

الأسماء والأحكام عند ابن حزم
وموقفه من مقالات المتقدمين وأثرها في الفرق والتيارات الفكرية
الحديثة: دراسة تحليلية مقارنة

إعداد

قيس السعيد

الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

2026م

الأسماء والأحكام عند ابن حزم
وموقفه من مقالات المتقدمين وأثرها في الفرق والتيارات الفكرية
الحديثة: دراسة تحليلية مقارنة

إعداد

قيس السعيد

بحث متطلب مقدّم لنيل درجة الدكتوراه في معارف الوحي والتراث

قسم أصول الدين ومقارنة الأديان

كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية

الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

يناير 2026م

ملخص البحث

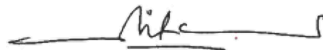
يهدف هذا البحث إلى دراسة باب الأسماء والأحكام عند ابن حزم الظاهري من خلال كتابه: **الفصل في الملل والآراء والنحل**، وهذا البحث هو بحث مكتبي يعتمد على المنهج التحليلي في عرض وتفصيل مقالات ابن حزم، وعلى المنهج النقدي المقارن في مناقشة هذه المقالات في ضوء أدلة وتقريرات بقية الفرق. ومن أهم دواعي اختيار هذا الموضوع هو إخلال الدراسات السابقة بكتابة دراسة متكاملة ومستوعبة لباب الأسماء والأحكام عند ابن حزم. وتسعى الدراسة إلى مناقشة وتقييم اختيارات ابن حزم في هذا الباب مقارنة بمقالات المتقدمين وأثر امتداد بعض مقالاتهم إلى بعض الفرق والتيارات الفكرية المعاصرة. وقد جاء البحث في ستة فصول، يتقدمها الفصل الأول في بيان خطة البحث، ويليه الفصل الثاني الذي خصص لترجمة ابن حزم إضافة إلى تقديم إضاءة تعريفية بكتابه: **الفصل في الملل والآراء والنحل**، وأما الفصل الثالث فيبحث مفهوم الإيمان عند ابن حزم، ويتناول الفصل الرابع دراسة مفهوم الكفر ونواقض الإيمان عند ابن حزم، وأما الفصل الخامس فقد خصص لدراسة ماهية الفسق عند ابن حزم، وعرض الفصل السادس أحكام المكلفين في الآخرة عند ابن حزم مقارنة بمذاهب بقية الفرق. وقد خلص البحث إلى عدة نتائج منها: أن ابن حزم ليس له مذهب عقديا خاصا به، فهو ينسب نفسه إلى مذهب الصحابة والتابعين وأهل الحديث، غير أنه يرى جواز الاجتهاد في مسائل العقيدة ولذلك كثرت اختياراته، وجملة القول أنه أصاب في بعض المسائل وأحسن الرد على المخالفين فيها كردوده على المعتزلة والخوارج في حكم مرتكب الكبيرة، وظهر له شيء من التناقض في بعض المسائل كمذهبه في تعريف الإيمان، وقال بأقوال ضعيفة خالف فيها الجمهور كقوله بجواز الخروج على الحاكم المسلم.

ABSTRACT

This study aims to analyse the chapter on Appellations and Rulings (*al-Asmā' wa-al-Aḥkām*) as articulated by Ibn Ḥazm al-Zāhirī in his work *Al-Faṣl fī al-Milal wa-al-Ārā' wa-al-Niḥal*. This library-based study employs an analytical methodology to present Ibn Ḥazm's theological views and a critical-comparative approach to evaluate and contextualise them within the views of other sects. A primary motivation for selecting this topic is the absence of a prior comprehensive study of Appellations and Rulings according to Ibn Ḥazm. The research seeks to discuss and evaluate Ibn Ḥazm's opinions in this area, comparing them with the views of earlier scholars and examining the extended influence of some of their views on certain contemporary sects. The research is structured into six chapters: The first chapter presents the research plan. The second chapter offers an introduction to Ibn Ḥazm and his work, *Al-Faṣl fī al-Milal wa-al-Ārā' wa-al-Niḥal*. The third chapter delves into Ibn Ḥazm's concept of Faith (*Īmān*). The fourth chapter is devoted to examining Ibn Ḥazm's understanding of Disbelief (*Kufr*). The fifth chapter examines the concept of Transgression (*Fisq*) in Ibn Ḥazm's view. The sixth chapter addresses the rulings on people in the Hereafter (*Ākhirah*) according to Ibn Ḥazm, in comparison with the doctrines of other sects (*firq*). The research concludes with several key findings, notably that Ibn Ḥazm did not formulate a distinct theological school (*madhhab*) of his own. Instead, he aligned himself with the tradition of the Companions (*Ṣaḥābah*), the Successors (*Tābi'īn*), and the scholars of Hadith (*Ahl al-Ḥadīth*). However, he permitted independent reasoning (*ijtihād*) in matters of creed (*'aqīdah*), which led to his numerous unique selections and opinions. In summary, he was correct on some issues and excelled in refuting opponents, particularly his rebuttals of the *Mu'tazilah* and the *Khawārij* concerning the ruling on the perpetrator of major sins (*murtakib al-kabīrah*). Certain contradictions emerge in Ibn Ḥazm's positions on specific issues, notably in his doctrine concerning the definition of Faith (*Īmān*). He also espoused certain weak opinions that diverged from the consensus of the majority of scholars (*jumhūr*), such as his view permitting rebellion against a Muslim ruler.

APPROVAL PAGE

The thesis of Saidi Kais has been approved by the following:



Majdan Bin Alias
Supervisor

Internal Examiner

Internal Examiner

External Examiner

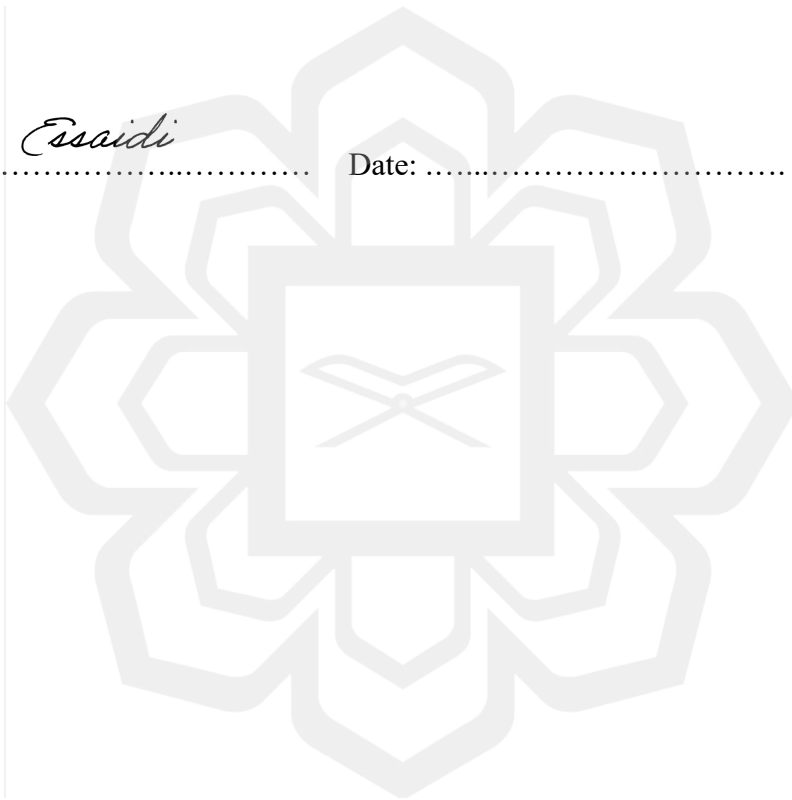
Chairman

DECLARATION

I hereby declare that this thesis is the result of my own investigations, except where otherwise stated. I also declare that it has not been previously or concurrently submitted as a whole for any other degrees at IIUM or other institutions.

Saidi Kais

Signature: *Essaidi* Date:



إقرار بحقوق الطبع وإثبات مشروعية استخدام الأبحاث غير المنشورة

حقوق الطبع ٢٠٢٦ محفوظة ل: قيس السعيد

الأسماء والأحكام عند ابن حزم وموقفه من مقالات المتقدمين وأثرها في الفرق

والتيارات الفكرية الحديثة: دراسة تحليلية مقارنة

لا يجوز إعادة إنتاج أو استخدام هذا البحث غير المنشور في أي شكل وبأي صورة (آلية كانت أو إلكترونية أو غيرها) بما في ذلك الاستنساخ أو التسجيل، من دون إذن مكتوب من الباحث إلا في الحالات الآتية:

- 1- يمكن للآخرين اقتباس أية مادة من هذا البحث غير المنشور في كتاباتهم بشرط الاعتراف بفضل صاحب النص المقتبس وتوثيق النص بصورة مناسبة.
- 2- يكون للجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ومكتبتها حق الاستنساخ (بشكل الطبع أو بصورة آلية) لأغراض مؤسسية وتعليمية، ولكن ليس لأغراض البيع العام.
- 3- يكون لمكتبة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا حق استخراج نسخ من هذا البحث غير المنشور إذا طلبتها مكتبات الجامعات ومراكز البحوث الأخرى.
- 4- سيزود الباحث مكتبة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا بعنوانه مع إعلامها عند تغير العنوان.
- 5- سيتم الاتصال بالباحث لغرض الحصول على موافقته على استنساخ هذا البحث غير المنشور للأفراد من خلال عنوانه البريدي أو الإلكتروني المتوفر في المكتبة. وإذا لم يجب الباحث خلال عشرة أسابيع من تاريخ الرسالة الموجهة إليه، ستقوم مكتبة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا باستخدام حقها في تزويد المطالبين به.

أكد هذا الإقرار: قيس السعيد

Essaidi

التوقيع:

التاريخ:

الشُّكر والتَّقدير

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، أتقدم بأسمى عبارات الشكر والتقدير لشيخِي ومُشرفِي
الدكتور **مجدان إلياس** سائلاً الله تعالى أن يجزيه عني خير الجزاء، وأن ينفع الله بعلمه وحسن
خلقه العباد والبلاد، والشكر موصول كذلك إلى المشرفين المساعدين: **الدكتور عبد السلام
محمد شكري والدكتور نور أملي** جزاهما الله خير الجزاء ونفع الله بعلمهما.

كما أتقدم بالشكر الجزيل لجميع الأساتذة والإداريين بقسم أصول الدين ومقارنة الأديان
بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، راجياً من الله تعالى لهذه الجامعة المباركة المزيد من التميز
والنجاح والرقى .

والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.

فهرس محتويات البحث

ب	ملخص البحث
ج	ملخص البحث باللغة الإنجليزية
د	صفحة القبول
هـ	صفحة الإقرار
و	صفحة الطبع والنشر
ز	الشكر والتقدير
ح	فهرس المحتويات

1..... الفصل الأول: خطة البحث وهيكله العام

1	المقدمة
3	مشكلة البحث
3	أسئلة البحث
4	أهداف البحث
5	أهمية البحث
8	حدود البحث
8	منهج البحث
9	الدراسات السابقة

20..... الفصل الثاني: مقدمات بين يدي البحث

20	المبحث الأول: ترجمة ابن حزم
20	المطلب الأول: اسمه وأسرته وولادته
21	المطلب الثاني: شيوخه وزملاؤه في الطلب
22	المطلب الثالث: مذهبه الفقهي والعقدي

المطلب الرابع: تلاميذه	24
المطلب الخامس: مؤلفاته	24
المطلب السادس: محنته	25
المطلب السابع: وفاته	25
المبحث الثاني: التعريف بكتاب الفصل	26
المطلب الأول: ضبط عنوان الكتاب	26
المطلب الثاني: هيكل كتاب الفصل وأجزاؤه الأساسية	29
المطلب الثالث: مراحل تأليف كتاب الفصل	30
المطلب الرابع: أهم الانتقادات التي وجهت لكتاب الفصل	34
الفصل الثالث: مفهوم الإيمان بين ابن حزم ومخالفيه، عرض ونقد	38
المبحث الأول: مجمل عقيدة ابن حزم في مفهوم الإيمان وماهيته	39
المبحث الثاني: مدى دقة ابن حزم في عزو المقالات إلى أصحابها أفراداً وقرناً	
في تعريف الإيمان وبيان ماهيته	42
المطلب الأول: نقد ومناقشة ابن حزم فيما نسبته إلى الجهم بن صفوان	
والإمام أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى من مقالات في مسمى	
الإيمان	43
المطلب الثاني: نقد ومناقشة ابن حزم فيما نسبته إلى محمد بن كزّام وإمام	
الكّرّامية في تعريف الإيمان	64
المطلب الثالث: نقد ومناقشة ابن حزم فيما نسبته إلى الإمام أبي حنيفة	
ومن وافقه من الفقهاء في تعريف الإيمان	66
المطلب الرابع: نقد ومناقشة ابن حزم فيما نسبته إلى أصحاب الحديث	
وأئمة المذاهب الفقهية الثلاثة مالك والشافعي وأحمد، والمعتزلة	
والشيعة والخوارج في تعريف الإيمان ومفهومه عندهم	72
المطلب الخامس: مقالة محمد بن زياد الجريري الكوفي	77

المبحث الثالث: موقف ابن حزم من الفرق التي اعتمدت اللغة في تعريف	
الإيمان	79
المطلب الأول: موقف ابن حزم من الفرق التي اعتمدت اللغة في تعريف	
الإيمان	79
المطلب الثاني: مناقشة ابن حزم في قصره سبب الخلاف في الإيمان على	
اعتماد التعريف اللغوي فقط	82
المبحث الرابع: التعريف الشرعي للإيمان عند ابن حزم	89
المطلب الأول: مقالات الفرق في الأسماء الشرعية	89
المطلب الثاني: مناقشة ابن حزم في اختياره مذهب المعتزلة في	
الحقيقة الشرعية	92
المطلب الثالث: تناقض ابن حزم في القول الذي اختاره في تعريف الإيمان	
شريعاً	95
المبحث الخامس: زيادة التصديق القلبي ونقصانه عند ابن حزم	112
المطلب الأول: أدلة ابن حزم على عدم زيادة التصديق القلبي	
ونقصانه	112
المطلب الثاني: نقد أدلة ابن حزم في عدم زيادة الإيمان القلبي	113
المبحث السادس: الفرق بين الإيمان والإسلام عند ابن حزم	119
المطلب الأول: ذكر الأقوال في المسألة	119
المطلب الثاني: أرجح الأقوال في المسألة	121
المطلب الثالث: مناقشة أدلة ابن حزم في قوله بالترادف بين الإيمان	
والإسلام بناء على القول الراجح	123
المبحث السابع: الاستثناء في الإيمان عند ابن حزم	128
المطلب الأول: معنى الاستثناء والأقوال الواردة فيه	128
المطلب الثاني: مذهب ابن حزم في الاستثناء في الإيمان	134
المبحث الثامن: مظاهر الغلو والتطرف، والتساهل المفرط في مفهوم الإيمان عند	

بعض الفرق المعاصرة.....135

المطلب الأول: غلو الإباضية في تعريف الإيمان.....136

المطلب الثاني: الرد على مذهب الإباضية في وجوب الإتيان بجميع

الأعمال المأمور بها وترك جميع الأعمال المنهي عنها لتحقيق الإيمان

الواجب138

المطلب الثالث: الرافضة الاثني عشرية ومقالاتهم في تعريف الإيمان ..140

المطلب الرابع: نصوص الغلو الإرجائي في كتب الرافضة141

الفصل الرابع: مفهوم الكفر ونواقض الإيمان عند ابن حزم: عرض ونقد146

المبحث الأول: التكفير: ضرره وضوابطه وما جاء فيه من الوعيد.....151

المطلب الأول: ما جاء من الوعيد في تكفير المسلمين الذين ثبت إسلامهم

ببقيين151

المطلب الثاني: أضرار التكفير على الفرد والأسرة والمجتمع152

المطلب الثالث: ضوابط التكفير153

المبحث الثاني: مفهوم الكفر عند ابن حزم.....154

المطلب الأول: تعريف الكفر لغة وشرعا عند ابن حزم وبماذا

يكون154

المطلب الثاني: مناقشة ابن حزم في دعواه أن كل الأشاعرة يقولون أن

الكفر لا يكون إلا بالاعتقاد القلبي حصرا.....155

المبحث الثالث: الفرق بين الكفر والشرك عند ابن حزم.....159

المطلب الأول: مناقشة ابن حزم في اختياره الترادف بين الكفر

والشرك.....160

المطلب الثاني: معنى العموم والخصوص بين الكفر والشرك162

المبحث الرابع: ابن حزم لا يرى تقسيم الكفر إلى كفر أكبر وكفر

أصغر163

المطلب الأول: أمثلة الكفر الأصغر ماهيته وتعريفه.....	163
المطلب الثاني: طريقة ابن حزم في شرح الأحاديث التي ورد فيها ذكر الكفر الأصغر.....	167
المبحث الخامس: تكفير المعيّن عند ابن حزم	168
المبحث السادس: الموافاة	191
المطلب الأول: معنى الموافاة.....	191
المطلب الثاني: قول ابن حزم في الموافاة وأدلته النقلية والعقلية على ذلك.....	191
المطلب الثالث: نقد ابن حزم في عرضه واستدلاله على مسألة الموافاة.....	193
المبحث السابع: امتداد فكر الخوارج إلى الفرق والتيارات التكفيرية المعاصرة	193
المطلب الأول: صفة الخوارج وما ورد من أحاديث في ذمهم.....	193
المطلب الثاني: أهم فرق الخوارج المعاصرين	195

الفصل الخامس: ماهية الفسق وتسمية المذنبين من المسلمين عند ابن حزم:

عرض ونقد	203
المبحث الأول تعريف الفسق لغة وشرعا	203
المبحث الثاني: تعريف الكبيرة عند ابن حزم	204
المبحث الثالث: استدراكات على ابن حزم في ضابط الكبيرة.....	211
المبحث الرابع: مقالات الفرق في تسمية المذنب من أهل الملة وموقف ابن حزم من هذه المقالات.....	215
المطلب الأول: مقالات الفرق في مرتكب الكبيرة.....	215
المطلب الثاني: مناقشة ابن حزم لمقالات الخوارج والإباضية والمعتزلة.....	215

- المبحث الخامس: أحكام الفاسق عند ابن حزم 224
- المطلب الأول: قول ابن حزم في مرتكب الكبيرة 224
- المطلب الثاني: حكم لعن الفاسق المعين 225
- المطلب الثالث: مناقشة ابن حزم فيما نسبته إلى القاضي أبي بكر الباقلاني في مسألة: من كان له معاص وتاب من بعضها ولم يتب من البعض الآخر لم تقبل له توبة من شيء حتى يتوب من الجميع 228
- المبحث السادس: عصمة الأنبياء بين ابن حزم ومذاهب المتكلمين 230
- المطلب الأول: عصمة الأنبياء عند ابن حزم 230
- المطلب الثاني: عصمة الأنبياء عند المتكلمين 230
- المبحث السابع: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند ابن حزم 232
- المطلب الأول: آراء العلماء في إنكار المنكر والخروج على الإمام 232
- المطلب الثاني: حشد الأدلة على حرمة الخروج بالسيف على الأئمة. 235
- المبحث الثامن: الوعد والوعيد 238
- المطلب الأول: ما نسبته ابن حزم إلى عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنهما قالاً إن قاتل النفس العمد مخلد في النار 240
- المطلب الثاني: ابن حزم لا يرى مغفرة الله لعصاة المسلمين إلا بعد أن تمسهم النار 243
- المطلب الثالث: قول ابن حزم إن الكفار مخاطبون ومكلفون بفروع الشريعة وانفراده بالقول بوجوب اتلاف خمر وخنزير أهل الذمة في بلاد المسلمين 250

الفصل السادس: أحكام العباد في الآخرة عند ابن حزم: عرض ونقد 254

- المبحث الأول أصناف الناس في الآخرة عند ابن حزم 254
- المطلب الأول: حكم أهل الفترة 254
- المطلب الثاني: حكم من سمع بالنبي صلى الله عليه وسلم ولم يبحث عنه

260	وعن دينه.....
	المطلب الثالث: لا يُقطع لأحدٍ من المسلمين بجنةٍ أو بنارٍ إلا من ورد
262	فيه نص.....
265	المبحث الثاني: أدلة الشفاعة والرد على من أنكرها.....
	المبحث الثالث: اثبات ابن حزم الميزان يوم القيامة وإنكاره لصفته
268	وكفتيه.....
269	المبحث الرابع: عذاب القبر عند ابن حزم على الروح دون البدن.....
	المطلب الأول: الدليل النقلي على عودة الروح إلى جسد الميت في
272	قبره.....
	المطلب الثاني: الرد على استدلالات ابن حزم الاستنباطية على عدم عودة
273	الروح إلى جسد الميت وانحصار عذاب القبر في عذاب الروح فقط..
	المبحث الخامس: ماهية الروح وخلقها ومُستقرها في عالم البرزخ بعد
277	الموت.....
277	المطلب الأول: هل الروح جوهر أو عرض.....
279	المطلب الثاني: هل خُلِقَ الأرواح سابق على خَلْقِ الأجساد.....
284	المطلب الثالث: مستقر الأرواح بعد الموت وقبل قيام الساعة.....
287	المبحث السادس: حكم من مات من أطفال المشركين قبل البلوغ.....
294	المبحث السابع: فناء النار.....
295	المطلب الأول: أصل مسألة القول بفناء النار.....
300	المطلب الثاني: القول بدوام النار وفنائها قولان عند أهل السنة.....
300	المطلب الثالث: الأدلة القرآنية على فناء النار.....
	المطلب الرابع: الآثار الواردة في فناء النار، قيمتها العلمية وما صح منها
301	والفرق بين القول بفناء النار والقول بخروج الكافرين من النار.....
	المطلب الخامس: هل صحت نسبة القول بفناء النار إلى ابن تيمية
307	وابن القيم.....

المبحث الثامن: امتداد فكر الخوارج والمعتزلة إلى الفرق المعاصرة في

باب أحكام المكلفين في الآخرة. 308

المطلب الأول: انكار الشفاعة لأهل الكبائر عند الإباضية..... 308

المطلب الثاني: انكار الشفاعة لأهل الكبائر عند الشيعة الزيدية 310

خاتمة البحث وتوصياته 315

أولاً: نتائج البحث..... 315

ثانياً: توصيات البحث 334

المصادر والمراجع..... 336



بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الأول

خطة البحث وهيكله العام

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأصلي وأسلم على من بعث رحمة للعالمين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد.

تعد مسألة الأسماء والأحكام إحدى أكبر المسائل العقدية التي وقع فيها الخلاف بين الفرق والطوائف الإسلامية، ويدور موضوع النزاع فيها حول تصنيف المكلفين وتسميتهم بالأسماء الشرعية الممدوحة والمذمومة بحسب اعتقاداتهم وأفعالهم، كالمؤمن والمسلم، والفاسق والكافر، والمنافق.

وفي مباحث الأسماء والأحكام يقرر العلماء ما يُبنى على تصنيف المكلفين واختلاف تسمياتهم من الآثار والأحكام التي تناط بهم في الدنيا والآخرة، كالحبة والبغض والولاء والبراء والدعاء لهم والاستغفار والتوارث والتغسيل والتكفين والدفن في مقابر المسلمين وغيرها من أحكام الدنيا، وتفصيل وتقرير ما يؤول إليه أمرهم في مسائل الوعد والوعيد والثواب والعقاب في الآخرة، كعذاب القبر ونعيمه وأحوال يوم القيامة وما يتعلق بالحساب والشفاعة ودخول الجنة والنار وغيرها من أحكام الآخرة.

والخلاف في باب الأسماء والأحكام خلاف قديم، فهو أول خلاف عقدي ظهر في الأمة، إذ كانت بدايته زمن الصحابة رضي الله عنهم، حين خرج الخوارج على الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه فحكموا عليه بالكفر ثم قتلوه ظلما وعدوانا، وظهر على إثر هذه الحادثة بمرور الزمن فرقة أخرى مناهضة لفرقة الخوارج وعلى نقيضها تماما وهي فرقة المرجئة، ففي حين أن الخوارج قد غلب عليهم الغلو والإفراط في التشدد، فإن المرجئة غلب عليهم الإغراق في التساهل والتفريط، وحاز الخيرية من تحرى الوسطية فهي حسنة بين سيئتين.

وما زال موضوع الأسماء والأحكام يشغل الناس ويثير الجدل بين الطوائف والفرق الإسلامية إلى يومنا هذا، كما أن له نصيب ومساحة معتبرة من كتب العقائد، فنجد المتكلمين

يقسمون كتبهم المستوعبة لجميع أبواب العقيدة غالباً إلى أبواب مرتبة يتلو بعضها بعضها، أولها باب الإلهيات، ثم باب النبوات، ثم باب السمعيات، ثم باب الأسماء والأحكام، ثم باب الصحابة والإمامة، ومن أمثلة ذلك ترتيب أبواب كتاب: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لأبي المعالي الجويني (ت: 478هـ)، وكتاب: أبكار الأفكار في أصول الدين، لسيف الدين الآمدي (ت: 631هـ)، وكتاب: الكامل في اختصار الشامل، لموسى بن أمير الحاج التبريزي (ت: 736هـ).

ويتناول هذا البحث دراسة معتقد ابن حزم الأندلسي في باب الأسماء والأحكام من خلال كتابه: الفصل في الملل والنحل¹، وذلك لأن ابن حزم قد فتح لنفسه باب الاجتهاد في العقيدة وكثرت اختياراته، فدعت الحاجة إلى إفراد دراسة توضح مسلكه وتحلي حقيقة مقالاته وأدلته في مناقشة مخالفه في هذا الباب، إضافة إلى تقييم مذهبه من حيث المتانة والعمق أو السطحية والضحالة في الاستدلال والطرح، ومن حيث الدقة أو التقصير في نقله وعرضه لمقالات وآراء خصومه، ومن حيث الإنصاف والإجحاف والشدة في مناقشتهم وحكمه عليهم.

وسيشير الباحث في هذه الدراسة إلى آثار امتداد مقالات الفرق المنحرفة السابقة كالشيعة والمعتزلة والخوارج إلى بعض الفرق والتيارات الفكرية المعاصرة، وذلك محاولة لربط الماضي بالحاضر، وللتدليل على أن مقالات السابقين ما زالت موجودة وحية بيننا إلى يومنا هذا، وللتنبية إلى أن بعض شبهات الفرق المنحرفة من المتقدمين ما زالت قائمة ومتداولة ولم تنقرض ولم تضحل بعد، وإن تغيرت أسماء الفرق والجماعات التي تقول بها وتبناها.

وإيراد هذه الإشارات فيه تنبيه لمن يتوهم أن الخلاف في باب الأسماء والأحكام خلاف مع أفكار ومقالات لا وجود لها إلا في بطون الكتب، ونزاعات مع فرق قد اندثرت واضمحلت ولم يعد لها وجود بيننا، وفي هذه الإشارات تأسيس على فكرة أن التراث الإسلامي فيه الردود الشافية الكافية على كل فكر متطرف معاصر.

ويركز البحث على التأسيس لدين الوسطية والحنيفية السمحة، وحشد الردود لكشف شبهات الفرق المتشددة من الخوارج الأوائل، ومن وافقهم من أهل التطرف والغلو والتكفير المعاصر؛ كجماعة التكفير والهجرة وداعش وتنظيم القاعدة.

¹ سيذكر الباحث الاختلاف الواقع في تحديد عنوان الكتاب والقول الراجح في ذلك في الفصل الثاني من هذه الرسالة.

مشكلة البحث

تعد مسألة الأسماء والأحكام مسألة العصر وموضوع الوقت، وهي من المسائل الدقيقة والحساسة إذ لها آثار عظيمة على واقع الأمة المعاصر، وإن التقصير في ضبطها وتحرير مباحثها وتقريبها للناشئة جر على الأمة العديد من الويلات والنكبات، وسبيلنا إلى الحصانة والوسطية وحماية أبناء هذا الجيل من الغلو والتشدد والتطرف، أو الجفاء والتفلت هو الطرح العلمي التفصيلي، وإيضاح مشكلات هذه المسألة وبيان غامضها وكشف شبهاتها بشمول وتوسع.

ويعد كتاب ابن حزم: الفُضْلُ في الملل والنحل، مصدراً من المصادر المهمة في مبحث الأسماء والأحكام، لتمييز مؤلفه بالجمع بين النقل والعقل، فهو محدث شُهد له بالحفظ وسعة الاطلاع، وهو متكلم بارع له دراية وعناية بالمنطق وعلم الكلام، ولذلك فقد أشكل مذهبه على كثير من الناس.

وتكمن المشكلة أنه رغم حساسية مسألة الأسماء والأحكام، ورغم خطر الخلط فيها وسوء فهمها عند الناشئة والمبتدئين، ومع ما أوتي ابن حزم من فصاحة لسان، وبديع بيان، وقوة عارضة، وذكاء مفطر، وطول استطراد، فإننا لا نجد بحثاً تناول كامل هذا الباب من كتاب الفُضْل بالدراسة والنقد، مع مراعاة توطئة المعاني وتقريب الأفكار ومناقشتها بلغة معاصرة وسهلة، في إطار علمي متين ينتهج السماحة والوسطية والاعتدال، ويربط الماضي بالحاضر من خلال الإشارة إلى امتداد بعض مقالات المتقدمين إلى بعض الفرق والتيارات الفكرية المعاصرة، ونجد أغلب الدراسات التي كتبت عن مذهب ابن حزم في هذا الباب هي دراسات مخلة، فهي إما جزئية متفرقة ومبعثرة، أو قصيرة ومختصرة تخلو من أي إشارة ربط بين أقوال المتقدمين وما يوافقها من أقوال الفرق والتيارات الفكرية المعاصرة.

ولذلك فإن هذه الدراسة تأتي كمحاولة لسد هذه الثغرة، وملء هذا الفراغ، وذلك عن طريق جمع الكلام في مبحث الأسماء والأحكام عند ابن حزم في دراسة واحدة، ومقارنة مقالاته بمقالات المتقدمين مع الإشارة إلى مذاهب المعاصرين.

أسئلة البحث

بناء على مشكلة البحث آنفة الذكر، فإن هذا البحث محاولة للإجابة عن الأسئلة التالية:

1- ما هو مختصر ومجمل معتقد ابن حزم في باب الإيمان؟ وما مدى دقة وسعة اطلاع ابن حزم على مذاهب المتقدمين في مفهوم الإيمان؟ وما هو موقفه من مذاهبهم؟ وما هو التعريف الذي اختاره للإيمان وما هو دليله عليه؟ وما مدى قوة اختياره واتساقه في شرحه لهذا الاختيار؟ وما هو رأي ابن حزم في زيادة الإيمان ونقصانه؟ وما هو رأيه في الفرق بين الإيمان والإسلام؟ وما هو رأيه في حكم الاستثناء في الإيمان؟ وما هي الفرق والتيارات الفكرية المعاصرة التي امتد إليها فكر الخوارج وغلاة المرجئة في تعريف الإيمان؟

2- ما هو مفهوم الكفر وما تعريفه عند ابن حزم؟ وهل يرى ابن حزم أن هناك فرقا بين الكفر والشرك؟ وهل يقرّ ابن حزم بتقسيم الكفر إلى كفر أكبر وكفر أصغر؟ وما هي الضوابط العامة التي قررها ابن حزم في باب التكفير؟ وما هي الفرق والتيارات الفكرية المعاصرة التي امتد إليها فكر الخوارج في التكفير؟

3- ما هو تعريف الفسق وما هي الكبيرة عند ابن حزم؟ وما هو موقف ابن حزم من اختلاف الفرق الإسلامية في تسمية مرتكب الكبيرة؟ وما هي أحكام الفاسق عند ابن حزم؟ وما هو رأيه في الخروج بالسيف على الإمام الفاسق؟ وما هو مذهبه في عصمة الأنبياء؟ وما هو موقفه من مخالفه في كل ما سبق؟

4- ما هو تفسير ابن حزم لمعاني نصوص الوعد والوعيد؟ وما هو رأيه في حكم أهل الفترة ومن مات طفلاً قبل سن البلوغ؟ وما هو حكمه على كل من سمع بالنبي صلى الله عليه وسلم أو سمع بدين الإسلام وأعرض عن معرفته والبحث عن حقيقته؟ وهل يجوز الحكم لمعين بجنة أو بنار عند ابن حزم؟ وما هو مذهبه في الشفاعة؟ وما هي اختياراته في صفة الميزان وعذاب القبر؟ وما هو رأيه في القول بفناء النار؟ وما هي الفرق المعاصرة التي تأثرت بالخوارج والمعتزلة في إنكار الشفاعة؟

أهداف البحث

يأمل الباحث من خلال هذه الدراسة تحقيق الأهداف التالية:

- 1- دراسة مدى دقة ابن حزم في عزو المقالات إلى أصحابها في باب الإيمان، ودراسة أسباب الخلاف في موضوع الإيمان، ومحاولة إظهار وجوه التقارب بين الأقوال وإمكانية الجمع وتقليل التنافر بينها، كما يهدف البحث إلى الإشارة إلى امتداد مقالات بعض فرق المتقدمين إلى الفرق المعاصرة في تعريف الإيمان.
- 2- عرض أدلة وحجج ابن حزم في إثبات حدوث الكفر بالقلب واللسان وأعمال الجوارح، ودراسة الضوابط التي وضعها ابن حزم في الحكم على المعين بالكفر، والتأسيس على مسألة إقامة الحجة على المعين، وعلى وجوب توفر الشروط وانتفاء الموانع في حقه قبل الحكم عليه في مسائل العقيدة الخفية، وذكر موانع التكفير كالأجتهاد والجهل والخطأ والتقليد والإكراه.
- 3- تعريف الفسق، وذكر ضوابط معرفة الكبيرة عند ابن حزم وبقية الفرق، وبيان حكم مرتكب الكبائر من المسلمين في الدنيا والآخرة عند ابن حزم، وإيراد ردود ابن حزم على المعتزلة والخوارج في إخراجهم مرتكب الكبيرة من دائرة الإيمان، ثم عرض ونقد زلة ابن حزم في تجويزه الخروج على ولي الأمر المسلم إن جار وفسق، وإيراد ردود علماء أهل السنة على شبهات هذا الرأي.
- 4- بيان الخلاف بين الفرق في أحكام الناس في الآخرة، ودراسة اختيارات ابن حزم في هذا الباب ومناقشتها، وتفصيل المقال في الشفاعة وأنواعها وموقف ابن حزم من منكرها، مع الإشارة إلى مقالات الفرق والتيارات الفكرية المعاصرة التي تأثرت بمقالات المتقدمين في انكار الشفاعة.

أهمية البحث

اجتمعت لدى الباحث العديد من الدواعي التي عززت قناعته لطرح هذا الموضوع ودراسته، ولعل من أهمها النقاط التالية:

- 1- تدارك افتقار الدراسات العلمية السابقة لدراسة موسعة متكاملة حول مذهب ابن حزم في باب الأسماء والأحكام، ومناقشة مذهبه في ضوء مقالات المتقدمين،

وبحث آثار امتداد بعض تلك المقالات إلى بعض الفرق والتيارات الفكرية المعاصرة، وتوضيح خطورة المسألة وأهميتها وأثرها على الواقع الإسلامي المعاصر.

2- التنبيه على مقالات ابن حزم الضعيفة والمرجوحة في هذا الباب، وتقييم مقالاته من حيث المتانة والعمق، ودراسة مدى دقة نقولاته لأقوال الفرق من حيث الثبوت والضبط، وتقييم مناقشاته لخصومه ومخالفيه من حيث النوعية والقوة ووفرة الأدلة والإسهاب الممل، ومن حيث الضعف والسطحية والضحالة والاختصار المخل، والنظر في أحكامه على مخالفه من حيث الإنصاف والإجحاف، ونقد أفكاره من حيث التشدد والتساهل والتفرد والإغراب.

3- التأسيس على خطورة مسألة الأسماء والأحكام، وندب طلاب الدراسات العليا إلى تخصيص المزيد من الدراسات العلمية المعمقة فيها، المستندة إلى كتب العقيدة المطولة، وأقوال العلماء المتقدمين المحرة، وتجنب طرحها بأسلوب المقاربات الفكرية المعاصرة الهشة والتحليلات التاريخية الضحلة، والإشارة إلى أن مسألة الأسماء والأحكام هي من أهم مسائل العصر التي كان لها آثارا كبيرة على الواقع، والتنبيه على أن ظهور التطرف أو التساهل إنما هو ناشئ عن عدم فقه هذا الباب وسوء ضبطه والتفريط في العناية بدراسته.

4- التأسيس على مسألة العذر بالخطأ والاجتهاد والتأويل والتقليد... وتقرير أنه لا يحكم على المعين ولا يقيم عليه الحجة في هذه المسائل إلا العلماء المتفق على إمامتهم ورسوخهم والقضاة الشرعيين حصرا، وليس لطلبة العلم المبتدئين والمغمورين والدعاة وعوام الناس ومفكريهم ومثقفهم حق في ذلك لا من قريب ولا من بعيد، والتأكيد على أن الحكم على المعين لا يكون إلا بعد إقامة الحجة وتوفير الشروط وانتفاء الموانع في حقه، هذا لكي لا تنتشر الفوضى ويختل توازن المجتمع المسلم وتحل الفتنة.

5- تنبيه الناشئة وطلبة العلم المبتدئين على عدم تقليد ابن حزم في شدته على خصومه وبعض مخالفه من الفرق الإسلامية، وبيان أن الحكم على القول لا يلزم منه الحكم على القائل لإمكانية أن يكون القائل أو الفاعل معذورا بالاجتهاد أو التأويل أو

التقليد أو الذهول والوهم... والتأكيد على أن لازم المذهب ليس بمذهب إلا إذا أقر به صاحبه والتزمه ورضي به.

6- تعقب ابن حزم في حزمه بنسبة قول واحد إلى بعض الفرق مع احتمال وجود أكثر من قول ورواية داخل المذهب الواحد، والتنبيه على الأوهام التي قد يقع فيها ابن حزم بسبب ندرة مراجعه وتأخر دخول بعض كتب أهل المشرق إلى الأندلس في زمانه، والمقارنة بين نقله لمقالات الفرق وما جاء في كتب غيره ممن ألف في هذا الفن؛ ككتاب مقالات الإسلاميين للإمام الأشعري (ت: 324هـ)، والفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي (ت: 429هـ)، والملل والنحل للشهرستاني (ت: 548هـ).

7- بيان أن قول عالم من العلماء بقول يخالف فيه المعتمد في المدرسة التي ينتسب إليها لا يعني هذا خروجه من تلك المدرسة، ولا يعني هذا تبديعه وتضليله من بقية علماء تلك المدرسة، والإشارة إلى أن الاختلاف بين المتكلمين في المذهب الواحد قد يكون كثيرا جدا.

8- بيان أسباب الخلاف في باب الأسماء والأحكام بين فرق المتقدمين، وكشف أثر امتداد مقالاتهم إلى بعض الفرق والتيارات الفكرية المعاصرة، وتحري سبل الاستفادة من علوم وحجج علماء الاعتدال والوسطية المتقدمين، وتوظيفها في الرد على أهل الأهواء والتطرف المعاصرين، بغية حماية وتحصين المجتمع المسلم من شبهات وأفكار التكفيريين وأصحاب الفكر المتطرف الظلامي، وتأسيسا لنشر السماحة والوسطية التي تعد الأساس الأول الذي يبنى عليه السلام والاستقرار والرخاء والأمان والتقدم والرفي في أي مجتمع وبلد مسلم.

9- التنبيه على شذوذات ابن حزم المشهورة عنه في باب الأسماء والأحكام، كقوله في أحكام الآخرة بأن أهل الكبائر لا يدخلون الجنة إلا بعد أن تمسهم النار، وإنكاره عودة الروح إلى الجسد في القبر، وقوله أن عذاب القبر يكون على الروح دون الجسد، وكقوله بجواز الخروج على الحاكم المسلم الفاسق.

حدود البحث

اختلفت مناهج التأليف في كتب المقالات والفرق الإسلامية، فمن المؤلفين من قسم كتابه بحسب الفرق وأصحاب المقالات، ومنهم من قسم كتابه حسب المسائل التي ظهرت بسببها الفرق، ومنهم من جمع بين الطريقتين، وكان الظاهر من كتاب ابن حزم: الفصل في الملل والآراء والنحل التقسيم حسب المسائل والمعاني التي اختلف فيها ونتج عنها ظهور الفرق الإسلامية المختلفة² وقد جعلها ابن حزم أربعة أبواب: باب التوحيد، وباب القدر، وباب الأسماء والأحكام، وباب الصحابة والإمامة.

فباب التوحيد ظهرت بسببه الجهمية والصفائية والمشبهة، وباب القدر ظهر بسببه فرقتي الجبرية والقدرية، وباب الأسماء والأحكام ظهر بسببه فرقتي الخوارج والمرجئة، وباب الصحابة والإمامة ظهر بسببه النواصب والشيعة والرافضة، وهذه هي أصول الفرق.

وحدود هذا البحث هي دراسة باب الأسماء والأحكام من كتاب الفصل في الملل والآراء والنحل لابن حزم، والذي أفرد له قسماً من كتابه بعنوان: "كتاب الإيمان والكفر والطاعات والمعاصي والوعد والوعيد"، هذا دون إغفال لأي إضافة متعلقة بهذا الباب والتي قد ترد في كتابه: "الدرة فيما يجب اعتقاده"، والمقدمة العقديّة لكتابه: "المحلى بالآثار شرح المجلى باختصار" وهذه الدراسة هي دراسة تحليلية نقدية مقارنة لمقالات ابن حزم في هذا الباب، وبيان لأسباب الخلاف عند المتقدمين، وأثر امتداد بعض آرائهم وشبهاتهم إلى بعض الفرق والتيارات الفكرية المعاصرة.

منهج البحث

نظراً لطبيعة الموضوع فسيعتمد الباحث في هذه الدراسة على منهجين اثنين وهما:

1- **المنهج التحليلي:** حيث سيتم تتبع مقالات ابن حزم في باب الأسماء والأحكام من

كتاب الفصل، ثم يقوم الباحث باختصارها وشرحها وعرضها مع التنبيه على منزع

² انظر محمد بن خليفة التميمي، مقدمات في علم مقالات الفرق، (الكويت: دار غراس، ط1، 2001م)، ص23.

ابن حزم في كل مسألة من هذه المسائل، هل هو منزع لغوي أو أثري نقلي أو منطقي كلامي.

2- المنهج النقدي المقارن: حيث سيتم مناقشة ونقد مقالات ابن حزم في ضوء أدلة وتقارير وردود بقية الفرق في كل مسألة يذكرها، لمعرفة أسباب الخلاف بين الفرق وإظهار موارده وأصوله الأولى، ثم بيان نتائجه ولوازمه وأثر امتداده إلى بعض الفرق والتيارات الفكرية المعاصرة.

الدراسات السابقة

إن أغلب الدراسات والمقالات التي كتبت عن عقيدة ابن حزم لم تشمل جميع جوانب معتقده، وأكثرها خصصت لمسائل جزئية أو لباب من أبواب العقيدة عنده كباب الإلهيات، أو النبوات، أو الإمامة والصحابة، إلا أنه لا توجد دراسة موسعة وشاملة حوت مذهبه في باب الأسماء والأحكام بحسب اطلاع الباحث.

ونظرا لعدم وجود دراسات جامعة لمذهب ابن حزم في الأسماء والأحكام مقارنة بمذاهب المتقدمين، مع الإشارة إلى مقالات المعاصرين، فسيذكر الباحث أولا الدراسات التي لها تعلق بموضوع الأسماء والأحكام عند ابن حزم مع بيان جهة تعلقها بهذا البحث، ثم سيذكر الدراسات المتعلقة بالأسماء والأحكام عند الفرق والتيارات الفكرية المعاصرة.

أولاً: الدراسات المتعلقة بالأسماء والأحكام عند ابن حزم

"مسائل الإيمان عند ابن حزم: دراسة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة"³، وهي مقالة علمية لعبد الله عوض العجمي، تكلم فيها عن موضوع الإيمان وما يتعلق به من مسائل عند ابن حزم، قدم فيها بمقدمة وضحت أهمية الموضوع وخطة البحث، وتمهيد فيه ترجمة وجيزة لابن حزم، يليها تكلم عن تعريف الإيمان عند ابن حزم وحقيقته وعلاقة العمل بالإيمان عنده، ثم ذكر مذهبه في الفرق بين الإيمان والإسلام، ومسألة زيادة الإيمان والاستثناء فيه ووضح مواضع وأسباب خلافه مع بقية الفرق في هذا الباب، وختم المقالة بخاتمة ذكر فيها أهم النتائج

³ عبد الله عوض العجمي، مسائل الإيمان عند ابن حزم: دراسة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، (مقالة علمية نشرت بمجلة العلوم الشرعية، العدد السابع عشر، 2001م)، ص 17.

التي توصل إليها، وهذه المقالة وإن غطت جزءا من مبحث الأسماء والأحكام عند ابن حزم وهو باب الإيمان، إلا أنه يعوزها دراسة المباحث الأخرى المكملة لهذا المبحث، كمذهبه وآراؤه في مسائل الكفر والفسق، وأحكام كل صنف من أصناف الناس عنده في الدنيا والآخرة، وهذا ما سيتم دراسته في هذا البحث إن شاء الله.

"منهج ابن حزم في دراسة الفرق والعقائد الإسلامية"⁴، لمجيد خلف منشد، وهي مقالة علمية موضوعها منهج ابن حزم في دراسة الفرق الإسلامية من خلال كتابه الفصل في الملل والنحل، بدأ الكاتب المقالة بتمهيد ذكر فيه مباحث كتاب الفصل الرئيسية، ثم ذكر أهم الأسس والآليات التي كانت عمدة ابن حزم في بحثه، والسمة البارزة في دراسته لعقائد الفرق، فذكر استشهاده باللغة، وأسلوبه في الكتابة، ومنهجه في الاستشهاد والاستدلال والمقارنة والمناظرة وعرض الآراء، ثم تكلم عن تقسيمه للفرق، وسعة علمه بأعلام المتكلمين ومصطلحاتهم ورأيه في أسباب نشوء الفرق ونقده الأخبار والتواريخ سنداً ومنتناً.

وهذه المناهج والآليات التي ذكرها صاحب المقالة هي مدار هذا البحث في عرض ونقد معتقد ابن حزم، وموقفه من الفرق الإسلامية الجافية والغالية في موضوع الأسماء والأحكام، غير أن المقالة اقتصررت على ذكر جانب واحد من باب الأسماء والأحكام وهو مبحث الإيمان، في حين أن هذا البحث يسعى إلى الاستيعاب والشمول والنقد والمقارنة في كل ما يتعلق بجوانب ومباحث باب الأسماء والأحكام.

"ابن حزم آراؤه ومنهجه ومذهبه الفقهي"⁵، وهي رسالة جامعية لنسيطة ناجي، وقد قسمت الباحثة رسالتها إلى أربعة فصول وخاتمة، بدأت بحثها بفصل تمهيدي خصصته للكلام عن عصر ابن حزم، وجعلت الفصل الأول لذكر ترجمة ابن حزم وحياته، وأما الفصل الثاني فكان عنوانه: آراء ومنهج ابن حزم وموقفه من الفرق الإسلامية ويحتوي أربعة مباحث: المبحث الأول آراءه ومنهجه، والمبحث الثاني أشهر مسائل الخلاف الكلامية وموقف ابن حزم منها،

⁴ مجيد خلف منشد، منهج ابن حزم في دراسة الفرق والعقائد الإسلامية، (مقالة علمية نشرت بمجلة الحكمة، العدد التاسع عشر، 1999م)، ص 429.

⁵ نسيطة ناجي، ابن حزم آراؤه ومنهجه ومذهبه الفقهي، (رسالة جامعية بجامعة اكلي محمد أولحاج، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية-الجزائر، 2015م).

والمبحث الثالث موقف ابن حزم من الفرق الإسلامية. وأما الفصل الثالث فهو مذهب ابن حزم الفقهي وعقائده واحتوى على ثلاثة مباحث؛ الأول مذهبه الفقهي والثاني خصائص المذهب الظاهري والثالث عقائد المذهب الظاهري، وجعلت الخاتمة خلاصة لأهم نتائج البحث، وكان موضع كلامها على مسألة الأسماء والأحكام عند ابن حزم في المبحث الثاني من الفصل الثاني حيث عقدت مطلباً بعنوان: مسألة الإيمان ومقتضياته، ومطلباً بعنوان: مسألة الإسلام والكفر، وفي الفصل الثالث ذكرت في جملة معتقد ابن حزم رأيه في مرتكب الكبيرة، غير أن بحثها لهذه المسألة كان مختصراً اختصاراً مخلاً.

"ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين"⁶، رسالة جامعية لعبد السلام سعد، قسمها إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، خصص الفصل الأول لترجمة ابن حزم بعنوان: سيرة ابن حزم وتاريخه، وسمى الفصل الثاني: الآراء الفلسفية لابن حزم، وأما الفصل الثالث فعنوانه: آراء ابن حزم الكلامية وقد قسمه إلى خمسة مباحث، المبحث الأول: ابن حزم وعلم الكلام، والمبحث الثاني: الإلهيات عند ابن حزم، وتكلم في هذا المبحث عن تعريف الإيمان والعلاقة بين مسمى الإيمان والإسلام ومسألة الإسلام والكفر، والمبحث الثالث: النبوات والسمعيات: وتكلم في هذا المبحث عن الشفاعة والنظر، والمبحث الرابع: الطبيعيات في الفكر الكلامي الحزمي، والمبحث الخامس: أشهر مسائل الخلاف الكلامية وموقف ابن حزم منها، وجعل الخاتمة حوصلة للنتائج، والملاحظ على هذه الدراسة أن الكلام عن الأسماء والأحكام عند ابن حزم كان مختصراً مفرقاً ومبعثراً.

"دراسة وتحقيق كتاب الدرة فيما يجب اعتقاده"⁷، وهي تحقيق ودراسة موسعة وضافية، وبحوث مطولة في عدة مسائل تفصيلية متعلقة بكتاب ابن حزم: الدرة فيما يجب اعتقاده، في أكثر من مائتي صفحة، حاول المؤلف أن يستوعب فيها جميع مسائل العقيدة التي ذكرها ابن حزم في هذا الكتاب، فتكلم عن: أول الواجبات على المكلف وهو التوحيد، والأسماء الحسنى والصفات وإثبات النبوة، والبعث والحساب والجنة والنار والخلود فيهما، ومسائل القضاء والقدر

⁶ عبد السلام سعد، ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، (رسالة جامعية بجامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم الفلسفة-الجزائر، 2009م).

⁷ عبد الحق التركماني، دراسة وتحقيق كتاب الدرة فيما يجب اعتقاده، (لبنان: دار ابن حزم، ط1، 2009م).

والمشيئة والحكمة والتعليل، والإيمان ومسألة جنس العمل، والتفاضل في التصديق والتفريق بينه وبين زيادة الإيمان، والفرق بين الإيمان والإسلام وباب الصحابة والإمامة، وحكم الخروج على الحاكم الجائر، وتفتقر هذه الدراسة إلى استيعاب كل المسائل التفصيلية في باب الأسماء والأحكام التي ذكرها ابن حزم في كتابه الفصل في الملل والنحل، إضافة إلى غياب المقارنة بين مذاهب المتقدمين والمعاصرين في هذه المسألة.

"موقف الإمام ابن حزم من الفرق الإسلامية عرض ونقد"⁸، وهي مقالة علمية لأحمد حامد دسوقي، قسمها إلى مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث، المبحث الأول: أصول الفرق وعددها عند ابن حزم، ذكر في هذا المبحث تضعيف ابن حزم لحديث الافتراق، وأنه قسم أصول الفرق إلى خمسة وهي: أهل السنة والخوارج والمرجئة والشيعة والمعتزلة، ثم تحدث عن هذه الفرق وخاصة المرجئة والخوارج، وذكر أن أصول الخوارج وهي إنكار التحكيم، وتكفير أصحاب الكبراء، والقول بخلودهم في النار، والقول بالخروج على أئمة الجور، والقول بأن الإمامة جائزة في غير قریش، ويبيّن أن من قال بهذه الأقوال فهو خارجي. وفي المبحث الثاني تكلم عن أسباب ظهور الفرق ورد الأسباب إلى ثلاثة: سياسية واجتماعية وفكرية، وفي المبحث الثالث ذكر مناقشة ابن حزم للفرق وخاصة المعتزلة والأشاعرة، وذكر أنه ناقش الفرق من خلال أربعة محاور منها محور الإيمان والكفر والطاعات والمعاصي والوعد والوعيد، وختم بالنتائج والتوصيات. وهي دراسة مختصرة لم تتطرق إلى تفصيل المسائل المطولة التي عرضها ابن حزم في كتاب الفصل، ولم تتعرض للحديث عن التيارات الفكرية المعاصرة.

"آراء الإمام ابن حزم في التفسير من الآية (136) من سورة النساء، إلى الآية (5) من سورة المائدة، جمعا ودراسة"⁹ رسالة جامعية لحنان بنت عيضة بن دوخي الثبتي، قسمت الباحثة رسالتها إلى مقدمة وقسمين وخاتمة، القسم الأول في ترجمة ابن حزم ومنهجه في التفسير،

⁸ أحمد حامد أحمد حامد دسوقي، موقف الإمام ابن حزم من الفرق الإسلامية عرض ونقد، (مقالة علمية نشرت بمجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، العدد التاسع والثلاثين، 2020م).

⁹ حنان بنت عيضة بن دوخي بن عثمان الثبتي، آراء الإمام ابن حزم في التفسير من الآية (136) من سورة النساء، إلى الآية (5) من سورة المائدة، جمعا ودراسة، (رسالة جامعية بجامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين قسم الكتاب والسنة-السعودية، 2003م).

والقسم الثاني هو جمع لآراء ابن حزم في تفسير الآيات آنفة الذكر، وقد تعرضت الباحثة خلال جمع ودراسة كلام ابن حزم في تفسير هذه الآيات إلى عدة مسائل متعلقة بباب الأسماء والأحكام، طرحتها على شكل مسائل منها: مسألة من هم المنافقون، ومسألة قتل المسلم بالكافر، ومسألة نكاح المسلمة من غير المسلم، ومسألة حكم تملك الكافر العبد المسلم، ومسألة شرط الإسلام في الإمامة، ومسألة أن الكفر متفاوت والجزاء عليه متفاوت كذلك، ومسألة في الإيمان لغة وحقيقة وشرعا، ومسألة في معنى الهدى في اللغة وفي الآية، ومسألة في أكل ذبيحة الغاصب والسارق ونحوه، ومسألة في تذكية الفاسق، ومسألة حكم صيد ما علّمه وثني، ومسألة حكم ذبائح أهل الكتاب والمجوس، ومسألة حكم نكاح المسلم للكتانية، وجعلت الخاتمة لنتائج البحث. وهذا البحث احتوى على بعض مباحث الأسماء والأحكام عند ابن حزم، غير أن أغلبها متعلق بأحكام الدنيا دون أحكام الآخرة.



ثانيًا: الدراسات المتعلقة بالأسماء والأحكام عند الفرق والتيارات الفكرية المعاصرة
أولا الفرق المعاصرة: الإباضية والرافضة والزيدية:

"مفهوم الإيمان عند الإباضية وأثره في الأسماء والأحكام دراسة تحليلية مقارنة"¹⁰

مقالة علمية قدم فيها الباحث بمقدمة تحدث فيها عن أهمية الموضوع وأسباب اختياره، والدراسات السابقة ومنهجه في البحث، ثم مهد بتمهيد أورد فيه تعريفا بالإباضية وأصولهم، ثم قسم البحث إلى مبحثين وعدة مطالب، المبحث الأول: حقيقة الإيمان عند الإباضية وفيه مطلبين؛ المطلب الأول: تعريف الإيمان عند الإباضية، والمطلب الثاني: موقف الإباضية من زيادة الإيمان ونقصانه، والمبحث الثاني: الآثار المترتبة على تعريف الإيمان عند الإباضية، وفيه أربعة مطالب: المطلب الأول: موقف الإباضية من مرتكب الكبيرة، والمطلب الثاني: مذهب الإباضية في الوعد والوعيد وأثر مفهوم الإيمان فيه، والمطلب الثالث: مذهب الإباضية في الشفاعة في الآخرة، والمبحث الرابع: مفهوم الولاء والبراء عند الإباضية باعتباره ثمرة من ثمرات مفهوم الإيمان، وتناول في الخاتمة أهم النتائج والتوصيات.

"عقيدة الإمامية الاثني عشرية في باب الأسماء والأحكام عرض ودراسة"¹¹ رسالة

جامعية قسمها الباحث إلى مقدمة وتمهيد وثلاثة فصول وخاتمة، اشتمل التمهيد على معنى التشيع ونشأته، ومسائل الأسماء والأحكام والمقصود بها، وتاريخ الخلاف فيها، وأما فصول البحث فهي كالتالي: الفصل الأول: مفهوم الأسماء الشرعية: الإسلام والإيمان والكفر والشرك والنفاق والتقية والبدعة والفسق عند الإمامية الاثني عشرية، والفصل الثاني: أحكام الأسماء الشرعية الدنيوية عند الإمامية الاثني عشرية، والفصل الثالث: أحكام الأسماء الشرعية الأخروية عند الإمامية الاثني عشرية، واشتملت الخاتمة على النتائج.

¹⁰ عصام السيد محمود عبد الرحيم، مفهوم الإيمان عند الإباضية وأثره في الأسماء والأحكام دراسة تحليلية مقارنة، (مقالة علمية نشرت بمجلة قطاع أصول الدين جامعة الأزهر كلية أصول الدين، العدد العاشر، الجزء الثاني، 2015م).

¹¹ سلطان بن علي بن فرحان الفيقي، عقيدة الإمامية الاثني عشرية في باب الأسماء والأحكام عرض ودراسة، (رسالة جامعية بجامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين قسم العقيدة-السعودية، 2015م).

"الأسماء والأحكام في الفكر الإسلامي بين الاعتدال والتطرف"¹² ركز المؤلف في

هذا الكتاب على الأسماء والأحكام عند الزيدية، فدعم أقوالهم ونصرها ومدح منهجهم ورد على مخالفهم وخاصة الرافضة والمعتزلة، وقسم المؤلف الكتاب إلى تسعة فصول وهي كالتالي: الفصل الأول: المصطلحات والمفاهيم، الفصل الثاني: معرفة الله والاجتهاد والتقليد، الفصل الثالث: حكم الزيدية على المذاهب الكلامية في التوحيد والصفاء، الفصل الرابع: التظلم والتكذيب، الفصل الخامس: هل يجوز القبيح على الله، الفصل السادس: التفسيق، الفصل السابع: أحكام متعلقة بالإمامة، الفصل الثامن: الرد على من طعن على الراشدين، الفصل التاسع: موقف الزيدية من الصحابة والثورة.

ثانيا: التيارات الفكرية الغالية المتطرفة والجافية المميعة المعاصرة:

"شخصيات معاصرة شوّهت الإسلام، دراسة شخصيات وتيارات معاصرة، تشخيص أيديولوجيات ومناقشة أفكار"¹³ تناول المؤلف في هذا الكتاب ظاهرة تشويه الإسلام وأضرارها ومظاهرها في عصرنا الحاضر، من خلال نقده لجملة من أبرز الشخصيات والجماعات الحركية في هذا العصر، وذكر المؤلف في الخاتمة نتائج البحث.

"الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرين دراسة علمية حول مظاهر الغلو ومفاهيم التطرف والأصولية"¹⁴ قسم المؤلف كتابه إلى أربعة فصول، وجعل الفصل الأول تمهيدا مكونا من خمسة مباحث وهي كالتالي: المبحث الأول: تحديد مصطلحات البحث، المبحث الثاني: وسطية الإسلام، المبحث الثالث: يسر الإسلام وسماحته، المبحث الرابع: معنى الغلو في اللغة، المبحث الخامس: معنى الغلو في الكتاب والسنة، وأما الفصل الثاني فهو بعنوان: جذور الغلو في الدين وطبيعته في حياة المسلمين المعاصرة، وقسم هذا الفصل إلى ستة مباحث، المبحث الأول: الجذور التاريخية والفكرية والنفسية، المبحث الثاني: طبيعة الغلو في الدين في

¹² إمام حنفي سيد عبد الله، الأسماء والأحكام في الفكر الإسلامي بين الاعتدال والتطرف، (القاهرة: دار الآفاق العربية، ط1، 2006م).

¹³ أحمد محمد الشحي، شخصيات معاصرة شوّهت الإسلام، دراسة شخصيات وتيارات معاصرة، تشخيص أيديولوجيات ومناقشة أفكار، (الشارقة: مكتبة وتسجيلات دروس الدار، ط1، 2020م).

¹⁴ عبد الرحمن بن معلا اللويحي، الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرين دراسة علمية حول مظاهر الغلو ومفاهيم التطرف والأصولية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1992م).

حياة المسلمين المعاصرة، المبحث الثالث: حجم الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، المبحث الرابع: مفهوم الغلو عند العلماء المعاصرين، المبحث الخامس: مفهوم الغلو عند العلمانيين، المبحث السادس: مفهوم الغلو عند الغربيين، وأما الفصل الثالث فهو بعنوان: مجالات الغلو العقديّة والتشريعية وهو مكون من خمسة مباحث: المبحث الأول: الغلو في الولاء والبراء، المبحث الثاني: الغلو في التكفير، المبحث الثالث: إحداث أصول تشريعية جديدة، المبحث الرابع: الغلو في ذم التقليد، المبحث الخامس: التشديد على الناس، وأما الفصل الرابع فهو بعنوان: مجالات الغلو العملية والسلوكية، ويبحث فيه مبحثين؛ المبحث الأول: الغلو في السلوك الفردي، والمبحث الثاني: مجالات الغلو في السلوك الاجتماعي، وجمع المؤلف نتائج البحث في الخاتمة.

وفي هذا الكتاب أطل المؤلف النفس في دراسة ما يعرف بجماعة التكفير والهجرة والكلام عن أبرز قادتها ومنظريها وهما: شكري مصطفى وماهر البكري، وأورد الكثير من مظاهر الغلو في فكرهما ونقل طرفاً من كلامهما، كغلو شكري مصطفى في وصف من فارق جماعته بالخروج من الدين حيث قال: "ولذا فإن من فارقها قيد شبر فقد خلع ربة الإسلام من عنقه، وأن من مات وليس في عنقه بيعة لها مات ميتة جاهلية، وأن من أطاع إمامها فقد أطاع الله، ومن عصاه فقد عصى الله"¹⁵ ومثل ادعاء ماهر البكري بأن من قَدَّر على الهجرة ولم يفعل فليس له نصيب من الإيمان حيث قال: "إن المستضعف في الأرض وهو قادر على أن يفر بدينه، وينخلع من هذا الاستضعاف يقف حينذاك على قاعدة الكفر، وليس له نصيب من الإيمان فهو كافر، وليس مؤمناً هكذا، هذا حكم الله صريح وبيّن".¹⁶

"شبهات جماعة التكفير والهجرة عرض ونقد"¹⁷ مقالة علمية لناصر محمدي محمد جاد، تتكون من مقدمة وتمهيد وستة مباحث وخاتمة، طرح الكاتب في هذه المقالة أهم شبهات التكفير عند جماعة التكفير والهجرة وهي كالتالي: شبهة الحد الأدنى للإسلام، شبهة التوقف

¹⁵ المرجع السابق: ص 244.

¹⁶ نفس المرجع: ص 309.

¹⁷ ناصر محمدي محمد جاد، شبهات جماعة التكفير والهجرة عرض ونقد، (المملكة العربية السعودية: كتاب مؤتمر ظاهرة التكفير الأسباب الآثار والنتائج، المحور 5، البحث 5، 1432هـ).

والتبين، شبهة التكفير بالإصرار على المعصية، شبهة تكفير المقلد، وشبهة التكفير بالتأويل، ولخص أهم النتائج في الخاتمة.

"شبه التكفيريين والجواب عنها"¹⁸ مقالة علمية لوليد بن راشد السعيدان، قدم فيها الكاتب بمقدمة بيّن فيها خطر المنهج التكفيري الضال، وحذر منه ومن آثاره الوخيمة ومآلاته المردية عيادا بالله، ثم طرح أهم أربع شبهات عندهم ورد عليها وأوضح بطلانها وتحافتها، وهي كالتالي: الشبهة الأولى: اعتقاد التلازم بين حكم الفعل وفاعله، الشبهة الثانية: الإلزام بالتكفير المبني على اجتهاداتهم الخاصة، الشبهة الثالثة: التكفير بالمآلات واللوازم قبل عرضها وقبولها، الشبهة الرابعة: التكفير بمولات الكفار مطلقا دون تفصيل.

"ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي"¹⁹ أصل الكتاب رسالة جامعية قدمت في جامعة أم القرى، قسمها الباحث إلى مقدمة وخمسة أبواب، الباب الأول: حقيقة الإيمان وارتباط العمل به، وبحث تحت هذا الباب ثلاثة مسائل: مسألة ارتباط العمل بحقيقة الدين والدعوة، ومسألة حقيقة النفس الإنسانية، ومسألة حقيقة الإيمان الشرعية. والباب الثاني عنوانه: نشأة الإرجاء، بحث تحته مسألتين الأولى: براءة الصحابة رضي الله عنهم من الإرجاء ذاتا وموضوعا، والمسألة الثانية: الإرجاء خارج من مذهب الخوارج، وعنوان الباب الثالث: الإرجاء الظاهرة، بحث تحته خمس مسائل وهي: المسألة الأولى: البدايات والأصول، والمسألة الثانية: أصول المذاهب المرجئة نظريا، والمسألة الثالثة: الأثر الكلامي في تطور الإرجاء، والمسألة الرابعة الأثر المنطقي، والمسألة الخامسة حكم ترك العمل في الطور النهائي للظاهرة، وعنوان الباب الرابع: علاقة الإيمان بالعمل والظاهر والباطن، وبحث تحت هذا الباب أربع مسائل، المسألة الأولى: العلاقة بين إيمان القلب وإيمان الجوارح، والمسألة الثانية: علاقة قول اللسان بقول القلب وعمله، والمسألة الثالثة: أهمية عمل القلب، والمسألة الرابعة: إثبات عمل القلب، والمسألة الخامسة: نماذج من أعمال القلوب، والمسألة السادسة: أثر الجوارح في أعمال القلوب، وعنوان الباب الخامس: الإيمان حقيقة مركبة

¹⁸ وليد بن راشد السعيدان، شبه التكفيريين والجواب عنها، مقالة علمية نشرت على موقعه أرشيف:

<https://archive.org/details/aqidah-12739> آخر تعديل لهذه الصفحة: 2025/02/28م.

¹⁹ سفر الحوالي، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1، 1999م).

وترك جنس العمل كفر، وبحث تحت هذا الباب مسألتين؛ المسألة الأولى: بيان أن الإيمان حقيقة مركبة، والمسألة الثانية: الشبهات النقلية والاجتهادية.

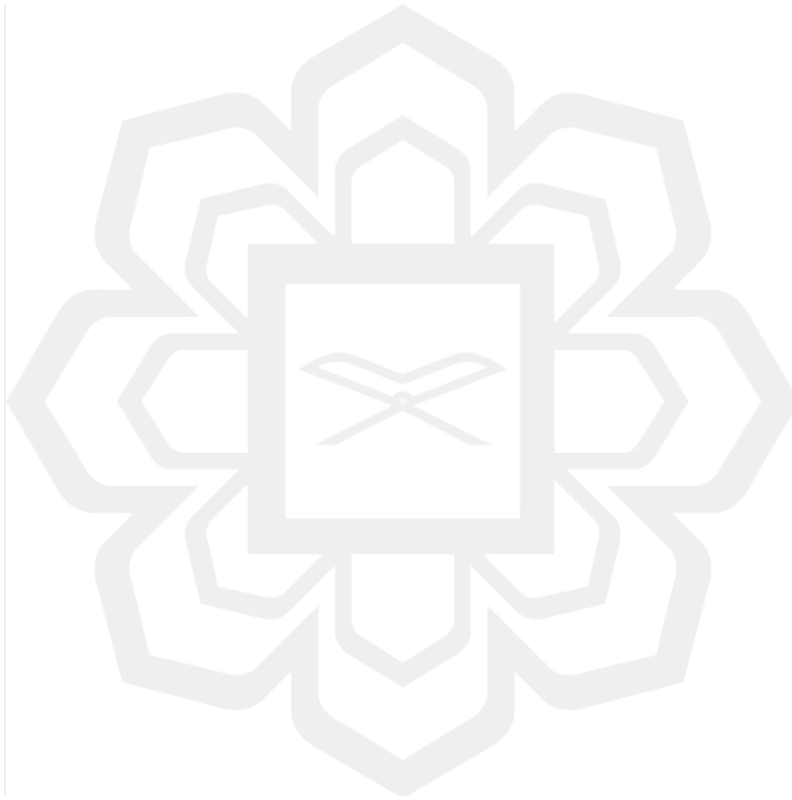
"الإرجاء في الإيمان وآثاره على الأمن"²⁰ وتدور فكرة هذه المقالة على الآثار السلبية للإرجاء من خلال الدعوة لترك العمل والتفlect من الواجبات الدينية، وانتشار هذا الفكر محل بأمن الناس على عقائدهم وعبادتهم من التبديل والتحريف، وامتداده إلى بقية مجالات الحياة مهدد للأمن الفكري والاقتصادي والاجتماعي، وقد قسم الكاتب مقالته إلى تمهيد وأربعة فصول وخاتمة، أما التمهيد فعرف فيه بمصطلحات العنوان، وأما الفصول فكانت كالتالي: الفصل الأول: معالم الإرجاء في الإيمان، والفصل الثاني: آثار الإرجاء في الإيمان على الأمن الديني، والفصل الثالث: أثر الإرجاء في الإيمان على الأمن الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، والفصل الرابع: أثر الإرجاء في الإيمان على الأمن الفكري، وجمع النتائج في الخاتمة. وقد توصل الباحث إلى مجموعة من النتائج تتلخص في أن الإرجاء له آثار على الفرد والمجتمع منها:

- 1: ضعف الإيمان في القلوب.
- 2: تشوه معالم الدين وطمس محاسنه.
- 3: التكاسل عن أداء الواجبات الشرعية.
- 4: الافتتان بالدنيا واتباع الشهوات.
- 5: الخلل في تحقيق التوحيد العملي.
- 6: الاستخفاف بالمعاصي والمنكرات والاستهانة بالأحكام الشرعية.
- 7: الدعوة إلى فصل الدين عن الحياة.
- 8: تغذية الفكر المضاد للإرجاء وهو فكر الخوارج.

كانت هذه بعض الدراسات السابقة، وفي ختام سردنا لها لا بد أن نشير إلى أمر مهم، وهو أن انقسام الدراسات السابقة إلى أكثر من قسم، يدلنا دلالة واضحة على الفجوة البحثية، المتمثلة في افتقار ما سبق من الدراسات إلى بحث شامل، يجمع بين دراسة متكاملة لمذهب ابن حزم في باب الأسماء والأحكام في ضوء مقالات بقية الفرق الإسلامية، مع الإشارة اللطيفة إلى

²⁰ عبد اللطيف بن عبد القادر محمد الحفظي، الإرجاء في الإيمان وأثره على الأمن، (مقالة علمية نشرت بمجلة كلية المعلمين في أبها، العدد الحادي عشر، 2008م).

امتداد بعض آراء المتقدمين إلى الفرق والتيارات الفكرية المعاصرة، وهذا ما يجعل هذا البحث محاولة لملء هذه الفجوة وسد هذه الثغرة.



الفصل الثاني

مقدمات بين يدي البحث

هذا الفصل هو فصل تمهيدي، يتضمن ترجمة ابن حزم وذكر طرف من حياته العلمية ومؤلفاته التي وصلتنا، كما يحتوي الفصل على دراسة مفصلة عن كتابه: الفصل في الملل والآراء والنحل؛ ورد فيها ذكر الخلاف في تحديد عنوانه، ووصف لهيكله وأقسامه، وذكر لتاريخ تأليفه، وبيان للتعديلات التي أدخلها عليه ابن حزم بعد إبرازه الإبرازة الأولى، كما ذكر الباحث جملة من الانتقادات التي وجهت لهذا الكتاب.

المبحث الأول: ترجمة ابن حزم

المطلب الأول: اسمه وأسرته وولادته

هو أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد، وجده يزيد هذا كان فارسياً الأصل وأول من أسلم من أجداده، وهو من موالي الصحابي: يزيد بن أبي سفيان بن حرب رضي الله عنهما، وكان نائب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه على دمشق، وهو أخو معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما لأبيه، وأول من دخل الأندلس من أجداده هو خلف بن معدان في زمن خلافة عبد الرحمن الداخل، وسكن مدينة (لبلة: Niebla).

ولد ابن حزم بقرطبة في الجانب الشرقي من ربح منية المغيرة سنة 384هـ، في عهد وزارة أبيه للحاجب المنصور بن عامر، ونشأ ابن حزم في بيت فخم بقرب قصر الزاهرة الذي بناه المنصور بن عامر واقطع ما حوله لوزرائه.

نشأ ابن حزم في بيت عز وثراء، وأوكل والده إلى النساء بتربيته وتعليمه، فحفظ القرآن وشيئاً من الحديث وأشعار العرب، وتعلم القراءة والخط، ولما بلغ أشده وناهز سن الشباب بدأ

الأخذ عن المشايخ فتفقه على المذهب المالكي في بداية حياته، ثم انتقل إلى المذهب الشافعي ثم انتقل بعد ذلك إلى مذهب أهل الظاهر ونفي القياس.¹

المطلب الثاني: شيوخه وزملاؤه في الطلب

يشتهر بين الناس أن ابن حزم طلب العلم في سن السادسة والعشرين من عمره، بناء على قصة رواها ياقوت الحموي، وهذه قصة باطلة فابن حزم قد بدأ طلب العلم منذ نعومة أظافره، والأدلة والقرائن على ذلك كثيرة، منها ما ذكره ابن حزم في كتاب طوق الحمامة أن الشيخ عبد الرحمن بن عبد الله بن خالد الهمداني كان أحد أساتذته وأنه سمع منه في سنة: 401هـ، قال ابن حزم: "حدثنا الهمداني في المسجد العمري بالجانب الغربي من قرطبة سنة إحدى وأربعمئة".² ومعنى هذا أن ابن حزم كان يبلغ من العمر في ذلك الوقت حوالي ستة عشر سنة، وذكر ابن حزم أنه درس أول صباه على الشيخ عبد الرحمن بن محمد بن أبي يزيد الأزدي المصري فقد قال: "كنت وقت تأجج نار الصبا وشرة الحداثة وتمكن غرارة الفتوة مقصوراً محظراً علي بين رقباء ورقائب، فلما ملكت نفسي وعقلت صحبت أبا علي الحسين بن علي الفاسي في مجلس أبي القاسم عبد الرحمن بن أبي يزيد الأزدي، شيخنا وأستاذي رضي الله عنه".³

كما ذكر ابن حزم في كتابه الصادع أنه كان يأخذ علم الفقه في سن الخامسة عشر على يدي الشيخ: أحمد بن سعيد بن الجصور، قال ابن حزم: "وعلى هذا أدركنا شيوخنا، لقد

¹ انظر الحميدي، محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر، ط2، 1966م)، ص308. ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، تحقيق: السيد عزت العطار الحسيني، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1955م)، ص395. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، د.ط، 1900م)، ج3، ص325. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: حسين أسد وشعيب الأرناؤوط وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1985م)، ج18، ص184. الحموي، ياقوت بن عبد الله الرومي، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993م)، ج4، ص1650.

² ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1987م)، ص286.

³ المرجع السابق: ص273.

قال أحمد بن سعيد بن الجسور رحمه الله: ما أحد إلا ويؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنه يؤخذ قوله كله، لا يجوز أن يترك منه، فقلت له وأنا حينئذ لم استكمل ستة عشر عاما: ويترك من قول مالك؟ فقال: نعم! مالك وغير مالك".⁴

وقد جمع محمد المنوني في مقال له بعنوان: "شيوخ ابن حزم في مقروآته ومروياته" سبعة وثلاثين شيخا من شيوخ ابن حزم.⁵

المطلب الثالث: مذهبه الفقهي والعقدي

كان ابن حزم في بداية حياته في الفقه على مذهب الإمام مالك، ثم انتقل إلى مذهب الإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله مخالفا بذلك عامة علماء الأندلس، ولم يستمر على هذا المذهب فقد انتقل إلى المذهب الظاهري وأصبح من أعلامه ومنظريه⁶، ولابن حزم أبيات يصرح فيها بظاهريته، فقد روي أنه كان يماشي الحافظ أبا عمر بن عبد البر، فمر بهم شاب حسن الهيئة فأعجب ابن حزم بمظهره، فقال أبو عمر: لعل ما تحت الثياب ليس هناك، قاصدا أن الهيئة واللباس لا يعتد بها حتى ينظر في علم الرجل وأخلاقه وعقله، فرد عليه ابن حزم بأبيات على سبيل المداعبة فقال:

وذي عدل فيمن سباني حسنه ... يطيل ملامي في الهوى ويقولُ
أمن حسن وجه لاح لم تر غيره ... ولم تدر كيف الجسم أنت قتيلُ
فقلت له أسرفت في اللوم فأتد ... فعندي ردُّ لو أشاء طويلُ
ألم تر أني ظاهريُّ وأنني ... على ما بدا حتى يقوم دليلُ⁷

وأما مذهبه العقدي فيظن كثير الناس أن لابن حزم مذهباً عقدياً خاصاً به، وهذا في الحقيقة ليس صحيحاً، لأن ابن حزم ينسب نفسه إلى مذهب الصحابة والتابعين وأصحاب

⁴ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الصادر في الرد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان والتعليل، تحقيق: مشهور حسن آل سلمان، (الأردن: الدار الأثرية، ط1، 2008م)، ص660.

⁵ محمد المنوني، شيوخ ابن حزم في مقروآته ومروياته، (مقالة علمية نشرت بمجلة المناهل، العدد7، 1976م)، ص247.

⁶ انظر: محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره آراؤه وفقهه، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، 1978م)، ص34.

⁷ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج18، ص207.

الحديث، قال ابن حزم: "وأهل السنة الذين نذكرهم، أهل الحق ومن عداهم فأهل البدعة، فإنهم الصحابة رضي الله عنهم، وكل من سلك نهجهم من خيار التابعين رحمة الله عليهم، ثم أصحاب الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء جيلاً فجيلاً، إلى يومنا هذا، أو من اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها رحمة الله عليهم".⁸

ولكن المتأمل في عقيدة ابن حزم يجد أن له اختيارات كثيرة جداً، ومسائل انفرد بها عن مذهب أهل الحديث وما هم عليه من عقيدة، حتى أصبح معتقده يظهر بمظهر معتقد قائم بنفسه مختلفاً تماماً عن منهجهم ولا يمتُّ بصلّة إلى معتقدتهم، ولعل السبب في ذلك يعود إلى أمرين:

الأمر الأول: أن ابن حزم درس المنطق الأرسطي وفُتن به وتأثر به كثيراً، وكان يرى أن إعمال قواعد المنطق وضوابطه يقود إلى براهين عقلية قطعية لا يمكن مخالفتها أو نقضها، في حين أن أكثر أهل الحديث لا عناية لهم بعلم المنطق ولا اشتغال لهم به إلا ما ندر، ومن ثم فقد ألجأه هذا إلى مسلك الجمع والتوفيق وتأويل كلام الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ليحمله على تلك الضوابط المنطقية، يقول عبد الحق التركماني في مقدمة تحقيقه لكتاب ابن حزم: الدرة فيما يجب اعتقاده: "لقد درس ابن حزم فن المنطق، وأعجب به أشد الإعجاب، فبالغ في تعظيمه والثقة به، وظهر ذلك جلياً في كتابه: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، حيث عرض منطق أرسطو بأسلوبه التعليمي المتميز، ولم يكتف بمحاولة ربطه بعلوم الشريعة، بل تطرق فيه إلى تقرير أصول متعلقة بالاعتقاد في الله تعالى، وقد رصدت ذلك أثناء تحقيقي للكتاب، وأفردت له في مقدمتي له مبحثاً بينت فيه ص: (229-256) افتتان ابن حزم بالمنطق وأثر ذلك على عقيدته، وبرهنت على ذلك بجملة من استنتاجاته المنطقية، وهو مفيد في تفسير الخلل الذي دخل على عقيدة ابن حزم، وليس من المناسب أن أنقله هنا، وإنما أكتفي بالإحالة إليه، فذلك موضعه، لأن منهج ابن حزم في الاعتقاد لا يفهم إلا بفهم منطق أرسطو أولاً، وفهم ما دخل على ابن حزم منه ثانياً".⁹

⁸ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج2، ص1030.

⁹ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الدرة فيما يجب اعتقاده، تحقيق: عبد الحق التركماني، (لبنان: دار ابن حزم، ط1، 2009م)، ص50.

الأمر الثاني: أنه كان يعتقد جواز الاجتهاد في المسائل العقدية، بدليل أنه لم يكن من منهجه في تقرير العقيدة الاتباع والنقل وتنقيح الروايات عن الصحابة والتابعين، ومن سبقه من أئمة الحديث والتزام ذلك وعدم الخروج عنه، بل كان يذكر الأقوال في المسألة ثم يبحث ويجهد ويرجح ويختار القول الذي يرتضيه.

المطلب الرابع: تلاميذه

من عرف بالتلمذ على ابن حزم ابنه أبو رافع الفضل بن علي بن أحمد بن حزم (ت: 479هـ) ومحمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله الأزدي الحميدي، ومحمد بن العربي والد العالم المالكي المشهور: أبو بكر بن العربي المالكي (ت: 543هـ)، وقد قرأ عليه محمد بن العربي أكثر مصنفاته نقل الذهبي عنه أنه قال: "صحبت الشيخ الإمام أبا محمد علي بن حزم سبعة أعوام، وسمعت منه جميع مصنفاته حاشا المجلد الأخير من كتاب الفصل، وهو يشتمل على ست مجلدات من الأصل الذي قرأنا منه، فيكون الفائت نحو السدس".¹⁰ ومن أخذ عنه كذلك علي بن سعيد العبدري وكان ظاهريا ولما حج ترك الظاهرية واعتنق المذهب الشافعي¹¹ وصاعد بن أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن صاعد التغلبي الأندلسي.¹²

المطلب الخامس: مؤلفاته

كتب ابن حزم في كثير من العلوم كالفرق والفقه وأصوله والمنطق والتاريخ والأدب والشعر، قال صاعد بن أحمد: "أخبرني ابنه الفضل المكنى أبا رافع، أن مبلغ تواليفه في الفقه والحديث والأصول والنحل والملل، وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والرد على المعارض، نحو أربعمائة

¹⁰ ياقوت بن عبد الله الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993م)، ج4، ص1653.

¹¹ ابن بشكوال، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، ص401.

¹² ياقوت بن عبد الله الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج6، ص2857.

مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة، وهذا شيء ما علمناه لأحد ممن كان في دولة الإسلام قبله إلا لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، فانه أكثر أهل الإسلام تصنيفاً".¹³

ومن مصنفاته: المحلى في شرح المجلى بالحجج والآثار وهو كتاب ضخيم في الفقه، وكتاب الإحكام في أصول الأحكام وهو كتاب مطول في أصول الفقه، وله كذلك كتاب النبد الكافية في أصول أحكام الدين وهو كتاب مختصر في أصول الفقه، وكتاب الفصل في الملل والآراء والنحل وهو كتاب مطول في العقائد والفرق، وله كتاب الدرة فيما يجب اعتقاده وقد جمع فيه ابن حزم مقالاته الاعتقادية باختصار وإيجاز، وكتاب الأخلاق والسير في مداواة النفوس وهو كتاب في التربية وتزكية النفس، وكتاب حجة الوداع، وكتاب جوامع السيرة، وكتاب البيوع المنهي عنها، وكتاب جمهرة أنساب العرب، وكتاب طوق الحمامة في الألفة والألاف وهو كتاب في الأدب، وكتاب مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، وكتاب التلخيص لوجوه التخليص في المسائل النظرية وفروعها التي لا نص عليها في الكتاب ولا الحديث، وله مجموعة رسائل منها: الرد على ابن النغيلة اليهودي، ورسالة المفاضلة بين الصحابة.

المطلب السادس: محنته

قال أبو العباس بن العريف: كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقين، وقد امتحن ابن حزم بسبب شدة انتقاداته للعلماء، وجرت بينه وبين أهل العلم مناظرات من أشهرها مناظراته مع أبي الوليد الباجي، وتسببت له شدته على خصومه إلى وشاية بعضهم به فنفروا منه ملوك زمانه، فأقصي وشرد عن وطنه، وأحرقت مجلدات من كتبه، ومن شعره في وصف ذلك قوله:

فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي ... تضمنه القرطاس بل هو في صدري

يسير معي حيث استقلت ركائي ... وينزل إن أنزل ويدفن في قبري.¹⁴

المطلب السابع: وفاته

¹³ المرجع السابق: ج4، ص1651.

¹⁴ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج18، ص205.

نقل صاعد بن أحمد الجياني صاحب تاريخ الحكماء، من خط ابنه أبي رافع أن والده توفي عشية يوم الأحد لليلتين بقيتا من شعبان، سنة ست وخمسين وأربعمائة فكان عمره رحمه الله إحدى وسبعين سنة وعشرة أشهر، وتسعة وعشرين يوما.¹⁵

المبحث الثاني: التعريف بكتاب الفصل

المطلب الأول: ضبط عنوان الكتاب

وقع اختلاف في عنوان الكتاب بين الطبقات القديمة والطبقات الحديثة وقد طبع الكتاب بثلاثة عناوين مختلفة وهي كالتالي:

1: طبعة أحمد الجمال ومحمد أمين الخانجي: وطبع الكتاب بهذا العنوان: الفصل في الملل والأهواء والنحل.

2: طبعة محمد بن عوض الشهري ومحمد الداود: وطبع الكتاب بهذا العنوان: الفصل في الملل والنحل.

3: طبعة سمير قدوري: وطبع الكتاب بهذا العنوان: الفصل في الملل والآراء والنحل. وفيما يلي نذكر الكلام على عنوان كل طبعة من هذه الطبقات

أولاً: طبعة الخانجي: أما طبعة الخانجي فهي أقدم طبعة للكتاب و هي طبعة مصرية ضبط عنوانها كما يلي: (الفصل في الملل والأهواء والنحل)، بكسر حرف الفاء وفتح حرف الصاد في كلمة (الفصل)، وقد ورد تحت العنوان جملة شارحة لمعنى هذه الكلمة ورد فيها أن الفصل: هي جمع فصلة، بفتح فسكون كقصة وقصع، وهي النحلة المنقولة من محلها إلى محل آخر لتثمر.

واشتهر الكتاب بهذا الاسم بين الناس واتبعت أغلب الطبقات التي أتت بعد هذه الطبعة هذا العنوان، غير أن هذا الضبط قد انتقد من وجهين.

الوجه الأول: الخطأ اللغوي في كلمة: (الفصل)، ودعوى أنها جمع (فصلة) ليس صحيحاً، لأن جمع (فصلة) هو: (فصائل) و (فصلات) كما ورد في كتب اللغة، قال محمود حمادة صاحب كتاب ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان: "وواضح من كلام ابن عقيل إذن أن

¹⁵ المرجع السابق: ج18، ص211.

قَصَّة وفَصْلَة لا تجمع قياساً على قَصَع وفَصَل، كما طالعنا بذلك الطبعة الأولى للكتاب وسار على هديها أناس كثيرون".¹⁶

الوجه الثاني: ورود لفظة (الأهواء) في عنوان الكتاب، وقد ذكر سمير قدوري صاحب آخر تحقيق لكتاب الفَصَل، في المجلد الأول الذي جعله قسماً للدراسة أن المخطوطة التي اعتمدت عليها طبعة الخانجي محفوظة بالمكتبة الزكية بدار الكتب المصرية، وهذا العنوان: (الفَصَل في الملل والأهواء والنحل) لا وجود له في هذه المخطوطة، وإنما هو مأخوذ من كتاب وفايات الأعيان لابن خلكان.¹⁷

ثانياً: طبعة محمد بن عوض الشهري ومحمد بن فهد الداود: وأما طبعة الشهري والداود: فكان عنوانها: (الفَصَل في الملل والنحل)، والفَصَلُ بفتح حرف الحاء وتسكين حرف الصاد، بمعنى التمييز بين شيئين، أو القول الحق في المسألة، أو القضاء والحكم بين خصمين، وذكر الشهري أن اختلاف عنوان الكتاب في نسخه الخطية، وفي كتب مؤلفه، وفي كتب غيره من أهل العلم، سبب خلافاً في تحديد مفردات العنوان، وذكر العناوين التي ورد بها الكتاب ومنها:

1: **الفَصَل في الملل والأهواء والنحل:** وهو عنوان الطبعة الأولى للكتاب، وقد اختار المحققان هذا العنوان رغم أن ناسخ المخطوطة سمى الكتاب (الفصل في الملل والآراء والنحل) كما هو مثبت في آخره.

2: **الفصل في الملل وفي الأهواء والنحل:** ذكر هذا العنوان الحميدي في كتاب: جذوة المقتبس في ذكر ولادة الأندلس.

3: **الفصل بين أهل الأهواء والنحل:** وهذا العنوان تفرد به شهاب الدين المقرئ في كتاب: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب.

4: **الفصل بين أهل الآراء والنحل:** ذكر هذا العنوان ابن بسام الشنتريني في كتاب: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة.

¹⁶ محمود علي حمادة، ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، ص 99.

¹⁷ انظر: ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، **الفَصَل في الملل والآراء والنحل**، تحقيق: سمير قدوري، (تونس: دار المالكية، ط1، 2023م)، ج1، ص40 وص109.

5: الملل والنحل: ورد هذا العنوان في خمس نسخ خطية للكتاب، وذكر بلفظ (النحل والملل) في نسختين خطيتين أخرتين.

6: الفصل في الملل والآراء والنحل: وقد ذكر هذا العنوان في خمس من النسخ الخطية.

7: الفصل في الملل والنحل: وهذا العنوان نص عليه ابن حزم في مواضع من كتبه الأخرى، وجاء في ثلاث من النسخ الخطية، وورد بهذه الصيغة في عدة كتب لغيره من أهل العلم، ورجح الشهري أن يكون هذا هو العنوان الصحيح للكتاب، لعدة أمور منها أن ابن حزم ذكر هذا العنوان مرارا في كتبه، ومنها أن تقسيم وموضوعات الكتاب منسجم تماما مع هذا العنوان، ومنها أن مفردات هذا العنوان تكاد تكون محل إجماع في تسميات الكتاب السابقة، ومنها كثرة العلماء الذين سمو الكتاب بهذا الاسم.¹⁸

ثالثا: طبعة سمير قدوري: وأما طبعة قدوري فكان عنوانها: (الفصل في الملل والآراء والنحل)، وقد ذكر عدة أدلة رجحت عنده هذا العنوان منها أن:

1: أقدم مخطوطات الكتاب وأصحها متفقة على هذا العنوان، وهذا العنوان موجود في العديد من تقايد الخطاطين في ختام المخطوطات القديمة.

2: ضبط كلمة: (الفصل) بفتح الفاء وتسكين الصاد موجود في عدة مخطوطات للكتاب، منها مخطوطة راغب باشا، ومخطوطة شستريتي، وضبطت كذلك بالفتح في عدة مخطوطات من كتب أخرى لابن حزم كمخطوطة كتاب (التقريب لحد المنطق)، والمحفوظة في إزمير بتركيا، ومخطوطة كتاب (جمهرة أنساب العرب) المحفوظة بالمكتبة الوطنية بباريس، وورد هذا الضبط في أكثر من موضع من مخطوطة كتاب (الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم) المحفوظة بدار الكتب المصرية.

وأما عند غيره من علماء الأندلس، فقد وردت هذه اللفظة مضبوطة بهذا الشكل في مخطوطة كتاب: (التنبيه على شذوذ ابن حزم) للقاضي أبي الأصبع عيسى بن سهل الجباني الأندلسي (ت: 486هـ) والمحفوظة بالخزانة العامة للقرويين، وفي مخطوطة كتاب: (تحرير المقال في موازنة الأعمال وحكم غير المكلفين في العقبى والمآل)، تأليف القاضي أبي طالب عقيل بن

¹⁸ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج 1، ص 83-88.

عطية القضاعي (ت:608هـ) وهي محفوظة بالمكتبة الوطنية بالرباط، وفي مخطوطة كتاب: (الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة) لابن بسام، وفي فهرست أحمد بن يوسف الفهري اللبلي الأندلسي (ت:691هـ).¹⁹

المطلب الثاني: هيكل كتاب الفصل وأجزأؤه الأساسية

إن الناظر في كتب المقالات يجد أن هيكلها يكون مبنيا إما على سرد الفرق أو على سرد أسماء الأشخاص المؤسسين لهذه الفرق، أو الجمع بين هذين الأمرين، إلا أننا نجد ابن حزم قد قسم كتابه تقسيما مبتكرا خالف فيه طريقة غيره من المصنفين، فجعله ستة أقسام خصص الجزء الأول لنقد الملل المخالفة لملة الإسلام، فبدأ بأبعد المعتقدات عن الإسلام، فتكلم عن السفسطائية والشكاك الذين ينفون وجود أو إدراك أية حقيقة، ثم تدرج في ذكر الملل تصاعديا حتى وصل إلى أقرب الملل إلى الإسلام وهما اليهودية والنصرانية، ثم انتقل في الأجزاء الخمسة التالية للكلام على أهم المسائل التي اختلفت فيها الفرق الإسلامية، وخصص لكل مسألة من هذه المسائل جزءا مستقلا من كتابه، وهذه الأجزاء هي: التوحيد، القدر، الإيمان والوعد والوعيد، الإمامة والمفاضلة، لطائف الكلام.

والأدلة على هذا التقسيم كثيرة، منها ما نقله ياقوت الحموي عن تلميذ ابن حزم أبي محمد بن العربي، وهو والد العالم المشهور: أبو بكر بن العربي المالكي، قال ياقوت نقلا عن ابن العربي الأب: "صحبت الشيخ الإمام أبا محمد علي بن حزم سبعة أعوام، وسمعت منه جميع مصنفاته حاشا المجلد الأخير من كتاب الفصل، وهو يشتمل على ست مجلدات من الأصل الذي قرأنا منه، فيكون الفائت نحو السدس".²⁰

ومن الأدلة كذلك كلام ابن حزم في نهاية الجزء الأول الذي تكلم فيه على الملل المخالفة لدين الإسلام، وكلامه في بداية الجزء الثاني والذي خصصه وما يليه من الأجزاء للكلام على المسائل الكبرى التي اختلفت فيها الفرق الإسلامية، وقد خصص لكل مسألة من هذه المسائل جزءا مستقلا، وختم بجزء اللطائف، قال ابن حزم في نهاية الجزء الأول: "وقد أكملنا والله الحمد

¹⁹ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والآراء والنحل، ج1، ص109-111.

²⁰ ياقوت الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج4، ص1653.

كثيرا الكلام على الملل المخالفة لدين الإسلام".²¹ ثم قال في بداية الجزء الثاني: "ونحن نبتدى من هنا إن شاء الله تعالى بالكلام في المعاني التي هي عمدة ما افترق المسلمون عليه؛ وهي: [أ] التوحيد، [ب] والقدر، [ج] والإيمان والوعد والوعيد، [د] والإمامة والمفاضلة، [هـ] ثم أشياء يسميها المتكلمون اللطائف".²²

المطلب الثالث: مراحل تأليف كتاب الفصل

من خلال دراسته لمخطوطات الكتاب وما ورد فيه من تواريخ وأدلة وقرائن، قام الباحث سميّر قدوري بدراسة متكاملة ونافعة جداً حاول من خلالها تتبع تاريخ تأليف ابن حزم لكتاب الفصل²³، ووصل في دراسته هذه إلى أن تأليف الكتاب مرّ بعدة مراحل نلخصها كما يلي:

المرحلة الأولى: ظهور نواة الكتاب الأولى: بدأ ابن حزم بتأليف كتابه منذ سنة 420هـ حين كان بقرطبة زمن ولاية هشام المعتد بالله، والدليل على ذلك نصين وردا في الجزء الأول من كتاب الفصل.

النص الأول: قال ابن حزم: "كل ما وجد من الأعوام على الأبد إلى زماننا هذا الذي هو وقت ولاية هشام المعتد بالله، هو أكثر من كل ما وجد من الأعوام على الأبد إلى وقت هجرة رسول الله".²⁴

النص الثاني: قال ابن حزم: "ثم عمّ الدنيا من البلغاء الذين يتخللون بالسنتهم تخلل الناقد، ويطيلون في المعنى التافه إظهارا لاقتدارهم على الكلام، جماعات لا بصائر لهم في دين الإسلام منذ أربعمئة عام وعشرين عاما، فما منهم أحد يتكلف معارضته إلا افتضح وسقط".²⁵

²¹ ابن حزم، الفصل في الملل والآراء والنحل، ج2، ص579.

²² المرجع السابق: ج3، ص15.

²³ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والآراء والنحل، ج1، ص120-174.

²⁴ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد

الرحمن عميرة، (جدة: مكتبات عكاظ للنشر، ط1، 1982م)، ج1، ص59.

²⁵ المرجع السابق: ج1، ص187.

المرحلة الثانية: الإضافات المنجزة حوالي سنة 440هـ: أضاف ابن حزم في عدة

مواضع من كتابه مباحث وزيادات، وهي بحسب ترتيبها في الكتاب كالتالي:

الموضع الأول: في الجزء الأول من الكتاب حيث أضاف مبحث: "الرد على من زعم

أن الأنبياء ليسوا أنبياء اليوم ولا الرسل اليوم رسلا"، وهذه المسألة من المسائل التي وقع له فيها مناظرة مع أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي عندما التقى به في سنة 440هـ، فقد قال في بداية هذا المبحث: "وأخبرني سليمان بن خلف الباجي".²⁶، وقد اثبت عبد المجيد التركي أن

هذه المناظرات وقعت بين سنة 439هـ وسنة 440هـ.²⁷

الموضع الثاني: في توطئة الجزء الثاني من الكتاب، ذكر ابن حزم تأليفه لكتاب:

"النصائح المنجية من الفضائح المخزية".²⁸ وهذا الكتاب ألفه ابن حزم بعد سنة 440هـ، لأنه أشار فيه إلى مناظراته مع أبي الوليد الباجي.

الموضع الثالث: في الجزء الثاني من كتاب الفصل؛ "الكلام في التوحيد ونفي التشبيه"،

ذكر ابن حزم أبا جعفر السمناني قاضي الموصل (ت: 444هـ)، والسمناني هو شيخ أبي الوليد الباجي، والباجي هو أول من نقل كتب السمناني وأدخلها الأندلس عندما عاد من رحلته من المشرق سنة 439هـ، فاطلع عليها ابن حزم، والدليل الثاني على أن في هذا الجزء زيادات أضافها ابن حزم في سنة 440هـ عند كلامه على إعجاز القرآن قال: "والذي عجز عنه أهل الأرض منذ أربعمئة عام وأربعين عاما".²⁹

الموضع الرابع: في الجزء الثالث من الكتاب: "الكلام في القدر"، ذكر ابن حزم إحالتين

على كتاب التقريب لحد المنطق³⁰، والذي انتهى من تأليفه في العام 439هـ بحسب تقييد ختام مخطوطة أزميز وعليها خط ابن حزم، وفيه إحالة واحدة على كتاب الإحكام في أصول الأحكام،

²⁶ المرجع السابق: ج1، ص161.

²⁷ انظر: عبد المجيد التركي، مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1986م)، ص53.

²⁸ ابن حزم، الفصل في الملل والآراء والنحل، ج2، ص275.

²⁹ المرجع السابق: ج3، ص31.

³⁰ المرجع السابق: ج3، ص100 و127.

وهذا الكتاب يجب أن يكون ابن حزم قد انتهى من تأليفه بعد 437هـ لأنه كان يترحم على المقرئ: مكي بن طالب القيسي المتوفى سنة 437هـ.

الموضع الخامس: في الجزء الرابع من الكتاب وهو: "كتاب الإيمان والكفر والطاعات والمعاصي والوعد والوعيد"، والظاهر أن هذا البحث كان مؤلفا مستقلا يعرف بالرسالة الصُّمَادِحِيَّة في الوعد والوعيد، التي أرسلها ابن حزم إلى الأمير: معن بن صمادح التجيبي الذي حكم المَرِّيَّة ما بين سنة 433هـ إلى 443هـ، فقد جاء على ظهر مخطوطة مجموع رسائل ابن حزم بخزانة علي باشا بالسليمانية ما نصه: "تمت الرسالة الموسومة بمراتب العلوم... ويليه رسالة في الإيمان والوعد والوعيد وبيان الحق في ذلك كله من السنن والقرآن، كتب بها إلى الأمير أبي الأحوص معن بن محمد التجيبي صاحب المرية رحمه الله".³¹ والغالب أن ابن حزم ألف هذه الرسالة بين سنة 440هـ و443هـ حين كان مقيما بالمرية، ويضاف إلى ما سبق ورود ذكر كتاب الإيصال في هذا الجزء وكتاب الإيصال فرغ ابن حزم من تأليفه في سنة 440هـ، وكتاب الأحكام الذي انتهى من تأليفه سنة 437هـ.

الموضع السادس: في الجزء الخامس من كتاب الفصل وهو: "كتاب الإمامة والمفاضلة"، والدليل أن هذا الجزء قد كتب في سنة 440هـ، أن ابن حزم ذكر فيه ما يسمى بالمهدي المنتظر عند الشيعة وهو مولود سنة 260هـ، وعلق ابن حزم عن مدة غيبته وانتظار الشيعة له فقال: "فهم إلى اليوم ينتظرون ضالة منذ مائة عام وثمانين عاما".³² ومجموع 180 مع 260 يساوي 440.

الموضع السابع: هو الجزء السادس من كتاب الفصل: "الكلام في اللطائف"، أحال فيه ابن حزم على باب عذاب القبر الموجود في مبحث: "الإيمان والوعد والوعيد"، الذي صنفه سنة 440هـ، كما يحيل فيه إلى مسألة خلق الأفعال الواردة في مبحث: "الكلام في القدر" وقد صنفه نحو سنة 440هـ.

المرحلة الثالثة: الإضافات الملحقه بكتاب الفصل قريبا من سنة 450هـ: في هذه السنة أدخل ابن حزم كتابين مستقلين في متن كتاب الفصل، وهما كتاب: "النصائح المنجية من

³¹ المرجع السابق: ج 1، ص 123.

³² المرجع السابق: ج 4، ص 158.

الفضائح المخزية والقبائح المردية من أقوال أهل البدع من الفرق الأربع المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة".³³ وكتاب: "إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما لا يحتمل التأويل".³⁴

المرحلة الرابعة: تأليف نص الإبرازة الثانية للكتاب: قام ابن حزم بإعادة قراءة للكتاب وقام بتحريره وأدخل عليه تعديلات جوهرية كثيرة من أوله إلى آخره، وذكر الباحث سمير قدوري أن هذا التحرير كان له دافعان:

الدافع الأول: وجود غموض أو قصور في صياغة بعض المباحث، أو نوع ضعف في بعض الحجج التي أوردها ابن حزم فأراد تنقيح وتلافي هذا النقص وإصلاحه، كما تنبه إلى عدم الحاجة لبعض الفصول فحذفها وأضاف فصولاً أخرى تنبه إلى أنه أغفل الكلام عليها، وأضاف بعض الفوائد والحجج التي استفادها من اطلاعه على مصادر جديدة لم تكن عنده، أو معلومات نقلت له شفاهياً، وخاصة تلك التي استفادها من خصومه في مناظراته معهم.

الدافع الثاني: وهو دافع سياسي، بسبب انتقال ابن حزم إلى إشبيلية واتصاله بأميرها المعتضد بن عباد، الذي طلب منه نسخة من كتابه، فتنبه ابن حزم أن كتابه يحتوي تأييداً واضحاً لفكرة مقاومة ملوك الطوائف والخروج عن طاعتهم، فعدل ابن حزم تلك النصوص في كتابه وصاغها بطريقة تخفي نسبة تلك الآراء إليه ونسبها إلى قائلين مبهمين، ومن أمثلة ذلك تغييره تلك الأقوال من نسبتها إلى نفسه بقوله: (قال أبو محمد) أو (قلنا:)، إلى (قالوا:) و(قيل لهم:) و(سئلوا:)، وقد زاد في الإبرازة الثانية في آخر باب: "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" فقرة قرّر فيها أن ظلم إمام جائر أيسر ضرراً من أمة سائبة فقال: "والذي نقول به إن إماماً جائراً أيسر من أمة سائبة، وإن ظلم يد واحدة أقل أذى على أهل الإسلام من ظلم أيد كثيرة، ومع ذلك فقليل الشر وكثيره كثير كله، ونسأله العافية".³⁵

³³ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص522.

³⁴ انظر: المرجع السابق، ج1، ص468.

³⁵ ابن حزم، الفصل في الملل والآراء والنحل، ج2، ص349.

ورجح الباحث سمير قدوري أن تاريخ تأليف الإبرازة الثانية كان بين سنة 452هـ وسنة 454هـ.³⁶

المطلب الرابع: أهم الانتقادات التي وجهت لكتاب الفصل

لا يخلو مصنف من نقائص وانتقادات، وكما يقال من ألف فقد استهدف، ولعل أهم الانتقادات التي توجه لكتاب الفصل هي ما يلي:

1: شدة ابن حزم وقسوته في الردود على مخالفيه: وهذا حق، فإن ابن حزم لم يكن

فيه تلطف أو لين بل كان يصرح ويصدع بالنقد صدعا دون مواربة أو تعريض، ولم يكن من طريقته التدرج في المحاورة والنقد بل كان يبادر إلى المصادمة، وكأن عباراته صخورا تنهوى يصطك بعضها ببعض، وأما عن حدته فقد شبهها المؤرخ ابن حيان القرطبي بحدة نبات الخردل لمن يستنشقه، فقد نقل ابن بسام الشنتريني عن ابن حيان أنه قال عن ابن حزم: "لم يك يُلَطَّف صدَّعه بما عنده بتعريض، ولا يَزِفُه بتدريج، بل يَصُكُّ به معارضه صكَّ الجندل، ويُنَشِّقه متلقيه إنشاق الخردل، فيُنْقِرُ عنه القلوب، ويوقع بها الندوب".³⁷ ونقل ابن خلكان عن أبي العباس بن العريف أنه قال: "كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج بن يوسف الثقفي شقيقين".³⁸

2: اضطراب ترتيب كتاب الفصل: والظاهر أن هذا الاضطراب بسبب إدماج ابن حزم

رسائل مستقلة فيه، وقد ذكر هذا المعنى تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية فقال: "وكتاب الملل والنحل للشهرستاني هو عندي خير كتاب صنف في هذا

³⁶ هنا نهاية ملخص ما بسطه الباحث سمير قدوري عن مراحل تأليف كتاب الفصل، في المقدمة الدراسية لتحقيقه لكتاب الفصل انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والآراء والنحل، ج1، ص120-174.

³⁷ الشنتريني، أبو الحسن علي بن بسام الأندلسي، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار الثقافة، دط، 1997م)، ج1، ص168.

³⁸ ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم البرمكي الإربلي، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار اصادر، دط، 1978م)، ج1، ص169.

الباب، ومصنف ابن حزم وإن كان أبسط منه إلا أنه مبدد ليس له نظام".³⁹
وجاء في دائرة المعارف الإسلامية: "الترتيب المنطقي لهذا الكتاب الذي كثيرا ما يطلق عليه مؤلفه: الديوان، مضطرب إلى حد ما بسبب إدماج رسائل مستقلة فيه".⁴⁰

3: عدم التزام ابن حزم بشرطه الذي شرطه على نفسه في بعض مواضع من كتابه:

ومن ذلك أنه اشترط على نفسه عند نقد التوراة أن لا ينقل منها إلا النصوص التي يظهر فيها الخطأ والخلل واضحا بَيِّنًا جلياً، بحيث يستحيل تأويله تأويلاً سائغاً بأي وجه من الوجوه، وقد أورد محمد علي حماية شرط ابن حزم هذا على نفسه مشيراً إلى أن بعض تلك النصوص التي نقلها ابن حزم من التوراة قد يكون له تأويلاً مقبولاً فقال: "كما أن ابن حزم لم يلتزم دائماً بمنهجه الذي وضعه لنفسه في مناقشة أهل الكتاب والذي قال عنه: وليعلم كل من قرأ كتابنا هذا أننا لم نخرج من الكتب المذكورة شيئاً يمكن أن يخرج على وجه ما وإن دق وبعُد، فالاعتراض بمثل هذا لا معنى له".⁴¹

4: عدم التسليم ببعض المسائل التي ذكرها ابن حزم في كتاب الفصل: ومنها زعمه

بأن عدد معتنقي الديانة الزرادشتية في زمانه لا يتجاوزون الأربعين شخصاً في جميع أنحاء العالم، وزعمه أن سَدَّ يأجوج ومأجوج معروف مكانه في أقصى شمال الأرض المعمورة.⁴²

5: أخطاء ابن حزم في حكاية بعض المقالات: انتقَدَ ابن حزم في نسبته لعدة مقالات

غريبة ومنكرة إلى جمع من الأئمة الأعلام، وقد انفرد عنهم بهذا ولم يتابعه أحد في نسبة تلك المقالات إليهم ونذكر من ذلك:

³⁹ تاج الدين السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، (مصر: دار هجر للطباعة، ط2، 1413هـ)، ج6، ص129.

⁴⁰ م. ت. هوتسما ومجموعة من المؤلفين، موجز دائرة المعارف الإسلامية، (الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط1، 1998م)، ج24، ص7508.

⁴¹ محمود علي حماية، ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، (القاهرة: دار المعارف، ط1، 1983م)، ص155.

⁴² المرجع السابق، ص155.

1: ما نسبه إلى الإمام الشافعي وداود الظاهري وعبد العزيز الكنايني أنهم لا يثبتون صفة السمع والبصر لله تبارك وتعالى، فقد قال ابن حزم: "وذهب طوائف من أهل السنة منهم الشافعي، وداود بن علي الأصفهاني إمام أهل الظاهر، وعبد العزيز بن مسلم الكنايني وغيرهم إلى أن الله تعالى سميع بصير ولا نقول يسمع ولا نقول يبصر، ولكن سميع بذاته، بصير بذاته".⁴³

2: ما نسبه إلى الإمام أحمد بن حنبل أنه قال إن كلام الله هو علمه، ولا شك أن هناك فرقاً بين صفة الكلام وصفة العلم، قال ابن حزم: "وقال أهل السنة: إن كلام الله تعالى هو علمه لم يزل وهو غير مخلوق وهو قول الإمام أحمد بن حنبل وغيره".⁴⁴

3: ما نسبه إلى الحسن البصري في رواية عنه أنه قال بنفي رؤية الله تبارك وتعالى في الآخرة، قال ابن حزم: "ذهبت المعتزلة وجهم بن صفوان إلى أن الله تعالى لا يرى في الآخرة، وقد روينا هذا القول عن مجاهد والحسن البصري وعكرمة".⁴⁵

4: ما نقله عن المفسر المشهور مقاتل بن سليمان أنه كان يقول: لا يضر مع الإيمان سيئة ولا ينفع مع الشرك حسنة، قال ابن حزم: "قال مقاتل بن سليمان وكان من كبار المرجئة: لا يضر مع الإيمان سيئة جلّت أو قلّت أصلاً، ولا ينفع مع الشرك حسنة أصلاً".⁴⁶ وقد رد ابن تيمية هذه الرواية ولم يقبلها وقال إن الأشبه أنها من الكذب، قال ابن تيمية: "ويذكر عن غلاتهم أنهم نفوا الوعيد بالكلية، لكن لا أعلم مُعيناً معروفاً أذكر عنه هذا القول، ولكن حُكي هذا عن مقاتل بن سليمان والأشبه أنه كُذِب عليه".⁴⁷

⁴³ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج2، ص1095.

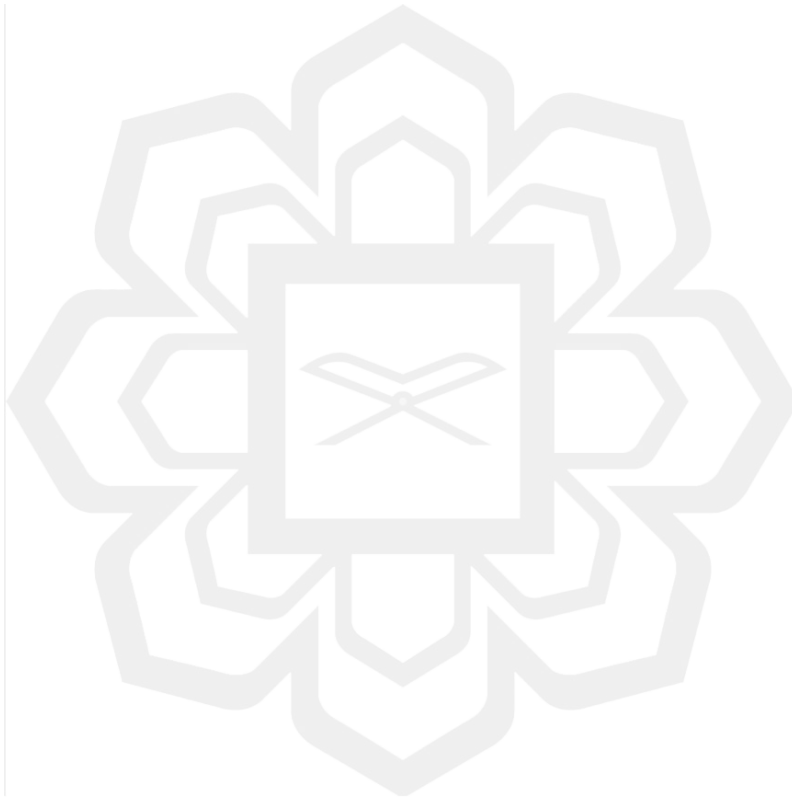
⁴⁴ المرجع السابق: ج2، ص1244.

⁴⁵ المرجع السابق: ج2، ص1231.

⁴⁶ المرجع السابق: ج3، ص577.

⁴⁷ ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني، شرح العقيدة الإصفهانية، تحقيق: محمد بن رياض الأحمد، (بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 1425هـ)، ص198.

وفي ختام هذا الفصل نجمل ذكر أهم النتائج التي يجب التنبيه عليها وهي: أن ابن حزم تميز بنشأة علمية مبكرة، وكان له تطور فكري مستمر انتهى به إلى اعتناق المذهب الظاهري في الفقه، وإلى اختيارات كثيرة في العقيدة، كما يبين هذا الفصل عناية ابن حزم الطويلة بتنقيح وتحريروته وتهذيب كتابه: الفصل في الملل والآراء والنحل، ولا بد من الإشارة كذلك إلى أن الانتقادات الموجهة لهذا الكتاب لا تقلل أبداً من مكانته وقيمته العلمية الكبيرة.



الفصل الثالث

مفهوم الإيمان بين ابن حزم ومخالفيه، عرض ونقد

ذكر الباحث في خطة البحث أن ابن حزم في كتابه الفَصْل انتهج في ذكر الفرق الإسلامية والكلام عليها تقسيماً مبنياً على المعاني والمسائل التي اختلفت بسببها هذه الفرق، وهذه المسائل هي: التوحيد، والقدر، والإيمان والوعيد، والإمامة والمفاضلة.

وقد بيّن ابن حزم منهجه هذا بياناً واضحاً لا لبس فيه فقال: "ونحن نبتدئ من هنا إن شاء الله تعالى بالكلام في المعاني التي هي عمدة ما اختلف المسلمون عليه، وهي التوحيد، والقدر، والإيمان والوعيد، والإمامة والمفاضلة ثم أشياء يسميها المتكلمون اللطائف، ونورد كل ما احتجوا به ونبين بالبراهين الضرورية إن شاء الله تعالى وجه الحق في كل ذلك".¹

وموضوع هذا البحث هو دراسة المعنى الثالث من تلك المعاني التي ذكرها ابن حزم وهو: الإيمان والوعيد ويسمى كذلك: باب الأسماء والأحكام، واختار ابن حزم له في كتابه عنواناً مفصلاً فسماه: "كتاب الإيمان والكفر والطاعات والوعد والوعيد، وفيه الكلام مع المرجئة، ومع الخوارج، ومع المعتزلة".²

وفي هذا الفصل سيذكر الباحث بدايةً مجمل عقيدة ابن حزم في مفهوم الإيمان وماهيته، ثم يتطرق إلى ما سرده ابن حزم من أقوال نسبها إلى مخالفيه من أصحاب المقالات أفراداً وفرادى في هذا الباب، ومن ثمة يبين الباحث وجوه الانتقادات التي وجهها ابن حزم لهم، ويناقش أولاً مدى صحة ودقة ابن حزم في عزوه هذه المقالات لأصحابها، ثم يعرض الباحث بعد ذلك أدلة ابن حزم وحججه في مناقشة تلك المقالات ويوضح مدى قوتها وصلابتها، مقارنة بأقوال غيره من العلماء الذين تكلموا في هذه المسائل، مع الإشارة إلى إضافاتهم التي اثروا بها هذا البحث والتي لم يذكرها ابن حزم ولم يشر إليها.

¹ ابن حزم، الفَصْل في الملل والنحل، ج2، ص1041.

² ذكر محقق كتاب الفَصْل طبعة دار البلد ودار الفضيلة أن عبارة: (وفيه الكلام مع المرجئة ومع الخوارج ومع المعتزلة). وردت في إحدى نسخ الكتاب الخطية.

المبحث الأول: مجمل عقيدة ابن حزم في مفهوم الإيمان وماهيته

في هذا المبحث سيذكر الباحث اعتقاد ابن حزم في مفهوم الإيمان وماهيته على جهة الإجمال والاختصار، وذلك كمقدمة تمس لها الحاجة ويعتمد عليها القارئ للدخول إلى موضوع البحث، وأما الكلام على معتقد ابن حزم في باب الإيمان وماهيته على جهة التحليل والتفصيل فسيأتي ذلك في موضعه فيما يأتي من مباحث وفصول هذا البحث إن شاء الله.

واحتجنا إلى هذا الملخص لأن ابن حزم لم يسرد معتقده في باب الإيمان في كتاب الفصل، وإنما بدأ بذكر أقوال الفرق وأصحاب المقالات في هذا الباب وانتقل مباشرة إلى مناقشتها، وكان يسفر عن معتقده أولاً بأول في كل مسألة من خلال مناقشاته تلك، ولذلك فقد جاء تقريره لمعتقده في الإيمان في مباحث متفرقة في كتاب الفصل، وجمعُ اختصار لمجمل معتقده في الباب في بداية البحث مهم، لتسهيل الدخول في الموضوع وفهم أسباب مناقشته وردوده على مخالفه، وحاصل معتقده هو كالتالي:

يرى ابن حزم أن الإيمان في اللغة هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان معاً، بأي شيء كان ذلك التصديق، وأن العرب لا تسمي من صدّق بقلبه وكذب بلسانه، أو أقرّ بلسانه وكذب بقلبه مؤمناً بالبتة، قال في الأحكام: "والإيمان أصله في اللغة التصديق باللسان والقلب معاً لا بأحدهما دون الثاني".³

ويرى أن اسم الإيمان في اصطلاح الشرع منقول من معناه اللغوي، مثله مثل بقية الأسماء الشرعية التي نقلها الشرع إلى معانٍ لم تكن العرب تعرفها من قبل، قال في الفصل: "لأن التسمية كما قدمنا لله تعالى لا لأحد دونه، وقد أوضحنا البراهين على أن الله تعالى نقل اسم الإيمان في الشريعة عن موضوعه في اللغة إلى معنى آخر، وحرّم في الديانة إيقاع اسم الإيمان على التصديق المطلق".⁴

³ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت:

دار الآفاق الجديدة، دط، دت)، ج1، ص49.

⁴ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص145.

ويرى ابن حزم أن الإيمان شرعا هو اعتقاد بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح والأركان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، قال في الدرة: "وأن الإيمان عقد بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح ينقص بالمعصية ويزيد بالطاعة، وكل طاعة لله تعالى فهي إيمان".⁵

واستدل على أن العمل داخل في مسمى الإيمان بأدلة منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: 143]، وقال إنما أراد بالإيمان في هذه الآية صلاحهم إلى بيت المقدس قبل أن تنسخ إلى الكعبة والصلاة عمل، وبقوله تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الحجرات: 17]، وقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ 35 ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: 36]، ووجه الدلالة عنده أن الإسلام هو الإيمان، والإسلام يشمل أعمال البر كلها، وبناء على ذلك فإن أعمال البر كلها إيمان، واستدل كذلك بقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65]، وبين بأن التحكيم غير التسليم، والتحكيم من عمل الجوارح، في حين أن التسليم من عمل القلب وكلاهما داخل في الإيمان.⁶

ويرى ابن حزم أن أفعال القلوب داخلة في مفهوم الإيمان، وأن الإيمان والإسلام لفظان بمعنى واحد، واستدل على ذلك في المحلى⁷ بحديث جبريل ومحدث أبي هريرة رضي الله عنه: "الإيمان بضع وستون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان".⁸ وقال في الدرة: "فإن قيل: إن الخبر قد صح بأن جبريل سأل محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الإسلام، فأجابه عليهما السلام بأشياء، ثم سأله عن الإيمان، فأجابه بأشياء آخر قلنا وبالله التوفيق: إن الذي صح عنه هذا الخبر قد صح أخبار آخر صحاح مُبَيَّنَّةٌ أن تلك الأشياء التي أخبر عليه السلام إنها الإسلام،

⁵ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الدرة فيما يجب اعتقاده، تحقيق: عبد الحق التركماني، (لبنان: دار ابن حزم، ط1، 2009م)، ص447.

⁶ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص129-130.

⁷ انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المحلى بالآثار شرح المحلى باختصار، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، (بيروت: دار الفكر، دط، دت)، ج1، ص60.

⁸ البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، (دمشق: دار ابن كثير، ط5، 1993م)، كتاب الإيمان، باب: أمور الإيمان، حديث رقم: 9، ج1، ص12.

إِنَّهَا أَيْضًا الْإِيمَانُ بِعَيْنِهَا مِثْلُ قَوْلِهِ: الْإِيمَانُ بَضْعٌ وَسَبْعُونَ شَعْبَةً، أَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَغَيْرَ ذَلِكَ، وَوَاجِبُ ضَمِّ الْأَخْبَارِ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ".⁹

وَاسْتِشْهَادُ ابْنِ حَزْمٍ بِحَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ: "الْإِيمَانُ بَضْعٌ وَسِتُونَ شَعْبَةً".¹⁰ وَالَّذِي وَرَدَ فِيهِ أَنَّ الْحَيَاءَ شَعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ، دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ يَرَى أَنَّ أَفْعَالَ الْقُلُوبِ دَاخِلَةٌ فِي مَسْمَى الْإِيمَانِ وَجُزْءٍ مِنْهُ لِأَنَّ الْحَيَاءَ كَمَا هُوَ مَعْلُومٌ عَمَلٌ بَاطِنٌ مَحَلُّهُ الْقَلْبُ.

وَيَرَى ابْنُ حَزْمٍ أَنَّ مَنْ اعْتَقَدَ بِقَلْبِهِ وَأَقْرَ بِلِسَانِهِ وَتَرَكَ جَمِيعَ الْعَمَلِ فَلَمْ يَمْتَثِلْ أَمْرًا وَلَمْ يَعْمَلْ خَيْرًا وَلَمْ يَنْتَهِي عَنْ نَهْيٍ، وَلَمْ يَتَرَكَ شَرًّا يَعدُّ مُؤْمِنًا، وَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ عُرِفَتْ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ تَحْتَ اسْمِ: تَرْكُ جِنْسِ الْعَمَلِ وَفِيهَا خِلَافٌ بَيْنَهُمْ، وَتَارَكَ جِنْسَ الْعَمَلِ عِنْدَ ابْنِ حَزْمٍ يَعدُّ مُؤْمِنًا عَاصِيًا نَاقِصَ الْإِيمَانِ، قَالَ فِي الدَّرَةِ: "وَإِنَّمَا لَمْ يَكْفِرْ مَنْ تَرَكَ الْعَمَلَ، وَكَفَرَ مَنْ تَرَكَ الْقَوْلَ؛ لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: حَكَمَ بِالْكَفَرِ عَلَى مَنْ أَبِي الْقَوْلَ، وَإِنْ كَانَ عَالِمًا بِصِحَّةِ الْإِيمَانِ، بِقَلْبِهِ وَحَكَمَ بِالْخُرُوجِ مِنَ النَّارِ لِمَنْ عِلْمَ بِقَلْبِهِ وَقَالَ بِلِسَانِهِ؛ وَإِنْ لَمْ يَعْمَلْ خَيْرًا قَطُّ".¹¹ وَقَالَ فِي الْمَحَلِيِّ: "وَمَنْ ضَيَّعَ الْأَعْمَالَ كُلَّهَا فَهُوَ مُؤْمِنٌ عَاصٍ نَاقِصَ الْإِيمَانِ، لَا يَكْفِرُ".¹² وَيَرَى ابْنُ حَزْمٍ أَنَّ تَصَدِيقَ الْقَلْبِ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ وَيَمْتَنِعُ التَّفَاضُلُ فِيهِ، قَالَ فِي الْفَصْلِ:

وَالْتَصَدِيقُ بِالشَّيْءِ أَيْ شَيْءٌ كَانَ لَا يُمْكِنُ الْبَتَّةُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نَقْصٌ، وَكَذَلِكَ التَّصَدِيقُ بِالتَّوْحِيدِ وَالتَّنْبُؤِ لَا يُمْكِنُ الْبَتَّةُ أَنْ يَكُونَ فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نَقْصٌ، لِأَنَّهُ لَا يَخْلُو كُلُّ مَعْتَقِدٍ بِقَلْبِهِ، أَوْ مَقَرٍّ بِلِسَانِهِ، بِأَيِّ شَيْءٍ أَقَرَّ أَوْ أَيْ شَيْءٍ اعْتَقَدَ مِنْ أَحَدٍ ثَلَاثَةَ أَوْجِهٍ لَا رَابِعَ لَهَا؛ إِمَّا أَنْ يَصْدُقَ بِمَا اعْتَقَدَ وَأَقْرَ، وَإِمَّا أَنْ يَكْذِبَ بِمَا اعْتَقَدَ، وَإِمَّا مَنْزِلَةَ بَيْنَهُمَا، وَهِيَ الشَّكُّ فِيمَا اعْتَقَدَ وَأَقْرَ بِهِ، فَمَنْ الْمَحَالُ أَنْ يَكُونَ إِنْسَانٌ مَكْذِبًا بِمَا يَصْدُقُ بِهِ، وَمَنْ الْمَحَالُ أَنْ يَشْكُ أَحَدٌ فِيمَا يَصْدُقُ بِهِ، فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنَّهُ مُصَدِّقٌ بِمَا اعْتَقَدَ بِلا شَكٍّ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ تَصَدِيقٌ وَاحِدٌ أَكْثَرَ مِنْ تَصَدِيقٍ آخَرَ، لِأَنَّ أَحَدَ التَّصَدِيقَيْنِ إِذَا دَخَلَتْهُ دَاخِلَةٌ فَبِالضَّرُورَةِ يَدْرِي كُلُّ ذِي حَسٍّ سَلِيمٍ

⁹ ابْنُ حَزْمٍ، الدَّرَةُ فِيمَا يَجِبُ اعْتِقَادُهُ، ص 485.

¹⁰ الْبُخَارِيُّ، مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْمَغِيرَةِ، الْجَامِعُ الصَّحِيحُ، تَحْقِيقُ: مُصْطَفَى دَيْبِ الْبَغَا، (دَمَشَقُ: دَارُ ابْنِ كَثِيرٍ، ط 5، 1993م)، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ: أُمُورُ الْإِيمَانِ، حَدِيثُ رَقْمٍ: 9، ج 1، ص 12.

¹¹ الْمَرْجِعُ السَّابِقُ: ص 460.

¹² انْظُرْ: ابْنُ حَزْمٍ، الْمَحَلِيُّ بِالْآثَارِ شَرْحُ الْمَحَلِيِّ بِالْإِخْتِصَارِ، ج 1، ص 62.

أنه قد خرج عن التصديق ولا بد وحصل في الشك، لأن معنى التصديق إنما هو أن يقطع ويوقن بصحة وجود ما صدق به، ولا سبيل إلى التفاضل في هذه الصفة، فإن لم يقطع ولا أيقن بصحته فقد شك فيه، فليس مصدقا به، وإذا لم يكن مصدقا به فليس مؤمنا به.¹³

فهذا مجمل اعتقاد ابن حزم في باب الإيمان، وهو مجرد مدخل وأما التفصيل فسيكون في موضعه في ثنايا البحث إن شاء الله.

المبحث الثاني: مدى دقة ابن حزم في عزو المقالات إلى أصحابها أفرادا وفرقا في تعريف الإيمان وبيان ماهيته

كغيره ممن كتب في هذا الباب فقد بدأ ابن حزم بالكلام عن ماهية الإيمان وتعريفه عند مختلف الفرق وأصحاب المقالات، فأورد خمسة أقوال:

القول الأول: قول الجهم بن صفوان والإمام أبي الحسن الأشعري رحمه الله وأصحابهما.

القول الثاني: قول محمد بن كرام وأصحابه.

القول الثالث: قول الإمام أبي حنيفة رحمه الله وجماعة من الفقهاء.

القول الرابع: قول سائر الفقهاء وأصحاب الحديث والمعتزلة والشيعة والخوارج.

القول الخامس: قول محمد بن زياد الجريري الكوفي.

قال ابن حزم (ت: 456هـ): "اختلف الناس في ماهية الإيمان المسمى به في الديانة، فذهب قوم إلى أن الإيمان إنما هو معرفة الله تعالى بالقلب فقط وإن أظهر اليهودية والنصرانية أو سائر أنواع الكفر بلسانه وعبادته، فإذا عرف الله تعالى بقلبه فهو مسلم من أهل الجنة، وهذا قول أبي محرز الجهم بن صفوان وأبي الحسن الأشعري البصري وأصحابهما.

وذهب قوم إلى أن الإيمان هو إقرار باللسان بالله تعالى وإن اعتقد الكفر بقلبه، فإذا فعل ذلك فهو مؤمن من أهل الجنة، وهذا قول محمد بن كرام السجستاني وأصحابه. وذهب قوم إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان معا، فإذا عرف المرء الدين بقلبه وأقر به

¹³ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج 3، ص 127.

بلسانه فهو مسلم كامل الإيمان والإسلام، وأن الأعمال لا تسمى إيماناً ولكنها شرائع الإيمان، وهذا قول أبي حنيفة النعمان بن ثابت الفقيه وجماعة من الفقهاء.

وذهب سائر الفقهاء وأصحاب الحديث والمعتزلة والشيعة وجميع الخوارج إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب بالدين والإقرار به باللسان والعمل بالجوارح، وأن كل طاعة وعمل خير فرضاً كان أو نافلة فهي إيمان، وكلما ازداد الإنسان خيراً ازداد إيمانه، وكلما عصى نقص إيمانه.

وقال محمد بن زياد الجريري الكوفي: من آمن بالله عز وجل وكذب برسول الله صلى الله عليه وسلم فليس مؤمناً على الإطلاق، ولا كافراً على الإطلاق، ولكنه مؤمن كافراً معاً، لأنه آمن بالله تعالى فهو مؤمن، وكافر بالرسول صلى الله عليه وسلم فهو كافر".¹⁴

وفيما يلي نناقش ابن حزم في مدى دقته في نقل هذه الأقوال، ونسبتها لمن أورد ذكرهم من أصحاب المقالات والفرق.

المطلب الأول: نقد ومناقشة ابن حزم فيما نسبته إلى الجهم بن صفوان والإمام أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى من مقالات في مسمى الإيمان

أولاً: مقالة الجهم بن صفوان: قال ابن حزم: "ذهب قوم إلى أن الإيمان إنما هو معرفة الله تعالى بالقلب فقط وإن أظهر اليهودية والنصرانية أو سائر أنواع الكفر بلسانه وعبادته، فإذا عرف الله تعالى بقلبه فهو مسلم من أهل الجنة، وهذا قول أبي محرز الجهم بن صفوان".¹⁵

وقد وقع ابن حزم في شيء من الخطأ فيما ادعاه من أن الجهم بن صفوان يرى أن من أظهر اليهودية أو النصرانية أو أي ديانة أخرى أنه مسلم من أهل الجنة إذا عرف الله بقلبه، وهذا لأن الجهم لا يقول بذلك بإطلاق، بل عنده تقييدات لم يذكرها ابن حزم أو لم يعرفها، وهذه في الحقيقة زلة من زلات ابن حزم ولعله وقع فيها بسبب سمعة الجهم بن صفوان السيئة أو لعدم تبخره في دقائق المقالات.

¹⁴ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص116.

¹⁵ المرجع السابق، ج3، ص116.

ورغم أن أهل العلم يذمون الجهم بن صفوان، وينسبونه إلى البدعة وهم في ذلك محقون كل الحق، إلا أن بغضه والنفرة من مقالاته لا تمنعنا من انصافه، ولا تبيح لنا أن ننسب إليه ما لم يقله تعسفا دون تحقيق وثبت.

وحقيقة مقالة الجهم بن صفوان في الإيمان والتي سندلل عليها بكلام أهل العلم إن شاء الله تعالى، أنه يرى أن الإيمان شيء واحد وهو معرفة الله القلبية المجردة عن أي عمل من أعمال القلب أو الجوارح، والكفر عنده كذلك هو شيء واحد منحصر في الجهل القلبي بالله تبارك وتعالى فقط لا غير.

وبناء عليه فإن أقوال العباد وأفعالهم، لا تعد كفرا بذاتها حسب رأيه، ولكنها تعتبر دليلا محتملا وليس قطعيا على وجود الكفر في قلب أولئك العباد، لأن الكفر عنده منحصر في الجهل بالله وانعدام المعرفة القلبية به.

ويرى الجهم بن صفوان أن كل من سماهم الله كفارا فليس بسبب أفعالهم وأقوالهم الظاهرة، ولكن بسبب اطلاع الله تبارك وتعالى على انعدام معرفتهم القلبية وجهلهم به تعالى، فكل من نسبوا إلى الكفر في الكتاب والسنة أفرادا وجماعات بحسب الجهم بن صفوان إنما كفرهم الله ورسوله لخلو قلوبهم من المعرفة بالله تبارك وتعالى.

ومن علماء المقالات الذين بينوا حقيقة قول الجهم بن صفوان نجد الإمام أبا الحسن الأشعري (ت: 324هـ) في كتابه مقالات الإسلاميين، وتقي الدين ابن تيمية (ت: 728هـ)، ومن استغرب كلام ابن حزم في نقل مذهب الجهم بن صفوان تاج الدين السبكي (ت: 771هـ) في كتابه طبقات الشافعية، ومن خلال النقول التي سننقلها عنهم يتضح الخلل والنقص في كلام ابن حزم فيما نسبته للجهم بن صفوان.

قال الإمام أبو الحسن الأشعري (ت: 324هـ) في كتابه مقالات الإسلاميين وهو يبين هذه العقيدة التي قال بها الجهم بن صفوان: "الذي تفرد به جهم القول بأن الجنة والنار تبيدان وتفتنيان، وأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط والكفر هو الجهل به فقط".¹⁶

¹⁶ الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: نعيم زرزور، (بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 2005م)، ج1، ص219.

ثم أوضح في موضع آخر من نفس الكتاب ماهية الكفر عند الجهم بن صفوان، وذكر بعبارة واضحة لا لبس فيها أن الأفعال الظاهرة عند الجهم بن صفوان هي دليل على الكفر وليست كفراً في حد ذاته، فقال: "وزعم الجهم أنه لا كفر إلا الجهل، ولا كافر إلا جاهل بالله سبحانه، وأن قول القائل: ثالث ثلاثة ليس بكفر، ولا يظهر إلا من كافر، لأننا وقفنا على أن من قال ذلك كافر".¹⁷

والملاحظ أن قول الجهم بن صفوان في الإيمان موافق لقول أبي الحسين الصالحى مع اختلاف بسيط في تعريف المعرفة القلبية بينهما، وقد ذكر الإمام الأشعري قول الصالحى عند سرده لأقوال المرجئة مباشرة بعد ذكر معتقد الجهم بن صفوان في الإيمان فقال: "وزعمت الجهمية أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده، وأن الإيمان لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح، والفرقة الثانية من المرجئة يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل به فقط، فلا إيمان بالله إلا المعرفة به ولا كفر بالله إلا الجهل به، وأن قول القائل إن الله ثالث ثلاثة ليس بكفر ولكنه لا يظهر إلا من كافر، وذلك أن الله سبحانه أكفر من قال ذلك وأجمع المسلمون أنه لا يقوله إلا كافر".¹⁸

والخطأ الذي وقع فيه ابن حزم هو أنه نسب إلى الجهم بن صفوان أنه يحكم بإيمان من أظهر اليهودية والنصرانية أو أي دين غير دين الإسلام إذا كان عارفاً لله بقلبه، وهذا ليس صحيحاً لأن الجهم وأصحابه ثبت أنهم يستثنون من ذلك من كفره الله ورسوله أو أجمع المسلمون على كفره كاليهود والنصارى.

فمن الاعتراضات التي اعترض بها أهل العلم على الجهم وأصحابه، أن القول بأن الإيمان مجرد المعرفة القلبية يلزم عنه أن إبليس وفرعون واليهود والنصارى مؤمنون وقد كفرهم الله ورسوله وانهقد إجماع المسلمين على ذلك.

وهذا إلزام قوي لم يجد الجهم وأصحابه بُدّاً من قبوله، فاستثنوا نسبة الإيمان إلى من كفره الله ورسوله أو أجمع المسلمون على كفره، وهذا ما اخطأ فيه ابن حزم عندما ذكر عقيدة الجهم،

¹⁷ المرجع السابق، ج2، ص358.

¹⁸ المرجع السابق، ج1، ص114.

قال تقي الدين ابن تيمية بعدما أورد إلزامات الإمام أحمد لأقوال الجهم وأصحابه: "وهذا الإلزام لا محيد لهم عنه ولهذا لما عرف متكلمهم مثل جهم ومن وافقه أنه لازم التزموه، وقالوا: لو فعل كان بذلك كافراً في الباطن، لكن يكون دليلاً على الكفر في أحكام الدنيا، فإذا احتج عليهم بنصوص تقتضي أنه يكون كافراً في الآخرة، قالوا: فهذه النصوص تدل على أنه في الباطن ليس معه من معرفة الله شيء".¹⁹

ومن العلماء الذين لهم تعقبات كذلك على ابن حزم وكتابه الفصل في الملل والنحل، وخاصة على عدم دقته في نسبة الأقوال لأصحابها تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، فقد استغرب نسبة ابن حزم هذا القول إلى الجهم بن صفوان فقال: "وأما جهم فلا ندري ما مذهبه، ونحن على قطع بأنه رجل مبتدع ومع ذلك لا أعتقد أنه ينتهي إلى القول بأن من عاند الله وأنبياءه ورسله وأظهر الكفر وتعبد به يكون مؤمناً لكونه عرف بقلبه، فلعل الناقل عنه حمل اللفظ ما لا يطيقه، أو جازف كما جازف في النقل عن غيره".²⁰

وفي نهاية هذا الانتقاد الذي أوردناه في عدم ضبط ابن حزم لمقالة الجهم بن صفوان في مفهوم الإيمان، لو أردنا أن نعتذر لهذا الوهم الذي وقع فيه ابن حزم الأندلسي بنسبته للجهم بن صفوان القول بإيمان من أظهر الكفر بأفعاله كاليهود والنصارى وغيرهم من الملل المخالفة لدين الإسلام مطلقاً دون تقييد أو تفصيل، لقلنا لعل الأمر عائد إلى قلة المراجع والكتب المتعلقة بمقالات الفرق في بلاد الأندلس زمن ابن حزم، وبعد شقتها عن المشرق العربي، أو لتأخر وصول تلك الكتب إلى الأندلس إلى ما بعد القرن الخامس الذي عاش فيه ابن حزم، أو قد يكون معتقد الجهم قد نقل إلى ابن حزم مشافهة باختصار مخل، إذ من الغريب أن يغيب عن ابن حزم حقيقة مذهب الجهم بن صفوان، ومن المستحيل أن ينسب له ابن حزم لازم قوله أو ما يؤول إليه، فمن المعلوم أن لازم القول ليس بقول ولازم المذهب ليس بمذهب إلا إذا ألزمه

¹⁹ ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحارثي، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد

بن قاسم، (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، دط، 2004م)، ج7، ص401.

²⁰ تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج1، ص91.

صاحبه وأقر به، وابن حزم عارف بذلك فهو القائل: "وأما من كَفَّرَ الناس بما تؤول إليه أقوالهم، فخطأ لأنه كذب على الخصم وتقويل له ما لم يقل به".²¹

ولا نجزم بأن الخطأ متعمد فقد يكون وهماً أو غفلةً أو ذهولاً، أو أن الأمر راجع إلى قلة الكتب وشحة المصادر، فالله أعلم بحقيقة الأمر، وننتقل فيما يلي إلى ذكر الانتقادات والمؤاخذات على نقل ابن حزم لمذهب الإمام الأشعري وأصحابه في مفهوم الإيمان.

ثانياً: مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري (ت: 324هـ): نسب ابن حزم إلى الإمام الأشعري وأصحابه أنهم يقولون بأن الإيمان هو معرفة الله تعالى بالقلب فقط، وإن أظهر العبد اليهودية أو النصرانية أو سائر أنواع الكفر بلسانه وعبادته فهو مسلم من أهل الجنة، ونُذِّكر بنص كلامه ثم نُورد ما عليه من المؤاخذات.

قال ابن حزم: "اختلف الناس في ماهية الإيمان المسمى به في الديانة، فذهب قوم إلى أن الإيمان إنما هو معرفة الله تعالى بالقلب فقط وإن أظهر اليهودية والنصرانية أو سائر أنواع الكفر بلسانه وعبادته، فإذا عرف الله تعالى بقلبه فهو مسلم من أهل الجنة، وهذا قول أبي محرز الجهم بن صفوان وأبي الحسن الأشعري البصري وأصحابهما".²²

الانتقاد الأول: ضحالة علم ابن حزم بمقالات الإمام الأشعري والروايات المنقولة عنه: قصر ابن حزم في نقله قولاً واحداً مشوهاً مفتقراً للدقة عن الإمام الأشعري وأصحابه في تعريف الإيمان، وذلك أن الإمام الأشعري يُنقلُ عنه من كتبه التي ألفها أكثر من رواية في تعريف الإيمان، وسنذكر هذه الروايات التي أغفلها ابن حزم، أو لم يعرفها على وجهها الصحيح الدقيق، معتمدين في ذلك على كتب الإمام الأشعري التي وصلتنا والتي ورد فيها نص من كلامه في تعريف الإيمان وهذه الكتب هي:

1: كتاب الإبانة عن أصول الديانة.

2: كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين.

3: كتاب رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب.

4: كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع.

²¹ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص205

²² ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص116.

ونضيف إلى ذلك كتاب: مجرد مقالات الإمام أبي الحسن الأشعري لأبي بكر محمد بن الحسن بن فورك، وهذا الكتاب جمع فيه ابن فورك مقالات الإمام الأشعري معتمداً في نقلها على مجموعة من كتب الإمام التي لم تصلنا، ولكننا للأسف لا يمكن أن نجزم بأن كل ما في هذا الكتاب نُقِلَ نصاً بحروفه من كتب الإمام الأشعري، لأن ابن فورك رحمه الله صرح بأن المسائل التي لم يجد للإمام الأشعري فيها نصاً في أحد كتبه، أجتهد هو بنفسه وبحسب فهمه في تخريج قول الإمام الأشعري فيها معتمداً في ذلك على أصول الإمام وقواعده.

والغريب أن أبا بكر بن فورك انتهج في كتابه هذا أن يورد هذه الاجتهادات ويسوقها مع مقالات الإمام الأشعري سوقاً واحداً دون أن يذكر أو يشير إلى أن بعضها من فهمه هو واجتهاداته وتخرجاته الخاصة على أصول الإمام الأشعري، فقد كان ينسبها كلها إلى الإمام الأشعري مستعملاً عبارة واحدة موهمة لا يمكن أن نفرق بها بين تخرجات ابن فورك، وبين نصوص الإمام الأشعري وهي عبارة: "أنه كان يقول كذا وكذا".

وابن فورك هو من صرح بهذا النهج فقال رحمه الله: "وقد كنا شرطنا في أول الكتاب أنا نذكر ما وجدنا عنه فيه نصاً منه عليه في كتاب له معروف، نذكره ونسبته إلى ذلك الكتاب إذا لم يكن ذلك من المشهور الذي لا يحتاج إلى ذكر الحكاية عنه لشهرته، وإن لم نجد عنه فيه نصاً عليه ووجدنا أصوله تشهد بذلك وقواعده عليه تبني نسبناه إليه على هذا الوجه، وما وجدنا له معنى ما حكيناه عنه أضفناه إليه على أنه معنى مذهبه، وقلنا في جميع ذلك: أنه كان يقول كذا وكذا، وتفصيل ذلك على الوجه الذي بينا، وطريقنا في نسبة ذلك إليه من جهة القول ومن طريق أنه قاله جارية على الرسم الذي كشفنا عنه، فاعلم الغرض فيه وتبين القصد منه، وإنما جرينا فيه على هذا المثل الذي رسمناه لك فاعلمه".²³

ولذلك فإن ما نورده من نصوص في هذا البحث من كتاب مجرد مقالات الإمام الأشعري سننقله منسوباً إلى الإمام الأشعري على جهة الظن والاستئناس، وليس على جهة القطع، لاحتمال أن يكون هذا القول من فهم واجتهاد الإمام ابن فورك، وليس من كلام

²³ ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن الأنصاري، مجرد مقالات الإمام الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: محمد فاروق هاشم، (الأردن: دار النور المبين، ط1، 2022م)، ص432.

الإمام الأشعري، وفيما يلي نذكر الروايات عن الإمام الأشعري في مسمى الإيمان مع عزوها إلى مصادرها.

الرواية الأولى: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص: صرح الإمام الأشعري بأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص في كتابه الإبانة عن أصول الديانة²⁴ فقال: "ونؤمن بعذاب القبر وبالخوض، وأن الميزان حق، والصراط حق، والبعث بعد الموت حق، وأن الله عز وجل يوقف العباد في الموقف، ويحاسب المؤمنين، وأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص".²⁵ وشرح معنى زيادة الإيمان ونقصانه في كتابه: رسالة إلى أهل الثغر فقال: "وأجمعوا على أن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وليس نقصانه عندنا شك فيما أمرنا بالتصديق به ولا جهل به، لأن ذلك كفر، وإنما هو نقصان في مرتبة العلم وزيادة البيان كما يختلف وزن طاعتنا وطاعة النبي صلى الله عليه وسلم وإن كنا جميعاً مؤدين للواجب علينا".²⁶

ونص الإمام الأشعري على مذهبه في الإيمان كذلك في كتابه مقالات الإسلاميين بعد سرده لاعتقاد من سماهم بأصحاب الحديث وأهل السنة، ثم ختم مقالاتهم بقوله إنه موافق لهم فيما قالوه وما ذهبوا إليه فقال رحمه الله: "هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة: جملة ما عليه أهل الحديث والسنة؛ الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله، وما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا يردون من ذلك شيئاً، وأن الله سبحانه إله واحد فرد صمد لا إله غيره، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وأن محمداً عبده ورسوله وأن الجنة حق وأن النار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور..." (إلى أن قال:)

²⁴ ذكر محقق الكتاب في مقدمة التحقيق أسماء العديد من العلماء الذين اثبتوا نسبة كتاب الإبانة إلى الإمام الأشعري رحمه الله ومنهم: ابن عساكر في كتابه تبين كذب المفترى، والبيهقي في كتابه الاعتقاد، وأبو عثمان الصابوني، والحافظ أبو بكر السمعاني، والحافظ نصر الدين السجزي، والقاضي أبو بكر الباقلاني وله شرح عليه مفقود لم يصلنا، والحافظ الذهبي، والحافظ ابن كثير، والمؤرخ تقي الدين المقرئ، والحافظ ابن حجر العسقلاني، وابن العماد الحنبلي، والمرتضى الزبيدي وغيرهم.

²⁵ الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: صالح العصيمي، (السعودية: دار الفضيلة، ط1، 2011م)، ص239.

²⁶ الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، تحقيق: عبد الله شاکر محمد الجنيد، (السعودية، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، دط، 1413هـ)، ص155.

ويقرون بأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص... (ثم قال بعدما أنهى سرد معتقدهم:) وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب وما توفيقنا إلا بالله وهو حسبنا ونعم الوكيل وبه نستعين وعليه نتوكل وإليه المصير".²⁷

الرواية الثانية: الإيمان هو التصديق: الرواية الثانية عن الإمام الأشعري في تعريف الإيمان وردت في كتابه: **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، وهي أن الإيمان هو التصديق بالله تبارك وتعالى، حيث قال: "إن قال قائل ما الإيمان عندكم بالله تعالى؟ قيل له هو التصديق بالله وعلى ذلك اجتماع أهل اللغة".²⁸

واختلفت الرواية عن الإمام أبي الحسن الأشعري في معنى التصديق على قولين، أحدها أنه المعرفة بوجود الله وألوهيته، والرواية الثانية أن التصديق قول في النفس متضمن للمعرفة، قال الشهرستاني (ت: 548هـ): "واختلف جواب أبي الحسن رحمه الله في معنى التصديق، فقال مرة هو: المعرفة بوجود الصانع والإلهية وقدمه وصفاته، وقال مرة التصديق: قول في النفس يتضمن المعرفة، ثم يعبر عن ذلك باللسان، فيسمى الإقرار باللسان أيضا تصديقا، والعمل على الأركان أيضا من باب التصديق".²⁹

الرواية الثالثة: الإيمان هو المعرفة: هذه الرواية نقلها أبو بكر بن فورك في كتابه مجرد مقالات الإمام أبي الحسن الأشعري، حيث ذكر أن في بعض كتب الإمام الأشعري ولم يذكر اسم هذا الكتاب، أن الإمام الأشعري نقل معتقدا أبي الحسين الصالح في مسمى الإيمان، ثم اختاره وذهب إليه، قال ابن فورك: "وحكي في بعض كتبه عن أبي الحسين، المعروف بالصالح أنه كان يقول: إن الإيمان خصلة واحدة، وهو المعرفة بالله تعالى أنه واحد، وأن العبادة لا تصلح إلا له، وأنه لا أحد أولى أن يطاع من الله، وكان يقول في المعرفة أنها الخضوع لله تعالى، لأنها اعتقاد الإنسان أن الله تعالى خالقه ومدبره، وأنه لم يملك لنفسه ضرا ولا نفعا، ولا صحة ولا

²⁷ الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج 1، ص 226-229.

²⁸ الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر، **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، تحقيق: حموده غرابة، (مصر: مطبعة مصر، دط، 1955م)، ص 123.

²⁹ الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1425هـ)، ص 263.

موتا ولا حياة ولا نشورا، وأن اعتقاده بأن الله تعالى هو المالك لذلك منه هو خضوعه لله تعالى وهذا هو التعظيم لله تعالى وهو التوحيد له، لأن معرفة الإنسان بأن الله تعالى واحد ليس كمثله شيء هو التوحيد لله تعالى وهو التصديق له، قال: وكان يزعم أن الكفر هو الجهل بالله تعالى وهو خصلة واحدة وهو ضد المعرفة بالله تعالى، وبالقلب يكون دون غيره من الجوارح، وأن الجهل بالله تعالى بغض له واستكبار عليه واستخفاف به وإلحاد، وأنه شرك بالله تعالى، وأن من جحد أن يكون للعالم مدبر أو قال مدبره المسيح أو مدبره اثنان، فذلك اعتقاد هو جحود قلبه، وهو الجهل بالله تعالى وهو الكفر به، ثم قال بعد ذلك شيخنا أبو الحسن رحمه الله: والذي اختاره من الإيمان ما ذهب إليه الصالحى".³⁰

فهذه ثلاث روايات عن الإمام الأشعري في تعريف الإيمان، وروايتان في معنى التصديق نقلهما الشهرستاني، ولو أنصف ابن حزم لذكرها كلها، أو لذكرها ثم رجع أي هذه الروايات استقر عليها رأي الإمام الأشعري بالدليل والبرهان، ولكن الظاهر أنه لم يكن عنده سعة علم وخبرة وإطلاع على مقالات الإمام الأشعري وكتبه والروايات عنه، فلم تصله عنه إلا رواية واحدة.

الانتقاد الثاني: نسبة ابن حزم قولاً واحداً في تعريف الإيمان إلى جميع أصحاب الإمام الأشعري: وهذا هو الخطأ الثاني الذي وقع فيه ابن حزم، وهو نسبته إلى أصحاب الإمام الأشعري قولاً واحداً مشوهاً وغير دقيق ولا محرر، وفي الواقع فإن بسبب تعدد الروايات عن الإمام الأشعري في تعريف الإيمان كما بينا آنفاً، فقد انقسمت أقوال أصحابه المتقدمين والمتأخرين إلى أربعة أقوال، القول الأول: أن الإيمان هو تصديق القلب، والقول الثاني: أن الإيمان قول وعمل بمعنى أنه قول القلب وعمله وعمل اللسان والجوارح، والقول الثالث: اختار أصحابه القول الأول وهو أن الإيمان هو التصديق، ولم يخطئوا القول الثاني، وهو أن الإيمان قول وعمل بل جعلوه قولاً قوياً، والقول الرابع: أن الإيمان هو اعتقاد بالقلب وقول باللسان.

وفيما يلي تفصيل في أقوال أصحاب الإمام الأشعري السابقين لابن حزم والمعاصرين له، وفي هذا رد عليه وتعقب له، ونذكر كذلك كلام طائفة من أئمة المذهب الذين جاؤوا من بعد ابن حزم، وهذا حتى نقطع كلام من اغتر بكلام ابن حزم وحسبه صحيحاً، وللتأكيد على

³⁰ ابن فورك، مجرد مقالات الإمام أبي الحسن الأشعري، ص 219.

أن الخلاف في المذهب كان موجودا قبل وبعد وفاة ابن حزم، وتجدد الإشارة إلى أن ما لا يعلمه كثير من الناس أن الخلاف داخل المذهب الأشعري كثير جدا وفي مئات المسائل، ويدرك ذلك الناظر في المطولات، ويشهد لهذا قول تاج الدين السبكي في منظومته المسماة: الورد خدك، حيث يقول فيها:

(والأشعرية بينهم خلف إذا ... عدت مسائله على الإنسان)

(بلغت مئين وكلهم ذو سنة ... أخذت عن المبعوث من عدنان).³¹

القول الأول من أقوال أصحاب الإمام الأشعري: الإيمان هو التصديق: هذا هو

القول الأول وعليه أكثر أصحاب الإمام الأشعري رحمه الله، وتعداد أسمائهم ونقل نصوصهم في ذلك يطول، ولذلك سنقتصر على ذكر تعريف الإيمان عند علمين من أعلام المذهب، وقد كانا معاصرين لابن حزم وهما أبو بكر بن فورك (ت:406هـ)، وأبو المعالي الجويني (ت:478هـ).

قال أبو بكر بن فورك: "حد الإيمان: هو العلم بالله سبحانه وتعالى وتصديق القلب وإقراره مضمن له".³²

وقال أبو المعالي الجويني: "والمرضي عندنا أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدقه، ثم التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت إلا مع العلم".³³

القول الثاني من أقوال أصحاب الإمام الأشعري: الإيمان قول وعمل: اختار هذا

القول: محمد بن مجاهد الطائي تلميذ الإمام الأشعري، وأبو العباس أحمد بن عبد الرحمن القلانسي، وأبو علي محمد بن عبد الوهاب الثقفي، وقد نقل هذا أبو القاسم الأنصاري (ت:512هـ) تلميذ أبي المعالي الجويني (ت:478هـ) وشيخ أبي الفتح الشهرستاني (ت:548هـ) في شرحه على كتاب الإرشاد للجويني، وهذا الشرح يعد من مطولات كتب

³¹ تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج3، ص388.

³² ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن الأنصاري، الحدود في الأصول، تحقيق: محمد السليمان، (لبنان: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999م)، ص108.

³³ الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، (مصر: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2009م)، ص306.

المذهب الأشعري، قال أبو القاسم الأنصاري: "وذهب أهل الأثر إلى أن الإيمان جميع الطاعات فرضها ونفلها، وعبروا عنه بأنه إتيان ما أمر الله به فرضا ونفلا، والانتهاى عما نهى عنه تحريما وأدبا، وبهذا كان يقول أبو علي الثقفى من متقدمي أصحابنا، وأبو العباس القلانسي، وقد مال إلى هذا المذهب أبو عبد الله بن مجاهد، وهو قول مالك بن أنس إمام دار الهجرة، ومعظم أئمة السلف رضوان الله عليهم أجمعين، وكانوا يقولون الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان".³⁴

القول الثالث من أقوال أصحاب الإمام الأشعري: قول من اختار أن الإيمان هو التصديق، ولم يخطئ من قال إنه قول وعمل: ومن اختار هذا المسلك نذكر ثلاثة من أئمة المذهب الأشعري، وهم: القاضي أبو بكر الباقلاني (ت: 403هـ)، وأبو حامد الغزالي (ت: 505هـ)، وتلميذه القاضي أبو بكر بن العربي (ت: 543هـ)، والفخر الرازي (ت: 606هـ)، وفيما يلي نقل كلامهم في ذلك:

أولا: القاضي أبو بكر الباقلاني: قال في الإنصاف: "وأعلم أننا لا ننكر أن نطلق القول بأن الإيمان عقد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان، على ما جاء في الأثر، لأنه صلى الله عليه وسلم إنما أراد بذلك أن يخبر عن حقيقة الإيمان، الذي ينفع في الدنيا والآخرة، لأن من أقر بلسانه وصدق بقلبه وعمل بأركانه حكمنا له بالإيمان وأحكامه في الدنيا من غير توقف ولا شرط، وحكمنا له أيضا بالثواب في الآخرة وحسن المنقلب من حيث شاهد الحال، وقطعنا له بذلك في الآخرة، بشرط أن يكون في معلوم الله تعالى أنه يحياه على ذلك ويميته عليه، ولو أقر بلسانه وعمل بأركانه ولم يصدق بقلبه نفعه ذلك في أحكام الدنيا، ولم ينفعه في الآخرة، وقد بين ذلك صلى الله عليه وسلم حيث قال: يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان في قلبه.³⁵ وإذا تأملت هذا التحقيق وتدبرته وجدت بحمد الله تعالى ومَنَّه أن الكتاب والسنة ليس

³⁴ أبو القاسم الأنصاري، سليمان بن ناصر بن عمران النيسابوري، شرح الإرشاد، تحقيق: خالد بن حماد العدواني، (الكويت: دار الضياء، ط1، 2022م)، ج3، ص408.

³⁵ أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م)، مسند البصريين، حديث أبي برزة الأسلمي، حديث رقم: 19776، ج33، ص20.

فيهما اضطراب ولا اختلاف، وإنما الاضطراب والاختلاف في فهم من سمع ذلك وليس له فهم صحيح، نعوذ بالله من ذلك".³⁶

ثانيا: أبو حامد الغزالي (ت: 505هـ): قال في قواعد العقائد: "فإن قُلْتَ: فقد مال الاختيار إلى أن الإيمان حاصل دون العمل، وقد اشتهر عن السلف قولهم الإيمان: عقد وقول وعمل، فما معناه؟ قلنا: لا يبعد أن يعد العمل من الإيمان لأنه مكمل له ومتمم".³⁷

ثالثا: القاضي أبو بكر بن العربي المالكي (ت: 543هـ): القاضي أبو بكر بن العربي المالكي كان والده أحد تلاميذ ابن حزم، وللقاضي ابن العربي تحقيق مطول نسبيا في كتابه: سراج المريدين، خلاص فيه إلى أن الإيمان والإسلام شيء واحد شرعا يطلقان على الأقوال والأفعال، وعُلِّلَ ما جرى على ألسنة أغلب متكلمي المذهب الأشعري من تسميتهم الإيمان تصديقا أو علما فقط، بأن العلم والتصديق يطلق على القول والعمل كذلك ولكن مجازا وليس حقيقة، وأن هذا المجاز مجاز صحيح باعتبار أن التصديق والعلم مقدمة يبني عليهما القول والعمل، فلا قول ولا عمل بدون علم وتصديق، وأضاف بأن متكلمي المذهب الأشعري اختاروا هذا القول عن فهم ودراية وقصد، وذلك منعاً من أن يلزمهم خصومهم من الخوارج والمعتزلة بأن إطلاق الإيمان على أفعال الطاعة يلزم منه إطلاق الكفر على أفعال المعصية، وبناء عليه يكون مرتكب المعاصي والكبائر كافرا مخلدا في النار.

ونظرا لطول كلام القاضي أبي بكر بن العربي، واستطراده في تقرير هذا المعنى، فسكتني بنقل أهم النصوص الدالة على ما أوضحناه من كلامه في شكل مقدمات ونتائج كما يلي:

المقدمة الأولى: يرى القاضي أبو بكر بن العربي أن تعريف الإيمان جاء روايتين عن الإمام أبي الحسن الأشعري وعن القاضي أبي بكر الباقلاني، الرواية الأولى أن الإيمان هو العلم،

³⁶ الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق:

محمد زاهد الكوثري، (مصر: المكتبة الأزهرية، ط2، 2000م)، ص53.

³⁷ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، قواعد العقائد، تحقيق: موسى محمد علي، (لبنان: عالم الكتب، ط2، 1985م)، ص258.

والرواية الأخرى أنه التصديق، قال في كتابه سراج المريدين: "وقد قال الشيخ أبو الحسن ومثله ذكر الباقلاني في بعض طرقه إن الإيمان هو العلم، وقال في موضع آخر أنه التصديق".³⁸

المقدمة الثانية: يرى القاضي أبو بكر بن العربي أن الإيمان لغة: هو الدخول في الأمن، والإسلام لغة: هو الدخول في السلامة، وهما لفظان يقتضيان معنى واحدا، ويرى أن الإيمان والإسلام شرعا هما: القول والعمل، قال: "فمعنى آمن دخل في الأمن، ومعنى أسلم دخل في السلامة بمثل ذلك بعينه في آمن، وهذان اللفظان أخوان يقتضيان معنى واحدا وإن اختلفا لفظا، ولما كان الدخول فيهما والتلبس بهما معقولا غير محسوس، ومشروعا وضعه الله في الدين على معنيين: أحدهما بالقول، والآخر بالفعل وبهما جاء القرآن ووردت السنة".³⁹

المقدمة الثالثة: الإيمان والإسلام عند القاضي أبو بكر بن العربي هما شيء واحد، قال ابن العربي: "فهذه الأحاديث أصول تنبئك بفصلين: أحدهما أن الإسلام والإيمان شيء واحد، والثاني أن الأمن والسلامة يكونان به".⁴⁰

النتيجة الأولى: بناء على المقدمات السابقة يرى القاضي أبو بكر بن العربي أن وجه الجمع بين تعريف الإمام الأشعري والقاضي الباقلاني للإيمان بأن التصديق أو العلم، مع أن معناه الشرعي هو القول والعمل، أن التصديق يطلق كذلك على القول والعمل مجازا، باعتبار أن العلم والتصديق هما المقدمة التي يبنى عليهما القول والعمل، فلا قول ولا عمل بدون علم وتصديق، قال القاضي أبو بكر بن العربي: "فقد تبين لكم من الآيات والآثار الصحيحة أن الإيمان والإسلام جملة أعمال القلوب والأبدان، وتوضح جريانهما على معانيهما في اللغة من الإيمان والسلامة حقيقة، وإنما عبر بهما عن العلم لما يكون من ابتنائهما عليه، فلما كان مقدمة لهما سميا به وهذا أحد ركني المجاز على ما بيناه في كتب الأصول".⁴¹

³⁸ أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، سراج المريدين، تحقيق: عبد الله التورائي، (المغرب: دار الحديث الكتانية،

ط1، 2017م)، ج2، ص16.

³⁹ المرجع السابق، ج2، ص17

⁴⁰ المرجع السابق، ج2، ص20

⁴¹ المرجع السابق، ج2، ص24

النتيجة الثانية: بحسب رأي القاضي أبي بكر بن العربي فإن الإيمان مركب من أجزاء وليس شيئاً واحداً، ويسمى تصديقاً على سبيل المجاز، وبحسب رأيه كذلك فإن علماء المذهب الأشعري لم يسموا الأعمال إيماناً حتى لا يُلزموا من طَرَفِ خصومهم المبتدعة من الخوارج والمعتزلة بأن مرتكب المعاصي والكبائر كافر مخلد في النار، ودليل خصومهم الذي أوردوه عليهم: أن القول بأن العمل الصالح إيمان يلزم منه القول بأن عمل المعاصي والكبائر كفر، وعليه فإن مرتكب المعاصي والكبائر كافر مخلد في النار، ولذلك فقد قطع الأشاعرة الطريق على خصومهم فسموا الإيمان تصديق القلب فقط، وبهذا التخريج يصحح القاضي ابن العربي القولين، فعنده الإيمان شرعاً حقيقته القول والعمل، ويجوز أن يطلق عليه اسم التصديق مجازاً، قال القاضي ابن العربي عن الإيمان: "ولم يبق بعد بيان الله له في كتابه وعلى لسان رسوله تمثيلاً لشجرة، وتجزئةً بسبعين جزءاً، موضع للإشكال فيه، وبكثرة ما ذكره كذلك دل على أنه حقيقة، والمجاز تسميته تصديقاً، وإنما فر علماءنا من تسمية الأعمال إيماناً لإلحاق المبتدعة عليهم بأن العاصي مخلد في النار، ولو كان العصيان في أعمال الإيمان كفراً لأوجب التخليد، فأرادوا قطعهم من الأصل بما ليس بأصل، والمسألة صحيحة لنا، مع أن الأعمال كلها إيمان كما بيناه في كتب الأصول".⁴²

رابعاً: فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت: 606هـ): الفخر الرازي من المتكلمين الذين اختاروا في تعريف الإيمان أنه التصديق في سائر كتبه الكلامية، ولكنه في نفس الوقت صرح بعدم تخطئة مذهب من قال أن الإيمان قول وعمل، ففي كتاب له جمع فيه مناقب الإمام العلم: محمد بن إدريس الشافعي، تعرض لما اشتهر من الرواية عن الإمام الشافعي بأنه يقول أن الإيمان قول وعمل، فأورد ما رواه عنه في ذلك تلميذه الربيع بن سليمان المرادي، وما رواه عنه ابنه: محمد بن الإمام الشافعي، دون أن يشكك في شيء من تلك الروايات فقال: "حكى الربيع عن الشافعي أنه قال: الإيمان قول وعمل، ويزيد وينقص، وقال في كتاب الذبائح: واجب أن تكثر الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم إيماناً بالله وعبادة له، ويحكي أبو عثمان محمد

⁴² المرجع السابق، ج 2، ص 24

بن محمد بن إدريس الشافعي قال: سمعت أبي، محمد بن إدريس يقول ليلة للحميدي: لا تحتج على أهل الإرجاء إلا بقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة:5].⁴³ ثم يبين الرازي بأن الاستدلال بهذه الآية هو أقوى دليل عند من قال أن الأعمال داخلية في مسمى الإيمان، ولا دليل أقوى منه عندهم، وشرح وجه الاستدلال الدقيق بهذه الآية فقال: "الأعمال من الدين، والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان؛ فيلزم أن يقال هذه الأعمال من الإيمان، وإنما قلنا: أن هذه الأعمال من الدين لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [البينة:5]، فقوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ﴾ عائد إلى كل ما تقدم ذكره، وما تقدم ذكره قوله تعالى: ﴿وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ﴾ وهذا يدل على أن هذه الأعمال من الدين، وإنما قلنا: إن الدين هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾، وإنما قلنا: إن الإسلام هو الإيمان، لأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما كان مقبولا عند الله تعالى، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران:85]، ولما كان الإيمان مقبولا عند الله تعالى، علمنا أنه هو الإسلام، فثبت بما ذكرنا أن هذه الأعمال من الدين، والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان، فيلزم أن يقال: هذه الأعمال من الإيمان وإذا ثبت هذا ثبت أن الإيمان يزيد وينقص".⁴⁴

وفي موضع آخر من هذا الكتاب وصف الفخر الرازي مذهب الإمام الشافعي في تعريف الإيمان بأنه قول قوي وغير معيب، وإن اختلف مع مذهب المتكلمين فقال: "وأعلم أن قول الشافعي لا يمكن جعله من المعائب، فإن الذي ذهب إليه مذهب قوي في الاستدلال والاحتجاج، إلا أن الذي اختاره علماء الأصول من أصحابنا هو هذا القول الثاني".⁴⁵

ويقصد الفخر الرازي بالقول الثاني هو قول المتكلمين بأن الإيمان هو تصديق القلب فقط، وكل ما سقناه من النصوص السابقة لهذا النقل الأخير من كلام الرازي، لم يكن سوى مقدمة وتوطئة لإيراد هذه الجملة من كلامه، فهي من الأهمية بمكان بحيث تلخص كل ما سبق،

⁴³ الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، مناقب الإمام الشافعي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1986م)، ص130.

⁴⁴ المرجع السابق، ص130، 131.

⁴⁵ المرجع السابق، ص146.

وتمثل موقف الرازي ممن قال إن الإيمان قول وعمل، ولأن من دون تلك النقول لا يمكن أن نفهم أو نتصور لماذا قرر الفخر الرازي هذا المعنى؟ ولماذا قال هذه العبارة؟ وهي تمثل رأيه النهائي في المسألة مقرونا بدليله، وميزة هذه النقول وهذا الرأي أنهما وردا في غير مظاههما من كتبه الكلامية الأخرى، فقد وردت في كتاب يترجم فيه للإمام الشافعي وليس في كتاب من كتبه العقدية.

القول الرابع: الإيمان هو اعتقاد بالقلب وقول باللسان: وقال بهذا القول طائفة من

أصحاب الإمام الأشعري المتقدمين والمتأخرين، منهم الحسين بن الفضل البجلي وعبد الله بن كلاب، نقل هذا عنهما أبو القاسم الأنصاري (ت: 512هـ) في شرحه على إرشاد الجويني وهو يذكر الاختلاف داخل المذهب قال: "وهل يشترط في الإيمان الإقرار؟ اختلفوا فيه بعد أن لم يختلفوا في أن ترك العناد شرط، وهو أن يعتقد أنه متى طوّل بالإقرار أتى به، فأما قبل أن يطالب به منهم من قال: لا بد من الإتيان به حتى يكون مؤمناً وهذا القائل يقول: التصديق هو المعرفة والإقرار معا وهذا قول الحسن بن الفضل البجلي، وهو مذهب أبو حنيفة وأصحابه وبقریب من هذا كان يقول الإمام أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان من متقدمي أصحابنا".⁴⁶ ومنهم كذلك الحسين بن الحسن الحلّمي (ت: 403هـ)، والذي توفي في حياة ابن حزم، والبيهقي (ت: 458هـ) الذي عاصر ابن حزم وتوفي بعده بسنتين، وممن جاء بعدهم نذكر كذلك تقي الدين السبكي (ت: 756هـ) وابنه تاج الدين السبكي (ت: 771هـ)، وفيما يلي نورد نصوصهم في ذلك:

أولاً: القاضي الحسين بن الحسن الحلّمي (ت: 403هـ): ذهب الحلّمي إلى أن

الإيمان مكون من قسمين وهما اعتقاد القلب وإقرار اللسان، وله في الإيمان كتاب: المنهاج في شعب الإيمان، قال فيه: "ثم إن التصديق الذي هو معنى الإيمان بالله وبرسوله ينقسم فيكون منه ما يخفى وينكتم، ويكون منه ما يتجلى ويظهر، وأما الذي يخفى فهو الواقع منه بالقلب ويسمى اعتقاداً، وأما الذي يظهر فهو الواقع باللسان ويسمى إقراراً ويسمى شهادة".⁴⁷

⁴⁶ أبو القاسم الأنصاري، شرح الإرشاد، ج3، ص406

⁴⁷ الحلّمي، أبو عبد الله الحسين بن الحسن البخاري، المنهاج في شعب الإيمان، تحقيق: حلمي محمد فودة، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1979م)، ج1، ص25.

ثانياً: الحافظ أبو بكر البيهقي (ت: 485هـ): وقد تأثر الحافظ البيهقي بمذهب الحليمي ونحى نحوه، وله كتاب في الإيمان كذلك سماه: الجامع لشعب الإيمان، قرر فيه أن الإيمان اعتقاد بالقلب وقول باللسان، وقبل أن نسوق كلامه لا بد أن ننبه على أمر دقيق ومهم وهو أن الحافظ البيهقي يفرق بين (الإيمان بالله، والإيمان لله) ويفرق بين (الإيمان برسول الله، والإيمان لرسول الله) وهو موافق في ذلك لرأي شيخه الحليمي، وهو أن الإيمان بالله وبرسوله هو التصديق، وهذا التصديق هو: اثبات وجود الله واثبات النبوة والرسالة لرسول الله عليه الصلاة والسلام، ويكون اعتقاداً بالقلب وإقراراً باللسان شهادة، في حين أن الإيمان لله ولرسوله هو طاعة وامتنال أوامرهما بفعل المأمورات وترك المنهيات والإقبال على الطاعات، وهذه الأعمال والطاعات ليست داخلة في مسمى الإيمان عنده وإن كانت فرع عنه وثمرة من ثمراته، ففي كتابه الجامع لشعب الإيمان نقل البيهقي أولاً كلاماً للحليمي يفيد هذا المعنى مقرأً له فقال: "فالإيمان بالله عز وجل ثناؤه: إثباته والاعتراف بوجوده، والإيمان له القبول عنه والطاعة له، والإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم: إثباته والاعتراف بنبوته، والإيمان للنبي صلى الله عليه وسلم اتباعه وموافقته والطاعة له، ثم إن التصديق الذي هو معنى الإيمان بالله وبرسوله منقسم، فيكون منه ما يخفى وينكتم وهو الواقع منه بالقلب ويسمى اعتقاداً، ويكون منه ما ينجلي ويظهر وهو الواقع باللسان ويسمى إقراراً وشهادة".⁴⁸ ثم أكد هذا الكلام بعقده لباب بعنوان: "باب الدليل على أن التصديق بالقلب، والإقرار باللسان أصل الإيمان، وأن كلاهما شرط في النقل عن الكفر عند عدم العجز".⁴⁹

ثالثاً: القاضي تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (ت: 756هـ): يرى القاضي تقي الدين السبكي أن أعمال الجوارح إن وجدت من المكلف تكون داخلة في مفهوم الإيمان، ولكنها إذا انعدمت بالكلية فإن انعدامها للقادر لا يلزم عنه بطلان إيمانه، لأن الأصل والقدر الواجب من الإيمان عنده هو التصديق والإقرار قال القاضي السبكي: "هل الأعمال داخلة في

⁴⁸ البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، الجامع لشعب الإيمان، تحقيق: مختار أحمد الندوي،

(الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2003م)، ج1، ص90.

⁴⁹ المرجع السابق، ج1، ص92.

مسمى الإيمان أو خارجه عنه؟ ظاهر الحديث المذكور أنها خارجه عنه، وقد اشتهر على ألسنة السلف دخول الأعمال، وها هنا احتمالات أربعة:

أحدها: أن تجعل الأعمال من مسمى الإيمان، داخله في مفهومه دخول الأجزاء المقومة، حتى يلزم من عدمها عدمه، وهذا مذهب المعتزلة لم يقل به السلف بل قالوا خلافه.

والثاني: أن تجعل أجزاء داخله في مفهومه لكن لا يلزم من عدمها عدمه، فإن الأجزاء على قسمين منها ما لا يلزم من عدمه عدم الذات كالشعر واليد والرجل للإنسان، والأغصان للشجرة، فاسم الشجرة صادق على الأصل وحده وعليه مع الأغصان، ولا يزول بزوال الأغصان، وهذا هو الذي يدل له كلام السلف، وقولهم: "الإيمان قول وعمل يزيد وينقص"، فلم يجتمع هذان الكلامان إلا على هذا المعنى، ومن هنا قال الناس: "شعب الإيمان"، جعلوا الأعمال للإيمان كالشعب للشجرة، وقد مثل الله الكلمة الطيبة بالشجرة الطيبة وهو أصدق شاهد لذلك.

الثالث: أن تجعل الآثار آثارا خارجه عن الإيمان لكنها منه وبسببه، وإذا أطلق عليها فبالجواز من باب إطلاق اسم السبب على المسبب، وهو قريب لكن الذي قبله أقرب إلى كلام السلف وظواهر الأحاديث.

الرابع: أن يقال إنها خارجه بالكلية لا تطلق عليها حقيقة ولا مجازا، وهذا باطل لا يمكن القول به.

والمختار القول الثاني، وتحقيقه أن اسم الإيمان موضوع شرعا للمعنى الكلي المشترك بين الاعتقاد والقول والعمل، والاعتقاد والقول دون العمل، والاعتقاد وحده بشرط القول، فإذا عدم العمل لم يعد الإيمان، وإذا عدم القول لم يعد الإيمان، ولكن عدم شرطه فيعدم لعدم شرطه، وإذا عدم الاعتقاد عدم الجميع لأنه الأصل⁵⁰.

رابعاً: تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت: 771هـ): لم يستبعد التاج السبكي أن يكون الإيمان اعتقاداً بالقلب وإقراراً باللسان، غير أنه حمل معنى دخول الأعمال في مسمى الإيمان على امتناع المكلف من فعل المكفرات، ولو قربنا مذهبه بصيغة أخرى لقلنا أنه جعل العمل الداخل في الإيمان هو العمل بالمعنى السلبي، أي الامتناع

⁵⁰ تقي الدين السبكي، علي بن عبد الكافي، فتاوى السبكي، (بيروت: دار المعرفة، دط، دت)، ج 1، ص 54.

عن عمل المكفر، وليس بالمعنى الثبوتي وهو المبادرة إلى فعل الطاعات بالجوارح والأركان، قال في طبقات الشافعية الكبرى: "فإن قُلْتُ فما تقولون فيما ينقل عن السلف من أنه إقرار باللسان واعتقاد بالجنان وعمل بالأركان، وهذا مستفيض فيما بينهم لا يجحده إلا المكابرون؟ قُلْتُ: تمهل قليلاً واسمع ما نلقيه عليك وإن كان ثقيلاً، واعلم أن قولهم اعتقاد بالجنان لا إشكال فيه، وقولهم إقرار باللسان هو النطق بالشهادتين ولعلمهم جعلوا ذلك ركناً في الإيمان فيكون الإيمان مركباً من الاعتقاد والإقرار، وهو أحد الروايتين في تفاريع المذهب الأول وليس بالبعيد وإن كان الأظهر جدلاً خلافه، وقولهم وعمل بالأركان يمكن أن يراد به الكف عن ما يصدر بالجوارح فيوقع في الكفر من السجود للأصنام وإلقاء المصحف في القاذورات، فاضبط هذا فيه يجمع لك كلام السلف والخلف، ولا أدعي أنه حقيقة مراد القوم غير أنني أجوز ذلك وأسند إلى لفظة الأركان وأنا وإن لم أقطع بأنه المراد، فأقطع بأنه لا دلالة في العبارة على رد مذهب القائلين بأنه التصديق لما ذكرت من أن الأركان جائز أن يعنى بها الكف عن المكفرات".⁵¹

الانتقاد الثالث: انتقاد نسبة ابن حزم إلى الإمام أبي الحسن الأشعري أنه يقول إن من عرف الله بقلبه فهو مؤمن من أهل الجنة ولو أظهر اليهودية أو النصرانية: نسب ابن حزم إلى الإمام الأشعري وأصحابه أنهم يقولون: أن من أظهر اليهودية أو النصرانية أو سائر أنواع الكفر بلسانه وعبادته، إذا عرف الله تعالى بقلبه فهو مسلم من أهل الجنة، وهذا كلام غير صحيح فالمقرر في المذهب الأشعري أن التلفظ بالشهادة شرط لمعاملة المكلف معاملة المسلم في أحكام الدنيا، ومن امتنع من التلفظ بالشهادة لا يعد مسلماً بل يعد كافراً كفر عناد، ولسنا بحاجة للتدليل على ذلك بنقل من الكتب، فقد تواتر في زماننا اعتبار اليهود والنصارى غير مسلمين في المذهب الأشعري وإن عرفوا الله بقلوبهم، ولكن قد تثار الشبهة حول الإمام أبي الحسن الأشعري نظراً لتقدم وفاته وعدم وصول أكثر مصنفاته إلينا، ولهذا ننقل نصاً عن أبي بكر بن فورك يبين فيه أن الإمام الأشعري لم يكن يقول إن اليهود والنصارى مؤمنون من أهل الجنة، بل كان يقول أن الله تبارك وتعالى نفى عنهم الإيمان في كتابه نفيّاً قطعياً، قال ابن فورك: "وكان يأبى القول بأن في واحد ممن حكمنا له بالكفر من اليهود والنصارى والمجوس إيماناً بوجه من الوجوه، وكان يقول إن الله تعالى نفى عنهم الإيمان مطلقاً، فقبول شهادة الله تعالى عليهم بانتفاء

⁵¹ تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 1، ص 98.

الإيمان عنهم أولى من دعواهم أنهم معتقدون للإيمان، مؤمنون بقلوبهم وذلك في قوله: ﴿لَا يَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة:22]، فنفي عنهم الإيمان مطلقا وإنما يدل هذا الظاهر منهم على إيمان باطن دلالة على غلبة الظن، إذا لم يكن مانعا منه يجب القطع به ظاهرا أو باطنا".⁵²

خاتمة هذا المطلب: في ختام هذا المطلب يتبين لنا بكل وضوح أن ابن حزم كان ضيق المعرفة وضحل الاطلاع على مقالات الإمام الأشعري وأصحابه، نظرا لبعد بلاد الأندلس وشح المصادر المتعلقة بالمذهب الأشعري فيها في ذلك الزمن الذي ألف فيه ابن حزم كتابه الفصل، على عكس المشرق الإسلامي حيث وفرة الكتب والمراجع.

كما نلاحظ أن جرأة ابن حزم على مناقشة المدرسة الأشعرية رغم قلة المادة العلمية التي بحوزته أدت إلى استياء وتذمر بعض المنتسبين إليها وردهم عليه، كالتاج السبكي الذي رد على موقف ابن حزم من الإمام الأشعري وأصحابه بقوله: "وهذا ابن حزم رجل جري بلسانه، متسرع إلى النقل بمجرد ظنه، هاجم على أئمة الإسلام بألفاظه، وكتائبه هذا: الملل والنحل من شر الكتب، وما برح المحققون من أصحابنا ينهون عن النظر فيه، لما فيه من الإضرار بأهل السنة ونسبة الأقوال السخيفة إليهم من غير تثبت عنهم، والتشنيع عليهم بما لم يقولوه، وقد أفرط في كتابه هذا في الغض من شيخ السنة أبي الحسن الأشعري وكاد يصرح بتكفيره في غير موضع، وصرح بنسبته إلى البدعة في كثير من المواضع وما هو عنده إلا كواحد من المبتدعة، والذي تحققته بعد البحث الشديد أنه لا يعرفه، ولا بلغه بالنقل الصحيح معتقده، وإنما بلغته عنه أقوال نقلها الكاذبون عليه فصدقها بمجرد سماعه إياها، ثم لم يكتف بالتصديق بمجرد السماع حتى أخذ يشنع، وقد قام أبو الوليد الباجي وغيره على ابن حزم بهذا السبب وغيره، وأخرج من بلده وجرى له ما هو مشهور في الكتب، من غسل كتبه وغيره، ومما يعرفك ما قلت لك من جراته وتسارعه هذا النقل الذي عزاه إلى الأشعري، ولا خلاف عند الأشعري وأصحابه بل وسائر المسلمين أن من تلفظ بالكفر أو فعل أفعال الكفار أنه كافر بالله العظيم مخلد في النار وإن عرف بقلبه، وأنه لا تنفعه المعرفة مع العناد ولا تغني عنه شيئا، ولا يختلف مسلمان في ذلك، وهل الفئات عليه نفس الإيمان لكون النطق ركنا منه أو شرطه؟ فيه البحث المعروف للأشاعرة وسيأتي، وأجمعوا

⁵² ابن فورك، مقالات الإمام أبي الحسن الأشعري، ص156.

على أن الإسلام زائل عنه، فقول ابن حزم في النقل عنهم إنه مسلم خطأ عليهم صادر عن أمرين، عن عدم المعرفة بعقائدهم وعن عدم التفرقة بين الإيمان والإسلام".⁵³

ونجد في الدراسات المعاصرة بحثاً حول مدى اطلاع ابن حزم على التراث الأشعري للباحثة الألمانية زابينة شميدكه (Sabine Schmidtke) قد وصلت فيه إلى نفس هذه النتيجة في مقال نشر لها بعنوان: "(Ibn Hazm's Sources on Ash'arism and Mu'tazilism)" (مصادر ابن حزم عن الأشعرية والمعتزلة)، وقد طبعت المقالة ضمن كتاب مؤلفٍ من مجموعة مقالات لمجموعة من الباحثين بعنوان:

"(Ibn Hazm of Cordoba, the Life and Works of a Controversial Thinker)"
(ابن حزم القرطبي حياة وأعمال مفكر مثير للجدل)، ونتائج هذه المقالة بحسب ما وصلت إليه الباحثة نجمها في النقاط السبع التالية:

أولاً: إن المصدر الأساسي الذي اعتمد عليه ابن حزم في معرفة المذهب الأشعري هو كتاب لأحد تلاميذ الباقلاني، وهو قاضي المؤصل أبو جعفر محمد بن أحمد السمناني (ت: 444هـ)⁵⁴ ولم يذكر ابن حزم اسم هذا الكتاب، ولكنه وصفه بأنه كتاب كبير، والقاضي أبو جعفر السمناني تتلمذ على يديه الفقيه المالكي الأندلسي أبو الوليد الباجي (ت: 474هـ) في رحلته إلى المشرق، ونقل كتبه إلى الأندلس فاطلع عليها ابن حزم.

ثانياً: إن جُل مقالات الباقلاني وابن فورك استقاها ابن حزم من كتاب أبي جعفر السمناني، ومن المهم أن ننبه أن كتاب السمناني الذي ينقل منه ابن حزم ليس هو كتاب السمناني المطبوع بعنوان: التبيان عن أصول الإيمان، لأن اقتباسات ابن حزم من كتاب السمناني الكبير لا توافق ما هو موجود في كتاب التبيان.

ثالثاً: أن ابن حزم أشار إلى كتاب: الحرة للباقلاني والذي قد طبع بعنوان: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، وليس عندنا ما يؤكد أن ابن حزم نقل منه مباشرة أو عن

⁵³ تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج1، ص90.

⁵⁴ هو أبو جعفر محمد بن أحمد بن محمد السمناني، سمع الدارقطني، وسمع منه الخطيب البغدادي وقال كتبت عنه، وكان صدوقاً، عالماً، فاضلاً، حنفياً، معتقداً مذهب الأشعري، وله تصانيف في الفقه وتعليق، وكانت وفاته سنة أربع وأربعين وأربعمائة. انظر: ابن قُطُوبُغا، زين الدين قاسم السوداني، تاج التراجم في طبقات الحنفية، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، (دمشق، دار القلم، ط1، 1992م)، ص256.

طريق كتاب السمناني كمصدر وسيط، كما أن ابن حزم أشار إلى كتاب الأصول لابن فورك وتدل الصياغة إلى أنه ينقل عنه من مرجع وسيط.

رابعاً: يشير ابن حزم إلى بعض كتب الإمام الأشعري ومن غير المحتمل أن يكون عنده شيء منها، وأما عن تلاميذ الإمام الأشعري فلم يذكر ابن حزم إلا أبو عبد الله بن مجاهد الطائي أستاذ الباقلاني وابن فورك.

خامساً: لم تكن لابن حزم دراية تامة بكتب الباقلاني (ت: 403هـ)، ككتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، وكتابه الكبير هداية المسترشدين وهو كتاب ضخمة طبعته التي وصلتنا منه حديثاً في أربع مجلدات، ومن الواضح أنه لم يكن على علم بكتابات الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني⁵⁵ (ت: 418هـ) وهو أحد أقران الباقلاني وابن فورك، ولم يكن له دراية بكتابات تلميذه عبد القاهر البغدادي (ت: 429هـ) وكانوا جميعاً معاصرين له.

سادساً: لم يكن ابن حزم يعرف معاصره أبا المعالي الجويني (ت: 478هـ)، ويبدو أن كتبه قد وصلت متأخرة إلى الأندلس بعد أن انتهى ابن حزم من تأليف كتابه.

سابعاً: أما عن مصادر ابن حزم الشفوية فتفيد الباحثة أن أغلبها كان مصدره القاضي أبا الوليد الباجي، فقد كان أحد أهم محاوريه الذين تعرّف من خلالها على المذهب الأشعري.⁵⁶

المطلب الثاني: نقد ومناقشة ابن حزم فيما نسبته إلى محمد بن كرام إمام الكرامية في تعريف الإيمان

⁵⁵ هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني، الأصولي المتكلم الشافعي، أحد الأعلام وصاحب التصانيف، كان شيخ خراسان في زمانه وبنيت له مدرسة مشهورة بها ودرس عليه عامة شيوخ نيسابور، ومن تلاميذه الأعلام: القاضي أبو الطيب الطبري، وأبو القاسم القشيري، وأبو بكر البيهقي وعبد القاهر البغدادي، ويقال إنه بلغ رتبة الاجتهاد، ومن مصنفاته: الجامع في أصول الدين في خمس مجلدات ولم يصلنا للأسف، كان من أقران الباقلاني وابن فورك، فقد تتلمذوا جميعاً على أبي الحسن الباهلي تلميذ أبي الحسن الأشعري، توفي سنة 418هـ، انظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، (دمشق، دار ابن كثير، ط1، 1986م)، ج5، ص90. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، ص353.

⁵⁶ Sabine Schmidtke, *Ibn Hazm of Cordoba the life and works of a controversial thinker, Ibn Hazm's Sources on Ash'arism and Mu'tazilism*, (Leiden: Brill, 2013), p384-p389.

قال ابن حزم: "وذهب قوم إلى أن الإيمان هو إقرار باللسان بالله تعالى وإن اعتقد الكفر بقلبه، فإذا فعل ذلك فهو مؤمن من أهل الجنة، وهذا قول محمد بن كزّام السجستاني وأصحابه".⁵⁷

وقد وقع ابن حزم في خطأ آخر في نقل مقالة ابن كزّام وأصحابه، حينما نسب لهم أنهم يقولون أن من أقرّ بلسانه واعتقد الكفر بقلبه فهو مؤمن من أهل الجنة، وهذا لا يصح عنهم فحقيقة قولهم أن من اعتقد الكفر بقلبه وأقر بلسانه يسمى مؤمناً في أحكام الدنيا ولكنهم يعدونه من أهل النار في الآخرة، فهو عندهم مؤمن مخلص في النار، وليس كما قال ابن حزم أنهم يعدونه مؤمناً من أهل الجنة، ومن نقل هذا عنهم ثلاثة من أهل العلم بالمقالات، وهم عبد القاهر البغدادي (ت: 429هـ)، وأبو الفتح الشهرستاني (ت: 548هـ)، وتقي الدين ابن تيمية الحراني (ت: 728هـ) وفيما يلي نذكر كلامهم تباعاً.

قال عبد القاهر البغدادي: "وزعموا أيضاً أن إيمان المنافقين كإيمان الأنبياء والملائكة وسائر المؤمنين، وزعموا أيضاً أن المنافقين مؤمنون حقاً، وأجازوا أن يكون مؤمن حقاً مخلداً في النار؛ كعبد الله بن أبيّ رئيس المنافقين، وأن يكون كافر حقاً في الجنة كعمار بن ياسر في حال ما أكره على كلمة الكفر لو مات فيه".⁵⁸

وقال أبو الفتح الشهرستاني: "وقالوا: الإيمان هو الإقرار باللسان فقط دون التصديق بالقلب، ودون سائر الأعمال، وفرقوا بين تسمية المؤمن مؤمناً فيما يرجع إلى أحكام الظاهر والتكليف، وفيما يرجع إلى أحكام الآخرة والجزاء، فالمنافق عندهم مؤمن في الدنيا على الحقيقة، مستحق للعقاب الأبدي في الآخرة".⁵⁹

ولتقي الدين ابن تيمية نصوص كثيرة في عدة مواضع من كتبه يقرر هذا المعنى منها قوله: "والكرامية توافق المرجئة والجهمية في أن إيمان الناس كلهم سواء، ولا يستثنون في الإيمان، بل يقولون هو مؤمن حقاً لمن أظهر الإيمان، وإذا كان منافقاً فهو مخلص في النار عندهم فإنه إنما

⁵⁷ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص116.

⁵⁸ عبد القاهر البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الإسفراييني، أصول الدين، تحقيق: أحمد شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2002م)، ص276.

⁵⁹ الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم أحمد، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، (القاهرة: مؤسسة الحلبي، دط، 1968م)، ج1، ص113.

يدخل الجنة من آمن ظاهرا وباطنا، ومن حكى عنهم أنهم يقولون: المنافق يدخل الجنة فقد كذب عليهم".⁶⁰

وقال أيضا: "فالمؤمن المستحق للجنة لا بد أن يكون مؤمناً في الباطن باتفاق جميع أهل القبلة، حتى الكرامية الذين يسمون المنافق مؤمناً ويقولون: الإيمان هو الكلمة، يقولون: إنه لا ينفع في الآخرة إلا الإيمان الباطن، وقد حكى بعضهم عنهم أنهم يجعلون المنافقين من أهل الجنة، وهو غلط عليهم، إنما نازعوا في الاسم لا في الحكم".⁶¹

المطلب الثالث: نقد ومناقشة ابن حزم فيما نسبته إلى الإمام أبي حنيفة ومن وافقه من الفقهاء في تعريف الإيمان

قال ابن حزم: "وذهب قوم إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان معاً، فإذا عرف المرء الدين بقلبه وأقر به بلسانه فهو مسلم كامل الإيمان والإسلام، وأن الأعمال لا تسمى إيماناً ولكنها شرائع الإيمان، وهذا قول أبي حنيفة النعمان بن ثابت الفقيه وجماعة من الفقهاء".⁶² ورغم شهرة هذا القول عن الإمام أبي حنيفة فإن لنا فيه استدراك على ابن حزم من وجهين:

الوجه الأول: أن طائفة من المحققين من أهل العلم قالوا إن الخلاف في تعريف الإيمان بين الإمام أبي حنيفة والأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد وأهل الحديث خلاف لفظي صوري وليس خلافاً حقيقياً.

الوجه الثاني: أن هناك رواية أخرى عن الإمام أبي حنيفة لم يذكرها ابن حزم، تفيد أن الأمام أبا حنيفة رجع عن هذا القول إلى قول الأئمة الثلاثة وأهل الحديث، أو على الأقل يمكن أن يفهم منها أن الإمام أبا حنيفة يقبل القول بأن الإيمان قول وعمل ولا يرفضه، وفيما يلي شرح وتفصيل لهذين الاستدراكين.

⁶⁰ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج7، ص141.

⁶¹ المرجع السابق، ج7، ص215.

⁶² ابن حزم، الفصل في الملل النحل، ج3، ص116.

الاستدراك الأول على ابن حزم: أن الخلاف بين الإمام أبي حنيفة والأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد خلاف لفظي: قبل نقل كلام المحققين من أهل العلم في هذه المسألة، لا بد أن ننقل أولاً نقلاً نفيساً جداً من كلام الإمام أبي حنيفة رحمه الله، يوضح فيه بأن الإيمان والعمل شيئان متلازمان لا انفكاك لأحدهما عن الآخر، وهما بمثابة الظهر والبطن من الجسم، وهذا دليل قوي بأن الخلاف بينه وبين الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد خلاف لفظي، قال الإمام أبو حنيفة: "والإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى، فمن طريق اللغة فرق بين الإسلام والإيمان، ولكن لا يكون إيمان بلا إسلام ولا يوجد إسلام بلا إيمان وهما كالظهر مع البطن".⁶³

فهذا النص النفيس يبين أن الإمام أبا حنيفة يقول بالتلازم بين الإيمان والعمل وهذا التلازم يدل دلالة واضحة أنه لا يأخر العمل عن مفهوم الإيمان إذ أن ثبوت الإيمان للمكلف عنده دال على ثبوت العمل ولا انفكاك بينهما والعكس صحيح فانتفاء العمل دال على انتفاء الإيمان. وقد نصر هذا القول طائفة من المحققين من أهل العلم وقرروا أن الخلاف بين الإمام أبي حنيفة وبين أهل الحديث والأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد في تعريف الإيمان خلاف لفظي، ومن هؤلاء المحققين نذكر: عبد الكريم الشهرستاني، وتقي الدين ابن تيمية، والذهبي، ومن الحنفية ابن أبي العز الحنفي ومحمد عبد الحي اللكنوي.

أما الشهرستاني فقد استنكر أن يُنسب الإمام أبو حنيفة إلى الإرجاء بدعوى تأخير العمل عن مسمى الإيمان، مع ما عرف عنه من شدة تسمكه بالعمل وتحريجه الشديد على تاركه أو من تهاون فيه، وتأكيد على الترابط بين الإيمان والعمل وكأن الشهرستاني يلمح إلى أن الخلاف بينه وبين من قال أن الإيمان قول وعمل لا يمكن إلا أن يكون خلافاً لفظياً صورياً وليس خلافاً حقيقياً، فقال: "كان يقال لأبي حنيفة وأصحابه مرجئة السنة، وعده كثير من أصحاب المقالات من جملة المرجئة، ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول: الإيمان هو التصديق

⁶³ أبو حنيفة، النعمان بن ثابت بن زوطي، **الفقه الأكبر**، تحقيق: شرف الدين أحمد، (الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط3، 1979م)، ص12.

بالقلب، وهو لا يزيد ولا ينقص، ظنوا أنه يؤخر العمل عن الإيمان، والرجل مع تحريجه في العمل كيف يفتي بترك العمل؟".⁶⁴

ونجد أن عبارة الإمام الذهبي في تقرير هذا المعنى مشابهة لعبارة الشهرستاني، وقد تعرض الإمام الذهبي لهذه المسألة عند ترجمته لحماة بن أبي سليمان شيخ الإمام أبي حنيفة، وقد أشار إلى تلقي الإمام أبي حنيفة هذا القول منه فقال: "إرجاء الفقهاء، وهو أنهم لا يعدون الصلاة والزكاة من الإيمان، ويقولون: الإيمان إقرار باللسان، ويقين في القلب، والنزاع على هذا لفظي إن شاء الله، وإنما غلو الإرجاء من قال: لا يضر مع التوحيد ترك الفرائض نسأل الله العافية".⁶⁵ ومن علماء الحنفية نذكر كلام الإمام ابن أبي العز الحنفي (ت: 792هـ) ومحمد بن عبد الحي اللكنوي (ت: 1304هـ)، قال ابن أبي العز الحنفي: "الاختلاف الذي بين أبي حنيفة والأئمة الباقيين من أهل السنة صوري، فإن كون أعمال الجوارح لازمة لإيمان القلب أو جزء من الإيمان مع الاتفاق على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان، بل هو في مشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه نزاع لفظي، لا يترتب عليه فساد اعتقاد".⁶⁶ وقال اللكنوي: "وخلاصة المرام في هذا المقام، أن الإرجاء قد يطلق على أهل السنة والجماعة من مخالفهم المعتزلة، الزاعمين بالخلود الناري لصاحب الكبيرة، وقد يطلق على الأئمة القائلين بأن الأعمال ليست بداخلة في الإيمان وبعدم الزيادة فيه والنقصان، وهو مذهب أبي حنيفة وأتباعه من جانب المحدثين القائلين بالزيادة والنقصان وبدخول الأعمال في الإيمان، وهذا النزاع وأن كان لفظيا كما حققه المحققون من الأولين والآخرين، لكنه لما طال وآل الأمر إلى بسط كلام الفريقين من المتقدمين والمتأخرين أدى ذلك إلى أن اطلقوا الإرجاء على مخالفهم وشنعوا بذلك عليهم، وهو ليس بطعن في الحقيقة على ما لا يخفى على مهرة الشريعة".⁶⁷

⁶⁴ الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص141.

⁶⁵ الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1985م) ج5، ص233.

⁶⁶ ابن أبي العز الحنفي، علي بن علي بن محمد، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط10، 1997م)، ج2، ص462.

⁶⁷ اللكنوي، محمد بن عبد الحي، الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (حلب: مطبعة المطبوعات الإسلامية، ط3، 1407هـ)، ص368.

وأما ابن تيمية فقد أخرج ذكر كلامه في المسألة لأمرين، أولاً: أن له نصاً محرراً جامعاً في مجموع الفتاوي يلخص كلام من سبق من أهل العلم في هذه المسألة، وثانياً: أنه اهتم كثيراً بمسألة الخلاف اللفظي بين أهل الحديث وبين من قال إن الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان مع اعتقاده التلازم بين الإيمان والعمل، كحال الإمام أبي حنيفة رحمه الله، وقد نقلنا في أول هذا المبحث نص كلام الإمام أبي حنيفة الدال على التلازم بين التصديق والعمل في كتاب الفقه الأكبر حيث يقول الإمام: "ولكن لا يكون إيمان بلا إسلام، ولا يوجد إسلام بلا إيمان، وهما كالظهر مع البطن".⁶⁸

وقد حاول ابن تيمية أن يذكر السبب التاريخي الذي جعل فقهاء الكوفة يقولون إن الإيمان تصديق بالقلب وقول باللسان فقط ولم يدخلوا العمل في مسمى الإيمان، مع أنهم معظمون لشأن العمل غير زاهدين أو مزهدين فيه، ويرون أن تاركه مستحق للذم والعقاب، وأشار إلى دوافعهم ونواياهم الحسنة في ذلك، إذ أوضح أن غايتهم الأولى كانت مخالفة غلو معتزلة زمانهم الذين وافقوا الخوارج وقالوا إن ترك بعض العمل أو ارتكاب الكبائر مُخْرِجٌ لصاحبه من الإيمان مُخِلِّدٌ له في النار.

وقد هَوَّن ابن تيمية من شأن مخالفة فقهاء الكوفة في تعريف الإيمان، وجعل خلافهم مع أهل الحديث وأئمة المذاهب الثلاثة خلافاً لفظياً، ورد سبب اقتصرهم على تعريف الإيمان بأنه تصديق بالجنان وقول باللسان راجع إلى تحاشيهم للإلزام الذي احتج به الخوارج على تكفير صاحب الكبيرة حيث كانوا يقولون: "إذا كان عمل الطاعة إيماناً فيجب أن يكون عمل الكبائر كفراً"، قال ابن تيمية: "وتنازع الناس في الأسماء والأحكام أي في أسماء الدين مثل مسلم ومؤمن وكافر وفاسق، وفي أحكام هؤلاء في الدنيا والآخرة، فالمعتزلة وافقوا الخوارج على حكمهم في الآخرة دون الدنيا فلم يستحلوا من دمائهم وأموالهم ما استحلت الخوارج، وفي الأسماء أحدثوا المنزلة بين المنزلتين وهذه خاصة المعتزلة التي انفردوا بها، وسائر أقوالهم قد شاركهم فيها غيرهم، وحدثت المرجئة وكان أكثرهم من أهل الكوفة ولم يكن أصحاب عبد الله⁶⁹ من المرجئة ولا إبراهيم النخعي وأمثاله، فصاروا نقيض الخوارج والمعتزلة فقالوا: إن الأعمال ليست من الإيمان وكانت

⁶⁸ أبو حنيفة، الفقه الأكبر، ص12.

⁶⁹ يقصد الصحابي عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

هذه البدعة أخف البدع، فإن كثيرا من النزاع فيها نزاع في الاسم واللفظ دون الحكم؛ إذ كان الفقهاء الذين يضاف إليهم هذا القول مثل حماد بن أبي سليمان وأبي حنيفة وغيرهما، هم مع سائر أهل السنة متفقين على أن الله يعذب من يعذبه من أهل الكبائر بالنار ثم يخرجهم بالشفاعة، كما جاءت الأحاديث الصحيحة بذلك، وعلى أنه في الإيمان لا بد أن يتكلم بلسانه، وعلى أن الأعمال المفروضة واجبة وتاركها مستحق للذم والعقاب، فكان النزاع في الأعمال هل هي من الإيمان وفي الاستثناء ونحو ذلك عامته نزاع لفظي؛ فإن الإيمان إذا أطلق دخلت فيه الأعمال".⁷⁰

وحاول ابن تيمية أن يضبط شبهة الخلاف اللفظي بين الفريقين فقرر أن اعتقاد القلب هو علة أعمال الجوارح؛ فمن آمن بقلبه فلا بد أن تظهر آثار ذلك الإيمان على أقواله وأفعاله، وبناء عليه فإن الخلاف لفظي بين من قال من أهل العلم أن العمل داخل في الإيمان بدلالة الالتزام⁷¹ وأن أعمال الجوارح ثمرة لما في القلب من الإيمان، وهذا قول الإمام أبي حنيفة رحمه الله، وبين من قال من أهل العلم إن عمل الجوارح جزء من الإيمان ودخل فيه بدلالة التضمن⁷² وهذا قول أهل الحديث والأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد رحمهم الله.

فرد ابن تيمية الخلاف اللفظي إلى الاختلاف في تحديد هل أعمال الجوارح داخلية في مسمى الإيمان بدلالة الالتزام أو بدلالة التضمن، وقرر أن هذا الخلاف لا يضر، إذ أن ماداه واحد وهو أن الإيمان إذا أطلق دخل فيه العمل إما بالتضمن أو بالالتزام.

وقد عقد ابن تيمية فصلا قصيرا في كتابه الإيمان الأوسط سماه: "فصل: إيمان القلب مستلزم لأعمال الجوارح"، شرح فيه هذا المعنى فقال: "إذا تبين هذا وعلم أن الإيمان الذي في القلب من التصديق والحب وغير ذلك يستلزم الأمور الظاهرة من الأقوال الظاهرة والأعمال الظاهرة، كما أن القصد التام مع القدرة يستلزم وجود المراد وأنه يمتنع مقام الإيمان الواجب في القلب من غير ظهور موجب ذلك ومقتضاه، زالت الشبهة العلمية في هذه المسألة، ولم يبق إلا

⁷⁰ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج13، ص38.

⁷¹ دلالة الالتزام: هي دلالة اللفظ على معنى آخر خارج عن معناه عقلا أو عرفا.

⁷² دلالة التضمن: هي دلالة اللفظ على جزء معناه الحقيقي أو المجازي.

نزاع لفظي في أن مُوجب الإيمان الباطن⁷³ هل هو جزء منه داخل في مسماه، فيكون لفظ الإيمان دالاً عليه بالتضمن والعموم؟ أو هو لازم للإيمان، ومعلول له، وثمرة له، فتكون دلالة الإيمان عليه بطريق اللزوم، وحقيقة الأمر أن اسم الإيمان يستعمل تارة هكذا وتارة هكذا".⁷⁴

الاستدراك الثاني على ابن حزم: أن هناك رواية ثانية عن الإمام أبي حنيفة في تعريف

الإيمان موافقة لقول الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد: وهذه الرواية الثانية عن الإمام أبي حنيفة في تعريف الإيمان رواها بإسناده الإمام ابن عبد البر (ت: 463هـ) في التمهيد، ومضمونها أن الإمام الحافظ حماد بن زيد بن درهم (ت: 179هـ) ناظر الإمام أبا حنيفة في مسألة دخول العمل في مسمى الإيمان، واستدل عليه بحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء فيه أن الهجرة والجهاد من الإيمان، ولا خلاف أن الهجرة والجهاد من أعمال الجوارح، فأقر الإمام أبو حنيفة له بذلك وسلم بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذه الرواية تدل على أن الإمام أبا حنيفة تراجع عن مذهبه القديم إلى القول بأن الإيمان تصديق وقول وعمل، أو على أقل تقدير يمكننا أن نقول أن له في هذه المسألة قولان وروايتان وليس قولاً واحداً كما جزم ابن حزم، أو أن الإمام أبا حنيفة يقبل القول بأن الإيمان قول وعمل ولا يرفضه ولا يخطئه.

قال ابن عبد البر: "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْرُورٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ مَسْكِينٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَجَرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ أَبِي قَلَابَةَ، عَنْ رَجُلٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُ: أَسْلَمَ، قَالَ: وَمَا الْإِسْلَامُ؟ قَالَ: أَنْ تَسْلَمَ قَلْبَكَ لِلَّهِ، وَأَنْ يَسْلَمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِكَ وَيَدِكَ، قَالَ: فَأَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: الْإِيمَانُ، قَالَ: وَمَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: أَنْ تَوَظَّنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكِتَابِهِ، وَرَسُولِهِ، وَالْبَعْثُ بَعْدَ الْمَوْتِ، قَالَ: فَأَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟⁷⁵ قَالَ: الْهَجْرَةُ، قَالَ: وَمَا الْهَجْرَةُ؟ قَالَ: أَنْ تَهْجُرَ السُّوءَ، قَالَ: فَأَيُّ الْهَجْرَةِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: أَنْ تَجَاهِدَ

⁷³ أي ما أوجبه الإيمان الباطن القلبي من أعمال الجوارح الظاهرة.

⁷⁴ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني، الإيمان الأوسط، تحقيق: علي بن بجيت الزهراني، (السعودية: دار ابن الجوزي، ط1، 1423هـ)، ص481.

⁷⁵ جاءت الرواية في مسند أحمد بلفظ: (فأي الإيمان أفضل؟ قال: الهجرة) وهذا اللفظ هو الموافق لسياق الحوار بين حماد بن زيد والإمام وأبي حنيفة، ويدل عليها آخر رواية ابن عبد البر، انظر: أحمد بن حنبل، المسند، حديث عمرو بن عبسة، مسند الشاميين رقم: 17027، ج28، ص251.

المشركين إذا لقيتهم، ثم لا تغل ولا تجبن... ثم قال: عن حماد بن زيد، قال: كلمت أبا حنيفة في الإرجاء، فجعل يقول وأقول، فقلت له: حدثنا أيوب، عن أبي قلابة، قال: حدثني رجل من أهل الشام، عن أبيه، ثم ذكر الحديث سواء إلى آخره، قال حماد: فقلت لأبي حنيفة: ألا تراه يقول: أي الإسلام أفضل؟ قال: والإيمان؟ ثم جعل الهجرة والجهاد من الإيمان، قال: فسكت أبو حنيفة، فقال بعض أصحابه: ألا تجيبه يا أبا حنيفة؟ قال: لا أجيبه وهو يحدثني بهذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم".⁷⁶

**المطلب الرابع: نقد ومناقشة ابن حزم فيما نسبته إلى أصحاب الحديث وأئمة المذاهب
الفقهية الثلاثة مالك والشافعي وأحمد، والمعتزلة والشيعة والخوارج في تعريف الإيمان
ومفهومه عندهم**

قال ابن حزم: "وذهب سائر الفقهاء وأصحاب الحديث والمعتزلة والشيعة وجميع الخوارج إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب بالدين والإقرار به باللسان والعمل بالجوارح، وأن كل طاعة وعمل خير فرضاً كان أو نافلة فهي إيمان، وكلما ازداد الإنسان خيراً ازداد إيمانه، وكلما عصى نقص إيمانه".⁷⁷

ولنا تعقبان على كلام ابن حزم في عزوه هذا القول إلى هذه الفرق الثلاث معاً دون تفصيل، أما التعقب الأول فهو عدم نقله العبارة العلمية الصحيحة المحررة التي يعبر بها عامة أصحاب الحديث وسائر أئمة الفقه على مذهبهم في الإيمان، واستعماله عبارة من عنده وهي عبارة مجملة تحتاج إلى بيان وتفصيل، وأما التعقب الثاني فهو كلامه الموهوم أن مذهب سائر الفقهاء وأصحاب الحديث موافق تماماً لمذهب المعتزلة والشيعة والخوارج في مفهوم الإيمان، وهذا ليس صحيحاً ونبدأ بشرح بالتعقب الأول.

التعقب الأول: استعماله عبارة: (المعرفة بالقلب): إن المعلوم والمتواتر عن أهل الحديث ومن وافقهم من أئمة الفقه ومن تبعهم أن الإيمان عندهم حقيقة مركبة من أربعة أركان:

⁷⁶ ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: بشار عواد معروف، (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط1، 2017م)، ج6، ص385.

⁷⁷ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص116.

الركن الأول والثاني هما قول القلب وعمله: وقول القلب هو معرفته وتصديقه، وعمل القلب هي أفعاله؛ كالخوف والرجاء والخشية والرغبة والرغبة... وغير ذلك من أعمال القلوب الباطنة، والركن الثالث: هو عمل اللسان: وهو إقراره وشهادته، والركن الرابع: هو عمل الجوارح والأركان: وهي سائر أعمال العبد وطاعاته كالصلاة والزكاة والصوم والحج... وغيرها من العبادات البدنية الظاهرة، قال ابن القيم: "الإيمان له ظاهر وباطن، وظاهره قول اللسان، وعمل الجوارح، وباطنه تصديق القلب وانقياده ومحبته".⁷⁸

وبصوغ أهل الحديث هذا المعنى بعبارة علمية محررة موجزة فيقولون: إن الإيمان قول وعمل، ويقصدون بذلك أنه مؤلف من قول القلب وعمله، وعمل اللسان، وعمل الجوارح والأركان، كما بينا آنفاً، وهذه العبارة هي العبارة المشهورة المتواترة عنهم وهي المدونة في كتبهم وبها نقل الإجماع عندهم.

ونسبة ابن حزم عبارة (معرفة بالقلب) في تعريف الإيمان إلى أهل الحديث تعبير مخالف لعبارتهم المشهورة، وموهم أن إيمان القلب عندهم هو المعرفة المجردة عن أي عمل قلبي، وهذا يعد إسقاطاً لركن من أركان الإيمان عندهم، ولو أن ابن حزم قال إن الإيمان عند أهل الحديث قول وعمل لكان كلامه صحيحاً دقيقاً، ولاستغنى بهذا التعريف عن إضافة أي كلام آخر يبين إجمال عبارته تلك، ليوضح به أن أعمال القلوب داخلة في مسمى الإيمان عندهم.

وللتأكيد والتدليل على التزام أصحاب الحديث بعبارة: (الإيمان قول وعمل) نذكر كلاماً للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت: 256هـ) صاحب الصحيح وأمير المؤمنين في الحديث، ينقل فيه قول أئمة الحديث الذين أخذ عنهم تعريف الإيمان، وفي نقله كفاية ودليل على أنهم كانوا متفقين ومتوافرين على هذا التعريف، ينقله بعضهم عن بعض، ثم نردف ذلك بأقوال أئمة المذاهب الفقهية الثلاثة مالك والشافعي وأحمد الموافقة لعبارة أصحاب الحديث التي نقلها البخاري.

⁷⁸ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، الفوائد، تحقيق: محمد عزيز شمس، (الرياض: دار عطاءات العلم، ط4، 2019م)، ص124.

روى أبو القاسم اللالكائي بإسناده إلى الإمام البخاري رحمه الله أنه قال: "كتبت عن ألف نفر من العلماء وزيادة ولم أكتب إلا عمن قال: الإيمان قول وعمل، ولم أكتب عمن قال: الإيمان قول".⁷⁹

وذكر الإمام الذهبي في السير عن محمد بن أبي حاتم وراق الإمام البخاري رحمه الله أنه سمعه قبل موته بشهر يقول: "كتبت عن ألف وثمانين رجلاً، ليس فيهم إلا صاحب حديث، كانوا يقولون: الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص".⁸⁰

وروى اللالكائي بإسناده إلى الإمام البخاري رحمه الله أنه قال: "لقيت أكثر من ألف رجل من أهل العلم، أهل الحجاز ومكة والمدينة والكوفة والبصرة وواسط وبغداد والشام ومصر، لقيتهم كرات، قرناً بعد قرن ثم قرناً بعد قرن، أدركتهم وهم متوافرون منذ أكثر من ست وأربعين سنة، أهل الشام ومصر والجزيرة مرتين، والبصرة أربع مرات، في سنين ذوي عدد بالحجاز ستة أعوام، ولا أحصي كم دخلت الكوفة وبغداد مع محدثي أهل خراسان، منهم المكي بن إبراهيم، ويحيى بن يحيى، وعلي بن الحسن بن شقيق، وقتيبة بن سعيد، وشهاب بن معمر، وبالشام محمد بن يوسف الفريابي، وأبا مسهر عبد الأعلى بن مسهر، وأبا المغيرة عبد القدوس بن الحجاج، وأبا اليمان الحكم بن نافع، ومن بعدهم عدة كثيرة، وبمصر: يحيى بن كثير، وأبا صالح كاتب الليث بن سعد، وسعيد بن أبي مريم، وأصبغ بن الفرج، ونعيم بن حماد، وبمكة عبد الله بن يزيد المقرئ، والحميدي، وسليمان بن حرب قاضي مكة، وأحمد بن محمد الأزرق، وبالمدينة إسماعيل بن أبي أويس، ومطرف بن عبد الله، وعبد الله بن نافع الزبيري، وأحمد بن أبي بكر أبا مصعب الزهري، وإبراهيم بن حمزة الزبيري، وإبراهيم بن المنذر الحزامي، وبالبصرة أبا عاصم الضحاك بن مخلد الشيباني، وأبا الوليد هشام بن عبد الملك، والحجاج بن المنهال، وعلي بن عبد الله بن جعفر المدني، وبالكوفة أبا نعيم الفضل بن دكين، وعبيد الله بن موسى، وأحمد بن يونس، وقبيصة بن عقبة، وابن نمير، وعبد الله وعثمان ابنا أبي شيبة، وببغداد أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وأبا معمر، وأبا خيثمة، وأبا عبيد القاسم بن سلام، ومن أهل الجزيرة: عمرو بن خالد

⁷⁹ اللالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد بن

سعد بن حمدان الغامدي، (السعودية: دار طيبة، ط8، 2003م)، ج5، ص559.

⁸⁰ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج12، ص395.

الحراني، وبواسط عمرو بن عون، وعاصم بن علي بن عاصم، وبمرو صدقة بن الفضل، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي، واكتفينا بتسمية هؤلاء كي يكون مختصرا وأن لا يطول ذلك، فما رأيت واحدا منهم يختلف في هذه الأشياء: أن الدين قول وعمل⁸¹."

وقد صحح الحافظ ابن حجر العسقلاني إسناد هذه الرواية في الفتح فقال: "وقد نقل محمد بن نصر المروزي في كتابه تعظيم قدر الصلاة عن جماعة من الأئمة نحو ذلك، وما نقل عن السلف صرح به عبد الرزاق في مصنفه عن سفيان الثوري، ومالك بن أنس، والأوزاعي، وابن جريج، ومعمّر وغيرهم، وهؤلاء فقهاء الأمصار في عصرهم، وكذا نقله أبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة عن الشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وأبي عبيد وغيرهم من الأئمة، وروى بسنده الصحيح عن البخاري قال: لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار فما رأيت أحدا منهم يختلف في أن الإيمان قول وعمل، ويزيد وينقص⁸²."

هذا فيما يتعلق بأصحاب الحديث وأما أئمة المذاهب الثلاثة فالروايات عنهم في ذلك كثيرة وتكفينا رواية عن كل واحد منهم اختصاراً:

أولاً: الإمام مالك رحمه الله: روى أبو بكر الخلال بإسناده عن عبد الله بن نافع قال: كان مالك يقول: "الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص⁸³."

ثانياً: الإمام الشافعي رحمه الله: روى البيهقي في مناقب الشافعي بإسناده عن الربيع بن سليمان قال: سمعت الشافعي رضي الله عنه يقول: "الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص⁸⁴."

ثالثاً: الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: قال أبو بكر الخلال: وأخبرنا أبو بكر المروزي، وعبد الملك الميموني، وأبو داود السجستاني، وحزب بن إسماعيل الكرماني، ويوسف بن موسى،

⁸¹ اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج1، ص193.

⁸² ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد الكناي، فتح الباري بشرح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، (مصر: المكتبة السلفية، ط1، 1390هـ)، ج1، ص47.

⁸³ الخلال، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد، السنة، تحقيق عطية الزهراني، (الرياض: دار الراية، ط1، 1989م)، ج4، ص40.

⁸⁴ البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، تحقيق: السيد أحمد صقر، (القاهرة: مكتبة دار التراث، ط1، 1970م)، ج1، ص385.

ومحمد بن أحمد بن واصل، والحسن بن محمد كلهم يقول: إنه سمع أحمد بن حنبل، قال: "الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص".⁸⁵

وأما إجماع أهل الحديث على أن الإيمان قول وعمل فقد نقله عنهم أكثر من عالم منهم الإمام ابن عبد البر في التمهيد، والإمام البغوي في شرح السنة، ونقله اللالكائي عن الإمام الشافعي، قال الإمام ابن عبد البر: "أجمع أهل الفقه والحديث على أن الإيمان قول وعمل، ولا عمل إلا بنية، والإيمان عندهم يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، والطاعات كلها عندهم إيمان".⁸⁶ وقال الإمام الحسين بن مسعود البغوي: "اتفقت الصحابة والتابعون، فمن بعدهم من علماء السنة على أن الأعمال من الإيمان".⁸⁷ ونقل اللالكائي عن الإمام الشافعي أنه قال: "وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ممن أدركناهم أن الإيمان قول وعمل ونية، لا يجزئ واحد من الثلاثة إلا بالآخر".⁸⁸

التعقب الثاني: وجه الاختلاف بين مذهب أصحاب الحديث ومذهب الخوارج

والمعتزلة والشيعة في مسمى الإيمان: قال ابن حزم: "وذهب سائر الفقهاء وأصحاب الحديث والمعتزلة والشيعة وجميع الخوارج إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب بالدين والإقرار به باللسان والعمل بالجوارح، وأن كل طاعة وعمل خير فرضا كان أو نافلة فهي إيمان، وكلما ازداد الإنسان خيرا ازداد إيمانه، وكلما عصى نقص إيمانه".⁸⁹

نسب ابن حزم تعريف الإيمان بكونه اعتقاد القلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح إلى كل من أصحاب الحديث والخوارج والمعتزلة والشيعة، فأوهم هذا أن قولهم في مسمى الإيمان قول واحد لا خلاف بينهم فيه، وهذا في الحقيقة ليس صحيحاً، لأن أصحاب الحديث يرون أن العمل ركن من أركان الإيمان، ولكنهم لا يرون أن العبد مكلف بأن يأتي بكل الأعمال جملة، بل يرون أن القدر الواجب لتحقيق الإيمان هو أن يأتي المكلف بجنس العمل أي شيء

⁸⁵ أبو بكر الخلال، السنة، ج3، ص582.

⁸⁶ ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج6، ص376.

⁸⁷ البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1983م)، ج1، ص38.

⁸⁸ اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج5، ص956.

⁸⁹ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص116.

من العمل الواجب في الشريعة الإسلامية، وبناء على هذا فإن من قصر في فعل مأمور أو ترك محذور ينقص إيمانه بقدر تقصيره ولكنه يبقى مؤمناً ولا يخرجته تقصيره أو ارتكابه الكبائر من دائرة الإيمان عند أهل الحديث، في حين أن الخوارج ومن نحى نحوهم كالمعتزلة يرون أن العبد لا بد أن يأتي بجميع الأعمال دون تقصير أو نقص، ويعتقدون أن الإيمان شيء واحد لا يتبعض ولا يتجزأ فإذا نقص أو ذهب بعضه ذهب كله، فالإيمان عندهم إذا نقص زال بالكلية، فاقتراف كبيرة واحدة تذهب الإيمان كله عند الخوارج وتخرج صاحبها من الإيمان وتدخله في الكفر، في حين أن ارتكاب الكبيرة تخرج العبد من الإيمان ولا تدخله في الكفر عند المعتزلة وتجعله في منزلة بين المنزلتين بين الإيمان والكفر في أحكام الدنيا، ويخلد في النار في أحكام الآخرة عندهم، قال ابن تيمية: "وأصل نزاع هذه الفرق في الإيمان من الخوارج والمرجئة والمعتزلة والجهمية وغيرهم أنهم جعلوا الإيمان شيئاً واحداً إذا زال بعضه زال جميعه، وإذا ثبت بعضه ثبت جميعه، فلم يقولوا بذهاب بعضه وبقاء بعضه كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "يخرج من النار من كان في قلبه مثقال حبة من الإيمان".⁹⁰، ثم قالت الخوارج والمعتزلة الطاعنات كلها من الإيمان فإذا ذهب بعضها ذهب بعض الإيمان فذهب سائرهم، فحكموا بأن صاحب الكبيرة ليس معه شيء من الإيمان".⁹¹

وإذا تقرر هذا، ظهر خطأ ابن حزم في نقله لمذهب أهل الحديث والخوارج والمعتزلة في تعريف الإيمان حين نسب إليهم جميعاً أنهم يقولون: إن العبد إذا عصى نقص إيمانه؛ لأن هذا هو قول أصحاب الحديث وحدهم دون غيرهم، ومن الخطأ نسبة هذا القول إلى الخوارج والمعتزلة لأنهم يقولون إن نقص الإيمان كفر.

المطلب الخامس: مقالة محمد بن زياد الجريري الكوفي

⁹⁰ الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الكبير، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1996م)، أبواب صفة جهنم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء أن للنار نفسين وما ذكر من يخرج من النار من أهل التوحيد، رقم: 2598، ج4، ص345.

⁹¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج7، ص510.

قال ابن حزم: "وقال محمد بن زياد الجريري الكوفي: من آمن بالله عز وجل وكذَّب برسول الله صلى الله عليه وسلم فليس مؤمناً على الإطلاق، ولا كافراً على الإطلاق، ولكنه مؤمن كافر معاً، لأنه آمن بالله تعالى فهو مؤمن، وكافر بالرسول صلى الله عليه وسلم فهو كافر".⁹²

ومحمد بن زياد الجريري هذا رجل مجهول لم أجد من عرّف به ولا من ترجم له، وقد ورد في بعض طبقات كتاب الفصل أن نسبته (الجريري) عوضاً عن (الجريري)، وهذا الرجل ليس له ذكر في كتب العقائد والمقالات، غير أنني وجدت تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية قد نقل كلام ابن حزم هذا وعلق عليه غير أنه سمى هذا الرجل: (محمد بن زياد الجزري)، فخطر ببالي أنه قد يكون سبب جهالة هذا الرجل هو تصحيف وقع في اسمه، فبحثت عن (محمد بن زياد الجزري الكوفي) فوجدت رجلاً بهذا الاسم، وهو من رواة الحديث، متروك ومتهم بالكذب، غير أنني لم أجد في ترجمته من نسب له هذه المقالة التي نقلها ابن حزم عنه، ورغم أنني لا أجزم بأن هذا الرجل هو نفسه الذي قصده ابن حزم، إلا أنني سأذكر ترجمته على سبيل الإضافة العلمية لا غير، قال الذهبي في تذهيب التهذيب: "محمد بن زياد اليشكري الكوفي، وقيل: (الجزري) الطحان الأعور الفأفاء، ويعرف بالميموني، روى عن ميمون بن مهران، وعبد الكريم بن مالك، وابن عجلان وغيرهم، وعنه شيبان بن فروخ، ومحمد بن معاوية بن مالج، ومحمود بن خدّاش، وعقبة بن مكرم الكوفي، والفلاس وطائفة، قال أحمد: كذاب خبيث، وقال الفلاس: متروك كذاب".⁹³

وأما عن مقالته الغريبة هذه فقد قال عنها التاج السبكي: "وأفحش قولاً منه ما حُكي عن محمد بن زياد الجزري الكوفي أنه قال: من آمن بالله وكذب برسوله صلى الله عليه وسلم فليس مؤمناً على الإطلاق ولا كافراً على الإطلاق، ولكنه مؤمن كافر معاً، وهذا المذهب كفر، ومع كونه كفراً فهو ضرب من الهذيان، ولا أعتقد أن أحداً ممن ينتمي إلى الإسلام ذهب إليه، ولعل الآفة من الناقل عن هذا الرجل، فلا ينبغي أن يعد هذا مذهباً".⁹⁴

⁹² ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص116.

⁹³ الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قيمان، تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: غنيم عباس غنيم ومجدي السيد أمين، (مصر: دار الفاروق للطباعة والنشر، ط1، 2004م)، ج8، ص104.

⁹⁴ تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج1، ص94.

وصدق التاج السبكي فإن هذه المقالة غريبة ومستهجنة، جمع فيها صاحبها بين قول الجهم بن صفوان في الإيمان وبين قول المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين، أما موافقته لقول الجهم فلا أنه اعتد بمجرد الإيمان بالله دون الإيمان برسوله وهذا ضلال بعيد، وأما موافقته للمعتزلة فلوضعه من كان هذا حاله في منزلة بين المنزلتين؛ أي أنه ليس بمؤمن وليس بكافر، وهذا كلام ملفق يكفي مجرد شرحه لبيان تحافته وبطلانه عند أهل العلم والنظر، وبحسب اطلاع الباحث فإن هذه المقالة لم يقل بها أحد من أصحاب المقالات المشهورين، ولم تتبناها أي فرقة من الفرق الضالة رغم كثرة الفرق، ولم يذكرها أحد ممن أُلّف في المقالات والفرق سوى ابن حزم، وهي مقالة في أدنى دركات السقوط، ولذلك فقد نحى السبكي باللائمة على ابن حزم في ذكره لهذه المقالة في كتاب الفصل، وعَرَّض بتخطئته وتوهمه في هذا النقل لغرابته وتفرد به دون غيره.

وأما وصف السبكي لهذه المقالة بأنها كفر فلا أنها تعد إنكاراً لمعلوم من الدين بالضرورة وهو كفر اليهود والنصارى ومشركي قريش، فقد اتفقت الأمة أنهم كانوا يؤمنون بالله ولا يؤمنون برسول الله صلى الله عليه وسلم، ومع ذلك فقد وصفهم الله تبارك وتعالى بالكفر في كتابه العزيز ولم يجعلهم في منزلة بين المنزلتين كما زعم هذا الرجل، قال تعالى في سورة البينة: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: 1].

المبحث الثالث: موقف ابن حزم من الفرق التي اعتمدت اللغة في تعريف الإيمان

سنتطرق في هذا المبحث إلى الكلام عن موقف ابن حزم من الفرق التي اعتمدت اللغة في تعريف الإيمان، وإلى مناقشة ابن حزم في قصره سبب الخلاف في الإيمان على اعتماد التعريف اللغوي فقط، كما سنتعرض إلى إغفال ابن حزم بحث الأسباب الأخرى المحتملة التي أثرت على مقالات الفرق في مبحث تعريف الإيمان، وخاصة أثر المنطق الأرسطي على تعريف الإيمان عند المتكلمين.

المطلب الأول: موقف ابن حزم من الفرق التي اعتمدت اللغة في تعريف الإيمان

يخالف ابن حزم كل الفرق التي أخرجت العمل من مُسَمَى الإيمان، ويرى أن سبب الخطأ عندهم هو اعتمادهم على اللغة في تعريف الإيمان، قال ابن حزم: "قالوا: إنما أنزل القرآن بلسان عربي

مبين، وبلغه العرب خاطبنا الله تعالى ورسول الله صلى الله عليه وسلم، والإيمان في اللغة هو التصديق فقط، والعمل بالجوارح لا يسمى في اللغة تصديقا، فليس إيمانا".⁹⁵

ويذكر ابن حزم بقية أدلتهم العقلية ويجملها في ثلاثة حجج ويرى أنه ليس لهم غيرها قال ابن حزم: "قالوا والإيمان هو التوحيد، والأعمال لا تسمى توحيدا، فليست إيمانا، قالوا: ولو كانت الأعمال توحيدا وإيمانا لكان من ضيع شيئا منها قد ضيع الإيمان وفارق الإيمان، فوجب أن لا يكون مؤمنا، قالوا: وهذه الحجة إنما تلزم أصحاب الحديث خاصة، لا تلزم الخوارج ولا المعتزلة، لأنهم يقولون بذهاب الإيمان جملة بإضاعة الأعمال، قال أبو محمد: ما لهم حجة غير ما ذكرنا، وكل ما ذكروا فلا حجة لهم فيه".⁹⁶ ويرد ابن حزم على هذه الحجج بما يلي:

أولا: لا يرى ابن حزم أن الإيمان في اللغة هو التصديق القلبي فقط، بل يقول إن التصديق بالقلب بدون الإقرار باللسان لا يسمى تصديقا في لغة العرب مطلقا، وأنه ما قال عربي قط أن من صدق شيئا بقلبه وأعلن التكذيب به بلسانه يعد مصدقا أو مؤمنا، كما أن التصديق باللسان دون تصديق القلب لا يعد كذلك إيمانا في لغة العرب، قال ابن حزم: "قولهم إن الإيمان في اللغة التي بها نزل القرآن هو التصديق فليس كما قالوا على الإطلاق، وما سمي قط التصديق بالقلب دون التصديق باللسان إيمانا في لغة العرب، وما قال قط عربي إن من صدق شيئا بقلبه فأعلن التكذيب به بلسانه فإنه يسمى مصدقا به أصلا ولا مؤمنا به البتة، وكذلك ما سمي قط التصديق باللسان دون التصديق بالقول إيمانا في لغة العرب أصلا على الإطلاق، ولا يسمى تصديقا في لغة العرب ولا إيمانا مطلقا إلا من صدق بالشيء بقلبه ولسانه معا".⁹⁷

ثانيا: يخالف ابن حزم من ذهبوا مذهب الإمام أبي حنيفة في تعريف الإيمان بأنه تصديق بالقلب وإقرار باللسان، وادعائهم أن هذا القول موافق للمعنى اللغوي للإيمان، ويرد عليهم بأن هذا الاستدلال باطل؛ لأن اللغة أطلقت اسم المؤمن على كل من صدق بشيء معين مقرا ذلك بلسانه، وبناء عليه يكون كل من صدق بألوهية المسيح أو ألوهية أوثان العرب في الجاهلية وأقر

⁹⁵ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص119.

⁹⁶ المرجع السابق: ج3، ص119.

⁹⁷ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص120.

ذلك بلسانه مؤمنا، وهذا ظاهر البطلان ولا يقول به أحد من المسلمين، ويرى ابن حزم أن موضع الخلل في استدلالهم يكمن في تقييدهم ما أطلقتها اللغة، فقد استدلوا ابتداء باللغة ومعنى الإيمان فيها مطلق ثم خالفوا اللغة فحصرُوا الإيمان في التصديق بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم ودينه الذي بعث به، وهذا مبطل لتعلقهم باللغة.⁹⁸

ثالثا: يرى ابن حزم أن حصر الاعتماد على اللغة في تعريف الإيمان يلزم منه القول بمقالة محمد بن زياد الجزري، لأن قوله موافق لمقتضى اللغة وموجبها، فالجزري يرى أن كل من صدق بالله يسمى مؤمنا، واللغة بحسب ابن حزم تسمى كل من صدق بشيء معين بقلبه وأقر بلسانه مؤمنا.⁹⁹

رابعا: أما عن قولهم إن من أدخل العمل في مسمى الإيمان يلزمه أن يقول بأن من ضيع شيئا من العمل فقد ضيع الإيمان ولم يعد مؤمنا لأن الإيمان عندهم لا يتجزأ وإذا ذهب بعضه ذهب كله، فأجاب ابن حزم بأن الإيمان من الأسماء الشرعية التوقيفية، فلا يحل لنا أن نسمي في الشريعة اسما إلا إذا أمرنا الله تبارك وتعالى بذلك أو أباحه لنا بالنص، لأننا لا ندري مراد الله عز وجل منا إلا بوحي من عنده، واستدل على أن مسمى الإيمان توقيفي بإنكار الله تبارك وتعالى على من سمى شيئا في الشريعة بغير إذنه فقال تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾ [النجم: 23]، وقال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [31] ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 32]، ولذلك لا يجوز لنا إطلاق اسم مؤمن إلا على من سماه الله مؤمنا ولا نسقط الإيمان بعد ثبوته عن مؤمن إلا إذا أسقطه الله عز وجل عنه، وقد وجدنا أن بعض الأعمال التي سماها الله تبارك وتعالى إيمانا لم يسقط الله تبارك وتعالى اسم الإيمان عن تاركها، فلم يجوز لنا أن نسقطه عنه، ولكننا نقول أنه ناقص الإيمان قد ضيع بعضه ولم يضيعه كله.¹⁰⁰

⁹⁸ المرجع السابق: ج3، ص120.

⁹⁹ نفس المرجع: ج3، ص122.

¹⁰⁰ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص122-123.

وخلاصة هذا المطلب أن ابن حزم يرفض تعريف الإيمان باللغة، ويرى أن الإيمان لفظ شرعي توقيفي وأن العمل داخل فيه، وأن تارك بعض العمل لا يكون كافراً خلافاً لمن يحاول الإلزام بذلك.

المطلب الثاني: مناقشة ابن حزم في قصره سبب الخلاف في الإيمان على اعتماد التعريف اللغوي فقط

بالنظر إلى هذه المحاورة العلمية التي أقامها ابن حزم بينه وبين خصومه وذكر فيها حججهم ثم ناقشهم، فإن لنا تعقبات واستدراكات عليه، وهذه الاستدراكات متعلقة بمسألة التعريف اللغوي للإيمان، ومسألة اقتصاره على جعل السبب الوحيد الذي أدى إلى القول بأن الإيمان هو مجرد التصديق القلبي راجع إلى الاعتماد على اللغة في تعريف الإيمان فقط لا غير، واغفاله لأسباب أخرى ذكرها غيره من أهل العلم منها: محاولة بعض المتكلمين سلوك منهج التوسط والتوفيق بين أقوال الفرق الإسلامية في مسألة الإيمان، ومنها أثر علم الكلام والمنطق الأرسطي في تعريف الإيمان، ولنبدأ بالمسألة الأولى وهي التعريف اللغوي.

المسألة الأولى: مناقشة ابن حزم في مسألة التعريف اللغوي للإيمان: إن اقتصار ابن

حزم في محاورته لمخالفه على ذكر معنيين لغويين فقط للإيمان، وهما التصديق القلبي، والتصديق القلبي مع الإقرار باللسان، يوهم بأنه لا يوجد في اللغة معنى للإيمان غير هذين المعنيين فقط وهذا ليس صحيحاً.

وهذا الاقتصار المخل من ابن حزم شاب هذه المحاورة بشيء من الضحالة والسطحية، وإلا فإننا نجد من أهل العلم من ذكر عدة معانٍ لغوية أخرى للإيمان لم يذكرها ابن حزم ولم يعرج عليها ولم يشير إليها، ولم يذكر كذلك لماذا ترجح عنده أن الإيمان لغة هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان دون بقية المعاني اللغوية الأخرى، ولم يذكر موقفه منها.

ومن العلماء الذين ذكروا للإيمان أكثر من معنى نجد: إسماعيل بن أحمد النيسابوري (ت: 430هـ) في كتابه وجوه القرآن الكريم، وأبو الفرج ابن الجوزي (ت: 597هـ) في كتابه: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، فيقول ابن الجوزي: "وذكر بعض المفسرين أن الإيمان في القرآن على خمسة أوجه:

أحدها التصديق: ومنه قوله تعالى في يوسف: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ [يوسف: 17]، وفي حم المؤمن: ﴿وَإِنْ يُشْرَكَ بِهِ تُؤْمِنُوا﴾ [غافر: 12]، وفي الحشر: ﴿الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ﴾ [الحشر: 23]، قال ابن قتيبة: أي مصدق ما وعده.

والثاني الإقرار باللسان من غير تصديق القلب: ومنه قوله تعالى في البقرة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: 62]، فمعناه آمنوا بألستهم، وقال: ﴿مَنْ آمَنَ﴾ بقلبه، ونظيره في سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾ [النساء: 136]، قيل معناه: يا أيها الذين أقرؤا اعملوا واعتقدوا، وفي سورة المنافقين: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾ [المنافقون: 3].

والثالث التوحيد: ومنه قوله تعالى في المائدة: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ [المائدة: 5]، وفي النحل: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: 106]، وفي المؤمن: ﴿إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ﴾ [غافر: 10].

والرابع الإيمان الشرعي: وهو ما جمع الأركان الثلاثة المذكورة، ومنه قوله تعالى في البقرة: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة: 25]، وفي الكهف: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الكهف: 107]. وهو كثير في القرآن.

والخامس الصلاة: ومنه قوله تعالى في البقرة: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: 143]، أي: صلاتكم إلى بيت المقدس، وقد ألحق بعض ناقلي التفسير وجها سادسا وهو الدعاء: ومنه قوله تعالى: في سورة يونس: ﴿إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا﴾ [يونس: 98]، أي: دعوا".¹⁰¹

وأوصل إسماعيل بن أحمد النيسابوري معاني الإيمان إلى عشرة معانٍ فقال: "باب الإيمان وهو على عشرة أوجه: أحدها التصديق، كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: 3]، ومثله قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ﴾ [البقرة: 55]، ومثله قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ﴾ [البقرة: 57]، ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ [يوسف: 17].

والثاني الصلاة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ﴾ [البقرة: 143].

¹⁰¹ ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، (لبنان: مؤسسة الرسالة، ط1، 1984م)، ص146.

والثالث الإيمان، كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾ [البقرة: 260].

والرابع القبول كقوله تعالى: ﴿أَمِنَ الرَّسُولُ﴾ [البقرة: 285]، أي: قبل.

والخامس الجزاء، كقوله تعالى: ﴿فَاخْشَوْهُمْ فَرَادَهُمْ إِيمَانًا﴾ [آل عمران: 173]، وقوله

تعالى في التوبة: ﴿فَرَادَهُمْ إِيمَانًا﴾ [التوبة: 124].

والسادس الإخلاص، كقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ

الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 28].

والسابع التوحيد، كقوله تعالى في المائدة: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾

[المائدة: 5]، ومثله قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يُشْرَكَ بِهِ تُؤْمِنُوا﴾ [غافر: 12]، وقوله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُ

مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: 106].

والثامن الإقرار، كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾ [المنافقون: 3]، وقوله

تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [آل عمران: 100].

والتاسع الأمن، كقوله تعالى: ﴿وَأَمْنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: 4]، وقوله تعالى:

﴿السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ﴾ [الحشر: 23]، والعاشر الثبوت، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا

بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [النساء: 136]، نظيرها في سورة الصف: قوله تعالى: ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾

[الصف: 11]، وفيها أيضاً قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَمْ تَقُولُوا﴾ [الصف: 2]¹⁰².

وعلى عكس ابن حزم واختصاره المخل نجد أن تقي الدين ابن تيمية قد أفاض في بسط

هذا المبحث، فذكر عدة معانٍ لغوية للإيمان، وذهب إلى عدم الترادف بين الإيمان والتصديق

موضحاً الفروق بينهما، وانتهى به البحث إلى اختيار أن المعنى اللغوي للإيمان هو الإقرار، ومن

تلك الفروق التي ذكرها ابن تيمية:

أولاً: أن فعل آمن وفعل صدق بينهما اختلاف من جهة التعدي، ففعل آمن لا يتعدى

إلا بحرف الباء أو حرف اللام فيقال: آمن به وآمن له، كقوله تعالى: ﴿أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ

إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ أَمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا

سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة: 285]، وقوله تعالى: ﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَى

¹⁰² أبو عبد الرحمن إسماعيل بن أحمد النيسابوري، وجوه القرآن الكريم، تحقيق: فاطمة يوسف الخيمي، (دمشق: دار

السقا، ط1، 1996م)، ص29.

إِلَّا ذُرِّيَّةً مِنْ قَوْمِهِ ﴿يونس: 83﴾، ولا يقال آمنه إلا من الأمان الذي هو ضد الإخافة وليس بمعنى صدقه، في حين أن فعل صدّق يمكن أن يتعدى بنفسه فيقال صدّقه.

ثانيا: لا ترادف بين صدّق وآمن لأن الإيمان يكون في الأمور التي يؤمن فيها المخبر بها كالأمر الغيبية التي لا يمكن التحقق منها، وأما الأمور المشاهدة التي يمكن التحقق منها فلا يقال فيها آمن وإنما يقال فيها صدّق.

ثالثا: إن كلمة تصديق تقابلها في اللغة كلمة تكذيب فيقال مصدق ومكذب، في حين أن كلمة إيمان تقابلها كلمة كفر، فيقال مؤمن وكافر، والكفر لا يكون فقط بالتكذيب فقد يكون بالإباء أو الإعراض، فلو قال قائل لني من الأنبياء: أنا أعلم أنك صادق، ولكني لا أتبعك بل أعاديك ولا أوافقك، لكان كفره أعظم من كفر التكذيب، فلما كان الكفر المقابل للإيمان ليس هو التكذيب فقط، علم أن الإيمان ليس هو التصديق فقط.

رابعا: أن الإيمان في اللغة مشتق من الأمن وهو ضد الخوف، ولذلك فهو يتضمن مع التصديق معنى الائتمان، ولهذا قال إخوة يوسف لأبيهم يعقوب عليه السلام ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف: 17]، أي لا تثق بخبرنا ولا تقرّ به ولا تطمئن إليه ولو كنا صادقين، لأنهم لم يكونوا عنده من المؤمنين، وهذا بخلاف التصديق الذي لا يتضمن شيئا من هذا المعنى.

خامسا: إن لفظ الإيمان يتضمن معنى الالتزام بالمؤمن به من طرف السامع، سواء كان خبراً أو إنشاءً بخلاف التصديق، وبناء على ذلك فلا يكون المستمع مؤمناً إلا بتصديق المخبر والالتزام بطاعته فإن صدقه دون التزام بطاعته، فهذا يسمى تصديقاً ولا يسمى إيمانا.

سادسا: أن لفظ الإيمان متضمن معنى الالتزام ويكون بمعنيين:

الأول: الالتزام الذي هو بمعنى الإخبار، وهو بهذا المعنى شبيه بالتصديق والشهادة، وهذا هو نفس الإقرار الذي يذكره الفقهاء في كتب الفقه تحت عنوان كتاب الإقرار.

الثاني: إنشاء الالتزام الفعلي وليس الخبري المجرد فقط، وهو بالمعنى الذي ورد في قوله تعالى تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَضُكُمْ وَأَخَذْتُكُمْ عَلَى ذَلِكَمْ إِنْصِرْ﴾ [آل

عمران: 81]، فالالتزام هنا ليس بمعنى الإخبار المجرد بل هو الإيمان والنصرة العملية للنبي صلى الله عليه وسلم.¹⁰³

ولهذه الأسباب وغيرها ترجح عند ابن تيمية أن المعنى اللغوي للإيمان هو الإقرار، فيقول في كتاب الصارم المسلول: "إن الإيمان وإن كان يتضمن التصديق فليس هو مجرد التصديق، وإنما هو الإقرار والطمأنينة، وذلك لأن التصديق إنما يعرض للخبر فقط، فأما الأمر فليس فيه تصديق من حيث هو أمر، وكلام الله خبر وأمر، فالخبر يستوجب تصديق المخبر والأمر يستوجب الانقياد له والاستسلام وهو عمل في القلب، جماعه الخضوع والانقياد للأمر وإن لم يفعل المأمور به، فإذا قبل الخبر بالتصديق والأمر بالانقياد فقد حصل أصل الإيمان في القلب وهو الطمأنينة والإقرار، فإن اشتقاقه من الأمن الذي هو القرار والطمأنينة وذلك إنما يحصل إذا استقر في القلب التصديق والانقياد".¹⁰⁴

المسألة الثانية: اغفال ابن حزم بحث الأسباب الأخرى المحتملة التي أثرت على

مقالات الفرق في مبحث تعريف الإيمان: ذكر بعض المعاصرين أن من أسباب ظهور الخلاف في تعريف الإيمان، هو محاولة سلوك سبيل التوفيق والتوسط بين مقالات الفرق الإسلامية التي هي على طريقي نقيض.¹⁰⁵

وهذا القول بأن مفهوم وتعريف الإيمان قد تأثر عند بعض المتكلمين بمنهج التوفيق والتوسط بين مقالات الفرق الإسلامية دعوى قابلة للمناقشة ولا نسلم بها ابتداءً، وليس هذا محل بحثها إلا أننا أوردنا هذه الفكرة فقط تعقّباً على تقصير ابن حزم في اختصاره واقتصاره المخل في طرح أسباب الخلاف في مسألة تعريف الإيمان، وعدم مناقشتها لها من جميع جوانبها ومناحيها، ومن ذلك افتراض جميع الأقوال والاحتمالات ومناقشتها على حد سواء، وخاصة هذا الرأي الذي قد يتبادر إلى بعض الأذهان، ففكرة اختيار القول الوسط من بين جميع الأقوال فكرة قد

¹⁰³ انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج7، ص290-293 و529-534.

¹⁰⁴ ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحارثي، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (السعودية: الحرس الوطني السعودي، دط، 1983م)، ص519.

¹⁰⁵ انظر: سفر الحوالي، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1، 1999م)، ص293-298.

تستسيغها بعض العقول، كما أن تأثر مسألة تعريف الإيمان بالمباحث الكلامية أمر جدير
بمكلم كابن حزم أن يتطرق إليه ويناقشه ولا يغفله.

المسألة الثالثة: اغفال ابن حزم لطرح أثر المنطق الأرسطي على تعريف الإيمان: من

المؤاخذات على ابن حزم كذلك إغفاله لطرح أثر المنطق الأرسطي على تعريف الإيمان، فقد
كان للمنطق أثر كبير على تعريف المفردات وعلى مفهوم الإيمان عند بعض المتكلمين، وبخاصة
من اعتمد منهم على الحد المنطقي لصياغة تعريف الإيمان، وكما هو معلوم فإن المناطق قد
اعتمدوا على المفاهيم الذهنية الكلية في صياغة التعاريف، والمفهوم الذهني الكلي هو: كل
مفهوم لا يمنع تصوره من وقوع الشراكة فيه؛ كلفظ: إنسان أو حيوان أو نجم أو طائر...¹⁰⁶
وقد حصروا بناءً على الاستقراء هذه الكليات في خمس أقسام، اصطلاحوا على تسميتها
بالكليات الخمس، واعتماداً على هذه الكليات الخمس يستطيع المناطق صياغة تعريف أي
مفرد من المفردات ويسمى التعريف عندهم: بالقول الشارح.¹⁰⁷
وهذه الكليات الخمسة هي: الجنس والفصل والنوع والعرض الخاص والعرض العام، وقد
عرفوها بما يلي:

الجنس: هو مفهوم كلي يصدق على كثيرين مختلفين في الحقيقة متفقين في جزء الماهية،
كمفهوم الحيوان فإنه ينطبق على الإنسان والأسد والجمل والغزال، ورغم اختلافهم في الحقيقة
إلا أنهم مشتركين في جزء الماهية وهي: الحيوانية.
النوع: هو مفهوم كلي يصدق على كثيرين متفقين في الحقيقة مثل: إنسان أو جمل،
فأفراد الإنسان متفقون في الحقيقة وأفراد الجمل كذلك.

الفصل: هو مفهوم كلي يعبر عن صفة ذاتية مميزة لماهية النوع عن سائر الأنواع المشاركة
له في الجنس، مثل النطق بالنسبة للإنسان، وسمي فصلاً لأنه يفصل الأنواع بعضها عن بعض.
العرض الخاص: هو مفهوم كلي يعبر عن صفة عرضية مميزة مثل الضاحك بالنسبة
للإنسان.

¹⁰⁶ انظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، (دمشق: دار القلم، ط4، 1993م)، ص30.

¹⁰⁷ انظر: المرجع السابق: ص55

العرض العام: هو مفهوم كلي يعبر عن صفة عرضية عامة مثل الماشي بالنسبة للإنسان، ولا فائدة منه في الحدود لعرضيته وعدم اختصاصه بالنوع.

ويقسم المناطقة هذه الكليات الخمس إلى قسمين الكليات الذاتية وهي: النوع والجنس والفصل والكليات العرضية وهي: العرض الخاص والعرض العام، وبناء على هذين النوعين من الكليات يقسم المناطقة التعريف إلى نوعين: حدود ورسوم.

الرسم: هو التعريف الذي لا يشتمل على شيء من الذاتيات، وإنما هو تعريف بالعرضيات التي تميز الشيء عن كل ما سواه، ولذلك فإن مرتبة الرسم دون مرتبة الحد.

الحد: هو التعريف الذي يشتمل على ذاتيات الشيء المعروف، وهو أكمل التعاريف وأتمها عند المناطقة، يقول ابن سينا: "الحد قول دال على ماهية الشيء ولا شك في أنه يكون مشتملا على مقوماته أجمع، ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله، لأن مقوماته المشتركة هي جنسه، والمقوم الخاص فصله".¹⁰⁸

ويقول الغزالي في المستصفى: "فإذا فهمت الفرق بين الذاتي واللازم فلا تورد في الحد الحقيقي إلا الذاتيات، وينبغي أن تورد جميع الذاتيات حتى يتصور بها كنه حقيقة الشيء وماهيته، وأعني بالماهية ما يصلح أن يقال في جواب: ما هو؟ فإن القائل: ما هو؟ يطلب حقيقة الشيء فلا يدخل في جوابه إلا الذاتي".¹⁰⁹

وبناء على ما تقدم فإن المتكلمين الذين راموا وضع حد تام للإيمان، رأوا أن ما يعد ذاتيا في الإيمان مقتصر على التصديق القلبي وما عداه من القول والعمل ليس داخلا في ذاتياته، قال سفر الحوالي: "ومن هنا جاءت حدودهم أو تعريفاتهم للإيمان خالية من ذكر عمل الجوارح، بل محصورة في عمل قلبي واحد هو التصديق أو الاعتقاد، كقولهم: الاعتقاد الجازم المطابق للواقع

¹⁰⁸ ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، ط3، 1983م)، ج1، ص204

¹⁰⁹ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993م)، ص13.

بدليل، أو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وكان معلوما بالضرورة، أو اعتقاد صدق النبي صلى الله عليه وسلم فيما أخبر به، وما أشبه ذلك".¹¹⁰

ولنقرب الصورة أكثر ونوضح التأثير بالمنطق الأرسطي في تعريف الإيمان، نذكر أشهر مثالاً في تعريف الإنسان عند المناطقة وهو: الإنسان: هو حيوان ناطق، ونبين وجه التشابه بينه وبين تعريف الإيمان عند من عرفه بالحد المنطقي، فالإنسان في هذا التعريف هو النوع، والحيوان هو الجنس، والناطق هو الفصل، وبالنسبة لمن عرّف الإيمان بأنه: تصديق النبي، يكون الإيمان هو النوع، ويكون التصديق هو الجنس، والنبي هو الفصل.

الإنسان (نوع) = حيوان (جنس) + ناطق (فصل).

الإيمان (نوع) = تصديق (جنس) + النبي (فصل).

ورغم معرفة ابن حزم بعلم المنطق وتضلعه فيه بدليل أن له مصنفاً فيه بعنوان: التقريب لحد المنطق، فإنه لم يتكلم عن تأثير الحد المنطقي الأرسطي في تعريف الإيمان عند بعض المتكلمين وهذا نقص في البحث يدل على قلة اطلاع ابن حزم على حجج المتكلمين ومناحي استدلالهم وتقصيره في بسط أسباب الخلاف في هذا الباب.

المبحث الرابع: التعريف الشرعي للإيمان عند ابن حزم

في هذا المبحث سيطرح الباحث مسألة الخلاف في تعريف الأسماء الشرعية، ومناقشة الأقوال الواردة في ذلك، وسيتم مناقشة ابن حزم في اختياره مذهب المعتزلة في تعريف الحقيقة الشرعية، ويختتم المبحث بذكر قول لم يتعرض له ابن حزم ولم يتكلم عليه ولعله هو القول الراجح في المسألة.

المطلب الأول: مقالات الفرق في الأسماء الشرعية

اللفظ الشرعي: هو اللفظ المستعمل في الشرع على غير ما كان مستعملاً في اللغة، كلفظ الصلاة والزكاة والصوم والإيمان والإسلام والكفر والنفاق والفسق، فهذه الألفاظ لها معانٍ في

¹¹⁰ سفر الحوالي، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، ص 321.

اللغة ومعانٍ أخرى في الشرع، وبين معانيها الشرعية ومعانيها اللغوية مناسبة، فالصلاة مثلاً في اللغة هي الدعاء وفي الشرع هي الأقوال والأفعال المفتحة بالتكبير المختمة بالتسليم.¹¹¹ ومبحث الحقيقة الشرعية هو مبحث مشترك بين علمي أصول الفقه وأصول الدين، وقد اختلف النظار في حقيقة الألفاظ الشرعية على ثلاثة أقوال:

القول الأول: الأسماء الشرعية باقية على الوضع اللغوي وإنما تصرف الشرع في شروطها وأحكامها، وهذا قول ينسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني، قال الزركشي: "نقله الإمام أبو المظفر بن طاهر بن محمد الإسفراييني في كتابه الأوسط عن الشيخ أبي الحسن الأشعري".¹¹² وقال الباقلاني: "إن الذي عليه أهل الحق وجميع سلف الأمة من الفقهاء وغيرهم، أن الله سبحانه وتعالى لم ينقل شيئاً من الأسماء اللغوية إلى معانٍ وأحكام شرعية، ولا خاطب الأمة إلا باللسان العربي، ولا أجرى سائر الأسماء والتخاطب إلا على ما كان جارياً في وضع اللغة... (ثم قال:): الصلاة في اللغة هي الدعاء، ولكن أخذ علينا أن تكون دعاء على شروط، ومعه نية وإحرام وركوع وسجود وقراءة وتشهد وجلوس، فالاسم في الشريعة لما كان صلاة في اللغة وإن ضمت إليه شروط شرعية".¹¹³

القول الثاني: الأسماء الشرعية تصرف فيها الشرع تصرف أهل العرف فهي مجازات لغوية، اشتهرت وصارت حقيقة شرعية مع وجود علاقة بين المعنيين اللغوي والشرعي، وهذا قول جمهور الأصوليين.

القول الثالث: الأسماء الشرعية منقولة من اللغة نقلاً كلياً إلى معانٍ جديدة ويجوز أن يلاحظ فيها المعنى اللغوي، فإن وجد فهو اتفاقي وليس مقصوداً، وهذا مذهب الخوارج والمعتزلة.¹¹⁴

¹¹¹ انظر: محمد علي فركوس، الإنارة شرح كتاب الإشارة، (الجزائر: دار الموقع، ط1، 2009م)، ص179.

¹¹² الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، سلاسل الذهب في أصول الفقه، تحقيق: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، (المدينة المنورة: نشر المحقق، ط2، 2002م)، ص183.

¹¹³ الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد الصغير، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1998م)، ج1، ص387.

¹¹⁴ انظر: خلوق ضيف الله محمد آغا ومحمد خلف بن سلامة، الحقيقة الشرعية عند الأصوليين، (مقالة علمية نشرت بمجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية، المجلد الثاني، العدد الأول، 2015م)، ص74، 76، 79.

وهذا القول الأخير هو القول الذي اختاره ابن حزم وحامى عليه ودافع، وقد ذكر قوله هذا في عدة مواضع من كتاب الفصل ومنها قوله: "فصح ضرورة كذب الطوائف المذكورة في أن الإيمان لفظة لم ينقلها الله تعالى عن موضعها في اللغة، وصح يقيناً أنها لفظة نقلها الله عز وجل في الديانة عن موضوعها في اللغة، نقلها خالق اللغة عز وجل إلى ما شاء فبطل تعلق الجهمية والأشعرية والكرامية باللغة جملة".¹¹⁵

وقال في الإحكام في أصول الأحكام: "والذي نقول به وبالله تعالى التوفيق أن الاسم إذا تيقنا بدليل نص أو إجماع أو طبيعة أنه منقول عن موضوعه في اللغة إلى معنى آخر وجب الوقوف عنده، فإن الله تعالى هو الذي علم آدم الأسماء كلها وله تعالى أن يسمي ما شاء بما شاء، وأما ما دمننا لا نجد دليلاً على نقل الاسم عن موضوعه في اللغة فلا يحل لمسلم أن يقول إنه منقول، لأن الله تعالى قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [إبراهيم:4]، فكل خطاب خاطبنا الله تعالى به أو رسوله صلى الله عليه وسلم فهو على موضوعه في اللغة ومعهوده فيها إلا بنص أو إجماع أو ضرورة حس، نشهد بأن الاسم قد نقله الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم عن موضوعه إلى معنى آخر، فإن وجد ذلك أخذناه على ما نقل إليه، قال علي: ¹¹⁶ وهذا الذي لا يجوز غيره ومن ضبط هذا الفضل وجعله نصب عينيه ولم ينسه عظمت منفعته به جداً، وسلم من عظام وقع فيها كثير من الناس، قال علي: فكل كلمة نقلها تعالى عن موضوعها في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان تعالى تعبدنا بها قولاً وعملاً كالصلاة والزكاة والحج والصيام والربا وغير ذلك، فليس شيء من هذا مجازاً بل هي تسمية صحيحة، واسم حقيقي، لازم مرتب من حيث وضعه الله تعالى، وأما ما نقله الله تعالى عن موضوعه في اللغة إلى معنى تعبدنا بالعمل به دون أن يسميه بذلك الاسم فهذا هو المجاز، كقوله تعالى ﴿وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء:24]، فإنما تعبدنا تعالى بأن نذل للأبوين ونرحمهما، ولم يلزمنا تعالى قط أن ننطق ولا بد فيما بيننا بأن للذل جناحاً، وهذا لا خلاف فيه، وليس

¹¹⁵ ابن حزم، الفصل في الملل والآراء والنحل، ج4، ص9.

¹¹⁶ يقصد ابن حزم نفسه، فاسمه: علي بن أحمد بن حزم.

كذلك الصلاة والزكاة والصيام لأنه لا خلاف في أن فرضا علينا أن ندعو إلى هذه الأعمال بهذه الأسماء بأعيانها ولا بد وبالله تعالى التوفيق".¹¹⁷

المطلب الثاني: مناقشة ابن حزم في اختياره مذهب المعتزلة في الحقيقة الشرعية

لم يذكر ابن حزم مذهب الأصوليين ولم يشير إليه قط في كتاب الفصل، وكان كل تركيزه منصب على الرد على مذهب المتكلمين، الذين يرون أن الأسماء الشرعية باقية على معناها اللغوي ولم تنقل وإنما زيدت إليها شروط وأحكام.

وهذه المسألة هي من المسائل التي تأثر فيها ابن حزم بمذهب المعتزلة، فقد ذكر بدر الدين الزركشي في كتابه سلاسل الذهب أن المعتزلة سمت الأفعال كالصلاة والزكاة والصوم حقيقة شرعية، وسمت الفاعل كالمؤمن والفاسق والكافر حقيقة دينية، ويرجع أصل الخلاف في هذه المسألة إلى الخلاف في تعريف الإيمان هل يطلق على التصديق القلبي فقط، أو يطلق كذلك على الطاعات والأفعال، فمن قال أنه التصديق القلبي قال بعدم نقله من اللغة، ومن قال أنه يطلق على الطاعات والأفعال قال بالنقل، ومن هنا نشأت أول مسألة في الاعتزال وهي مسألة الفاسق هل يخرج من الإيمان أو تثبت له منزلة بين المنزلتين بين الإيمان والكفر، وذلك أنه لما قتل عثمان بن عفان رضي الله عنه حدث النزاع والقتال بين المسلمين، واختلفت آراء الفرق فيمن وقع في هذه الفتنة وهذا النزاع، فحكم عليهم بالخارج بالكفر وحكم عليهم من سموا بالمرجئة بالإيمان، وقال المعتزلة بأنهم في منزلة بين المنزلتين، واستدل المعتزلة بأن الإيمان اسم شرعي منقول من اللغة يطلق على التصديق والعمل معاً، فمن وقع في الفتنة التي حدثت ليسوا مؤمنين لأنهم وإن وجد منهم التصديق فلم يوجد منهم العمل، وليسوا كفاراً لانعقاد الإجماع على عدم كفرهم فثبت أنهم في منزلة بين المنزلتين، قال الزركشي: "وأصل الخلاف في هذه المسألة يلتفت على تفسير الإيمان، هل هو التصديق أو الطاعات؟ فإن قلنا: هو التصديق امتنع النقل وإلا فلا، ومن هذا تنشأ مسألة الفاسق هل يخرج عن الإيمان؟ وهل تثبت منزلته بين المنزلتين؟ وهي الفسق بين الإيمان والكفر، قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع: هذا أول مسألة نشأت في الاعتزال، وذلك أن عثمان رضي الله عنه لما قتل ظهرت البدعة وكثرت

¹¹⁷ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 4، ص 28.

الشروع، وقال أهل الشام: نحن دم عثمان، وجرت بينهم من الحروب ما لا يخفى فجاءت المعتزلة بعدهم فقالوا: ننزلهم منزلة بين المنزلتين، فلا نسميهم كفارًا ولا مؤمنين، ونسميهم فسقة حتى أطلقوا هذا الاسم على أكابر الصحابة كطلحة والزبير رضى الله عنهما، ووجه بناء هذا الأصل أن المعتزلة قالوا: إن الأسماء المستعملة في أصول الديانات حقائق شرعية بمعنى أن الشرع اخترعها، وكان الإيمان في الشرع عبارة عن التصديق مع العمل، فهؤلاء ليسوا مؤمنين؛ لأنه وإن وجد فيهم التصديق لكن لم يوجد منهم العمل، وليسوا بكافرين لقيام الإجماع عليه، فتثبت الواسطة".¹¹⁸

والظاهر أن ابن حزم قد اختار أيسر الطرق في مخالفة من قالوا أن الإيمان الشرعي هو الإيمان اللغوي، وذلك بتبنيته لرأي جاهز دون عناء وهو رأي خصومهم المعتزلة، ولنا أن نقاش ابن حزم بقول رابع، فيه تجديد وابتكار لم يقل به لا المتكلمون ولا الأصوليون، وهو القول الذي ذهب إليه ابن تيمية، فقد اختار القول بأن الأسماء الشرعية لا تدخل تحت قاعدة كلية أو ضابط شامل تندرج تحته كل هذه الألفاظ ولا تخرج عنه، فالألفاظ الواردة في الكتاب والسنة يعتمد في فهمها وبيان المراد منها إلى قصد الشارع وليس إلى اللغة أو العُرف، فلا نقول هي ألفاظ منقولة أو غير منقولة، ولا نقول هي مجازات لغوية أو ليست مجازات لغوية، بل يقال: أنها حقائق شرعية ورد وصفها وبيانها وتعريفها في كتاب الله وفي سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ففهم عامة الناس معانيها، ولا يلتفت بعد ببيان الله ورسوله صلى الله عليه وسلم إلى من قال أنها منقولة أو مزيد في معناها اللغوي أو هي مجاز، قال ابن تيمية: "ومما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي صلى الله عليه وسلم، لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم... (إلى أن قال:) فالنبي صلى الله عليه وسلم قد بين المراد بهذه الألفاظ بياناً لا يحتاج معه إلى الاستدلال على ذلك بالاشتقاق وشواهد استعمال العرب ونحو ذلك، فلهذا يجب الرجوع في مسميات هذه الأسماء إلى بيان الله ورسوله فإنه شاف كاف، بل معاني هذه الأسماء معلومة من حيث الجملة للخاصة والعامة".¹¹⁹

¹¹⁸ الزركشي، سلاسل الذهب في أصول الفقه، ص 184.

¹¹⁹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 7، ص 287.

وقال أيضا: "والاسم إذا بيّن النبي صلى الله عليه وسلم حد مسماه لم يلزم أن يكون قد نقله عن اللغة أو زاد فيه، بل المقصود أنه عرف مراده بتعريفه هو صلى الله عليه وسلم كيفما كان الأمر".¹²⁰

وقال أيضا: "وبسبب الكلام في مسألة الإيمان، تنازع الناس هل في اللغة أسماء شرعية نقلها الشارع عن مسماه في اللغة، أو أنها باقية في الشرع على ما كانت عليه في اللغة لكن الشارع زاد في أحكامها لا في معنى الأسماء؟ وهكذا قالوا في اسم الصلاة والزكاة والصيام والحج إنها باقية في كلام الشارع على معناها اللغوي لكن زاد في أحكامها، ومقصودهم أن الإيمان هو مجرد التصديق وذلك يحصل بالقلب واللسان. وذهبت طائفة ثالثة إلى أن الشارع تصرف فيها تصرف أهل العرف فهي بالنسبة إلى اللغة مجاز، وبالنسبة إلى عرف الشارع حقيقة، والتحقيق أن الشارع لم ينقلها ولم يغيرها".¹²¹

واختار هذا القول من المعاصرين محمد بن علي بن آدم الأثيوبي، فقال في منظومته التحفة المرضية:

وَالْحَقُّ أَنَّ الشَّرْعَ حَيْثُ حَدَّدَا *** مُرَادُهُ بِالشَّرْعِ حَيْثُ وَجَدَا
لَمْ يَلْزَمْ النَّقْلُ وَلَا الزِّيَادَةُ *** إِذِ الْمُرَادُ فَهْمُنَا مُرَادُهُ

وشرح هذين البيتين بقوله: "وحاصل معنى البيتين بإيضاح أن الاسم إذا بيّن الشارع حد مسماه لم يلزم أن يكون قد نقله عن اللغة أو زاد فيه، بل المقصود أنه عرّف مراده بتعريفه كيف ما كان الأمر، فإن هذا هو المقصود، وهذا كاسم الخمر فإنه قد تبين أن كل مسكر خمر، فعُرِف المراد به في القرآن وسواء كانت العرب قبل ذلك تطلق لفظ الخمر على كل مسكر أو تخص به عصير العنب، لا يُحتاج إلى ذلك؛ إذ المطلوب معرفة ما أراد الله تعالى ورسوله بهذا الاسم".¹²²

وما يجب أن ننبه عليه أن مبحث الأسماء الشرعية مبحث في غاية الأهمية، يحتاج مزيد عناية، لأن التساهل المفرط أو التضييق الشديد في هذا الباب كلاهما قد يؤدي إلى ما لاحمد

¹²⁰ المرجع السابق، ج 19، ص 236

¹²¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 7، ص 298

¹²² محمد بن علي بن آدم الأثيوبي، المنحة الرضية في شرح التحفة المرضية في نظم المسائل الأصولية، (الرياض، مكتبة الرشد، ط 2، 2006م)، ج 2، ص 731.

عقباه، وقد ورد في السنة النبوية ما يحذرنا من هذا أشد التحذير، فقد روى الإمام أحمد عن عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ليستحلن طائفة من أمتي الخمر باسم يسمونها إياه".¹²³ ولا يَظُنُّ أحد أن الحديث يتكلم عن مسألة فقهية، لأن استحلال الخمر مسألة عقدية تدخل تحت باب إنكار معلوم من الدين بالضرورة.

المطلب الثالث: تناقض ابن حزم في القول الذي اختاره في تعريف الإيمان شرعاً

تناقض ابن حزم في التعريف الشرعي الذي اختاره للإيمان تناقضاً عجيباً، فقد ذكر أولاً أنه اختار قول أهل الحديث والأثر في تعريف الإيمان وهو أنه اعتقاد وقول وعمل بحسب عبارته حيث قال: "فلنقل بعون الله عز وجل وتأييده في بسط حجة القول الصحيح الذي هو قول جمهور أهل الإسلام ومذهب الجماعة وأهل السنة وأصحاب الآثار من أن الإيمان: عقد وقول وعمل".¹²⁴ والمتقرر المشهور عند أهل الحديث ومن وافقهم في تعريفهم للإيمان أنهم يرون أن الإيمان مؤلف من أركان، فاعتقاد القلب عندهم ركن وعمل القلب ركن، والقول باللسان ركن، وجنس أعمال الجوارح ركن، ونصوص كلامهم الدالة على هذا المعنى كثيرة وواضحة ولا اختلاف بينهم مطلقاً على هذا الأصل، ومعنى ذلك أن من أحلَّ بركن من هذه الأركان ولم يأت به لا يصح إيمانه ولا يعد مؤمناً، وبناء عليه فإن من اعتقد بقلبه وشهد بلسانه ثم ترك العمل بالكلية ولم يأت بشيء من الأعمال مطلقاً من دون أي عذر مقبول، لا يعد مؤمناً عندهم، ولكن الغريب في ابن حزم أنه ادعى اختياره لقولهم لكنه خالفهم وذهب إلى أن من ترك العمل بالكلية بدون عذر يعد مؤمناً ناقص الإيمان، وفي هذا إسقاط لركن من أركان الإيمان عند أهل الحديث، وهذا كلام فيه غرابة وتناقض.

ويكمن التناقض في اعتقاده هذا أنه يقول بقول أهل الحديث في تعريف الإيمان في الظاهر، مخالفاً بذلك مرجئة الفقهاء، منتقداً لهم في قولهم أن الإيمان اعتقاد بالقلب وقول

¹²³ أحمد بن حنبل، المسند، مسند أبي هند الداري، حديث عبادة بن الصامت، حديث رقم: 22709، ج3، ص382.

¹²⁴ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص124.

باللسان فقط، ولكنه يوافقهم في الباطن عندما يقول أن تارك ركن العمل بالكلية من دون عذر يعد مؤمناً!

وفيما يلي نذكر أولاً نص كلام ابن حزم الذي يوافق فيه مذهب مرجئة الفقهاء ودليله الذي أوجّه إلى هذا القول المتناقض الغريب، ثم نذكر وجوه الانتقادات على هذا القول ومنها: مخالفته الصريحة للمتعارف عليه في الحدود والتعريفات وهو أنه يقتصر فيها على ذكر أركان المعرف وذاتياته فقط ولا يزداد على ذلك، وبيان أن كل ما ذكر في تعريف الإيمان يعد ركناً فيه عند أهل الحديث، ثم نشي بإيراد نصوص أهل الحديث الدالة على ركنية العمل في تعريف الإيمان عندهم ونختم بالرد على الدليل الذي استدل به ابن حزم على إسقاط ركن العمل.

أولاً: نصوص ابن حزم الدالة على موافقته لمرجئة الفقهاء في أن ترك العمل بالكلية

بدون عذر لا يبطل الإيمان: قال ابن حزم في المحلى: "ومن ضيع الأعمال كلها فهو مؤمن عاص ناقص الإيمان لا يكفر".¹²⁵ وقال أيضاً: "ولقد خوفنا عز وجل حتى نقول: قد هلكنا، إلا أننا على يقين من أن لا خلود على مسلم في النار وإن لم يفعل خيراً قط غير شهادة الإسلام بقلبه ولسانه، ولا امتنع من شر قط غير الكفر".¹²⁶ وقال في الدرة: "وإنما لم يكفر من ترك العمل، وكفر من ترك القول، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكم بالكفر على من أبى من القول وإن كان عالماً بصحة الإيمان بقلبه، وحكم بالخروج من النار لمن علم بقلبه وقال بلسانه وإن لم يعمل خيراً قط".¹²⁷

ولابن حزم في كتاب الفصل كلام يُستفّر عن حقيقة مذهبه في تعريف الإيمان، قرره وهو بصدد مناقشة مقالة مرجئة الفقهاء، وهذا التقرير يبين الفارق الطفيف بينه وبين مقالته، وهو: أن من أتى بالاعتقاد القلبي وقول اللسان فهو مؤمن كامل الإيمان عند مرجئة الفقهاء، وأما عند ابن حزم فهو مؤمن ناقص الإيمان، وهذا فارق فرعي بسيط لموافقته لهم في أصل المعتقد وهو الحكم له بالإيمان، قال ابن حزم في معرض نقاشه لمذهب مرجئة الفقهاء: "واحتجوا بأن قالوا أخبرونا عن من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله، وبرئ من كل دين حاشا الإسلام، وصدق

¹²⁵ ابن حزم، المحلى بالآثار شرح المحلى باختصار، ج 1، ص 62.

¹²⁶ المرجع السابق: ج 3، ص 402.

¹²⁷ ابن حزم، الدرة فيما يجب اعتقاده، ص 460.

بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، واعتقد ذلك بقلبه ومات إثر ذلك، أمؤمن هو أم لا؟ فإن جوابنا أنه مؤمن بلا شك عند الله عز وجل وعندنا، قالوا: فأخبرونا أنقص الإيمان هو أم كامل الإيمان؟ قالوا: فإن قلتم: إنه كامل الإيمان، فهذا قولنا وإن قلتم: إنه ناقص الإيمان سألناكم ماذا نقصه من الإيمان وماذا معه من الإيمان؟ قال أبو محمد: فجوابنا وبالله تعالى التوفيق أنه مؤمن ناقص الإيمان بالإضافة إلى من له إيمان زائد بأعمال لم يعملها هذا".¹²⁸

ثانيا: الدليل الذي اعتمد عليه ابن حزم في أن ترك العمل بالكلية لا يبطل الإيمان:

إن الناظر في كلام ابن حزم يدرك أن دليل ابن حزم على عدم ركنية العمل هو حديث رواه الإمام مسلم في صحيحه وورد فيه أن الله تبارك وتعالى يخرج من النار أقواما لم يعملوا خيرا قط، وكان دَيْدُنُ ابن حزم هو اقتباس هذه العبارة من هذا الحديث كلما تكلم عن عدم ركنية العمل في الإيمان، قال ابن حزم: "وقد بيّن عليه السلام ذلك بأنه يخرج من النار من في قلبه مثقال حبة شعيرة من خير، ثم من في قلبه مثقال برة من خير، ثم من في قلبه مثقال حبة من خردل، ثم من في قلبه مثقال ذرة، إلى أدنى أدنى من ذلك، ثم من لم يعمل خيرا قط إلا شهادة الإسلام فوجب الوقوف عند هذه النصوص كلها".¹²⁹

وهذا الحديث الذي أشار إليه ابن حزم معروف بحديث الشفاعة وهو حديث طويل أخرجه الإمام مسلم وغيره، من رواية أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: "أن ناسا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا: يا رسول الله! هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نعم، قال: هل تضارون في رؤية الشمس بالظهيرة صحوا ليس معها سحب؟ وهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر صحوا ليس فيها سحب؟ قالوا: لا يا رسول الله! قال: ما تضارون في رؤية الله تبارك وتعالى يوم القيامة إلا كما تضارون في رؤية أحدهما، إذا كان يوم القيامة أذن مؤذن: ليتبع كل أمة ما كانت تعبد، فلا يبقى أحد، كان يعبد غير الله سبحانه من الأصنام والأنصاب، إلا يتساقطون في النار، حتى إذا لم يبق إلا من كان يعبد الله من بر وفاجر

¹²⁸ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص153.

¹²⁹ المرجع السابق: ج3، ص307.

وَعُبِّرَ¹³⁰ أهل الكتاب، فيدعى اليهود فيقال لهم: ما كنتم تعبدون؟ قالوا: كنا نعبد عزيز¹³¹ بن الله، فيقال: كذبتُم ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد، فماذا تبغون؟ قالوا: عطشنا يا ربنا! فاسقنا، فيشار إليهم: ألا تردون؟ فيحشرون إلى النار كأنها سراب يحطم بعضها بعضا فيتساقطون في النار. ثم يدعى النصارى فيقال لهم: ما كنتم تعبدون؟ قالوا: كنا نعبد المسيح بن الله، فيقال لهم: كذبتُم ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد فيقال لهم: ماذا تبغون؟ فيقولون: عطشنا يا ربنا! فاسقنا، قال فيشار إليهم: ألا تردون؟ فيحشرون إلى جهنم كأنها سراب يحطم بعضها بعضا فيتساقطون في النار، حتى إذا لم يبق إلا من كان يعبد الله تعالى من بر وفاجر، أتاهم رب العالمين سبحانه وتعالى في أدنى صورة من التي رأوه فيها، قال: فما تنتظرون؟ تتبع كل أمة ما كانت تعبد، قالوا: يا ربنا! فارقنا الناس في الدنيا أفقر ما كنا إليهم ولم نصاحبهم، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك لا نشرك بالله شيئا (مرتين أو ثلاثا) حتى إن بعضهم ليكاد أن ينقلب، فيقول: هل بينكم وبينه آية فتعرفونه بها؟ فيقولون: نعم، فيكشف عن ساق فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه إلا أذن الله له بالسجود، ولا يبقى من كان يسجد اتقاء ورياء إلا جعل الله ظهره طبقة واحدة، كلما أراد أن يسجد خر على قفاه، ثم يرفعون رؤوسهم وقد تحول في صورته التي رأوه فيها أول مرة، فقال: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا، ثم يضرب الجسر على جهنم وتحل الشفاعة، ويقولون: اللهم! سلّم سلّم، قيل: يا رسول الله! وما الجسر؟ قال: دحض مزلة، فيه خطاطيف وكلاليب وحسك تكون بنجد فيها شويكة يقال لها السعدان، فيمر المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكالطير وكأجاود الخيل والركاب، فجاج مسلم ومخدوش مرسل، ومكدوس في نار جهنم، حتى إذا خلص المؤمنون من النار، فوالذي نفسي بيده! ما منكم من أحد بأشدّ مناشدة لله في استقصاء الحق من المؤمنين لله يوم القيامة لإخوانهم الذين في النار، يقولون: ربنا! كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون، فيقال لهم: أخرجوا من عرفتم، فتحرم صورهم على النار فيخرجون خلقا كثيرا قد أخذت النار إلى نصف ساقيه وإلى ركبتيه، ثم يقولون: ربنا! ما بقي فيها أحد ممن أمرتنا به، فيقول: ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقا كثيرا، ثم يقولون: ربنا! لم نذر فيها أحدا ممن أمرتنا، ثم يقول: ارجعوا فمن

¹³⁰ جمع غابر والغابر هو الباقي، وعبّر أهل الكتاب أي بقاياهم.

¹³¹ كذا ورد في صحيح مسلم: "نعبدُ عزيزاً": بفتح حرف الراء ممنوعا من الصرف.

وجدتم في قلبه مثقال نصف دينار من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقا كثيرا، ثم يقولون: ربنا! لم نذر فيها ممن أمرتنا أحدا، ثم يقول: ارجعوا. فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من خير فأخرجوه، فيخرجون خلقا كثيرا، ثم يقولون: ربنا! لم نذر فيها خيرا، وكان أبو سعيد الخدري يقول: إن لم تصدقوني بهذا الحديث فاقروا إن شئتم: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء:4]، فيقول الله عز وجل: شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون، ولم يبق إلا أرحم الراحمين، فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوماً لم يعملوا خيراً قط قد عادوا حمماً، فيلقيهم في نهر في أفواه الجنة يقال له نهر الحياة، فيخرجون كما تخرج الحبة في حميل السيل، ألا ترونها تكون إلى الحجر أو إلى الشجر. ما يكون إلى الشمس أصيفر وأخضر، وما يكون منها إلى الظل يكون أبيض؟ فقالوا: يا رسول الله! كأنك كنت ترعى بالبادية، قال: فيخرجون كاللؤلؤ في رقابهم الخواتم، يعرفهم أهل الجنة، هؤلاء عتقاء الله الذين أدخلهم الله الجنة بغير عمل عملوه ولا خير قدموه، ثم يقول: ادخلوا الجنة فما رأيتموه فهو لكم، فيقولون: ربنا! أعطيتنا ما لم تعط أحدا من العالمين. فيقول: لكم عندي أفضل من هذا، فيقولون: يا ربنا! أي شيء أفضل من هذا؟ فيقول: رضي فلا أسخط عليكم بعده أبدا".¹³²

ثالثاً: وجوه الانتقادات الموجهة لمذهب ابن حزم في عدم ركنية العمل في الإيمان:

فيما يلي سنذكر ردود العلماء المتقدمين والمعاصرين على استلال ابن حزم بحديث أبي سعيد الخدري على عدم ركنية العمل في مسمى الإيمان.

الوجه الأول: إجابة أهل الحديث المتقدمين على الاستدلال بحديث أبي سعيد

الخدري في عدم ركنية العمل في الإيمان: لقد كان حديث أبي سعيد الخدري الذي استدل به ابن حزم على مذهبه في عدم ركنية العمل في الإيمان محل إشكال كبير عند كثير من أهل الحديث، وذلك لأن المتقرر عندهم أن العمل ركن من أركان الإيمان، وبناء عليه فإنهم يحكمون بعدم إيمان من ترك جميع العمل عمداً دون عذر، ولكن هذا الحديث يذكر أن أقواماً لم يعملوا خيراً قط ستلحقهم الشفاعة والرحمة يوم القيامة وسيخرجون من النار ولا يخلدون فيها وهذا في غاية الإشكال.

¹³² مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث، ط1، 1955م)، كتاب الإيمان، باب: معرفة طريق الرؤية، حديث رقم: 183، ج1، ص167.

وإن الناظر في إجابة أهل العلم من أهل الحديث عن هذه الرواية يرى تبايناً كبيراً بين المتقدمين والمعاصرين، لأن المتقدمين لم ينقل عنهم كبير بحث واستطراد في شرح عبارة: (لم يعملوا خيراً قط) ولم يتكلم فيها أكثرهم، ولعل أقدم نقل وصلنا هو كلام الحافظ ابن خزيمة (ت: 311هـ)، فقد قرر أن هذه العبارة لا يراد بها ظاهرها، وإنما يراد بها قصور أعمال هؤلاء العباد عن التمام والكمال المطلوب منهم، قال ابن خزيمة: "هذه اللفظة: لم يعملوا خيراً قط، من الجنس الذي يقول العرب: ينفى الاسم عن الشيء لنقصه عن الكمال والتمام، فمعنى هذه اللفظة على هذا الأصل، لم يعملوا خيراً قط، على التمام والكمال، لا على ما أوجب عليه وأمر به، وقد بينت هذا المعنى في مواضع من كتيبي".¹³³

وأما أهل عصرنا فقد وقع بين طائفة منهم نزاع كبير وجدالات ومناقضات وردود وأخذ ورد حول هذا الحديث وحول هذه العبارة التي وردت فيه، وحاول بعضهم أن يكتثروا الأدلة والاستنباطات على إبطال ظاهر هذه العبارة فلم يأتوا بباطل، إذ كانت استدلالاتهم كلها ضعيفة مردود عليها بوجه من الوجوه، ويئس بعضهم في التوفيق بين هذا الحديث وبين الإجماع المنقول بركنية العمل عند أهل الحديث، فقالوا إن هذه العبارة مخالفة للكثير من الأدلة التي تقرر ركنية العمل والإجماع المنعقد عليه، ولا يمكننا أن نقول إلا أن إخراج أقوام من النار بغير عمل قدموه ولا خير فعلوه ما هي إلا حالة غيبية خاصة لا يجب أن نعارض بها الأجماع المنقول عن أئمة الحديث في ركنية العمل، والأدلة الكثيرة التي استند عليها في هذا الإجماع.¹³⁴

الوجه الثاني: إجابة المعاصرين عن عبارة (لم يعملوا خيراً قط) وتعارضها مع الإجماع المنقول عن أهل الحديث في ركنية العمل في الإيمان: حاول بعض المعاصرين توليد وتكثير الأدلة والاستنباطات على عدم الأخذ بظاهر عبارة: (لم يعملوا خيراً قط) الواردة في حديث الشفاعة آنف الذكر، ولكن أدلتهم هذه لا تخلو من ضعف ومن رد عليها ولو بوجه من الوجوه،

¹³³ ابن خزيمة، محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري، كتاب التوحيد، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، (الرياض: مكتبة الرشد، ط5، 1994م)، ج2، ص729.

¹³⁴ انظر: محمد بن محمود آل خضير، الإيمان عند السلف وعلاقته بالعمل وكشف شبهات المعاصرين، (الرياض: مكتبة الرشد، ط3، 2009م)، ج2، ص162.

وبخاصة من يرون تكفير تارك الصلاة إذ يصعب عليهم إثبات أن هؤلاء القوم الذين أخرجوا من النار ولم يعملوا خيرا قط كانوا من أهل الصلاة.

وإذا أخذنا نموذجاً على من أطال النفس في الرد على ظاهر هذه العبارة وهو: سفر الحوالي في رسالته العلمية ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، نجد أن دليله الأول الذي أورده في هذه المسألة هو قدحه في ثبوت عبارة: (لم يعملوا خيراً قط) الواردة في الحديث بدعوى أن الروايات التي لم تذكر فيها هذه العبارة أرجح من حيث الكثرة ومن حيث موافقتها للأصول القطعية، قال الحوالي: "أولاً من جهة الترجيح أن يقال: إن الروايات التي لم تذكر فيها هذه الزيادة، أرجح من تلك، من حيث كثرتها وموافقتها للأصول القطعية في أنه لن يدخل الجنة إلا مؤمن، وأن الإيمان قول وعمل".¹³⁵

وهذا قدح من الحوالي في الحديث بما ليس بقادح، لأن إسناده الزيادة صحيح مخرج في كتاب تلقته الأمة بالقبول وهو صحيح مسلم، ولا يُعلم أن أحداً من أهل الحديث المتقدمين ممن لهم انتقادات على بعض أحاديث الصحيحين قد حكم بشذوذ هذه العبارة، والمتقرر عند جمهور علماء الحديث أن زيادة الثقة مقبولة، قال الحافظ ابن الصلاح: "ومذهب الجمهور من الفقهاء وأصحاب الحديث فيما حكاه الخطيب أبو بكر، أن الزيادة من الثقة مقبولة إذا تفرد به، سواء كان ذلك من شخص واحد بأن رواه ناقصاً مرة، ورواه مرة أخرى وفيه تلك الزيادة، أو كانت الزيادة من غير من رواه ناقصاً".¹³⁶

وحاول الحوالي حمل عبارة (لم يعملوا خيراً قط) على ظاهرها، واستدل بأحاديث أخرى ورد فيها أن أفراداً من الناس وصفوا بأنهم لم يعملوا خيراً قط، مع أنه قد ورد في نفس الحديث أنهم عملوا بعض الأعمال الصالحة، قال الحوالي: "وكذلك حديث قاتل المائة نفس، الذي جاء فيه أنه لم يعمل خيراً قط، لأنه توجه تلقاء الأرض الصالحة، فمات قبل أن يصلها، فرأت ملائكة العذاب أنه لم يعمل خيراً قط بعد، إذ لم يزد على أن شرع في سبيل التوبة، ولهذا حكم الله تعالى بينها وبين ملائكة الرحمة، بقياس الأرض وإلحاقه بأقرب الدارين، ثم قبض هذه وباعد تلك،

¹³⁵ سفر الحوالي، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، ص 511.

¹³⁶ ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، معرفة أنواع علم الحديث، تحقيق: عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين الفحل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 2002م)، ص 177.

رحمة منه وإلا كان يهلك، وفي حديث الرجل الذي أوصى أهله أن يحرقوه بعد وفاته خوفا من الله، قال رجل لم يعمل خيرا قط: إذا مات فحرقوه... ولمسلم: قال رجل لم يعمل حسنة قط لأهله: إذا مات فأحرقوه".¹³⁷

ويُردُّ على هذا الاستدلال والاحتجاج فيه بالأعمال الواردة في هذه الأحاديث، بالتنبيه على غفلة الحواري الشديدة عن معنى جنس العمل الذي يجب أن يأتي به المكلف عند أهل الحديث حتى يحكم له بأنه قد أتى بركن العمل، وقد اختلفوا في تعريف جنس العمل على قولين:

القول الأول: من رأى أن جنس العمل هو الصلاة المفروضة، وهذا مذهب من يرى تكفير تارك الصلاة.

القول الثاني: هو قول من لا يرى تكفير تارك الصلاة، وهؤلاء ذهبوا إلى أن جنس العمل هو أن يأتي المكلف ولو بعمل واحد واجب ظاهر في شريعة النبي صلى الله عليه وسلم، قال ابن تيمية: "وقد تبين أن الدين لا بد فيه من قول وعمل، وأنه يمتنع أن يكون الرجل مؤمناً بالله ورسوله، بقلبه أو بقلبه ولسانه، ولم يؤد واجباً ظاهراً، لا صلاة، ولا زكاة، ولا صياماً، ولا غير ذلك من الواجبات، ولو قدر أنه يؤدي الواجبات لا لأجل أن الله أوجبها، مثل من يؤدي الأمانة، أو يصدق الحديث، أو يعدل في قسمه وحكمه، من غير إيمان بالله ورسوله، لم يخرج بذلك من الكفر فإن المشركين وأهل الكتاب يرون وجوب هذه الأمور، فلا يكون الرجل مؤمناً بالله ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم، مع عدم شيء من الواجبات التي يختص بإيجابها محمد صلى الله عليه وسلم".¹³⁸

وبناء عليه فإن الأمثلة الحديثية التي ذكرها سفر الحوالي تحتاج إلى دراسة موسعة وجمع لطرقها وألفاظها، لنعلم على جهة التحقيق هل الأعمال التي أتى بها هؤلاء العباد كانت أعمالاً واجبة في شريعة النبي الذي كانوا يتبعونه في زمانهم؟ فيكونوا بذلك مؤمنين لأنهم أتوا بجنس العمل الواجب لتحقيق الإيمان، أو أن ما أتوا به من أعمال لم تكن واجبة في شريعة ذلك النبي الذي كانوا يتبعونه في زمانهم! فلا يكونون بذلك مؤمنين لعدم تحقيقهم لجنس العمل الواجب.

¹³⁷ سفر الحوالي، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، ص 513.

¹³⁸ ابن تيمية، الإيمان الأوسط، ص 577.

وإذا كان الأمر كذلك فسيبقى الإشكال قائماً، إذ كيف يمكننا أن نعرف أن تلك الأعمال التي أتوا بها كانت واجبة في شريعة النبي الذي كانوا يتبعونه في زمانهم أو مستحبة فقط؟

ثم نجد الحوالي بعد ذلك قد عجز على إيجاد تفسير مقنع لعبارة (لم يعملوا خيراً قط)، فزعم بأن هؤلاء العباد عندهم إيمان مؤلف من قول وعمل، ولكن لشدة ضالة ذلك الإيمان فلا يمكن لأي مخلوق بشراً كان أو ملائكة أن يكشفه أو أن يدرك وجوده عند هؤلاء العباد، وهذا الإيمان لا يعلمه إلا الله تبارك وتعالى، ثم وصف هذه المسألة بأنها حالة غيبية مخصوصة فقال: "فإذا كانت هذه حالة غيبية مخصوصة لا ندركها لا في الدنيا ولا في الآخرة، فنحن نكلها إلى علام الغيوب، ولا نعارض بها ما ندركه ونعلمه من الأدلة البينة على قتل الممتنع عن الصلاة كفراً، وإجراء أحكام المرتد عليه، فإن هذا مما قام دليله وأمرنا بتنفيذه، ولم نؤمر بشق قلوب الناس ومعرفة ما إذا كان يحتمل أن يكون من الجهنميين أم لا؟".¹³⁹

وهذا كلام غريب من الحوالي، فزعمه أنه من الممكن عقلاً أن يوجد بين أظهرنا عباد عندهم إيمان مؤلف من قول وعمل لا يمكن للبشر أو الملائكة كشفه أو إدراكه بحال من الأحوال، قول بعيد التصور وضرب من ضروب الإغراق في التجريد العقلي.

إضافة إلى ما ذكرنا آنفاً من غفلته عن معنى جنس العمل عند أهل الحديث، وهو عندهم إما أن يكون الصلاة المفروضة أو عمل واجب ظاهر في شريعة النبي صلى الله عليه وسلم، وبناء عليه فإن هذا الإيمان المزعوم الذي لا تدركه الملائكة ولا البشر لا يعتد به وفعله غير مجزئ لاعتبار فاعله قد أتى بركن العمل في الشريعة المحمدية.

وليت الحوالي سكنت عند هذا الحد ولكنه ذهب أبعد من ذلك فضرب مثلاً محسوساً لهذا الإيمان الذي لا يُدرك، بأنه يشبه حالة الغيبوبة عند المريض، حيث إن المريض المصاب بالغيبوبة يعتبر ميتاً حكماً، وإن كان فيه رمق ضعيف جداً من الحياة، قال الحوالي: "لأن هذه حالة عارضة خفية تشبه حسب المثال السابق - الذي شبهنا فيه تركيب حقيقة الإيمان من القول والعمل، بتركيب الإنسان من الجسد والروح - حالة صاحب الغيبوبة العميقة الذي هو ميت حكماً، وإن كان فيه ذلك القدر الضئيل جداً من الحياة، الذي لا يشعر به الناس".¹⁴⁰

¹³⁹ سفر الحوالي، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، ص 513.

¹⁴⁰ المرجع السابق، ص 516.

وليت الحوالي لم يولج نفسه في هذه المضايق، فإن تكلفه الزائد وتجريده المفرط قد أوقعه في قول غريب وهو: القول بأن الإيمان قول وعمل يضعف حتى يكون في منزلة بين المنزلتين لا هو إيمان ظاهر فيدرك ولا هو معدوم فينفي، وهذا قول من جنس أقوال المعتزلة الذين يجمعون بين النقيضين كقولهم إن الفاسق في منزلة بين المنزلتين لا هو مؤمن ولا هو كافر، ومن جنس كلام أبي هاشم الجبائي المعتزلي الذي أثبت لله تبارك وتعالى أحوالا لا هي موجودة ولا هي معدومة، ولا هي معلومة ولا هي مجهولة.

ثم وضع الحوالي احتمالا آخر وهو أن يكون هؤلاء العباد الذين يخرجون من النار ولم يعملوا خيرا قط، هم سكان البلدان البعيدة والنائية عن حواضر الإسلام وأهله، فهم في جهل مطبق وندرة علم بالإسلام وشرائعه، ويرى الحوالي أن هؤلاء العباد منهم الجاهل المعذور ومنهم المعرض المؤاخذ غير المعذور، ومنهم أقوام حالهم متردد بين المؤاخذ المأزور وغير المؤاخذ المعذور ولا هم من الكفار المعرضين المؤاخذين ولا من الجهال المعذورين، ويرى الحوالي أنه قد يكون بعض أصحاب هذه الحالة هم الذين يخرجون من النار ولم يعملوا خيرا قط، والذين لا يعلمهم إلا الله تبارك وتعالى، حيث قال: "وإذا نظرنا إلى أحوال المنتسبين للإسلام لوجدنا أمثلة لمن يمكن أن تنطبق عليهم هذه الحالات الخاصة مثل: أ- سكان الأطراف البعيدة والجزر النائية، ممن لم يصلهم من الإسلام إلا اسمه، وينتشر فيهم الشرك والجهل بالدين، فهم غافلون عنه أو معرضون عن تعلمه، ولا يعرفون من أحكامه شيئا، فهؤلاء لا شك أن فيهم المعذور، وفيهم المؤاخذ، والمؤاخذون درجات، فقد يخرج بعضهم عن حكم الإسلام بمرة، وقد يكون ممن لا يخلد في النار... وهكذا مما لا يعلم حقيقته إلا علام الغيوب".¹⁴¹

وهذا كلام من جنس الكلام السابق ويرد عليه بنفس الرد السابق، فهذا الكلام يدور حول القول بوجود إيمان في منزلة بين المنزلتين لا تدركه الملائكة ولا البشر، وفي هذا الكلام غفلة عن معنى جنس العمل الواجب الذي يجب أن يأتي به المكلف ليستكمل أركان الإيمان كما بينا آنفا، ونضيف إلى ما سبق تقرير أن الإيمان والكفر الأكبر شيئان متناقضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فإما أن يكون العبد مؤمنا أو كافرا كافرا أكبر ولا منزلة بين المنزلتين بينهما.

¹⁴¹ سفر الحوالي، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، ص 517.

وأضاف الحوالي حالة أخرى محتملة لهؤلاء العباد الذين يخرجون من النار ولم يعملوا خيرا قط، فقال: "من المحتمل أن يكونوا أهل آخر الزمان عندما يدرس العلم ويفشو الجهل ويبقى أقوام لا يعرفون من الإسلام إلا قول: لا إله إلا الله، فقال: آخر الزمان، حين يفشوا الجهل، ويندرس الدين، وعلى هذا جاء حديث حذيفة مرفوعا: ¹⁴² يدرس الإسلام كما يدرس وشي الثوب، حتى لا يدري ما صيام ولا صدقة ولا نسك، ويسري على كتاب الله في ليلة فلا يبقى في الأرض منه آية، ويبقى طوائف من الناس: الشيخ الكبير والعجوز يقولون: أدركنا آباءنا على هذه الكلمة: لا إله إلا الله، فنحن نقولها، قال صلة بن زفر لحذيفة: فما تغني عنهم لا إله إلا الله، وهم لا يدرون ما صيام ولا صدقة ولا نسك؟ فأعرض عنه حذيفة، فرددها عليه ثلاثا، كل ذلك يعرض عنه حذيفة، ثم أقبل عليه في الثالثة فقال: يا صلة تنجيهم من النار". ¹⁴³

وهذا الحديث ليس فيه أي دليل على أن هؤلاء الناس يدخلون النار أصلا ثم يخرجون، لأنهم معذورون بالجهل ولا وسيلة لهم إلى معرفة شرائع الإسلام ولو بذلوا كل ما في وسعهم، وعجزهم مشابه لعجزنا نحن اليوم لو أردنا أن نعرف حقيقة شرائع بعض الأديان السابقة كشريعة إبراهيم عليه السلام أو نوح عليه السلام، ولو بذلنا كل ما في وسعنا لعجزنا لأن هذه الشرائع قد درست ولا أمل لنا في الاطلاع عليها إلا بالوحي، هذا إضافة إلى قول الصحابي حذيفة بن اليمان رضي الله عنه، أن كلمة لا إله إلا الله تنجيهم من النار، ولم يقل يعذبون ثم تخرجهم من النار، والمتقرر عند أهل الحديث أن قول الصحابي الذي لا يدرك بالعقل حكمه حكم الرفع، وقوله عند جمهور العلماء حجة إذا انتشر ولم يعلم له مخالف ويسمى إجماعا سكوتيا، وأما إذا لم يشتهر وعلم أنه ليس له مخالفا فيمكن القول أنه حجة كذلك، قال ابن تيمية: "ومن قال من العلماء إن قول الصحابي حجة، فإنما قاله إذا لم يخالفه غيره من الصحابة ولا عرف نص يخالفه، ثم إذا اشتهر ولم ينكروه كان إقرارا على القول فقد يقال: هذا إجماع إقرار، إذا عرف

¹⁴² ابن ماجة، محمد بن يزيد بن ماجة القزويني، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (لبنان: دار الرسالة العالمية، ط1،

2009م)، أبواب الفتن، باب: ذهاب القرآن والعلم، حديث رقم: 4049، ج5، ص173.

¹⁴³ سفر الحوالي، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، ص517.

أنهم أقروه ولم ينكره أحد منهم، وهم لا يقرون على باطل، وأما إذا لم يشتهر فهذا إن عرف أن غيره لم يخالفه فقد يقال: هو حجة".¹⁴⁴

الوجه الثالث: القول المرجح في الجمع بين عبارة (لم يعملوا خيرا قط) وإجماع أهل الحديث على أن العمل ركن في الإيمان: من خلال قراءتي في ردود المعاصرين على بعضهم بعضا، والنزاع الذي وقع بينهم، وموافقة بعضهم لقول ابن حزم في أخذه بحديث أبي سعيد الخدري الذي رواه مسلم والمعروف بحديث الجهنميين أو حديث الشفاعة، لاح لي قول متين في المسألة يمكن الجمع به بين الإجماع المنقول عن أهل الحديث على ركنية العمل، وبين ما ورد في حديث الشفاعة من إخراج أقوام من النار لم يعملوا خيرا قط.

وطريقة الجمع هي أن لا يجعل هؤلاء الأقوام من أمة النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يعاملون بشريعته وإنما يحملون على أنهم أمم أخرى لهم أحكام خاصة ذكرهم النبي صلى الله عليه وسلم لنا وبين لنا كيف ستكون شريعتهم وإلى ماذا سيؤول أمرهم.

وهؤلاء الأقوام والله أعلم هم أهل الفترات الذين عاشوا في زمن وسط بين بعثة نبيين، فلم يصلهم خبر النبي السابق ولم يدركوا النبي اللاحق، فماتوا ولم يأثم نبي أو رسول، قال الألوسي (ت: 1270هـ): "وهم كل من كان بين رسولين ولم يكن الأول مرسلًا إليهم ولا أدركوا الثاني".¹⁴⁵ ويلحق بهم ويجعل في حكمهم كل معتوه وأصم وكل من أدرك النبوة وهو عجز هرم خالط عقله الخرف، وكل من عاش في زمن النبوة أو بعدها ولم تبلغه الرسالة، كالذي يعيش في زماننا في مجاهل إفريقيا أو في أعماق الغابات المطيرة في الأمازون، فهؤلاء الأقوام قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله تبارك وتعالى يمتحنهم في عرصات أرض المحشر، ويكون امتحانهم بتكليفهم بعبادة واحدة لا غير، من أتى بها فقد استكمل ركن العمل في الإيمان وكان من الناجين، ومن لم يأت بها لم يكمل ركن العمل واستحق العقوبة، وهذا العمل يتمثل في أمرهم بدخول النار.

¹⁴⁴ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج1، ص283.

¹⁴⁵ الألوسي، محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ)، ج8، ص39.

فمن أطاع ودخل كانت عليه بردا وسلاما، ومن نكص وأحجم دخلها مرغما معذبا، روى الإمام أحمد بن حنبل بإسناده عن الأسود بن سريع رضي الله عنه أن نبي الله صلى الله عليه وسلم قال: "أربعة يوم القيامة: رجل أصم لا يسمع شيئا، ورجل أحمق، ورجل هرم، ورجل مات في فترة، فأما الأصم، فيقول: رب لقد جاء الإسلام وما أسمع شيئا، وأما الأحمق فيقول: رب، لقد جاء الإسلام والصبيان يحذفوني بالبر، وأما الهرم فيقول: رب لقد جاء الإسلام وما أعقل شيئا، وأما الذي مات في الفترة فيقول: رب ما أتاني لك رسول، فيأخذ موثيقهم ليطيعنه، فيرسل إليهم أن ادخلوا النار، قال: فوالذي نفس محمد بيده لو دخلوها، لكانت عليهم بردا وسلاما. ثم قال الإمام أحمد: حدثنا علي، حدثنا معاذ بن هشام، قال: حدثني أبي، عن قتادة، عن الحسن، عن أبي رافع، عن أبي هريرة، مثل هذا غير أنه قال في آخره: فمن دخلها كانت عليه بردا وسلاما، ومن لم يدخلها يسحب إليها".¹⁴⁶

وبناء على هذا الحديث إذا حملنا من يخرجون من النار ولم يعملوا خيرا قط على هؤلاء الأقوام الذين يسمون بأهل الفترة، ونقصد بهم القسم الذين لم يطيعوا أمر الله تبارك وتعالى في ما أمرهم به في عرصات يوم القيامة فعوقبوا بدخول النار، وجدنا تطابقا عجيبا لما ورد وصفهم به في حديث أبي سعيد الخدري، فهم قد عاشوا حياتهم الدنيوية ولم يأتهم من نذير، فلم تكن لهم أعمال صالحة في الدنيا قط، ثم ماتوا وبعثوا فكشفت لهم الحقيقة عياناً فشهدوا الحشر وعرفوا أن هناك جنة ونار، فأمنوا بالله جميعا وأقروا في عرصات القيامة، ثم كانت شريعتهم الخاصة بهم أن يكلفوا بعمل واحد فقط في أرض المحشر فمن أتى به نجا ودخل الجنة ومن لم يأت به هلك. فتحصل عندنا أن الذين عصوا أمر الله من أهل الفترة في أرض المحشر وأدخلوا النار، ما هم إلا أقوام مؤمنون موحدون قد آمنوا بقلوبهم وأقروا بألسنتهم في أرض المحشر، غير أنهم لم يعملوا خيرا قط، لا في حياتهم الدنيا لأنهم أهل فترة ما أتاهم من نذير، ولا عملوا خيرا قط في أرض المحشر لأنهم عصوا أمر الله ولم يطيعوه عندما أمرهم باقتحام النار.

ولا يستنكر أن يمين الله تبارك وتعالى عليهم ويخرجهم من النار ويكون هذا حكم خاص بهم فهم قد دخلوا النار موحدين غير مشركين، مؤمنين بقلوبهم مقرين بألسنتهم، غير أنهم لم يعملوا خيرا قط، وبهذا المعنى يرتفع إشكال حديث الجهنميين من رواية أبي سعيد الخدري عند مسلم،

¹⁴⁶ أحمد بن حنبل، المسند، مسند المدنيين، حديث الأسود بن سريع، حديث رقم: 16301، ج 26، ص 228.

بحديث أهل الفترة من رواية الأسود بن سريع عند أحمد، وتكون الخلاصة أن هؤلاء القوم لهم شرع غير شرعنا ولهم تكليف غير تكليفنا وأحكام غير أحكامنا.

وقد ذكر الحافظ عماد الدين بن كثير في تفسيره عشرة أحاديث اختلفت ألفاظها واتفقت معانيها في خبر أهل الفترة يوم القيامة، ثم صحح هذه الأحاديث ونفى عنها نكارة المتن، ورد على من استشكل التكليف في أرض المحشر فقال: "أن أحاديث هذا الباب منها ما هو صحيح، كما قد نص على ذلك غير واحد من أئمة العلماء، ومنها ما هو حسن، ومنها ما هو ضعيف يقوى بالصحيح والحسن، وإذا كانت أحاديث الباب الواحد متعاضدة على هذا النمط، أفادت الحجة عند الناظر فيها، وأما قوله: إن الآخرة دار جزاء، فلا شك أنها دار جزاء، ولا ينافي التكليف في عرصاتها قبل دخول الجنة أو النار، كما حكاها الشيخ أبو الحسن الأشعري عن مذهب أهل السنة والجماعة، من امتحان الأطفال، وقد قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ﴾ [القلم: 42] وقد ثبتت السنة في الصحاح وغيرها: أن المؤمنين يسجدون لله يوم القيامة، وأما المنافق فلا يستطيع ذلك ويعود ظهره طبقاً واحداً كلما أراد السجود خَرَّ لِقْفَاهُ".¹⁴⁷

وأما ما استشكل من التكليف بأمر عظيم وهو دخول النار يوم القيامة، فقد ذكر له ابن كثير رحمه الله نظائر من هذا التكليف في شريعتنا، كتكليف الناس يوم القيامة بالمرور على الصراط وهو جسر فوق جهنم، كما أنه قد ورد في السنة أن الدجال معه نار أمر النبي صلى الله عليه وسلم من يدركه من المؤمنين أن يشربوا منها فإنها تكون عليهم برداً وسلاماً.

قال ابن كثير: "وأما قوله: فكيف يكلفهم الله دخول النار وليس ذلك في وسعهم؟ فليس هذا بمانع من صحة الحديث، فإن الله يأمر العباد يوم القيامة بالجواز على الصراط، وهو جسر على جهنم أحد من السيف وأدق من الشعرة، ويمر المؤمنون عليه بحسب أعمالهم كالبرق وكالريح وكأجاويد الخيل والركاب، ومنهم الساعي ومنهم الماشي ومنهم من يحبو حبوا ومنهم المكدوش على وجهه في النار، وليس ما ورد في أولئك بأعظم من هذا بل هذا أظم وأعظم، وأيضاً فقد أثبتت السنة بأن الدجال يكون معه جنة ونار، وقد أمر الشارع المؤمنين الذين

¹⁴⁷ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م)، ج5، ص58.

يدركونه أن يشرب أحدهم من الذي يرى أنه نار، فإنه يكون عليه بردا وسلاما، فهذا نظير ذلك¹⁴⁸

الوجه الرابع: انتقاد ابن حزم في عدم التزامه باطراد وانعكاس حد الإيمان: اعتنى المناطق والأصوليون بالتعريفات، إلا أن هناك بينهم شيئا من الاختلافات سواء في المصطلحات أو في شروط التعريفات، فالتعريفات عند المناطق تدخل تحت ما يسمى بمبحث (المعرّف) أو (القول الشارح) وتعريفه عندهم هو: قول يشرح به مفرد من المفردات التصورية الكلية أو الجزئية لإفادة المخاطب تصور هذا المفرد بكنهه وحقيقته أو لإفادة تمييزه عما عداه تمييزا كاملا، وينقسم القول الشارح عندهم إلى قسمين رئيسيين هما: الحدود والرسوم، والتي تنقسم بدورها إلى حد تام، وحد ناقص، ورسم تام، ورسم ناقص، وتعريف لفظي، وتعريف بالمثال، وتعريف بالتقسيم.¹⁴⁹

وأكمل التعاريف وأتمها عند المناطق هو ما يسمى بالحد التام أو بالحد الحقيقي وهو ما اشتمل على تمام ذاتيات الشيء المعرّف، قال الغزالي (ت: 505هـ): "فلا تورّد في الحد الحقيقي إلا الذاتيات، وينبغي أن تورّد جميع الذاتيات حتى يتصور بها كنه حقيقة الشيء وماهيته، وأعني بالماهية ما يصلح أن يقال في جواب ما هو؟ فإن القائل: ما هو؟ يطلب حقيقة الشيء فلا يدخل في جوابه إلا الذاتي".¹⁵⁰

وأما الحدّ عند الأصوليين فيقصّدون به التعريف مطلقا ولا يفرّقون بينه وبين المعرّف كما يفعل المناطق، إلا أنهم يشترطون في الحدّ أن يكون جامعاً مانعاً بمعنى أنه منعكساً مطرداً، قال علاء الدين المرداوي الحنبلي (ت: 885هـ): "الحدّ لغة: المنع، واصطلاحاً: الوصف المحيط بمعناه المميز له عن غيره، وهو أصل كل علم، قاله الفخر، شرطه: أن يكون مُطَرِّداً، وهو المانع؛ كلما

¹⁴⁸ المرجع السابق، ج 5، ص 54.

¹⁴⁹ انظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، ص 62-63.

¹⁵⁰ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1993م)، ص 13.

وجد الحد وجد المحدود، مُنْعَكِسًا، وهو الجامع؛ كلما وجد المحدود وجد الحد، ويلزمه كلما انتفى الحد انتفى المحدود".¹⁵¹

وإذا نظرنا إلى تعريف ابن حزم للإيمان وتطبيقه العملي لهذا التعريف، نجد أنه لم يُراعِ شروط المناطق في الحد الحقيقي؛ لأنه لم يقتصر في تعريف الإيمان على ذكر ذاتياته وأركانه، فقد ذكر العمل في التعريف مع أنه لا يعده ركنًا، بدليل أنه يحكم بالإيمان لمن لم يعمل خيرا قط. كما لم يراعِ ابن حزم شرط الأصوليين في أن يكون الحد مُطَرِّدًا مُنْعَكِسًا؛ بمعنى أنه كلما وجد الحد وجد المحدود وكلما وجد المحدود وجد الحد، لأنه يعرف الإيمان بأنه ثلاثة أقسام: اعتقاد وقول وعمل، ويعرف المؤمن بأنه من حقق قسمين فقط، الاعتقاد والقول فقط، فبطل بهذا أن يكون التعريف مُطَرِّدًا مُنْعَكِسًا.

وختاما لا بد أن ننبه إلى أن حزم في بداية بحثه عرّف الإيمان بأنه تصديق وقول وعمل، وفي نهاية البحث استقر رأيه على أن العمل وإن كان يسمى إيمانا، إلا أنه لا يُعدُّ ركنًا من أركان الإيمان.

الوجه الخامس: محاجة ابن حزم بنقضه للإجماع المنقول عن أئمة أهل الحديث الذين ينسب ابن حزم نفسه إليهم: إن الناظر في نصوص أئمة الحديث الدالة على ركنية العمل في الإيمان عندهم، يوقن بأن ابن حزم لم يفهم حقيقة مذهبهم، والغريب أن نصوص كلامهم الدالة على ركنية العمل كثيرة ومن المستبعد أن تخفى على حافظ مثل ابن حزم، ونظرا لكثرة نصوص متقدمي أهل الحديث على ركنية العمل وبطلان إيمان من تركه، سنقتصر على كلام من نقل إجماعهم على ذلك وكلام بعض أعلامهم المشهورين على تقرير هذا المعنى. ذكر اللالكائي (ت: 418هـ) في كتابه: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، أن الإمام الشافعي نقل الإجماع على عدم أجزاء إيمان من لم يأت بالعمل قال: "وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ممن أدركناهم أن الإيمان قول وعمل ونية، لا يجزئ واحد من الثلاثة إلا بالآخر".¹⁵²

¹⁵¹ المرادوي، علاء الدين علي بن سليمان المرادوي، تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، تحقيق: عبد الله هاشم و

هشام العربي، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط 1، 2013م)، ص 69.

¹⁵² اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج 5، ص 956.

وروى ابن بطة العُكْبَرِي¹⁵³ (ت: 387هـ) في كتابه: الإبانة الكبرى عن الأوزاعي أنه نقل اتفاق أهل الحديث على عدم التفريق بين الإيمان والعمل فقال: قال الأوزاعي: "لا يستقيم الإيمان إلا بالقول، ولا يستقيم الإيمان والقول إلا بالعمل، ولا يستقيم الإيمان والقول والعمل إلا بنية موافقة للسنة، وكان من مضى من سلفنا لا يفرقون بين الإيمان والعمل، والعمل من الإيمان، والإيمان من العمل، وإنما الإيمان اسم يجمع هذه الأديان اسمها، ويصدق العمل، فمن آمن بلسانه وعرف بقلبه وصدق بعمله فتلك العروة الوثقى التي لا انفصام لها، ومن قال بلسانه ولم يعرف بقلبه ولم يصدق بعمله لم يقبل منه، وكان في الآخرة من الخاسرين".¹⁵⁴

وقال الحافظ ابن رجب الحنبلي (ت: 795هـ): "والمشهور عن السلف وأهل الحديث أن الإيمان: قول وعمل ونية، وأن الأعمال كلها داخلية في مسمى الإيمان، وحكى الشافعي على ذلك إجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم ممن أدركهم وأنكر السلف على من أخرج الأعمال عن الإيمان إنكاراً شديداً، ومن أنكر ذلك على قائله، وجعله قولاً محدثاً: سعيد بن جبير، وميمون بن مهران، وقتادة، وأيوب السختياني، وإبراهيم النخعي، والزهري، ويحيى بن أبي كثير، وغيرهم. وقال الثوري: هو رأي محدث، أدركنا الناس على غيره. وقال الأوزاعي: كان من مضى ممن سلف لا يفرقون بين الإيمان والعمل، وكتب عمر بن عبد العزيز إلى أهل الأمصار: أما بعد، فإن للإيمان فرائض وشرائع وحدوداً وسنناً، فمن استكملها، استكمل الإيمان ومن لم يستكملها، لم يستكمل الإيمان".¹⁵⁵

¹⁵³ قال الذهبي: "الإمام القدوة، العابد الفقيه المحدث، شيخ العراق أبو عبد الله، عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَرِي الحنبلي، ابن بطة، مصنف كتاب: "الإبانة الكبرى" في ثلاث مجلدات، قال عبد الواحد بن علي العكبري: لم أر في شيوخ الحديث ولا في غيرهم أحسن هيئة من ابن بطة رحمه الله، قال الخطيب: حدثني أبو حامد الدلوي، قال: لما رجع ابن بطة من الرحلة لازم بيته أربعين سنة، لم يُرَ في سوق ولا رُئي مفطراً إلا في عيد، وكان أماراً بالمعروف، لم يبلغه خبر منكر إلا غيره، قال العتيقي: توفي ابن بطة وكان مستجاب الدعوة في الحرم سنة سبع وثمانين وثلاث مائة" انظر: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، ج 16، ص 530.

¹⁵⁴ ابن بطة، عبيد الله بن محمد بن بطة العُكْبَرِي الحنبلي، الإبانة عن شريعة الفرق الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، تحقيق: رضا معطي، (الرياض: دار الراجعية للنشر، ط 2، 1994هـ)، ج 2، ص 807.

¹⁵⁵ ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن شهاب الدين بن أحمد بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تحقيق: ماهر ياسين الفحل، (دمشق: دار ابن كثير، ط 1، 2008م)، ص 82.

وقال أبو بكر الآجري (ت:360هـ) صاحب كتاب الشريعة: "اعلموا رحمنا الله وإياكم أن الذي عليه علماء المسلمين أن الإيمان واجب على جميع الخلق، وهو تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح، ثم اعلّموا أنه لا تجزئ المعرفة بالقلب والتصديق إلا أن يكون معه الإيمان باللسان نطقاً، ولا تجزئ معرفة بالقلب، ونطق باللسان، حتى يكون عمل بالجوارح، فإذا كملت فيه هذه الثلاث الخصال: كان مؤمناً دل على ذلك القرآن، والسنة، وقول علماء المسلمين".¹⁵⁶

المبحث الخامس: زيادة التصديق القلبي ونقصانه عند ابن حزم

ينسب ابن حزم نفسه إلى مذهب أهل الحديث، وهم مطبقون على أن الإيمان قول وعمل يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، والعمل في الإيمان عندهم ليس مقتصرًا على أعمال الجوارح فقط، بل يتضمن كذلك تصديق القلب وأعماله: كالخوف والرجاء والمحبة والرغبة والرغبة والإخلاص والتوكل... وكما أن الزيادة والنقصان تكون في أعمال الجوارح الظاهرة، فإنها تكون عندهم كذلك في تصديق القلب وفي أعماله كذلك، غير أن ابن حزم يرى أن الزيادة والنقصان تكون في أعمال الجوارح فقط ولا تكون في تصديق القلب، وهذا ما سيتم مناقشته في هذا المبحث.

المطلب الأول: أدلة ابن حزم على عدم زيادة التصديق القلبي ونقصانه

استدل ابن حزم على عدم زيادة التصديق القلبي بدليل عقلي، ملخصه أن التصديق القلبي بأي شيء كان لا يمكن أن يقع فيه زيادة أو نقصان، ومن ضمن ذلك التصديق بالتوحيد والنبوة، فبحسب رأيه أن القسمة العقلية تقتضي في موقف العبد تجاه ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة أقسام؛ إما أن يصدق وإما أن يكذب وإما أن يشك والشك منزلة بين التصديق والتكذيب، ويرى ابن حزم أنه من المستحيل أن يكون المؤمن شاكاً أو مكذباً بما يصدق به، فلم يبق إلا أنه مصدق بلا شك، ولا يجوز أن يكون هناك تصديق أكثر من تصديق آخر لأن التصديق بحسب رأيه كل لا يتجزأ، فإذا دخلته داخله خرج العبد من دائرة التصديق إلى دائرة الشك، لأن التصديق قطع ويقين بصحة ما يصدق به، ولذلك فإن التصديق لا يناسبه التفاضل

¹⁵⁶ الآجُرِّي، أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله، الشريعة، تحقيق: عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي، (الرياض: دار الوطن، ط2، 1999م)، ج2، ص611.

بحسب رأيه، إذ من لم يقطع فقد شك ومن شك فليس مصدقا، وإذا لم يكن مصدقا فليس مؤمناً.

وبناء على ذلك بحسب رأيه فإن الزيادة في الإيمان التي ذكرها الله تبارك وتعالى في كتابه، ليست في الاعتقاد والتصديق القلبي وإنما تحمل على زيادة الأعمال فقط كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون﴾ [التوبة: 124].

ويرى ابن حزم أن من تأول زيادة الإيمان في هذه الآية على أنه تصديق الصحابة بأمر غيبي جديد اطلعهم الله عليه، جاء به الوحي ولم يكونوا يعرفونه من قبل، تأويل غير صحيح؛ لأن المسلمين بحسب رأيه في أول إسلامهم مصدقون بكل ما سيأتيهم به النبي صلى الله عليه وسلم فلا يزيدهم نزول الآية تصديقا لم يكونوا قد اعتقدوه، وبناء عليه فإن الإيمان الذي ازداده المؤمنون بهذه الآية هو العمل بها ولا شيء غيره، إذ الزيادة لا تكون إلا في كمية عدد ولا تكون فيما سواه، ولا عدد للاعتقاد ولا كمية له، وإنما الكمية والعدد في الأعمال والأقوال.

ويضيف ابن حزم بأن من ذهب إلى أن تلاوتهم لهذه الآية هي نفسها من زيادة الإيمان، فقوله صحيح لأن التلاوة عمل بجراحة اللسان وليست إقرارا اعتقاديا، وعمل الجوارح داخل في الإيمان عنده.

واستدل بدليل ثان على أن الإيمان لا يتجزأ، بأن من لم يصدق بآية من القرآن أو سورة منه وصدق بسائره بطل إيمانه.¹⁵⁷

المطلب الثاني: نقد أدلة ابن حزم في عدم زيادة الإيمان القلبي

يلاحظ ابتداءً أن حجة ابن حزم في عدم زيادة الإيمان ونقصانه القلبي مقتضبة ومتعارضة كل التعارض مع الحس، إذ الإنسان يجد في نفسه أن علمه وتصديقه ويقينه بالأخبار والقضايا والمسائل الغيبية يتفاضل حاله فيها وليس هو على درجة واحدة، ومن ينكر هذا يخشى عليه من الوقوع في المكابرة والسفسطة دون أن يشعر.

¹⁵⁷ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص127-129.

والأمر الثاني أن هذا القول مخالف لتعدد مراتب اليقين التي ورد ذكرها في كتاب الله، وما اليقين إلا التصديق القلبي الجازم، فاليقين في كتاب الله ثلاث مراتب وهي: علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، وقد استدل بهذا الدليل جمع من أهل العلم وأشاروا إليه باختصار دون تفصيل، ولذلك سنبدأ أولاً ببيان هذا الدليل ثم نردفه بذكر كلام العلماء الذين خالفوا ابن حزم في مقالته هذه، ولعل من خير من شرح مراتب اليقين ابن القيم في كتابه التبيان في أيمان القرآن قال ابن القيم: "ذكر الله سبحانه في كتابه مراتب اليقين، وهي ثلاثة: حق اليقين، وعلم اليقين، وعين اليقين، كما قال تعالى: ﴿كَأَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ 5 ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ 6 ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ [التكاثر: 5-7]، فهذه ثلاث مراتب لليقين:

أولها: علمه؛ وهو التصديق التام به، بحيث لا يعرض له شك ولا شبهة تقدح في تصديقه، كعلم اليقين بالجنة مثلاً، وتيقنهم أنها دار المتقين ومقر المؤمنين، فهذه مرتبة العلم؛ لتيقنهم أن الرسل أخبروا بها عن الله، وتيقنهم صدق المخبر.

المرتبة الثانية: عين اليقين؛ وهي مرتبة الرؤية والمشاهدة، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ [التكاثر: 7]، وبين هذه المرتبة والتي قبلها فرق ما بين العلم والمشاهدة؛ فعلم اليقين للسمع، وعين اليقين للبصر، وفي المسند للإمام أحمد مرفوعاً: "ليس الخبر كالمعاينة".¹⁵⁸ وهذه المرتبة هي التي سأها إبراهيم الخليل عليه السلام أن يريه الله كيف يحيي الموتى؛ ليحصل له مع علم اليقين عين اليقين، فكان سؤاله زيادة لنفسه، وطمأنينة لقلبه، فيسكن القلب عند المعاينة، ويطمئن لقطع المسافة التي بين الخبر والعيان، وعلى هذه المسافة أطلق النبي صلى الله عليه وسلم لفظ الشك حيث قال: نحن أحق بالشك من إبراهيم¹⁵⁹، ومعاذ الله أن يكون هناك شك منه، ولا من إبراهيم عليهما السلام، وإنما هو عين بعد علم، وشهود بعد خبر، ومعاينة بعد سماع.

¹⁵⁸ أحمد بن حنبل، المسند، مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، حديث رقم: 1842، ج3، ص341.

¹⁵⁹ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأنبياء، باب: قَوْلُهُ عز وجل: ﴿وَنَبِّئُهُمْ عَنْ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الحجر: 51]، حديث رقم: 3192، ج3، ص1233.

المرتبة الثالثة: مرتبة حق اليقين؛ وهي مباشرة الشيء بالإحساس به، كما إذا دخلوا الجنة وتمتعوا بما فيها، فهم في الدنيا في مرتبة علم اليقين، وفي الموقف حين تزلف وتقرب منهم حتى يعاينوها في مرتبة عين اليقين، وإذا دخلوها وباشروا نعيمها في مرتبة حق اليقين.

ومباشرة المعلوم تارة تكون بالحواس الظاهرة، وتارة تكون بالقلب، فلهذا قال: ﴿وَأِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ﴾ [الحاقة: 51]، فإن القلب يباشر الإيمان به ويخالطه كما يباشر بالحواس ما يتعلق بها، فحينئذ يخالط بشاشته القلوب، ويبقى لها حق اليقين، وهذه أعلى مراتب الإيمان وهي الصديقية التي تتفاوت فيها مراتب المؤمنين، وقد ضرب بعض العلماء للمراتب الثلاث مثالا؛ فقال: إذا قال لك من تجزم بصدقه: عندي غسل أريد أن أطعمك منه، فصدقته؛ كان ذلك علم اليقين، فإذا أحضره بين يديك صار ذلك عين اليقين، فإذا ذقته صار ذلك حق اليقين".¹⁶⁰

وهذا جواب تفصيلي من ابن القيم يدل دلالة واضحة على أن التصديق القلبي قابل للزيادة والنقصان، وهذا رد قوي على ابن حزم الذي ذهل في هذه المسألة عن الدليل القرآني على غير عادته، وأما استدلاله على عدم تجزئ الإيمان بأن من لم يصدق بآية من القرآن أو سورة منه وصدق بسائره بطل إيمانه، فالرد عليه بأن العلماء يتكلمون في تفاوت الإيمان زيادة ونقصانا بين المكلفين الذين ثبت إيمانهم الواجب، وأما من أنكر آية أو سورة فلا يسمى مؤمنا أصلا حتى نبحت هل يزيد إيمانه وينقص أو لا.

ومن أهل العلم الذين خالفوا ابن حزم في هذه المسألة وذهبوا إلى أن التصديق القلبي يزيد وينقص: الإمام أحمد بن حنبل، والإمام أبو الحسن الأشعري، والنووي، وتقي الدين ابن تيمية، وتقي الدين السبكي، وعضد الدين الإيجي، والحافظ ابن حجر العسقلاني، والشريف الجرجاني، والسعد التفتازاني، وإبراهيم اللقاني، وإبراهيم الباجوري، وفيما يلي نورد نصوصهم في ذلك:

أما الإمام أحمد فقد روى ذلك عنه أبو بكر الخلال في السنة من طريق أبي بكر المؤودي قال: "قلت لأبي عبد الله: في معرفة الله عز وجل في القلب، يتفاضل فيه؟ قال: نعم، قلت: ويزيد؟ قال: نعم".¹⁶¹

¹⁶⁰ ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر الزرعي، التبيان في أيمان القرآن، تحقيق: عبد الله بن سالم البطاطي، (الرياض: دار

عطاءات العلم، ط4، 2019م)، ص284.

¹⁶¹ الخلال، السنة، ج3، ص580.

وقال الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله: "وأجمعوا على أن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وليس نقصانه عندنا شك فيما أمرنا بالتصديق به، ولا جهل به، لأن ذلك كفر، وإنما هو نقصان في مرتبة العلم وزيادة البيان كما يختلف وزن طاعتنا وطاعة النبي صلى الله عليه وسلم وإن كنا جميعاً مؤديين للواجب علينا".¹⁶²

وقال العضد الإيجي (ت: 756هـ): "الإيمان هل يزيد وينقص؟ أثبتته طائفة، ونفاه آخرون، قال الإمام الرازي وكثير من المتكلمين: هو فرع تفسير الإيمان، فإن قلنا: هو التصديق فلا يقبلهما؛ لأن الواجب هو اليقين، وأنه لا يقبل التفاوت؛ لأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض، وهو ولو أبعد وجه ينافي اليقين، وإن قلنا: هو الأعمال فيقبلهما، وهو ظاهر، والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين:

الأول: القوة والضعف، قولكم: الواجب اليقين، والتفاوت لاحتمال النقيض، قلنا: لا نسلم أن التفاوت لذلك، ثم ذلك يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء، وأنه باطل إجماعاً، ولقول إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيْطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: 260]، والظاهر أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين.

الثاني: التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به، جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال، والنصوص دالة على قبوله لهما".¹⁶³

وقال الجرجاني (ت: 816هـ): "كون التصديق الإيماني قابلاً للزيادة واضح وضوحاً تاماً... (ثم قال:) ولا شك أن التصديقات التفضيلية تقبل الزيادة فكذا الإيمان، والنصوص كنحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال: 2]، دالة على قبوله لهما، أي: قبول الإيمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني، كما أن نص قوله: ﴿وَلَكِنْ لِيْطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: 260]، دل على قبوله لهما بالوجه الأول".¹⁶⁴

¹⁶² الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر باب الأبواب، ص 155.

¹⁶³ الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، **المواقف في علم الكلام**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، (بيروت: دار الجيل، ط 1، 1997م)، ج 3، ص 542.

¹⁶⁴ الجرجاني، علي بن محمد بن علي الشريف الحسني، **شرح المواقف**، تحقيق: محمد بدر الدين النعساني، (مصر: مطبعة السعادة، ط 1، 1907م)، ج 8، ص 331.

وقال الباجوري: "الأصح أن التصديق القلبي يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة وعدمها، وقد يزيد أيضا بمحض التجلي كما سبق، ولهذا كان إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعتريه الشبه".¹⁶⁵

وقال السعد التفتازاني: "والجمهور على أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص لما أنه التصديق البالغ حد اليقين، وإنما يتفاوت إذا جعل اسما للطاعات ورُدَّ بأن اليقين أيضا يتفاوت قوة وضعفا، وبأن إيمان آحاد الأمة لا يساوي إيمان الأنبياء قطعا، وأن ظاهر الكتاب والسنة قبول الزيادة والنقصان ﴿وَإِذَا ثَلَيْتَ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال:2]، ﴿لِيَزِدَّوْا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ [الفتح:4]، ﴿وَيَزِدَّ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا﴾ [المدثر:31]، وفي الحديث: إن الإيمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار¹⁶⁶ والحمل على الزيادة بحسب الدوام والثبات والأعداد، أو بحسب زيادة المؤمن به عند ملاحظة التفاصيل أو زيادة الآثار والأنوار تكلف".¹⁶⁷

وقال النووي (ت:676هـ) في شرح مسلم: "والأظهر والله أعلم أن نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الأدلة، ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم، بحيث لا تعتريهم الشبه ولا يترزل إيمانهم بعارض، بل لا تزال قلوبهم منسرحة نيرة وإن اختلفت عليهم الأحوال، وأما غيرهم من المؤلفين ومن قاربهم ونحوهم فليسوا كذلك، فهذا مما لا يمكن إنكاره".¹⁶⁸

¹⁶⁵ الباجوري، إبراهيم بن محمد، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، تحقيق: أحمد محمد خير الخطيب، (لبنان: دار تحقيق الكتاب، ط1، 2018م)، ص145.

¹⁶⁶ رواه بهذا اللفظ: أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: عدد من الباحثين، (جدة: دار التفسير، ط1، 2015م)، ج9، ص446، وقال المحقق: "فيه من لم أجده"، وقال ابن القيم في المنار المنيف: "وكل حديث فيه أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص فكذب مُتَعَلِّقٌ، وقابل من وَضَعَهَا طائفةٌ أخرى، فوضعوا أحاديث على رسول الله أنه قال: الإيمان يزيد وينقص، وهذا كلام صحيح، وهو إجماع السلف، حكاه الشافعي وغيره، ولكن هذا اللفظ كذبٌ على رسول الله". انظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، تحقيق: يحيى بن عبد الله الثمالي، (الرياض: دار عطاءات العلم، ط4، 2019م)، ص114.

¹⁶⁷ التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، تهذيب المنطق والكلام، تحقيق: عبد القادر معروف الكردي، (مصر: مطبعة السعادة، ط1، 1912م)، ص118.

¹⁶⁸ النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ)، ج1، ص148.

وقال النووي في شرحه على البخاري: "والناس يتفاضلون في تصديق القلب على قدر علمهم ومعاينتهم فمن زيادته بالعلم قوله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا﴾ [التوبة: 124]، ومن المعاينة قوله تعالى: ﴿لَتَرُوهُنَّ عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ [التكاثر: 7]، فجعل له مزية على علم اليقين والله أعلم، وهذا التأويل هو الصحيح المختار".¹⁶⁹

ونقل الحافظ ابن حجر في الفتح كلام النووي من شرح مسلم مقرا له ثم قال: "ويؤيده أن كل أحد يعلم أن ما في قلبه يتفاضل، حتى إنه يكون في بعض الأحيان الإيمان أعظم يقينا وإخلاصا وتوكلا منه في بعضها، وكذلك في التصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها"¹⁷⁰ وقال اللقاني (ت: 1041هـ): "الحق كما قاله النووي وجماعة محققون من علماء الكلام: أن الإيمان بمعنى التصديق القلبي يزيد وينقص أيضاً بكثرة النظر ووضوح الأدلة، وعدم ذلك، ولهذا كان إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعتريه الشبه، ويؤيده: أن كل أحد يعلم أن ما في قلبه يتفاضل حتى يكون في بعض الأحيان أعظم يقيناً وإخلاصاً منه في بعضها، فكذلك التصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها، قلت: وما اعترض عليه به من أنه متى قبل ذلك كان شكاً، فمدفوع بأن مراتب اليقين متفاوتة إلى علم اليقين، وحق اليقين، وعين اليقين مع أنها لا شك معها".¹⁷¹

وأورد ابن تيمية دليلاً قوياً يظهر الفرق بين علم اليقين وعين اليقين، استنبطه من قصة نبي الله موسى عليه السلام، وتحديدًا في الفرق بين ردة فعله عندما أبلغه الله تبارك وتعالى بأن قومه قد عبدوا العجل، وردة فعله عندما عاين ذلك بنفسه، قال ابن تيمية: "ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: ليس المخبر كالمعاين".¹⁷²، فإن نبي الله موسى عندما أخبره ربه أن قومه عبدوا العجل لم يلق الألواح، فلما رآهم قد عبدوه ألقاها، وليس ذلك لشك موسى في خبر الله لكن المخبر وإن جزم بصدق المخبر فقد لا يتصور المخبر به في نفسه كما يتصوره إذا عاينه،

¹⁶⁹ النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، شرح البخاري، تحقيق: أبو قتيبة الفارابي (الرياض: دار طيبة، ط1، 2008م)، ج1، ص711.

¹⁷⁰ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري، ج1، ص64.

¹⁷¹ إبراهيم اللقاني، هداية المرید لجوهرة التوحيد، تحقيق: محمد الخطيب، (لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 2012م)، ص85.

¹⁷² أحمد بن حنبل، المسند، مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، حديث رقم: 1842، ج3، ص341.

بل يكون قلبه مشغولا عن تصور المخبر به وإن كان مصدقا به، ومعلوم أنه عند المعاينة يحصل له من تصور المخبر به ما لم يكن عند الخبر، فهذا التصديق أكمل من ذلك التصديق".¹⁷³

ونختم بكلام تقي الدين السبكي (ت: 756هـ) في فتاويه حيث قال: "والمعرفة يتفاوت الناس فيها تفاوتاً كثيراً... وأعلى الخلق معرفة النبي صلى الله عليه وسلم ثم الأنبياء والملائكة على مراتبهم، وأدنى المراتب الواجب الذي لا بد منه في النجاة من النار وفي عصمة الدم، وبين ذلك وسائط كثيرة منها واجب، ومنها ما ليس بواجب، وكل ذلك داخل في اسم الإيمان".¹⁷⁴

وبناء على هذه النقول المتعددة عن أهل العلم، وهذه الاستدلالات القوية يمكننا ترجيح مذهب الجمهور في أن التصديق القلبي يزيد وينقص.

المبحث السادس: الفرق بين الإيمان والإسلام عند ابن حزم

تعد مسألة الفرق بين الإيمان والإسلام من المسائل المشهورة جداً بين أهل العلم، وقد اختلفت فيها أنظارهم، وفي هذا المبحث سنذكر ما ورد في المسألة من أقوال، ثم نذكر أي هذه الأقوال هو الأرجح.

المطلب الأول: ذكر الأقوال في المسألة

تعد هذه المسألة من المسائل التي اختلفت فيها أقوال أهل القبلة قديماً وحديثاً، غير أن الخلاف فيها هين ولا يصل إلى درجة تبديع المخالف أو تضليله، وقد اقتصر ابن حزم على ذكر الخلاف في قولين فقط في هذه المسألة:

القول الأول: أن هناك اختلافاً في المعنى بين الإيمان والإسلام.

القول الثاني: أن الإيمان والإسلام لفظان مترادفان ولا خلاف بينهما.

وقد أجمل ابن حزم الكلام عن الاختلاف في المعنى بين الإيمان والإسلام، ولم يفصل في وجوه هذا الاختلاف ولا في الأقوال المندرجة تحته، ولم يورد آراء النظار فيه ولم ينسبه إلى أحد، غير أنه نصر القول بالترادف بين الإيمان والإسلام ودلل عليه، ولم يذكر من قال به قبله، وهذا القول الذي اختاره ابن حزم ينسب إلى الإمام البخاري ومحمد بن نصر المروزي وابن منده، وابن عبد البر.

¹⁷³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 7، ص 234.

¹⁷⁴ تقي الدين السبكي، فتاوى السبكي، ص 57.

وأما الأقوال الأخرى في المسألة التي تندرج تحت القول بالاختلاف بين الإيمان والإسلام والتي لم يتطرق إليها ابن حزم على جهة التفصيل فهي ثلاثة أقوال:

الرأي الأول: وهو قول أبي بكر الباقلاني، وظاهر كلامه أن بين الإيمان والإسلام عموم وخصوص مطلق، أي أن كل إيمان إسلام وليس كل إسلام إيمان، قال في التمهيد: "فإن قال قائل ما الإسلام عندكم؟ قل له: الإسلام هو الانقياد والاستسلام، وكل طاعة انقاد العبد بها لربه تعالى، واستسلم فيها لأمره فهي إسلام، والإيمان خصلة من خصال الإسلام، وكل إيمان إسلام، وليس كل إسلام إيماناً".¹⁷⁵

الرأي الثاني: أن الإسلام هو الكلمة أي الشهادتان والإيمان هو العمل وينسب هذا القول إلى الإمام محمد بن شهاب الزهري (ت: 124هـ).¹⁷⁶

الرأي الثالث: أن الإسلام والإيمان لفظان إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا؛ فعند اجتماعهما واقتران الكلام عليهما معا في سياق واحد يفترقا في المعنى، فيكون الإيمان بمعنى الأعمال القلبية الباطنة ويكون الإسلام بمعنى أعمال الجوارح الظاهرة، وعند افتراقهما أي إذا ورد ذكر أحدهما دون الآخر في آية أو حديث فإنهما يتفقان في المعنى ويتضمن أحدهما الآخر. وتعد هذه المسألة من المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، فقد نقل اللقاني في شرحه على جوهرته الخلاف، غير أنه اعتبره خلافا لفظيا فقال: "ذهب جمهور الأشاعرة إلى تغايرهما أيضا إذ مفهوم الإيمان تصديق القلب بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم مما علم من الدين بالضرورة، بمعنى إذعانه له وتسليمه إياه، ومفهوم الإسلام: امتثال الأوامر والنواهي ببناء العمل على ذلك الإذعان، فهما مختلفان وإن تلازما شرعا بحيث لا يوجد مسلم ليس بمؤمن ولا مؤمن ليس بمسلم، وذهب جمهور الماتريدية والمحققون من الأشاعرة إلى اتحاد مفهوميهما، بمعنى وحدة ما يراد منهما في الشرع وتساويهما بحسب الوجود بمعنى أن كل

¹⁷⁵ الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، (لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1987م)، ص329.

¹⁷⁶ انظر: المروزي، محمد بن نصر، تعظيم قدر الصلاة، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، (السعودية: مكتبة الدار، ط1، 1406هـ)، ج2، ص506.

من اتصف بأحدهما فهو متصف بالآخر شرعا، ولا شك على هذا أن الخلاف لفظي باعتبار المال".¹⁷⁷

المطلب الثاني: أرجح الأقوال في المسألة

ولعل أعدل الأقوال في المسألة هو الرأي الثالث الذي يجمع به بين القولين الأول والثاني، فمن المتقرر عند أهل العلم أن الأعمال خير من الإهمال، والجمع خير من الترجيح، فإعمال جميع الأدلة خير من العمل ببعضها وإهمال العمل بالبعض الآخر، والجمع بين الأقوال والتأليف بينها أولى من الأخذ بقول ونبد الآخر، والقول الثالث الذي يذهب إلى أن الإيمان والإسلام قولان إذا اجتماعا افترقا وإذا افترقا اجتماعا قول يجمع بين القول الأول والثاني ويألف بينهما، قال الحافظ ابن حجر العسقلاني: "وقد حكى ذلك الإسماعيلي¹⁷⁸ عن أهل السنة والجماعة قالوا: إنهما تختلف دلالتهما بالاقتران، فإن أفرد أحدهما دخل الآخر فيه، وعلى ذلك يحمل ما حكاه محمد بن نصر وتبعه ابن عبد البر عن الأكثر أنهم سواهما بينهما على ما في حديث عبد القيس، وما حكاه اللالكائي، وابن السمعاني عن أهل السنة أنهم فرقوا بينهما على ما في حديث جبريل، والله الموفق".¹⁷⁹

وقد اختار هذا القول جمع من المحققين، وفحوى هذا القول أن الإيمان والإسلام لفظان إذا اجتماعا في نص واحد كآية أو حديث في سياق واحد، افترقا في المعنى فيكون الإسلام بمعنى الأعمال الظاهرة، كالنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصوم والحج... ويكون الإيمان بمعنى

¹⁷⁷ إبراهيم اللقاني، هداية المريد لجوهرة التوحيد، ص 81.

¹⁷⁸ أبو بكر الإسماعيلي صاحب كتاب: اعتقاد أئمة الحديث، وكتاب: المستخرج على صحيح البخاري، هو: أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن العباس، أبو بكر الإسماعيلي، إمام أهل جرجان والمرجوع إليه في الفقه والحديث وصاحب التصانيف، ولد سنة سبع وسبعين ومائتين، روى عنه الحاكم وأبو بكر البرقاني وخلق سواهم، وجمع بين الفقه والحديث ورياسة الدين والدنيا، وقال الدارقطني كنت عزمت غير مرة أن أرحل إلى أبي بكر الإسماعيلي فلم أرزق، وقال الحسن بن علي الحافظ: كان الواجب للإسماعيلي أن يصنف لنفسه سننا ويختار على حسب اجتهاده، فإنه كان يقدر عليه لكثرة ما كان كتب، ولغزارة علمه وفهمه وجلالته، وما كان ينبغي أن يتبع كتاب محمد بن إسماعيل فإنه كان أجل من أن يتبع غيره أو كما قال، وقال أبو عبد الله الحاكم: كان أبو بكر واحد عصره وشيخ المحدثين والفقهاء وأجلهم في الرياسة والمروءة والسخاء ولا خلاف بين عقلاء الفريقين من أهل العلم فيه. انظر: تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 3، ص 7.

¹⁷⁹ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري، ج 1، ص 115.

الأعمال القلبية الباطنة كالتصديق والاقرار والرضى والقبول والإخلاص والنية والتوكل والخوف والرجاء وغير ذلك من أفعال القلوب، ومثال اجتماعهما في نص واحد قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الحجرات: 14].

وأما إذا افترق لفظ الإيمان والإسلام، بأن يأتي أحد اللفظين في نص ويأتي الآخر في نص آخر فإن أحدهما يتضمن الآخر، كقوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [الحج: 78]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُخَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: 28].

فلفظ المسلمين في الآية الأولى يتضمن معناه المؤمنين، ولفظ المؤمنون في الآية الثانية يتضمن معناه المسلمين، وذلك أن من الأسماء ما يشتمل معناه على معانٍ متعددة عند إطلاقه، وإذا قرن باسم آخر صار يدل على بعض تلك المعاني فقط، ويصبح الاسم المقرون به يدل على باقي تلك المعاني، كلفظي البر والتقوى، والفسوق والعصيان والفقير والمسكين، يقول ابن القيم وهو يتكلم عن اسمي البر والتقوى: وإذا أفرد كل واحد من الاسمين دخل في مسمى الآخر، إما تضمناً وإما لزوماً، ودخوله فيه تضمناً أظهر؛ لأن البر جزء مسمى التقوى، وكذلك التقوى فإنه جزء مسمى البر، وكون أحدهما لا يدخل في الآخر عند الاقتران لا يدل على أنه لا يدخل فيه عند انفراد الآخر، ونظير هذا لفظ الإيمان والإسلام، والإيمان والعمل الصالح، والفقير والمسكين، والفسوق والعصيان، والمنكر والفاحشة، ونظائره كثيرة وهذه قاعدة جلية من أحاط بها زالت عنه إشكالات كثيرة أشكلت على كثير من الناس¹⁸⁰.

ويقول الحافظ ابن رجب الحنبلي في شرحه على حديث جبريل: "من الأسماء ما يكون شاملاً لمسميات متعددة عند إفراده وإطلاقه، فإذا قرُن ذلك الاسمُ بغيره صار دالاً على بعض تلك المسميات، والاسم المقرون به دالاً على باقيها؛ وهذا كاسم الفقير والمسكين، فإذا أفرد

¹⁸⁰ ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزُّرْعِي الدمشقي، الرسالة التبوكية، تحقيق: حماد سلامة، (الأردن: مكتبة المنار، ط1، 1989م)، ص14.

أحدهما دخل فيه كل من هو محتاج، فإذا قرن أحدهما بالآخر دل أحد الاسمين على بعض أنواع ذوي الحاجات والآخر على باقيها. فهكذا اسم الإسلام والإيمان، إذا أفرد أحدهما دخل فيه الآخر، ودل بانفراده على ما يدل عليه الآخر، فإذا قرن بينهما دل أحدهما على بعض ما يدل عليه بانفراده، ودل الآخر على الباقي".¹⁸¹

وبعد كلام له عن مذاهب العلماء في الفرق بين الإيمان والإسلام عاد فلخص المسألة بقوله: "والتحقيق في الفرق بينهما أن الإيمان هو تصديق القلب وإقراره ومعرفته، والإسلام هو استسلام العبد لله وخضوعه وانقياده له، وذلك يكون بالعمل، وهو الدين كما سمي الله تعالى في كتابه الإسلام ديناً وفي حديث جبريل سمي النبي صلى الله عليه وسلم الإسلام والإيمان والإحسان ديناً، وهذا أيضاً مما يدل على أن أحد الاسمين إذا أفرد دخل فيه الآخر، وإنما يفرق بينهما حيث قرن أحد الاسمين بالآخر، فيكون حينئذ المراد بالإيمان جنس تصديق القلب، وبالإسلام جنس العمل".¹⁸²

المطلب الثالث: مناقشة أدلة ابن حزم في قوله بالترادف بين الإيمان والإسلام بناء على القول الراجح

استدل ابن حزم على الترادف بين الإيمان والإسلام بأدلة نذكر منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِلَّا مَعَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الحجرات: 17]، وبقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [35] ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: 35-36]¹⁸³ وقال أن الإيمان يأتي بالمعنى الشرعي في ما يقابل الكفر والفسق ولذلك فهو والإسلام شيء واحد، وقد وردا في الآيتين في مسألة وموضوع واحد فدل ذلك على اتفاقهما في المعنى.¹⁸⁴

¹⁸¹ ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ص 83.

¹⁸² المصدر السابق، ص 85.

¹⁸³ انظر: ابن حزم، الدرة فيما يجب اعتقاده، ص 485.

¹⁸⁴ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج 3، ص 173.

ويجاء على استدلاله هذا بأن الآية الأولى مناقضة لمذهبه، إذ فيها دليل على التفريق بين الإيمان والإسلام لا كما زعم، وقد ورد في كتب التفسير أن الأعراب في هذه الآية هم أعراب من بني أسد، وفدوا على النبي صلى الله عليه وسلم فمنا علىه أنهم أسلموا، والتزموا في الظاهر بالشريعة طوعا دون قتال خلافا لغيرهم من القبائل، فأرشد الله تبارك وتعالى نبيه صلى الله عليه وسلم إلى تذكيرهم بما من الله عليهم من هداية قلوبهم إلى الإيمان الباطن، إذ هذا هو الأصل الذي يبنى عليه الإسلام الظاهر، هذا إن كانوا صادقين حقا في إسلامهم، لأن من الناس من يسلم في الظاهر وهو غير مؤمن في الباطن وهؤلاء هم المنافقون الذين يعدون كفارا عند الله تبارك وتعالى لعلمه بما في قلوبهم وإن أجريت عليهم أحكام الإسلام في الظاهر، وفي هذا تفريق بين الإسلام والإيمان، بأن الإسلام يطلق على الظاهر في حين يطلق الإيمان على الباطن إذا اجتماعا ذكرهما في نص واحد، وقد قرر الإمام الطبري هذا المعنى في تفسيره فقال: "قول تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: يَمُنُّ عَلَيْكَ هَؤُلَاءِ الْأَعْرَابُ يَا مُحَمَّدُ أَنْ أَسْلَمُوا ﴿قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾ [الحجرات:17]، يقول: بل الله يمين عليكم أيها القوم أن وفقكم للإيمان به وبرسوله ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، يقول: إن كنتم صادقين في قولكم آمنا، فإن الله هو الذي من عليكم بأن هداكم له، فلا تمنوا عليّ بإسلامكم، وذكر أن هؤلاء الأعراب من بني أسد، امتنوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: آمنا من غير قتال، ولم نقاتلك كما قاتلك غيرنا، فأنزل الله فيهم هذه الآيات".¹⁸⁵

وأما استشهاد بقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾³⁵ ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات:35-36]، فقد بين أهل العلم أن معنى الآية مخالف لما فهمه ابن حزم منها، وذلك أن الإخراج في الآية معناه النجاة، فالله تبارك وتعالى يخبرنا بأنه نجي من كان في قرية لوط ممن كان من المؤمنين ظاهرا وباطنا، وأن كل هؤلاء المؤمنين كانوا أهل بيت واحد، غير أن امرأة لوط كانت من أهل ذلك البيت مسلمة في الظاهر ولم تكن من المؤمنين الناجين لأنها كانت خائنة لزوجها تدل قومها على أضيافه، وظاهرها مع زوجها وأهل بيتها وباطنها مع قومها فكانت في الغابرين.

¹⁸⁵ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (القاهرة: دار الهجرة للطباعة، ط1، 2001م)، ج21، ص396.

فصح أن يسمى أهل البيت مسلمين لأن كل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمن، قال ابن القيم شارحاً لهذا المعنى الدقيق: "قال تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ 35 ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: 35-36]، ففرق بين الإسلام والإيمان هنا لسر اقتضاه الكلام، فإن الإخراج هنا عبارة عن النجاة فهو إخراج نجاة من العذاب، ولا ريب إن هذا مختص بالمؤمنين المتبعين للرسول ظاهراً وباطناً، وقوله تعالى ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: 36]، لما كان الموجودون من المخرجين أوقع اسم الإسلام عليهم لأن امرأة لوط كانت من أهل هذا البيت وهي مسلمة في الظاهر، فكانت في البيت الموجودين لا في القوم الناجين، وقد أخبر سبحانه عن خيانة امرأة لوط، وخيانتها أنها كانت تدل قومها على أضيافه وقلوبها معهم، وليست خيانة فاحشة، فكانت من أهل البيت المسلمين ظاهراً وليست من المؤمنين الناجين، ومن وضع دلالة القرآن وألفاظه مواضعها تبين له من أسرارهِ وحكمة ما ييهر العقول ويعلم أنه تنزيل من حكيم حميد".¹⁸⁶

الدليل الثاني: يرى ابن حزم أن الإسلام قد يأتي بمعنى الاستسلام ويطلق على من دخل في الإسلام خوف القتل وهو غير معتقد به، والإسلام بهذا المعنى هو النفاق وهو المقصود في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: 14].¹⁸⁷

ويرد على ابن حزم في هذا الاستدلال بأن هذا التفسير هو أحد وجوه تفسير الآية عند علماء التفسير، والوجه الثاني: هو الوجه الأرجح، وهو أن هؤلاء الأعراب لم يكونوا منافقين ولم يكونوا مؤمنين كاملي الإيمان، فهم أصحاب إيمان ضعيف وحالهم في ضعف الإيمان يشبه حال المسلم الزاني حالة تلبسه بالزنا، وقد وصف في الحديث بعدم الإيمان في هذه الحالة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن".¹⁸⁸ فينفى عن هؤلاء الأعراب الإيمان الكامل كما نفى عن المؤمن الزاني كمال الإيمان حال تلبسه بفعل الزنا، وقد اختار ابن كثير وابن القيم هذا الوجه فقال ابن كثير: "يقول تعالى منكراً على الأعراب الذين أول ما دخلوا في

¹⁸⁶ ابن القيم، الرسالة التبوكية، ص 71.

¹⁸⁷ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج 3، ص 173.

¹⁸⁸ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المظالم، باب: النهي بغير إذن صاحبه، حديث رقم: 2343، ج 2، ص 875.

الإسلام ادعوا لأنفسهم مقام الإيمان، ولم يتمكن الإيمان في قلوبهم بعد: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات:14]¹⁸⁹.

وقال ابن القيم: "فهؤلاء مسلمون، وليسوا بمؤمنين، لأنهم ليسوا ممن باشر الإيمان قلبه، فذاق حلاوته وطعمه وهذا حال أكثر المنتسبين إلى الإسلام، وليس هؤلاء كفاراً فإنه سبحانه أثبت لهم الإسلام بقوله: ﴿وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات:14] ولم يرد: قولوا بألسنتكم من غير مواطأة القلب، فإنه فرق بين قولهم آمنا وقولهم أسلمنا، ولكن لما لم يذوقوا طعم الإيمان، قال: ﴿لَمْ تُؤْمِنُوا﴾ [الحجرات:14]، ووعدهم سبحانه مع ذلك على طاعتهم أن لا ينقص من أجور أعمالهم شيئاً"¹⁹⁰.

فهؤلاء الأعراب كان عندهم أدنى ما يطلق عليه اسم الإيمان، وليس عندهم الإيمان الكامل المطلق، واستدل ابن القيم على ذلك بأدلة فقال: "ولهذا كان قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات:14]، نفياً للإيمان المطلق لا لمطلق الإيمان لوجوه، منها: أنه أمرهم أو أذن لهم أن يقولوا: أسلمنا، والمنافق لا يقال له ذلك، ومنها أنه قال: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ﴾، ولم يقل: قال المنافقون، ومنها أن هؤلاء هم الجفأة الذين نادوا رسول الله صلى الله عليه وسلم من وراء الحجرات، ورفعوا أصواتهم فوق صوته غلظة منهم وجفاء لا نفاقاً وكفراً، ومنها أنه قال: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾، ولم ينف دخول الإسلام في قلوبهم، ولو كانوا منافقين لنفى عنهم الإسلام كما نفى الإيمان، ومنها أنه قال: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً﴾ [الحجرات:14]، أي: لا ينقصكم، والمنافق لا طاعة له، ومنها أنه قال: ﴿يَمْنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمْنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ﴾ [الحجرات:17]، فأثبت لهم إسلاماً ونهاهم أن يمتنوا علي رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولو لم يكن إسلاماً صحيحاً لقال: لم تسلموا، بل أنتم كاذبون كما كذبهم في قولهم: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ [المنافقون:1]، لما لم تطابق شهادتهم اعتقادهم، ومنها: أنه قال: ﴿بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ﴾، ولو كانوا منافقين لما منَّ عليهم، ومنها أنه قال: ﴿أَنْ هَذَا كُمْ

¹⁸⁹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج7، ص389.

¹⁹⁰ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، مدارج السالكين في منازل السائرين، تحقيق: محمد عزيز شمس، (الرياض: دار عطاءات العلم، ط2، 2019م)، ج3، ص491.

لِلْإِيمَانِ ﴿ وَلَا يَنَافِي هَذَا قَوْلُهُ: ﴿لَمْ تُؤْمِنُوا﴾، فإنه نفي الإيمان المطلق، ومنَّ عليهم بهدايتهم إلى الإسلام الذي هو متضمِّنٌ لمطلق الإيمان".¹⁹¹

الدليل الثالث: استدلال ابن حزم بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: 85]، ويقول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة".¹⁹² وقرر بأن الإيمان هو الإسلام إذ لو أخذنا بظاهر الآية وظاهر الحديث فإن من يأتي بالإيمان ولم يأت بالإسلام لن يقبل منه وسيكون من الخاسرين.¹⁹³ ويغني عن الاستطراد في الرد على استدلال ابن حزم هذا، ما سبق من تقرير أن الإسلام إذا أطلق غير مقترن بالإيمان يراد به الدين كله، وهو بذلك يتضمن الإيمان قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19]، وقال تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3]، يقول الحافظ ابن رجب رحمه الله: "إذا أفرد كل من الإسلام والإيمان بالذكر، فلا فرق بينهما حينئذ، وإن قرن بين الاسمين كان بينهما فرق، والتحقيق في الفرق بينهما: أن الإيمان هو تصديق القلب وإقراره ومعرفته، والإسلام: هو استسلام العبد لله، وخضوعه وانقياده له، وذلك يكون بالعمل، وهو الدين كما سمي الله في كتابه الإسلام ديناً، وفي حديث جبريل سمي النبي صلى الله عليه وسلم الإسلام والإيمان والإحسان ديناً، وهذا أيضاً مما يدل على أن أحد الاسمين إذا أفرد دخل فيه الآخر، وإنما يفرق بينهما حيث قرن أحد الاسمين بالآخر، فيكون حينئذ المراد بالإيمان جنس تصديق القلب، وبالإسلام: جنس العمل".¹⁹⁴

الدليل الرابع: ذهب ابن حزم إلى أن حديث جبريل لا يدل على الاختلاف بين الإيمان والإسلام، وبحسب رأيه أن كل ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم أنه إسلام لم يقل إنه ليس إيماناً، وكل ما أخبر به النبي أنه إحسان لم يقل إنه ليس إسلاماً، وكل ذلك عنده شيء واحد،

¹⁹¹ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمد العمران، (الرياض: دار عطاءات العلم، ط5، 2019م)، ج4، ص1325.

¹⁹² البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب: إن الله يؤيد الدين بالرجل الفاجر، حديث رقم: 2897، ج3، ص1114.

¹⁹³ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص174.

¹⁹⁴ ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ص85.

فكل إيمان بحسب رأيه هو إسلام وإحسان، وكل إسلام ليس استسلاماً فهو إيمان وإحسان، وكل إحسان هو إيمان وإسلام.¹⁹⁵

ويرد على كلام ابن حزم هذا، بأن أهل العلم قد فرقوا بين الإيمان والإسلام والإحسان، فالإحسان شرعا هو: أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك، فهو درجة من الإيمان العالي، واليقين العظيم، تجعل المسلم يعبد الله تبارك وتعالى وهو مستحضر مراقبته له، فيشعره ذلك كأنه يرى الله سبحانه وتعالى، ويتيقن أن الله مُطَّلِعٌ عليه وناظرٌ إليه، مما يدفعه ذلك إلى دوام الطاعة، والنفرة من المعصية، وإذا أضفنا تعريف الإحسان هذا إلى ما سبق ذكره من الفرق بين الإيمان والإسلام واعتمادا على القول الذي رجحه المحققون من أهل العلم، فإن الإسلام والإيمان والإحسان إذا اجتمعوا في سياق واحد لا يكونون سواء، وإنما يكونون ثلاث درجات بعضها أخص من بعض كثلاث دوائر، أوسعها دائرة الإسلام وداخلها دائرة الإيمان وداخل دائرة الإيمان نجد دائرة الإحسان، ويعني ذلك أن كل محسن فهو مؤمن ومسلم، وكل مؤمن فهو مسلم، وليس كل مسلم مؤمن، وليس كل مؤمن محسن، قال ابن كثير في تفسيره لقوله تعالى ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات:14]: "وقد استفيد من هذه الآية الكريمة أن الإيمان أخص من الإسلام كما هو مذهب أهل السنة والجماعة، ويدل عليه حديث جبريل عليه السلام، حين سأل عن الإسلام، ثم عن الإيمان، ثم عن الإحسان، فترقى من الأعم إلى الأخص، ثم للأخص منه".¹⁹⁶

المبحث السابع: الاستثناء في الإيمان عند ابن حزم

سنطرح في هذا المبحث موضوع الاستثناء في الإيمان، ونذكر الأقوال الواردة في ذلك ونناقشها، مع التنبيه على تشدد بعض الحنفية في هذه المسألة، رغم أن الخلاف فيها سائغ لعدة اعتبارات.

المطلب الأول: معنى الاستثناء والأقوال الواردة فيه

الاستثناء في الإيمان هو أن يقول المكلف أنا مؤمن إن شاء الله، وهذه مسألة من المسائل الحادثة التي أثارها الجدل الدائر بين مرجئة الفقهاء الذين لا يدخلون عمل الجوارح في مسمى الإيمان،

¹⁹⁵ انظر: ابن حزم، الدرر فيما يجب اعتقاده، ص485.

¹⁹⁶ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج7، ص389.

وبين من يرى دخول العمل في الإيمان كركن من أركانه الثلاثة، وهي قول القلب وعمله وعمل اللسان وعمل الجوارح.

وأصل المسألة وبدايتها كانت شبهة أدلى بها مرجئة الفقهاء لنصرة مذهبهم، فقد كانوا يسألون مخالفيهم من أهل الحديث والذين كانوا يدخلون العمل في مسمى الإيمان: هل أنت مؤمن؟ فإن قال نعم، قيل له كيف تقول أنك مؤمن، وتدعي أن الإيمان قول وعمل، وأنت تجزم أنك لم تأت بجميع ما أمرت به من الأعمال؟ ويعدون هذه المحاورة حجة مسكتة يلزم منها الإقرار بأن الإيمان تصديق وقول فقط، ولعدم جزم أي إنسان بأنه أتى بجميع العمل وكل ما أمر به الشرع، وانتهاه عن كل ما نهى عنه الشرع، أستسيغ أن يجيب السائل عن هذا السؤال بقوله: أنا مؤمن إن شاء الله.

وقد لخص الآجزي المسألة، ولقّن من لا يحسن الإجابة عن سؤال: هل أنت مؤمن؟ فقال: "إذا قال لك رجل: أنت مؤمن؟ فقل: آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والموت والبعث من بعد الموت والجنة والنار، وإن أحببت ألا تجيبه تقول له: سؤالك إياي بدعة فلا أجيبك، وإن أجبتك فقلت: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى على النعت الذي ذكرناه، فلا بأس به، واحذر مناظرة مثل هذا؛ فإن هذا عند العلماء مذموم، واتبع من مضى من أئمة المسلمين تسلم إن شاء الله تعالى".¹⁹⁷

وقد كره جمع من أهل العلم سؤال الرجل لغيره: هل أنت مؤمن؟ فقال إبراهيم النخعي رحمه الله: "سؤال الرجل الرجل: أمؤمن أنت؟ بدعة".¹⁹⁸ وقال سفيان بن عيينة: "إذا سُئِلَ أمؤمن أنت؟ إن شاء لم يجبه، أو يقول سؤالك إياي بدعة، ولا أشك في إيماني".¹⁹⁹ وسئل أحمد بن حنبل عن الرجل يقال له: أمؤمن أنت؟ قال: "سؤاله إياك بدعة، ويقول: إن شاء الله".²⁰⁰ وقد اختلف في هذه المسألة على ثلاثة أقوال طرفان ووسط:

¹⁹⁷ الآجزي، الشريعة، ج2، ص667.

¹⁹⁸ المرجع السابق، ج2، ص670.

¹⁹⁹ المرجع السابق، ج2، ص661.

²⁰⁰ الحلال، السنة، ج3، ص601.

القول الأول: لا يجوز الاستثناء في الإيمان في الحاضر الحال وإنما يجوز الاستثناء في

الإيمان باعتبار الموافاة، أي باعتبار الحال التي يموت عليها العبد ويوافي بها ربه تبارك وتعالى وهذا أمر مجهول فيجوز له أن يستثني فيه، قال الباقلاني: "يجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يقول العبد: أنا مؤمن حقاً ويعني به في الحال، ويجوز أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، ويعني به في المستقبل، فأما في الماضي وفي الحال فلا يجوز أن يقول: إن شاء الله؛ لأن ذلك يكون شكاً في الإيمان، ولأن الاستثناء إنما يصح في المستقبل، ولا يصح في الماضي".²⁰¹

وقال الجويني: "إن قيل: قد أثر عن سلفكم ربط الإيمان بالمشيئة، وكان إذا سئل الواحد منهم عن إيمانه قال: إنه مؤمن إن شاء الله، فما محصول ذلك؟ قلنا: الإيمان ثابت في الحال قطعاً لا شك فيه، ولكن الإيمان الذي هو علم على الفوز وآية النجاة إيمان الموافاة، فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة، ولم يقصدوا التشكيك في الإيمان الناجز".²⁰²

القول الثاني: عدم جواز الاستثناء في الإيمان لأن الاستثناء شك في الإيمان، وقال

بهذا القول جمهور الحنفية والماتريدية، قال أبو منصور الماتريدي (ت: 333هـ): "الأصل عندنا قطع القول بالإيمان، وبالتسمي به بالإطلاق، وترك الاستثناء فيه".²⁰³، وقال التفتازاني: "ذهب كثير من السلف، وهو المحكي عن الشافعي رضي الله تعالى عنه، والمروني عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: أن الإيمان يدخله الاستثناء، فيقال: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، ومنعه الأكثرون وعليه أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه وأصحابه؛ لأن التصديق أمر معلوم لا تردد فيه عند تحققه، ومن تردد في تحققه له لم يكن مؤمناً قطعاً، وإذا لم يكن للشك والتردد فالأولى أن يترك، بل يقال: أنا مؤمن حقاً دفعا للإيهام".²⁰⁴

ومما يؤسف له غلو بعض الحنفية في هذه المسألة، إذ كفروا كل من استثنى في الإيمان وأبطلوا الصلاة وراءه، وحرّموا على الرجل الحنفي أن يزوج ابنته لرجل يستثنى في إيمانه، ولأن

²⁰¹ الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 57

²⁰² الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 308

²⁰³ أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، (مصر: دار الجامعات المصرية، دط، دت)، ص 388.

²⁰⁴ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، (باكستان: دار المعارف النعمانية، دط، 1981م)، ج 2، ص 263.

المذهب عند الشافعية جواز الاستثناء في الإيمان، فقد حرموا زواج المرأة الحنفية من الرجل الشافعي، وأجازوا للرجل الحنفي أن يتزوج من امرأة شافعية تنزيلاً لها منزلة المرأة الكتابية. غير أن المحققين من متأخريهم ولله الحمد استقبحوا هذا القول وغلطوه، وانكروا على القائلين به ونبهوا على شذوذه وبطلان.

قال ابن نجيم الحنفي (ت: 970هـ): "فاعلم أن عبارتهم قد اختلفت في هذه المسألة، فذهب طائفة من الحنفية إلى تكفير من قال: أنا مؤمن إن شاء الله، ولم يقيدوه بأن يكون شاكا في إيمانه، ومنهم الأتقاني في غاية البيان، وصرح في روضة العلماء بأن قوله: إن شاء الله، يرفع إيمانه، فيبقى بلا إيمان فلا يجوز الاقتداء به... وفي الخلاصة والبرزازية: من كتاب النكاح عن الإمام أبي بكر محمد بن الفضل من قال: أنا مؤمن إن شاء الله، فهو كافر، لا تجوز المناكحة معه، قال الشيخ أبو حفص في فوائده: لا ينبغي للحنفي أن يزوج بنته من رجل شفعوي المذهب! وهكذا قال بعض مشايخنا، ولكن يتزوج بنتهم، زاد في البرازية: تنزيلاً لهم منزلة أهل الكتاب! وذهب طائفة إلى تكفير من شك منهم في إيمانه بقوله: أنا مؤمن إن شاء الله على وجه الشك، لا مطلقاً، وهو الحق؛ لأنه لا مسلم يشك في إيمانه، وقول الطائفة الأولى: إنه يكفر، غلط؛ لأنه لا خلاف بين العلماء في أنه لا يقال: أنا مؤمن إن شاء الله، للشك في ثبوته للحال، بل ثبوته في الحال مجزوم به كما نقله المحقق ابن الهمام في المسيرة، وإنما محل الاختلاف في جوازه لقصد إيمان الموافاة، فذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى منعه، وعليه الأكثر، وأجازه كثير من العلماء منهم الشافعي وأصحابه لأن بقاءه إلى الوفاة عليه -وهو المسمى بإيمان الموافاة- غير معلوم، ولما كان ذلك هو المعتبر في النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم في ربطه بالمشيئة، وهو أمر مستقبل، فلا استثناء فيه اتباع لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا﴾ [23] إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴿[الكهف: 23-24]، وقال أئمة الحنفية: لما كان ظاهر التركيب الإخبار بقيام الإيمان به في الحال، مع اقتران كلمة الاستثناء به، كان تركه أبعد عن التهمة، فكان تركه واجبا، وأما من علم قصده فرمما تعتاد النفس التردد لكثرة إشعارها بتردها في ثبوت الإيمان واستمراره، وهذه مفسدة، إذ قد يجر إلى وجوده آخر الحياة الاعتياد... فالحاصل أنه لا فائدة في هذا الشرط، وهو قول الطائفة الثانية أن لا يكون شاكا في إيمانه، إذ لا مسلم يشك فيه، وأما التكفير بمطلق الاستثناء فقد علمت غلطه، وأصبح من ذلك من منع مناكحتهم،

وليس هو إلا محض تعصب، نعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، خصوصاً قد نقل الإمام السبكي في رسالة ألفها في هذه المسألة، أن القول بدخول الاستثناء في الإيمان هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الأشعرية والكلابية، قال: وهو قول سفيان الثوري، فالقول بتكفير هؤلاء من أقبح الأشياء".²⁰⁵

القول الثالث: جواز الاستثناء في الإيمان بعدة اعتبارات، ما عدا الاستثناء للشك في

الحال فإنه لا يجوز، ومن تلك الاعتبارات:

الاعتبار الأول: الاستثناء باعتبار المقصود بالإيمان وهو الإيمان المطلق التام الذي يتضمن فعل كل المأمورات وترك جميع المنهيات إذ لا يمكن لأحد أن يدعي أنه أتى بذلك، فجاز الاستثناء.

الاعتبار الثاني: بالنظر إلى احتمال قبول العمل أو عدم قبوله، فالعبد يعمل على وجلي وخوف ولا يدري أيتقبل منه أو لا، فجاز الاستثناء.

الاعتبار الثالث: تجنب تركية النفس والثناء عليها، فإن من السنة التواضع وترك العجب ودوام اتهام النفس بالنقص والتقصير فجاز الاستثناء.

الاعتبار الرابع: دلت الأدلة من الكتاب والسنة على جواز الاستثناء حتى في الأمور المتيقنة القطعية التي لا شك ولا ارتياب فيها كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح: 27]، فقد ورد في الآية الاستثناء في دخول المسجد الحرام مع علم الله تبارك وتعالى وكتابته أنهم سيدخلون المسجد الحرام آمنين، ومن الأدلة على ذلك من السنة النبوية دعاء النبي صلى الله عليه وسلم عند زيارة القبور فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج إلى المقبرة فقال: "السَّلَامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ

²⁰⁵ ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تحقيق: أحمد عزو عناية الدمشقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2002م)، ج2، ص86.

مؤمنين وإنّا إن شاء الله بكّم لاحقون".²⁰⁶ فقد استثنى النبي صلى الله عليه وسلم في اللاحق بالمؤمنين مع علمه صلى الله عليه وسلم أن كل نفس ذائقة الموت.

الاعتبار الخامس: يجوز الاستثناء باعتبار الموافاة، لعدم علم العبد بالعاقبة وما يختم له به في المستقبل، ويقصد المكلف بهذا الاستثناء باعتباره الموافاة، لعدم علم العبد بالعاقبة وما يختم له به في المستقبل، ويقصد المكلف بهذا الاستثناء أنه مؤمن إن ختم الله له بأعمال المؤمنين وإن كان مدونا في ديوان المؤمنين، وقد علم الله عباده أن يستثنوا إذا عزموا على فعل في المستقبل فقال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِّشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا ۖ﴾ [23] ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ۚ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنَّ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا﴾ [الكهف: 23-24].²⁰⁷ وقال ابن أبي العز الحنفي: "وأما من يجوز الاستثناء وتركه، فهم أسعد بالدليل من الفريقين، وخير الأمور أوسطها: فإن أراد المستثنى الشك في أصل إيمانه منع من الاستثناء، وهذا مما لا خلاف فيه، وإن أراد أنه مؤمن من المؤمنين الذين وصفهم الله في قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [2] الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [3] أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الأنفال: 2-4] ، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحجرات: 15]، فلا استثناء حينئذ جائز، وكذلك من استثنى وأراد عدم علمه بالعاقبة، وكذلك من استثنى تعليقا للأمر بمشيئة الله، لا شكاً في إيمانه، وهذا القول في القوة كما ترى".²⁰⁸

هذا فيما يتعلق بالاستثناء في الإيمان وأما الاستثناء في الإسلام فقد ذهب أصحاب هذا القول إلى عدم جواز الاستثناء فيه، لأن معاملة المكلف معاملة المسلم في أحكام الدنيا متوقف على تلفظه بالشهادتين وإقراره بانتسابه إلى دين الإسلام بلسانه.

ومن الأدلة التي استدل بها على جواز قول: أنا مسلم من غير استثناء قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [فصلت: 33]، وقوله

²⁰⁶ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء، حديث رقم: 249، ج3، ص218.

²⁰⁷ انظر: محمد بن محمود آل خضير، الإيمان عند السلف، ج1، ص93-94.

²⁰⁸ ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ج2، ص498.

تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: 14]، قال ابن تيمية: "وهذه الآية مما احتج بها أحمد بن حنبل وغيره على أنه يستثنى في الإيمان دون الإسلام، وأن أصحاب الكبراء يخرجون من الإيمان إلى الإسلام، قال الميموني: سألت أحمد بن حنبل عن رأيه في أنا مؤمن إن شاء الله؟ فقال: أقول: مؤمن إن شاء الله، وأقول: مسلم ولا استثنى، قال: قلت لأحمد: تفرق بين الإسلام والإيمان؟ فقال لي: نعم، فقلت له: بأي شيء تحتج؟ قال لي: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: 14]".²⁰⁹

المطلب الثاني: مذهب ابن حزم في الاستثناء في الإيمان

إن المتأمل في مذهب ابن حزم في الاستثناء في الإيمان يرى أنه وافق القول الثالث، غير أن هناك اختلافاً يسيراً في التعبير بينه وبين أصحاب هذا المذهب لا غير.

فقد قرر ابن حزم وجوب القطع بالإيمان وعدم الاستثناء فيه إذا كان الاستثناء محمولا على الشك، وهذا موافق لأصحاب القول الثالث الذين جوزوا الاستثناء ما عدا إذا أريد به الشك، قال ابن حزم: "والقول عندنا في هذه المسألة أن هذه صفة يعلمها المرء من نفسه فإن كان يدري أنه مصدق بالله عز وجل وبمحمد صلى الله عليه وسلم وبكل ما أتى به عليه السلام وأنه يقر بلسانه بكل ذلك فواجب عليه أن يعترف بذلك كما أمر تعالى إذ قال تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ [الضحى: 11]، ولا نعمة أؤكد ولا أفضل ولا أولى بالشكر من نعمة الإسلام فواجب عليه أن يقول أنا مؤمن مسلم قطعاً عند الله تعالى في وقتي هذا".²¹⁰

ووجه وجوب قول المكلف أنه مؤمن قطعاً دون استثناء عند ابن حزم، هو عدم تفرقه بين الإيمان والإسلام كما مر معنا آنفاً، واعتباره إعلان المكلف إسلامه بنطق الشهادتين وقوله أنا مسلم مساوٍ لقول المكلف أنا مؤمن جزماً دون استثناء، لأن انتسابه للإسلام بإعلان الشهادة من دون استثناء يعد إقراراً ضمناً بالإيمان بالله ورسوله، وهو سبب حقن دمه وحفظ حرمة ومعاملته معاملة المسلم في أحكام الدنيا.

²⁰⁹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 7، ص 253.

²¹⁰ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج 3، ص 176.

ويرى ابن حزم أن قول المكلف أنا مؤمن جازماً دون استثناء لا علاقة له بمدح النفس وتركيتها لأن إعلان الشهادة فرض عين فيقول: "وليس هذا من باب الامتداح والعجب في شيء لأنه فرض عليه أن يحقن دمه بشهادة التوحيد، قال تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 136]".²¹¹

وأما ما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وعن أصحابه في جواز الاستثناء في الإيمان، فقد صححه ابن حزم وحمله على معنى عدم استيفاء جميع الطاعات، كما صحح كذلك الاستثناء باعتبار الموافاة وما سيختم للعبد في المستقبل من إيمان وطاعة أو غير ذلك لأنه أمر مجهول لا يعلمه إلا الله تبارك وتعالى، والعبد لا يعلم ماذا يكسب غداً ولا يأمن زل نفسه وكيد الشيطان، قال ابن حزم: "قد صح من نصوص القرآن والسنة والإجماع أن من آمن بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم وبكل ما جاء به، ولم يأت بما هو كفر فإنه في الجنة إلا أنه لا ندري ما يفعل بنا في الدنيا ولا نأمن مكر الله تعالى ولا إضلاله، ولا كيد الشيطان ولا ندري ماذا نكسب غداً، ونعوذ بالله من الخذلان".²¹²

المبحث الثامن: مظاهر الغلو والتطرف، والتساهل المفرط في مفهوم الإيمان عند بعض الفرق المعاصرة

ربطاً للماضي بالحاضر، وإظهاراً لآثار الخلاف القديم بين الفرق وامتداده إلى عصرنا هذا، اخترت أن أختتم هذا الفصل بذكر نموذجين لفرقتين من الفرق المعاصرة، الأولى غلب عليها الغلو والتطرف، والثانية أصابتها لوثة التساهل والتميع في باب تعريف الإيمان، وفي هذا دليل على أن أفكار الفرق القديمة ما زالت موجودة في زماننا ولم تندثر أو تبيد، ونبدأ بذكر مقالة الغلو والتمثلة في مذهب الإباضية ثم نذكر مقالة الجفاء والتميع، المتمثلة في مقالة الشيعة الروافض في مفهوم الإيمان.

²¹¹ المرجع السابق، ج 3، ص 176.

²¹² المرجع السابق، ج 3، ص 177.

وقبل ذلك لا بد أن نذكر بأن الغلاة في الإيمان عند المتقدمين فرقتان هما المعتزلة والخوارج، وتعتبر الإباضية فرقة من فرق الخوارج، وكل من الخوارج والمعتزلة يقولون بأن الإيمان قول وعمل، ولكن من المهم أن ننبه على أن أهل الحديث ومن وافقهم من علماء وأئمة الفقه من أهل السنة يقولون كذلك أن الإيمان قول وعمل؛ أي قول القلب وعمله، وعمل اللسان وعمل الجوارح والأركان، غير أن أهل الحديث والفقه مختلفون تماماً مع الخوارج والمعتزلة في تفصيل معنى أن الإيمان قول وعمل، فأهل الحديث ومن قال بقولهم لا يوجبون على المكلف أن يأتي بجميع الأعمال كما ذهب إلى ذلك الخوارج والمعتزلة، ويكفي المكلف عند أهل الحديث أن يأتي بجنس العمل الواجب ليثبت له اسم الإيمان وأحكامه في الدنيا.

وأهل الحديث ومن وافقهم لا يكفرون مرتكب الكبائر كما هو الحال عند الخوارج، ولا يخرجونه من دائرة الإيمان ويضعونه في منزلة بين المنزلتين ثم يحكمون عليه بالخلود في النار كما هو مذهب المعتزلة، بل إن أهل الحديث يسمون مرتكب الكبيرة مؤمن فاسق؛ فهو عندهم مؤمن بإيمانه وفاسق بكبيرته، متوعد بالعقوبة في الآخرة إن مات دون أن يحدث توبة، ويرى أهل الحديث أن من مات على هذه الحال فهو تحت المشيئة، وأمره إلى الله تبارك وتعالى إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، غير أنه وإن دخل النار فإنه غير مخلد فيها، بل يعاقب بقدر ذنوبه ثم يخرج منها، فهذا التفريق مهم وجوهري لا بد أن يستحضره القارئ حتى لا تلتبس عليه المفاهيم عند كلامنا على مذهب الخوارج الإباضية في الإيمان.

المطلب الأول: غلو الإباضية في تعريف الإيمان

الإباضية فرقة تنسب إلى عبد الله بن إباح التميمي (ت: 86هـ)، وقد اتفقت كتب الفرق والمقالات على أن الإباضية فرقة من فرق الخوارج، وإن تنصل الإباضية المعاصرون من هذه النسبة وحاولوا نفيها، ويرى الإباضية أن الإيمان هو تصديق القلب وعمله وقول اللسان وعمل الجوارح والأركان، ويرى الإباضية أن الواجب على المكلف أن يأتي بجميع الأعمال المأمور بها وأن ينتهي عن كل المحرمات والكبائر المنهي عنها، وإذا ترك المكلف شيئاً من المأمورات أو اقترف شيئاً من الكبائر والمحرمات بطل إيمانه وصار كافراً كفر نعمة عياداً بالله، ويستدلون على ذلك بأنه لما كان العمل إيماناً وكان تجنب المنهيات إيماناً، لزم أن يكون ترك العمل المأمور به

كفراً، واقتراف الكبائر كفراً، يقول أبو سعيد الكدمي في المعتبر: "الإيمان قول وعمل ونية... إيمانه بالقول إيمان، والعمل بالطاعة الواجبة إيمان، وترك العمل بالطاعة اللازمة كفر؛ لأنه إذا كان عمله إيماناً، كان تركه للإيمان كفراً؛ وكذلك ركوب المعاصي كفر، وتركها إيمان".²¹³ ويقول أبو الحسن البسيوي: "الإيمان هو التصديق بالطاعة والعمل بها، فمن ترك شيئاً من ذلك، أو ركب ما حرم الله عليه، أو ترك ما أوجب الله عليه خرج من الإيمان، ولحق بضده، فافهم ذلك إن شاء الله؛ لأن ضد الإيمان هو الكفر".²¹⁴

ومرتكب الكبيرة عند الإباضية يسمى منافقاً أو كافراً كفر نعمة، ويعامل عندهم في أحكام الدنيا معاملة المسلم، وإن مات على ما هو عليه دون توبة يحكمون بلحقه بالكفار في أحكام الآخرة وخلوده معهم في النار، فهو عندهم مسلم في أحكام الدنيا كافر في أحكام الآخرة، يقول علي يحيى معمر: "الفريق الثالث: هم قوم أعلنوا كلمة التوحيد وأقروا بالإسلام ولكنهم لم يلتزموا به سلوكاً وعبادة فهم ليسوا مشركين لأنهم يقرون بالتوحيد، وهم ليسوا بمؤمنين لأنهم لا يلتزمون ما يقتضيه الإيمان، فهم مع المسلمين في أحكام الدنيا لإقرارهم بالتوحيد، وهم مع المشركين في أحكام الآخرة لعدم وفائهم بإيمانهم ولمخالفته ما يستلزمه التوحيد من عمل أو ترك".²¹⁵

وبناء على ما سبق فإن الناس يؤول حالهم عند الإباضية إلى صنفين:

الصنف الأول: هم المسلمون، وهم الذين أقروا بالتوحيد، وهم قسمان قسم التزم بفعل كل المأمورات وترك كل المحظورات، وقسم قصر في الفعل أو الترك، فالقسم الأول هم المؤمنون والقسم الثاني هم المنافقون أو كفار النعمة، وكلا القسمين يعاملون معاملة المسلمين من حيث الحقوق والواجبات في أحكام الدنيا، ويعامل كفار النعمة معاملة الكفار في أحكام الآخرة ولذلك فلا يجوز الاستغفار لهم، فالاستغفار حق للمؤمنين فقط دون غيرهم عند الإباضية.

²¹³ أبو سعيد محمد بن سعيد الكدمي، المعتبر، (سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، د.ط، 1984م)، ج1، ص124-125.

²¹⁴ البسيوي أبو الحسن علي بن محمد بن علي، جامع البسيوي، (سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، د.ط، 1404هـ)، ج1، ص235.

²¹⁵ علي يحيى معمر، الإباضية بين الفرق الإسلامية، تحقيق: محمد أحمد جهلان، (الجزائر: المطبعة العربية، ط3، 2003م)، ص415.

الصف الثاني: وهم المشركون وهم غير المسلمين، أي كانت ديانتهم سواء كانوا عباد أصنام وثنيين أو أهل كتاب أو ملحدين لا يؤمنون بإله، وهؤلاء يعاملون معاملة الكفار في كل من أحكام الدنيا وأحكام الآخرة، يقول علي يحيى معمر: "وملخص هذا عند الإباضية أن الناس قسمان: مسلمون ومشركون؛ المسلمون هم الذين أقرؤا بكلمة التوحيد، وهم قسمان: قسم وثق بما عليه الله قولاً وعملاً واعتقاداً، وقسم خان في بعض ذلك؛ فالأولون هم المؤمنون، والآخرين هم المنافقون أو كفار النعمة أو الفساق أو العصاة، وهؤلاء جميعاً تنطبق عليهم أحكام واحدة في الدنيا، ويتساوون في الحقوق والواجبات، اللهم إلا الاستغفار، فإنه حق للموفين فقط، أما المشركون فهم غير المسلمين، سواء عبدوا الأصنام، أو عبدوا الطبيعة، أو لم يعبدوا شيئاً، أو كانوا أهل كتاب فتمسكوا بدينهم الباطل، ولم يؤمنوا بالإسلام، وهؤلاء كلهم تنطبق عليهم أحكام الشرك، اللهم إلا بعض المزايا أو الاستثناءات التي جعلها الله لأهل الكتاب".²¹⁶

المطلب الثاني: الرد على مذهب الإباضية في وجوب الإتيان بجميع الأعمال المأمور بها وترك جميع الأعمال المنهي عنها لتحقيق الإيمان الواجب

من الأدلة على أن ترك بعض العمل الواجب أو إقتراف بعض الكبائر لا يبطل الإيمان:

1: اتفاق أهل السنة على أن السارق والزاني غير المحصن وشارب الخمر وقاذف المحصنات ونحوهم من أصحاب الكبائر إما أن يقام عليه الحد أو يعزر ولا يقتل، فدل هذا على أنه ليس مرتداً، إذ المرتد يقتل إجماعاً، إضافة إلى ذلك اتفاق أهل السنة على اثبات شفاعته النبي صلى الله عليه وسلم لأصحاب الذنوب من أمته، ولو كانوا كفاراً بارتكابهم المعاصي لم تكن لهم شفاعته إذ لا شفاعته لكافر.

2: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 48]، فالشرك هو الذنب الوحيد الذي لا يغفره الله تبارك وتعالى إذا مات العبد متلبساً به دون توبة، وما عداه من الذنوب

²¹⁶ المرجع السابق: ص 302.

والمعاصي قد يغفره الله تبارك وتعالى لعبده إذا شاء، وإن شاء عذبه، فالعباد يتقلبون بين رحمته وعدله سبحانه وتعالى.

3: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: 178]، فقد أدخل الله تبارك وتعالى القاتل في خطاب الذين آمنوا وأثبت أخوته لولي القصاص.

4: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: 9]، فقد أثبت الله تبارك وتعالى الإيمان للطائفتين رغم وقوعهما في الاقتتال.

5: عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا، ولا تسرقوا ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا بيهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروف، فمن وثق منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئا فعُوقب به في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئا ثم ستره الله عليه فهو إلى الله: إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه".²¹⁷

6: عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أتاني آت من ربي، فأخبرني، أو قال: بشري، أنه من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة. قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق".²¹⁸

²¹⁷ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب: علامة الإيمان حب الأنصار، حديث رقم: 18، ج 1، ص 15.

²¹⁸ المرجع السابق: كتاب الجنائز، باب: باب: في الجنائز، ومن كان آخر كلامه: لا إله إلا الله، حديث رقم: 1180، ج 1، ص 417.

7: قال التابعي الجليل عبد الله بن شقيق العقيلي رحمه الله: "كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرون شيئاً من الأعمال تركه كفر غير الصلاة".²¹⁹

المطلب الثالث: الرافضة الاثني عشرية ومقالاتهم في تعريف الإيمان

الرافضة أو الإمامية الاثني عشرية، هي فرقة من غلاة الشيعة، وسبب تسميتهم بالإمامية هو قولهم بالإمامة لإثني عشر إماماً معصوماً عندهم وهم:

- 1- علي بن أبي طالب رضي الله عنه ويلقبونه بالمرتضى
- 2- الحسن بن علي رضي الله عنه ويلقبونه بالزكي
- 3- الحسين بن علي رضي الله عنه ويلقبونه بسيد الشهداء
- 4- علي بن الحسين رحمه الله ويلقبونه بزين العابدين
- 5- محمد بن علي رحمه الله ويلقبونه بالباقر
- 6- جعفر بن محمد رحمه الله ويلقبونه بالصادق
- 7- موسى بن جعفر رحمه الله ويلقبونه بالكاظم
- 8- علي بن موسى رحمه الله ويلقبونه بالرضا
- 9- ومحمد بن علي رحمه الله ويلقبونه بالجواد
- 10- علي بن محمد رحمه الله ويلقبونه بالهادي
- 11- الحسن بن علي رحمه الله ويلقبونه بالعسكري
- 12- محمد بن الحسن العسكري ويلقبونه بالمهدي، وهو شخصية خرافية لا وجود لها حقيقة، اختلقها الرافضة ويزعمون زوراً وبهتاناً أنه ولد للحسن العسكري الإمام الحادي عشر سنة 256هـ، ثم غاب بعد ذلك وهم في انتظار عودته لينصر دين الشيعة وما زالوا ينتظرونه إلى يوم الناس هذا! والصحيح أن الحسن العسكري الإمام الحادي عشر عندهم توفي ولم يولد له ولم يعقب، وتسمى هذه الفرقة كذلك بالرافضة، لرفضهم إمامة زيد بن علي بن الحسين رحمه الله، عندما سألوه عن أبي

²¹⁹ الترمذي، الجامع الكبير، أبواب الإيمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في ترك الصلاة، حديث رقم: 2622، ج4، ص366.

بكر وعمر رضي الله عنهما فذكرهما بخير فرفضوه فسموا رافضة، وتولاه قوم فسموا
زيدية لانتسابهم إليه.²²⁰

وللرافضة أكثر من قول في تعريف الإيمان:

القول الأول: أن الإيمان تصديق بالجنان وقول باللسان وعمل بالأركان، ومن ذهب
إلى هذا القول: ابن بابويه القمي المشهور بالشيخ الصدوق، ومحمد بن محمد بن النعمان الحارثي
المشهور بالشيخ المفيد.

القول الثاني: أن الإيمان هو التصديق بالقلب مع إقرار اللسان، ومن ذهب إلى هذا
القول: محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، والحسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلبي،
ومحمد باقر المجلسي، ومحمد جواد مغنية، ونسب الإمام أبو الحسن الأشعري في المقالات هذا
القول إلى جمهورهم.

القول الثالث: أن الإيمان هو التصديق القلبي فقط، ومن قال بهذا القول: محمد بن
الحسن الطوسي، وابن ميثم البحراني، ومحمد صالح المازندراني، وفخر الدين الطريحي، وجعفر
السبحاني، وغيرهم.²²¹

المطلب الرابع: نصوص الغلو الإرجائي في كتب الرافضة

المسألة الأولى: تقرير قاعدة غلاة المرجئة: "لا يضر مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر
طاعة": إلى جانب الأقوال الثلاثة السابقة في الإيمان، فإن من تناقض الرافضة وعجائبهم أن
نجد في أصح كتاب عندهم وهو كتاب: الكافي لمحمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني
(ت: 329هـ)، وفي غيره من الكتب تقريراً لعقيدة غلاة المرجئة، وتحويلاً لمقالاتهم إلى آثارا
ينسبونها إلى جعفر بن محمد الصادق رحمه الله وهو إمام سني ينسبون إليه الكثير من الأكاذيب

²²⁰ انظر: مانع بن حماد الجهني ومجموعة من المؤلفين، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة،
إشراف وتخطيط ومراجعة: مانع بن حماد الجهني، (الرياض: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، 1420هـ)،
ج1، ص51.

²²¹ انظر: سلطان بن علي بن فرحان الفيقي، عقيدة الإمامية الاثني عشرية في باب الأسماء والأحكام عرض ودراسة،
ص18.

والأباطيل ويعدونهم أحد أئمتهم المعصومين وينتسبون إليه في الفقه، ومن ذلك نجد تصحيحاً لقاعدة غلاة المرجئة في الإيمان وهي القاعدة التي تقول: "لا يضر مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة"، فقد عقد الكليني في كتاب الكافي باباً بعنوان: "أن الإيمان لا يضر معه سيئة، والكفر لا ينفع معه حسنة"، وأورد تحت هذا الباب مجموعة من الروايات عن أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق رحمه الله تقرر هذا المعنى الباطل.

ونحن لا نشك أن هذه الروايات لا أساس لها من الصحة، وما هي إلا أكاذيب على جعفر الصادق رحمه الله، فكم كذب الشيعة عليه وكم نسبوا إليه من الأقوال البشعة المستشعنة، وعقيدتنا نحن أهل السنة في الإمام جعفر بن محمد رحمه الله، أنه عالم سني ثقة من علماء أهل السنة وفقهائهم، وهو أحد شيوخ الإمام مالك بن أنس رحمه الله فقد روى عنه في الموطأ، ونعتقد أن الشيعة ينسبون إليه كثيراً من الأكاذيب والأقوال الباطلة، وفيما يلي نورد هذه الروايات المنكرة التي نسبت إليه قال الكليني:

1: عن يوسف بن ثابت قال سمعت أبا عبد الله يقول: "الإيمان لا يضر معه عمل، وكذلك الكفر لا ينفع معه عمل."

2: عن محمد بن عيسى عن يونس عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله قال: قال موسى للخضر قد تحرمت بصحبتك فأوصني، قال له: "الزم ما لا يضرك معه شيء كما لا ينفعلك مع غيره شيء. ويقصد بذلك الإيمان."

3: عن يوسف بن ثابت قال: سمعت أبا عبد الله يقول: "لا يضر مع الإيمان عمل ولا ينفع مع الكفر عمل، ألا ترى أنه قال: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ وَلَا﴾ ... ﴿وَمَا تَأْتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ [التوبة: 125]".²²²

المسألة الثانية: دعوى الرافضة أنه لا يضر مع حب علي بن أبي طالب رضي الله عنه ذنب: نجد في أصول كتب الرافضة نصوصاً تحتزل الدين كله، والإيمان كله في عمل قلبي واحد، وفي حسنة واحدة، تعد ماحية لجميع الذنوب والمعاصي مهما كثرت، وهذه الحسنة هي محبة علي

²²² الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي، تحقيق: علي أكبر غفاري، (طهران: مكتبة الصدوق، ط2، 1381هـ)، ج2، ص463.

بن أبي طالب رضي الله عنه وولايته، وتزعم الرافضة أن هذه الحسنة إذا ذهبت ذهب الإيمان كله.

فهذه العقيدة الإرجائية تتشابه تماما مع مذهب الجهم بن صفوان الذي يرى أن الإيمان هو معرفة الله بالقلب فقط، والرافضة كذلك اختصروا الدين كله في محبة علي بن أبي طالب فقط، بل قد زادوا على ذلك أنه لا يضر مع حب علي بن أبي طالب معصية ولا ذنب، ولا ينفع مع بغضه طاعة.

وفيما يلي نورد بعض هذه الروايات، مع التنبيه على أن نكارة متون هذه الروايات تغنيها عن التدليل على بطلانها والنظر في أسانيدھا ورواتها، ومع العلم أنني أعرضت عن كثير من الروايات الخرافية التي تنضح غلوا في حب علي بن أبي طالب رضي الله عنه، لطولها ولشناعة ونكارة ما ورد فيها، وقد اكتفيت بالروايات القصيرة المختصرة التي تصلح أن تكون شاهدا ومنها ما يرويہ محمد باقر المجلسي في كتابه بحار الأنوار حيث يقول:

1: عن معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "حب عليّ حسنة لا تضر

معها سيئة، وبغض عليّ سيئة لا تنفع معها حسنة."

2: عن ابن عباس قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الناس لو اجتمعوا على حب

علي بن أبي طالب لما خلق الله النار."

3: عن النبي صلى الله عليه وسلم عن جبريل عن ميكائيل عن إسرئيل عن اللوح عن

القلم قال: يقول الله عزّ وجلّ: "ولاية علي بن أبي طالب حصن فمن دخل حصني

أمن من عذابي".²²³

خاتمة الفصل

وهنا نكون قد وصلنا إلى نهاية هذا الفصل ونختتمه بذكر أهم النتائج التي توصلنا إليها وهي كالتالي:

1: لم يكن ابن حزم دقيقا في نسبة الأقوال إلى قائلها في باب تعريف الإيمان.

²²³ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، تحقيق: لجنة من العلماء، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط3، 1983م)، ج39، ص246، 248.

- 2: نسب ابن حزم قولاً واحداً إلى الإمام أبي الحسن الأشعري في تعريف الإيمان، في حين أن للإمام الأشعري ثلاث روايات في ذلك.
- 3: نسب ابن حزم قولاً واحداً في تعريف الإيمان إلى أصحاب الإمام الأشعري وهذا خطأ، فقد انقسمت أقوال أصحابه المتقدمين والمتأخرين إلى أربعة أقوال.
- 4: نسب ابن حزم إلى الإمام الأشعري وأصحابه أنهم يقولون: إن من أظهر اليهودية والنصرانية أو سائر أنواع الكفر بلسانه وأفعاله إذا عرف الله تعالى بقلبه فهو مسلم من أهل الجنة، وهذا كلام غير صحيح.
- 5: كان ابن حزم ضيق المعرفة وقليل الاطلاع على مقالات الإمام أبي الحسن الأشعري.
- 6: اعتمد ابن حزم على مراجع قليلة في معرفة المذهب الأشعري.
- 7: وقع ابن حزم في أخطاء كثيرة في نقله لمذهب الكرامية، ومذهب الإمام أبي حنيفة، ومذهب أهل الحديث والخوارج والمعتزلة، في تعريف للإيمان.
- 8: وافق ابن حزم الخوارج والمعتزلة في أن الأسماء الشرعية منقولة من اللغة نقلاً كلياً إلى معان جديدة، ولعل أرجح الأقوال في المسألة أن الأسماء الشرعية ليس لها ضابط كلي تندرج تحته.
- 9: تناقض ابن حزم في تعريف الإيمان فقرر في ابتداء بحثه في تعريفه أنه تصديق وقول وعمل ثم انتهى في آخر بحثه بأنه تصديق وقول فقط.
- 10: انكر ابن حزم زيادة التصديق القلبي ونقصانه مخالفاً بذلك جماهير أهل العلم.
- 11: يقول ابن حزم بالتزادف بين الإيمان والإسلام، ولعل القول الراجح أنهما لفظان إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا.
- 12: لا يرى ابن حزم جواز الاستثناء في الإيمان نظراً لأنه يقول بالتزادف بين الإيمان والإسلام، ويرى أن المسلم مطالب بعدم الاستثناء في الإسلام، وجوز الاستثناء بالنظر إلى الموافقة.
- 13: من آثار امتداد مقالات المتقدمين إلى الفرق المعاصرة تأثر الإباضية بالخوارج في الحكم على مرتكب الكبيرة بالكفر في أحكام الآخرة.
- 14: من آثار امتداد مقالات المتقدمين إلى الفرق المعاصرة تأثر الشيعة الإمامية بقول غلاة المرجئة في تعريف الإيمان.

قال أبو العباس القرطبي (ت: 656هـ):

"باب التكفير باب خطير، أقدم عليه كثير من الناس

فسقطوا، وتوقف فيه الفحول فسلموا، ولا نعدل

بالسلامة شيئاً".

(المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم).

الفصل الرابع

مفهوم الكفر ونواقض الإيمان عند ابن حزم: عرض ونقد

هذا الفصل يتناول مفهوم الكفر وبماذا يكون عند ابن حزم، ورأيه فيمن يقول أن الكفر محصور في الاعتقاد القلبي فقط، ورأيه في التفريق بين الكفر والشرك، ورأيه في تقسيم الكفر إلى كفر أكبر وكفر أصغر، وضوابطه في تكفير المعين، ورأيه في القول بالموافاة، وفي خاتمة الفصل ربط الباحث بين الماضي والحاضر، فأظهر امتداد فكر الخوارج المتقدمين إلى الفرق والتيارات الفكرية المعاصرة.

مقدمة: الأصول التي يجب استحضارها واستصحابها في باب التكفير

وخير ما نستهل به هذا الفصل هي كلمة قالها أبو العباس القرطبي (ت: 656هـ)، وهي كلمة عظيمة النفع، كافية في بابها، تختصر معاني هذا الموضوع في أوجز عبارة وألطف إشارة، قال رحمه الله: "باب التكفير باب خطير، أقدم عليه كثير من الناس فسقطوا، وتوقف فيه الفحول فسلموا، ولا نعدل بالسلامة شيئاً".¹ فله درها من عبارة وافية وما أعظمها من نصيحة شافية، فهي تحسد خشية وهيبة هذا العالم الكبير من تقحم باب التكفير، ذلك الباب الخطير والطريق الوعر المحفوف بالمهاوي المردية نسأل الله السلامة، ونحن نقف عند هذه الكلمة موقف الاعتبار والتأمل فنقول: إذا كان هذا موقف الفحول الكبار تجاه هذا الباب فما ظننا بطلاب العلم الصغار أو من دونهم من المثقفين والعوام؟!

ولأبي حامد الغزالي (ت: 505هـ) كلمة بليغة أخرى بلغ بها الغاية كذلك، تظهر مدى خطورة هذا الباب وتحذر من مغبة التساهل فيه، وتقرر أن هذا الباب مبني كله على الحيطة والحذر من أن يهدر دم امرئ مؤمن ثبت إيمانه بيقين، يقول الغزالي: "والذي ينبغي أن يميل

¹ أبو العباس القرطبي، أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محيي الدين ديب مستو، أحمد محمد السيد، يوسف علي بديوي، محمود إبراهيم بزال، (دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1996م)، ج3، ص111.

المُحْصِلُ إليه: الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلا، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم".² وبناء عليه فإننا ننبه إلى جملة من القواعد والأصول التي يجب أن نستحضرها قبل الشروع في دراسة هذا الباب، والتي يجب أن نستصحبها خلال دراسة هذا الباب ونجعلها حاضرة في أذهاننا ونُصِّبَ أعيننا ولا نغفل عنها أبداً.

الأصل الأول: باب التكفير يدرسه الطالب دراسة نظرية فقط، وأما التطبيق العملي

فهو من اختصاص المفتي والقاضي الشرعي حصراً: إن باب التكفير يدرسه طالب العلم بحذر وحيلة، دراسة نظرية فقط في كنف إشراف شيوخه وأساتذته عليه، أما التطبيق العملي فلا حق له فيه، ولا يجوز لأي أحد أن ينزل أحكام التكفير على المعينين باستثناء المفتي أو القاضي الشرعي حصراً وليس لغيرهما الحق في ذلك مطلقاً يقول صاحب الأجوبة والبحوث والمدارسات: "إذا كان كذلك، فإن الذي يقيم الحجة وينظر في الشروط والموانع هو المؤهل لها شرعاً، وهم القضاة الذين عندهم معرفة بما فيه التأويل وما ليس فيه التأويل، وما يكون من أحوال الناس، وبعض طلبة العلم قد لا يحسن منه الدخول في هذا؛ لعدم معرفته بوسائل الإثبات والبيئات، وما يحصل به إثبات الشيء من عدمه شرعاً، ومسائل القضاء هي التي تترتب عليها الأحكام، وهذه تحتاج فيها إلى حكم قاضٍ يثبت فيه الكفر على المعين".³

الأصل الثاني: تكفير المعين مسألة اجتهادية يشترط لها بلوغ درجة الاجتهاد الجزئي:

تكفير المعين مسألة اجتهادية، ولذلك يشترط في المفتي والقاضي الشرعي المكلفان بالحكم على شخص مُعَيَّن أن يبلغا درجة الاجتهاد الجزئي على أقل تقدير، قال صاحب مختصر شرح تسهيل العقيدة الإسلامية: "وهذا يجعل مسألة تكفير المعين من مسائل الاجتهاد التي لا يحكم فيها بالكفر على شخص أو جماعة أو غيرهم من المعينين إلا أهل العلم، لأنه يحتاج إلى اجتهاد من

² الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004م)، ص135.

³ صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، الأجوبة والبحوث والمدارسات، (الرياض: مكتبة دار الحجاز، د1، 1436هـ)، ص619.

وجهين: الأول: معرفة هل هذا القول أو الفعل الذي صدر من هذا المكلف مما يدخل في أنواع الكفر الأكبر أم لا؟ والثاني: معرفة الحكم الصحيح الذي يحكم به على هذا المكلف، وهل وجدت جميع أسباب الحكم عليه بالكفر وانتفت جميع الموانع من تكفيره أم لا".⁴

وجاء في كتاب: ضوابط التكفير في ضوء السنة النبوية: "لا بد أن يكون المكفر عالماً مجتهداً، لأن التكفير يقوم على أدلة شرعية، إما قرآنية معلومة الثبوت، أو حديثية لا يستطيع القطع بثبوتها ولا يمتلك أدوات فهمها فهما سليماً إلا العلماء".⁵

والمقصود بالاجتهاد هنا هو الاجتهاد الجزئي وهو أن يصل العالم إلى درجة تمكنه من الاجتهاد في بعض المسائل دون الأخرى، أو في بعض الأبواب دون البعض الآخر، قال محمد الزحيلي: "ومعنى تجزؤ الاجتهاد: جريانه في بعض المسائل دون بعض، بأن يحصل للمجتهد ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة في بعض المسائل دون غيرها، فيتمكن العالم من استنباط الحكم في مسألة فقهية دون غيرها، أو في باب فقهي كالعبادات، أو الشركات، أو الجهاد، أو السياسة الشرعية، أو طرق الإثبات، أو الفرائض".⁶ وقد أجاز الاجتهاد الجزئي جمهور الأصوليين ومنهم الزركشي وابن دقيق العيد وابن النجار الفتوحي وأبي حامد الغزالي.⁷

الأصل الثالث: يجب على العوام تجنب مخالطة الخائضين في مسائل التكفير وعدم

مجالستهم: يحرم على العوام وطلاب العلم الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد الجزئي أن يُصدروا أحكاماً بالتكفير على أشخاص معينين، كما يحرم عليهم مخالطة ومجالسة أهل الفتنة والبدع الذين يفتقرون إلى الأهلية للكلام في مسائل التكفير، قال صاحب مختصر شرح تسهيل العقيدة الإسلامية: "كما أنه يحرم على العامة وصغار طلاب العلم أن يحكموا بالكفر على مسلم معين، أو على جماعة معينة من المسلمين، أو على أناس معينين من المسلمين ينتسبون إلى مذهب معين دون الرجوع في ذلك إلى العلماء، كما أنه يجب على كل مسلم أن يجتنب مجالسة الذين

⁴ عبد الله الجبرين، مختصر شرح تسهيل العقيدة الإسلامية، (السعودية: مكتبة الرشد، ط4، 1433هـ)، ص127.

⁵ نوال بنت عبد العزيز العيد، ضوابط التكفير في ضوء السنة النبوية، (السعودية: دار الحضارة للنشر والتوزيع، ط1، 2013م)، ص14.

⁶ محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، (دمشق: دار الخير للطباعة، ط2، 2006هـ)، ج2، ص315.

⁷ انظر: المرجع السابق، ج2، ص316.

يتكلمون في مسائل التكفير وهم ممن يجرم عليهم ذلك لقلة علمهم، لأن كلامهم في هذه المسائل من الخوض في آيات الله".⁸

الأصل الرابع: لا يكفر المعين إلا بعد إقامة المفتي أو القاضي الشرعي الحجة عليه:
لا يكفر أحد إلا بعد إقامة المفتي أو القاضي الشرعي الحجة الرسالية عليه، قال أبو إسحاق الشاطبي (ت: 790هـ): "فمن ذلك عدم المؤاخذه قبل الإنذار، ودل على ذلك إخباره تعالى عن نفسه بقوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: 15]، فجرت عاداته في خلقه أنه لا يؤاخذ بالمخالفة إلا بعد إرسال الرسل، فإذا قامت الحجة عليهم ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ﴾ [الكهف: 29]"⁹ ويقول ابن تيمية: "وليس لأحد أن يكفر أحداً من المسلمين وإن أخطأ وغلط؛ حتى تقام عليه الحجة وتبين له المحجة. ومن ثبت إسلامه بيقين لم يزُل ذلك عنه بالشك، بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة".¹⁰

الأصل الخامس: التكفير المطلق لا يلزم منه تكفير المعين: لا تلازم بين القول والقائل وبين الفعل والفاعل، فقد يكون القول أو الفعل كفراً ولكن القائل أو الفاعل لا يكفر لاحتمال وجود مانع من موانع التكفير يمنع من تكفيره، كالخطأ والجهل والتأويل والإكراه والتقليد، وهذه الأمور يختص بها ويقدرها المفتي والقاضي الشرعي فقط، قال الكمال بن الهمام (ت: 861هـ): "واعلم أن الحكم بكفر من ذكرنا من أهل الأهواء مع ما ثبت عن أبي حنيفة والشافعي رحمهم الله من عدم تكفير أهل القبلة من المبتدعة كلهم، محمله أن ذلك المعتقد نفسه كفر، فالقائل به قائل بما هو كفر، وإن لم يكفر بناء على كون قوله ذلك عن استفراغ وسعه مجتهدا في طلب الحق".¹¹ وقال ابن تيمية (ت: 728هـ): "إن التكفير له شروط وموانع قد تنتفي في حق المعين، وإن تكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعين، إلا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع".¹²

⁸ عبد الله الجبرين، مختصر شرح تسهيل العقيدة الإسلامية، ص 128.

⁹ أبو إسحاق الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، (القاهرة: دار ابن عفان، ط 1، 1997م)، ج 4، ص 200.

¹⁰ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 12، ص 466.

¹¹ الكمال بن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري الحنفي، فتح القدير، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط 1، 1970م)، ج 1، ص 351.

¹² ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 12، ص 488.

الأصل السادس: وصف الفعل بأنه كفر لا يلزم منه تكفير الفاعل إلا بعد إقامة

الحجة: إن إطلاق الحكم على الفعل بأنه كفر لا يلزم منه بالضرورة أن يكون فاعله كافراً، لإمكان أن يقوم بالفاعل مانع من موانع التكفير؛ كالخطأ والجهل والنسيان والذهول أو الاجتهاد والتأول والتقليد، قال ابن تيمية: "وأصل ذلك أن المقالة التي هي كفر بالكتاب والسنة والإجماع، يقال هي كفر قولاً يطلق كما دل على ذلك الدلائل الشرعية؛ فإن الإيمان من الأحكام المتلقاة عن الله ورسوله؛ ليس ذلك مما يحكم فيه الناس بظنونهم وأهوائهم، ولا يجب أن يحكم في كل شخص قال ذلك بأنه كافر حتى يثبت في حقه شروط التكفير وتتنفي موانعه".¹³

الأصل السابع: قاعدة من لم يكفر الكافر فهو كافر ليست على إطلاقها: هذه

القاعدة ليست على إطلاقها ولذلك يخطئ فيها كثير من الصغار الأغرار، ويظن أنه إذا أصدر أحد العلماء حكماً اجتهادياً ظنياً بالكفر على شخص معين فيجب على عامة الناس تقليد ذلك العالم في هذا الحكم، وإلا صدقت عليهم القاعدة في عدم تكفيرهم للكافر، وهذا ليس صحيحاً لأن حكم عالم واحد على شخص معين يعد حكماً ظنياً غير ملزم لجميع المسلمين. والقاعدة إنما المقصود بها من لم يكفر من ثبت كفره بطريق القطع واليقين، ولا يكون القطع واليقين إلا فيمن ورد في كفره نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة، أو من انعقد إجماع المسلمين على كفره، ومن أمثلة من ثبت نص قطعي في كفرهم: إبليس وفرعون وقارون وهامان... ومن الذين انعقد إجماع المسلمين على كفره: أبو جهل عمرو بن هشام.

فلا يدخل في هذه القاعدة من كان كفره مسألة ظنية مفتقرة إلى القطع واليقين، قال صاحب منهج الاعتدال: "التكفير تكفيران: تكفير قطعي منصوب عليه، وهو تكفير كل من كفرهم الله تعالى ورسوله والإجماع، كتكفير اليهود والنصارى، وهذا هو الذي تُعمل فيه القاعدة: من لم يكفر الكافر أو يشك في كفره فهو كافر، وتكفير اجتهادي ظني، وهو: تكفير عالم مجتهد لمسلم صدر منه كفر، وقد يكون محل خلاف بين العلماء، وحكمه كغيره من المسائل المختلف فيها، ولهذا لا تُعمل فيه القاعدة السابقة، وإذا أردنا أن نُعمل قاعدة: من لم يكفر الكافر فهو كافر في التكفير الاجتهادي، لكفر أحد المجتهدين؛ لأنه لم يكفر من كفره المجتهد الآخر".¹⁴

¹³ المرجع السابق: ج 35، ص 165.

¹⁴ عدنان بن محمد العرعور، منهج الاعتدال، (الرياض: دار التابعين، د.ط، 2002م)، ص 124.

وبناء عليه فإننا نحذر وننبه على أن من الخطأ الفاحش أن يتابع العامي أو صغار طلبة العلم أي شخص صاحب فكر ظلامي ولوثة خارجية، يدّعي العلم وهو غير مؤهل وغير مخول له للحكم على عقائد الناس وتكفير المسلمين الذين ثبت إسلامهم بيقين، بدعوى أن من لم يكفر الكافر فهو كافر، فهذه مغالطة وخطأ فاحش قد يقع فيها كثير من صغار طلبة العلم، وإنما يكفر من كفره الله ورسوله بالنص أو من انعقد اجماع المسلمين على كفره.

المبحث الأول: التكفير: ضرره وضوابطه وما جاء فيه من الوعيد

سنطرح في هذا المبحث أضرار انتشار الفكر التكفيري بين الناس، وما جاء من الوعيد في تكفير المسلمين الذين ثبت إيمانهم بيقين، والآثار السلبية لهذا الفكر على الفرد والأسرة والمجتمع.

المطلب الأول: ما جاء من الوعيد في تكفير المسلمين الذين ثبت إسلامهم بيقين

ورد في هذا الباب عدة أحاديث فيها وعيد شديد لمن رمى أخاه المسلم بالكفر وهو بريء من ذلك، بل إن ذنب هذا الفعل الشنيع مساوٍ لقتل المسلم في الإثم ومن هذه الأحاديث:

1: ما رواه عبد الله بن الإمام أحمد في زيادات المسند عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إذا قال الرجل لأخيه: أنت كافر أو يا كافر فقد باء بها أحدهما".¹⁵

2: وما رواه البخاري عن أبي ذر رضي الله عنه: أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "لا يرمي رجل رجلاً بالفسوق، ولا يرميه بالكفر، إلا ارتدت عليه، إن لم يكن صاحبه كذلك".¹⁶

3: وما رواه البخاري أيضاً عن ثابت بن الضحاك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من حلف بملة غير الإسلام كاذباً فهو كما قال، ومن قتل نفسه بشيء عذب به في نار جهنم، ولعن المؤمن كقتله، ومن رمى مؤمناً بكفر فهو

¹⁵ أحمد بن حنبل، المسند، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمر، حديث رقم: 5077، ج9، ص98.

¹⁶ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب: ما ينهى من السباب واللعن، حديث رقم: 5698، ج5، ص2247.

كقتله".¹⁷ وشرح البغوي (ت:516) معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: (باء بها أحدهما)، فقال: أي التزمه ورجع به، ومنه قوله عز وجل: ﴿فَبَاءُوا بِغَضَبٍ﴾ [البقرة: 90]، أي: لزمهم، ورجعوا به، وهذا أيضا فيمن كفر أخاه خاليا عن التأويل".¹⁸

المطلب الثاني: أضرار التكفير على الفرد والأسرة والمجتمع

إن تكفير المعين أمر جلل في غاية الخطورة يترتب عليه أحكام شديدة تتعلق بمن نسب إليه الكفر وبزوجته وأولاده وأقاربه، وإن تساهل المتطرفين والفرق الضالة في تكفير الناس قد يوقع الأمة في فوضى وفتنة وفساد كبير، وذلك أن الردة تتعلق بها أحكام عظيمة منها:

- 1: فسخ عقد نكاح المرتد مع زوجته ووجوب التفريق بينه وبينها، لأن المسلمة لا يجوز لها أن تتزوج بكافر وإن تزوجت بمسلم ثم ارتد انفسخ العقد برده.
- 2: ليس للمرتد حق حضانة أولاده القصر، وليس له سلطة عليهم، وذلك مخافة أن يفسد دينهم وأخلاقهم.
- 3: يفقد المرتد الولاية والنصرة من المجتمع المسلم بعد أن يصبح على غير دينهم.
- 4: يرفع أمر المرتد إلى القضاء الشرعي، فيستتاب وتقام عليه الحجة الرسالية وتكشف له ما عنده من شبهات، فإن تاب ورجع فلا شيء عليه، وإن عاند وأصر يحكم عليه القاضي الشرعي بحد الردة.
- 5: إذا مات مرتدا فلا تجرى عليه أحكام المسلمين، فلا يغسل ولا يكفن ولا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين، ولا يرثه أولاده وأقاربه، إذ لا توارث في الإسلام بين مسلم وكافر.

¹⁷ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب: باب: من أكفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال، حديث رقم: 5754، ج5، ص2264.

¹⁸ انظر: البغوي، شرح السنة، ج13، ص132.

6: إذا مات مرتداً حكم له بما يحكم للكافر الأصلي في أحكام الآخرة، فلا يدعى له بالرحمة ولا يستغفر له.¹⁹

وهذه أحكام في غاية الخطورة، ولكن الغريب من حدثاء الأسنان سفهاء الأحلام أصحاب الفكر التكفيري الظلامي، خوارج هذا العصر الذين يكفرون مجتمعات ودول بأكملها دون أن يرف لهم جفن أو يهتز لهم طرف، ولا يلتفتون لحظة إلى نتائج ومآلات أفكارهم وأحكامهم المتطرفة هذه على الناس، ولا يتصورون مدى الأذى النفسي والدمار الأسري والتفكك الاجتماعي الذي سيقترّب عليه انتشار أحكامهم هذه، ولا يتفكرون لوهلة في الآثار السلبية التي ستلحق بالمجتمع الإسلامي ككل جراء انتشار هذا الفكر العبثي المدمر.

المطلب الثالث: ضوابط التكفير

التكفير حكم شرعي يستند إلى أدلة شرعية يحكم بها المفتي أو القاضي الشرعي، ولا يثبت الحكم على المعين إلا إذا توفرت شروط التكفير وانتفت موانعه في حقه، وقد ورد في كتاب: موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، أن هذه المسألة محل إجماع ولا يوجد من خالف فيها من أهل العلم، ففي نهاية الكلام على المسألة الثالثة والعشرين بعد المائة وهي: التكفير المطلق لا يلزم منه تكفير المعين إلا إذا توفرت الشروط وانتفت الموانع، قال ما نصه: "لم أجد من خالف في المسألة، لذا يظهر لي أن المسألة محل إجماع بين أهل العلم".²⁰

وقد اعتنت كثير من المؤلفات بتفصيل شروط التكفير وموانعه، وإيراد الأدلة التفصيلية وكلام أهل العلم على هذه الضوابط، فالمادة العلمية في هذه المسألة كثيرة ومتوفرة، ونحن نذكر هذه الشروط والموانع على جهة الإجمال والاختصار.

أولاً: شروط التكفير

1: أن يكون المعين مكلفاً؛ عاقلاً بالغاً.

¹⁹ انظر: سعيد بن وهف القحطاني، قضية التكفير بين أهل السنة و فرق الضلال في ضوء الكتاب والسنة، (الرياض: مطبعة سفير، دط، دت)، ص 37.

²⁰ عبد الله بن سعد المحارب ومجموعة من المؤلفين، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، (الرياض: دار الفضيلة للنشر، ط1، 2012م)، ج10، ص 867.

- 2: أن تبلغه الحجة التي يكفر من خالفها.
- 3: أن يكون التكفير بأمر قطعي لا مدخل للظن فيه.
- 4: أن يدل دليل نصي على أن الفعل أو القول الذي قاله المعين أو فعله كفر أكبر.
- 5: أن يكون المعين قاصدا بقوله أو بفعله الكفر في الأقوال والأفعال المحتملة للكفر وغيره.
- 6: أن تقام الحجة على المعين وشرطها أن تكون مفهومة له وبلغته.²¹

ثانيا: موانع التكفير

- 1: الجهل الناشئ عن عجز لا عن تقصير.
- 2: الخطأ: وهو أن يجانب الصواب بغير قصد.
- 3: التأويل: وهو الوقوع في الفعل المكفر لشبهة ناشئة عن عدم فهم دلالة النص فهما صحيحا
- 4: الإكراه وهو حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه.
- 5: التقليد: وهو قبول قول الغير بلا حجة.²²

المبحث الثاني: مفهوم الكفر عند ابن حزم

المطلب الأول: تعريف الكفر لغة وشرعا عند ابن حزم وبماذا يكون

يرى ابن حزم أن الكفر لغة هو التغطية، ويسمى الزراع كفارا لتغطيتهم الحب، قال تعالى: ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ﴾ [الحديد: 20]، كما يسمى الليل كذلك كافرا لأنه يغطي ويستتر كل شيء.²³ وأما عن تعريفه شرعا فقال: "وهو في الدين صفة من جحد شيئا مما افترض

²¹ انظر: عبد الله بن سعد المحارب ومجموعة من المؤلفين، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، ج10، ص857-867. وانظر: سعود بن عبد العزيز الخلف ومجموعة من المؤلفين، موسوعة العقيدة والأديان والفرق والمذاهب المعاصرة، (الرياض: دار التوحيد للنشر، ط1، 2018م)، ج2، ص704-706. وانظر: عصام بن عبد الله السناني، التحرير في بيان أحكام التكفير، (الكويت: مكتبة الإمام الذهبي، ط2، 2016م)، ص126-153 وص165-231.

²² ينظر: المراجع السابقة، نفس الأجزاء والصفحات.

²³ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص154.

الله تعالى الإيمان به، بعد قيام الحجة عليه، ببلوغ الحق إليه، بقلبه دون لسانه، أو بلسانه دون قلبه، أو بهما معا، أو عمل عملا جاء النص بأنه مخرج له بذلك عن اسم الإيمان".²⁴

ويرى ابن حزم أن الكفر يكون بالاعتقاد القلبي كالتكذيب والجحود، ويكون باللسان كقول كلمة الكفر، ويكون بعمل الجوارح والأركان كالسجود للصنم وما شابه ذلك، وقد أطال النفس في الرد على من قال من المتكلمين أن الكفر لا يكون إلا بالاعتقاد القلبي فقط، وعدم تسميتهم لما يظهر من أقوال وأفعال كفرية من العباد كفرا في حد ذاتها، وإنما يقولون هي دليل على وجود الكفر في القلب، وساق أدلة على أن الكفر يكون بالقول والفعل وأن القول والفعل كلاهما يسمى كفرا بعينه، قال ابن حزم: "لأن الله تعالى قال: ﴿يَخْلُقُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ﴾ [التوبة: 74]، فنص تعالى على أن من الكلام ما هو كفر، وقال تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَفْعَدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ﴾ [النساء: 140]، فنص تعالى أن من الكلام في آيات الله تعالى ما هو كفر بعينه مسموع وقال تعالى: ﴿قُلْ أ بِاللَّهِ وَأَيَّاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ﴾ 65 ﴿لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنَّ نَعْفَ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ يُعَذِّبُ طَائِفَةٌ﴾ [التوبة: 66]، فنص تعالى على أن الاستهزاء بالله تعالى أو بآياته أو برسول من رسله كفر مخرج عن الإيمان، ولم يقل تعالى في ذلك إني علمت أن في قلوبكم كفرا بل جعلهم كفارا بنفس الاستهزاء".²⁵

المطلب الثاني: مناقشة ابن حزم في دعواه أن كل الأشاعرة يقولون أن الكفر لا يكون إلا بالاعتقاد القلبي حصرا

نسب ابن حزم إلى جميع الأشاعرة أنهم يقولون أن الكفر لا يكون إلا بالاعتقاد، وأما الأقوال والأفعال فلا تكون في نفسها كفرا وإنما تدل على وجود الكفر الاعتقادي.²⁶

²⁴ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص49.

²⁵ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص144.

²⁶ انظر: المرجع السابق: ج3، ص160.

ونبدأ أولاً بأقوى الأدلة في الرد على هذه الدعوى، وهو قول أبي المعالي الجويني وقول والده أبي محمد الجويني، وقد كانا معاصرين لابن حزم، وهما يقولان أن الكفر يكون بالاعتقاد والعمل، فقد ذكر أبو المعالي الجويني (ت: 478هـ) في كتابه: نهاية المطلب في دراية المذهب، وتحديدًا في باب حكم المرتد، إن بعض طلبة العلم نقل عن والده أبي محمد الجويني (ت: 438هـ) أن فعل الكفر لا يسمى كفرًا في نفسه، ثم خطأ أبو المعالي هذا القول واعتبر نسبته إلى والده زللًا وقع فيه الناقل عنه فقال: "وفي بعض التعاليق عن الإمام شيخي²⁷: أن الفعل المجرد لا يكون كفرًا، وهذا زللٌ من المعلق، أوردته للتنبيه على الغلط فيه".²⁸

وقد نقل أبو القاسم الرافعي (ت: 623هـ) كلام أبي المعالي الجويني هذا مقرا له في كتابه: العزيز شرح الوجيز، المعروف بالشرح الكبير فقال: "حقيقة الردة، وهي قطع الإسلام، ويحصل ذلك بالقول الذي هو كفر تارة، وبالفعل أخرى، والأفعال التي توجب الكفر هي التي تصدر عن تعمد واستهزاء بالدين صريح؛ كالسجود للصنم والشمس وإلقاء المصحف في القاذورات، والسحر الذي فيه عبادة الشمس، ونحوها، قال الإمام²⁹: وفي بعض التعاليق عن شيخي أن الفعل بمجرد لا يكون كفرًا، وهذا زلل من المعلق أوردته للتنبيه على الغلط فيه، وتحصل الردة بالقول الذي هو كفر، سواء صدر عن اعتقاد أو عناد أو استهزاء".³⁰

ثم اختصر أبو زكريا النووي كتاب العزيز شرح الوجيز للرافعي في كتابه: روضة الطالبين وعمدة المفتين، فنقل عبارة الرافعي كما هي مقرا لها فقال: "الأول: في حقيقة الردة، ومن تصح منه، وفيه طرفان، الأول: في حقيقتها، وهي قطع الإسلام، ويحصل ذلك تارة بالقول الذي هو كفر، وتارة بالفعل، والأفعال الموجبة للكفر هي التي تصدر عن تعمد واستهزاء بالدين صريح، كالسجود للصنم أو للشمس، وإلقاء المصحف في القاذورات، والسحر الذي فيه عبادة الشمس ونحوها، قال الإمام: في بعض التعاليق عن شيخي أن الفعل بمجرد لا يكون كفرًا، قال: وهذا

²⁷ يقصد والده.

²⁸ أبو المعالي الجويني، عبد الملك بن عبد الله، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، (السعودية: دار المنهاج، ط1، 2007م) ج17، ص162.

²⁹ يقصد أبا المعالي الجويني صاحب كتاب: نهاية المطلب في دراية المذهب.

³⁰ أبو القاسم الرافعي، العزيز شرح الوجيز، تحقيق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م)، ج11، ص98.

زلل عظيم من المعلق ذكرته للتنبيه على غلطه، وتحصل الردة بالقول الذي هو كفر، سواء صدر عن اعتقاد أو عناد أو استهزاء".³¹

فتحصل عندنا أن القول بأن الكفر يكون بالاعتقاد والقول والعمل هو قول أبي المعالي الجويني (ت: 478هـ)، وقول والده أبي محمد الجويني (ت: 438هـ)، وقد كانا معاصرين لابن حزم، وهو قول من جاء بعدهما من الأشاعرة كالشيخين: الرافعي (ت: 623هـ)، والنووي (ت: 676هـ).

وقد نقل ابن حجر الهيتمي (ت: 974هـ) وهو أحد محققي المذهب الشافعي في كتابه: الإعلام بقواطع الإسلام هذا المعنى مصوباً له، ومنبهاً إلى أن هذا القول هو قول شيعي المذهب الشافعي فقال: "قال إمام الحرمين: وفي بعض التعاليق عن شيعي، أن الفعل بمجرد لا يكون كفراً، قال: وهذا زلل عظيم من المعلق ذكرته للتنبيه على غلطه. انتهى، وأقره الشيخان على ذلك وهو جدير بالغلط".³²

ولو اقتصرنا على هذا في الرد على ابن حزم لكفى، ولكننا نضيف إليه نقولاً أخرى عن بعض أعلام الأشاعرة الذين جاؤوا بعد ابن حزم، للتدليل على قدم هذا القول وتجزره في المذهب واستمراره فيه.

أولاً: عماد الدين علي بن محمد الكيا الهراسي (ت: 504هـ) الشافعي تلميذ أبي المعالي الجويني: في كتابه أحكام القرآن، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ﴾ [65] لا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنَّ نَعْفَ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبُ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ ﴿[التوبة: 66]﴾، قال: "فيه دلالة على أن اللّاعب والخائض سواء في إظهار كلمة

³¹ النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1991م)، ج10، ص64.

³² ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي، الإعلام بقواطع الإسلام من قول أو فعل أو نية أو تعليق مكفر، تحقيق: محمد عواد العواد، (سوريا: دار التقوى، ط1، 2008م)، ص78.

الكفر على غير وجه الإكراه، لأنَّ المنافقين ذكروا أنَّهم قالوا ما قالوه لعباً، فأخبر الله تعالى عن كفرهم باللَّعب بذلك، ودلَّ أنَّ الاستهزاء بآياتِ الله تعالى كفرٌ".³³

ثانياً: القاضي أبو بكر بن العربي المالكي (ت: 543هـ)، تلميذ أبي حامد الغزالي: في كتابه أحكام القرآن عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ﴾ [65] لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنَّ نَعْفَ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبُ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ ﴿[التوبة: 66] قال: "لا يخلو أن يكون ما قالوه من ذلك جدّاً أو هزلاً، وهو كيفما كان كفرٌ، فإنَّ الهزل بالكفر كفرٌ، لا خلاف فيه بين الأمة، فإنَّ التحقيق أخو الحقِّ والعلم، والهزل أخو الباطل والجهل".³⁴

ثالثاً: محمد بن عمر الرازي (ت: 606هـ): في كتابه التفسير الكبير عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ﴾ [65] لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنَّ نَعْفَ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبُ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ ﴿[التوبة: 66]، قال: "قوله: ﴿قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ يدلُّ على أحكام: الحكم الأول: أنَّ الاستهزاء بالدين كيف كان كفراً بالله، وذلك لأنَّ الاستهزاء يدلُّ على الاستخفاف والعمدة الكبرى في الإيمان تعظيم الله تعالى بأقصى الإمكان والجمع بينهما محال. الحكم الثاني: أنَّه يدلُّ على بطلان قول من يقول، الكفر لا يدخل إلّا في أفعال القلوب".³⁵

³³ الكيّا الهراسي، علي بن محمد بن علي، أحكام القرآن، تحقيق: موسى محمد علي وعزة عبد عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1405هـ)، ج4، ص214.

³⁴ أبو بكر بن العربي، محمد بن عبد الله المعافري الاشبيلي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2003م)، ج2، ص543.

³⁵ الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسن، التفسير الكبير، (بيروت، دار إحياء التراث، ط3، 1420هـ)، ج16، ص96.

رابعاً: تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (ت: 756هـ)، قال في فتاويه: "التكفير حكم شرعي سببه جحد الربوبية أو الوحدانية أو الرسالة، أو قول أو فعل حكم الشارع بأنه كفر وإن لم يكن جحداً".³⁶

خامساً: بدر الدين الزركشي (ت: 794هـ): قال في كتابه المنشور في القواعد: "قال تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ﴾ 65 ﴿لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنَّ نَعْفَ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ يُعَذِّبُ طَائِفَةٌ بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ [التوبة: 66]، فمن تكلم بكلمة الكفر هازلاً، ولم يقصد الكُفر كُفر، وكذا إذا أخذ مال غيره مازحاً ولم يقصد السرقة حرم عليه".³⁷

المبحث الثالث: الفرق بين الكفر والشرك عند ابن حزم

ذكر ابن حزم أن آراء النظار اختلفت في معنى الشرك والكفر على قولين، فذهبت طائفة إلى أنهما مترادفان، وذهبت طائفة أخرى إلى أن بينهما اختلافاً والنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، والعموم والخصوص المطلق هي نسبة بين كُليّين ينطبق فيها الأول على جميع مصاديق الثاني، وينطبق الثاني على بعض مصاديق الأول، فيرون أن كل شرك كفر، وليس كل كفر شركاً، وفسر أصحاب هذا القول الشرك بأنه اعتقاد شريك لله تبارك وتعالى، وبناء عليه فإنهم يرون أن اليهود والنصارى كفار وليسوا مشركين، وبقية الملل كفاراً مشركين، ونسب ابن حزم هذا القول إلى طائفة من أهل العلم منهم الإمام أبي حنيفة، ونسب ابن حزم القول بالترادف بين الشرك والكفر إلى طائفة أخرى من أهل العلم منهم الإمام الشافعي.

وأورد ابن حزم حجة من قال بالاختلاف في المعنى بين الكفر والشرك، ومنها قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: 1]،

³⁶ تقي الدين السبكي، فتاوى السبكي، ج2، ص586.

³⁷ بدر الدين الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، المنشور في القواعد الفقهية، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1985م)، ج2، ص380.

واحتجوا بأن العطف يقتضي التغاير بين أهل الكتاب والمشركون، وقالوا أن معنى الشرك هو اتخاذ شريك لله تبارك وتعالى ومن لم يجعل لله شريكا فليس بمشرك.

واختار ابن حزم القول بالترادف بين الكفر والشرك، ورد على من احتج بالآية السابقة من سورة البينة بأن هناك آيات أخرى في كتاب الله تصف اليهود والنصارى بأنهم مشركون كقوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا﴾ [التوبة: 31]، وقوله تعالى: ﴿يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [المائدة: 116]، واستدل ابن حزم على شرك النصارى كذلك بقولهم إن الله ثالث ثلاثة وعبادتهم الأب والابن والروح القدس، وخرَّج معنى العطف في سورة البينة بين الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركون أنه عطف توكيد لأمر المعطوف كقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 98]، إذ لا شك ولا اختلاف أن جبريل وميكائيل من جملة الملائكة، وأما تفسيرهم للشرك بأنه اتخاذ شريك مع الله فقد رفض ابن حزم هذا الاستدلال لأنه يرى كما بيَّنا في مباحث الإيمان أن الأسماء الشرعية منقولة من اللغة فلا يلتفت إلى معناها اللغوي، وإنما يعتمد المعنى الذي أوقعه الله عليه ويتوقف عند ذلك، فالمشرك عند ابن حزم هو من سماه الله مشركا سواء ظهر لنا اتخاذه إلهًا مع الله أو لم يظهر، ومع ذلك فقد بين وجه شركهم وكفرهم وهم ينفون عن أنفسهم ذلك ويدعون الإيمان بالله وتوحيده، فقال أن الله سمى طاعتهم العمياء لأحبارهم ورهبانهم في تحليل ما يحلون لهم وتحريم ما يحرمون لهم عبادة وهذا شرك بلا خلاف، وأما كفرهم فهو جحودهم وإبائهم نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحبط الله تصديقهم به.

المطلب الأول: مناقشة ابن حزم في اختياره الترادف بين الكفر والشرك

ذكر ابن حزم قولين في المسألة فقط؛ الاختلاف بين الكفر والشرك والترادف بينهما، واختار القول بالترادف، ويمكننا أن نناقش قوله هذا بالقول الثالث الذي لم يذكره ولم يشر إليه، وهذا القول مشابه تماما للفرق الذي بين الإيمان والإسلام فهما على الأرجح اسمان إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا، وقد سبق أن تكلمنا عن هذه المسألة بشيء من التفصيل في الفصل الثالث من هذه الرسالة وتحديدًا في مبحث: الفرق بين الإيمان والإسلام عند ابن حزم، وقد ذكرنا هناك

بأن الاسم قد يدل على معنى إذا ورد منفرداً، ويتغير معناه هذا إذا قرن باسم آخر، قال ابن تيمية: "الاسم الواحد يختلف دلالاته بالأفراد والاقتران، فقد يكون عند الأفراد فيه عموم لمعنيين، وعند الاقتران لا يدل إلا على أحدهما".³⁸ وبناء عليه فإن الكفر والشرك هما كذلك اسمان إذا اجتماعا افترقا وإذا افترقا اجتماعا، قال النووي: "إن الشرك والكفر قد يطلقان بمعنى واحد وهو الكفر بالله تعالى، وقد يفرق بينهما فيخص الشرك بعبد الأوثان وغيرها من المخلوقات مع اعترافهم بالله تعالى ككفار قريش، فيكون الكفر أعم من الشرك والله أعلم".³⁹

وقال الحافظ ابن حجر في معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48]: والمراد بالشرك في هذه الآية الكفر؛ لأن من جحد نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مثلاً كان كافراً ولو لم يجعل مع الله إلهاً آخر، والمغفرة منتفية عنه بلا خلاف، وقد يرد الشرك ويراد به ما هو أخص من الكفر كما في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ﴾ [البينة: 1].⁴⁰

وقال ابن تيمية: "وأما كون النصارى فيهم شرك كما ذكره الله فهذا متفق عليه بين المسلمين كما نطق به القرآن، كما أن المسلمين متفقون على أن قوله: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى﴾ [المائدة: 82]، لأن النصارى لم يدخلوا في لفظ الذين أشركوا كما لم يدخلوا في لفظ اليهود وكذلك قوله: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ﴾ [البينة: 1]، ونحو ذلك، وهذا لأن اللفظ الواحد تتنوع دلالاته بالأفراد والاقتران فيدخل فيه مع الأفراد والتجريد ما لا يدخل فيه عند الاقتران... وكذلك لفظ الفقير والمسكين إذا أفرد أحدهما دخل فيه لفظ الآخر وقد يجمع بينهما في قوله: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾ [التوبة: 60]، فيكونان هنا صنفين وفي تلك المواضع صنف واحد فكذلك لفظ الشرك في مثل قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ [التوبة: 28]، يدخل فيه جميع الكفار أهل

³⁸ ابن تيمية، الإيمان الأوسط، ص 442.

³⁹ النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج 2، ص 72.

⁴⁰ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري، ج 1، ص 85.

الكتاب وغيرهم عند عامة العلماء لأنه أفردته وجردته وإن كانوا إذا قرن بأهل الكتاب كانا صنفين".⁴¹

المطلب الثاني: معنى العموم والخصوص بين الكفر والشرك

يكون بين الكفر والشرك عموم وخصوص مطلق بمعنى إذا اجتمعا في نص وسياق واحد، والعموم والخصوص المطلق هي نسبة بين معنيين كِلَيْين، أحدهما مخالف للآخر في المفهوم، غير أن الأول ينطبق على جميع ما ينطبق عليه الثاني من أفراد دون العكس، بمعنى أن الثاني ينطبق فقط على بعض أفراد الأول، ويمثل لهما بدائرتين دائرة صغرى داخل دائرة كبرى، حيث تمثل الدائرة الكبرى المعنى الأول وتمثل الدائرة الصغرى المعنى الثاني، فالأول أعم مطلقاً من الثاني، والثاني أخص مطلقاً من الأول، ولذلك سميت النسبة بينهما: عموم وخصوص مطلق.⁴²

أما العموم المطلق فإن كل شرك كفر، وأما الخصوص المطلق فبعض الكفر شرك، حيث يلاحظ في هذا التفريق أن الشرك ينحصر في صرف العبادة لغير الله تبارك وتعالى، ويكون الكفر من هذا الوجه أعم من الشرك، وبناء عليه فإنه إذا اجتمعا يصح إطلاق الكفر على الشرك ولا يصح إطلاق الشرك على الكفر لأنه يتضمن معان لا يتضمنها الشرك كالإلحاد وإنكار الخالق، أو التكذيب بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم أو بعضه، ومثال اجتماع الكفر والشرك في نص واحد من كلام الله تبارك وتعالى قوله: ﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾⁴¹ تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْعَفَّارِ ﴿[غافر:42]﴾، قال الرازي في التفسير الكبير: "ولما ذكر هذا المؤمن أنه يدعوهم إلى النجاة وهم يدعونه إلى النار، فسر ذلك بأنهم يدعونه إلى الكفر بالله وإلى الشرك به، أما الكفر بالله فلأن الأكثرين من قوم فرعون كانوا ينكرون وجود الإله، ومنهم من كان يقر بوجود الله إلا أنه كان يثبت عبادة الأصنام".⁴³ وقال ابن تيمية: "فقوم فرعون قد يكونون أعرضوا عن الله بالكلية بعد أن كانوا مشركين به واستجابوا لفرعون في قوله: ﴿أَنَا رُبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ [النازعات:24]

⁴¹ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحارثي، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي بن حسن، عبد العزيز بن إبراهيم، حمدان بن محمد، (السعودية: دار العاصمة، ط2، 1999م)، ج3، ص119.

⁴² انظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، ص48.

⁴³ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج27، ص519.

﴿ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي ﴾ [القصص: 38]، ولهذا لما خاطبهم المؤمن ذكر الأمرين فقال: ﴿ تَدْعُونِي لَأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ ﴾ [غافر: 42]، فذكر الكفر به الذي قد يتناول جحوده، وذكر الإشراف به أيضا؛ فكان كلامه متناولا للمقالتين والحالين جميعا⁴⁴. ومن أمثلة اجتماع الكفر والشرك في كلام النبي صلى الله عليه وسلم، ما رواه مسلم عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة"⁴⁵. قال النووي: "ومعنى بينه وبين الشرك ترك الصلاة أن الذي يمنع من كفره كونه لم يترك الصلاة، فإذا تركها لم يبق بينه وبين الشرك حائل بل دخل فيه، ثم إن الشرك والكفر قد يطلقان بمعنى واحد وهو الكفر بالله تعالى، وقد يفرق بينهما فيخص الشرك بعبدة الأوثان وغيرها من المخلوقات مع اعترافهم بالله تعالى ككفار قريش، فيكون الكفر أعم من الشرك والله أعلم"⁴⁶.

وإذا افترق لفظ الكفر والشرك فإن إطلاق أحدهما يدخل فيه الآخر ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ ﴾ [المؤمنون: 117]، فقد سمي الله تبارك وتعالى من يدعون من دونه إلها آخر في هذه الآية كفاراً، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا ﴾ [التوبة: 28]، فقد ذهب جمهور العلماء إلى أن حرمة دخول الحرم تعم كل مشرك وكافر على حد سواء.

المبحث الرابع: ابن حزم لا يرى تقسيم الكفر إلى كفر أكبر وكفر أصغر المطلب الأول: أمثلة الكفر الأصغر ماهيته وتعريفه

أولاً: أمثلة من السنة النبوية على تسمية بعض المعاصي كفراً: ورد في السنة النبوية عدة أحاديث سميت فيها بعض المعاصي والكبائر كفراً، ومن أمثلة ذلك:

⁴⁴ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج7، ص633.

⁴⁵ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة، حديث رقم: 81، ج1، ص87.

⁴⁶ النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج2، ص71.

1: حديث أبي ذر الغفاري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ليس من رجل ادعى لغير أبيه وهو يعلمه إلا كفر، ومن ادعى قوما ليس له فيهم نسب، فليتبوأ مقعده من النار".⁴⁷

2: حديث جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه قال: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له في حجة الوداع: استنصت الناس⁴⁸ فقال: لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض".⁴⁹

3: حديث سعد بن عبيدة قال: "سمع ابن عمر رجلا يقول: والكعبة، فقال: لا تحلف بغير الله، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من حلف بغير الله فقد كفر وأشرك".⁵⁰

4: حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من أتى كاهنا أو عرافا، فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل على محمد".⁵¹

5: حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أيا رجل قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما".⁵²

6: حديث أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "نزل القرآن على سبعة أحرف، المرء في القرآن كفر، ثلاث مرات، فما عرفتم منه فاعملوا، وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه".⁵³

⁴⁷ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المناقب، باب: نسبة اليمن إلى إسماعيل، حديث رقم: 3317، ج3، ص1292.

⁴⁸ استنصت الناس: أي اطلب منهم أن يسكتوا ويستمعوا لما أقوله لهم.

⁴⁹ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب: الانصات للعلماء، حديث رقم: 121، ج1، ص56.

⁵⁰ أحمد بن حنبل، المسند، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمر، حديث رقم: 6072، ج10، ص249.

⁵¹ أحمد بن حنبل، المسند، مسند أبي هريرة، حديث رقم: 9536، ج15، ص331.

⁵² البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب: باب: من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال، حديث رقم: 5753، ج5، ص2264.

⁵³ أحمد بن حنبل، المسند، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة، حديث رقم: 9798، ج13، ص369.

7: وحديث أبي هريرة قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اثنتان في الناس هما بهم كفر؛ الطعن في النسب والنياحة على الميت".⁵⁴

ثانيا: مفهوم الكفر الأصغر: وقد ذهب أهل العلم إلى أن كل ما ورد من أحاديث ذكرت فيها المعاصي وكبائر الذنوب وأطلق عليها اسم الكفر، فإن المراد به الكفر الأصغر وليس الكفر الأكبر المخرج من الملة، وإنما سميت تلك الكبائر كفرا على سبيل التنفير منها والزجر، قال الحافظ ابن حجر: "قال القاضي أبو بكر بن العربي في شرحه: مراد المصنف أن يبين أن الطاعات كما تسمى إيمانا كذلك المعاصي تسمى كفرا، لكن حيث يطلق عليها الكفر لا يراد الكفر المخرج من الملة".⁵⁵

وقد يسمى الكفر الأصغر بأسماء أخرى ككفر النعمة، أو الكفر العملي للدلالة على أنه عمل كبيرة وليس كفرا اعتقاديا، وقد سماه عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: كفر دون كفر، روى الخلال عن طاووس بن كيسان عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44]، قال: "هي به كفر، وليس كمن كفر بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله".⁵⁶ وروى الحاكم النيسابوري (ت: 405هـ) عن طاووس بن كيسان قال: "قال ابن عباس رضي الله عنهما: إنه ليس بالكفر الذي يذهبون إليه، إنه ليس كفرا ينقل عن الملة، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44]، كفر دون كفر".⁵⁷

ثالثا تعريف الكفر الأصغر وعلاماته: وبناء على ما سبق فلعل أفضل تعريف للكفر الأصغر أنه: "كل معصية أطلق عليها الشارع اسم الكفر، مع بقاء اسم الإيمان على عاملها؛

⁵⁴ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: باب إطلاق اسم الكفر على الطعن في النسب والنياحة، حديث رقم: 67، ج1، ص82.

⁵⁵ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري، ج1، ص83.

⁵⁶ الخلال، السنة، ج4، ص158.

⁵⁷ الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: أشرف بن محمد نجيب المصري، (سوريا: دار المنهاج القويم، ط1، 2018م)، كتاب التفسير، سورة المائدة، حديث رقم: 3256، ج4، ص257.

فهو معصية عملية لا تخرج عن أصل الإيمان، وإنما توجب لصاحبها الوعيد بالنار، دون الخلود فيها، وسميت كفرا لأنها من خصال الكفر".⁵⁸

ومن علامات الكفر الأصغر التي يعرف بها أن لا يرد الكفر معرفا بالألف واللام لأن أداة التعريف من معانيها أن تكون عهديّة؛ بمعنى أنها تدل على المعنى المعهود المتبادر للذهن ابتداءً وهو الكفر الأكبر المخرج من الملة، وبناء عليه فإن الكفر الأصغر يأتي نكرة في سياق الإثبات ولا يجوز أن يأتي نكرة في سياق النفي؛ لأن النكرة في سياق النفي تعم، فلو أتى نكرة في سياق النفي لعم بذلك معناه الكفر الأكبر والأصغر معاً.

كما أن من علامات الكفر الأصغر أن لفظه يأتي مطلقاً مقروناً بقرينة لفظية صارفة لمعناه عن معنى الكفر الأكبر، قال ابن تيمية: "وروى مسلم في صحيحه، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اثنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب، والنياحة على الميت".⁵⁹ فقلوه: هما بهم كفر أي هاتان الخصلتان هما كفر قائم بالناس، فنفس الخصلتين كفر حيث كانتا من أعمال الكفار وهما قائمتان بالناس، لكن ليس كل من قام به شعبة من شعب الكفر يصير كافراً الكفر المطلق حتى تقوم به حقيقة الكفر، كما أنه ليس كل من قام به شعبة من شعب الإيمان يصير مؤمناً حتى يقوم به أصل الإيمان، وفرق بين الكفر المعروف باللام كما في قوله صلى الله عليه وسلم: ليس بين العبد وبين الكفر أو الشرك إلا ترك الصلاة.⁶⁰ وبين كفرٍ مُنكَرٍ في الإثبات، وفرق أيضاً بين معنى الاسم المطلق إذا قيل: كافر أو مؤمن، وبين المعنى المطلق للاسم في جميع موارد كفاً في قوله: لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض.⁶¹ فقلوه: يضرب بعضكم رقاب بعض تفسير الكفار في هذا الموضع، وهؤلاء يسمون كفاراً تسمية مقيدة، ولا يدخلون في الاسم المطلق إذا قيل: كافر ومؤمن، كما أن قوله تعالى: ﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق:

⁵⁸ عبد القادر عطا صوفي، المفيد في مهمات التوحيد، (فلسطين: دار الاعلام، ط1، 1423هـ)، ص184.

⁵⁹ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: باب إطلاق اسم الكفر على الطعن في النسب والنياحة، حديث رقم: 67، ج1، ص82.

⁶⁰ أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009م)، أول كتاب السنة، باب في رد الإرجاء، حديث رقم: 4677، ج7، ص67.

⁶¹ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب: الانصات للعلماء، حديث رقم: 121، ج1، ص56.

[6]، سمي المني ماء تسمية مقيدة ولم يدخل في الاسم المطلق حيث قال: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [المائدة: 6].⁶²

المطلب الثاني: طريقة ابن حزم في شرح الأحاديث التي ورد فيها ذكر الكفر الأصغر
إن الناظر في شرح ابن حزم للأحاديث التي ورد فيها ذكر لكبيرة من كبائر الذنوب وصفت بأنها كفر، لا يجد له في كتابه الفصل ولا في سائر كتبه المطبوعة ذكر للكفر الأصغر أو تقسيم للكفر إلى كفر أصغر وكفر أكبر مطلقا.

بل على العكس من ذلك نجد عند رده على الإباضية الذين يقولون بأن مرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة، ينكر عليهم هذه التسمية وينفي أن يوجد في الشرع كفر مقيد، ويرى أنه لا يوجد اسم دين أو ملة غير الإيمان المطلق أو الكفر المطلق، فيقول: "وما نعلم لمن قال هو منافق حجة أصلا ولا لمن قال أنه كافر نعمة إلا أنهم نزعوا بقول الله عز وجل: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾ [إبراهيم: 28]، قال أبو محمد: وهذا لا حجة لهم فيه لأن كفر النعمة عمل يقع من المؤمن والكافر، وليس هو ملة ولا اسم دين، فمن ادعى اسم دين وملة غير الإيمان وغير المسقط لجميع أحكام الإيمان فقد أتى بما لا دليل عليه".⁶³

ولذلك فإننا نجد ابن حزم إذا تعرض لشرح أحاديث الكفر الأصغر يكون مدار كلامه دائرا بين حملها على الكفر الأكبر المخرج من الملة، أو حملها على المعنى اللغوي للكفر كالستر والتغطية والجحود، ومن أمثلة ذلك حديث عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر".⁶⁴ حيث حمل ابن حزم معنى الكفر في هذا الحديث على الكفر الأكبر، وحمل سبب القتال في الحديث هو اختلاف الدين فقال: "وكذلك قوله

⁶² ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحارثي، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، (بيروت: دار عالم الكتب، ط7، 1999م)، ج1، ص238.

⁶³ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص181.

⁶⁴ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب: خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر، حديث رقم: 48، ج1، ص27.

عليه السلام: سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر فهو أيضا على عمومته، لأن قوله عليه السلام: (المسلم) هاهنا، عموم للجنس ولا خلاف في أن من نابذ جميع المسلمين وقتلهم لإسلامهم فهو كافر".⁶⁵

كما حمل ابن حزم حديث جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه: "لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض".⁶⁶ على الكفر الأكبر وأن المراد بالحديث نهي النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه أن يرددوا عن دين الإسلام بعد وفاته، قال ابن حزم: "وهكذا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض. إنما هو نهي أن يكفروا ابتداء، وعن أن يرددوا فقط، لا أنهم يقتل بعضهم بعضا يكونون كفارا، وهذا بين لا خفاء به وبالله تعالى التوفيق".⁶⁷

ونجده يحمل معنى الكفر في حديث: "لا ترغبوا عن آبائكم، فمن رغب عن أبيه فهو كفر".⁶⁸ على المعنى اللغوي للكفر وهو الجحود، قال ابن حزم: "وكذلك قوله عليه السلام: لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر لكم أن ترغبوا عن آبائكم. فإنه عليه السلام لم يقل كفر منكم ولم يقل أنه كفر بالله تعالى، نعم ونحن نقر أن من رغب عن أبيه فقد كفر بأبيه وجحده".⁶⁹

المبحث الخامس: تكفير المعين عند ابن حزم

عقد ابن حزم في كتاب الفصل مبحثا تكلم فيه عن تكفير المعين، واختار له هذا العنوان: "الكلام فيمن هو كافر فيجب تكفيره، ومن لا يجب تكفيره لأنه مومن لا كافر".⁷⁰ وإن الناظر في هذا المبحث يجد فيه عدة مؤاخذات على ابن حزم منها:

أولاً: الاختصار: إذ يلاحظ كل قارئ لكتاب الفصل، أن مبحث تكفير المعين جاء مختصراً، بالمقارنة مع بسط ابن حزم للكلام والتوسع في طرح مواضيع بقية مباحث باب الأسماء

⁶⁵ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص188.

⁶⁶ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب: الانصات للعلماء، حديث رقم: 121، ج1، ص56.

⁶⁷ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص188.

⁶⁸ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الفرائض، باب: من ادعى إلى غير أبيه، حديث رقم: 6386، ج6، ص2485.

⁶⁹ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص189.

⁷⁰ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والآراء والنحل، ج4، ص92.

والأحكام، كمبحث الإيمان، ومبحث الفسق، ومبحث أحكام الناس في الآخرة، فعدد صفحات هذا الباب لا تتجاوز سبعة عشر صفحة فقط (17 صفحة).

ثانيا: يلاحظ القارئ لهذا المبحث أن ابن حزم لم يعتنِ مطلقا بتقسيم هذا المبحث وتبويبه، فلا نجده مثلا يقسم المسائل المكفرة إلى مسائل ظاهرة معلومة من الدين بالضرورة، ومسائل خفية دقيقة لا يعلمها إلا طلبة العلم والعلماء، ولا نجده مثلا يخصص مبحثا لذكر شروط تكفير المعين، ومبحثا آخر لذكر موانع تكفير المعين، ولا نجده يعقد مبحثا يذكر فيه شروط المفتي أو القاضي الذي يخول له إقامة الحجة على المعين ابتداء وإصدار الحكم عليه انتهاء.

ثالثا: لا نجد لابن حزم في هذا المبحث القصير ذكرا للأخطاء والشبهات التي تكتنف هذا البحث ويمكن أن يقع فيها المبتدئون وصغار طلبة العلم؛ مثلا: كالقاعدة التي تنص على وجوب التفريق بين الحكم على الفعل والحكم على الفاعل، أو قاعدة من لم يكفر الكافر فهو كافر، ويراد بها من لم يكفر الكافر المنصوص أو المجمع على كفره، وغيرها من القواعد المهمة التي زلت فيها أقدام كثير ممن تأثر بفكر الخوارج حدثاء الأسنان سفهاء الأحلام في هذا الباب. فلأسف نجد ابن حزم قد سرد كل المسائل سردا عشوائيا، وساقها مساقا واحدا، بغير نظام أو تقسيم أو ترتيب أو تصنيف يفيد القارئ، ويسهل عليه تصور المسائل، ويوضحها في ذهنه.

ولعل تصرف ابن حزم بهذه الطريقة يعود إلى أحد الاحتمالات التالية: إما أن يكون الناس في زمانه لم يبتلوا بما ابتلينا به في زماننا هذا من شبهات وضلالات وبدع الخوارج التكفيريين، فكانوا في سلامة من تلك الفتنة وكان بابها موصدا، أغلقه أهل العلم على الصغار والعوام، فلا يتكلم فيه إلا أهل العلم الذين هم أهلهم، واقتصر تطبيقه العملي على المفتي والقاضي الشرعي، فلم يحتج ابن حزم إلى إطالة النفس في شرح جوانب هذا البحث.

أو لعل ابن حزم اختار السلامة فاختصر الكلام لعلمة بخطورة هذا البحث وخطورة الزلل فيه، فاكتمى فيه بما قلّ ودلّ دون استطراد وتفصيل، أو أن ابن حزم لم تكن له عناية وسعة اطلاع على دقائق هذا البحث، وهذا أمر لا يستغرب فقد قال أبو حامد الغزالي (ت: 505هـ) أن هذا الموضوع يطول شرحه ويحتاج تقريره إلى مجلدات وأن هناك الكثير من الفقهاء الذين

يتقنون علم الفقه ليس لهم في حقيقة الأمر كبير باع وإطلاع على هذا المبحث الدقيق، قال الغزالي في فصل التفرقة: "اعلم أن شرح ما يكفر به وما لا يكفر به يستدعي تفصيلاً طويلاً يفتقر إلى ذكر كل المقالات والمذاهب، وذكر شبهة كل واحد ودليله، ووجه بُعده عن الظاهر ووجه تأويله، وذلك لا تحويه مجلدات ولا يتسع لشرح ذلك أوقاتي".⁷¹ وقال في موضع آخر: "إذا فهمت أن النظر في التكفير موقوف على جميع هذه المقالات التي لا يستقل بآحادها إلا المبرزون، علمت أن المبادر إلى تكفير من يخالف الأشعري أو غيره، جاهل مجازف، وكيف يستقل الفقيه بمجرد الفقه بهذا الخطب العظيم؟ وفي أي ربع من أرباع الفقه يصادف هذه العلوم؟ فإذا رأيت الفقيه الذي بضاعته مجرد الفقه يخوض في التكفير والتضليل، فأعرض عنه، ولا تشغل به قلبك ولسانك، فإن التحدي بالعلوم غريزة في الطبع، لا يصبر عنها الجاهل، ولأجله كثر الخلاف بين الناس، ولو سكت من لا يدري لقلّ الخلاف بين الخلق".⁷²

ونظراً لعدم ترتيب وتقسيم ابن حزم لهذا المبحث القصير فإن الباحث اختار أن يقسم هذا المبحث إلى مسائل متعددة، ويجعل لكل مسألة عنواناً يميزها عن المسألة التي تليها، ويذكر في كل مسألة ملخص مذهب ابن حزم، وينقل شيئاً من كلامه في ذلك مع مقارنته بأقوال غيره فيها وهذه المسائل هي كالتالي.

المسألة الأولى: من ثبت إيمانه بيقين لا يزول إيمانه إلا بيقين ولا يحكم بكفر أحد إلا بعد إقامة الحجة عليه.

المسألة الثانية: حكم من اجتهد في أمر خفي من مسائل العقيدة فخالف الحق.

المسألة الثالثة: حكم من أنكر معلوماً من الدين بالضرورة.

المسألة الرابعة: لازم القول ليس بقول ولا يكفر أحد بلازم قوله.

المسألة الخامسة: اليهود والنصارى لا يعذرون بالاجتهاد.

المسألة السادسة: حكم من سب صحابياً أو اتهم أم المؤمنين عائشة بما برأها الله تعالى منه.

⁷¹ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي، فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق: محمود بيجو،

(تركيا: دار البيروني، ط1، 1993م)، ص61.

⁷² المرجع السابق، ص73.

المسألة السابعة: تارك الصلاة تهاونا وكسلا ليس كافرا.

المسألة الثامنة: حكم من ورد فيه نص أو صح الإجماع على كفره.

المسألة التاسعة: بطلان القول بتكفير الداعية وتفسيق المقلد عند ابن حزم.

وفي ما يلي سنبدأ بشرح وتقريب معاني هذه المسائل عند ابن حزم، وفي نهاية كل مسألة سنحرص على ذكر أسماء العلماء الذين وافقوا ابن حزم عليها، مع نقل نصوص كلامهم وتقريراتهم في ذلك.

شرح المسألة الأولى: من ثبت إيمانه بيقين لا يزول إيمانه إلا بيقين، ولا يحكم بكفر

أحد إلا بعد إقامة الحجة عليه: قرر ابن حزم هاتين القاعدتين العظيمتين، وفحواهما أن من ثبت إيمانه بالقطع واليقين فلا يجوز أن ينسب إلى الكفر بالأوهام والشكوك والظنون، ومن شهد شهادة التوحيد فهو مسلم يقينا ولا يجوز لأحد اتهامه بالكفر والردة بمجرد الشكوك والظنون، وفضل هاتين القاعدتين الجليلتين أنهما تحفظان على عقائد الناس وعصمة دمائهم وأموالهم، ولا يعد عند ابن حزم أي اعتقاد أو قول أو فعل كفرا إلا إذا ثبت ذلك بنص من الكتاب والسنة أو بإجماع ثابت، يقول ابن حزم: "والحق هو أن كل من ثبت له عقد الإسلام فإنه لا يزول عنه إلا بنص أو إجماع وأما بالدعوة والافتراء فلا".⁷³

ويرى ابن حزم أنه لا يحكم على أحد خالف الحق بالكفر حتى تقام عليه الحجة، ويشرح ابن حزم قيام الحجة بأنها تكون بعد نقل الدليل النصي من كلام الله وكلام رسوله أو إجماع المسلمين إلى المخالف للحق، وبعد تيقن المخالف للحق في نفسه بأن الله ورسوله قد قالا ذلك أو أن المسلمين قد أجمعوا على ذلك، فإن أقر ساعتها ورجع عن مخالفته للحق فلا شيء عليه، وإن عاند وكابر وأجاز لنفسه أن يخالف نص كلام الله وكلام رسوله أو إجماع المسلمين فعندها يكفر، ويبين ابن حزم أنه لا يشترط نوعا معينا من النقل عن الله ورسوله، فهو يرى أن الحجة تقوم بالنقل الصحيح سواء كان النقل متواترا أو آحادا، والنقل المتواتر هو النقل الذي يرويه جمع عن جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب وكان مستنده الحس والقرآن قد نقل إلينا بحمد الله تعالى بالتواتر، وأما السنة فغالبيتها آحاد، ولا فرق عند ابن حزم في موضوع النقل سواء كان متعلقا بعقيدة إسلامية أو بحكم على نحلة من النحل أو بحكم شرعي قطعي مجمع عليه، يقول

⁷³ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص203.

ابن حزم: "فوجب أن لا يكفر أحد بقول قاله إلا بأن يخالف ما قد صح عنده أن الله تعالى قاله، أو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله، فيستجيز خلاف الله تعالى وخلاف رسوله عليه الصلاة والسلام، وسواء كان ذلك في عقد دين أو في نحلة، أو في فتيا، وسواء كان ما صح من ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم منقولاً نقل إجماع تواتر، أو نقل آحاد إلا أن من خالف الإجماع المتيقن المقطوع على صحته فهو أظهر في قطع حجته ووجوب تكفيره، لاتفاق الجميع على معرفة الإجماع".⁷⁴

وقرر ابن حزم أن كل من لم تقم عليه الحجة لا يحكم بتكفيره حتى تقام عليه، إلا من ورد في حقه نص بتكفيره فيوقف عند ذلك النص، ومثل لذلك بكفر الإعراض، وكفر الإعراض هو عدم اهتمام العبد بأمر الدين والتدين مطلقاً فلا يبحث عن الدين الحق ولا يتعلمه ولا يلتزم بتعاليمه ولا يكثرث لما سيؤول إليه أمره بعد موته، يقول ابن حزم: "وأما ما لم تقم الحجة على المخالف للحق في أي شيء كان فلا يكون كافراً إلا أن يأتي نص بتكفيره فيوقف عنده كمن بلغه وهو في أقاصي الزنج ذكر النبي صلى الله عليه وسلم فقط فيمسك عن البحث عن خبره فإنه كافر".⁷⁵ ولعل ابن حزم يقصد بالنص هنا على الحديث الوارد في المعرض عن الدين وهو حديث مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "والذي نفسي محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار".⁷⁶

ونجد أن ما ذهب إليه ابن حزم يعد محل اتفاق بين أهل العلم وإن اختلفت عباراتهم فالمعنى واحد، فهذا العز بن عبد السلام (ت660هـ) يقرر نفس المعنى ويستدل عليه بدليل الاستصحاب أو البراءة الأصلية عند الأصوليين وهي أن الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يدل الدليل على خلاف ما كان، والأصل في المسلم الإيمان وبراءته من الكفر والشرك وأهله حتى يدل الدليل على خلاف ذلك بالدليل القطعي، يقول العز بن عبد السلام: "فإن الأصل

⁷⁴ المرجع السابق، ج3، ص203.

⁷⁵ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص204.

⁷⁶ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته، حديث رقم: 153، ج1، ص134.

براءة ذمته من الحقوق وبراءة جسده من القصاص والحدود والتعزيرات وبراءته من الانتساب إلى شخص معين ومن الاقوال كلها والأفعال بأسرها".⁷⁷ وهذا ابن تيمية يقول: "وليس لأحد أن يكفر أحدا من المسلمين وإن أخطأ وغلط، حتى تقام عليه الحجة وتبين له المحجة ومن ثبت إسلامه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك؛ بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة".⁷⁸ وقال ابن القيم: أن العذاب يستحق بسببين، أحدهما: الإعراض عن الحجة وعدم إرادة العلم بها وبموجبها، الثاني: العناد لها بعد قيامها وترك إرادة موجبها، فالأول كفر إعراض، والثاني كفر عناد، وأما كفر الجاهل مع عدم قيام الحجة وعدم التمكن من معرفتها فهذا الذي نفى الله التعذيب عنه حتى تقوم حجة الرسل".⁷⁹

شرح المسألة الثانية: حكم من اجتهد في أمر خفي من مسائل العقيدة فخالف

الحق: إن المسائل التي تعد مخالفتها كفرا ليست على حد سواء، فمنها ما هو ظاهر معلوم لكل الناس عند الجاهل والمتعلم؛ كمعرفة أن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم هو خاتم الرسل ولا نبي بعده، وأن الصلوات خمس في اليوم والليلة، وأن شهر الصيام هو شهر رمضان، وأن الفاتحة سورة من القرآن، وأن الخمر والخنزير والزنا والربا محرم على المسلمين، وأن الكعبة هي قبلتهم، وغير ذلك من المسائل التي تعد بدھية ومعلومة لكل الناس ولا يحتاج أحد إلى إقامة الدليل عليها، وهذه المسائل تسمى المسائل المعلومة من الدين بالضرورة، ويقابلها المسائل الخفية الدقيقة التي لا يطلع عليها ولا يعلمها إلا العلماء وطلبة العلم، كمباحث القضاء والقدر ودقائق العقيدة، واعتاد المتكلمون أن يطرحوا في باب الأسماء والأحكام مسألة المخالف في المسائل العقدية الخفية.

وقد ذهب ابن حزم إلى عدم تكفير أي مجتهد في أي مسألة من مسائل العقيدة، التي لم يرد فيها نص قطعي الدلالة من كلام الله تبارك وتعالى، أو كلام رسوله صلى الله عليه وسلم

⁷⁷ العز بن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، دط، 1991م)، ج2، ص32.

⁷⁸ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج12، ص446.

⁷⁹ ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزُّرعي الدمشقي، طريق المهجرتين وباب السعادتین، (القاهرة: الدار السلفية، ط2، 1394هـ)، ص414.

أو نقل فيها إجماع ثابت، فهو بذلك يعذر جميع المتكلمين من أي فرقة كانوا، ويرد ابن حزم على من ذهب إلى تكفير مخالفه في المسائل العقدية الدقيقة الخفية التي لم يرد فيها نص أو إجماع فيقول: "هل جاء قط عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لم يقبل إيمان أهل قرية أو أهل محلة أو إنسان أتاه من حُرٍّ أو عبد أو امرأة إلا حتى يقرّ أن الاستطاعة قبل الفعل أو مع الفعل، أو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق، أو أن الله تعالى يرى أو لا يرى، أو أن له سمعا وبصرا وحياة أو غير ذلك من فضول المتكلمين التي أوقعها الشيطان بينهم ليوقع بينهم العداوة والبغضاء".⁸⁰

ويستدل ابن حزم على أن الجهل بالأمور الدقيقة الخفية في العقيدة والخطأ فيها لا يوجب الكفر بحديث البخاري عن أبي سعيد رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم: "أن رجلا كان قبلكم، رغبه الله مالا،⁸¹ فقال لبنيه لما حُضِر: أي أب كنت لكم؟ قالوا: خير أب، قال: فإني لم أعمل خيرا قط، فإذا متُّ فأحرقوني، ثم اسحقوني، ثم ذُرُونِي في يوم عاصف، ففعلوا، فجمعه الله عز وجل فقال: ما حملك؟ قال: مخافتك، فتلقاه برحمته".⁸²

فهذا الرجل كان جاهلا بقدرة الله تبارك وتعالى ولم يكن ذلك سببا في كفره لأن الله غفر له وتجاوز عنه، ولو كان كافرا لخلد في النار مع الخالدين، قال ابن حزم: "فهذا إنسان جهل إلى أن مات أن الله عز وجل يقدر على جمع رماده وإحيائه، وقد غفر له لإقراره وخوفه وجهله".⁸³

وقد وافق ابن حزم في قوله هذا قول الإمام أبي الحسن الأشعري (ت: 324هـ) فقد روى ابن عساكر (ت: 571هـ) بإسناده عن أبي علي زاهر بن أحمد السرخسي أنه قال: "لما قرب حضور أجل أبي الحسن الأشعري رحمة الله في داري ببغداد دعاني فأتيته، فقال أشهد علي

⁸⁰ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص208.

⁸¹ رغبه مالا: أي أكثر له منه وبارك له فيه.

⁸² البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأنبياء، باب: {أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم}، حديث رقم: 3291، ج3، ص1282.

⁸³ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص209.

أني لا أكفر أحدا من أهل هذه القبلة لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات".⁸⁴

ونقل أبو القاسم الأنصاري (ت512هـ) في شرحه على الإرشاد عن القاضي أبي بكر الباقلاني (ت:403هـ) أنه نقل في أحد كتبه كلام الإمام أبي الحسن الأشعري في أول كتابه مقالات الإسلاميين حيث قال: "اختلف الناس بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في أشياء كثيرة، ضلل فيها بعضهم بعضاً، وبرئ بعضهم من بعض فصاروا فرقاً متباينين وأحزاباً متشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم".⁸⁵ ثم قال الباقلاني: "فهذا تصريح منه بأنهم مسلمون جميعاً، مع اختلافهم فيما ذكر عنهم، إلا من قال قولاً ورد التوقيف أو الإجماع بأنه لا يكون إلا من كافر، أو بما يمتنع مع القول به وجود العلم بالله تعالى وبصدق رسله في معتقده، فيكون القائل بذلك كافراً، والله أعلم بما كان الأصوب عنه".⁸⁶

وصوب ابن تيمية هذا القول وصححه بل قد نقل قول ابن حزم فيه وأقره على ذلك فقال: "هذا قول السلف وأئمة الفتوى كأبي حنيفة والشافعي والثوري وداود بن علي وغيرهم: لا يؤثمون مجتهداً مخطئاً لا في المسائل الأصولية ولا في الفروعية، كما ذكر ذلك عنهم ابن حزم وغيره، ولهذا كان أبو حنيفة والشافعي وغيرهما يقبلون شهادة أهل الأهواء، إلا الخطائية ويصححون الصلاة خلفهم، والكافر لا تقبل شهادته على المسلمين ولا يصلى خلفه، وقالوا هذا هو القول المعروف عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة الدين: أنهم لا يكفرون ولا يفسقون ولا يؤثمون أحداً من المجتهدين المخطئين، لا في مسألة عملية ولا علمية".⁸⁷

شرح المسألة الثالثة: حكم من أنكر معلوماً من الدين بالضرورة: المسائل المعلومة من

الدين بالضرورة في الإسلام، هي المسائل الظاهرة المستفيضة التي لا تخفى على أحد من عوام المسلمين فضلاً عن المتعلمين منهم، والتي اشتهرت بين كل المسلمين حتى أصبحت علماً ضرورياً

⁸⁴ ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، تبين كذب المفترى، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1404هـ)، ص149.

⁸⁵ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، ص21.

⁸⁶ أبو القاسم الأنصاري، شرح الإرشاد، ج3، ص448.

⁸⁷ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1986م)، ج5، ص87.

بديهيًا لا يختلف عليه اثنان ويقر به كل مسلم ولا يحتاج برهانا ولا دليلا عليه، قال الإمام الشافعي (ت: 204هـ) وهو يصف هذا النوع من العلم: "قال لي قائل ما العلم وما يجب على الناس في العلم؟ فقلت له: العلم علّمان علّم عامّة لا يَسْعُ بالغاً غير مغلوب على عقله جهله. قال: ومثّل ماذا؟ قلت: مثل الصلوات الخمس، وأن الله على الناس صوم شهر رمضان، وحج البيت إذا استطاعوه، وزكاة في أموالهم، وأنه حرم عليهم الزنا والقتل والسرقة والخمر، وما كان في معنى هذا مما كلف العباد أن يعقلوه ويعملوه ويعطوه من أنفسهم وأموالهم، وأن يكفوا عن ما حرم عليه منه، وهذا الصنف كله من العلم موجودا نصا في كتاب الله، وموجودا عاما عند أهل الإسلام ينقله عوامهم عن من مضى من عوامهم، يحكونه عن رسول الله، ولا يتنازعون في حكايته ولا وجوبه عليهم، وهذا العلم العام الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر ولا التأويل ولا يجوز فيه التنازع".⁸⁸

وقال ابن أمير الحاج (ت: 879هـ): "يخرج من الفقه ما صار من الأمور الظاهرة المعروف انتسابها إلى دين الإسلام، بحيث صار التصديق به كالتصديق البديهي في الاستغناء عن الاستدلال، حتى اشترك في معرفة كونه من الدين: العوام القاصرون والنساء الناقصات، كوجوب الصلوات الخمس على المكلفين".⁸⁹

وقد ذهب ابن حزم إلى تكفير المنكر للمعلوم بالدين بالضرورة لعدم الحاجة إلى إقامة الحجة عليه في مثل هذه المسائل وله في هذا نصوص تفصيلية منها: "وأما من قال أن الله عز وجل هو فلان لإنسان بعينه، أو أن الله تعالى يحل في جسم من أجسام خلقه، أو أن بعد محمد صلى الله عليه وسلم نبيا غير عيسى بن مريم، فإنه لا يختلف اثنان في تكفيره، لصحة قيام الحجة بكل هذا على كل أحد".⁹⁰

وقد اتفق أهل العلم على فحوى كلام ابن حزم ومعناه، قال أبو زكريا النووي في الروضة: "من جحد مجمعا عليه فيه نص، وهو من أمور الإسلام الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص

⁸⁸ الشافعي، محمد ابن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع القرشي المطلبي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مصر: مطبعة مصطفى البابي، ط1، 1938م)، ص359.

⁸⁹ ابن أمير الحاج، أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد، ويقال له ابن الموقت، التقرير والتحجير على كتاب التحرير، (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، 1318هـ)، ج1، ص20.

⁹⁰ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص205.

والعوام، كالصلاة، أو الزكاة، أو الحج، أو تحريم الخمر، أو الزنا، ونحو ذلك، فهو كافر".⁹¹ وقال أبو إسحاق الشاطبي (ت: 790هـ) في الاعتصام: "والدليل على أن هذا هو المراد بالحديث وما في معناه أن تحليل الشيء إذا كان مشهوراً فحرمه بغير تأويل، أو التحريم مشهوراً فحلله بغير تأويل كان كفراً وعناداً".⁹²

غير أن ابن حزم يظهر من كلامه في موضع آخر من كتابه الفُصل أن المعلوم من الدين بالضرورة ليس واحداً عند كل الناس، فما يعد معلوماً من الدين بالضرورة عند قوم قد لا يكون كذلك عند غيرهم، ومثال ذلك حديث العهد بالإسلام فإنه قد تخفى عليه أشياء تعد عند قديم الإسلام بديهية معلومة من الدين بالضرورة، فلا بد أن يراعى ذلك ويعذر حديث الإسلام بالجهل، قال ابن حزم: "وسألوا أيضاً عمن قال أنا لا أدري أن الحج إلى مكة فرض ولكن لا أدري أهى بالحجاز أو بخرسان أم بالأندلس، وأنا أدري أن الخنزير حرام ولا أدري هل هو هذا المصوّف الأقرن أم الذي يحرق به، قال أبو محمد: وجوابنا أن من قال هذا فإن كان جاهلاً علم ولا شيء عليه، فإن المسيئين لا يعرفون هذا إذا أسلموا حتى يعلموا، وإن كان عالماً فهو عابث مستهزئ بآيات الله تعالى فهو كافر مرتد".⁹³

وتغير المعلوم من الدين بالضرورة بتغير الزمان والمكان والأشخاص والأحوال أمر مهم يجب أن يراعى ويوضع في الحسبان، ولا بد أن لا يغفل عنه، ولا ابن القيم (ت: 751هـ) فيه كلام موجز فيه تحقيق وتدقيق مفيد في هذا المعنى، يقول ابن القيم: "فإنه من المعلوم بالضرورة أن الشيء الواحد يكون مجهولاً عند رجل أو طائفة، ومعلوماً عند آخر، وضرورياً عند شخص ونظرياً عند آخر، فالاشتراك في المعلومات والضروريات غير واجب ولا واقع، والواقع خلافه، فالصحابة كانوا يعلمون من أحوال النبي صلى الله عليه وسلم بالاضطرار ما لم يعلمه غيرهم، وكان أبو بكر يعلم من حال رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلامه يقينا ما لا يعلمه غيره، ولا يفهمه، كما قال أبو سعيد الخدري: وكان أبو بكر أعلمنا به، وكان التابعون يعلمون من أحوال

⁹¹ النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ج2، ص146.

⁹² الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، (السعودية: دار ابن عفان، ط1، 1992م)، ج2، ص797.

⁹³ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص214.

الصحابة بالاضطرار ما لا يعلمه غيرهم، والفقهاء وأهل الحديث يعلمون بالاضطرار أن النبي صلى الله عليه وسلم سجد سجدي السهو في الصلاة، وقضى بالشفعة، وجعل الدية على العاقلة، وأخبر أن الله ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة، وأنه يرى بالأبصار جهرة يوم القيامة، وأنه يدخل النار قوماً من أهل التوحيد، ثم يخرجهم بالشفاعة، وأنه أخبر بخروج الدجال، ونزول المسيح من السماء، وطلوع الشمس من مغربها، وغير ذلك مما يجهله كثير من الناس، ومن أقر به فهو عنده ظني، وأهل الحديث جازمون به، متيقنون له كتيقنهم أنه بعث من مكة، وهاجر إلى المدينة، ومات بها، وأهل المغازي والسير والحديث يعلمون بالاضطرار أن غزوة بدر كانت قبل أحد، وأن أحداً قبل الخندق، والخندق قبل الحديبية، والحديبية قبل خيبر، وخيبر قبل فتح مكة، وفتح مكة قبل حنين، وحنين قبل الطائف، والطائف قبل تبوك، وتبوك آخر الغزوات، ولم يكن فيها قتال؛ وكان الغزو فيها للنصارى أهل الكتاب، وفي خيبر لليهود، وفي بدر وأحد للمشركين؛ وأنه أوقع باليهود أربع مرات: ببني قينقاع وكانت بعد بدر، وبالنضير، وكانت بعد أحد، وبقرينة وكانت بعد الخندق، وبأهل خيبر وكانت بعد الحديبية، وأكثر الناس بل كثير من العلماء والفقهاء لا يعلمون هذا التفصيل، كذلك العلماء بالتفسير والحديث يعلمون بالاضطرار أن سورة البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والأنفال وبراءة مدنيات نزلن بعد الهجرة، وسورة الأنعام والأعراف ويونس وهود ويوسف والكهف والنحل مكيات نزلن قبل الهجرة، وأكثر الناس لا يعلمون ذلك ضرورة ولا نظراً، فليس المعلوم من أقوال الرسول وسيرته ومراده بكلامه أمراً مشتركاً بين جميع الناس، ولا بين المسلمين، ولا بين العلماء، وإذا لم يكن هذا أمراً مضبوطاً لا من العالم ولا في العلوم، أمكن في كثير من مراد الرسول بالاضطرار أن تكون نظرية عند قوم، ضرورة عند آخرين، وغير معلومة البتة عند آخرين".⁹⁴

غير أننا ننبه على خطورة هذه المسألة وحساسيتها فنقول: إن قديم الإسلام إذا أنكر معلوماً من الدين بالضرورة، يرفع أمره إلى القاضي الشرعي، فيستدعيه القاضي ويستتبيه ويكشف له كل ما عنده من الشبهات، ويقيم عليه الحجة الرسالية، فإن تاب ورجع فلا شيء عليه، وإن أبى وعاند فللقاضي الشرعي وحده الحق الحصري في إصدار حكم قضائي بردته،

⁹⁴ ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، تحقيق: حسين بن عكاشة بن رمضان، (الرياض: دار عطاءات العلم، ط1، 2020م)، ج1، ص365.

وللقاضي الشرعي وحده الحق الحصري في أن يصدر حكما قضائيا بتطبيق جميع أحكام الردة على هذا المعين، وليس لغير القاضي الشرعي الحق في ذلك.

شرح المسألة الرابعة: لازم القول ليس بقول ولا يكفر أحد بلازم قوله: نبه ابن حزم

وطائفة من المحققين من أهل العلم على أن المسلم إذا قال بقول يلزم منه الكفر فإنه لا يكفر حتى يُنبه ويُبَيَّن له ما يؤول إليه قوله، لأن لازم القول ليس بقول إلا إذا التزمه صاحبه ورضي به، وذلك لطبيعة البشر وما قد يعتريهم من الغفلة والذهول عم ما يلزم من أقوالهم ومذاهبهم، وأما لازم القول في كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم فهو حق، فكل كلام الله تبارك وتعالى حق ولازمه حق سبحانه، وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم حق ولازمه حق لعصمة الله تبارك وتعالى لرسوله عليه الصلاة والسلام وهذه خصيصة خص الله بها أنبياءه دون سائر البشر.

ولا بد أن نبه إلى أن بعض العلماء قد يتنازعون في بعض المسائل العلمية فيلزم بعضهم بعضا بلازم قوله، وهذا لا يعد تقويلا للخصم بما لم يقل، وإنما يحتاج إلى مثل هذا في المناظرات لبيان فساد قول المخالف وتهافته ولدفعه إلى تركه لما له من اللوازم الباطلة، ويرى ابن حزم أن هذا دأب الفرق الإسلامية والمتكلمين في حواراتهم وردودهم العلمية على بعضهم، وأن هذا لا يدل على تكفير بعضهم لبعض مطلقا، قال ابن حزم: "وأما من كفر الناس بما تؤول إليه أقوالهم فخطأ، لأنه كذب على الخصم وتقويل له ما لم يقل به وإن لزمه، فلم يحصل على غير التناقض فقط، والتناقض ليس كفرا، بل قد أحسن إذ فر من الكفر، وأيضا فإنه ليس للناس قول إلا ومخالف ذلك القول يلزم خصمه الكفر في فساد قوله وطرده، فالمعتزلة تنسب إلينا تجوير الله وتشبيهه بخلقه، ونحن ننسب إليهم مثل ذلك سواء سواء، ونلزمهم أيضا تعجيز الله عز وجل وأنهم يزعمون أنهم يخلقون كخلقه، وأن له شركاء في الخلق وأنهم مستغنون عن الله، ومن أثبت الصفات يسمي من نفاها نافية، لأنهم قالوا تعبدون غير الله تعالى لأن الله تعالى له صفات وأنتم تعبدون من لا صفة له، ومن نفى الصفات يقول لمن أثبتها أنتم تجعلون مع الله عز وجل أشياء لم تزل، وتشركون به غيره وتعبدون غير الله؛ لأن الله تعالى لا أحد معه ولا شيء معه في الأزل وأنتم تعبدون شيئا من جملة أشياء لم تزل، وهكذا في كل ما اختلف فيه حتى في الكمون والجزء، وحتى في مسائل الأحكام والعبادات وأصحاب القياس يدعون علينا خلاف الإجماع، وأصحابنا

يثبتون عليهم خلاف الإجماع وإحداث شرائع لم يأذن الله عز وجل بها، وكل فرقة فهي تنتفي مما تسميها به الأخرى وتكفر من قال شيئاً من ذلك، فصح أنه لا يكفر أحد إلا بنفس قوله ونص معتقده، ولا ينتفع أحد بأن يعبر عن معتقده بلفظ يحسن به قبحه لكن المحكوم به هو مقتضى قوله فقط".⁹⁵

وقد ذهب جمع من أهل التحقيق إلى أن لازم القول ليس بقول ولازم المذهب ليس بمذهب، قال أبو إسحاق الشاطبي (ت: 790هـ): "ولازم المذهب: هل هو مذهب أم لا؟ هي مسألة مختلف فيها بين أهل الأصول، والذي كان يقول به شيوخنا البجائيون والمغربيون ويرون أنه رأي المحققين أيضاً: أن لازم المذهب ليس بمذهب".⁹⁶ وقال ابن الوزير اليماني (ت: 840هـ): "إن التكفير بالإلزام، ومآل المذهب رأي محض، لم يرد به السمع لا تواتراً، ولا إجماعاً، والفرص أن أدلة التكفير والتفسيق لا تكون إلا سمعية، فأنهدمت القاعدة وبقي التكفير على غير أساس".⁹⁷ وقال الأمير الصنعاني (ت: 1182هـ): "قد يستلزم كلامهم ما لا يريدونه ولا يقصدونه ولا يخطر لهم ببال، ولذا جزم المحققون بأن لازم المذهب ليس بمذهب لأنه لا يقطع بأنه قصده قائله بل لا نظن".⁹⁸

ومن أهل العلم الذين اختاروا هذا القول كذلك: العز بن عبد السلام (ت: 660هـ)، وشمس الدين بن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، وتقي الدين ابن تيمية (ت: 728هـ)، وبدر الدين الزركشي (ت: 794هـ)، وأبو المواهب اليوسي (ت: 1102هـ).⁹⁹

⁹⁵ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص206.

⁹⁶ الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص549.

⁹⁷ ابن الوزير اليماني، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1994م)، ج4، ص368.

⁹⁸ الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الكحلاني، إجابة السائل شرح بغية الأمل، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، (السعودية: دار ابن عفان، ط1، 1992م)، ج2، ص549.

⁹⁹ انظر: خالد بن مساعد الرويتع، التمدد دراسة نظرية نقدية، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1988م)، ص238.

شرح المسألة الخامسة: اليهود والنصارى لا يعذرون بالاجتهاد: ذكرنا في المسألة الثانية أن ابن حزم يعذر كل مجتهد قال بقول في المسائل العقدية الخفية التي لم يرد فيها نص أو إجماع، وقد اعترض على ابن حزم أنه إذا كان قد عذر كل مجتهد في المسائل العقدية الخفية فيجب عليه أن يعذر اليهود والنصارى والمجوس في كفرهم بالنبي صلى الله عليه وسلم، لاجتهادهم وحسن نيتهم كذلك؟! وأجاب ابن حزم بأنهم لا يعذرون لأمرين:

الأمر الأول: أنهم كانوا موجودين في زمن تنزل الوحي وقد ورد حكم الله ورسوله فيهم نصاً بأنهم كفار وليسوا مؤمنين، ولا اجتهاد في مورد النص، كما أن الإجماع القطعي انعقد على كفرهم، قال ابن حزم: "وقال قائلهم أيضاً: فإذا عذرت المجتهدين إذا أخطؤوا فاعذروا اليهود والنصارى والمجوس وسائر الملل، فإنهم أيضاً مجتهدون قاصدون الخير، فجوابنا وبالله تعالى التوفيق: أننا لم نعذر من عذرنا بآرائنا، ولا كفرنا من كفرنا بظننا وهوانا، وهذه خطة لم يؤتها الله عز وجل أحداً دونه، ولا يدخل الجنة والنار أحداً بل الله تعالى يدخلها من شاء، فنحن لا نسمي بالإيمان إلا من ساء الله تعالى به، كل ذلك على لسان رسوله، ولا يختلف اثنان من أهل الأرض، لا نقول من المسلمين بل من كل ملة في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع بالكفر على أهل كل ملة غير الإسلام الذين تبرأ أهلهم من كل ملة حاشى التي أتاهم بها عليه السلام فقط، فوقفنا عند ذلك، ولا يختلف أيضاً اثنان في أنه قطع باسم الإيمان على كل من اتبعه وصدق بكل ما جاء به، وتبرأ من كل دين سوى ذلك، فوقفنا أيضاً عند ذلك ولا مزيد، فمن جاء نص في إخراجهم عن الإسلام بعد حصول اسم الإسلام له أخرجناه منه سواء أجمع على خروجه منه أو لم يجمع وكذلك من أجمع أهل الإسلام على خروجه من الإسلام فوجب اتباع الإجماع في ذلك".¹⁰⁰

الأمر الثاني: يرى ابن حزم أن المجتهد يعذر باجتهاده في الأمور العقدية الخفية فيما لا نص فيه ولا إجماع، ولكنه يرى أن اليهود والنصارى والمجوس كانوا معاندين مقلدين تقليداً أعمى لأخبارهم ورهبانهم وكبرائهم ولم يكونوا مجتهدين فلا يعذرون، قال ابن حزم: "ونقول ونقطع بأن كل يهودي وكل نصراني وكل مجوسي وكل كافر بلغه أمر سول الله صلى الله عليه وسلم محمد بن عبد الله عليه السلام فقد قامت عليه الحجة بمعجزاته عليه السلام، ولكن عاندوا عقولهم

¹⁰⁰ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص212.

وقلدوا أكابرهم وغلبوا ظنونهم فكفروا بذلك وبرهان ذلك برهان ضروري وهو أنهم لا تجدهم كلهم أولهم عن آخرهم إلا متبعين إياهم وما نشئوا في حجرة إلا قليلا ممن أسلم منهم فبطل أن يكونوا مجتهدين غير عارفين بفساد ما هم عليه لأن المقلد لأبيه لا شك في أنه ليس مجتهدا".¹⁰¹

وقد اتفقت الأمة على ما قرره ابن حزم سوى ما شذ به ثمامة بن أشرس وتلميذه عمرو بن بحر الجاحظ وكانا من متكلمي المعتزلة، فقد قالوا بقول غريب لم تقبله كل فرق الأمة الإسلامية دون استثناء، وملخص قولهما أن البشر قسمين، قسم يكون الإيمان عندهم أمر فطري وعلم ضروري يجدونه في أنفسهم ولا قدرة لهم عن دفعه، وهؤلاء هم المؤمنون والمسلمون في كل زمان، وقسم لا قدرة لهم على الإيمان مطلقا ولا على النظر والاستدلال العقلي المفضي إلى الإيمان مهما حاولوا واجتهدوا، وذلك خلقة فيهم لقصور عقولهم عن ذلك، فمهما بحثوا أو نظروا أو دققوا فلا يستطيعون أن يصلوا إلى الحق والإيمان الصحيح، وهؤلاء هم اليهود والنصارى وباقي الملل في كل زمان، ويُعد ثمامة بن أشرس هذا القسم من الناس كالحیوانات التي خلقت فقط مُسَخَّرَةً للبشر، فهم غير مكلفين وغير مأمورين بشيء، ولا عقوبة عليهم في الآخر، ومآلهم في الآخرة أن يكونوا ترابا كما تكون الحيوانات يوم القيامة ترابا، يقول عبد القاهر البغدادي (ت: 429هـ): "ذكر الثمامية منهم: هؤلاء اتباع ثمامة بن أشرس النميري من مواليهم، وكان زعيم القدريّة في زمان المأمون والمعتصم والواثق، وقيل أنه هو الذي أغوى المأمون بأن دعاه إلى الاعتزال، وانفرد عن سائر أسلاف المعتزلة ببدعتين أكفرته الأمة كلها فيهما، إحداهما أنه لما شاركه أصحاب المعارف في دعواهم أن المعارف ضرورية، زعم أن من لم يضطره الله تعالى إلى معرفته لم يكن مأمورا بالمعرفة ولا منهيا عن الكفر، وكان مخلوقا للسخرى والاعتبارية فحسب كسائر الحيوانات التي ليست بمكلفة، وزعم لأجل ذلك أن عوام الدهرية والنصارى والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا، وزعم أن الآخرة إنما هي دار ثواب أو عقاب، وليس فيها لمن مات طفلا ولا لمن لم يعرف الله تعالى بالضرورة طاعة يستحقون بها ثوابا، ولا معصية يستحقون عليها عقابا فيصيرون حينئذ ترابا إذ لم يكن لهم حظ في ثواب ولا عقاب".¹⁰²

¹⁰¹ المرجع السابق: ج 3، ص 212.

¹⁰² عبد القاهر البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط 2، 1977م)، ص 157.

شرح المسألة السادسة: حكم من سب صحابيا أو اتهم أم المؤمنين عائشة بما برأها الله تعالى منه: يرى ابن حزم أن من اتهم أم المؤمنين بما برأها الله منه في كتابه العزيز فهو كافر وذلك لتكذيبه لكلام الله تبارك وتعالى، قال: "ومن قذف عائشة رضي الله عنها فهو كافر لتكذيبه القرآن وقد قذفها مسطح وحمئة فلم يكفرا لأنهما لم يكونا حينئذ مكذبين لله تعالى، ولو قذفها بعد نزول الآية لكفرا".¹⁰³

وأما من سب أحدا من الصحابة فيرى ابن حزم أنه إما أن يكون جاهلا معذورا فينبه وتقام عليه الحجة، فإن أبي وتمادى مقرا بالحجة غير معاند لكلام الله وكلام رسوله، فحكمه كحكم من أقر بجرمة السرقة والزنا ثم زنا وسرق، فهو فاسق وليس كافرا، وإن عاند كلام الله ورسوله في فضل الصحابة ووجوب حبهم وتوقيرهم فهو كافر، قال ابن حزم: "وأما من سب أحدا من الصحابة رضي الله عنهم فإن كان جاهلا فمعذور، وإن قامت عليه الحجة فتمادى غير معاند فهو فاسق كمن زنى وسرق، وإن عاند الله تعالى في ذلك ورسوله فهو كافر".¹⁰⁴

ويرى ابن حزم أن غلاة الرافضة وهم الذين يقولون بتحريف القرآن ويقولون أن كل الصحابة ارتدوا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم إلا قلة قليلة منهم، ويتهمون أم المؤمنين بما برأها الله منه، ليسوا مسلمين، قال ابن حزم: "وأما قولهم في دعوى الروافض تبديل القرآن، فإن الروافض ليسوا من المسلمين، إنما هي فرقة حدث أولها بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم بخمس وعشرين سنة وكان مبدؤها إجابة من خذله الله تعالى لدعوة من كاد الإسلام، وهي طائفة تجري مجرى اليهود والنصارى في الكذب والكفر، وهي طوائف أشدهم غلوا يقولون بإلهية علي بن أبي طالب رضي الله عنه وإلهية جماعة منهم، وأقلهم غلوا يقولون بأن الشمس ردت على علي بن أبي طالب مرتين".¹⁰⁵

وقد عقد ابن حزم باباً في آخر كتاب الفصل ذكر فيه شنع الشيعة، فذكر لهم عدة فرق وعدة أقوال غريبة مستهجنة ممجوجة، ولعل أهم ما يجب التأسيس عليه من الفروق الجوهرية بين أهل السنة والشيعة في زماننا هذا، هو قول غلاتهم أن جميع الصحابة رضي الله عنهم قد

¹⁰³ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص214.

¹⁰⁴ المرجع السابق: ج3، ص215.

¹⁰⁵ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج2، ص937.

ارتدوا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، لأن هذه مسألة فارقة جدا، فالصحابه هم الذين نقلوا لنا القرآن والسنة، وإذا حُكِمَ بردتهم جميعا ما عدا بضعة عشر منهم أو دون ذلك، فقد حُكِمَ بضياح الكتاب والسنة، وبضياحهما يضيع الدين كله، وهذه مسألة مهمة وجوهرية لا بد من التأسيس عليها وإظهارها، خاصة أن غلاة الشيعة في زماننا لا يرون حجية كتب أهل السنة الحديثية وعلى رأسها الكتب الستة؛ الصحيحين والسنن الأربعة، وهذا ما لم يركز عليه ابن حزم وأكتفى بذكر شنعهم وفضائحهم واعتقاداتهم السخيفة، ونذكر فيما يلي كلام طائفة من أئمة أهل السنة على الرافضة:

1: الإمام مالك بن أنس (ت:179هـ): قال الخلال: "أخبرنا أبو بكر المروزي، قال:

سألت أبا عبد الله¹⁰⁶ عن من يشتم أبا بكر وعمر وعائشة؟ قال: ما أراه على الإسلام، قال: وسمعت أبا عبد الله يقول: **قال مالك:** الذي يشتم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ليس له سهم، أو قال: نصيب في الإسلام".¹⁰⁷

2: الإمام أحمد بن حنبل (ت:241هـ): وقال الخلال: "أخبرني عبد الملك بن عبد

الحميد، قال: سمعت أبا عبد الله (أحمد بن حنبل) قال: من شتم أخاف عليه الكفر مثل الروافض، ثم قال: من شتم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا نأمن أن يكون قد مرق عن الدين".¹⁰⁸

3: الإمام البخاري (ت:256هـ): قال: "ما أبالي صليت خلف الجهمي الرافضي أم

صليت خلف اليهود والنصارى، ولا يُسلم عليهم، ولا يُعادون، ولا يُناكحون، ولا يُشهدون، ولا تؤكل ذبائحهم".¹⁰⁹

4: أبو زرعة الرازي (ت:289هـ): روى الخطيب البغدادي بإسناده إلى أحمد بن محمد

بن سليمان التستري قال: "سمعت أبا زرعة، يقول: إذا رأيت الرجل ينتقص أحدا

¹⁰⁶ أبو عبد الله: هو الإمام أحمد بن حنبل وأبو بكر المروزي الذي يروي عنه وكان من أجل تلامذته.

¹⁰⁷ الخلال، السنة، ج3، ص493.

¹⁰⁸ المرجع السابق: ج3، ص493.

¹⁰⁹ البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، خلق أفعال العباد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، (الرياض: دار المعارف، دط، 1978م)، ص33.

من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعلم أنه زنديق، وذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم عندنا حق، والقرآن حق، وإنما أدى إلينا هذا القرآن والسنن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة، والجرح بهم أولى وهم زنادقة".¹¹⁰

5: أبو سعد السمعاني (ت: 562هـ) قال: " واجتمعت الأمة على تكفير الإمامية، لأنهم يعتقدون تضليل الصحابة وينكرون إجماعهم وينسبونهاهم إلى ما لا يليق بهم".¹¹¹

شرح المسألة السابعة: تارك الصلاة قهوانا وكسلا ليس كافرا: مر معنا في الفصل الثالث: من هذا البحث وتحديد التعريف الشرعي للإيمان عند ابن حزم، حيث أوضحنا حقيقة مذهبه في تعريف الإيمان الشرعي وأنه يرى أن تارك العمل بالكلية بدون عذر يعد مؤمنا ناقص الإيمان وليس كافرا، ودليله في ذلك ما رواه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري أن الله تبارك وتعالى يخرج أقواما من النار لم يعملوا خيرا قط، وبناء على معتقده هذا فإنه يرى أن تارك الصلاة ليس كافرا لأن الصلاة جزء من العمل ولا يكفر المسلم عنده ولو ترك كل العمل. ويرى ابن حزم أن الأحاديث الواردة في وصف تارك الصلاة بالكفر والشرك أحاديث صحيحة، إلا أنها تحمل على من ترك الصلاة جحودا وإنكارا، قال ابن حزم: " وأما الأحاديث الواردة في أن ترك الصلاة شرك فهي صحاح، إلا أنها على من تركها جاحدا لها، برهاننا على ذلك الخبر الثابت أن الله تعالى يخرج من النار من قال لا إله إلا الله ولم يدين خيرا قط، وأما من لم يُصَلِّ إلا أنه مقرٌّ بوجوب الصلاة فلم يترك الصلاة وإنما ترك العمل بها، ولا يطلق في اللغة والحكم ترك الصلاة إلا على تاركها بكل وجه بإقراره وفعله، وهذا كافر لا شك فيه".¹¹²

¹¹⁰ الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبو عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي المدني، (حيدر آباد: جمعية دائرة المعارف العثمانية، ط1، 1357هـ)، ص49.

¹¹¹ أبو سعد السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي، الأنساب، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي وجمع من المحققين، (بيروت: محمد أمين دمج، ط1، 1974م)، ج6، ص341.

¹¹² ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص206.

وقد بيّنا في الفصل الثالث من هذه الرسالة وجه مرجوحية قول ابن حزم في تعريف الإيمان شرعا بما يغني عن إعادة الكلام هنا، غير أننا سنذكر هنا أقوال أهل العلم في عقوبة تارك الصلاة في المذاهب الأربعة مقارنة بقول ابن حزم.

جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية أن تارك الصلاة يستتاب ويدعى إليها، فإن أصرَّ على تركها ففي عقوبته ثلاثة أقوال:

القول الأول: يستتاب ويحبس ثلاثة أيام وإلا قتل حدا لا كفرا، وهذه مروية عن حماد بن زيد ووكيع ومالك والشافعي.

القول الثاني: يستتاب ثلاثة أيام وإلا قتل كفرا وردة، حكمه في ذلك حكم من جحدّها وهذا مروى عن علي رضي الله عنه والحسن البصري والأوزاعي وابن المبارك ورواية عن أحمد.

القول الثالث: يحبس تارك الصلاة كسلا ولا يقتل بل يضرب في حبسه حتى يصلي، وهو المنقول عن الزهري وأبي حنيفة والمزني من أصحاب الشافعي.¹¹³

وقد قال ابن حزم بقول رابع، إذا تأملناه وجدناه جمع بين القول الثالث والقول الأول، فقد ذهب إلى أن تارك الصلاة يستتاب ويؤمر بالصلاة فإن صلى وإلا جلد عشر جلدات، وحدّد ابن حزم الجلدات بعشر جلدات لأنها أقصى عقوبة تعزيرية كما ورد ذلك في الحديث النبوي، قال ثم يؤمر بالصلاة مرة أخرى فإن عاد فأبى جلد مرة ثانية عشر جلدات، ثم يجدد أمره بالصلاة فإن عاد وأبى جلد مرة أخرى عشر جلدات أخرى، ويستمر الأمر على هذا المنوال إلى دخول وقت الصلاة التالية ويستمر الأمر على ما هو عليه من أمره بالصلاة وجلده عشرا إذا أبى إلى منتصف الليل حيث يخرج وقت صلاة العشاء فيترك، ثم يجدد له الاستتابة والأمر بالصلاة والجلد مع طلوع الفجر إلى أن يخرج وقت صلاة الفجر فيترك، ثم يستأنف الأمر بالصلاة والجلد عند دخول صلاة الظهر إلى وقت دخول صلاة العصر ومن وقت دخول صلاة المغرب إلى وقت دخول صلاة العشاء ويستمر الأمر بالصلاة والجلد هكذا إلى منتصف الليل وهو وقت خروج وقتها عند ابن حزم فيترك، ويبقى الأمر على هذا المنوال دائما وأبدا إلى أن يصلي أو يموت!

¹¹³ انظر: مصطفى الزرقا ومجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفقهية، (الكويت: دار السلاسل، ط2، 1427هـ)، ج16، ص302هـ.

قال ابن حزم: " فإذا ذلك كذلك فواجب أن يضرب كل من ذكرنا عشر جلدات، فإن أدى ما عليه من صلاة أو غيرها، فقد برئ ولا شيء عليه، وإن تمادى على الامتناع فقد أحدث منكرا آخر بالامتناع الآخر، فيجلد أيضا عشرا وهكذا أبدا، حتى يؤدي الحق الذي عليه الله تعالى أو يموت غير مقصود إلى قتله، ولا يرفع عنه الضرب أصلا حتى يخرج وقت الصلاة وتدخل أخرى، فيضرب ليصلي التي دخل وقتها، وهكذا أبدا إلى نصف الليل، فإذا خرج وقت العتمة ترك؛ لأنه لا يقدر على صلاة ما خرج وقتها، ثم يجدد عليه الضرب إذا دخل وقت صلاة الفجر حتى يخرج وقتها، ثم يترك إلى أول الظهر، ويتولى ضربه من قد صلى، فإذا صلى غيره خرج هذا إلى الصلاة ويتولى الآخر ضربه، وبالله تعالى التوفيق حتى يترك المنكر الذي يحدث أو يموت".¹¹⁴

والأمر الغريب أن ابن حزم يحكم بأن من مات على هذه الصور بأنه مات على الإيمان، ويمكننا أن نناقش عقل ابن حزم في هذه المسألة، ونطرح عليه هذا السؤال: كيف تحكم بإيمان رجل اختار أن يموت معذبا بالسياط، يجلد ليل نهار في سبيل أن لا يصلي لله تبارك وتعالى صلاة واحدة؟!

ولو تحاكمنا إلى محض العقل لقلنا، إن هذا الرجل إما أن يكون مجنوننا مختل العقل، أو أن يكون عاقلا ولكن له التزام وولاء لعقيدة راسخة في قلبه تمنعه من الصلاة لله تبارك وتعالى، إلى درجة أنه يختار الموت على أن يصلي ولو تقية ليدفع عن نفسه العذاب والموت.

وقد أشار ابن تيمية إلى شيء من هذا المعنى في أقوال بعض الفقهاء في هذه المسألة، وقرر بأنها مجرد افتراضات ذهنية لا يمكن أن توجد على أرض الواقع فقال: "ولهذا فرض متأخرو الفقهاء مسألة يمتنع وقوعها، وهو أن الرجل إذا كان مقرا بوجوب الصلاة، فدعي إليها وامتنع واستتيب ثلاثا مع تهديده بالقتل فلم يُصلِّ حتى قتل هل يموت كافرا أو فاسقا؟ على قولين، وهذا الفرض باطل فإنه يمتنع في الفطرة أن يكون الرجل يعتقد أن الله فرضها عليه وأنه يعاقبه على تركها ويصبر على القتل ولا يسجد لله سجدة من غير عذر له في ذلك، هذا لا يفعله بشر قط، بل ولا يضرب أحد ممن يقر بوجوب الصلاة إلا صلى لا ينتهي الأمر به إلى القتل، وسبب ذلك أن القتل ضرر عظيم لا يصبر عليه الإنسان إلا لأمر عظيم، مثل لزومه لدين يعتقد أنه إن فارقه هلك فيصبر عليه حتى يقتل، وسواء كان الدين حقا أو باطلا، أما مع اعتقاده أن

¹¹⁴ ابن حزم، المحلى بالآثار شرح المحلى باختصار، ج 1، ص 60.

الفعل يجب عليه باطنا وظاهرا فلا يكون فعل الصلاة أصعب عليه من احتمال القتل قط، ونظير هذا لو قيل: إن رجلا من أهل السنة قيل له: تَرْضَ عن أبي بكر وعمر فامتنع عن ذلك حتى قتل مع محبته لهما واعتقاده فضلهما ومع عدم الأعذار المانعة من الترضي عنهما فهذا لا يقع قط، وكذلك لو قيل: إن رجلا يشهد أن محمدا رسول الله باطنا وظاهرا وقد طلب منه ذلك، وليس هناك رهبة ولا رغبة يمتنع لأجلها فامتنع منها حتى قتل فهذا يمتنع أن يكون في الباطن يشهد أن محمدا رسول الله".¹¹⁵

شرح المسألة الثامنة: حكم من ورد فيه نص أو صح الإجماع على كفره: اتفقت كلمة الأمة على أن من ثبت كفره بنص قطعي الثبوت قطعي الدلالة أو أجمعت الأمة على كفره فإنه يكفر، وقد قرر ابن حزم هذا المعنى فقال: "فمن جاء نص في إخراجهم عن الإسلام بعد حصول اسم الإيمان له أخرجناه منه، سواء أجمع على خروجه أو لم يجمع، وكذلك من أجمع من أهل الإسلام على خروجه من الإسلام فواجب اتباع الإجماع في ذلك إن صح، وأما من لا نص في خروجه عن الإسلام بعد حصول الإسلام له ولا إجماع في خروجه عنه أيضاً، فلا يجوز إخراجهم عما قد صح يقينا حصوله فيه، وقد نص الله تعالى على ما قلنا، فقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: 85]، وقال تعالى: ﴿وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ [150] أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا [النساء: 151]، وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65]، فهؤلاء كلهم كفار بالنص".¹¹⁶

والكلام على وجوب تكفير من ورد في كفره نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة أو صح انعقاد الإجماع على كفره يقودنا إلى التذكير بالقاعدة الخطيرة المتداولة والتي يخطئ فيها كثير من الناس وقد غفل ابن حزم عن ذكرها والتنبيه عليها.

وهذه القاعدة هي قولهم: "من لم يكفر الكافر فهو كافر"، فمن الضروري إعادة التنبيه أن هذه القاعدة يفهمها كثير من الناس على غير وجهها الصحيح، ولا بد من التنبيه على أنها

¹¹⁵ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 7، ص 219.

¹¹⁶ ابن حزم، الفصل في الملل والآراء والنحل، ج 4، ص 103.

ليست على إطلاقها، وإنما المقصود بها أصناف قليلة من الذين ثبت كفرهم يقينا وقطعا إما بنص من كتاب الله أو سنة رسول الله أو بثبوت إجماع المسلمون على ذلك، كمن نص الله تبارك وتعالى على كفره في كتابه، كإبليس وهامان وقارون وأبي لهب، وكالكفار الأصليين الذي يدينون بغير دين الإسلام كاليهودية والنصرانية والبوذية والهندوسية، الذين أجمعت الأمة على أنهم ليسوا مسلمين، وأما من حُكم عليه بالكفر حكماً اجتهادياً ظنيا فلا يدخل تحت هذه القاعدة لاحتمال خطأ المجتهد في حكمه.

شرح المسألة التاسعة: بطلان القول بتكفير الداعية وتفسيق المقلد عند ابن حزم:

ذهب الحنابلة إلى تكفير الداعية الذي يدعو إلى مسألة كفرية ويستدل لها وينظر عليها، ذكر هذا ابن تيمية الجد: عبد السلام بن تيمية (ت: 652 هـ) في كتابه: المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ونقل ذلك عنه شمس الدين بن مفلح (ت: 763 هـ) في كتابه: الفروع فقال: "قال صاحب المحرر: والصحيح أن كل بدعة كفرنا فيها الداعية فإننا نفسق المقلد".¹¹⁷ وقال علاء الدين المرداوي الحنبلي (ت: 885 هـ) في التحرير: "والأشهر عن أحمد وأصحابه: يكفر الداعية".¹¹⁸ وهذا هو القول المعتمد في كتاب منتهى الإرادات للفتوح (ت: 972 هـ) وكتاب الإقناع في فقه الإمام أحمد للحجاوي (ت: 968 هـ) اللذان يعدان المرجع في تقرير المعتمد في المذهب عند متأخري الحنابلة.

وقد خالف ابن حزم هذا القول وعده خطأ فاحشا واختار أن الداعية وغير الداعية لا يكفران إلا بعد إقامة الحجة عليهما وكشف الشبهة لهما، فقال: "وقد فرق بعض السلف بين الداعية وغير الداعية، قال أبو محمد: وهذا خطأ فاحش وقول بلا برهان، ولا يخلو المخالف للحق من أن يكون معذورا بأنه لم تقم عليه الحجة، أو غير معذور لأنه قامت عليه الحجة، فإن كان معذورا فالداعية وغير الداعية سواء كلاهما معذور مأجور، وإن كان غير معذور لأنه قد قامت عليه الحجة فالداعية وغير الداعية سواء".¹¹⁹

¹¹⁷ ابن مفلح، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، كتاب الفروع، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1، 2003م)، ج 11، ص 340.

¹¹⁸ المرداوي، تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، ص 331.

¹¹⁹ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 4، ص 236.

وقد وافق ابن تيمية الحفيد (ت: 728هـ) ابن حزم في فيما ذهب إليه، وخالف جده عبد السلام ابن تيمية (ت: 652هـ)، فقد اختار نفس كلام ابن حزم بأن المجتهد في مسائل العقيدة الدقيقة الخفية لا يكفر بمجرد اجتتهاده، وأن العمدة في الحكم على الداعية وغير الداعية هي إقامة الحجة وكشف الشبهة، وتوفر الشروط وانتفاء الموانع، واستدل ابن تيمية على قوله هذا بموقف الإمام أحمد بن حنبل من المعتزلة الذين دعوه إلى القول بخلق القرآن، وما مرَّ به الإمام أحمد في تلك المحنة وما تعرض له من التضييق والحبس والجلد، غير أن الإمام أحمد رحمه الله عليه بعد انتهاء الفتنة سامح من سجنوه وضربوه وجعلهم في حل ودعا للخليفة واستغفر لهم، وفي هذا دليل بأنه كان يعتقد أنهم مؤمنون قد اجتهدوا فأخطئوا وأنه لا يحل تكفير معين إلا بعد إقامة الحجة عليه وكشف كل ما عنده من الشبهات بالحجج الرسالية من كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم.

وقال ابن تيمية: "الإمام أحمد وعامة الأئمة الذين أطلقوا هذه العمومات لم يُكفِّرُوا أكثر من تكلم بهذا الكلام بعينه، فإنَّ الإمام أحمد مثلاً قد باشر الجهمية الذين دعوه إلى خلق القرآن ونفي الصفات، وامتنحونه وسائر علماء وقته، وفتنوا المؤمنين والمؤمنات الذين لم يوافقوهم على التجهم بالضرب والحبس والقتل والعزل عن الولايات، وقطع الأرزاق، ورد الشهادة، وترك تخليصهم من أيدي العدو، بحيث كان كثير من أولي الأمر إذ ذاك من الجهمية من الولاة والقضاة وغيرهم يُكفِّرُونَ كل من لم يكن جهمياً موافقاً لهم على نفي الصفات، مثل القول بخلق القرآن، ويحكمون فيه بحكمهم في الكافر، فلا يُؤلُّونه ولاية، ولا يفتكونه من عدو، ولا يُعطونه شيئاً من بيت المال، ولا يقبلون له شهادة ولا فتياً ولا رواية، ويمتنحون الناس عند الولاية والشهادة والافتكاك من الأسر وغير ذلك، فمن أقر بخلق القرآن حكموا له بالإيمان ومن لم يقر به لم يحكموا له بحكم أهل الإيمان ومن كان داعياً إلى غير التجهم قتلوه أو ضربوه وحبسوه، ومعلوم أن هذا من أغلظ التجهم فإن الدعاء إلى المقالة أعظم من قولها وإثابة قائلها وعقوبة تاركها أعظم من مجرد الدعاء إليها والعقوبة بالقتل لقائلها أعظم من العقوبة بالضرب، ثم إن الإمام أحمد دعا للخليفة وغيره ممن ضربوه وحبسوه واستغفر لهم وحللهم مما فعلوه به من الظلم والدعاء إلى القول الذي هو كفر، ولو كانوا مرتدين عن الإسلام لم يجز الاستغفار لهم؛ فإن الاستغفار للكفار لا يجوز بالكتاب والسنة والإجماع وهذه الأقوال والأعمال منه ومن غيره من الأئمة

صريحة في أنهم لم يكفروا المعينين من الجهمية الذين كانوا يقولون: القرآن مخلوق وإن الله لا يرى في الآخرة".¹²⁰

المبحث السادس: الموافاة

سنتكلم في هذا المبحث عن معنى الموافاة، وأدلة ابن حزم العقلية والنقلية على عدم القول بها، ثم سنناقش ابن حزم في عرضه واستدلالاته على هذه المسألة.

المطلب الأول: معنى الموافاة

هذه المسألة متعلقة برضى الله تبارك وتعالى أو سخطه على العبد حالة كفره، إذا علم أنه يموت على الإسلام، بمعنى أنه يوافيه ويلقاه مسلماً، أو بسخط الله على المسلم أو رضاه عليه حالة إسلامه، إذا علم أنه يموت على الردة والكفر ويوافيه غير مسلم، وقد تُقرب المسألة وتُبسط فتطرح بالطريقة التالية: رجل مؤمن صالح مجتهد في الطاعة والعبادة ثم انتكس وارتد ومات كافراً، ورجل كافر مسرف على نفسه ثم تاب وأتاب فأسلم وحسن إسلامه ومات مؤمناً، والسؤال هو: كيف كان حكم كل واحد منهما عند الله تبارك وتعالى قبل أن ينتقل كل منهما إلى ما مات عليه؟

وقد اختلفت أنظار المتكلمين في هذه المسألة بحسب تقريرهم لإرادة الله تبارك وتعالى، فمنهم من ذهب إلى أن الله تبارك وتعالى لم يزل راضياً عن الذي سيموت مسلماً حتى حالة كفره، عندما كان كافراً قبل أن يسلم باعتبار ما يؤول إليه أمره وموافاته مسلماً، ولم يزل الله تبارك وتعالى ساخطاً على الذي سيموت كافراً حتى حالة إسلامه وطاعته قبل أن يرتد ويكفر باعتبار خاتمته وموافاته كافراً، ومنهم من ذهب إلى أن الله تبارك وتعالى كان ساخطاً على الكافر ثم رضي عنه عندما أتاب وأسلم، وأنه كان راضياً على المسلم ثم سخط عليه عندما ارتد وكفر.

المطلب الثاني: قول ابن حزم في الموافاة وأدلته العقلية والنقلية على ذلك

نصر ابن حزم القول الثاني ونسبه إلى سائر المسلمين وعامتهم وأورد على هذا القول أدلة نقلية وعقلية، ومن أدلته النقلية:

¹²⁰ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج12، ص489.

1: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: 07]، ومحل

الشاهد عنده أن الله تبارك وتعالى لا يرضى الكفر ويرضى الشكر كيفما كان انتقال أحوال العبد، سواء من الكفر إلى الشكر أو من الشكر إلى الكفر.

2: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَزِدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾

[البقرة: 217]، ومحل الشاهد أن العمل لا يحبط إلا إذا كان غير محبط ثم حبط،

ومن المستحيل أن يحبط عمل إلا إذا كان ثابتا معتدا به، فدل أن عمل العبد

المؤمن كان معتدا به ثم حبط عندما ارتد صاحبه.

3: وقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: 39]، ومحل

الشاهد أنه لا يُمحى إلا ما كان مكتوبا ومن المحال أن يمحي شيء لم يكتب

ابتداء.

4: وقوله تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ [الفرقان: 70]، ومحل الشاهد

أن الله تبارك وتعالى سمى أفعالهم السابقة سيئات والسيئات مذمومة، ثم أخبرنا الله

تبارك وتعالى بأنه بدلها حسنات والحسنات مرضية لا شك ولا اختلاف في ذلك،

ومن جنس هذا المعنى ما أخبرنا الله تبارك وتعالى به أنه سخط أكل آدم عليه

السلام من الشجرة وذهب يونس عليه السلام مغاضبا، ثم أخبرنا أنه تاب عليهما

وأنه اجتنب يونس عليه السلام بعدما لأمه ولا شك أن اللوم غير الاجتناء.

5: وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾ [المنافقون: 3] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ

كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ [آل عمران: 90] وقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا

يُعْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: 38] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ

إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَٰلِكَ

كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: 94]، ومحل الشاهد فيما سبق من

الآيات خطاب الله تبارك وتعالى للصحابة رضي الله عنهم بأنهم لم يكونوا مؤمنين

ثم من الله تبارك وتعالى عليهم فنقلهم من الكفر إلى الإيمان وأثبت الله تبارك وتعالى

للمرتد إيمانا كفر بعده وأثبت للكافر كفرا ثم أسلم بعده.¹²¹

¹²¹ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص320.

وأما الأدلة العقلية فقد أورد ابن حزم دليلين:

الدليل العقلي الأول: قال نسألهم: هل كان في الكافر كفر قبل أن يؤمن؟ وهل في المؤمن إيمان قبل أن يرتد أو لا؟ فإن قالوا: لا فقد كذبوا وقرروا ما يحيله العقل، وإن قالوا: نعم، قلنا لهم: هل يسخط الله الكفر أو يرضاه؟ فإن قالوا يسخطه تركوا قولهم، وإن قالوا: بل يرضى الكفر كفروا.

الدليل العقلي الثاني: قال نسألهم عن قتل وحشي لحمزة رضي الله عنه، هل رضى الله تبارك وتعالى أو لا؟ فإن قالوا: نعم كفروا، وإن قالوا: بل سخطه، سألناهم: أيؤاخذ الله وحشيا به بعد إسلامه أو لا؟ وهكذا قال نستمر في تقريرهم في كل مسألة لإظهار فساد قولهم.¹²²

المطلب الثالث: نقد ابن حزم في عرضه واستدلالة على مسألة الموافاة

ومن الأمور التي ينتقد عليها ابن حزم في هذه المسألة هو عدم فهمه مأخذ أصحاب القول الأول ودليلهم عليه، ومن أعظم البراهين على عدم إدراكه لحقيقة مذهبهم وأساسه الذي بني عليه، أن دليل هذا القول هو دليل كلامي صرف، وهو مبحث مشهور في كتب الكلام، يعرف بمبحث نفي حلول الحوادث في القديم، ولم يشر ابن حزم لهذا المعنى بالذكر ولم يورد الأدلة الكلامية التي استدل بها أصحاب هذا القول لا من قريب ولا من بعيد، سوى أنه ادعى أن هذا القول موافق تماما لقول اليهود في انكارهم نسخ الأحكام الشرعية العملية، وهذا كلام غير صحيح لأن من تبني هذا القول من المتكلمين مُقَرُّون بالنسخ في الأحكام الشرعية العملية ولا ينكرونه ولا يحدونه، وكتبهم الأصولية ومذاهبهم الفقهية شاهدة على ذلك.

المبحث السابع: امتداد فكر الخوارج إلى الفرق والتيارات التكفيرية المعاصرة

المطلب الأول: صفة الخوارج وما ورد من أحاديث في ذمهم

الخوارج هم أصحاب الفكر الظلامي، وحملة لواء التكفير في هذه الأمة منذ خروجهم الأول على الخليفة الراشد الجليل عثمان بن عفان رضي الله عنه إلى يومنا هذا، سفاكون للدماء مفسدون في الأرض يسيئون إلى الإسلام وأهله، حذر النبي صلى الله عليه وسلم أمته من فتنهم

¹²² المرجع السابق: ج3، ص321.

ووردت أحاديث كثيرة في ذمهم منها ما رواه ابن ماجة عن ابن أبي أوفى رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "الخوارج كلاب النار".¹²³

وأفراد هذه الفرقة التكفيرية المارقة صفاتهم واحدة في كل زمان ومكان، فالغالب عليهم قلة العلم، وسفاهة العقول، والاندفاع والتهور، وتأجيج الثورات، والتشدد المفرط، المشوب بالسطحية، وتكاد تكون شبهاتهم واحدة في كل عصر، وأكثر من يُفتن بفكرهم الهدام المراهقون وصغار السن، لبساطة عقولهم وقلة علمهم وافتقارهم للحكمة والتروي والنظر إلى مآلات الأمور.

يشتغل الخوارج التكفيريون بالعبادة ولا يشتغلون بالعلم فيكون فيهم اجتهاد في قراءة القرآن، وقد ورد في الحديث أنه لا يجاوز تراقيهم، قال أهل العلم لا يُقبلُ منهم ولا يُثابون على قراءته، فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يخرج في آخر الزمان قوم أحداث الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من خير قول الناس، يقرؤون القرآن، لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الإسلام، كما يمرق السهم من الرمية، فمن لقيهم فليقتلهم، فإن قتلهم أجر عند الله لمن قتلهم".¹²⁴

وقد أنبأنا نبينا صلى الله عليه وسلم بأن ظهورهم لن ينقطع في كل زمان إلى أن يخرج الدجال من ناحيتهم وأراضي نفوذهم فيتبعونه، ولكن والله الحمد والمنة فقد بشرنا نبينا بأنهم في كل خروج لهم يحقهم الله ويفنيهم، وهذا ما نراه يتحقق فيهم عبر العصور وفي زماننا هذا فله الحمد والمنة والثناء الحسن، فقد روى أحمد في مسنده عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: يخرج من أمتي قوم يسيئون الأعمال، يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم. قال يزيد: لا أعلمه إلا قال: يحقر أحدكم عمله من عملهم، يقتلون أهل الإسلام، فإذا خرجوا فاقتلوهم، ثم إذا خرجوا فاقتلوهم، ثم إذا خرجوا فاقتلوهم، فطوبى لمن قتلهم، وطوبى لمن قتلوه، كلما طلع منهم قرن قطعه الله عز وجل".¹²⁵ وروى ابن ماجة عن ابن

¹²³ ابن ماجة، السنن، باب في ذكر الخوارج، أبواب السنة، حديث رقم: 173، ج1، ص119.

¹²⁴ ابن ماجة، السنن، باب في ذكر الخوارج، أبواب السنة، حديث رقم: 168، ج1، ص116.

¹²⁵ أحمد بن حنبل، المسند، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمر، حديث رقم: 5562، ج9، ص369.

عمر، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "كلما خرج قرن قطع، أكثر من عشرين مرة حتى يخرج في عراضهم الدجال".¹²⁶

ومن أعظم فسادهم في الأرض أن بغضهم وشدة نقيمتهم لا تكون إلا على أهل الإسلام فيكفرون من خالفهم من المسلمين، ويستحلون دماءهم وأموالهم وأعراضهم، في حين أنهم يسالمون غير المسلمين ولا يستحلونه ذلك من الكافر الأصلي، روى البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية، يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان، لئن أنا أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد".¹²⁷ وقال البخاري: "وكان ابن عمر يراهم شرار خلق الله، وقال: إنهم انطلقوا إلى آيات نزلت في الكفار، فجعلوها على المؤمنين".¹²⁸

المطلب الثاني: أهم فرق الخوارج المعاصرين

الفرقة الأولى: جماعة التكفير والهجرة:

أولاً: تاريخ الجماعة: جاء في الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة أنها جماعة متطرفة، تعتنق مذهب غلاة الخوارج وتوافقهم في التكفير بالكبيرة، نشأت داخل السجون المصرية في بداية الستينيات، وبعد إطلاق سراح أفرادها، انتشر فكرها واتباعها في صعيد مصر وبين طلبة الجامعات ومن أبرز شخصياتها:

1: علي إسماعيل: أحد خريجي الأزهر، وهو من صاغ شبهات وضلالات التكفير والعزلة

عند الجماعة وتكلف في إقامة أدلة من الكتاب والسنة على فكرها ومذهبها، متأثراً في ذلك بأفكار الخوارج وسلك مسلكهم في التكفير بالكبيرة؛ إلا أنه تراجع

بعد ذلك عن تلك الأفكار وأعلن توبته.

¹²⁶ المرجع السابق: باب في ذكر الخوارج، أبواب السنة، حديث رقم: 174، ج 1، ص 120.

¹²⁷ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التوحيد، باب: قول الله تعالى: {تخرج الملائكة والروح إليه} /المعارج: 4/. وقوله

جل ذكره: {إليه يصعد الكلم الطيب} /فاطر: 10/، حديث رقم: 6995، ج 6، ص 2702.

¹²⁸ المرجع السابق: باب: قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم، ج 6، ص 2539.

2: شكري مصطفى: من مواليد 1942م بمحافظة أسيوط، اعتقل سنة 1965م

لانتسابه لجماعة الإخوان المسلمين، وخلف علي إسماعيل على قيادة الجماعة داخل السجن، بعد أن تراجع الأول وأعلن توبته، ثم خرج من السجن سنة 1971م وقام بتأسيس جماعته خارج السجن، وفي سبتمبر 1973م أمر اتباعه بتصفية أملاكهم والتزود بالمؤن وهجرة المدن والسكن بالجبال والمغارات، وفي أكتوبر 1973م أُلقي القبض عليهم وتم تقديمهم للمحاكمة، وفي سنة 1974م صدر قرار بالعفو عن شكري مصطفى وجماعته، فعاد إلى ممارسة نشاطه مرة أخرى فتوسعت جماعته، وامتدت أفكارهم إلى عدة دول أخرى، واعتبرت الجماعة أن كل من يخالفها كافر وأن من يترك منهم الجماعة فهو مرتد كافر، وبعد مقتل الشيخ: حسين الذهبي وزير الأوقاف المصري في ذلك الوقت، تم القبض على المئات من أفراد الجماعة، وفي سنة 1977م حكم بالإعدام على خمسة من قادات الجماعة وعلى رأسهم شكري مصطفى وصدرت أحكام بالسجن على باقي أفراد الجماعة، وفي 30 مارس 1978م تم تنفيذ حكم الإعدام في شكري مصطفى ومن معه، ثم ضعفت بعد ذلك الجماعة، وكشفت شبهاتهم وتاب كثير منهم وعادوا إلى رشدهم وتركوا أفكارهم.¹²⁹

ثانيا: أهم أفكارهم

- 1: التكفير أصل دينهم الأول وهو مدار أفكارهم ومعتقداتهم.
- 2: يكفرون بالإصرار على الكبيرة كأسلافهم من الخوارج.
- 3: يكفرون الحكام والمحكومين والعلماء وكل من عرض عليه معتقدتهم ومذهبهم فلم يقبله، أو قبله ولم ينضم إليهم، ومن انضم إليهم ثم تركهم يعتبر مرتدا حلال الدم.
- 4: يحكمون على جميع القرون الإسلامية بعد القرن الرابع الهجري بالكفر والجاهلية، وينبذون تقليد المذاهب الأربعة لتقديسها لصنم التقليد بزعمهم، والذي يعدونه معبودا من دون الله تبارك وتعالى، ويوجبون معرفة الأحكام بأدلتها.

¹²⁹ انظر: مانع بن حماد الجهني ومجموعة من المؤلفين، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج1، ص333.

5: الهجرة هي أصل دينهم الثاني ويقصدون بها اعتزال المجتمع الذي يعتبرونه مجتمعا جاهليا.

6: يقولون بالمفاصلة الشعورية لتقوية ولائهم للإسلام.

7: لا قيمة للتاريخ الإسلامي عندهم، ويكتفون من التاريخ بقصص القرآن الكريم.

8: لا قيمة لدواوين الإسلام ولا لكلام العلماء عندهم، لاعتقادهم بكفر جميع العلماء بعد القرن الرابع الهجري.

9: الأدلة الشرعية عندهم هي الكتاب والسنة فقط.

10: بسبب فهمهم الخاطئ لحديث: نحن أمة أمية، دعوا إلى ترك التعليم وترك الالتحاق بالمدارس والكلليات، سواء كانت إسلامية أو غير إسلامية، لأنها مؤسسات كافرة بزعمهم، وقالوا بقول غريب متهافت، وهو أن محور الأمية دعوة يهودية غايتها اشغال المسلمين بعلوم الكفر عن تعلم العلوم الإسلامية.

11: قالوا بترك الجمع والجماعات لأن المساجد كلها مساجد ضرار وأئمتها كفار، إلا أربعة مساجد: وهي المسجد النبوي والمسجد الحرام ومسجد وقباء والمسجد الأقصى، ولا يجوز الصلاة في هذه المساجد إلا إذا كان الإمام منهم.

12: زعموا أن زعيمهم **شكري مصطفى** هو المهدي المنتظر وأن الله سيحقق على يديه ما لم يحقق على يد النبي صلى الله عليه وسلم.

13: ادعوا أنهم بلغوا درجة الاجتهاد المطلق وأن لهم أن يخالفوا قول أي مجتهد.¹³⁰

14: يقولون بالتوقف والتبين في الحكم على أفراد الناس، ويقولون باشتراط الحد الأدنى من الالتزام بشرائع الإسلام لثبوت الإسلام، وهو محاولة منهم لوضع حد أدنى للالتزام الظاهر ليكون شرطا لتحقيق وصف الاسلام وثبوتها للمعين، وقد انتهوا إلى القول بأن الفرائض هي الإسلام، وأن الالتزام بها شرط لثبوت وصف الإسلام،

¹³⁰ انظر: مانع بن حماد الجهني ومجموعة من المؤلفين، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج1، ص335-338.

وجميع الفرائض شرط عندهم للنجاة في الآخرة ولثبوت الإسلام في الدنيا، كما أن غياب فرض واحد فقط يكون كافياً لغياب الإسلام كله.¹³¹

الفرقة الثانية: ما يعرف بتنظيم القاعدة:

التعريف بمؤسس هذا التنظيم: قال صاحب كتاب شخصيات معاصرة شوّهت الإسلام عن مؤسس هذا التنظيم: هو أسامة بن محمد بن لادن، ولد في الرياض سنة 1957م، وفي سنة 1979م ذهب إلى لاهور في باكستان لدعم الأفغان ضد الغزو السوفياتي، وفي سنة 1982م انتقل إلى أفغانستان واستقر بها، وفي سنة 1988م أسس القاعدة العسكرية التي اختصرت فيما بعد إلى ما يسمى بالقاعدة، عاد بعد انتهاء الحرب إلى السعودية وصرح بتصريحات فيها تهور وغلو وتطرف أوقعت بينه وبين الحكومة السعودية خلافاً شديداً، فخرج من السعودية وانتقل إلى السودان في سنة 1991م وأقام هناك ما يقارب خمس سنوات، ودخل في عداوة سافر مع الحكومة السعودية فتم سحب الجنسية السعودية منه في سنة 1994م وتبرأ منه أشقاؤه آل ابن لادن، ثم غادر السودان في سنة 1996 وأقام في أفغانستان.¹³²

في يوم 14/09/1996م قدّم الشيخ عبد العزيز بن باز مفتي عام السعودية رحمه الله نصيحة لابن لادن ومن سلك مسلكه في ندوة عامة عقدت بالجامع الكبير بالرياض فقال: "نصيحتي للمسعري والفقير وابن لادن وجميع من يسلك سبيلهم أن يدعوا هذا الطريق الوخيم، وأن يتقوا الله ويحذروا نقمته وغضبه، وأن يعودوا إلى رشدهم، وأن يتوبوا إلى الله مما سلف منهم، والله سبحانه وعد عباده التائبين بقبول توبتهم، والإحسان إليهم".¹³³

ولكن ابن لادن رفض هذه النصيحة وأساء إلى الشيخ ابن باز رحمه الله، قال صاحب كتاب شخصيات معاصرة: "إلا أن ابن لادن لم يستجب لهذه النصيحة، بل تهجم على الشيخ

¹³¹ انظر: عبد الله بن محمد القرني، ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1992م)، ص79-80.

¹³² انظر: أحمد محمد الشحي، شخصيات معاصرة شوّهت الإسلام، ص341.

¹³³ ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن بن باز، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، جمع وإشراف: محمد بن سعد الشويعر، (السعودية: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالملكة العربية السعودية، دط، دت)، ج9، ص100.

ابن باز وعلى الحكومة السعودية، وقال في نوفمبر من العام نفسه في إحدى لقاءاته: بدأت الحكومة تضرب بعضا ابن باز كل برنامج إصلاحي كان يثيره العلماء الصادقون".¹³⁴

ساهم ابن لادن في تنفيذ عدة عمليات دموية إرهابية حول العالم، وشوه صورة الإسلام وجلب الخراب والدمار على أفغانستان، وعانى المسلمون بسببه قبل غيرهم، وانتهت حياته مقتولا في 2011/05/14م في باكستان على يد القوات الأمريكية، وألقيت جثته في البحر.¹³⁵

الفرقة الثالثة: ما يسمى بالدولة الإسلامية في العراق والشام:

التعريف بزعيم هذه الفرقة: يقول صاحب كتاب شخصيات معاصرة شوهت الإسلام: أن زعيم هذه الجماعة هو: إبراهيم عواد إبراهيم علي البدري المعروف بأبي بكر البغدادي، ولد في مدينة سامراء العراقية سنة 1971م وتخرج من الجامعة الإسلامية ببغداد وكانت تسمى جامعة صدام سنة 1996م، وحصل على درجة الماجستير عام 1999م والتحق بدراسة الدكتوراة في الدراسات القرآنية في نفس الجامعة، ورغم الشهادات التي حصل عليها فلم يكن ضليعا في العلوم الشرعية.¹³⁶

وينقل صاحب كتاب شخصيات معاصرة عن شيخ البغدادي السابق: محمد حردان العيساوي الذي درسه في الجامعة وفي دروس خاصة، أنه قال عنه: "إني أشهد الله الذي لا إله إلا هو بمعرفتي عن قرب لهذا الدّعي الذي سمى نفسه أبا بكر البغدادي، وقد درس عندي شيئا قليلا من كتاب زاد المستقنع في سنة 2005م، ثم انقطع الدرس بسبب اعتقالي، وقد عرفته معرفة دقيقة، وقد كان محدود الذكاء، بطيء الاستيعاب، باهت البديهة فليس هو من طلبة العلم المتوسطين، وقال عنه أيضا: إني أؤكد حالفا بالله غير حانث أن أبا بكر هذا: ليس راسخا في العلم، بل ولا طالب علم متمكن، ولا يتقن كتابا واحدا معتمدا في العقيدة أو الفقه أبدا وقال أيضا: والله الذي سنقف بين يديه أنه لا يحسن الفتوى في المسائل التي ذكرها الفقهاء في كتبهم المعتمدة المشهورة، بل لا يتقن أي متن من المتون المعتمدة في المذاهب الأربعة، فلا أدري

¹³⁴ أحمد محمد الشحي، شخصيات معاصرة شوهت الإسلام، ص344.

¹³⁵ انظر: المرجع السابق، ص346.

¹³⁶ انظر: أحمد محمد الشحي، شخصيات معاصرة شوهت الإسلام، ص391.

كيف يفتي في النوازل وهو لا يتقن أي مذهب من المذاهب المعتمدة؟! أما علمه في أصول الفقه فهو لا يتجاوز (الورقات) التي يقرؤها صغار الطلبة، أما (جمع الجوامع) وشروحاته أو (منهاج الأصول) وشروحاته أو (روضة الناظر) وشروحاته أو ما يعادلها فلا يعرف شيئاً عنها، وهذا حاله في سائر علوم الشريعة، وأما عن أخلاقه وطباعه فقد قال عنه شيخه: "من خلال معرفتي الدقيقة بالبغدادي أقول: هو سيء الخلق، جاهل، ومن أهل الأهواء، وهو محدود الذكاء".¹³⁷

وقال صاحب الشخصيات إن غلو البغدادي وعدائه لشيخه جعله يحكم عليه بالكفر والردة ويسعى في التخلص منه.¹³⁸

خاتمة الفصل

وهنا نكون قد وصلنا إلى نهاية هذا الفصل ونختتمه بذكر أهم النتائج التي توصلنا إليها وهي كالتالي:

- 1: يرى ابن حزم أن الكفر يكون بالاعتقاد القلبي كالتكذيب والجحود، ويكون باللسان كقول كلمة الكفر، ويكون بعمل الجوارح والأركان كالسجود للصنم وما شابه ذلك، وقد أطل النفس في الرد على من قال من المتكلمين أن الكفر لا يكون إلا بالاعتقاد القلبي فقط.
- 2: نسب ابن حزم إلى جميع الأشاعرة بأنهم يقولون أن الكفر لا يكون إلا بالاعتقاد، وأما الأقوال والأفعال فإنها لا تكون في نفسها كفراً، وإنما تدل على وجود الكفر الاعتقادي، وهذا ليس صحيحاً، والقول بأن الكفر يكون بالاعتقاد والقول والعمل هو قول أبي المعالي الجويني وقول والده: أبو محمد الجويني وكانا من المعاصرين لابن حزم، وقال بهذا القول ممن جاء بعدهما: الرافعي، والنووي، وابن حجر الهيتمي، والكيّا الهراسي، وأبو بكر بن العربي، والفخر الرازي، وتقي الدين السبكي، وبدر الدين الزركشي.

¹³⁷ انظر: أحمد محمد الشحي، شخصيات معاصرة شوهدت الإسلام، ص 391-392.

¹³⁸ انظر: المرجع السابق، ص 393.

3: اختار ابن حزم الترادف بين الكفر والشرك، كما أنه لا يرى تقسيم الكفر إلى كفر أكبر وكفر أصغر.

4: وضع ابن حزم عدة ضوابط في باب التكفير منها:

أولاً: من ثبت إيمانه بيقين لا يزول إيمانه إلا بيقين، ولا يحكم بكفر أحد إلا بعد إقامة الحجة عليه.

ثانياً: من اجتهد من أهل الاجتهاد في أمر خفي من مسائل العقيدة فخالف الحق فلا إثم عليه.

ثالثاً: يُعَلَّمُ وَيُعَذَّرُ بالجهل من أنكر معلوماً من الدين بالضرورة إذا كان حديث عهد بالإسلام أو ما شابه.

رابعاً: لازم القول ليس بقول ولا يُكْفَر أحد بلازم قوله.

خامساً: اليهود والنصارى لا يعذرون بالاجتهاد في عدم إيمانهم بالنبي صلى الله عليه وسلم

سادساً: من اتهم أم المؤمنين بما برأها الله منه في كتابه العزيز فهو كافر، وذلك لتكذيبه لكلام الله تبارك وتعالى.

سابعاً: تارك الصلاة قهوانا وكسلاً ليس كافراً عند ابن حزم.

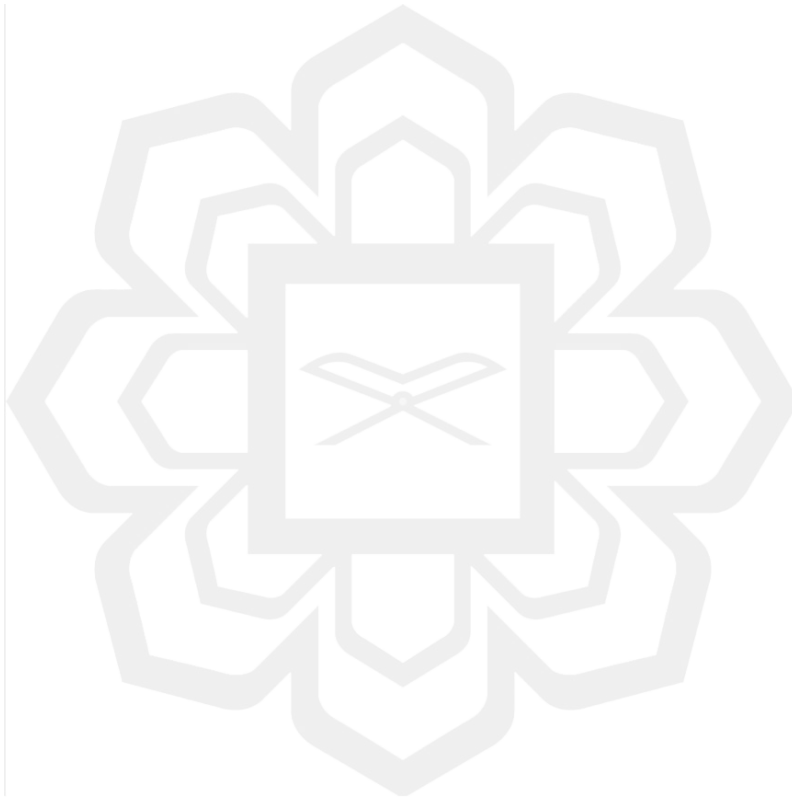
ثامناً: عند ابن حزم من ثبت كفره بنص قطعي الثبوت قطعي الدلالة أو أجمعت الأمة على كفره فإنه يكفر.

تاسعاً: خالف ابن حزم قاعدة الحنابلة في تكفيرهم الداعية وتفسيق المقلد، وعد هذا القول خطأ فاحشاً، واختار أن الداعية وغير الداعية لا يكفران إلا بعد إقامة الحجة عليهما وكشف الشبهة لهما، ووافقه من الحنابلة على هذا القول تقي الدين ابن تيمية.

5: نفى ابن حزم القول بالموافاة، ونسب عدم القول به إلى سائر المسلمين وعامتهم، وأورد على هذا القول أدلة عقلية ونقلية.

6: يظهر أثر امتداد فكر الخوارج المتقدمين إلى الفرق والتيارات الفكرية المعاصرة في الجماعات المتشددة التي ظهرت في عصرنا هذا، كجماعة التكفير والهجرة، وما يعرف بتنظيم القاعدة، وما

يسمى بالدولة الإسلامية في العراق والشام، وهي جماعات مغرقة في التشدد ويغلب عليها التطرف والعنف، شوهت الإسلام ونشرت الفساد والفتنة.



الفصل الخامس

ماهية الفسق وتسمية المذنبين من المسلمين عند ابن حزم: عرض ونقد

يتناول هذا الفصل تعريف الكبيرة وضابطها عند ابن حزم، ومناقشته لمقالات الخوارج والإباضية والمعتزلة في حكم مرتكب الكبيرة، ورأيه في مسألة عصمة الأنبياء، ورأيه في حكم الخروج على الحاكم المسلم الفاسق، ورأيه في حكم قاتل المسلم العمد، ورأيه في حكم عصاة المسلمين وأصحاب الكبائر في الآخرة، ومعنى كون الكفار مخاطبون بفروع الشريعة عنده.

المبحث الأول: تعريف الفسق لغة وشرعا

الفسق لغة: "هو خروجُ شيء من شيء على جهة الفساد والذم، ومنه قولهم فسق الرُّطب إذا خرج من قشره، وتسمى الفأرة: الفويسقة لخروجها من جحرها وإفسادها، وتستعمل كلمة الفسق في الشرع للدلالة على الخروج عن طاعة الله بمعصية أمره أو نهيهِ، والتفسيق يقابله التعديل فيقال فسق فلان أي حُكم بفسقه".¹

وأما شرعاً: فالفسق هو: الخروج عن طاعة الله تبارك وتعالى، وقد يطلق على من خرج عن طاعته بالكفر أو بالعصيان، واختص في عرف أهل العلم واستعمالهم أن الفسق هو ارتكاب

¹ أنظر: الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م)، ج8، ص315. وابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1979م)، ج4، ص502. والزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مصطفى حجازي وجماعة من المحققين، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، د.ط، 2001م)، ج26، ص302-304.

الكبيرة، قال ابن عطية: "الفسق في عرف الاستعمال الشرعي الخروج عن طاعة الله عز وجل، فقد يقع على من خرج بكفر، وعلى من خرج بعصيان".²

وحرر الألوسي تعريف الفسق شرعا بعبارة جامعة لجميع المعاني السابقة فقال: "الفسق شرعا: خروج العقلاء عن الطاعة، فيشمل الكفر ودونه من الكبيرة والصغيرة، واختص في العرف والاستعمال بارتكاب الكبيرة، فلا يطلق على ارتكاب الآخرين إلا نادرا بقرينة".³

وذهب جمهور العلماء إلى أن الكبيرة هي: كل ما استوجب حدا في الدنيا كالجلد والقتل والرجم والقطع ونحوها، أو حدا في الآخرة، وهو ما توعده عليه بعقاب خاص في الآخرة كاللعنة والغضب ودخول النار والحرمات من دخول الجنة ونحوها، قال العز بن عبد السلام: "وقد ضبط بعض العلماء الكبائر بأن قال: كل ذنب قرن به وعيد أو حد أو لعن فهو من الكبائر".⁴

والحد في الدنيا هو العقوبة المقدرة المنصوص عليها في الكتاب أو السنة، فخرج بذلك التعزير والفرق بين الحد والتعزير، أن الحد عقوبة مقدرة لا يزداد ولا ينقص عليها، منصوص عليها في الكتاب أو السنة، في حين أن التعزير هو عقوبة غير مقدرة تزيد وتنقص ويرجع تقديرها إلى اجتهاد الإمام أو من ينوبه من القضاة الشرعيين، ويقصد بها تأديب وردع الجاني وقد تصل حتى إلى القتل، ومن أجمع الأقوال وأمتنها في ضبط الكبيرة ما ذهب إليه أبو العباس القرطبي في شرحه على صحيح مسلم قال: "الصحيح إن شاء الله تعالى: أن كل ذنب أطلق الشرع عليه أنه كبير أو عظيم، أو أخبر بشدة العقاب عليه، أو علق عليه حدا، أو شدد النكير عليه وغلظه، وشهد بذلك كتاب الله أو سنة أو إجماع: فهو كبيرة".⁵

المبحث الثاني: تعريف الكبيرة عند ابن حزم

² ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ)، ج1، ص112.

³ الألوسي، روح المعاني، ج1، ص212.

⁴ العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأناس، ج1، ص24.

⁵ أبو العباس القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ج1، ص284.

لم يخالف ابن حزم جمهور العلماء في تعريف الكبيرة، فقد ذكر تعريفها والكلام عن حقيقتها في أكثر من مصنف من مصنفاته، فقد تكلم عن الكبائر في كتاب الفصل، وفي المقدمة العقديّة التي في أول كتاب المحلى بالآثار، وذكر الكبائر وتوسع في الكلام عليها في رسالة له عنوانها: التلخيص لوجوه التخليص، تكلم فيها عن تفاضل الكبائر وعن سبل الحصول على عفو الله وتكفير الذنوب، ولعل أجمع تعريف له للكبائر هو الذي ذكره في كتاب الدرة فيما يجب اعتقاده حيث قال: "الكبائر هي كل ما توعده الله تعالى عليه باسمه بالنار، أو سماه عز وجل أو رسوله صلى الله عليه وسلم كبيراً، أو سماه تعالى فاحشة أو لعن عليه، أو غضب عليه فيه، فكل ذلك وعيد وإكبار".⁶

ومما يستغرب له أن ابن حزم لم يذكر اختلاف المقالات في تعريف الكبيرة إلا بشكل مقتضب ومختصر جداً، وكان رده على هذه المقالات المخالفة لقوله رداً مختصراً مقتضياً على خلاف عادته ومنهجه في كتاب الفصل الذي عودنا فيه على ذكر الأقوال والاستطراد في الرد عليها، خاصة أن كتابه هذا هو كتاب مطول شامل جمع فيه جل تراثه العلمي في باب العقيدة وكان يسميه في بعض كتبه: الديوان.

وقد ورد في تعريف الكبيرة إضافة إلى قول الجمهور الذي ذكرناه آنفاً قولان آخران: القول الأول: أن الذنوب كلها كبائر ولا صغائر فيها، والقول الثاني: أن الذنوب منها كبائر ومنها صغائر، ولكن لا يوجد ضابط يعتمد عليه للتمييز بين الصغيرة والكبيرة.

القول الأول: أن الذنوب كلها كبائر ولا صغائر فيها: ذهب إلى هذا القول طائفة من المتكلمين منهم: الإمام أبو الحسن الأشعري (ت: 324هـ)، وأبو بكر بن فورك (ت: 406هـ)، وأبو بكر الباقلاني (ت: 403هـ)، وأبو إسحاق الإسفراييني (ت: 418هـ)، وأبو نصر القشيري (ت: 514هـ)، وأبو المعالي الجويني (ت: 478هـ)، وتقي الدين السبكي (ت: 756هـ)، قال ابن حجر الهيتمي: "اعلم أن جماعة من الأئمة أنكروا أن في الذنوب صغيرة وقالوا بل سائر المعاصي كبائر، منهم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، والقاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين في الإرشاد، وابن القشيري في المرشد، بل حكاه ابن فورك عن الأشاعرة واختاره في تفسيره فقال: معاصي الله تعالى عندنا كلها كبائر، وإنما يقال لبعضها صغيرة وكبيرة

⁶ ابن حزم، الدرة فيما يجب اعتقاده، ص 473.

بالإضافة إلى ما هو أكبر منها، ثم أول الآية الآتية: ﴿إِنْ يَحْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ [النساء: 31]، بما ينبو عنه ظاهرها، وقالت المعتزلة: الذنوب على ضربين صغائر وكبائر وهذا ليس بصحيح انتهى. وربما ادعى في موضع اتفاق الأصحاب على ما ذكره واعتمد ذلك أيضا التقى السبكي⁷.

ونقل ابن فورك هذا القول عن أبي الحسن الأشعري في كتابه مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري فقال: "وكان يقول: إن معاصي الله تعالى كلها في أنفسها كبائر لا اشتراكها في أنها مخالفة أمر الله تعالى، وإن كان بعضها أكبر من بعض فيقال: حينئذ لبعضها صغيرة، ولبعضها كبير بالإضافة إلى ما هو أكبر منها وأصغر، كما تكون الثياب كلها جادا ويكون بعضها أجود من بعض، كذلك يتأول قوله تعالى: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ [الكهف: 49]، وقوله: ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ﴾ [القمر: 53]، وكان يأبي قول المعتزلة: إن في الذنب صغائر على معنى أن فيها ما يجب غفرانها باجتناب ما هو أكبر منها، وكان يتأول قوله تعالى: ﴿يَحْتَبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ﴾ [الشورى: 37]، أن المراد بذلك أكبر ما فيه وهو الكفر والإثم كله كبير، قال: وهذا كما قالوا إن الكفر أكبر من الزنا ولا يوجب ذلك الإطلاق بأن الزنا صغير، وكذلك يتأول قوله تعالى: ﴿إِنْ يَحْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء: 31]، أنه اجتناب الإصرار على الكفر وهو التوبة من الكفر⁸.

وقد صاغ الجويني نفس كلام أبي الحسن الأشعري بعبارة أخرى قَرَّبَ بها المعنى فجعل الحكم على عظم المعصية أو صِغَرِها ليس باعتبارها في ذاتها، ولكن باعتبار من عُصِيَ أمره أو نهيهِ، فمعصية القرين لقرينه ليست كمعصية السلطان، ومعصية السلطان ليست كمعصية الله تبارك وتعالى، قال في الإرشاد: "المرضي عندنا أن كل ذنب كبيرة، إذ لا تراعى أقدار الذنوب حتى تضاف إلى المعصية بها فرب شيء يعد صغيرة بالإضافة إلى الأقران، ولو صور في حق

⁷ الهيثمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، الزواج عن اقتراح الكبائر، (لبنان: دار الفكر، ط1، 1987م)، ج1، ص7.

⁸ ابن فورك، مجرد مقالات الإمام الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص227.

ملك لكان كبيرة يضرب بها الرقاب، والرب تعالى أعظم من عصي، وأحق من قصد بالعبادة وكل ذنب بالإضافة إلى مخالفة الباري عظيم".⁹

تفريق ابن حزم بين الكبائر والصغائر: اختار ابن حزم القول بأن الذنوب منها ما هو كبير ومنها ما هو صغير، واستدل على هذا القول بالقرآن، فقال أن الله تبارك وتعالى ذكر في كتابه صغائر الذنوب وسماها اللطم في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّطَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ﴾ [النجم: 32]، وبين أن الله تبارك وتعالى ذكر الكبائر في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ [النساء: 31]، ثم قرر أن الكبير لا يعرف إلا مقارنة بالصغير، وقد عرفنا الكبائر بما ورد فيها من وعيد شديد، وما لم يرد فيها وعيد فهي الصغائر اللطم ولا قسم ثالث لذلك، قال ابن حزم في مقدمة المحلى: "وقال الله عز وجل: ﴿إِنْ يَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلَكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: 31]، وبالضرورة نعرف أنه لا يكون كبيراً إلا بالإضافة إلى ما هو أصغر منه، لا يمكن غير هذا أصلاً، فإذا كان العقاب بالغاً أشد ما يتخوف فالموجب له هو كبير بلا شك، وما لا توعده فيه بالنار فلا يلحق في العظم ما توعده فيه بالنار، فهو الصغير بلا شك، إذ لا سبيل إلى قسم ثالث".¹⁰

وقال في الفصل: "فنظرنا في ذلك فوجدنا قوما يقولون إن كل ذنب فهو كبيرة، وهذا خطأ لأن نص القرآن مفرق كما أوردنا بين الكبائر وغيرها، وبالضرورة تعلم أنه لا تكون كبيرة إلا بالإضافة إلى ما هو أصغر منها، والكبائر أيضاً تتفاضل فالشرك أكبر مما دونه، والقتل أكبر من غيره، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير وإنه لكبير؛ أما أحدهما فكان لا يستتره من بوله وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة".¹¹ فأخبر عليه السلام أنهما كبير وما هما بكبير وهذا بين لأنهما كبيران بالإضافة إلى الصغائر المغفورة باجتنب الكبائر وليسا كبيرين بالإضافة إلى الكفر والقتل".¹²

⁹ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص302.

¹⁰ انظر: ابن حزم، المحلى بالآثار شرح المحلى باختصار، ج1، ص62.

¹¹ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الوضوء، باب: ما جاء في غسل البول، حديث رقم: 215، ج1، ص88

¹² ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص317.

وينقل لنا ابن حزم في كتاب الفصل أنه ناظر على هذه المسألة، وإن لم يسم الشخص الذي ناظره إلا أنه وصفه بالخلط واللجوء إلى التشغيب والحد، والحد في اللغة هو الإصرار على الباطل، قال ابن حزم: "وأنا سمعت بعض مقدميهم ينكر أن يكون في الذنوب صغائر فعارضته بقول الله عز وجل: ﴿إِنْ تَحْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: 31]، وقلت: بالضرورة يدري كل ذي فهم أنه لا كبائر إلا بالإضافة إلى ما هو اصغر منها وهي السيئات المغفورة باجتناب الكبائر بنص كلام الله عز وجل فقولك هذا خلاف للقرآن مجرد، فخلط ولجأ إلى الحد والشغب".¹³

والغريب في هذه المسألة أن من يقول بأن كل ذنب يعد كبيرة يلزمه أن يحكم على أغلب المسلمين بالفسق، إذ من المتبادر أنه لا يكاد يخلو أي مكلف من الوقوع في شيء من اللمم والصغائر، والحكم على عامة الناس بالفسق أمر في غاية الصعوبة ومن شأنه أن يعطل مجرى حياة المسلمين كلها، فالفاسق له أحكام كثيرة جدا تليق بحاله كإبطال عدالته وعدم قبول شهادته، وفي كثير من المسائل الفقهية هناك خلاف بين الفقهاء في أهلية الفاسق والاعتداد بأقواله وأفعاله ومعاملاته، كأذان الفاسق، وإمامته في الصلاة، وإخباره بجهة القبلة ورؤية الهلال، وحكم رجوع الإمام بتسبيح الفاسق خلفه، وحكم يمين الفاسق ولعانه وحضائنه، وحكم توليته تغسيل وتكفين الميت، وحكم تقديم الفاسق للصلاة على قريبه الميت، وحكم صلاة ولاية الأمور وأهل العلم والفضل على جنائز الفاسق، وحكم تولية الفاسق على جمع الزكاة وخرص الثمار، وحكم سفر المرأة مع محرم فاسق، وحكم ولاية الفاسق في النكاح، وحكم زواج الفاسق من الصالحة الدينية، وحكم تولية فاسقين في الإصلاح بين الزوجين، وحكم مشاركة الفاسق، وحكم مضاربة ومساواة الفاسق، وحكم إيداع الرهن عند الفاسق، وحكم ضمان الفاسق، وحكم الحوالة على الفاسق، وحكم الوقف على الفاسق، وحكم التقاط الفاسق للقطعة، وحكم تعريف الفاسق للقطعة وغيرها الكثير من المسائل الفقهية، وإذا جعلنا غالب الأمة فاسقا تتعطل أغلب الأقضية والشهادات، وكثير من المعاملات، وكثير من مسائل فقه الأسرة، التي يشترط فيها عدالة المكلفين وانتفاء نسبة الفسق إليهم.

¹³ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والآراء والنحل، ج 4، ص 524.

ومن العجيب أن يذهل ابن حزم عن هذا المعنى في مناقشة هذا القول ورده عليه، فلا يلاحظه ولا يذكره ولا يتنبه إليه رغم كونه فقيها لا يشق له غبار، وقد عهدناه يدقق في ردوده على مخالفيه ويشدد في التنكيت على أخطائهم وإلزامهم بأدنى إلزام لإبطال مقالاتهم.

والخلاصة أن الحكم على عامة المسلمين بالفسق سيعطل مصالح الناس وسيوقع الأمة في حرج كبير لا يمكن تخيله، ولذلك فقد أنكر الغزالي هذا القول وأبطله وكأنه يشير إلى أن هذا القول متعارض تماما مع الفقه ومسائله، نقل ذلك عنه النووي في شرح صحيح مسلم قال: "قال الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه البسيط في المذهب: إنكار الفرق بين الصغيرة والكبيرة لا يليق بالفقه، وقد فهمنا من مدارك الشرع. وهذا الذي قاله أبو حامد قد قاله غيره بمعناه".¹⁴ ووصف محمد الطاهر بن عاشور هذا القول بأنه قول واهٍ لأن ارتكاب الكبائر يترتب عليه أحكام عقدية وأحكام تكليفية، فقال في التحرير والتنوير: "ومن السلف من قال: الذنوب كلها سواء إن كانت عن عمد، وعن أبي إسحاق الإسفرائيني أن الذنوب كلها سواء مطلقا، ونفى الصغائر، وهذان القولان واهيان لأن الأدلة شاهدة بتقسيم الذنوب إلى قسمين، ولأن ما تشتمل عليه الذنوب من المفاسد متفاوت أيضا، وفي الأحاديث الصحيحة إثبات نوع الكبائر وأكبر الكبائر، ويترتب على إثبات الكبائر والصغائر أحكام تكليفية: منها المخاطبة بتجنب الكبيرة تجنبا شديدا، ومنها وجوب التوبة منها عند اقترابها، ومنها أن ترك الكبائر يعتبر توبة من الصغائر، ومنها سلب العدالة عن مرتكب الكبائر، ومنها نقض حكم القاضي المتلبس بها، ومنها جواز هجران المتجاهر بها، ومنها تغيير المنكر على المتلبس بها، وتترتب عليها مسائل في أصول الدين".¹⁵

القول الثاني: الذنوب منها كبائر ومنها صغائر ولكن لا يوجد ضابط كلي يعتمد عليه للتمييز بين الصغيرة والكبيرة: ذهب إلى هذا القول: أبو الحسن الواحدي النيسابوري المفسر (ت: 468هـ) وأبو حامد الغزالي (ت: 505هـ)، قال الواحدي في التفسير البسيط: "والصحيح أنه ليس لها حدّ يعرفه العباد وتتميّز به من الصغائر تميّز إشارة، ولو عُرف ذلك

¹⁴ النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج2، ص85.

¹⁵ ابن عاشور، محمد بن الطاهر، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، (تونس: الدار التونسية للنشر، د.ط، 1984م)، ج5، ص27.

لكانت الصغائر مباحة، ولكن الله تعالى يعلم ذلك وأخفاه عن العباد، ليجتهد كل أحد في اجتناب ما نهي عنه رجاء أن يكون مجتنب الكبائر، ونظير هذا في الشريعة إخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات، وليلة القدر في ليالي رمضان، وساعة الإجابة في ساعات الجمعة".¹⁶

ويقول الغزالي: "من المهمات أن تعلم معنى قول الله تعالى: ﴿إِنْ تَحْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: 31]، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: الصلوات كفارات لما بينهن إلا الكبائر"¹⁷، فإن هذا إثبات حكم الكبائر، والحق في ذلك أن الذنوب منقسمة في نظر الشرع إلى ما يعلم استعظامه إياها، وإلى ما يعلم أنها معدودة في الصغائر، وإلى ما يشك فيه فلا يدرى حكمه فالطمع في معرفة حد حاصر أو عدد جامع مانع طلب لما لم يمكن، فإن ذلك لا يمكن إلا بالسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يقول إني أردت بالكبائر عشرا أو خمسا ويفصلها، فإن لم يرد هذا بل ورد في بعض الألفاظ ثلاث من الكبائر وفي بعضها سبع من الكبائر ثم ورد أن السبطين بالسببة الواحدة من الكبائر وهو خارج عن السبع والثلاث، علم أنه لم يقصد به العدد بما يحصر فكيف يطمع في عدد ما لم يعده الشرع وربما قصد الشرع إبهامه ليكون العباد منه على وجل كما أبهم ليلة القدر ليعظم جد الناس في طلبها".¹⁸

وناقش ابن حزم من قال بعدم وجود ضابط كلي يعتمد عليه للتمييز بين الصغيرة والكبيرة، بما ورد في كتاب الله أن الحسنات يذهبن السيئات، وأن اجتناب الكبائر مكفر للصغائر، وبناء عليه استنكر ابن حزم أن يخبرنا الله تبارك وتعالى بهذا، ويحثنا على تحريمه ثم لا يبين لنا ما هي الكبائر ويجعلها من المبهمات، فمثل هذا المعنى لا يستقيم وهو من المحال الممتنع بحسب رأيه فيقول في الدرة: "قال عز وجل: ﴿إِنْ تَحْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: 31]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: 114]، ومن المحال الممتنع أن يخبرنا تعالى بأنه باجتناب الكبائر يكفر عنا

¹⁶ الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد، التفسير البسيط، (السعودية: عمادة البحث العلمي-جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1430هـ)، ج6، ص474.

¹⁷ أحمد بن حنبل، المسند، مسند الكثيرين من الصحابة، مسند أبي هريرة، حديث رقم: 7129، ج12، ص29.

¹⁸ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار العرفة، د.ط، 1982م)، ج4، ص19.

السيئات وهو لم يبين ما الكبائر التي نهانا عنها من جملة السيئات المغفور لنا باجتناب الكبائر فصح أن كل ما توعده الله عز وجل عليه بالنار أو توعده على ذلك بالنار رسوله صلى الله عليه وسلم فهو من الكبائر وكل ما جاء به النص بأنه كبير فهو من الكبائر وما عدا ذلك فهو من السيئات المغفور باجتناب الكبائر".¹⁹

وقال في الفصل: "وأما الكبائر فإن الله عز وجل قال: ﴿إِنْ يَتَّبِعُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلَكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: 31]، قال أبو محمد: فمن المحال أن يحرم الله تعالى علينا أمرًا ويفرق بين أحكامه فيجعل بعضه مغفورًا باجتناب بعض ومؤاخذًا به إن لم يجتنب البعض الآخر ثم لا يبين لنا المهلكات من غيرها".²⁰

ولعل القول الراجح في هذه المسألة هو قول الجمهور، بأن الذنوب منها ما يكون من الكبائر، ومنها ما يكون من الصغائر، وأن من السهل واليسير التمييز بينها.

المبحث الثالث: استدراكات على ابن حزم في ضابط الكبيرة

الاستدراك الأول: في نهاية هذا المبحث يمكننا أن نقول بأن ابن حزم قد وافق جمهور أهل العلم في تعريف الكبيرة وبيان ضابطها الذي يميزها عن الصغائر، ويمكننا أن نقول كذلك أن استدلال ابن حزم وردوده على من خالف قول الجمهور كانت قصيرة ومختصرة، ونجد أن بعض أهل العلم كان موفقًا أكثر منه في الردود ومنهم الشيخ محمد الطاهر بن عاشور فقد كان أدق بيانا لموضع الشبهة من ابن حزم في دعوى خفاء الكبائر.

حيث أوضح ابن عاشور أن القول بإبهاام الكبائر وخفائها لزجر الناس عن فعلها وتشبيه ذلك بما أخفي من فضائل الأعمال، كخفاء ليلة القدر وساعة الإجابة يوم الجمعة لترغيب الناس في كثرة فعل الخير يعد من عجائب الأقوال، لأن إخفاء فضائل الأعمال لا يترتب عليه إيجاب تكليف شرعي، وغايته فقط الترغيب في الاكثار من فعل الخير، في حين أنه لا يجوز إخفاء الكبائر وعدم تمييزها عن الصغائر، لأن معرفة الكبائر قد بُني عليه تكاليف شرعية، قال ابن عاشور: "من العجائب أن يقول قائل: إن الله لم يميز الكبائر عن الصغائر ليكون ذلك زاجرا

¹⁹ ابن حزم، الدرة فيما يجب اعتقاده، ص465.

²⁰ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص316.

للناس عن الإقدام على كل ذنب، ونظير ذلك إخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات، وليلة القدر في ليالي رمضان، وساعة الإجابة في ساعات الجمعة، هكذا حكاها الفخر في التفسير، وقد تبين ذهول هذا القائل، وذهول الفخر عن رده، لأن الأشياء التي نظروا بها ترجع إلى فضائل الأعمال التي لا يتعلق بها تكليف بإخفاؤها يقصد منه الترغيب في توخي مظانها ليكثر الناس من فعل الخير، ولكن إخفاء الأمر المكلف به إيقاع في الضلالة، فلا يقع ذلك من الشارع".²¹

الاستدراك الثاني: يمكننا أن نستدرك على ابن حزم ضابطا آخر لمعرفة الكبائر وتمييزها عن الصغائر أغفل ابن حزم ذكره أو حتى الإشارة إليه، وهو الضابط الذي يعتمد مقاصد الشريعة الإسلامية في الكشف عن الكبائر وتمييزها عن الصغائر، وهذا الضابط قرره أبو إسحاق الشاطبي (ت: 790هـ) ومال إليه في كتابيه الاعتصام والموافقات، وهذا الضابط يعتمد في معرفة الكبائر على ملاحظة المقاصد الضرورية التي جاءت الشريعة للعناية بها وحفظها، فهي من الأهمية بمكان بحيث يمكننا أن نعد كل ذنب وقع في هذه الضروريات كبيرة من كبائر الذنوب.

وللتذكير فإن نظرية مقاصد الشريعة عند أبي إسحاق الشاطبي (ت: 790هـ) قائمة على أن الشريعة جاءت لرعاية وتحقيق المصالح ودرء المفاسد، وللشريعة مقاصد تنقسم باعتبار أهميتها وحاجة الناس إليها، وقوة تأثيرها على الفرد والمجتمع إلى ثلاثة أقسام: مقاصد ضرورية، ومقاصد حاجية، ومقاصد تحسينية.

المقاصد الضرورية: هي المقاصد التي لا غنى للناس عنها بوجه من الوجوه، وبغيابها تفتقد الاستقامة في أحوال الدين والدنيا، وتنقسم إلى خمسة أقسام تسمى الكليات الخمس وهي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال.

المقاصد الحاجية: وهي المقاصد التي يحتاجها الناس في حياتهم اليومية، ويؤدي غيابها إلى المشقة والحرَج.

المقاصد التحسينية: وهي المقاصد التي يتم بها تزيين وتحميل أحوال الناس والترغيب في محاسن الأخلاق والعادات والأعراف والسلوك.

وقد شرع لكل قسم من هذه الأقسام تشريعات متممة ومكملة لها تسمى المقاصد التكميلية، وبحسب أبي إسحاق الشاطبي (ت: 790هـ) فإن الذنوب منها الكبائر ومنها

²¹ ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج 5، ص 27.

الصغائر، فالذنوب الواقعة في الضروريات هي الذنوب الكبائر، والذنوب الواقعة في التحسينات هي الصغائر واللمم، والذنوب الواقعة في الحاجيات هي في مرتبة وسط بين الكبائر والصغائر، قال الشاطبي في الاعتصام: "المعاصي منها صغائر ومنها كبائر، ويعرف ذلك بكونها واقعة في الضروريات أو الحاجيات أو التكميليات، فإن كانت في الضروريات فهي أعظم الكبائر، وإن وقعت في التحسينات فهي أدنى رتبة بلا إشكال، وإن وقعت في الحاجيات فمتوسطة بين الرتبتين. ثم إن كل رتبة من هذه الرتب لها مُكَمِّلٌ، وَلَا يُمَكِّنُ فِي الْمُكَمِّلِ أَنْ يَكُونَ فِي رُتْبَةِ الْمُكَمِّلِ، فَإِنَّ (الْمُكَمِّلَ مَعَ الْمُكَمِّلِ) في نسبة الوسيلة مع المقصد، ولا تبلغ الوسيلة رتبة المقصد، فقد ظهر تفاوت رتب المعاصي والمخالفات، وأيضا فإن من الضروريات إذا تؤملت وجدت على مراتب في التأكيد وعدمه فليست مرتبة النفس كمرتبة الدين، وليس تستصغر حرمة النفس في جنب حرمة الدين".²²

وأضاف الشاطبي أن الكبائر والبدع المغلظة محصورة في الكليات الخمس، وهي ليست كبائر في الشريعة الإسلامية فقط، بل هي كذلك في كل ملة فقال: "إن المحرم ينقسم في الشرع إلى ما هو صغيرة وإلى ما هو كبيرة، حسبما تبين في علم الأصول الدينية، فكذلك يقال في البدع المحرمة إنها تنقسم إلى الصغيرة والكبيرة اعتبارا بتفاوت درجاتها كما تقدم، وهذا على القول بأن المعاصي تنقسم إلى الصغيرة والكبيرة، ولقد اختلفوا في الفرق بينهما على أوجه وجميع ما قالوه لعله لا يوفي بذلك المقصود على الكمال فلنترك التفريع عليه، وأقرب وجه يلتبس لهذا المطلب ما تقرر في كتاب: الموافقات أن الكبائر منحصرة في الإخلال بالضروريات المعتبرة في كل ملة، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، وكل ما نص عليه منها راجع إليها، وما لم ينص عليه جرت في الاعتبار النظري مجراها، وهو الذي يجمع أشتات ما ذكره العلماء وما لم يذكروه مما هو في معناه".²³

وقد سبق أبو حامد الغزالي الشاطبي إلى هذا الضابط إلا أنه جعله ضابطا جزئيا لا تندرج تحته كل الكبائر حيث اقتصره في ثلاث كليات فقط وهي: حفظ الدين من جهة معرفة الله تبارك وتعالى، وحفظ النفس، وحفظ المال، وكأن الشاطبي قد أخذ كلام الغزالي وزاد عليه

²² الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص517.

²³ المرجع السابق، ج2، ص389.

وبالغ في تحريره وضبطه وعداه إلى بقية الكليات الخمس، يقول الغزالي في الإحياء: "فكل ما يسد باب معرفة الله تعالى فهو أكبر الكبائر، ويليه ما يسد باب حياة النفوس، ويليه باب ما يسد المعاش التي بها حياة الناس، فهذه ثلاث مراتب فحفظ المعرفة على القلوب، والحياة على الأبدان، والأموال على الأشخاص، ضروري في مقصود الشرائع كلها وهذه ثلاثة أمور لا يتصور أن تختلف فيها الملل".²⁴

الاستدراك الثالث: من ضمن الضوابط التي ذهل عنها ابن حزم في تمييز الصغيرة عن الكبيرة، الضابط الذي ذكره العز بن عبد السلام والذي لا نجد له ذكر عند ابن حزم، وهو تقييم الذنب المقترف بحسب المفسدة التي يجريها ومقارنته بمفاسد الكبائر من الذنوب، فكل ذنب جر مفسدة جسيمة تساوي مفاسد الكبائر من الذنوب يمكن أن نصنفه بأنه من الكبائر حتى إن لم ينص الشرع على أنه كبيرة.

قال العز بن عبد السلام في قواعد الأحكام: "إذا أردت معرفة الفرق بين الصغائر والكبائر فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها، فإن نقصت عن أقل مفاسد الكبائر فهي من الصغائر، وإن ساوت أدنى مفاسد الكبائر أو أربت عليها فهي من الكبائر، فمن شتم الرب أو الرسول أو استهان بالرسول أو كذب واحدا منهم أو ضمخ الكعبة بالعدرة أو ألقى المصحف في القاذورات فهذا من أكبر الكبائر، ولم يصرح الشرع بأنه كبيرة. وكذلك لو أمسك امرأة محصنة لمن يزني بها أو مسلما لمن يقتله فلا شك أن مفسدة ذلك أعظم من مفسدة أكل مال اليتيم مع كونه من الكبائر، وكذلك لو دل الكفار على عورة المسلمين مع علمه بأنهم يستأصلونهم بدلالته ويسبون حريمهم وأطفالهم، ويغتتمون أموالهم ويزنون بنسائهم ويخربون ديارهم، فإن تسببه إلى هذه المفاسد أعظم من توليته يوم الزحف بغير عذر مع كونه من الكبائر.

وكذلك لو كذب على إنسان كذبا يعلم أنه يقتل بسببه، ولو كذب على إنسان كذبا يعلم أنه تؤخذ منه ثمرة بسبب كذبه لم يكن ذلك من الكبائر، وقد نص الشرع على أن شهادة الزور وأكل مال اليتيم من الكبائر فإن وقع في مال خطير فهذا ظاهر، وإن وقع في مال حقير كزبيبة وتمر فهذا مشكل، فيجوز أن يجعل من الكبائر فطاما عن هذه المفاسد، كما جعل

²⁴ الغزالي، إحياء علوم الدين، ج4، ص19.

شرب قطرة من الخمر من جملة الكبائر وإن لم يتحقق المفسدة فيه، ويجوز أن يضبط ذلك المال بنصاب السرقة".²⁵

المبحث الرابع: مقالات الفرق في تسمية المذنب من أهل الملة وموقف ابن حزم من هذه المقالات

المطلب الأول: مقالات الفرق في مرتكب الكبيرة

ذكر ابن حزم طائفة من مقالات الفرق في المذنب الملي وأجملها في سبع مقالات:

القول الأول: هو قول غلاة المرجئة وذهبوا إلى أن الفاسق كامل الإيمان وإن لم يعمل خيرا قط ولا كف عن شر قط.

القول الثاني: قول بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد وذهب إلى أن الفاسق كافر مشرك كعابد الوثن، أي كان ذنبه صغيرا أو كبيرا ولو كان كذبة على سبيل المزاح.

القول الثالث: قول الصّفرية من الخوارج وذهبوا إلى أن المذنب إن كان ذنبه من الكبائر فهو مشرك كعابد الوثن، وإن كان ذنبه صغيرا فلا يعد كافرا.

القول الرابع: قول الإباضية وذهبوا إلى أن الذنب إن كان من الكبائر فصاحبه كافر كفر نعمة، تحل موارثته ومناكحته وأكل ذبيحته، ولا يعد مؤمنا ولا كافرا على الإطلاق.

القول الخامس: رواية عن الحسن البصري وقتادة أن صاحب الكبيرة منافق.

القول السادس: قول المعتزلة وقد ذهبوا إلى أن صاحب الكبيرة فاسق ليس مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا، وأجازوا موارثته وأكل ذبيحته وأخذوا زكاة ماله وألزموه شرائع الإسلام، وإن كان ذنبه صغيرة فلا شيء عليه.

القول السابع: قول أهل السنة من أصحاب الحديث والفقهاء ومذهبهم أن مرتكب الكبيرة مؤمن فاسق ناقص الإيمان.²⁶

المطلب الثاني: مناقشة ابن حزم لمقالات الخوارج والإباضية والمعتزلة

²⁵ العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1، ص23.

²⁶ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص177.

أولاً: مناقشة الخوارج: من عجائب كتب الردود على المخالفين أن يعتمد المؤلف إلى قولٍ باطلٍ عند فرقة فينقضه بقول باطل آخر عند فرقة مخالفة لها، وإن كانت الفرقتين على غير الحق وغير الصواب، وإنما يستفيد المؤلف من الجدل الواقع بينهما في إسقاط أقوال الفرقتين بضرب استدلالات بعضهم ببعض، وبذلك يظهر هشاشة وتهاافت القولين الواقعيين على طرفي نقيض، ومن ثم يقرر المؤلف القول الصحيح الوسط وينصره، وهي طريقة رائعة وممتازة لإظهار عوار أقوال الغلاة من كل فرقة.

وقد حصل لابن حزم شيء من هذا عند رده على استدلال الخوارج بآية من كتاب الله تعالى استدلوها بها على أن مرتكب الكبيرة كافر، ثم ذكر استدلال غلاة المرجئة بنفس الآية على أن مرتكب الكبيرة ليس كافراً. فكما هو معلوم أن مذهب غلاة الخوارج أن مرتكب الكبيرة كافر، ومذهب غلاة المرجئة أنه لا يضر مع الإيمان ذنب.

ذكر ابن حزم استدلال الخوارج على كفر مرتكب الكبيرة بقوله تعالى: ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى﴾ [14] لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ﴿15﴾ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى ﴿16﴾ [الليل: 14-16]، وبَيَّن وجه استدلالهم بالآية، وهو قولهم أن الآية فيها وعيد بالنار لمن كذب وتولى، وقولهم إنّنا قد وجدنا أن الله تبارك وتعالى قد توعد بالنار أصحاب الكبائر، كالقاتل والقاذف والزاني والعامل بالربا وأكل أموال اليتامى، وإذا كان كل هؤلاء من أهل النار، والنار بنص القرآن لا يصلاحها إلا الأشقى الذي كذب وتولى، ثبت أن هؤلاء كلهم ممن كذب وتولى، والمكذب المتولي كافر، فيلزم من ذلك أن يكون كل أصحاب الكبائر كفاراً.

ثم نقض ابن حزم هذا الاستدلال بكلام غلاة المرجئة فقال: "والعجب أن المرجئة المسقطة للوعيد جملة عن المسلمين قد احتجوا بهذه الآية نفسها فقالوا: قد أخبرنا الله عز وجل أن النار لا يصلاحها إلا الأشقى الذي كذب وتولى، فصح أن من لم يكذب ولا تولى لا يصلاحها، قالوا: ووجدنا هؤلاء كلهم لم يكذبوا ولا تولوا بل هم مصدقون معترفون بالإيمان فصح أنهم لا يصلونها وأن المراد بالوعيد المذكور في الآيات المنصوصة إنما هو فعل تلك الأفاعيل من الكفار خاصة".²⁷

²⁷ المرجع السابق: ج3، ص180.

وقد استدل ابن حزم على بطلان مذهب الخوارج بعدة أدلة قوية متينة، منها استدلاله عليهم بأن القتل إثم عظيم وكبيرة من الكبائر ولكن القاتل لا يكفر بارتكابه هذه الكبيرة، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: 178]، وأوضح ابن حزم أن الخطاب في الآية للمؤمنين، ويدخل في هذا الخطاب القاتل والمقتول وعاقلة القاتل وأولياء دم المقتول، فكلهم داخلون في وصف الإيمان، وقد نص الله تبارك وتعالى في هذه الآية على أن القاتل وولي المقتول إخوان، ولو كان القاتل كافرا لم يكن الله ليصفه بأنه أخ لولي الدم لأن الأخوة هنا هي أخوة الدين والإيمان، وإذا عفى ولي الدم عن القصاص من القاتل ورضي بالدية فيجب عليهما الالتزام بحسن الخلق؛ وهو مطالبة ولي الدم بالدية بالمعروف، وأدائها من القاتل أو عاقلته بإحسان.

وذكر ابن حزم أن نفس هذا المعنى موجود في آية أخرى مشابهة لهذه الآية في سورة الحجرات، ذكر فيها الله تبارك وتعالى ما يلزم فعله على سائر المؤمنين إذا وقع قتال بين طائفتين من المؤمنين فقال تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ 9 ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ 10 [الحجرات: 9-10].

ففي الآية وصف الله تبارك وتعالى الطائفتين المتقاتلتين بأنهما مؤمنتين رغم أن إحداها باغية تقاتل ظلما وعدوانا، ووصف أفراد الطائفتين سواء الباغية أو المبغي عليها بأنهم إخوة، فدل هذا على أن الذنب وإن عظم ووصل إلى اقتتال بعض المؤمنين مع بعض فإنه لا يخرج صاحبه من دائرة الإيمان، على خلاف ما ذهبت إليه الخوارج أن القتل كبيرة مكفرة، وجلاء المسألة وبيانها جعل ابن حزم يقول إن هذا أمر لا يضل عنه إلا ضال.²⁸

واستدل ابن حزم عليهم بدليل آخر وهو أن حكمهم بكفر مرتكب الكبيرة يلزمهم أن يقيموا عليه حد الردة، وقذف المحصنات ولكن الله تبارك وتعالى لم يحكم على

²⁸ المرجع السابق: ج3، ص187.

القاذف بالردة ولكن حكم عليه بالجلد ورد الشهادة، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [4] ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [النور: 4-5]، وأوضح ابن حزم أن من تناقض الخوارج والمعتزلة أنهم يحكمون على مرتكب الكبيرة بالخروج من الدين ولكنهم لا يقيمون عليه حد الردة بل يكتفون بإقامة الحدود المعروفة عليه كقطع اليد أو الجلد مائة أو التعزير والتأديب، وهذا دليل على بطلان مذهبهم لا خفاء فيه قال ابن حزم: "فنسأل كل من قال بأن صاحب الكبيرة قد خرج من الإيمان وبطل إسلامه وصار في دين آخر إما الكفر وإما الفسق، إذا كان الزاني والقاتل السارق والشارب للخمر والقاذف والفار من الزحف وأكل مال اليتيم قد خرج عن الإسلام وترك دينه، أيقتلونه كما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى أم لا يقتلونه ويخالفون الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، ومن قَوْلِهِمْ كلهم خوارجهم ومعتزتهم أنهم لا يقتلونه، وإنما في بعض ذلك حدود معروفة من قطع يد أو جلد مائة أو ثمانين، وفي بعض ذلك أدب فقط، وأنه لا يحل الدم بشيء من ذلك، وهذا انقطاع ظاهر وبطلان لقولهم لا خفاء به".²⁹

ثانيا: مناقشة الإباضية: لم يُطل ابن حزم النفس في الرد على الإباضية لأن قولهم في حقيقته قول ملفق من قَوْلِي الخوارج والمعتزلة، ولذلك فإن كل رد يرد به على الخوارج والمعتزلة هو في حقيقته رد على الإباضية، فالخوارج كفروا مرتكب الكبيرة كفرا أكبر وحكموا بخلوده في النار في الآخرة، والمعتزلة أخرجوا مرتكب الكبيرة من الإسلام ولكن لم يدخلوه في الكفر وجعلوه في منزلة بين المنزلتين وحكموا بخلوده في النار، إلا أنهم يعاملونه في أحكام الدنيا معاملة المسلم وليس معاملة الكافر، والإباضية جمعوا بين القولين فقالوا أن مرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة ولم يقيموا عليه حد الردة، وحكموا عليه بالخلود في النار في الآخرة، غير أنهم يعاملونه في الدنيا معاملة المسلم كما يفعل المعتزلة، فكما يظهر جليا أن قول الإباضية قول مركب من قول الخوارج وقول المعتزلة.

وقد ذكر ابن حزم أنه لا يعلم لمن يقول أن صاحب الكبيرة كافر كفر نعمة دليل غير استدلالهم بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾ [28] ﴿جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَبِئْسَ الْقَرَارُ﴾ [إبراهيم: 28-29]، وقرّر ابن حزم أن هذا الدليل لا حجة لهم

²⁹ المرجع السابق: ج3، ص192.

فيه، لأن كفر النعمة فعلٌ يقع من المؤمن ومن غير المؤمن، وهذا الفعل ليس ملة أو اسم دين، ومن ادعى أن هذا الفعل اسم لدين وسط بين الإيمان والكفر، وليس هو بكفر مطلق ولا هو إيمان مطلق، فقد أتى بشيء لا دليل عليه.³⁰

غير أن ابن حزم قد انتقد كل من يعامل مرتكب الكبيرة معاملة المسلم في أحكام الدنيا، ويحكم بخلوده في النار في أحكام الآخرة، ويقصد بذلك المعتزلة والإباضية، وأكد بأن الإسلام قد قسم الناس إلى قسمين لا ثالث لهما إما مؤمن وإما كافر وأنه لا يوجد قسم ثالث، وأن من الغلط الفاحش أن ينسب إلى الشريعة أنها أوجبت تكاليف شرعية على غير المسلمين كالإسلامهم بعمارة مساجد الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان، قال ابن حزم: "قال الله عز وجل: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ﴾ [التوبة: 17]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَحْشَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [التوبة: 18]، فوجب يقينا بأمر الله عز وجل ألا يترك يعمر مساجد الله بالصلاة فيها إلا المؤمنون، وكلهم متفق معنا على أن الفاسق صاحب الكبائر مدعو ملزم عمارة المساجد للصلاة مجبر على ذلك، وفي إجماع الأمة كلها على ذلك، وعلى تركهم يصلون معنا وإلزامهم أداء الزكاة وأخذها منهم، وإلزامهم صيام رمضان وحج البيت برهان واضح لا إشكال فيه على أنه لم يخرج عن دين المؤمنين وأنه مسلم مؤمن".³¹

وقد حاججهم ابن حزم حجاجاً عقلياً بلغ فيه الغاية في حسن العرض وقوة الاستدلال، وفي هذه المحاججة تظهر عبقرية ابن حزم ودقة نظره ووفور عقله في أبهى صورة، فقد ألزمهم بالزمامات مبطله لمذهبهم لا يكاد ينكرها إلا مكابر، قال ابن حزم: "وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: 103]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة: 27]. فأخبرونا أأأمرون الزاني والسارق والقاذف والقاتل بالصلاة وتؤدبونه إن لم يُصَلِّ أم لا؟

فمن قولهم: نعم، ولو قالوا: لا، لخالفوا الإجماع المتيقن.

³⁰ المرجع السابق: ج3، ص316.

³¹ المرجع السابق: ج3، ص193.

فنقول لهم: أفتأمرونه بما هو عليه كتابا موقوتا أم بما ليس عليه؟ وبما يمكن أن يقبله الله تعالى؟ أم بما يوقن أنه لا يقبله؟

فإن قالوا: نأمره بما ليس عليه، ظهر تناقضهم إذ لا يجوز أن يلزم أحد ما لا يلزمه.
وإن قالوا: بل بما عليه، قطعوا بأنه مؤمن لأن الله تعالى أخبر أن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا.

وإن قالوا: نأمره بما لا يمكن أن يقبل منه، أحوالوا، إذ من المحال أن يؤمر أحد بعمل هو على يقين بأنه لا يقبل منه.

وإن قالوا: بل نأمره بما نرجو أن يقبل منه.
قلنا: صدقتم، وقد صح يقينا أن الفاسق من المتقين فيما عمل من عمل صالح فقط.
ومن الفاسقين فيما عمل من المعاصي.

ونسألهم: أئأمرون صاحب الكبيرة بتمتع المطلقة إن طلقها أم لا؟
فإن قالوا: نأمره بذلك، لزمهم أنه من المحسنين المتقين لأن الله عز وجل يقول في المتعة: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 236]. و ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 180]، فصح أن الفاسق محسن فيما عمل من صالح، ومسيء فيما عمل من سيء³²

ثالثا: مناقشة المعتزلة: أشار ابن حزم إلى الأدلة العقلية والنقلية التي اعتمدت عليها المعتزلة في جعل الفاسق مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين بين الإيمان والكفر.

الدليل العقلي الأول: قالوا قد صح الإجماع على أن مرتكب الكبيرة فاسق، فالخوارج قالوا هو كافر فاسق، وقال غيرهم أنه مؤمن فاسق، فوقع الاتفاق على فسقه فوجب القول بذلك، ولم يتفقوا على إيمانه ولا على كفره فلا يجوز القول بأحد القولين فهو ليس بمؤمن ولا ليس بكافر، بل في منزلة بينهما.

ورد ابن حزم هذه الشبهة بأن هذا القول باطل لأن الإجماع انعقد على أن الحكم على المكلف لا يكون إلا بأمرين لا ثالث لهما، إما أن يحكم عليه بأنه مؤمن أو بأنه كافر، واسقاط الحكمين والقول بحكم ثالث وهو المنزلة بين المنزلتين خروج عن الإجماع، وقد انعقد الإجماع

³² المرجع السابق: ج3، ص194.

على أنه لا دين إلا الإسلام أو الكفر ومن خرج من أحدهما دخل في الآخر وليس بينهما منزلة وسطى بين المنزلتين.³³

الدليل العقلي الثاني: قالوا إن المؤمن محسن ولي لله تبارك وتعالى والمذنب مسيء عدو لله تبارك وتعالى، ومن المحال أن يكون الإنسان مسيئاً محسناً ولياً لله وعدواً له في نفس الوقت. وأجاب ابن حزم على هذه الشبهة بأن ما استنكرته المعتزلة مستساغ جائز بل هو واقع، فالعبد المكلف قد يفعل هذا وهذا، فيقال عنه محسن في طاعته ومسيء في معصيته، وقد ذكر الله تبارك وتعالى أن من العباد من يخلط بين العمل الصالح والسيء قال تعالى: ﴿وَأَخْرُؤْنَ اعْتَرِفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: 102]، ثم حاججهم ابن حزم بحجة عقلية قوية فقال لهم: إنكم أنتم وغلاة المرجئة اتفقتم وأقررتم بأن الفاسق قد خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً، ولكنكم قد غلبتم في الحكم عليه جانب الذم والإساءة والعداوة فحكمتم عليه بالخلود في النار، في حين قد غلبت المرجئة في الحكم عليه جانب الحمد والإحسان والولاية فاثبتوا له تمام الإيمان، فما وجه ترجيحكم لجانب الذم والإساءة على جانب الحمد والإحسان؟ وما ردكم على مخالفكم من المرجئة الذين رجحوا نقيض حكمكم؟

ثم شرع ابن حزم في تفصيل الرد والمحااجة فقال: فإن قالت المعتزلة: إن الشرط في حمد المكلف وإحسانه اجتناب الكبائر، قلنا لهم إن المرجئة قالت إن شرط ذمه وإساءته ترك شهادة التوحيد، وإن قالت المعتزلة: إن الله ذم المعاصي وتوعد عليها، نقول لهم إن المرجئة قالت: إن الله حمد الحسنات ووعد عليها، وإن أوردتم عليهم آيات الوعيد أوردوا لكم آيات الرحمة.³⁴ وهذه الحجة العقلية التي ذكرها ابن حزم تجعل من كلام المعتزلة وكلام المرجئة يسقط بعضه بعضاً ولا مخلص لكليهما من التهافت.

الدليل العقلي الثالث: نقل ابن حزم عن المعتزلة أنهم قالوا محاججين لمن خالفهم: إذا أقررتم أن أعمال البر كلها إيمان، وأن المعاصي ليست إيماناً فهو عندكم مؤمن غير مؤمن معاً! وقد أقر ابن حزم بهذا وقال إنه لا نكارة في هذا القول، لأن الطاعة تسمى إيماناً وكبار الذنوب

³³ المرجع السابق: ج 3، ص 181.

³⁴ المرجع السابق: ج 3، ص 182.

ليست إيماناً، فقال: "قلنا: نعم، ولا نكرة في ذلك، وهو مؤمن بالعمل الصالح غير مؤمن بالعمل السيء، كما نقول: محسن بما أحسن فيه مسيء بما أساء فيه، وليس الإيمان عندنا التصديق وحده فيلزمنا التناقض، وهذا هو معنى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن.³⁵ أي ليس مطيعاً في زناه ذلك، وهو مؤمن بسائر حسناته".³⁶

وقول ابن حزم هذا قول صحيح قد قرره جمع من أهل العلم وفحواه أن الكفر له أصل وشعب متعددة وليس شعبة واحدة، وهو نوعان؛ كفر أكبر ينقل عن الملة، وكفر أصغر لا ينقل عن الملة، فالكفر الأصغر هو نوع من كبائر الذنوب أطلق عليها الشارع اسم الكفر تنفيهاً منها وزجراً، وتعد هذه الكبائر من شعب الكفر غير أن فاعلها لا يكفر الكفر الأكبر الذي يخرج صاحبه من ملة الإسلام، ولذلك فقد يكون العبد مؤمناً وفيه شعبة من هذه الشعب، ولا يسمى بسبب بذلك كافراً أبداً بل هو مؤمن ولكنه صاحب ذنوب وكبائر وأمره إلى الله تبارك وتعالى إن مات ولم يتب، إن شاء الله عذبه وإن شاء عفى عنه، قال ابن القيم: "ولما كان الإيمان أصلاً، له شعب متعددة، وكل شعبة منها تسمى إيماناً، فالصلاة من الإيمان، وكذلك الزكاة، والحج، والصيام، والأعمال الباطنة؛ كالحياء، والتوكل، والخشية من الله، والإنابة إليه، حتى تنتهي هذه الشعب إلى إمطة الأذى عن الطريق؛ فإنه شعبة من شعب الإيمان، وهذه الشعب منها ما يزول الإيمان بزوالها، كشعبة الشهادة، ومنها ما لا يزول بزوالها، كترك إمطة الأذى عن الطريق، وبينهما شعب متفاوتة تفاوتاً عظيماً؛ منها ما يلحق شعبة الشهادة ويكون إليها أقرب، ومنها ما يلحق شعبة إمطة الأذى، ويكون إليها أقرب. وكذلك الكفر ذو أصل وشعب، فكما أن شعب الإيمان إيمان فشعب الكفر كفر؛ فالحياء شعبة من شعب الإيمان، وقلة الحياء شعبة من شعب الكفر، والصدق شعبة من شعب الإيمان، والكذب شعبة من شعب الكفر، والصيام من شعب الإيمان، وتركها من شعب الكفر، والحكم بما أنزل الله من

³⁵ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الحدود، باب: ما يحذر من الحدود: الزنا وشرب الخمر، حديث رقم: 6390،

ج6، ص2487.

³⁶ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل: ج3، ص182.

شعب الإيمان، والحكم بغير ما أنزل الله من شعب الكفر، والمعاصي كلها من شعب الكفر، كما أن الطاعات كلها من شعب الإيمان".³⁷

وقد بوب البخاري في صحيحه باباً بعنوان: باب كفران العشير وكفر دون كفر، قال الحافظ ابن حجر في الفتح: "قوله: (باب كفران العشير، وكفر دون كفر) قال القاضي أبو بكر بن العربي في شرحه: مراد المصنف أن يبين أن الطاعات كما تسمى إيماناً كذلك المعاصي تسمى كفراً، لكن حيث يطلق عليها الكفر لا يراد الكفر المخرج من الملة".³⁸

الدليل النقلي الأول: زعم ابن حزم أن المعتزلة جعلت الأديان ثلاثة أقسام؛ إسلام وكفر ومنزلة بينهما ليست بإسلام ولا بكفر، وهي منزلة الفسق وذكر من أدلتهم على هذا التقسيم قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾ [السجدة: 18]، وقدح ابن حزم في هذا الأصل الاستدلالي الذي أقاموه ليستنبطوا به ديناً ثالثاً لأنه يلزمهم أن يطبقوه في قوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾³⁵ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿[القلم: 35-36]، ويلزمهم أن يقولوا أن هناك ديناً رابعاً وهو الإجماع كما قالوا في الفسق، ولكنهم لم يقولوا بذلك وهذا دليل على بطلان استدلالهم، ثم أوضح ابن حزم أن من سماهم الله تبارك وتعالى في هاتين الآيتين فساقاً ومجرمين وميزهم عن المؤمنين ليسوا على دين الإسلام، فيكون الإجماع هنا هو التكذيب والإعراض عن دين الإسلام، ويكون المراد بالفسق هنا هو الفسق الأكبر وهو الكفر المخرج من الملة، ولا يجوز عنده غير هذا التفسير.³⁹

الدليل النقلي الثاني: نقل ابن حزم عن المعتزلة أنهم استدلوا على المنزلة بين المنزلتين بقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: 33]، وادعوا أن الله تبارك وتعالى فرّق في هذه الآية بين الفسق والإيمان، بمعنى أنهما لا يجتمعان في الشخص الواحد أبداً، وادعوا أن الآية تدل على أن العبد إما أن يكون مؤمناً وليس فاسقاً وإما أن يكون فاسقاً وليس مؤمناً.

³⁷ ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي، الصلاة وحكم تاركها، تحقيق: عدنان بن صفاخان البخاري، (الرياض: دار عطاءات العلم، ط4، 2019م)، ص85.

³⁸ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري، ج1، ص83.

³⁹ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص182.

وأجاب ابن حزم على هذا الاستدلال بأن الإيمان قول وعمل، والعبد يكون له أعمال حسنة وأخرى سيئة، فيكون مؤمناً وهو متلبس بالعمل الحسن، ويحمل عدم الإيمان في الآية على عدم الإيمان عند مقارفة العمل السيء حصراً وليس في سائر أعمال العبد، فلم يقل الله تبارك وتعالى أنه لا يؤمن في سائر أعماله، ففسق العبد لا يبطل إيمانه، وإيمان العبد لا يبطل فسقه، فقال: "وأما نحن فنقول: كل من كفر فهو فاسق ظالم عاص، وليس كل فاسق ظالم عاص كافراً، بل قد يكون مؤمناً وبالله التوفيق، وقد قال تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الرعد:6]، فبعض الظلم مغفور بنص القرآن.⁴⁰

المبحث الخامس: أحكام الفاسق عند ابن حزم المطلب الأول: قول ابن حزم في مرتكب الكبيرة

لم يخالف ابن حزم جمهور أهل السنة في الكبيرة وحكم مرتكبها، فهو يرى أن الفاسق هو مرتكب الكبيرة، وأن ارتكاب الكبائر لا يبطل الإيمان، ويرى أن مرتكب الكبيرة مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، وأن المؤمن الموحد لو دخل النار فإنه لا يخلد فيها، وأنه سيخرج منها يوم من الدهر، قال في الدرة: "ومن زعم أن كبيرة واحدة مات المسلم مصرّاً عليها تحبط جميع حسناته فيخلد في النار فقد كذب على الله تعالى وخالف القرآن ورد قوله تعالى ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود:114]، فقالوا هم: إن السيئات يذهبن الحسنات، بل سيئة واحدة تبطل حسنات الدهر".⁴¹

وقال في المحلى: "ومن رجحت سيئاته بحسناته فهم الخارجون من النار بالشفاعة على قدر أعمالهم، قال الله عز وجل: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ [8] ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ [9] ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ﴾ [10] ﴿نَارٌ حَامِيَةٌ﴾ [القارة:8-11] وقال عز وجل: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [7] ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة:8]".⁴²

⁴⁰ المرجع السابق: ج3، ص184.

⁴¹ ابن حزم، الدرة فيما يجب اعتقاده، ص467.

⁴² ابن حزم، المحلى بالآثار شرح المحلى باختصار، ج1، ص64.

المطلب الثاني: حكم لعن الفاسق المعين

يرى ابن حزم أن الفاسق يُتولى لأجل إحسانه ويتبرأ من عمله السيء الذي هو الفسق، والولاية والبراءة ليست من عين الإنسان مجردة وإنما هي منه بعمله الصالح أو الفاسد، وأما الدعاء باللعن والرحمة معاً فجائز عنده ويرى أنه لم يرد في الشرع ما يمنع من لعن العاصي لأجل معصيته والترحم عليه في نفس الوقت لأجل إحسانه، وبحسب رأي ابن حزم لو أن رجلاً زنى أو سرق وجاهد، وحال الحول على ماله لوجب أن يحد على الزنا أو السرقة، ويعطى نصيبه من الغنائم، وتقبض زكاة ماله ويصلى عليه لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ [التوبة: 103]، ولو أن أحداً من المسلمين لعنه لأجل ما اقترفه من الزنى أو السرقة لكان لاعنه محسناً في ذلك.

قال ابن حزم: "إن المؤمن الفاسق يُتولى دينه ومِلته وَعَقْدُهُ وَإِقْرَارُهُ، وَيُتَبَرَأُ مِنْ عَمَلِهِ الذي هو الفسق، والبراءة والولاية ليست من عمل الإنسان مجردة فقط، وإنما هي منه بعمله الصالح والفاسد، فإذا ذلك كذلك فبيقين ندري أن المحسِنَ في بعض أفعاله من المؤمنين نتولاه من أجل ما أحسن فيه، ونبرأ من عمله السيء فقط، وأما الله تعالى فإنه يتولى عمله الصالح عنده، ويُعادي عمله الفاسد، وأما الدعاء باللعنة والرحمة معاً، فلسنا ننكره بل هو معنى صحيح، وما جاء عن الله تعالى قط ولا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهي أن يلعن العاصي على معصيته ويترحم عليه لإحسانه، ولو أن امراً زنى أو سرق وحال الحول على ماله وجاهد لوجب أن يُحد للزنا والسرقة، ولو لُعن لأَحْسَنَ لاعنه، ويُعطى نصيبه من المغنم، وتقبض زكاة ماله، ويُصلى عليه عند ذلك لقول الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ [التوبة: 103]".⁴³ وفيما يلي نذكر أقوال أهل العلم في لعن الفاسق المعين.

أقوال أهل العلم في لعن الفاسق المعين: وقبل أن نذكر أقوال العلماء في لعن الفاسق المعين لا بد أن ننبه على أن أهل العلم اتفقوا على جواز اللعن المطلق بالوصف دون تعيين لمرتكبي الفواحش والكبائر، كلعن السارق، وشارب الخمر، والراشي والمرثشي، ومن ذبح لغير الله... معتمدين في ذلك على ما ورد في الكتاب والسنة من اللعن المطلق، كقول النبي صلى الله

⁴³ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص185.

عليه وسلم: "لعن الله السارق، يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده".⁴⁴ وكقوله صلى الله عليه وسلم: "لعن الله اليهود والنصارى، اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد".⁴⁵ وكقوله عليه السلام: "لعن الله من ذبح لغير الله، لعن الله من آوى محدثاً، ولعن الله من لعن والديه، ولعن الله من غير منار الأرض".⁴⁶ وأما لعن المعين فقد ورد فيه أربعة أقوال:

القول الأول: جواز لعن الفاسق المعين مطلقاً، وقال بهذا عبد الرحمن بن الجوزي (ت: 597هـ) وطائفة من أصحاب الإمام أحمد.⁴⁷

القول الثاني: يجوز لعن الفاسق المعين المجاهر بفسقه ولا يجوز بعد إقامة الحد عليه، قال الحافظ ابن حجر: "وقيل: المنع مطلقاً في حق من أقيم عليه الحد؛ لأن الحد قد كفر عنه الذنب المذكور، وقيل: المنع مطلقاً في حق ذي الزلة، والجواز مطلقاً في حق المجاهرين".⁴⁸

القول الثالث: لا يجوز لعن المعين مطلقاً، وهذا مروى عن إبراهيم النخعي والإمام أحمد بن حنبل⁴⁹ ومحمد بن إسماعيل البخاري، فقد بوب في صحيحه باباً بعنوان: "باب: لعن السارق إذا لم يسم".⁵⁰ وقال النووي: "أن اللعن من المعاصي الشديدة القبح... وقد قال صلى الله عليه وسلم: لعن المؤمن كقتله"⁵¹ واتفق العلماء على تحريم اللعن فإنه في اللغة: الإبعاد والطرْد، وفي الشرع: الإبعاد من رحمة الله تعالى، فلا يجوز أن يبعد من رحمة الله من لا يعرف حاله وخاتمة

⁴⁴ البخاري، الجامع الصحيح كتاب الحدود، باب: قول الله تعالى: {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما} وفي كم يقطع، حديث رقم: 6414، ج6، ص2493

⁴⁵ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجنائز، باب: ما يكره من اتخاذ المساجد على القبور، حديث رقم: 1265، ج1، ص446

⁴⁶ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب: تحريم الذبح لغير الله تعالى، ولعن فاعله، حديث رقم: 1978، ج3، ص1567

⁴⁷ انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج4، ص569.

⁴⁸ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري، ج12، ص76.

⁴⁹ الخلال، السنة، ج3، ص523.

⁵⁰ البخاري، الجامع الصحيح، ج6، ص2489.

⁵¹ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب: باب: من أكفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال، حديث رقم: 5754، ج5، ص2264.

أمره معرفة قطعية، فلهذا قالوا: لا يجوز لعن أحدٍ بعينه مسلماً كان أو كافراً أو دابةً إلا من علمنا بنص شرعي أنه مات على الكفر أو يموت عليه كأبي جهل وإبليس".⁵²

وقد أوضح ابن القيم الفرق بين جواز لعن النوع بالوصف وعدم جواز لعن المعين فقال: "جواز لعن أصحاب الكبائر بأنواعهم دون أعيانهم، كما لعن السَّارِق، ولعن آكلَ الرِّبَا وموكله، ولعن شاربَ الخمر وعاصرها ولعن مَنْ عَمِلَ عَمَلِ قومٍ لوطٍ، ونهى عن لعن عبدِ الله حمارٍ وقد شرب الخمر، ولا تعارض بين الأمرين، فإنَّ الوصف الذي عُلق عليه اللُّعْن مقتضى، وأمَّا المعين فقد يقوم به ما يمنع لحوق اللُّعْن به؛ من حسناتٍ ماحيةٍ، أو توبةٍ، أو مصائبٍ مكفِّرةٍ، أو عفوٍ من الله عنه، فثُلُغَ الأنواع دون الأعيان".⁵³

ولعل هذا القول هو أعدل الأقوال وأرجحها لما فيه من الحكمة والمقصد الحسن في التلطف بأهل الكبائر والرحمة بهم رجاء كسب قلوبهم وإعانتهم على التوبة، ولما فيه من الاحتياط في التعامل مع الناس فإننا لا ندري بما يحتتم الله لهم، ونحن نجد في كتب السير ذكرٌ لبعض من كان عندهم شيء من التقصير في الطاعة ثم تاب الله عليهم فأصبحوا من الفضلاء الصالحين، وقد ورد في السنة النبوية طائفة من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم في النهي عن لعن المسلم تُعزِّزُ هذا القول وتدعمه، فقد روى البخاري عن ثابت بن الضحاك رضي الله عنه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من حلف على ملة غير الإسلام فهو كما قال، وليس على ابن آدم نذر فيما لا يملك، ومن قتل نفسه بشيء في الدنيا عذب به يوم القيامة، ومن لعن مؤمناً فهو كقتله، ومن قذف مؤمناً بكفر فهو كقتله".⁵⁴

وروى الترمذي عن سمرة بن جندب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تلعنوا بلعنة الله ولا بغضبه، ولا بالنار".⁵⁵ وقال هذا حديث حسن صحيح، وروى عن عبد

⁵² النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج2، ص67.

⁵³ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: علي بن محمد العمران، محمد عزيز شمس، (الرياض: دار عطاءات العلم، ط3، 2019م)، ج5، ص79.

⁵⁴ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب: ما ينهى من السباب واللعن، حديث رقم: 5700، ج5، ص2247.

⁵⁵ الترمذي، الجامع الكبير، باب ما جاء في اللعنة، حديث رقم: 1976، ج3، ص519.

الله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ليس المؤمن بالطعان، ولا اللعان، ولا الفاحش، ولا البذيء".⁵⁶ وقال هذا حديث حسن غريب.

المطلب الثالث: مناقشة ابن حزم فيما نسبته إلى القاضي أبي بكر الباقلاني في مسألة: من كان له معاص وتاب من بعضها ولم يتب من البعض الآخر لم تقبل له توبة من شيء حتى يتوب من الجميع

نسب ابن حزم إلى القاضي محمد بن الطيب الباقلاني (ت: 403هـ) وإلى أبي هاشم الجبائي المعتزلي أنهما يقولان: إن من كانت له معاصٍ متعددة فتاب من بعضها ولم يتب من البعض الآخر، لا تقبل له توبة فيما تاب منه حتى يتوب من جميع معاصيه.

وذكر ابن حزم أنّ من نقل هذا القول عن الباقلاني هو تلميذه أبو جعفر السمناني (ت: 444هـ)، قال ابن حزم: "وسمعت بعض مقدميهم يقول: أن من كان على معاص جمة من زنا وسرقة وترك صلاة وتضييع زكاة وغير ذلك، ثم تاب عن بعضها دون بعض، فإن توبته تلك لا تقبل، وقد نص السمناني على أن هذا قول الباقلاني وهو قول أبي هاشم الجبائي، ثم قال السمناني: هذا قول خارق للإجماع جملة وخلاف لدين الأمة، هذا نص قول السمناني في شيخه، وشهدوا على أنفسهم وأقبل بعضهم على بعض يتلاومون".⁵⁷

ولم ينسب هذه المقالة إلى الباقلاني إلا ابن حزم، وغالب الظن أن هناك وهما أو خطأ أو تصحيحاً قد حدث في مخطوطة كتاب السمناني التي كانت عند ابن حزم، لأنه قد نُقل عنه قول مخالف لهذا القول، واحتمال أن يكون للباقلاني قولان في المسألة احتمال مستبعد لعدة قرائن منها:

أولاً: تفرد ابن حزم بنقل هذا القول عن الباقلاني، ولم ينقل هذا القول عنه غيره، بل ولم ينقل أحد أن للباقلاني في هذه المسألة قولان.

ثانياً: ما يثير الشك في هذه النسبة شدة تشنيع السمناني على هذه المقالة وعدّها خرقاً للإجماع، إذ من العادة أن التلميذ لا يشنع على شيخه الذي أخذ عنه وتأثر به، فعادة يحاول

⁵⁶ المرجع السابق، باب ما جاء في اللعنة، حديث رقم: 1977، ج3، ص520.

⁵⁷ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص601.

التلميذ أن يتأول لشيخه ويدافع عنه، خاصة إذا علمنا أن السمناني كان حنفي المذهب، ومع ذلك فقد ترك مذهب الحنفية في العقيدة وهو مبني على عقيدة أبي حنيفة وأبي منصور الماتريدي، وأخذ العقيدة من الباقلاني وذلك لشدة إعجابه وتأثره به.

ثالثاً: رواية أبي القاسم الأنصاري (ت: 512هـ) في شرحه على كتاب الإرشاد لشيخه أبي المعالي الجويني (ت: 478هـ) أن الباقلاني لا يقول بهذا القول، وأن الباقلاني قد نقل إجماع السلف على خلاف هذا القول.

وأبو القاسم الأنصاري هو من أجل تلاميذ الجويني وكان أول من شرح كتاب الإرشاد لشيخه، ويعد شرحه هذا من أجود الشروح وأوعبها، وميزته أنه حرص فيه على ذكر أقوال ثلاثة من كبار أئمة المذهب الأشعري في كل مسألة، وهم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني (ت: 418هـ)، والقاضي أبو بكر الباقلاني (ت: 403هـ)، وشيخه أبي المعالي الجويني (ت: 478هـ)، وأشتهر كتابه وانتشر حتى أصبح أبو القاسم الأنصاري يعرف بشارح الإرشاد، ولعل إيراد ما نقله أبو القاسم الأنصاري عن القاضي أبي بكر الباقلاني في هذه المسألة كفيلاً بأن ينفي هذه الشبهة عنه، لأن الجويني والأنصاري أعلم بالباقلاني ومقالاته وكتبه من ابن حزم الذي كان يعتمد في معرفة بعض مقالات القاضي أبي بكر الباقلاني على كتب تلميذه أبي جعفر السمناني (ت: 444هـ)، وكتب السمناني نقلها معاصره أبو الوليد الباجي إلى الأندلس. وفيما يلي نذكر ما نقله أبو القاسم الأنصاري عن القاضي أبي بكر الباقلاني في هذه المسألة، قال أبو القاسم الأنصاري: "قال القاضي: لا خلاف بين سلف الأمة في صحة التوبة من بعض القبائح مع المقام على قبيح آخر، وقال بعضهم: تصح التوبة من قبيح مع المقام على قبيح مثله، وقال كثير منهم: لا تصح التوبة من قبيح مع المقام على قبيح مثله في القبح والعظم والزواج عنه، وزعم أكثر من قال بهذا: أن جهات القبح تختلف، قال القاضي رحمه الله: وعندنا إنما يكون الشيء أقبح من الآخر لأجل أن ما حكم الله تعالى بعقاب فاعله والأمر بدمه أكثر مما حكم به فيما هو دونه، وزعم ابن الجبائي ومن تابعه أنه لا تصح التوبة من قبيح مع الإصرار على قبيح آخر، هذا ما انفرد به من جملة الأمة"⁵⁸

⁵⁸ أبو القاسم الأنصاري، شرح الإرشاد، ج3، ص474.

المبحث السادس: عصمة الأنبياء بين ابن حزم ومذاهب المتكلمين

المطلب الأول: عصمة الأنبياء عند ابن حزم

يري ابن حزم أن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم معصومون من تعمد جميع المعاصي صغیرها وكبیرها، فلا يقع نبي في معصية قط سواء كانت صغيرة أو كبيرة عمداً.

قال ابن حزم: "وذهب أهل السنة والمعتزلة والنجارية والخوارج والشيعة إلى أنه لا يجوز البتة أن تقع من نبي أصلاً معصية بعمد لا صغيرة ولا كبيرة، وهو قول ابن مجاهد الأشعري شيخ الباقلاني وابن فورك المذكورين، قال أبو محمد: وهذا هو قولنا الذي ندين الله تعالى به، ولا يحل لأحد أن يدين بسواه".⁵⁹

ويرى ابن حزم أن الأنبياء يقع منهم السهو من غير قصد، ويقع منهم كذلك أفعال يريدون بها القربة إلى الله تعالى فيوافق خلاف مراد الله إلا أن الله تبارك وتعالى لا يقرهم على شيء من هذين الأمرين وينبهم عليه إثر وقوعهم منه، كما حدث من النبي صلى الله عليه وسلم عندما سهى في الصلاة وسلم من ركعتين، قال ابن حزم: "ونقول أنه يقع من الأنبياء السهو عن غير قصد، ويقع منهم أيضاً قصد الشيء يريدون به وجه الله تعالى والتقرب منه فيوافق خلاف مراد الله تعالى، إلا أنه تعالى لا يقرهم على شيء من هذين الوجهين أصلاً، بل ينبهم على ذلك ولا بد إثر وقوعه منهم، ويظهر عز وجل ذلك لعباده ويبين لهم كما فعل بنبيه صلى الله عليه وسلم في سلامة من اثنتين وقيامه من اثنتين".⁶⁰

ومذهب ابن حزم قد خالفه فيه بعض المتكلمين ونذكر تفصيل كلامهم في ذلك في المطلب التالي.

المطلب الثاني: عصمة الأنبياء عند المتكلمين

قد ذكر أبو القاسم الأنصاري أن أكثر النظار والمتكلمين وغيرهم من الطوائف قالوا بجواز الصغائر على الأنبياء، باستثناء الصغائر التي تتعارض مع التبليغ عن الله تبارك وتعالى أو تقدح في دلالة المعجزات، ونقل أولاً قول القاضي أبي بكر الباقلاني والذي نبه على أن جمهور

⁵⁹ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل: ج3، ص226.

⁶⁰ المصدر السابق: ج3، ص227.

المتكلمين وإن أجازوا الصغائر على الأنبياء عقلاً فإنهم لا يقطعون بوقوعها منهم فعلاً بعد النبوة، وأشار إلى أن الأدلة الثقيلة الواردة في الباب ظنية الدلالة تحتل التأويل، قال أبو القاسم الأنصاري: "وقال القاضي: وكثير من أهل الحق يقولون: أنهم وإن واقعوها فإنهم يواقعونها ويفعلونها مع خوف شديد وإعظام لها وتعقيها بالندم والاستغفار، قال: وقال جمهور أهل الحق: لا يجب القطع على موافقتهم لها في حال النبوة، وإنه لا دليل يدل على ذلك، بل الآيات والأخبار الواردة في ذلك ظواهر متعرضة للتأويل".⁶¹

ونبه أبو القاسم الأنصاري على أن الأنبياء والرسل معصومون من الأفعال التي تسقط المروءة والعدالة كذلك، ونقل كلام شيخه أبي المعالي الجويني، الذي يقرر هذا المعنى ويضيف إليه بأن إمكانية فعل الأنبياء للصغائر مسألة خلافية محتملة لا تنفيها العقول ولم يقف فيها على دليل نقلي قطعي ينفيها أو يثبتها، والدليل القطعي عنده هو النص الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً أو الإجماع الثابت على قول بعينه، قال أبو القاسم الأنصاري: "وقال الإمام: أما الفواشش المؤدية لسقوط المروءة والعدالة وقلة الديانة فيجب عصمة الأنبياء عنها إجماعاً، ولا يتخصص ذلك بموجبات الحدود، بل كل ذنب لو صدر من الإنسان لأردته العيون وانطلقت فيه الألسن، وحكم على صاحبه بسقوط المروءة والهمة والخشية وملازمة الخسة والخروج عن العدالة فيجب عصمتهم عنها، وأما الذنوب المعدودة في الصغائر على تفصيل يأتي الشرح عليه فلا تنفيها العقول، ولم يبق عندي قاطع سمعي على نفيها ولا على إثباتها؛ إذ القواطع نصوص أو إجماع، وكلا الأمرين مفقود، والعلماء مختلفون في تجويز الصغائر على الأنبياء، فإن قيل: فإذا كانت المسألة مظنونة، فما الأغلب على الظن؟ قلنا: الأغلب جوازها وقد دلت ظواهر من الكتاب على افتتان الأنبياء وصدور خطايا منهم، وليس في العقل ما يحيل ذلك، وليس في تجويزه قدح في المعجزات".⁶² وقال أبو القاسم الأنصاري أن القاضي أبا بكر الباقلاني موافق للجويني في كل ما سبق ذكره.

وأما أبو إسحاق الإسفراييني فقد نقل عنه أبو القاسم الأنصاري أنه يقول بعصمة الأنبياء مطلقاً من كل الذنوب والخطايا، إضافة إلى عصمتهم كذلك من السهو والنسيان، ونسب هذا

⁶¹ أبو القاسم الأنصاري، شرح الإرشاد، ج3، ص263

⁶² المرجع السابق: ج3، ص263

المذهب إلى أبي الحسن الأشعري، واستظهر الأنصاري أن هذا المذهب مبني على القول بأن كل الذنوب والمعاصي كبائر، وبناء عليه فيلزم تنزيه الأنبياء عن جميعها، قال أبو القاسم الأنصاري: "وقال الأستاذ: يجب عصمة النبي عن جميع الذنوب، وعن السهو والنسيان أيضاً، كما قدمنا مذهبه، وذكر أن هذا مذهب أبي الحسن وجميع أهل الحق، وربما يحتج هؤلاء على هذه الطريقة بأن الذنوب كلها كبائر، فإذا وجبت العصمة في بعضها تجب في سائرها".⁶³

وقد وافق محمد بن يوسف السنوسي (ت: 895هـ) أبا إسحاق الإسفراييني، فقد ذهب إلى عصمة الأنبياء من جميع الذنوب صغيرها وكبيرها، قال في شرح العقيدة الكبرى المسماة عمدة أهل التوفيق والتسديد: "وأما الصغائر التي لا خسة فيها فجوزها عمداً وسهواً الأكثرون، وبه قال أبو جعفر الطبري من أصحابنا، ومنعته طائفة من المحققين من الفقهاء والمتكلمين عمداً أو سهواً، قالوا: لاختلاف الناس في الصغائر، ولأن جماعة ذهبوا إلى أن كل ما عُصِيَ الله به فهو كبيرة، ولأن الله تعالى أمر باتباعهم، وأفعالهم يجب الاقتداء بها عند أكثر المالكية وبعض الشافعية والحنفية، فلو جازت منهم المعصية لكنا مأمورين باتباعهم فيها، قلت: وبهذا تعرف عدم جواز وقوع المكروه منهم؛ فالحق أن أفعالهم دائرة بين الوجوب والندب والإباحة".⁶⁴

المبحث السابع: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند ابن حزم
المطلب الأول: أراء العلماء في إنكار المنكر والخروج على الإمام الفاسق بالسيف عند ابن حزم

يرى ابن حزم أن علماء الأمة اتفقوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104]، ولكنهم اختلفوا في كيفية على قولين:

⁶³ المرجع السابق: ج3، ص264

⁶⁴ السنوسي، أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر، شرح العقيدة الكبرى، تحقيق: أنس الشرفاوي، (دمشق: دار التقوى، ط1، 2019م)، ص474.

القول الأول: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يكون إلا بالقلب فرضاً وباللسان بقدر الإمكان، ولا يكون باليد وبسَلِّ السيوف مطلقاً، وقال إنهم متفقون على ذلك إلا في حالة واحدة وهي في قتال البغاة؛ إذا كان الإمام عادلاً وقام عليه فاسق فعندها يوجبون القتال بالسيف مع الإمام العادل ضد الطائفة الباغية عليه، وأصحاب هذا القول لا يجوزون الخروج بالسيف على الإمام المسلم وإن ظلم وجار وفسق.

القول الثاني: يرى أصحاب هذا القول وجوب سَلِّ السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا لم يمكن إزالة المنكر إلا بذلك، إلا إذا كانوا قلة مستضعفين لا أمل لهم في الانتصار والظفر، وأصحاب هذا القول يجوزون الخروج بالسيف على الإمام المسلم الجائر الفاسق.

وأقر ابن حزم أن أدلة الفريقين متعارضة، وعسر عليه الجمع والتوفيق بينها، فقال بقول غريب رجح به القول الثاني، وهو أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد والسيف كان في أول الإسلام منهي عنه غير جائز، ثم نسخ هذا الحكم وأجيز بعد بذلك، وبناء على تقريره هذا فقد أجاز الخروج بالسيف على الإمام المسلم الظالم الجائر، قال ابن حزم: "فكان ظاهر هذه الأخبار معارضا للآخر، فصح أن إحدى هاتين الجملتين ناسخة للأخرى لا يمكن غير ذلك فوجب النظر في أيهما هو الناسخ فوجدنا تلك الأحاديث التي منها النهي عن القتال موافقة لمعهود الأصل ولما كانت الحال فيه في أول الإسلام بلا شك وكانت هذه الأحاديث الأخر واردة بشريعة زائدة وهي القتال، هذا ما لا شك فيه فقد صح نسخ معنى تلك الأحاديث ورفع حكمها حين نطقه عليه السلام بهذه الأخر بلا شك".⁶⁵

والقول بالنسخ قول لم يقل به أحد غير ابن حزم بحسب اطلاع الباحث، وشرط النسخ هو التعارض بين الأدلة من كل وجه وعدم إمكانية الجمع بينها، إضافة إلى العلم بتاريخ الدليل المتقدم وتاريخ الدليل المتأخر، فينسخ المتأخر المتقدم.

أما الجمع بين الأدلة فقد يسره الله على أئمة أهل السنة وعسر ذلك على ابن حزم، وأما معرفة الدليل المتقدم والدليل المتأخر فلا يحتاجه أهل السنة، في حين أن كل من اقتدى

⁶⁵ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص515.

بابن حزم في هذه المسألة مطالب به على جهة التفصيل وهذا أمر صعب عسير نظرا لكثرة الأحاديث والآثار في الباب وتعسر ضبط تواريجها تعسرا شديدا.

ووالله لقد جانب ابن حزم الصواب في هذه المسألة⁶⁶ وقوله هذا زلة عالم وهي في الحقيقة زلة كبيرة، فتحت على المسلمين باب شرٍ عظيم ما زالوا يعانون منه إلى يوم الناس هذا، إذ أصبحت استدلالات ابن حزم على تقرير هذا القول الخاطيء، عمدة أصحاب الأهواء والضلالات، ومذهب كل منحرف سمج الفكر قصير النظر خالي الوفاض، لا يلتفت إلى علل الأحكام ومقاصد الشريعة وفقه المآلات، وقد عانت الأمة من خوارج العصر حدثاء الأسنان سفهاء الأحلام الذين انتحلوا هذا القول الساقط، وترتب عليه فتنة في الأرض وفساد كبير في الأموال والأنفس والأعراض في عدة بلدان من العالم الإسلامي، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

⁶⁶ قال ابن القيم: "يجوز للمفتي والمناظر أن يحلف على ثبوت الحكم عنده، وإن لم يكن حلفه موجبا لثبوته عند السائل والمنازع ليشعر السائل والمنازع له أنه على ثقة ويقين مما قال له، وأنه غير شاك فيه، فقد تناظر رجلان في مسألة فحلف أحدهما على ما يعتقد فقال له منازعه: لا يثبت الحكم بحلفك، فقال: إني لم أحلف لأجل تثبيت الحكم عندك، ولكن لأعلمك أنني على يقين وبصيرة من قولي، وأن شبهتك لا تغير عندي في وجه يقيني بما أنا جازم به. وقد أمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن يحلف على ثبوت الحق الذي جاء به في ثلاثة مواضع من كتابه أحدهما: قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَبْثِنُونَ أَحقُّهُ قُلُوبُ يَرْبِي إِنْهُ لَحَقُّ﴾ [يونس: ٥٣]، والثاني: قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَكُمُ عَذَابُ الْغَيْبِ﴾ [سبأ: ٣]، والثالث: قوله تعالى: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ بِبَلَىٰ وَرَبِّي لَتُعَذِّبَهُنَّ﴾ [التغابن: ٧]، وقد أقسم النبي صلى الله عليه وسلم على ما أخبر به من الحق في أكثر من ثمانين موضعا وهي موجودة في الصحاح والمسانيد، وقد كان الصحابة رضي الله عنهم يحلفون على الفتاوى والرواية، فقال علي رضي الله عنه لابن عباس في متعة النساء: إنك امرؤ تائه، فانظر ما تفتي به في متعة النساء، فوالله وأشهد بالله لقد نهى عنها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولما ولي عمر رضي الله عنه حمد الله وأثنى عليه، ثم قال: يا أيها الناس إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحل، المتعة ثلاثا، ثم حرمها ثلاثا، فأنا أقسم بالله قسما لا أجد أحدا من المسلمين متمتعا إلا رجته إلا أن يأتي بأربعة من المسلمين يشهدون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحلها بعد أن حرمها. وقد حلف الشافعي في بعض أجوبته فقال محمد بن الحكم: سألت الشافعي رضي الله عنه عن المتعة كان يكون فيها طلاق أو ميراث أو نفقة أو عدة أو شهادة فقال: لا والله ما أدري." (ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي، إعلام الموقعين، تحقيق مشهور حسن سلمان، (السعودية: دار ابن الجوزي، ط1، 1324هـ)، ج6، ص53). وقد جمع ابن القاضي أبي يعلى الحنبلي جزءا بعنوان: المسائل التي حلف عليها أحمد والكتاب مطبوع متداول.

وفي الحقيقة إن هذه المسألة ليست مسألة خلافية، فالقول بالخروج على أئمة المسلمين قول تالف متهافت مرجوح، والخلاف فيه غير معتبر، بل لا يعد قولاً أساساً، وفيما يلي نذكر اتفاق أئمة أهل السنة على بطلان هذا القول، ونحشد أدلتهم ونصوص كلامهم في حرمة الخروج على أئمة المسلمين وإن جاروا وفسقوا.

المطلب الثاني: حشد الأدلة على حرمة الخروج بالسيف على الأئمة

أولاً: الأدلة من السنة النبوية

ورد في السنة النبوية أحاديث كثيرة صحيحة صريحة في النهي عن الخروج عن أئمة المسلمين وإن ظلموا وجاروا منها:

1: عن جنادة بن أبي أمية قال: "دخلنا على عبادة بن الصامت وهو مريض، قلنا: أصلحك الله، حدث بحديث ينفعك الله به، سمعته من النبي صلى الله عليه وسلم، قال: دعانا النبي صلى الله عليه وسلم فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا: أن بايعنا على السمع والطاعة، في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً، عندكم من الله فيه برهان".⁶⁷

2: عن علقمة بن وائل الحضرمي، عن أبيه، قال سأل سلمة بن يزيد الجعفي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "يا نبي الله! أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا، فما تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثم سألته فأعرض عنه، ثم سألته في الثانية أو في الثالثة فجذبته الأشعث بن قيس وقال: اسمعوا وأطيعوا، فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم".⁶⁸

3: عن مسلم بن قرظة، ابن عم عوف بن مالك الأشجعي، يقول: سمعت عوف بن مالك الأشجعي يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم،

⁶⁷ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الفتن، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: سترون بعدي أمورا تنكرونها، رقم: 6647، ج6، ص2588.

⁶⁸ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمامة، باب في طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق، حديث رقم: 1846، ج3، ص1474.

وتلعنونهم ويلعنونكم، قالوا قلنا: يا رسول الله! أفلا نناذبهم عند ذلك؟ قال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، لا ما أقاموا فيكم الصلاة، ألا من ولي عليه والٍ، فرآه يأتي شيئاً من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزعن يدا من طاعة".⁶⁹

4: عن عبد الله بن مسعود قال: قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنكم سترون بعدي أثره وأمورا تنكرونها، قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: أدوا إليهم حقهم، وسلوا الله حقكم".⁷⁰

5: عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من كره من أميره شيئاً فليصبر، فإنه عن خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية".⁷¹

6: عن حذيفة بن اليمان قلت: "يا رسول الله! إنا كنا بشرٍ، فجاء الله بخير، فنحن فيه فهل من وراء هذا الخير شر؟ قال: نعم. قلت: هل من وراء ذلك الشر خير؟ قال: نعم. قلت: فهل من وراء ذلك الخير شر؟ قال: نعم. قلت: كيف؟ قال: يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهدائي، ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس، قال قلت: كيف أصنع يا رسول الله! إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع للأمر، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك. فاسمع وأطع".⁷²

ثانياً: الإجماع: نقل الإجماع على تحريم الخروج عن الإمام الجائر: علي بن خلف بن عبد الملك شارح البخاري والمعروف بابن بطل (ت: 449هـ)، قال: "في هذه الأحاديث حجة في ترك الخروج على أئمة الجور، ولزوم السمع والطاعة لهم والفقهاء مجمعون على أن

⁶⁹ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم، حديث رقم: 1855، ج3، ص1482.

⁷⁰ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الفتن، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: (سترون بعدي أمورا تنكرونها)، رقم: 6644، ج6، ص2588.

⁷¹ المرجع السابق: كتاب الفتن، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: (سترون بعدي أمورا تنكرونها)، رقم: 6645، ج6، ص2588.

⁷² مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال، وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة، حديث رقم: 1847، ج3، ص1476.

الإمام المتغلب طاعته لازمة، ما أقام الجمعات والجهاد، وأن طاعته خير من الخروج عليه؛ لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء".⁷³

ونقل الإجماع كذلك يحيى بن شرف النووي في شرحه على مسلم حيث قال: "ومعنى الحديث: لا تُنازعوا ولاية الأمور في ولايتهم، ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا منهم منكراً محققاً تعلمونه من قواعد الإسلام، فإذا رأيتم ذلك فأنكروه عليهم، وقولوا بالحق حيث ما كنتم، وأما الخروج عليهم وقتالهم، فحرام بإجماع المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين، وقد تظاهرت الأحاديث بمعنى ما ذكرته وأجمع أهل السنة أنه لا ينزل السلطان بالفسق وأما الوجه المذكور في كتب الفقه لبعض أصحابنا أنه ينزل وحكي عن المعتزلة أيضاً فغلط من قائله مخالف للإجماع قال العلماء وسبب عدم انعزاله وتحريم الخروج عليه ما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء وفساد ذات البين فتكون المفسدة في عزله أكثر منها في بقاءه".⁷⁴

ثالثاً: كلام العلماء في تحريم الخروج على ولي الأمر وإن جار وفسق

1: أحمد بن حنبل: قال الإمام أحمد: "ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين، وقد كانوا اجتمعوا عليه، وأقرؤوا بالخلافة بأيّ وجه كان بالرضا أو الغلبة، فقد شقّ هذا الخارج عصا المسلمين وخالف الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية، ولا يحلّ قتال السلطان، ولا الخروج عليه لأحد من الناس، فمن فعل ذلك، فهو مبتدع على غير السنة".⁷⁵

2: الحافظ أبو حاتم الرازي والحافظ أبو زرعة الرازي: قالوا في عقيدتهما المشهورة: "أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازاً وعراقاً وشاماً ويمنًا، فكان من مذهبهم... ولا نرى الخروج على الأئمة ولا القتال في الفتنة، ونسمع ونطيع لمن ولّاه الله عزّ وجلّ أمرنا، ولا ننزع يدًا من طاعة، ونبتع السنة والجماعة ونجتنب الشذوذ والخلاف والفرقة".⁷⁶

⁷³ ابن بطل، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، (السعودية: مكتبة الرشد، ط2، 2003م)، ج10، ص8.

⁷⁴ النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج12، ص229.

⁷⁵ أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، أصول السنة، تحقيق: الشبراوي بن أبي المعاطي، (السعودية: دار الريادة، ط1، 1442هـ)، ص17.

⁷⁶ اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج1، ص197.

3: حرب الكرمانى: قال حرب الكرمانى: "والانقياد لمن وَّلاه الله أمرَك، لا تنزع يدك من طاعة، ولا تخرج عليه بسيفك حتى يجعل الله لك فرجًا ومخرجًا، وأن لا تخرج على السلطان، وتسمع وتطيع، ولا تنكث بيعة، فمن فعل ذلك فهو مبتدعٌ مخارق مفارق للجماعة، وإن أمرَك السلطان بأمرٍ هو لله معصية، فليس لك أن تطيعه البتة، وليس لك أن تخرج عليه، ولا تمنعه حقّه".⁷⁷

4: أبو عثمان الصابونى: قال أبو عثمان الصابونى: "يرى أصحاب الحديث الجمعة والعيدى وغيرهما من الصلوات خلف كلِّ إمامٍ برًّا كان أو فاجرًا، ويرون جهاد الكفرة معهم، وإن كانوا جورة فجرة، ويرون الدعاء لهم بالإصلاح والتوفيق والصالح وبسط العدل فى الرعية، ولا يرون الخروج عليهم بالسيف، وإن رأوا منهم العدول عن العدل إلى الجور والحيث".⁷⁸

5: ابن أبى زيد القيروانى: قال ابن أبى زيد القيروانى: "والسمع والطاعة لأئمة المسلمين وكلِّ من ولي أمر المسلمين عن رضا أو عن غلبة، واشتدَّت وطأته من برٍّ أو فاجر، فلا يخرج عليه، جار أو عدل".⁷⁹

المبحث الثامن: الوعد والوعيد

اهتم ابن بجزم بذكر مقالات الفرق المتشددة والمتساهلة فى باب الوعد والوعيد، مبينا آراء كل فرقة فيما ينتظر أصحاب الذنوب والمعاصي من عقوبات يوم القيامة، إذا ماتوا على غير توبة. فذكر قول الخوارج ومن نحى نحوهم من الإباضية والمعتزلة الذين اتفقوا على الحكم بخلود صاحب الكبيرة فى النار، مع اختلاف بينهم فى تسميته، فقد سماه الخوارج كافرا كفرا أكبر، وسماه الإباضية كافرا كفر نعمة، ووضع المعتزلة فى منزلة بين المنزلتين لا هو مؤمن ولا كافر، ثم ذكر قول غلاة المرجئة الذين قالوا: لا تضر مع الإيمان سيئة كما أنه لا تنفع مع الكفر حسنة،

⁷⁷ الكرمانى، حرب بن إسماعيل بن خلف، مسائل حرب الكرمانى، تحقيق: فايز بن أحمد بن حامد حابس، (رسالة جامعية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى-السعودية، 1422م)، ج3، 970.

⁷⁸ أبو عثمان الصابونى، عقيدة السلف وأصحاب الحديث، تحقيق: ناصر بن عبد الرحمن الجديع، (السعودية: دار العاصمة، ط2، 1998م)، ص294.

⁷⁹ ابن أبى زيد القيروانى، الجامع فى السنن والآداب والمغازي والتاريخ، تحقيق: محمد أبو الأجناف، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1983م)، ص116.

والذين سموا مرتكب الكبائر مؤمنا كامل الإيمان لا يدخل النار ولا يسمع حسيسها، فالنار عندهم هي للكفار خاصة.

ورغم أن هذين الفريقين على طرفي نقيض إلا أنهما قد اتفقا بأنه لا أحد يدخل النار ثم يخرج منها، فعندهم أن كل من يدخل النار يخلد فيها ولا سبيل له إلى الخروج مطلقا. وذكر قول بعض القدرية الذين يميلون إلى القول بالعدل؛ فقد قالوا إن الله تبارك وتعالى إن عذب واحدا من أهل الكبائر فيلزمه أن يعذب الجميع ثم يدخلهم الجنة، وإن غفر لواحد منهم ولم يدخله النار فيلزمه أن يغفر لهم جميعا، وقالت طائفة أخرى بل يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وإن كانت ذنوبهم متساوية، وقد يغفر لمن عظم جرمه ويعذب من هو أقل منه جرما.⁸⁰

وذكر ابن حزم مقالات من سلك مسلك التوسط بين تشدد الخوارج وتمييع غلاة المرجئة، فنسب إليهم أنهم يقولون: أن الكافر مخلد في النار، والمؤمنون في الجنة وأن أهل الكبائر تحت المشيئة إن شاء غفر لهم وإن شاء عذبهم ثم أدخلهم الجنة، وأن اجتناب الكبائر يكفر السيئات الصغائر لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: 31]، فمن لم يقترب كبيرة قط، أو اقترب بعض الكبائر ثم تاب منها توبة نصوحا، غفرت صغائر ذنوبه وهو من أهل الجنة ولا يدخل النار مهما بلغت صغائر ذنوبه، ومن ارتكب كبيرة أو أكثر ومات ولم يتب منها فالحكم في ذلك يعود إلى الموازنة، فمن رجحت حسناته على كبائره وسيئاته دخل الجنة، ومن رجحت كبائره وسيئاته على حسناته دخل النار ولا يخلد فيها بل يعاقب في النار بقدر ذنوبه ثم يخرج منها إذ لا يخلد في النار إلا الكافر، ومن استوت حسناته وسيئاته كان من أهل الأعراف الذي يجلسون أمام الجنة ثم يدخلونها ولا يدخلون النار، وأهل الجنة يتفاضلون في درجاتها بقدر أعمالهم.

وكان أغلب كلام ابن حزم في هذا الباب هو تقرير مسألة الموازنة وإيراد الأدلة عليها من الكتاب والسنة والرد على من قال بخلود أصحاب الكبائر وقاتل النفس عمدا في النار، غير أن ابن حزم خلال مناقشته هذه تكلم عن ثلاثة مسائل نتوقف عندها ونناقشه فيها:

⁸⁰ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص294-296.

المطلب الأول: ما نسبه ابن حزم إلى عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما
أنهما قالاً إن قاتل النفس العمد مخلص في النار.

من الأخطاء التي وقع فيها ابن حزم في نسبة المقالات إلى أصحابها، ما نسبه إلى ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما، أنهما قالاً أن من يقتل مؤمناً متعمداً يخلد في النار، قال ابن حزم: "وقال ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما يغفر لمن يشاء من أصحاب الكبراء ويعذب من يشاء منهم إلا القاتل عمداً المؤمن بغير حق، فإنه مخلص في النار أبداً".⁸¹ ونسبة هذا القول إليهما ليس صحيحاً وإنما المنسوب إليهما أنهما قالاً أن القاتل لا توبة له، لأنه وإن تاب فإن تمام توبته معلق بمساحة المقتول له، ولا سبيل له أن يستسمح المقتول بعد قتله ويطلب منه العفو وأناً له ذلك، وإنما لهما وقفة بين يدي الله يحكم الله بينهما، قال ابن تيمية: "روي عن ابن عباس أن القاتل لا توبة له، وهذا غلط على الصحابة؛ فإنه لم يقل أحد منهم أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يشفع لأهل الكبراء ولا قال: إنهم يخلدون في النار ولكن ابن عباس في إحدى الروايتين عنه قال: إن القاتل لا توبة له، وعن أحمد بن حنبل في قبول توبة القاتل روايتان أيضاً، والنزاع في التوبة غير النزاع في التخليد وذلك أن القتل يتعلق به حق آدمي فلهذا حصل فيه النزاع".⁸²

وفي الحقيقة إن قاتل المؤمن عمداً تتعلق به ثلاثة حقوق، حقان للقاتل القدرة على استدراك أمره فيهما في الدنيا وأما الثالثة فلا قبل له بها، أما اللتان له إمكانية أن يستدرك أمره فيهما فهو: حق الله وحق أهل المقتول، فحق الله فهو معصية القاتل بارتكابه لما نهى الله تبارك وتعالى عنه، وهو قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، ولكنه إن تاب توبة نصوحاً واستغفر فلعل الله تبارك وتعالى يغفر له، وأما حق أهل القتل فلهم إما المساحة وقبول الدية أو القصاص وبذلك يسقط حقهم، وأما حق المقتول فيبقى معلقاً برقبة القاتل إلى يوم القيامة ويكون الأمر متوقف على موقف المقتول من قاتله بين يدي الله تبارك وتعالى، ولذلك قال أهل العلم إن حقوق الله تبارك وتعالى مبنية على المساحة فهو سبحانه أرحم الراحمين وأما حقوق العباد فهي

⁸¹ ابن حزم، الفصل في الملل والآراء والنحل، ج4، ص199.

⁸² ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج7، ص223.

مبنية على المشاححة، وهذا ما كان يقصده بعض الصحابة في عدم إمكانية توبة القاتل في الدنيا.

روى سعيد بن منصور (ت: 227هـ) في سننه عن ابن أبي نجيح عن كردم: "أن أبا هريرة وابن عباس وابن عمر سئلوا عن الرجل يقتل مؤمنا متعمدا، فقالوا: هل يستطيع أن لا يموت؟ هل يستطيع أن يتغي نفقا في الأرض أو سلما في السماء أو يحييه؟".⁸³ ورغم ضعف اسناد هذه الرواية فإن المقصدون من هذا الكلام أن توبته متعسرة وغير مقدور عليها لأنها متعلقة بحق المقتول ولا قدرة له أن يطلب منه المسامحة لأن المقتول قد انتقل إلى الدار الآخرة، وقدرة القاتل على طلب المسامحة من المقتول مستحيلة كاستحالة قدرته على أن يحييه أو أن يتخذ نفقا في الأرض أو سلما في السماء فيذهب إليه ويستسمحه ويطلب عفوّه.

وجاءت رواية أخرى كذلك بنفس المعنى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما وفي إسنادها ضعف وفي متنها نكارة، أخرجها سعيد بن منصور في سننه عن سعيد بن مينا قال: "كان بين صاحب لي ورجل من أهل السوق بمكة لحاء"⁸⁴، فأخذ صاحبي كرسيًا فضرب به رأس الرجل فقتله، وندم وقال: إني سأخرج من مالي، ثم أنطلق فأجعل نفسي حبيسا في سبيل الله عز وجل، قال: قلت: انطلق بنا إلى ابن عمر نسله: هل لك من توبة؟ فانطلقنا حتى دخلنا عليه وهو يومئذ بمكة، قال: قلت له: يا أبا عبد الرحمن، فاقترضت عليه القصة على ما كانت، قال: قلت: هل ترى له من توبة؟ قال: كل واشرب، أفّ⁸⁵ قم عني، قلت: إنه يزعم أنه لم يرد قتله، قال: كذب، يعمد أحدكم إلى الخشبة، فيضرب بها رأس الرجل المسلم، ثم يقول: إني لم أرد قتله، كذب، كل واشرب ما استطعت، أفّ قم عني، فلم يزدنا على ذلك حتى قمنا".⁸⁶ وهذا الأثر في إسناده مقال ففيه حماد بن يحيى الأبح: وهو صدوق يخطئ ويهم، وقد ذكر له

⁸³ سعيد بن منصور، أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني، سنن سعيد بن منصور، تحقيق: سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، (الرياض: دار الصميعي، ط1، 1997م)، تفسير سورة النساء، حديث رقم: 668، ج4، ص1330. قال المحقق: سنده ضعيف لجهالة كردم.

⁸⁴ لحاء: بمعنى نزاع وخصومة.

⁸⁵ أفّ: اسم فعل بمعنى: أنا أتضجر.

⁸⁶ سعيد بن منصور، سنن سعيد بن منصور، تفسير سورة النساء، حديث رقم: 670، ج4، ص1332. قال المحقق: سنده ضعيف.

ابن عدي عدة أحاديث انتقده عليها ثم قال: "ولحماد بن يحيى غير ما ذكرت أحاديث حسان وبعض ما ذكرت مما لا يتابع عليه، وهو ممن يكتب حديثه".⁸⁷ كما أن في متن الأثر نكارة تتمثل في قول ابن عمر للرجل القاتل: "كل واشرب ما استطعت"، وقد فسرت هذه العبارة بأنه يقصد أن يقول له: استمتع بحياتك بقدر ما تستطيع فإنك من أهل النار في الآخرة، وهذه نكارة من وجوه:

أولاً: أنه تقنيط من رحمة الله وقد قال تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [ص:53].

ثانياً: أنه مخالف لهدي أهل العلم المتقدمين في هذه المسألة فإنهم كانوا يأمرهم كل من ابتلي بهذا الجرم أن يتوب ويستغفر، روى سعيد بن منصور في سننه عن سفيان الثوري أنه قال: كان أهل العلم إذا سئلوا قالوا: لا توبة له، فإذا ابتلي رجل قالوا له: تب".⁸⁸

ثالثاً: أن في أثر ابن عمر حكم على معين بأنه من أهل النار، والمتقرر عند أهل السنة أنه لا يحكم لمعين بجنة أو نار إلا من ورد فيه نص من كتاب أو سنة صحيحة، كفرعون وقارون وهامان، وكالمبشرين بالجنة من الصحابة.

هذا فيما يتعلق بما روي عن ابن عمر، وأما ابن عباس فقد صحت واشتهرت عنه رواية في أن ليس لقاتل المؤمن توبة، ولكن له رواية أخرى مخالف لهذه الرواية كالتي رواها البخاري في الأدب المفرد بإسناد صحيح عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه أتاه رجل فقال: "إني خطبت امرأة فأبت أن تنكحني وخطبتها غيري فأحببت أن تنكحه فغرت عليها فقتلتها فهل لي من توبة؟ قال أملك حية؟ قال لا، قال تب إلى الله عز وجل وتقرب إليه ما استطعت، فذهبت فسألت ابن عباس لم سألته عن حياة أمه؟ فقال: إني لا أعلم عملاً أقرب إلى الله عز

⁸⁷ ابن عدي، عبد الله بن عدي بن محمد ابن مبارك بن القطان الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م)، ج3، ص26.

⁸⁸ سعيد بن منصور، سنن سعيد بن منصور، تفسير سورة النساء، حديث رقم: 675، ج4، ص1347.

وجل من بر الوالدة".⁸⁹ وما رواه الطبري عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾ [النساء: 93]، قال: "ليس لقاتل توبة إلا أن يستغفر الله".⁹⁰

ومن خلال هذين الأثرين الأخيرين يمكننا أن نجتمع بين قولي ابن عباس أنه ليس لقاتل توبة وأنه يأمر القاتل بالاستغفار والتوبة، بأن مراده أن القاتل ليست له توبة تامة من كل وجه فهو وإن تاب إلى الله وأتاب فإن له مع المقتول خصومة لا يُدرى مآلها يوم الحساب، قال ابن تيمية: "وكل وعيد في القرآن فهو مشروط بعدم التوبة باتفاق الناس، فبأي وجه يكون وعيد القاتل لاحقاً به وإن تاب؟ هذا في غاية الضعف! ولكن قد يقال: لا تقبل توبته بمعنى: أنه لا يسقط حق المظلوم بالقتل؛ بل التوبة تسقط حق الله، والمقتول مطالبه بحقه، وهذا صحيح في جميع حقوق الآدميين حتى الدين".⁹¹

المطلب الثاني: ابن حزم لا يرى مغفرة الله لعصاة المسلمين إلا بعد أن تمسهم النار

خلافًا للخوارج والمعتزلة والإباضية، يرى أهل السنة أن صاحب الذنوب والكبائر ليس كافراً أو مخلداً في النار، وأنه إذا لقي الله مصراً على كبائره وذنوبه غير تائب منها فإنه تحت المشيئة إن شاء الله عذبه وإن شاء غفر له. ويقصدون بهذه العبارة أن منهم من يغفر الله له فلا يدخل النار مطلقاً ويدخل الجنة مع الداخلين، ومنهم من يعذبه الله بقدر ذنوبه ثم يخرج من النار ولا يخلد فيها إذ لا يخلد في النار إلا الكافر.

والقول بأن أقواماً من المؤمنين العصاة قد يغفر الله لهم كبائرهم ويدخلهم الجنة بلا عذاب، قد يعترض عليه بما ثبت من وعيد الله للمذنبين بالعقوبة والعذاب، والعفو عن هؤلاء المذنبين بعد توعدهم يعد إخلالاً للوعيد، وهل يجوز أن يخلف الله وعيده؟

⁸⁹ البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، **الأدب المفرد**، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري، (الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1998م)، ص5.

⁹⁰ الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج7، ص347.

⁹¹ ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج16، ص25.

وقد أجاب أهل السنة عن هذا الاعتراض بأن الله تبارك وتعالى لا يخلف ميعاده ولكنه قد يخلف وعيده، وأن إخلاف الوعيد يعد كمالاً وليس نقصاً، واستشهدوا ببيت ينسب إلى عامر بن الطفيل العامري يقول فيه:

لا يَرْهَبُ ابْنُ الْعَمِّ مِثِّي صَوْلَةٌ⁹²... ولا أَخْتِي⁹³ مِنْ صَوْلَةِ الْمُتَهَدِّدِ
وَإِنِّي إِنْ أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ... لَمْخْلِفُ إِعَادِي وَمُنْجِزُ مَوْعِدِي

روى ابن بطة العُكْبَرِيُّ بإسناده عن عبد الملك الأَصْمَعِيِّ قال: "كنا عند أبي عمرو بن العلاء، قال: فجاء عمرو بن عبيد، فقال: يا أبا عمرو يخلف الله وعده؟ قال: لا، قال: أرايت من وعده الله على عمل عقابا، أليس هو منجزه له؟ فقال له أبو عمرو: يا أبا عثمان من العجمة أوتيت، لا يعد عارا ولا حُلُفاً، أن تَعِدَ شراً ثم لا تفي به، بل تعده فضلاً وكرماً، إنما العار أن تعد خيراً ثم لا تفي به، قال: ومعروف ذلك في كلام العرب؟ قال: نعم، قال: أين هو؟ قال أبو عمرو: قال الشاعر:

لا يرهَبُ ابن العم ما عشت صولتي... ولا أختي من صولة المتهدد
وَإِنِّي وَإِنْ أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ... لَمْخْلِفُ إِعَادِي وَمُنْجِزُ مَوْعِدِي"⁹⁴.

وقال الباقلاني: "وقد اتفق المسلمون، وغيرهم أيضاً على حسن العفو والصفح عن عقوبة الذنب، وعلى مدح من لا يتم ما يتوعد به وتعظيمه ومدحه بالعفو عن فعله، قال كعب بن زهير:

(نبئت أن رسول الله أوعدني... والعفو عند رسول الله مأمول)
وأنشده للنبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكره ولا أحد من المسلمين.
وقال آخر:

(وَإِنِّي إِذَا أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ... لَمْخْلِفُ إِعَادِي وَمُنْجِزُ مَوْعِدِي)
وقال آخر في ذم من يفي بوعيده أبداً وليس الصفح من سجيته.
(كَأَنَّ فُؤَادِي بَيْنَ أَظْفَارِ طَائِرٍ... مِنَ الْخَوْفِ فِي جَوْ السَّمَاءِ مَعْلُوقٌ)

⁹² الصولة: هي السطوة والنفوذ.

⁹³ أَخْتِي: أي اتصاغر وأنكسر.

⁹⁴ ابن بطة، الإبانة عن شريعة الفرق الناجية، ج4، ص301.

(حذارِ أمرِي قد كنت أعلمُ أنه ... متى ما يعدُّ من نفسه الشرَّ يصدُقُ)

فدّمه على الوفاء بالوعيد، ولا خلاف بين أهل اللغة أن العفو عن الذنب بعد تقدم الوعيد لا يوجب ذم المتوعد ولا جعل خبره كذبا، وكيف لا يحسن من الله العفو عن الذنب وقد أمرنا به وحضنا عليه، ومدح من هو من شأنه وقد أجمع الكل على أن ما أمر به وحض عليه ومدح فاعله فليس بقبیح".⁹⁵

وقد ضعف ابن حزم هذا الاستدلال وقال أن أشعار العرب وأخلاقهم ليست حجة في العقائد، وزعم أن من أشعار العرب ما يخالف الأخلاق والفطر والقيم النبيلة، كفخرهم بالظلم، وهو مذموم باتفاق، قال ابن حزم: "عن ابن عباس في قول الله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَمُوقُّوهُمْ نَصِيبُهُمْ غَيْرَ مَنْقُوصٍ﴾ [هود:109]، قال: ما وعدوا فيه من خير وشر، وهذا هو نص قولنا، وقد ادعى قوم أن إخلاف الوعيد حسن عند العرب وأنشدوا:

وَإِنِّي إِن أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ ... لَمْخَلِفٌ إِبْعَادِي وَمُنَجِّرٌ مَوْعِدِي

قال أبو محمد: وهذا لا شيء، ما جعل الله فخر صبي أحق كافر حجة على الله تعالى، والعرب تفخر بالظلم قال الراجز:

أحيا أباه هاشم بن حرملة... ترى الملوك حوله مغربة

يقتل ذا الذنب ومن لا ذنب له

وقال زهير: من لا يظلم الناس يظلم، وقد عابوا وقبحوا بترك الظلم، قال النجاشي:

فُبَيْلَةٌ لَا يَغْدِرُونَ بِذِمَّةٍ ... وَلَا يَظْلِمُونَ النَّاسَ حَبَّةَ خَرْدَلٍ".⁹⁶

وكلام ابن حزم هذا فيه نظر، فهؤلاء الشعراء كان يصفون أحوال الناس في الجاهلية ولم يكونوا يمدحون الظلم، وأما الأبيات التي استدل بها أهل السنة فهي تقرر الأخلاق والآداب التي لا يختلف عليها لا في جاهلية ولا في إسلام، وقد كان للعرب أخلاقا حسنة في الجاهلية رغم الفساد المستشري بينهم، ثم جاء الإسلام ليقرر مكارم تلك الأخلاق وليتممها.

وبناء على ما سبق فقد نفى ابن حزم أن يُخلف الله إيعاده للمذنبين بالعقوبة وذهب إلى أن مغفرة الله لأهل الكبائر والذنوب لا تكون إلا بعد أن يدخلوا جهنم ويتحقق ما توعدوا به

⁹⁵ الباقلائي، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص402.

⁹⁶ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص311.

وتمسهم النار، ونفى أن يغفر الله لأصحاب الكبائر مغفرة تمنعهم من دخول النار مطلقاً، وإنما المغفرة المرتقبة عنده هي إخراجهم من النار بعد أن يدخلوها وبعد تحقق الإيعاد بالعقوبة!

وقد أوضح ابن حزم كلامه وأبان عن مذهبه في مقدمة كتاب المحلى فقال: "مسألة: ومن رجحت سيئاته بحسناته فهم الخارجون من النار بالشفاعة على قدر أعمالهم، قال الله عز وجل: ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ (6) ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ (7) ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ (8) ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ (9) ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ﴾ (10) ﴿نَارٌ حَامِيَةٌ﴾ [القارعة: 11]، وقال عز وجل: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (7) ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 8] وقال تعالى: ﴿الْيَوْمَ نُخْزِي كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر: 17]، حدثنا عبد الله بن يوسف ثنا أحمد بن فتح ثنا عبد الوهاب بن عيسى ثنا أحمد بن محمد ثنا أحمد بن علي ثنا مسلم بن الحجاج ثنا زهير بن حرب ثنا يعقوب بن إبراهيم بن سعد ثنا أبي عن ابن شهاب عن عطاء بن يزيد الليثي أن أبا هريرة أخبره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في حديث طويل: ويضرب الصراط بين ظهري جهنم، فأكون أنا وأمتي أول من يجيز، ولا يتكلم يومئذ إلا الرسل، ودعوى الرسل يومئذ اللهم سلِّمْ سلِّمْ، وفي جهنم كالليب مثل شوك السعدان، غير أنه لا يعلم ما قدر عظمها إلا الله عز وجل، تخطف الناس بأعمالهم فمنهم يعني الموبق بعمله ومنهم المخردل⁹⁷ حتى ينجى، وبه إلى مسلم ثنا أبو غسان المسمعي ومحمد بن المثنى قالوا ثنا معاذ - وهو ابن هشام الدستوائي - أخبرنا أبي عن قتادة ثنا أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة، ثم يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن برة، ثم يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن ذرة.⁹⁸ قال علي⁹⁹: وليس قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 48] وقول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عبادة الذي ذكرناه آنفاً: إن شاء غفر له وإن شاء عذبه، بمعارض لما ذكرناه؛ لأنه ليس في هذين النصين إلا أنه تعالى يغفر ما

⁹⁷ المخردل: المرمي المصروع، وقيل: المقطَّع، تُقطَّعه كالليب الصراط حتى يهوي في النار.

⁹⁸ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: باب معرفة طريق الرؤية، حديث رقم: 172، ج 1، ص 163.

⁹⁹ يقصد ابن حزم نفسه فاسمه: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم.

دون الشرك لمن يشاء، وهذا صحيح لا شك فيه، كما أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: 53]، وقوله تعالى في النصارى حاكيا عن عيسى عليه السلام أنه قال: ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: 118]، قال الله: ﴿هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ [المائدة: 119]، ليس بمعارض لهذين النصين، وليس في شيء من هذا أنه قد يغفر ولا يعذب من رجحت سيئاته على حسناته، والمبين لأحكام هؤلاء مما ذكرنا هو الحاكم على سائر النصوص المجملة، وكذلك تقضي هذه النصوص على كل نص فيه: من فعل كذا حرم الله عليه الجنة، ومن قال لا إله إلا الله مخلصا حرم الله عليه النار، وعلى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَنَزَلُوهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: 93]، ومعنى كل هذا أن الله يحرم الجنة عليه حتى يقتصر منه، ويحرم النار عليه أن يخلد فيها أبدا، وخالدا فيها مدة حتى تخرجه الشفاعة، إذ لا بد من جمع النصوص كلها، وبالله التوفيق".¹⁰⁰

هذا القول من الأقوال التي انفرد بها ابن حزم دون غيره من أهل العلم، والذين يرون أن صاحب الكبيرة مؤمنا غير مخلد في النار بحسب اطلاع الباحث، وإنما ألترم ابن حزم بهذا القول لأجل عدم قوله بأي نوع من أنواع القياس، والقول بأن إخلاف الإيعاد محمود عند الناس وليس مذموما، يعد عند ابن حزم داخل في باب قياس الحاضر على الغائب من وجه، وفي قياس الأولى من وجه آخر، وجميع أنواع الأقيسة هي باطلة عنده.

والصحيح الراجح أن قياس الأولى حجة في حق الله تبارك وتعالى، وهو إثبات أولوية الخالق بالكمال من المخلوق، وأن كل كمال ثابت للمخلوق فالله تبارك وتعالى أولى به، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالله تبارك وتعالى أولى بنفيه عنه، وقد ورد قياس الأولى في كتاب الله قال ابن القيم: "أنه سبحانه وصف نفسه بأن له المثل الأعلى، فقال تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [النحل: 60]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الروم: 27]، فجعل مثل السوء المتضمن للعيوب والنقائص وسلب الكمال

¹⁰⁰ ابن حزم، المحلى بالآثار شرح المحلى باختصار، ج 1، ص 63.

للمشركين وأربابهم، وأخير أن المثل الأعلى المتضمن لإثبات الكمالات كلها له وحده، وبهذا كان المثل أعلى، وهو أفعل تفضيل، أي: أعلى من غيره".¹⁰¹

وقال ابن أبي العز الحنفي: "ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى، سواء كان تمثيلاً أو شمولاً، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [النحل: 60]، مثل أن يعلم أن كل كمال للممكن أو للمحدث، لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وهو ما كان كمالاً للوجود غير مستلزم للعدم بوجه؛ فالواجب القديم أولى به، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه، ثبت نوعه للمخلوق والمربوب المدير؛ فإنما استفادته من خالقه وربّه ومدبره، وهو أحق به منه، وأن كل نقص وعيب في نفسه، وهو ما تضمن سلب هذا الكمال، إذا وجب نفيه عن شيء من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات؛ فإنه يجب نفيه عن الرب تعالى بطريق الأولى".¹⁰²

بالإضافة إلى أنه يمكن التوفيق والجمع بين الأدلة ونفي ما توهمه ابن حزم من تعارض بين حديث عبادة بن الصامت: "خمس صلوات افترضهن الله عز وجل، من أحسن وضوءهن وصلاهن لوقتتهن وأتم ركوعهن وخشوعهن كان له على الله عهد أن يغفر له، ومن لم يفعل فليس له على الله عهد، إن شاء غفر له وإن شاء عذبه".¹⁰³ وبين الأدلة الكثيرة في الكتاب والسنة الدالة على أن من خفت موازينه دخل النار كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ ﴿8﴾ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ﴿9﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَةٌ ﴿10﴾ نَارٌ حَامِيَةٌ [القارة: 8-11]، وذلك أن الحساب يكون قبل موازنة الأعمال قال القرطبي: "قال العلماء: وإذا انقضى الحساب كان بعده وزن الأعمال لأن الوزن للجزاء فينبغي أن يكون بعد المحاسبة، فإن المحاسبة لتقدير الأعمال والوزن لإظهار مقاديرها ليكون الجزاء بحسبها".¹⁰⁴ والحساب نوعان: حساب عرض وحساب مناقشة: أما العرض: فهو الحساب اليسير، ويكون مجرد عرض لأفعال العبد وتقرير له بأفعاله ثم يغفرها الله له، وأما المناقشة: فهو الحساب الشديد: يناقش فيه العبد ويشدد عليه فيه، ومن نُوقِش الحساب عُذِبَ، ثم توزن أعمال العباد بعد ذلك فأما من حوسب حساباً يسيراً فتثقل موازينه

¹⁰¹ ابن القيم، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، ج2، ص661.

¹⁰² ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ج1، ص88.

¹⁰³ أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب المحافظة على الوقت، حديث رقم: 425، ج1، ص317.

¹⁰⁴ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي، التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، تحقيق: الصادق بن محمد بن إبراهيم، (الرياض: دار المنهاج للنشر، ط1، 1425هـ)، ص715.

أو تتساوى فينجو من دخول النار، وأما من نوقش الحساب فتخف موازينه فيعذب بالنار ثم يخرج منها وكل هذا ورد في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم:

1: روى البخاري عن صفوان بن محرز المازني قال: "بينما أنا أمشي مع ابن عمر رضي

الله عنهما أخذ بيده، إذ عرض رجل فقال: كيف سمعت رسول الله صلى الله عليه

وسلم في النجوى؟ فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن الله

يُدني المؤمن، فيضع عليه كنفه ويستره، فيقول: أتعرف ذنب كذا، أتعرف ذنب

كذا، فيقول: نعم أي رب، حتى إذا قرره بذنوبه، ورأى في نفسه أنه هلك، قال:

سترتها عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم، فيعطى كتاب حسناته".¹⁰⁵

فهذا الحديث يذكر الحساب اليسير ويبين أن الله تبارك وتعالى يغفر ذنوب عبده ويعطى

كتابه خال من كل سيئة، وقد عبر عن هذا المعنى في الحديث بأنه يعطى كتاب حساناته، ثم

يكون ميزان الأعمال فتوزن صحيفته وهي حسنات صرفة.

2: وروى أبو داود عن عائشة رضي الله عنها، قالت: "قلت: يا رسول الله، إني لأعلم

أشد آية في القرآن، قال: أَيْتُ آية يا عائشة؟ قالت: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾

[النساء: 123] قال: أما علمت يا عائشة أن المؤمن تصيبه النكبة أو الشوكة

فيكافأ بأسوأ عمله، ومن حُوسِبَ عَذْب، قالت: أليس الله يقول: ﴿فَسَوْفَ

يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: 8]؟ قال: ذاكم العرض يا عائشة، من نوقش

الحساب عذب".¹⁰⁶

وهذا الحديث يبين الحساب الشديد وجنس المؤمنين الذين لا تغفر ذنوبهم ولا يدخلون

الجنة حتى تمسهم النار، ويذكر النبي صلى الله عليه وسلم أن علامة عذابهم مناقشة أعمالهم عند

الحساب.

¹⁰⁵ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المظالم، باب: قول الله تعالى: ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾، حديث رقم:

2309، ج2، ص862.

¹⁰⁶ أبو داود، سنن أبي داود، أول كتاب الجنائز، باب عيادة النساء، حديث رقم: 3092، ج5، ص10.

المطلب الثالث: قول ابن حزم إن الكفار مخاطبون ومكلفون بفروع الشريعة وانفراده بالقول بوجوب اتلاف خمر وخنزير أهل الذمة في بلاد المسلمين

يرى ابن حزم أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة، وهذه مسألة خلافية قديمة بين أهل العلم ولا حرج على من اختار قولاً فيها، إذ أنها مسألة ينحصر البحث فيها في إثبات أو نفي العذاب الأخروي عن الكفار لتركهم فروع الشريعة إضافة إلى تعذيبهم لترك الإيمان، قال ابن حزم: "والكفار معذبون على المعاصي التي عملوا من غير الكفر، برهان ذلك قول الله عز وجل: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ ﴿42﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿43﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمَسْكِينِ ﴿44﴾ وَكُنَّا نَحُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿45﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بَيَّوْمَ الدِّينِ ﴿46﴾ حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ ﴿47﴾ [المدثر: 42-47]، فنص تعالى على أن الكفار معذبون على ترك الصلاة وعلى ترك الطعام للمسكين".¹⁰⁷

والمقرر عند عامة أهل العلم أن هذه المسألة لا يترتب عليها ثمة في أحكام الدنيا، وذلك لأن الكافر غير مطالب بفعل الفروع حال كفره باتفاق، وأن الفروع لا تصح ولا تقبل ولا يثاب عليها الكافر إن فعلها باتفاق لقوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾ [الفرقان: 23]، ولأن الكافر إذا أسلم لا يكلف بقضاء ما فاتته من العبادات زمن كفره لأن الإسلام يجب ما قبله باتفاق، ولكن ابن حزم خالف في هذه المسألة، وبناء على اختياره أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة فقد أوجب على ولاية أمور المسلمين أن يمنعوا أهل الذمة من جميع ما هو حرام في الشريعة الإسلامية، وألزمهم بأن يسدوا عليهم سبل ارتكاب ذلك حتى لو كان أهل الذمة يعتقدون أنها أمور مباحة في دينهم، كشرب الخمر وأكل الخنزير والتعامل بالربا.

وذهب ابن حزم بعيداً في هذه المسألة فأوجب إتلاف خمرهم وخنزيرهم ومنعهم من كل ما يعد حراماً في الإسلام حتى لو تعاطوه خفية ولم يجهروا به ولم يظهره، وهذا قول غريب شاذ انفرد به ابن حزم دون سائر فقهاء المسلمين، فنجدته في كتاب الإحكام في أصول الأحكام فبعد أن حشد الأدلة على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة قال: "وإذا قد صح كل هذا بيقين، فواجب أن يحدوا على الخمر والزنى، وأن تراق خمرهم وتقتل خنازيرهم ويبتل رباهم،

¹⁰⁷ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص312.

ويلزمون من الأحكام كلها في النكاح والمواريث والبيوع والحدود كلها وسائر الأحكام مثل ما يلزم المسلمون ولا فرق ولا يجوز غير هذا".¹⁰⁸

وهذا الذي ذهب إليه ابن حزم مذهب غريب شاذ ومخالف لما قرره فقهاء المذاهب الأربعة، فلا يلتفت إليه ولا يرفع به رأساً، وقد اتفقت كلمة فقهاء عامة المسلمين على عدم التعرض لما يفعله أهل الذمة وما يسرونه ولا يجاهرون به ولا يظهرونه كشرب الخمر وأكل الخنزير وغير ذلك من المسائل التي يرون حلها في دينهم، كما لا يتعرض لهم أيضاً إذا فعلوا شيئاً حلالاً في ديننا محرم عليهم في دينهم قال ابن مفلح: "إذا فعل أهل الذمة أمراً محرماً عندهم غير محرم عندنا، لم نتعرض لهم وندعهم وفعلهم، سواء أسروه أو أظهروه، هذا ظاهر قول أصحابنا وغيرهم لأن الله سبحانه وتعالى منعنا من قتالهم والتعرض لهم إذا التزموا الجزية والصغار، وهو جريان أحكام المسلمين، ولأن المقصود إقامة أمر الإسلام وهو حاصل لا أمر دينهم المبدل المغير، ولأن الإقدام عليهم بإنكار ذلك والتعرض لهم فيه يفتقر إلى دليل والأصل عدمه؛ لأن من كان منهم فاسقاً في دينه قد يترتب عليه شيء من أحكام الدنيا فلا تصح شهادته مطلقاً، ولا وصيته إلى غيره ولا وصية غيره إليه، وإن فعلوا أمراً محرماً عندنا فما فيه ضرر أو غضاضة على المسلمين يمنعون منه ويدخل فيه نكاح مسلمة ويدخل فيه ما ذكره القاضي في جزء له أنهم إن تبايعوا بالربا في سوقنا منعوا لأنه عائد بفساد نقدنا فظاهر هذا أننا لا نمنعهم في غير سوقنا، والمراد إن اعتقدوا حله".¹⁰⁹

ونصوص أهل الفقه في عدم التعرض لهم فيما فعلوه ولم يظهروه ولم يكن له ضرر على المسلمين كثيرة: قال ابن عبد البر: "قال مالك إذا زنا أهل الذمة، أو شربوا الخمر فلا يعرض لهم الإمام إلا أن يظهروا ذلك في ديار المسلمين، فيدخلوا عليهم الضرر فيمنعهم السلطان من الاضرار بالمسلمين".¹¹⁰

¹⁰⁸ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج5، ص109.

¹⁰⁹ ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج الحنبلي، الآداب الشرعية والمنح المرعية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعمر القيام، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1999م)، ج1، ص209.

¹¹⁰ ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج9، ص283.

وقال ابن تيمية: "وإذا شرب الذمي الخمر، فهل يحد على ثلاثة أقوال للفقهاء، قيل: يحد، وقيل: لا يحد، وقيل: يحد إن سكر، وهذا إذا أظهر ذلك بين المسلمين، وأما ما يختفون به في بيوتهم من غير ضرر بالمسلمين بوجه من الوجوه فلا يتعرض لهم".¹¹¹

وقال النووي: "أما ما يلزمنا فأمران، أحدهما: الكف عنهم، بأن لا يتعرض لهم نفسا ومالا، ويضمنهما المتلف، ولا يتعرض لكنائسهم على تفصيل سنذكره إن شاء الله تعالى، ولا تتلف خمرهم وخنازيرهم إلا إذا أظهروها".¹¹²

كما يمكننا أن نناقش ابن حزم فيما ذهب فنقول له: إن قولك بوجوب إلزام أهل الذمة بما ألزم به المسلمين، ووجوب اتلاف خمرهم وخنازيرهم ومنعهم من تعاطي الربا وكل محرم في شرعنا، يلزم منه كذلك أن تقول بوجوب هدم كنائسهم وصوامعهم واتلاف أناجيلهم وتوراتهم لأن كل هذا سواء، وإذا كنت لا تقول بهدم كنائسهم واتلاف كتبهم الدينية وكسر صلبانهم، ظهر أن قولك هذا محض تحكم ودل على بطلانه.

خاتمة الفصل

وهنا نكون قد وصلنا إلى نهاية هذا الفصل ونختتمه بذكر أهم النتائج التي توصلنا إليها وهي كالتالي:

- 1: لم يخالف ابن حزم الجمهور في تعريف الكبيرة.
- 2: لم يخالف ابن حزم جمهور أهل السنة في الكبيرة وحكم مرتكبها في أحكام الدنيا.
- 3: يرى ابن حزم أن الفاسق يُتَوَلَّى لأجل إحسانه، ويتبرأ من عمله السيء، والولاية والبراءة ليست من عين الإنسان مجردة، وإنما هي له بعمله الصالح أو الفاسد.
- 4: يرى ابن حزم جواز الدعاء بالرحمة واللعن معا على مرتكب الكبيرة، ويرى أنه لم يرد في الشرع ما يمنع من لعن العاصي لأجل معصيته والترحم عليه في نفس الوقت لأجل إحسانه، ولعل أرجح الأقوال عدم جواز لعن المعين مطلقا، وهذا مذهب إبراهيم النخعي، والإمام أحمد، والبخاري، والنووي، وابن القيم.

¹¹¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج28، ص665.

¹¹² النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ج10، ص321.

5: وقع ابن حزم في زلة علمية عظيمة تتمثل في إجازته الخروج بالسيف على الإمام المسلم الظالم الجائر، وهذا قول خالف فيه الإجماع ولذلك فإن قوله هذا هو قول غير معتبر.

6: من الأخطاء التي وقع فيها ابن حزم في نسبة المقالات إلى أصحابها، ما نسبته إلى ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما، أنهما قالوا أن من يقتل مؤمناً متعمداً يخلد في النار، ونسبة هذا القول إليهما ليست صحيحة، وإنما المنسوب إليهما أنهما قالوا أن القاتل لا توبة له، لأنه وإن تاب فإن تمام توبته معلق بمساحة المقتول له، ولا سبيل له أن يستسمح المقتول بعد قتله.

7: يرى ابن حزم أن مغفرة الله لأهل الكبائر لا تكون إلا بعد أن يعذبوا عليها، ولا مغفرة لهم قبل ذلك.

8: أوجب ابن حزم إتلاف خمر وخنازير أهل الكتاب، وأوجب منعهم من كل ما يعد حراماً في الإسلام، حتى لو تعاطوه خفية ولم يجاهروا به ولم يظهروه، بدعوى أنهم مخاطبون بفروع الشريعة، وهذا قول غريب شاذ انفرد به دون سائر فقهاء المسلمين.

الفصل السادس

أحكام العباد في الآخرة عند ابن حزم: عرض ونقد

يتناول هذا الفصل بحث ما تقول إليه أحوال الناس في الآخرة عند ابن حزم، ويندرج تحت هذا الفصل الكلام عن حكم أهل الفترة يوم القيامة، وحكم من سمع بالنبي صلى الله عليه وسلم ولم يبحث عنه وعن دينه، ورد ابن حزم على منكري الشفاعة، واثبات ابن حزم للميزان وانكاره لصفته، وقول ابن حزم أن عذاب القبر يكون على الروح دون الجسد، وحكم من مات من أطفال المشركين قبل البلوغ، ورأي ابن حزم في مسألة فناء النار، وفي آخر الفصل ذكر الباحث أثر امتداد فكر الخوارج والمعتزلة إلى الإباضية والزيدية في زماننا هذا في باب أحكام المكلفين في الآخرة.

المبحث الأول: أصناف الناس في الآخرة عند ابن حزم

سنتكلم في هذا المبحث عن رأي ابن حزم في كل ما يلي: حكم أهل الفترة، وهم كل من لم تبلغهم دعوة الرسل وعاشوا في زمن بين بعثة نبيين، وحكم من سمع بالنبي صلى الله عليه وسلم ولم يبحث عنه وعن دينه، وحكم القطع لأحد من الناس بجنة أو بنار بغير ثبوت نص.

المطلب الأول: حكم أهل الفترة

أهل الفترة هم العباد الذين فتر عنهم الوحي بمعنى انقطع، أي من لم تبلغهم دعوة الرسل وعاشوا بين بعثة نبيين، فسبقهم الأول ولم يدركوا التالي، قال الألوسي (ت: 1270هـ): "وهم كل من كان بين رسولين ولم يكن الأول مرسلًا إليهم ولا أدركوا الثاني".¹ وقال السيوطي (ت: 911هـ): "أهل الفترة هم الأمم الكائنة بين أزمنة الرسل، الذين لم يرسل إليهم الأول ولا أدركوا الثاني،

¹ الألوسي، روح المعاني، ج8، ص39.

كالأعراب الذين لم يرسل إليهم عيسى، ولا لحقوا النبي صلى الله عليه وسلم، والفترة بهذا التفسير تشمل ما بين كل رسولين".² وقد تباينت آراء أهل العلم في حكمهم إلى أكثر من قول.

القول الأول: أهل الفترة الذين كانوا على الكفر أو الشرك مخلدون في النار: ذهب

إلى هذا القول المعتزلة ومتقدمي الماتريديّة، ومأخذُ هذا القول عدم اعتدادهم بالدليل النقلي في هذه المسألة؛ لأن ما صح من أحاديث في أهل الفترة تعتبر أحاديث آحاد لم تبلغ حد التواتر، وأحاديث الآحاد أحاديث ظنية الثبوت لا تبنى عليها عقيدة عندهم، وأما الدليل العقلي فقد كان المعتزلة ومتقدمي الماتريديّة يقولون بحجية التحسين والتقبيح العقلي، بمعنى أن العقل يستقل بمعرفة ما هو قبيح وما هو حسن، ويلزم من ذلك أن أهل الفترة ملزمون بمعرفة ما هو حسن وما هو قبيح بعقولهم، وبناء عليه فيلزمهم أن يدركوا حسن الإيمان بالله تبارك وتعالى وقبح الكفر والإلحاد والشرك، وهم مأخوذون مذمومون إن خالفوا مقتضى هذا التحسين والتقبيح العقلي، فإن اعتنقوا الإلحاد أو الشرك حكم عليهم بالهلاك والخلود في النار.

قال كمال الدين بن أبي شريف المقدسي (ت: 906هـ) في كتابه المسامرة شرح المسامرة: "وثمره هذا الخلاف تظهر في حكم من لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات وهو على ذلك، فحكمه أنه يخلد في النار على قول لمعتزلة وقول الفريق الأول من الحنفية: أبي منصور وأتباعه وعامة مشايخ سمرقند وهو وجوب الإيمان بالله عقلاً قبل البعثة، دون الفريق الثاني: أي أئمة بخاري منهم أي من الحنفية".³ وقال شيخ زاده: "ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أنه تعالى لو لم يبعث للناس رسولاً لوجب عليهم بعقولهم معرفة وجوده تعالى ووحدانيته واتصافه بما يليق به من الحياة والعلم والقدرة وغيرها، وكونه مُحدثاً للعالم؛ كما هو المشهور عن الإمام الأعظم، والمستفاد من التأويلات للإمام علم الهدى أبي منصو الماتريدي (ت: 333هـ)، والمصرح به في شرح الوصية لأكمل الدين محمد بن محمد البابرتي، وفي إشارات المرام لكمال الدين بن البياضي، هكذا صرح الحاكم الشهيد: محمد بن محمد أبو الفضل المروزي السلمي البُلخي في

² السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضير، الحاوي للفتاوي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، دط، 2004م)، ج2، ص253.

³ ابن أبي شريف، محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي شريف المقدسي، المسامرة شرح المسامرة، (مصر: المطبعة الكبرى ببلاط، ط1، 1317هـ)، ص152.

المتنقى، وأبو العباس محمد بن عمر أو أحمد بن محمد الناطفي في الأجناس، وأبو زيد في التقويم، ونور الدين أحمد بن محمود الصابوني البخاري في الكفاية".⁴

القول الثاني: أهل الفترة ناجون وإن ماتوا على الكفر والشرك: وهذا القول هو قول الأشاعرة، فقد قالوا بعدم حجية ما ورد من أحاديث في أهل الفترة لأنها أحاديث آحاد ظنية الثبوت، غير أنهم خالفوا المعتزلة والماتريدية في حجية التحسين والتقبيح العقلي، فقد عطل الأشاعرة العقل تماماً في هذه المسألة وقالوا إن العقل لا يستطيع أن يستقل بإدراك حسن الأشياء أو قبحها مهما كانت، وجعلوا حسن الأشياء وقبحها لا يمكن معرفته وإدراكه إلا من خلال الوحي والشرع فقط، قال الجويني: "لا يُدرك بمجرد العقل حسنٌ ولا قبحٌ على مذهب أهل الحق، وكيف يتحقق ذرُّ الحسن والقبح قبل وُزود الشرائع مع ما قدمناهُ من أنه لا معنى للحسن والقبح سوى وُزود الشرائع بالذم والمدح".⁵

وبناء عليه فإنهم حكموا بأن أهل الفترة عاجزون عن إدراك قبح الكفر والشرك بعقولهم مهما تدبروا وبجثوا ونظروا، ولذلك فقد عذروهم بعدم بلوغ الرسالة وحكموا لهم بالنجاة يوم القيامة، قال السيوطي (ت: 911هـ): "وقد أطبقت أئمتنا الأشاعرة من أهل الكلام والأصول والشافعية من الفقهاء، على أن مات ولم تبلغه الدعوة يموت ناجياً".⁶ وقال تاج الدين السبكي: "وعلى مسألة شكر المنعم، يتخرج مسألة من لم تبلغه الدعوة، فعندنا يموت ناجياً، ولا يقاتل حتى يدعى إلى الإسلام".⁷

القول الثالث: أهل الفترة يمتحنون في أرض المحشر: أخذ أصحاب هذا القول بما جاء في السنة النبوية حول أهل الفترة، فقد ثبتت عدة نصوص تقرر بأن أهل الفترة ومن هم في حكمهم، كالجنون والمعتوه والأصم والشيخ الخرف ومن مات قبل البلوغ، يدلون بحجتهم يوم

⁴ شيخ زاده، محمد بن مصطفى الفوجوي، نظم الفرائد وجمع الفوائد، (مصر: المطبعة الأدبية بسوق الخيار القديم، ط1، 1317هـ)، ص35.

⁵ أبو المعالي الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولد النبالي وبشير أحمد العمري، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 1996م)، ج1، ص157.

⁶ السيوطي، الحاوي للفتاوي، ج2، ص244.

⁷ تاج الدين السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1999م)، ج1، ص475.

القيامة ويعتذرون إلى الله تبارك وتعالى في عدم إيمانهم واتباعهم الرسل، ويزعمون بأن الرسالة لم تبلغهم ولو أنها بلغتهم لكانوا مؤمنين، فيمتحنهم الله تبارك وتعالى في أرض المحشر بأن يرسل إليهم من يأمرهم بدخول النار، فمن أطاع ودخلها كانت عليه بردا وسلاما وكان من الفائزين، ومن نكل وعصى دخلها مرغما معذبا، وقد أخذ بهذه الأحاديث جمع من أهل العلم منهم: الإمام أبي الحسن الأشعري في كتابه الإبانة ونصر هذا القول البيهقي وابن كثير والحافظ ابن حجر وابن تيمية وابن القيم والسيوطي والإيجي صاحب التفسير.⁸

وقد روى هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ستة من الصحابة وهم: الأسود بن سريع، أبو هريرة، ثوبان بن بجدد، أبو سعيد الخدري، أنس بن مالك، ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم وأرضاهم⁹، ولهذا الحديث عدة روايات عن هؤلاء الصحابة الكرام، ذكر ابن كثير في تفسيره عشرة روايات منها، وقد ذكرنا في الفصل الثالث حديث الأسود بن سريع وأبي هريرة رضي الله عنهما، ونذكر هنا حديث ثوبان بن بجدد وأنس بن مالك رضي الله عنهما. عن ثوبان بن بجدد رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إذا كان يوم القيامة جاء أهل الجاهلية يحملون أوثانهم على ظهورهم، فيسألهم ربهم عز وجل: ما كنتم تعبدون؟ فيقولون: ربنا لم ترسل إلينا رسولا، ولم يأتنا أمر، ولو أرسلت إلينا رسولا لكننا أطوع عبادك لك، فيقول لهم ربهم: رأيتم إن أمرتكم بأمر، أتطيعوني؟ قال: فيقولون: نعم، قال: فيأخذ موثقهم على ذلك، فيأمرهم أن يعمدوا لجهنم فيدخلونها، قال: فينطلقون حتى إذا جاءوها رأوا لها تغيظا وزفيرا، فهابوا فرجعوا إلى ربهم، فقالوا: ربنا فرقنا منها، فيقول: ألم تعطوني موثيقكم لتطيعوني؟ اعمدوا لها، فينطلقون حتى إذا رأوها فرقوا فرجعوا، فقالوا: ربنا لا نستطيع أن ندخلها، قال: فيقول: ادخلوها داخرين، قال: فقال نبي الله صلى الله عليه وسلم: لو دخلوها أول مرة كانت عليهم بردا وسلاما".¹⁰ قال الحاكم هذا حديث صحيح على شرط الشيخين.

⁸ انظر: مروان أحمد حمدان، الآيات والأحاديث والآثار الواردة في أهل الفترة ومن في حكمهم، (رسالة جامعية بجامعة أم القرى كلية الدعوة وأصول الدين-المملكة العربية السعودية، 1991م)، ص178.

⁹ انظر: المرجع السابق، ص129.

¹⁰ الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، کتاب تواریخ المتقدمین من الأنبياء والمرسلین، کتاب الفتن، حديث رقم: 8634، ج9، ص352.

وعن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يؤتى بأربعة يوم القيامة بالملود والمعنوه ومن مات في الفترة وبالشيخ الفاني، كلهم يتكلم بحجته فيقول الله تبارك وتعالى لعنق من جهنم أحسبه قال: ابرزي فيقول لهم: إني كنت أبعث إلى عبادي رسلا من أنفسهم وإني رسول نفسي إليكم ادخلوا هذه، فيقول من كتب عليه الشقاء: يا رب أئدخلناها ومنها كنا نفرق؟ ومن كتبت له السعادة فيمضي فيقتحم فيها مسرعا، قال: فيقول الله: قد عصيتموني وأنتم لرسلي أشد تكذيبا ومعصية، قال: فيدخل هؤلاء الجنة ويدخل هؤلاء النار".¹¹

وقد اختار ابن حزم هذا القول ورجحه فقال: "فصح بذلك أنه من لم يبلغه الإسلام أصلا فإنه لا عذاب عليه، وهكذا جاء النص عن رسول الله أنه يؤتى يوم القيامة بالشيخ الخرف، والأصلح الأصم ومن كان في الفترة والمجنون، فيقول المجنون يا رب أئاني الإسلام وأنا لا أعقل، ويقول الخرف والأصم والذي في الفترة أشياء ذكرها، فتوقد لهم نار ويقال لهم ادخلوها فمن دخلها وجدها بردا وسلاما".¹²

ولعل من وجوه قوة هذا القول أن من قال أن الحديث الآحاد لا تثبت به عقيدة لم يحددوا ما هو عدد الروايات التي يحصل بها التواتر، إلا ما نقل عن القاضي أبي بكر الباقلاني أنه قطع بأن ما دون الأربعة روايات لا يعد متواترا وتوقف فيما زادت رواياته عن أربع روايات، قال ابن العراقي: "والتواتر معنى أو لفظا وهو خبر جمع، يمتنع تواطؤهم على الكذب عن محسوس، وحصول العلم آية اجتماع شرائطه ولا تكفي الأربعة وفقا للقاضي والشافعية، وما زاد عليها صالح من غير ضبط، وتوقف القاضي في الخمسة".¹³

والراجح الذي اختاره المحققون من المتكلمين أن تحديد عدد معين من الروايات كشرط لبلوغ الحديث درجة التواتر الذي يفيد العلم تحكم لا دليل عليه ولا طائل منه، وإنما يعرف هل يفيد الحديث العلم أو الظن من خلال النظر في القرائن المحتفة به؛ كتلقي الأمة له بالقبول أو

¹¹ البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي، مسند البحر الزخار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد، وصبري عبد الخالق الشافعي، (السعودية: مكتبة العلوم والحكم، ط1، 2009م)، مسند أبي حمزة أنس بن مالك، حديث رقم: 7594، ج14، ص104.

¹² ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص322.

¹³ ولي الدين العراقي، أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004م)، ص408.

تسلسل اسناده بالرواية الأعلام الجهابذه، وموافقته للقواعد العامة في كتاب الله، وغيرها من القرائن، قال الآمدي: "وبالجملة فضابط التواتر ما حصل العلم عنده من أقوال المخبرين، لا أن العلم مضبوط بعدد مخصوص، وعلى هذا فما من عدد يفرض، كان أربعة أو ما زاد إلا ويمكن أن يحصل به العلم، ويمكن أن لا يحصل، ويختلف ذلك باختلاف القرائن، وما ذكر في كل صورة من أن تعيين ذلك العدد فيها إنما كان لحصول العلم بخبرهم، تحكم لا دليل عليه".¹⁴

وقال الحافظ ابن حجر: "فإن العدد المعين لا يشترط في المتواتر، بل ما أفاد العلم كفى، والصفات العلية في الرواية تقوم مقام العدد أو تزيد عليه كما قررته في نكت علوم الحديث وفي شرح نخبة الفكر".¹⁵

وهذا الحديث قد رواه كما ذكرنا آنفا ستة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال ابن كثير: "إن أحاديث هذا الباب منها ما هو صحيح، كما قد نص على ذلك غير واحد من أئمة العلماء، ومنها ما هو حسن، ومنها ما هو ضعيف يقوى بالصحيح والحسن، وإذا كانت أحاديث الباب الواحد متعاضدة على هذا النمط، أفادت الحجة عند الناظر فيها".¹⁶ وقال ابن القيم: "فهذه الأحاديث يشد بعضها بعضاً، ويشهد لها أصول الشرع وقواعده، والقول بمضمونها هو مذهب السلف والسنة، نقله عنهم الأشعري رحمه الله في المقالات وغيرها".¹⁷

ولعل لهذا السبب قد اختار شيوخ حنفية بخارى كما ذكرنا آنفا هذا القول خلافاً لمتقدميهم، خاصة إذا علمنا أن الحنفية يرون أن الحديث المشهور، وهو في اصطلاحهم: الحديث الذي كان آحاداً زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم تواتر في عصر التابعين واتباع التابعين، يفيد علم الطمأنينة، وهو حجة عندهم يزاد به على القرآن، والزيادة عندهم نسخ، ويخصص به عمومهم ويقيد به مطلقه، قال أبو زيد الدبوسي (ت: 430هـ): "ويسمى العلم عن الخبر المتواتر علم يقين، وعن الخبر المشتهر علم طمأنينة، وعن الخبر الغريب علم غالب الرأي، وعن الغريب

¹⁴ الآمدي، سيف الدين علي بن محمد بن سالم التغلبي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن بن غديان وعلي الحمد الصالح، (دمشق: المكتب الإسلامي، ط2، 1402هـ)، ج2، ص27.

¹⁵ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري، ج1، ص203.

¹⁶ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج5، ص53.

¹⁷ ابن القيم، طريق المهجرتين، ج2، ص872.

المستنكر علم ظن، فهذه المراتب أربعة للعلوم ثبتت بمراتب الأخبار، والدليل على ذلك: أن المشتهر لما لم يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم بالتواتر، ولكن بالآحاد تمكنت الشبهة في الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم على نحو ما ذكرنا في أخبار اليهود والنصارى والمجوس، إلا أنها لما اشتهرت في السلف وتواترت ولم يظهر منهم رد اطمأنت النفوس إلى قبولها والعمل بها".¹⁸

المطلب الثاني: حكم من سمع بالنبي صلى الله عليه وسلم ولم يبحث عنه وعن دينه

يرى ابن حزم أن من بلغه خبر النبي صلى الله عليه وسلم حيثما كان، يجب عليه البحث عنه وفرض عليه طلب خبره وتصديقه واتباعه، وإلا استحق الكفر والخلود في العذاب، واستدل بحديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "والذي نفسي محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار".¹⁹

قال ابن حزم: "فإنما أوجب النبي صلى الله عليه وسلم الإيمان به على من سمع بأمره صلى الله عليه وسلم، فكل من كان في أقاصي الجنوب، والشمال، والمشرق، وجزائر البحور، والمغرب، وأغفال الأرض من أهل الشرك، فسمع بذكره صلى الله عليه وسلم ففرض عليه البحث عن حاله وأعلامه والإيمان به... فصح أنه لا عذاب على كافر أصلا حتى يبلغه نذارة الرسول صلى الله عليه وسلم، وأما من بلغه ذكر النبي محمد صلى الله عليه وسلم وما جاء به، ثم لا يجد في بلاده من يخبره عنه ففرض عليه الخروج عنها إلى بلاد يستبرئ فيها الحقائق، ولولا إخباره صلى الله عليه وسلم أنه لا نبي بعده للزمنا ذلك في كل من نسمع عنه أنه ادعى النبوة ولكننا قد أمنا ذلك والحمد لله".²⁰

¹⁸ أبو زيد الدبوسي، عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001م)، ص212.

¹⁹ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته، حديث رقم: 153، ج1، ص134.

²⁰ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج5، ص117.

وقد وافق جمع من أهل العلم ابن حزم فيما ذهب إليه، وقرروا أن من سمع بالنبي صلى الله عليه وسلم لا يعذر بالجهل إذا تهاون وأعرض عن طلب خبره والنظر في حقيقة دينه وما أرسل به صلى الله عليه وسلم، قال القرافي (ت: 684هـ): "لأن القاعدة الشرعية دلت على أن كل جهل يمكن المكلف دفعه لا يكون حجة للجاهل، فإن الله تعالى بعث رسله إلى خلقه برسائله وأوجب عليهم كافة أن يعلموها ثم يعملوا بها"²¹ وقال أيضاً: "وأما الجهل الذي يمكن رفعه، لا سيما مع طول الزمان واستمرار الأيام، والذي لا يعلم اليوم يعلم في غد، ولا يلزم من تأخير ما يتوقف على هذا العلم فساد فلا يكون عذراً لأحد".²²

وقال ابن تيمية: "العذر لا يكون عذراً إلا مع العجز عن إزالته، وإلا فمتى أمكن الإنسان معرفة الحق فقصر فيه لم يكن معذوراً".²³

وقال ابن القيم: "فإن حجة الله قامت على العبد بإرسال الرسول وإنزال الكتاب، وبلوغ ذلك إليه، وتمكنه من العلم به، سواء علم أو جهل، فكل من تمكن من معرفة ما أمر به ونهي عنه، فقصر عنه ولم يعرفه، فقد قامت عليه الحجة، والله سبحانه لا يعذب أحداً إلا بعد قيام الحجة عليه".²⁴

ولذلك فإننا ننبه إلى أن من سمع من اليهود والنصارى في زماننا هذا بدين الإسلام وبرسول الإسلام: نبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلى الله عليه وسلم، وسمع بالقرآن كتاب الله الخاتم، ثم أعرض ولم يبحث ولم ينظر في حقيقة هذا الدين وهذا النبي الكريم، فلا يسمى من أهل الفترة ولا يقال عنه أنه ناجٍ، بل يعد مذموماً مأزوراً غير معذور بتقصيره وإعراضه عن النظر والبحث، ولا يلتفت لمن يحاول أن يروج لفكرة أنهم ناجون من أهل الفترة.

ولا بد أن ننبه إلى أن هذه الفكرة فكرة حادثة لم يقل بها أحد من علماء المسلمين المتقدمين، بل على العكس تماماً، فإننا نجد أهل العلم ينقلون الإجماع على أن اليهود والنصارى كفار وليسوا من أهل الفترة، وقد جاء في كتاب موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي ما يلي:

²¹ القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، أنوار البروق في أنواء الفروق، (الرياض: عالم الكتب، دط، دت)، ج 4، ص 264.

²² المرجع السابق، ص 264-265.

²³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 20، ص 280.

²⁴ ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين في منازل السائرين، ج 1، ص 340.

"يسمى أهل الكتاب وهم اليهود والنصارى كفارًا، ومن عداهم من الطوائف والملل كفار ومشركين، وقد نُقل الإجماع على ذلك، واختلف في: هل تصح تسمية أهل الكتاب بالمشركين؟ وليس ذا بمحل بحثنا، من نقل الإجماع: ابن حزم (ت: 456هـ) حيث يقول: واتفقوا على تسمية اليهود والنصارى كفارًا... واتفقوا أن من عداهم من أهل الحرب يسمون مشركين، الموافقون للإجماع: وافق على ذلك: الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، والظاهرية".²⁵

المطلب الثالث: لا يُقطع لأحدٍ من المسلمين بجنةٍ أو بنارٍ إلا من ورد فيه نص

قرر ابن حزم أنه لا يقطع لأحد من المسلمين بجنة وإن كان ظاهره الصلاح والالتزام والتقوى، ولا يقطع لأحد بالنار وإن ظهرت منه المعاصي والكبائر، وذلك لأننا لا ندري بما يختتم لكل واحد منهما وإنما الأمور بخواتيمها، فقد يتوب العاصي ويتكسب المحسن المجتهد، كما أننا لا ندري حقيقة ما في النفوس، فقد يظهر المنافق الصلاح والديانة وهو مبطن للكفر، كما أنه ليس لنا اطلاع على جميع ما اكتسبه صاحب المعاصي الظاهرة، إذ لعل له حسنات عظام ترجح كفة حسناته على سيئاته يوم القيامة.

ويستثني ابن حزم من هذا كل من ثبت في حقه نص يدل على أنه من أهل الجنة أو نص يدل على أنه من أهل النار، فإن حكمنا في ذلك تبع للنص، كحديث المبشرين بالجنة الذين بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة وهم أحياء يرزقون، فعن عبد الرحمن بن عوف عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعلي في الجنة، وعثمان في الجنة، وطلحة في الجنة، والزبير في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة، وسعد بن أبي وقاص في الجنة، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل في الجنة، وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة".²⁶ وكقول الله تبارك وتعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي هَبٍ وَتَبَّ ۝ 1﴾ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ ۝ 2﴾ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ هَبٍ ﴿[المسد: 3].

²⁵ انظر: عبد الله بن سعد المحارب ومجموعة من المؤلفين، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، ج 6، ص 399.

²⁶ أحمد بن حنبل، المسند، مسند العشرة المبشرين بالجنة، مسند عبد الرحمن بن عوف، حديث رقم: 1675، ج 3، ص 209.

ويقرر ابن حزم أن الحكم يكون عاما على الصفات دون تعيين فيقال: إن كل من مات على الإيمان فهو في الجنة، وكل من مات معلنا للكفر فهو في النار، كما أنه يرى جواز الحكم على المعين الذي مات معلنا للكفر بأنه في النار، قال ابن حزم: "وأما القطع على مظهر الخير بأنه في الجنة وعلى مظهر المعاصي بأنه في النار فهذا خطأ، لأننا لا نعلم ما في النفوس، ولعل المظهر للخير مبطن للكفر أو مبطن على كبائر لا تعلمها، فواجب أن لا نقطع من أجل ذلك عليه بشيء، وكذلك المعلن بالكبائر فإنه يمكن أن يبطن الكفر في باطن أمره، فإذا قرب من الموت آمن فاستحق الجنة، ولعل له حسنات في باطن أمره تفيء على سيئاته فيكون من أهل الجنة، فلهذا وجب أن لا يقطع على أحد بعينه بجنة أو نار حاشا من جاء النص فيه من الصحابة رضي الله عنهم بأنهم في الجنة، وبأن الله علم ما في قلوبهم فأنزل السكينة وأهل بدر وأهل السوابق فإن نقطع على هؤلاء بالجنة لأن الله تعالى أخبرنا بذلك على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، وحاشا من مات معلنا للكفر فإننا نقطع عليه بالنار ونقف فيما عدا هؤلاء، إلا أننا نقطع على الصفات فنقول من مات معلنا للكفر أو مبطنا له فهو في النار خالدا فيها".²⁷

وقد وافق ابن حزم في مذهبه هذا كل من الإمام أبي الحسن الأشعري (ت: 324هـ) والإمام أحمد بن حنبل (ت: 241هـ) رحمة الله عليهما، أما الإمام أبي الحسن الأشعري فقد قرر هذا المعنى في أكثر من موضع من كتبه، فقال في رسالته إلى أهل الثغر: "وأجمعوا على أنه لا يقطع على أحد من عصاة أهل القبلة في غير البدع بالنار، ولا على أحد من أهل الطاعة بالجنة إلا من قطع عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك، وقد دل الله عز وجل على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48]، ولا سبيل لأحد إلى معرفة مشيئته تعالى إلا بخبر".²⁸

وقال في مقالات الإسلاميين عند سرده لمعتقد أهل الحديث: "ولا يشهدون على أحد من أهل الكبائر بالنار، ولا يحكمون بالجنة لأحد من الموحدين حتى يكون الله سبحانه ينزلهم حيث شاء".²⁹ وقد قال الإمام أبو الحسن الأشعري في نهاية سرده لمعتقد أهل الحديث: "وبكل

²⁷ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص326.

²⁸ الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، ص158.

²⁹ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، ص228.

ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب وما توفيقنا إلا بالله وهو حسبنا ونعم الوكيل وبه نستعين وعليه نتوكل وإليه المصير".³⁰

وقال في كتاب الإبانة: "وندين بأن لا ننزل أحداً من أهل التوحيد والمتمسكين بالإيمان جنة ولا ناراً، إلا من شهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة، ونرجو الجنة للمذنبين، ونخاف عليهم أن يكونوا في النار معذبين".³¹

وأما الإمام أحمد بن حنبل (ت: 241هـ)، فقد ذكر هذه المسألة في العقيدة المروية عنه، والمعروفة بأصول السنة، وقد رواها عنه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، وابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة، وابن الجوزي في مناقب الإمام أحمد، يقول الإمام أحمد: "ولا نشهد على أحد من أهل القبلة بعمل يعمل به بجنة ولا نار، نرجو للصالح ونخاف عليه، ونخاف على المسيء المذنب، ونرجو له رحمة الله".³² وذكر الإمام أحمد التسليم للحديث النبوي في الحكم بالجنة لمن ثبت لهم النص بذلك في رسالته العقدية المشهورة، التي أرسلها إلى تلميذه مسدد بن مسرهد الأزدي، وقد رواها عنه ابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة، حيث يقول الإمام أحمد: "وأن نشهد للعشرة بالجنة، وهم أبو بكر وعمر وعثمان، وعلي، وطلحة والزبير، وسعد وسعيد، وعبد الرحمن بن عوف الزهري، وأبو عبيدة بن الجراح، ومن شهد النبي صلى الله عليه وسلم له بالجنة شهدنا له بالجنة".³³

وقد ذكر ابن حزم ضابطاً آخر، يحكم من خلاله على الأئمة الأعلام من هذه الأمة بالإيمان والصلاح، وسمى هذا الضابط: شاهد الحال، وقد نسب ابن حزم هذا الضابط إلى بعض أصحابه، ونبه إلى أن المقصود بأصحابه هنا هم أهل الحديث وليس الظاهرية، فابن حزم ينسب نفسه إلى أهل الحديث في الاعتقاد، قال ابن حزم: "ورأيت بعض أصحابنا يذهب إلى شيء يسميه شاهد الحال، وهو من كان مظهر الشيء من الديانات، محتملاً للأذى فيه، غير مستجلب بما يلقي من ذلك حالا، بأنه مقطوع على باطنه وظاهره قطعاً لا شك فيه، كعمر

³⁰ المرجع السابق: ج 1، ص 229.

³¹ الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص 234.

³² ابن أبي يعلى، أبو الحسين، محمد بن محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء، طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد

الفتحي، (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، دط، 1952م)، ج 1، ص 245.

³³ المرجع السابق، ج 1، ص 344.

بن عبد العزيز، وسعيد بن المسيب، والحسن البصري، وابن سيرين ومن جرى مجراهم، من قبلهم أو معهم أو بعدهم، فإن هؤلاء رفضوا من الدنيا ما لو استعملوه لما حط من وجاهتهم شيئاً، واحتملوا من المضض ما لو خففوه عن أنفسهم لم يقدح لهم ذلك عند أحد، فهؤلاء مقطوع على إسلامهم عند الله عز وجل وعلى خيرهم وفضلهم".³⁴

وهذا الضابط الذي ذكره ابن حزم ذكر ابن أبي العز الحنفي ضابطاً مقارباً له في شرحه على الطحاوية، ووجه التشابه بينهما هو أن الحكم بالإيمان والخيرية يكون لمن أجمعت الأمة أو اتفقت على فضله وخيرته، قال ابن أبي العز: "يشهد بالجنة لهؤلاء ولمن شهد له المؤمنون، كما في الصحيحين: أنه مر بجنازة، فأثنوا عليها بخير، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: وجبت، ومر بأخرى، فأثني عليها بشر، فقال: وجبت. وفي رواية كرّر: وجبت ثلاث مرات، فقال عمر: يا رسول الله، ما وجبت؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هذا أثنتم عليه خيراً وجبت له الجنة، وهذا أثنتم عليه شراً وجبت له النار، أنتم شهداء الله في الأرض".³⁵ وقال صلى الله عليه وسلم: توشكون أن تعلموا أهل الجنة من أهل النار، قالوا: بم يا رسول الله؟ قال: بالثناء الحسن والثناء السيئ.³⁶ فأخبر أن ذلك مما يعلم به أهل الجنة وأهل النار".³⁷

المبحث الثاني: أدلة الشفاعة والرد على من أنكرها

ذكر ابن حزم أن الأمة اتفقت على إثبات الشفاعة للنبي صلى الله عليه وسلم، ولم ينكرها إلا الخوارج والمعتزلة، وذكر أدلتهم على نفيها ومنها:

قوله تعالى: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ [المدثر: 48]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾ [الانفطار: 19]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا﴾ [الجن: 21]، وقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾

³⁴ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص327.

³⁵ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجنائز، باب: ثناء الناس على الميت، حديث رقم: 1301، ج1، ص460.

³⁶ أحمد بن حنبل، المسند، مسند المكيين، حديث أبي بكر بن أبي زهير عن أبيه، حديث رقم: 15439، ج24، ص172. صحيح الحديث محققو المسند، ونقلوا عن الحافظ ابن حجر أنه قال عنه: سنده حسن غريب.

³⁷ ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ج2، ص538.

وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ ﴿البقرة: 48﴾، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةَ وَلَا شَفَاعَةَ﴾ [البقرة: 254]، وقوله تعالى: ﴿فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ﴾ 100 ﴿وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ﴾ [الشعراء: 101]، وقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: 48].

ومجمل ردود ابن حزم على أدلة هاتين الفرقتين، أنه لا يجوز الانتقال في الاستدلال، بل يجب جمع كل أدلة الباب كتابا وسنة ثم النظر فيها والتوفيق بينها، ثم استنباط الحكم بعد ذلك منها، وإذا نظرنا في أدلة الشفاعة نجد أن هناك آيات في كتاب الله أثبتت الشفاعة لمن وعدهم الله بها وكان لهم عنده عهد بذلك كقوله تعالى: ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ [مريم: 87]، ولنبينا محمد صلى الله عليه وسلم عند الله تبارك وتعالى عهد بالشفاعة والنصوص من السنة صحيحة متواترة بذلك.

وقد وردت آيات في كتاب الله تعالى تثبت أن الشفاعة يأذن بها الله تبارك وتعالى ويعطيها لمن يشاء ويرضى، ولا أحد أولى بذلك من نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ [طه: 109] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ [سبا: 23]، وقوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: 255]، وقوله تعالى: ﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى﴾ [النجم: 26]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: 86]، وقوله تعالى: ﴿مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ﴾ [يونس: 3].

ومحصل القول بناء على ما سبق فإن الله تبارك وتعالى نفى شفاعة وأثبت أخرى، أما التي نفاهها فهي الشفاعة للكفار والمشركين، وأما التي أثبتها فهي لمذنبى أهل الإسلام، وشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم عند ابن حزم شفاعتان:

الشفاعة الأولى: عامة لكل أهل المحشر يوم القيامة عند اشتداد الكرب وهول الموقف، وطول انتظار الحساب والشمس فوق الرؤوس، فيقبل الله تبارك وتعالى شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في بدء حساب الخلق جميعا، وهي المقام المحمود الذي ذكره الله تبارك وتعالى في

كتابه، قال تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ [الإسراء: 35]، وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من قال حين يسمع النداء: اللهم رب هذه الدعوة التامة، والصلاة القائمة، آت محمدا الوسيلة والفضيلة، وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته، حلت له شفاعتي يوم القيامة".³⁸

الشفاعة الثانية: هي إخراج أهل الكبائر من المسلمين من النار بعد دخولهم إليها وقد صح الخبر بذلك.³⁹

وكلام ابن حزم طيب حسن لا نستدرك عليه إلا حصره شفاعته النبي صلى الله عليه وسلم في شفاعتين فقط، وقد أوصلها الذهبي (ت: 748هـ) وابن أبي العز الحنفي (ت: 792هـ) إلى سبعة أنواع:

الشفاعة الأولى: الشفاعة الكبرى العامة لكل الخلائق، فيشفع لأهل الموقف لبدء القضاء بينهم، وذلك هو المقام المحمود الذي يغطه عليه الأولون والآخرون.

الشفاعة الثانية: شفاعته في إدخال أقوام من أمتة الجنة بلا حساب ولا عقاب.

الشفاعة الثالثة: شفاعته لسائر أهل الجنة في دخول الجنة.

الشفاعة الرابعة: شفاعته لأهل الكبائر الذين دخلوا النار فيخرجهم منها.

الشفاعة الخامسة: شفاعته لبعض أهل النار فيخفف الله من عذابهم، كشفاعته لعمه أبي طالب.

الشفاعة السادسة: شفاعته في قوم وجبت لهم النار بذنوبهم، فيشفع لهم النبي صلى الله عليه وسلم فلا يدخلونها ويدخلون الجنة.

الشفاعة السابعة: شفاعته في رفع درجات أقوام في الجنة وزيادة نعيمهم.⁴⁰

³⁸ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأذان، باب: الدعاء عند النداء، حديث رقم: 589، ج1، ص222.

³⁹ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص328-330.

⁴⁰ انظر: ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ج2، ص538. وانظر: الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، إثبات الشفاعة، تحقيق: إبراهيم باجس عبد المجيد، (السعودية: أضواء السلف، ط1، 2000م)، ص20.

المبحث الثالث: إثبات ابن حزم الميزان يوم القيامة وإنكاره لصفته وكفته

ذكر ابن حزم أن هناك قوم قد أنكروا الميزان الذي توزن به أفعال العباد يوم القيامة ولم يسمهم، وذكر أن قوما آخرين اثبتوا ميزانا بكفتين، فأقروهم على اثبات الميزان وأنكر عليهم اثبات صفه الكفتين، قال ابن حزم: "وأما الميزان فقد أنكروه قوم فخالفوا كلام الله تعالى جراءة وإقداما، وتنطع آخرون فقالوا هو ميزان بكفتين من ذهب، وهذا إقدام آخر لا يحل".⁴¹

وقد ثبت أن للميزان كفتان في حديث صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم، صححه جمع من أئمة الحديث، وغالب الظن أن ابن حزم قد غاب عنه هذا الحديث ولم يطلع عليه، لأنه ردّ القول بإثبات الكفتين عند القائلين بذلك إلى قياسهم لميزان الآخرة على موازين الدنيا، وزعم أنهم أخطؤوا في قياس الميزان الغائب على الحاضر، قال ابن حزم: "وأما من قال بما لا يدري من أن ذلك الميزان ذو كفتين فإنما قاله قياسا على موازين الدنيا وقد أخطأ في قياسه، إذ في موازين الدنيا ما لا كفة له كالقرسطون، وأما نحن فإنما اتبعنا النصوص الواردة في ذلك فقط، ولا نقول إلا بما جاء به قرآن أو سنة صحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا ننكر إلا ما لم يأت فيهما ولا نكذب إلا بما فيهما إبطاله وبالله التوفيق".⁴²

ولو أن ابن حزم اطلع على هذا الحديث ولم يثبت عنده لكان أوردته وتكلم عن إسناده، ولكان بيّن سبب تضعيفه، ولكن غالب الظن أنه خفي عليه وظن أن إثبات الكفتين مجرد قياس عقلي لا غير.

والحديث يسمى حديث البطاقة رواه جمع من أهل العلم منهم الإمام أحمد والترمذي وابن ماجه والطبراني والبيهقي والحاكم النيسابوري من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله سيخلص رجلا من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة، فينشر عليه تسعة وتسعين سجلاً، كل سجل مثل مد البصر، ثم يقول أتنكر من هذا شيئا، أظلمك كتبتي الحافظون، فيقول: لا يا رب، فيقول: أَفَلَاكَ عُذْرٌ، فيقول: لا يا رب، فيقول: بلى إن لك عندنا حسنة، فإنه لا ظلم عليك اليوم، فتخرج بطاقة فيها: أشهد أن لا

⁴¹ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص331.

⁴² ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص332.

إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، فيقول: احضر وزنك فيقول: يا رب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات، فقال: إنك لا تظلم، قال: فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة، فطاشت السجلات، وثقلت البطاقة فلا يثقل مع اسم الله شيء".⁴³

وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب، وقال حمزة الكِنَاني: لا أعلمه روى هذا الحديث غير الليث بن سعد، وهو من أحسن الحديث، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح لم يخرج في الصحيحين وهو صحيح على شرط مسلم، وقال ابن بلبان: هذا حديث حسن، وقال الذهبي: إسناده جيد، وقال ابن ناصر الدين الدمشقي: هذا حديث جيد الإسناد، وقال السيوطي: هذا حديث صحيح.⁴⁴

وقد نسب الإمام أبو الحسن الأشعري إثبات الميزان وكفّتيه إلى أهل السنة فقال: "واختلفوا في الميزان فقال أهل الحق له لسان وكفتان: توزن في إحدى كفتيه الحسنات وفي الأخرى السيئات فمن رجحت حسناته دخل الجنة، ومن رجحت سيئاته دخل النار، ومن تساوت حسناته وسيئاته تفضل الله عليه فأدخله الجنة".⁴⁵

المبحث الرابع: عذاب القبر عند ابن حزم على الروح دون البدن

نسب ابن حزم إنكار عذاب القبر إلى ضرار بن عمرو الغطفاني أحد شيوخ المعتزلة، وإلى طائفة من الخوارج، وأقرّ ابن حزم بثبوت لصحة ما ورد فيه من أحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، غير أن ابن حزم ذهب إلى أن فتنة القبر وعذابه تكون على الروح فقط دون الجسد ونفى عودة الروح إلى الجسد في القبر، وقد استدلل على هذا القول الشاذ بأدلة سنذكرها ونذكر أجوبة أهل العلم عنها تباعا بإذن الله.

ولكن قبل أن نخوض في هذا البحث لا بد أن نقدم بمقدمة مهمة لا بد من استصحاب معناها وفحواها خلال دراستنا لهذا الموضوع، وهي أن الروح أمر غيبي وليس لنا معلومات

⁴³ الترمذي، الجامع الكبير، أبواب الإيمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء فيمن يموت وهو يشهد

أن لا إله إلا الله، رقم: 2639، ج4، ص379. وقال: هذا حديث حسن غريب.

⁴⁴ انظر: نبيل بن منصور بن يعقوب البصرة، أنيس الساري تخريج أحاديث فتح الباري، (بيروت: مؤسسة السماحة، ط1، 2005م)، ج11، ص1569.

⁴⁵ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج2، ص353.

تفصيلية عنها، فهي من أمر الله تبارك وتعالى ولم يؤتنا الله تبارك وتعالى في هذه الحياة الدنيا الكثير من العلم لدرك ماهيتها وحقيقتها في ذاتها، قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85]، وإنما أعطانا الله تبارك وتعالى ما يكفيننا من العلم في هذه الحياة الدنيا لنؤمن به ونعبده وحده، ويتم امتحاننا بالخير والشر فتنه ثم إليه نرجع فنعيش حياة أخرى مختلفة تماما عن هذه الحياة الدنيا.

ولذلك فقد يكون للروح صفاتا وأحكاما تختلف تماما عن صفات وأحكام الموجودات والمخلوقات الحسية التي نعرفها وندركها في عالمنا هذا عالم الشهادة، ولعل بعض صفاتها وحقيقتها وكنهها يكون محيرا لبداهة العقول، فالبحث في حقيقة الروح لا بد أن يكون على أساس التسليم بالغيب والتصديق وعدم طلب الاستفصال والتكيف وقياس الغائب على الشاهد.

قال ابن أبي العز الحنفي: "وقد تواترت الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثبوت عذاب القبر ونعيمه لمن كان لذلك أهلا، وسؤال الملكين، فيجب اعتقاد ثبوت ذلك والإيمان به، ولا نتكلم في كيفيته، إذ ليس للعقل وقوف على كيفيته، لكونه لا عهد له به في هذه الدار، والشرع لا يأتي بما تحيله العقول، ولكنه قد يأتي بما تحار فيه العقول فإن عُوذ الروح إلى الجسد ليس على الوجه المعهود في الدنيا، بل تعاد الروح إليه إعادة غير الإعادة المألوفة في الدنيا".⁴⁶

ولتقريب هذا المعنى وبيان غرابة أحوال الروح، نذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم في رحلة الإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى مر بقبر نبي الله موسى عليه السلام فرآه يصلي في قبره، ولما وصل بيت المقدس جمع الله له جميع الأنبياء فصلى بهم ركعتين إماما وكان موسى عليه السلام واحدا من هؤلاء الأنبياء والرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، وعندما عُرج به إلى السموات العلى التقى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بنبي الله موسى عليه السلام في السماء السادسة، وقد ورد هذا في أحاديث صحيحة، ونحن نسلم بكل هذا ونؤمن به ولا نقيس الغائب على الحاضر ولا نقول كيف فهذا غيب والشرع قد يأتي بما تحار فيه العقول كما قال ابن أبي العز الحنفي رحمه الله، والعمدة في هذا الباب هو صحة النقل والتسليم به وقد

⁴⁶ ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ج 2، ص 578.

صحت الأحاديث في ذلك بلا شك ولا ريب، غير أننا من خلال ما ذكرنا نريد أن ننبه إلى أن الروح أمر غيبي عجيب، لا نتكلم فيه إلا بما ورد في الوحيين الكتاب والسنة، فنثبته ونسلم به ونسكت.

وأما الأدلة التفصيلية على ما ذكرناه فهو ما رواه مسلم في صحيحه عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أتيت على موسى ليلة أسري بي عند الكتيب الأحمر، وهو قائم يصلي في قبره".⁴⁷

وروى مسلم كذلك عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لقد رأيته في الحجر وقريش تسألني عن مسراي، فسألتني عن أشياء من بيت المقدس لم أثبتها، فكربت كربة ما كربت مثله قط، قال فرفعه الله لي أنظر إليه، ما يسألوني عن شيء إلا أنبأهم به، وقد رأيته في جماعة من الأنبياء، فإذا موسى قائم يصلي فإذا رجل ضرب جعد كأنه من رجال شنوءة، وإذا عيسى بن مريم عليه السلام قائم يصلي، أقرب الناس به شبها عروة بن مسعود الثقفي، وإذا إبراهيم عليه السلام قائم يصلي أشبه الناس به صاحبكم (يعني نفسه) فحانت الصلاة فأمتهم، فلما فرغت من الصلاة قال قائل: يا محمد! هذا مالك صاحب النار فسلم عليه، فالتفت إليه فبدأني بالسلام".⁴⁸

وروى البخاري في حديث الإسراء والمعراج الطويل عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فأتينا على السماء السادسة، قيل: من هذا؟ قيل: جبريل، قيل: من معك؟ قيل: محمد صلى الله عليه وسلم، قيل: وقد أرسل إليه؟ مرحبا به ولنعم الحجيء جاء، فأتيت على موسى فسلمت عليه، فقال: مرحبا بك من أخٍ ونبي، فلما جاوزت بكى، فقيل: ما أبكاك؟ قال: يا رب هذا الغلام الذي بعث بعدي، يدخل الجنة من أمته أفضل مما يدخل من أمتي".⁴⁹

⁴⁷ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى صلى الله عليه وسلم، حديث رقم: 2375، ج4، ص1845.

⁴⁸ المرجع السابق: كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى صلى الله عليه وسلم، حديث رقم: 172، ج1، ص156.

⁴⁹ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب: ذكر الملائكة، حديث رقم: 3035، ج3، ص1173.

المطلب الأول: الدليل النقلي على عودة الروح إلى جسد الميت في قبره

نشرع الآن في الرد على أدلة ابن حزم التي أقامها على نفي عودة الروح إلى الجسد في القبر، وقوله الشاذ بأن عذاب القبر يكون على الروح دون الجسد، ونبدأ بالدليل النقلي، فقد نفى ابن حزم ثبوت أي حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ورد فيه أن روح العبد تعود إلى جسده في القبر فقال: "ولم يأت قط عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في خبر يصح أن أرواح الموتى ترد إلى أجسادهم عند المساءلة ولو صح ذلك عنه عليه السلام لقلنا به، فإذا لم يصح فلا يحل لأحد أن يقوله وإنما انفرد بهذه الزيادة من رد الأرواح المنهال بن عمرو وحده وليس بالقوي، تركه شعبة وغيره".⁵⁰

وابن حزم يقصد بكلامه هذا حديث طويل، ذكر فيه النبي صلى الله عليه وسلم ما يحدث للعبد، بداية من سكرات الموت وخروج الروح إلى أن يسأل في قبره ثم ما يكون من بعد سؤاله وإجابته، والحديث حديث طويل مشهور عند أهل العلم بحديث البراء بن عازب رضي الله عنه في سؤال الملكين، وهو حديث صحيح، رواه أحمد وأبو داود والحاكم وغيرهم. وقد جاء في هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن العبد المؤمن إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة، نزل إليه ملائكة من السماء بيض الوجوه، كأن وجوههم الشمس، معهم كفن من أكفان الجنة، وحنوط من حنوط الجنة، حتى يجلسوا منه مد البصر، ثم يجيء ملك الموت عليه السلام حتى يجلس عند رأسه، فيقول: أيتها النفس الطيبة، اخرجي إلى مغفرة من الله ورضوان، قال: فتخرج تسيل كما تسيل القطرة من في السقاء، فيأخذها، فإذا أخذها لم يدعها في يده طرفة عين حتى يأخذوها، فيجعلوها في ذلك الكفن، وفي ذلك الحنوط، ويخرج منها كأطيب نفحة مسك وجدت على وجه الأرض، قال: فيصعدون بها، فلا يمرون -يعني بها- على ملا من الملائكة إلا قالوا: ما هذا الروح الطيب؟! فيقولون: فلان بن فلان، بأحسن أسمائه التي كانوا يسمونه بها في الدنيا، حتى ينتهوا بها إلى السماء الدنيا، فيستفتحون له، فيفتح لهم فيشيعه من كل سماء مقربوها إلى السماء التي تليها، حتى ينتهي به إلى السماء السابعة، فيقول الله عز وجل: اكتبوا كتاب عبدي في عليين، وأعيدوه إلى الأرض، فإني منها خلقتهم، وفيها أعيدهم، ومنها أخرجهم تارة أخرى، قال: فتعاد روحه في جسده،

⁵⁰ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص336.

فيأتيه ملكان، فيجلسانه، فيقولان له: من ربك؟ فيقول: ربي الله، فيقولان له: ما دينك؟ فيقول: ديني الإسلام، فيقولان له: ما هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ فيقول: هو رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيقولان له: وما علمك؟ فيقول: قرأت كتاب الله فأمنت به وصدقت، فينادي مناد في السماء: أن صدق عبدي، فأفرشوه من الجنة، وألبسوه من الجنة، وافتحوا له بابا إلى الجنة، قال: فيأتيه من روحها وطيبها، ويفسح له في قبره مد بصره، قال: ويأتيه رجل حسن الوجه، حسن الثياب، طيب الريح، فيقول: أبشر بالذي يسرك، هذا يومك الذي كنت توعده، فيقول له: من أنت؟ فوجهك الوجه يجيء بالخير، فيقول: أنا عملك الصالح، فيقول: رب أقم الساعة حتى أرجع إلى أهلي ومالي".⁵¹

ولم يصب ابن حزم في تضعيف هذا الحديث، فقد صححه أهل العلم، والمنهال بن عمرو راوي الحديث عن زاذان عن البراء بن عازب رضي الله عنه ضعفه ابن حزم، وقد وثقه طائفة من أهل الحديث، قال ابن القيم رادا على ابن حزم: "وقوله: إن المنهال بن عمرو تفرد بهذه الزيادة، وهي قوله: فتعاد روحه في جسده، وضعفه، فالمنهال أحد الثقات العدول، قال ابن معين: المنهال ثقة، وقال العجلي: كوفي ثقة، وأعظم ما قيل فيه: إنه سُمع من بيته صوت غناء، وهذا لا يُوجب القدح في روايته وإطراح حديثه، وتضعيف ابن حزم له لا شيء، فإنه لم يذكر موجبا لتضعيفه غير تفرد بقوله: فتعاد روحه في جسده، وقد بينا أنه لم يتفرد بها، بل قد رواها غيره، وقد روي ما هو أبلغ منها، أو نظيرها، كقوله: فتردُّ إليه روحه، وقوله: فتصير إلى قبره، وقوله: فيستوي جالسا، وقوله: فيجلسانه، وقوله: فيجلس في قبره، وكلها أحاديث صحيحة لا مغمز فيها".⁵²

المطلب الثاني: الرد على استدالات ابن حزم الاستنباطية على عدم عودة الروح إلى جسد الميت وانحصار عذاب القبر في عذاب الروح فقط

⁵¹ أحمد بن حنبل، المسند، أول مسند الكوفيين، حديث البراء بن عازب، حديث رقم: 18534، ج 30، ص 499.

⁵² ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، الروح، تحقيق: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، (الرياض: دار عطاءات العلم، ط 3، 2019م)، ج 1، ص 137.

يرى ابن حزم أن العذاب يكون على الروح فقط بعد خروجها من الجسد، وذهب إلى أن تسمية ذلك العذاب بعذاب القبر لأن الغالب والمعهود في أكثر الموتى أنهم يقبرون، وهذا لا يعني عنده أن الغريق والمحرق ومن أكله سبع لا يكون عليه فتنة ومسائلة وعذاب بعد موته، لأنه لم يقبر ولم يدفن، بل يرى أن لكل ميت فتنة وسؤال وسعادة أو عذاب تكون على روحه فقط بعد موته.

واستدل ابن حزم بأدلة استنباطية على ذلك، منها قوله تعالى: ﴿قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا أَفْنَتْنِي وَأَخْيَيْنَا أَفْنَتْنِي فَأَعْرِفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ﴾ [غافر: 11]، ويقصد بهذا الاستدلال أن العباد كانوا أمواتاً فأحياهم الله فولدوا في الدنيا، ثم يموتون الموتة التي كتبها على جميع بني آدم، ثم يبعثون أحياء يوم القيامة، ويرى ابن حزم أن القائلين بعودة الروح إلى الجسد في القبر يلزمهم القول بإحياء ثالث يخالف نص الآية، ولذلك نفاه ابن حزم متمسكا بظاهر الآية أن الإماتة لا تكون إلا إماتتين، وأن الإحياء لا يكون إلا إحيائين، إلا في بعض الحالات الاستثنائية النادرة التي ورد فيها نص بأن بعض الناس أماتهم الله ثم أحياهم في الدنيا فيكونون قد أميتوا ثلاثاً وأحيوا ثلاث كني الله عزير عليه السلام، ويبقى الأصل في بقية الناس أنهم أميتوا اثنتين وأحيوا اثنتين.

ويرد على استدلال ابن حزم هذا بأن عودة الروح إلى جسد الميت في القبر إنما هي عودة عرضية وليست عودة مستقرة يترتب عليها حياة كاملة كحياة الدنيا أو حياة الآخرة، فهي عبارة عن عودة خاصة من خلالها يكون للجسد حياة معينة يفتن فيها العبد ويسأل عن ربه ودينه وعن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وهذه الحياة العرضية تتعلق فيها الروح بالجسد تعلقاً خاصاً يختلف عن تعلقها به في الحياة الدنيا وفي الحياة الآخرة، ولا تسمى إحياء ثلاثاً، وشبهها أهل العلم بقتيل بني إسرائيل الذي أحياه الله فدل على قاتله ثم عاد فمات قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [72] ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُخَيِّبُ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 73]، فالحظات التي أعيدت له فيها الحياة لا يعتد بها، وليست حياة مستقرة، ولا تشبه حياة أهل الدنيا التي فيها أكل وشرب واستيقاظ ونوم وصحة ومرض وتعب وراحة وشباب وهرم وحركة وتكليف وكسب، ولا تشبه حياة الآخرة التي هي حياة تنعم وسعادة، فيها أكل وشرب، وصحة ولا مرض وشباب ولا شيخوخة ولا

هرم، ولا ضعف ولا مرض ولا نوم ولا موت، فعودة الروح إلى الجسد في القبر يترتب عليها نوع حياة لا شك ولا مرأء إنها تختلف عن حياة الدنيا وحياة الآخرة، ولكن لا تعد حياة مستقرة وللتمييز بينها وبين الحياة المستقرة يقال هي مجرد تعلق للروح بالجسد في القبر.

وقد رد ابن القيم على ابن حزم في استدلاله بهذه الآية، مبينا أنه قد غاب عنه أن للروح عدة تعلقات بالجسد وليس تعلقا واحدا، وفي بعض هذه التعلقات يكون للجسد حياة عارضة وناقصة ليست كحياة الدنيا ولا حياة الآخرة يقول ابن القيم: "وأما استدلاله بقوله تعالى: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَنَا اثْنَتَيْنِ وَأَخْيَيْنَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ﴾ [غافر: 11]، فلا ينفي ثبوت هذه الإعادة العارضة للروح في الجسد للمساءلة، كما أن قتيل بني إسرائيل الذي أحياه الله بعد قتله ثم أماته، لم تكن تلك الحياة العارضة له مُعتدًا بها، فإنه حَيَّ لحظةً بحيث قال: فلان قتلني، ثم خر ميتا، على أن قوله: (ثم تُعاد روحه في جسده)، لا يدل على حياة مستقرة، وإنما يدل على إعادة لها إلى البدن وتعلق به، والروح لم تزل متعلقةً ببدنها، وإن بلي، وتمزق، وسر ذلك أن الروح لها بالبدن خمسة أنواع من التعلق متغايرة الأحكام: أحدها: تعلقها به في بطن الأم جنينا.

الثاني: تعلقها به بعد خروجه إلى وجه الأرض.

الثالث: تعلقها به في حال النوم، فلها به تعلق من وجه، ومفارقة من وجه.

الرابع: تعلقها به في البرزخ، فإنها وإن فارقت وتجردت عنه فإنها لم تُفارقه فراقا كلياً بحيث لا يبقى لها التفات إليه البتة، وقد ذكرنا في أول الجواب من الأحاديث والآثار ما يدل على ردها إليه وقت سلام المسلم، وهذا الرد إعادة خاصة لا تُوجب حياة البدن قبل يوم القيامة.

الخامس: تعلقها به يوم بعث الأجساد، وهو أكمل أنواع تعلقها بالبدن، ولا نسبة لما

قبله من أنواع التعلق إليه؛ إذ هو تعلق لا يقبل البدن معه موتاً ولا نوماً ولا فساداً".⁵³

واستدل ابن حزم على أن الأرواح إذا قبضت لا تعود إلى الأجساد أبداً إلا يوم القيامة بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الزمر: 42]، وأن النبي صلى الله عليه وسلم رأى أرواح بني آدم في السماء الدنيا، أرواح أهل السعادة على يمين نبي الله آدم عليه السلام وأرواح

⁵³ ابن القيم، كتاب الروح، ج 1، ص 124.

أهل الشقاء على شماله، وقد رد ابن القيم على هذا الاستدلال بأن إمساك الروح إلى أجل مسمى، لا يتعارض مع تعلق يقع بين الروح والجسد، ويترتب عليه حياة خاصة عرضية مختلفة تماماً عن الحياة الدنيوية، قال ابن القيم: "فإمساكه سبحانه التي قضى عليها الموت لا يُنافي رَدَّها إلى جسد الميت في وقتٍ ما رَدًّا عارضًا لا يوجب له الحياة المعهودة في الدنيا، وإذا كان النائم روحه في جسده، وهو حيٌّ، وحياته غير حياة المستيقظ، فإنَّ النوم شقيق الموت؛ فهكذا الميت إذا أعيدت روحه إلى جسده كانت له حالٌ متوسطة بين الحيِّ وبين الميت الذي لم تُردَّ روحه إلى بدنه، كحال النائم المتوسطة بين الحيِّ والميت، فتأمل هذا يُزيح عنك إشكالات كثيرة".⁵⁴

واستدل ابن حزم بدليل غريب ملخصه أن الأجساد لا عذاب عليها لأن الأجساد نرى فسادها وتحللها وفناءها واستحالتها تراباً، ولذلك فقد قرَّر أن كل حديث يتكلم عن عذاب القبر يحمل فيه العذاب على عذاب الروح وليس عذاب الجسد، فقال: "وصح أن هذا كله خبر عنها لا عن الأجساد، لأن الأجساد قد عادت تراباً وأكلتها السباع والطيور بالعيان الذي لا شك فيه، إلى أن يردها الله تعالى بأعيانها يوم القيامة مع أرواحها كما كانت".⁵⁵

وهذا في الحقيقة نظر سطحي من ابن حزم لا يتجاوز المادة المحسوسة ويلزم منه لوازم فاسدة، لأن ما ورد من أحاديث تصف ما يحدث للعبد بعد الموت، هي أحاديث تتكلم عن حياة برزخية لا ندركها بحواسنا، وهي حياة غيبية مختلفة تماماً عن حياتنا هذه، نؤمن بها ونسلم بما ورد فيها من كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، وقياس تلك الحياة على حياتنا هذه خطأ فاحش يلزم منه نفي كل حديث عن عالم البرزخ ينافي الحس، لأن القبور قد تفتح فلا يرى فيها ناراً ولا ضيقاً، ولا يرى في القبر فراشاً من الجنة ولا باباً إلى الجنة، قال الغزالي: "وهو ممكن، فيجب التصديق به، ووجه إمكانه ظاهر، وإنما تنكره المعتزلة من حيث يقولون إنا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير معذب، وإن الميت ربما تفتسه السباع وتأكله، وهذا هوس؛ أما مشاهدة الشخص فهو مشاهدة لظواهر الجسم والمدرَك للعقاب جزء من القلب أو من الباطن كيف كان، وليس من ضرورة العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن، بل الناظر إلى ظاهر

⁵⁴ المرجع السابق: ج 1، ص 125.

⁵⁵ ابن حزم، الدرة فيما يجب اعتقاده، ص 392.

النائم لا يشاهد ما يدركه النائم من اللذة عند الاحتلام، ومن الألم عند تخيل الضرب وغيره، ولو انتبه النائم وأخبر عن مشاهداته وآلامه ولذاته من لم يجر له عهد بالنوم لبادر إلى الإنكار اغترارا بسكون ظاهر جسمه، كمشاهدة إنكار المعتزلة لعذاب القبر وأما الذي تأكله السباع فغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع قبراً".⁵⁶

وقد اتفق أهل السنة على إثبات ما ورد من أحاديث تصف نعيم القبر وعذابه، واتفقوا أن العذاب يكون على الروح والجسد، قال ابن تيمية: "بل العذاب والنعيم على النفس والبدن جميعاً باتفاق أهل السنة والجماعة تنعم النفس وتعذب منفردة عن البدن وتعذب متصلة بالبدن والبدن متصل بها فيكون النعيم والعذاب عليهما في هذه الحال مجتمعين كما يكون للروح منفردة عن البدن".⁵⁷

وقال الإمام أبو الحسن الأشعري: "وأنكرت المعتزلة عذاب القبر وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه كثيرة، وروي عن أصحابه رضي الله عنهم، وما روي عن أحد منهم أنه أنكره ونفاه وجحدته، فوجب أن يكون إجماعاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم".⁵⁸

المبحث الخامس: ماهية الروح وخلقها ومُسْتَقْرُها في عالم البرزخ بعد الموت

المطلب الأول: هل الروح جوهر أو عرض

نسب ابن حزم إلى الأشاعرة أنهم يقولون أن الروح عرض من أعراض الجسد، بمعنى أنها صفة من صفات الجسم الحي تفتي وتندثر بمجرد موته ومفارقته للحياة، قال ابن حزم: "وذهب أبو الهذيل العلاف والأشعرية إلى أن الأرواح أعراض تفتي ولا تبقى وقتين، فإذا مات الميت فلا روح هنالك أصلاً".⁵⁹

⁵⁶ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 118.

⁵⁷ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 4، ص 282.

⁵⁸ الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص 604.

⁵⁹ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج 3، ص 339.

ونسبة ابن حزم هذا القول إلى الأشاعرة بإطلاق غلط واضح، والظاهر أن لابن حزم طريقة غير صحيحة في نقل مقالات الأشاعرة، ذلك أنه إذا وجد قولاً قال به أحدهم نسبته إليهم جميعاً وفي هذا خلل وتعسف، وهذه المسألة مثال على هذا الخلل المنهجي عنده، إذ أن القول بأن الروح عرض من الأعراض اشتهر نقله عن القاضي أبي بكر الباقلاني (ت: 403هـ) وليس هو القول المعتمد عند الأشاعرة، قال أبو القاسم الأنصاري (ت: 512هـ) تلميذ الجويني في شرح الإرشاد: "قال القاضي: صار أكثر المتكلمين إلى أن الروح عرض من الأعراض وهو الحياة، ونحوه قال الأستاذ أبو إسحاق، قال القاضي: وبهذا نقول إذا لم يرد بالروح النَّفْس".⁶⁰

وقد نقل أبو القاسم الأنصاري عن الإمام أبي الحسن الأشعري (ت: 324هـ) وعن أبي المعالي الجويني (ت: 478هـ) أنهما يقولان أن الروح جسم لطيف خلافاً لقول الباقلاني، قال أبو القاسم الأنصاري: "والظاهر من كلام شيخنا أبي الحسن: أنه جسم لطيف، والذي ارتضاه شيخنا الإمام أنه جسم لطيف مُشَابِهٌ للجسد، أَجْرَى الله العادة بأن يَخْلُقَ الحياة مستمرة في الجسد ما استمرت مشابكتها له، فإذا فارقت يعقب الموت الحياة في استمرار العادة، ثم الروح من المؤمن يُعْرَجُ بها وتَرْتَعُ في حواصل طيور حُضْرٍ، أو تهبط إلى سجين من الكفرة، كما ورد بذلك الخبر".⁶¹

وأما تعريف الروح فمن أفضل تعريفاتها تعريف ابن القيم لها وقد ذهب في هذا التعريف إلى أنها جسم وليست عرضاً فقال: "إنه جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نُوراني عُلُويٌّ خفيف حيٌّ متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدُّهن في الزيتون، والنار في الفحم. فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف، بقي ذلك الجسم اللطيف مشابكاً لهذه الأعضاء، وأفادها هذه الآثار من الحس والحركة الإرادية. وإذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها، وخرجت عن قبول تلك الآثار، فارق الروح البدن، وانفصل إلى عالم الأرواح".⁶²

⁶⁰ أبو القاسم الأنصاري، شرح الإرشاد، ج 3، ص 330.

⁶¹ المرجع السابق: ج 3، ص 331.

⁶² ابن القيم، كتاب الروح، ج 2، ص 521.

المطلب الثاني: هل خُلِقَ الأرواح سابق على خَلْقِ الأجساد

اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين، فمنهم من قال أن الأجساد تخلق قبل الأرواح ثم تخلق الأرواح عند نفخها في الأجساد، ومنهم من قال أن الأرواح خلقت كلها دفعة واحدة قبل خلق الأجساد، ثم تنقل إلى الأجساد فتنفخ فيها، واختار ابن حزم القول الثاني واستدل علي ذلك بأدلة منها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: 172] وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ [الأعراف: 11]، وبحديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف".⁶³

وزعم ابن حزم أن هاتين الآيتين وهذا الحديث فيهم دلالة على أن الله تبارك وتعالى قد خلق جميع الأرواح جملة واحدة ثم صورها وجعل لها ذواتا عاقلة حساسة تتعارف وتتناكر، فأخذ الله تبارك وتعالى منها الميثاق على التوحيد ونبد الشرك، فتكلمت وأقرت ثم جعلها الله حيث شاء في عالم يسمى عالم البرزخ، وبعد ذلك أمر الملائكة أن تسجد لآدم، ثم أنزل آدم إلى الأرض وبدأ آدم هو وذريته يتناسلون، فكان الله تبارك وتعالى يرسل تلك الأرواح من عالم البرزخ فتنفخها الملائكة في أجنة بني آدم، وإذا مات واحد من بني آدم قبضت الملائكة روحه وأعادتها إلى عالم البرزخ الذي أتت منه، ويرى ابن حزم أن الأمر باق على هذا المنوال إلى أن تنتقل آخر روح من عالم البرزخ فتنفخ في آخر جنين من أجنة بني آدم، ثم إذا قامت القيامة مات من تبقى من البشر فتعود أرواحهم جميعا إلى عالم البرزخ وتستقر فيه، إلى يوم الحشر والنشر فتعاد الأرواح إلى الأجساد مرة أخرى للحساب والجزاء.⁶⁴

وذهب أصحاب القول الأول إلى أن الأرواح لم تخلق قبل الأجساد جملة، وإنما يخلقها الله تبارك وتعالى إذا أراد أن ينفخها في أجسام الأجنة، وممن قال بهذا القول ابن القيم وابن أبي

⁶³ مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، حديث رقم: 2638، ج 4، ص 2031.

⁶⁴ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج 3، ص 341-345.

العز الحنفي في شرح الطحاوية، وقد نقل ابن القيم كلام ابن حزم في كتابه الروح وأطال في الرد عليه وبيان خلله وتهافته، ووصف ابن حزم بأنه قد غلبت عليه ظاهريته في هذه المسألة، فأخذ بظاهر النصوص ولم يجمع بين الأدلة ويؤلف بينها.

وقبل أن ننقل ردود ابن القيم على ابن حزم لا بد أن نشير إلى أنه قد وردت عدة آثار مرفوعة وموقوفة، ذكر فيها أن الله تبارك وتعالى مسح على ظهر آدم فأخرج منه جميع ذريته في صور الذر⁶⁵، وأشهدهم على أنفسهم فقال لهم: ألسنت بربكم فقالوا: بلى، وأصحاب القول الأول اختلف موقفهم من هذه الآثار فمنهم من تأولها فقال أن حياة الأرواح عندما أخرجها الله من ظهر آدم لم تكن حياة مستقرة وأن الله تبارك وتعالى أعادها إلى صلب آدم مرة ثانية أو أنها لم تكن أرواحا بل كانت مجرد صورا وأشباحا، وأن إقرارها كان إقرارا بالحال وليس بالمقال، وكانت هذه طريقة ابن القيم (ت: 751هـ) وابن أبي العز الحنفي (ت: 792هـ).

ومنها من ضعف كل هذه الآثار المرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وقال أنه لم يثبت في هذا الباب إلا حديثين، حديث أبي هريرة الذي رواه الترمذي في السنن، وحديث عمر بن الخطاب الذي رواه مالك في الموطأ، ولم يرد في هذين الحديثين أن الله تبارك وتعالى كلم الأرواح أو أخذ منها ميثاقاً، بل لم يرد فيهما سوى أن الله تبارك وتعالى أخرج صور هذه الأرواح وأراها إلى آدم عليه السلام، وميز تبارك وتعالى بين أهل الجنة منهم وأهل النار، وقد ورد في إخراجهم وإنطاقهم آثارا موقوفة على أبي بن كعب وابن عباس رضي الله عنهما لا يصح رفعها، وهذا قول تقي الدين ابن تيمية، فقد قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَه قَانِثُونَ﴾ [البقرة: 116]: "وهذا إخبار عما فطروا عليه من الإقرار بأن الله ربهما كما قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]، فإن هذه الآية بينه في إقرارهم وشهادتهم على أنفسهم بالمعرفة التي فطروا عليها أن الله ربهما وقال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة، وطائفة من العلماء جعلوا هذا الإقرار لما استخرجوا من صلب آدم وأنه أنطقهم وأشهدهم لكن هذا لم يثبت به خبر صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم والآية لا تدل عليه وإنما الذي جاءت به الأحاديث

⁶⁵ الذرُّ جمع ذَرَّةٍ: وهي صغار النَّمْلِ.

المعروفة أنه استخرجهم وأراهم لآدم وميز بين أهل الجنة وأهل النار منهم فعرفوا من يومئذ، هذا فيه مأثور من حديث أبي هريرة رواه الترمذي وغيره بإسناد جيد، وهو أيضاً من حديث عمر بن الخطاب الذي رواه أهل السنن ومالك في الموطأ، وهو يصلح للإعتضاد وأما إنطاقهم وإشهادهم فروى عن بعض السلف وقد روى عن أبي وابن عباس وبعضهم رواه مرفوعاً من طريق ابن عباس وغيره وروى ذلك الحاكم في صحيحه لكن هذا ضعيف".⁶⁶

والحديثان اللذان أشار ابن تيمية إلى إمكانية اعتضادهما غير أنه لم يرد فيهما أن الله تبارك وتعالى أخذ الميثاق من الأرواح، ولا ورد فيهما أن الأرواح تكلمت وقالت: بلى، هما الحديث الذي أخرجه الإمام مالك في الموطأ: "عن مسلم بن يسار الجهني، أن عمر بن الخطاب، سئل عن هذه الآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]، فقال عمر بن الخطاب: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل عنها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله تبارك وتعالى خلق آدم، ثم مسح ظهره بيمينه، فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للجنة، وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للنار، وبعمل أهل النار يعملون. فقال رجل: يا رسول الله، ففيم العمل؟ قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله إذا خلق العبد للجنة، استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة، فيدخله به الجنة، وإذا خلق العبد للنار، استعمله بعمل أهل النار، حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار، فيدخله به النار".⁶⁷

والحديث الثاني: رواه الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لما خلق الله آدم مسح ظهره، فسقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذريته إلى يوم القيامة، وجعل بين عيني كل إنسان منهم وبيصاً"⁶⁸ من نور، ثم عرضهم على آدم،

⁶⁶ ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني، جامع الرسائل، تحقيق: محمد رشاد سالم، (السعودية: دار العطاء، ط1، 2001م)، ج1، ص12.

⁶⁷ مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، الموطأ برواية يحيى بن يحيى، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث، دط، 1985م)، كتاب القدر، باب النهي عن القول بالقدر، حديث رقم: 2، ج2، ص898.

⁶⁸ وبيصاً من نور: أي بريقاً من النور.

فقال: أي رب، من هؤلاء؟ قال: هؤلاء ذريتك، فرأى رجلا منهم فأعجبه وبيص ما بين عينيه، فقال: أي رب، من هذا؟ فقال: هذا رجل من آخر الأمم من ذريتك، يقال له داود، فقال: رب كم جعلت عمره؟ قال: ستين سنة، قال: أي رب، زده من عمري أربعين سنة، فلما قضي عمر آدم جاءه ملك الموت، فقال: أولم يبق من عمري أربعون سنة؟ قال: أولم تعطها ابنك داود؟ قال: فجحد آدم فجحدت ذريته، ونسي آدم فنسيت ذريته، وخطئ آدم فخطئت ذريته".⁶⁹

ويرى ابن القيم أن الآثار التي وردت في هذه المسألة ليس فيها دليل على أن خلق الأرواح سابق على خلق الأجساد، وغاية ما يمكن استنباطه من هذه الآثار هو أن الله تبارك وتعالى صور تلك الأرواح وقدر آجالها وأعمالها، واستخرج سبحانه تلك الصور ثم أعادها إلى مادتها، وقدر خروج كل روح من تلك الأرواح في وقتها الذي كتبه وقدره لها، وإن إخراج صورها لا يدل على أنه خلقها خلقا مستقرا وبقيت موجودة حية عاقلة متكلمة في وقت واحد وفي موضع واحد، ثم أرسلها تباعا لتنفخ في أجنة بني آدم، قال ابن القيم: "فالأثار المذكورة إنما تدل على إثبات القدر السابق، وبعضها يدل على أنه سبحانه استخرج أمثالهم وصورهم، وميز أهل السعادة من أهل الشقاوة. وأما مخاطبتهم واستنطاقهم، وإقرارهم له بالربوبية، وشهادتهم على أنفسهم بالعبودية؛ فمن قاله من السلف وإنما هو بناء منه على فهم الآية، والآية لم تدل على هذا، بل دلت على خلافه".⁷⁰

ويبين ابن القيم أن آية الأعراف التي استدل بها ابن حزم على خلق الأرواح قبل الاجسام يمكن فهمها وتفسيرها بغير ما فسرها به ابن حزم، والآية هي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: 172].

وذكر ابن القيم أن لهذه الآية تفسيراً آخر ذهب إليه بعض أهل العلم فأورد تفسير ابن الأنباري للآية فقال: "أي: أخرجهم وأنشأهم بعد أن كانوا نطفة في أصلاب الآباء إلى الدنيا

⁶⁹ الترمذي، الجامع الكبير، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الأعراف، رقم: 3076، ج5، ص159. وقال:

هذا حديث حسن غريب.

⁷⁰ ابن القيم، كتاب الروح، ج2، ص468.

على ترتيبهم في الوجود، وأشهدهم على أنفسهم أنه ربهم، بما أظهر لهم من آياته وبراهينه التي تضطرهم إلى أن يعلموا أنه خالقهم؛ فليس من أحد إلا وفيه من صنعة ربه ما يشهد على أنه باريه ونافذ الحكم فيه. فلمّا عرفوا ذلك ودعاهم كلّ ما يرون ويشاهدون إلى التصديق به كانوا بمنزلة الشاهدين والمشهدين على أنفسهم بصحته، كما قال في غير هذا الموضع: ﴿شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ﴾ [التوبة: 17] يريد: هم بمنزلة الشاهدين، وإن لم يقولوا: نحن كفّرة. وكما تقول: شهدت جوارحي بقولك، تريد: قد عرفته، فكأنّ جوارحي لو استشهدت وفي وسعها أن تنطق لشهدت. ومن هذا الباب أيضًا ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: 18] يريد: أعلم وبين، فأشبهه إعلامه وتبيينه ذلك شهادة من شهد عند الحكام وغيرهم.⁷¹

وأورد ابن القيم كذلك تفسير الجرجاني فقال: "فيكون تأويل قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾ [الأعراف: 172]: وإذ يأخذ ربك، وكذلك قوله: ﴿وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأعراف: 172]، أي: ويشهدهم بما ربّبه فيهم من العقل الذي يكون به الفهم، ويجب به الثواب والعقاب، وكلّ من وُلد وبلغ الحنث، وعَقِل الضر والنفع، وفهم الوعد والوعيد، والثواب والعقاب صار كأن الله تعالى أخذ عليه الميثاق في التوحيد بما ربّبه فيه من العقل، وأراه من الآيات والدليل على حدوثه، وأنه لا يجوز أن يكون قد خَلَق نفسه، وإذا لم يجوز ذلك، فلا بدّ له من خالقٍ هو غيره، ليس كمثله".⁷²

ورجح ابن القيم التفسير الثاني وذكر أن تفسير الآية موضع اختلاف بين المفسرين، وأن من المفسرين من ذكر القول الأول فقط، ومنهم من ذكر القول الثاني فقط، ومنهم من ذكر القولين فقال: "ومن المفسرين من لم يذكر إلا هذا القول فقط كالزمخشري، ومنهم من لم يذكر إلا القول الأول فقط، ومنهم من حكى القولين كابن الجوزي، والواحدي، والماوردي، وغيرهم".⁷³

وأما استدلال ابن حزم بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ [الأعراف: 11] على خلق كل

⁷¹ المرجع السابق، ج 2، ص 480.

⁷² المرجع السابق، ج 2، ص 482.

⁷³ المرجع السابق، ج 2، ص 493.

الأرواح دفعة واحدة وجعلهم في عالم البرزخ، فبين ابن القيم أن ابن عباس ومجاهد بن جبر فسرا قوله تعالى: ﴿خَلَقْنَاكُمْ﴾ بخلق آدم، و ﴿صَوَّرْنَاكُمْ﴾ بتصوير ذرية آدم، وذكر أن الإمام أبا عبيدة القاسم بن سلام قد اختار هذا التفسير، قال ابن القيم: "ولهذا قال ابن عباس: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ﴾ آدم ﴿ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ لذريته، وبيان هذا ما قاله مجاهد ﴿خَلَقْنَاكُمْ﴾ يعني آدم، و ﴿صَوَّرْنَاكُمْ﴾ في ظهر آدم، وإنما قال: ﴿خَلَقْنَاكُمْ﴾ بلفظ الجمع، وهو يريد آدم، كما تقول: ضربناكم، وإنما ضربت سيدهم، واختار أبو عبيد في هذه الآية قول مجاهد".⁷⁴

ومن أقوى الأدلة الداحضة لفكرة وجود الأرواح في عالم البرزخ حية عاقلة قبل الأبدان، هو عدم تذكرها لذلك العالم، وهذا بدهي مقارنة بما ثبت في الكتاب والسنة أن الأرواح تتذكر بعد الموت أعمالها في الدنيا، فالروح إذا وافاها الأجل وفارقت البدن تتذكر ما كانت عليه في الحياة الدنيا، قال ابن القيم: "فإنها لو كانت موجودة قبل البدن لكانت عالمة حية ناطقة عاقلة، فلمَّا تعلَّقت بالبدن سُلِيت ذلك كله، ثم حدث لها الشعور والعقل شيئاً فشيئاً، وهذا لو كان لكان من أعجب الأمور أن تكون الروح كاملة عاقلة ثم تعود ناقصة ضعيفة جاهلة، ثم تعود بعد ذلك إلى عقلها وقوتها، فأين في العقل والنقل والفطرة ما يدل على هذا؟ وقد قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 78]".⁷⁵

المطلب الثالث: مستقر الأرواح بعد الموت وقبل قيام الساعة

يرى ابن حزم أن أرواح العباد بعد الموت تكون في السماء الدنيا حيث رآها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج؛ فقد رأى أرواح أهل السعادة على يمين آدم عليه السلام وأرواح أهل الشقاء على يساره⁷⁶ ويقصد ابن حزم بهذا ما جاء في حديث المعراج الذي رواه أبو ذر رضي الله عنه وقد جاء فيه: "قال جبريل لخازن السماء: افتح، قال: من هذا؟ قال: هذا جبريل، قال: معك أحد؟ قال: معي محمد، قال: أرسل إليه؟ قال: نعم فافتح، فلما علونا إلى السماء إذا

⁷⁴ المرجع السابق: ج2، ص500.

⁷⁵ المرجع السابق: ج2، ص508.

⁷⁶ ابن حزم، الدرة فيما يجب اعتقاده، ص312.

رجل عن يمينه أسودة وعن يساره أسودة، فإذا نظر قبل يمينه ضحك، وإذا نظر قبل شماله بكى، فقال: مرحبا بالنبي الصالح والابن الصالح، قلت: من هذا يا جبريل؟ قال: هذا آدم، وهذه الأسودة عن يمينه وعن شماله نَسَمُ بنيه، فأهل اليمين منهم أهل الجنة، والأسودة التي عن شماله أهل النار".⁷⁷

ويرى ابن حزم أن أرواح الأنبياء والشهداء في الجنة، فقد قال في كتاب الفصل: "وأما أرواح الأنبياء عليهم السلام فهم الذين ذكر الله تعالى أنهم المقربون في جنات النعيم وأنهم غير أصحاب اليمين وكذلك أخبر عليه السلام أنه رآهم في السموات ليلة أسري به في سماء سماء، وكذلك الشهداء أيضا هم في الجنة لقول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ﴾ [البقرة: 154] وقال: ﴿عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: 169]، وهذا الرزق للأرواح بلا شك ولا يكون إلا في الجنة".⁷⁸

والملاحظ أن ابن حزم قد بحث هذه المسألة بحثا سطحيا جدا، لأنه قد ورد فيها أقوال كثيرة غير أن ابن حزم لم يذكرها ولم يناقشها ولم يذكر حتى سبب إعراضه عنها، رغم أن عددا من هذه الأقوال له مستند شرعي صحيح، وقد كان بحث ابن القيم لهذه المسألة في كتاب الروح أعمق وأثرى من كلام ابن حزم، إضافة إلى المناقشة والتحقيق والخلاصة التفصيلية التي وصل إليها في نهاية البحث، وقد ذكر ابن القيم قول ابن حزم أن الأرواح في السماء الأولى؛ أرواح المؤمنين عن يمين آدم وأرواح الكفار عن شماله كما رآهم النبي صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج، وصحح دليل هذا القول ومستنده، غير أنه أورد عليه سؤالا ثم أجاب عنه ببعض التقييدات حتى يتوافق هذا القول مع بقية أدلة الباب، فقال: "فإذا كانت أرواح أهل السعادة عن يمين آدم، وآدم في سماء الدنيا، وقد ثبت أن أرواح الشهداء في ظل العرش، والعرش فوق السماء السابعة، فكيف تكون عن يمينه؟ وكيف يراها النبي صلى الله عليه وسلم هناك في السماء الدنيا؟ فالجواب من وجوه:

⁷⁷ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الصلاة، باب: كيف فرضت الصلوات في الإسراء، حديث رقم: 342، ج1، ص135.

⁷⁸ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص345.

أحدها: أنه لا يمتنع كونها عن يمينه في جهة العلو، كما كانت أرواح الأشقياء عن يساره في جهة السفلى.

الثاني: أنه غير ممتنع أن تُعرض على النبي صلى الله عليه وسلم في سماء الدنيا، وإن كان مستقرها فوق ذلك.

الثالث: أنه لم يخبر أنه رأى أرواح السعداء جميعاً هناك، بل قال: فإذا عن يمينه أسودة، وعن يساره أسودة. ومعلوم قطعاً أنَّ روح إبراهيم وموسى فوق ذلك في السماء السادسة والسابعة وكذلك الرفيق الأعلى أرواحهم فوق ذلك، وأرواح السعداء بعضها أعلى من بعض بحسب منازلهم، كما أنَّ أرواح الأشقياء بعضها أسفل من بعض بحسب منازلهم. والله أعلم.⁷⁹ وأما أرجح الأقوال في مستقر الأرواح في الآخرة فهو أن الأرواح متفاوتة في عالم البرزخ تفاوتاً كبيراً، فمنها أرواح الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وهي في الملأ الأعلى في أعلى عليين، ومنها أرواح في حواصل طير تسرح في الجنة وتأوي إلى قناديل معلقة بالعرش وهي أرواح بعض الشهداء وليس كلهم، فمن الشهداء من تحبس أرواحهم على باب الجنة لدين أو غيره، ودليل ذلك حديث محمد بن عبد الله بن جحش: "أن رجلاً جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله: ما لي إن قتلت في سبيل الله؟ قال: الجنة، فلما ولى قال: إلا الدين، سارني به جبريل آنفاً".⁸⁰ وحديث سمرة بن جندب: "عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لبعض القوم: إن صاحبكم محتبس على باب الجنة في دين عليه".⁸¹

ومنهم من يكون محبوساً في قبره كحديث الذي غلَّ شملةً ثم استشهد فقال الناس: هنيئاً له الجنة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الشملة التي أصابها يوم خير من المغام، لم تصبها المقاسم، لتشتعل عليه ناراً".⁸² ومنهم من يكون مستقره أمام باب الجنة لحديث ابن عباس

⁷⁹ ابن القيم، كتاب الروح، ج1، ص328.

⁸⁰ أحمد بن حنبل، المسند، مسند الشاميين، حديث عبد الله بن جحش، حديث رقم: 17253، ج28، ص491.

⁸¹ المرجع السابق: مسند البصريين، حديث سمرة بن جندب عن النبي صلى الله عليه وسلم، حديث رقم: 20078، ج33، ص310.

⁸² البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المغازي، باب: غزوة خيبر، حديث رقم: 3993، ج4، ص1547.

رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الشهداء على بارق: نهر بباب الجنة، في قبة خضراء، يخرج عليهم رزقهم من الجنة بكرة وعشيا".⁸³

ومنها ما تكون أرواحا سفلية محبوسة في الأرض معذبة كما جاء في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: ⁸⁴ "أما الذي رأيته يشق شدة فكداب، يحدث بالكذبة، فتحمل عنه حتى تبلغ الآفاق، فيصنع به إلى يوم القيامة، والذي رأيته يشدخ رأسه، فرجل علمه الله القرآن، فنام عنه بالليل، ولم يعمل فيه بالنهار، يفعل به إلى يوم القيامة، والذي رأيته في الثقب فهم الزناة، والذي رأيته في النهر آكلوا الربا".⁸⁵

المبحث: السادس: حكم من مات من أطفال المشركين قبل البلوغ

يعد حكم من مات من أطفال المشركين في الآخرة من المسائل التي وقع فيها خلاف قوي بين علماء المسلمين، وذلك بسبب الاختلاف في أحاديث هذا الباب، حتى قال الشوكاني: "والحاصل أن مسألة أطفال الكفار باعتبار أمر الآخرة من المعارك الشديدة لاختلاف الأحاديث فيها ولها ذيول مطولة".⁸⁶

وقد انقسمت الأقوال في هذه المسألة على أربعة أقوال رئيسية، تدور حولها جميع الأقوال وتعود إليها:

القول الأول: أنهم في النار.

القول الثاني: أنهم في الجنة وهو قول ابن حزم.

القول الثالث: التوقف في أمرهم.

القول الرابع: أنهم يمتحنون في أرض المحشر.

⁸³ أحمد بن حنبل، المسند، مسند بني هاشم، مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، حديث رقم: 2390، ج4، ص220.

⁸⁴ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التعبير، باب: تعبير الرؤيا بعد صلاة الصبح، حديث رقم: 6640، ج6، ص2583.

⁸⁵ انظر: ابن القيم، كتاب الروح، ج1، ص245-248.

⁸⁶ الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق، (السعودية: دار ابن الجوزي، ط1، 1427هـ)، ج13، ص536.

القول الأول: أن أطفال المشركين الذين ماتوا قبل البلوغ في النار: نسب ابن حزم هذا القول إلى الأزارقة من الخوارج،⁸⁷ وهو قول ابن بطة العُكْبَرِي والقاضي أبي يعلى الحنبلي⁸⁸ وقال ابن القيم: "وهذا قول جماعة من المتكلمين وأهل التفسير، وأحد الوجهين لأصحاب أحمد".⁸⁹ وذكر ابن حزم أدلة الأزارقة وهي كالتالي:

الدليل الأول: استدلووا بقوله تعالى: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾ 26 ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: 26-27].

الدليل الثاني: حديث خديجة بنت خويلد، قالت: "سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم، قلت: بأبي أين أطفالي منك؟ قال: في الجنة، قالت: وسألته أين أطفالي من أزواجي المشركين؟ قال: في النار، قلت: بغير عمل؟ قال: الله أعلم بما كانوا عاملين".⁹⁰

الدليل الثالث: حديث سلمة بن يزيد الجعفي، قال: "انطلقت أنا وأخي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: قلنا: يا رسول الله، إن أمنا مليكة كانت تصل الرحم وتقري الضيف وتفعل وتفعل، هلكت في الجاهلية فهل ذلك نافعها شيئاً؟ قال: لا، قال: قلنا: فإنها كانت وأدت أختنا لنا في الجاهلية، فهل ذلك نافعها شيئاً؟ قال: الوائدة والموءودة في النار، إلا أن تدرك الوائدة الإسلام، فيعفو الله عنها".⁹¹

الدليل الرابع: قالوا: يلزم من الحكم لأطفال المشركين بالإيمان والجنة وجوب الصلاة عليهم ودفنهم في مقابر المسلمين، ومنعهم من الالتزام بدين آبائهم إذا بلغوا سن التكليف لأن هذا يعدّ ردة، ويجب توريثهم من أقاربهم المسلمين.⁹²

⁸⁷ انظر: ابن حزم، **الفصل في الملل والنحل**، ج 3، ص 346.

⁸⁸ سليمان بن محمد الديخي، **أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين**، (السعودية: مكتبة دار البيان الحديثة، ط 1، 1422هـ)، ص 523.

⁸⁹ ابن القيم، **طريق المجرتين وباب السعادت**، ج 2، ص 846.

⁹⁰ أبو يعلى الموصلي، أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي الموصلي، **مسند أبي يعلى الموصلي**، تحقيق: حسين سليم أسد، (دمشق: دار المأمون، ط 1، 1404هـ)، حديث خديجة بنت خويلد رضي الله عنها، حديث رقم: 7077، ج 12، ص 504.

⁹¹ أحمد بن حنبل، **المسند**، مسند المكيين، حديث سلمة بن يزيد الجعفي، حديث رقم: 15923، ج 25، ص 268.

⁹² انظر: ابن حزم، **الفصل في الملل والنحل**، ج 3، ص 346-347.

وردّ ابن حزم على كل هذه الأدلة، فقال بأن نوحاً لم يدع على قومه وأولادهم إلا بعد أن أبلغه الله تبارك وتعالى بعلمه للغيب أنه لن يؤمن من قومه أحد مستقبلاً إلا من آمن معه من قبل فقط، قال تعالى: ﴿وَأَوْحِي إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ﴾ [هود:36]، فأيقن نوح عليه السلام أن كل من ولد لهم وكل من سيولد لهم سيكون كفاراً فدعا عليهم، وإنما قصد نوح عليه السلام كفار وقته الذين كانوا على الأرض في زمانه فقط، والدليل أنه قد ولد من بعد قوم نوح أقوام مؤمنون كصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد ولدوا من آباء مشركين، وروى الأسود بن سريع عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ⁹³ "أوليس خياركم أولاد المشركين". ⁹⁴

وأما حديث خديجة رضي الله عنها فقد ضعفه ابن حزم، في حين أنه حمل حديث: "الوائدة والموءودة في النار" على أن الموءودة كانت بالغة مكلفة وقد وئدت وهي تدين بدين المشركين، وأما قولهم يجب توريثهم من أقاربهم المسلمين، والصلاة عليهم ودفنهم بمقابر المسلمين، فأجاب ابن حزم بأن هذه أحكام دنيوية توقيفية يجب علينا الالتزام بما ورد فيها من الشرع. ⁹⁵

القول الثاني: أن أطفال المشركين الذين ماتوا قبل البلوغ في الجنة: وقد قال بهذا القول: ابن حزم (ت: 456هـ)، والبخاري (ت: 256هـ)، وابن الجوزي (ت: 597هـ)، والنووي (ت: 676هـ)، وأبو عبد الله القرطبي (ت: 671هـ)، وتقي الدين السبكي (ت: 756هـ)، وشمس الدين السخاوي (ت: 902هـ)، وطائفة من المفسرين والمتكلمين ⁹⁶، ونذكر فيما يلي أدلة ابن حزم التي أوردها نصرة لهذا القول.

1: استدل ابن حزم بقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [الروم:30]، وقوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ [البقرة:138]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ

⁹³ أحمد بن حنبل، المسند، مسند المكيين، حديث الأسود بن سريع، حديث رقم: 15589، ج24، ص356.

⁹⁴ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص348.

⁹⁵ المرجع السابق: ج3، ص348-352.

⁹⁶ انظر: سليمان بن محمد الديخي، أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين، ص519.

بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ [الأعراف: 172].

2: واستدل بحديث أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء".⁹⁷

3: واستدل بحديث عياض بن حمار المجاشعي: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذات يوم في خطبته: ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا، كل مال نخلته عبدا حلال، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم".⁹⁸

4: واستدل بحديث الرؤيا الطويل الذي رأي فيه النبي صلى الله عليه وسلم نبيه إبراهيم صلى الله عليه وسلم وحوله كثير من الولدان، وأخبر بأنهم من مات من أولاد بني آدم قبل البلوغ، والحديث رواه البخاري: عن سمرة بن جندب رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "وأما الرجل الطويل الذي في الروضة فإنه إبراهيم صلى الله عليه وسلم، وأما الولدان الذين حوله فكل مولود مات على الفطرة، قال: فقال بعض المسلمين: يا رسول الله، وأولاد المشركين؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وأولاد المشركين".⁹⁹

القول الثالث: التوقف في حكم أطفال المشركين الذين ماتوا قبل البلوغ: وقد ذهب

إلى هذا القول جمع من أهل العلم منهم حماد بن سلمة، وحماد بن زيد، وإسحاق بن راهويه،

⁹⁷ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجنائز، باب: إذا أسلم الصبي فمات، هل يصل عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام، حديث رقم: 1293، ج1، ص456.

⁹⁸ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، حديث رقم: 2865، ج4، ص2197.

⁹⁹ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التعبير، باب: تعبير الرؤيا بعد صلاة الصبح، حديث رقم: 6640، ج6، ص2583.

وعبد الله بن المبارك، وأكثر أصحاب مالك، وهو اختيار أبو محمد البغوي وأبو بكر الأثرم ومال إليه الشوكاني¹⁰⁰ واستدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

1: حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن

أولاد المشركين، فقال: "الله إذ خلقهم أعلم بما كانوا عاملين".¹⁰¹

2: حديث عائشة رضي الله عنها قالت: "دعي رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى جنازة

صبي من الأنصار فقلت: يا رسول الله طوبى لهذا عصفور من عصافير الجنة لم

يعمل السوء ولم يدركه، قال: أو غير ذلك يا عائشة، إن الله خلق للجنة أهلاً،

خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم، وخلق للنار أهلاً، خلقهم لها وهم في أصلاب

آبائهم".¹⁰²

ولم ير ابن حزم الاحتجاج بهذه الأحاديث زاعماً أن النبي صلى الله عليه وسلم قد قال

هذا قبل أن يوحى إليه أنهم في الجنة، قال ابن حزم: "وهذان الخبران لا حجة لهما في شيء

منهما، إنما قالهما رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يوحى إليه أنهم في الجنة".¹⁰³

القول الرابع: أنهم يمتحنون في أرض المحشر: وذهب أصحاب هذا القول إلى ما ورد

في بعض أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم أن من مات من الأطفال يمتحنون في عرصات

يوم القيامة، فيرسل لهم رسول يأمرهم بدخول النار فمن أطاعه كانت النار عليه برداً وسلاماً

ويكون من الفائزين بالجنة، ومن عصاه هلك ودخل النار مرغماً معذباً، وبناء على هذا الابتلاء

وهذا العمل يكون بعضهم في الجنة وبعضهم في النار، وبناء على ذلك فلا يحكم لواحد بعينه

منهم بالجنة أو بالنار، ويقال فيهم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: الله أعلم بما كانوا عاملين.

وذهب إلى هذا القول الإمام أبو الحسن الأشعري، والبيهقي، وابن تيمية، وابن القيم،

وابن كثير، قال ابن تيمية: "والصواب أن يقال: الله أعلم بما كانوا عاملين، ولا نحكم لمعين منهم

¹⁰⁰ انظر: سليمان بن محمد الديخي، أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين، ص 526.

¹⁰¹ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجنائز، باب: ما قيل في أولاد المشركين، حديث رقم: 1317، ج 1، ص 465.

¹⁰² مسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال

المسلمين، حديث رقم: 2662، ج 4، ص 2050.

¹⁰³ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج 3، ص 353.

بجنة ولا نار، وقد جاء في عدة أحاديث أنهم يوم القيامة في عرصات القيامة يؤمرون وينهون، فمن أطاق دخل الجنة، ومن عصى دخل النار، وهذا هو الذي ذكره أبو الحسن الأشعري عن أهل السنة والجماعة".¹⁰⁴ وقال ابن القيم: "وهذا أعدل الأقوال وبه يجتمع شمل الأدلة وتتفق الأحاديث في هذا الباب، وعلى هذا فيكون بعضهم في الجنة كما في حديث سمرة، وبعضهم في النار كما دل عليه حديث عائشة، وجواب النبي صلى الله عليه وسلم يدل على هذا فإنه قال: الله أعلم بما كانوا عاملين إذ خلقهم، ومعلوم أن الله لا يعذبهم بعلمه ما لم يقع معلومه، فهو إنما يعذب من يستحق العذاب على معلومه وهو متعلق علمه السابق فيه لا على علمه المجرد، وهذا العلم يظهر معلومه في الدار الآخرة".¹⁰⁵ وقال الشنقيطي: "ولا وجه للجمع بين الأدلة إلا هذا القول: بالعدل والامتحان، فمن دخل النار فهو الذي لم يمتثل ما أمر به عند ذلك الامتحان، ويتفق بذلك جمع الأدلة، والعلم عند الله تعالى".¹⁰⁶

والغريب من ابن حزم أنه لم يقبل هذا القول وكانت حجته أن حديث امتحان بعض الناس في عرصات يوم القيامة لم يرد فيه امتحان من مات دون سن البلوغ، قال ابن حزم: "وأما من قال أنهم توقد لهم نار فباطل لأن الأثر الذي فيه هذه القصة إنما جاء في المجانين وفيمن لم يبلغه ذكر الإسلام من البالغين".¹⁰⁷

ووجه الغرابة في كلام ابن حزم هذا أن هناك أكثر من رواية قد ورد فيها ذكر امتحان من مات صغيراً قبل أن يبلغ وهي أحاديث قابلة للتحسين بالشواهد والمتابعات ويعضد بعضها بعضها في المعنى، ومن تلك الروايات:

1: حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

يؤتى بأربعة يوم القيامة: بالمولود والمعتوه ومن مات في الفترة وبالشيخ الفاني،

كلهم يتكلم بحجته فيقول الله تبارك وتعالى لعنق من جهنم - أحسبه قال - ابرزي،

¹⁰⁴ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، ص303.

¹⁰⁵ ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزُّرعي الدمشقي، تهذيب سنن أبي داود، تحقيق: نبيل بن نصار السندي، (السعودية: دار عطاءات العلم، ط2، 2019م)، ج3، ص221.

¹⁰⁶ الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (السعودية: دار عطاءات العلم، ط5، 2019م)، ج3، ص573.

¹⁰⁷ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص354.

فيقول لهم: إني كنت أبعث إلى عبادي رسلا من أنفسهم، فإني رسول نفسي إليكم، ادخلوا هذه، فيقول من كتب عليه الشقاء: يا رب أندخلناها ومنها كنا نفرق؟ ومن كتب له السعادة فيمضي فيقتحم فيها مسرعا، قال: فيقول الله: قد عصيتموني وأنتم لرسلي أشد تكذيبا ومعصية، قال: فيدخل هؤلاء الجنة وهؤلاء النار".¹⁰⁸

2: حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يؤتى يوم القيامة بالممسوح عقلا، وبالهالك في الفترة وبالهالك صغيرا، فيقول المسوح عقلا: يا رب لو آتيتني عقلا ما كان من آتيته عقلا بأسعد بعقله مني، ويقول الهالك صغيرا: يا رب لو آتيتني عمرا ما كان من آتيته عمرا بأسعد من عمره مني، ويقول الهالك في الفترة: يا رب لو جاءني منك رسول ما كان بشر أتاها منك عهد بأسعد بعهدك مني، فيقول الرب تعالى: فإني آمركم بأمر أفتطيعوني؟ فيقولون: نعم وعزتك يا رب، فيقول: اذهبوا فادخلوا جهنم، ولو دخلوها لم تضرهم شيئا، فيخرج عليهم فرائض من النار يظنون أنها قد أهلكت ما خلق الله من شيء، ثم يأمرهم الثانية فيرجعون كذلك، فيقول الرب عز وجل: خلقتكم بعلمي وإلى علمي تصيرون فتأخذهم النار".¹⁰⁹

3: حديث أبي سعيد رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يؤتى بالهالك في الفترة والمعتوه والمولود، فيقول الهالك في الفترة: لم يأتني كتاب ولا رسول، ويقول المعتوه: أي رب لم تجعل لي عقلا أعقل به خيرا ولا شرا، ويقول المولود: لم أدرك العمل، قال: فترفع لهم نار فيقال لهم: ردوها، أو قال: ادخلوها، فيدخلها من كان في علم الله سعيدا إن لو أدرك العمل، قال: ويمسك عنها من كان في

¹⁰⁸ أبو يعلى الموصلي، مسند أبي يعلى الموصلي، مسند أنس بن مالك، أبو عمران الجوني عن أنس، حديث رقم: 4224، ج7، ص225.

¹⁰⁹ الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط2، دت)، باب الميم، أبو إدريس الخولاني عائد الله بن عبد الله عن معاذ بن جبل، حديث رقم: 158، ج20، ص83.

علم الله شقيا إن لو أدرك العمل، فيقول تبارك وتعالى: إياي عصيتم فكيف برسلي بالغيب".¹¹⁰

وأما عن حجية مجموع هذه الأحاديث فقد قال عنها ابن تيمية: "وقد جاءت بذلك عدة آثار مرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة والتابعين بأنه في الآخرة يمتحن أطفال المشركين وغيرهم ممن لم تبلغه الرسالة في الدنيا".¹¹¹ وقال أيضا: "وقد روي به آثار متعددة عن النبي صلى الله عليه وسلم حسان يصدق بعضها بعضا".¹¹² وقال ابن القيم: "فهذه الأحاديث يشد بعضها بعضا وتشهد لها أصول الشرع وقواعده، والقول بمضمونها هو مذهب السلف والسنة".¹¹³ وقال ابن كثير: "أحاديث هذا الباب منها ما هو صحيح كما قد نص على ذلك كثير من أئمة العلماء، ومنها ما هو حسن ومنها ما هو ضعيف يتقوى بالصحيح والحسن، وإذا كانت أحاديث الباب الواحد متصلة متعاضدة على هذا النمط، أفادت الحجة عند الناظر فيها".¹¹⁴

ومن الأدلة كذلك أن من هؤلاء الأطفال من يكون منهم من أهل النار حديث أبي بن كعب رضي الله عنه قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الغلام الذي قتله الخضر طبع كافرا، ولو عاش لأرهق أبويه طغيانا وكفرا".¹¹⁵

المبحث السابع: فناء النار

عقد ابن حزم في آخر مبحث الأسماء والأحكام بابا تكلم فيه عن دوام الجنة والنار وبقائهما ونفى عنهما الفناء مطلقا، فذكر في البداية ثلاثة أقوال شاذة ورد عليها وهي قول الجهم بن

¹¹⁰ البزار، مسند البحر الزخار، مسند أبي حمزة أنس بن مالك، حديث رقم: 7594، ج14، ص104.

¹¹¹ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط2، 1991م)، ج8، ص401.

¹¹² المرجع السابق: ج8، ص437.

¹¹³ ابن القيم، طريق المهجرتين، ص399.

¹¹⁴ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج5، ص58.

¹¹⁵ مسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب: معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، حديث رقم: 2661، ج4، ص2050.

صفوان وقول أبي الهذيل العلاف وقول بعض الروافض، أما الجهم بن صفوان فقد قال أن الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلهما، وأما أبو الهذيل العلاف فقال أن الجنة والنار لا تفنيان ولا يفنى أهلهما وإنما تفنى حركاتهم ويقيمون كالجماد لا يتحركون وهم في ذلك أحياء يتلذذون أو يعذبون، وأما بعض الرافضة فقد قالوا أن أهل الجنة وأهل النار يخرجون منهما إلى حيث شاء الله. وهذه أقوال غاية في الشذوذ والتهافت يكفي نقلها وشرحها لظهور بطلانها ومخالفتها لجمهور أهل الإسلام، وقد رد ابن حزم على هذه الأقوال وفندها ولكنه في نهاية رده ذكر ما ورد في نسبة القول بفناء النار لعمر بن العاص وعمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم، واكتفى بسرد أسانيد تلك الروايات وتضعيفها، مشيراً إلى أنها إضافة إلى ضعفها فهي مخالفة لنصوص القرآن فقال: "نبهنا على هذه الأخبار لئلا يموهوا بها على جاهل".¹¹⁶ وإن الناظر في كلام ابن حزم يجد أنه اختصر الكلام على هذه المسألة وكان طرحه لها في غاية الاقتضاب.

المطلب الأول: أصل مسألة القول بفناء النار

الغالب على كثير من الناس الفهم السطحي لهذه المسألة وهو اعتقاد أن أصل هذه المسألة مبني على بعض الآثار الواردة عن بعض الصحابة رضي الله عنهم في فناء النار، وفي الحقيقة هذا ليس صحيحاً فإن هذه الآثار إنما استدل بها من مال إلى هذا القول استئناساً وليس ابتداءً، وإنما أصل المسألة بحثان في غاية العمق والدقة.

الأصل الأول: هو مبحث كمال حكمة الله البالغة في أفعاله وتدبيره لخلقه تبارك وتعالى والتي تتعارض مع تأييد عذاب بعض عباده إلى ما لا نهاية.

والأصل الثاني: هو مبحث صفة كمال رحمة الله تبارك وتعالى، تلك الصفة الذاتية الأزلية والأبدية التي تغلب غضبه تبارك وتعالى.

وبعد شرحنا لهذين الأصلين سنتكلم بإذن الله تبارك وتعالى عن ثبوت الخلاف في هذه المسألة وأن القول بدوام النار وفنائها قولان عند أهل السنة، ثم نذكر بعد ذلك الأدلة القرآنية الداعمة للقول بفناء النار، والفرق بين فناء النار والخروج من النار، ومعنى الخلود في النار، وطريقة الجمع

¹¹⁶ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج3، ص369.

بين الأدلة والتوفيق بينها، ثم نورد بعد ذلك الآثار المنقولة عن الصحابة في فناء النار وتكلم على أسانيدها وما صح منها وما لم يصح إن شاء الله.

الأصل الأول الذي بُني عليه القول بفناء النار: حكمة الله البالغة في جميع أفعاله وتديبره لخلقه: يرى ابن القيم أن أصل الكلام في مسألة فناء النار مبني على الكلام في أفعال الله تبارك وتعالى، فيرى طائفة من أهل العلم أن أفعاله تبارك وتعالى كلها مبنية على الخير والحكمة البالغة، فحتى الآلام والأمراض والعقوبات والحدود والتعازير كلها حكمة وفضل، ودائما ما يكون من وراءها خير عظيم، يقول ابن القيم: "وإذا كانت الآلام أسبابا للذات أعظم منها وأدوم؛ كان العقل يقضي باحتمالها، وكثيرا ما تكون الآلام أسبابا لصحة لولا تلك الآلام لفاتت، وهذا شأن أكثر أمراض الأبدان، فهذه الحمى فيها من المنافع للأبدان ما لا يعلمه إلا الله، ... وأما انتفاع القلب والروح بالآلام والأمراض فأمر لا يحس به إلا من فيه حياة، فصحة القلوب والأرواح موقوفة على آلام الأبدان ومشاقها، وقد أحصيت فوائد الأمراض فزادت على مائة فائدة، وقد حجب الله سبحانه أعظم اللذات بأنواع المكاره، وجعلها جسرا موصلا إليها، كما حجب أعظم الآلام بالشهوات واللذات، وجعلها جسرا موصلا إليها".¹¹⁷ ويقول أيضا: "ولما كانت الآلام كالأدوية للأرواح والأبدان كانت كمالا للحيوان، خصوصا لنوع الإنسان؛ فإن فطره وبارئه إنما أمرضه ليشفيه، وإنما ابتلاه ليعافيه، وإنما أماته ليحييه، فهو سبحانه يسوق الحيوان والإنسان في مراتب الكمال طورا بعد طور إلى آخر كماله بأسباب لا بد له منها، وكماله موقوف على تلك الأسباب".¹¹⁸

ولكن ابن القيم يسأل بعد ذلك سؤالا عميقا وصعبا متعلقا بالخلود الأبدي للكفار والمشركين في النار، فيقول: فإن قيل: فأى لذة وأي خير ينشأ من العذاب الشديد الدائم الذي لا ينقطع ولا يفتر عن أهله، بل أهله فيه أبد الآباد، ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: 56]، ﴿لَا يُقْضَى عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا﴾ [فاطر: 36]، ولا يخفف عنهم طرفة

¹¹⁷ ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق: زاهر بن سالم بلفقيه، (الرياض: دار عطاءات العلم، ط2، 2019م)، ج2، ص284.

¹¹⁸ المرجع السابق: ج2، ص287.

عين؟ قيل: لَعَمْرُ اللَّهِ هذا سؤال يُقلِّل الجبال، فضلا عن قلوب الرجال".¹¹⁹ ثم ذكر ابن القيم بعد ذلك أن بسبب هذا السؤال العظيم انقسم الناس إلى خمسة فرق:

الفرقة الأولى: فرقة نفت الحكمة والتعليل عن أفعال الله تبارك وتعالى: قالوا إن أفعاله

تعالى لا تتعلق بالحكمة والغايات والمقاصد، وإنما أفعاله تكون لمجرد الإرادة المحضة فقط لا لعلّة أو مقصد أو غاية أو غرض، قال ابن القيم: "وعن هذا السؤال أنكر من أنكر من المقرين بالمعاد حكمة العزيز الحكيم، ورُدَّ الأمر إلى مشيئة محضة لا سبب لها ولا غاية، وجوّز على الله أن يعذب أهل طاعته وأوليائه، وينزلهم إلى أسفل الجحيم، وينعم أعداءه المشركين به، ويرفعهم إلى أعلى جنات النعيم أبد الآباد، وأن يدخل النار من يشاء بغير سبب ولا عمل أصلا، وأن يفاوت بين أهلها مع تساويهم في الأعمال، ويسوي بينهم في العذاب مع تفاوتهم في الأعمال، وأن يعذب الرجل بذنب غيره، وأن يبطل حسناته كلها فلا يثيبه بها، أو يثيب بها غيره، كل ذلك جائز عليه، لا نعلم أنه لا يفعله إلا بخبر صادق؛ إذ نسبة ذلك وضده إليه على حد سواء، وقالوا: ولا مخلص عن هذا السؤال إلا بهذا الأصل".¹²⁰

الفرقة الثانية: أثبتت الحكمة والتعليل غير أنها أوجبت على الله تخليد أهل المعاصي

في النار: وهذه الفرقة نفرت من القول الأول فأثبتت الحكمة والتعليل في أفعال الله تبارك وتعالى، ولكنها وقعت في قول شنيع منكر، وهو أنهم أوجبوا على الله تبارك وتعالى أن يعذب أهل الكبائر وأن لا يسامحهم، بل ويجعلهم من المخلدين في نار جهنم مثلهم مثل الكفرة والمشركين، قال ابن القيم: "وقابلهم مثبتو الأسباب والحكم من القدريّة، وزعموا أنهم يتخلصون من قبيح هذا القول بما أثبتوه من الحكمة والتعليل، ولكن وقعوا في نظيره أو ما هو شر منه، حيث أوجبوا على الله سبحانه تخليد من أفنى عمره في طاعته، ثم ارتكب كبيرة واحدة ومات مصرا عليها في النار مع أعدائه الكفار أبد الآباد، ولم يرقبوا له طاعة، ولم يرفعوا له إسلاما".¹²¹

الفرقة الثالثة: أثبتت الحكمة والتعليل غير أنها نفت العذاب في الآخرة: وهذه الفرقة

ادعت أن ما ورد من نصوص الوعيد والعذاب الأخروي ليس حقيقيا وإنما هو مجرد تخويف

¹¹⁹ المرجع السابق: ج2، ص289.

¹²⁰ المرجع السابق: ج2، ص289.

¹²¹ المرجع السابق: ج2، ص290.

وتخييل تُزجر به النفوس الجاحمة البهيمية، وهذا كلام في غاية الخطل والجرأة المذمومة وهو تحريف للمعاني المحكمة المتفق عليها من كلام الله تبارك وتعالى، قال ابن القيم: "ولما ظن غيرهم من أهل النظر والبحث أن هذا هو المعاد الذي أخبر به الرسل، وعلموا أن هذا مناف للحكمة والرحمة والعدل والمصلحة قالوا: إن ذلك تخويف وتخيل لا حقيقة له، يَزْعُ النفوس السبعية والبهيمية عن عدوانها وشهواتها، فتقوم بذلك مصلحة الوجود".¹²²

الفرقة الرابعة: نفت وجود عباد معذنين أصلا وقالت بوحدة الوجود: هذه الفرقة

ذهبت إلى القول بوحدة الوجود والقول بأن الخالق والمخلوق شيء واحد، وبذلك تتخلص من اثبات مخلوقات تتعذب وتتألم أساسا، قال ابن القيم: "ثم جاءت طائفة أخرى فطووا بساط الخلق والأمر جملة، وقالوا: كل هذا محال وتلبس، وما ثم وجودان، بل الوجود كله واحد، ليس هناك خالق ومخلوق، ورب ومربوب، وطاعة ومعصية، وما الأمر إلا نسق واحد، والتفريق من أحكام الوهم والخيال، فالسموات والأرض، والدنيا والآخرة، والأزل والأبد، والحسن والقبيح كله شيء واحد، وهو من عين واحدة، ثم استدركوا فقالوا: لا بل هو العين الواحدة".¹²³

الفرقة الخامسة: الفرقة التي أثبتت الحكمة والتعليل ولم تنكر القول بفناء النار:

أصحاب هذا الرأي قالوا إن حكمة الله البالغة، ورحمته التي وسعت كل شيء، وكمال عفوه وغناه المطلق، يحيل أن يُبقى هؤلاء العباد في عذاب أبدي لا ينتهي، ويكون في ملكه تعالى عبادا له يعذبهم في جهنم إلى أبد الآبدين، وهو الإله الحق الموصوف بأنه أرحم الراحمين، قال ابن القيم: "هذا سر المسألة، ومن يذهب إلى هذا التقدير الثاني فإنه يقول: العقل لا يدل على امتناع ذلك، أو ليس فيه ما يحيله، ونقول: بل قد دل العقل والنقل والفطرة على أن الرب تعالى حكيم رحيم، والحكمة والرحمة تأبى بقاء هذه النفوس في العذاب سرمدا أبد الآباد، بحيث يدوم عذابها بدوام الله، فهذا ليس في الحكمة والرحمة".¹²⁴

¹²² المرجع السابق: ج2، ص290.

¹²³ المرجع السابق: ج2، ص291.

¹²⁴ المرجع السابق: ج2، ص295.

ومن عجائب القسمة العقلية التي ذكرها ابن القيم في المصلحة من عقوبة الكفار عقاباً أبدياً فقال: "العقوبة الدائمة إما أن تكون مصلحة للمعاقب، أو للمعاقب، أو لهما، أو لغيرهما، أو لا مصلحة فيها البتة والأقسام كلها باطلة".¹²⁵

الأصل الثاني الذي بُني عليه القول بفناء النار: ما يلزم من غلبة رحمة الله لغضبه تعالى: هذا هو الأصل الثاني الذي بُني عليه القول بفناء النار، ومستنده ما ثبت بأن الرحمة صفة من صفات الله الذاتية ومن آثارها جنته تبارك وتعالى، والنار أثر من آثار غضبه وقد صح في الحديث أن رحمته تغلب غضبه بمعنى أن الرحمة تمنع بقاء الغضب وأثره الذي هو عذاب النار، قال ابن القيم: "أن الجنة من موجب رحمته ورضاه، والنار من غضبه وسخطه، ورحمته سبحانه تغلب غضبه وتسبقه، كما في الصحيح من حديث أبي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: لما خلق الله الخلق كتب في كتاب فهو عنده موضوع على العرش إنَّ رحمتي تغلب غضبي"¹²⁶ وإذا كان رضاه قد سبق غضبه، وهو يغلبه، كان التسوية بين ما هو من موجب رضاه، وما هو من موجب غضبه ممتنعاً".¹²⁷

ومن المعلوم أن عدد أهل النار أكثر بكثير من عدد أهل الجنة وقد ورد في الحديث أن من كل ألف يدخل الجنة واحد فقط، فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "يقول الله تعالى: يا آدم، فيقول: لبيك وسعديك، والخير في يديك، فيقول: أخرج بعث النار، قال: وما بعث النار؟ قال: من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين، فعنده يشيب الصغير، وتضع كل ذات حمل حملها، وترى الناس سكارى وما هم بسكارى، ولكن عذاب الله شديد، قالوا: يا رسول الله، وأينا ذلك الواحد؟ قال: أبشروا، فإن منكم رجلاً ومن يأجوج ومأجوج ألفاً".¹²⁸ وبناء على هذا فلو استمر عذاب الله تبارك وتعالى لأهل النار

¹²⁵ ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزُّرعي الدمشقي، مختصر الصواعق المرسلة، تحقيق: سيد إبراهيم، (القاهرة: دار الحديث، ط1، 2001م)، ص264.

¹²⁶ مسلم، صحيح مسلم، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى، وأنها سبقت غضبه، حديث رقم: 2751، ج4، ص2107.

¹²⁷ ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزُّرعي الدمشقي، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، تحقيق: زائد بن أحمد النشيري، (الرياض: دار عطاءات العلم، ط4، 2019م)، ج2، ص755.

¹²⁸ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأنبياء، باب: قصة يأجوج ومأجوج، حديث رقم: 3170، ج3، ص1221.

إلى أبد الآبدين فسيكون عدد المعذبين أكبر من المنعمين وبهذا يغلب غضبه رحمته وهذا يخالف ما ثبت أن الرحمة تسبق وتغلب، قال ابن القيم: "إن الجنة من مقتضى رحمته، والنار من مقتضى غضبه، وإن الذين يدخلون النار أضعاف أضعاف الذين يدخلون الجنة، فلو دام عذاب هؤلاء كدوام نعيم هؤلاء لغلب غضبه رحمته، فكان الغضب هو الغالب السابق، وهذا ممتنع".¹²⁹

المطلب الثاني: القول بدوام النار وفنائها قولان عند أهل السنة

قد يظن البعض أن القول بفناء النار هو قول شاذ مخالف للإجماع على بقاء النار ودوامها، وقد ذكر ابن تيمية أنه لا يثبت في هذه المسألة إجماع فقال: "والذين قطعوا بدوام النار، لهم أربع طرق، أحدها: ظن الإجماع فإن كثيرا من الناس يعتقد أن هذا مجمع عليه، ولا خلاف فيه بين السلف، وإن كان فيه خلاف حادث، فهو من أقوال أهل البدع... (ثم قال:): فأما الإجماع فهو أولا: غير معلوم، فإن هذه المسائل لا يقطع فيها بإجماع، نعم قد يظن فيها الإجماع وذلك قبل أن يعرف النزاع، وقد عُرف النزاع قديماً وحديثاً، بل إلى الساعة لم أعلم أحداً من الصحابة قال إنها لا تفتى، وإنما المنقول عنهم ضد ذلك ولكن التابعين نقل عنهم هذا وهذا".¹³⁰

وقد ذكر ابن أبي العز الحنفي الأقوال في المسألة ثم ذكر قولي أهل السنة وأقر وقوع الخلاف فقال: "وما عدا هذين القولين الأخيرين ظاهر البطلان وهذان القولان لأهل السنة ينظر في دليلهما".¹³¹

المطلب الثالث: الأدلة القرآنية على فناء النار

إن أول الأدلة الداعمة للأصلين الذين بنيت عليهما هذه المسألة وهما الحكمة والرحمة واللذان ذكرناهما آنفا هو ورود ثلاث آيات في كتاب الله تعالى يفهم منهما عدم تأييد عذاب أهل النار:

¹²⁹ ابن القيم، شفاء العليل، ج2، ص284.

¹³⁰ ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، الرد على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك، تحقيق: محمد بن عبد الله السمهري، (السعودية: دار بلنسية، ط1، 1995م)، ص71.

¹³¹ ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ج2، ص626.

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُخْشَرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: 128]، وهذه الآية خطاب للكفار من الإنس والجن وقد ورد فيها وعيد معلق بالمشيئة.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ هُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ 106 ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107] وهذه الآية كذلك ورد فيها استثناء ووعيد معلق بالمشيئة.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿لَا يَبْنِيَنَّ فِيهَا أَهْقَابًا﴾ [النبا: 23]، وهذه الآية ورد فيها حصر مقدار مكوث أهل النار فيها، وهو عدد محصور محدود من الأحقاب فليس مكوثهم فيها إلى أبد الآبدين، وقد اختلف في مقدار الحقب كم هو، فقيل الحقب ثمانون سنة، كل يوم مقداره ألف سنة وقيل غير ذلك، وعلى كل حال فإنه مهما طالَّت هذه الأحقاب فإنها محدودة لها نهاية، قال ابن تيمية: "إن النار قيدها بقوله: ﴿لَا يَبْنِيَنَّ فِيهَا أَهْقَابًا﴾ [النبا: 23]، وقوله: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: 128]، وقوله: ﴿مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، فهذه ثلاث آيات تقتضي قضية مؤقتة، أو معلقة على شرط".¹³²

المطلب الرابع: الآثار الواردة في فناء النار، قيمتها العلمية وما صح منها، والفرق بين القول بفناء النار والقول بخروج الكافرين من النار

أولاً: القيمة العلمية للآثار التي رويت في فناء النار: ورد في فناء النار مجموعة من الآثار عن جمع من الصحابة، وإن كان غالب هذه الآثار لا يثبت، إلا أن من استدل بها إنما أوردها استئناساً، للدلالة على أن القول بفناء النار كان قولاً متداولاً عند المتقدمين من أهل العلم، يرويها أهل الرواية والأسانيد والآثار وينسبونها إلى الصحابة الكرام ولا يعدون ذلك قولاً معارضاً لكتاب الله ولا خارقاً للإجماع، ولا يعدونه بدعة شنيعة وضلالة في الدين، وإن كان جمهورهم

¹³² ابن تيمية، الرد على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك، ص 80.

يميلون إلى القول بدوام النار وعدم فنائها، ولكن ما علمنا أن أحد من الناس حُكِمَ عليه بالبدعة أو الضلال بسبب قوله بفناء النار عند المتقدمين، أو توقفه في هاته المسألة، أو روايته لهذه الآثار عن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

قال ابن تيمية: "وقد نقل هذا القول عن عمر، وابن مسعود، وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري وغيرهم، وقد روى عبد بن حميد وهو من أجل علماء الحديث في تفسيره المشهور، قال: أنا سليمان بن حرب، أنا حماد بن سلمة، عن ثابت، عن الحسن البصري، قال: قال عمر: لو لبث أهل النار في النار كقدر رمل عاج، لكان لهم على ذلك يوم يخرجون فيه، وقال: أنبأنا حجاج بن منهال، عن حماد بن سلمة، عن حميد، عن الحسن، أن عمر بن الخطاب قال: لو لبث أهل النار في النار عدد رمل عاج، لكان لهم يوم يخرجون فيه، ذكر ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَبْتَئِنَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾. وهذا يبين أن مثل هذا الشيخ الكبير¹³³ من علماء الحديث والسنة، يروي عن مثل هؤلاء الأئمة في الحديث والسنة، مثل سليمان بن حرب والذي هو من أجل علماء السنة والحديث، ومثل حجاج بن منهال في كلامهما عن حماد بن سلمة مع جلالته في العلم والسنة، والذي يروي من وجهين: من طريق ثابت، ومن طريق حميد هذا عن الحسن عن بعض التابعين، فسواء كان هذا قد حفظ هذا عن عمر، أو لم يحفظ، كان مثل هذا الحديث متداولاً بين هؤلاء العلماء الأئمة لا ينكرونه، وهؤلاء كانوا ينكرون على من خرج عن السنة من الخوارج، والمعتزلة، والمرجئة، والجهمية، وكان أحمد بن حنبل يقول: أحاديث حماد بن سلمة هي الشَّجَا في حلوق المبتدعة"¹³⁴ فهؤلاء من أعظم أعلام السنة الذين ينكرون من البدع ما هو دون هذا، لو كان هذا القول عندهم من البدع المخالفة للكتاب والسنة، والإجماع، كما يظنه طائفة من الناس، وعبد بن حميد ذكر هذا في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَبْتَئِنَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾. لبيان قول من قال: الأحقاب لها أمد ينفد، ليست كالرزق الذي ماله من نفاد".¹³⁵

ثانياً: ما صح من الآثار في فناء النار: من غريب مباحث هذه المسألة أن كثيراً من الناس يقولون أنه لم يصح شيئاً من الآثار في فناء النار، ومع ذلك نجد محمد ناصر الدين الألباني

¹³³ يقصد بالشيخ الكبير: الإمام عبد بن حميد رحمه الله، وقد نقل هذه الآثار مسندة في تفسيره.

¹³⁴ يقصد بالشَّجَا الشوك.

¹³⁵ ابن تيمية، الرد على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك، ص53.

ورغم أنه يرفض القول بفناء النار رفضاً باتاً ويرد على هذا القول بقوة، وله عبارات في غاية الشدة والقسوة وجهها لابن القيم بسبب هذه المسألة، إلا أنه صحح أكثر من هذه الآثار في تحقيقه لرسالة الصنعاني: رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار، وهذان الأثران هما:

الأثر الأول: "عن أبي زرعة عن أبي هريرة قال: ما أنا بالذي لا أقول أنه سيأتي على جهنم يوم لا يبقى فيها أحد، وقرأ قوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ هُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهيقٌ﴾ 106 ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]. قال الألباني: وسنده صحيح، فالتشكيك في ثبوته كما تقدم عن البغوي مردود".¹³⁶

الأثر الثاني: "عن أبي نضرة عن جابر بن عبد الله وأبي سعيد أو رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، قال: هذه الآية قاضية على القرآن كله، يقول حيث كان في القرآن: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾، تأتي عليه، قال الألباني: وإسناده صحيح موقوف، والتردد الذي فيه لا يضر، لأنه انتقال من ثقة إلى ثقة والصحابة كلهم عدول، حتى من لم يسم منهم كما ذكر المصنف، وتراه مفصلاً في كتب المصطلح".¹³⁷

وإذا أضفنا إلى هذين الأثرين الصحيحين إلى بقية الآثار الموافقة لهذا المعنى فيمكننا أن نحكم على هذه الآثار جميعاً بحسب منهج الإمام الترمذي بأنها آثار حسنة، فالحديث الحسن عند الترمذي رحمه الله هو الحديث الذي لا يكون في إسناده متهم بالكذب، ولا يكون شاذاً ويروى من غير وجه معناه، قال الترمذي: "وما ذكرنا في هذا الكتاب حديث حسن فإنما أردنا به حسن إسناده عندنا، كل حديث يروى لا يكون في إسناده من يتهم بالكذب، ولا يكون الحديث شاذاً، ويروى من غير وجه نحو ذلك فهو عندنا حديث حسن".¹³⁸

¹³⁶ الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني، رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار، تحقيق: ناصر الدين الألباني، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1405هـ)، ص75.

¹³⁷ المرجع السابق: ص78

¹³⁸ الترمذي، الجامع الكبير، كتاب العلل، ج6، ص251.

وقد حشد ابن القيم هذه الآثار في كتابه حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، فقال: " روى عُبْدُ بنُ حُمَيْدٍ وهو من أجل علماء الحديث في تفسيره المشهور: حدثنا سليمان بن حرب، حدثنا حماد بن سلمة، عن ثابت، عن الحسن قال: قال عمر: لو لبث أهل النار في النار كقدر رمل عاجل، لكان لهم على ذلك يوم يخرجون فيه. وقال: حدثنا حجاج بن منهال، عن حماد بن سلمة، عن حميد، عن الحسن أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: لو لبث أهل النار في النار عدد رمل عاجل لكان لهم يوم يخرجون فيه. وقد سأل حربُ إسحاق بن راهويه عن هذه الآية، فقال: سألت إسحاق، قلت: قول الله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 107] فقال: أتت هذه الآية على كل وعيد في القرآن. حدثنا عبيد الله بن معاذ، حدثنا معتمر بن سليمان، قال: قال أبي: حدثنا أبو نضرة، عن جابر أو أبي سعيد أو بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال: أتت هذه الآية على القرآن كله: ﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]. وقال حرب حدثنا عبيد الله بن معاذ، حدثنا أبي، حدثنا شعبة، عن أبي بَلَجٍ سمع عمرو بن ميمون يحدث عن عبد الله بن عمرو، قال: ليأتين على جهنم يوم تصطفق فيه أبوابها، ليس فيها أحد، وذلك بعد ما يلبثون فيها أحقابًا. حدثنا عبيد الله، حدثنا أبي، حدثنا شعبة، عن يحيى بن أيوب، عن أبي زرعة، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: ما أنا بالذي لا أقول: إنه سيأتي على جهنم يوم لا يبقى فيها أحد، وقرأ: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشِهيقٌ﴾ [هود: 106]. حدثنا أبو مَعْنٍ، حدثنا وهب بن جرير، حدثنا شعبة، عن سليمان التيمي، عن أبي نضرة، عن جابر بن عبد الله، أو بعض أصحابه في قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 107]. قال: هذه الآية أتت على القرآن كله. وقال عبد الرزاق: حدثنا ابن التيمي، عن أبيه، عن أبي نضرة، عن جابر أو أبي سعيد، أو عن رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله: ﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، قال: هذه الآية تأتي على القرآن كله، يقول: حيث كان في القرآن: خالدين فيها تأتي عليه. وقال ابن جرير: حدثنا الحسن بن يحيى، أخبرنا عبد الرزاق، فذكره. قال: وحُدِّثت عن المسيب عمن ذكره عن ابن عباس: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾

[هود:107]، قال: لا يموتون وما هم منها بمخرجين ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك. قال: استثنى الله، قال: أمر النار أن تأكلهم".¹³⁹

ثالثا: الفرق بين القول بفناء النار والقول بخروج الكافرين من النار ومعنى الخلود في

النار: إن أول الاستدلالات التي يستدل بها من يقول ببقاء النار الأبدي وبقاء عذاب أهلها هي الآيات التي ورد فيها ذكر خلود أهل النار فيها والآيات التي تنفي خروج الكفار من النار كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة:39] وقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ [البقرة:167]، ولكن من يميل إلى القول بانتهاء عذاب أهل النار يرى أن أهلها لا يخرجون منها ما دامت موجودة ولكنها تنفي ويفنى عذابها ويبقى أهلها بعدها وقد انتهى عذابهم.

قال ابن القيم: "الذي دلّ عليه القرآن أن الكفار خالدين في النار أبداً، وأنهم غير خارجين منها، وأنهم لا يُقَتَّر عنهم عذابها، وأنهم لا يموتون فيها، وأن عذابهم فيها مقيم، وأنه غرام لازم لهم، وهذا كله مما لا نزاع فيه بين الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، وليس هذا مورد النزاع، وإنما النزاع في أمر آخر، وهو: أنه هل النار أبدية أو مما كُتِبَ عليها الفناء؟ وأما كون الكفار لا يخرجون منها، ولا يفتر عنهم من عذابها، ولا يُقْضَى عليهم فيموتوا، ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سمّ الخياط فلم يختلف في ذلك الصحابة ولا التابعون ولا أهل السنة، وإنما خالف في ذلك من قد حكينا أقوالهم من اليهود والإتحادية، وبعض أهل البدع، وهذه النصوص وأمثالها تقتضي خلودهم في دار العذاب ما دامت باقية، ولا يخرجون منها مع بقائها البتة، كما يخرج أهل التوحيد منها مع بقائها، فالفرق بين من يخرج من الحبس وهو حبس على حاله وبين من يبطل حبسه بخراب الحبس وانتقاضه".¹⁴⁰

وأما الخلود في النار فقد يأتي بمعنى المكوث الطويل ولا يدل على الخلود الأبدي، وقد وردت نصوص في الكتاب والسنة في وعيد أصحاب المعاصي من أهل الوحيد يفهم منها الوعيد

¹³⁹ انظر: ابن القيم، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ج2، ص733-745.

¹⁴⁰ المرجع السابق: ج2، ص749.

بالعذاب الأبدي ومع ذلك فقد اتفق أهل العلم أن أصحاب هذه الذنوب لا يخلدون في النار إلى أبد الآبدين.

قال ابن القيم: "أنه سبحانه قد أوجب الخلود على معاصي من الكبائر، وقيده بالتأييد، ولم يناف ذلك انقطاعه وانتهائه، فمنها: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فِجْرًاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 93]. ومنها: قوله صلى الله عليه وسلم: من قتل نفسه بحديدة، فحديدته في يده يتوجأ بها في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً.¹⁴¹ وهو حديث صحيح، وكذلك قوله في الحديث الآخر في قاتل نفسه: فيقول الله تبارك وتعالى: بادرنى عبدي بنفسه حرمت عليه الجنة.¹⁴² وأبلغ من هذا قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾ [الجن: 23]. فهذا وعيد مقيد بالخلود والتأييد، مع انقطاعه قطعاً بسبب من العبد، وهو التوحيد، فكذلك الوعيد العام لأهل النار لا يمتنع انقطاعه، بسبب من كتب على نفسه الرحمة، وغلبت رحمته غضبه".¹⁴³

خلاصة المسألة: بناء على ما سبق فإن القول بفناء النار قول له أصل ومستند ثابت، أما أصله الأول فهو مسألة من مسائل العقيدة العظام وهي اثبات الحكمة والتعليل في أفعال الله تبارك وتعالى وتدبيره لخلقه، وأن فكرة إبقاء عبادا له يعذبون في النار إلى أبد الآبدين منافي لكمال الحكمة.

وأما الأصل الثاني فهو اثبات صفة الرحمة، وهي صفة ذاتية أزلية أبدية وقد ثبت في الحديث القدسي أنها تغلب غضبه تبارك وتعالى كما أخبرنا عن نفسه سبحانه، وإذا غلبت الرحمة انتهت كل عقوبة، وانتهى كل عذاب، وعمت السعادة كل الخلق، فلا خوف ولا حزن ولا ألم.

وأما الأدلة من القرآن فقد دلت ثلاث آيات من كتاب الله تبارك وتعالى على فناء النار، ولو ثبتت آية واحدة لكانت كافية.

¹⁴¹ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه وأن من قتل نفسه بشيء عذب به في النار وأنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة، حديث رقم: 109، ج1، ص103.

¹⁴² البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأنبياء، باب: ما ذُكر عن بني إسرائيل، حديث رقم: 3276، ج3، ص1275.

¹⁴³ ابن القيم، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ج2، ص783.

وأما الآثار عن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد رويت عنهم عدة آثار في ذلك منها الصحيح ومنها الضعيف كما بينا آنفاً، وتعدد هذه الآثار يقوي بعضها بعضاً ويحسن بعضها بعضاً، ويثبت أن لهذه المسألة أصلاً صحيحاً ثابتاً عن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وأما من استدل بظواهر الآيات الدالة على خلود أهل النار وعدم خروجهم منها فهذا مسلم به، ولكن من يقول بنهاية عذاب المعذبين يقول بفناء النار نفسها وليس بخروج أهلها منها، وأما ما ورد من ذكر خلودهم فيها، فإن الخلود يأتي بمعنى المكوث الطويل، وقد ورد هذا في وصف عذاب بعض العصاة المؤمنين كالمنتحر وكمن قتل مؤمناً متعمداً وقد اتفقت الأمة أنهم يخرجون منها ولا يخلدون فيها كما بينا آنفاً، كما يحمل الخلود على البقاء فيها ما دامت موجودة أما إذا فنيت فيلزم فناء عذابها.

وأما موقف الأئمة المتقدمين من القائلين بفناء النار فإنهم لم يبدعوا ولم يضلوا من قال بهذا القول أو مال إليه أو روى آثاراً متعلقة به، وبناء عليه فإن في فناء النار وبقائها قولان عند أهل السنة، وذهب الجمهور إلى القول ببقائها.

المطلب الخامس: هل صحت نسبة القول بفناء النار إلى ابن تيمية وابن القيم

أما ابن تيمية فقد كتب في ذلك مصنفاً طبع بعنوان: الرد على من قال بفناء الجنة والنار، ذكر فيه الأقوال في فناء الجنة والنار ورد فيه على قول من قال بفنائهما معاً كالجهنم بن صفوان وغيره، ثم ذكر أن في فناء النار وحدها قولين عند أهل السنة، وأورد أدلة القولين وسكت، قال ابن القيم: "وكنيت سألت عنها شيخ الإسلام قدس الله روحه فقال لي: هذه مسألة عظيمة كبيرة، ولم يجب فيها بشيء، فمضى على ذلك زمن حتى رأيت في تفسير عبد بن حميد الكشي بعض تلك الآثار التي ذكرت، فأرسلت إليه الكتاب وهو في محبسه الآخر، وعلمتُ على ذلك الموضوع، وقلت للرسول: قل له: إن هذا الموضوع يشكل عليه، ولا يدري ما هو؟ فكتب فيها مصنفه المشهور رحمه الله عليه".¹⁴⁴

¹⁴⁴ ابن القيم، شفاء العليل، ج2، ص327.

وغاية ما قال ابن تيمية في هذا المصنف، أن المسألة خلافية لا إجماع فيها، وهي قولان عند أهل السنة، قال ابن تيمية: "وأما القول بفناء النار ففيها قولان معروفان عن السلف والخلف والنزاع في ذلك معروف عن التابعين، ومن بعدهم".¹⁴⁵

وأما ابن القيم فقد توقف في المسألة ولم يقطع بقول في كتابه: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، وكتابه: شفاء العليل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل، فقد قال في شفاء العليل: "وأنا في هذه المسألة على قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فإنه ذكر دخول أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، ووصف ذلك أحسن صفة، ثم قال: ويفعل الله بعد ذلك في خلقه ما يشاء".¹⁴⁶

وقال في حادي الأرواح: "فإن قيل: إلى أين انتهى قدمكم في هذه المسألة العظيمة الشأن، التي هي أكبر من الدنيا بأضعاف مضاعفة؟ قيل: إلى قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، وإلى ها هنا انتهى قدم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه فيها، حيث ذكر دخول أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، وما يلقاه هؤلاء وهؤلاء، وقال: ثمَّ يفعل الله بعد ذلك ما يشاء، بل وإلى ها هنا انتهت أقسام الخلائق، وما ذكرنا في هذه المسألة، بل في الكتاب من صواب فمن الله سبحانه، وهو المأثور به، وما كان من خطيئتي، ومن الشيطان، والله ورسوله بريء منه، وهو عند لسان كل قائل وقلبه وقصده، والله أعلم".¹⁴⁷

المبحث الثامن: امتداد فكر الخوارج والمعتزلة إلى الفرق المعاصرة في باب أحكام المكلفين في الآخرة

تعتبر الإباضية والزيدية من الفرق التي تأثرت بفكر المعتزلة والخوارج في باب أحكام المكلفين في الآخرة، ومن ذلك إنكارهم الشفاعة للعصاة من أهل الكبائر في الآخرة.

المطلب الأول: إنكار الشفاعة لأهل الكبائر عند الإباضية

¹⁴⁵ ابن تيمية، الرد على من قال بفناء الجنة والنار، ص 52.

¹⁴⁶ ابن القيم، شفاء العليل، ج 2، ص 328.

¹⁴⁷ ابن القيم، حادي الأرواح، ج 2، ص 791.

بناء على مذهبهم في تكفير صاحب الكبيرة كفر نعمة؛ وكفر النعمة عندهم مشابه تماماً للمنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة، فصاحب الكبيرة عند الإباضية يعاملونه معاملة المسلم في أحكام الدنيا، فيصلون وراءه ويأكلون ذبيحته ويزوجونه من نسائهم... ولكن يحكمون عليه بالخلود الأبدي في النار، ومثله في هذا الخلود مثل الكافر الأصلي والمتردد، وإذا نظرنا إلى هذا الحكم نجده يتعارض تعارضاً واضحاً ومباشراً مع القول بشفاععة النبي صلى الله عليه وسلم لأهل الكبائر من أمته، سواء كانت شفاععة تمنعهم من دخول النار ابتداءً أو شفاععة يخرجون بها من النار بعد أن يدخلوها، ولذلك فقد أنكر الإباضية هذه الشفاععة.

وحصر الإباضية شفاععة النبي صلى الله عليه وسلم في نوعين من الشفاععة فقط، وهي الشفاععة العظمى؛ المتمثلة في شفاععة النبي صلى الله عليه وسلم لأهل المحشر في بداية الحساب بعد الكرب العظيم وطول الوقوف والانتظار، والنوع الثاني من الشفاععة التي أجازوها هي شفاععة النبي صلى الله عليه وسلم لأهل الجنة في رفع درجاتهم وزيادة نعيمهم، قال أبو طاهر الجيظالي (ت: 750هـ): "والشفاعة عند أصحابنا إنما هي للمؤمنين دون أهل الكبائر لقوله عليه السلام: لا ينال شفاعتي سلطان ظلوم غشوم للناس ورجل لا يراقب الله في اليتيم. وقال: صنفان من أمتي لا تنالهما شفاعتي وهما ملعونان على لسان سبعين نبياً القدرية والمرجئة. وعند قومنا أنها ثلاث شفاعات فيما وجدت في كتبهم أحدها: شفاععة المحشر، والثانية: للسبق إلى الجنة، والثالثة لأهل الكبائر الموحدين يخرجون بها من النار عندهم، وأحاديث الشفاععة مستفيضة في الكتب وصفتها مشهورة تركنا جميع ذلك مخافة التطويل، وهي عند أصحابنا في الحساب بعد طول مقام على أرجلهم، وبعد أن بشر أصحاب الإيمان وأخذوا كتبهم بأيامهم فشفع لهم، حتى أراحهم الله من الموقف، وهي تشريف لمنازلهم، وترفع لدرجاتهم؛ لأن من أوجب له القرآن الخلود في النار لا شفاععة له".¹⁴⁸

وقال السالمي (ت: 1332هـ) في شرح منظومته: أنوار العقول في معرفة الأصول: "

شفاعة الرسول للتقي*** من الورى وليس للشقي

ومن يقل بغير ذا فقد كفر*** كفر نعيم إن تأول ظهر

¹⁴⁸ الجيظالي، أبو طاهر إسماعيل بن موسى النفوسي، قناطر الخيرات، تحقيق: سيد كسروي حسن وخلاف محمود عبد السميع، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001م)، ج3، ص505.

وإن يكن بغير ما تأول***فذاك شرك أي أشد منزل

لأنه مخالف الكتاب***وسنة الرسول والألباب

كليس للظالم من حميم***ولا شفيع من لظى الجحيم

قوله شفاعاة الرسول للتقي، أي شفاعاة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم المقصورة على التقي من المكلفين، والتقي هو من جانب المحرمات وأدى الواجبات، فلا شفاعاة لغيره من الأشقياء لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ [الأنبياء:28]، وقوله: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة:48]، وقوله: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر:18]، وهذه الآيات عامة كما رأيت ففي الأولى تصريح بأن الشفاعاة مقصورة على من ارتضاه الله، وفي الثالثة دليل على نفيها عن الظالم وهو اسم لكل من ظلم نفسه أو ظلم غيره، فلا تخص المشركين كما زعموا، فإنها وإن كان سبب نزولها فيهم فلا عبرة بخصوص السبب مع عموم اللفظ، وبعض هذه الآيات ما سيأتي من الأدلة القاطعة في تخليد أهل الكبائر، فإنهم متى ما ثبت تخليدهم في النار بالقطعيات الآتية انتفت عنهم الشفاعاة في الموقف ضرورة، فإن من ثبتت له الشفاعاة في دخول الجنة لا يدخل النار فضلا من أن يخلد فيها، وخالفت الأشاعرة فيها فاثبتوها لأهل الكبائر".¹⁴⁹

المطلب الثاني: انكار الشفاعاة لأهل الكبائر عند الشيعة الزيدية

يوافق الزيدية المعتزلة في العقيدة موافقة تكاد تكون تامة، يقول صالح بن مهدي المقلبي: "كالزيدية في هذا الجبل من اليمن هم معتزلة في كل الموارد إلا في شيء من مسائل الإمامة... قال السيد الهادي بن إبراهيم الوزير رحمه الله تعالى، وهو من أشد الناس شكيمة في نصره مذهب الزيدية والتعصب لهم والرد على مخالفهم، فقال فيهم وفي المعتزلة: وأنهم فرقة واحدة في التحقيق

¹⁴⁹ السالمي، أبو محمد عبد الله بن حميد، مشارق أنوار العقول، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، (بيروت: دار الجيل، ط1، 1989م)، ج2، ص132.

إذ لم يختلفوا فيما يوجب الإكفار والتفسيق، ذكر هذا في خطبة منظومته التي سماها رياض الأبصار".¹⁵⁰

ولذلك فإن الزيدية يقولون بنفس قول المعتزلة في الفاسق مرتكب الكبيرة بأنه في منزلة بين المنزلتين، يعامل معاملة المسلم في الدنيا ويحكمون عليه بالخلود الأبدي في النار، ولأجل ذلك فإنهم لا يرون له شفاعاة تمنعه من دخول النار أو تخرجه منها بعد دخوله إليها، قال أحمد بن حسن الرصاص (ت: 621هـ): "إن أصحاب الكبائر من هذه الأمة كشارب الخمر والزاني ومن جرى مجراهما يسمون فساقاً، ولا يسمون كفاراً، كما هو قول الخوارج، لأنهم لو كانوا كفاراً لما جاز دفنهم في مقابر المسلمين، ولا مناكحتهم ولا موارثتهم، فلما علمنا أن ذلك كله جائز، دل ذلك على أنهم لا يجوز أن يسموا كفاراً، ولا يجوز أن يسموا مؤمنين كما تقول المرجئة، لأن المؤمن في الشريعة يجب مدحه وتعظيمه، والفاسق لا يجوز مدحه ولا تعظيمه، فلا يجوز أن يسمى مؤمناً، فلم يبق إلا أنهم يسمون فساقاً، ولا يجوز أن يطلق عليهم اسم الكفر والإيمان".¹⁵¹ ويذهب الزيدية نفس مذهب المعتزلة والإباضية في تقرير أن الشفاعاة لا تكون لأهل الكبائر وإنما هي لأهل الإيمان والصلاح فقط، وتتمثل في زيادة تنعمهم ورفع درجاتهم في الجنة، قال صاحب الأساس لعقائد الأكياس: "أئمتنا عليهم السلام وجمهور المعتزلة: شفاعاة النبي صلى الله عليه وسلم لأهل الجنة من أمته يرقيه الله تعالى من درجة إلى أعلى منها، ومن نعيم إلى أسنى منه، وأما من أدخله الله النار فهو خالد فيها أبداً".¹⁵²

وينسب الزيدية إلى إمام مذهبهم زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب أنه صرح بنفي الشفاعاة عن أهل الكبائر فقال: "وسلهم عن رجل ركب فرسه وتقلد سيفه ثم ذهب فقطع الطريق على المسلمين، فقتل المؤمنين وأخذ أموالهم، وأخذ بالربا، وشرب الخمر، وقذف المحصنة، وترك الصلاة، فإذا قيل له: رأيته هذا الذي تعمل حالاً هو أم حراماً؟ فيقول: لا،

¹⁵⁰ المقبل، صالح بن مهدي، العلم الشامخ في إثبات الحق على الآباء والمشايخ، تحقيق: بشير محمد عيون، (دمشق: مكتبة دار البيان، ط1، 1328هـ)، ص11.

¹⁵¹ الرصاص، أحمد بن الحسن، مصباح العلوم في معرفة الحي القيوم، تحقيق: المرتضى بن زيد المخطوري الحسني، (اليمن: مكتبة بدر للطباعة والنشر، ط2، 2003م)، ص58.

¹⁵² القاسم بن محمد، الأساس لعقائد الأكياس، تحقيق: المرتضى بن زيد المخطوري الحسني، (اليمن: مكتبة أهل البيت، د.ط، د.ت)، ص175.

بل حرام من الله تعالى، فسلهم: أهو ممن يشفع له محمد صلى الله عليه وآله وسلم والملائكة؟ فإن قالوا: لا ندري، شكوا فيما أنزل الله تبارك وتعالى، وإن قالوا: نعم، كذبوا على الله تعالى؛ لأن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِنْ خَشِيَّتِهِ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: 28].¹⁵³

خاتمة الفصل

وهنا نكون قد وصلنا إلى نهاية هذا الفصل ونختتمه بذكر أهم النتائج التي توصلنا إليها وهي كالتالي:

- 1: في مسألة حكم أهل الفترة اختار ابن حزم القول المستند إلى ما ورد فيهم من أحاديث مرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وهي أن أهل الفترة يمتحنون في عرصات يوم القيامة.
- 2: يرى ابن حزم أن من بلغه خبر النبي صلى الله عليه وسلم حيثما كان، يجب عليه البحث عنه، وفرض عليه طلب خبره وتصديقه واتباعه، وإلا استحق الكفر والخلود في العذاب.
- 3: قرر ابن حزم أنه لا يقطع لأحد من المسلمين بجنة وإن كان ظاهره الصلاح والالتزام والتقوى، ولا يقطع لأحد بالنار وإن ظهرت منه المعاصي والكبائر، وذلك لأننا لا ندري بما يحتتم لكل واحد منهما فإنما الأمور بخواتيمها، فقد يتوب العاصي وينتكس المحسن المجتهد، كما أننا لا ندري حقيقة ما في النفوس، فقد يظهر المنافق الصلاح والديانة وهو مبطن للكفر، كما أنه ليس لنا اطلاع على جميع ما اكتسبه صاحب المعاصي الظاهرة، إذ قد يكون له حسنات عظام ترجح كفة حسناته على سيئاته يوم القيامة، ويستثنى ابن حزم من هذا كل من ثبت في حقه نص دال على أنه من أهل الجنة أو نص يدل على أنه من أهل النار.

- 4: شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم عند ابن حزم شفاعتان: الشفاعة الأولى: عامة لكل أهل المحشر يوم القيامة عند اشتداد الكرب وهول الموقف، فيقبل الله تبارك وتعالى شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في بدء حساب الخلق جميعا، وهي المقام المحمود الذي ذكره الله تبارك

¹⁵³ زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، مجموع كتب ورسائل الإمام الأعظم زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، تحقيق: إبراهيم يحيى الدرسي الحمزي، (اليمن: مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، ط1، 2001م)، ص168.

وتعالى في كتابه، والشفاعة الثانية: هي إخراج أهل الكبائر من المسلمين من النار بعد دخولهم إليها.

5: اثبت ابن حزم الميزان يوم القيامة إلا أنه شذ فأنكر أن يكون له كفتان، وقد ورد في هذه الصفة حديث صحيح يعرف بحديث البطاقة صححه جمع من أهل العلم.

6: شذَّ ابن حزم في قوله أن فتنة القبر وعذابه تكون على الروح دون الجسد، وشذ في نفيه عودة الروح إلى الجسد في القبر، وقد صح في هذا الباب حديث البراء بن عازب رضي الله عنه وقد رواه أحمد وأبو داود والحاكم وغيرهم.

7: نسب ابن حزم إلى الأشاعرة أنهم يقولون أن الروح عرض من أعراض الجسد، بمعنى أنها صفة من صفات الجسم الحي تفتي وتندثر بمجرد موته ومفارقته للحياة، ونسبة ابن حزم هذا القول إلى الأشاعرة بإطلاق غلط واضح، والظاهر أن لابن حزم طريقة غير صحيحة في نقل مقالات الأشاعرة، وذلك أنه إذا وجد قولاً قال به أحدهم نسبته إليهم جميعاً وفي هذا خلل وتعسف، وهذه المسألة مثال على هذا الخلل المنهجي عنده، وقد نقل أبو القاسم الأنصاري عن الإمام أبي الحسن الأشعري (ت: 324هـ) وعن أبي المعالي الجويني (ت: 478هـ) أنهما يقولان أن الروح جسم لطيف وليست عرضاً.

8: اختلف أهل العلم هل خُلِقَ الأرواح سابق على خَلْقِ الأجساد على قولين، فمنهم من قال أن الأجساد تخلق قبل الأرواح ثم تخلق الأرواح عند نفخها في الأجساد، ومنهم من قال أن الأرواح خلقت كلها دفعة واحدة قبل خلق الأجساد، ثم تنقل إلى الأجساد فتنفخ فيها، واختار ابن حزم هذا القول.

9: يرى ابن حزم أن أرواح العباد بعد الموت تكون في السماء الدنيا حيث رآها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج؛ فقد رأى أرواح أهل السعادة على يمين آدم عليه السلام وأرواح أهل الشقاء على يساره، ويرى ابن حزم أن أرواح الأنبياء والشهداء في الجنة، وأما أرجح الأقوال في مستقر الأرواح في الآخرة فهو أن الأرواح متفاوتة في عالم البرزخ تفاوتاً كبيراً، فمنها أرواح الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وهي في الملاء الأعلى في أعلى عليين، ومنها أرواحٌ في حواصل طير تسرح في الجنة وتأوي إلى قناديل معلقة بالعرش، وهي أرواح بعض الشهداء وليس كلهم، فمن الشهداء من تحبس أرواحهم على باب الجنة لِدَيْنٍ أو غيره، ومنهم من تكون روحه محبوسة في

قبره كحديث الذي غَلَّ شَمْلَةً ثم استشهد، ومن الناس من تكون أرواحهم سفلية محبوسة في الأرض معذبة.

10: يعد حكم من مات من أطفال المشركين في الآخرة من المسائل التي وقع فيها خلاف قوي بين علماء المسلمين، وذلك بسبب الاختلاف في أحاديث هذا الباب، حتى قال الشوكاني: "والحاصل أن مسألة أطفال الكفار باعتبار أمر الآخرة من المعارك الشديدة لاختلاف الأحاديث فيها ولها ذبول مطولة"، وقد قال بأنهم في الجنة كل من: ابن حزم (ت: 456هـ)، والبخاري (ت: 256هـ)، وابن الجوزي (ت: 597هـ)، والنووي (ت: 676هـ)، وأبو عبد الله القرطبي (ت: 671هـ)، وتقي الدين السبكي (ت: 756هـ)، وشمس الدين السخاوي (ت: 902هـ)، وطائفة من المفسرين والمتكلمين.

11: عقد ابن حزم في آخر مبحث الأسماء والأحكام بابا تكلم فيه عن دوام الجنة والنار وبقائهما ونفى عنهما الفناء مطلقا، وذكر ما ورد في نسبة القول بفناء النار لعمر بن العاص وعمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم، واكتفى بسرد أسانيد تلك الروايات وتضعيفها، مشيرا إلى أنها إضافة إلى ضعفها فهي مخالفة لنصوص القرآن.

12: يظهر أثر امتداد فكر المعتزلة إلى الإباضية والشيعة الزيدية، في إنكارهم شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لمن دخل النار من أهل الكبائر من أمته.

خاتمة البحث وتوصياته

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، في خاتمة هذا البحث سنذكر أهم النتائج التي توصلنا إليها، وأهم التوصيات التي نوصي بها:

أولاً: نتائج البحث:

1: طلب ابن حزم العلم في سن مبكرة من حياته، على عكس المشتهر بين الناس أنه

طلب العلم على كبر عندما بلغ سن السادسة والعشرين، وذلك بسبب قصة باطلة رواها عنه ياقوت الحموي، دل كلام ابن حزم عن نفسه في بعض كتبه على بطلانها، فقد صرح ابن حزم أنه بدأ طلب العلم والسماع من الشيوخ والقراءة عليهم في سن الخامسة عشر سنة.

2: على عكس ما يعتقد كثير من الناس أن لابن حزم مذهب عقدي خاص به انفرد به عن سائر الفرق الإسلامية، فإن ابن حزم ينسب نفسه في العقيدة إلى مذهب الصحابة والتابعين وأهل الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء، ولكنه كان يرى جواز الاجتهاد في العقيدة، فكثر اختياراته وتعددت انفراداته حتى ظهر وكأنه صاحب مذهب عقدي خاص به.

3: وقع خلاف في تحديد عنوان كتاب الفصل لابن حزم، ولعل أقوى الأقوال في ذلك قولين: الأول: أن عنوان الكتاب هو: (الفصل في الملل والنحل) بفتح حرف الفاء وتسكين حرف الصاد، والقول الثاني: أن عنوان الكتاب هو: (الفصل في الملل والآراء والنحل) بفتح حرف الفاء وتسكين الصاد كذلك، وقد طبع الكتاب في آخر طبعة له بهذا العنوان، وطبعت الطبعة التي قبلها بالعنوان الأول.

4: غلب على كتب المقالات أن يكون ترتيبها مبنياً إما على سرد أسماء الفرق أو على سرد أسماء الأشخاص الذين أسسوا هذه الفرق، أو الجمع بين هذين الطريقتين، إلا أننا ابن حزم قد قسم كتابه تقسيماً مبتكراً خالف فيه غيره المصنفين، فجعل الكتاب مؤلف من ستة أجزاء، خصص الجزء الأول للكلام على الملل المخالفة

للإسلام، فبدأ بالكلام عن أبعد الملل عن الإسلام ثم تدرج ليصل إلى أقرب الملل إلى الإسلام وهما الديانتان السماويتان اليهودية والنصرانية، ثم خصص الأجزاء الخمسة الباقية للكلام على أهم المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الفرق الإسلامية، فجعل لكل مسألة جزءاً من الكتاب، وهي كالتالي: التوحيد، القدر، الإيمان والوعد والوعيد، الإمامة والمفاضلة، لطائف الكلامية.

5: مرّ تأليف كتاب الفصل بعدة مراحل فقد بدأ ابن حزم بتأليف كتابه سنة 420هـ، ثم أضاف له عدة إضافات وزيادات حوالي سنة 440هـ، ثم قريبا من سنة 450هـ أدخل فيه كتابين مستقلين وهما كتاب: "النصائح المنجية من الفضائح المخزية" وكتاب: "إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل"، ثم بين سنة 452هـ وسنة 454هـ قام ابن حزم بإعادة قراءة للكتاب وقام بتحريره وأدخل عليه تعديلات جوهرية كثيرة من أوله إلى آخره.

6: انتقد كتاب الفصل بعدة انتقادات منها: شدة مصنفه وقسوته في الردود على مخالفيه، واضطراب ترتيب الكتاب، وعدم التزام ابن حزم بشرطه على نفسه في الكتاب كاشتراطه على نفسه عند نقد التوراة أن لا ينقل منها إلا النصوص التي يظهر فيها الخطأ واضحا بحيث يستحيل تأويله تأويلا سائغا، وقد ذكر بعض الباحثين أن تلك النصوص التي نقلها ابن حزم من التوراة قد يكون له تأويلا مقبولا، وعدم التسليم ببعض المسائل التي ذكرها ابن حزم في الكتاب ومنها زعمه بأن عدد معتنقي الديانة الزرادشتية في زمانه لا يتجاوزون الأربعين شخصا في جميع أنحاء العالم، وزعمه أن سدّ يأجوج ومأجوج معروف مكانه في أقصى شمال الأرض المعمورة، انتقد كذلك في نسبته لعدة مقالات غريبة ومنكرة إلى جمع من الأئمة الأعلام، انفرد عنهم بهذا النقل ولم يتابعه عليه أحد، كنسبته إلى الإمام الشافعي وداود الظاهري وعبد العزيز الكناني أنهم لا يثبتون صفة السمع والبصر لله تبارك وتعالى، ونسبته إلى الإمام أحمد بن حنبل أنه قال إن كلام الله هو علمه، ونسبته نسبه إلى الحسن البصري في رواية عنه أنه قال بنفي رؤية الله تبارك وتعالى في الآخرة، ونسبته إلى مقاتل بن سليمان أنه كان يقول: لا يضر مع الإيمان سيئة.

7: لم يكن ابن حزم دقيقاً في نسبة الأقوال إلى قائلها في باب تعريف الإيمان، فقد نسب إلى الجهم بن صفوان أنه عرف الإيمان بأنه معرفة الله تعالى بالقلب فقط وإن أظهر العبد اليهودية والنصرانية أو سائر أنواع الكفر، والصحيح أن الجهم كان يقول أن الإيمان هو المعرفة ولكن لم يثبت عنه أنه كان يصحح إيمان اليهود والنصارى وسائر الكفار.

8: نسب ابن حزم إلى الإمام الأشعري قولاً واحداً في تعريف الإيمان وهو أنه يقول بأن الإيمان هو: معرفة الله تعالى بالقلب فقط، وإن أظهر العبد اليهودية أو النصرانية أو سائر أنواع الكفر بلسانه وعبادته، وهذا الكلام ليس صحيحاً فقد نقل عن الإمام الأشعري في تعريف الإيمان ثلاث روايات: الرواية الأولى: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، والرواية الثانية: الإيمان هو التصديق، والرواية الثالثة: الإيمان هو المعرفة، واختلفت الرواية عن الإمام أبي الحسن الأشعري في معنى التصديق على قولين، أحدها أنه المعرفة بوجود الله وألوهيته، والرواية الثانية أن التصديق قول في النفس متضمن للمعرفة.

9: نسب ابن حزم قولاً واحداً في تعريف الإيمان إلى جميع أصحاب الإمام الأشعري وهذا خطأ فقد انقسمت أقوال أصحابه المتقدمين والمتأخرين إلى أربعة أقوال، القول الأول: أن الإيمان هو تصديق القلب، والقول الثاني: أن الإيمان قول وعمل، والقول الثالث: اختار أصحابه القول الأول ولم يخطؤوا القول الثاني بل جعلوه قولاً قوياً، والقول الرابع: أن الإيمان هو اعتقاد بالقلب وقول باللسان.

10: نسب ابن حزم إلى الإمام الأشعري وأصحابه أنهم يقولون: أن من أظهر اليهودية أو النصرانية أو سائر أنواع الكفر بلسانه وعبادته، إذا عرف الله تعالى بقلبه فهو مسلم من أهل الجنة، وهذا كلام غير صحيح فالمقرر في المذهب الأشعري أن التلفظ بالشهادة شرط لمعاملة المكلف معاملة المسلم في أحكام الدنيا، ومن امتنع من التلفظ بالشهادة لا يعد مسلماً بل يعد كافراً كفر عناد.

11: كان ابن حزم ضيق المعرفة وضحل الاطلاع على مقالات الإمام الأشعري وأصحابه، نظراً لبعدها بلاد الأندلس وشرح المصادر المتعلقة بالمذهب الأشعري فيها في الزمن

الذي ألف فيه ابن حزم كتابه الفَصْل، على عكس المشرق الإسلامي حيث وفرة الكتب والمراجع.

12: المصادر الأساسية التي اعتمد عليها ابن حزم (ت: 456هـ) في معرفة المذهب الأشعري هي كالتالي: كتاب أبو جعفر السِّمْنَانِي (ت: 444هـ) ولم يذكر ابن حزم اسم هذا الكتاب، ولكنه وصفه بأنه كتاب كبير، وجُلُّ مقالات الباقلاني وابن فورك استقاها ابن حزم من هذا الكتاب، وهو ليس الكتاب المطبوع في مجلد واحد بعنوان: التبيان عن أصول الإيمان للسِّمْنَانِي، لأن اقتباسات ابن حزم لا توافق ما هو موجود فيه، وقد أشار ابن حزم إلى كتاب "الحُرَّة" للباقلاني والذي قد طبع بعنوان: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، وليس عندنا ما يؤكد أن ابن حزم نقل منه مباشرة أو عن طريق كتاب السِّمْنَانِي كمصدر وسيط، كما أن ابن حزم أشار إلى كتاب: الأصول لابن فورك، وتدل الصياغة إلى أنه ينقل عنه من مرجع وسيط، ولم تكن لابن حزم دراية بكتب الباقلاني الأخرى، ككتاب: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، وكتابه الكبير: هداية المسترشدين وهو كتاب ضخيم طبعت القطعة التي وصلتنا منه حديثاً في أربع مجلدات، ومن الواضح أن ابن حزم لم يكن على علم بكتابات الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (ت: 418هـ) وهو أحد أقران الباقلاني وابن فورك، ولم يكن له دراية بكتابات تلميذه عبد القاهر البغدادي (ت: 429هـ)، ولم يكن يعرف أبا المعالي الجويني (ت: 478هـ)، مع ملاحظة أن كل من سبق ذكرهم من المصنفين كانوا معاصرين له، وأما عن مصادره الشفوية عن الأشاعرة فالظاهر أن أغلبها كان مصدره أبا الوليد الباجي (ت: 474هـ).

13: نسب ابن حزم إلى محمد بن كرام أنه يقول إن الإيمان هو إقرار باللسان، ومن أقر بلسانه فهو مؤمن من أهل الجنة وإن أبطن الكفر، وتعريف الإيمان بأنه الإقرار فقط مشهور عن ابن كرام، غير أنه لا يصح ما نسبته إليه ابن حزم من أنه يقول أن المقر مؤمن من أهل الجنة وإن أبطن الكفر، لأن المذهب عند الكرامية هو أن

من اعتقد الكفر بقلبه وأقر بلسانه يسمى مؤمنا في أحكام الدنيا، ولكنهم يعدونه من أهل النار في الآخرة، فهو عندهم مؤمن مخلد في النار.

14: نسب ابن حزم إلى الإمام أبي حنيفة أنه يقول إن الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان، وأن الأعمال لا تسمى إيمانا ولكنها شرائع الإسلام، وينتقد ابن حزم في هذا العزو في أمرين؛ الأول: أن بعض أهل العلم اعتبر الخلاف بين الإمام أبي حنيفة وبقية الأئمة الثلاثة خلاف لفظي، لأنه ثبت عن الإمام أبي حنيفة أنه يقول بالتلازم بين الإيمان والعمل، وبناء عليه فإن من أدخل العمل في الإيمان بدلالة الالتزام يكون خلافه مع من أدخل العمل في الإيمان بدلالة التضمن خلافا لفظيا، والأمر الثاني أن هناك رواية أخرى عن الإمام أبي حنيفة يقر فيها أن الإيمان قول وعمل لم يذكرها ابن حزم.

15: نسب ابن حزم إلى أهل الحديث والمعتزلة والخوارج أنهم يعرفون الإيمان بأنه: المعرفة بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالجوارح، وهذا الكلام عليه انتقادين، الانتقاد الأول: أن هذا التعريف وإن كان قد قال به بعض أهل الحديث إلا أنه ليس التعريف المحرر الذي تواتر نقله عنهم، وذلك أن هذا التعريف يفتقر إلى بيان أن عمل القلب جزء من الإيمان، والتعريف الصحيح الجامع للإيمان عندهم هو أن الإيمان قول وعمل. ويقصدون بهذه العبارة أن الإيمان هو قول القلب أي معرفته وعمله، ومعرفته هي تصديقه وعمله يدخل فيه جميع أعمال القلوب كالخوف والرجاء والرغبة والرغبة والمحبة والإخلاص... وعمل اللسان وهو إقراره وعمل الجوارح وهي سائر العبادات الظاهرة. وأما الانتقاد الثاني: فهو جعل ابن حزم مذهب المعتزلة والخوارج موافقا لمذهب أهل الحديث في تعريف الإيمان من كل وجه، وهذا ليس صحيحا، لأن بينهم فرقا كبيرا يتمثل في أن المعتزلة والخوارج يرون أن المكلف لا بد أن يأتي بجميع الأعمال الواجبة وينتهي عن جميع الكبائر ليصح إيمانه، فإن قصر في الإتيان بواجب أو ارتكب كبيرة يخرججه الخوارج من الإيمان ويدخلونه في الكفر، ويخرججه المعتزلة من الإيمان ولا يدخلونه في الكفر بل يجعلونه في منزلة بين المنزلتين ويحكمون عليه بالخلود الأبدي في النار، وأما أهل الحديث

فلم يقولوا بهذا بل قالوا بصحة إيمان من جاء بجنس العمل الواجب وإن لم يأتي بجميع الأعمال الواجبة، ومن ارتكب كبيرة عندهم لم يخرجوه من الإيمان وحكموا عليه بأنه مؤمن فاسق.

16: نسب ابن حزم إلى أهل الحديث والخوارج والمعتزلة أنهم يقولون: أن العبد كلما ازداد خيرا ازداد إيمانه وكلما عصى نقص إيمانه، وهذا ليس صحيحا فهذا قول أهل الحديث وحدهم، وأما المعتزلة والخوارج فإنهم يقولون أن الإيمان كل واحد لا يتجزأ، وإذا نقص وذهب بعضه ذهب كله، ولذلك فهم لا يرون المقصر في الأعمال ومرتكب الكبائر مؤمنا.

17: نسب ابن حزم إلى محمد بن زياد الجريري الكوفي أنه قال أن من آمن بالله وكذب برسول الله صلى الله عليه وسلم فليس مؤمناً على الإطلاق، ولا كافراً على الإطلاق، ولكنه مؤمن كافر معاً، لأنه آمن بالله تعالى فهو مؤمن، وهو كافر بالرسول صلى الله عليه وسلم فهو كافر، وهذا قول تالف متهافت نسبه ابن حزم لرجل مجهول ولم تقل به طائفة من الطوائف، وهو اجتهاد منكوس في مورد النص، لأنه قول مناقض لنص قطعي الثبوت قطعي الدلالة وهو قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: 1]، فالمشركين وأهل الكتاب لم يؤمنوا بالنبي صلى الله عليه وسلم، فسماهم الله تبارك وتعالى كفاراً.

18: ذهب ابن حزم إلى أن الأسماء الشرعية كالإيمان والإسلام منقولة من اللغة نقلًا كلياً إلى معان جديدة، ووافق بذلك مذهب الخوارج والمعتزلة، وذكر ابن حزم الأقوال في المسألة وناقشها، وغفل عن قول لعله يكون أرجح الأقوال في المسألة، وهو أن الأسماء الشرعية ليس لها ضابط كلي تندرج تحته، وإنما يكتفى بتعريف الشارع لها ولا يشتغل بالبحث عن ضابط كلي تندرج تحته جميع الأسماء الشرعية.

19: تناقض ابن حزم في تعريفه للإيمان فقرر ابتداءً أنه قول وعمل، غير أنه بعد ذلك صحح إيمان من ترك جميع الأعمال ولم يعمل خيراً قط، فوافق بذلك قول مرجئة الفقهاء الذين قالوا إن الإيمان تصديق بالقلب وقول باللسان، ويرى ابن حزم أن

الفرق الوحيد بينه وبين قول مرجئة الفقهاء أنهم يقولون أن من صدق بقلبه وأقر بلسانه فهو مؤمن كامل الإيمان، وأما هو فيرى أنه مؤمن ناقص الإيمان.

20: استدل ابن حزم على عدم ركنية العمل في الإيمان بحديث رواه أبو سعيد الخدري

رضي الله عنه في صحيح مسلم، وورد في هذا الحديث أن الله تبارك وتعالى يخرج من النار أقواما لم يعملوا خيرا قط، وهذا حديث مشكل مخالف في ظاهره للإجماع المنقول عن أهل الحديث بأن العمل ركن في الإيمان من تركه بالكلية عامدا لا يصح إيمانه، ولعل الجمع بين حديث أبي سعيد الخدري وبين إجماع أهل الحديث يكون بحديث رواه الأسود بن سريع رضي الله عنه في مسند أحمد، وقد جاء فيه أن أهل الفترة الذين عاشوا في زمن بين نبيين، فلم يدركوا الأول وماتوا قبل بعثة التالي، يعتذرون إلى الله تبارك وتعالى فيقبل اعتذارهم ويمتنحهم في عرصات القيامة، فيأمرهم الله تبارك وتعالى بدخول النار ابتلاء، فمن أطاع كانت عليه بردا وسلاما، ومن عصى أدخل إليها مرغما معذبا، فيكون منهم مطيع وعاص، ولو نظرنا إلى هؤلاء الذين عصوا الأمر الإلهي فأدخلوا النار من أهل الفترة لوجدنا أنهم لم يعملوا خيرا قط في دنياهم، وقد دخلوا النار في الآخرة لأجل معصية وليس لأجل شرك أو كفر، ولو أن الله تبارك وتعالى يعفو عنهم ويخرجهم من النار، يصدق عليهم حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنهم يدخلون الجنة ولم يعملوا خيرا قط، وبناء عليه فهذا الحديث خاص هؤلاء الأقوام من أهل الفترات وهذه شريعة خاصة بهم تخالف شريعتنا وحالنا. فيحمل حديث أبي سعيد الخدري عليهم خاصة، ويبقى إجماع أهل الحديث قائما وخاصا بشريعة من ليسوا من أهل الفترة ويرتفع التعارض.

21: ذهب ابن حزم إلى أن الزيادة والنقصان في الإيمان تكون في أعمال الجوارح فقط

ولا تكون في تصديق القلب، فبحسب رأيه أن القسمة العقلية تقتضي في موقف العبد تجاه ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة أقسام؛ إما أن يصدق وإما أن يكذب وإما أن يشك والشك منزلة بين التصديق والتكذيب، ويرى ابن حزم أنه من المستحيل أن يكون المؤمن شاكاً أو مكذبا بما يصدق به، فلم يبق إلا أنه

مصدق بلا شك، ولا يجوز أن يكون هناك تصديق أكثر من تصديق آخر لأن التصديق بحسب رأيه كل لا يتجزأ، فإذا دخلته داخله خرج العبد من دائرة التصديق إلى دائرة الشك، وقد خالف ابن حزم في قوله هذا جمع كبير من أهل العلم يرون أن الإيمان تصديق ويقين وقد ثبت أن اليقين درجات متفاوتة، فمنه علم اليقين ومنه عين اليقين وأعلاه حق اليقين، ومن أهل العلم الذين خالفوا ابن حزم في هذه المسألة وذهبوا إلى أن التصديق القلبي يزيد وينقص: أحمد بن حنبل، وأبي الحسن الأشعري، والنووي، وتقي الدين ابن تيمية، وتقي الدين السبكي، وعصد الدين الإيجي، والحافظ ابن حجر العسقلاني، والشريف الجرجاني، والسعد التفتازاني، وإبراهيم اللقاني، وإبراهيم الباجوري.

22: تعد مسألة الفرق بين الإيمان والإسلام من المسائل التي اختلفت فيها أقوال أهل القبلية قديماً وحديثاً، غير أن الخلاف فيها هين ولا يصل إلى درجة تبديع المخالف أو تضليله، وقد نصر ابن حزم القول بالترادف بين الإيمان والإسلام ودل عليه، ولم يذكر من قال به قبله، وهذا القول الذي اختاره ابن حزم ينسب إلى الإمام البخاري ومحمد بن نصر المروزي وابن منده، وابن عبد البر.

23: الاستثناء في الإيمان هو أن يقول المكلف أنا مؤمن إن شاء الله، وقد قرر ابن حزم وجوب القطع بالإيمان وعدم الاستثناء فيه، ووجه وجوب قول المكلف أنه مؤمن قطعاً دون استثناء عنده، هو عدم تفرقه بين الإيمان والإسلام كما مر معنا آنفاً، واعتباره إعلان المكلف إسلامه بنطق الشهادتين وقوله أنا مسلم مساوٍ لقول المكلف أنا مؤمن جزماً دون استثناء، وأما ما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وعن أصحابه في جواز الاستثناء في الإيمان، فقد صححه ابن حزم وحمله على معنى عدم استيفاء جميع الطاعات، كما صحح كذلك الاستثناء باعتبار الموافاة وما سيختم للعبد في المستقبل من إيمان وطاعة أو غير ذلك لأنه أمر مجهول لا يعلمه إلا الله تبارك وتعالى.

24: من آثار امتداد مقالات المتقدمين إلى الفرق والتيارات الفكرية المعاصرة تأثر الإباضية بقول الخوارج في تعريف الإيمان، إذ يرى الإباضية أن الواجب على المكلف أن

يأتي بجميع الأعمال المأمور بها وأن ينتهي عن كل المحرمات والكبائر المنهي عنها، وإذا ترك المكلف شيئاً من المأمورات أو اقترف شيئاً من الكبائر والمحرمات بطل إيمانه وصار كافراً كفر نعمة، ومرتكب الكبيرة عند الإباضية يسمى منافقاً أو كافر كفر نعمة، ويعامل عندهم في أحكام الدنيا معاملة المسلم، وإن مات على ما هو عليه دون توبة يحكمون بلحوقه بالكفار في أحكام الآخرة وخلوده معهم في النار، فهو عندهم مسلم في أحكام الدنيا كافر في أحكام الآخرة. وبناء عليه يقسم الإباضية المسلمين وهم الذين أقروا بالتوحيد قسماً: قسم التزم بفعل كل المأمورات وترك كل المحظورات، وقسم قصّر في الفعل أو الترك، فالقسم الأول هم المؤمنون والقسم الثاني هم المنافقون أو كفار النعمة، وكلا القسمين يعاملون معاملة المسلمين من حيث الحقوق والواجبات في أحكام الدنيا، ويعامل كفار النعمة معاملة الكفار في أحكام الآخرة ولذلك فلا يجوز الاستغفار لهم، فالاستغفار حق للمؤمنين فقط دون غيرهم عند الإباضية.

25: من آثار امتداد مقالات المتقدمين إلى الفرق والتيارات الفكرية المعاصرة تأثر الشيعة الإمامية بقول غلاة المرجئة في تعريف الإيمان، فنجد في أصل كتاب عندهم وهو كتاب: الكافي لمحمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني (ت: 329هـ)، وفي غيره من الكتب تقريراً لعقيدة غلاة المرجئة، وتحويلاً لمقالاتهم إلى آثارا ينسبونها إلى جعفر بن محمد الصادق رحمه الله، ومن ذلك نجد تصحيحاً لقاعدة غلاة المرجئة في الإيمان وهي القاعدة التي تقول: "لا يضر مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة"، فقد عقد الكليني في كتاب الكافي باباً بعنوان: "أن الإيمان لا يضر معه سيئة، والكفر لا ينفع معه حسنة"، كما يزعم الرافضة أنه لا يضر مع حب علي بن أبي طالب رضي الله عنه ذنب، وهذا عين مقالات غلاة المرجئة.

26: باب التكفير باب خطير يهابه العلماء الراسخون، وقد قعد أهل العلم قواعد وأصولاً أصولاً تضيق موارده وتحذر من التساهل فيه ومنها:
الأصل الأول: باب التكفير يدرسه الطالب دراسة نظرية فقط، وأما التطبيق العملي فهو من اختصاص المفتي والقاضي الشرعي حصراً.

الأصل الثاني: تكفير المعين مسألة اجتهادية يشترط لها بلوغ درجة الاجتهاد الجزئي.

الأصل الثالث: يجب على العوام تجنب مخالطة الخائضين في مسائل التكفير وعدم مجالستهم.

الأصل الرابع: لا يكفر المعين إلا بعد إقامة المفتي أو القاضي الشرعي الحجة عليه.

الأصل الخامس: التكفير المطلق لا يلزم منه تكفير المعين.

الأصل السادس: وصف الفعل بأنه كفر لا يلزم منه تكفير الفاعل إلا بعد إقامة الحجة.

الأصل السابع: قاعدة من لم يكفر الكافر فهو كافر ليست على إطلاقها.

27: ورد في باب التكفير عدة أحاديث فيها وعيد شديد لمن رمى أخاه المسلم بالكفر وهو بريء من ذلك، بل إن ذنب هذا الفعل الشنيع مساوٍ لقتل المسلم في الإثم.

28: إن تكفير المعين أمر جلل في غاية الخطورة يترتب عليه أحكام شديدة تتعلق بمن نسب إليه الكفر وبزوجته وأولاده وأقاربه، وإن تساهل المتطرفين والفرق الضالة في تكفير الناس قد يوقع الأمة في فوضى وفتنة وفساد كبير، وذلك أن الردة تتعلق بها أحكام عظيمة منها:

أولاً: فسخ عقد نكاح المرتد مع زوجته ووجوب التفريق بينه وبينها، لأن المسلمة لا يجوز لها أن تتزوج بكافر وإن تزوجت بمسلم ثم ارتد انفسخ العقد برده.

ثانياً: ليس للمرتد حق حضانة أولاده القصر، وليس له سلطة عليهم، وذلك مخافة أن يفسد دينهم وأخلاقهم.

ثالثاً: يفقد المرتد الولاية والنصرة من المجتمع المسلم بعد أن يصبح على غير دينهم.

رابعاً: يرفع أمر المرتد إلى القضاء الشرعي، فيستتاب وتقام عليه الحجة الرسالية وتكشف له ما عنده من شبهات، فإن تاب ورجع فلا شيء عليه، وإن عاند وأصر يحكم عليه القاضي الشرعي بحد الردة.

خامسا: إذا مات مرتدا فلا تجرى عليه أحكام المسلمين، فلا يغسل ولا يكفن ولا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين، ولا يرثه أولاده وأقاربه، إذ لا توارث في الإسلام بين مسلم وكافر.

سادسا: إذا مات مرتدا حكم له بما يحكم للكافر الأصلي في أحكام الآخرة، فلا يدعى له بالرحمة ولا يستغفر له.

29: التكفير حكم شرعي يستند على أدلة شرعية يحكم بها المفتي أو القاضي الشرعي، ولا يثبت الحكم على المعين إلا إذا توفرت شروط التكفير وانتفت موانعه في حقه، وقد ورد في كتاب: موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، أن هذه المسألة محل إجماع ولا يوجد من خالف فيها من أهل العلم.

30: شروط التكفير هي:

أولاً: أن يكون المعين مكلفاً؛ عاقلاً بالغاً.
ثانياً: أن تبلغه الحجة التي يكفر من خالفها.
ثالثاً: أن يكون التكفير بأمر قطعي لا مدخل للظن فيه.
رابعاً: أن يدل دليل نصي على أن الفعل أو القول الذي قاله المعين أو فعله كفر أكبر.

خامساً: أن يكون المعين قاصداً بقوله أو بفعله الكفر في الأقوال والأفعال المحتملة للكفر وغيره.

سادساً: أن تقام الحجة على المعين وشرطها أن تكون مفهومة له وبلغته.

31: موانع التكفير هي:

أولاً: الجهل الناشئ عن عجز لا عن تقصير.
ثانياً: الخطأ: وهو أن يجانب الصواب بغير قصد.
ثالثاً: التأويل: وهو الوقوع في الفعل المكفر لشبهة ناشئة عن عدم فهم دلالة النص فهما صحيحا

رابعاً: الإكراه وهو حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه.

خامساً: التقليد: وهو قبول قول الغير بلا حجة.

32: تعريف الكفر عند ابن حزم هو: "صفة من جحد شيئاً مما افترض الله تعالى الإيمان به، بعد قيام الحجة عليه، ببلوغ الحق إليه، بقلبه دون لسانه، أو بلسانه دون قلبه،

أو بهما معاً، أو عمل عملاً جاء النص بأنه مخرج له بذلك عن اسم الإيمان." 33: يرى ابن حزم أن الكفر يكون بالاعتقاد القلبي كالتكذيب والجحود، ويكون باللسان كقول كلمة الكفر، ويكون بعمل الجوارح والأركان كالسجود للصنم وما شابه ذلك، وقد أطلال النفس في الرد على من قال من المتكلمين أن الكفر لا يكون إلا بالاعتقاد القلبي فقط.

34: نسب ابن حزم إلى جميع الأشاعرة أنهم يقولون أن الكفر لا يكون إلا بالاعتقاد، وأما الأقوال والأفعال فلا تكون في نفسها كفراً وإنما تدل على وجود الكفر الاعتقادي وهذا ليس صحيحاً، والقول بأن الكفر يكون بالاعتقاد والقول والعمل هو قول أبي المعالي الجويني (ت: 478هـ)، وقول والده أبي محمد الجويني (ت: 438هـ)، وقول الشيخين الرافعي (ت: 623هـ) والنووي (ت: 676هـ)، وقول ابن حجر الهيتمي (ت: 974هـ)، وقول عماد الدين علي بن محمد الكيا الهراسي (ت: 504هـ) وقول القاضي أبي بكر بن العربي المالكي (ت: 543هـ)، وقول الفخر الرازي (ت: 606هـ) وتقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (ت: 756هـ) و بدر الدين الزركشي (ت: 794هـ).

35: اختار ابن حزم القول بالترادف بين الكفر والشرك، ولا يرى تقسيم الكفر إلى كفر أكبر وكفر أصغر ونجده عند رده على الإباضية الذين يقولون بأن مرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة، ينكر عليهم هذه التسمية وينفي أن يوجد في الشرع كفر مقيد، ويرى أنه لا يوجد أسم دين أو ملة غير الإيمان المطلق أو الكفر المطلق، ولذلك فإننا نجد ابن حزم إذا تعرض لشرح أحاديث الكفر الأصغر يكون مدار كلامه دائر بين حملها على الكفر الأكبر المخرج من الملة، أو حملها على المعنى اللغوي للكفر كالستر والتغطية والجحود.

36: وضع ابن حزم عدة ضوابط في باب التكفير منها:

أولاً: من ثبت إيمانه بيقين لا يزول إيمانه إلا بيقين، ولا يحكم بكفر أحد إلا بعد إقامة الحجة عليه.

ثانياً: من اجتهد من أهل الاجتهاد في أمر خفي من مسائل العقيدة فخالف الحق فلا إثم عليه.

ثالثاً: يُعَلَّمُ وَيُعَدَّرُ بالجهل من أنكر معلوماً من الدين بالضرورة كمن كان حديث عهد بالإسلام أو ما شابه.

رابعاً: لازم القول ليس بقول ولا يكفر أحد بلازم قوله.

خامساً: اليهود والنصارى لا يعذرون بالاجتهاد في عدم الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم

سادساً: من اتهم أم المؤمنين بما برأها الله منه في كتابه العزيز فهو كافر وذلك لتكذيبه لكلام الله تبارك وتعالى، وأما من سب أحداً من الصحابة فيرى ابن حزم أنه إما أن يكون جاهلاً معذوراً فينبه وتقام عليه الحجة، فإن أبي وتمادى مقراً بالحجة غير معاند لكلام الله وكلام رسوله، فحكمه كحكم من أقر بجرمة السرقة والزنا ثم زنا وسرق، فهو فاسق وليس كافراً، وإن عاند كلام الله ورسوله في فضل الصحابة ووجوب حبهم وتوقيرهم فهو كافر.

سابعاً: تارك الصلاة تهاوناً وكسلاً ليس كافراً عند ابن حزم

ثامناً: عند ابن حزم من ثبت كفره بنص قطعي الثبوت قطعي الدلالة أو أجمعت الأمة على كفره فإنه يكفر.

تاسعاً: خالف ابن حزم قاعدة الحنابلة في تكفيرهم الداعية وتفسيق المقلد، وعد هذا القول خطأ فاحشاً، واختار أن الداعية وغير الداعية لا يكفران إلا بعد إقامة الحجة عليهما وكشف الشبهة لهما، ووافقه من الحنابلة على هذا القول تقي الدين ابن تيمية.

37: الموافاة: هذه المسألة متعلقة برضى الله تبارك وتعالى أو سخطه على العبد حالة كفره

إذا علم أنه يموت على الإسلام وأنه يوافيه ويلقاه مسلماً، أو حالة إسلامه إذا علم أنه يموت على الردة والكفر ويوافيه غير مسلم، وقد اختلفت أنظار المتكلمين في

هذه المسألة بحسب تقريرهم لإرادة الله تبارك وتعالى، فمنهم من ذهب إلى أن الله تبارك وتعالى لم يزل راضياً عن الذي سيموت مسلماً حتى حالة كفره عندما كان كافراً قبل أن يسلم باعتبار ما يؤول إليه أمره وموافاته مسلماً، ولم يزل الله تبارك وتعالى ساخطاً على الذي سيموت كافراً حتى حالة إسلامه وطاعته قبل أن يرتد ويكفر باعتبار خاتمته وموافاته كافراً، ومنهم من ذهب إلى أن الله تبارك وتعالى كان ساخطاً على الكافر ثم رضي عنه عندما أناب وأسلم، وأنه كان راضياً على المسلم ثم سخط عليه عندما ارتد وكفر واختار ابن حزم القول الثاني ونسبه إلى سائر المسلمين وعامتهم وأورد على هذا القول أدلة نقلية وعقلية.

38: يظهر أثر امتداد فكر الخوارج المتقدمين إلى الفرق والتيارات الفكرية المعاصرة في الجماعات التكفيرية التي ظهرت في عصرنا هذا، كجماعة التكفير والهجرة، وما يعرف بتنظيم القاعدة، وما يسمى بالدولة الإسلامية في العراق والشام، وهي جماعات مغرقة في التشدد ويغلب عليها التطرف والعنف، شوّهت الإسلام ونشرت الفساد والفتنة.

39: الفسق هو: الخروج عن طاعة الله تبارك وتعالى، وقد يطلق على من خرج عن طاعته بالكفر أو بالعصيان، واختص في عرف أهل العلم واستعمالهم أن الفسق هو ارتكاب الكبيرة، ولم يخالف ابن حزم جمهور العلماء في تعريف الكبيرة، فقد ذكر تعريفها والكلام عن حقيقتها في أكثر من مصنف من مصنفاته، ولعل أجمع تعريف له للكبائر هو الذي ذكره في كتاب الدرة فيما يجب اعتقاده حيث قال: "الكبائر هي كل ما توعده الله تعالى عليه باسمه بالنار، أو سماه عز وجل أو رسوله صلى الله عليه وسلم كبيراً، أو سماه تعالى فاحشة أو لعن عليه، أو غضب عليه فيه، فكل ذلك وعيد وإكبار". واختار ابن حزم القول بأن الذنوب منها ما هو كبير ومنها ما هو صغير.

40: للشاطبي نظرة أخرى في تحديد الكبائر والصغائر مبنية على مقاصد الشريعة، فحسب رأيه يحدد حجم المعصية بحسب وقوعها، فإن كانت واقعة في الضروريات

فهي من الكبائر، وإن كانت واقعة ضمن التحسينات فهي أدنى رتبة، وإن وقعت في الحاجيات فهي من الصغائر واللمم.

41: يرى العز بن عبد السلام طريقة أخرى في تحديد الكبائر وهي بحسب ما يترتب

عليها من مفساد، فكل ذنب جر مفسدة جسيمة تساوي مفساد الكبائر من الذنوب يمكن أن نصنفه بأنه من الكبائر حتى وإن لم ينص الشرع على أنه كبيرة.

42: لم يخالف ابن حزم جمهور أهل السنة في الكبيرة وحكم مرتكبها في أحكام الدنيا،

فهو يرى أن الفاسق هو مرتكب الكبيرة، وأن ارتكاب الكبائر لا يبطل الإيمان،

ويرى أن مرتكب الكبيرة مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، وأن المؤمن الموحد لو دخل

النار فإنه لا يخلد فيها، وأنه سيخرج منها يوم من الدهر.

43: يرى ابن حزم أن الفاسق يُتَوَلَّى لأجل إحسانه ويتبرأ من عمله السيء الذي هو

الفسق، والولاية والبراءة ليست من عين الإنسان مجردة وإنما هي منه بعمله الصالح

أو الفاسد، وأما الدعاء باللعن والرحمة معاً فجائز عنده ويرى أنه لم يرد في الشرع

ما يمنع من لعن العاصي لأجل معصيته والترحم عليه في نفس الوقت لأجل إحسانه.

44: لعل أرجح الأقوال هو عدم جواز لعن المعين مطلقاً، وهذا مروى عن إبراهيم النخعي

والإمام أحمد بن حنبل ومحمد بن إسماعيل البخاري، ونصر هذا القول النووي في

شرحه على مسلم وابن القيم في زاد المعاد.

45: نسب ابن حزم إلى القاضي محمد بن الطيب الباقلاني (ت: 403هـ) أنه قال: إن

من كانت له معاصٍ متعددة فتأب من بعضها ولم يتب من البعض الآخر، لا تقبل

له توبة فيما تأب منه حتى يتوب من جميع معاصيه، ولا تصح نسبة هذا الكلام

إلى الباقلاني بحسب ما نقله عنه أبو القاسم الأنصاري (ت: 512هـ) في شرحه

على الإرشاد، وأبو القاسم الأنصاري أعلم بالباقلاني ومقالاته وكتبه من ابن حزم،

ولا مقارنة بينهما في هذا الباب.

46: ذهب ابن حزم إلى أنه لا يجوز البتة أن تقع من نبي معصية بعمد لا صغيرة ولا

كبيرة، وهذا قول: الإمام أبي الحسن الأشعري (ت: 324هـ) وأبي إسحاق

الإسفرائيني (ت:418هـ) من المتقدمين وهو قول محمد بن يوسف السنوسي
(ت: 895هـ) من المتأخرين، نص على ذلك في شرحه على العقيدة الكبرى.

47: وقع ابن حزم في زلة علمية عظيمة حيث قرر أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد والسيف كان في أول الإسلام منهي عنه غير جائز، ثم نسخ هذا الحكم وأجيز بعد بذلك، وبناء على تقريره هذا فقد أجاز الخروج بالسيف على الإمام المسلم الظالم الجائر، وهذا قول خالف فيه ابن حزم الإجماع، وقوله في هذه المسألة غير معتبر.

48: من الأخطاء التي وقع فيها ابن حزم في نسبة المقالات إلى أصحابها، ما نسبه إلى ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما، أنهما قالاً أن من يقتل مؤمناً متعمداً يخلد في النار، ونسبة هذا القول إليهما ليست صحيحة، وإنما المنسوب إليهما أنهما قالاً أن القاتل لا توبة له، لأنه وإن تاب فإن تمام توبته معلقة بمساحة المقتول له، ولا سبيل له أن يستسمح المقتول بعد قتله ويطلب منه العفو، وأما له ذلك.

49: نفى ابن حزم أن يُخلف الله إيعاده للمذنبين بالعقوبة وذهب إلى أن مغفرة الله لأهل الكبائر والذنوب لا تكون إلا بعد أن يدخلوا جهنم ويتحقق ما توعدوا به وتقسهم النار، ونفى أن يغفر الله لأصحاب الكبائر مغفرة تمنعهم من دخول النار مطلقاً، وإنما المغفرة المرتقبة عنده هي إخراجهم من النار بعد أن يدخلوها وبعد تحقق الإيعاد بالعقوبة!

50: أوجب ابن حزم إتلاف خمر وخنازير أهل الكتاب ومنعهم من كل ما يعد حراماً في الإسلام حتى لو تعاطوه خفية ولم يجاهرُوا به ولم يظهروه، بدعوى أنهم مخاطبون بفروع الشريعة، وهذا قول غريب شاذ انفرد به دون سائر فقهاء المسلمين.

51: في مسألة حكم أهل الفترة اختار ابن حزم القول المستند إلى ما ورد فيهم من أحاديث مرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وهي أن أهل الفترة يمتحنون في عرصات يوم القيامة.

52: يرى ابن حزم أن من بلغه خبر النبي صلى الله عليه وسلم حيثما كان، يجب عليه البحث عنه وفرض عليه طلب خبره وتصديقه واتباعه، وإلا استحق الكفر والخلود

في العذاب، واستدل بحديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "والذي نفسي محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار".

53: قرر ابن حزم أنه لا يقطع لأحد من المسلمين بجنة وإن كان ظاهره الصلاح والالتزام والتقوى، ولا يقطع لأحد بالنار وإن ظهرت منه المعاصي والكبائر، وذلك لأننا لا ندري بما يختتم لكل واحد منهما فإنما الأمور بخواتيمها، فقد يتوب العاصي وينتكس المحسن المجتهد، كما أننا لا ندري حقيقة ما في النفوس، فقد يظهر المنافق الصلاح والديانة وهو مبطن للكفر، كما أنه ليس لنا اطلاع على جميع ما اكتسبه صاحب المعاصي الظاهرة، إذ لعل له حسنات عظام ترجح كفة حسناته على سيئاته يوم القيامة، ويستثني ابن حزم من هذا كل من ثبت في حقه نص دال على أنه من أهل الجنة أو نص يدل على أنه من أهل النار.

54: شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم عند ابن حزم شفاعتان: الشفاعة الأولى: عامة لكل أهل المحشر يوم القيامة عند اشتداد الكرب وهول الموقف، فيقبل الله تبارك وتعالى شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في بدء حساب الخلق جميعا، وهي المقام المحمود الذي ذكره الله تبارك وتعالى في كتابه، والشفاعة الثانية: هي إخراج أهل الكبائر من المسلمين من النار بعد دخولهم إليها.

55: أوصل الذهبي (ت: 748هـ) وابن أبي العز الحنفي (ت: 792هـ) شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم إلى سبع شفاعات: الشفاعة الأولى: الشفاعة الكبرى العامة لكل الخلائق، فيشفع لأهل الموقف ليبدأ القضاء بينهم، وذلك هو المقام المحمود الذي يغبطه عليه الأولون والآخرون، والشفاعة الثانية: شفاعته في إدخال أقوام من أمته الجنة بلا حساب ولا عقاب، والشفاعة الثالثة: شفاعته لسائر أهل الجنة في دخول الجنة، والشفاعة الرابعة: شفاعته لأهل الكبائر الذين دخلوا النار فيخرجهم منها، والشفاعة الخامسة: شفاعته لبعض أهل النار فيخفف الله من عذابهم، كشفاعته لعمه أبي طالب، الشفاعة السادسة: شفاعته في قوم وجبت لهم النار بذنوبهم،

فيشفع لهم النبي صلى الله عليه وسلم فلا يدخلونها ويدخلون الجنة، الشفاعة السابعة: شفاعته في رفع درجات أقوام في الجنة وزيادة نعيمهم.

56: اثبت ابن حزم الميزان يوم القيامة إلا أنه شذ فأنكر أن يكون له كفتان، وقد ورد في

هذه الصفة حديث صحيح يعرف بحديث البطاقة صححه جمع من أهل العلم.

57: شذَّ ابن حزم في قوله أن فتنة القبر وعذابه تكون على الروح دون الجسد، وفي نفيه

عودة الروح إلى الجسد في القبر، وقد صح في هذا الباب حديث البراء بن عازب

رضي الله عنه وقد رواه أحمد وأبو داود والحاكم وغيرهم.

58: نَسَبَ ابن حزم إلى الأشاعرة أنهم يقولون أن الروح عرض من أعراض الجسد، بمعنى

أنها صفة من صفات الجسم الحي تفنى وتندثر بمجرد موته ومفارقته للحياة، ونسبة

ابن حزم هذا القول إلى الأشاعرة بإطلاق وغلط واضح، والظاهر أن لابن حزم

طريقة غير صحيحة في نقل مقالات الأشاعرة، وذلك أنه إذا وجد قولاً قال به

أحدهم نسبته إليهم جميعاً وفي هذا خلل وتعسف، وهذه المسألة مثال على هذا

الخلل المنهجي عنده، وقد نقل أبو القاسم الأنصاري عن الإمام أبي الحسن

الأشعري (ت: 324هـ) وعن أبي المعالي الجويني (ت: 478هـ) أنهما يقولان أن

الروح جسم لطيف وليست عرضاً.

59: اختلف أهل العلم هل خُلِقَ الأرواح سابق على خُلُقِ الأجساد على قولين، فمنهم

من قال أن الأجساد تخلق قبل الأرواح ثم تخلق الأرواح عند نفخها في الأجساد،

ومنهم من قال أن الأرواح خلقت كلها دفعة واحدة قبل خلق الأجساد، ثم تنقل

إلى الأجساد فتنفخ فيها، واختار ابن حزم هذا القول.

60: يرى ابن حزم أن أرواح العباد بعد الموت تكون في السماء الدنيا حيث رآها رسول

الله صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج؛ فقد رأى أرواح أهل السعادة على يمين آدم

عليه السلام وأرواح أهل الشقاء على يساره، ويرى ابن حزم أن أرواح الأنبياء

والشهداء في الجنة، وأما أرجح الأقوال في مستقر الأرواح في الآخرة فهو أن الأرواح

متفاوتة في عالم البرزخ تفاوتاً كبيراً، فمنها أرواح الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم

وهي في الملاء الأعلى في أعلى عليين، ومنها أرواحٌ في حواصل طير تسرح في الجنة

وتأوي إلى قناديل معلقة بالعرش وهي أرواح بعض الشهداء وليس كلهم، فمن الشهداء من تحبس أرواحهم على باب الجنة لِدَيْنٍ أو غيره، ومنهم من تكون روحه محبوسة في قبره كحديث الذي غُلَّ شَمْلَةً ثم استشهد، ومن الناس من تكون أرواحهم سفلية محبوسة في الأرض معذبة.

61: يعد حكم من مات من أطفال المشركين في الآخرة من المسائل التي وقع فيها خلاف قوي بين علماء المسلمين، وذلك بسبب الاختلاف في أحاديث هذا الباب، حتى قال الشوكاني: "والحاصل أن مسألة أطفال الكفار باعتبار أمر الآخرة من المعارك الشديدة لاختلاف الأحاديث فيها ولها ذيول مطولة"، وقد قال بأنهم في الجنة كل من: ابن حزم (ت: 456هـ)، والبخاري (ت: 256هـ)، وابن الجوزي (ت: 597هـ)، والنووي (ت: 676هـ)، وأبو عبد الله القرطبي (ت: 671هـ)، وتقي الدين السبكي (ت: 756هـ)، وشمس الدين السخاوي (ت: 902هـ)، وطائفة من المفسرين والمتكلمين.

62: عقد ابن حزم في آخر مبحث الأسماء والأحكام باباً تكلم فيه عن دوام الجنة والنار وبقائهما ونفى عنهما الفناء مطلقاً، وذكر ما ورد في نسبة القول بفناء النار لعمر بن العاص وعمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم، واكتفى بسرد أسانيد تلك الروايات وتضعيفها، مشيراً إلى أنها إضافة إلى ضعفها فهي مخالفة لنصوص القرآن، وإن الناظر في كلام ابن حزم يجد أنه اختصر الكلام على هذه المسألة، وخلاصتها أن القول بفناء النار قول له أصل ومستند ثابت، أما أصله الأول، فهو مسألة من مسائل العقيدة العظام، وهي اثبات الحكمة والتعليل في أفعال الله تبارك وتعالى وتدبيره لخلقه، وأن فكرة إبقاء عبادا له يعذبون في النار إلى أبد الآبدين مناف لكمال الحكمة. وأما الأصل الثاني فهو اثبات صفة الرحمة، وهي صفة ذاتية أزلية أبدية وقد ثبت في الحديث القدسي أنها تغلب غضبه تبارك وتعالى كما أخبرنا عن نفسه سبحانه، وإذا غلبت الرحمة انتهت كل عقوبة، وانتهى كل عذاب، وعمت السعادة كل الخلق، فلا خوف ولا حزن ولا ألم. وأما الأدلة من القرآن فقد دلت ثلاث آيات من كتاب الله تبارك وتعالى على فناء النار، ولو

ثبتت آية واحدة لكانت كافية. وأما الآثار عن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد رويت عنهم عدة آثار في ذلك منها الصحيح ومنها الضعيف كما بينا آنفاً، وتعدد هذه الآثار يقوي بعضها بعضاً ويحسن بعضها بعضاً، ويثبت أن لهذه المسألة أصلاً صحيحاً ثابتاً عن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأما من استدلل بظواهر الآيات الدالة على خلود أهل النار وعدم خروجهم منها فهذا مسلم به، ولكن من يقول بنهاية عذاب المعذبين يقول بفناء النار نفسها وليس بخروج أهلها منها، وأما ما ورد من ذكر خلودهم فيها، فإن الخلود يأتي بمعنى المكوث الطويل، وقد ورد هذا في وصف عذاب بعض العصاة المؤمنين كالمنتحر وكمن قتل مؤمناً متعمداً وقد اتفقت الأمة أنهم يخرجون منها ولا يخلدون فيها، كما يحمل الخلود على البقاء فيها ما دامت موجودة أما إذا فئت فيلزم فناء عذابها. وأما موقف الأئمة المتقدمين من القائلين بفناء النار فإنهم لم يبدعوا ولم يضللوا من قال بهذا القول أو مال إليه أو روى آثاراً متعلقة به، وبناء عليه فإن في فناء النار وبقائها قولان عند أهل السنة، وذهب الجمهور إلى القول ببقائها.

63: كتب ابن تيمية في فناء الجنة والنار مصنفًا طبع بعنوان: الرد على من قال بفناء الجنة والنار، ذكر فيه الأقوال في فناء الجنة والنار، ولم يصرح بقوله هو في مسألة فناء النار، وغاية ما قال في هذا المصنف أن المسألة خلافية لا إجماع فيها، وأن لأهل السنة فيها قولان، وأما ابن القيم فقد توقف في المسألة ولم يقطع بقول في كتابه: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، وكتابه: شفاء العليل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل، فقد قال في شفاء العليل: "وأنا في هذه المسألة على قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فإنه ذكر دخول أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، ووصف ذلك أحسن صفة، ثم قال: ويفعل الله بعد ذلك في خلقه ما يشاء".

64: يظهر أثر امتداد فكر المعتزلة إلى الإباضية والشيعة الزيدية، في إنكارهم شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لمن دخل النار من أهل الكبائر من أمته.

ثانياً: توصيات البحث:

- 1: يوصي الباحث بعدم اعتماد ما ينسبه ابن حزم من مقالات إلى أهل العلم والمتكلمين والفرق في باب الأسماء والأحكام لكثرة أوهامه وأخطائه في ذلك، كما يوصي بعدم اعتماد شرح ابن حزم لمقالات خصومه ومخالفه في هذا الباب وذلك لكثرة أخطائه في تصور مذاهبهم وفهم مناهج استدلالاتهم على وجهها الصحيح.
- 2: يوصي الباحث بعدم التسليم لتقارير ابن حزم في باب الأسماء والأحكام، لمخالفته للقول الراجح في مسائل كثيرة من هذا الباب ولشدوده وزلاته في مسائل أخرى.
- 3: نظرا لقلة الدراسات في باب الأسماء والأحكام، يوصي الباحث بطلبة الدراسات العليا بزيادة العناية بهذا الباب، والاهتمام بكتابة المزيد من البحوث والدراسات حوله، والتركيز على نقد طرقي النقيض في هذا الباب وهم غلاة التشديد والتطرف، وغلاة التميع والتفريط، واتباع منهج السماحة والوسطية.
- 4: يرى الباحث أن أفضل وسيلة للمحافظة على وسطية الإسلام وسماحته، وسد باب شبهات خوارج العصر وأصحاب الفكر المتشدد الظلامي، هو تشجيع طلبة الدراسات العليا على التوسع في الكتابة في مباحث الأسماء والأحكام على جهة التفصيل، وتنويع مواضيع الدراسات لتشمل: التقرير وبسط الاستدلال، والمناقشة والمقارنة والإسهاب في الرد على الشبهات، والتوسع في دراسة مناهج العلماء والشخصيات والفرق، والتركيز على دراسة التيارات الفكرية المعاصرة في هذا الباب.

المصادر والمراجع

القران الكريم

- ابن أبي العز. علي بن علاء الدين الحنفي. (1997م) علي بن علي بن محمد. شرح العقيدة الطحاوية. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط10.
- ابن أبي شريف. محمد بن محمد بن أبي بكر المقدسي. (1317هـ) المسامرة شرح المسامرة. مصر: المطبعة الكبرى ببولاق. ط1.
- ابن أبي طالب. زيد بن علي بن الحسين بن علي. (2001م) مجموع كتب ورسائل الإمام الأعظم زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. تحقيق: إبراهيم يحيى الدرسي الحمزي. اليمن: مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية. ط1.
- ابن أبي يعلى. محمد بن محمد بن الحسين. (1952م) طبقات الحنابلة. تحقيق: محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية. دط.
- ابن الجوزي. عبد الرحمن بن علي بن محمد. (1984م) نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر. تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي. لبنان: مؤسسة الرسالة. ط1.
- ابن الصلاح. عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري. (2002م) معرفة أنواع علم الحديث. تحقيق: عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين الفحل. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1.
- ابن العربي. محمد بن عبد الله المعافري. (2003م) أحكام القرآن. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. ط3.
- ابن العربي. محمد بن عبد الله المعافري. (2017م) سراج المريدين. تحقيق: عبد الله التوراتي. المغرب: دار الحديث الكتانية. ط1.
- ابن القيم. محمد بن أبي بكر الزرعي. (1324هـ) إعلام الموقعين. تحقيق مشهور حسن سلمان. السعودية: دار ابن الجوزي. ط1.
- ابن القيم. محمد بن أبي بكر الزرعي. (1394هـ) طريق الهجرتين وباب السعادتين. دت. القاهرة: الدار السلفية. ط2.

- ابن القيم. محمد بن أبي بكر الزرعي. (1989م) الرسالة التبوكية. تحقيق: حماد سلامة. الأردن: مكتبة المنار. ط1.
- ابن القيم. محمد بن أبي بكر الزرعي. (2001م) مختصر الصواعق المرسله. تحقيق: سيد إبراهيم. القاهرة: دار الحديث. ط1.
- ابن القيم. محمد بن أبي بكر الزرعي. (2019م) التبيان في إيمان القرآن. تحقيق: عبد الله بن سالم البطاطي. الرياض: دار عطاءات العلم. ط4.
- ابن القيم. محمد بن أبي بكر الزرعي. (2019م) الروح. تحقيق: محمد أجمل أيوب الإصلاحي. الرياض: دار عطاءات العلم. ط3.
- ابن القيم. محمد بن أبي بكر الزرعي. (2019م) الصلاة وحكم تاركها. تحقيق: عدنان بن صفاخان البخاري. الرياض: دار عطاءات العلم. ط4.
- ابن القيم. محمد بن أبي بكر الزرعي. (2019م) الفوائد. تحقيق: محمد عزيز شمس. الرياض: دار عطاءات العلم. ط4.
- ابن القيم. محمد بن أبي بكر الزرعي. (2019م) المنار المنيف في الصحيح والضعيف. تحقيق: يحيى بن عبد الله الثمالي. الرياض: دار عطاءات العلم. ط4.
- ابن القيم. محمد بن أبي بكر الزرعي. (2019م) بدائع الفوائد. تحقيق: علي بن محمد العمران. الرياض: دار عطاءات العلم. ط5.
- ابن القيم. محمد بن أبي بكر الزرعي. (2019م) تهذيب سنن أبي داود. تحقيق: نبيل بن نصار السندي. السعودية: دار عطاءات العلم. ط2.
- ابن القيم. محمد بن أبي بكر الزرعي. (2019م) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح. تحقيق: زائد بن أحمد النشيري. الرياض: دار عطاءات العلم. ط4.
- ابن القيم. محمد بن أبي بكر الزرعي. (2019م) زاد المعاد في هدي خير العباد. تحقيق: علي بن محمد العمران ومحمد عزيز شمس. الرياض: دار عطاءات العلم. ط3.
- ابن القيم. محمد بن أبي بكر الزرعي. (2019م) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. تحقيق: زاهر بن سالم بلفقيه. الرياض: دار عطاءات العلم. ط2.

- ابن القيم. محمد بن أبي بكر الزرعي. (2019م) مدارج السالكين في منازل السائرين. تحقيق: محمد عزيز شمس. الرياض: دار عطاءات العلم. ط2.
- ابن القيم. محمد بن أبي بكر الزرعي. (2020م) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة. تحقيق: حسين بن عكاشة بن رمضان. الرياض: دار عطاءات العلم. ط1.
- ابن الهمام. كمال الدين محمد بن عبد الواحد الحنفي. (1970م) فتح القدير. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي. ط1.
- ابن الوزير. محمد بن إبراهيم بن علي اليماني. (1994م) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم. تحقيق: شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط3.
- ابن أمير الحاج. محمد بن محمد بن محمد الحلبي. (1318هـ) التقرير والتحبير على كتاب التحرير. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية. ط1.
- ابن باز. عبد العزيز بن عبد الله. (دت) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة. جمع وإشراف: محمد بن سعد الشويعر. السعودية: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية. دط.
- ابن بشكوال. خلف بن عبد الملك. (1955م) الصلة في تاريخ أئمة الأندلس. تحقيق: السيد عزت العطار الحسيني. القاهرة: مكتبة الخانجي. ط2.
- ابن بطلال. علي بن خلف بن عبد الملك. (2003م) شرح صحيح البخاري. تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. السعودية: مكتبة الرشد. ط2.
- ابن بطة. عبيد الله بن محمد العكبري. (1994هـ) الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة. تحقيق: رضا معطي. الرياض: دار الراية للنشر. ط2.
- ابن تيمية. أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني. (1423هـ) الإيمان الأوسط. تحقيق: علي بن بخيت الزهراني. السعودية: دار ابن الجوزي. ط1.
- ابن تيمية. أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني. (1425هـ) شرح العقيدة الإصفهانية. تحقيق: محمد بن رياض الأحمد. بيروت: المكتبة العصرية. ط1.

ابن تيمية. أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني. (1983م) الصارم المسلول على شاتم الرسول. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. السعودية: الحرس الوطني السعودي. دط.

ابن تيمية. أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني. (1986م) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية. تحقيق: محمد رشاد سالم. السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ط1.

ابن تيمية. أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني. (1991م) درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم. السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ط2.

ابن تيمية. أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني. (1995م) الرد على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك. تحقيق: محمد بن عبد الله السمهرى. السعودية: دار بلنسية. ط1.

ابن تيمية. أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني. (1999م) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم. تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل. بيروت: دار عالم الكتب. ط7.

ابن تيمية. أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني. (1999م) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. تحقيق: علي بن حسن. عبد العزيز بن إبراهيم. حمدان بن محمد. السعودية: دار العاصمة. ط2.

ابن تيمية. أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني. (2001م) جامع الرسائل. تحقيق: محمد رشاد سالم. السعودية: دار العطاء. ط1.

ابن تيمية. أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني. (2004م) مجموع الفتاوى. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة. دط.

ابن حجر العسقلاني. أحمد بن علي بن محمد الكتاني. (1390هـ) فتح الباري بشرح البخاري. تحقيق: محب الدين الخطيب. مصر: المكتبة السلفية. ط1.

- ابن حزم. علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي. (1982م) **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة. جدة: مكتبات عكاظ للنشر. ط1.
- ابن حزم. علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي. (1985م) **النبد الكافية**. تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز. لبنان: الكتب العلمية. ط1.
- ابن حزم. علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي. (1987م) **طوق الحمامة في الألفة والألاف**. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط2.
- ابن حزم. علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي. (2008م) **الصادع في الرد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان والتعليل**. تحقيق: مشهور حسن آل سلمان. الأردن: الدار الأثرية. ط1.
- ابن حزم. علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي. (2009م) **الدرة فيما يجب اعتقاده**. تحقيق: عبد الحق التركماني. لبنان: دار ابن حزم. ط1.
- ابن حزم. علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي. (2019م) **الفصل في الملل والنحل**. تحقيق: محمد بن عوض الشهري ومحمد بن فهد الداود. المملكة العربية السعودية: دار الفضيلة. ط1.
- ابن حزم. علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي. (2023م) **الفصل في الملل والآراء والنحل**. تحقيق: سمير قدوري. تونس: دار المالكية. ط1.
- ابن حزم. علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي. (دت) **الإحكام في أصول الأحكام**. تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: دار الآفاق الجديدة. دط.
- ابن حزم. علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي. (دت) **المحلى بالآثار شرح المجلى باختصار**. تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري. بيروت: دار الفكر. دط.
- ابن حنبل. أحمد بن محمد الشيباني. (1442هـ) **أصول السنة**. تحقيق: الشبراوي بن أبي المعاطي. السعودية: دار الريادة، ط1.
- ابن حنبل. أحمد بن محمد الشيباني. (2001م) **المسند**. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط1.

- ابن خزيمة. محمد بن إسحاق النيسابوري. (1994م) كتاب التوحيد. تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان. الرياض: مكتبة الرشد. ط5.
- ابن خلكان. أحمد بن محمد بن إبراهيم البرمكي. (1978م) وفيات الأعيان. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر. دط.
- ابن رجب. عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي. (2008م) جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم. تحقيق: ماهر ياسين الفحل. دمشق: دار ابن كثير. ط1.
- ابن سينا. الحسين بن عبد الله. (1983م) الإشارات والتنبيهات. تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف. ط3.
- ابن عاشور. محمد بن الطاهر. (1984م) تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد. تونس: الدار التونسية للنشر. دط.
- ابن عبد البر. يوسف بن عبد الله النمري. (2017م) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق: بشار عواد معروف. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي. ط1.
- ابن عبد السلام. عز الدين عبد العزيز. (1991م) قواعد الأحكام في مصالح الأنام. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية. دط.
- ابن عدي. عبد الله الجرجاني. (1997م) الكامل في ضعفاء الرجال. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1.
- ابن عساكر. علي بن الحسن بن هبة الله. (1404هـ) تبين كذب المفترى. بيروت: دار الكتاب العربي. ط3.
- ابن عطية. عبد الحق بن غالب الأندلسي. (1422هـ) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1.
- ابن فارس. أحمد القزويني. (1979م) مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر. دط.
- ابن فورك. محمد بن الحسن الأنصاري. (1999م) الحدود في الأصول. تحقيق: محمد السليماني. لبنان: دار الغرب الإسلامي. ط1.

- ابن فورك. محمد بن الحسن الأنصاري. (2022م) مجرد مقالات الإمام الشيخ أبي الحسن الأشعري. تحقيق: محمد فاروق هاشم. الأردن: دار النور المبين. ط1.
- ابن كثير. إسماعيل بن عمر الدمشقي. (1998م) تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سامي بن محمد السلامة. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1.
- ابن ماجه. محمد بن يزيد القزويني. (2009م) السنن. تحقيق: محمد شعيب الأرناؤوط. لبنان: دار الرسالة العالمية. ط1.
- ابن معمر. علي يحيى. (2003م) الإباضية بين الفرق الإسلامية. تحقيق: محمد أحمد جهلان. الجزائر: المطبعة العربية. ط3.
- ابن مفلح. محمد المقدسي. (1999م) الآداب الشرعية والمنح المرعية. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعمر القيام. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط3.
- ابن مفلح. محمد المقدسي. (2003م) كتاب الفروع. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط1.
- ابن منصور. سعيد الخراساني. (1997م) سنن سعيد بن منصور. تحقيق: سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد. الرياض: دار الصميعي. ط1.
- ابن نجيم. زين الدين بن إبراهيم المصري. (2002م) البحر الرائق شرح كنز الدقائق. تحقيق: أحمد عزو عناية الدمشقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط1.
- أبو حنيفة. النعمان بن ثابت بن زوطي. (1979م) الفقه الأكبر. تحقيق: شرف الدين أحمد. الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية. ط3.
- أبو داود. سليمان بن الأشعث السجستاني. (2009م) سنن أبي داود. تحقيق: شعيب الأرناؤوط. بيروت: دار الرسالة العالمية. ط1.
- أبو زهرة. محمد أحمد مصطفى. (1978م) ابن حزم حياته وعصره آراؤه وفقهه. القاهرة: دار الفكر العربي. دط.
- الأثيوبي، محمد بن علي بن آدم. (2006م) المنحة الرضية في شرح التحفة المرضية في نظم المسائل الأصولية. الرياض. مكتبة الرشد. ط2.

الآجُرِّي. أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله. (1999م) الشريعة. تحقيق: عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي. الرياض: دار الوطن. ط2.

الأزهري. أبو منصور محمد بن أحمد. (2001م) تهذيب اللغة. تحقيق: محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط1.

الأشعري. أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر. (1413هـ) رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب. تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي. السعودية. عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية. دط.

الأشعري. أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر. (1955م) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. تحقيق: حموده غرابة. مصر: مطبعة مصر. دط.

الأشعري. أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر. (2005م) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق: نعيم زرزور. بيروت: المكتبة العصرية. ط1.

الأشعري. أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر. (2011م) الإبانة عن أصول الديانة. تحقيق: صالح العصيمي. السعودية: دار الفضيلة. ط1.

الأصبحي. مالك بن أنس. (1985م) الموطأ برواية يحيى بن يحيى. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث. دط.

آل الشيخ. صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم. (1436هـ) الأجوبة والبحوث والمدارسات. الرياض: مكتبة دار الحجاز. د1.

آل خضير. محمد بن محمود. (2009م) الإيمان عند السلف وعلاقته بالعمل وكشف شبهات المعاصرين. الرياض: مكتبة الرشد. ط3.

الألوسي. محمود بن عبد الله الحسيني. (1415هـ) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. تحقيق: علي عبد الباري عطية. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1.

الأمدي. سيف الدين علي بن محمد التغلبي. (1402هـ) الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن بن غديان وعلي الحمد الصالحي. دمشق: المكتب الإسلامي. ط2.

- الأنصاري. أبو القاسم سليمان بن ناصر النيسابوري. (2022م) شرح الإرشاد. تحقيق: خالد بن حماد العدواني. الكويت. دار الضياء. ط1.
- الإيجي. عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. (1997م) المواقف في علم الكلام. تحقيق: عبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الجيل. ط1.
- الباجوري. إبراهيم بن محمد. (2018م) تحفة المريد على جوهرة التوحيد. تحقيق: أحمد محمد خير الخطيب. لبنان: دار تحقيق الكتاب. ط1.
- الباقلاني. أبو بكر محمد بن الطيب. (1987م) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر. لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية. ط1.
- الباقلاني. أبو بكر محمد بن الطيب. (1998م) التقريب والإرشاد الصغير. تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط2.
- الباقلاني. أبو بكر محمد بن الطيب. (2000م) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. تحقيق: محمد زاهد الكوثري. مصر: المكتبة الأزهرية. ط2.
- البخاري. محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. (1978م) خلق أفعال العباد. تحقيق: عبد الرحمن عميرة. الرياض: دار المعارف. دط.
- البخاري. محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. (1993م) الجامع الصحيح. تحقيق: مصطفى ديب البغا. دمشق: دار ابن كثير. ط5.
- البخاري. محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. (1998م) الأدب المفرد. تحقيق: سمير بن أمين الزهيري. الرياض: مكتبة المعارف. ط1.
- البنار. أبو بكر أحمد بن عمرو العتكي. (2009م) مسند البحر الزخار. تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله. وعادل بن سعد. وصبري عبد الخالق الشافعي. السعودية: مكتبة العلوم والحكم. ط1.
- البيسوي. أبو الحسن علي بن محمد. (1404هـ) جامع البيسوي. سلطنة عمان. وزارة التراث القومي والثقافة. دط.
- البصارة. نبيل بن منصور بن يعقوب. (2005م) أنيس الساري تخريج أحاديث فتح الباري. بيروت: مؤسسة السماحة. ط1.

البغدادى. عبد القاهر. (1977م) الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية. بيروت: دار الآفاق الجديدة. ط2.

البغوي. أبو محمد الحسين بن مسعود. (1983م) شرح السنة. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: المكتب الإسلامي. ط2.

البيهقي. أحمد بن الحسين بن علي الخراساني. (1970م) مناقب الشافعي. تحقيق: السيد أحمد صقر. القاهرة: مكتبة دار التراث. ط1.

البيهقي. أحمد بن الحسين بن علي الخراساني. (2003م) الجامع لشعب الإيمان. تحقيق: مختار أحمد الندوي. الرياض: مكتبة الرشد. ط1.

التركمانى. عبد الحق. (2009م) دراسة وتحقيق كتاب الدرة فيما يجب اعتقاده. لبنان: دار ابن حزم. ط1.

التركي. عبد المجيد. (1986م) مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط1.

الترمذي. أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة. (1996م) الجامع الكبير. تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط1.

التفتازاني. سعد الدين مسعود بن عمر. (1981م) شرح المقاصد في علم الكلام. باكستان: دار المعارف النعمانية. دط.

التفتازاني. سعد الدين مسعود بن عمر. (1912م) تهذيب المنطق والكلام. تحقيق: عبد القادر معروف الكردي. مصر: مطبعة السعادة. ط1.

التميمي. محمد بن خليفة. (2001م) مقدمات في علم مقالات الفرق. الكويت: دار غراس. ط1.

الثعلبي. أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم. (2015م) الكشف والبيان عن تفسير القرآن. تحقيق: عدد من الباحثين. جدة: دار التفسير. ط1.

جاد. ناصر محمدي محمد. (1432هـ) شبهات جماعة التكفير والهجرة عرض ونقد. المملكة العربية السعودية: كتاب مؤتمر ظاهرة التكفير الأسباب الآثار والنتائج. المحور 5. البحث 5.

الجبهرين. عبد الله. (1433هـ) مختصر شرح تسهيل العقيدة الإسلامية. السعودية: مكتبة الرشد. ط4.

الجرجاني. علي بن محمد بن علي الشريف الحسني. (1907م) شرح المواقف. تحقيق: محمد بدر الدين النعساني. مصر: مطبعة السعادة. ط1.

الجهني. مانع بن حماد وآخرون. (1420م) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة. إشراف وتخطيط ومراجعة: مانع بن حماد الجهني. السعودية: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع. ط4.

الجويني. أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. (1996م) التلخيص في أصول الفقه. تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري. بيروت: دار البشائر الإسلامية. ط1.

الجويني. أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. (2007م) نهاية المطلب في دراية المذهب. تحقيق: عبد العظيم محمود الديب. السعودية: دار المنهاج. ط1.

الجويني. أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. (2009م) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة. مصر: مكتبة الثقافة الدينية. ط1.

الحيطالي. أبو طاهر إسماعيل بن موسى النفوسي. (2001م) قناطر الخيرات. تحقيق: سيد كسروي حسن وخلاف محمود عبد السميع. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1.

الحاكم. أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري. (2018م) المستدرک علی الصحیحین. تحقيق: أشرف بن محمد نجيب المصري. سوريا: دار المنهاج القويم. ط1.

الحليمي. أبو عبد الله الحسين بن الحسن. (1979م) المنهاج في شعب الإيمان. تحقيق: حلمي محمد فودة. بيروت: دار الفكر. ط1.

حمایة. محمود علي. (1983م) ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان. القاهرة: دار المعارف. ط1.

الحموي. ياقوت بن عبد الله. (1993م) إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط1.

- الحموي. ياقوت بن عبد الله. (1993م) **معجم الأدباء**. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط1.
- الحميدي. محمد بن فتوح بن عبد الله. (1966م) **جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس**. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر. ط2.
- الحوالي. سفر بن عبد الرحمن. (1999م) **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**. القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع. ط1.
- الخطيب. أبو بكر أحمد بن علي البغدادي. (1357هـ) **الكفاية في علم الرواية**. تحقيق: أبو عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي المدني. حيدر آباد: جمعية دائرة المعارف العثمانية. ط1.
- الخلّال. أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون. (1989م) **السنة**. تحقيق عطية الزهراني. الرياض: دار الراية. ط1.
- الخلف. سعود بن عبد العزيز وآخرون. (2018م) **موسوعة العقيدة والأديان والفرق والمذاهب المعاصرة**. الرياض: دار التوحيد للنشر. ط1.
- الدبوسي. أبو زيد عبيد الله بن عمر. (2001م) **تقويم الأدلة في أصول الفقه**. تحقيق: خليل محيي الدين الميس. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1.
- الديخي. سليمان بن محمد. (1422هـ) **أحاديث العقيدة التي يوهّم ظاهرها التعارض في الصحيحين**. السعودية: مكتبة دار البيان الحديثة. ط1.
- الذهبي. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قيمار. (1985م) **سير أعلام النبلاء**. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط3.
- الذهبي. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قيمار. (2000م) **إثبات الشفاعة**. تحقيق: إبراهيم باجس عبد المجيد. السعودية: أضواء السلف. ط1.
- الذهبي. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قيمار. (2000م) **تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال**. تحقيق: غنيم عباس غنيم ومجدي السيد أمين. مصر: دار الفاروق للطباعة والنشر. ط1.
- الرازي. محمد بن عمر بن الحسن. (1420هـ) **التفسير الكبير**. بيروت. دار إحياء التراث. ط3.

- الرازي. محمد بن عمر بن الحسن. (1986م) مناقب الإمام الشافعي. تحقيق: أحمد حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية. ط1.
- الرافعي. أبو القاسم عبد الكريم بن محمد. (1997م) العزيز شرح الوجيز. تحقيق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1.
- الرصّاص. أحمد بن الحسن. (2003م) مصباح العلوم في معرفة الحي القيوم. تحقيق: المرتضى بن زيد المخطوري الحسني. اليمن: مكتبة بدر للطباعة والنشر. ط2.
- الرويتع. خالد بن مساعد. (1988م) التمهيد دراسة نظرية نقدية. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط2.
- الزبيدي. محمد مرتضى الحسيني. (2001م) تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق: مصطفى حجازي وجماعة من المحققين. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء. دط.
- الزحيلي، محمد مصطفى. (2006هـ) الوجيز في أصول الفقه. دمشق: دار الخير للطباعة. ط2.
- الزرقا. مصطفى أحمد وآخرون. (1427هـ) الموسوعة الفقهية. الكويت: دار السلاسل. ط2.
- الزركشي. بدر الدين محمد بن بهادر. (1985م) المنثور في القواعد الفقهية. تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية. ط2.
- الزركشي. بدر الدين محمد بن بهادر. (2002م) سلاسل الذهب في أصول الفقه. تحقيق: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي. المدينة المنورة: المحقق. ط2.
- السالمي. أبو محمد عبد الله بن حميد. (1989م) مشارق أنوار العقول. تحقيق: عبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الجيل. ط1.
- السبكي. تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. (1413هـ) طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو. مصر: دار هجر للطباعة. ط2.
- السبكي. تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. (1999م) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. بيروت: عالم الكتب. ط1.

- السبكي. تقي الدين علي بن عبد الكافي. (د.ت) فتاوى السبكي. بيروت: دار المعرفة. دط.
- السمعاني. أبو سعد عبد الكريم بن محمد. (1974م) الأنساب. تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي وجمع من المحققين. بيروت: محمد أمين دمج. ط1.
- السناني: عصام بن عبد الله. (2016م) التحرير في بيان أحكام التكفير. الكويت: مكتبة الإمام الذهبي. ط2.
- السنوسي. محمد بن يوسف. (2019م) شرح العقيدة الكبرى. تحقيق: أنس الشرفاوي. دمشق: دار التقوى. ط1.
- السيوطي. جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. (2004م) الحاوي للفتاوي. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر. دط.
- الشاطبي. إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي. (1992م) الاعتصام. تحقيق: سليم بن عيد الهلالي. السعودية: دار ابن عفان. ط1.
- الشاطبي. إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي. (1997م) الموافقات. تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان. القاهرة: دار ابن عفان. ط1.
- الشافعي. محمد ابن إدريس القرشي المطلي. (1938م) الرسالة. تحقيق: أحمد محمد شاكر. مصر: مطبعة مصطفى البابي. ط1.
- الشحي. أحمد محمد. (2020م) شخصيات معاصرة شوهت الإسلام. دراسة شخصيات وتيارات معاصرة. تشخيص أيديولوجيات ومناقشة أفكار. الشارقة: مكتبة وتسجيلات دروس الدار. ط1.
- الشنتريني. أبو الحسن علي بن بسام الأندلسي. (1997م) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة. دط.
- الشنقيطي. محمد الأمين بن محمد المختار الجكني. (2019م) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. السعودية: دار عطاءات العلم. ط5.
- الشهرستاني. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. (1425هـ) نهاية الإقدام في علم الكلام. تحقيق: أحمد فريد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1.

- الشهرستاني. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. (1968م) الملل والنحل. تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل. القاهرة: مؤسسة الحلبي. دط.
- الشوكاني. محمد بن علي. (1427هـ) نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار. تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق. السعودية: دار ابن الجوزي. ط1.
- شيخ زاده. محمد بن مصطفى القوجوي. (1317هـ) نظم الفرائد وجمع الفوائد. مصر: المطبعة الأدبية بسوق الخيار القديم. ط1.
- الصابوني. أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن. (1998م) عقيدة السلف وأصحاب الحديث. تحقيق: ناصر بن عبد الرحمن الجديع. السعودية: دار العاصمة. ط2.
- الصنعاني. محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الكحلاني. (1992م) إجابة السائل شرح بغية الآمل. تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل. السعودية: دار ابن عفان. ط1.
- الصنعاني. محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني. الكحلاني. (1405هـ) رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار. تحقيق: ناصر الدين الألباني. بيروت: المكتب الإسلامي. ط1.
- صوفي. عبد القادر عطا. (1423هـ) المفيد في مهمات التوحيد. فلسطين: دار الاعلام. ط1.
- الطبراني. أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الشامي. (دت) المعجم الكبير. تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية. ط2.
- الطبري. أبو جعفر محمد بن جرير. (2001م) جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار الهجرة للطباعة. ط1.
- عبد الله. إمام حنفي سيد. (2006م) الأسماء والأحكام في الفكر الإسلامي بين الاعتدال والتطرف. القاهرة: دار الآفاق العربية. ط1.
- العراقي. ولي الدين أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم. (2004م) الغيث الهامع شرح جمع الجوامع. تحقيق: محمد تامر حجازي. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1.
- العرعور. عدنان بن محمد. (2002م) منهج الاعتدال. الرياض: دار التابعين. دط.

- العيد. نوال بنت عبد العزيز. (2013م) ضوابط التكفير في ضوء السنة النبوية. السعودية: دار الحضارة للنشر والتوزيع. ط1.
- الغزالي. أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. (1982م) إحياء علوم الدين. بيروت: دار العرفة. دط.
- الغزالي. أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. (1985م) قواعد العقائد. تحقيق: موسى محمد علي. لبنان: عالم الكتب. ط2.
- الغزالي. أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. (1993م) المستصفى من علم الأصول. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1.
- الغزالي. أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. (1993م) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. تحقيق: محمود بيجو. تركيا: دار البيروتي، ط1.
- الغزالي. أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. (2004م) الاقتصاد في الاعتقاد. تحقيق: عبد الله محمد الخليلي. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1.
- فركوس، محمد علي. (2009م) الإنارة شرح كتاب الإشارة. الجزائر: دار الموقع. ط1.
- القحطاني. سعيد بن وهف. (دت) قضية التكفير بين أهل السنة وفرق الضلال في ضوء الكتاب والسنة. الرياض: مطبعة سفير. دط.
- القراقي. شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي. (دت) أنوار البروق في أنواء الفروق. الرياض: عالم الكتب. دط.
- القرطبي. أبو العباس أحمد بن عمر. (1996م) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم. تحقيق: محيي الدين ديب مستو. أحمد محمد السيد. يوسف علي بديوي. محمود إبراهيم بزال. دمشق: دار ابن كثير. ط1.
- القرطبي. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي. (1425هـ) التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة. تحقيق: الصادق بن محمد بن إبراهيم. الرياض: دار المنهاج للنشر. ط1.
- القرني. عبد الله بن محمد. (1992م) ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط1.

القيرواني. عبد الله بن أبي زيد. (1983م) الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ. تحقيق: محمد أبو الأجنان. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط2.

الكّدمي. أبو سعيد محمد بن سعيد. (1984م) المعبر. سلطنة عمان. وزارة التراث القومي والثقافة. دط.

الكرماني. حرب بن إسماعيل بن خلف. (1422م) مسائل حرب الكرماني. تحقيق: فايز بن أحمد بن حامد حابس. رسالة جامعية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى-السعودية.

الكلّيني. أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق. (1381هـ) الكافي. تحقيق: علي أكبر غفاري. طهران: مكتبة الصدوق. ط2.

الكنيا الهراسي. علي بن محمد بن علي. (1405هـ) أحكام القرآن. تحقيق: موسى محمد علي وعزة عبد عطية. بيروت: دار الكتب العلمية. ط2.

اللالكائي. أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور. (2003م) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة. تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي. السعودية: دار طيبة. ط8.

اللقاني. إبراهيم بن إبراهيم بن حسن. (2012م) هداية المريد لجوهرة التوحيد. تحقيق: محمد الخطيب. لبنان: دار الكتب العلمية. ط1.

اللكنوي. محمد بن عبد الحي. (1407هـ) الرفع والتكميل في الجرح والتعديل. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مطبعة المطبوعات الإسلامية. ط3.

اللوحيق. عبد الرحمن بن معلا. (1992م) الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرين دراسة علمية حول مظاهر الغلو ومفاهيم التطرف والأصولية. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط1.

م.ت. هوتسما. وآخرون. (1998م) موجز دائرة المعارف الإسلامية. الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري. ط1.

الماتريدي. أبو منصور محمد بن محمد بن محمود. (دت) كتاب التوحيد. تحقيق: فتح الله خليف. مصر: دار الجامعات المصرية. دط.

- المجلسي. محمد باقر. (1983م) بحار الأنوار. تحقيق: لجنة من العلماء. بيروت. دار إحياء التراث العربي. ط3.
- المحارب. عبد الله بن سعد وآخرون. (2012م) موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي. الرياض: دار الفضيلة للنشر. ط1.
- المردائي. علاء الدين علي بن سليمان. (2013م) تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول. تحقيق: عبد الله هاشم وهشام العربي. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. ط1.
- المروزي. محمد بن نصر. (1406هـ) تعظيم قدر الصلاة. تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي. السعودية: مكتبة الدار. ط1.
- المقبلي. صالح بن مهدي. (1328هـ) العلم الشامخ في إثبات الحق على الآباء والمشايخ. تحقيق: بشير محمد عيون. دمشق: مكتبة دار البيان. ط1.
- المنوني. محمد. (1976م) شيوخ ابن حزم في مقروآته ومروياته. مقالة علمية نشرت بمجلة المناهل. العدد7.
- الموصللي. أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى. (1404هـ) مسند أبي يعلى الموصللي. تحقيق: حسين سليم أسد. دمشق: دار المأمون. ط1.
- الميداني. عبد الرحمن حسن حنكه. (1993م) ضوابط المعرفة. دمشق: دار القلم. ط4.
- النووي. أبو زكريا يحيى بن شرف. (1392هـ) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط2.
- النووي. أبو زكريا يحيى بن شرف. (1991م) روضة الطالبين وعمدة المفتين. تحقيق: زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي. ط3.
- النووي: أبو زكريا يحيى بن شرف. (2008م) شرح البخاري. تحقيق: أبو قتيبة الفاريايبي الرياض: دار طيبة. ط1.
- النيسابوري. إسماعيل بن أحمد. (1996م) وجوه القرآن الكريم. تحقيق: فاطمة يوسف الخيمي. دمشق: دار السقا. ط1.
- النيسابوري. مسلم بن الحجاج. (1955م) صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث. ط1.

الهادوي. القاسم بن محمد. (د.ت) الأساس لعقائد الأكياس. تحقيق: المرتضى بن زيد المحطوري الحسني. اليمن: مكتبة أهل البيت. دط.
الهيتمي. أحمد بن محمد بن علي بن حجر. (1987م) الزواجر عن اقتراف الكبائر. لبنان: دار الفكر. ط1.
الواحدي. أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد. (1430هـ) التفسير البسيط. السعودية: عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ط1.

المقالات العلمية

آغا. خلو ضيف الله محمد وابن سلامة محمد خلف. (2015م) الحقيقة الشرعية عند الأصوليين. مقالة علمية نشرت بمجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية. المجلد الثاني. العدد الأول.
الحفظي. عبد اللطيف بن عبد القادر محمد. (2008م) الإرجاء في الإيمان وأثره على الأمن. مقالة علمية نشرت بمجلة كلية المعلمين في أبها. العدد الحادي عشر.
دسوقي. أحمد حامد. (2020م) موقف الإمام ابن حزم من الفرق الإسلامية عرض ونقد. مقالة علمية نشرت بمجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية. العدد التاسع والثلاثين.
السعيدان. وليد بن راشد. شبه التكفيريين والجواب عنها. مقالة علمية نشرت على موقع أرشيف: <https://archive.org/details/aqidah-12739> آخر تعديل لهذه الصفحة: 2025/02/28م.

العجمي. عبد الله عوض. (2001م) مسائل الإيمان عند ابن حزم: دراسة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة. مقالة علمية نشرت بمجلة العلوم الشرعية. العدد السابع عشر.
منشد. مجيد خلف. (1999م) منهج ابن حزم في دراسة الفرق والعقائد الإسلامية. مقالة علمية نشرت بمجلة الحكمة. العدد التاسع عشر.
المنوني. محمد. (1976م) شيوخ ابن حزم في مقروآته ومروياته. مقالة علمية نشرت بمجلة المناهل. العدد7.

الرسائل الجامعية

- ابن سعد. عبد السلام. (2009م) **ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين**. رسالة جامعية بجامعة الجزائر. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم الفلسفة-الجزائر.
- الثبتي. حنان بنت عيضة. (2003م) **آراء الإمام ابن حزم في التفسير من الآية 136 من سورة النساء. إلى الآية 5 من سورة المائدة. جمعا ودراسة**. رسالة جامعية بجامعة أم القرى. كلية الدعوة وأصول الدين قسم الكتاب والسنة-السعودية.
- حمدان. مروان أحمد. (1991م) **الآيات والأحاديث والآثار الواردة في أهل الفترة ومن في حكمهم**. رسالة جامعية بجامعة أم القرى كلية الدعوة وأصول الدين-المملكة العربية السعودية.
- الفيفي. سلطان بن علي بن فرحان. (2015م) **عقيدة الإمامية الاثني عشرية في باب الأسماء والأحكام عرض ودراسة**. رسالة جامعية بجامعة أم القرى. كلية الدعوة وأصول الدين قسم العقيدة-السعودية.
- ناجي. نسيلة. (2015م) **ابن حزم آراؤه ومنهجه ومذهبه الفقهي**. رسالة جامعية بجامعة آكلي محمد أولحاج. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية-الجزائر.