الباب الثاني
أثر اللغة العربية
في اختلاف المجتهدين
في أصول الدين

الفصل الأول

أثر الدلالة اللغوية

المبحث الأول

الإيمان والإسلام

الحقيقة الشرعية :

البحث في الكلمات الإسلامية (الإيمان والإسلام وأمثالهما) بحث يمتزج فيه البحث اللغوي بالبحث الشرعي. فإن هذه المصطلحات العقدية أصلها ألفاظ عربية استعملها العرب بمعان سابقة على وجود الشريعة، ثم كان أن استعملتها الشريعة في معان شرعية مخصوصة. وعليه فإن محاولة تلمس حقائق هذه الأسماء والنفاذ إلى المقصود منها ضمن سياقاتها مستلزم بالضرورة العود إلى أصولها اللغوية البحتة، ليعلم هل هي باقية على معانيها اللغوية الأصلية؟ أم أنها منقولة من دلالاتها اللغوية الوضعية إلى دلالات إضافية أخرى؟. ولقد عني العلماء كثيراً بمثل هذه الأبحاث التي تمتزج فيها الدلالات اللغوية بالدلالات الشرعية، لاسيما في كتب أصول الفقه تلك التي أفرد علماء الأصول فيها مباحث خاصة للحقيقة وأنواعها.

والحقيقة عند الأصوليين هي: اللفظ المستعمل فيما وضع له أصلا لغة أو شرعاً أو عرفاً أو اصطلاحاً[1]. فكل لفظ وضعه واضع اللغة أو الشارع أو أهل علم وفن معين بإزاء شيء معين، بحيث يدل ذلك اللفظ على مسماه من غير واسطة، فهذا اللفظ هو المراد بالحقيقة[2].

وأقسام الحقيقة عند كثير من الأصوليين ثلاثة:

1- الحقيقة اللغوية[3]: هي التي لم ينقلها عن أصلها استعمال شرعي ولا عرفي. وذلك كاستعمال الناس كلمة الأسد في الدلالة على الحيوان المفترس المعروف، واستعمالهم لفظ الخيلاء بمعنى البطر والكبر، والسماء فإنها لكل ما علا فأظل.

---

(1) انظر إرشاد الفحول للشوكاني 106، معجم مصطلحات أصول الفقه 181، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين 143.

(2) انظر أثر اللغة في اختلاف المجتهدين 143.

(3) انظر المحصول في علم الأصول للرازي 102/1، نثر الورود على مراقي السعود 144، المصفى في أصول الفقه 872، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين 145.

2- الحقيقة العرفية[1]: هي أن يختص الاستعمال عرفاً ببعض ما دل عليه اللفظ لغة، كالدابة فإنها في اللغة لكل ما دب، وفي العرف تستعمل في بعض ما يدب دون بعض. ويدخل في الحقيقة العرفية اصطلاحات أهل كل فن وعلم، وهذه الأخيرة يدرجها البعض تحت عنوان الحقيقة الاصطلاحية، ولا مشاحة في الاصطلاح.

3- الحقيقة الشرعية[2]: هي كل لفظ وضع لمعنى في اللغة، ثم استعمل في الشرع لمعنى آخر، مع هجران الاسم اللغوي عن المسمى بحيث لا يسبق إلى أفهام السامعين الوضع الأول. فالحقيقة الشرعية استفادت تسميتها من جهة الشرع[3] لا من مطلق الوضع اللغوي، فالشارع تصرف في الأسماء الشرعية ملاحظاً معانيها اللغوية الأصلية. وصورة ذلك أن يكون اللفظ موضوعاً وضعاً عاماً شاملاً لجميع الأفراد الداخلة تحت مسماه، فيسمي الشرع بعض تلك الأفراد بذلك الاسم العام. وعلى هذا «فمحل النزاع الألفاظ المتداولة شرعاً المستعملة في غير معانيها اللغوية»[4]. فالصوم مثلاً موضوع في اللغة لكل إمساك، ولكن الشرع خصه بإمساك البطن والفرج عن شهوتيهما من الفجر إلى غروب الشمس. وكذلك الصلاة فإنها موضوعة أصلاً في اللغة للدعاء، ثم صارت في الشرع عبارة عن العبادة المعلومة، التي تشتمل على أقوال وأفعال شرعية معروفة. وكاستعمال الشريعة لفظ الطلاق في حل عقد الزواج بعد أن كان موضوعاً عند العرب لحل القيد مطلقاً.

والحقيقة اللغوية هي أصل الحقيقتين الشرعية والعرفية. هذا وقد اتفق العلماء على ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية، ولكنهم كانوا مختلفين في الحقيقة الشرعية، وهي اللفظ الذي استفيد من الشارع وضعه. وهذا يستلزم بالضرورة أن يكون

---

(1) انظر إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي 286، نثر الورود 144، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين 145.

(2) انظر الكليات لأبي البقاء 361، نثر الورود 144، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين 145.

(3) الوضع المعتبر هنا وضع الشرع لا وضع أهل الشرع من العلماء والمجتهدين، انظر إرشاد الفحول 108.

(4) إرشاد الفحول 108.

الأصوليون مختلفين أصلاً في مسألة نقل الشارع بعض الأسماء عن دلالاتها اللغوية الوضعية إلى دلالات شرعية جديدة. ولقد كان العلماء في هذه المسألة بين ناف ومثبت ومتوسط. ويمكن اختصار مذاهبهم في المذاهب التالية:

أولاً: فقد ذهب كثير من الأصوليين إلى أنه ليس في كلام العرب منقول من اللغة إلى الشريعة، بل هذه المصطلحات العقدية والشرعية باقية على أصل معناها اللغوي[1]، فالصلاة أصل معناها في اللغة الدعاء، وهي كذلك في الشرع، فالشارع «لم ينقلها ولم يغيرها، ولكن استعملها مقيدة لا مطلقة»[2]. ويرى كثير من العلماء القائلين بهذا الرأي – كالقاضي أبي بكر الباقلاني والرازي – أن إطلاق هذه الألفاظ على معانيها هي على سبيل المجاز. فهذه الألفاظ مجازات لغوية غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على ألسنة أهل الشرع. وثمرة الخلاف – وفق هذا الرأي – أن هذه الألفاظ إذا وردت في كلام الشارع مجردة عن القرينة، هل تحمل على المعاني الشرعية أو على اللغوية؟ فالجمهور قالوا بالأول، والباقلاني ومن معه قالوا بالثاني[3].

والدليل على صحة هذا المذهب عند القائلين به قول الله تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ﴾، وقول الله عز وجل: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾، فالخطاب الإلهي لم يتوجه للناس إلا بلسان العرب الذي يعرفون، وبه يتخاطبون. فإفادة هذه الألفاظ لمعانيها لو لم تكن لغوية لما كان القرآن كله عربياً.

ثانياً: وقد رأى المعتزلة وبعض الشافعية وغيرهم أن الأسماء والمصطلحات المستعملة في نصوص الشرع منقولة بالكلية عن وضعها في اللغة ومستعملة في معان

---

(1) انظر إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي 292، المحصول للرازي 103/1، التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب الكوذاني 88/1، تشنيف المسامع بجمع الجوامع 440/1، المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي 298/1.

(2) مجموع فتاوى ابن تيمية 298/7.

(3) انظر التقريب والإرشاد للباقلاني 368/1، المحصول للرازي 104/1، التمهيد في أصول الفقه 89/1، إرشاد الفحول 109.

إسلامية جديدة، بحيث إذا أطلقت لا يفهم منها إلا معناها الشرعي[1]. يقول أحمد بن فارس مؤيداً هذه الفكرة: «كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم. فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالت أحوال، ونسخت ديانات، وأبطلت أمور، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر بزيادات زيدت، وشرائع شرعت، وشرائط شرطت. فعفّى الآخرُ الأول»[2]. ويؤيد ابن حزم هذا المذهب وينتصر له، فهو يؤكد أن اسم الإيمان منقول عن موضوعه في اللغة إلى موضوعه في الدين، وهو التصديق والإقرار والعمل[3].

ثالثاً: وقد توسط فريق من الأصوليين بين الطائفتين السابقتين، فلم يقولوا بالنقل بإطلاق ولا بعدمه بإطلاق. فثمة ألفاظ للشرع عرف خاص في استعمالها، فهذه لا تعد منقولة من اللغة، وذلك كاستعمال الشرع لكلمة الحج حيث يخص بها زيارة مكة خاصة. ولكن هنالك مصطلحات أطلقت على معان لغوية ثم نقلت تلك المصطلحات إلى معان شرعية، وذلك كالصلاة فهي في اللغة أصلاً بمعنى الدعاء، ثم أطلقت على أفعال وأقوال مخصوصة، وذلك لعلاقة بينهما وهي اشتمال تلك الأفعال على الدعاء[4].

رابعاً: وثمة من فرق من الأصوليين بين المصطلحات العقدية والمصطلحات الشرعية. فالعقدية كالإيمان والكفر باقية على أصل معناها اللغوي غير منقولة عنه، وهذه محلها علم الكلام. وأما الشرعية كالصلاة والحج والزكاة فإنها منقولة من معانيها اللغوية إلى معان شرعية، وهذه محلها علم الفقه وأصوله[5].

---

(1) انظر شرح الأصول الخمسة 709، المنخول من تعليقات الأصول للغزالي 73، المزهر 298/1، القلائد في تصحيح العقائد 131، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، عدنان زرزور 236.

(2) الصاحبي 77.

(3) انظر الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم 49/1.

(4) انظر أثر الدلالة النحوية واللغوية 35.

(5) انظر المحصول 103/1، جمع الجوامع في أصول الفقه، تاج الدين السبكي 30، المزهر 299/1، إرشاد الفحول 109، أثر الدلالة النحوية واللغوية 34.

خامساً: وثمة من توقف في هذه المسألة، بحيث يجوز عند هؤلاء إمكان كل واحد من مذهبي إثبات الأسماء الشرعية وإنكارها[1].

ويمكننا تحرير محل نزاع الأصوليين والمتكلمين في هذه المسألة في السؤال التالي: هل الشارع تصرف في الأسماء الشرعية فنقلها إلى معان جديدة تفهم بلا قرينة كما هو شأن الحقيقة؟ أم أن الشارع تصرف فيها على طريقة المجاز بقرائن وعلاقات كما هو شأن المجاز[2]؟ والظاهر – كما هو مذهب الجمهور – أن الأسماء الشرعية حقائق شرعية تفهم بفهم شرعي متبادر إلى الذهن، وذلك بسبب تصرف الشارع فيها.

وفائدة الخلاف أنه إذا ورد اسم شرعي ضمن نص شرعي، فهل نفسره بمعناه الشرعي أم بمعناه اللغوي الأول؟ فالجمهور يرون أنه إذا وجد للشارع فيه وضع خاص فإنه يتعين حمل الاسم عليه، وإلا فإنه يحمل على معناه اللغوي. أما المخالفون للجمهور – كالباقلاني – فإنهم يسارعون فيحملون ذلك الاسم الشرعي على معناه اللغوي، ذلك أن الشارع – عندهم – تصرف في شروط ذلك الاسم وقيوده فحسب[3].

وهكذا تنافس علماء الأصول في هذه المسألة، مسألة الكلمات الإسلامية، وتقابلت حججهم العقلية والنقلية، وتباينت مذاهبهم في تقديم أي الحقيقتين على الأخرى، الشرعية أم اللغوية؟. وأرى أن لا حاجة بنا إلى استيعاب حججهم، ذلك بأن الخطب في هذه المسألة يسير، فإن علماء الأصول كلهم متفقون على أن ثمة معانيَ شرعية، وأن هذه المعاني الشرعية للمصطلحات الشرعية هي زيادة على أصل الوضع. ومن ثم فهل «ذلك المعنى يصيّر تلك الأسماء موضوعة كالوضع الابتدائي من قبل الشرع، أو هي مبقاة على الوضع اللغوي، والشرع إنما تصرف في شروطها وأحكامها»[4].

---

(1) انظر تشنيف المسامع 1/443.

(2) انظر المصفى 873.

(3) انظر المصفى 875.

(4) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم 1/140.

ومن المؤكد أنه ما من مصطلح شرعي إلا وهو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأصل لغوي، فالنصوص الشرعية ما نظمت إلا باللسان العربي، وما قامت إلا على اللغة العربية. فحاصل ما حدث أن الشريعة تصرفت في تلك الأسماء والمصطلحات، فخصصت عاماً وقصرت دلالاته على بعض أفراده، وكذا فعل العرب في لغتهم في الأسماء العرفية كلفظ الدابة. فالأسماء الشرعية في هذا كالأسماء العرفية[1]، فهي ترجع إلى أصول لغوية موضوعة، ولكن ثمة تطور دلالي لحق بعض الألفاظ نقلها من محيط دلالاتها الأولى العامة إلى دلالات ذات معانٍ خاصة[2]. فالمعنى اللغوي والاعتبار الشرعي على هذا قرينان متضافران، بل هما مطلبان شرعيان، إذ الاصطلاح الشرعي كثيراً ما يكون مكوناً من المعنى اللغوي والاعتبار الشرعي، كما سيتضح من تتبع دلالات مصطلحات «الإسلام والإيمان». وفي هذا القدر المتفق عليه غنية وكفاية، ولا فائدة ترجى بعد ذلك من اختلاف تسمية كل فريق، ما دامت المعاني الشرعية مفهومة.

ومن الكلمات الإسلامية التي لها حقائق لغوية وأخرى شرعية كلمتا (الإيمان والإسلام). وقد اخترتهما للدراسة والبحث لأهميتهما عند المذاهب الإسلامية كلها، فإنه ما من مذهب كلامي ومدرسة عقدية إلا وكان لها موقف متميز من هاتين الكلمتين اللتين تحتلان أهمية بالغة في البحوث العقدية الإيمانية. ويحسن بي قبل التعرض لدراسة هاتين الكلمتين أن أمهد بذكر نبذة تاريخية عن أصل نشوء الخلاف في هذه الكلمات الشرعية.

نبذة تاريخية :

لقد أدى الخلاف السياسي بين المسلمين في مسألة الإمامة والخلافة – إبان الفتن التي عصفت بالدولة الإسلامية أيام الإمام علي رضي الله عنه – إلى ظهور جدل فكري في بعض المسائل التي شكلت من بعد نواة المباحث المسماة علم العقيدة أو علم أصول الدين أو علم الكلام.

---

(1) انظر المفهم 140/1.

(2) انظر أثر الدلالة النحوية واللغوية 36، فقه اللغة وخصائص العربية لمحمد المبارك 214، عوامل التطور اللغوي 120.

ومن تلك المسائل العقدية التي سيق إليها المسلمون في خضم صراعهم السياسي، واحتدم الجدل حولها مسألة الإيمان والكفر. ما حقيقتهما وما حدودهما؟ فلقد بعدت الشقة بين المتنازعين في تلك الفتنة، فسالت منهم دماء، وارتكبت فيها فظائع وكبائر. فكان أن وجدت طوائف كفّروا خصومهم ومناوئيهم بالأعمال التي مارسوها. فالخوارج كفروا الصحابة علياً ومعاوية وأبا موسى الأشعري وعمرو بن العاص. كما كفروا من بعدُ الأمويين لمّا آلت إليهم الخلافة. وبسبب تكفير الخوارج للإمام علي كفّر الشيعة الخوارجَ. وفي مقابل نزعة التكفير تلك تسامحت طائفة من المسلمين وهم المرجئة، فما كفروا أحد بعمل، بل عدت المختصمين جميعاً مؤمنين موحدين. ومن ثم برزت مسألة مرتكب الكبيرة، والتي هي فرع من مسألة الإيمان. لما سبق وغيره ألجأت كُلَّ طائفة وجماعة وفرقة إلى تعريف الإيمان وتحديد أركانه ومعالمه وأصوله، ليُعلم من هو داخل دائرة الإيمان، ومن هو خارج عنها؟

وقد تباينت المذاهب الإسلامية كثيراً في تعريف الإيمان والإسلام، وذلك لجملة من الأسباب: أهمها تباين مفهوم الإيمان والإسلام في القرآن الكريم والسنة النبوية، وعدم جريانهما على معنى واحد مطرد، كما سنرى بإذن الله تعالى، ولكن بعد بيان المقصود من الإيمان والإسلام لغة. ومنها اختلاف وتباين المذاهب والفرق الإسلامية في تحديد المسميات والمصطلحات – ومنها مصطلح (الإيمان والإسلام) – وذلك تبعاً لمذاهبهم في الحقيقتين الشرعية واللغوية. وهذا يستتبع بالضرورة اختلاف مفاهيم كل مذهب وطائفة تجاه بعض المسائل العقدية والكلامية، وذلك بحسب منطلقات كل مذهب وأصوله ومناهجه.

وتنازع المذاهب الإسلامية في تعريف الإيمان والإسلام وما يتعلق بهما من مسائل فرعية مندرج تحت خلافهم في قضية الأسماء والأحكام، أي الأسماء الدينية المستعملة في النصوص الشرعية، كالمؤمن والفاسق والكافر، وأحكام هؤلاء في الدنيا والآخرة. يقول ابن تيمية: «وبسبب الكلام في مسألة الإيمان تنازع الناس، هل في اللغة أسماء شرعية نقلها الشارع عن مسماها في اللغة، أو أنها باقية في الشرع على ما كانت عليه في اللغة، لكن الشارع زاد في أحكامها لا في معنى الأسماء»[1].

(1) مجموع فتاوى ابن تيمية 298/7.

ولذا كان لابد من تحديد مفهوم ألفاظ وكلمات حولت باستعمال الشارع لها إلى مصطلحات شرعية ذات دلالات محددة، بحيث يمكن أن نسميها الألفاظ الإسلامية. فالعرب استخدموا الألفاظ الإسلامية من قبل مجيء الإسلام، وتخاطبوا بها، ولكن لا على صفتها في نصوص الشريعة. ومن ثم كان لزاماً على المتعرض للاسم الشرعي أن يلمح بدءاً المعنى اللغوي المنقول عنه، ليتكامل بذلك المعنيان اللغوي والشرعي.

مفهوم الإيمان لغة :

جاء في معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس أن لـ(أمن) أصلين متقاربين متدانيين: أحدهما الأمانة التي هي ضد الخيانة، ومعناها سكون القلب، والآخر التصديق. وقال الخليل: الأَمَنَة من الأمن يقال: أمِنت الرجل أمناً وأَمَنَة وأمانا، وآمنني يُؤمنني إيماناً[1].

ويتبين من هذا أن للإيمان في اللغة العربية استعمالين اثنين:

فتارة لفظ الإيمان يتعدى بنفسه، وعندها يكون بمعنى التأمين وإعطاء الأمان، فالإيمان مصدر الفعل الثلاثي المزيد (آمن)، وهو من باب الإفعال نحو الإكرام والإعلام. فالإيمان إفعال من الأمن ضد الخوف. والفعل الثلاثي أمن يتعدى إلى مفعول واحد نحو أمنته، فإذا عدي بالهمزة أي آمن فيعدى إلى مفعولين، فنقول: آمنت زيدا عمرا، بمعنى جعلته آمنا منه. وظاهر أن العرب يراعون معنى الفعل المجرد في الفعل المزيد، بحيث لا يستعملون الفعل المزيد في غير معنى المجرد إلا بطريق المجاز أو النقل.

مفهوم الإيمان في القرآن الكريم :

مصطلح الإيمان – كغيره من الألفاظ العربية – قد يكون معناه المعجمي الشائع التصديق، ولكننا إذا راعينا دلالة السياق وفق نظرية النظم البلاغية فإن مصطلح الإيمان تتعدد دلالاته بحسب مواقعه من الكلام، وما يحفه من قرائن وأمارات.

---

(1) معجم مقاييس اللغة I/133 – 134.

استعمل القرآن مصطلح الإيمان بمعنى لغوي بعيدا عن معناه الشرعي، وذلك باستعماله معدى بنفسه، والمراد به هو إعطاء الأمن وإزالة الخوف. ومنه قوله تعالى: ﴿ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ﴾[1]، ومنه كذلك اسم الله تعالى (المؤمن) والذي من معانيه الذي يؤمن أولياءه من عذابه، أو يؤمن عباده من أن يظلمهم[2].

كما استعمل القرآن لفظ (الإيمان) معدى بالباء أو باللام، فيكون معناه التصديق، ومنه قوله تعالى: ﴿ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾[الحديد: 7]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا ﴾[يوسف: 17]. واستعمال القرآن الكريم مصطلح الإيمان في التصديق بالأمور الشرعية، التي أقلها الشهادتان أغلب من استعماله في فوائده وثمراته، وهذا المعنى هو المتبادر إلى الأفهام عند الإطلاق[3]. فالإيمان الوارد في القرآن الكريم بكثرة هو الإيمان المعدى بالباء، وهذا المراد به عند جماهير العلماء والمتكلمين التصديق. أما الإيمان المطلق – غير المعدى بالباء ولا باللام – فهو عند كثير من المتكلمين منقول من مسماه اللغوي إلى معنى آخر.

وهذا المعنى الثاني للإيمان (التصديق) راجع إلى المعنى الأول، إذ استعمال الإيمان بمعنى التصديق – كما هو الشائع الذائع – هو من قبيل المجاز اللغوي، لوجود علاقة بين المعنى الأصلي (التأمين) والمعنى المجازي (التصديق)، ذلك أن أحدنا إذا صدق أحدا أمنه من التكذيب في ذلك التصديق، وهذه العلاقة هي علاقة اللزوم المعتبر في علاقات المجاز[4].

هذا والإيمان – في استعمال القرآن – تارة يدل على الإسلام والشريعة كلها كما في قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ ﴾. وتارة الإيمان يدل على غيره، بدليل قول الله تعالى: ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا ﴾. وتارة

---

(1) قريش 4.

(2) انظر أصول الدين لعبد القاهر البغدادي 248.

(3) انظر معنى الإيمان والإسلام 10.

(4) انظر الكليات 212، فتح الباري 65/1، المختار من كنوز السنة النبوية 69، بحث «الإيمان في القرآن الكريم» ص21، 27، لعناية الله إبلاغ، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية.

الإيمان يزيد وينقص كما في قول الله تعالى: ﴿ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا ﴾، وقوله عز وجل: ﴿ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا ﴾. وتارة تشير الآيات القرآنية إلى أن الإيمان ثابت محصور لا يزيد ولا ينقص كما في قول الله تبارك وتعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ ﴾.

وقد استعمل الإيمان في القرآن الكريم في الطاعات بالقلوب والألسنة والجوارح، بدليل قول الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾[الأنفال: 2-4]، ففي هذه الآيات جعل الله تعالى الوجل والتوكل وهما من أعمال القلب، وجعل إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وهي من أعمال الجوارح من جملة الإيمان، لأن الله تعالى نفى الإيمان عمن لم يتصف بهذه الطاعات[1].

هذا وقد استعمل لفظ الإيمان في الشريعة منقولا من استعماله الثاني وهو التصديق المطلق إلى تصديق مخصوص، فالشرع ما نقل اسم الإيمان عن التصديق لكن خصصه وقيده[2]. فالإيمان شرعاً هو تصديق الرسول ﷺ بالأمور الشرعية التي علم بالضرورة مجيئه به[3]. هذا والتصديق اللغوي مغاير للتصديق الشرعي، فالتصديق اللغوي هو عد الشخص صادقاً، أما التصديق الشرعي فإنه لا يكتفي بعد الشخص صادقاً فحسب، بل يجب أن يصدر عن صدق واعتقاد وإخلاص باطني. فكأن التصديق اللغوي يكفي فيه التصديق بحسب الظاهر دون التصديق الباطني. ولذا فالنسبة بين التصديقين اللغوي والعقدي هي العموم والخصوص، فالتصديق اللغوي أعم مطلقاً، والتصديق العقدي أخص منه[4].

---

(1) انظر معنى الإيمان والإسلام 10 – 11.

(2) انظر عيون المناظرات لأبي علي عمر السكوني (ت717هـ)، 195.

(3) انظر معنى الإيمان للعز بن عبد السلام 10، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للرازي 237، تشنيف المسامع 759/4.

(4) انظر مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 41، ص51.

وقد كان لتنوع استعمال القرآن الكريم لمصطلح الإيمان أثر في اختلاف المتكلمين في ماهية الإيمان، إذ كان بوسع كل فريق منهم أن يظفر من استعمال القرآن بدليل يؤيده في وجهته التي اختارها وارتضاها له مذهبا.

مفهوم الإسلام لغة :

لمصطلح الإسلام لغة معان عدة، منها:

أولاً : الإخلاص، وذلك من قول القائل: قد سلم هذا الشيء لفلان إذا خلص له. وعليه فالإسلام هو إخلاص العبادة لله تعالى[1].

ثانياً : الانقياد والاستسلام[2]. قال أحمد بن فارس: «ومن الباب أيضاً الإسلام، وهو الانقياد، لأنه يسلم من الإباء والامتناع»[3].

ومما تجدر ملاحظته أن كلمة الإسلام إذا عديت يكون معناها التسليم والإعطاء. كقول القائل: أسلمت درهما في ثوب.

وإذا استعملت كلمة الإسلام لازمة يكون معناها الانقياد والاستسلام بمعنى الدخول في السَّلم، كالإحرام هو الدخول في الحرمة، وكالإصباح هو الدخول في الصباح. وظاهر أن معنى الإسلام لازماً يرجع إلى معناه متعدياً، لأن من استسلم للغير فقد سلم إليه نفسه، وألقى إليه بمقاليده[4].

مصطلح الإسلام في القرآن الكريم :

ورد «الإسلام» في القرآن الكريم على أربعة أوجه[5]:

1- بمعنى الإخلاص، كما في قوله الله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[البقرة: 131].

---

(1) انظر أصول الدين للبغدادي 248.
(2) انظر صحيح مسلم بشرح النووي 122/1.
(3) معجم مقاييس اللغة 90/3.
(4) انظر المختار من كنوز السنة النبوية 69 – 70.
(5) انظر بصائر ذوي التمييز 183/2، المفردات 240 – 241.

2- بمعنى الإقرار، كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا ﴾[آل عمران: 83].

3- بمعنى الدين وهو أن يكون مع الاعتراف اعتقاد بالقلب ووفاء بالفعل، واستسلام لله في جميع ما قضى وقدر. وإليه يشير قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾[آل عمران: 19]، و﴿ وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾[المائدة: 3].

4- الإسلام دون الإيمان، وهو الاعتراف باللسان، وبه يحقن الدم، حصل معه الاعتقاد أو لم يحصل، وإياه قصد بقوله تعالى: ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا ﴾[الحجرات: 14].

مفهوم الإيمان في اصطلاح المتكلمين :

لقد تباينت تعريفات المتكلمين لكلمة الإيمان، وذلك تبعاً لمفاهيمهم المتباينة تجاه الأعمال، وهل هي داخلة في الإيمان، ومن ثم تباينت تجاه مذاهبهم في حكم مرتكب الكبيرة. وفيما يلي حصر لأهم مذاهبهم في حد الإيمان وتعريفه وما يتعلق به من الأعمال وحكم مرتكب الكبيرة:

1- الإيمان: هو قول باللسان، واعتقاد بالجنان، وعمل بالأركان. والأعمال الصالحة عند القائلين بهذا القول ليست بركن أصلي في الإيمان، فإنه لا يزول الإيمان عندهم بزوالها. ومن ثم مرتكب الكبيرة عندهم مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، وفي الآخرة هو واقع تحت المشيئة الإلهية، إن شاء الله تعالى عفا عنه بفضله، وإن شاء عاقبه بعدله. وقد ذهب إلى هذا القول جماهير أهل السنة والحديث وكثير من السلف، وهو مذهب فقهاء الحديث كمالك بن أنس والأوزاعي والشافعي وإسحق بن راهويه وأحمد بن حنبل وابن حزم[1].

---

(1) انظر التمهيد لقواعد التوحيد 130، أصول الدين للبغدادي 249، الإحكام في أصول الأحكام 49/1، مجموع فتاوى ابن تيمية 505/7، شرح العقيدة الطحاوية 373.

2- الإيمان: هو قول واعتقاد وعمل، وهذا يشمل «أداء الطاعات الفرائض منها والنوافل واجتناب المقبحات»[1]. وهذا هو قول المعتزلة والخوارج. هذا والأعمال الصالحة عندهم ركن أصلي، ومن ثم فإن مرتكب الكبيرة عند المعتزلة في منزلة بين المنزلتين، فليس هو – في الدنيا – بمؤمن ولا هو كافر، وهو عند الخوارج كافر. أما في الآخرة فهو مخلد في النار عندهما[2].

3- الإيمان: هو التصديق القلبي، والإقرار باللسان شرط لإجراء الأحكام، فهو دليل على الإيمان وليس بركن فيه. وإلى هذا ذهب الأشاعرة والماتريدية، ومذهبهم في مرتكب الكبيرة هو مذهب جماهير السلف[3].

4- الإيمان: هو التصديق فقط. وهذا مشهور مذهب المرجئة[4].

5- الإيمان: قول باللسان واعتقاد بالجنان، والأعمال غير داخلة في الإيمان. وأما حكم مرتكب الكبيرة فهو موافق لمذهب أهل السنة السابق. وهذا القول منسوب إلى حماد بن أبي سليمان وأبي حنيفة وأبي جعفر الطحاوي[5].

6- الإيمان: هو الإقرار باللسان فقط دون تصديق القلب، وهذا هو مذهب الكرامية[6].

---

(1) شرح الأصول الخمسة 707.

(2) انظر القلائد في تصحيح العقائد 132، التمهيد لقواعد التوحيد 130 – 131، أصول الدين 249، طبقات الشافعية الكبرى 95/1.

(3) انظر الإرشاد 333، أصول الدين 248، تمهيد الأوائل للباقلاني 389، التمهيد لقواعد التوحيد، 128، شرح العقيدة الطحاوية 373، طبقات الشافعية الكبرى 97/1.

(4) انظر اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فخر الدين الرازي 93، مجموع فتاوى ابن تيمية 116/7.

(5) انظر التمهيد لقواعد التوحيد 127، أصول الدين 249، القلائد في تصحيح العقائد 132، مجموع فتاوى ابن تيمية 508/7، شرح العقيدة الطحاوية 373.

(6) انظر التمهيد لقواعد التوحيد 129، أصول الدين 249، شرح الأصول الخمسة 708، مجموع فتاوى ابن تيمية 509/7، شرح العقيدة الطحاوية 373.

7- الإيمان: هو المعرفة فقط، وإلى هذا ذهب جهم بن صفوان[1].

وقد دللت كل طائفة من طوائف المتكلمين على صحة تعريفها للإيمان بجملة من الأدلة العقلية والنقلية. والذي يعنيني هنا – حفاظاً على مسار البحث – الإلماح إلى أدلتهم اللغوية التي استخدموها في حجاجهم الكلامي، فإن علماء الكلام لطالما استثمروا بصرهم بالعربية وحذقهم لها في سبيل إثبات مذاهبهم ومغالبة مذاهب الخصوم.

فإن من جزم بأن الإيمان هو التصديق بالله تعالى فحجتهم إجماع أهل اللغة قاطبة على أن الإيمان في اللغة قبل نزول القرآن وبعثة النبي ﷺ هو التصديق، والأصل عدم النقل. ويدل على ذلك قول الله تعالى: ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴾[يوسف: 17]. فوجب أن يكون الإيمان في الشريعة هو الإيمان المعروف في اللغة، ولا فرق بينهما إلا باعتبار المتعلق. ذلك لأن الله عز وجل ما غير لسان العرب ولا قلبه، ومن ثم فإن التخاطب باق على ما كان فيها، وهذا هو الدليل على أن الإيمان في الشرع هو الإيمان اللغوي[2].

وقد انبرى القاضي عبد الجبار للرد على القائلين بأن الإيمان هو التصديق بالقلب معتمداً على إلزامات عقلية وأخرى لغوية. فهو يرى أن ذاك القول فاسد وخطأ من حيث الاعتقاد، ومن طريق اللغة العربية، لأن التصديق هو قول القائل لغيره: صدقت، وهذا إنما يتصور باللسان دون القلب. وعليه فيُلْزم عبد الجبار خصومه بأنه واجب فيمن لا يقر بالله تعالى وبرسوله ولا عَمِل بالجوارح أن يكون مؤمناً بأن يكون قد صدق بقلبه. ويُلْمح عبد الجبار أثناء جداله للأشاعرة بأنهم اعتمدوا في تعريفهم للإيمان على مذهبهم في الكلام، وأنه عندهم معنى قائم بذات المتكلم، وأنه غير راجع إلى ما يعقله الناس من الحروف المنظومة والأصوات المقطعة[3].

---

(1) انظر التمهيد لقواعد التوحيد 133، القلائد في تصحيح العقائد 49، شرح العقيدة الطحاوية 373.

(2) انظر تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 389 – 390.

(3) انظر شرح الأصول الخمسة 709.

وقد سبق لي القول إن الإيمان حين يعدى بالباء فإنه يكون متضمناً لمعنى الاعتراف والإقرار، وبذا يكون مذهب أبي حنيفة ومن معه في جعلهم الإقرار ركناً أساسياً للإيمان موافقاً لاستعمال الإيمان المعدى بالباء والوارد بكثرة في كتاب الله تعالى.

ويرى جماهير السلف أن الإيمان هو التصديق كما هو في العربية، غير أن المعنى الذي يستحق به اسم مؤمن بالإطلاق هو الجامع لمعاني الإيمان، وذلك بأداء جميع فرائض الله تعالى من معرفة وإقرار وعمل[1].

وكل من لم يدخل الأعمال في اسم الإيمان – كالمرجئة والجهمية والكرامية – جعل دلالة لفظ الإيمان على الأعمال مجازا. فالمرجئة مثلاً يجعلون لفظ الإيمان حقيقة في مجرد التصديق، وهو لا يتناول الأعمال إلا على سبيل المجاز. وقد رد ابن تيمية على هؤلاء بحجج لغوية بحتة، فإنه قد ألزمهم بأنه إن لم يصح التقسيم إلى حقيقة ومجاز فلا حاجة إلى قولهم. وإن صح فهذا أيضاً لا ينفعهم، لأن الحقيقة هي اللفظ الذي يدل بإطلاقه بلا قرينة، والمجاز إنما يدل بقرينة. ويؤكد ابن تيمية أن المعلوم من لفظ الإيمان حيث أطلق في الكتاب والسنة دخول الأعمال فيه، وإنما يُدَّعى خروجها منه عند التقييد لا الإطلاق، فلو كان الإيمان باقياً على الأصل لكان يجب أن لا يقع الفصل بين مطلق هذا الاسم ومقيده، وهذا يدل على أن الحقيقة قوله عليه الصلاة والسلام: «الإيمان بضع وسبعون شعبة»[2].

ومِن حجج مَن لم يجوز جعل العمل من الإيمان أن الله تعالى غاير بينهما في غير آية، كقول الله عز وجل: ﴿ وَمَن يُؤْمِنْ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا ﴾[التغابن: 9]، و: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾[البقرة: 277]، ففي هذه الآيات عطفت الأعمال الصالحة على الإيمان، وبين المعطوف والمعطوف عليه مغايرة[3].

---

(1) انظر التبصير في معالم الدين لأبي جعفر الطبري 190.

(2) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 116/7 – 117، شرح الأصول الخمسة 704.

(3) انظر التمهيد لقواعد التوحيد 131.

وأما من جعل الإيمان اعتقاداً وإقراراً وعملاً بالجوارح، فحجتهم النصوص الشرعية المشيرة إلى ذلك، ذلك بأن الاصطلاح الشرعي عندهم مكون ضرورة من المعنى اللغوي والاعتبار الشرعي. فالعمل والطاعة وأداء العبادة هو جزء من معنى الإيمان في اصطلاح الشرع، فالشرع هو الذي حكم باعتبار العمل جزءاً من الإيمان، ولولا ذلك الاعتبار الشرعي الخاص لبقي مصطلح الإيمان وفق مدلوله اللغوي فحسب. فالإيمان كما هو في النصوص الشرعية اسم لثلاثة أشياء: للتصديق والعلم بالشيء، وللإقرار به، وللعمل بمقتضاه. فالمؤمن صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم، وأنه غير باقٍ على موضوع اللغة، وذلك بفعل الطاعات كلها ومجانبة المناهي كلها. ويؤيد هذا حديث: «الإيمان بضع وسبعون شعبة»، والذي فيه أن الإيمان اسم لمعنى ذي شعب وأجزاء[1]. ثم إن مصطلح الإيمان هذا قد استعمل في كل واحد من هذه الثلاثة، وذلك بحسب القرائن والأمارات، فهو بحسب الحديث السابق يتعلق بشعب الإيمان كلها وببعضها. ومن ثم فكل فريق نظر إلى هذه المصطلحات العقدية من زاوية مذهبية تخصه، وقل من ينظر إليها بشمول وموضوعية ومراعاة للسياق.

مفهوم الإسلام في اصطلاح المتكلمين :

يرى كثير من المتكلمين أن الإسلام هو أن يشهد الإنسان بلسانه أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. في حين أن الإيمان هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خير وشره[2].

علاقة الإسلام بالإيمان :

عُني المتكلمون المسلمون كلهم بتعريف الإيمان وتعريف الإسلام كما سبق بيانه وتفصيله، كما عُنوا ببيان العلاقة بينهما، وحدود كل منهما في حال اجتماعه مع الآخر أو افتراقه عنه. ولم يخل مصنف من مصنفات العقيدة من تناول هذا

---

(1) انظر معالم السنن للخطابي 312/4.

(2) انظر مسلم بشرح النووي 124/1.

الموضوع، في حين قد أفرد نفر من العلماء والمتكلمين لهذا الموضوع رسائل خاصة، منها[1]:

1- «معنى الإيمان والإسلام»، تأليف عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام.

2- «الإسلام والإيمان»، تأليف النجم الغيطي.

3- «توضيح البرهان في الفرق بين الإيمان والإسلام»، تأليف مرعي الحنبلي المقدسي.

وقد سبق لي الحديث عن الإيمان والإسلام والحكم عليهما بالترادف أو التغاير ضمن مبحث الترادف، ولذا سأكتفي هنا بتلخيص ما ذكرته هناك مع إضافات وزيادات توضح علاقة الإسلام بالإيمان مما يقتضيه المقام هنا.

ولقد كان تنازع المتكلمين في حقيقة الإيمان والإسلام، وحقيقة العلاقة بينهما أثراً من آثار اختلاف مناهجهم في فهم النصوص الشرعية. فهنالك من ينظر إلى النصوص نظرة حرفية ظاهرية، من غير تعويل على مجازات اللغة وسعة بيانها ورحابة أساليبها. وآخر ينظر إليها نظرة جزئية، معمِّماً تلك الدلالة الجزئية باطراد في المواضع كلها. وثمة من اكتفى بالفهم اللغوي دون لمح المعنى الشرعي المقصود من الخطاب، إلى غير ذلك من مظاهر تنوع مناهج تفسير النصوص.

ومن أهم المسائل التي كثر الجدل فيها، والتي كان للترادف فيها أثر ظاهر مسألة الإيمان والإسلام وما يتعلق بهما من مسائل فرعية. فإن المذاهب الكلامية الإسلامية قد اشتد خلافها في حقيقة الإيمان، وكان مما قالته الماتريدية وشهر عن الأشاعرة أن الإيمان هو التصديق فقط[2]. وقد نقد ابن تيمية مفهوم الأشاعرة والماتريدية للإيمان، إذ كان ثمة خلاف في أن الإيمان في اللغة هل هو مرادف للتصديق؟ أم أنه مرادف للإقرار؟[3]. وابن تيمية في رده على الأشاعرة ينقض

(1) انظر مقدمة محقق كتاب «معنى الإيمان والإسلام» للعز بن عبد السلام 3-4.

(2) انظر تبصرة الأدلة 808، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 389، تأويلات أهل السنة 39.

(3) انظر فتاوى ابن تيمية 122/7.

دعواهم الإجماع على أن الإيمان في اللغة قبل نزول القرآن هو التصديق، وذلك بمطالبتهم بأن يذكروا من نقل هذا الإجماع وعمّن نُقِلَ من أهل اللغة[1].

ولا يعنيني هنا الانتصار لهذا ولا لذاك في هذه المسألة، ولكنّ ما يعنيني في هذا الخلاف أن كثيراً من خلافات أرباب المذاهب الكلامية الإسلامية كانت بسبب التصرف في عبارات الكتاب والسنة بظن الترادف في الألفاظ، واعتقاد الترادف من غير يقين. ولذا لم يكن من الإنصاف الجزم بأن الحق متعين منحصر في عبارات بعض فرق الإسلام دون بعض[2].

فقد كان حرياً بالمتكلمين التخفيف من غلواء الخلاف والحد من صرامته، مادام الخلاف الدائر بينهم لم يكن خلافاً لمُجْمَع عليه، وإنما هي آراء نسبية محتملة، كل رأي له شواهده ودلائله، وإن تباينت قوةً وضعفاً، كثرةً وقلةً، بحسب اعتقاد كل صاحب مذهب وغلبة ظنه.

ومن المسائل العقدية التي تباينت فيها أنظار المتكلمين – بناءً على قولهم بالترادف أو عدم قولهم به – مسألة الإيمان والإسلام ومدى العلاقة التي بينهما.

فقد ذهب جمهور المتكلمين المسلمين إلى أن الإيمان والإسلام مترادفان، فهما شيء واحد في أمر الدين، وإن كانا يختلفان في المعنى وفق اللسان العربي. فالإيمان والإسلام شيء واحد، إذ وجود أحدهما بدون الآخر محال، فإنه من البعيد عن العقول أن يأتيَ المرء بجميع شرائط الإيمان ثم لا يكونَ مسلماً، أو يأتيَ بجميع شرائط الإسلام ثم لا يكونَ مؤمناً.

ومن أدلة هذا قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾[آل عمران: 19]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾[آل عمران: 85][3]. ومن جملة ما احتجوا به قوله تعالى: ﴿ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ ۖ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم ۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾[الحجرات: 17]. يقول أبو المعين

(1) انظر فتاوى ابن تيمية 123/7.

(2) انظر إيثار الحق على الخلق 141.

(3) انظر تبصرة الأدلة 818/2.

ميمون النسفي: «وإذا عرف أن الإيمان هو التصديق عرف أن الإيمان والإسلام شيء واحد، والاسمان من قبيل الأسماء المترادفة، وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن»[1].

وممن ذهب إلى أن الإيمان والإسلام شيء واحد الماتريدية وبعض الأشاعرة والمعتزلة والإباضية وبعض الصوفية كالكلاباذي والخوارج وطائفة من أهل الحديث[2].

وذهبتْ طوائف كثيرة إلى أن الإيمان والإسلام متغايران ولكنهما متلازمان[3]. ومن جملة ما احتجوا به قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا وَكَانُوا۟ مُسْلِمِينَ﴾[الزخرف: 69]. إذ الإيمان والإسلام يختلفان في معناهما اللغوي أصلاً، ولكن الشريعة أوقعت كلا من الإيمان والإسلام على الأعمال المأمور بها، وعلى اجتناب المعاصي المنهيّ عنها. وعلى هذا فإنه لا إسلام بلا إيمان، ولا إيمان بلا إسلام. ووفق هذا وبناء على استقراء لاستعمالات الإيمان والإسلام في نصوص الشريعة قعّد البعض قاعدة استقرائية مفادها أن «الإيمان والإسلام إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا»[4].

وتعني القاعدة السابقة أن الإيمان والإسلام إذا ذكرا لفظاً في سياق واحد كان لفظ الإيمان باقياً على أصل اختصاصه باعتقاد أركان الإيمان الخمسة، والإسلام باقياً على اختصاصه بالأعمال الظاهرة، كما أجاب به النبي ﷺ سؤال السائل لمّا سأله عن الإيمان والإسلام[5]، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[الذاريات: 35-36]. أما إذا ذكر أحدهما ولم

(1) تبصرة الأدلة 817/2.

(2) انظر القلائد في تصحيح العقائد 132، متشابه القرآن 628، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن 237، تبصرة الأدلة 817/2، حجج القرآن 71، شرح جوهرة التوحيد إبراهيم اللقاني 47، الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية 133.

(3) انظر الأصول والفروع لابن حزم 132، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر 496، حجج القرآن 71، منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر 389، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد 47.

(4) انظر فتاوى ابن تيمية 259/7، المختار من كنوز السنة النبوية 91.

(5) مسلم، حديث رقم 8.

تكن هناك قرينة دالة على اختصاص المذكور بأصل معناه كان المراد بالمذكور معناه ومعنى صاحبه. ذلك بأن الشارع الحكيم قد جعل الإيمان والإسلام قواماً لحقيقة واحدة هي الدين، إذ الإيمان والإسلام يجتمع فيهما الدين كله. وهكذا شأنُ هذين الاسمين في ذهن السامع، لأن اللفظ إذا أطلق في مقام المدح انصرف إلى حقيقته المستجمعة لشروطها ومتمماتها المعتبرة في نظر المتكلم، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ﴾[السجدة: 18]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[البقرة: 132].

وقد ذهب إلى هذا الرأي كثيرون، منهم جمهور الأشاعرة وابن حزم وابن تيمية[1].

هذا ولم يكن الخلاف بين المتكلمين المسلمين في مسألة ترادف الإيمان والإسلام أو تغايرهما في كثير من الأحيان نزاعاً لفظياً، بل كان خلافاً له آثار عملية لطالما عانى منها المجتمع الإسلامي. فالمذاهب الكلامية الإسلامية في بناء مقدماتها النظرية واختياراتها اللغوية إنما كانت تصدر في ذلك عن آراء واختيارات عقدية، إثباتاً لتميزها الفكري والسياسي.

وقد حُصِرَ الخلاف بين المذاهب الكلامية الإسلامية في حقيقة الإيمان والإسلام، هل هما محصوران عند حدّهما اللغوي المحض كما كانا بمعناهما اللغوي قبل الإسلام؟ أم أنّ الحواجز اللغوية التي بينهما قد أزالها الشرع وأصبحا شرعاً كلمتين مترادفتين، يشكلان معنى واحداً وهو الدين بجملته، ظاهره وباطنه[2].

وهذه هي مذاهبهم في كلمة (الدين) التي هي مركبة من الإيمان والإسلام[3]:

1- قول الكرامية وبعض المرجئة: الدين قول وإقرار باللسان ولو لم يصاحب ذلك عمل ولا اعتقاد.

---

(1) انظر الأصول والفروع لابن حزم 132، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر الباقلاني 58، فتاوى ابن تيمية 259/7، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد 47.

(2) انظر المختار من كنوز السنة النبوة 73.

(3) انظر المختار من كنوز السنة النبوية 74 – 90، عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام 70 – 73.

2- قول جمهور المرجئة: الدين قول واعتقاد فقط، ولا يضر معهما معصية كبيرة ولا صغيرة.

3- وقال أكثرُ من سبق من طوائف الأمة الإسلامية وهم الإباضية والخوارج والمعتزلة والشيعة وأهل السنة كلهم: الدين قول واعتقاد وعمل.

هذا وقد اختلف هؤلاء في تقدير قيمة العمل الداخل في مركب الدين الثلاثي. أما الخوارج والمعتزلة فقد رفعوا من قيمة العمل إلى مستوى العقائد تمسكاً بآيات الوعيد، وتسوية بين المعصية والشرك، فكأنهم عمدوا إلى آيات نزلت في الكفار فجعلوها في المؤمنين. فكان رأي الخوارج – وهم أشد غلواً من المعتزلة – أن من أخل بالعمل فترك فريضة أو أتى كبيرة ولم يتب منها فإنه قد خرج من الإيمان وأصبح كافراً، وهو مستحق للخلود في نار الجحيم.

وقال المعتزلة ومن تبعهم من الزيدية: من ترك فريضة أو أرتكب كبيرة ولم يتب منها فهو قد خرج من الإيمان وهو مخلد في النار، ولكنه لا يسمى كافراً، بل عمله ذاك يجعله بمنزلة بين المنزلتين، يعنون بين الإيمان والكفر[1]. وهنا يظهر لنا السر في عدّ الخوارج والمعتزلة (الإسلام والإيمان) كلمتين مترادفتين، لأنهم رفعوا الأعمال الظاهرة (= الإسلام) إلى درجة الاعتقاد (=الإيمان). ولذا فإنهم أخرجوا أهل الكبائر «من اسم الإيمان والإسلام، فإن الإيمان والإسلام عندهم واحد»[2]. وما دام أن الإسلام هو الإيمان، ففعل الواجبات عندهم هو الإيمان، ومن أخل به أخل بالإيمان[3].

فإذا عدنا إلى الكرامية والمرجئة رأينا أنهم يضعان الأعمال من ميزان اعتبار الدين فالأعمال عندهم ليست من الإيمان، فلذا لا يضر مع الإيمان معصية، تمسكاً منهم بآيات الوعد التي وُعد فيها المؤمنون بالنعيم المقيم يوم الدين، فجعلوها عامة تستوي فيها مراتب الإيمان[4].

---

(1) انظر شرح الأصول الخمسة 137، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة 466، المعالم الدينية في العقائد الإلهية 119، القلائد في تصحيح العقائد 132.

(2) فتاوى ابن تيمية 242/7.

(3) انظر دراسات إسلامية حسن حنفي 29.

(4) فتاوى ابن تيمية 288/7.

وأعدل الأقوال في حقيقة الدين (الإسلام والإيمان) هو قول جمهور المسلمين وهو أن الدين أمر مركب من قول واعتقاد وعمل، لكن هذه الثلاثة ليست بنسب متساوية، فالاعتقاد هو الجزء الذي لا غنى عنه بحال في هذا الأمر المركب، إذ به يوجد أساس الإيمان. فالإيمان عند جمهور أهل السنة أعلى منزلة من الإسلام، فالإسلام هو الأعم، ولكن الإيمان هو الأفضل[1]. أما العمل والقيام بالفرائض والسنن والبعد عن المحرمات فهو دليل على الاعتراف بالدين الحق.

وثمة مراتب كثيرة بحسب العمل، منها أن من ترك فريضة أو عمل كبيرة ولم يتب منها لم يكن حقاً على الله تعالى أن يتوب عليه، ولكنه داخل تحت مشيئة الله سبحانه، فإن شاء عفا عنه فضلاً وتكرما، وإن شاء عاقبه عدلاً وجزاء، فصاحب الكبيرة مؤمن مطيع بإيمانه عاص لله بفسقه[2].

وقد سبق لي الإشارة إلى أن من القائلين بترادف الإسلام والإيمان طوائفَ من أهل السنة (الماتريدية وبعض الأشاعرة وبعض أهل الحديث)، ولكنهم مع قولهم بالترادف لم يساووا بين الإسلام (= العمل) وبين الإيمان (=الاعتقاد) مساواة تامة كما فعل الخوارج والمعتزلة، بل كان رأيهم معتدلاً وسطاً متسقاً مع النصوص الشرعية الواردة في كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ.

وبذا أصل إلى خلاصة مفادها أنه لولا مواقف الخوارج والمعتزلة والمرجئة من ثنائية الإسلام والإيمان، ودخول الأعمال في أصل الإيمان لكان الخلاف في ترادف الإسلام والإيمان، أو تغايرهما خلافاً نسبياً ونزاعاً لفظياً في تصور علاقة كل منهما بالآخر، وكان يمكن لنا التوفيق بينهما بأقصر السبل. إذ تارة يراد من الإيمان خصوص الاعتقاد الباطني، وتارة يراد به الدين كله، وكذا الإسلام فقد يراد به تارة خصوص القيام بالفرائض والسنن، وتارة يراد به الدين كله[3]. فإذا حمل الإيمان على التصديق، وحمل الإسلام على أركان الإسلام الخمس، فهما لاشك متغايران. وإن حمل الإسلام على الاعتقاد والانقياد لأمر الشارع – أي على الدين كله – فهو مرادف للإيمان.

---

(1) انظر الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية 134.

(2) انظر تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل 396، الإنصاف 54، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي 237، تلخيص المحصل 403، شرح العقيدة الطحاوية 355 – 357، دراسات إسلامية 29.

(3) انظر تلخيص المحصل 402 – 403، شرح العقيدة الطحاوية 379.

وجملة القول أن مسألة الإيمان والإسلام ترادفاً وتغايراً تكاد تحصر بحكم صاحب الكبيرة، الذي هو كافر عند الخوارج، مشرك عند الأزارقة، منافق عند الحسن البصري، وهو بمنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة والزيدية، وهو كافر بالنعمة عند الإباضية، فلا يسمى مؤمناً ولا كافراً، وهو مؤمن مطيع بإيمانه، عاص بفسقه عند جماهير المسلمين[1].

مسألة زيادة الإيمان ونقصانه :

البحث في هذه المسألة الفرعية من مسائل الإيمان جذوره غالباً لغوية بحتة، فإن اختلاف المتكلمين في حد الإيمان وتعريفه وتصوره هو السبب الأهم في اختلافهم في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه. كما أن استعمال القرآن الكريم لمصطلح الإيمان – كما مر بيانه – من حيث زيادته ونقصه من أسباب الخلاف في هذه المسألة.

والإيمان لما كان – عند طوائف من المتكلمين – اسما لتصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به كان هذا الإيمان لا يقبل التفاوت ولا الزيادة والنقص، لأن الإيمان عند هؤلاء كل لا يتجزأ، بحيث إذا زال جزء منه زال باقيه، كالصلاة إذا ترك منها ركن أو واجب بطلت. ولذا فإنه – على هذا – لا يتصور كمال الإيمان مرة، ونقصانه مرة. فالتصديق إذا نقص صار شكا وخرج عن اسم الإيمان[2].

ولما كان الإيمان – عند المعتزلة – اسما لأداء العبادات والطاعات فرضها ونفلها كان قابلاً للزيادة والنقصان. كما أنه لما كان – عند السلف – اسماً للإقرار والاعتقاد والعمل كان كذلك قابلاً للزيادة والنقصان، فإنه متى نقصت أعمال البر نقص كمال الإيمان، ومتى زادت زاد الإيمان كمالا[3]. أما المرجئة الذين يخرجون العمل عن دائرة الإيمان – إذ الدين عندهم قول واعتقاد فحسب – فالإيمان عندهم لا يزيد ولا ينقص[4]. فكما هو ظاهر فإن «البحث لغوي، ولكل واحد من الفِرَقِ نصوص»[5].

---

(1) انظر شرح الأصول الخمسة 701، تلخيص المحصل 403، البعد الحضاري للعقيدة الإباضية 521.

(2) انظر صحيح مسلم بشرح النووي 122/1 – 123، منهاج السنة النبوية 204/5.

(3) انظر أصول الدين لعبد القاهر البغدادي 252، صحيح مسلم بشرح النووي 123/1، مجموع فتاوى ابن تيمية 505/7.

(4) انظر مقالات الإسلاميين 198/1.

(5) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للرازي 239.

وقال بعض العلماء: نفس التصديق لا يزيد ولا ينقص، والإيمان الشرعي يزيد وينقص بزيادة ثمراته، وهي الأعمال، ونقصانها. وفي هذا توفيق بين ظواهر النصوص الشرعية التي جاءت بالزيادة، وبين أصل وضع الإيمان في اللغة وهو التصديق[1]. ويرى النووي أن التصديق نفسه يزيد بكثرة النظر وتظاهر الأدلة، ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم، بحيث لا تعتريهم الشبه، ولا يتزلزل إيمانهم بعارض. فتصديق أبي بكر الصديق رضي الله عنه لا يساويه تصديق آحاد الناس. فكأن من قال: الإيمان هو التصديق بالقلب لم يمنع من الزيادة فيه، بل منع من النقصان فيه، لأن التصديق إذا نقص صار شكا وخرج عن اسم الإيمان[2].

وختاما، فإن مصطلحات الإيمان والإسلام – كما هي في القرآن الكريم والسنة وعند علماء الكلام – مصطلحات واسعة رحبة، لا يمكن قصرها على معنى واحد، وحصرها في دلالة واحدة، لاسيما أن علماء الكلام قد تنازعوا فيها كثيراً. فهذه المصطلحات تختلف دلالاتها بالإطلاق والاقتران، فمثلاً إذا ذكر الإيمان مع العمل أريد به أصل الإيمان المقتضي للعمل، وإذا ذكر وحده دخل فيه لوازم ذلك الأصل[3]. كما أن لفظ الإسلام إذا ذكر مع الإيمان كان كل منهما له معناه الخاص، أما إذا أفرد أحدهما فهو يشمل الآخر في دلالته، إلى غير ذلك من محاولات التوفيق بين النصوص الشرعية. وما دامت أغلب محاولات التوفيق تلك محتملة وممكنة ومؤيدة بما يدعمها فإن الموضوعية تقتضي الاستماع إلى الرأي المخالف، ومعرفة أدلته، توصلا إلى صائب الرأي وسداد الاجتهاد، أيا كان مصدره، ومن أي مدرسة كلامية وعقدية كان صدوره.

هذا وقد ظهر بجلاء أن للغة حضوراً قوياً فيما سبق بحثه في مسألة الإسلام والإيمان وملحقاتها. فمما لا شك فيه أن للغة أثراً ودوراً أساسياً في استنباط دلالات النصوص واستكناه مقاصد الكلام ومراميه، كما ظهر في الوقت ذاته أثر الرأي العقدي المتبنى في تفسير المصطلح الكلامي.

---

(1) انظر صحيح مسلم بشرح النووي 124/1، طبقات الشافعية الكبرى 132/1.

(2) انظر صحيح مسلم بشرح النووي 125/1، وانظر أصول الدين للبغدادي 252.

(3) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية 275/18.

وعليه فإن من أسهم في تفسير هذين المصطلحين كان بالضرورة معرِّجاً ومعتمداً على اللغة، وعلى استعمال القرآن والسنة لمصطلحات الإيمان والإسلام. ولقد بدا لنا تباينهم واختلاف مفاهيمهم تبعاً لاختلاف مآخذهم ومناهجهم، ونظراً لاحتجاجهم ببعض استعمالات القرآن والسنة. ولكن – ومع الاعتقاد بحق كل مذهب كلامي وكل عالم في الاجتهاد في هذه المسائل الخلافية – فإن ثمة فرقا شاسعا بين من يبحث بموضوعية وحياد عن المعاني والدلالات المستكنة داخل ألفاظها بحسب قوانين الخطاب العربي ومألوف البيان العربي وسياقات الكلام دونما تأثر بفكر سابق، وبين من يحركه فكره واختياره العقدي السابق فيوجهه إلى إنطاق النص بما يعتقده ويرتضيه، حائدا في ذلك عن دلالة النصوص وسياقها، إذ الأول يبحث عن حجج موضوعية غير معروفة له سلفا، أما الآخر فهو يبحث عن حجج مذهبية معروفة سلفاً.

* * *

المبحث الثاني

الإرجـــــــاء

كلمة الإرجاء لم ترد في نص شرعي من كتاب وسنة، وإنما وردت كلمة (مُرْجَون) في آية قرآنية كما سيأتي، وهذه الكلمة كانت هي المنفذ لكثير من المتكلمين للإدلاء بآرائهم حول كلمة الإرجاء، تاريخها وتعريفها ومذاهب الناس فيها. ومن الأسباب التي دعتني إلى البحث في كلمة الإرجاء، مع أنها لم ترد في نص شرعي، أنها تمثل بحق تباين المفاهيم الاصطلاحية عند المتكلمين، إذ كل طائفة منهم تطلق لفظ الإرجاء وتقصد به أمرا، بخلاف مقاصد الآخرين. وإذا كان ذلك كذلك كان لزاما على الباحث عن الحقيقة أن يتبين مرامي المصطلحات والمفاهيم الكلامية ومقاصدها، قبل أن يتخذ منها مواقف القبول والرد.

الإرجاء لغة :

ذكر أحمد بن فارس في معجمه أن الراء والجيم والحرف المعتل أصلان متباينان، يدل أحدهما على الأمل، ومنه الرجاء وهو الأمل، والآخر يدل على ناحية الشيء، ومنه الرجا وهو الناحية من البئر. وأما المهموز فإنه يدل على التأخير، ومنه سميت المرجئة[1]. فالإرجاء لغة على معنيين:

الأول: التأخير، فالعرب يقولون: أرجأته أرجئه إرجاء، وهو مرجئ ومرجَأ ومرجائي بالهمز. وأرجاه فلان يرجيه إرجا بغير الهمز، فهو مرج ومرجي[2].

والثاني: إعطاء الرجاء، فإن قال قائل: أرجيت فلانا، فإن مراده أنه أعطاه الرجاء.

---

(1) انظر معجم مقاييس اللغة 2/494- 495.

(2) انظر تفسير الطبري 14/464، القاموس المحيط 51، 1660، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم 2/220، الحور العين لنشوان الحميري 257، لسان العرب 1/84.

الإرجاء في القرآن الكريم :

ورد معنى الإرجاء بمعنى التأخير في أكثر من آية قرآنية، نحو قول الله تعالى: ﴿ تُرْجِي مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ ﴾[الأحزاب: 51]، ولكن آية واحدة من تلك الآيات هي التي تناولها المفسرون والمتكلمون بالتفسير والتأويل، استخداما لها في حجاجهم الكلامي واستدلالاتهم العقدية، وهي قول الله عز وجل: ﴿ وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ ﴾[التوبة: 106].

وكلمة (مرجون) في هذه الآية قرأها بعض القراء[1] بغير همز، وقرأها البعض[2] بالهمز. وكل من الهمز وعدمه لغة من لغات العرب المعروفة، وهما بمعنى واحد، وهو التأخير[3].

وهذه الآية نزلت في الصحابة الثلاثة (كعب بن مالك وهلال بن أمية ومرارة بن الربيع) الذين تخلفوا عن غزوة تبوك وقعدوا عنها في جملة من قعد، كسلا وميلا إلى الدعة والحفظ وطيب الثمار والظلال، لا شكا ونفاقا، فكانت منهم طائفة ربطوا أنفسهم بالسواري، كما فعل أبو لبابة وأصحابه واعتذروا عن فعلتهم، وطائفة لم يفعلوا ذلك وهم هؤلاء الثلاثة المذكورون، الذين قالوا: لا عذر لنا إلا الخطيئة، فنزلت توبة أبي لبابة ومن معه قبل هؤلاء، وأرجئ هؤلاء عن التوبة حتى نزل فيهم قول الله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُوا ﴾[التوبة: 118][4].

لقد كان ميسورا تفسير آية ﴿ وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ ﴾ في ضوء سبب نزولها في المتخلفين عن غزوة تبوك، حيث قد أوقف أمر الصحابة الثلاثة إلى أن

---

(1) وهم نافع وحفص وحمزة والكسائي. انظر الكشف عن وجوه القراءات السبع 506/1.

(2) وهم ابن كثير وشعبة وأبو عمرو وابن عامر. انظر الكشف عن وجوه القراءات السبع 506/1.

(3) انظر تفسير الطبري 464/14، الكشف عن وجوه القراءات السبع 506/1، النشر في القراءات العشر لابن الجزري 406/1.

(4) انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير 907، النكت والعيون للماوردي 399/2، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 252/8، شمس العلوم 219/2، صفوة البيان لمعاني القرآن 266.

يظهر أمر الله تعالى فيهم. وفعلا أرجأ الله تعالى أمرهم خمسين ليلة، قاطعهم فيها المسلمون واجتنبوهم اجتنابا صارما، ثم أنزل الله تعالى توبتهم بعد تلك الليالي الخمسين.

هذا ولم يكتف المتكلمون بهذا التأويل القريب غير المتكلف، ولكنهم أقحموا هذه الآية في صراعاتهم الكلامية، والتي كان منها مسألة الإرجاء، فقد كانت هذه الآية من أهم ما استدل به المرجئة على مذهبهم في حكم مرتكب الكبيرة.

الإرجاء عند المتكلمين :

حديث مؤرخي الملل والنحل عن المرجئة فيه خلط وتساهل كبير، يصعب معه استخلاص مذهب الإرجاء على الحقيقة. فقد ذكر الشهرستاني مثلا ضمن فرق المرجئة مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة[1]. وهذا من الشهرستاني ومن تابعه تساهل، فإنه لا صلة مثلا بين الخوارج والمرجئة، ولا بين المعتزلة والمرجئة، فإن مواقف المرجئة معاكسة لمواقف الخوارج والمعتزلة في قضايا الإيمان وحكم مرتكب الكبيرة[2].

وثمة نفور عند المتكلمين ومؤرخي المِلَلِ والنِّحَلِ من المرجئة والإرجاء. فإنه لا يذكر الإرجاء والمرجئة- في أغلب كتب علم الكلام- إلا في معرض الذم والتنقص والمؤاخذة. ويؤيد هذا النفور ورود أحاديث منسوبة إلى النبي ﷺ في ذم المرجئة[3]، منها حديث: «القدريةُ والمرجئةُ مجوسُ هذه الأمة»[4]، وحديث: «صنفان من أمتي ليس لهما من الإسلام نصيب: المرجئة والقدرية»[5].

---

(1) انظر الملل والنحل للشهرستاني 137/1.

(2) انظر التفكير الفلسفي في الإسلام، عبد الحليم محمود 191، معجم الفرق الإسلامية، عارف تامر 37.

(3) هذه الأحاديث عند كثير من علماء الحديث ونقاده ضعيفة أو موضوعة، انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل 292/3، المصنوع في معرفة الحديث الموضوع لعلي القاري الهروي 107-109، إيثار الحق على الخلق 403، العلم الشامخ 57، منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر 157، مقدمات الإمام الكوثري 115، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة لمحمد ناصر الدين الألباني 115/2، التفكير الفلسفي في الإسلام 193.

(4) رواه أبو داود 4692، وأحمد في مسنده 86/2، 407/5، مجمع الزوائد 205/7.

(5) رواه الترمذي، حديث رقم 2149.

وعلى هذا فالإرجاء عند المتكلمين ليس نوعا واحدا، وإنما هو أنواع عدة، وذلك تبعا لاختلاف وتباين المفاهيم الاصطلاحية لكلمة الإرجاء، فإن كل طائفة وفرقة كانت تُعرِّفُ الإرجاء تعريفا مغايرا لتعريف الآخرين، ومن ثم يمكننا القول: إن المرجئة هم طوائف من أهل الإسلام موصوفون بإرجاء أمر، أي تأخيره. وهذا الأمر المؤخر مختلف فيه عند المتكلمين كثيرا.

وقبل الخوض في المفاهيم المصطلحية المتباينة للإرجاء والمرجئة يحسن بي الإلماح إلى الجذور التاريخية لنشوء الفرق والمذاهب الإسلامية، طمعا في تحديد معالم مذهب الإرجاء كما هو تاريخياً، لا كما يزعم مؤرخو النحل والملل، فإنه من العسير استخلاص مذهب المرجئة من ركام الأقوال المنسوبة إليهم في كتب علم الكلام، وكتب الملل والنحل.

لقد كان الخلاف السياسي في موضوع الخلافة من أهم أسباب تفرق المسلمين ونشوء الأحزاب السياسية والفكرية في أواخر عصر الصحابة رضي الله عنهم. فقد كان في تلك البيئة الإسلامية خوارج يرمون عثمانَ بن عفان ومن معه، وعليَّ بن أبي طالب ومن معه، ومعاويةَ بن أبي سفيان ومن معه بالكفر والضلال. كما كان ثمة عثمانيون يعلنون أن من عداهم، علويين كانوا أم خوارج، كفار. وكان كذلك في تلك البيئة شيعة يرون أن علياً رضي الله عنه أولى الصحابة بالخلافة، ومن ثم كانوا يكفرون مخالفيهم ويتبرؤون منهم. وكان هنالك أيضا الأمويون الذين كانت لهم مواقفهم الخاصة، فكانوا يعارضون السابقين أجمعين. وهكذا ترامت الأحزاب السياسية الناشئة بالبغي والفسوق تارة، وبالكفر تارة أخرى. وتنازع الناس في الأسماء (= أسماء الدين، مثل مسلم ومؤمن وكافر وفاسق)، كما تنازعوا في الأحكام (= أحكام هؤلاء في الدنيا والآخرة). فما كان من طائفة هالها شطط الخصومة بين تلك المذاهب والطوائف إلا أن وقفت موقف الحياد من ذلك التنابز والتراشق بالتهم العظام، فلم تحكم على مسلم، يؤمن بالله تعالى وبرسوله ﷺ بالكفر، وإن أذنب، ولكنهم فوضوا الحكم عليهم وعلى مرتكبي الكبائر، وأرجؤوه إلى الله تعالى، مخالفين في ذلك الوعيدية، ومن هنا كان اسم المرجئة[1]. فالمرجئة

(1) انظر دراسات في تاريخ الفكر الإسلامي، محمد المبارك عبد الله 47- 49، التفكير الفلسفي في الإسلام 193- 194، مجموع فتاوى ابن تيميه 357/10.

في أول أمرها كانت حزبا سياسيا، له رأي خاص في الخلاف السياسي الدائر في المجتمع الإسلامي آنذاك، ولكن ما لبث المرجئة أن أصبحوا بعد ذلك أصنافا كثيرة، كل صنف منهم له رأيه واجتهاده.

يقول ابن عساكر موضحا رأي المرجئة في أول عهدها: إنهم هم الشكاك الذين شكوا، وكانوا في المغازي، فلما قدموا المدينة بعد مقتل عثمان، وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد، ليس بينهم خلاف، قالوا: تركناكم وأمركم واحد ليس بينكم اختلاف، وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون، فبعضكم يقول: قتل عثمان مظلوما، وكان أولى بالعدل وأصحابه، وبعضكم يقول: كان علي أولى بالحق وأصحابه، كلهم ثقة وعندنا مصدق، فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما، ولا نشهد عليهما، ونرجئ أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهما[1].

ولعل مما كان له أثر في وقوف المرجئة من تلك الفتن المستعرة في المجتمع الإسلامي ما ذهب إليه بعض كبار الصحابة الذين لم يبايعوا عليا ولم يبايعوا معاوية، بل فضلوا اعتزال تلك الفتن كلها، ومن هؤلاء عبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة وسعد بن أبي وقاص، وأسامة بن زيد، وعمران بن حصين[2].

وثمة من يرى أنهم مرجئة لأنهم أخروا عليا عن رتبة أبي بكر وعمر وعثمان، مخالفين في ذلك الشيعة[3].

وفيما يلي أهم مفاهيم ومضامين الإرجاء عند المتكلمين:

-فثمة الإرجاء بمعنى التأخير، أي تأخير العمل عن النية والعقد، بمعنى أن الإيمان بالله تعالى هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب، والعمل بالجوارح فليس بإيمان، ومن ثم هم يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة[4].

---

(1) انظر دراسات في تاريخ الفكر الإسلامي 49.

(2) انظر دراسات في تاريخ الفكر الإسلامي 52.

(3) انظر دراسات في تاريخ الفكر الإسلامي 48.

(4) انظر مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري 213/1، الملل والنحل للشهرستاني 137/1، شمس العلوم 220/2، القاموس المحيط 1660، دراسات في تاريخ الفكر الإسلامي 48، معجم الفرق الإسلامية، عارف تامر 37.

-وقيل: الإرجاء هو تأخير صاحب الكبيرة غير التائب منها إلى القيامة، فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة، أو من أهل النار، بل أرْجَوْا الأمر في ذلك إلى الله تعالى. وهم يقولون: لا يعذب الله أحداً من أهل الكبائر من المسلمين، فإن من أخلص لله سبحانه مرة في إيمانه لا يكتب عليه كبيرة قط. وهم يقولون: إخلاف الوعد كذب، وإخلاف الوعيد تفضل وكرم. ومن ثم فجائز عندهم إخلاف الله تعالى وعيده الوارد في القرآن الكريم. وقد احتجوا بقول عامر بن الطفيل[1]:

لا يُرْهِبُ ابنَ العمِّ مني صَوْلَةٌ ولا أختشي من صَوْلَةِ المُتَهَدِّدِ

وإنيَ إن أوعدتــــه أو وعدتــــه لأخْلِفُ إيعادي وأُنجِزُ موعِدِي

وعلى هذا المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان[2].

-وقيل: الإرجاء هو إعطاء الرجاء في ثواب الله تعالى للمؤمن العاصي، بمعنى أنه لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة[3].

-وقيل: الإرجاء هو تأخير علي رضي الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الدرجة الرابعة بعد أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم أجمعين، وعليه المرجئة والشيعة فرقتان متقابلتان[4].

وهكذا تنوع مفهوم الإرجاء عند المتكلمين، وتباينت تعريفاته. ولكن بالرغم من سعة هذا المصطلح العقدي وتعدد مفاهيمه فإن الإرجاء عند جماهير المتكلمين إذا أطلق فالمراد به المفهوم الأول السابق، وهو تأخير العمل عن الإيمان، ومن لوازم ذلك القول بأن الله تعالى يغفر مادون الشرك لأهل التوحيد قطعاً.

---

(1) ديوان عامر بن الطفيل 58.

(2) انظر الملل والنحل للشهرستاني 137/1، تبيين كذب المفتري 151، الملل والنحل لابن المرتضى 49، الحور العين لنشوان الحميري 257، انظر الكليات لأبي البقاء 869، شرح المصطلحات الكلامية 325.

(3) انظر الملل والنحل للشهرستاني 137/1.

(4) انظر الملل والنحل للشهرستاني 1/ 137، مجموع فتاوى ابن تيميه 357/3.

ومن الحجج البينة على نسبية الإرجاء كما هو عند المتكلمين نسبة أبي حنيفة وطائفة من أهل الفقه إلى الإرجاء[1]. وما ذلك إلا بسبب ما شهر عن أبي حنيفة في تعريف الإيمان، حيث قد نسب إليه القول بأن الإقرار باللسان ليس جزءاً من الإيمان، كما أن الأعمال الصالحة ليست جزءا من الإيمان، ومن ثم حكم أبو حنيفة بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص. لأجل هذا قيل عن أبي حنيفة: إنه مرجئ، بالمعنى اللغوي للإرجاء وهو التأخير. ولكن ما هو إرجاء أبي حنيفة وكثير من فقهاء الكوفة؟

اختلفت مسالك العلماء في حل هذا الاشتباه، فطائفة زعمت أن أبا حنيفة إنما أخر رتبة العمل عن رتبة الإيمان، وذلك في معرض تعريفه للإيمان، وأنه لا يزيد ولا ينقص، ولذا وصف بأنه مرجئ[2]. ومما يؤكد رفض هذا التعليل ما عرف عن أبي حنيفة من المبالغة في العبادة والعمل والاجتهاد فيه.

والأرجح أن أبا حنيفة عُدَّ من المرجئة بالمعنى اللغوي لأنه لم يقطع بالثواب ولا بالعقاب، فإنه لما قيل له: من أين أخذت الإرجاء؟ قال: من الملائكة حيث قالوا: ﴿ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ﴾، فالملائكة خافت الخطأ إن تكلموا بغير علم، ولذا وقفوا وفوضوا العلم إلى الله تعالى، ولم يجازفوا ويهرفوا بما لم يعرفوا. فكأن الإرجاء عند أبي حنيفة هو عدم الحكم بما لا نعلم من أمور غيبية موكولة إلى مشيئة الله تعالى وعلمه وحكمته.

فالظاهر أن الإرجاء المنسوب إلى أبي حنيفة إنما هو بهذا المعنى الأخير، فقد أرسل أبو حنيفة رسالة إلى عثمان البتي يبين له فيها فهمه للإيمان، ويؤكد له أن التصديق يستلزم العمل. كما قرر له في تلك الرسالة موقفه من مرتكب الكبيرة، فذكر أن أهل القبلة مؤمنون لا يخرجون من الإيمان بتضييع شيء من الفرائض الشرعية. ويصرح أبو حنيفة في رسالته تلك بنقيض ما يقوله المرجئة، فهو لا يقول: إن المؤمن لا تضره الذنوب، ولا يقول أيضاً: إن المؤمن لا يدخل النار. ويقول أبو حنيفة لعثمان البتي في ختام رسالته: «وأما ما ذكرت من اسم المرجئة فما ذنب قوم تكلموا

---

(1) انظر مقالات الإسلاميين 218/1، مجموع فتاوى ابن تيميه 357/3، 394/7.

(2) انظر مقالات الإسلاميين 219/1، حاشية رقم 1، الفقهاء وبحوث العقيدة الإسلامية، أبو اليزيد أبو زيد العجمي 104.

بعدل وسماهم أهل البدع بهذا الاسم، ولكنهم أهل العدل وأهل السنة، وإنما هذا اسم سماهم به أهل شنآن»[1].

وظاهر مما سقته من كلام أبي حنيفة نفسه أن موقفه من تلك المسائل العقدية الإيمانية لا يعدو موقف جمهور أهل الإسلام السنة، بحيث يمكننا أن نقرر مع غير واحد من العلماء المحققين أن كثير من النزاع في هذه المسألة مسألة الإرجاء - كما هي عند أبي حنيفة – إنما هو نزاع في الاسم واللفظ دون الحكم، فالفقهاء المرجئون مثل أبي حنيفة وحماد بن أبي سليمان هم مع سائر أهل السنة متفقون على أن الله تعالى يعذب من يعذبه من أهل الكبائر، ثم يخرجهم بالشفاعة، وعلى أنه لا بد في الإيمان أن يتكلم المرء بلسانه، وعلى أن الأعمال المفروضة واجبة، وتاركها مستحق للذم والعقاب، وعلى أن المؤمن يجب أن يكون دائماً بين الخوف والرجاء. أما الإرجاء بمعنى الاكتفاء بالإيمان وعدم وجوب اجتناب المحارم فبينه وبين إرجاء أبي حنيفة آماد وأبعاد[2].

وثمة فرق كبير بين الرجاء وبين الإرجاء بإطلاقه الشائع عند المتكلمين، فقد التبس على كثيرين القول بالرجاء والقول بالإرجاء، فرموا القائل بالأول بالقول الثاني، فمثلا يسمي المعتزلة من يقول بالرجاء وبأن الله تعالى يغفر ما دون الشرك لمن يشاء بالمرجئة، ليتوصلوا بتلك التسمية إلى ذم خصومهم والنيل منهم[3]. ومن الخطأ المنهجي والحيف العلمي تفسير النص الشرعي بالاصطلاح الحادث وقصر الدلالة عليه وحده، فمثلا وعلى فرض صحة حديث ذم المرجئة والقدرية فإنه لا يجوز الجزم بأن الحديث مستعمل في الاصطلاحات النسبية لدى المتكلمين والمذاهب الكلامية. فالمعتزلة كما مر بنا لما اصطلحوا على تسمية من قال بالرجاء مرجئا فقد جعلوا الحديث مستعملا تحقيقا وفق اصطلاحهم هم دون اصطلاح غيرهم، وهذا الموقف مذهبي بمعزل عن الموقف الموضوعي. ولعل هذه المواقف المذهبية المغرضة من مثل هذه النصوص التي تذم بعض المذاهب والفرق الإسلامية

---

(1) انظر أبو حنيفة لبي زهرة 178، الفقهاء وبحوث العقيدة الإسلامية 106- 108.

(2) انظر مجموع فتاوى ابن تيميه 504/7، 38/13، شرح العقيدة الطحاوية 374، الفقهاء وبحوث العقيدة الإسلامية 110.

(3) انظر العلم الشامخ 57.

هي التي حدت بكثير من العلماء المحققين إلى التوقف في تلك النصوص، بل في ردها ورفضها على سبيل الدراية، وهذا موقف قوي وجيه.

والرجاء - الذي هو مذهب أهل السنة والسلف - هو القول بأن الله تعالى لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، أي أن المؤمن المذنب لله تعالى فيه المشيئة، إن غفر الله له فبفضله، وإن عذبه فبعدله. وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة ومواقف جمهور السلف على هذه القاعدة، وهذه القاعدة المقررة يحمل عليها جميع النصوص التي في ظواهرها مخالفة لهذه القاعدة، وذلك كي تتسق نصوص الشرع وتتوافق ولا تتعارض. وأما الإرجاء فهو القول بأن الله تعالى يغفر مادون الشرك لأهل التوحيد قطعاً، اعتمادا من المرجئة على أن الإيمان أعظم شيء فلا يقاومه إلا مقابله وهو الكفر والإشراك[1].

والقول بالرجاء هو المذهب المستفيض بين السلف، والرجاء وحسن الظن بالله تعالى وبعفوه لا يكونان إلا لمن حسن عمله، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[البقرة: 218].

ومذهب أهل السنة ـ مذهب الرجاء ـ هو المذهب الوسط المرضي، فإن مذهب المرجئة يخاف منه أن يقوي جانب الأمان، كما أن قول الوعيدية من الخوارج والمعتزلة يخاف منه أن يقوي جانب القنوط، وخير الأمور أوساطها[2].

هذا ويحتج المرجئة ـ كغيرهم من المتكلمين ـ بكثير من النصوص الشرعية، التي تشهد لهم بظاهرها، وهذه النصوص معارَضةٌ بأحاديثِ الشفاعة التي تصرح بدخول عصاة الموحدين النار، ثم بخروجهم منها بالشفاعة. فمن الأحاديث التي تكاد تصرح بمذهب المرجئة حديث عبادة بن الصامت أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**من شهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله حرم الله عليه النار**»[3]. فظاهر هذا الحديث أن دخول الجنة إنما هو بمجرد النطق بالشهادتين فقط.

---

(1) انظر إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة 477.

(2) انظر إيثار الحق على الخلق 407.

(3) رواه مسلم، حديث رقم 29.

ويقابل هذا الحديث حديث في الطرف المقابل تماما، يكاد يكون صريحا في مذهب الخوارج والمعتزلة، وهو حديث أبي أمامة عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه أوجب الله له النار، وحرم عليه الجنة**»[1].

والواجب في هذه النصوص المتقابلة المتضادة ـ فيما يبدو في ظواهرها ـ أن تؤول ـ قبل المجازفة بردها ـ تأويلا مقبولا متسقا مع باقي النصوص الواردة في المسألة ذاتها، وذلك حتى لا تتناقض ولا تتعارض نصوص الشريعة.

وللعلماء في النصوص التي في طرف الرجاء والإرجاء تأويلات عدة، منها القريب ومنها البعيد المتكلف، ومن تلك التأويلات[2].

1- تأويل البعض كسعيد بن المسيب الأحاديث التي تغفل الأعمال، والتي ظاهرها الإرجاء كحديث عبادة بن الصامت بأن هذا كان قبل نزول الفرائض والأمر والنهي والأعمال البدنية. ولكن مما يبعد هذا التأويل أن بعض رواة هذه الأحاديث هم ممن تأخر إسلامهم، وذلك كأبي هريرة رضي الله عنه.

2- وتأولتها طائفة كالحسن البصري بحمل الأحاديث على المؤمن الكامل، لأن أداء حق الإيمان وتحصيل ثمرته من توابع الإيمان، فكلمة التوحيد عند هؤلاء مجملة تحتاج إلى شرح، بمعنى: من قال كلمة التوحيد وأدى حقها وفريضتها.

3- ورأى فريق من المحققين، في مقدمتهم محمد بن إسماعيل البخاري، أن موضوع حديث عبادة بن الصامت وأمثاله كانَ فيمن قال كلمة التوحيد والشهادة للنبي عليه السلام بالرسالة قبل موته، استغفارا وندما على ما سلف له من سوء عمله. وقد يدل على هذا أن رواة هذه الأحاديث كانوا يذكرونها عند الموت تبشيرا واستبشارا.

4- وقد رأى ابن الصلاح- أحد نقاد الحديث- في الظواهر الواردة بدخول الجنة بمجرد النطق بالشهادتين أن ذلك اقتصار من بعض الرواة، نشأ من تقصيره في الحفظ والضبط، بدلالة مجيئه تاما في رواية غيره.

---

(1) رواه مسلم، حديث رقم 137.

(2) انظر صحيح مسلم بشرح النووي 1/178- 179، المختار من كنوز السنة النبوية 117- 119.

5- وقد تأول كثير من المحققين كالقاضي عياض هذه الأحاديث على أن المراد تحريم النار عليه خلودا لا تحريم دخولها للتطهر من ذنوبه وخطاياه.

وختاما أرى :

- من العسير القطع بتعريف واحد للإرجاء، إذ هذا المصطلح مصطلح كلامي، ولا مشاحة في اصطلاحاتهم إذا عرفت مقاصدهم. ولقد تبدى لنا أن مصطلح الإرجاء غير متفق على معناه ومفهومه، وإن كان له مفهوم مشهور عند إطلاقه في كتب الكلام.

- الإرجاء منه مذموم ومحمود، فالمذموم هو الإطلاق الأشهر في كتب علم الكلام والملل والنحل. أما الإرجاء المحمود فهو الإرجاء بمعنى إعطاء الرجاء، كما هو مذهب جماهير أهل السنة والسلف.

- أغلب معاني الإرجاء السابقة كلها يصدق عليها المعنى اللغوي للإرجاء، وهو تأخير شيء ما، ولكن ترجيح رأي على رأي، ومعنى على معنى إنما هو أمر اجتهادي مرده المواءمة بين الفهم اللغوي للإرجاء والمفهوم الشرعي الذي يمكن استخلاصه من النظر والإمعان في النصوص الشرعية. ولا ريب أن هذه العملية، أعني استخلاص مفهوم الإرجاء من النصوص والمواءمة ما بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي، تحكمها النسبية المطلقة في إدراك مقاصد الكلام ومراميه، وإن كان بعضها أقرب إلى مقصود الشارع من بعض، وذلك بحسب آليات النظر في النصوص الشرعية والبصر بمدلولاتها.

* * *

المبحث الثالث

قـــــــــدَرَ

قال الله تعالى عن نبي الله يونس عليه السلام: ﴿ وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَـٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِى ٱلظُّلُمَـٰتِ أَن لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَـٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾[الأنبياء: 87].

اتفق المسلمون على أنه لا يجوز ولا يصح أن يجهل نبي من أنبياء الله تعالى صفة من صفاته عز وجل. ومن ثم رد العلماء ـ بل عدوه كفرا ـ قولَ من قال: إن الشيطان استزل نبي الله يونس وأوقع في ظنه إمكانَ ألا يقدر الله عليه بمعاقبته[1]. فإن هذا التخرص المزعوم يناقضه ثبوت العصمة لأنبياء الله تعالى ورسله، لا سيما فيما يتعلق بأداء رسالتهم والتبليغ عن الله تعالى، ولا ريب أن معرفة النبي لصفات الله تعالى هو أمر من مستلزمات نبوته ودعوته.

وقد ذهب كثير من العلماء في تأويلهم لهذه الآية إلى أن معنى (نقدر) هنا نضيق[2]، فهو كقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ لَهُۥ ﴾[العنكبوت: 62]، وقوله عز وجل: ﴿ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ﴾[الطلاق: 7].

وقيل: قوله تعالى: ﴿ فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ ﴾ هو من القدر الذي هو القضاء والحكم، أي فظن أن لن نقضي عليه بالعقوبة، لا أنه من القدرة والاستطاعة. ويشفع لهذا التأويل ويؤيده ما نقل من أن العرب يستعملون الفعلين قدَّر المشدد وقدَر

---

(1) انظر الجامع لأحكام القرآن 331/11.

(2) انظر الجامع لأحكام القرآن 331/11، مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض بن موسى (ت 544 هـ) 172/2، الشفا للقاضي عياض 859، فتح الباري 640/6، بصائر ذوي التمييز 243/4، قاموس القرآن للحسين بن محمد الدامغاني 372.

المخفف بمعنى واحد[1]. وأنشد ثعلب ما يؤيد هذا:

فليستْ عشياتُ اللوى برواجعٍ لنا أبداً ما أورقَ السَّلَمُ النَّضْرُ

ولا عائدٌ ذاك الزمانُ الذي مضى تباركتَ ما تَقْدِرْ يقعْ ولَكَ الشُكْرُ

يعني ما تقدّرْه وتقض به يقع[2].

وقد قيل: إن معنى ﴿ فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ ﴾ الاستفهام على تقدير همزة استفهام محذوفة إيجازا، والتقدير: أفظن أن لن نقدر عليه[3].

وهذه التأويلات ممكنة يحتملها السياق، وتسيغها قوانين اللغة العربية.فالتأويل السائغ المعتمد على اللغة، غير المعارض لأصل من أصول الدين لا خوف من تنوعه. بل هذا التنوع في الفهم والتأويل المنضبطين بالضوابط السابقة قد يكون مقصودا لاستكناه الدلالات المحتملة كلها.

- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «قال رجل لم يعمل حسنة قط لأهله إذا مات فحرقوه ثم اذروا نصفه في البر، ونصفه في البحر، فوالله لئن قدر الله عليه ليعذبنه عذابا لا يعذبه أحدا من العالمين. فلما مات الرجل فعلوا ما أمرهم، فأمر الله البر فجمع ما فيه، وأمر البحر فجمع ما فيه، ثم قال: لم فعلت هذا؟ قال: من خشيتك يا رب، وأنت أعلم، فغفر الله له»[4].

اختلف العلماء في تأويل هذا الحديث، فقالت طائفة: لا يصح حمل هذا الحديث على ظاهره على أن هذا الرجل ناف لقدرة الله تعالى، فإن الشك في قدرة الله عز وجل كفر به سبحانه، وانتقاص لحقه تعالى. وكيف يتفق هذا التأويل وقول الرجل في آخر الحديث إنه إنما فعل ما فعل من خشية الله تعالى، والخشية لا تكون

---

(1) انظر مشارق الأنوار 172/2، الشفا858، مسلم بشرح النووي 227/7، فتح الباري 640/6، الجامع لأحكام القرآن 331/11

(2) انظر الجامع لأحكام القرآن 332/11.

(3) انظر الجامع لأحكام القرآن 332/11.

(4) رواه البخاري حديث رقم 3479، 3481، ومسلم حديث رقم 2756.

إلا لمؤمن مصدق. والكافر فضلا عن أنه لا يخشى الله فإن الله تعالى لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء. وهكذا رد هذا الظاهر وأهمل بسبب مناقضته لبعض الأصول العقدية المتفق عليها.

ولما استحال التأويل السابق واستبعد كان لزاما على المتعرضين لشرح هذا الحديث البحث عن تأويلات أخرى أكثر توفيقا، وموافقة وملاءمة لأصول الدين المعتمدة. ودونك بعض التأويلات التي أدلى بها العلماء في شرح هذا الحديث، ونبدأ بالتأويلين اللذين ذكرا في تأويل الآية السابقة، فقد ذكرا ضمن تأويلات هذا الحديث:

1- معنى «لئن قدر الله» لئن قدّر عليه العذاب، أي قضاه عليه. والعرب يستعملون الفعلين قدّر المشدد وقدَر المخفف بمعنى واحد[1]. والمعنى على هذا التأويل: لئن كان سبق في قدر الله تعالى وقضائه أن يعذب كل ذي جرم على جرمه ليعذبني الله على إجرامي وذنوبي[2].

2- ومن التأويلات المرضية التي تسيغها اللغة ما قيل من أن قدر هنا بمعنى ضيق[3]. فهي كقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ لَهُۥ ﴾[العنكبوت: 62]، و: ﴿ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ﴾[الطلاق: 7]. وعليه يكون معنى قول الرجل: «والله لئن ضيق الله علي وبالغ في محاسبتي وجزائي على ذنوبي ليكونن ذلك، ثم أمر أن يحرق بإفراط خوفه»[4].

3- اللفظ على ظاهره، ولكن قال هذا الرجل ما قال وهو غير ضابط لما قاله، ولا قاصد لحقيقة معناه ولا معتقد لها، بل قاله وهو في دهش وغفلة، فهو

---

(1) انظر مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت 544 هـ) 172/2، مسلم بشرح النووي 227/7، فتح الباري 640/6، الجامع لأحكام القرآن 332/11، الديباج على صحيح الإمام مسلم بن الحجاج للسيوطي 251.

(2) انظر الجامع لأحكام القرآن 332/11.

(3) انظر مشارق الأنوار 172/2، فتح الباري 640/6، بصائر ذوي التمييز 243/4، قاموس القرآن للحسين بن محمد الدامغاني 372، الجامع لأحكام القرآن 332/11، الديباج 251.

(4) الجامع لأحكام القرآن 332/11.

نحو قول القائل الذي غلب عليه الفرح حين وجد راحلته: اللهم أنت عبدي وأنا ربك. وهذه حالة لا مؤاخذة فيها[1].

4- وهنالك من أجرى قول الرجل على ظاهره على خلاف التأويل السابق، حيث قيل: إنه رجل مؤمن، لكنه جهل صفة من صفات الله تعالى. وقد اختلف العلماء في جاهل الصفة، هل هو كافر أم لا؟ فقد كفّر جاهلَ الصفة جمعٌ من العلماء، منهم الطبري وابن الجوزي. قال ابن الجوزي: جحد صفة القدرة كفر اتفاقا[2].

وقال آخرون: لا يكفر بجهل الصفة، ولا يخرج به عن اسم الإيمان بخلاف جحدها. وهذا ما استقر عليه أبو الحسن الأشعري[3]. قال ابن قتيبة: قد يغلط في بعض الصفات قوم من المسلمين فلا يكفرون بذلك[4]. فإن الناس لو سئلوا عن صفات الله تعالى لوجد العالم بها قليلا[5]. ومما يؤيد هذا أن النبي ﷺ حكم بإسلام الأعراب والعامة مع القطع بأنهم لم يقفوا على الأدلة المنصوصة كلها[6].

5- وقيل هذا من مجاز كلام العرب المسمى بتجاهل العارف، وبمزج الشك باليقين، وهو إخراج الكلام مخرج الشك للمبالغة في الإثبات والمظاهرة في الحجاج، كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[سبأ: 24]، وقوله عز وجل: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ﴾[الزخرف: 81]. فصورة قول الرجل صورة شك، والمراد به اليقين[7].

---

(1) انظر مشارق الأنوار 172/2، مسلم بشرح النووي 227/7، فتح الباري 640/6، الديباج 251.

(2) انظر الشفا 857، فتح الباري 640/6، مسلم بشرح النووي 227/17.

(3) انظر الشفا 857، مسلم بشرح النووي 227/17.

(4) انظر فتح الباري 640/6.

(5) انظر مسلم بشرح النووي 227/17.

(6) انظر فتاوى شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام 286.

(7) انظر مشارق الأنوار 172/2، الشفا 859، فتح الباري 640/6، مسلم بشرح النووي 227/17، النكت في إعجاز القرآن للرماني، ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن 105.

وهكذا تتجلى أهمية اللغة ودلالاتها المعجمية والسياقية البيانية في تأويل النصوص عامة، والنصوص الشرعية خاصة. بحيث يجد كل مؤوِّل حججا لغوية تدعمه وتؤيد تأويله. فعلى هذا كان الأولى بالمجتهدين والمؤولين أن يستمعوا إلى تأويلات المخالفين واجتهاداتهم، ولا يسارعوا بالتخطئة والتجهيل، والحكم بتعطيل دلالات النصوص، ما دامت اللغة تسعفهم بالوسائل اللغوية في عملية الكشف عن الدلالات المستكنة داخل الألفاظ والتراكيب.

* * *