بل تقصد أنّ المؤمنين ينعمون بوجود آبائهم إلى جنبهم بينما الأشقياء لا يحظون بهذا لأنهم في الجحيم وأولادهم لا يكونون إلى جنبهم، بل هي دليل على مفارقة أطفال الكفار لآبائهم.

ومن جهة أخرى نجد الروايات غير متّفقة في إثبات لفظ "خدم لأهل الجنّة"؛ فقد ذكر السيوطي الحديث دون هذه الزيادة، وجاءت الأحاديث أحيانا مطلقة تشمل في السعادة كل الأطفال، بلفظ "ذرية البشر"³⁶؛ وقد صحح الألباني عبارة "أطفال المشركين خدم لأهل الجنّة"، بينما قال ابن تيمية عن رواية: "سألت ربّي في اللاهين فأعطانيهم خدما لأهل الجنّة": إنها لا أصل لها³⁷.

وبعد كلّ هذا نلاحظ أنّ القول بدخول أطفال المشركين الجنّة لخدمة أهلها يناقض كثيرا من القواعد المتّفق عليها في العقيدة، من ذلك أنّ المحاسب والمعاقب إنّما هو المكلف والأطفال غير مكلفين سواء كانوا أولاد مؤمنين أو غيرهم، كما أنّ الآخرة لا تكون دار تكليف والشيخ نفسه قال ذلك ورفض اختبار أطفال المشركين لأنّ الآخرة لا تكليف فيها، ثمّ عاد هو نفسه وجعلهم مكلفين على الدوام؛ وما يلفت الانتباه ويشير الغرابة أكثر في هذا جعل أطفال المشركين يتحمّلون ذنب آبائهم، لأنّ هذا التمييز لم ينشأ إلاّ بسبب أنّ أطفال المؤمنين آباؤهم استجابوا للدعوة وعملوا، وأطفال المشركين آباؤهم جحدوا الحق، وهذا مخالف تماما لصريح القرآن في آيات متعدّدة تحمّل كلّ إنسان ذنبه ونتيجة عمله، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ

36) السيوطي: الجامع الصغير: 29/2؛ انظر الألباني: صحيح الصغير: 198/3.

37) ابن تيمية: مجموع الفتاوى: 279/4؛ الألباني: صحيح الجامع الصغير: 341/3.

أُخْرَى ﴿فاطر: 18﴾، فلن يتحمل أحد تبعة ما يعمله غيره ولا ذنبه، فهذه الاعتبارات تجعل هذا القول متناقضا مع أصول العقيدة، إضافة إلى أن أدلة الحديث فيه لم تسلم من النقد والتضعيف مما يؤيد كون سعادة الأطفال مطلقة دون قيد أو تمييز.

3- الخلود في النار

الإيمان بالنار واجب مثلما وجب الإيمان بالجنة، فهي دار جزاء للذين لم يتبعوا سبيل الحق والهدى، واتبعوا الشيطان فاستهواهم وأزلهم. وجمهور المسلمين متفقون أن الكفار والمشركين يدخلون النار، وأنهم خالدون فيها ولكنهم اختلفوا حول صاحب الكبيرة: هل يخلد في النار؟ أم يدخلها ثم يخرج منها؟

وقبل الإجابة عن هذه الأسئلة نعرض لمسألة ورود على النار التي أشار إليها القرآن الكريم؛ فما معنى الورد على النار؟ وكيف يكون؟

1- الورد على النار

جاء الورد على النار في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَلَّوُا الظَّالِمِينَ فِيهَا جُثِيًّا﴾ [مريم: 71، 72].

يرى الشيخ اطفيش أن الإباضية يفسرون الورد بمعنى الحضور حول جهنم، ومشاهدتها، دون الدخول إليها، واستدل على صحة ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: 101]، فلا يمكن أن يدخلها المؤمنون بل يبعدون عنها؛ كما استشهد بتفسير ابن مسعود لآية سورة مريم حيث قال: «يرد الناس جميعا الصراط، وورودهم قيامهم حول النار ثم يمرّون على

الصراط بأعمالهم»⁽³⁸⁾. وقال الشيخ عن هذا: «فنقول تفسير ابن مسعود الورود بالحضور حول جهنم هو منهبنا»⁽³⁹⁾.

كما رد الاستدلال بحديث قول جهنم للمؤمنين: «جوزوا أيها المؤمنون فقد أطفأت أنواركم لهيبي»⁽⁴⁰⁾. وقال إن القائلين بالدخول لا يتفقون على كفيته، فأحيانا يعتبرونه هو المرور على الصراط الممتد على جهنم، وهذا ليس دخولا⁽⁴¹⁾.

ومع تأكيد الشيخ على أنّ الأصل في معنى الورود هو مشاهدة النار وعدم الدخول، فإنه لا يرى حرجا من أن يكون المراد به الدخول عملا بالحديث؛ ولكن لم يورد نصّ هذا الحديث⁽⁴²⁾، وقال عن ذلك: «ولكن أقول لا بأس بإجازة أن يقال يدخلها الكل، ويخرج منها المؤمنون، وهو المتبادر من قوله: ﴿وَنَلَسَ الظَّالِمِينَ فِيهَا جُثِيًّا﴾⁽⁴³⁾ فيكون معنى: ﴿لَنُنَجِّيَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾؛ ننجيهم من ألمها والبقاء فيها لا يتألون، ولا يبقون، بل يعبرونها كما جاء في الحديث»⁽⁴⁴⁾.

فالمسألة لا تكون ذات أثر كبير في القول بالورود أو عدمه، ولا تؤثر خاصّة في الآراء العقديّة، ولو أنّ اللغة تؤيّد من يقول بعدم الدخول، كما يرى ذلك الأستاذ الجعيري⁽⁴⁵⁾، فإنّ ظاهر الآية يدلّ على الدخول ما دامت اللغة لا تمنعه أيضا؛ وهذا ما

(38) - الجنة في وصف الجنة: 108.

(39) - م.ن.

(40) أخرجه الهيثمي عن الطبراني بلفظ مختلف وقال عنه: «فيه سليم بن منصور بن عمار وهو ضعيف»، انظر: الهيثمي، مجمع الزوائد: 360/10.

(41) - ترتيب المدونة: 240/1.

(42) انظر أحمد: المسند: 433/1؛ المعجم المفهرس: 192/7.

(43) سورة مريم: 71-72.

(44) - شرح الدعائم: 70/1.

(45) الجعيري: البعد الحضاري: 708/2، انظر: ابن منظور: اللسان: 456/3، 457.

لاحظه الشيخ اطفيش وانتهى إلى تأييد معنى المشاهدة مع عدم إنكار إمكان الدخول الحقيقيّ جمعاً بين الرأيين.

وبعد هذا يأتي الحديث عن مناقشة مصير صاحب الكبيرة من خلال بيان موقف الشيخ اطفيش في المسألة وردّه على غيره.

ب- خلود صاحب الكبيرة في النار

لقد أتبع الشيخ في المسألة المذهب الإباضيّ ووافق في خلود الفاسق في النار وأنه لا يخرج منها بسبب الكبيرة التي اقرتها، واستدلّ على ذلك بأدلة من القرآن والحديث والعقل.

أولاً - الأدلة من القرآن الكريم

كان استدلال الشيخ من القرآن الكريم على خلود الفاسق في النار أوسع من الاستدلال بغيره من المصادر، ولذا نقسم هذه الأدلة حسب المعاني العامة التي تدلّ عليها.

أ - تمييز القرآن بين المؤمن والفاسق: وردت آيات تجعل الفرق واضحاً بين من مات مؤمناً عاملاً للصالحات وبين غيره، وهذه التفرقة تؤدي إلى التمييز كذلك في الجزاء، ومن هذه الآيات ما يلي⁽⁴⁶⁾:

﴿وَأَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَخْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجنّة: 21].

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: 03]،
والفاسق لا يكون شاكراً ولا يمكن وصفه بذلك، فهو كافر خالد في النار.

(46) - شرح الدعائم: 77/1؛ -الهميان: 497/1؛ -داعي العمل: ظ: 16؛ و: 269؛ ظ: 243؛
-جامع الوضع والحاشية: 33؛ -التيسير: 243/5.

- ﴿فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾

[القلم: 35، 36]، فالفاسق مجرم ولا يستوي إجرامه مع إيمان المؤمن في المصير والجزاء.

- ﴿أَقَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾ [السجدة: 18]، ثم بعد

هذه الآية ذكر مصير الفاسق: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ﴾ [السجدة: 20].

- ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي

الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: 28].

- ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ

الْفَائِزُونَ﴾ [الحشر: 20]، فلو دخل الفاسق الجنة لاستوى مع أهلها، وهو من أهل

النار لأنه يدخلها، ولا يلتقي فيه الوصفان كما أنّ القرآن لم يذكر صنفا من الناس هم

أهل النار وأهل الجنة أو أهل الجنة والنار.

- ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا

ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ

سَيِّئَتِهِمْ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِن عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ

وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِّنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

[يونس: 26-27]. فالآيتان تفصلان بين أصحاب النار وأصحاب الجنة، فلو خرج

الفاسق من النار لتناقض مع ظاهرهما، إذ لو كان من أهل الجنة لم يدخل النار، وإذا

كان من أهل النار فهو خالد فيها.

فهذه الآيات وكثير غيرها تقيم التفرقة بين من هم في النار ومن هم في الجنة،

وتجعلهم فريقين متباينين، ولا يمكن أن يتساويا، وقد استعملت أغلب الأوصاف

والأسماء التي وصف بها فاعل الكبيرة مثل: الفاسق واجتراح السيئات، والإجرام،

والفساد، فكانت شاملة يدخل فيها صاحب الكبيرة.

ب - ردّ القرآن الكريم على من يقول بعدم الخلود في النار: واستدلّ الشيخ
 بآيات في ذلك منها قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً
 قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ، أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ
 مَا لَا تَعْلَمُونَ بَلَىٰ أَمِنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِحَاطَتِهَا فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ
 النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ
 هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 80-82].

فلايات في جملها دليل على خلود الفاسق لما فيها من التقرّيع والتوبيخ لمن
 قالوا بعدم الخلود في النار؛ وما ذكر فيها من طلب العهد هو على سبيل التأكيد لهم؛
 ومنع لهذا الاعتقاد؛ وأنه لا دليل لهم عليه، ثم بيّنت الآيات أسباب دخول الجنة والنار
 والخلود فيهما، فالسيئة والخطيئة المحيطة بالمسيء تخلّد صاحبها في النار، ومن أجل ذلك
 اختلف في دلالة السيئة على الشرك وعدمه، وجعلها الشيخ اطفيش عامّة، ولا دليل على
 تخصيصها، فقد ذكرت هنا في مقابل العمل الصالح، مما يجعل الكبيرة مخلّدة في النار،
 وكذلك من ينفي خلود الفاسق يجعل الكبيرة تدخل النار لكن قصر الخلود هنا على
 المكث الطويل دون دليل؛ وما يهمّ في هذه الآيات هو تقسيمها الناس إلى فريقين،
 فيلزم أن يكون الفاسق في أحدهما، ولا يكون في الذين عملوا الصالحات لما له من
 سيئة فهو في النار خالد⁽⁴⁷⁾.

ج- الوعيد بالخلود في النار لفاعل الكبيرة: فقد وردت آيات تسمّي بعض
 الكبائر، أو تذكر العصيان وتتوعد صاحبه بالخلود الدائم أحيانا، أو مطلقا دون وصف
 الأبدية فحمل على النوام للدلائل السابقة في معنى الخلود، ومن هذه الآيات:

(47) - التيسير: 1/112؛ - الهميان: 2/144؛ انظر: السالمي: مشارق: 2/138، 139؛ -
 الجعبري: البعد الحضاري: 2/725.

﴿وَمَنْ يُقْتَلْ مُؤْمِنًا مِّتْعَةً لِّهِ فَتَمَ مَاتًا فَجَزَاءُ لِمِ مَاتَ فِيهَا وَغَضِبَ
 اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 93]، وقد ذكر قبل هذه
 الآية القتل الخطأ، وبين حكمه ولم يرتب عليه كل هذا الوعيد، ثم ثنى بالقتل عمداً،
 وهي عامة في كل من قتل مؤمناً، ولا تخص أحد دون آخر ما دام وصف الإيمان فيه
 قائماً ووصف العمد في القاتل موجوداً⁽⁴⁸⁾.

﴿وَمَنْ يُغْصِبِ اللَّهُ إِلَهُهُ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾
 [الجن: 23]. لَمَّا كان رأي الشيخ اطفيش في البداية على أن الخلود هو المكث
 الطويل، فقد كان يعتبر هذه الآية هي الدليل الوحيد من القرآن على عدم خروج
 الفاسق من النار لوجود تقييد فيها بكلمة "أبداً"؛ ثم اعتبرها نصاً محكماً في الموضوع
 إليه يردّ غيره، وتدلّ كغيرها على الخلود؛ والعصيان هنا يشمل الشرك والفسوق باعتبار
 عمومها ولو نزلت في الكفار⁽⁴⁹⁾.

﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي
 حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ
 الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا
 فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الفرقان:
 68-70]. وصف الله تعالى في هذه الآيات ما يتركه المؤمن من المعاصي والفواحش؛
 كالشرك وقتل النفس التي حرم الله والزنا؛ ثم رتب على فعل هذه المعاصي والكبائر
 عذاباً عظيماً: الإثم وتضعيف العذاب والخلود في النار مع الإهانة، ثم يأتي استثناء من

(48) - الهميان: 8 ق 1 / 286؛ -فتح الله: 2/ظ: 158؛ - شرح أصول تبيغورين: 183؛ -
 أجوبة لأهل عمان: 13.

(49) - الهميان: 1 / 378؛ -داعي العمل: و: 316؛ -فتح الله: 2/ظ: 158؛ -شرح أصول
 تبيغورين: 183.

يكفر عن ذنوبه بالتوبة والعمل الصالح، فدلّت بذلك على أنّ من فعل هذه السيئات أو بعضها ولم يتب فهو مخلّد في النار، فهي تخصّ صاحب الكبيرة، ولا تكون في المشركين؛ وهي واضحة في خلود الفاسق، وليس فيها شرط أن يفعل كلّ هذه المعاصي حتّى يحقّ عليه الخلود، كما يردّ بهذا النافون لخلود الفاسق؛ بل تكفي واحدة منها ليكون صاحبها خالداً في النار، ومنها الشرك فهو وحده كاف في الحكم بالخلود، ومع هذا ذكر مع غيره تماماً يدلّ على عدم اشتراط الجمع بين هذه المعاصي؛ فهو يعني عن الباقي لو كان المقصود الجمع بين كلّ هذه المعاصي؛ لأنّ المشرك يكفيه شركه في الخلود، وإلاّ كان ذلك تكراراً؛ كما أنّ الزاني والقاتل غير مشركين فيحقّ عليهما الخلود بالزنى والقتل لما لم يحقّ عليهما بالشرك⁽⁵⁰⁾.

– ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ نُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [النساء: 14]، وهي دليل على خلود العاصي الفاسق المتعدّي لحدود الله؛ ولا دليل على تخصيصها بالمنكر الكافر، وقد جاءت بعد بيان الواجب من الفرائض ثمّ وصفت الفرائض بالحدود وربّبت على تعدّيها الخلود، وهذا يخصّ الفاسق ولا يخصّ المنكر الكافر⁽⁵¹⁾.

– ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾ [الانفطار: 14-16]، فلو خرجوا منها لكانوا غائبين عنها، ويصبح هذا تكديبا للآية، ولا دليل على تخصيصها في حقّ كاملي الفجور دون غيرهم؛ لأنّها قسمت الناس إلى أصحاب نعيم وأصحاب جحيم⁽⁵²⁾.

(50) - م.ن؛ - أجوبة لأهل عمان: 13؛ - الهميان، ط1: 384/11.

(51) - الهميان: 464/4؛ 8ق 286/1.

(52) - فتح الله: 2/ و: 159؛ - شرح الدعائم: 67/1؛ انظر: عبد الجبار: تنزيه القرآن: 365.

- ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَيْتَهُ، وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن أَنْصَارٍ﴾
 [آل عمران: 192]، فلا يخرج من النار من دخلها، سواء بشفاعة أو غيرها لأن هذا مخالف للإخزاء ونصرة له والظالم لا ناصر له⁽⁵³⁾، والظلم هنا عام لا يخصّ الشرك، ويرى الشيخ أنّ الظلم الذي قصد به الشرك هو الذي جاء في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّسْتَأْذِنُونَ﴾ [الأنعام: 82]، وفسرها الرسول ﷺ بقوله: «ألا تسمع إلى قول لقمان لابنه: ﴿إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13]»⁽⁵⁴⁾.

- ﴿كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ [البقرة: 167]، فهذا نفي للخروج من النار أصلا بسبب عمل من دخل فيها⁽⁵⁵⁾.

و يستوقفنا في الموضوع دليل استعمله المثبتون لخلود الفاسق، ولم يأخذ به الشيخ، وهو وعيد آكل الربا في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 275]. ورأى الشيخ أنّ هذه الآية لا تدلّ على خلود صاحب الكبيرة، ولكن تدلّ على خلود مستحلّ الربا، وهو كفر والمستحلّ كافر، وقال في تفسيرها إنّ دليل خلود الفاسق يؤخذ من غيرها⁽⁵⁶⁾، وخالف في هذا مثبتي الخلود

(53) - التيسير: 363/3، 364.

(54) البخاري: التفسير: باب ﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ رقم 4498؛ انظر: المعجم المفهرس: 83/4.

(55) - التيسير: 363/3، 364.

(56) - م.س: 450/1.

الذين أدرجوا هذه الآية ضمن أدلتهم، وأنكروا على من اعتبرها خاصة بالمستحلّ دون مجرد المقرّف المعتقد للحرمة، واعتبروا ذلك تهويّنا من تحريم الربا، ومنهم الشيخ محمد عبده والشيخ رشيد رضا والشيخ الخليلي إذ شدّدوا على اعتبارها في الاستحلال، وأرادوا إثباتها للمقرّف الفاسق⁽⁵⁷⁾.

ونجد الشيخ اطفيش ومن قبله الرازي يبقيان الآية على وضوحها، في أنّها تخصّ للمستحلّ كما هو ظاهر لفظها⁽⁵⁸⁾، فهما صريحان مع أسلوب النصّ من ربط أجزاء الكلام ببعضه؛ فقوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَادَ﴾ مرتبط بقوله: ﴿قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ أي: من عاد إلى أخذ الربا على الاستحلال مثل البيع، أو عاد إلى اعتقاد حليّة الربا؛ ينما أراد غيرهما أن يكون بمعنى من عاد إلى أكل الربا بعد تحريمه.

وليس في الموضوع كبير خلاف لأنّ مجرد البقاء على أكل الربا كبيرة، والموت عليه إصرار على الكبيرة بدون التوبة، وهذا يكفي في خلود صاحبه في النار كما يراه الشيخ اطفيش والمثبتون لخلود الفاسق؛ كما أنّ إتمام الآية يدلّ على ذلك حين يتوجّه الكلام إلى المؤمنين بعد الحديث عن المستحلّين للربا؛ فيقول ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [البقرة: 279]، فمن يفلح في حرب ربّه ورسوله، أو يموت وهو على هذه الحال؟ لذا فقد كان الشيخ على منهبه ولكن لم يكن مقلداً فقط، بل كان يعمل الفكر في اختيار الدليل.

هذه هي أدلّة الشيخ اطفيش من القرآن الكريم؛ وقد عارضها مثبتو خروج الفاسق من النار بجملة من الاعتراضات أوردها الشيخ وردّ عليها بما يلي:

(57) رشيد رضا: تفسير المنار: ط2 دار المعرفة بيروت دت: 98/3، 99؛ الخليلي: الحق الداغ: 208.

(58) الرازي: التفسير الكبير: 94/7.

من ذلك قول المثبتين إنّ هذه النصوص تدلّ على الخلود؛ لكن في حقّ من اقترف هذه المعاصي معتقدا استحلالها، فلا يحقّ ما فيها من الوعيد على من يقتربها وهو معتقد حرمتها، وردّ الشيخ على هذا الاعتراض بأنّ الاستحلال يدلّ على الشرك، والمسلمون متفقون على أنّه مخلّد في النار، فلا معنى لتخصيص الوعيد بالمشرك، لأنّه غير وارد وتحصيل حاصل، ولا دليل عليه، فمثلا الوعيد على المتعدّي لحدود الموارث عامّ غير خاصّ في المستحلّ، لأنّ الفاسق غير راض بقسمة الله ﷻ فهو متعدّد، وهذا هو المشهور لدى الصحابة رضي الله عنهم من إطلاق: راض وغير راض على الموحد، مثلما روي عن ابن عبّاس رضي الله عنهما أنّه قال: «من لم يرض بقسمة الله ويتعدّد ما قال، يدخله نارا خالدا فيها»⁽⁵⁹⁾.

كما اعترض النافون لخلود الفاسق في النار بأنّ الآيات المتعلّقة بالوعيد على فعل الكبائر خاصّة بالمشركين ولم تكن عامّة تشمل الفاسقين، لأنّ صيغها كانت عامّة، فيخرج منها الفاسق بتقييد هذا العموم بأدلة خروجه من النار.

والشيخ اطفيش يرى أنّ هذا العموم شامل لحكم الشرك وصاحب الكبيرة الموحد معا، ولا دليل على تخصيصه، واستثنائه ما دام الوصف ينطبق عليهما، والعبارة بعموم اللفظ لا بخصوص سبب الآيات، ومتى ثبت الوصف ثبت معه الحكم⁽⁶⁰⁾.

وردّ الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ [المائدة: 10] وقال فيه: «لا يقال في الآية دليل على اختصاص الخلود بالمشركين من حيث الحصر بتعريف الطرفين ودلالة الصحبة على الملازمة؛ لأننا نقول الإضافة يكفي فيها أدنى ملابسة عرفا وغيره، وتطلق الصحبة على غير الملازمة

(59) - الهميان: 464/4.

(60) - التيسير: 235/1؛ - شرح أصول تيفورين: 183؛ - داعي العمل: و: 316.

كما تطلق على الملازمة»⁽⁶¹⁾.

ويدلّ على عموم الوعيد للفاسق وغيره وروده عامًا مع عموم الوعد مقابل له؛ فلا يكون الفاسق إلا مع أهل الوعد بالجنة أو أهل الوعد بالنار، ولا موقف وسط بين ذلك، وهذا ما يثبتته عموم القرآن⁽⁶²⁾.

ومن الأدلة ما سبق في شأن تقسيم الموارث، فلا دليل على تخصيص الوعيد فيها على للمشرك، خاصة وأنّ السياق جاء في تشريع جملة من الأحكام تتوجّه إلى المؤمن لا إلى للمشرك، ولو انصرفت إلى للمشرك بالعموم فلا دليل على إخراج الفاسق من ذلك⁽⁶³⁾.

وهذا التخصيص في حقّ المشرك يؤدّي أحيانا إلى استعمال اللفظ الواحد على المجاز والحقيقة معا، مثل الوعيد الوارد في آية سورة الفرقان السابق ذكرها، فعلى القول بالتخصيص نجد الآية ذاتها تعني الخلود الدائم في حقّ المشرك والخلود بمجرّد طول المكث في حقّ المسلم المقترف لتلك المعاصي؛ وقال الشيخ اطفيش في هذا: «وحمل الخلود في الآية الأخيرة على المكث الطويل في حقّ الموحّد، الدائم في حقّ المشرك جمع بين الحقيقة والمجاز خلاف الأصل؛ لا يصار إليه إلاّ بدليل مسلم»⁽⁶⁴⁾.

هذا ردّ الشيخ اطفيش على الاعتراضات التي وجهت إلى ما استدلّ به من القرآن الكريم، وقد زاد الشيخ أبو عمار تأكيدا على عدم تخصيص هذه الأدلة بالمشرك بالإشارة إلى ما يلزم عن هذا من النتائج؛ ذلك أنّه لو كانت هذه الآيات في حقّ المشركين، وأنّها تتوعّدهم لعدم امتثالهم، فمعنى ذلك

61 - الهميان: ط1: 145/14.

62 - م ن: 2/144.

63 - م ن: ط1: 14/429؛ ط2: 4/464.

64 - شرح أصول تبيغورين: 183؛ انظر: - الهميان: ط1: 11/384.

أنه قد أمروا ونهوا، ولما لم يمتثلوا حقّ عليهم الوعيد، فيكون كلّ وعيد بهذا المعنى، حتى يمكن القول إنّ المشركين قد نهوا أن يولّوا أديبارهم للمؤمنين، وأمروا أن ينفروا لغزير المؤمنين لأنّ الوعيد توجه لمن لم يفعل ذلك، في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرُهُ، إِلَّا مَتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [الأنفال: 16] وقوله ﷻ: ﴿إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [التوبة: 39]⁽⁶⁵⁾ فحسب من يذهبون إلى تخصيص الوعيد بالمشركين تكون الآيتان أيضا خاصتين بالمشركين، خاصة آية سورة الأنفال التي تنصّ على أنّ من تولى يوم الزحف مأواه النار، مع أنّ الواقع غير ذلك، والآية صريحة في الخطاب إلى المؤمنين، وأنّ من فعل ذلك لقي الوعيد باعتبار اقرار هذه الكبائر. وهكذا يقال عن باقي آيات الوعيد.

ثانيا- الأدلة من السنة

وبعد هذه الأدلة من القرآن الكريم ذكر الشيخ اطفيش أدلة من السنة نوردها فيما يلي؛ وقد كانت في مجملها على نسق الآيات التي رتبت وعيدا على فاعل الكبيرة مع تسمية هذه الكبيرة، والتوعد على ذلك بالخلود، والأحاديث هي:

- «من اقتطع من مال امرئ مسلم شيئا بيمين كاذبة، فقد أوجب الله له النار وحرمت عليه الجنة، فقال رجل: وإن كان شيئا يسيرا؟ قال: وإن كان قضيا من أراك»⁽⁶⁶⁾.

(65) - أبو عمار: الموجز: 112/2، 113.

(66) رواه مسلم مع اختلاف اللفظ؛ انظر مسلم: الإيمان: باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار رقم 137؛ - جامع الوضع و الحاشية: 375؛ المعجم المفهرس: 57/1.

- «من قتل نفسه بجديلة فجديلته في يده يتوجأ بها بطنه في نار جهنم خالدا مخلداً أبداً، ومن قتل نفسه بسم فسمة في يده يتحسأه في نار جهنم خالدا مخلداً فيها أبداً، ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالدا مخلداً فيها أبداً»⁽⁶⁷⁾.

- «عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، قام مؤذن بينهم: يا أهل النار لا موت؛ يا أهل الجنة لا موت خلود [...] قال البخاري [...] عن أبي هريرة قال النبي ﷺ: "يقال لأهل الجنة: يا أهل الجنة خلود لا موت"⁽⁶⁸⁾؛ وفسر الشيخ اطفيش ذلك بقوله: «أي أتكم أو شأنكم خلود، أو أنتم ذورو خلود، أو أنتم خلود»⁽⁶⁹⁾.

هذا ما ذكره الشيخ في الأدلة من السنة، وهي مع دلالتها على الموضوع قليلة إذا قورنت بما ذكره غيره خاصة القاضي عبد الجبار والسالمي، فقد زادا أحاديث أخرى تؤدّي المعنى نفسه⁽⁷⁰⁾.

هذا عن الاستدلال بالنقل من الكتاب والسنة، وبقي بعده من أدلة الشيخ اطفيش ما تعلق منها بالاستدلال العقليّ.

ثالثاً- الأدلة من العقل

لقد كانت أدلة الشيخ اطفيش لإثبات خلود الفاسق من النقل أكثر من أدلته

(67) البخاري: الطب: باب شرب السم والدواء به وبما يخاف منه والخبيث رقم 5442؛ انظر- وفاء الضمانة: 346/2؛ المعجم المفهرس: 323/1.

(68) البخاري: الرقاق: باب يدخل الجنة سبعون ألفاً بغير حساب رقم 6179؛ مسلم: صفة الجنة وصفة نعيمها وأهلها: باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء رقم 2850؛ المعجم المفهرس: 59/2.

(69) - الجنة في وصف الجنة: 251.

(70) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: 673؛ فضل الاعتزال: 210؛ السالمي: مشارق: 142/2.

العقلية، ولم يستعمل العقل هنا إلا تأكيداً للنقل وتوجيهها لبعض أدلته، لأنَّ المسألة لا تحتل العقل فيها بتوسُّع، وقد اتَّبعَ الشيخ أدلَّةً من سبقه من الإباضية والمعتزلة، كما يلي:

- «الفاسق يستحقُّ العقاب بفسقه، واستحقاق العقاب مضرَّة خالصة لا يشوبها نفع، كما أنَّ الثواب منفعة خالصة عن الشوائب، والانقطاع شائبة، والجمع بينهما محال؛ فإذا ثبت له استحقاق الثواب، فعذابه مخلدٌ»⁽⁷¹⁾.

- الإيمان لا يجتمع مع الكفر، فهما متناقضان، كذلك الجزاء على الإيمان لا يمكن أن يجتمع مع الجزاء على العصيان والكفر في شخص واحد، فهو إمَّا معاقب على العصيان، أو مثاب على الطاعة، ولا وجود لمعاقب مثاب⁽⁷²⁾؛ وهذه الحجَّة مستندة إلى ما سبق من أدلَّة التمييز بين النوعين من الجزاء، وبين الناس في الحياة الآخرة.

- الوعد والوعيد لا يتخلفان وإلاَّ لزم القول بالبداء تعالى الله عن ذلك ولو خرج الفاسق من النار لبطل معنى الوعيد وحكمته، ويبطل حكم الله تعالى في الفاسق⁽⁷³⁾.

- الفاسق معاقب وهو من المغضوب عليهم، وهو عدوُّ الله تعالى ولا يمكن أن يصبح مثاباً وولياً له، ولا تجتمع الولاية والعداوة في شخص، فالله تعالى إذا غضب على أحد لم يرحمه، وإذا رحمه لم يغضب عليه⁽⁷⁴⁾.

فبهذه الاستدلالات المختلفة نقلاً وعقلاً أثبت الشيخ اطفيشُ خلود الفاسق خلوداً دائماً في العذاب، وأيد ما ذهب إليه الإباضية والمعتزلة في الموضوع، كما ناقش مع ذلك

(71) - فتح الله: 2/ و: 158.

(72) - التيسير: 364/3.

(73) - الهميان: 8 ق 1/287.

(74) - م.ن.

أدلة من يرون خروج الفاسق من النار، وردّ عليهم ردودا نورد بعضها منها فيما يلي.

ج - موقف الشيخ اطفيش من القول بعدم خلود الفاسق

. نقسم ردود الشيخ على من قال بعدم خلود الفاسق في النار حسب مصدرها
كما رأينا أدلته في الإثبات.

أولاً - النصوص القرآنية

1- استدلال الباقلاني بالظواهر القرآنية التي تدلّ على أن أصحاب النار فيهم
أوصاف لا تكون في الفاسق: وهي أوصاف المبالغة في الضلال والكفر، مثل قوله تعالى:
﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ [الليل:
14-16] وقوله ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَلَا يَحِضُّ عَلَىٰ طَعَامِ
الْمِسْكِينِ﴾ [الحاقة: 33-34]، وقوله أيضا: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ
وَكَانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحِنثِ الْعَظِيمِ﴾ [الواقعة: 45-46]⁽⁷⁵⁾.

ولا يرى الشيخ اطفيش أن هذه النصوص خاصة بالكفار المبالغين في هذه
الأوصاف، ولكن الآيات ذكرت المبالغة لتشمل ما دون ذلك من الأوصاف، ويقابلها
أوصاف أصحاب الجنة التي ذكرت على المبالغة في هذه السور ذاتها لم يكن المراد بها
أن من دون وصف الأتقى لا يدخل الجنة، بل تشمل أيضا غير المبالغ في التقوى؛ فمثل
هذه الآيات، وإن لم تتحدّث عن الفاسق مباشرة، فإنّها لم تكن وحدها في وصف
أصحاب النار؛ لأنّ هناك آيات أخرى تخصّ الفاسقين⁽⁷⁶⁾.

2- تحديد البقاء في النار بالأحقاب: وذلك في قوله تعالى: ﴿لَا بُشِيرَ فِيهَا

(75) الباقلاني: التمهيد: 358، 359.

(76) - التيسير: ط1: 50/6، 330، 331، 612، 613.

أَحْقَابًا ﴿﴾ [النبا: 23] يرى النافون لخلود الفاسق أنّها دليل في الموضوع؛ لأنّها تحدّد المدّة بأحقاب فإذا انتهت انتهى معها البقاء في النار، ويرى الشيخ اطفيش أنّ الأحقاب غير معدودة، وهي على الدوام، كما يمكن أن يراد بها فترات تتناول كلّ فترة نوعا من العذاب؛ فهو عذاب متنوّع لكلّ نوع حقبة من الزمن، على غير تحديد ولا نهاية⁽⁷⁷⁾؛ ويؤيّد ما ذهب إليه الشيخ اطفيش أنّ هذه الآية جاءت في شأن الكفار المنكرين للحساب وليس في الفاسقين - كما يقول القاضي عبد الجبار - ومع هذا لم يقل أحد إنّ الكافر غير مخلّد لتحديد العذاب بالأحقاب؛ فدلّ هذا على أنّ الآية ليست دليلا على عدم خلود الفاسق، كما أنّ الأحقاب لا تدلّ على تحديد بالضرورة⁽⁷⁸⁾.

3- تحديد البقاء في النار بدوام السماوات والأرض: وفي قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107] والآية تدلّ عند من ينفي الخلود على أنّ الخلود ينتهي بانتهاء السماوات والأرض. ولكنّ الشيخ يرى أنّ السماوات والأرض المذكورت هنا سماوات الآخرة وأرضها، وما في الآخرة دائم لا ينتهي، ويدلّ على ذلك تبدّل هذه الأجرام في الآخرة، فليست هي المعهودة في الأرض كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ [ابراهيم: 48] وقال أيضا في الجنة أرض لكنّها دائمة، ﴿وَأَوْرَثْنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ﴾ [الزمر: 74].

ويحتمل أن يراد في الآية التبديد، بتعليق الشيء على ما لا يقع، أو يبعد وقوعه، مثل قول القائل: (لا أكلمك ما دامت السماء والأرض، وحاضت البنت وأطت

(77) - شرح الدعائم: 1/67، 68.

(78) عبد الجبار: تنزيه القرآن: 361.

الإبل): ومنه قول الشاعر:

إِذَا مَا شَابَ الْغُرَابُ أَتَيْتُ أَهْلِي وَصَارَ الْقَارُ كَاللَّبَنِ الْحَلِيبِ

وقد استعمل هذا الأسلوب في القرآن وذلك في قوله ﷻ: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يُلَاحَظَ فِي سَمِّ النَّخِيَّاتِ﴾ [الأعراف: 40]؛ كما أنّ تعليق مدّة عذاب الأشقياء بدوام السماوات والأرض ليس خاصاً بهم بل ذكر مثل هذا التعليق أيضاً في نعيم السعداء بعد ذلك مباشرة في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَلُوا فَنُفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُوبٍ﴾ [هود: 108]. فإذا كان عذاب أهل النار ينقطع فكذلك نعيم أهل الجنة، وهو غير واقع، مع أنّ الآيتين متساويتان في التعبير، فلا معنى للتخصيص في الموضوع دون دليل⁽⁷⁹⁾.

4- الاستثناء بالمشيئة: فالآية السابق ذكرها ورد الاستثناء فيها بعد ذكر الخلود ﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾. بمعنى ما شاء من الوقت، فإذا انتهى انقلبوا إلى نعيم؛ كما يستدلّ بها من ينفي الخلود، وكما ورد مثل هذا الاستثناء في قوله ﷻ: ﴿قَالَ النَّارُ مَشُورًا كُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: 128].

يقول الشيخ اطفيش في شأن الآيتين إنّهما تحتلان معاني غير ما ذكر من نفى الخلود عن الفاسق؛ فيمكن أن يكون المراد أنّهم يعذبون دائماً إلا ما ينقص من ذلك في مدّة البرزخ والمحشر والحساب ثمّ يرتون إلى العذاب. أو المراد استثناء عام لا يقصد به الإنقاص من مدّة العذاب، ويدلّ على ذلك أنّه ورد أيضاً في شأن السعداء بعد الحديث عن الأشقياء، ولم يكن يعني ذلك أنّ سعادة أهل الجنة منقطعة، فكذلك لا يعني أنّ عذاب أهل النار منقطع؛ وقد يراد به أنّهم يعذبون ما شاء الله من عذاب ثمّ ينقلون إلى غيره.

(79) - التيسير: 42/6، 43؛ - الهميان: 8 ق/282، 283؛ انظر: عبد الجبار: شرح الأصول

الخمسة: 674، 675؛ تنزيه القرآن: 165، 166.

وبعد هذه التأويلات ينتهي الشيخ إلى نتيجة هي أنّ الاستثناء من الله تعالى ليس كالأستثناء من غيره دائماً، فقد يستثنى بالمشيئة على معنى التحقق وعدم التخلف، ويدلّ على هذا استثناءات أخرى لم تكن على المعنى المتعارف عليه، مثل قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِبُكَ فَأَلَّا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأعلى: 6-7] وقوله أيضاً: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ [الفتح: 27] فكانت هنا على تحقيق عدم النسيان، وتحقق الدخول إلى المسجد الحرام⁽⁸⁰⁾.

ثانياً- الأحاديث النبوية

أمّا الأحاديث الشريفة التي استدلت بها من يثبتون الخروج من النار فهي نفسها الأحاديث التي استدلتوا بها لإثبات الشفاعة للفاسق ومنها:

- 1- «فيخرجون قد امتحشوا وعادوا فحماً»⁽⁸¹⁾.
- 2- «حتى إذا صاروا فحماً أذن في الشفاعة، فيخرجون ضبائر ضبائر، فيلقون على أنهار الجنة، فيقال: يا أهل الجنة، أهريقوا عليهم من الماء، فينبتون كما تنبت الحبة من حميل السيل»⁽⁸²⁾.
- 3- «... ثم يقول من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجه»⁽⁸³⁾.
- 4- «آخر من يخرج من النار رجل يقول في النار: يا حنّان يا منّان»⁽⁸⁴⁾.

(80) - الهميان: 8 ق 1/284-286؛ -التيسير: 3/364؛ -شرح الدعائم: 1/68، 75.

(81) رواه البخاري بلفظ «عادوا حمماً»؛ انظر البخاري: الرقاق: باب صفة الجنة والنار رقم 6192؛ المعجم المفهرس: 5/82؛ سليمان الأشقر: اليوم الآخر الجنة والنار: قصر البليدة 1411هـ/1991م: 129.

(82) في البخاري مثله؛ انظر البخاري: الإيمان: باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال رقم 22؛ المعجم المفهرس: 3/477؛ الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة: 4/67.

(83) انظر البخاري: الرقاق: باب صفة الجنة والنار رقم 6192؛ المعجم المفهرس: 2/20، 4/128.

(84) أخرجه في الإتحافات السنية عن أحمد وابن خزيمة والبيهقي عن أنس بلفظ آخر، والهيثمي

5- حديث إخراج الله تعالى البطاقة للموحد الفاسق فيشقل بها ميزانه وفيها كلمة الشهادة⁽⁸⁵⁾.

و لم يتتبع الشيخ اطفيش كل هذه الأحاديث التي استشهد بها من أثبت خروج الفاسق من النار، بل كان يعلق عليها عموماً بمثل قوله: إنَّهَا أَحَادِيثُ ضَعِيفَةٌ فِي سِنْدِهَا أَوْ مَتْنِهَا، وَيَشْكُ فِي صِحَّتِهَا، وَلَكِنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَنَاقِشُ مِثْلَ هَذِهِ الْأَحْكَامِ، أَوْ يَسْتَدَلُّ بِمَا يَثْبُتُ ضَعْفُهَا، خَاصَّةً مِنْهَا مَا رُوِيَ فِي الصَّحَاحِ أَوْ فِي أَحَدِهَا⁽⁸⁶⁾. و يقول إنَّهَا أَحَادِيثُ آحَادٍ، وَالْآحَادُ لَا يَثْبُتُ بِهَا الْعِلْمُ، وَلَا تَعَارِضُ مَا هُوَ أَقْوَى مِنْهَا سِنْدًا، وَلَا مَا كَانَ قَطْعِيًّا مِنَ الْأَدْلَةِ، وَيَقْصِدُ مَخَالَفَتِهَا الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ⁽⁸⁷⁾. وأحياناً يحتمل لها تأويلات على اعتبار أنَّه يمكن أن تكون أحاديث صحيحة، ومن ذلك قوله إنَّهَا نصوص تصدق على الفترة التي لم تنزل فيها الفرائض، ولَمَّا نزلت ووجبت كان لازماً الوفاء بها والامتثال للأمر والنهي⁽⁸⁸⁾؛ وهذا ما وافقه فيه الشيخ محمد الغزالي⁽⁸⁹⁾ لكن في مجرد اعتبار الأحاديث كانت قبل نزول الفرائض وليس في الحكم بخلود الفاسق.

واعتمد الشيخ اطفيش في ردوده على ما تتركه من الأثر في السلوك لو أخذت على ظاهرها، أي التسوية بين العاصي والمتقي في المصير؛ والقرآن الكريم صريح وواضح في نفي التسوية بين مصيريهما؛ وقال الشيخ إنَّ أَدْلَةَ مَنْ يَثْبُتُونَ خُرُوجَ الْفَاسِقِ تَجْعَلُهُ وَلِيًّا لِلَّهِ تَعَالَى لِأَنَّهُ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ، وَعَدُوًّا لِأَنَّهُ عَصَى وَهَذَا تَنَاقُضٌ⁽⁹⁰⁾؛ كما قال

عن البزار وقال: «إسناده حسن»؛ انظر: المعجم المفهرس: 2/ 174.

(85) انظر: الفصل الرابع (الغيب) المبحث الأول هامش: 76، ص 177.

(86) -أجوبة لأهل عمان: 14؛ - إزالة الاعتراض: 04.

(87) - فتح الله: 2/ظ: 158، انظر أيضاً: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: 672.

(88) -التيسير: 113/1.

(89) محمد الغزالي: عقيدة المسلم: 136؛ انظر الفصل السادس مبحث منزلة الإيمان

هامش: 23-25.

(90) - شرح أصول تيفغورين: 183؛ -الهميان: 8 ق 287/1.

الشيخ محمد الغزالي في حديث البطاقة: «هذا حديث مثير الدلالة، وهو لو أخذ على ظاهره يضع عن الناس شتى التكاليف الإلهية، ويبطل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُصَلِّحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾»⁽⁹¹⁾.

فهذه الردود استندت إلى الأثر الواقع من اعتقاد الخروج من النار، وواضح أنّ ذلك يؤدي إلى التساهل، وذهب الوارجلاني إلى أبعد من هذا عندما اعتبر القول بالخروج من النار مخالفاً للحكمة الإلهية في الأمر والنهي، ويشبه أن يكون إغراء على فعل المعاصي، كما أنّه مخالف لمقتضى الوعد الوعيد⁽⁹²⁾.

هكذا ناقش الشيخ اطفيش آراء من ينفون الخلود في النار عن الفاسق، وأدلتهم؛ وفي الأخير أشار إلى ما يتبادر إلى العقل من المقارنة بين خلود الفسق وخلود المشرك، مع أنّ سبب خلوديهما ليس واحداً، فكيف تسبّب الكبيرة عذاباً خالداً مثل الإشراف؟ وأجاب بأنّ الاعتماد على ثبوت الدليل؛ وقد ثبت أنّ الفاسق يخلد في النار، فالعقل غير مؤهل ومحدود لا يمكنه تفسير الخلودين؛ والله تعالى لا يسأل عما يفعل، وهذا قوله: «فإذا قيل: كيف تبطل جرعة حمر عبادة سنّ سنة؟ قلنا: فكيف يجوز عقلك العقاب بمدة طويلة في نار وعذاب لا يشبههما نار وعذاب على جرعة؟ فإنّ عقلك لا يقبل إلاّ أن يكون عقابها مثل كية واحدة بنار الدنيا، أو جوعة عظيمة، أو عطشة عظيمة كيومين، فإذا لا يدخل العقل في ذلك؛ والله أعلم»⁽⁹³⁾.

و قد حاول القاضي عبد الجبار تعليل ذلك بالنظر إلى عظم النعم، والمنعم بها؛ فإنّ هذا يبيح اعتبار المعصية عظيمة، فيحسن العقاب الدائم في حقّ من لم يشكر

91) سورة يونس: 81-82؛ محمد الغزالي: عقيدة المسلم: 130، 131.

92) الوارجلاني: الدليل: 36/2.

93) - الهميان: 53/4.

وعصى⁽⁹⁴⁾؛ ولكن رأي الشيخ اطفيش - مع وجاهة رأي القاضي - أرجح لأنه لو انسقنا وراء العقل في هذا الموضوع لانتهينا إلى ما انتهى إليه البعض من أن العذاب كله غير منطقي الاستمرار، فيقتضي توقفه عقلا إذا انتهى العقاب على مقدار العصيان وتفنى النار ويخلص الناس جميعا إلى الجنة⁽⁹⁵⁾؛ ولكن لا بُدَّ للعقل من حدود يضبطها الدليل فلا يفرط في ذلك كما قال الشيخ اطفيش، وفي هذا دليل على التزام الشيخ بالنقل في المسألة، وكان اعتماده عليه أوسع منه في الاستدلال بالعقل؛ ومن جهة أخرى نلاحظ أن رأيه ورأي من يقول بالخلود الدائم للفاسق كان أقوى وأرجح نظرا إلى طريقة الاستدلال التي اتبع فيها الشيخ اطفيش النصوص القرآنية، ولم يحتج فيها إلى تأويل، ثم أيده بأحاديث صريحة وواضحة، وأخيرا باستدلال عقلي يوافق ما جاء في النصوص ويوضحها، بينما وجدنا غالب أدلة النافين لخلود الفاسقين كانت عن طريق التأويل واحتمال المعاني للآيات، وكان سندهم في ذلك الحديث، لذلك توجه الشيخ اطفيش إلى تأويلها.

وما يمكن نقد ردود الشيخ به هو عدم تمحيصه هذه الأحاديث لإثبات صحتها أو عدمها، مما أذاه للجوء إلى الاحتمالات دون تحقيق، وإلى التسرع في الحكم بالضعف، إلا أن هذا لا يقدرح في وجاهة الآراء التي قالها في الموضوع؛ لأنه كان يرجع دائما إلى نصوص القرآن المحكمة.

د - خلود الفاسق في النار والأصول العقديّة

لقد كان اهتمام الشيخ اطفيش بمسألة خلود الفاسق في النار كبيرا، وكتب فيها

(94) عبد الجبار: فضل الاعتزال: 209، 210.

(95) ابن القيم: مختصر الصواعق المرسلّة: اختصار محمد بن الموصلي مكتبة الرياض الحديثة الرياض دت: 357/1 إلى آخر الجزء.

كثيراً، وهذا يدفعنا إلى السؤال: هل الإيمان بخلود صاحب الكبيرة في النار أصل عقديّ
تجب معرفته والإيمان به؟

فالإباضية جعلوه أساساً عقدياً، وأوجبوا معرفته والإيمان به⁽⁹⁶⁾؛ ودافع الشيخ
اطفيش عن هذا واستدلّ على صحته كما رأينا، لكنه لم يحكم مثل حكم الإباضية
على من خالفه، بل قال: «وعندي أنّ الخلود وعدمه ليسا من الأصول التي يكون بها
التكفير، وأمّا خلود المشرك فمنها»⁽⁹⁷⁾؛ وقد أيده في هذا سعيد بن تعاريت، وقال إنّ
المسألة ليست من الإلهيات بمعنى أنها لا تصل إلى درجة أهمية التوحيد، ثمّ أورد قول
الشيخ اطفيش السابق⁽⁹⁸⁾. وقد تردّد رأي الشيخ اطفيش هذا. تمثل هذه العبارة في
أجوبته إلى العمانيّين خاصّة، وكان يقرنه بمسائل أخرى مثل الشفاعة وعذاب القبر
والصراط⁽⁹⁹⁾. ولم تكن من الأصول في نظره لأنّ الخلاف فيها لا يؤثّر في التوحيد؛
وإنّما اعتبرها البعض أصولاً لما كانت أدلّتها قويّة، ولما كان البعض يتبرأ من المخالف
فيها؛ والحقّ غير ذلك، فلا تبنى الولاية والبراءة على مجرد المخالفة في مثل هذه المسائل.

ورأي للشيخ اطفيش هنا جريء أمام المكانة التي أولاها الإباضية للمسألة،
وخاصّة في عصره، وكان يُنتظر أن يثير قوله ردّ فعل قويّ منهم، فقد اختلفوا معه
اختلافاً شديداً في مسائل أقلّ شأناً من هذه بكثير؛ لكن لم يحدث شيء من هذا في شأن

(96) الشماخي: من الديانات: 48؛ وقد اهتم بهذه المسألة غير الإباضية سواء من قالوا بخلود
الفاسق أو بعدمه كلهم جعلوها من أصول العقيدة، انظر: الرازي: التفسير الكبير: 3/144،
محمد رشيد رضا: تفسير المنار: 1/364؛ محمد علي ناصر: أصول الدين الإسلامي: 50؛
السالمي: مشارق: هامش رقم 1: 138/2؛ الجعيري: البعد الحضاري: 2/714، 715.

(97) - إزالة الاعتراض: 04.

(98) سعيد بن تعاريت: الملك الحمود: 130، 131؛ انظر: الجعيري: البعد الحضاري: 2/714.

(99) - جواب محمد بن عبد الله: ظ: 2؛ - كشف الكرب: 1/12؛ - جواب أهل زوارة: 20، -
مجموعة الرسائل: (أ.ز: 6): 07.

الخلود؛ والسبب في ذلك - في نظرنا - راجع إلى طريقة تقديمه لهذا الرأي، فإنه لم يسجله في شيء من كتبه ومؤلفاته وإنما كانت مجرد أجوبة يعث بها إلى عمان، وزواره بليبيا، فلم تحدث أثرا في الجزائر، وإنما تأثر بذلك بعض العمانيين، واتخذوا هذا القول دليلا للتّهوين من شأن المسألة، أو التهويل. بما قاله، فكان على الشيخ أن يوضح الرأي، ويزيل ما ظنوه من سوء الفهم فيما قال، حيث قال في رسالة إلى الشيخ صالح بن عيسى الحارثي⁽¹⁰⁰⁾ في آخر رجب سنة 1317هـ/ 1899م: «وأما كون الخلود من الفروع فوجهه أنه ليس تركه قدحا في صفة الله، ولا مؤديا إلى القدح فيها أو فيه، وهي هو⁽¹⁰¹⁾، وليس إبطالا لحكمه [...] وقد ندمت على إظهار أن عدم الخلود من الفروع لما سمعت أن جماعة اغتبرت بذلك، ووددت أني كتمته. وقولوا لهم - رحمكم الله - إنني قائل بالخلود وحاكم على نافية بالعصيان، وإنه ليس القول بأنه من الفروع قولا بنفسه. [...] وليس القول بفرعيته نفيًا لآيات الخلود وأحاديثه، ولكن قيّدوها فصارت مقيّدة في زعمهم فخرجت عن الأصول»⁽¹⁰²⁾.

ولم يقدم الشيخ مثل هذا التوضيح للمسائل الأخرى التي أخرجها من الأصول، وهذا القول منه إثبات لفرعية المسألة، وهو أيضا تثبيت لمعنى الأصل، وهو ما يكون إنكاره قدحا في حق الله تعالى وإبطالا لأحكامه، وهو ما يكون معلوما ضرورة أمّا مسألة الخلود بالنسبة إلى الفاسق، فقد وجدنا فيها اختلافا.

وعندما ننظر إلى رأي الشيخ في المسألة نجده يرمي من ورائه إلى إخراج الخلاف

100) صالح بن عيسى الحارثي العماني: من المعاصرين للشيخ اطفيش، وله عدة مراسلات معه، يسميه الشيخ اطفيش: بالشيخ الصالح صالح الحارثي، لم تقف على مصدر يؤرخ له أو يذكر ميلاده أو وفاته أو أعماله.

101) أي صفاته هي ذاته؛ انظر الفصل الثالث التوحيد المبحث الثاني في الصفات.

102) -مجموعة الرسائل: (أ.ز:6): 22.

فيها عن مقاييس الولاية والبراءة، فأنزلها عن الأصول حتى لا يكون الخلاف فيها داعياً إلى البراءة من صاحبه، وهذا ما ظهر في المراسلات التي ذكرناها، ومن ذلك قوله: «ولا يتبرأ من مخالف بمجرد قوله بثبوت الشفاعة للعصاة أو لبعضهم أو بجوازها دون الوقوع مع الإصرار وبالخروج من النار»⁽¹⁰³⁾.

فقد انصبَّ اهتمام الشيخ في هذا الرأي على مسألة الولاية والبراءة، فرفض أن يتبرأ المسلم من أخيه لمجرد خلافه معه في المسألة مع أنّ لكل فريق دليله، لكن نلاحظ فيه مبالغة حين إنزالها من الأصول، وفيه تناقض مع ما عرّف به الأصل وهو ما يقدر الخلاف فيه في التوحيد والصفات، وهو الذي يستشهد على ثبوت الخلود بكونه وعيدا والله لا يخلف وعيده ومنزّه عن البدوات، فإذا كانت المسألة تتعلق بهذا الجانب من الصفات فهي إذن من صميم الأصول، وهو الواقع خاصّة بالنظر إلى أهمّية المسألة ودورها في السلوك.

وبالمقارنة بين المسائل التي رفعها الشيخ اطفيش إلى الأصول نجد أنّها غير متناسبة في الأهمّية والدرجة؛ فقد قال مثلاً عن مسألة خلق القرآن إنّها من الأصول، ولم يعذر من خالف فيها⁽¹⁰⁴⁾، وهي مسألة لم يثبت أي نصّ في إيجاب الإيمان بها؛ بينما جعل مسألة الخلود ونسبته إلى الفاسق على أهمّيتها وما نزل في شأنها من النصوص فرعاً عقدياً؛ وهذا ما يدفعنا إلى القول ليته عكس بين المسألتين.

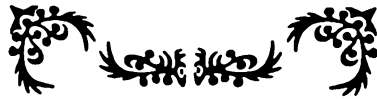
ويظهر من هذا الرأي غرض الشيخ في تقليص الفارق بين المسلمين وحصر أسباب الخلاف، وإطلاق الأحكام القاسية، لكن وددنا لو فعل ذلك بوضوح دون أن ينزل بمرتبة الخلود إلى الفروع العقديّة.

(103) - م س: 154.

(104) - شرح الدعائم: 1/ 224؛ - شرح العقيدة: 403.

وإذا استثنينا هذا الموقف من المسألة نجد أنّ آراء الشيخ في الوعد والوعيد ترجمة حقيقية للمذهب الإباضيّ، باستثناء بعض الاختلافات التي لم تكن ذات أهميّة، كتعريف الكبيرة، وأن ليس لكلّ كبيرة كفّارة، واعتبار عذاب القبر والشفاعة للفاسق والخلود في حقّه مسائل ليست من الأصول التي يقطع فيها عنر مخالفها.

وفي هذه المسائل تظهر رغبة الشيخ في التدقيق العلميّ بالرجوع إلى المصادر الأصليّة، كما تُظهر آراؤه مدى تحرّره من تقليد آراء المذاهب والعلماء، ومدى اهتمامه بالاستدلال بالنصوص الشرعيّة وخاصة القرآن الكريم.



الخاتمة

لقد شغلت العقيدة جزءاً كبيراً من تراث الشيخ اطفيش، فألف فيها كتباً مستقلة، كما جمع بينها وبين علوم أخرى.

وكان منهجه في البحث يقوم على أخذ النصّ المحكم من القرآن الكريم على ظاهره، ثم تأويل النصّ المتشابه من القرآن أو الحديث بما يوافق المحكم، وتوسط في استعمال العقل بين المبالغين في الاحتكام إليه وبين الرافضين له، فلم يكن دائماً مؤولاً ولا ظاهرياً، بل كان يراعي في كلّ مسألة طبيعتها ونوع أدلتها.

وقد وافق الإباضية في أغلب القضايا العقديّة، وخالف المشهور عندهم في بعض القضايا منها:

- تعليله أفعال الله تعالى بالحكمة.
- تفضيله المؤمن على الملّك.
- قوله بعدم وجوب عصمة النبيء من الصغائر قبل البعثة وبعدها.
- قوله: حقيقة الإيمان هي التصديق دون القول والعمل.
- اعتباره الإيمان يزيد بزيادة العمل والدلائل ولا يزيد في ذاته.
- إجازته تسمية من أقرّ بالشهادة مؤمناً، ولو كان صاحب كبيرة.
- قوله: النفاق يدلّ على إضمار الشرك وعلى فعل الكبائر.
- قوله بعدم تحوّل الصغيرة إلى كبيرة، ولكنّ الإصرار على الصغيرة هو الكبيرة.

- إخراجة الإيمان بعذاب القبر، وبتنوع الشفاعة عن الفاسق، وبخلود صاحب الكبيرة في النار من الأصول العقديّة إلى فروعها.

وقد اتّسمت آراؤه العقديّة بجملة من الميزات نذكر منها:

أولاً - استمراره في البحث وتطوّر آرائه تبعاً لذلك، فهو لا يستقرّ على رأي واحد، بل يغيّره متى توصل إلى ما هو أحسن منه.

ثانياً - ضبطه لبعض المصطلحات ضبطاً دقيقاً مثل: مفهوم الإيمان، والقضاء والقدر والعلاقة بينهما.

ثالثاً - دقته في اختيار الأدلّة، فلم يكن الاستدلال عنده مجرد تكرار لأدلّة من سبقه، كما فعل في الاستشهاد على تسمية فاعل الكبيرة كافراً، وفي منع الشفاعة في حقّه، وفي اعتبار آية تحريم الربا خاصّةً بمن استحلّه دون من اقترفه وهو يعتقد حرمة.

رابعاً - إرجاعه مسائل العقيدة وقضاياها إلى أصولها السلفيّة الأولى، كما كانت على عهد الرسول ﷺ، أو عند المؤسّسين الأوائل للمذهب الإباضيّ في عهد التابعين، وظهر هذا في مناقشته لمصدر الأسماء الحسنی، وما يجزئ المكلف في الإيمان بأصول العقيدة وفروعها؛ فكانت آراؤه لأجل هذا مظهرة لیسر الدين وسماحته، كما كانت دالّة على تطوّر الفكر العقديّ عند الإباضيّة.

خامساً - واقعيّته ومراعاته للأحوال الزمانيّة والمكانيّة في اتّخاذ الرأي، ومن ذلك رأيه في المقصد من الإيمان بالأسماء الحسنی، والإيمان بالملائكة، والحكمة من معرفة ملل الكفر، وتخليصه أصول الإيمان من تعقيدات علم الكلام.

سادساً - محاولته التوفيق بين الآراء المختلفة، كما فعل في موقفه من القول برؤية الله تعالى رؤية قلبية غير بصريّة، وقوله بالاستطاعة قبل الفعل، وفي اكتساب

النبوة، وهذه الميزة جعلته يبتعد عن التعصّب المنهبيّ، وهو وإن لم يتمّ له ذلك ولم يتخلّص منه تماماً، فقد قدّم خدمة جليلة للخروج من الحدود المنهبيّة الضيقة.

سابعاً - احترامه لرأي غيره، والأمانة في نقله، والاستشهاد له، والبحث عن المقصد الحقيقيّ للقاتل، واحتمال أوجه الصّحة له، والمعاني التي تقرّب به إلى رأيه، فلم يكن الشيخ في الغالب أسير تفكير مسبق.

ثامناً - ابتعاده عن الاختلاف المذموم، إذ كان يرشد غيره إلى تركه، وإذا خالف غيره في رأي أشار إلى أنه لولا الاجتهاد المؤدّي إليه لم يكن ليأخذ به ولولا الحقّ ما أظهره.

إلى جانب هذه الميزات فقد تضمّنت آراء الشيخ اطفيش نقاط ضعف وسلبات أهمّها:

1- التسرّع في الحكم على الحديث بالضعف أو الوضع، دون استدلال ثمّ احتمال صحّة هذه الأحاديث ومحاولة تأويلها، ممّا أوقعه في التناقض أحيانا وفي عدم الدقّة أحيانا أخرى.

2- عدم التزامه بالمنهج الذي رسمه في التعامل مع بعض النصوص، ممّا أدّى به إلى الاستشهاد بالحديث الضعيف، وبالتالي الوقوع في الإسرائيليات، وظهر هذا خاصّة في بحثه مسائل الغيب وما يتعلّق به وفي أسماء الرسل وأوصافهم وأخبارهم.

3- خوضه متّبعا السيوطي في الغيب المتعلّق بقيام الساعة، ومحاولته تحديد وقتها.

4- بقاؤه على المنهج القديم في إثبات النبوة واكتفاؤه في ذلك بإثبات نبوة سيّدنا محمد ﷺ.

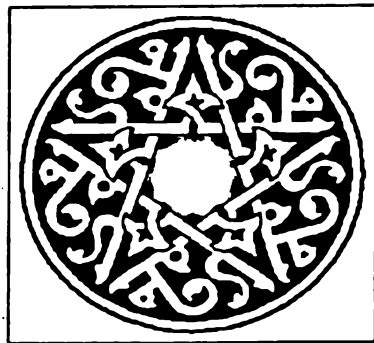
5- تركه التعريف اللغويّ لبعض مصطلحات العقيدة أو عدم استيفائه بحثها

رغم اهتمامه الكبير باللغة وهي: التوحيد، والصفة، والبعث، والحساب، والرسول، والمعجزة، والصحف والكتب، والقضاء والقدر، والتوبة والمعصية، والوعد والوعيد.

6- مبالغته في رفع قضيتي رؤية الله تعالى وخلق القرآن إلى درجة الأصول العقديّة، في مقابل إخراج الإيمان بخلود الفاسق في النار من الأصول إلى الفروع، وتناقضه مع تعريف الأصل العقديّ بأنّه ما لا يؤثر الخلاف فيه في التوحيد، رغم أنّه يرى أنّ خلف الوعيد مناقض للصفات؛ فخلود الفاسق بهذا ألزم بالأصول من اعتقاد الرؤية أو خلق القرآن.

وختاماً نرجو أن تفتح هذه الدراسة المجال للباحثين للاهتمام بترائنا الإسلاميّ تحقيقاً ودراسة للمواصلة على درب أسلافنا الصالحين.

والحمد لله رب العالمين



لمق

قائمة مؤلفات

الشيخ محمد بن يوسف اطفيش

1. 1998

2. 1999

3. 2000

قائمة مؤلفات

الشيخ محمد بن يوسف اطفيش

تعددت مؤلفات الشيخ محمد بن يوسف اطفيش وتعددت معها طرق تصنيفها في البحوث التي تناولت فكره بالدراسة؛ وقد أتبع أغلب الباحثين طريقة قائمة مكتبة القطب المرتبة على حسب الموضوع وهي مع أهمية ترتيبها لا تعطي تصوراً واضحاً عن الكتب نظراً لتداخل المواضيع في الكتاب الواحد، ولتعدّد العناوين في مجموعات الكتب المخطوطة.

وهناك طريقة ثانية أشار إليها أبو إسحاق، لكن لم نر القائمة التي وضعها على منهجها وهو ذكر الكتب مرتبة ألفبائياً على حسب العنوان مع تعريف كل كتاب،⁽¹⁾ وقال إنّه استعملها في مؤلفه: "الأقوال السنّية في حياة قطب الأئمة"، ولم نقف على أثر لهذا الكتاب.

وأما الطريقة الثالثة فهي: ذكر المؤلفات حسب منهج المؤلف فيها، فتقسم إلى مؤلفات ذاتية وشروح وحواشي... الخ؛ وقد ذكرها البعض دون أن يستعملوها⁽²⁾، واستعملها الأستاذ فرحات الجعبري في حصر مؤلفات المرحلة التي درسها⁽³⁾؛ وهي في نظرنا مفيدة خاصة لمعرفة جهود المؤلف، وفي التفرقة بين الكتاب والمراسلة، لأنّ انعدام هذا التمييز من أهم أسباب التي جعلت الأقوال تتضارب حول عدد

(1) - الذهب الخالص: المقدمة: ز؛ أبو إسحاق: الدعاية إلى سبيل المؤمنين: 109.

(2) أبو اليقظان: ملحق السير: 157؛ محمد علي دبوز: النهضة: 314/1، 315؛ P. Cuperly:

Aperçus. 08.

(3) فرحات الجعبري: البعد الحضاري: 28/1

مؤلفات الشيخ اطفيش. ونحن نقدّم قائمةً بآثار الشيخ اطفيش متّبعين نهج الطريقة الثالثة الأخيرة حسب منهج المؤلّف في الكتاب،⁽⁴⁾ كالآتي:

أولاً - المؤلفات الذاتية⁽⁵⁾

- 1 - أجور الشهور على مرور الدهور. (ط)
- 2 - أساس الطاعات والنيات لجميع العبادات. (ط)
- 3 - إطالة الأجر وإزالة الفجور. (ط)
- 4 - الإمكان فيما جاز أن يكون أو كان. (ط)
- 5 - إيضاح المنطق في بلاد المشرق. (خ)
- 6 - بيان البيان. (خ)
- 7 - تحفة أهل بريان. (ط)
- 8 - تحفة الحُب في أصل الطب. (ط)
- 9 - تخلص العاني من ربة جهل المثاني. (خ)
- 10 - تلقين التالي لآيات المتعالي: شرح جامع حرف ورش (خ).⁽⁶⁾
- 11 - التوأم. (ط)

(4) نقسم القائمة على حسب منهجها إلى مجموعات، وفي المجموعة الواحدة نذكر المؤلفات مرتبة ترتيباً ألفبائياً؛ واعتمدنا في وضع القائمة على ما هو موجود على رفوف المكتبات التي زرناها، وقوائم الدراسات السابقة وعلى ما ذكره الشيخ اطفيش في كتبه.

(5) وهي المؤلفات التي جاءت من إبداع المؤلّف الذاتي لم يعتمد فيها شرح متن أو اختصار كتاب.

(6) الأصل - منظومة جامع حرف ورش - والشرح كلاهما للمؤلّف.

- 12 - جامع الشمّل في أحاديث خاتم الرسل ﷺ. (ط)
- 13 - الحجّة في بيان الحجّة في التوحيد بلا تقليد. (ط)
- 14 - الذخر الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى. (ط)
- 15 - ربيع البديع. (خ)
- 16 - رد الشرود إلى الحوض المورود. (خ)
- 17 - الرسالة الشافية في بعض تواريخ أهل وادي ميزاب. (ط)
- 18 - الرسم في تعليم الخط. (ط)
- 19 - السيرة الجامعة من المعجزات اللامعة. (ط)
- 20 - شامل الأصل والفرع. (ط)
- 21 - العمارة: أو مختصر في عمارة الأرض. (خ) ⁽⁷⁾.
- 22 - الغسول من أسماء الرسول ﷺ. (ط)
- 23 - الكافي في التصريف. (خ) ⁽⁸⁾.
- 24 - وفاء الضمانة بأداء الأمانة في فن الحديث. (ط)

ثانيا - المختصرات

- 25 - جامع الوضع والحاشية (ط): كتاب "الوضع" لأبي زكرياء يحيى بن الخير

(7) - مختصر في عمارة الأرض: (خ) مكتبة القطب (أ. و: 3) : الورقة الأولى والورقة الأخيرة.
(8) عثرنا على الكتاب أثناء بحثنا في مكتبة الشيخ الحاج صالح لعلي وهي نسخة تامة، ونسخة أخرى جزء منها في مكتبة القطب والجزء الآخر في مكتبة الإصلاح بفراداية؛ ولم تكن هذه النسخ جميعا مدرجة ضمن قوائم هذه المكتبات ولا مرقمة فيها فقد اكتشفناها جميعا لأول مرة. انظر: الكافي في التصريف: في المكتبات المذكورة.

- الجنائزي؛ والحاشية لأبي عبد الله عمر بن أبي ستة.
- 26 - الذهب الخالص المنوّه بالعلم القالض (ط): أو جامع القواعد والحاشية: كتاب "قواعد الإسلام" للشيخ اسماعيل الجيظالي، و"الحاشية" لأبي عبد الله بن أبي ستة.
- 27 - مسائل السير (خ): وهو اختصار للمسائل الفقهية من كتاب "سير المشايخ" لأبي العباس أحمد بن سعيد الشماخي.

ثالثاً - الشروح

- 28 - الانشراح في بيان شواهد التلخيص والمفتاح. (خ).
- 29 - تسهيل الاجتهاد في تفسير أشعار الاستشهاد (خ): وهو شرح شواهد ثلاثة شروح على الأجرومية: الأول لأبي سليمان داود بن ابراهيم التلاتي؛ والثاني لأبي القاسم يحيى بن أبي القاسم الداوي⁽⁹⁾، والثالث للشريف محمد بن يعلى الحسيني⁽¹⁰⁾.
- 30 - تيسير التفسير: تفسير القرآن الكريم (ط).
- 31 - الجنة في وصف الجنة (ط): شرح القصيدة العبيرية في أوصاف الجنة، للشيخ أبي عبد الله محمد بن ابراهيم بن سليمان الكندي (ط)⁽¹¹⁾.

(9) أبو القاسم يحيى بن أبي القاسم الداوي نسبة إلى غرداية، وكان له عمل اجتماعي، وقاد معركة لرد غارة على مدينة غرداية سنة 1126هـ: توفي سنة 1129هـ؛ انظر: أبو اليقظان: ملحق السور: 57، 58.

(10) محمد بن يعلى الحسيني الشريف: انظر الفصل الأول المبحث الثاني هامش: 27، ص 47.

(11) أبو عبد الله محمد بن ابراهيم بن سليمان الكندي: عالم عماني من الموسوعيين، له كتاب "بيان الشرع" توفي سنة 557؛ انظر: سالم ابن حمد الحارثي: العقود الفضية في أصول الإباضية: نشر وزارة التراث: عمان: 1983/1403: 277.

- 32 - داعي العمل ليوم الأمل: تفسير القرآن الكريم (ط) (12).
- 33 - شرح أصول تيبغورين (ط): وكتاب "أصول الدين" للشيخ تيبغورين بن عيسى الملقب بالملشوطي.
- 34 - شرح الدعائم المختصر (ط): وهو ثاني شرح للشيخ أطفيش على ديوان ابن النضر كامل ومختصر.
- 35 - شرح الدعائم الموسع (خ): وكتاب "الدعائم" ديوان نظم لابن النضر العماني. وبدأ الشرح الشيخ الحاج يوسف بن حمو، حيث وصل إلى قصيدة الرضاع فأمم الشيخ أطفيش شرح باقي الديوان، وهو أول شرح له على هذا الديوان.
- 36 - شرح رسالة الوضع (خ): وهو شرح للرسالة العضدية للإيجي.
- 37 - شرح شرح أبي سليمان داود التلاتي على الأجرومية (خ).

(12) الموجود من هذا التفسير: نسخة بمكتبة القطب تبدأ من تفسير سورة الرحمن إلى تفسير سورة المزمل، ونسخة بمكتبة الشيخ بابا وموسى حمو (تلميذ الشيخ أطفيش) بغرداية تبدأ من تفسير سورة الجمعة إلى تفسير سورة المزمل؛ ونسخة بعمان لم تقف على مواصفاتها؛ والبعض يرى أن الشيخ ابتداء هذا التفسير من أواخر السور وانتهى به إلى سورة الرحمن، لكن الدلائل لا تؤيد ذلك، فهو تفسير كامل لكن نسخه مازالت مفقودة، لأن الموجود منه مقسم إلى أجزاء تدلّ على أنه تابع لما سبق من أول التفسير فالموجود هي الأجزاء: 29، 30، وفي بداية تفسير سورة القلم يشير الشيخ إلى سبق الكلام عن أحرف أوائل السور وأول سورة قبل "القلم" هي سورة ق؛ وحديث الشيخ عن هذا التفسير في بداية "التيسير" لا يدلّ على أنه تفسير ناقص فقد ذكره مع "الهميان" ولو كان ناقصا لما أغفل الإشارة إلى ذلك. انظر: - داعي العمل ليوم الأمل: 1 - نسخة: مكتبة القطب: (أ. ب: 2): ظ: 253، 254؛ - 2 نسخة: مكتبة باباوموسى حمو: غرداية: (9-الفن:1): 421-723؛ - التيسير: ط1: 07/1؛ أبوالبقطان: ملحق السير: 159؛ محمد على دبوز: النهضة: 315/1؛ إبراهيم الطبلاي: الشيخ أطفيش ذو التفاسير المتعددة: من أعمال مهرجان القطب: 04؛ عدون جهلان: الفكر السياسي: 112؛ P. Cuperly: Aperçus, 09.

- 38 - شرح شرح الاستعارات (خ): وهو شرح على شرح عصام الدين ابراهيم بن محمد⁽¹³⁾ على متن "الاستعارات".
- 39 - شرح شواهد الوضع (خ): وكتاب "الوضع" لأبي زكرياء يحيى بن الخير الجناوني.
- 40 - شرح عقيدة التوحيد (ط): لأبي حفص عمرو بن جميع.
- 41 - شرح القلصادي (خ): وهو شرح كتاب "كشف الأسرار عن علم حروف الغبار" في الحساب لعلي بن محمد القلصادي⁽¹⁴⁾.
- 42 - شرح كتاب النيل وشفاء العليل (ط): وهو الكتاب الموجود المتداول، وهو ثاني شرح لهذا الأصل ومختصر⁽¹⁵⁾.
- 43 - شرح لامية ابن النضر العماني (خ): في الولاية والبراءة.
- 44 - شرح لامية الأفعال لابن مالك. (ط)
- 45 - شرح مخمسة أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي (خ)⁽¹⁶⁾.
- 46 - شرح نونية المديح (خ)⁽¹⁷⁾.
- 47 - فتح الباب للطلاب: شرح "معالم الدين" (خ): للشيخ عبد العزيز الثميني.

(13) انظر الفصل الأول المبحث الثاني هامش: 28، ص 47.

(14) علي بن محمد بن علي البسطي القلصادي: (815 - 891 هـ/1412-1486م): انظر:

الزركلي: الأعلام: 10/5.

(15) - شرح النيل: 05/1.

(16) أبونصر فتح بن نوح الملوشائي من مدينة "تملوشايت" بنفوسة (ليبيا)، من علماء النصف

الأول من القرن السابع، له عدة قصائد في أصول الدين والأخلاق، انظر: فرحات

الجعيري: البعد الحضاري: 122/1.

(17) عنوان النونية: القصيدة المدنية في مدح مهدي الأمة "المجهول"، انظر: كتاب مجموع المتون

طبع قديم د. م 1294 هـ: 58-76.

- 48 - فتح الله: شرح شرح مختصر العدل والإنصاف (خ).
- 49 - مختصر ثان في علم الخط (خ): وهو شرح لما في "جمع الجوامع" للسيوطي مما يختص بالخط.
- 50 - المسائل التحقيقية في بيان التحفة الآجرومية (خ).
- 51 - مطلع الملك في فن الفلك (خ): واشتهر بعنوان "مسلك الفلك"؛ وهو شرح للرسالة "الفتحية في الأعمال الجيبية" أو رسالة "الربع المجيب" (18) لبسط المارديني (19)، وقد شك الأستاذ عدون جهلان رحمه الله أن يكون هذا الشرح للشيخ اطفيش (20)، بينما وجدنا ما يثبت نسبة الكتاب إليه: فهو مفهرس ضمن مؤلفاته في مكتبة القطب في الفهرسة الأولى والحالية (21)؛ وذكره الشيخ اطفيش نفسه في كتابه "شرح النيل" (22)؛ وفي وسط هذا الشرح "مطلع الملك" نجد أنّ المؤلف يحسب عرض بلاد ميزاب وطوله في ربيع سنة 1311هـ/1893م (23)؛ وهذه دلائل كافية في الجزم بنسبة هذا الشرح إلى الشيخ محمد بن يوسف اطفيش.
- 52 - معتمد الصواب: شرح شواهد قواعد الإعراب (خ).
- 53 - هميان الزاد إلى دار المعاد (ط): تفسير القرآن الكريم (24).

-
- (18) - مطلع الملك في فن الفلك (خ) مكتبة القطب (أ-ض 1): ظ: 01.
- (19) محمد بن محمد بن أحمد سبط المارديني: عالم بالفلك والرياضيات: (826-912هـ/1423-1506) له عدّة مؤلفات. انظر: الزركلي: الأعلام: 54/7.
- (20) عدون جهلان: الفكر السياسي: 116-120.
- (21) انظر: الفهرسة الأولى: رقم: 222 - 2.
- (22) - شرح النيل: 53/1.
- (23) - مطلع الملك في فن الفلك: و: 23، و: 29، ظ: 31 و: 39، و: 42.
- (24) وهو أول تفاسيره الثلاثة: انتهى من تأليفه وتنقيحه وعمره خمس واربعون سنة وذلك سنة 1283هـ؛ لذا يستبعد أن يكون قد ألفه في صغر سنّه كما يرى البعض أنه ألفه وهو في سن

رابعاً - الحواشي

- 54 - إيضاح الدليل إلى علم الخليل (خ): وهو حاشية على شرح الخزرجية لأبي يحيى زكريا الأنصاري⁽²⁵⁾.
- 55 - حاشية أبي مسألة (خ): أو حواشي على أبي مسألة: و"أبو مسألة" كتاب فقه لأبي العباس أحمد بن محمد بن بكر⁽²⁶⁾.
- 56 - حاشية ثانية على شرح أبي القاسم الداوي على الأجرومية (خ).
- 57 - حاشية السؤالات (خ): وينسب كتاب "السؤالات" إلى الشيخ أبي عمرو عثمان ابن خليفة السوفي⁽²⁷⁾.
- 58 - حاشية على شرح الرائية (خ): الرائية لأبي نصر فتح بن نوح؛ وشرحها للشيخ عمر بن رمضان التلاتي⁽²⁸⁾.
- 59 - حاشية على شرح المرادي⁽²⁹⁾ على الألفية (خ).

الخامسة والعشرين إلا أن يكون قد ابتدأه في هذا العمر؛ انظر: - شرح لغز الماء: الجزائر: 1301هـ: 13.

(25) أبو يحيى زكرياء بن محمد الأنصاري القاضي (823-926هـ/1420-1520) انظر: الزركلي: الأعلام: 46/3.

(26) أبو العباس أحمد بن محمد بن بكر، ابن واضع نظام العزابة، له مؤلفات متعددة منها: أصول الأرضين، و"الألواح"؛ توفي سنة 504 هـ، انظر: الدرجيني: الطبقات: 442/2-446.

(27) أبو عمرو عثمان بن خليفة: عالم إياضي، من وادي سوف (الجزائر) عاش النصف الثاني من القرن الخامس الهجري. انظر: الدرجيني: الطبقات: 482/2، 483؛ الشماخي: السير: 440، 441.

(28) عمر بن رمضان التلاتي: عالم من جربة، درس بالأزهر، له كثير من الحواشي والمختصرات، توفي سنة 1187هـ/1773م. انظر: الجعبري: البعد الحضاري: 160/1، 161.

(29) الحسن بن قاسم بن عبد الله المرادي: مفسر وأديب مصري أقام بالمغرب له عدة مؤلفات؛

- 60 - حاشية على شرح التونية (خ)⁽³⁰⁾: التونية منظومة لأبي نصر فح بن نوح في العقيدة، والشرح للشيخ عمر بن رمضان التلاتي.
- 61 - حاشية القناطر (خ): "قناطر الخيرات" كتاب للشيخ إسماعيل الجيطالي.
- 62 - حاشية الموجز (خ): كتاب "الموجز" للشيخ أبي عمار عبد الكافي.
- 63 - حي على الفلاح (خ): حاشية على كتاب "الإيضاح" للشيخ عامر الشماخي.

خامسا - التقريرات

- التقريرات عنوان سمي به الشيخ اطفيش اثنين من أعماله التي تشبه الحواشي، ولكنها مجرد تقييدات على كتب كان يدرّسها وهي:
- 64 - تقريرات الشيخ اطفيش على حاشية الديانات⁽³¹⁾ للسديكشي⁽³²⁾ وتتمتها للمصعي (خ)⁽³³⁾.

انظر: الزركلي: الأعلام: 211/2.

(30) ذكرها المستشرق شاخت وقال إنها مفقودة ووجدنا نسخة منها في مكتبة عشرة آت يدر بني يزقن. انظر: J. Schacht: Bibliothèques et manuscrits abadites - Revue Africaine, 1956; 391. حاشية على شرح التونية: (خ) مكتبة عشرة آت يدر بني يزقن رقم (هـ: 120).

(31) من الديانات للشيخ عامر بن علي الشماخي.

(32) أبو عبد الله محمد بن سعيد السديكشي: نسبة إلى سدويكش بجزيرة، ترأس فيها مجلس العزابة، ابتداء حاشية "الديانات" ولم يتمها. توفي بعد 1068هـ/1658م. انظر: الجعبري: البعد الحضاري: 151/1، 152.

(33) يوسف بن محمد المصعي: أصله من مليكة بوادي ميزاب، أقام بجزيرة مع والده له أعمال في المجالات العلمية والاجتماعية والسياسية، وتوفي سنة 1188هـ/1774م. انظر: الجعبري: البعد الحضاري: 140/1، 143.

65 - تقريرات على كتاب المعلقات في الفقه لمؤلف مجهول (خ).

سادسا - ترتيب الكتب

وهي الكتب التي أعاد الشيخ اطفيش ترتيب مسائلها على حسب أبواب فنّها:

66 - ترتيب تحفة الأديب وتخصيب القلب الجديب (خ): وهو كتاب لعمر بن رمضان التلاتي.

67 - ترتيب الترتيب (ط): وهو إعادة ترتيب لكتاب "المسند" للربيع بن حبيب وقد رتبّه قبل الشيخ اطفيش أبو يعقوب الورجلاتي.

68 - ترتيب كتاب اللقط للشيخ عمر بن رمضان التلاتي (خ).

69 - ترتيب كتاب المعلقات (ط): لمؤلف مجهول.

70 - ترتيب المدونة الكبرى (ط): والمدونة الكبرى لأبي غانم الخراساني⁽³⁴⁾.

71 - ترتيب نوازل نفوسة (خ): وهي مجموعة أجوبة ورسائل لبعض أئمة الإباضية.

72 - تفيقه الغامر بترتيب لقط موسى بن عامر (ط)⁽³⁵⁾.

سابعا - الرسائل والخطب

أدرجنا هنا ما سّماه الشيخ رسالة أو خطبة، أو الأعمال ذات الموضوع الواحد

(34) أبوغانم بشر بن غانم الخراساني: من علماء أواخر القرن الثاني الهجري، روى ما في المدونة عن شيخه الربيع بن حبيب؛ انظر: الدرجيني: الطبقات: 323/2؛ الشماخي: السير: 228.

(35) موسى بن عامر الشماخي: تعلّم على أبيه، وتولّى التدريس بليبيا في القرن الثامن الهجري، انظر: الشماخي: السير: 561؛ على يحيى معمر: الإباضية في موكب التاريخ الحلقة الأولى القسم الثاني: 118.

التي لا تشكل كتابا كاملا، وليست مجرد مراسلات عادية، وهي:

73 - تاريخ ميزاب (خ): في مبدإ تعمير وادي ميزاب⁽³⁶⁾.

74 - حكم بلل أهل الكتاب (ط).

75 - حكم الدخان والسعوط (ط).

76 - خطبتا العيدين (خ).

77 - خطبة لأهل نفوسة (خ).

78 - شرح لغز الماء (ط).

79 - مرشاد المستكح ومرصاد المستسفع (خ)⁽³⁷⁾.

80 - النحلة في غرس النحلة (ط).

ثامنا - الردود

81 - إباحة معاملة الكارطة بلا ربا ولا فارطة (خ).

82 - إزالة الاعتراض عن محقي آل إياض (ط).

83 - البرهان الجليّ في الردّ على الجريبي علي (خ)⁽³⁸⁾، ويسمّيه أيضا: البرهان الجلي

في رؤية الجنّ⁽³⁹⁾.

(36) - مجموع رسائل: (أ. ز: 6) : 116 - 117.

(37) - م. س: 84 - 85.

(38) - البرهان الجلي في الرد على الجريبي (خ) : مكتبة الشيخ الحاج صالح لعللي، وهو الأخير ضمن مجموع غير مرقم.

(39) - جامع الوضع والحاشية: 247؛ - الهميان: 52/2ق6؛ - حاشية القناطر: 1/ظ: 60؛ - التيسير: 222/4.

- 84 - جواب أهل زوارة (ط).
- 85 - حاشية على جواب ابن خلفان⁽⁴⁰⁾ للعبادي (خ).
- 86 - حاشية على جواب ابن خلفان لعمر بن يوسف (خ)⁽⁴¹⁾: وبعضه مطبوع ضمن كتاب "كشف الكرب".
- 87 - حاشية المنصف في نفي تأويل المحرف (خ).
- 88 - الرد على حمى الطاهر (ط): أو إزهاق الباطل بالعلم الهاطل.
- 89 - الرد على الصفرية (ط).
- 90 - الرد على العقبي (ط).
- 91 - عدم الرؤية وإدحاض منهب أهل الفرية⁽⁴²⁾.
- 92 - قذى العين على أهل الغين (ط): أو الرد على الإنكليزي.
- 93 - القنوان الدانية في مسألة الديوان العانية (ط).

تاسعا - القصائد والمنظومات

✽ شعره الخاص بحياته ومواقفه مع الناس:

- 94 - البائية: حول أوضاع عصره (خ).

(40) سعيد ابن خلفان عالم عماني عاصر الشيخ اطفيش، وكانت بينهما مراسلات وكان موضوعها غالبا مما اختلفت فيه وجهات نظريهما، ولم نقف على ترجمة العبّادي الذي ردّ عليه الشيخ سعيد بن خلفان.

(41) عمر بن يوسف أخو الحاج سعيد بن يوسف من علماء يسحجن، معاصر للشيخ اطفيش، امتاز على إخوته بالعلم، والشجاعة والكرم، وله علم بالفلك، لم يذكر تاريخ وفاته، انظر: أبو اليقظان: ملحق السير: 218، 219.

(42) - مجموع الرسائل: (أ. ز: 6) : 25 - 28.

- 95 - رائية في الرحلة إلى وارجلان (خ).
- 96 - عينية في بعض الأحداث أيضا (خ).
- 97 - القصيدة الحجازية في رحلته الثانية (خ).
- 98 - قصيدة فيها ذكريات عن بلده ومقارنتها بمصر (ط).
- 99 - لامية: يشتكي فيها من بعض ماء أصابه من الناس (خ).
- 100 - ميمية في بعض الخلافات مع غيره (خ).
- 101 - نونية فيها ذكريات عن رحلته إلى الحجاز، قد تكون في الرحلة الأولى (ط).

✽ شعره في مدح الرسول ﷺ: ضمن كتب المدائح.

- 102 - الرائية.
- 103 - رائية أخرى.
- 104 - الدالية.
- 105 - قصيدة رائية في غزوة بدر.
- 106 - اللامية.
- 107 - الميمية.

✽ شعره في مدح شخصيات معاصرة

وأكثر ذلك كان في مدح شخصيات من زنجبار أمراء أو سلاطين وهي مخطوطة:

- 108 - تعزية علي بن حمود: سلطان زنجبار (من 1316 إلى 1322هـ).
- 109 - شكر باي تونس لما فتح طريق الحج.
- 110 - مدح أخيه الحاج إبراهيم بن يوسف.
- 111 - مدح حمود بن محمد.

112 - مدح سعيد بن علي.

113 - مدح السلطان برغش: سلطان زنجبار: وذكر له أعمالا جلييلة في خدمة العلم والعلماء، وخاصة من ذلك سعيه في طباعة الكتب⁽⁴³⁾، ومنها بعض كتب الشيخ اطفيش المطبوعة بزنجبار مثل تفسيره هميان الزاد.

14 - مدح السلطان فيصل بن حمود من عمان.

115 - مدح سليمان بن ناصر: أمير ونبجبار.

116 - مدح علي بن حمود.

المنظومات:

117 - أرجوزة الأحكام.

118 - جامع حرف ورش.

119 - قصيدة الغريب: نظم المغني لابن هشام.

120 - منظومة في المديح.

121 - منظومة في معجزات الرسول ﷺ.

إضافة إلى مقطوعات أو أبيات يدرجها أحيانا في ثنايا كتبه⁽⁴⁴⁾.

عاشرا - المراسلات

ونقصد بالمراسلات كل ما كتبه الشيخ اطفيش إلى شخص أو هيئة على شكل

(43) عبد الله السالمي: تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان: المطبعة السلفية مصر: 1347: 220/2.

(44) انظر أمثلة لذلك فيما يلي: - السيرة الجامعة: 44، 240؛ - شرح العقيدة: 68؛ - هميان:

6 ق1/164؛ - التيسير: 152/4؛ 159/5؛ 333/7؛ 453، 454؛ 113/10، 375.

طلب أو جواب على سؤال أو استفتاء، وتكون المراسلة عادة متعدّدة المسائل، أو ذات موضوع واحد ولكنها لا تكون رسالة ولا كتابا؛ وبهذا نفرّق بين الرسالة وبين المراسلة؛ وكان تراث الشيخ في المراسلات ضخما، أكثره مخطوط، ولم يطبع منه إلاّ قليل جدا ومن ذلك ما يلي:

- تفسير الغاز.
- جواب أهل وارجلان: أو جواب عن السرحان.
- جواب رجل من تكرور: ويسمى أيضا: لغز نكاح الجوس.
- جواب في مسألة النقد.
- جواب مشائخ مكة.
- مجموعة فيها جواب محمد بن عبد الله، وعامر بن مسعود، وابن عليوه، وهي مطبوعة مع رسالة حكم الدخان.

أما في المخطوط فأهمّ ما وجدناه ستة مجموعات من رسائل الشيخ اطفيش وأجوبته، إضافة إلى بعض المراسلات للمستقلة؛ وهذه للضمان للذكورة متشابهة كثيرا، ويجذف التكرار للوجود حصلنا على ست ومائة مراسلة (106) مختلفة بعث بها إلى سبعة وثمانين رسالا إليه بين شخصية أو سلطة أو جماعة، أو مجهول لم يذكره أننا للمراسلة.

حادي عشر - الأعمال المفقودة

عند اطلاعنا على الآثار السابقة وجدنا أنّ الشيخ يذكر أثنائها مؤلّفات ينسبها إلى نفسه؛ لكن لم تمكّن من الحصول على نسخ منها فيما دخلناه من المكتبات أو اطلعنا عليه من قوائم مكتبات أخرى، ولم نقف على مصدر أو مرجع استعملها فترجّح لدينا كونها مفقودة إلى أن يتيسّر السبيل إلى العثور عليها، وهي:

- 122 - الحاشية الأولى على شرح أبي القاسم الداوي على الأجرومية⁽⁴⁵⁾.
- 123 - حاشية التمرين⁽⁴⁶⁾.
- 124 - حاشية الشنور وشرحه: يذكر أحيانا حاشية الشنور، وأحيانا يقرنها مع الشرح⁽⁴⁷⁾.
- 125 - حاشية على إعراب الألفية⁽⁴⁸⁾.
- 126 - حاشية على التصريح⁽⁴⁹⁾.
- 127 - حاشية على "الفرائض" للشيخ إسماعيل الجيطالي⁽⁵⁰⁾.
- 128 - حاشية على القطر وشرحه⁽⁵¹⁾: يذكر أحيانا حاشية القطر، وأحيانا يقرنها بالشرح، وسماه "الحواشي المحمدية على المقدمة الهاشمية"⁽⁵²⁾.

-
- (45) - الحاشية الثانية على شرح أبي القاسم: (خ) مكتبة القطب (أ. م: 3) : ظ: 1، ظ: 67؛
 - شرح شرح أبي سليمان على الأجرومية: (خ) مكتبة القطب (أ. م: 2): و: 65؛ - شرح
 شرح الاستعارات: و: 3، و: 14، و: 62، و: 81.
- (46) - شرح شرح الاستعارات: و: 03، ظ: 6، ظ: 53، ظ: 107، ظ: 136؛ - شرح لامية
 الأفعال: 140/2، 152، 235/3؛ - حاشية على شرح المرادي على الألفية: (خ) مكتبة
 القطب (أ. م: 1) : و: 28، و: 30، ظ: 45، ظ: 47.
- (47) - الهميان: ط: 1: 314/10؛ 390/11؛ 03/13، 64؛ - كشف الكرب: 12/1؛ - شرح
 شرح أبي سليمان على الأجرومية: و: 65.
- (48) - شرح لامية الأفعال: 168/1، 59/3.
- (49) - حاشية على شرح الرائية: (خ) مكتبة الاستقامة (ج: 7): 166.
- (50) - كتاب التوأم: مطبعة العرب تونس 1344هـ: انظر كلام المصحح في آخر الكتاب.
- (51) - الهميان: ط: 1: 59/13، 29؛ 307/14؛ - شرح شرح الاستعارات: و: 03، و: 04؛ و:
 07؛ - شرح لامية الأفعال: 110/1؛ 53/3، 95؛ - كشف الكرب: 12/1؛ - حاشية على
 شرح الرائية: 09، 24.
- (52) - الهميان: ط: 1: 59/13.

- 129 - حكم غنيمة المشرك⁽⁵³⁾.
- 130 - شرح الأحكام⁽⁵⁴⁾.
- 131 - شرح إيساغوجي⁽⁵⁵⁾.
- 132 - شرح حديث «ملعون من سأل بالله بوجه الله وملعون من سئل بوجه الله ثم لم يعط ما لم يُسأل هجرا» عن الطبراني⁽⁵⁶⁾.
- 133 - شرح سلم الأخصري⁽⁵⁷⁾.
- 134 - شرح على العيني⁽⁵⁸⁾: يذكره الشيخ اطفيش على أنه كتاب في النحو، ربما كان شرحا على كتاب «المقاصد النحوية» أو مختصره «فوائد القلائد» وكلاهما للعيني.
- 135 - شرح النيل الأول⁽⁵⁹⁾.
- وبقيت أعمال أخرى، تلبو حسب عناوينها أنها مراسلات، وهي:
- جواب سائر الأنبياء⁽⁶⁰⁾.
- رسالة إلى أهل نفوسة في رفع اليدين في الصلاة⁽⁶¹⁾.

-
- (53) - شرح النيل: 131/11؛ التيسير: ط1: 166/6؛ - السيرة الجامعة: 221.
- (54) - إزالة الاعتراض: 45.
- (55) - حاشية شرح الرائية: 163، 168؛ - حاشية على شرح النونية: و: 24.
- (56) - الهميان: 118/1، 226؛ 423/3، 424؛ - جامع الشامل: 555/1.
- (57) ابراهيم حفار: السلاسل الذهبية: 42.
- (58) - حاشية على المرادي على الألفية: ظ: 29.
- العيني: محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بدر الدين العيني، مؤرخ، عالم، من كبار المحدثين. (762-855هـ/1361-1451م) انظر: الزركلي: الأعلام: 163/7.
- (59) - شرح النيل: 05/1.
- (60) - مجموع كتب: المطبعة المديرية تونس 1321هـ: 24؛ سجل عنوان هذه الرسالة ولم تطبع.

- رسالة إلى الباب العالي في كتابة المصحف (62).
 - رسالة إلى بعض أهل تونس في المجاز (63).
 - رسالة في تصحيح مذهب ابن عباس في ميراث الأم (64).
 - رسالة في رفع اليدين في الدعاء (65).
- وقد تكون هذه العناوين أسماء ثانية لبعض الأعمال الموجودة، لكن يحتاج الكشف عن ذلك إلى مزيد بحث وتلقيق.

ثاني عشر - الأعمال المنسوبة

- وقد وجدنا أثناء بحثنا عناوين مذكورة في بعض المراجع، لا نرى أنّها للشيخ اطفيش رغم أن المرجع ينسبها إليه، وهذه العناوين هي:
- 1 - الإنشاء في المراسلات: وهو مؤلف لجهول، يتحدث عن طريقة كتابة الرسالة، وفيه نماذج لأنواع الرسائل مؤرّخة بما بعد وفاة الشيخ اطفيش مثل سنة 1342هـ/1928م (66).
 - 2 - حاشية الديانات (67): وربما كان المقصود بها: تقارير على حاشية الديانات.

(61) - الرد على الصفرية: 16.

(62) - تلقين التالي: 142.

(63) - بيان البيان: (خ) مكتبة القطب (أ. س: 1، 2): 85.

(64) - التيسير: 276/2.

(65) - شرح العقيدة: 15.

(66) الإنشاء في المراسلات: لجهول: دم 1342: 4، 5، 6؛ وقد صنف ضمن مؤلفات الشيخ في مكتبة القطب.

(67) P. Cuperly: Introduction: 233.

3 - الرد على البعيد عن الإنصاف: حول الصلاة على النبي ﷺ، وهي رسالة لأحد تلاميذ الشيخ اطفيش، ويذكره فيها، ويدافع عنه في هذه المسألة، مما يدل على أنها ليست من تأليف الشيخ اطفيش⁽⁶⁸⁾.

4 - مخالب النصارى الفرنسيين ببلاد الإسلام⁽⁶⁹⁾.

هذا كل ما تعلق بمؤلفات الشيخ اطفيش وإحصائها؛ بالموجود منها والمفقود وقد بلغ عددها خمسة وثلاثين ومائة عمل (135) ما عدا المراسلات؛ وعدد الكتب فيها هوسبعة ومائة كتاب (107)، الموجود منها ثلاثة وتسعون كتابا (93) والضائع المفقود منها أربعة عشر كتابا (14)؛ وأما القصائد والمنظومات فهي ثمانية وعشرون عملا (28) ما عدا المقطوعات التي لم نحصها. ويمكن أن يكون عدد مؤلفاته أكثر من هذا، ولم تتمكن من معرفته، ولعلّ هذا سيدفع إلى البحث أكثر في تراث الشيخ اطفيش.



(68) انظر: قائمة مكتبة القطب رقم (ا. و: 11) : 60-80-102.

(69) د. محمد ناصر: الشيخ إبراهيم القرادي: 235.

الفهرس

قائمة المصادر والمراجع

أولاً - المصادر

الأكوسي شهاب الدين محمود:

1- تفسير روح المعاني: دار الفكر بيروت: 1398 هـ / 1978 م.

الأمدي علي بن أبي علي:

2- غاية المرام في علم الكلام: تحقيق حسن محمود عبد اللطيف مطابع

الأهرام نشر لجنة إحياء التراث القومي والثقافة مصر 1971م.

إبراهيم بن أبي بكر حفار:

3- السلاسل الذهبية في الشمائل الطفيفية: مخطوط مصور في مكتبة

الأستاذ الحاج سعيد محمّد غرداية (126).

ابن الأثير مجد الدين المبارك بن محمّد:

4- جامع الأصول من أحاديث الرسول ﷺ: تحقيق محمّد حامد الفقي

دار إحياء التراث القومي والثقافة العربي ط4 بيروت، 1404هـ/1984م.

ابن الجوزي:

5- كتاب الموضوعات: تحقيق محمّد عثمان نشر المكتبة السلفية المدينة

1386هـ/1966م.

ابن تيمية تقي الدين أحمد بن عبد الحلّيم:

6- مجموعة الرسائل الكبرى: ط2 دار إحياء التراث القومي والثقافة العربي

بيروت 1392هـ/1972م.

7 - كتاب الإيمان: تقديم حسين يوسف الغزال مطبوعات ميموني للنشر والتوزيع الجزائر د.ت.

8 - مجموع الفتاوى: المكتب التعليمي السعودي بالمغرب ط2 الرباط 1401هـ/1981م.

ابن حجر العسقلاني:

9 - الإصابة في تمييز الصحابة: دار العلوم الحديثة نشر مكتبة المثنى دم د.ت.

10 - فتح الباري لشرح صحيح البخاري: دار إحياء التراث القومي والثقافة ط2، بيروت 1402هـ.

ابن حزم علي بن أحمد:

11 - الفصل في الملل والأهواء والنحل: دار المعارف بيروت 1403هـ/1983م.

ابن خلدون عبد الرحمن:

12 - تاريخ العلامة ابن خلدون: دار الكتاب اللبناني ط 2 بيروت 1979م.

ابن قيم الجوزية:

13 - مختصر الصواعق المرسلّة: اختصار محمّد بن الموصلي مكتبة الرياض الحديثة الرياض د.ت.

14 - إعلام الموقعين عن رب العالمين: مراجعة طه عبد الرؤوف سعيد نشر دار الجليل، بيروت 1973م.

ابن كثير:

15 - السيرة النبوية: تحقيق مصطفى عبد الواحد دار إحياء التراث القومي والثقافة، بيروت د.ت.

ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم:

16 - لسان العرب: ط2 دار صادر بيروت د.ت.

أبو إسحاق إبراهيم أطفيش:

17 - الدعاية إلى سبيل المؤمنين: المطبعة السلفية ومكبتها القاهرة

1342هـ/1923م.

أبو إسحاق إبراهيم بن قيس الحضرمي:

18 - مختصر الخصال: دار نوبار للطباعة نشر وزارة التراث القومي والثقافة

القومي والثقافة، عمان 1404هـ/1984م.

أبو اليقظان إبراهيم بن عيسى:

19 - ملحق سير المشايخ للشماخي: مخطوط في مكتبة د. محمد ناصر.

أبو حفص عمرو بن جميع:

20 - عقيدة التوحيد وشروحها: د م، د.ت.

أبو خزر يغلا بن زلتاف:

21 - الرد على جميع المخالفين: تحقيق د. عمر النامي بحث مرقون.

أبو داود السجستاني:

22 - السنن: مطبعة المجتبائي دلهي د.ت.

أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي:

23 - كتاب جهرة أشعار العرب: المطبعة الأميرية مصر 1308هـ.

أبو ستة محمد بن عمر:

24 - حاشية الوضع: مطبعة البارونية مصر 1305هـ.

أبو سعيد محمّد بن سعيد الكلمي:

25 - المعتبر: دار جريدة عمان للصحافة والنشر وزارة التراث القومي والثقافة

عمان، 1404هـ/1984م.

أبو عمار عبد الكافي:

26 - الموجز في تحصيل السؤال وتلخيص المقال في الرد على أهل الخلاف:

تحقيق: د. عمار الطالبي الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر

1978/1398م.

أبو منصور الماتوريدي:

27 - كتاب التوحيد: ط2 تحقيق د فتح الله خليف المطبعة الكاثوليكية بيروت

1982م.

أحمد بن النظر:

28 - ديوان الدعائم: المطبعة العمومية دمشق 1966م.

أحمد بن حنبل:

29 - المسند: المطبعة الميمنية مصر 1313هـ.

الأشعري أبو الحسن إسماعيل بن إسحاق:

30 - الإبانة عن أصول الديانة: دار العلم للطباعة والنشر جدة د.ت.

31 - كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: نشر وتصحيح الأب

رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1953م.

اطفيش محمّد بن يوسف:

32 - أجوبة لأهل عمان: مخطوط في مكتبة الاستقامة (ج: 27).

33 - إزالة الاعتراض: ط2 المطبعة الشرقية ومكبتها نشر وزارة التراث القومي

والثقافة، عمان 1982م.

- 34 - إزهاق الباطل بالعالم الهاطل: طبع قديم 1317م.
- 35 - إطالة الأجرور وإزالة الفجور: طبع حجري 1314هـ.
- 36 - الإمكان فيما جاز أن يكون أو كان: طبعة قديمة 1304هـ.
- 37 - إيضاح الدليل إلى علم الخليل: مخطوط في مكتبة القطب (ا. م: 4).
- 38 - إيضاح المنطق في بلاد المشرق: مخطوط في: مكتبة الاستقامة (65).
- 39 - البرهان الجلي في الرد على الجربي: مخطوط في مكتبة الشيخ الحاج صالح لعلي، وهو الأخير ضمن مجموع غير مرقم.
- 40 - بيان البيان: مخطوط في مكتبة القطب (أ. س: 1، 2).
- 41 - تحفة الحُب في أصل الطب: ط2 مطبعة عمان نشر وزارة التراث القومي والثقافة، عمان 1405هـ/1985م

- 42 - ترتيب الترتيب: طبع قديم الجزائر: 1326هـ.
- 43 - ترتيب المدونة الكبرى لأبي غانم بشر بن غانم الخراساني: مخطوط مصور نشر: دار اليقظة العربية للتأليف سورية 1394هـ/1974م.
- 44 - ترتيب لقط الشيخ عمر بن رمضان الثلاثي: مخطوط في مكتبة الاستقامة بني يسجن مع فهرس مفصل وضعه أبو معقل عمر بن داود.
- 45 - تفسير الغاز: نشر داود بن إبراهيم ط قديم دم 1306هـ.
- 46 - تقارير على حاشية الديانات للسديوكشي وتمتها للمصعبي: مخطوط نسخة منه بمكتبة الباحث.
- 47 - تلقين التالي لآيات المتعالي: مخطوط في مكتبة الاستقامة بني يسجن (جـ 67).
- 48 - تيسير التفسير: ط1 قديمة الجزائر 1326هـ. وط2 مطبعة البايي الحلبي مصر

- نشر وزارة التراث القومي والثقافة، عمان من سنة 1982 إلى 1987م.
- 49 - جامع الشمل في أحاديث خاتم الرسل ﷺ: تحقيق: محمّد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت 1407هـ/1987م.
- 50 - جامع الوضع والحاشية طبعة قديمة 1306هـ. د م.
- 51 - الجُنة في وصف الجُنة: ط3 مطبعة أمون مصر نشر وزارة التراث القومي والثقافة، عمان 1405هـ/1985م.
- 52 - جواب أهل زوارة: الجزائر: 1325هـ.
- 53 - جواب إلى محمّد بن عبد الله الخليلي: مخطوط في مكتبة محمّد الحاج سعيد، غرداية (141).
- 54 - جواب مشايخ مكة: ط2 الجزائر 1301هـ.
- 55 - حاشية أبي مسألة: مخطوط في مكتبة القطب (أ. و: 6).
- 56 - الحاشية الثانية على شرح أبي القاسم: مخطوط في مكتبة القطب (أ. م: 3).
- 57 - حاشية السؤالات مخطوط في مكتبة القطب (ا و: 7).
- 58 - حاشية القناطر: مخطوط في مكتبة القطب (ا. و: 5).
- 59 - حاشية الموجز: مخطوط في مكتبة القطب: (هـ: 03).
- 60 - حاشية على جواب ابن خلفان: مخطوط في ضمن مجموع في مكتبة الحاج سعيد محمّد، غرداية (38).
- 61 - حاشية على شرح الرائية: مخطوط في مكتبة الاستقامة (ج: 7).
- 62 - حاشية على شرح المرادي على الألفية: مخطوط في مكتبة القطب (أ. م: 1).
- 63 - حاشية على شرح النونية: مخطوط في مكتبة عشيرة آت يدر بني يزقن (هـ: 120).

- 64 - الحججة في بيان المحجة في التوحيد بلا تقليد: طبع قديم. د. م، د. ت.
- 65 - حكم الدخان والسعوط: طبع حجري الجزائر 1326هـ.
- 66 - حي على الفلاح: مخطوط في مكتبة القطب (ا و 10).
- 67 - خطبتا العيدين: مخطوط في مكتبة القطب (أ. ز: 03).
- 68 - داعي العمل ليوم الأمل: مخطوط، نسخة منه في مكتبة القطب:
(أ. ب: 2)؛ وأخرى في مكتبة بابا وموسى حمو بغرداية (9 الفن 1).
- 69 - ديوان نظم: ضمن مجموع المطبعة المديرية تونس 1321هـ.
- 70 - الذخر الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى: طبع قديم دم 1326 هـ.
- 71 - الذهب الخالص: ط 2 مطبعة البعث قسنطينة 1400هـ / 1980م.
- 72 - الرد على الإنكليزي الطاعن في الدين: المطبعة المديرية تونس 1321هـ،
ضمن مجموع.
- 73 - الرد على الصفرية والأزارقة: ضمن مجموع خمسة كتب طبعة حجرية،
مصر: 1314هـ.
- 74 - الرد على العقبي: المطبعة المديرية تونس 1321 هـ.
- 75 - رسالة إلى الوالي العام الفرنسي بالجزائر: مؤرخة في ربيع الأول 1304هـ
بقسنطينة، محفوظة في أرشيف أكس أون بروفنس فرنسأتحت رقم 14. 22H.
- 76 - الرسالة الشافية: ط 2 دم 1326هـ.
- 77 - السيرة الجامعة من المعجزات اللامعة: ط 2 المطابع العالمية نشر وزارة
التراث القومي والثقافة عمان 1405هـ / 1985م.
- 78 - شامل الأصل والفرع: المطبعة السلفية القاهرة 1348هـ.
- 79 - شرح أصول تبيغورين: مخطوط في مكتبة القطب (أ. ه: 4).
- 80 - شرح الدعائم (شرح بعض منظومات ابن النظر العماني المسماة

- الدعائم): طبعة قديمة 1325هـ.
- 81 - شرح الدعائم الموسع: مخطوط في مكتبة القطب (ا و2).
- 82 - شرح القلصادي: مخطوط في مكتبة الاستقامة (71).
- 83 - شرح الخمسة: مخطوط في مكتبة الشيخ الحاج صالح لعلي بني يزقن (دون رقم).
- 84 - شرح شرح أبي سليمان داود على الأجرومية: مخطوط في مكتبة القطب (أ. م: 2).
- 85 - شرح شرح الاستعارات لعصام الدين: مخطوط في مكتبة القطب (ا.س: 1).
- 86 - شرح شواهد الوضع: مخطوط في مكتبة القطب (أ. ع: 03).
- 87 - شرح عقيدة التوحيد: طبعة قديمة 1326هـ.
- 88 - شرح كتاب النيل: ط3 دار الفتح بيروت ومكتبة الإرشاد جدة 1405هـ/1985م.
- 89 - شرح لامية ابن النظر: مخطوط في مكتبة القطب (أ: ث: 1).
- 90 - شرح لامية الأفعال: مطابع سجل العرب نشر وزارة التراث القومي والثقافة، عمان 1407هـ/1986م.
- 91 - شرح لغز الماء: طبعة قديمة الجزائر 1301هـ.
- 92 - شرح نونية المديح: مخطوط في مكتبة القطب (ا: 3).
- 93 - عدم الرؤية وإدحاض مذهب أهل الفرية: مخطوط ضمن مجموع رسائل مكتبة القطب (أ. ز 6).
- 94 - الغسول من أسماء الرسول: طبع قديم د. م 1319هـ.
- 95 - فتح الباب للطلاب: شرح معالم الدين: مخطوط في مكتبة القطب (أ.ز03).

- 96 - فتح الله: شرح شرح مختصر العدل والإنصاف: مخطوط في مكتبة القطب (أ. هـ: 1).
- 97 - قصائد القطب: مخطوط في مكتبة الاستقامة (ف: 1).
- 98 - القصيدة الحجازية: مخطوط في مكتبة القطب (أ. ز: 07).
- 99 - قصيدة الغريب (نظم المغني): مخطوط في مكتبة القطب (أ. م: 9).
- 100 - قصيدة المعجزات: مخطوط في مكتبة الاستقامة (ف: 11).
- 101 - قصيدة بائية: ضمن مجموع قصائد مخطوط في مكتبة القطب (أ. ز: 7).
- 102 - قصيدة بلر: مخطوط ضمن مجموع: مكتبة الاستقامة (ف: 11).
- 103 - القنوان الدانية في مسألة الديوان العانية: ضمن مجموع خمسة كتب طبعة حجرية، مصر 1314هـ.
- 104 - الكافي في التصريف: مخطوط، توجد نسخة كاملة منه في مكتبة الشيخ الحاج صالح لعلي بني يزقن غير مرقمة؛ ونسخة ثانية في مكتبة الإصلاح بغرداية ناقصة غير مرقمة؛ وتتمتها في مكتبة القطب غير مرقمة.
- 105 - كتاب التوأم: مطبعة العرب تونس 1344هـ.
- 106 - كشف الكرب: ترتيب أبي الوليد تحقيق محمد علي الصليبي، المطبعة الوطنية نشر: وزارة التراث القومي والثقافة عمان 1405هـ/1985م.
- 107 - مجموع الرسائل: مخطوط في مكتبة القطب (أ. ز: 6).
- 108 - مجموع قصائد وأجوبة مخطوط في مكتبة القطب (أ. ز: 7).
- 109 - مجموعة رسائل بين القطب والإدارة الاستعمارية: مخطوط في مكتبة الاستقامة: (دون رقم).
- 110 - مختصر في عمارة الأرض: مخطوط في مكتبة القطب (أ. و: 3).
- 111 - المسائل التحقيقية في بيان التحفة الأجرومية: مخطوط في مكتبة

القطب: (ا.م:5).

112 - مطلع الملك في فن الفلك مخطوط في مكتبة القطب (أض 1).

113 - هميان الزاد إلى دار الميعاد: ط1 المطبعة السلطانية زنجبار 1305هـ.

وط2 مطابع سجل العرب نشر وزارة التراث القومي عمان ابتداء من سنة 1980م.

114 - وفاء الضمانة وأداء الأمانة: مطابع سجل العرب نشر وزارة التراث

القومي والثقافة، عمان: 1982م.

الباقلاتي أبو بكر محمّد بن الطيب:

115 - التمهيد: تصحيح الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي سلسلة علم

الكلام 1 المطبعة الكاثوليكية نشر المكتبة الشرقية بيروت 1975م.

البخاري:

116 - الصحيح: ضبط وترقيم وشرح وتخريج د مصطفى ديب البغا

نشر دار الهدى عين مليلة وموفم للنشر الجزائر 1992م.

البغدادى أبو منصور عبد القاهر:

117 - كتاب أصول الدين: ط3 دار الكتب العلمية بيروت 1401هـ/ 1981م.

البلخي أبو القاسم:

118 - مقالات الإسلاميين: محقق مع: فضل الاعتزال.

البيجوري إبراهيم:

119 - تحفة المرید علی جوهره التوحيد المطبعة الميمنية مصر 1324هـ.

البيضاوي ناصر الدين عبد الله:

120 - تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل: نشر مؤسسة شعبان للنشر

والتوزيع المطبعة الميمنية مصر 1330هـ.

الشميني عبد العزيز:

121 - معالم الدين: مطابع سجل العرب نشر وزارة التراث القومي والثقافة، عمان، 1407هـ/1987م.

122 - النور في شرح النونية: مصور عن الطبعة البارونية 1306هـ في المطبعة العربيّة، غرداية، د.ت.

123 - النيل وشفاء العليل: ط2 المطبعة العربية الجزائر 1387هـ/1967م تصحيح: عبد الرحمن بكلي.

الجشمي الحاكم:

124 - شرح العيون: مع فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار.

جميل بن حميس:

125 - قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة: نشر وزارة التراث عمان 1403هـ/1983م.

الجنائوني أبو زكرياء يحيى بن الخير:

126 - كتاب الوضع: تعليق أبي إسحاق إبراهيم اطفيش مطبعة الفجالة الجديدة مصر د.ت.

الجوهري إسماعيل بن حماد:

127 - تاج اللغة وصحاح العربية: تحقيق أحمد عبد الغفور عطار دار العلم للملايين ط3، بيروت، 1404هـ/1984م.

الجيطالي إسماعيل بن موسى:

128 - قواعد الإسلام: تصحيح عبد الرحمن بكلي للطبعة العربية غرداية 1976م.

الحاج صالح لعللي وإبراهيم حفار:

129 - مجموع متون دينية: المطابع العريضة لدار الفكر الإسلامي الجزائر

1386هـ/1966م، مقدمة الحاج عمر ابن يوسف عبد الرحمن.

الحاكم النيسابوري أبو عبد الله محمد:

130 - المستدرک علی الصحیحین: مكتبة ومطابع النصر الحديثة الرياض د.ت.

حميس بن سعيد الرستاقى:

131 - منهج الطالبين وبلاغ الراغبين: تحقيق سالم بن محمد الحارثي مطبعة

عيسى البابي الحلبي مصر نشر وزارة التراث القومي والثقافة عمان

1979هـ.

الدرجيني أبو العباس أحمد بن سعيد:

132 - طبقات المشايخ بالمغرب: تحقيق إبراهيم طلامي مطبعة البعث قسنطينة د.ت.

الرازي فخر الدين محمد بن عمر:

133 - التفسير الكبير: دار إحياء التراث القومي والثقافة العربي: ط 3

بيروت د.ت.

134 - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين:

المطبعة الحسينية مصر 1323هـ.

135 - معالم أصول الدين: مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد نشر مكتبة

الكلية الأزهرية القاهرة (د.ت).

الربيع بن حبيب:

136 - الجامع الصحيح: ترتيب أبي يعقوب الوارجلاني مصور عن طبعة

المطبعة العمومية بدمشق 1388هـ في المطبعة العربية غرداية 1985م.

الزخشري أبو القاسم محمود:

137- الكشاف: تحقيق: محمّد مرسي عامر دار المصحف القاهرة ط2:

1397هـ/1977م.

زهير ابن أبي سلمي:

138- ديوان زهير: دار صادر بيروت د.ت.

السالمي عبد الله بن حميد:

139- تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان: المطبعة السلفية مصر 1347هـ.

140- شرح الجامع الصحيح: الأزهار البارونية مصر 1326هـ.

141- شرح طلعة الشمس على الألفية: المطبعة الشرية ومكبتها، نشر وزارة

التراث القومي والثقافة عمان 1401هـ/1981م.

142- مشارق أنوار العقول: تحقيق د عبد الرحمان عميرة دار الجيل بيروت

1409هـ/1989م.

143- معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال: تحقيق محمّد

محمود إسماعيل: مطابع سجل العرب نشر وزارة التراث القومي والثقافة

عمان 1403هـ/1983م.

سعيد بن علي ابن تعاريت:

144- المسلك المحمود في معرفة الردود: طبع حجري، دم، 1321هـ.

السيوطي جلال الدين:

145- الإتيقان في علوم القرآن: عالم الكتب بيروت د.ت.

146- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير: دار الكتب العلمية بيروت د.ت.

147- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة: تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم

دار إحياء الكتب العربية مطبعة عيسى الباني الحلبي 1387هـ/1967م.

- 148 - الدر المنثور في التفسير بالماثور: دار الفكر بيروت 1403هـ/1983م.
- 149 - الكشف عن مجاوزة هذه الأمة الألف: وهي رسالة ضمن الحاوي للفتاوي نشر: مكتبة القلس القاهرة 1352هـ.
- الشماخي أبو العباس أحمد بن سعيد:
- 150 - شرح مقدمة التوحيد: هامش مقدمة التوحيد: د. م. د. ت.
- 151 - كتاب سير المشايخ: طبعة حجرية د. ت.
- الشماخي عامر بن علي:
- 152 - متن الديانات: ضمن مجموع كتب مختارة مصور عن طبعة الفجالة الجديدة القاهرة، د. م، د. ت.
- الشهرستاني أبو الفتح محمد:
- 153 - الملل والنحل: (على هامش الفصل).
- الطبري أبو جعفر محمد بن جرير:
- 154 - جامع البيان في تفسير القرآن: المطبعة الميمنية مصر د. ت.
- عبد الجبار القاضي أبو الحسن:
- 155 - تنزيه القرآن عن المطاعن: المطبعة الجمالية مصر 1329 هـ.
- 156 - شرح الأصول الخمسة: تحقيق عبد الكريم عثمان نشر مكتبة وهبة مصر، 1384هـ/1965.
- 157 - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: تحقيق فؤاد سيد ط2 الدار التونسية للنشر تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1406هـ/1986م.
- عبد الرؤوف المناوي زين الدين:
- 158 - التيسير بشرح الجامع الصغير: المطبعة المصرية بولاق 1286هـ.

عبيد بن الأبرص:

159 - ديوان عبيد: دار بيروت 1399هـ / 1979م.

العمانيون:

160 - مجموعة كتب من عمان: مخطوط في مكتبة الحاج سعيد محمّد بن
أيوب غرداية (27).

الغزالي أبو حامد:

161 - إحياء علوم الدين: دار الثقافة الجزائر 1411هـ/1991م.

162 - الاقتصاد في الاعتقاد: دار الكتب العلمية بيروت 1403هـ/1983م.

الفيروز آبادي أبو طاهر محمّد:

163 - تنوير المقياس من تفسير ابن عباس: المطبعة المصرية 1290هـ.

164 - القاموس المحيط: مطبعة دار السعادة د.ت.

القرطبي:

165 - الجامع لأحكام القرآن: دار إحياء التراث القومي والثقافة العربي ط2

بيروت، 1965، 1966م.

القسطلابي أحمد بن محمّد:

166 - إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري: دار الكتاب العربي: بيروت

1983م.

المرد أبو العباس:

167 - الكامل: مؤسسة المعارف، بيروت 1985م.

محمّد المدني:

168 - الإتحافات السنية في الأحاديث القدسية: مطبعة مجلس دائرة المعارف

حيدر آباد الدكن 1323 هـ.

محمد بن أبي العز:

169 - شرح الطحاوية: المكتب الإسلامي بيروت 1399 هـ.

محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي:

170 - مشكاة المصابيح: تحقيق محمد ناصر الدين الألباني نشر المكتب

الإسلامي د. ت.

محمد بن يعلى:

171 - الدررة النحوية: مخطوط في مكتبة عشيرة آل بدر بني يزقن (م: 03).

مرقس:

172 - إنجيل مرقس: ضمن الكتاب المقدس مطبعة أكسفورد بريطانيا: 1871 م.

مسلم بن الحجاج:

173 - صحيح مسلم: تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي

ط2، بيروت، 1972 م.

المنذري عبد العظيم بن عبد القوي:

174 - الترغيب والترهيب من الحديث الشريف: ضبط وتعليق مصطفى

محمد عمارة، دار إحياء التراث العربي ط3 بيروت 1388 هـ/1968 م.

ناصر بن سالم الرواحي:

175 - نثار الجواهر في علم الشرع الأزهر: مخطوط مصور نشر وزارة التراث

القومي والثقافة سلطنة عمان د. ت.

النسائي:

176 - السنن: شرح السيوطي وحاشية السدي تحقيق مكتب تحقيق

التراث الإسلامي دار المعرفة بيروت 1411هـ.

الهيثمى علي بن أبي بكر:

177 - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: دار الكتاب العربي ط3 بيروت
1402هـ/1983م.

الوارجلاني أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم:

178 - الدليل لأهل العقول لباغي السبيل بنور الدليل لتحقيق منهج الحق
بالبرهان والصدق: المطبعة البارونية مصر 1306هـ.

ثانياً - المراجع

إبراهيم الزين:

179 - شرح ديوان عنزة: دار النجاح ودار الفكر بيروت. د.ت.

أبو الأعلى المودودي:

180 - مبادئ الإسلام: ط2 الدار السعودية للنشر والتوزيع 1402هـ/1982م.

أبو البقاء الحسيني:

181 - الكليات: ط بولاق مصر: 1281هـ.

أحمد فرصوص:

182 - الشيخ أبو اليقظان إبراهيم كما عرفته: مطابع دار البعث قسنطينة، د.ت.

الألباني محمد ناصر الدين:

183 - سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها: الجزء 3 الدار

السلفية: الكويت 1399هـ/1979م، والجزء 1 و2: ط3 للمكتب الإسلامي

بيروت، 1403 / 1983.

184 - سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء على الأمة:

المكتب الإسلامي ط 4 بيروت 1398هـ.

185 - صحيح الجامع الصغير وزيادته: المكتب الإسلامي: بيروت

1388هـ/1969م.

بجاز إبراهيم:

186 - الدولة الرستمية دراسة في الأوضاع الفكرية والاجتماعية

والاقتصادية: المطبعة العربيّة غرداية.

البستاني بطرس:

187 - دائرة المعارف: دار المعرفة بيروت د. ت.

بكير بن سعيد أوعوش:

188 - قطب الأئمة. حياته وآثاره الفكرية جهاده: المطبعة العربية غرداية

1989م.

الجامعة الإسلامية:

189 - فهرس مخطوطات النحو والصرف واللغة والعروض في جامعة محمّد

بن سعود الإسلاميّة: نشر الجامعة 1407هـ/1987م.

الجعيري فرحات:

190 - البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية: ط2 نشر جمعية التراث القرارة

المطبعة العربيّة غرداية 1990م.

191 - نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة: نشر المعهد القومي للآثار

والفنون، المكتبة التاريخية 1 تونس 1975م.

جفلول عبد القادر:

192 - الاستعمار والصراعات الثقافية في الجزائر: ترجمة سليم قسطون دار

الحدّثة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت د.ت.

جمعية البلايل الرسمية:

أعمال مهرجان القطب: مرقونة بمكبة الحاج سعيد محمّد غرداية منها:

193 - إبراهيم بن محمّد طلاي: الشيخ اطفيش ذو التفاسير المعدّدة.

194 - أحمد بن حمزة الرفاعي وثيقة يامضائه يروي فيها عن أبيه كيف تمّ قبول

تدريس الشيخ اطفيش في المسجد النبوي.

195 - سالم بن يعقوب: حظ جربة من تعاليم القطب: محاضرة مرقونة.

196 - عبد الرحمن بن عمر بكلي: محاضرة في مهرجان القطب.

197 - محمّد بن بابو الشيخ بلحاج: الشيخ اطفيش المجتهد المفتوح.

198 - إبراهيم بابزيز: كلمة ألقاها في مهرجان القطب عن رحلة الشيخ

اطفيش إلى وارجلان.

جهلان عدون:

199 - الفكر السياسي عند الإباضية من خلال آراء الشيخ محمّد بن يوسف

اطفيش: نشر جمعية التراث القرارة (د.ت).

جولد تسيهر أجناس:

200 - العقيدة والشريعة في الإسلام: ترجمة محمّد يوسف موسى وعبد العزيز

عبد الحق، وعلي حسن عبد القادر نشر دار الرائد العربي بيروت د.ت.

الحاج سعيد يوسف:

201 - تاريخ بني مزاب دراسة اجتماعية واقتصادية وسياسية: المطبعة العربية

غرداية 1992م.

حاجي خليفة:

202 - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: وكالة المعارف دم
1362هـ/1943م.

الحارثي سالم بن حمد:

203 - العقود الفضية في أصول الإباضية: نشر وزارة التراث القومي والثقافة
عمان، 1403/1983م.

حسن البنا:

204 - حديث الثلاثاء: مكتبة رحاب الجزائر 1990م.

الخليلي أحمد بن حمد:

205 - جواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل: مكتبة الاستقامة عمان
1409هـ/1988م.

206 - الحق الدامغ: مطبعة النهضة عمان 1409هـ/1989م.

الخوري سعيد:

207 - أقرب الموارد في فصحي العربية والشوارد: للطبعة اليسوعية بيروت 1889م.

دبوز محمد علي:

208 - نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة المطبعة التعاونية 1385هـ/1965م.

الزركلي:

209 - الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء والعرب والمستعمرين
والمستشرقين، دار العلم للملايين ط7 بيروت 1986م.

زعيمة الباروني:

210 - سليمان الباروني تعريف موجز: مطابع دار لبنان للطباعة والنشر

بيروت، 1323هـ/1973م.

الزوزني عبد الله الحسين:

211- شرح المعلقات السبع: مكتبة المعارف ط5 بيروت 1405هـ/1989م.

سهير رشاد مهنا:

212- خبر الواحد في السنة وأثره في الفقه الإسلامي: دار الشروق بيروت د.ت.

الشعراوي محمّد متولي:

213- سلسلة أنت تسأل والإسلام يجيب: الكتاب الثامن (08) تقديم: عبد

القادر عطا. مطبعة البعث قسنطينة 1988م.

ظاهر الجزائري:

214- الجواهر الكلامية في إيضاح العقيدة الإسلامية: ديوان المطبوعات

الجامعية، الجزائر 1990م.

طلّاي إبراهيم:

215- ميزاب بلد كفاح دراسة تاريخية واجتماعية تلقي الأضواء على نشأة

هذا البلد وحياة ساكنيه: مطبعة البعث قسنطينة 1970م.

عبد الحليم محمود:

216- التفكير الفلسفي في الإسلام: المجموعة الكاملة دار الكتاب اللبناني

بيروت 1974م.

عبد الحميد بن باديس:

217- العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية: مكتبة

الشركة الجزائرية، 1401هـ/1981م.

عبد الكريم الخطيب:

218 - مشيئة الله ومشئنة العباد: سلسلة من قضايا القرآن رقم 02 دار الفكر

العربي د.ت.

219 - المهدي المنتظر ومن ينتظرونه: دار الثقافة العربية للطباعة مصر

1980م.

عبد الله بن محمّد كقطابلي:

220 - بطاقات تعريف لقطب الأئمة ومؤلفاته: مخطوط نسخة منه بمكتبة الباحث.

عبد المجيد بن حمده:

221 - المدارس الكلامية يافريقية إلى ظهور الأشعرية: دار العرب تونس

1406هـ/1986م.

عثمان باشا:

222 - داي الجزائر: سيرته وحروبه نظام الدولة والحياة العامة في عهده،

المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1986م.

العثيمين محمّد صالح:

223 - عقيدة أهل السنة والجماعة: نشر دار البيان البلدة 1989م.

علي يحي معمر:

224 - الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاب المقالات في القديم

والحديث، ط2 المطبعة العربية غرداية 1987م.

225 - الإباضية دراسة مركزية في أصولهم وتاريخهم: المطبعة العربية غرداية 1982م.

226 - الإباضية في موكب التاريخ الحلقة الثالثة (تونس): دار الثقافة بيروت د.ت.

227 - الإباضية في موكب التاريخ الحلقة الرابعة الإباضية في الجزائر: ط2

المطبعة العربية غرداية 1986م.

عمر سليمان الأشقر:

228- الرسل والرسالات، سلسلة العقيدة في ضوء الكتاب والسنة (04) قصر
الكتاب البلدية 1989م.

229- القضاء والقدس: سلسلة العقيدة في ضوء الكتاب والسنة رقم 06 مطبعة
أمزيان، نشر قصر الكتاب البلدية الجزائر 1410هـ/1990م.

مالك بن نبي:

230- شروط النهضة: سلسلة مشكلات الحضارة: ترجمة عبد الصبور
شاهين، دار الفكر، دمشق 1406هـ/1986م.

مجموعة مؤلفين:

231- كتاب مجموع المتون، طبع قديم د. م 1294 هـ.

مجهول:

232- الإنشاء في المراسلات: دم 1342هـ.

محمد إقبال:

233- تجديد التفكير الديني في الإسلام: ترجمة عباس محمود مطبعة لجنة
التأليف القاهرة 1955م.

محمد رشيد رضا:

234- تفسير المنار: ط2 دار المعرفة بيروت د.ت.

235- الوحي المحمدي: المطبوعات الجميلة الجزائر 1988م.

محمد الصالح الجابري:

236- النشاط العلمي والفكري للمهاجرين الجزائريين بتونس

1900م-1962م: الدار العربية للكتاب تونس والشركة الوطنية للنشر

والتوزيع الجزائر 1983م.

محمد الغزالي:

237 - عقيدة المسلم: دار الشهاب باتنة 1985م.

محمد بن موسى بياعمي:

238 - فهارس ملحق السير: بحث مرقون 1412هـ/1992م جزء منه بمكتبة

الباحث الفهرس

محمد خليل هراس:

239 - شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية: مطابع الجامعة الإسلامية للدينة ط5 د.ت.

محمد عبده:

240 - رسالة التوحيد: ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1988م.

محمد علي ناصر:

241 - أصول الدين الإسلامي عرض وتحليل وتحقيق: المكتبة العصرية صيدا

بيروت د. ت.

محمد عمارة:

242 - الإسلام وفلسفة الحكم: ط2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر

بيروت 1979م.

محمد مرتضى الزبيدي:

243 - تاج العروس من جواهر القاموس: المطبعة الخيرية مصر 1306هـ.

محمد ناصر:

244 - الشيخ إبراهيم اطفيش وجهاده الإسلامي: المؤسسة الوطنية للكتاب

الجزائر 1991م.

- 245 - الشيخ القراډي حياته وآثاره نشر جمعية النهضة المصبعة العربية
غرداية 1990م.
محمود الخالدي:
- 246 - قواعد نظام الحكم في الإسلام: المؤسسة الوصية للفنون المصبعة
الجزائر 1991م.
محمود بن الشريف:
- 247 - الأديان في القرآن: دار عكاظ للطباعة والنشر ط3 جلة 1979م.
محمود شلتوت:
- 248 - الإسلام عقيدة وشريعة: ط14 دار الشروق، بيروت 1987م.
المدني احمد توفيق:
- 249 - كتاب الجزائر: المطبعة العربية الجزائر 1350هـ.
نجيب العقيقي:
- 250 - المستشرقون: دار المعارف ط4 مصر 1980م.
النوري حمو عيسى:
- 251 - نبذة من حياة الميزابين الدينية والسياسية والعلمية من سنة 1505م إلى
1962م: دار الكروان باريس 1984م.
و نسنك وآخرون:
- 252 - المعجم المفهرس لألفاظ الحديث: دار الدعوة ودار سحنون تونس
واسطنبول 1988م.
يحي بكوش:
- 253 - شرح النيل دائرة معارف إسلامية: المطبعة العربية غرداية 1984م.

يحي صالح بوتردين:

- 254 - الشيخ محمد بن يوسف اطفيش ومذهبه في تفسير القرآن الكريم
مقارنة إلى تفسير أهل السنة: بحث للماجستير في جامعة عين شمس
بالقاهرة مرقون 1410/1989.

ثالثا - المراجع باللغة الفرنسية

CUPERLY P. :

- 255 - **Aperçus sur l'histoire de l'ibadisme au M'zab:** رسالة
ميتريز مرقونة قدمت بالسربون سنة 1971م
256 - **Introduction a l'étude de l'Ibadism et de sa théologie:**
O.P.U Alger 1984

Louis DAVID:

- 257 - **Les mechaikh du M'Zab** مجموعة محاضرات مرقونة د.ت

MASQUERAY E. :

- 258 - **Chronique d'Abou Zakaria: Imprimerie de
l'Association ouvrière, Alger.**

ROFFO P. :

- 259 - **Contribution à l'études de la préhistoire du sahara
septentrionale civilisations paléolithiques du M'zab:**
Ancienne Imprimerie, Alger: 1934.

Schacht J:

- 260 - **Bibliothèques et Manuscrits Abadites: Revue Africaine**
année: 1956: 375, 398

فهرس الآيات القرآنية

سورة الفاتحة

6-5 ﴿لَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾.....179

سورة البقرة

02 ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾.....275

07 ﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾.....364

23 ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُوتُهَا النَّاسُ

وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾.....184

29 ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ

بِحَمْدِكَ وَنُقَلِّسُ لَكَ؟﴾.....193

29 ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.....193

31 ﴿وَعَلَّمَ عَادَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾.....425

35 ﴿أَسْكُنَ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾.....185

39 ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ

هُم فِيهَا خَالِدُونَ﴾.....438

48 ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا

شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾.....428

54 ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً

فَأَخَذَتْكُمْ الصَّاعِقَةَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾.....137

- 80-82 ﴿وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ، أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ بَلَىٰ أَمِنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَاتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.....386-387، 398-399، 441، 451
- 85 ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾.....318
- 95 ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا بِمَا قَلَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾.....139
- 101 ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانٌ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينِ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ، وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾.....194
- 104، 153... ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾.....309
- 113 ﴿فَا لِّلّٰهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾.....161-162
- 136 ﴿ءَامَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾.....268
- 143 ﴿وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾.....283
- 152 ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾.....317
- 167 ﴿كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ اللّٰهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾.....454
- 176 ﴿يَسِّرَ الْبِرَّ أَنْ تُولَّوْا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ، وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ﴾.....188
- 253 ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللّٰهُ وَرَفَعَ بَعْضُهُمْ دَرَجَاتٍ﴾.....242

- 275 ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقْوَمُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي
يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ
مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ
مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ
فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ 454، 455
- 278 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ
مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ 455
- 279 ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ 146
- 284 ﴿وَأَمَّا الرُّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ
وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ 188

سورة آل عمران

- 09 ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَآ
يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ 387
- 28 ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ 307
- 33 ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَعَالَ إِبْرَاهِيمَ وَعَالَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ 242، 248
- 48 ﴿وَإِنِّي أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الظُّنِينِ كَهَيْئَةِ الطُّيْرِ﴾ 370
- 54 ﴿وَإِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ 166
- 86 ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ
الرُّسُولَ حَقٌّ﴾ 285
- 133 ﴿سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ
أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ 184، 185

- 182 ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ 363
- 190 ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ
- لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ 104
- 192 ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ، وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن أَنْصَارٍ﴾ 319، 454

سورة النساء

- 14 ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ نُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ
- عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ 453
- 31 ﴿إِن تَحْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ تُكْفِرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ 404
- 48 ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ 405
- 80 ﴿مَن يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ 244
- 85 ﴿مَن يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً﴾ 421
- 89-88 ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَركَسْتُهُم بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَن
- تَهْلُوا مَن أَضَلَّ اللَّهُ وَمَن يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا، وَكُوا لَوْ
- تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ
- حَتَّىٰ يَهَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ
- وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وُكِيَاءَ وَلَا نَصِيرًا﴾ 328-327
- 92 ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٌ﴾ 310، 309
- 93 ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ
- اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ 452
- 93 ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ
- عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ 406

﴿وَإِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾	145
331.....	
﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ اتِّمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا	112
وَاتِّمًا مُبِينًا﴾	
399.....	
﴿...وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ	115
جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾	
437.....	
﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ، أُولَٰئِكَ	152
سَوْفَ نُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمْ﴾	
246.....	
﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ	153
الصَّاعِقَةُ﴾	
137.....	
﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾	155
366.....	
﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾	159
166.....	
﴿وَإِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾	163
217.....	
﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ	164
عَلَيْكَ﴾	
228-227.....	

سورة المائدة

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾	10
456.....	
﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾	38
363.....	
﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ﴾	67، 41
244.....	
﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ﴾	97
94.....	

سورة الأنعام

- 20 ﴿الَّذِينَ تَتَذَكَّرُهُمُ الْكِتَابَ يُعْرَفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ﴾ 277
- 31 ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا﴾ 161
- 59 ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ، وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ 352
- 74 ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ 169
- 82 ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ 454
- 90 ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ 244
- 101 ﴿وَوَحَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ 368
- 104 ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ 134، 135، 146، 141-142، 146
- 107 ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ 355، 364
- 121 ﴿وَلَا تَاكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ...﴾ 311
- 124 ﴿إِنَّ اللَّهَ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَاتِهِ﴾ 222
- 128 ﴿قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ 463
- 159 ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ 428

سورة الأعراف

- 48-46 ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَّعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ
وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ
يَطْمَعُونَ وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا
لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا
يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ
تَسْتَكْبِرُونَ﴾ 442
- 65 ﴿قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ، أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ 212
- 99 ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾ 305
- 143 ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرِ
إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَايَ وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ
فَسَوْفَ تَرَانِي، فَلَمَّا تَحَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ
صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ 137-136، 134
- 155 ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ 137
- 178 ﴿ثَقُلْتُ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ، إِلَّا بَغْتَةً﴾ 162
- 180 ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِقُونَ فِي
أَسْمَائِهِ سَبِيحُزُونَ مَا كَانَُوا يَعْمَلُونَ﴾ 112
- 187 ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي﴾ 170
- 200 ﴿وَإِنَّمَا يَنْزَعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ 232

سورة الأنفال

- 16 ﴿وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ، إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ
فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَرَبِّسَ الْمَصِيرُ﴾ 458
- 24 ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾ 244

﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...﴾ 60.....41

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ 65، 64.....244

سورة التوبة

﴿إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلَ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا

تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ 39.....458

﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ تَنْبِيئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ 64.....328

﴿وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ 72.....150

﴿إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ 84.....326

﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ﴾ 118.....115

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ 124.....299

سورة يونس

﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا

ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَالَّذِينَ كَسَبُوا

السَّيِّئَاتِ جزَاءً سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ

عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَٰئِكَ

أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ 26-27.....147، 450

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ 44.....363، 365

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ

الْمُجْرِمُونَ﴾ 81-82.....466

- 84 ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ تَآمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنتُمْ مُسْلِمِينَ﴾ 293
- 99 ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾ 370

سورة كهوف

- 20 ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾ 359
- 37 ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِينَا﴾ 132
- 46 ﴿فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ 138
- 105 ﴿يَوْمَ يَأْتِي لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ 437
- 107 ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ 463، 462
- 108 ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ 463

سورة يونس

- 17 ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ 280
- 87 ﴿إِنَّهُ لَا يَنفَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ﴾ 305

سورة الرعد

- 31 ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ 387

سورة إبراهيم

- 04 ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ 266
- 11 ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ، إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ 221
- 22 ﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ 362
- 48 ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ 462

سورة الحجر

- 9 ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ 86

سورة النحل

- 02 ﴿يُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ﴾ 212
- 27 ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ 319، 321-322
- 68 ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا﴾ 217
- 106 ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ 285

سورة الإسراء

- 01 ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا﴾ 256

353.....	﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾	36
359.....	﴿فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾	48
242.....	﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾	55
112.....	﴿قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾	110

سورة الكهف

389.....	﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾	30
----------	---	----

سورة مريم

264.....	﴿يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾	12
230 ، 192.....	﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾	17
72-71	﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جُثِيًّا﴾	448 ، 447
428.....	﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾	87

سورة طه

132.....	﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾	39-38
109	﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾	426
121	﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾	28

سورة الأنبياء

230.....	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا يُوْحَىٰ إِلَيْهِمْ﴾	07
89.....	﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ﴾	08
196.....	﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾	20
382 ، 381 ، 380 ، 215 ، 108.....	﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾	23
432 ، 426.....	﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ﴾	28
438.....	﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ﴾	34
102.....	﴿وَلَقَدْ - آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ﴾	51
256.....	﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾	69
447.....	﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾	101
174.....	﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾	104
243.....	﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾	107

سورة الحج

340.....	﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِرِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾	17
226.....	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾	52

سورة المؤمنون

- 14 ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾.....370
- 100-101 ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ فإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾.....398-397

سورة الفرقان

- 68-70 ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَعَمِلَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾.....452
- 70 ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَعَمِلَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾.....407

سورة الشعراء

- 88-89 ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾.....423-422
- 184 ﴿وَاتَّقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالْجِبِلَّةَ الْأُولَىٰ﴾.....366

سورة النمل

- 40 ﴿لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ﴾.....335
- 84 ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ إِنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾.....163

سورة القصص

- 07 ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾..... 230
- 84 ﴿وَمَا كُنْتَ تَرْجُوا أَنْ يُلْقَىٰ إِلَيْكَ الْكِتَابُ﴾..... 222، 223
- 88 ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾..... 131، 167-168، 185

سورة العنكبوت

- 64 ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ
الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾..... 437

سورة الروم

- 30 ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾..... 366

سورة لقمان

- 11 ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ﴾..... 368
- 13 ﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾..... 454
- 33 ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾..... 170

سورة السجدة

- 18 ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾..... 450

- ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ
يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ
الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ 428، 450

سورة الأَنْزَابِ

- ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتِمَ
النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ 163

سورة سَبَأِ

- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ 241

سورة فَاطِرِ

- ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي
أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ
كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ 190
- ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ 368
- ﴿وَلَا تَرَرُّ وَالزَّرَّةُ وَزَرٌّ أُخْرَىٰ﴾ 446-447

سورة بَلَسِ

- ﴿سَلَامٌ قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَحِيمٍ﴾ 150
- ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ
مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ 173

سورة الصافات

- ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ﴾، قَالَ 102
يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴿..... 219
- ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ 245 139
- ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ 199 164

سورة ص

- ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي 28
الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ 450

سورة الزمر

- ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ 356 07
- ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ - انْتَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو 09
رَحْمَةَ رَبِّهِ﴾ 306
- ﴿ذَٰلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ﴾ 391 16
- ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ 50
اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ 406
- ﴿لَئِنَ اشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ 232 65
- ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ 131 67
- ﴿وَأَوْرَثْنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُوا مِن الْهَنَةِ حَيْثُ نَشَاءُ﴾ 462 74

سورة غافر

411.....	﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَنَا اثْنَتَيْنِ وَأَخْيَبْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾	11
429.....	﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾	18
230.....	﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ﴾	34
	﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُلُوقًا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ	46
411.....	أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾	
	﴿فَلَمْ يَكْ يَنْفَعُهُمْ، إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ	85
398.....	فِي عِبَادِهِ، وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾	

سورة فصلت

218.....	﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾	12
370.....	﴿وَأَمَّا نُمُودٌ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾	17
	﴿حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا	19
174.....	كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾	

سورة الشورى

93.....	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾	11
142.....	﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾	51

سورة الزخرف

- ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾..... 94 02
- ﴿وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ﴾..... 166 61

سورة المذخر

- ﴿يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَى عَنْ مَوْلَى شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ إِلَّا مَنْ رَجِمَ اللَّهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾..... 42-41 426

سورة الباقية

- ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾..... 21 449

سورة الأحقاف

- ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾..... 247، 246 35

سورة ممت

- ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا فَأَنَّى لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ ذِكْرَاهُمْ﴾..... 19 162
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾..... 33 408

سورة الفتح

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾..... 131 10
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾..... 244 10
- ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾..... 307 15
- ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾..... 464 27

سورة الحجرات

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ
وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ
أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾..... 408 02
- ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمِنَّا... وَلَكِنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ
الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾..... 288 ، 285 ، 281 14
- ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾..... 302 15

سورة ق

- ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدِيَّ﴾..... 386 20

سورة الزماریات

- ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾..... 104 21-20
- ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ
مِّنَ الْمُسْلِمِينَ﴾..... 293 36-35
- ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾..... 125-124 56

سورة الطور

- 21 ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ 445

سورة النجم

- 15-13 ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾ 219 ، 210 ، 184
- 32 ﴿الَّذِينَ يَحْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِنَّمِ وَالْفَوَاحِشِ إِلَّا اللَّمَمَ﴾ 399
- 36 ، 37 ﴿أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَىٰ﴾ 264

سورة القمر

- 49 ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ 368

سورة الرحمن

- 25-24 ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ 91
- 68 ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ 226

سورة الواقعة

- 46-45 ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ وَكَانُوا يُصِرُّونَ عَلَىٰ الْحِنثِ الْعَظِيمِ﴾ 461

سورة الحديد

- 25﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ﴾ 263
- 57﴿لَا يُحِبُّ كُلُّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ 135

سورة المجادلة

- 22﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ 285

سورة الحشر

- 20﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ
الْفَائِزُونَ﴾ 450

سورة الجمعة

- 07﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ، أَبَدًا بِمَا قَلَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ 139

سورة المنافقون

- 08﴿وَرَلَّ اللَّهُ الْعِزَّةَ لِرَسُولِهِ﴾ 244

سورة التغابن

- 02﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾ 273، 335

سورة التبريم

06 ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾.....193

سورة الملك

10 ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾.....84

14 ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾.....368

سورة القلم

36-35 ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾.....450

سورة الحاقة

34-33 ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَلَا يَحِضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾.....461

سورة نوح

3-2 ﴿قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا﴾.....212

25 ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا﴾.....410

سورة الجن

23 ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾.....440، 452

سورة الممتثر

﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ 429..... 48

سورة القيامة

﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ 146..... 23-22

﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ 147..... 25-24

سورة الإنسان

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ 449، 335..... 03

سورة النبأ

﴿لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ 462-461..... 23

سورة التكوثر

﴿وَلَقَدْ رَعَاهُ بِالْأُنْفِ الْمُبِينِ﴾ 219، 210..... 23

سورة الانفطار

﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَشَرَتْ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ
وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ عَلِمْتَ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾ 167..... 5-1

﴿وَإِنَّ الْفُجَارَ لَفِي حَجِيمٍ يَصَلُّونَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾ 453..... 16-14

سورة المطففين

- 15﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُورُونَ﴾ 147.....
- 26﴿وَرَبِّي ذَٰلِكَ فَلَيتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ 437.....

سورة الأعراف

- 7-6﴿سَنُقَرِّبُكَ فَلَا تَنْسَىٰ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ 464، 234-233.....

سورة الشمس

- 08﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ 102.....

سورة الليل

- 09﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ﴾ 437.....
- 16-14﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ 461.....

سورة الشرح

- 04﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ 244.....
- 07﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ﴾ 33.....

سورة الزلزلة

- 8-7﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ 388.....

فهرس الأءارءء النبوءة

- 464 آءر من ٱءرء من النار رءل ٱقول فف النار: فاء ءنآن فاء منآن
- 392، 387 أءاءءء هلاء المءر.....
- 218 أءفانا فآءفف فءل صلاءة الءرء وهو أشءه ألى
- فذا ءءل أهل الءنة الءنة و أهل النار النار؛ ناءى مناء: فاء أهل الءنة، فذ لكفم
- 150 عءء الله موعءا.....
- 459 فذا ءءل أهل الءنة الءنة، وأهل النار النار، قام مؤءن بفهم: فاء أهل النار لا موت
- 353 فذا ءكر القءر فاسءكوا، فذا ءكرء النءوم فأمسءكوا.....
- 186 فذا صار أهل الءنة فلى الءنة وأهل النار فلى النار ءفء بالموت ءءى فءل بفن الءنة والنار
- 330 أرفع من كء ففء كان منافءا ءالصا.....
- 116 أسألك بكلك اسم هو لك سمءء به نفسك
- 278 أسعء الناس بشفاءءف فوم القفامة من قال لا فله إلا الله ءالصا مءلصا من قلبه ...
- 412 أكءر عذاب القبر من البول.....
- 454 ألا سمع فلى قول لءمان لابنه: ﴿فإن الشرك لظلم عظم﴾.....
- 141 أمءاه: هل رأى مءمء ؑؑؑ ربه؟ أف لفلة الإسراء.....
- 288 أمرء أن أءال الناس ءءى فقولوا لا فله إلا الله.....
- 169 أن أءرافا سأل النبفء ؑؑؑ عن الصور فقال : قرن فنفء ففء
- 417، 415 إن العبء فذا وءع فف قبره وءولف عنه أصحابه وإنه لفسمع قرع نعالهم.....
- 131 إن القلوب بفن أصبعفن من أصابع الرحمن
- 244 إن الله آءء إبراهفم ءلفلا وموسف فءفما وآنءءنف ءبفبا
- 398 إن الله ءعالى فقبل ءوبة العبء ما لم ففرءر.....
- فذا الله سفءلص رءلا من أمفءى على رؤوس الءلائق فوم القفامة... ففءرء بءاقءة
- 465، 406، 177 ففها: أسءهء أن لا فله إلا الله وأسءهء أن مءمءا عبءه ورسوله.....

- 281 إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ حُظَّهُ مِنَ الزَّنا أَدْرَكَ ذَلِكَ لَا مَحَالَةَ
- 446، 444 إِنَّ اللَّهَ يَرْفَعُ ذَرِيَةَ الْمُؤْمِنِ (البشر) فِي دَرَجَتِهِ، وَإِنْ كَانُوا دُونَهُ لَتَقَرَّبَ بِهَا عَيْنُهُ
- 329 إِنَّ الْمُخْتَلَعَاتِ وَالْمُتَرَعَّاتِ هُنَّ الْمُنَافِقَاتِ
- 319 إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَالشَّرْكِ وَالْكَفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ
- 352 أَنْ تُوْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ [...] وَبِالْقَدْرِ خَيْرِهِ وَشَرُّهُ
- 165 أَنْ تَلِدَ الْأُمَّةَ رَبَّتَهَا
- 116، 112 إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، مِائَةٌ إِلَّا وَاحِدًا
- 165 إِنَّ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يَرْفَعَ الْعِلْمَ وَيُظْهِرَ الْجَهْلَ، وَيَفْشُو الزُّنَى
- 307-306 أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِ بِي فَلِيظُنَّ بِي مَا شَاءَ وَإِذَا أَحَبَّ عَبْدِي لِقَائِي أَحْبَبْتُ لِقَاءَهُ ..
- 431 أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ، مِنْ مَرَّ عَلَيَّ شَرِبَ وَمَنْ شَرِبَ لَمْ يَظْمَأْ أَبَدًا
- 266 أَنْزَلْتُ صَحْفَ إِبْرَاهِيمَ أَوَّلَ لَيْلَةٍ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ
- 352 إِنَّكَ لَنْ تَجِدَ وَلَنْ تَبْلُغَ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى تُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ خَيْرِهِ وَشَرُّهُ
- 174 إِنَّكُمْ تُحْشَرُونَ إِلَى اللَّهِ حِفَاةَ عَرَاةٍ غُرُلًا
- إِنَّكُمْ لِتَعْلَمُونَ أَعْمَالًا هِيَ أَدَقُّ فِي أَعْيُنِكُمْ مِنَ الشَّعْرِ مَا كُنَّا نَعْدُّهَا عَلَى عَهْدِ
- 433 رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَّا مِنَ الْكِبَائِرِ
- 283 الْإِيمَانَ بَضْعَ وَسَبْعُونَ أَوْ وَسِتُونَ شَعْبَةً
- 301 الْإِيمَانَ مَكْمَلًا فِي الْقُلُوبِ زِيَادَتُهُ وَنَقْصُهُ كُفْرٌ
- 285 الْإِيمَانَ هَا هُنَا وَأَشَارَ إِلَى صُلْبِهِ
- 286 أَيْنَ اللَّهُ؟ قَالَتْ: فِي السَّمَاءِ؛ قَالَ: مَنْ أَنَا؟ قَالَتْ: أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ؛ قَالَ: أَعْتَقَهَا... ..
- 163 بَعَثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ
- 302 بَنِي الْإِسْلَامِ عَلَى خَمْسٍ
- 150 بَيْنَمَا أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي نَعِيمِهِمْ إِذْ سَطَعَ لَهُمْ نُورٌ فَرَفَعُوا أَبْصَارَهُمْ فَإِذَا الرَّبُّ جَلَّ جَلَالُهُ
- 285 التَّقْوَى هُنَا
- 329 ثَلَاثٌ مِنَ النِّفَاقِ: الْبِنَاءُ وَالْفَحْشُ وَالشَّحُّ
- 329 ثَلَاثٌ مِنْ كُنَّ فِيهِ فَهُوَ مُنَافِقٌ وَإِنْ صَامَ وَحَجَّ وَعَتَمَرُ
- 332 ثَلَاثَةٌ مِنْ أَصْلِ الْإِيمَانِ: الْكُفَّ عَمَّنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

- 464 ثمَّ يقول من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجه.....
- 366 جبلت القلوب على حبّ من أحسن إليها.....
- 164 جعد ققط أعور العين اليمنى كأنها عنة طافية.....
- 141 جتّان من فضة حلّيتهما وعانيتهما وما فيهما وجتّان من ذهب.....
- 448 جوزوا أيُّها المؤمنون فقد أطفأت أنواركم لهيبي.....
- 464 حتّى إذا صاروا فحما أذن في الشفاعة، فيخرجون ضبائر ضبائر.....
- 283 الحياء من الإيمان.....
- 363 نخلصتان لا تنفع معهما صلاة ولا صوم: الشرك واعتقاد الجبر.....
- 189 خلقت الملائكة من نور.....
- 283 دعه فإنّ الحياء.....
- 210 ذلك جبريل الكليلاً، ولم أره في صورته التي خلق عليها إلاّ مرتين.....
- 219 رؤيا الأنبياء وحي.....
- رجلان من أمّتي لا تنالهما شفاعتي: سلطان ظلوم غشوم وآخر غال في
- 430 الدين مارق منه.....
- 443 رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتّى يستيقظ.....
- 416 روي أنّ القبر ضغط أحد أبناء الرسول ﷺ.....
- 408 الرياء يحبط العمل كما يحبطه الشرك.....
- 446، 445 سألت ربّي في اللاهين فأعطانيهم خدماً لأهل الجنة.....
- سئل عن أفضل الأعمال فقال: إيمان لا شكّ فيه وجهاد لا غلول فيه
- 303-302 وحج مبرور.....
- 335 سباب المؤمن فسق وقتله كفر.....
- 363 سيكون من هذه الأمة قوم يعملون بالمعاصي ثمّ يقولون هي من الله قضاء وقدر
- 432 شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي.....
- 433 شفاعتي لمن قال: لا إله إلا الله مخلصاً من قلبه.....
- 404 الصلوات الخمس [...] مكفّرات ما بينهنّ إذا اجتنب الكبائر.....
- 430 صنفان من أمّتي لا تنالهما شفاعتي القدرية والمرجحة.....

- صنّفان من أمّي لا تناهما شفاعي سلطان ظلوم غشوم وغال في الدين يشهد
430 عليهم ويترأ منهم.....
- 430 صنّفان من أمّي لا تناهما شفاعي سلطان ظلوم غشوم وكل غال مارق.....
- 416 ضغطه القبر ضغطة اختلف فيها أعضاؤه.....
- 163 طلع النبي ﷺ علينا ونحن تناكر، فقال: ما تناكرون؟ قالوا: نذكر الساعة.....
- 412 عامّة عذاب القبر من البول.....
- 413 عذاب القبر حق؛ فمن لم يؤمن به عذب به.....
- 464 فيخرجون قد امتحشوا وعادوا فحما.....
- 89، 103، 104، كلّ مولود يولد على الفطرة.....
- 444
- 417 كيف بك إذا جاءك فتان قبرك منكر ونكير.....
- 245 لا تخيروني على موسى.....
- 319 لا ترجعوا بعدي كفّارا يضرب بعضكم رقاب بعض.....
- 267 لا تصدّقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم.....
- لا تطفأ نار رجل أشرك بالله وعاقّ والديه وساع بأخيه إلى جائر وقاتل نفس
363 محرّمة وحامل ذنبه على الله.....
- 329 لا تقوم الساعة حتّى يسود كلّ أمة منافقوها.....
- 429 لا تنال شفاعي أهل الكبائر من أمّي.....
- 430 لا تنال شفاعي الغالي في الدين والجافي عنه.....
- 430 لا تنال شفاعي سلطانا غشوما للناس ورجلا لا يراقب الله في اليتيم.....
- 244 لا يدخل الجنّة أحد من الأنبياء حتّى أدخلها أنا.....
- 319 لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن.....
- 430 لا ينال شفاعي زان ولا سارق ولا ملعن على حمر.....
- لَمَّا خلق الله آدم ﷺ أخرج من ظهره ذرّيته كالذرّ؛ فأخذ موثيقهم
373 وأمرهم بالسجود.....
- 427 لن يدخل أحدا منكم عمله الجنّة [...] قال: ولا أنا إلا أن يتغمّدني الله بفضل ورحمة

- 445 الله إذ خلقهم أعنم بما كانوا عاملين.
- 445-444 لو رأيت مكانهما لأبغضتهما، قالت: يا رسول الله: فولدي منك.
- 319 ليس بين العبد والكفر إلا تركه الصلاة.
- 429 ليست شفاعتي لأهل الكبائر.
- 197 المؤمن أفضل إليّ من بعض الملائكة.
- 197 المؤمن أكرم على الله من ملائكته.
- 329 ما أخاف عليكم بعدي مؤمنا ولا كافرا: أما المؤمن فيحسبه إيمانه.
- 361 ما العمل يا رسول الله؟ في أمر مبتدئ مستأنف أم في أمر قد فرغ منه؟
- 427 ما من أحد يدخل الجنة إلا بعمل صالح وبرحمة الله وشفاعتي.
- 277 ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك إلا أدخل الجنة؛ قلت وإن زنى وإن سرق.
- ما من مسلم يحضر صلاة مكتوبة... إلا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم
- 405 يأت كبيرة.
- 437 ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار.
- 232 ما منكم من أحد إلا وقد وكل به قرينه من الجن يلم بشر.
- 431 ما منكم من أحد يدخل الجنة إلا بعمل صالح وبرحمة الله وشفاعتي.
- مر رسول الله ﷺ بمخاض من حيطان المدينة - أو مكة - سمع صوت إنسانين
- 412 يعذبان في قبورهما (قبورهما).
- ملعون من سأل بالله بوجه الله وملعون من سئل بوجه الله ثم لم يعط
- 495 ما لم يُسأل هجرا.
- 117 من أحصاها دخل الجنة.
- 458 من اقتطع من مال امرء مسلم شيئا يمين كاذبة، فقد أوجب الله له النار.
- 398 من تاب وقد بلغت روحه حلقه تاب الله عليه.
- 319 من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر.
- 459 من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها بطنه في نار جهنم.
- من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه له، ومن وعده على عمل
- 389 عقابا فهو بالخيار.

- 191 نضح جبريل فرجه بعد الوضوء يريني كيف أفعل
- 329 النفاق أن تقرّ بالإسلام ولا تعمل به.....
- 373 هذا فعلي فيما أملك، فلا تلمني فيما تملك ولا أملك.....
- 148 هل تضارون في القمر ليلة البدر؟ قالوا: لا يا رسول الله؛ قال: فهل تضارون...
.....
- 387 هلك المتطعون.....
- 387 هلك المصرُ.....
- 387 هلك المصرُون.....
- 219 وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول.....
- 232 وأنا، لكن أعاني الله عليه فأسلم.....
- والأنبياء ومن اتَّبَعَهُم محبوسون والأولون والآخرون... فيقولون:
لو استشفعنا إلى ربِّنا.....
- 425-424 والصراط الإسلام.....
- 182 وعزَّتِي وجلالي لأوثرنَّ حبيبي على خليلي.....
- 244 وعلى باب الصراط داع يقول: يا أيها الناس ادخلوا الصراط جميعا.....
- 179 ولا أقول: إنَّ أحدا أفضل من يونس بن متى عليه السلام.....
- 245 ويبلَى كلُّ شيء من الإنسان إلاَّ عجب ذنبه.....
- 168 يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت فشا لنفسك ما تشاء.....
- 352 يا رسول الله الإيمان يزيد وينقص؟ فقال ﷺ: «نعم يزيد حتى يدخل صاحبه
الجنة و ينقص.....»
- 301 يا رسول الله: كم وفي عدّة الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا.....
- 227 يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟.....
- 148 يا فاطمة بنت محمد ويا صفية عمة محمد اشتريا أنفسكما من الله.....
- 430، 426 يسَلِّط على الكافر في قبره تسعة وتسعين تَنِينًا تنهشه.....
- 412 يقال لأهل الجنة: يا أهل الجنة خلود لا موت.....
- 459

فهرس القواني

463	الوافر	مجهول	وَصَارَ الْقَارُ كَالسَّبِينِ الْحَلِيبِ	إِنَّمَا مَا شَابَ الْغُرَابُ أَتَيْتُ أَهْلِي
146	الوافر	حسان	إِلَى الرَّحْمَنِ يَأْتِي بِالْفَلَاحِ	وَجُوهُ يَوْمَ بَسْرٍ نَاطِرَاتُ
390	الطويل	ابن الطفيل	لَمَخْلِفُ إِبِعَادِي وَمَنْجَزُ وَعْدِي	وَإِنِّي وَإِنْ أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ
50	الطويل	اطفيش	لِيَبِينَكَ يَا رَبِّ وَيَا مُظْهِرَ النُّخْرِ	وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ الْمُجَدِّدَا
			وَخِذْمَةَ رَبِّي وَالْجِهَادُ لِنَدِي الْكُفْرِ	لَوْلَا ثَلَاثُ هُنَّ: تَعْلِيمُ جَاهِلٍ
37	الطويل	اطفيش	وَالْأَفْمَا الْحَيَاةُ وَالْمَرْءُ فِي قَهْرٍ	لَمَا كُنْتُ أَحْسَى الْمَوْتَ وَالْمَوْتُ لَأَزِمُ
			مَخْصُومَةً بِالْمُتَّقِينَ الرُّكُوعِ	وَعِنْدَنَا شِفَاعَةُ الشُّفْعِ
435، 426	الرجز	اطفيش	وَلَا لِأَهْلِ الشَّرْكِ عِنْدَ الْخُشْعِ	وَلَا تَكُونَ لِلْعُصَاةِ اللَّكْعِ
435، 422	الرجز	اطفيش	كَالْأَنْبِيَاءِ وَالشُّهَدَاءِ وَمَنْ وَقَى	وَعِنْدَنَا يَشْفَعُ غَيْرُ الْمُطْفَى
177	الطويل	أبو طالب	لَهُ شَاهِدٌ مِنْ نَفْسِهِ غَيْرُ عَائِلٍ	بِمِيزَانٍ قَسِطٍ لَا يَخِيسُ شَعِيرَةً
439	الخفيف	الأعشى	سَتْ لَكُمْ خَالِدًا خُلُودَ الْجِبَالِ	لَنْ تَزَالُوا كَذَلِكَمْ ثُمَّ لَا زَلْ
147	الكامل	مجهول	نَظَرَ الْحَجِيجِ إِلَى طُلُوعِ الْهَلَالِ	كُلُّ الْخَلَائِقِ يَنْتَظِرُونَ سِجَالَهُ
217	الطويل	مجهول	بِيَابِلِ أَبِي أَوْفَى فَعُمْتُ عَلَى رَحْلِ	وَأَوْحَى إِلَيَّ اللَّهُ أَنْ قَدْ تَأْمُرُوا
391	البيسط	مجهول	صَبَقَ الرُّوَايَةَ مَا قَالُوا بِمَا فَعَلُوا	قَوْمُ إِنَّا وَعَدُوا أَوْ أَوْعَدُوا غَمَرُوا
320	الكامل	عترة	وَالْكَفْرُ مُخِثَةٌ لِنَفْسِ الْمُنْعَمِ	ثَبِثْتُ عَمْرًا غَيْرَ شَاكِرٍ نِعْمَتِي
439	الكامل	لييد	صُمًّا خَوَالِدُ مَا يَبِينُ كَلَامَهَا	فَوَقَفْتُ أَسْأَلُهَا وَكَيْفَ سَأَلْنَا
			وَلَا خَالِدًا إِلَّا الْجِبَالَ الرُّوَايَا	أَلَا لَا أَرَى عَلَى الْحَوَاكِمِ بَاقِيَا
• 439	الطويل	زهير	وَأَيَّامُهُ مَعْدُونَةٌ وَاللَّيَالِيَا	وَالْأَسْمَاءَ وَالنُّجُومَ وَرَبَّنَا

فهرس الأعلام

- أ -

آدم عليه السلام: 184، 193، 197، 198، 213، 238، 240،

241، 242، 242، 247، 248، 263، 264،

424

الأمدي علي بن أبي علي: 127، 251، 259

إبراهيم عليه السلام: 140، 148، 213، 219، 240، 241، 242،

244، 247، 256، 264، 265، 266، 424

إبراهيم البيجوري: 114، 151، 227، 247، 250، 284، 298،

301، 351

إبراهيم الزين: 320

إبراهيم القرادي: 21، 40، 497

إبراهيم بابيز: 29

إبراهيم بحاز: 296

إبراهيم بن يوسف اطفيش: 26، 42، 46، 48، 491

إبراهيم بن أبي بكر حفار: 24، 25، 26، 27، 45، 46، 54، 55، 56،

57، 62، 495

إبراهيم طلاي: 19، 20، 21، 27، 483

إبليس: 342، 362

ابن أبي العز علي بن علي بن محمد: 126، 143، 145، 150، 177، 180، 186،

199، 200، 208، 226، 228، 229، 242،

246، 265، 269، 273، 276، 303، 322،

358، 360، 378، 379، 380، 414، 416،

417، 418، 423، 427، 430

ابن أبي حاتم: 329

- ابن أبي شيبة: 329
- ابن أبي مُلَيْكَةَ: 330
- ابن الأثير: 427 ، 258 ، 180 ، 116
- ابن الجوزي: 259 ، 150
- ابن الراوندي يحيى بن إسحاق: 276
- ابن المهرم: 197
- ابن النضر أحمد: 254 ، 237 ، 226 ، 167 ، 73 ، 52 ، 34 ، 29
- 256 ، 275 ، 277 ، 280 ، 288 ، 289 ، 312
- 314 ، 325 ، 358 ، 361 ، 386 ، 483 ، 484
- ابن تعاريت سعيد بن علي، التعاريتي: 468 ، 322 ، 291 ، 236 ، 235 ، 145
- ابن تيمية أحمد: 298 ، 294 ، 283 ، 281 ، 152 ، 145 ، 130
- 302 ، 303 ، 316 ، 322 ، 331 ، 378 ، 417
- 423 ، 424 ، 427 ، 444 ، 445 ، 446
- ابن حَبَّان: 373 ، 116
- ابن حجر العسقلاني: 444 ، 443 ، 380 ، 379 ، 331 ، 322 ، 259
- ابن حزم: 212
- ابن خزيمة: 464
- ابن خلدون: 167 ، 24
- ابن خلفان: انظر: سعيد بن خلفان
- ابن عباس عبد الله: 322 ، 320 ، 229 ، 166 ، 159 ، 142 ، 46
- 353 ، 402 ، 406 ، 444 ، 496
- ابن عدي عبد الله: 430 ، 366 ، 171
- ابن عساكر علي بن الحسن: 244 ، 171
- ابن غلبية: 493
- ابن عمر عبد الله: 428 ، 301 ، 93
- ابن عمرو: 352

- ابن قيم الجوزية: 467 ، 93
- ابن كثير: 177
- ابن ماجة: 412 ، 398 ، 177 ، 150
- ابن مالك: 484
- ابن مسعود عبد الله: 448 ، 447 ، 406 ، 322
- ابن منظور محمد بن كرم: 262 ، 231 ، 180 ، 159 ، 146 ، 136 ، 91
- 448 ، 440 ، 400 ، 266
- ابن هشام: 492
- أبو إسحاق إبراهيم اطفيش: 63 ، 60 ، 59 ، 40 ، 38 ، 27 ، 25 ، 24 ، 23
- 479 ، 342
- أبو اسحاق إبراهيم بن قيس الحضرمي: 335 ، 325
- أبو الأعلى المودودي: 228 ، 200 ، 160 ، 159
- أبو البقاء الحسيني: 347
- أبو الحسن الأشعري: 146 ، 145 ، 143 ، 136 ، 135 ، 130 ، 114 ، 81
- 147 ، 148 ، 151 ، 154 ، 275 ، 280 ، 358
- 444 ، 432 ، 427 ، 422 ، 378 ، 375 ، 374
- أبو الخطّاب عبد الأعلى بن السمح: 296
- أبو الربيع سليمان بن زرقون: 342
- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: 342
- أبو العباس أحمد بن محمد بن بكر: 486
- أبو القاسم يحيى بن أبي القاسم الداوي: 494 ، 486 ، 482
- أبو اليقظان إبراهيم بن عيسى حمدي: 46 ، 45 ، 44 ، 38 ، 35 ، 27 ، 26 ، 25 ، 24
- 53 ، 51 ، 56 ، 57 ، 60 ، 61 ، 63 ، 74
- 483 ، 482 ، 479
- أبو أوفى: 217
- أبو بكر الصديق: 373 ، 296

- أبو بكر مُحَمَّد بن الطَّيِّب بن مُحَمَّد بن جعفر: ... 113
- أبو جعفر النَّحَّاس: 265
- أبو خزر يغلا بن زلتاف: 342، 296
- أبو داود السجستاني: 432، 417، 352، 332، 258
- أبو ذرَّ الغفاري: 277، 267، 228، 227
- أبو زكرياء يحيى بن الخير الجناوني: 484، 482-481، 391، 335، 316، 123، 71
- أبو زكرياء فصيل بن أبي مسور: 20
- أبو زكرياء يحيى بن أبي بكر الوارجلاني: 52
- أبو زكرياء يحيى بن صالح الأفضلي: 44، 30، 22
- أبو زيد مُحَمَّد بن أبي الخطاب القرشي: 439
- أبو سعيد الكدمي: 287، 282
- أبو سلمة الجهني: 116
- أبو سهل الهلالي، بشر بن المعتمر: 184
- أبو طالب بن عبد المطلب: 423، 177
- أبو عاصم العبداني: 150
- أبو عبد الله مُحَمَّد بن بكر: 55، 20، 19
- أبو عبد الله مُحَمَّد بن عمرو بن أبي ستّة: 482، 304، 71
- أبو عبيدة مسلم: 429، 372، 361، 360، 296، 46
- أبو عزيز: 44
- أبو عمار عبد الكافي: 309، 298، 297، 254، 213، 208، 104، 28
- 316، 318، 319، 321، 350، 356، 357
- 372، 389، 390، 391، 457، 458، 487
- أبو عمرو عثمان بن خليفة السوفي: 486
- أبو غانم الخراساني: 488، 309
- أبو نصر فتح بن نوح: 487، 486، 484
- أبو نُعَيْم: 389، 366، 352، 150

- أبو هاشم: 378
- أبو هريرة: 433 ، 428 ، 244 ، 197 ، 148
- أبو يحيى زكرياء الأنصاري: 486
- أحمد بن حمزة الرفاعي: 55
- أحمد بن حنبل: 380 ، 379 ، 227 ، 180 ، 179 ، 169 ، 116
- 464 ، 448 ، 416 ، 412 ، 405
- أحمد توفيق المدني: 36
- أحمد زيني دحلان: 52
- أحمد عبد الغفور عطار: 168
- أحمد عرابي: 18
- الأخضري: 495
- إدريس عليه السلام: 264
- الأصبهاني الراغب: 258 ، 257
- الأعشى: 439
- الألباني محمد ناصر الدين: 266 ، 258 ، 191 ، 177 ، 169 ، 164 ، 150
- 413 ، 412 ، 398 ، 353 ، 333 ، 329 ، 301
- 464 ، 446 ، 445 ، 432 ، 430 ، 416
- الألوسي: 33
- إلياس عليه السلام: 438
- أم موسى عليها السلام: 230
- أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم: 428
- أحمد بن سليمان ابن ادريسو: 58
- أمزيان: 367
- الأمير عبد القادر بن محي الدين: 18
- أنس بن مالك: 464 ، 433 ، 389
- الإنكليزي: 490
- أوعوشة بكير بن سعيد: 292 ، 76 ، 28 ، 17

الإيجي عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين: 183، 184، 232، 237، 239، 253، 254،
312، 358، 359، 390، 392، 410، 411،
413، 415، 483

- ب -

الباب العالي: 496
الباقلاني أبو بكر: 106، 113، 116، 137، 145، 146، 259،
280، 390، 432، 461

باي تونس: 491
البخاري: 89، 112، 141، 142، 148، 163، 165،
168، 174، 186، 210، 218، 219، 245،
258، 259، 268، 278، 279، 281، 283،
288، 301، 302، 303، 307، 319، 320،
322، 329، 330، 331، 335، 412، 415،
425، 426، 431، 433، 437، 443، 444،
445، 454، 459، 464

براهمي: 212
برغش (السلطان): 492
البزّار: 116، 464
البيستاني: 212، 213
بشر بن المعتمر: 184
البطاشي سليمان بن محمد: 439
البغدادي، أبو منصور عبد القاهر: 103، 137، 138، 151، 234، 235، 236،
242، 247، 251، 297

البيغوي: 444
البلخي أبو القاسم: 184
بهون بن إبراهيم فخار: 35

اليضاوي: 91

البيهقي: 464 ، 417 ، 366 ، 197

- ت -

الترمذي: 244 ، 177 ، 171

التلاتي أبو سليمان داود: 494 ، 483 ، 482 ، 342

التلاتي عمرو بن رمضان: 488 ، 487 ، 486 ، 435 ، 426 ، 422 ، 407 ، 400

تيفغورين بن عيسى الملشوطي: ، 116 ، 103 ، 102 ، 96 ، 89 ، 85 ، 73 ، 34

، 140 ، 136 ، 135 ، 133 ، 129 ، 128 ، 119

، 179 ، 178 ، 177 ، 165 ، 151 ، 147 ، 141

، 236 ، 235 ، 233 ، 221 ، 182 ، 181 ، 180

، 319 ، 314 ، 311 ، 309 ، 273 ، 263 ، 237

، 330 ، 328 ، 326 ، 325 ، 324 ، 321 ، 320

، 365 ، 360 ، 358 ، 353 ، 335 ، 333 ، 332

، 388 ، 387 ، 386 ، 385 ، 376 ، 372 ، 366

، 421 ، 418 ، 417 ، 415 ، 391 ، 390 ، 389

، 432 ، 431 ، 430 ، 429 ، 427 ، 425 ، 423

483 ، 465 ، 457 ، 456 ، 452 ، 434 ، 433

- ث -

الثعالي عبد العزيز: 60

الشميني عبد العزيز: ، 90 ، 58 ، 48 ، 46 ، 45 ، 44 ، 30 ، 22

، 183 ، 181 ، 178 ، 138 ، 127 ، 106 ، 103

، 235 ، 234 ، 232 ، 226 ، 221 ، 220 ، 200

، 342 ، 282 ، 275 ، 269 ، 254 ، 251 ، 236

484 ، 414 ، 407 ، 377

- ج -

جابر بن زيد: 429 ، 415 ، 372 ، 360 ، 46 ، 19

جابر بن عبد الله:	150
الجبائي أبو علي:	184
الجريري علي:	489
الجشمي الحاكم:	276
الجعيري فرحات:	20 . 71 . 72 . 73 . 74 . 76 . 94 . 95
	103 ، 113 ، 114 ، 117 ، 120 ، 124 ، 133
	137 ، 138 ، 153 ، 236 ، 303 ، 304 ، 317
	325 ، 342 ، 347 ، 349 ، 350 ، 351 ، 357
	358 ، 360 ، 363 ، 366 ، 371 ، 372 ، 377
	394 ، 404 ، 407 ، 413 ، 425 ، 442 ، 443
	448 ، 451 ، 468 ، 479 ، 484 ، 486 ، 487
جمال الدين الأفغاني:	18
جميل بن حميس:	420
جهم بن صفوان:	276
جولد تسيهر:	378
الجوهري:	168 ، 262
الجويني، إمام الحرمين:	301 ، 375
الجيظالي إسماعيل:	71 ، 101 ، 187 ، 190 ، 195 ، 200 ، 217
	220 ، 263 ، 269 ، 295 ، 304 ، 337 ، 339
	353 ، 366 ، 482 ، 487 ، 494

- ح -

الحاج سعيد محمد بن أيوب:	انظر: محمد بن أيوب الحاج سعيد
الحاج سعيد يوسف:	انظر: يوسف الحاج سعيد
حاجي خليفة:	47
الحارث الأعور:	329
الحارثي سالم بن حمد:	482

- الحافظ العراقي: 373
- الحاكم النيسابوري 116، 177، 179، 417، 433-434، 444
- الحجاج بن يوسف: 360
- حديفة بن أسيد: 163
- حديفة بن اليمان: 329، 330
- حسان بن ثابت: 146
- الحسن البصري بن يسار: 142، 166، 322
- حسن البنا: 292
- حسن محمود عبد اللطيف: 127
- حمو بابا موسى: 483
- حمو بن كاسي: 45
- حمو عيسى النوري: 21، 27
- حمود بن محمد: 491
- حمى الطاهر: 490
- خ -
- خديجة أم المؤمنين: 444
- الخضر عليه السلام: 438
- الخطيب التبريزي، محمد بن عبد الله: 333، 412، 445
- الخليل بن أحمد: 486
- الخليل بن شادان: 325
- الخليلي أحمد بن حمد: 94، 146، 147، 149، 235، 295، 439، 440، 455
- الخليلي محمد بن عبد الله: انظر: محمد بن عبد الله، الخليلي
- خميس بن سعيد الرستاقى: 303
- د -
- الدارمي: 191، 329

داود التميمي: 265 ، 264 ، 241 ، 240

داود لعللي: 58

داي الجزائر: 21 ، 20

دحية الكندي بن خليفة بن فروة: 192

الدرجيني أبو العبّاس أحمد بن سعيد: 20 ، 46 ، 90 ، 208 ، 296 ، 342 ، 360

488 ، 486 ، 413

الديلملي: 244 ، 197

- ذ -

الذهبي شمس الدين: 177 ، 150

- ر -

الرازي مُحَمَّد بن عمر بن الحسن الفخر: 106 ، 130 ، 139 ، 143 ، 146 ، 147 ، 148 ،

152 ، 232 ، 239 ، 264 ، 291 ، 301 ، 360 ،

361 ، 411 ، 455 ، 468

الربيع بن حبيب: 46 ، 79 ، 133 ، 138 ، 142 ، 151 ، 152 ،

164 ، 210 ، 218 ، 219 ، 281 ، 329 ، 330 ،

352 ، 362 ، 372 ، 373 ، 408 ، 424 ، 425 ،

426 ، 427 ، 429 ، 430 ، 488

رحمة الله الهندي: 52

رشيد رضا محمد: 160 ، 216 ، 217 ، 224 ، 253 ، 260 ، 261 ،

455 ، 468

الرقاشي: 150

الرواحي ناصر بن سالم: 129

روفو: 19

- ز -

الزبيدي محمد مرتضى: 183 ، 188 ، 195 ، 250

الزركلي خير الدين: 18 ، 36 ، 52 ، 60 ، 113 ، 117 ، 141 ،

،192، ،171، ،170، ،166، ،160، ،152، ،142
،278، ،276، ،258، ،239، ،237، ،230، ،208
،361، ،331، ،330، ،325، ،320، ،303، ،298
،486، ،485، ،484، ،416، ،380، ،379، ،375
،495، ،487

زعيمة الباروني: 59

الزنجشيري، محمود بن عمر بن أحمد الخوارزمي: 113، ،138، ،226، ،247، ،263

زنانة: 19

الزهري: 278

زهير بن أبي سلمى: 439

الروزني عبد الله الحسين: 439

- س -

سالم بن يعقوب: 29

السالمي عبد الله بن حميد: ،86، ،90، ،101، ،103، ،120، ،133، ،134، ،140،

،179، ،176، ،169، ،168، ،153، ،149، ،143

،231، ،202، ،199، ،190، ،185، ،183، ،181

،248، ،246، ،245، ،242، ،236، ،235، ،234

،295، ،287، ،285، ،282، ،254، ،250، ،249

،385، ،378، ،357، ،322، ،321، ،319، ،318

،425، ،423، ،421، ،420، ،415، ،414، ،411

492، ،468، ،459، ،451، ،433، ،431، ،429

سبط المارديني: 485

السندويكشي أبو عبد الله محمد بن سعيد: ،74، ،487

سني: 303

سراقة بن مالك بن جشعم: 361

سعد بن معاذ: 416

- سعيد الخوري: 250
- سعيد بن جبير: 322، 166
- سعيد بن خلفان: 490، 34
- سعيد بن علي: 492
- سعيد بن يوسف وينتن (الحاج): 490، 58، 44
- سليم بن منصور: 448
- سنيم قسطون: 39
- سليمان بن عيسى (الحاج): 45-44
- سليمان السليمان: 194
- سليمان باشا الباروني: 59، 38
- سليمان بن ناصر: 492
- سهر رشاد: 86
- السيوطي جلال الدين: 250، 229، 224، 197، 171، 170، 50
- 389، 366، 353، 329، 303، 266، 257
- 485، 475، 446، 417، 405

- ش -

- شاخت: 487، 63
- الشافعي الإمام: 75
- الشريف بن يعلى: انظر: محمد بن أحمد الحسيني العلوي الشريف
- الشمّاخي أحمد بن سعيد، أبو العبّاس: 488، 486، 482، 360، 342-341، 70، 24
- الشمّاخي عامر بن علي: 310، 309، 273، 247، 241، 104، 70
- 487، 468، 377، 353، 335، 314
- الشهرستاني: 221، 213، 212
- شيت بن آدم: 264، 213

- ص -

- صالح السليمان: 274

- صالح المرّي: 258
- صالح بن عمر لعلي (الحاج): 489 ، 481 ، 181 ، 40
- صالح بن عيسى اطفيش: 43
- صالح بن عيسى الحارثي: 469
- الصالحى أبو الحسين: 276
- الصالحى أبو عبد الرحمن: 276
- صفية بنت عبد المطلب: 430 ، 426
- ض -
- الضحاك بن مزاحم: 229
- ط -
- طاهر الجزائري: 228
- الطبراني: ، 448 ، 430 ، 353 ، 258 ، 244 ، 227 ، 171 ، 495
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: 264 ، 166 ، 143
- طه عبد الرؤف: 93
- ع -
- عائشة أم المؤمنين: 210 ، 142 ، 141 ، 46
- عامر بن الطفيل: 390
- عامر بن مسعود: 493
- العبادي: 490
- عبد الجبار القاضي: ، 191 ، 184 ، 180 ، 178 ، 134 ، 127 ، 117 ، 232 ، 229 ، 226 ، 225 ، 224 ، 215 ، 193 ، 293 ، 276 ، 247 ، 238 ، 236 ، 235 ، 234 ، 396 ، 393 ، 378 ، 375 ، 368 ، 323 ، 317 ، 414 ، 413 ، 412 ، 407 ، 406 ، 398 ، 397 ، 432 ، 431 ، 429 ، 427 ، 422 ، 418 ، 415

433، 442-443، 453، 459، 462، 463.

465، 466، 467

- عبد الحنيم محمود: 380
- عبد الحميد الثاني: 53
- عبد الحميد بن باديس: 282، 284
- عبد الرحمن بن علي بن محمّد الشيباني: 164، 408
- عبد الرحمن بكلي: 22، 40، 52، 53، 71
- عبد الرحمن بن رستم: 296، 342
- عبد الرحمن عميرة: 90
- عبد الصبور شاهين: 37
- عبد القادر المجاوي: 59
- عبد القادر جغول: 39، 51
- عبد الكريم الخطيب: 167، 347، 379
- عبد الكريم عثمان: 127
- عبد الله بن أبي بن سلول: 326
- عبد الله بن أحمد: 445
- عبد الله بن إياض: 19
- عبد الله بن عيسى اطفيش: 43
- عبد الله بن محمّد بن عبد العزيز (الجدّ الأوّل للقطب): 43
- عبد الله كقطابلي: 63، 64
- عبد المجيد بن حمده: 127، 152، 371
- عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم: 413
- عبيد بن الأبرص: 217
- عبيد بن عمير: 219
- عثمان باشا: 21
- عدون بن يوسف: 44

- عدون جهلان: 485 ، 483 ، 325 ، 63 ، 56
- العتيمين مُحَمَّد صالح: 263
- عصام الدين إبراهيم بن مُحَمَّد بن عرب: 484 ، 47
- العقاد عبَّاس محمود: 121
- العقبي: 490 ، 80 ، 75 ، 55 ، 53 ، 52 ، 50
- علي بن أبي طالب: 443 ، 301 ، 259 ، 142
- علي بن حمود: 492 ، 491
- عني بن يزيد: 227
- علي يحيى معمر: 488 ، 313 ، 241 ، 71 ، 39 ، 20
- عنيش مُحَمَّد بن أحمد: 52
- عمار الطالبي: 104
- عمر بن الحاج سعيد (عمر نتموسني): 48 ، 43
- عمر بن الخطَّاب: 93 ، 33 ، 23
- عمر بن سليمان: 44
- عمر بن صالح: 45
- عمر بن يحيى (الحاج): 60 ، 35
- عمر بن يوسف: 490
- عمر بن يوسف عبد الرحمن: 56
- عمر سليمان الأشقر: 464 ، 380 ، 374 ، 367 ، 260 ، 243 ، 234
- عمران: 230
- عمر النامي: 296
- عمرو بن جميع أبو حفص: 295 ، 284 ، 273 ، 263 ، 241 ، 240 ، 72
- 484 ، 342 ، 340 ، 336 ، 304
- عمروس بن فتح: 296
- عنزة بن شدَّاد: 320
- عيسى ابن مريم ^{عليه السلام} المسيح: 241 ، 214 ، 175 ، 171 ، 166 ، 165 ، 41
- 425 ، 370 ، 265 ، 263 ، 255 ، 247

عيسى بن يوسف اطفيش: 26
العيبي محمود بن أحمد: 495

- غ -

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: 152، 153، 154، 170، 181، 196، 298.
373، 331، 307
الغزالي محمد (المعاصر) 406، 465، 466

- ف -

فؤاد سيد: 178
فاطمة الزهراء: 426، 430
فتح الله خليف: 107، 207، 209، 211، 213، 213، 214.
254، 255، 259، 260، 287، 288، 326
فرصوص أحمد: 46، 55، 56، 61، 239
فرعون: 411
الفيروز آبادي: 101، 113، 119، 159، 162، 166، 172.
176، 177، 216، 224، 225، 262، 292
320، 324، 347، 385، 395، 421، 440
فيصل بن حمود: 492

- ق -

قتادة بن النعمان 259
القرطبي: 347، 440
القسطلاني أحمد بن محمد: 331
القليصادي علي بن محمد: 25، 484

- ك -

الكندي أبو عبد الله محمد بن إبراهيم: 482
كوبرلي: 38، 40، 53، 57، 63، 127، 133، 313.
372، 479، 483، 496

- ل -

نبيد بن ربيعة: 439

لويس دافيد: 63 ، 57 ، 56 ، 51

- م -

الماتوريدي أبو منصور: 107 ، 145 ، 208 ، 277 ، 280 ، 293 ، 302 ،

351 ، 304

ماروت: 194

ماسكوراى، إميل: 52

مالك بن أنس: 311

مالك بن نبي: 37

مامة ستي بنت الحاج سعيد: 24

الميرد أبو العبّاس: 320 ، 321

متولي الشعراوى: 416

متى (إنجيل): 241

مجاهد بن جبير: 142 ، 229 ، 322 ، 443

محمدّ أبو الفضل إبراهيم: 50

محمدّ إقبال: 121 ، 167 ، 277 ، 281 ، 290

محمدّ الصالح الجابري: 61

محمدّ الصالح عثيمين: 263

محمدّ الغزالي: 106 ، 121 ، 145 ، 152 ، 260 ، 279

محمدّ المدني: 244 ، 352

محمدّ بن أحمد الحسيني العلوي الشريف: 47 ، 482

محمدّ بن أيّوب الحاج سعيد: 17 ، 24 ، 34 ، 62

محمدّ بن بابّه الشيخ بالحاج: 17 ، 18

محمدّ بن الموصلي: 467

محمدّ بن سعود: 47

- محمد بن سليمان مطهري: 27
- محمد بن عبد الله الخليلي: 34، 182، 419، 468، 493
- محمد بن عبد العزيز (الجد الأعلى للقطب،
المعروف بالشيخ بامحمد)..... 43
- محمد بن عثمان: 445
- محمد بن عيسى ازبار: 44، 45، 48
- محمد بن موسى باباعمي: 57
- محمد بن يعلى: 47
- محمد حامد الفقي: 116
- محمد حقي بن علي: 52
- محمد خليل الهراس: 130، 265، 282، 284، 297
- محمد سليمان حسب الله: 52
- محمد عبد القادر عطا: 46، 416
- محمد عبده: 18، 126، 154، 160، 269، 394، 455
- محمد عثمان: 259
- محمد علي دَبُوز: 19، 22، 23، 24، 26، 27، 29-30، 32
- 35، 38، 39، 42، 43، 44، 45، 46، 48
- 51، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 62
- 479، 483
- محمد علي ناصر: 234، 235، 236، 247، 280
- محمد عمارة: 167، 279
- محمد فؤاد عبد الباقي: 131
- محمد محمود إسماعيل: 86
- محمد مرسي عامر: 113
- محمد ناصر: 21، 24، 40، 60، 497
- محمد ناصر الجعفري: 247

- 378 محمد يوسف موسى:
 221 محمد بن كرم:
 160 محمود الخالدي:
 265 محمود بن الشريف:
 189 ، 85 محمود شلتوت:
 495 ، 494 ، 486 المرادي الحسن بن قاسم:
 175 مرقس:
 447 ، 230 مريم (عليها السلام):
 141 مسروق بن الأجدع بن مالك:
 189 ، 177 ، 165 ، 163 ، 150 ، 141 ، 131 مسلم بن الحجاج:
 380 ، 362 ، 319 ، 286 ، 285 ، 283 ، 232
 459 ، 458 ، 427 ، 404 ، 387
 164 المسيح الدجال:
 89 مصطفى ديب البغا:
 177 مصطفى عبد الواحد:
 279 مصطفى محمد عمارة:
 487 ، 443 ، 360 ، 325 ، 74 المصعب يوسف بن محمد:
 296 المعز لدين الله:
 114 ، 106 مكارثي يوسف:
 114 ، 106 مكارثي يوسف:
 180 ، 179 المناوي عبد الرؤوف:
 279 المنذري الحافظ:
 430 منيع:
 167 ، 166 المهدي المنتظر:
 218 ، 214 ، 141 ، 140 ، 139 ، 137 ، 136 موسى السبكي:
 247 ، 246 ، 245 ، 244 ، 241 ، 240 ، 220
 424 ، 265 ، 264 ، 263 ، 260 ، 255

موسى بن عامر: 488

موسى بن يوسف اطفيش: 26

- ن -

نجيب العقريقي: 52

النخعي إبراهيم: 142

النسائي: 373، 329، 303

النظام: 378

نوح السبلي: 138، 140، 212، 240، 242، 247، 248،

265، 274، 411، 424، 438

النوي يحيى بن شرف: 379، 380

النيسابوري الحاكم: انظر: الحاكم

- ه -

هاروت: 193، 194

هود السبلي: 212، 274

الهيثمي علي بن أبي بكر: 197، 227، 244، 258، 319، 320، 329،

430، 445، 448، 464

- و -

وينسك: 89

الوارجلاني أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم: 28، 90، 103، 106، 121، 123، 133، 138،

153، 162، 167، 217، 231، 278، 283

295، 318، 320، 321، 324، 325، 342

394، 407، 410، 415، 419، 466، 488

الوالي العام الفرنسي بالجزائر 29

ورش: 480، 492

وهب بن منبه: 278، 279

- ي -

يحيى السبلي: 264

يحيى بكوش: 32، 23

يحيى بن صالح بوتردين: 19، 24، 32، 35، 58، 63، 72، 87، 91،

195

يزيد بن فندين: 413

يعقوب السبلي: 229

يوسف بن حمو (الحاج): 45، 483

يوسف الحاج سعيد: 22، 24، 39

يوسف السبلي: 230، 280، 305

يوشع بن نون: 240، 241

يونس بن متى السبلي: 245



فهرس الأديان والفرق والأقوام والقبائل

- أ -

- آت يدر: 487 ، 24
- آل إباض: 489
- آل إبراهيم: 248 ، 242
- آل زرقون: 45
- آل عمران: 248 ، 242
- الإباضية: في أغلب الصفحات
- الأزارقة: 297 ، 80 ، 75
- الأشاعرة، الأشعرية، المذهب الأشعري: 124 ، 114 ، 113 ، 103 ، 97 ، 81 ، 80 ، 125 ، 126 ، 127 ، 128 ، 129 ، 130 ، 133 ، 143 ، 145 ، 152 ، 154 ، 180 ، 181 ، 211 ، 231 ، 234 ، 235 ، 236 ، 280 ، 281 ، 282 ، 284 ، 290 ، 298 ، 315 ، 322 ، 351 ، 358 ، 359 ، 362 ، 364 ، 371 ، 372 ، 377 ، 390 ، 392 ، 422 ، 432
- الأمويون: 360 ، 19
- الأنصار: 283
- أهل المدينة: 423
- أهل تونس: 496
- أهل زنجبار: 48
- أهل زوارة: 490 ، 468 ، 445 ، 116 ، 104 ، 102 ، 89
- أهل السنة والجماعة: 444 ، 416
- أهل الكتاب: 489
- أهل عُمان: 492 ، 465 ، 453 ، 452 ، 431 ، 430

أهل نفوسة: 495 ، 489 ، 372

أهل وارجلان: 493

- ب -

الباطنية: 97

البراهمة: 213 ، 212

البصريون: 113

بنو إسرائيل: 260 ، 241 ، 240

بنو عدي: 24 ، 23

- ت -

التناسخية: 212

- ث -

ثقيف: 301

- ج -

الجزرية، مذهب الجير: 371 ، 368 ، 366 ، 365 ، 364 ، 362 ، 358

378 ، 376 ، 374 ، 373 ، 372

الجهمية: 276 ، 164

- ح -

الحشوية: 316 ، 297

الحفصيون: 23

- خ -

الخوارج: 164

- د -

الدولة (الخلافة) العثمانية، العثمانيون: 54 ، 53 ، 17

- ر -

الراوندية: 276

الرستمِيُّونَ: 20

الروم:..... 366

- ز -

الزيدية: 316 ، 297

- س -

السلفيَّة:..... 81 ، 126 ، 130 ، 133 ، 145 ، 152 ، 154 ،

177 ، 180 ، 265 ، 282 ، 285 ، 290 ، 297 ،

303 ، 304 ، 316 ، 322 ، 323 ، 362 ، 378 ،

423 ، 432

- ش -

الشيعة:..... 80 ، 316

الشيعة الإمامية: 234 ، 235 ، 236 ،

- ص -

الصابئة، الصابئون: 212 ، 340

صابئة حران:..... 212

الصفريَّة:..... 75 ، 80 ، 311 ، 331 ، 490 ، 496

الصوفيَّة، المتصوِّفة: 24 ، 97 ، 116

- ع -

العرب:..... 240

العمانيون: 26 ، 48 ، 62 ، 468 ، 469

- ف -

الفاطميون: 296

الفرنسيون: 21 ، 53 ، 497

- ق -

القدرية:..... 370

- ك -

الكرامية: 413 ، 277 ، 221
الكوفيون: 113

- م -

الماتوريدية: 358 ، 351 ، 290 ، 282 ، 281 ، 280 ، 208
432 ، 362
المالكية: 311
المجوس: 493 ، 341 ، 340
المرجئة: 392 ، 322 ، 315 ، 308 ، 302
المشاركة: 120
المعتزلة، مذهب الاعتزال: 80 ، 92 ، 103 ، 115 ، 117 ، 124 ، 127 ،
128 ، 133 ، 164 ، 178 ، 179 ، 180 ، 184 ،
208 ، 211 ، 215 ، 216 ، 234 ، 235 ، 236 ،
237 ، 276 ، 297 ، 317 ، 323 ، 358 ، 359 ،
368 ، 369 ، 370 ، 371 ، 372 ، 373 ، 374 ،
376 ، 377 ، 378 ، 386 ، 387 ، 393 ، 413 ،
438 ، 443 ، 460
المغاربة: 120
المنديا: 212
الموحِّدون: 167
الميزابيون (أهل ميزاب): 20 ، 21 ، 24 ، 29 ، 39 ، 48 ، 57

- ن -

النصارى: 497 ، 340 ، 274 ، 212
النُّكَّار: 413

- ه -

الهناتيون: 23

- ي -

يأجوج ومأجوج: 166 ، 163
اليهود: 340 ، 274 ، 212 ، 139

فهرس الأماكن

- أ -

- ابليدة عمر: 20
إستنبول، إسطنبول: 89
أصبهان: 276
الأغواط: 21
إفريقيا: 90
إفريقية: 127
أكس أون بروفونس: 30
إكس لاشييل: 17
الأندلس: 90، 38
إيج: 237

- ب -

- باتنة: 260، 106
باريس: 21
بدر: 491، 416، 259
بريان: 54، 53، 39، 28، 22، 19
بريطانيا: 175، 59
البصرة: 20
البيدة: 464، 263، 234
بنورة: 54، 27، 19
بني يزقن (يسجن): 40، 33، 27، 26، 25، 24، 23، 22، 19
43، 44، 45، 46، 55، 56، 58، 59
181، 400، 487

،116 ،114 ،107 ،106 ،103 ،93 ،91
،167 ،164 ،145 ،139 ،131 ،130 ،126
،234 ،217 ،212 ،197 ،183 ،177 ،168
،303 ،301 ،298 ،279 ،266 ،257 ،250
،380 ،378 ،347 ،331 ،322 ،321 ،320
455 ،439 ،390

- ت -

تافلات: 24
تكرور: 493
تلمسان: 59
تملوشايت: 484
تونس: ،54 ،52 ،51 ،50 ،49 ،45 ،38 ،22 ،20
،208 ،178 ،127 ،89 ،61 ،60 ،59 ،55
495 ،494 ،491 ،342
تيهت: 296

- ج -

جدّة: 266 ،130 ،25
جادو: 59
جربة: ،236 ،74 ،71 ،54 ،45 ،29 ،22 ،20
487 ،486 ،342
الجزائر: ،39 ،38 ،36 ،29 ،26 ،24 ،22 ،21 ،19
،104 ،89 ،60 ،56 ،53 ،52 ،51 ،41
،292 ،281 ،228 ،178 ،160 ،128 ،126
486 ،469 ،367 ،321 ،319
الجزيرة العربية: 163 ،23 ،20

- ح -

- الحجاز: 28، 29، 58، 90، 491
حرّان: 212
الحرم: 360
حضر موت: 325
حيدر آباد الدكن: 244

- خ -

- خيبر: 259

- د -

- دهلي: 258
دمشق: 73، 37

- ر -

- راوند: 276
الرباط: 445
الرياض: 467، 434

- ز -

- زنجبار: 36، 48، 53، 54، 59، 491، 492
زواراة: 75، 445، 468، 469، 490

- س -

- سدويكش: 74، 487
سورية: 309

- ش -

- شمال إفريقيا: 20

- ص -

- صيدا: 234

- ع -

عدن: 166

العطف: 53 ، 44 ، 19

عُمان: 62 ، 54 ، 53 ، 48 ، 46 ، 44 ، 36 ، 26 ، 25

86 ، 87 ، 90 ، 94 ، 108 ، 129 ، 235

282 ، 325 ، 439 ، 440 ، 452 ، 453 ، 465

469 ، 482 ، 483 ، 492

عين مليلة: 89

عين شمس: 19

- غ -

غرداية: 17 ، 19 ، 20 ، 21 ، 22 ، 23 ، 24 ، 25 ، 26

27 ، 28 ، 34 ، 35 ، 39 ، 45 ، 48 ، 60 ، 71

133 ، 296 ، 407 ، 481 ، 482 ، 483

- ف -

فاس: 46

فارس: 237

فرنسا: 18 ، 30

فِينًا: 17

- ق -

القاهرة: 19 ، 46 ، 50 ، 63 ، 104 ، 113 ، 121 ، 170

القدس: 170

القرارة: 19 ، 22 ، 28 ، 39 ، 44 ، 54 ، 56 ، 60

قسطنطينة: 19 ، 20 ، 23 ، 29 ، 46 ، 59 ، 416

القيروان: 296

- ك -

الكويت: 258

- ل -

ليبيا: 20، 38، 59، 71، 75، 342، 469، 484.

488

- م -

مجاوة: 59

المدينة المنورة: 29، 48، 51، 55، 130، 259

المسجد النبوي: 55

مسجد بني يزقن 27

مسقط: 54

المشرق: 18، 46، 52، 53، 360، 413

مصر: 26، 31، 38، 43، 44، 46، 48، 49، 50،

51، 52، 59، 60، 87، 90، 91، 114،

117، 123، 127، 143، 167، 183، 291،

296، 303، 304، 332، 347، 415، 439،

444، 491، 492

المغرب الإسلامي: 20، 22، 23، 53، 59، 72، 241، 342،

360، 366، 377، 409، 413

المغرب الأقصى: 46، 48، 59، 445، 486

مكة: 29، 48، 51، 52، 493

ملشوطة: 73

مليكة: 19، 27، 44، 54، 55، 74، 487

- ن -

نفوسة (جبل): 59، 71، 241، 296، 342، 366، 372،

484، 488، 489

نيسابور: 276

- ه -

الهند: 59

- و -

20 وادي ريغ:

486 وادي سوف:

26 ، 24 ، 23 ، 22 ، 21 ، 20 ، 19 ، 18 ، 17 وادي ميزاب، مزاب:

46 ، 45 ، 44 ، 39 ، 38 ، 37 ، 35 ، 32 ، 28

59 ، 57 ، 55 ، 54 ، 53 ، 52 ، 51 ، 49 ، 48

489 ، 487 ، 485 ، 291 ، 236 ، 74 ، 64

493 ، 491 ، 208 ، 90 ، 29 ، 28 ، 22 وارجلان (ورقلة):

- ي -

163 اليمن:

95 اليونان:



المحتويات

تقديم 1

مقدمة 7

الاختصارات المستعملة 13

الفصل الأول

الشيخ محمد بن يوسف اطفيش حياته وثقافته وآثاره

المبحث الأول حياة الشيخ محمد بن يوسف اطفيش 17

1- أوضاع العالم الإسلامي ووادي ميزاب 17

2- نسب الشيخ اطفيش ومولده 23

3- نشأته ووفاته 25

4- أسفاره ورحلاته 28

5- جهوده في الإصلاح الاجتماعي 30

- نماذج من إصلاحاته وأثرها 33

6- مقاومته للاستعمار 35

المبحث الثاني حياته العلمية 42

1- مصادر ثقافته 42

أ- أثر عائلته وبيته فيه 42

ب- مشايخه 44

ج- تكوينه الذاتي 47

2- مكاتبه العلمية 49

50	أ- تطلُّعه إلى التجديد
51	ب- مكاتبه في مجتمعه
51	ج- علاقته بعلماء عصره
53	د- علاقته ببعض أئمة الحكم في عصره
54	3- عمله في التدريس
57	- تلاميذه
61	4- آثاره العلميَّة
63	- إحصاء آثاره

الفصل الثاني

منهج البحث العقديّ عند الشيخ اطفيش

69	المبحث الأوَّل: تراث الشيخ اطفيش العقديّ
69	1- مكانة العقيدة في مؤلفاته
70	2- مؤلفات الشيخ اطفيش في العقيدة
70	أولاً- المؤلفات الذاتية
71	ثانياً- المختصرات
72	ثالثاً- التفسير والشروح
74	رابعاً- الحواشي
74	خامساً- التقارير
75	سادساً- الردود

المبحث الثاني منهج الشيخ اطفيش في عرض العقيدة

77	1- منهج عرض المسائل وخصائصه
84	2- منهج الاستدلال عند الشيخ اطفيش
84	أ- الاستدلال بالقرآن والمنة
88	ب- العقل والتأويل

الفصل الثالث الإيمان بالله تعالى

101	المبحث الأول التوحيد
101	1- تعريف التوحيد
101	أ- التوحيد لغة
101	ب- التوحيد اصطلاحاً
102	2- أدلة وجود الله تعالى ووحدانيته
104	أ- الاستدلال على وجود الله
107	ب- الاستدلال على الوحدانية
107	3- التوحيد وما يجب فيه
112	4- الأسماء الحسنى
112	أ- تعريف الاسم لغة
113	ب- مصدر معرفة الأسماء الحسنى
116	ج- الإيمان بالأسماء الحسنى
119	المبحث الثاني الإيمان بالصفات
119	1- تعريف الصفة
119	2- الصفات وأقسامها
120	أ- الصفات الذاتية
124	ب- الصفات الفعلية
126	3- علاقة الصفات بالذات
130	4- معاني الصفات الواردة في نصوص متشابهة
132	5- استحالة الرؤية
134	أ- الاستدلال على نفى الرؤية
145	ب- موقف الشيخ اطفيش من أدلة إثبات الرؤية
155	6- ما يجب في الإيمان بالصفات

الفصل الرابع الإيمان بالغيب

159	تعريفه
159	1- الغيب لغة واصطلاحاً
160	2- أقسام الغيب
161	المبحث الأول الإيعان باليوم الآخر
161	1- قيام الساعة
162	أ- علامات الساعة
167	ب- الموت والفناء
170	ج- تحديد وقت الساعة
172	2- البعث وما يتعلق به
172	أ- إثبات البعث
173	ب- حشر الأجساد
176	ج- الحساب والميزان
179	د- الصراط:
183	هـ- الجنة والنار
188	المبحث الثاني الإيعان بالملائكة
188	1- تعريف الملائكة
189	2- طبيعة الملائكة وجنسهم
190	3- صفة أجسامهم
192	4- عصمتهم عن المعاصي
195	5- أقسام الملائكة ووظائفهم
197	6- فضل الملائكة وتفاضلهم
200	5- ما يجب في الإيمان بالملائكة

الفصل الخامس النبوة

205	تمهيد
207	المبحث الأول النبوة والوحي
207	1- النبوة والحاجة إليها
215	2- حكم بعثة الرسل
216	3- الوحي وأنواعه
216	أ- تعريف الوحي
217	ب- أنواع الوحي
220	4- النبوة بين الأكتساب والاصطفاء
224	المبحث الثاني الأنبياء والرسل
224	1- تعريف النبي والرسل
224	أ- التعريف اللغوي
225	ب- التعريف الاصطلاحي
226	2- عدد الأنبياء والرسل
228	3- صفات الأنبياء والرسل
229	أ- سلامة النبيء من منفر بلني
229	ب- النبوة في الانس دون الجن
230	ج- النبوة في الرجال دون النساء
231	د- عصمة الأنبياء من الخطأ والمعاصي
240	4- أصناف الأنبياء والرسل
240	أ- الرسل إلى كافة الناس
241	ب- الرسل إلى أقوام بخصوصهم
242	5- التفضيل بين الأنبياء والرسل

- 242 أ- الحكمة من التفضيل ومعناه
- 243 ب- كيفية التفضيل

المبحث الثالث معجزات الرسل

- 250 1- تعريف المعجزة
- 251 2- شروط المعجزة
- 253 3- الفرق بين المعجزة والكرامة
- 254 4- دلالة المعجزة وثبوتها
- 255 5- أنواع المعجزات
- 256 6- معجزات الرسول محمد ﷺ
- 257 أ- معجزة القرآن الكريم
- 258 ب- المعجزات الأخر

المبحث الرابع الكتب المنزلة

- 262 1- تعريف الكتاب والصحيفة
- 263 2- عدد الكتب وأسمائها
- 265 أولاً- التفضيل بين الكتب
- 266 ثانياً- أسماء الكتب عريّة الأصل
- 266 ثالثاً- تاريخ نزول الكتب:
- 267 الواجب من الاعتقاد في النبوة

الفصل السادس الإيمان والكفر

273 **تعريف**

المبحث الأول منزلة الإيمان

- 275 1- تعريف الإيمان لغة واصطلاحاً
- 292 - الإيمان والاسلام

- 2- ما يجب في الإيمان 294
- 3- زيادة الإيمان وتقضائه 297
- 4- الاستثناء في الإيمان 302
- أ- مسألة الخوف والرجاء ومسألة الاستثناء 304
- ب- العلاقة بين الخوف والرجاء والاستثناء 307
- 5- أحكام منزلة الإيمان 308
- أ- اسم صاحب منزلة الإيمان 308
- ب- عصمة دم المؤمن وحرمة ماله وعرضه 310
- ج- باقي الأحكام المتعلقة بالمؤمن 311

المبحث الثاني المنزلة بين الإيمان والكفر 314

- 1- تعريف المنزلة بين الإيمان والكفر 314
- 2- تسمية صاحب الكيرة مؤمنا 315
- 3- تسمية صاحب الكيرة عاصيا وفاسقا 316
- 4- تسمية صاحب الكير كافرا كفر نعمة 317
- أ- دلالة تسمية صاحب الكيرة كافرا كفر نعمة 317
- 5- تسمية صاحب الكيرة منافقا 323
- أ- تعريف النفاق 324
- ب- دلالة النفاق على إضمار الشرك 324
- ج- دلالة النفاق على فعل الكبائر 327
- 6- تسمية صاحب الكيرة مشركا 332
- 7- أحكام المنزلة بين الإيمان والكفر 333

المبحث الثالث منزلة الكفر وأحكامها 335

- 1- تعريف الكفر 335
- 2- أنواع الكفر 336
- أ- تعريف الشرك 337

- 337 ب- أقسام الشرك
- 340 3- أحكام الكفر ومملته

الفصل السابع

القضاء والقدر وأفعال الإنسان

- 347 المبحث الأول تعريف القضاء والقدر
- 347 1- القضاء والقدر لغة واصطلاحاً:
- 348 2- العلاقة بين القضاء والقدر
- 350 المبحث الثاني الإيمان بالقضاء والقدر
- 350 1- صلة القضاء والقدر بالتوحيد
- 352 2- الإيمان بالقضاء والقدر
- 355 المبحث الثالث فعل الإنسان بين القضاء والقدر
- 355 1- فعل الإنسان وإرادة الله تعالى
- 357 2- الاستطاعة في فعل الإنسان
- 361 3- خلق الأفعال
- 362 أ- موقف الشيخ أطفيش من الجبر
- 368 ب- موقف الشيخ أطفيش من الاختيار
- 371 ج- موقف الشيخ أطفيش من نظرية الكسب
- 377 د- مناقشة القول في أفعال العباد

الفصل الثامن

الوعد والوعيد

- 385 المبحث الأول الوعد والوعيد وإنفاذه
- 385 1- تعريف الوعد والوعيد
- 386 2- إنفاذ الوعد والوعيد وخلفه

- 386 1- أُلِّتْ إِنْفَازُ الوَعْدِ وَ الوَعِيدِ
- 388 ب- الرُّدُّ عَلَى القَوْلِ بِالخَلْفِ فِي الوَعِيدِ
- 393 3- إِنْفَازُ الوَعْدِ وَ الوَعِيدِ بَيْنَ الوَجُوبِ وَ الحِكْمَةِ
- 394 4- التَّوْبَةُ وَ أَثْرُهَا فِي الوَعْدِ وَ الوَعِيدِ
- 395 1- تَعْرِيفُ التَّوْبَةِ وَ حُكْمُهَا
- 395 ب- شُرُوطُ التَّوْبَةِ
- 398 ج- الذَّنُوبُ وَ أَنْوَاعُهَا
- 403 د- التَّوْبَةُ وَ مَغْفِرَةُ الذَّنُوبِ
- 407 ه- الإِصْرَارُ وَ أَثْرُهُ عَلَى العَمَلِ

410 المَبْحَثُ الثَّانِي عَضَائِبُ القَبْرِ

- 410 1- إِبْطَاتُ الحَيَاةِ فِي القَبْرِ
- 413 2- الرُّدُّ عَلَى مَنكَرِي نَعِيمِ القَبْرِ وَ عَذَابِهِ
- 415 3- كَيْفِيَّةُ الحَيَاةِ فِي القَبْرِ
- 416 1- ضَمَّةُ القَبْرِ
- 417 ب- سؤَالُ المَلَكِينَ
- 418 ج- مَن يَنَالُهُ عَذَابُ القَبْرِ
- 419 4- الإِيمَانُ بَعْدَ عَذَابِ القَبْرِ

421 المَبْحَثُ الثَّالِثُ الشَّفَاعَةُ

- 421 1- تَعْرِيفُ الشَّفَاعَةِ
- 422 2- الشَّفَعَاءُ وَ أَنْوَاعُ الشَّفَاعَةِ
- 424 1- الشَّفَاعَةُ العَامَّةُ
- 426 ب- الشَّفَاعَةُ الخَاصَّةُ
- 427 3- الشَّفَاعَةُ وَ صَاحِبُ الكَبِيرَةِ

437 المَبْحَثُ الرَّابِعُ الخُلُودُ فِي الجَنَّةِ النَّارِ

- 438 1- دَلَالَةُ الخُلُودِ عَلَى الدَّوَامِ

440 2- الخلود في الجنة
442 أ- أصحاب الأعراف
443 ب- مصير الأطفال
447 3- الخلود في النار
447 أ- ورود على النار
449 ب- خلود صاحب الكبيرة في النار
461 ج- موقف الشيخ أطفيش من القول بعدم خلود الفاسق
467 د- خلود الفاسق في النار والأصول العقديّة
473 الخاتمة

ملحق

قائمة مؤلفات الشيخ محمد بن يوسف أطفيش

480 أولاً- المؤلفات الذاتية
481 ثانيا - المختصرات
482 ثالثاً - الشروح
486 رابعا - الحواشي
487 خامسا - التقريرات
488 سادسا - ترتيب الكتب
488 سابعا - الرسائل والخطب
489 ثامنا - الردود
490 تاسعا - القصائد والمنظومات
492 عاشرا - المراسلات
493 حادي عشر - الأعمال المفقودة
496 ثاني عشر - الأعمال المنسوبة

الفهارس

501	قائمة المصادر والمراجع
501	أولاً - المصادر
517	ثانياً - المراجع
526	ثالثاً - المراجع باللغة الفرنسية
527	الفهارس التقنية
527	فهرس الآيات القرآنية
551	فهرس الأحاديث النبوية
557	فهرس القوافي
558	فهرس الأعلام
579	فهرس الأديان والفرق والأقوام والقبائل
583	فهرس الأماكن
589	المحتويات

