منهج الشيخ إبراهيم بيوض العقدي في تفسيره «في رحاب القرآن»

عرض ودراسة

إعداد

د / سليمان بن علي بن عامر الشعيلي

أستاذ التفسير وعلوم القرآن المشارك

كلية التربية – جامعة السلطان قابوس

ملخص

يعد الشيخ إبراهيم بن عمر بيوض (١٣١٦-١٤٠١هـ/ ١٨٩٩-١٩٨١م) من أبرز علماء الإباضية في الجزائر في العصر الحديث، تميز منهجه بالإصلاح الاجتماعي، والسعي في التقريب بين المذاهب الإسلامية.

يعنى هذا البحث في الكشف عن منهج بيوض في تفسيره لآيات العقيدة، ويتتبع مواطن الوفاق والخلاف التي تعرض لها بيوض في مناقشته لهذه الموضوعات.

عرف البحث أولا بشخصية الشيخ بيوض رحمه الله، وبعض إسهاماته في الإصلاح، ثم تناول في المبحث الأول: صفات الله تعالى وعلاقتها بالذات، وأن بيوض يرى أنها أمور اعتبارية يراد منها نفي أضدادها وانتهى إلى القول أن أمر الصفات يجب التفويض فيه إلى الله. كما تناول المبحث أيضا المتشابه من الصفات، وحكم رؤية الله في الآخرة، وخلق القرآن لارتباطهما بموضوع الصفات.

تناول المبحث الثاني: قضية الوعد والوعيد، واشتمل على علاقة العمل بالإيمان، وحكم من ضيع العمل مع إقراره بالتوحيد، وما أثر عقيدة الخلود على العمل.

أما المبحث الثالث فقد عني بمناقشة قضية الشفاعة في الآخرة، وهل تكون لمن مات مصرا على معصية، أم هي للتائبين منهم.

ناقش المبحث الرابع: مسألة الورود على جنهم، وتحدث المبحث الخامس عن القضاء والقدر، ومناقشة التعارض الظاهر بين الآيات في مسألة الجبر والاختيار

وناقش المبحث السادس والسابع قضيتين من قضايا الغيب هما حياة البرزخ، ونزول عيسى عليه السلام آخر الزمان. وتناول المبحث الثامن رؤية النبي عليه السلام لأرواح الأنبياء.

ثم الخاتمة.

مقدمة

مرت الحركة الإباضية منذ نشأتها في البصرة على أيدي التابعي الكبير الإمام جابر بن زيد في القرن الأول الهجري، بمراحل من الصراع الفكري والسياسي.لعل أشدها كان في بداية نشأتها إبان الحكم الأموي، الذي عانى فيه أتباع المذهب من تسلط ولاة الأمويين، وظلمهم، الأمر الذي فرض عليهم اللجوء إلى سرية الدعوة، وهو ما يسمى (بالكتمان) اتقاء لشر أعدائهم وبطشهم. في هذه المرحلة تبلورت أساسيات المذهب الفكرية والعقدية، والتي حافظ عليها أتباعه، ودافع عنها علماؤهم ومفكروهم عبر المراحل المختلفة. غير أن هذه الأفكار لم تبق حبيسة في المحيط الذي نشأت فيه، بل عمل الإمام الثاني أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة على نشرها خارج البصرة، من خلال تلاميذه الذين أرسلهم إلى المغرب العربي (ليبيا، تونس، الجزائر)، والذين نجحوا بدورهم في تكوين حلقات علمية في تلك البلدان، كان لها أثر بارز فيما بعد في تكوين إمارات إسلامية، منها إمامة أبي الخطاب عبد الأعلى ابن السمح المعافري في ليبيا، وإمامة الرستميين في تاهرت في الجزائر.

من جهة أخرى كان لنفي الإمام جابر إلى عمان من قبل الحجاج بن يوسف الثقفي، أثر كبير في نشر أفكار هذه المدرسة في ذلك الجزء النائي من الجزيرة العربية.

على أن أتباع هذا المذهب واجهوا حملة شرسة من قبل الخلفاء الأمويين والعباسيين وولاتهم، فشوهت أفكارهم وهوجمت معاقلهم، مما كان له الأثر الكبير في عزلتهم من جهة، وفي حرصهم الشديد في التمسك بآرائهم والدفاع عنها من جهة أخرى. نتج عن هذا كله، شيء من الجفاء بينهم وبين إخوانهم المسلمين من أتباع المذاهب الأخرى، خاصة فيما يتعلق بتلك القضايا التي تخص توحيد الله تعالى وتنزيهه.

ومن حسن الطالع أن يعود المسلمون اليوم على اختلاف مذاهبهم إلى الوحدة والتآلف، وقد عمل علماء الإباضية المتأخرون – وقد استشعروا أهمية الاجتماع والوحدة – على تقوية كل ما من شأنه أن يؤدي إلى تحقيق هذا الهدف الكبير. ويعد الشيخ إبراهيم بن عمر بيوض من أكبر العلماء الإباضية المصلحين في العصر الحديث، وأكثرهم أثرا، وفيما يلي تعريف مختصر بالعلامة بيوض.

تعريف بالشيخ العلامة إبراهيم عمر بيوض (١٨٩٩-١٩٨١م)[١]

أولا: نشأته وأهم أعماله

ولد العلامة إبراهيم عمر بيوض في ٢١ ابريل عام ١٨٩٩ في مدينة القرارة بالجزائر. حفظ القرآن الكريم وهو في الثانية عشرة من عمره في معهد الشيخ إبراهيم بن الحاج البريكي، ثم التحق بعد ذلك بمدرسة الشيخ الحاج عمر بن يحيى.

تولى التدريس بعد وفاة شيخه وهو لم يتجاوز الثانية والعشرين من عمره.

اختير عضوا في مجلس العزابة (الهيئة العليا المشرفة على الشؤون الدينية والاجتماعية في البلدة) عام ١٩٢٢، ثم بعد سنتين عين شيخا يتولى مهام التدريس والوعظ في المسجد. وأنشأ معهد الشباب (عرف فيما بعد بمعهد الحياة) سنة ١٩٢٥، وتولى إدارته والتدريس فيه.

أنشأ عام ١٩٣٧ م جمعية الحياة الخيرية، وكانت تشرف على عدة مؤسسات منها المدرسة الابتدائية ، نادي الحياة، مكتبة الحياة. وفي عام ١٩٣٩ أسندت إليه رئاسة مجلس العزابة نظرا لدوره الريادي في إصلاح المجتمع.

بعد استقلال الجزائر، عام ١٩٦٢ ، أصبح رئيسا لمجلس عمي سعيد، وهو

---

[١] ينظر في هذه المقدمة ، د. محمد ناصر، الشيخ بيوض مصلحا وزعيما، نشر مكتبة الريام، الجزائر، د. محمد ناصر، ويكيبيديا، الموسوعة العربية الحرة، عيسى بن محمد الشيخ بالحاج، مقدمة تفسير في رحاب القرآن، نشر جمعية التراث، القرارة، غرداية، الجزائر

الهيئة العليا لعزابة مدن وادي ميزاب ، ووارجلان، ووظل كذلك حتى وفاته في ١٤ يناير عام ١٩٨١م.

ثانيا: اتصاله بالعلماء والمصلحين

كان الشيخ بيوض ، يتابع عن كثب حركة العلماء المصلحين في الشرق، من أمثال الشيخ جمال الدين الأفغاني[١]، والشيخ محمد عبده[٢]، والشيخ رشيد رضا[٣]، والكواكبي[٤]، والأمير شكيب أرسلان[٥]، وغيرهم ممن أعجب الشيخ بيوض بمنهجهم

---

[١] محمد بن صفدر، الحسيني، جمال الدين(١٨٣٨-١٨٩٧م) ولد في أيعد أباد، بافغانستان، ونشأ بكابل، قصد مصر فنفخ فيها روح النهضة الإصلاحية، وتتلمذ له نابغة مصر الشيخ محمد عبده، نفته الحكومة المصرية ، فرحل إلى الهند ثم إلى باريس، وأنشأ فيها مع الشيخ عبده جريدة العروة الوثقى، توفي بالاستانه ونقل رفاته إلى بلاد الأفغان. (الزركلي، ا لإعلام، ٦: ١٦٨-١٦٩)

[٢] محمد بن عبده بن حسن خير الله، من آل التركماني (١٨٤٩-١٩٠٥م)، ، مفتي الديار المصرية، ومن كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام ولد في شنرا (من قرى الغربية بمصر)، ونشأ في محلة نصر بالبحيرة، نفي إلى بلاد الشام، وسافر إلى باريس فأصدر مع صديقه واستاذه جمال الدين الأفغاني جريدة العروة الوثقى، عاد إلى مصر عام ١٨٨٨م وتولى منصب القضاء، ثم جعل مستشارا ف محكمة الاستئناف، فمفتيا للديار المصرية واستمر إلى أن توفي بالسكندرية ودفن في القاهرة. (الزركلي، الإعلام، ٦: ٢٥٢)

[٣] محمد رشيد بن علي رضا القلموني، البغدادي الأصل، الحسيني النسب، صاحب مجلة المنار، وأحد رجال الإصلاح الإسلامي، ولد ونشأ في القلمون من أعمال طرابلس الشام، ثم رجل إلى مصر، ولازم الشيخ محمد عبده، وتتلمذ له، وأصبح مرجع الفتيا ، توفي في حادث سيارة راجعا من السويس إلى القاهرة، ودفن في القاهرة، ومن آثاره تفسير المنار. (الزركلي، الأعلام، ٦/ ١٢٦

[٤] عبد الرحمن بن أحمد بن مسعود الكواكبي، ويلقب بالسيد الفراتي، من رجال الإصلاح الإسلامي، ولد وتعلم في حلب وأنشأ بها جريدة الشهباء، اسندت إليه مناصب عديدة ثم حنق عليه أعداء الإصلاح، فسعوا به فسجن، استقر في القاهرة حتى توفي ١٩٠٢ (الزركلي، الأعلام، ٣: ٢٩٨)

[٥] شكيب بن حمود بن حسن أرسلان، (١٨٦٩-١٩٤٦م) من سلالة التنوخيين ملوك الحيرة، عالم بالادب، والسياسة ، مؤرخ، من أكابر الكتاب، ينعب بأمير البيان، من أعضاء المجمع العلمي العربي، ولد في الشويفات بلبنان، سكن دمشق ، ثم برلين، ثم انتقل إلى جنيف بسويسرا، فأقام فيها ٢٥ عاما، وعاد إلى بيروت وتوفي بها. (الزركلي، الأعلام، ٣: ١٧٣

وتشرب أفكارهم من خلال آثارهم وكتبهم، وقد جمعته الصدف ببعضهم مثل شكيب أرسلان الذي التقى به في الحج سنة ١٩٢٩م فكان دائم الإشادة بفكره ومواقفه[١] .وفي بلده الجزائر، كانت له اتصالات وثيقة مع علمائه وقادة الإصلاح فيه، أمثال الشيخ عبد الحميد بن باديس[٢]، والشيخ البشير الإبراهيمي[٣]، وغيرهم، واشترك معهم في تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عام ١٩٣١ وكان عضوا بارزا فيها.

ثالثا: محاربته للتعصب.

كان بيوض واسع الأفق،واسع الثقافة، وكان يكره التعصب ويحاربه في دروسه وخطبه ومواعظه. كان يدرس في المسجد مسند الإمام الربيع بن حبيب الفراهيدي، ثم فتح الباري، شرح صحيح البخاري، يهدف من ذلك إلى القضاء على الأفكار الجامده المتعصبة، وقد لاقي معارضة شديدة من بعض الفقهاء المتزمتين الذين بلغ بهم التعصب إلى حد اتهامه بالمروق من الدين، وقد بلغ ببعضهم التعصب إلى حد محاولة اغتياله والتخلص منه.[٤]

رابعا : دوره في محاربة الاستعمار

---

[١] انظر، د. محمد صالح ناصر، الشيخ ابراهيم عمر بيوض مصلحا وزعيما، مكتبة الريام، الجزائر، ص ١٧

[٢] عبد الحميد بن محمد المصطفى بن مكي ابن باديس (١٨٨٧-١٩٤٠م) رئيس جمعية العلماء المسلمين بالجزائر، ولد في قسنطينة ، وأتم دراسته بالزيتونة في تونس، وأصدر مجلة الشهاب، كان شديد الخملات على الاستعمار، توفي بقسنطينة في حياة والده، له تفسير القرآن الكريم. (الزركلي، الأعلام، ٣: ٢٨٩)

[٣] محمد بن بشير بن عمر الإبراهيمي، (١٨٨٩-١٩٦٥) مجاهد جزائري من كبار العلماء، انتخب رئيسا لجمعية علماء المسلمين الجزائريين، ولد ونشأ بدائرة سطيف في قبيلة ريغة الشهيرة بأولاد إبراهيم، أنشأ جمعية العلماء (١٩٣١) وتولى ابن باديس رئاستها، والإبراهيمي النيابة، قاوم الاستعمار الفرنسي للجزائر، وكان من أعضاء المجامع العلمية في القاهرة ودمشق وبغداد. (الزركلي، الأعلام، ٦: ٥٤)

[٤] انظر، د. ناصر، بيوض مصلحا، ص ٢٠-٢١

حارب الشيخ بيوض الاستعمار الفرنسي للجزائر وتصدى له بكل جرأة وشجاعة، حتى نعته الحكام المستعمرون بـ (المشاغب)، وبـ (المهيج الخطير)[1] ، ثم فرضت عليه الإقامة الجبرية، لمدة أربع سنوات، (١٩٤٠-١٩٤٤)، ، تفرغ خلالها للتدريس والإصلاح، ونظرا لمواقفه تلك انتخب عضوا في المجلس الجزائري عام ١٩٤٨، بالأغلبية الساحقة، وأعيد انتخابه عام ١٩٥١م.

قاوم خطة فرنسا فصل الصحراء الجزائرية عن الشمال، ونظرا لمكانته العلمية ومنزلته العظيمة في ميزاب[2]، حاولت السلطات الفرنسية استمالته ولكنه رفض تلك المحاولات ، ثم أصبح بين ١٩٥٤-١٩٦٢ المحرك الأول للنشاط الثوري في ميزاب بشكل عام، يعاونه في ذلك طلابه والمخلصون من أصحابه.

عين سنة ١٩٦٣م في الهيئة التنفيذية التي استلمت حكم الجزائر بعد الاستقلال، وأسندت إليه مهمة الشئون الثقافية.

خامسا: آثاره الفكرية

كان للشيخ بيوض نشاط علمي وفكري واسع، يتمثل أكثره في الدروس المتنوعة التي كان يلقيها في المسجد وفي المناسبات. ولعل أهم هذه الدورس تفسيره للقرآن الكريم الذي بدأت عنايته به وهو في العشرينات من عمره، فكان يدرس تفسير البيضاوي، ثم انتقل إلى تفسير (جزء عم) للشيخ محمد عبده. وفي عام ١٣٣٣هـ/ ١٩٣٥م، ابتدأ الشيخ بيوض تفسيره، وانتهى منه عام في فبراير عام ١٩٨٠م، أي قبل وفاته بقليل. كان بيوض يلقى دروسه لعامة الناس في المسجد باللغة الفصحى، وأحيانا يستعمل اللهجة الميزابية مراعاة للعامة، وتيسيرا عليهم. استنسخت هذه

---

[1] انظر التقارير الفرنسية عن بيوض، د. ناصر، الشيخ عمر بيوض مصلحا، ص ٢٥٣-٢٩٤

[2] ميزاب وهي منطقة صخرية صحراوية تقع جنوب الجزائر بـ ٦٠٠ كلم وهي منطقة قديمة جدا منذ العصور الحجريةو قد سميت المنطقة بهذا الاسم نسبة إلى وادي ميزاب الذي يقع بها، وهو وادٍ يجف عادة بالصيف< إداريًا يقع وادي ميزاب في ولاية غرداية (تغردايت)(ويكيبديا، الموسوعة الحرة، http://ar.wikipedia.org/wiki/)

الدروس من اول سورة الإسراء، ونشرتها جمعية التراث بالقرارة، بتحرير الشيخ عيسى بالحاج عام ١٩٩٢- ٢٠٠١م، باسم (في رحاب القرآن)، أما ما قبل هذه السورة فلم تسعف الأقدار بتسجيله، فضاع كما ضاع غيره من كنوز العلم. كان الهدف من هذه الدروس، تربية المجتمع وتهذيبه وإصلاحه، وبث الوعي فيه، ومحاربة البدع والخرافات، والتحذير من الأفكار الهدامة الوافدة إلى المجتمعات الإسلامية. من أجل ذلك كان منهج بيوض أقرب إلى المنهج ٠

المبحث الأول : صفات الله تعالي

المطلب الأول : العلاقة بين الصفات والذات

الصفة هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات،[1] وفي كتب العقيدة، تعرف بأنها معنى قائم بالموصوف[2]، أما في حق الله فيرى بيوض أنها أمور اعتبارية[3]، وليست شيئا زائدا على الذات. يقول عند تفسير قوله تعالى: (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن)، الإسراء: ١١٠

أي فأنتم مصيبون ، لأن المدعو واحد لا شريك له، فهو واحد غير متعدد، وذاته

---

[1] على الجرجاني، التعريفات، ص ١٣٣

[2] انظر ، السالمي، مشارق الأنوار، ص ١٧٣

[3] الإباضية يقسمون الصفات إلى فعل وصفات ذات.

فصفات الأفعال: هي معان حقيقية قائمة بالمخلوق اتصف الله بها، كالخالق، والرازق ، والمحيي والمميت، ..

أما صفات الذات فهي عندهم:" أمور اعتبارية أي معان لا حقيقة لها في الخارج (أي ليست شيئا زايدا على الذات)، وإنما وصف بها تعالى نفسه ليعلمنا أن أضداد تلك الصفات منتفية عنه تعالى" . (فرحات : البعد الحضاري، ص ٦٩٣، نقلا عمر التلاتي: نخبة المتين: ١٤٦-١٤٧)

ويفسر داود التلاتي هذا المعنى بقوله:" الله حي ليس بميت عالم ليس بجاهل قادر ليس بعاجز متكلم ليس بأخرس سميع ليس بأصم بصير ليس بأعمى مريد ليس بمستكره". (فرحات : البعد الحضاري، ص ٦٤٩ نقلا عن: داود التلاتي، شرح العقيدة، ص)٢٧..

والفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال: أن الأولى أزلية بمعنى أن الله اتصف بها في الأزل، فيقال: لم يزل حيا، مريدا، سميعا، بصيرا، .. الخ، كذلك فإنه لا يمكن أن يتصف الله تعالى بضدها في الوجود، فلا يقال حي، وغير حي، سميع وغير سميع.. وهكذا (انظر السالمي، بهجة أنوار العقول، ت: ناصر بن محمد السيابي، ص ٣٢٨ (الشاملة)

أما صفات الأفعال فيصح أن يتصف الله بضدها في الوجود عند اختلاف المحل، كأن يرزق زيدا، ويحرم عمرا. كذلك لا يجوز أن يقال أن الله اتصف بها في الأزل لأن في ذلك إثبات الخلق قديما في الأزل، فلا يجوز أن يقال لم يزل معبودا ولم يزل مذكورا لأن في ذلك إثبات العابد والذاكر قديمين معه" فرحات: ٧٤٢، نقلا عن مقابلة مع سماحة مفتى سلطنة عمان. وانظر، السالمي، شرح بهجة الأنوار، ت: ناصر السيابي، ص ٣٢٨. (الشاملة).

واحدة، غير مركبه من أجزاء، وليست الصفات أعراضا في ذاته حاشاه ربنا وتنزه وتقدس عن ذلك ...[1]

ومعنى أنها أمور اعتبارية-كما يقول بيوض- أننا نصف الله بأنه سميع، ولكن ليس بأصمخة وأذن، وأنه بصير، ولكن ليس بحدقة ولا جفن، وإنما المعنى أن ذاته كافية في انكشاف المبصرات لها، وكافية في انكشاف المسموعات لها، ولذلك كان العلماء يفسرون صفات الله للعامة تفسيرا سلبيا حتى لا يضلوا ولا يتورطوا، فيقولون: الله حي،

ليس بميت، بصير ليس بأعمى، سميع ليس بأصم، وهذا التفسير بالسلب يقرب المعنى للعامة صغارا وكبارا وهذا كاف لهم، لأنهم لا يدركون أكثر من هذا الفهم والمهم أن يؤمنوا بأن الله ليس بميت فتلك حياته، وليس بأعمى فذلك بصره، وليس بأصم فذلك سمعه...

يكتفي الشيخ بيوض بهذا التوضيح دون أن يدخل في تفصيلات كلامية قد لا يفهمها العامة، ولكنه يضيف أن هذا أقصى ما يمكن أن تستوعبه اللغة، وليس هناك من العبارات ما يمكن أن يدل على الصفات العلية، وما هو مطلوب من الإنسان أن يؤمن بهذه الصفات دون أن يبحث في كيفيتها.[2]

ومن الأمثلة على ذلك عند تفسيره لقوله تعالى (هو الذي يصلى عليكم وملائكته) الأحزاب: ٤٣، يعود ليؤكد على هذه القضية، ويقول إن: إطلاقنا هذه الألفاظ على صفات الله إنما هو تقريب لأفهام العامة، وإلا فإن صفات الله وأسماءه مخالفة لصفات البشر، وإن تشابهت الألفاظ. يقول:

يجوز تفسير صلاة الله بالرحمة تقريبا للمعنى إلى أفهام العامة، ... ولكن ليس

---

[1] انظر، بيوض، في رحاب القرآن، ١/ ٣١٧

[2] بيوض، في رحاب القرآن، ١٥/٤٨٠-٤٨١ بتصرف

لهذه التعلقات بالألفاظ معنى، وإنما الشيء المهم الذي يجب أن نعتقده أن شؤون الله وصفاته وأسماءه الحسنى كلها مخالفة لما نعهده ونعرفه، فالله تعالى عليم، سميع ، بصير، مريد ، متكلم، رحيم، ولكن علمه وسمعه وبصره وإرادته وتكلمه ورحمته ليس كعلمنا وسمعنا وبصرنا وتكلمنا وإرادتنا ورحمتنا، فرحمتنا نحن رقة وعطف وحنان في القلب، فهل يقال: إن رحمة الله من هذا النوع؟ حاشاه تعالى عن ذلك علوا كبيرا [1]

المطلب الثاني: الاختلاف في مسألة الصفات.

مسألة الصفات وعلاقتها بالذات مما اختلفت فيه أنظار المتكلمين، ونعني بالصفات هنا ما يسمّى بصفات المعاني، أو صفات الذات ، كالعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع والبصر، والكلام ، والحياة، أو البقاء. فالأشاعرة يرون أن هذه الصفات شيء زائد على الذات، يقول البيهقي في حديثه عن صفات الذات:

(والقسم) الثاني: ما يدل خبر المخبر به عنه ووصف الواصف به على صفات زائدات على ذاته، قائمات به، كوصف الواصف له بأنه حي ، عالم، قادر، مريد، سميع ، بصير، متكلم، باق، فدلت هذه الأوصاف على صفات زائدة على ذاته، قائمة به كحياته وعلمه، وقدرته، وإرادته، وسمعه، وبصره.."[2] الخ

أما المعتزلة فيرون أن صفات الله الذاتية، هي عين ذاته وليس شيئا زائدا عليها، أي أنه ليس قادرا بقدرة غير ذاته، ولا مريدا بإرادة غير ذاته،.. ويرون أن ذلك أدل على التنزيه.[3]

---

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ١٢: ٣٨٣

[2] البيهقي، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص ٤٠-٤١،، وانظر الباجوري، تحفة المريد، على جوهرة التوحيد، ص ٤١

[3] انظر، راجح الكردي، علاقة صفات الله تعالى بذاته، ص ٧٧

المطلب الثالث: علاقة مسألة الصفات بعلم التوحيد.

أحسب أن هذه المسألة ألصق بعلم الجدل منها إلى التوحيد[1]، فالمعتزلة لا ينفون الصفات ولكنهم يخشون أن يؤدي القول بأن الصفات غير الذات إلى تعدد القدماء، ويعتقدون أن قولهم هذا أدل على التنزيه كما روي عنهم. والقائلون بأن الصفات غير الذات يفصلون في المسألة فرارا من القول بتعدد القدماء، كما قال ابن عبد العز "إن أريد به أن هناك ذاتا مجردة قائمة بنفسها منفصلة عن الصفات الزائدة عليها فهذا غير صحيح، وإن أريد به أن الصفات زائدة على الذات التي يفهم من معناها غير ما يفهم من معنى الصفة، فهذا حق، ولكن ليس في الخارج ذات مجردة عن الصفات..."[2] ونقل مثل هذا أيضا عن ابن تيمية"[3].

المطلب الرابع: رأي بيوض في الصفات.

لا شك أن بيوض-وهو عالم منفتح على جميع المذاهب-قد شعر أن المسألة لا تعدو أن تكون جدلا كلاميا، وانتقد المنهج الذي سلكه الأقدمون من علماء الكلام في هذه المسألة، الذي لم يؤد إلا إلى مزيد من الغموض والتعقيد، وقال : "إن الواجب علينا أن نتمسك بعقيدة السلف في كل ما يتعلق بشؤون الله تعالى وصفاته وأسمائه الحسنى، فنفوض فيها الأمر كله إلى الله ولا نحاول التفلسف لنفهم حقيقة الصفة، أهي عين الذات، أم هي زائدة عن الذات".[4]

وهذه محاولة مشكورة من قبل الشيخ بيوض في إسقاط هذه المسألة من قائمة الخلاف بين المذاهب، وهي واحدة من المسائل التي يمكن أن يقال أنها من مسائل

---

[1] الجدل: هو هو القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات، والغرض منه إلزام الخصم، وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان، (الجرجاني، التعريفات، ص ٧٤، أما التوحيد، فهو معرفة الله تعالى بالربوبية، والإقرار بالوحدانية، ونفي الأنداد عنه جملة. (الجرجاني، التعريفات، ص ٦٩)

[2] ابن عبد العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص ٨١

[3] انظر محمد أمان الجامي، الصفات الإلهية في الكتاب والسنة، ص ٢١٤-٢١٥

[4] بيوض، في رحاب القرآن : ١٢: ٣٨٣

الجدل الذي يجب أن تكون مسائل العقيدة بمنأى عنه. وأنه يكفي المسلم أن يصف الله بما وصف به نفسه، مع الاعتقاد أنه ليس كمثله شيء، دون الدخول في تفاصيل قد تكون سببا من أسباب الضلال والانحراف، والعياذ بالله.

يعود بيوض فيشرح لنا وجهة نظره في المسأله فيقول: "فالله حي عليم متكلم سميع بصير فهل تعرفون حقيقة هذه الصفات؟ كلا، وكل ذلك دخول فيما لا يعني، ووالله ما كان ينبغي ذلك الجدل، ويجب أن يطوى ولا يذكر، لأنه ما شتت المسلمين إلا هو!.."

نعلم أن الله سميع بصير، وهو الذي خلق الأسماع والأبصار، ولكن هل تعلم أن الله يسمع بآذان؟ أو يبصر بحدقة وأجفان؟ ما هذا الطمع؟ وما هذا الفساد في الفكر؟ إن الدخول في كل هذا ضلال، ولا يؤدي إلا إلى ضلال، وكم من أناس مرقوا من الدين من أجل هذا لأنه لا مطمع في إدراك شيء منه أبدا ولو اجتمع أهل السموات والأرض.

وكل ما يجب أن نعتقده أن لله الأسماء الحسنى ، وهي صفاته، ولكن لا نعرف لها حقيقة إلا أنه اتصف بها ، ويكفينا هذا.

نؤمن بما أراد أن يسنده إلى نفسه من أفعال، من غير تشبيه أو تعطيل، والقانون الذي نرفعه هو قوله تعالى (ليس كمثله شيء) الشورى: ١١، فوجوده ليس كوجود المخلوقات، وكذا حياته، وسمعه، وبصره، وإرادته، وحبه، وبغضه، وولايته، وعداوته، وكل شأن من شؤونه خاص به لا يشبهه شيء. وإنما الله خالق الألفاظ والعبارات، قال لنا: أنا سميع، أنا بصير، فجاءت هذه الألفاظ مشابهة للتي نستعملها، أما حقائقها فنستطيع أن نقول: إن بينها ما بين السماء والأرض، بل أبعد مما بين السماء والأرض.. فدعوا هذا الجدل وتمسكوا بمذهب السلف الذي فيه كل السلامة".[1]

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ٨: ٣٥٩-٣٦١

المطلب الخامس: منهج بيوض الإصلاحي في مسألة الصفات.

يظهر المنهج الإصلاحي للشيخ بيوض في مسألة تأويل الصفات، إذ يؤكد على أن حقيقة صفات الله تختلف عن صفات المخلوق وإن اتحدت الألفاظ، وأنها غيب مطلق لا مطمع لأحد في إدراكه. ويعني بهذا أن كل لفظ أوهم التشبيه فلا بد من صرفه عن ظاهره. فمثلا عند حديثه عن الاستواء على العرش، يقول:

"ليس معنى الاستواء على الجلوس ، فتعالى الله عن الحلول في الأمكنة، وإذ لا تحويه الأقطار والجهات، ليس بجسم مصور ، ولا بجوهر مقدر، وإنما الاستواء هو الاستيلاء..."[1]

وقال أيضا:

أما الاستواء فيمكننا أن نلتجيء فيه إلى لغة العرب، ونفهم معناه، ونحن مطمئنو البال فنقول: إن الأستواء معناه الاستيلاء، وقد اعتاد أهل الكلام الاستدلال بهذا البيت:

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق

ويقول الناس استوى فلان على المملكة الفلانية، وليس مرادهم الجلوس على الكرسي، وإنما أخذ الأمر بيده، وأصبح ملكا مطلقا نافذ الأمر، وكذلك استولى الله على السموات والأرض يدبر أمرها ، ويدل على هذا المعنى إسناد التدبير إليه".[2]

وكل الألفاظ التي ظاهرها أن الله في السماء فهي مؤولة-عند بيوض- بعلو المكانة، لا علو المكان كما في قوله تعالى : (يدبر الأمر من السماء) السجدة: ٥، وكقوله (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض) الملك: ١٦، فليس معنى ذلك

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ١٢: ٣٢

[2] انظر بيوض، في رحاب القرآن، ١٢: ٣٣-٣٤

أنه موجود في السماء، فتكون السماء مكانا له، وإنما المراد علو المكانة، لا علو المكان، فتعالى الله عن المكان[1]

كما أول القرب على أنه قرب منزلة ومكانة، لا قرب منزل ومكان، تعالى الله أن تحويه الأمكنة، والأزمنة لأنه خالق الزمان والمكان، وقد كان الله ولا شيء في المعبر عنه بالأزل، ثم خلق كل شيء، ولو كانت تحويه الأقطار والجهات، فأين كان قبل؟ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.. كما ورد في الحديث (السخي قريب من الله قريب من الناس)[2] وكما قال في إدريس (ورفعناه مكانا عليا) وقال في عيسى (إني متوفيك ورافعك إلي) فرفع المكانة يعبر عنه بالقرب، وذلك (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) القمر: ٥٥ [3]

(والقبضة) كناية عن قدرة الله، وامتلاكه لنواصي كل شيء، و (جنب الله) : حق الله[4]، إلى غير ذلك من الألفاظ التي ظاهرها التشبيه

غير أن بيوض لا يلبث أن يعود إلى منهجه الذي سبق الإشارة إليه، والذي قال عنه مذهب السلف من تفويض أمر الصفات إلى الله، فيقول عن الاستواء مثلا:

"أما الاستواء فحقيقته عند الله تعالى وهو من شئونه ، لا نتكلم فيه، وإن كان البعض يفسرونه بالاستيلاء

والعرش كذلك لا يعلم حقيقته إلا الله، والاستواء والعرش من المتشابه، وإنه لمن الصعوبة الخوض في تفسير الآيات التي تتعلق بشؤون الله تعالى الخاصة به، ولكنه تعالى أخبرنا بها في كتابه ، فلنا أن نبحث قدر طاقتنا واستطاعتنا للوصول إلى

---

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ١٢: ٣٩

[2] أخرجه الترمذي، سنن الترمذي، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في السخاء، حديث رقم ١٩٦١

[3] بيوض، في رحاب القرآن، ١٥: ١٢٩-١٣٠

[4] بيوض، في رحاب القرآن، ١٥: ٤٥٩

شيء تطمئن إليه النفس إن أمكن، وإلا فلنفوض الأمر إلى الله.

ثم قال: العرش يقينا هو شيء لن يستطيع البشر أن يتوصلوا إلى إدراك حقيقته أبدا، وكل ما نعلمه أنه خلق من خلق الله تعالى، وأنه أعظم من السموات والأرض، كما قال الله (قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم) المؤمنون: ٨٦، أما أين يوجد، وما مقدار عظمته؟ ومن يحمله، كل ذلك غيب مطلق، ليس لنا إلا أن نفوض العلم والأمر فيه إلى الله أولا وأخيرا، وكل ما يزعمه الزاعمون مما ذكروه في بعض الروايات عن وصف العرش ووزنه وطوله ، وعرضه باطل لا أصل له، إذ ليس هناك نص من القرآن الكريم ولا من حديث النبي عليه السلام نعتمد عليه في إدراك حقيقة العرش.." [1]

وأحسب أن تردد بيوض –رحمه الله– بين القول بالتفويض، والقول بالتأويل هو الخوف من وقوع العامة وطلبة العلم في فتنة التشبيه، وهو أمر يؤدي إلى الشرك، والعياذ بالله، لذلك نجده يحذر من هذه الطائفة ، فيقول:

"أما بعض المشبهة فقد غلوا وأضلوا، فقالوا: إن الاستواء معناه الجلوس، كما قالت اليهود، إن الله بدأ خلق السموات والأرض يوم الاحد، وانتهى يوم الجمعة واستراح يوم السبت بالجلوس على العرش، ووضع رجلا على رجل– قبحهم الله ولعنهم– ولقد ضلت طائفة المشبهة– ولو زعموا أنهم مسلمون– أما غيرهم ممن يقول: "الاستواء معقول، والكيف مجهول" فنحن لا نضللهم ، ولا نتهمهم أبدا بأنهم مشبهة، فهذا ظلم، حيث إننا لم نر عالما من علماء السنة،...، لا ينزه الله تعالى عن الأقطار والجهات، وعن الحدية والتصوير، والاستقرار في مكان، وهذا المصرح به في كتبهم، فهم ينزهون الخالق تنزيها عجيبا، ويفوضون الأمر إليه في هذه الأمور

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ١٢: ٣٠

الغيبية، وهذا هو الواجب".[1]

هذا وإذا كان التأويل ممكنا في الصفات التي ظاهرها التشبيه، فإن هذا التأويل مشروط عند بيوض بشروط:

"الشرط الأول: ألا يؤدي إلى تجسيم الله تعالى ، كما قالت اليهود، إن الله بدأ خلق السموات والأرض يوم الأحد، وانتهى يوم الجمعة، واستراح يوم السبت.. كما لا يجوز وصفه بأنه يأتي عليه زمان ، أو يحيط به مكان، فكل خلاف يؤدي إلى هذا هو باطل لا يجوز أن يقال.

الشرط الثاني: ألا يعتمد قولا من الأقوال، ويعتقد فيه اعتقادا راسخا أن هذا هو الحق، وغيره هو الباطل، فلنا أن نتأول الكرسي أو الاستواء أو غيره، بما نتأوله، ولكن ليس لنا أن نقول: إن هذا هو الحق وغيره الباطل، إذ يمكن أن يكون المعنى ما أدركناه واخترناه، واطمأنت إليه نفوسنا وقد يكون غيره، فإذا سلمنا من هذين الأمرين فلا باس من التأويل"[2].

إن القائلين بالتفويض يتفقون مع القائلين بالتأويل على صرف الألفاظ المتشابهة عن ظاهرها، كما نقل ذلك الباجوري في شرح الجوهرة، إذ يقول:

"وقد اتفق علماء السلف (وهم من كانوا من أهل العلم قبل نهاية القرن الثالث الهجري، وهم الصحابة والتابعون وتابعوهم، والأئمة الأربعة، وكبار علماء مذاهبهم) والخلف (وهم من كان من العلماء بعد نهاية القرن الثالث الهجري) على صرف النصوص المتشابهة عن ظواهرها المستحيلة، واعتقاد أن هذه الظواهر غير مرادة للشارع قطعا، كيف وهذه الظواهر باطلة بالأدلة القطعية، وبما هو معروف

---

[1] بيوض ، في رحاب القرآن، ١٢: ٣٣

[2] بيوض، في رحاب القرآن، ١٢: ٣٤

عن الشارع من الآيات المحكمات، قال الإمام ابن السبكي رحمه الله، أجمع السلف والخلف على تأويل الآيات المتشابهات تأويلا إجماليا بصرف اللفظ عن ظاهره المحال على الله تعالى ، لقيام الأدلة القطعية على أنه تعالى مخالف للحوادث.

ثم بعد اتفاقهم على صرف النص عن ظاهره ذهب السلف إلى تفويض معاني هذه المتشابهات إلى الله تعالى وحده بعد تنزيهه عن ظواهرها المستحيلة، وطريقتهم هذه تشتمل على السلامة من تعيين معنى لا نستطيع أن نجزم أنه مراد الله تعالى... وذهب الخلف إلى حمل اللفظ على معنى يسوغ في اللغة ،ويليق بالله تعالى .."[1]

خلاصة رأي الشيخ بيوض في مسألة الصفات.

خلاصة القول أن صفات الذات -كما يرى بيوض -رحمه الله- معان اعتبارية نؤمن بها ولا نسأل عن كيفيتها، ولا ينبغي أن تكون محلا للخلاف والجدل، أما الصفات التي ظاهرها يوهم التشبيه، فإنه من الممكن تأويلها وفقا لقواعد لغة العرب، وإن كان الأسلم تفويض أمر الصفات كله إلى الله تعالى مع اعتقاد تنزيه الله عن مشابهة الخلق، ويكفي المسلم أن يثبت لله صفات الكمال وينزهه عن صفات النقص دون الدخول في تفصيلات لا فائدة ترجى من ورائها.

إن العودة بالتوحيد إلى صفائه الأول، وبساطته التي تخلو من تعقيدات المتكلمين، يعد من أهم معالم المنهج الإصلاحي للشيخ بيوض، كما نراه في أكثر من مكان في تفسيره.

المطلب السادس: رؤية الله تعالى في الآخرة

من المسائل المتعلقة بصفات الله مسألة رؤية الله تعالى في الآخرة . قال ابن سيده: "الرؤية النظر بالعين والقلب" [2]، وفي التعريفات للجرجاني "المشاهدة بالبصر

---

[1] انظر الباجوري، شرح جوهرة التوحيد، ص ١٥٢-١٥٣

[2] ابن منظور، لسان العرب، مادة رأى، ٣: ١٥٣٧

حيث كان في الدنيا والآخرة"[1]، وعرفها السالمي[2] بأنها : "اتصال شعاع الحدقة بالمرئي"، وقال إن الأشاعرة يجوزونها على الله، ويقولون بوقوعها في الآخرة، ويرى الإباضية والمعتزلة وغيرهم أنها مستحيلة، لأنها تستلزم عقلا "أن يكون المرئي متميزاً أي متشخصاً والرب تعالى يستحيل عليه التشخص، ومن لوازمها أيضاً أن يكون المرئي متكيفاً أي ذا كيف، أي لون وذلك على الله محال، ومن لوازمها أن يكون المرئي متبعضاً أي ذا أبعاض، أي أجزاء لأن النظر إما أن يحيط به كله وكل محاط به متبعض ضرورة، وإما أن يدرك بعضه، فظهر فيه التبعض، حيث أدرك البعض منه، وذلك في حقه تعالى محال، ومن لوازمها أيضاً أن يكون المرئي متحيزاً في جهة من الجهات، أي حالاً فيها دون غيرها والتحيز في حقه تعالى محال، وكذا يستحيل عليه المكان أيضاً، ومن لوازمها أيضاً أن تكون الجهة التي فيها المرئي مقابلة للرائي، لأن الناظر لا يرى إلا ما يقابله، وذلك في حقه تعالى محال".[3]

والآيات القرآنية ليست صريحة لا على النفي ولا على الإثبات[4]، ولذلك نجد أن كلا من المثبتين والنافين يستدل بها على مراده، أما الأحاديث الشريفة، فإنه وإن

---

[1] الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، ص ١٠٩

[2] الشيخ عبد الله بن حميد بن سلوم السالمي ، ولد عام ١٢٨٦هـ، عرف بغزارة العلم والاجتهاد، وانتهت إليه رئاسة العلم بعمان، كان ضريرا قوي الذاكرة، عمل على إعادة الإمامة في عمان، ومن أشهر تلاميذه الإمام سالم بن راشد الخروصي، والإمام محمد بن عبد الله الخليلي، توفي رحمه الله عام ١٣٣٢ هـ وعمره ستة وأربعون عاما. (انظر ترجمته في مقدمة كتابه جوهر النظام، ١: ز)

[3] السالمي، بهجة أنوار العقول، ٣٣٨-٣٤٠ بتصرف

[4] جاء في تفسير المنار "وأما رؤية الرب فربما قيل بادي الرأي إن آيات النفي فيها أصرح من آيات الإثبات..وإذا مخضنا أسباب الخلاف من جهة النصوص وحدها وجدنا لكل من النفاة للرؤية والمثبتين لها ما يصح أن يكون له عذرا عند الآخر يمنع من جريمة التفرق في الدين.." المنار، ٩: ١٣٤ وما بعدها على أن صاحب المنار يقول بالرؤية بدليل الحديث.

وجد ما يشير إلى رؤية الخلق لربهم يوم القيامة، إلا أن الإباضية ابتداء، لا يأخذون بأحاديث الآحاد في العقيدة.

ولا شك أن بيوض ،وهو عالم إباضي، يذهب إلى القول بنفي رؤية الله تعالى في الآخرة، ويرى أن الآيات تؤكد استحالتها في الدنيا والآخرة، فمثلا يرى أن (لن) في قوله تعالى (لن تراني) ردا على سؤال موسي تفيد تأبيد النفي ، ولن يستطيع مخلوق أن يرى خالقه، لا في الدنيا ولا في الآخرة[1]

ومسألة الرؤية عادة ما تثير جدلا واسعا لدى مفسري الفرق الإسلامية، ويلجأون لتدعيم موقفهم إلى مسائل الجدل وعلم الكلام. بيد أن بيوض يترك تعقيدات علم الكلام والجدل ، ويقرر موقفه في أسلوب سهل بسيط، فيقول:

"إن موسى (عليه السلام) ذهب إلى مناجاة ربه، واستعذب حلاوة المناجاة، وأحس كأن له دالة عند ربه فقال له (رب أرني أنظر أليك) فرد الله عليه : إنك لن تراني، وليس من شأني يا موسى أن أرى، ولا من شأني أن يراني مخلوق من مخلوقاتي، وليس من شأن المخلوق أن تكون له قوة واستطاعة على رؤية ربه.. وكيف يراه؟ وفي أي جهة؟ كيف يستطيع هذا البصر الضعيف وهذا المخلوق الحقير أن يحيط علما بالخالق حتى يراه؟ كلا فالأبصار كلها تكل دون ذلك وتعمى".[2]

يتبين من النص أن بيوض- ، وإن كان يرى أن الآيات تؤكد استحالتها في الدنيا والآخرة، وأن حرف النفي (لن) في قوله تعالى (لن تراني) تفيد تأبيد النفي ، ولن يستطيع مخلوق أن يرى خالقه، لا في الدنيا ولا في الآخرة [3]- لكنه لا يدخل

---

[1] بيوض، في رحاب القرآن ، ٤: ٢٣٠، وانظر الزمخشري، الكشاف، مجلد١، ج٢، ص ١٣٣

[2] بيوض، في رحاب القرآن، تفسير طه، ٣٥٤-٣٥٥ بتصرف

[3] بيوض، في رحاب القرآن، ٤: ٢٣٠

في صراع فكري من القائلين بالإثبات، ولا يستعير في الاستدلال على موقفه عبارات الجدل التي يستخدمها علماء الكلام، ولا يفند رأي القائلين بالرؤية، بل نجده ينسب الطلب إلى موسى نفسه ، نتيجة شعوره بالأريحية وطمعه فيما هو أعظم من التكليم، ولم ينسبه إلى طلب قومه، إلى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العقيدة عند الإباضية، وغيرهم من المذاهب الأخرى[1]. وهذه مسألة أخرى تحسب في رصيد العلامة بيوض ومنهجه الإصلاحي في التقريب بين الأراء المختلفة.

المطلب السابع: خلق القرآن.

مسألة خلق القرآن من المسائل التي لها علاقة مباشرة بمسألة الصفات، لأنها تتعلق بصفة الكلام . وينبغي أن نشير أولا إلى أن قضية خلق القرآن، من القضايا التي وقع فيها خلاف كبير بين الأمة، ووصل صداها كل مكان من أرض المسلمين. ويذكر العلامة بيوض أن أول من جاء بها أبو شاكر الديصاني، وهو يهودي تظاهر بالإسلام وبالورع والزهد، حتى اعتقد فيه أهل زمانه أنه من أولياء الله، وعالم من كبار العلماء، مكث سنوات فالتفت حوله جماعة من التلاميذ الذين أعجبوا بغزارة علمه، وفي يوم من الأيام اختفى عنهم، وراح يبكي ليلا ونهارا، حتى حزن عليه تلاميذه، ومن كان يحضر مجالس علمه من الناس، فلما سألوه عن سبب بكائه قال: "انظروا كيف تجرأ الناس على كلام رب العزة، كلام العليم الخبير، الذي لا أول له ولا آخر، فيزعمون أنه مخلوق، وإذن لم يكن الله متكلما ؟ فما أعظمها من مصيبة" . تعلقت هذه الشبهة في النفوس وتمسكوا بها ، فوقعت فتنة كبيرة بين علماء المسلمين في الصدر الأول في كون القرآن قديما أو حادثا.[2]

---

[1] انظر على سبيل المثال: السالمي ، مشارق الأنوار، ١: ٣٨٠-٣٨٦، الجعبيري، البعد الحضاري، ٣٠٢-٣١١

[2] بيوض، في رحاب القرآن، ٤: ٥٢١

ومنشأ الخلاف-كما يذكر الجعبيري[1]- هو النظر إلى الكلام البشري، فمن اعتبر اللفظ هو الأساس سهل عليه القول بالخلق، ومن اعتبر ما يجول في النفس هو الأساس، أقر بعدم الخلق.

من جهة أخرى فإن القائلين بأن الصفات الذاتية هي عين الذات، اعتبروا الكلام مخلوقا حادثا، والقائلون بأنها غير الذات، اعتبروا الكلام غير مخلوق، ومنهم من اعتبر الكلام صفة ذات من جهة نفي العجز، وصفة فعل من حيث الخلق". [2]

ولسنا بصدد تحرير هذه القضية بتفاصيلها، ولنرجع إلى العلامة بيوض.عند تفسير (إنا جعلناه قرآنا عربيا) الزخرف: ٦، يقول:

"في الآية مبحث كلامي .. إذ يستدل بالآية على أن القرآن مخلوق ليس قديما، وهذه مسألة كلامية نشبت في الزمان القديم، وكانت سببا في صراع عنيف ونزاع كبير في القرن الأول، وخاصة في القرن الثاني، وتعجبني في هذا الموضوع كلمه قالها الألوسي، قال: "استدل بالآية على أنه مخلوق، وأقول: إن دل على المخلوقية فلا يدل على أكثر من مخلوقية الكلام اللفظي، وهذا لا نزاع فيه" وهذه كلمة حق وصواب وهذا ما نقوله، لأن من صفات الله تعالى الذاتيه أنه: متكلم سميع قدير مريد، وأقل ما يمكن أن نقوله لتفهم العامه أنه متكلم ليس بأخرس بصير ليس بأعمى ، سميع ليس بأصم، وهذا تقريب للمعنى وإلا فإنه لن يستطيع مخلوق ،أن يدرك حقيقة صفات الله الخالق، علمه وسمعه وبصره، وقدرته وإرادته، ومنها كلامه، فالله تعالى متكلم.

أما الألفاظ التي ذكرها في كتابه كالجعل والإحداث والإنزال ،كما في قوله تعالى (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) الانبياء: ٢، وقوله (وما يأتيهم من ذكر

---

[1] فرحات بن علي الجعبيري، عالم إباضي معاصر ولد في جزيرة جربة عام ١٩٤٥م، (موقع ibadyya.com).

[2] الجعبيري، البعد الحضاري، ص ١٠٥٢

من الرحمن محدث) الشعراء: ٥، وقوله (إنا أنزلناه قرآنا عربيا) يوسف: ٢، وقوله (إنا جعلناه قرآنا عربيا) الزخرف: ٦، فهذا الموصوف بالإنزال وبالجعل وبالإحداث، هو هذا الكلام اللفظي المكتوب في الصحف والذي يقرأ باللسان، وهذا الذي يريده القائلون، بقولهم: إن القرآن مخلوق، وليس المراد الكلام الذاتي لله تعالى، لأن صفاته ذاتيه، والكلام الذاتي قديم قدم الصفات.

والذين نازعوا في هذا من الفرق الكلامية-لا الفرق الفقهية- هم الحنابلة، وبالغ البعض ممن قالوا بقدمه، حتى قالوا بقدم حروفه وكلماته، ومصاحفه بجلدها، ولكن هذا كلام باطل، وإذ قال أصحابنا (أي الإباضية) إن القرآن مخلوق، فالمراد هذا الذي نكتبه في المصاحف إنه محدث، منزل، مجعول في مصاحف أو في رقاع، أو في ألواح مكتوبه محفوظة، أو في الصدور كما قال الله تعالى (بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم) العنكبوت: ٤٩، وإنه في الحقيقة لو عاد المسلمون بعضهم إلى بعض لوجدوا الخلاف لفظيا.

فالقائل بأن القرآن مخلوق لا ينكر الكلام الذاتي، والقائل بالكلام الذاتي لا يزعم أن هذه الألفاظ قديمة، وإلا فهل الامر خاص بالقرآن أم يشمل حتى الكتب الأخرى، كالتوراة والإنجيل والزبور، وكلها منزلة من قبل الله تعالى، وهو الذي يقول (إنا أنزلنا التوراة فيها هدي ونور) المائدة: ٤٤

وهذه مسألة ماتت ويجب أن تبقى في بطون الكتب ، ومسائل الخلاف يجب التغاضي عنها لأنه لا فائدة في إثارتها، وإنما على المتعلمين والمثقفين أن يعلموا حقيقتها ثم يسكتوا ، ومثل هذه المسائل هي من اختلاف وجهات النظر التي لا توجب شقاقا في الأمة ، ولا إلزام بعضهم بعضا، لأن لازم المذهب ليس بمذهب،

ولنقف عند هذا الحد وإلا فإننا إذا دخلنا في البحر العميق نغرق لا محالة" .[1]

من كلامه السابق نستطيع أن نستنتج ما يلي:

أولا: يجب التفريق بين الكلام اللفظي وبين صفة الله الذاتية أنه متكلم، فالاول مخلوق، أما الثاني فإن صفات الله الذاتية هي ذاته، كالسمع والبصر، والقدرة ، والإرادة، وغيرها، ولم يقل أحد من المسلمين إنها مخلوقة.

ثانيا: أن القرآن الذي بين أيدينا هو الكلام اللفظي، وليس صفة الذات، فلا حرج في القول بخلقه.

ثالثا: أن الله وصف القرآن بصفات؛ الجعل،والإنزال، والحدوث، يؤيد القول بخلقه، لأنها مما يوصف بها المخلوق.

رابعا: أن المسلمين متفقون، أن ألفاظ القرآن الكريم مخلوقة، وشذ من ذلك غلاة الحنابلة حتى زعموا أن الأوراق، والجلد المكتوب عليه القرآن قديم.

خامسا: أن القائل بأن القرآن مخلوق لا ينكر الكلام الذاتي، والقائل بالكلام الذاتي لا يزعم أن هذه الألفاظ قديمة.

سادسا: أن هذا الحكم ينطبق على باقي الكتب السماوية وليس على القرآن فحسب.

سابعا: أنه يجب أن يسكت عن المسائل التي تثير الخلاف بين المسلمين، وأن تبقى في بطون الكتب، وعلى المتعلمين والمثقفين أن يسكتوا عنها ولا يثيروها لتكون سببا لاختلاف الأمة

وعليه نستطيع القول أن العلامة بيوض يرى أن مسألة خلق القرآن ليست من المسائل التي ينبغي أن يقع فيها الخلاف بين المسلمين لوضوحها، بل إن الاتفاق عليها واقع، كما حكى ذلك عن العلامة الألوسي، لولا الشيطان وهوى النفس،

---

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ١٧: ٤٢١-٤٢٣

وشياطين الإنس الذين يتعمدون إثارة الفتن والشحناء بين المسلمين.

المطلب الثامن: موقف بيوض من المتشابه.

أصل هذه القضية هي قوله تعالى:

{هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَاءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ ٱللَّهُ وَٱلرَّاسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ ٱلأَلْبَابِ } ٠ آل عمران: ٧

اختلف العلماء في المراد بالمحكم و المتشابه في الآية، ونقل لنا الإمام الطبري جملة من الأقوال، ارتضى بعضها، وقال إنه التفسير الأوجه للآية، وهو أن المحكم ما عرف العلماء تأويله، وفهموا معناه وتفسيره؛ والمتشابه: ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مما استأثر الله بعلمه دون خلقه، وذلك نحو الخبر عن وقت مخرج عيسى ابن مريم، ووقت طلوع الشمس من مغربها، وقيام الساعة، وفناء الدنيا، وما أشبه ذلك. وبناء على هذا التفسير، فإن الطبري يرى أن الراسخين في العلم، لا يعلمون تاويل المتشابه، واختار الوقوف على قوله (إلا الله).[1]

في المقابل نجد الزمخشري ينحو منحا مخالفا للطبري، ويرى أن الآيات المحكمات هي التي أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه، و ومتشابهات: محتملات ، أي هي الآيات التي تحتمل التأويل، وعليه يرى أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه، وهذا هو الأوجه في تفسير الآية عنده.[2]

ويحرر لنا العلامة ابن عاشور هذين الرأيين بقوله:

---

[1] انظر، الطبري، جامع البيان، ٣: ١٧٥

[2] انظر الزمخشري، الكشاف، ١: ١٦٢

"للجمهور مذهبان: أولهما أنّ المحكم ما اتّضحت دلالته، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه، ونسب هذا القول لمالك، في رواية أشهب، من جامع العتبيَّة، ونسبه الخفاجي إلى الحنفية وإليه مال الشاطبي في الموافقات. وثانيهما أنّ المحكم الواضح الدلالة، والمتشابه الخفيُها، وإليه مال الفخر: فالنص والظاهر هما المحكم، لاتّضاح دلالتهما، وإن كان أحدهما أي الظاهر يتطرّقه احتمال ضعيف، والمجمل والمؤوّل هما المتشابه، لاشتراكهما في خفاء الدلالة وإن كان أحدهما: أي المؤول دالاً على معنى مرجوح، يقابله معنى راجح، والمجمل دالاً على معنى مرجوح يقابله مرجوح آخر، ونسبت هذه الطريقة إلى الشافعية...

ويقول ابن عاشور إنه استقرأ أنواع المتشابه، فوجده عشرة مراتب..، ثم قال:

وقد علمتم من هذا أنّ مِلاك التشابه هو عدم التواطؤ بين المعاني واللغة: إمّا لضيقها عن المعاني، وإمّا لضيق الأفهام عن استعمال اللغة في المعنى، وإمّا لتناسي بعض اللغة، فيتبيّن لك أنّ الإحكام والتشابه: صفتان للألفاظ، باعتبار فهم المعاني".[1]

خلاصة القول: أن الجمهور متفقون على معنى أن المحكم هو الواضح الدلالة، ولكنهم اختلفوا في المتشابه، فمنهم من يقول أنه ما استأثر الله بعلمه. وقال آخرون، إنه ما خفيت دلالته، وتطرق إلى تأويله الاحتمال.

هذا ويعتمد الإباضية في تفسير المتشابه الرأي الذي ذهب إليه الإمام الزمخشري، ومال إليه من المفسرين الرازي، وابن عاشور وغيرهم. وينظرون إلى صفات الله التي يوهم ظاهرها التشبيه، أنها من المتشابه، كاليد، والعين، والاستواء، وغيرها، وعلى ذلك جاء تفسير العلامة محمد اطفيش[2] للآية، تبعا

[1] انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣: ١٦-٢١

[2] انظر محمد بن يوسف اطفيش، تيسير التفسير،٢: ٨

للزمخشري. ومنهجهم في ذلك كله تأويل المتشابه وفق ما تقتضيه قواعد اللغة.[1]

وحيث إنه سبق الحديث عن الصفات، فلعله من المناسب هنا أن نذكر موقف بيوض من المتشابه بمعناه الآخر، وهو ما استأثر الله بعلمه، ومنهج بيوض -رحمه الله- في هذا كله، أنه لا يمكن الاعتقاد في المسائل الغيبية بدون خبر يقيني من القرآن الكريم أو في السنة الصحيحة المتواترة، وإلا كان تحكما على الله.[2] وقال: إن كل الامور الغيبية والتي ليست من ضروريات العقل ، ولم يثبت فيها نقل صحيح يجب أن يرد الأمر فيها دائما إلى الله مهما اختلف المختلفون، وقال القائلون..[3]

وقد التزم بيوض هذا المنهج في تفسيره للآيات التي لم يرد فيها نص صريح من القرآن أو من صحيح السنة، مثل اللوح المحفوظ، والعرش، والكرسي، والصور وكيفية النفخ فيه، وحملة العرش ، والدابة، وما إلى ذلك من الغيبيات التي لا يعلم حقيقتها إلا الله.

فالكتاب المبين، في قوله تعالى (ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين) سبأ: ٣، الذي عبر عنه مرة بالكتاب ومرة باللوح المحفوظ في قوله (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ) البروج: ٢١-٢٢) ، ومرة بأم الكتاب في قوله (يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) الرعد: ٣٩، لا يعلم حقيقته إلا الله ، وما قيل فيه لا يعدوا أن يكون من الأخبار الإسرائيلية، وقال: نحن لا نعرف لا الكتاب ولا اللوح المحفوظ ولا القلم، وكل ما يوجد مكتوبا عنها باطل لا يجوز أن يعتقد أبدا، لأنها من غيب الله المطلق..[4]

---

[1] انظر الجعبيري، فرحات، البعد الحضاري، ص ٨٢٦

[2] بيوض، في رحاب القرآن، ١٥: ١٤٠

[3] بيوض في رحاب القرآن، ١٥: ٧

[4] بيوض، في رحاب القرآن، ١٣: ٣٣، ١٤: ١٠٦

(والصور) كذلك والنافخ فيه غيب مطلق لا يعلم حقيقته إلا الله، والذين يتكلمون في حقيقة الصور... رجم بالغيب [1]

وقال عن العرش:

"الذي عليه السلف أن العرش غير الكرسي، ولكن مقدار عظمته لا يعلمه إلا الله، فلنضرب صفحا عما ورد في وصف العرش، ضخامته واتساعه، ووصف الملائكة الذين يحملونه، ولم يرد خبر يقيني يعتمد عليه، ولا شيء يمكن ان يحيط بهذا الجرم العظيم.."[2].

ومن المسائل التي أولع بعض المفسرين بتفاصيلها تفسيرهم للدابة في قوله تعالى: (وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم) النمل ٨٢، حتى نقل العلامة ابن كثير وهو من نقاد الآثار، عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: إن الدابة فيها من كل لون، ما بين قرنيها فرسخ للراكب. وقال ابن عباس: هي مثل الحربة الضخمة. وعن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: إنها دابة لها ريش، وزغب، وحافر، وما لها ذنب، ولها لحية، وإنها لتخرج حضر الفرس الجواد ثلاثاً، وما خرج ثلثها، رواه ابن أبي حاتم ، ولم يتعقب هذه الأخبار بشيء.[3]

بيد أن العلامة بيوض –رحمه الله– لا يرى مساغا لنقل مثل هذه الأخبار، إذ لا يوجد خبر منها يعتمد عليه وقال في تفسير الآية:

"ترى ما هي هذه الدابة؟ وما هيئتها؟ وما لونها؟ وما شكلها؟ وما هو المكان

---

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ١٥: ٤٨٤، تفسير قوله تعالى (ونفخ في الصور فصعق من في السموات والأرض) الزمر: ٦٨، وانظر، ٨: ٢٠٦

[2] بيوض، في رحاب القرآن، ١٦: ٢٧

[3] انظر، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣: ٣٦٢.

الذي تخرج فيه؟ وهل هي دابة واحدة أم عدة دواب تخرج في أنحاء مختلفة؟ هذا مما وقع فيه خلاف كبير بين العلماء..... ولم يذكر لنا القرآن شيئا عن الدابة إلا أنها تتكلم،.... ولم يرو عن النبي عليه السلام شيء كذلك فيما صح عنه من الأحاديث، إلا أن هناك روايات ضعيفة اشتهرت بين الناس،..... وكل هذا لا يعنينا، إذ ليس هناك ما يعتمد عليه".[1]

خلاصة المسألة

يرى الباحث أن المنهج الذي سلكه العلامة بيوض في تفسير المتشابه -وهو المنهج الذي ارتضاه كثير من المفسرين، الذين لا يعنون بذكر التفصيلات التي لا دليل عليها- وهو المنهج الأسلم الذي يجب أن يحتذى. ذلك أنه لا يمكن القول في مثل هذه المسائل بالرأي، والأخبار التي تروى في مثل هذه المسائل لا تخلو من مقال، كما صرح بذلك غير واحد من المحققين[2]،

---

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ٨: ١٩٠-١٩١ بتصرف، وللمزيد أنظر، تفسير فاطر: أية رقم ١، (١٣: ٣٦٧)، والمدثر، أية ٣٠، (١٧: ٦٠٩)، والسجدة، أية ٤، (١٢: ٢٩)، ولقمان، أية ١٠، (١١: ٧٤)، وسبأ: أية ١٠، (١٣: ٧٣)

[2] انظر مثلا ما قاله العلامة ابن عاشور في تفسير الآية، يقول: وقد رويت في وصف هذه الدابة ووقت خروجها ومكانه أخبار مضطربة ضعيفة الأسانيد فانظرها في «تفسير القرطبي» وغيره إذ لا طائل في جلبها . التحرير والتنوير، ١٩: ٣١٠

المبحث الثاني: الوعد والوعيد

المطلب الأول : الإيمان قول وعمل

قضية الأسماء والأحكام هي من القضايا الدينية المهمة في تاريخ المسلمين، فأكثر اختلاف الأمة -كما يذكر البرادي- جاء من قِبل هذه الأسماء الدينية، مثل الكفر، والشرك، والإسلام، والإيمان، والنفاق، والفسق، والصغيرة والكبيرة.[1] فالجهمية (أتباع جهم بن صفوان) يقولون إن الإيمان معرفة بالقلب فقط، فمن عرف الله بقلبه، فهو مؤمن في الجنة وإن ترك القول والعمل.

والكرامية(أتباع محمد بن كرام السجستاني) يقولون إن الإيمان إقرار باللسان فقط، فمن أقر بلسانه، وإن اعتقد الكفر، فهو مؤمن في الجنة.

أما سائر الأمة من الفقهاء وأصحاب الحديث، وأهل السنة، والمعتزلة وجميع الخوارج يرون أن الإيمان، اعتقاد بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح.

لكنهم اختلفوا بعد ذلك في العمل هل هو مكمل للإيمان أو شرط له؟.

فأهل السنة يرون أن العمل شرط كمال ، فمن أتى بالعمل فقد حصل الكمال ومن تركه فهو مؤمن لكنه فوت على نفسه الكمال.[2]

أما المعتزلة، والإباضية، والخوراج فيرون أن العمل شطر الإيمان. وأن الإخلال بشيء من الواجبات عند الإباضية يفسد الإيمان كله[3].

بناء على هذه القاعدة يرى الإباضية أن من أخل بشيء من الواجبات عمدا أو ارتكب كبيرة من كبائر الذنوب فلا يسمى عندهم مؤمن، بل يطلق عليه مسمى كافر

---

[1] فرحات الجعبيري، البعد الحضاري، ص ١٥٠٢ نقلا عن البرادي، رسالة الحقائق، ص ٤٤-٤٥

[2] البيجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، ص ٣٠، ٣١

[3] الجعبيري، البعد الحضاري، ص ١٥٠٥-١٥١٥ بتصرف

أو فاسق أو منافق، لأنه قد خرج من الإيمان بفعله هذا.[1]

لكنه في المقابل ليس بمشرك، لأنه يدين بتوحيد الله خلافا للخوارج الذين يطلقون الشرك على مرتكب الكبيرة.

على أن الأهم في مسألة هذه الأسماء ما يترتب عليها من أحكام في الدار الآخرة، فلا ينال رضي الله والفوز بثوابه (الجنة) إلا المؤمن الموفي الذي يصدق إيمانه بالعمل الصالح، والذي مات على توبة صادقة، أما الفاسق، ومرتكب الكبائر إذا لم يتب منها فلا يدخل الجنة، خلافا للمرجئة الذين قالوا: إنه لا يضر مع الإيمان معصية، ولا يخرج من النار، وخلافا لأهل السنة القائلين بأن أهل الكبائر الذين ماتوا من غير توبه، فأمهم مفوض إلى ربهم، فلا يقطع لهم بالعفو ولا بالعقوبة، وعلى تقدير العقوبة فلا يخلدون في النار[2].

وبيوض، وهو عالم إباضي، يؤكد أن الإيمان في أصله عقيدة في القلب، تظهر بالنطق، لكن القرآن استعمل هذا اللفظ على معنيين:

"قد يطلق (الإيمان) ويراد به مجموع ما شرعه الله تعالى من عقيدة وقول وعمل، كما تدل عليه آيات كثيرة حصرت الإيمان في مجموع هذا، مثل قوله تعالى (إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليه آياته زادتهم إيمانا) الانفال: ٢-٤ فهذا نص صريح يدل وبطريق الحصر على أن جميع الأعمال الصالحة داخلة في مفهوم الإيمان.

والاستعمال الآخر لكلمة الإيمان وهو أن يراد كلمة الشهادة والنطق بها للدخول في الإسلام"[3].

---

[1] الجعبيري، البعد الحضاري، ص ١٥٦٩-١٥٧٢

[2] الباجوري، شرح الجوهرة، ص ٤٣٤

[3] بيوض، في رحاب القرآن، ١٢: ١٠٧

بعد هذا التفريق الذي يراه أساسيا في تعريف هذا المفهوم، يؤكد بيوض أن غالب استعمال القرآن هو المعنى الأول، أي مجموع ما شرعه الله من عقيدة وقول وعمل، وأنه حين يعطف عليه العمل الصالح فهو من باب التوكيد حتى لا يظن أحد أن مجرد اعتقاد الإيمان في القلب، والنطق به باللسان يغني عن عمل الجوارح، كما يفهم ذلك البعض فهما معكوسا مقلوبا للآية، فقالوا: إن عطف الأعمال الصالحة على الإيمان يدل على أن الأعمال الصالحة ليست من الإيمان، على أن النبي صلى الله عليه وسلم يقول "الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها كلمة لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق.[1]

بناء على ما قدمناه، فإن العلامة بيوض يؤكد أن العمل مكون هام من مكونات الإيمان الثلاثة، وأنه، إي الإيمان، بدون عمل لا قيمة له، وان "كل عقيدة في القلب، لم يكن لها مظهر في الخارج هي عقيدة باطلة لا قيمة لها مطلقا".[2]

كما أن الفلاح في الآخرة مرتبط بهذه الأركان الثلاثة، فقال معلقا على آية ٦٧ من سورة القصص، قوله تعالى: (فأما من تاب وآمن وعمل صالحا فعسى أولئك أن يكونوا من المفلحين) القصص: ٦٧ أنه "لا يكفي الإيمان وحده بدون عمل صالح، ولا يكفي العمل الصالح إذا لم يكن معه إيمان، أو كان معه عمل طالح لم يتب منه، فلا بد من استيفاء الشروط الثلاثة ليتحقق الفلاح، وضل من ظن غير هذا ، فمن طمع أن يدخل الجنة مع عدم التوبة من المعاصي، أو يدخل الجنة مع عدم الإيمان، أو يدخل الجنة بمجرد الإيمان باللسان دون العمل الصالح، فهو ضال مخطيء".[3]

ويرجع بيوض السبب في إدخال هذا المفهوم في الإسلام إلى فكر الإرجاء ،

---

[1] بيوض ، في رحاب القرآن ، تفسير السجدة: أية ١٩، والحديث أخرجه الترمذي، سنن الترمذي، باب ما جاء في استكمال الإيمان، وزيادته ونقصانه، حديث رقم: ٢٦١٤، (١٢: ١٠٦)

[2] بيوض، في رحاب القرآن، ٩: ١٩

[3] بيوض، في رحاب القرآن، ٨: ٤٤٦

وهو رجاء الرحمة لصاحب الكبيرة وإن مات مصرا عليها من غير توبه، "بينما القرآن صريح في قوله (وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر احدهم الموت قال إني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك اعتدنا لهم عذابا أليما) النساء: ١٨، فالذي يموت على معصية من غير توبة والذي يموت كافرا، كلاهما من أصحاب النار".

ويقول: "إنهم، أي المرجئة، يهدمون قواعد الدين: "وأن من قال إن (لا إله الله إلا الله تغني عن العمل) فقد أبطل التكليف، وهدم قواعد الشرع، وأبطل ما علم من الدين بالضرورة من الواجبات والمفروضات والمحرمات..." [١]

أما الكفر ففي مفهومه العام كما يقول بيوض، يشمل الشرك (كفر شرك)، وما دون الشرك من المعاصي في حال الإصرار عليها (كفر نعم)، وأن لفظ (كفور) في قوله تعالى (كذلك نجزي كل كفور) فاطر: ٣٦، يشمل كل من مات مصرا على ذنبه غير تائب منه سواء أكان شركا أم دونه". [٢] وهم داخلون أيضا في مفهوم لفظ (مجرمين) في آية الزخرف: ٧٤ (إن المجرمين في عذاب جهنم خالدون) لأن الإجرام يشمل عنده كل معاصي الله تعالى، من الكفر الأعظم والشرك بالله ، إلى ارتكاب الكبائر، إلى الموت من غير توبة واستغفار، كل الذين يرتكبون الفواحش، والكبائر، يطلق عليهم "مجرمون" [٣].

وعليه يكون مسمى (الإيمان) قد ارتفع عن مرتكب الكبيرة حتى يتوب ، إذ إن الآيات ٦٩-٧٠ من سورة الفرقان: (والذين لا يدعون مع الله إلها آخر) -كما يقول بيوض- كافية للدلالة على أن من ارتكب ذنبا من كبائر الإثم والفواحش فقد سلب منه الإيمان. ويستدل على ذلك، بحديث النبي صلى الله عليه وسلم (لا يزني الزاني

---

[١] بيوض، في رحاب القرآن، ١٦-٤٤٣-٤٤٤ بتصرف

[٢] بيوض، في رحاب القرآن، ١٣: ٥١٦

[٣] بيوض، في رحاب القرآن، ١٧: ٦٠٦

حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن)[1]

"فهو في هذه الحالة التي يقترف فيها ذنبا من تلك الذنوب أو مثلها مسلوب الإيمان، حتى إذا تاب عاد إليه إيمانه، ولذلك قال (إلا من تاب) يتوب من شركه ومن قتله النفس، ومن زناه (وآمن) يجدد إيمانه، لأن حبل الإيمان كان مقطوعا بسبب ارتكابه تلك الفواحش".[2]

قد لا يكون لإطلاق هذه الأسماء أهمية في نظر بيوض ، لكن أثر هذا الإطلاق، والحكم الذي يستتبعه هو المهم، فلا يضر الاختلاف في الألفاظ، وهل العمل داخل في مسمى الإيمان أم لا؟

"وإنما الذي يضر والذي لا يجوز أبدا ويعتبر مروقا من الملة والشريعة، أن يعتقد أحد أنه يجازى على عقيدة قلبه، وإن لم يعمل العمل الصالح الذي يجب عليه شرعا، هذا يخالف ما في القرآن.. فإذا رتب الجزاء على العمل الصالح يشترط الإيمان بعده، وإذا رتب الجزاء على الإيمان يقيده بالعمل الصالح، فلا نجد أبدا أي جزاء على إيمان بدون عمل، أو على عمل بدون إيمان.. فكل من يدعي الإيمان، ويزعم في أي مكان وزمان أنه مؤمن بقلبه ولكنه لا يعمل عملا صالحا فهو كذاب عند الله وعند الناس، وزعمه الإيمان دعوى باطلة، لأن العمل هو الذي يثبت ويؤكد حقيقة الإيمان.. ومن جهة أخرى فإن العمل الصالح لا يقبل من غير المؤمن، ذلك لأن الأعمال الصالحة لكي تعتبر صالحة يجب أن تكون خلقا وطبيعة متمكنه في صاحبها بحيث يفعل ذلك العمل وهو مؤمن، معتقد بأنه خير وبأنه مطلوب منه، إما

---

[1] مسند الربيع: باب (ومن تاب تاب الله عليه) حديث رقم: ٩٨٣، وابن ماجه: السنن ، كتاب الفتن، حديث رقم ٣٩٣٦

[2] بيوض، في رحاب القرآن، ٧: ٢٥٢)

واجب أو مندوب، وأن له ربا يراقبه ويحاسبه، ويرجو أجر ذلك العمل عنده... ولهذا ذهب أهل الحديث كالبخاري وغيره من القديم أن الإيمان قول وعمل، هذا هو مذهب أهل الاستقامة ، وهذا مذهب الإباضية من لدن جابر بن زيد رضى الله عنه، مذهب الكتاب الصريح والسنة الصحيحة، الإيمان عقيدة وقول وعمل، لا ينفع واحد بدون الآخر أبدا".[1]

خلاصة المسألة:

نستطيع القول أن الإيمان في أصل اللغة هو عقيدة في النفس، وتصديق بالقلب، غير أن هذا التصديق المطلوب ليس قلبيا فقط، فلا بد من تصديقه بالعمل وإلا كان دعوى كاذبة، وفي كتاب الله تعالى ما يؤكد على ذلك، عند حديثه عن المؤمنين وأوصافهم (إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمان وعلى ربهم يتوكلون. الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون) الأنفال ٢-٤، وفي سورة المؤمنون وصفهم بقوله (قد أفلح المؤمنون. الذين هم في صلاتهم خاشعون..) المؤمنون: ١-٢ إلى غيرها من الآيات. وفي الحديث الشريف نفي الإيمان عن المقصرين في الأعمال، كما في قوله عليه السلام "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"[2] وحديث "والله لا يؤمن، والله لا يؤمن ، والله لا يؤمن، قيل: من يا رسول الله؟ قال: من لا يأمن جاره بوائقه"[3] والقول بأن المقصود في هذا كله ، الإيمان الكامل، هو تفسير من أصحابه غير مقبول لدى من يرى أن العمل ركيزة من ركائز الإيمان المقبول عند الله. وأنه لا يقوم دين على اعتبار الإيمان مكمل لا أساس، يقول الشيخ الغزالي:

---

[1] المصدر نفسه، ٤: ٤١٧-٤٢٥ بتصرف.

[2] صحيح البخاري - كِتَاب الإِيمَان - بَاب مِنَ الإِيمَانِ أَنْ يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ.

[3] صحيح البخاري - كِتَاب الأَدَبِ - بَاب إِثْمِ مَنْ لا يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَايِقَهُ.

أمة تعتبر العمل من الكماليات الخفيفة، كيف يقوم لها دين؟ أو تقوم لها دنيا؟ إن الله عز وجل جعل العمل رسالة الوجود، ووظيفة الأحياء، وجعل السباق في إحسانه، سر الخليقة ودعامة الحساب "الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا" الملك: ٢، وما من آية في كتاب الله ذكرت الإيمان مجردا ، بل عطفت عليه عمل الصالحات، أو تقوى الله، أو الإسلام له، بحيث أصبحت صلة العمل بالإيمان آصرة لا يعروها وهن.."[1]

المطلب الثاني: حكم مرتكب الكبيرة، وأثره على العمل

وبناء على ماسبق فإن بيوض يرى "أن الجنة دار كرامة لا يدخلها عاص ، ولهذا فلا يطمع أحد مات مصرا على معصيته أن يدخل الجنة". ويستشهد بقصة آدم عليه السلام أنه حينما عصى ربه أنزله من الجنة في تلك اللحظة، فكيف يطمع أحد إذن أن يدخل الجنة ويسكنها وهو عاص، وهل يمكن أن يكون أحد من أولئك العاصين أكرم من آدم..؟

"وهذا مثال ضربه الله حتى يقطع طمع كل طامع ، ويسد الباب على الأماني الخداعة، فلو أن عاصيا يمكن أن يسكن الجنة لسكنها آدم"[2]

ويذهب إلي أن لفظ (خالدين) يعنى الخلود الأبدي الذي لا انقطاع له، فهو يعلق على قوله تعالى في سورة الفرقان، آية: ١٦ قوله تعالى (لهم ما يشاءون خالدين) قال: "إن أصحاب النار لو يقال لهم: إنكم ستخرجون ولو بعد مليون سنة فإن ذلك يكون لهم بعض الأمل، ولكن لا أمل لأهل النار في الخروج، ولا خوف لأهل الجنة من الخروج، لهذا كرر الخلود مرتين: (جنة الخلد)، ثم (خالدين). لولا أن كلمة الخلود تدل على الدوام لما صح بها الجواب والرد على اليهود، فقد قال الله تعالى:

---

[1] محمد الغزالي، عقيدة المسلم، ص ١٣٢-١٣٣

[2] بيوض، في رحاب القرآن، تفسير سورة طه: ٤١٧

"وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة قل أتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعلمون، بلى من كسب سيئة..) الآية البقرة: ٨٠-٨١. [١]

ويفسر تلك الآيات التي تعطي الأمل للمسرفين وتطالبهم بعدم القنوط من رحمة الله، كالتي في الزمر: ٥٣، قوله تعالى: (قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله) بأنها في التائبين من المعاصي، أو أولئك الذين اقترفوا هذه المعاصي وهم في حال الشرك ثم أسلموا، ويرد على القائلين أنها في أهل الكبائر في مناقشة طويلة، قال :

"بعد أن فهمنا ملخص الآية نعود إلى زعم الزاعمين ومنهم المرجئة الذين يقولون إن الله لم يشترط التوبة في الآية، وأنه يغفر الذنوب جميعا ولو بدون توبة، لكننا لا نرى ضلالا أبعد من هذا الضلال لأدلة نقلية من القرآن والسنة ونظرة عقلية في الآية نفسها..

أما القرآن فكله من فاتحته إلى خاتمته ينص على أن المغفرة إنما هي للتائبين، ولو قال الله (لمن يشاء) لكن تخصص المشيئة بالتائبين، ولفظ التوبة مذكور في القرآن بتصاريفه العديدة... مثل قوله (إلا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات) الفرقان: ٧٠ وقوله (وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى)، بمعنى استقام على الطريق.

فقد حدد الله تعالى أربعة شروط لمنح مغفرته:

[١] بيوض، في رحاب القرآن، ٧: ٧٣

أولا: التوبة:

ثانيا الإيمان، أي تجديد الإيمان الذي أبطله بمعاصيه[1]

ثالثا: العمل الصالح، أي القيام بالعمل الصالح الذي يمسح به الذنوب الماضية

رابعا : الاستقامة، فيما يستقبل من حياته

ومن أظهر الآيات في باب التوبة وقبولها والتي تتضمن حكما صريحا واضحا هي قوله تعالى (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة...) الآية النساء: ١٧

فعلم الله وحكمته يقتضيان ألا تكون المغفرة إلا للتائبين الذين يتوبون من قريب إثر السوء الذي عملوه، والآية كافية في نفسها لبيان مفهوم المخالفة ، ولكن لأهمية الموضوع يصرح الله تعالى بهذا المفهوم قائلا (وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار) وهكذا لز[2] في قرن واحد الذين يتوبون في حال الاحتضار، والذين يموتون وهم كفار، يقول الشيخ محمد عبده: في معنى الكفر في هذه الآية : ليس المراد بالكفر هو الشرك، وإنما هو ما يسميه علماء الحديث كفر دون كفر (كفر النعمة)[3]....أما

---

[1] هذا على اعتبار أن المؤمن إذا ارتكب كبيرة، يرتفع عنه مسمى الإيمان، حتى يتوب فإذا تاب عاد إليه ، كما في حديث (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) الحديث.فكأنه بتوبته هذه جدد إيمانه الذي فارقه بالمعصية. والله أعلم وفي تفسير المنار بعد أن ذكر الحديث قال (هذا الإيمان الخاص لا يكون ملابسا للنفس حين التلبس بالمعصية فإذا عاد إليها بعد العمل تألمت فبعثها الألم على التوبة..) ، رشيد رضا، تفسير المنار ، ٤: ٤٥٢

[2] لز بتشديد الزاي قال في اللسان (ولزه يلزه لزا ولزازا أي شده وألصقه) لسان العرب، مادة (لزز) ٥: ٤٠٢٦

[3] عند تفسير الآية ١٧ من سورة النساء ، ذكر السيد رشيد رضا في المنار أن بعض المفسرين جوز أن يكون المراد بالكفار في الآية الفساق على أن يكون التعبير عنهم بالكفار من باب التغليظ ، قال: (واختار شيخنا أن المراد بالكفر هنا ما هو دون الشرك ، وعدم تصديق النبوة، وهو استعمال معروف في القرآن، وصرح به بعض العلماء الأعلام، وقالوا إنه يوجد كفر دون كفر، وبه فسر أبو حامد الغزالي الحديث الصحيح "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن" ، المنار، ٤: ٤٥١

بالنسبة للسياق الذي وردت فيه الآية فجاءت بعد تعداد أنواع معاصي الكفرة والجاحدين من أول السورة إلى ما قبل الآية ، ثم لما قال للمسرفين (لا تقنطوا) قال لهم (وأنيبوا) فالنقل يدل على أن لا توبة مطلقا لغير التائب.

أما ما تعلق به المرجئة من أدلة فهي كلها باطلة وآخر من تعلق بها الألوسي حيث ذكر خمسة عشر دليلا باطلة لا أصل لها مطلقا....[1]

فالله تعالى لما قال (لا تقنطوا) قال: (وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له) والإنابة هي الرجوع بالقلب ظاهرا وباطنا...

---

[1] قال الألوسي في تفسير قوله تعالى (إن الله يغفر الذنوب جميعا) ظاهر في الإطلاق فيما عدا الشرك، ويشهد للإطلاق أيضاً أمور، الأول: نداؤهم بعنوان العبودية فإنها تقتضي المذلة وهي أنسب بحال العاصي إذا لم يتب واقتضاؤها للترحم ظاهر. الثاني: الاختصاص الذي تشعر به الإضافة إلى ضميره تعالى فإن السيد من شأنه أن يرحم عبده ويشفق عليه. الثالث: تخصيص ضرر الإسراف المشعرة به { عَلَىٰ } بأنفسهم فكأنه قيل: ضرر الذنوب عائد عليهم لا علي فيكفي ذلك من غير ضرر آخر كما في المثل أحسن إلى من أساء كفى المسيء إساءته، فالعبد إذا أساء ووقف بين يدي سيده ذليلاً خائفاً عالماً بسخط سيده عليه ناظراً لإكرام غيره ممن أطاع لحقه ضرر إذ استحقاق العقاب عقاب عند ذوي الألباب.

الرابع: النهي عن القنوط مطلقاً عن الرحمة فضلاً عن المغفرة وإطلاقها. الخامس: إضافة الرحمة إلى الاسم الجليل المحتوي على جميع معاني الأسماء على طريق الالتفات فإن ذلك ظاهر في سعتها وهو ظاهر في شمولها التائب وغيره. السادس: التعليل بقوله تعالى: { إِنَّ ٱللَّهَ } الخ فإن التعليل يحسن مع الاستبعاد وترك القنوط من الرحمة مع عدم التوبة أكثر استبعاداً من تركه مع التوبة. السابع: وضع الاسم الجليل فيه موضع الضمير لإشعاره بأن المغفرة من مقتضيات ذاته لا لشيء آخر من توبة أو غيرها. الثامن: تعريف الذنوب فإنه في مقام التمدح ظاهر في الاستغراق فتشمل الذنب الذي يعقبه التوبة والذي لا تعقبه. التاسع: التأكيد بالجميع. العاشر: التعليل بأنه هو الخ. الحادي عشر: التعبير بالغفور فإنه صيغة مبالغة وهي إن كانت باعتبار الكم شملت المغفرة جميع الذنوب أو باعتبار الكيف شملت الكبائر بدون توبة. الثاني عشر: حذف معمول { ٱلْغَفُورُ } فإن حذف المعمول يفيد العموم. الثالث عشر: إفادة الجملة الحصر فإن من المعلوم أن الغفران قد يوصف به غيره تعالى فالمحصور فيه سبحانه إنما هو الكامل العظيم وهو ما يكون بلا توبة. الرابع عشر: المبالغة في ذلك الحصر. الخامس عشر: الوعد بالرحمة بعد المغفرة فإنه مشعر بأن العبد غير مستحق للمغفرة لولا رحمته وهو ظاهر فيما إذا لم يتب. السادس عشر: التعبير بصيغة المبالغة فيها. السابع عشر: إطلاقها. (روح المعاني، ج٢٤: ١٤-١٥

والمسرفون الذين قال الله لهم (لا تقنطوا من رحمة الله) معناه: لا تظنوا أنكم إذا أنبتم إلي وأسلمتم لي لا أغفر لكم.

وهل يصح في عقل مهما بلغ من الضعف أن يقول: إن الله قال للمسرفين: لا تقنطوا من رحمتي ولو بقيتم على ضلالكم أو متم عليه؟

أي عقل مثقف ثقافة دينية إسلامية قرآنية يفهم هذا الفهم؟.[1]

وهكذا لو جمعنا الآيات الواردة في الموضوع الواحد يظهر لنا معنى الآية واضحا جليا لا غبار عليه، وإياكم أن تتعلقوا بالأماني الغرارة الخداعة فيقول أحدكم: لو شاء الله لغفر بدون توبة، وهل هو عاجز لا يقدر على ذلك؟

حقا إن الله قادر، ولو شاء لفعل، وكل شيء بمشيئته، ولكن الله فسر لنا هذه المشيئة في باب التوبة أنه يغفر للمذنبين التائبين وعلمه وحكمته يقتضيان هذا، وقال في سائر الكون (فلن تجد لسنة الله تبديلا، ولن تجد لسنة الله تحويلا) فاطر: ٤٣. فالتعلق بالمشيئة باطل في أكثر الأحوال".[2]

ولم يغفل بيوض عن الرد على بعض الأحاديث التي يشير ظاهرها أن "من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى أو سرق"[3] فقال "إذا صح هذا الحديث فهذا يطابق ما ورد في القرآن الكريم (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) الأنفال: ٣٨، نزلت في حق الكفار الذين كانوا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، ودخلوا الإسلام[4] فإن الله يغفر لهم ما قد فعلوه قبل الإسلام من قتل، وسرقة، وزنى، وغير

---

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ١٥: ٤٤٧-٤٥١

[2] بيوض، في رحاب القرآن، ١٥: ٤٥٢-٤٥٣

[3] أخرجه البخاري، كتاب الجنائز ١، ، وفي بدء الخلق،٦، ومسلم في كتاب الإيمان، ١٥٣

[4] قال الطبري في تفسيرها: يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: قل يا محمد للذين كفروا من مشركي قومك إن ينتهوا عما هم عليه مقيمون من كفرهم بالله ورسوله وقتالك وقتال المؤمنين فينيبوا

ذلك من المعاصي. فمعنى الحديث : من قال لا إله إلا الله ، وقد كان كافرا يزني ويسرق ويشرب الخمر، فإنه في اليوم الذي يعلن فيه إسلامه، فإن الله يغفر له ما تقدم من ذنبه، ويبدأ عمله من ذلك اليوم ، والإسلام جب لما قبله... أما أن يظن مسلم في وسط الإسلام أن يزني ويسرق ويأكل أموال الناس بالباطل، ويرتكب المحرمات.. ويطمع بعد ذلك أن يريح رائحة الجنة من غير توبة، فهذا بعيد بعد السماء من الأرض".[1]

يرى بيوض أن القول بعدم الخلود يوقع في حرج شديد في فهم الآيات المصرحة بعذاب مرتكبي الكبائر، ويضرب مثالا على ذلك قوله تعالى : (ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة..) الاية ٦٠-٦١

وتساءل : "كيف تكون حال هولاء العصاة حين خروجهم من قبورهم، هل تتلقاهم الملائكة على أنهم مؤمنون، أو تتلقاهم على أنهم كفرة؟ وأجاب: " احتار القائلون بالخروج، ولم يجدوا إلا مسارب لا تسمن ولا تغني من جوع، وظنونا لا تغنى من الحق شيئا.

وإذا نظرنا إلى الوجوه فهما فريقان: بيض الوجوه، وسود الوجوه، فالذين يعذبون في النار ثم يخرجون، ترى في أي الفريقين يكونون؟ أليست هذه حيرة؟

ويرى بيوض أن أدلة الخلود قوية جدا لأنها يقينية في القرآن بصريح العبارة ، لا تقوم لها بعض الأحاديث المروية عن النبي صلى لله عليه وسلم، فهل الذين لا يخلدون في النار فريق ثالث؟ وليتهم قالوا: هم أصحاب الأعراف، لكان الخطب أهون.[2]

إلى الإيمان، يغفر الله لهم ما قد خلا ومضى من ذنوبهم قبل إيمانهم وإنابتهم إلى طاعة الله وطاعة رسوله بإيمانهم وتوبتهم. مجمع البيان، ٦: ٢٤٤ وسياق الآية يؤيد أنها في كفار قريش

[1] بيوض في رحاب القرآن، ٤: ٢١٧-٢٢٥

[2] في رحاب القرآن ١٥: ٤٦٧-٤٧١

ورد على الأشاعرة القائلين بعدم الخلود وقال إنهم لما لم يجدوا حيلة في نفي الخلود المكرر في آيات كثيرة من القرآن ،ومنها آية سورة الجن، إذ يقول الله تعالى (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جنهم خالدين فيها أبدا) الجن: ٢٣، أولوا الخلود بطول المكث ثم الخروج بعده..[١]

تعقيب:

تعقيبا على مسألة الخلود، فإننا لا نجد من بيوض ا لليونة في الموقف كالتي وجدناها فيما قبلها من المسائل، بل بدى فيها متصلبا، ذلك لأن النص القرآني نفسه الذي ارتكن إليه بيوض، كان صريحا في قطع كل الأطماع، ويبعد كل الأوهام التي يمكن أن يتعلق بها المصرون غير التائبين، وأيضا فإن مسألة العمل هي أهم وسائل النجاة بعد الإيمان، وأن التساهل في المعاصي، بله الكبائر، لا يبقى معه للإنسان دين، ولا تبقى له مروءة. والإيمان بالآخرة وحده لا يكفي ما اعتقد الإنسان الخروج من النار ، إذ يجد الشيطان مدخلا للوسوسة إليه بالمعصية على أمل الخروج من النار، ومن ثم يضعف لديه الوازع الديني. وعليه فإن "الإيمان بالخلود (أي في النار) يحمل الإنسان على الطاعة والمبالغة فيها، ويدفعه إلى التوبة والإنابة والتنصل من كل تبعة بخلاف من يعتقد بعدم الخلود ، ويقول إن الإنسان يعذب بقدر ذنبه ثم يخرج،... فإن عقيدته هذه تحمله على نوع من التساهل، معتمدا على قوله لا إله إلا الله محمدا رسول الله.... وإذا ورد شيء من القرآن عكس هذا (أي الخلود) فإنه يؤول تبعا لما في القرآن الذي هو الأصل".[٢]

ويرد بيوض على شبهة، هل يستحق الخلود الدائم بما دون الشرك من المعاصي؟. بالقول: أن "استحقاق الخلود إنما لشيء وقر في صدور العصاة،

---

[١] بيوض، في رحاب القرآن، ١٧: ٦٠٦

[٢] بيوض، في رحاب القرآن، ٤: ٣٢٣-٣٢٤، ويقصد بيوض بهذا أن القرآن يفسر بعضه بعضا فيحمل ما كان مجملا على المبين وهكذا.

فالمؤمن لو عاش عمر الدنيا لأطاع، لأن الباعث على الطاعة هو شي وقر في قلبه متمكن فيه، والكافر لو عاش عمر الدنيا لعصى، لأن الباعث على المعصية شيء وقر في قلبه وتمكن منه ، والله أخبرنا عن الكفرة، أنهم لو عادوا إلى الدنيا لعادوا إلى ما كانوا يأتون من المعاصي".[1]

"وإذا تدبر أحد الآيات، ورأى كفر الإنسان بها فإنه لا يستعظم الخلود في النار، إذ قد يقول أحد: كيف يعصي أحد مدة من الزمان في الدنيا، ثم بعد ذلك يذهب إلى النار ويخلد فيها؟ ولكن يا هذا، انظر إلى عظمة من عصيت، وعظم الآيات التي كفرت بها، فلا تنظر إلى المعصية ولكن انظر إلى من عصيته".[2]

وإذا عرفنا ذلك أمكننا القول أن بيوض رحمه الله لم يخرج عن منهجه الإصلاحي التقريبي وما تصلبه في هذه المسألة إلا لصراحة النص فيها، ولما لها من أثر كبير في العمل، على عكس مسألة الصفات التي أثرها على الجانب العملي يكاد يكون محدودا، وكما تقرر –عند بيوض– أن الإيمان هو قول وعمل واعتقاد، وتضيع واحد من هذه الثلاثة الأركان مع وجوبه هو هدم للإيمان كله. والله اعلم[3]

---

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ١٣: ٥٢٧

[2] بيوض، في رحاب القرآن، ٧: ١٨٩

[3] يمكن القول أن الآيات القرآنية في خلود مرتكبي الكبائر دون توبة اصرح من الآيات التي فيها المغفرة دون ذكر للتوبة، غير أنه ورد في الصحاح أن اهل الكبائر يعذبون على قدر أعمالهم ثم يخرجون، ويرد أصحاب القول الأول، أن هذه الأحاديث معارضة بأحاديث أخرى صحيحة منها الحديث الذي رواه الشيخان (لا يدخل الجنة عاق ولا مدمن خمر) وأخرج البخاري عن النبي صلى الله عليه وسلم (من استرعاه الله رعية ثم لم يحطها بنصحه إلا حرم الله عليه الجنة"، وغيرها من الآحاديث. قال الإمام محمد عبده في تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سئية وأحاطت به خطيئته) البقرة: ٨١، (ومن المفسرين من ترك السيئة على إطلاقها ولم يؤولها بالشرك، ولكنهم أولوا جزاءها، فقالوا إن المراد بالخلود طول مدة المكث، لأن المؤمن لا يخلد في النار وإن استغرقت المعاصي عمره، وأحاطت الخطايا بنفسه فانهمك فيها طول حياته، أولوا هذا التأويل هروبا من قول المعتزلة إن أصحاب الكبائر يخلدون في النار\ وتأييدا لمذهبهم أنفسهم المخالف للمعتزلة والقرآن فوق المذاهب يرشد أن من تحيط به خطئته لا يكون أو لا يبقى مؤمنا) المنار، ١: ٣٦٣-٣٦٤، وللتفصيل ينظر، الشيخ أحمد الخليلي، الحق الدامع، ص ٢٠٢-٢٢٧

المبحث الثالث: الشفاعة

عرف ابن منظور في لسان العرب الشفاعة بأنها : "كلام الشفيع للملك في حاجة يسألها لغيره".

وفي معناها الاصطلاحي، يقول التلاتي[1] إنها : "سؤال النبي صلى الله عليه وسلم من الله الأذن للمؤمنين في دخول منازلهم في الجنة بعد الفراغ من الحساب"[2] ، وعند الإمام السالمي هي " طلب تعجيل دخول الجنة، أو زيادة درجة فيها من الرب عزوجل لعباده المؤمنين، فتكون للأنبياء وغيرهم، ويختص نبينا عليه السلام منها بخصلة هي تقدمه إليها قبل كل شافع..." [3].

ويلاحظ من التعريفين أنهما يقصرانها على المؤمنين الموفين، إما بتعجيل دخولهم الجنة، وإما زيادة فضل لهم وثواب، ورفع درجة فوق ما يستحقون من أعمال". في حين أن غيرهم يخرج بها عن هذه الدائرة إلى تعريف أوسع يشمل عفو الله تعالى عمن قال لا إله إلا الله ، مثبتا رسالة الرسول الذي أرسل إليه، ولم يعمل خيرا قط.."[4]

وعلى هذا اختلفت الفرق الإسلامية في الشفاعة لمن تكون، بعد اتفاقهم، كما يقول العلامة ابن عاشور، "على ثبوت الشفاعة للطائعين، والتائبين لرفع الدرجات ، ولم يختلف في ذلك الأشاعرة والمعتزلة، فهذا اتفاق على تخصيص العموم ابتداء".[5]

---

[1] هو داود بن ابراهيم التلاتي الجربي ، علم من أعلام تونس، ارتحل إلى مصر ولقي بها علي بن ابراهيم الكيلاني وقرأ عليه، ثم رجع إلى تونس، وآالت إليه مشيخة العلم، فتولى رئاسة ومجلس الحكم في جربة، مات شهيدا عام ٩٦٧هـ/١٥٦٠م. معجم أعلام الإباضية، ٢: ١٤٠

[2] فرحات الجعبيري، البعد الحضاري، ص ٢٠٤١ نقلا عن داؤد التلاتي، نخبة المتين، ص ١٦٥

[3] السالمي، شرح بهجة الأنوار، ص ٤٣٢

[4] انظر الباجوري، شرح الجوهرة، ص ٤٢٨، وذكر ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية ثمانية أقسام للشفاعة، آخرها شفاعة النبي عليه السلام لأهل الكبائر في الخروج من النار، انظر ، شرح العقيدة الطحاوية، ص ٢٠٢-٢٠٨

[5] ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١: ٤٨٧

ومسألة الشفاعة لها ارتباط وثيق بقضية الوعد والوعيد، فالقائلون بأن الله يخلف وعيده (كالأشاعرة)، أثبتوا الشفاعة لأهل الكبائر[1]، والقائلون بإنفاذ الوعيد (المعتزلة، والإباضية)، قالوا إنه لا شفاعة لأهل الكبائر الذين ماتوا مصرين على معاصيهم غير تائبين منها.

ولا يخرج بيوض في مسألة الشفاعة عن هذا السياق، بناء على قوله بإنفاذ الوعيد، ويفسر قوله تعالى (ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار) النمل: ٩٠، أنها تشمل كل "من ذهب إلى الله بمعاصيه يحملها أوزارا وأثقالا على ظهره، ولم يتنصل منها في الدنيا ولم يتب ولم يستغفر ومات على كفره، أو مصرا على معصيته فإنه وأمثاله، يكبون على مناخرهم ووجوههم في النار.[2]

يلاحظ أن بيوض لا يتفق مع تفسير الجمهور للسئية في الآية بالشرك[3]، ورأى أن تفسيرها بالكبائر التي لم يتب منها صاحبها[4] هو الذي يتناسب مع تفسير الحسنة، بأنها جنس الحسنة، إذ اللام للجنس كما يرى الألوسي،[5] إذ يبعد أن يقال أن قال لا إله إلا الله وإن عصى يكون آمنا من فزع يوم القيامة. على أنه ليس في الآية ذكر

---

[1] البيهقي، الاعتقاد والهداية، ص ١٢٥-١٣٥؛ العزالي، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، ص ٨١، الباجوري، شرح جوهرة التوحيد، ص٤٢٩-٤٣١،

[2] بيوض، في رحاب القرآن، ٨: ٢١١

[3] ذكر القرطبي إجماع أهل التأويل على ذلك ، أنظر الجامع لأحكام القرآن، ١٣: ٢٤٥

[4] هذا التفسير هو المعتمد عن الإباضية ، أنظر، محمد اطفيش، تيسير التفسير، ٣٩٢/٩

[5] ذكر الالوسي في تفسير الحسنة بأنها شهادة أن لا إله إلا الله، وقيل المراد بالحسنة ما يتحقق بما ذكر وغيره من ا لحسنات، قال: وهو الظاهر، نظرا إلى أن اللام حقيقة في الجنس، ، ... (ومن جاء بالسيئة) وهو الشرك وبه فسر من فسر الحسنة بشهادة أن لا إله إلا الله ، وقيل إن المراد ما يعم الشرك وغيره من المعاصي، انظر روح المعاني، ٢٠: ٣٧، وذكر القرطبي أيضا القولين في الحسنة، قال: (وقيل أداء الفرائض كلها، ثم عقب عليه بقوله: قلت: إذا أتى بلا إله إلا الله على حقيقتها وما يجب لها ــ على ما تقدّم بيانه في سورة «إبراهيم» ــ فقد أتى بالتوحيد والإخلاص والفرائض) انظر، الجامع لأحكام القرآن، ١٣: ٢٤٤

للخلود في النار.

أما الشفاعة-كما يرى- فإنها لا تتحقق إلا بشروط ذكرها الله في أكثر من آية منها قوله تعالى: (يؤمئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضي له قولا) طه: ١٠٩

فالإذن والرضى شرطان أساسيان للشفاعة، نعم هناك شفاعة ولكن لمن ارتضاهم الله ، لمن رضي أعمالهم وأقوالهم ، وليس كل مرضى عند الله له شفاعة، بل لا بد [أن تكون] بإذن من الله.. ثم إذا تحقق هذان الشرطان فإنها تكون للمؤمنين برفع درجاتهم وزيادة الفضل والثواب، لا النجاة من العذاب إن مات مصرا كافرا. وذكر هذه الشروط-كما يرى بيوض- "لأنه تعالى يعلم أن كثيرا من خلقه يعصون ربهم ويعتمدون على الشفاعة ، وكل هذا باطل.. فالله حذرنا من أن نعصيه ونموت مصرين متكلين على الشفاعة".[١]

ويلح على هذا المعنى في تفسير قوله تعالى: (ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع) السجدة: ٤، قال: "إن الله يقبل الشفاعة لمن ارتضاه وأذن له، وأن الله خص نبيه عليه السلام بالشفاعة العظمى، ثم شفعه في الصالحين من عباده ليزيدهم بسببها فضلا، وليست شفاعته للمصرين الذين ماتوا من غير توبه. [٢]

أما الذين ينالون الإذن لهم بالشفاعة، فهم الصالحون من عباد الله والذين ماتوا على التوبة، فالشفاعة-كما يرى بيوض في تفسيره لقوله تعالى (ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له) سبأ: ٢٣- محدودة من الجهتين: من جهة الشفيع، ومن جهة المشفوع له، وكلاهما أنزل الله فيه قرآنا يتلى ، فالشفيع قال فيه (من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه) ويقول (ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له) ومن جهة المشفوع

---

[١] بيوض، في رحاب القرآن، تتفسير طه: ٣٨٧

[٢] بيوض، في رحاب القرآن، ١٢: ٣٦

له قال: (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) ، فليست هناك شفاعة إلا لمن تقبله الله وارتضاه، ومات على التوبة والرضا..[1]

أما من حيث الأحاديث الدالة على الشفاعة لأهل ا لكبائر، فإن بيوض يرى أنها-وإن ورد بعضها في الصحاح- آحاد لا يعتمد عليها في العقيدة، خاصة وأنها غير متوافقة مع عموم الآيات المصرحة بنفي شفاعة أحد عن أحد، أو تلك الآيات التي تقصرها على الإذن من الله، وقال أن: "آية الكرسي (من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه) البقرة: ٢٥٥ تكذب كل من يقول :فلان يشفع لي، أنى لك هذا؟ فهل وجدت في القرآن الكريم أو سنة صحيحة متواترة مقطوع بها أن فلانا يشفع فيك؟ أو إن الله أذن له في الشفاعة...؟[2]

---

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ١٣: ٢٢٥، بتصرف كبير

[2] موقف الإباضية من هذه المسألة، أنهم لا يأخذون بآحاديث الآحاد في المسائل القطعية، خاصة إذا خالفت نصوص القرآن، انظر ، الخليلي، الحق الدامغ، ص ١٩٧، ، ولم يأخذ الشيخ محمد عبده، بحديث سحر الرسول عليه السلام، فقال في تفسير سورة الفلق (وأما الحديث -على فرض صحته- فهو آحاد ، والآحاد لا يؤخذ به في باب العقائد، وعصمة النبي عليه السلام من تأثير السحر في عقله عقيدة من العقائد لا يؤخذ في نفيها إلا باليقين، ولا يجز أن يؤخذ فيها بالظن والمظنون) ينظر ، محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تفسير سورة الفلق، ٥: ٥٤٤، ومثل ذلك فعل الشيخ رشيد رضا في أحاديث أمارات الساعة، وحديث (من عادى لي وليا) وحديث (خمس رضعات يحرمن) وكلها في الصحيح، وهذه ليست في العقيدة. انظر تفسير المنار، ٩: ٤١٩

قال ابن عبد البر في التمهيد: "واختلف أصحابنا وغيرهم في خبر الواحد هل يوجب العلم والعمل جميعا، أم يوجب العمل دون العلم؟ والذي عليه أكثر أهل العلم منهم أنه يوجب العمل دون العلم، وهو قول الشافعي، وجمهور أهل الفقة والنظر، ولا يوجب العلم عندهم إلا ما شهد به على الله وقطع العذر بمجيئه قطعا ولا خلاف فيه...الذي نقول به إنه يوجب العمل دون العلم كشهادة الشاهدين، والأربعة، سواء وعلى ذلك أكثر أهل الفقه والأثر" أنظر، السقاف، شرح صحيح العقيدة الطحاوية، ص ١٣٧، نقلا عن التمهيد، ١:٧.

قال الإمام الغزالي في المستصفى : "خبر الواحد لا يفيد العلم، وهو معلوم باضرورة فإنا لا نصدق بكل ما نسمع ، ولو صدقنا وقدرنا تعارض خبرين، فكيف نصدق بالضدين؟ وما حكي عن المحدثين من أن ذلك يوجب العلم فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل، إذ يسمى ا لظن علما.." أبو حامد العزالي، المستصفى ١: ١٤٥

وهذا معنى قوله (قل لله الشفاعة جميعا) والتعبير ب(جميعا) قطع به دابر كل طماع، فكل الأماني في الشفاعة باطلة، من أي جهة كانت، ما عدا الشفاعة العظمى".[1]

وعند تفسير قوله تعالى: (يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة) الاحزاب: ٣٠ ، نفى بيوض أن تكون القربى من النبي صلى الله عليه وسلم، هي الوسيلة للشفاعة دون عمل صالح، وعد ذلك من وساوس الشيطان وغرور النفس قال:

"قد يخطئ كثير من الناس فيظنون أن آل البيت ممن ينتسبون إلى النبي صلى الله عليه وسلم عن طريق الحسن والحسين أولاد فاطمة ذنوبهم مغفورة،وهذا لعمري خطأ فادح وغلط كبير جدا، سرى في الأمة منذ زمن قديم، وذكر أن رجلا قال لعلي بن الحسين: أنتم أهل البيت ذنوبكم مغفورة، فغضب زين العابدين، فقال له: نحن أحرى أن يجري فينا ما أجراه الله في أزواج نبيه، إن محسنا يضاعف له الأجر، وإن مسيئا يضاعف له العذاب.

هذا هو الحق الذي لا معدل عنه، ولكن الشيطان يغر المنتسبين إلى النسب الشريف، بأن انتماءهم هذا يخفف عنهم المسؤوليات، ويرفع عنهم الواجبات، وتغفر لهم به ذنوبهم، فينهمكون في المعاصي طمعا في شفاعة فاطمة رضى الله عنها".[2]

وينكر بيوض على من يطمع في شفاعة الأنبياء دون عمل صالح، أو توبة من الكبائر، ويؤكد أن النبي صلى الله عليه وسلم نفسه نفى هذا الطمع، وحذر من هذا الفهم، يقول في تفسير (فما لنا من شافعين) الشعراء: ١٠٠

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ١٥: ٤١٢

[2] بيوض، في رحاب القرآن، ١٢: ٢٩٣-٢٩٤

"(من) في هذا السياق لتأكيد النفي، فلا شفيع مطلقا[1]، لا قريب، ولا بعيد...فالنبي-صلى الله عليه وسلم- يقول (يا فاطمة بنت محمد ويا صفية عمة محمد، اشتريا أنفسكما من الله فإني لا أغني عنكما من الله شيئا)[2] وقد قال الله لنوح عليه السلام عندما سأل لابنه النجاة (قيل يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح) هود : ٤٦، هذه أمثله ضربها الله لانقطاع الصلة تماما بين الأشخاص على شدة العلاقة والقرابة بينهم ، ويأتي أحد وبعد مئات السنين ويقول: أنا أعصي واستمسك بذيل فاطمة أو بذيل النبي صلى الله عليه وسلم، لأنجو، كلا وإنما يستمسك بذيله ويشد عليه من اتبعه وترسم خلقه العظيم، وأما أن تضل الطريق وتطمع في الوصول فهذا ما لا يكون".[3]

وعند تفسيره لقوله تعالى (أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون) السجدة: ١٨ ، استخدم بيوض الآية كدليل، ينفي الشفاعة لأهل الكبائر غير التائبين، وعدها من الاستدلال المنطقي العقلي، وقال: كيف يمكن أن يتساوى الصالح والطالح؟! أليس ذلك أمان خادعة؟!، يقول:

"كيف تظنون أن يتساوى المؤمن صحيح العقيدة، صالح العمل، والفاسق، زائغ العقيدة، خبيث العمل؟

وكذلك الأمر بالنسبة لعصاة الموحدين الذين يتعلقون بالشفاعة، وبرحمة الله الواسعة، وبقولهم: بمن يملأ الله جنته؟ ولمن تكون شفاعة محمد صلى الله عليه

---

[1] لا يقصد بالإطلاق هنا نفي الشفاعة العظمى فقد سبق أن قال بها، ولكن المقصود به نفي قبول الشفاعة لمن مات مصرا على معصية ولم يتب منها من أي شافع أيا كان.

[2] الربيع بن حبيب، مسند الإمام الربيع، حديث رقم ١٠٠٥، البخاري، كتاب التفسير ، باب (وأنذر عشيرتك الأقربين) حديث رقم: ٤٤٩٣

[3] بيوض، في رحاب القرآن، ٧: ٣٩٩-٤٠٠ ، بتصرف.

وسلم؟ وبكذبهم على النبي عليه السلام باعتقاد شفاعته لأهل الكبائر من أمته، وقولهم من قال لا إله إلا الله دخل الجنة، وإن زنى وأن سرق" وهذه كلها أماني خادعة، ولما كان الله يعلم هذا من عباده المكلفين رد عليهم هذا الرد المحكم بالأنكار أولا (أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا) ثم بقوله ثانيا (لا يستوون) ، فالله تعالى قابل الفسق بالإيمان، أو الفاسق بالمؤمن، إذن الفسق هو الكفر مطلقا، وهو المعاصي مطلقا، من الشرك الذي هو الظلم العظيم إلى مادونه من الكبائر، وإلى ما دون ذلك من المعاصي، أو الأمور التي فيها مخالفة لأمر الله ورسوله، فكل مخالفة لأمر الله أيا كان فهو فسق، لأن الفسق هو الخروج عن الطاعة".[1]

ويختم بيوض هذه القضية بأنه لا بد للشفاعة من عهد عند الله، كما جاء في قوله تعالى (لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهدا) مريم: ٨٧، وهذا العهد هو الإيمان والعمل الصالح، وليس غير ذلك[2]، ولكن القائلين بالشفاعة لأهل الكبائر يحرفونها بتأويلهم، أما ما يروى أن من "قال لا إله الا الله دخل الجنة"، فإن بيوض يرد هذا الوهم، بأن كلمة التوحيد لا تكفي وحدها ما لم يصحبها عمل صالح، يؤكد صدق قائلها. يقول:

"إن الكلام موجه للناس عامة، وخاصة لمناسبة ذكر سوق المجرمين، لأن المقام الذي يحتاج فيه الإنسان لمن يشفع فيه لينقذه من العذاب أو ليخفف عنه، ولكن في ذلك الوقت لا أحد يشفع في الآخر أبدا.. لا ينفعك أيها الإنسان إلا أن يكون بينك

---

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ١٢: ١٠٥

[2] قال بيوض ذلك لارتباط العمل بالإيمان ، ولأن آيات القرآن الكريم تؤكد أن الجزاء على العمل، وقد فسرها الإمام الطبري كذلك فقال: { عَهْداً } بالإيمان به، وتصديق رسوله، والإقرار بما جاء به، والعمل بما أمر به، ونقله عن ابن عباس وغيره من أجلة الصحابة والتابعين، انظر، الطبري، جامع البيان، ٨، ٣٨١-٣٨٢، وقال في تفسير قوله تعالى (أطلع الغيب أم اتخذ عند الرحمن عهدا) طه ٧٨، قال: أم آمن بالله ، وعمل ما أمر به، وانتهى عما نهاه عنه، فكان له بذلك عند الله عهدا أن يؤتيه ما يقول من المال والولد". جامع البيان، ٨: ٣٧٦

وبين الله عهد بإيمانك وعملك الصالح، وذلك هو شفيعك.. فمن لم يكن له عند الله عهد فلا يطمع في شفاعة ولي أو نبي، وليس من شأن الأنبياء والأولياء أن يشفعوا في الكفرة والعصاة والمنافقين.

والآية من اظهر الأدلة على نفي الشفاعة مطلقا[1]، وإن كان المتأولون يحرفونها فيقولون: إن العهد هو كلمة لا إله إلا الله ، نعم ، العهد كلمة لا إله إلا الله ، ولكن بإقامة حقها ، لا بترديدها باللسان فقط.. ومن قالها باللسان وخالفها بعمل الأركان (الجوارح) فهو كاذب في إيمانه،غير صادق فيه، كما قال الله عن الأعراب (قالت الاعراب أمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا). الحجرات: ١٣". [2]

* * *

[1] يقصد بالإطلاق هنا نفيها عن أي شافع مطلقا ، لا نفي الشفاعة لأنه يقول بالشفاعة العظمي، التي هي التعجيل بدخول الجنة للمؤمنين.

[2] بيوض، في رحاب القرآن ، تفسير سورة مريم: ص ١٨٤، والاستشهاد بالآية على الإيمان ليس ادعاء ولكن ما صدقه العمل،وإلا كان مجرد خضوع ظاهري لا قيمه له.

الخلاصة:

يمكننا تلخيص موقف بيوض من الشفاعة كما يلي:

أولا: يعتقد بيوض بالشفاعة العظمي المسماة في القرآن بالمقام المحمود، والتي وردت أحاديثها في الصحاح.

ثانيا: أن الشفاعة لها شروط لا بد من تحققها وهي إذن الله تعالى للشافع، ورضاه عن المشفوع له،والشرط الأخير لا يتحقق إلا في المؤمن الموفي، أو المذنب التائب من ذنبه. "وليس فيها –أي الشفاعة، كما يقول الشيخ محمد عبده– كت يقوي غرور المغرورين، والذين يتهاونون بأوامر الدين ونواهيه اعتمادا على شفاعة الشافعين، بل فيه أن الأمر كله لله، وأنه لا ينفع أحدا في الآخرة إلا طاعته ورضاه".[1]

ثالثا: فائدة الشفاعة هي التعجيل بدخول المؤمنين الجنة، أو رفع درجاتهم فيها وزيادة الثواب لهم فوق ما يستحقون بأعمالهم.

رابعا: الأحاديث الواردة في الشفاعة لأهل الكبائر كلها آحاد لا تفيد الاعتقاد، ومع ذلك فهي مخالفة لصريح آيات الكتاب.[2]

خامسا: ورد في الصحاح أيضا أن النبي عليه السلام حذر بعض أقاربه من ترك العمل والاتكال على الشفاعة، وأكد أنه لا ينفع الإنسان –مهما كان– إلا

---

[1] رشيد رضا، تفسير المنار، ١: ٣٠٨

[2] ومن النصوص قوله تعالى "ولا يقبل منها شفاعة" البقرة: ٤٨، ، وقوله تعالى: "لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عن الرحمن عهدا" مريم: ١٩، وقد نقلت عن الطبري وغيره أن المقصود بالعهد : الإيمان والعمل الصالح، وقوله تعالى "ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع" غافر: ١٨، وكلها نصوص عامة وإن خصصها المثبتين، قال رشيد رضا:"فليس في القرآن نص قطعي في وقوع الشفاعة ولكن ورد الحديث بإثباتها في معناها". ا لمنار، ١: ٣٠٧، ويذكر النافون من الحديث أيضا ما ظاهره نفي الشفاعة عن مرتكب الكبيرة غير التائب منها، ومن هذه الأحاديث "لا يدخل الجنة عاق ولا مدمن خمر" رواه أحمد، والبزار والحاكم والنسائي. فتبقى المسألة محل للاختلاف، لاختلاف النظر إلى الدليل، والله أعلم.

الإيمان والعمل الصالح.

تعقيبا على ما سبق يمكن القول ابتداء، أن فضل الله تعالى على عباده عظيم، ورحمته واسعة، لكنه في المقابل أوجب عليهم أمورا، ونهاهم عن أمور أخرى، وفرض عليهم العمل بموجبها، وحذرهم من مغبة التهاون فيها،يقول الله تعالى: (تلك حدود الله فلا تعتدوها، ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون) البقرة: ٢٢٩، وقال سبحانه: (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين) النساء: ١٤، والقول بالشفاعة لمن قال لا إله إلا الله، ولم يعمل بمقتضاها، لا يستقيم-كما يرى النافون- مع هذا الأمر الإلهي، وتبطل معه قوانين الجزاء-كما يقول الشيخ الغزالي- "فليس للشفاعة هذا النطاق الواسع الذي يبرر به الخطاؤون إصرارهم، وما تفيدهم أمانيهم فيها شيئا، وقد بين الله سبحانه أن الشفاعة لا تجدي على كافر، ولا على فاسق مثقل بالخطايا".[1]

على أن القائمين بحدود الله الموفّين بما أمر الله، قليل بالنسبة للمقصرين، فلماذا لا يقال إن الشفاعة بجانب كونها للموفين، هي للعفو عن هؤلاء المقصرين الذين تداركوا أنفسهم بالتوبة، ولم يصروا بعد توبتهم على كبيرة وهم يعلمون. إن تدخل الشافع في الصفح عن المذنب- وإن تاب- أمر له وجاهته، إذ لا يجب على الله قبول توبة التائب، وإن كنا لا نحمل الدين على القياس، لكن تضارب الآراء واختلاف الأدلة يجعل من التوفيق في هذه المسألة أمرا صعبا، حتى عد الشيخ محمد عبده "ما ورد في إثبات الشفاعة من المتشابهات وفيه يقضي مذهب السلف بالتفويض والتسليم.."[2] والله أعلم.

---

[1] محمد الغزالي، عقيدة المسلم، ص ٢٢٦-٢٢٧

[2] تفسير المنار، ١: ٣٠٧

المبحث الرابع: الورود على جهنم

أصل هذه المسألة هي قوله تعالى (وإن منكم إلا واردها) مريم : ٧١-٧٢، فقد اختلف في المقصود بالخطاب في الآية، هل هو عام لجميع طوائف الناس ، الكافر منهم والمسلم، أو خاص بالكفار. ثم اختلفوا بعد ذلك في المراد (بالورود) المذكور، هل هو العبور من فوق جسر ممدود على جهنم، أو القرب منها فقط ؟

يرى الإباضية،[1] والمعتزلة[2] أن الخطاب في الآية للكفار، لأنه تقدم ذكرهم، فجاء على سبيل الالتفات (ويقول الإنسان) أي المنكر للبعث ، ثم التفت من الغائب للمخاطب (وإن منكم إلا واردها) أي يا معشر الكفار. (ثم ننجي الذين اتقوا) أي بعدم الدخول فيها. ويرد السالمي[3] القول بأن الخطاب للجميع فقال:

"ولكنا لا نسلم أن الخطاب في الآية للمؤمنين والكافرين، بل لا نقول: إلا أنه متوجه للكافرين، فالورود عندنا هو الدخول نفسه على هذا التأويل، فإن قيل: أما في

---

[1] يقول يوسف المصعبي بعد أن أورد أقوال القائلين بالدخول:" الورود عندنا محمول على ورود النظر دون الدخول قالوا ولا يلزم الدخول بدليل قوله تعالى في حق موسى عليه السلام:(ولما ورد ماء مدين)(٢٨ القصص ٢٣) فإنه من المعلوم أنه لم يدخله واستدل أصحابنا على ذلك بقوله تعالى:(لا يسمهم السوء)(٣ آل عمران ١٧٤) وبقوله: (أولئك عنها مبعدون)(٢١ الأنبياء١٠١)(٣)".

انظر فرحات الجعبيري، البعد الحضاري، ص٢٢٢٢، نقلا يوسف المصعبي: حاشية على تفسير الجلالين ورقة ٥٦٠

[2] يقول القاضي عبد الجبار:" وربما قيل في قوله تعالى:(وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا)(١٩ مريم ٧١) بعد ذكر جهنم أليس يدل ذلك على أن كل من يحشر يرد النار فكيف يصح ذلك في أهل الثواب؟ وجوابنا أنه بمعنى الوقوع فيها كقوله تعالى في قصة موسى(ولما ورد ماء مدين)(٢٨ القصص ٢٣) وهذه طريقة العرب في الورود بمعنى القرب ولذلك قال بعده(ثم ننجي الذين اتقوا)(١٩ مريم ٧٢) لأنهم إذا قربوا سلك بأهل الثواب مسلك الجنة وأدخل أهل العقاب النار ولا بد أن يتأول على ما ذكرناه فإنه تعالى يبين أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومن هذه حالته لا يجوز أن يلقى في النار ويظن به ذلك" انظر القاضي عبد الجبار، تنزية القرآن عن المطاعن ، ص ٢٥٠

[3] سبق التعريف به

قوله (تعالى): (ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثياً)(٣٣) دليل على ما تعلقت به المرجئة، فالجواب أن قوله: (ننجي) ليس فيه دليل على دخولهم النار، لأن التنجية تكون من الشيء المخوف المترقب وقوعه، كقولك: نجيت زيداً من القتل، فإن زيداً لم يقتل بعد؛ وإنما قارب ذلك الأمر الذي يترقب وقوعه، وللمثبتين للورود لجميع الأمة أقاويل نضرب صفحاً عن ذكرها مخافة التطويل، وبالجملة فحكمهم حكم من قبلهم، من أنهم كفار نعمة لا شرك، ما لم يظهر منهم رد لتنزيل فيحكم عليهم بالشرك، هذا كله إذا قالوا إن الداخلين في النار هم المؤمنون والفاسقون جميعاً".[١]

على أن بيوض -رحمه الله- يتفق مع الرأي القائل أن الخطاب في قوله تعالى: (وإن منكم إلا واردها) مريم: ٧١-٧٢ للناس جميعا، ويفسر ورود المؤمنين بالقرب منها[٢]، كما في قوله تعالى (ولما ورد ماء مدين) القصص: ٢٣، بمعنى وصل قرب حافته. وليس معنى الورود هنا هو الاصطلاء والاحتراق، وينفي بيوض أن يكون معنى (ثم ننجي الذين اتقوا) أنهم كانوا في وسطها يعذبون ثم ننجيهم ، وقال: إن طبيعة اللغة لا تقتضى هذا ، فلا يفهم من النجاة ضرورة الوقوع، وإنما يرد المؤمنون إلى قرب جهنم ثم نمنعهم من الوقوع فيها، ومن أن ينالهم حرها أو نتنها، أو أي شيء منها.. هناك يلقى الكفرة فيها ، أما المسلمون فيتخطونها في طريقهم ويذهبون إلى جنة الخلد..

---

[١] السالمي، بهجة الأنوار، ص ٤٥٠

[٢] نقل الإمام الطبري عدة أقوال في معنى الورود منها الدخول، أو الدخول للكفار ولا يدخلها المؤمن، أو الدخول للكفار ، والمرور للمؤمنين.، واختار القول بأن الجميع يردونها ثم ينجي الله المتقين" انظر جامع البيان، ٨: ٣٦٤-٣٧٠، وذكر ابن عطية معنى الورود بالقرب عن طائفة من المفسرين، قال: "وقالت فرقة بل هو ورود إشراف وإطلاع وقرب كما تقول وردت الماء إذا جئته، وليس يلزم ان تدخل فيه، وقال حسب المؤمنين بهذا هولاً ومنه قوله تعالى:{ ولما ورد ماء مدين }، ابن عطية، المحرر الوجيز، ١١: ٤٩

يحاول بيوض بعد ذلك أن يحل التعارض الظاهر بين هذه الآية وبين قوله تعالى (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون) الأنبياء: ١٠١-١٠٢، فيقول:

"لا إشكال في هذا ولا تعارض ولا تناقض مع قوله (وإن منكم إلا واردها) فالمراد أن الخلق كلهم يمرون على جهنم ، والمسلمون يرونها للاتعاظ والاعتبار، ولتزداد قيمة الجنة عندهم، ويطمئنوا بأعينهم على صدق وعيده على الكفار والمنافقين الذين كانوا يسخرون منهم ويستهزئون بدينهم.. ولا يستشكل بهذا كون النار تلفح بحرها من بعيد، ويسمع لها تغيظ وزفير، فقدرة الله صالحة لكل شيء، وقد أظهر لنا هذه الحقيقة في قصة إبراهيم، فقد كانت النار عليه بردا وسلاما...".[١]

والحاصل أن هذه من المسائل التي يقترب فيها رأي الشيخ بيوض مع رأي الأشعرية القائلين بأن الخطاب للناس جميعا، وأن الورود عندهم هو المرور على جسر[٢] كما يقول ابن عبد العز[٣] في شرح العقيدة الطحاوية:

"واختلف المفسرون في المراد بالورود المذكور في قوله تعالى (وإن منكم إلا واردها) ما هو؟ والأظهر الأقوى أنه المرور على الصراط، قال تعالى: (ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا) . وفي الصحيح أنه صلى الله عليه وسلم قال: "والذي نفسي بيده لا يلج النار أحد بايع تحت الشجرة" قالت حفصة: فقلت يا رسول الله ، أليس الله يقول: (وإن منكم إلا واردها) فقال: ألم تسمعيه قال: (ثم ننجي الذين

---

[١] بيوض، في رحاب القرآن، تفسير سورة مريم: ١٦١-١٦٣، وانظر ٤: ٩٧ تفسير قوله تعالى (ونجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث) الانبياء: ٧٤

[٢] ونازع في ذلك العز بن عبد السلام والشيخ القرافي، وغيرهما كالزركشي، قالوا: على فرض صحة ذلك فهو محمول على غير ظاهره، بأن يؤول بأنه كناية عن شدة المشقة. انظر شرح الجوهرة للباجوري، ص ٤٠٦

[٣] هو صدر الدين علي بن محمد بن أبي العز ا لحنفي الدمشقي، توفي ٧٤٦هـ ، انظر مقدمة محقق شرح العقيدة الطحاوية، الشيخ أحمد شاكر، ص ١٦

اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا)، أشار صلى الله عليه وسلم إلى أن ورود النار لا يستلزم دخولها، وأن النجاة من الشر لا تستلزم حصوله، بل تستلزم انعقاد سببه، فمن طلبه عدوه ليهلكوه ولم يتمكنوا منه، يقال: نجاه الله منهم، ولهذا قال (ولما جاء أمرنا نجينا لوطا)". [1]

تعقيب

تحصل لنا في معنى الورود – باعتبار أن الخطاب في الآية عام– أقوال أهمها[2] المرور على الصراط ، أو الدخول فيها وهي جامدة، أو القرب منها. بينما يرى آخرون أن الخطاب خاص بالكفار، قال ابن عاشور "فليس الخطاب في قوله تعالى (وإن منكم إلا ورادها) لجميع الناس مؤمنهم وكافرهم، على معنى ابتداء كلام، بحيث يقتضي أن المؤمنين يردون النار مع الكافرين، ثم ينجون من عذابها، لأن هذا معنى ثقيل ينبو عنه السياق". [3] لكن الأهم من ذلك كله، هو أن النجاة منها هي النتيجة النهائية للمؤمنين الصالحين، "لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون" فعلى هذا تبقى هذه القضية من مسائل الرأي، ولا تؤثر في عقيدة ولا في عمل.

---

[1] الحنفي، علي بن عبد العز، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: احمد شاكر، وزارة الشئون الإسلامية ، الرياض، ١٤١٨هـ، ص ٤١٥

[2] انظر الطبري، ٨: ٣٦٤-٣٦٧، ابن عطيه ، المحرر الوجيز، ١١: ٤٩

[3] ابن عاشور، ١٦: ٧٠

المبحث الخامس:

القضاء والقدر

المطلب الأول: الجبر والاختيار.

يعرف السالمي[1] القضاء بأنه عبارة عن وجود المكونات في اللوح إجمالاً، والقدر عبارة عن وجودهما في المواد تفصيلا[2]

وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم النهي عن الخوض في القدر، والاستغراق في البحث فيه، بيد أن الأمة اختلفت في مسائل الهداية والضلال، والكسب والاختيار على مذاهب، فبعضهم (وهم المعتزلة) أعطى الإنسان حرية مطلقة، واعتبروا العبد خالق لأفعاله ، الخير والشر، والطاعة والمعصية، وقالوا:

"إن الله عادل حكيم لا يجوز أن يضاف إليه شين ولا ظلم، ولا يجوز عليه أن يريد من العباد خلاف ما يأمرهم به، ولا يجوز عليه أن يخلق للعباد شيئاً ثم يجازيهم عليه...وليس من الحكمة أن يكون الله (سبحانه) يخلق الكفر للكافرين به وهو مبغض للكفر، معاد للكافرين، فيكون في ذلك كمن أعان على شتم نفسه"[3].

وفي المقابل قالت الجبرية أن العبد مقهور مجبور على فعله ، لا قصد له ولا إرادة ولا مشيئة، بل هو مصرف بمقتضى إرادة الله ومشيئته.

وأكثر المسلمين، الأشاعرة، والإباضية ، والخوراج، والشيعة وغيرهم أن عمل الإنسان ينظر إليه من جهتين: جهة الخلق ، وهي لله ولا يصح أن يقال إن الإنسان خالق فعله، وجهة الكسب، وهي للإنسان.[4]

---

[1] سبق التعريف به

[2] السالمي، بهجة الأنوار، ٤٦٤-٤٦٥

[3] السالمي، بهجة الأنوار، ٤٧١-٤٧٢

[4] السالمي، بهجة الأنوار، ٤٧٢-٤٧٥،وانظر، الجعبيري، البعد الحضاري، ١٣٧٩-١٣٩٩

ومنشأ الاختلاف الوارد في هذه المسألة هو أن في القرآن آيات ظاهرها الجبر، وأن الهداية والضلال هو بيد الله وحده، هو الهادي وهو المضل ، وآيات أخرى تشير إلى مسئولية الإنسان الكاملة عن كل ما يعمله من خير أو شر. هذه الآيات توقف عندها بيوض وقفات طويلة، محاولا الجمع بينها والخروج برأي تستريح له النفس، نراه يقرر أولا أن الحديث في القدر خطير جدا، ومزلة قدم لأنه تدخل في سر من أسرار الله تعالى، والذي لا يمكن أن يطلع عليه أحد أبدا، وينصح بعدم محاولة الخوض فيه فإنه لا يدخل فيه احد إلا وتزل به قدمه فيغرق ولا يجد له منجاة ، وأن كل ما قيل في المسألة من أقوال لا يصل إلى حد الطمأنينة.

ثانيا: يرى بيوض أن الخروج من هذا الإشكال هو:

"أن نؤمن بأن الله عدل لا يجور، كما اخبرنا عن نفسه في آيات كثيرة من القرآن الكريم مثل قوله (إن الله لا يظلم ا لناس شيئا) يونس : ٤٤، لم يجبر العصاة على المعاصي، ولم يرغم الكفار على الكفر، ونؤمن بأن العبد ليس مجبورا ، بل هو مختار يفعل ما يريد...فإن عصينا فبإرادتنا ، وإن اطعنا فبإرادتنا دون أن نكون مدفوعين أو مجبورين، وأنما نحن جميعا وأفعالنا كلها خلق لله تعالى، وهو الذي يقول (والله خلقكم وما تعلمون) الصافات: ٦٩... وأقرب ما يقال- لتطمئن نفوسنا - إن علم الله فينا لا يتخلف، يعلم أن هذا الانسان ستصله رسالته، وتصله دعوته، وتقوم عليه الحجة، وتظهر له براهينه، ولكنه يغلب على أمره، يغلبه شيطانه وهواه، ويموت على المعصية، ولا يتخلف علمه فيه أبدا، ويعلم من الآخر أن سيقبل هدايته، يتفهمها ويتشربها بما فيها ، ويتبع سنن المهتدين من الانبياء واالمرسلين، فيعيش مؤمنا ، ويموت مؤمنا ولا يتخلف علمه فيه أبدا، ولذلك كتب في كتابه هذا سعيد وهذا شقي، وليس معنى هذا أن الله تعالى أسعد هذا وأشقى هذا جبرا، وهنا

يجب أن ينتهي علم البشر....".[1]

وفي موضع آخر، يعترف بأن قضية الجبر والاختيار، من أعظم شبهات الفلسفة حتى اليوم، وأن الفلاسفة في حيرة من قضية العلاقة بين حرية العبد وإرادته، مع إرادة الله؟ ثم بدأ مناقشة القضية محاولا الجمع بين الآيات التي ظاهرها التناقض، كما يلي:

يقرر أولا أن في القرآن آيات كثيرة تبين أن الله ترك للبشر حرية الاختيار، ولم يكره أحدا على شيء قال تعالى: (لا إكراه في الدين) البقرة: ٢٥٦ ، وقال سبحانه (وقل الحق من ربكم فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر) الكهف: ٢٩ وأن الإنسان مجازى بعمله باختياره، إذ المجبر لا يستحق ثوابا، ولا عقابا، فالمحسن يجازى بإحسانه والمسيء بإساءته.

ثانيا: يسرد بيوض اختلاف الأمة في هذه القضية ويرى أن كلا من القائلين بالاختيار المطلق، أو الجبر المطلق وقعوا في الخطأ والضلال، لأن كل واحد يفرق تفرقة يقينية قطعية بين الحركة الإرادية والحركة الاضطرارية، فالأولى بإرادة الإنسان واختياره، أما الثانية فلا يستطيع التحكم فيها.

بعد ذلك يطرح بيوض إشكالية التداخل بين حرية العبد، ومشيئة الله، ويتساءل:

"كيف تتفق إرادة العبد وإرادة الله ومشيئته، ومشيئة الله هي التي تتعلق بحركة العبد وعمله ، وما هي حدود حرية العبد وأين يكون تدخل القدرة الإلهية، وهل هناك وقت يكون فيه الإنسان حرا الحرية التامة المطلقة بحيث لا تتسلط عليه إرادة الله؟

ويجيب على ذلك بقوله:

---

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ١: ٢٥٤-٢٥٦

إن للإنسان مجالا للحرية المطلقة دلت عليه الآيات الصريحة فالله تعالي يقول: (إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا) الإنسان : ٣ يعني أريناه الطريقين، فإما هو شاكر يشكر نعمة الله ويؤمن به، وإما هو كفور ينكر نعمة الله ويكفر به.

وهذه الحرية أو هذا الاختيار، الذي أعطي للإنسان إنما أعطيه بمشيئة الله ... وهي لا تتناقض مع قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) التكوير: ٣٠

فالإنسان حر في نيته وقلبه، ينوي ما يشاء ويقصد ما يريد، ولا سلطان لأحد على ضميره وقلبه، فقد يستطيع احد أن يقيد رجليه، وأن يغل يديه، وأن يضربه أو يقتله، ويجبره على فعل شي لا يريده، إلا شيئا واحدا لا يتطرق إليه جبر ولا إكراه، إنه القلب....والإرادة الموجودة في القلب هي التي يحاسب عليها الإنسان، وهذه هي التي تبين سلوك العبد في الطاعة أو في المعصية، ولو شاء الله لسلب منا هذه الإرادة، فجعلنا كالملائكة، أو كالبهائم، ولكن ليبتلينا أينا أحسن عملا، ولا تتم حقيقة الابتلاء إلا إذا كان الحرية مطلقة للمبتلى والمختبر (بالفتح) وفي ذلك الوقت استحق الجزاء الحسن ، وإن أساء استحق الجزاء السيء".[1]

ويحل لنا بيوض التعارض الظاهر بين هذا الاعتقاد، وبين ما ورد أن الله ختم بالسعادة لقوم وبالشقاوة لآخرين، كما في قوله تعالى (لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون)، وقوله: (إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون) ،وقوله في شأن المؤمنين (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون)، فيقول:

"أولئك أناس علم الله منهم ما يختارون بعد أن مكنهم من هذه الحرية، أنهم يسيرون في طريق الكفر، وهولاء يسيرون في طريق الإيمان، فهذا علم الله فيهم، وهو العليم الخبير، وعلم الله فيهم لا يتخلف ولا يخطيء.

---

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ١٤: ٥٩-٦٤ بتصرف كبير

فالله تعالى كتب هولاء في ديوان السعداء لعلمه بأنهم يستعملون إرادتهم وحريتهم في اتباع طريق الخير فيسعدون، بينما كتب الآخرين في ديوان الأشقياء، لأنهم يستعملون إرادتهم ومطلق حريتهم في طريق الشر فيشقون، وعلمه لا يتخلف... وليس لعلمه الازلي تأثير على الإنسان في جبره على الطاعة، أو جبره على المعصية".[1]

ومثل ذلك يقال في معنى قوله تعالى (من يهد الله فو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا) الكهف: ١٧، وقوله (في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا) البقرة:١٠، وأمثالهما من الآيات، فإن الإنسان يخطو إلى الخير أو إلى الشر بحريته وإرادته، فإذا خطاها نحو الخير، أخذ الله بيده ويسره له، وإذا خطاها نحو الشر، سهله الله له، فهذا يسر له أسباب الخير، وذلك يسر له أسباب الشر، (فأما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى، وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى) الليل: ٥-١٠[2]

ويؤكد بيوض، أن هذه الحرية التي أعطيت البشر، لا تعني أنهم يغلبون الله حين يفعلون الشر، ففي قوله تعالى (فمن يهدي من أضل الله) الروم: ٢٩ بيان "أن عصيان الخلق لم ينتج عن قوتهم أو قوة آلهتهم بأن غلبوا الله ولم يقدر عليهم، وهو الذي يقول: (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) السجدة: ١٣، أي لو شاء الله لأجبرهم على الطاعة فلا يستطيعون مناصا منها، ولكن الحكمة اقتضت أن يعطينا قدرا من الاختيار ، نختار به بين الخير والشر، لأنه متعلق الثواب ومتعلق العقاب، فلا جبل[3]

---

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ١٤: ٦٤

[2] المصدر نفسه ، ١٤: ٦٥

[3] جبل: قال ابن منظور، (جبله على الشيء طبعه، وجبل الإنسان على هذا الأمر أي طبع عليه ، لسان العرب، مادة جبل، ١: ٥٣٨

ولا جبر، وإنما هو اختيار، وهذا هو المذهب الحق"[1].

أما الأحاديث التي وردت في الصحاح والتي ظاهرها الجبر، كحديث (كل ميسر لما خلق له)[2]، وحديث (إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يبقى بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها)[3]

فإن بيوض يجيب عن الأول: أن الله علم ما سيختاره كل أحد، وكتب ذلك في الأزل، وعلمه لا يتخلف، ذلك هو التيسير، وليس معناه، أن الله خلق خلقا وجعلهم عمدا شاءوا أم أبوا من أهل النار، وآخرين شاءوا أم أبو من اهل الجنة، ولو كان كذلك لما استحق طائع ثوابا على طاعته، ولا استحق عاص عقابا على معصيته، فالطائع مجبور على الطاعة، والعاصي مجبور على المعصية، ولم يعمل بمقتضى إرادته ، وهذا ليس في شرع الله ، لأنه لا إكراه في الدين.[4]

وأجاب عن الثاني: أن هذا يعمل بعمل أهل النار، أو ذاك يعمل بعمل أهل الجنة، إنما أعماله تلك بحسب الظاهر مما يراه البشر. أما الله فيعلم العلم الخفي بالنوايا والتي تصح بها الأعمال أو تبطل "إنما الأعمال بالنيات"[5]، فلعل الأول علم الله منه كراهيته لهذا العمل وأنه يريد التوبة، ويجاهد من أجلها، فوفقه للتوبة قبل الممات والثاني، أفسد نيته وإن كان عمله حسنا في الظاهر، فكشف الله أمره قبل موته.

الخلاصة: أن الله خلق الإنسان وأعطاه حرية الاختيار، ويحاسبه على اختياره، ولم يجبره على فعل لا يريده، وإلا انتفت حكمة التكليف، وبطل الثواب والعقاب. غير أن هذه الإرادة واقعة ضمن إرادة الله وليست خارجة عنها، كما سيأتي بيانه.

---

[1] المصدر نفسه، ١٠: ٢٢٩

[2] أخرجه الإمام مسلم، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه، رقم ٢٦٤٧

[3] أخرجه ا لأمام البخاري، الصحيح، كتاب القدر، باب في القدر، رقم ٦٢٢١

[4] بيوض، في رحاب القرآن، ١٤: ٧٦

[5] المصدر نفسه ١٤: ٧٧-٧٨ بتصرف، والحديث أخرجه الإمام الربيع باب (١) في النية، والبخاري، كتاب الوحي

أما ما كتبه الله من السعادة لقوم والشقاوة لآخرين فليس جبرا لهم، ولكن علم الله ما سيكون اختيارهم، وعلمه ليس كعلم البشر.

المطلب الثاني: الفرق بين الإرادة والرضا

ولعل إحدى المشكلات المتعلقة بفهم القضية هو التفريق بين الإرادة والرضا، التي اختلفت فيها أراء الفرق. إذ كيف يخلق الكفر؟ وكيف يقع شيء والله تعالى لا يرضاه؟ (ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم) الزمر: ٧، يجيب بيوض عن هذه القضية بأن المقصود بالإرادة هي الإرادة التكوينية التي تتعلق بتكون الشيء إذا أراده الله، فقد أراد خلق الإيمان فخلقه، وأراد خلق المؤمنين فخلقهم، وأراد خلق الكفر فخلقه، وأراد خلق الكافرين فخلقهم، كما خلق الخير والشر، وخلق الأنبياء والشياطين، وخلق آدم وإبليس، وخلق الجنة والنار[1].

معنى هذا أن الإرادة هي توجه المشيئة الإلهية إلى خلق شيء ما، وخلقه هذا لا يعني أنه يحبه أو يرضاه، فقد يخلق الشيء ويمنع من فعله، كالشر مثلا، وهذه هي حكمة التكليف، ومعيار الثواب والعقاب، وبهذا يزول الإشكال، وينجلي الغموض، والله أعلم.

يعود بيوض ليؤكد مرة أخرى أن القدر سر من أسرار الله لا نصل إليه، ومحال على المخلوق أن يدرك سر أو حكمة الخالق لأن عقولنا أقصر من أن تتطاول إلى هذا، ومن هنا ضل كثير من الناس، إذ يقيسون ما عندهم بما عند الله، .. فعلينا أن، نؤمن ونعتقد بأن (الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون) النساء: ٤٠، أما أن يطمع أحد أن يصل إلى سر التوفيق وسر الخذلان، فهذا لا مطمع فيه أبدا، وليس لنا إلا التسليم وطلب الهداية من الله.[2]

---

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ١٥: ٢٨٦-٢٨٧

[2] بيوض، في رحاب القرآن، ٤: ٣٨٠-٣٨١

المبحث السادس: البرزخ

المطلب الأول: عذاب القبر وسؤال الملكين

يقصد بعذاب القبر هو عذاب الميت وإن لم يكن مدفونا في قبر، والتعبير بعذاب القبر لأنه الغالب[1] ويكاد يجمع المسلمون إلا قليلا من المعتزلة على وجود عذاب القبر[2].

يقول البيهقي: "اتفق أهل السنة والجماعة على أن الإنسان يسأل في قبره، وينعم أو يعذب فيه، وأن ذلك يقع على الروح والجسد. وقال جماعة من الكرامية يقع على الجسد فقط، وقال ابن حزم وابن هبيرة أن السؤال يقع على الروح[3].

ويذكر صاحب قاموس الشريعة[4] أن ناصر ابن أبي نبهان من إباضية عمان ممن ينكرون عذاب القبر [5]، واعتبره السالمي موقفا شاذا بالنسبة إلى رأي جمهور الإباضية.[6]

يستدل المانعون، أن هذا العذاب غير مشاهد، فلو كشفنا عن ميت بعد موته لما رأينا شيئا من هذا العذاب، وقد يكون لم يبق من جسده شيء، أما المجيزون فإنهم يعتمدون على النقل أكثر من العقل، وأن هناك -كما يقول السالمي- "أحاديث لا سبيل إلى العدول عن مقتضاها الى محض القول بالرأي وليت شعري أي مدخل

---

[1] السالمي ، شرح بهجة الأنوار، ٣٩٧

[2] الجعبيري، البعد الحضاري، ١٩٩٠

[3] البيهقي، إثبات عذاب القبر، ص ٨-٩

[4] هو الشيخ جميل بن خميس السعدي، شيخ ، فقيه، عالم، كان أبرز علماء عمان في القرن الثالث عشر الهجري، من مؤلفاته: قاموس الشريعة في تسعين جزءا في الفقة والأدب والحوار والجدل وهو أشبه بدائرة معارف. محمد ناصر، معجم أعلام الإباضية، ص ٨٩

[5] السعدي، قاموس الشريعة، ٦: ٢١٦، ٢١٩

[6] السالمي، شرح الجامع الصحيح، ٢: ٣٥٨

للرأي في ما غاب عنا علمه ولم تصل إليه عقولنا بل الواجب في هذا ونحوه التسليم لأخبار الشارع فيه، وقبول ما جاء فيها من لسانه فمن بلغه التواتر في ذلك وجب عليه القطع بوقوعه على حسب الأخبار لأنها جاءت من طرق صحيحة" ويرى العلامة اطفيش أن قوله تعالى(النار يعرضون عليها غدوا وعشيا) غافر: ٤٦، دليل على ثبوت عذاب البرزخ فيما قيل، لكن الآية فى الأرواح[1]، ووردت أخبار بثبوته للأبدان، وفيها أرواحها، وذلك قبل قيام الساعة".[2]

يتابع بيوض في تفسيره للآية العلامة اطفيش[3]، ويقول:

"إن عذاب القبر حق، وجمهور المذاهب كذلك ، إلا قليلا منهم أنكروا عذاب البرزخ، ونعيم البرزخ، بناء على بعض التأويلات، والآية صريحة في إثبات عذاب البرزخ: (وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب)، وهذا فيما يخص العذاب، أما النعيم، فيقول الله تعالى في شأن الشهداء، (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون، فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم..) آل عمران: ١٦٩-١٧٠".

وساق بيوض عددا من الأحاديث لتأييد هذه الفكرة ،وقال إنها بلغت لكثرتها حد

---

[1] أكثر المفسرين على أن العرض في الآية للأرواح، وليس للاجساد، لأن الأجساد تبلى، قال الطبري في تفسير الآية، "لما هلكوا جعل الله أرواحهم في أجواف طير سود، فهي تعرض على النار كل يوم مرتين" الطبري، جامع البيان، ١١:٦٦، وقال القاسمي في تفسيرها، "المراد عرض أرواحهم عليها دائما" القاسمي، محاسن التأويل، ٨: ٢٣٩

[2] محمد اطفيش، تيسر التفسير، ١١: ٣٥٩

[3] هو محمد بن يوسف بن عيسى اطفيش، الشهير بقطب الإئمة، أشهر عالم إباضي في المغرب الإسلامي في العصور الحديثة، ينتهي نسبه إلى عمر بن حفص الهنتاتي ، من العائلة الحفصية المالكة بتونس، بين (١١٢٩-١٥٧٤ م)، ولد في بني يسجن في الجزائر عام ١٨٢١م، ، وتوفي عام ١٩١٤م. (محمد ناصر، معجم أعلام الإباضية، قسم المغرب الإسلامي، ص ٣٩٩).

التواتر المعنوي، وإن لم تصل إلى التواتر اللفظي. وهو بذلك لا يرى معنى لشبهة المنكرين لعذاب القبر ونعيمه،وقولهم: (كيف يتحقق عذاب القبر ونحن إذا كشفنا عن قبر أو جرفه سيل، فإننا لا نجد عذابا ولا نعيما، وإنما عظاما بالية)؟ ذلك أن النعيم والعذاب للروح لا للجسد.

وردا على شبهة المنكرين لعذاب القبر، يذهب بيوض إلى أن العذاب والنعيم روحيان، وقال هذا الذي دلت عليه الآثار أولم يرد أن" أرواح الشهداء في حواصل طير خضر ترعى في الجنة " [1]، غير أنا لا نعلم حقيقة هذا النعيم وهذا العذاب، وإنما نوقن أن المؤمنين ينعمون في البرزخ نعيما دون نعيم الجنة ، والكافرين يعذبون عذابا دون عذاب جهنم، بدليل: (ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب) وهي آية صريحة ولكن لبعض المفسرين تكلفات[2]

وردا على ما يستدل به منكروا عذاب القبر من قوله (قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا هذا) يس: ٥٣، يفرق بيوض بين مرحلتين من حياة البرزخ، الأولى بعد موت الإنسان وحتى ينفخ في الصور، وهذه يكون فيها النعيم والعذاب في القبور، والثانية بعد النفخة الأولى وحتى نفخة البعث، وليس في هذه المرحلة عذاب ولا نعيم، لأنه بها يموت كل شيء، وهذا هو معنى (المرقد) في الآية. يقول:

"ظاهر الآية يدل على أن الكفرة كانوا قبل ذلك في نوم هادئ، وكانوا مطمئنين في قبورهم، ولذلك لما بعثوا نادوا بالويل والثبور..ترى هل كانوا نائمين أم كانوا معذبين؟

العلم الحقيقي عند الله تبارك وتعالى، ولا دليل قطعي يقيني في هذا، وإنما ورد في الحديث أن البرزخ- وهو ما بين النفختين- أربعون سنة، ولا ندري هذه

---

[1] أخرجه الدارمي، السنن، كتاب الجهاد، باب ما يتمنى الشهيد من الرجعة إلى الدنيا، حديث رقم ٢٤١٠

[2] بيوض، في رحاب القرآن، ١٦: ١٨٦-١٨٩

الأربعون عاما أتعد بحسابنا أم بأيام الله تعالى التي تقدر بألف سنة، أو بخمسين ألف سنه..كما قال(الحج: ٤٧)، المعارج: ٤

فبين نفخة يوم الوقت المعلوم ونفخة البعث فترة وهي المسماة بالبرزخ، ولنا عليها دليل من القرآن الكريم ، فإبليس اللعين طلب من ا لله أن ينظره فقال (أنظرني إلى يوم يبعثون) الأعراف: ١٤، فأجيب (إنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم) الحجر : ٣٧-٣٨، أي إلى قيام الساعة، فهذه الفترة التي بين الوقت المعلوم، ويوم يبعثون لا نعلم مدتها إلا هذا الحديث، كما أننا لا ندري مدة السنين و تقديرها.

يقول بعض العلماء استنادا إلى بعض الأدلة إن الفترة التي تمتد من قيام الساعة إلى يوم البعث هي فترة هدوء يموت فيها كل شيء، إذ يفنى الكون فيها الفناء المطلق، لا يكون فيها نعيم ولا جحيم، وهذا بإرادة الله، والادلة على هذا كثيرة، وهذا الذي يجعل الكفرة يقولون إذا بعثوا ورأوا علامات الشر (يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا) لانهم كانوا في هذه الفترة نائمين، ولم يكونوا يتلقون فيها من صنوف العذاب شيئا.

ويقول بعض العلماء الآخرين: إن الكفرة يعذبون حتى في هذه الفترة، ولكنهم إذا بعثوا ورأوا علامات العذاب أشد مما كانوا فيه، فإنه يبدوا لهم ما كانوا عليه في قبورهم كأنه نوم فينادون بالويل والثبور.

ولكن يبدو أن الفترة بين النفختين ليس فيها عذاب ، والذي يرجح هذا التعبير بالمرقد، والكل في قدرة الله ممكن، والعلم اليقيني عند الله".[1]

ويعود مرة أخرى للتأكيد على هذه القضية، عند تفسير (قالوا ربنا امتنا اثنتين) غافر ١١، ويقرر أن سؤال الملكين (منكر ونكير) حق لا شك فيه، وهو بداية

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ١٤/٢٢٠-٢٢١

مرحلة حياة البرزخ، يقول:

"والحياة في القبر وسؤال الملكين حق، ولذلك قالوا بعد أن يموت الإنسان يأتيه هذان الملكان المسميان منكرا ونكيرا يسألانه: من ربك؟ من نبيك؟ ما دينك؟ فإن كان مؤمنا ألهم الجواب، وذلك ما فسر به قوله تعالى (يثبت الله الذين أمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة) إبراهيم : ٢٧، ... والقبر -كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم- (إما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار)."[1]

المسلمون ينعمون، والكفرة يعذبون، حتى إذا كان قيام الساعة نفخ في الصور يموت كل شيء ولا يبقى حي قط، حتى الحياة في البرزخ تفنى، إلى أن ينفخ في الصور نفخة أخرى فإذا هم قيام ينظرون".[2]

المطلب الثاني: هل الموتى يسمعون في قبورهم؟

يلحق بهذه القضية مسألة هل الموتى يسمعون كلام الأحياء؟ ناقش بيوض هذه المسألة من حيث إمكانية وقوع ذلك ، ومدى صحة الأدلة الواردة في هذا الشأن. وخلص إلى القول بأن ما ورد في السنة من أن ذلك وقع فعلا للنبي صلى الله عليه وسلم، كما هو حال أهل القليب، فإنه خاص به صلى الله عليه وسلم، وأن الله قادر أن يسمع الموتى كلام من يشاء من عباده، غير أن ما ورد من سماع الموتى لكلام غير الرسول عليه السلام فهو رجم بالغيب، لا يمكن الوثوق به. عند تفسير (فإنك لا تسمع الموتى)، يقول:

"بحث العلماء كثيرا وفي جميع العصور في الموت هل يسمعون أو لا يسمعون، فإذا كانوا لا يسمعون في كل الحالات فإن معنى الآية يكون إنك لا تستطيع أن

---

[1] الحديث رواه الترمذي، السنن، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله باب منه، رقم: ٢٤٦.

[2] بيوض، في رحاب القرآن، ١٦: ٤١

تسمع الموتى ، لأن الأموات لا يسمعون، .. وإذا كان هذا هو الواقع فكيف نصنع بالأحاديث التي وردت في كون الموتى يسمعون في بعض الحالات، كما هو حديث النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر لأهل القليب.

فإنه لما رمى الكفرة في القليب وقف النبي صلى الله عليه وسلم عليهم ونادي: يا أبا جهل بن هشام، يا شيبة بن ربيعة، ويا عتبة بن ربيعة، ويا وليد بن عتبه، يا أمية بن خلف، لقد وجدت ما وعدني ربي حقا، فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقا؟ قال عمر: يا رسول الله ما تكلم من أجساد لا أرواح لها، فقال: رسول الله صلى الله عليه وسلم، والذي نفسي بيده ما أنتم بأسمع لما أقول منهم" [1] وقد أجمعت الأمة على هذا الحديث. كذلك حديث أم محجن، الأمة التي كانت تنظف مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتوفيت ولم يعلم بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأن الصحابة هم الذين صلوا عليها، فمر الرسول صلى الله عليه وسلم على قبرها فصلى عليها، وقال مخاطبا إياها: ما هو العمل الذي فيه الأجر الأكبر؟ قالت: له : أفضل الأعمال تنظيف المسجد، فقال الصحابة : كيف تخاطبها يا رسول الله وهي ميته؟ فقال: لستم بأسمع لي منها.[2]

كما وردت بعض الأدلة على أن الميت يسمع وقع النعال وقت دفنه، وعند انصراف المشيعين، وقد عادت إليه روحه ليسأله الملكان.[3] وللعلماء في ذلك أقوال وخلافات كثيرة، والحقيقة أنه لا يعلم الغيب إلا الله، وكل ما قاله العلماء (رجما

---

[1] أخرجه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل، حديث رقم ٣٧٥٧، وفي دعوى الإجماع على الحديث نظر، إلا أن يقال أنه مشهور بين أهل الحديث والسيرة، فممكن، وقد سبق أن ذكرت أن القاعدة في أحاديث الآحاد أنها لا تفيد القطع، فما خالف منها ظاهر القرآن، لا يؤخذ به في العقيدة، وما ليس كذلك فيمكن الأخذ به لا على وجه القطع ،ولا يفسق مخالفه. والله أعلم

[2] أخرج البخاري في كتاب الصلاة، باب كنس المسجد عن أبي رافع "أن رجلا أسود أو امرأة سوداء" ولم يذكر بقية الحديث

[3] الحديث أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الجنائز، باب الميت يسمع خفق النعال، حديث رقم ١٢٧٣

بالغيب)، ونحن لا نعتقد شيئا مما يقوله العلماء عن غير دليل قطعي، وأقرب شيء إلى القبول هو خصوصية النبي صلى الله عليه وسلم، فله خصوصيات إذ يرى ما لا يرى الناس ويسمع ما لا يسمعون...

فيبدو أن خطابه لأهل بدر حق ، والرواية صحيحة لا شك ولا ريب فيها ، وقد نبه العلماء إلى نكته في قوله صلى الله عليه وسلم، ما أنتم بأسمع لما أقول منهم،إذ أضاف الكلام إلى نفسه، أي أنه يقصد كلامه هو فقط لا كلام غيره... أما إذا ذهب أحد إلى قبر والده، أو أستاذه أو غيرهما وسلم عليهم فهل يسمعون؟ العلم عند الله.[1]

وكذلك ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في شهداء أحد "أنهم أحياء[2]، والذي نفس محمد بيده، إذا سلم عليهم أحد فإنهم يردون عليه السلام إلى يوم القيامة" وهذا لأن للشهداء حالة استثنائية خاصة، فقد قال الله في حقهم (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل أمواتا بل أحياء) أل عمران: ١٦٩-١٧٠)، وإذا كان الأمر كذلك فماذا نقول في الأحاديث الواردة في هذا الموضوع منها قوله صلى الله عليه وسلم أن كل من مر على أخ مسلم ميت وسلم عليه إلا ويسمع سلامه ويرده؟

لقد كانت عائشة رضي الله عنها تنكر سماع الموتى لكلام الأحياء[3]، وتتأول

---

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ١٠: ٣١٧-٣٢٠

[2] حديث شهداء أحد أخرجه مسلم وأبو داؤد والبيهقي ، وليس فيه الزيادة التي ذكرها الشيخ بيوض، راجع ابن الأثير، جامع الأصول ٩: ٧١١٣، (الشاملة)

[3] رواية السيدة عائشة رضى الله عنها "إنهم الآن ليعلمون أن ما كنت أقول لهم حق ثم قرأت (إنك لا تسمع الموتى..الآية"، وأكرت رواية ابن عمر "إنهم ليسمعون الآن ما أقول"، أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل، حديث رقم ٣٩٧٩. قال الإسماعيلي، "كان عند عائشة من الفهم والذكاء ، وكثرة الرواية، والغوص على غوامض العلم مالا مزيد عليه، لكن لا سبيل إلى رد رواية الثقة إلا بنص مثله يدل على نسخه أو تخصيصه أو استحالته" انظر، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٧: ٣٠١-٣٠٤، وليس في قول السيدة عائشة تخصيص النبي عليه السلام بالسماع، والله أعلم.

الأحاديث الواردة في الموضوع، إلا ما كان خاصا بالنبي صلى الله عليه وسلم.

ونحن لا ننكر تماما سماع الموتى للأحياء، فنقول :إن كل ما ورد في ذلك باطل، ولا نقول كذلك إن جميع الموتى يسمعون، وإنما نقول: إن الله تعالى يسمع من يشاء ممن في القبور، وفي بعض حالات خاصة إما لأنبيائه أو لأوليائه، وكذلك سماع الميت لوقع أقدام المشيعين عند الدفن، ذلك لأن روحه ترجع إليه حتى يسأله الملكان، .. وهل ترد الروح إلى الجسم فيحيا كما كان في الدنيا ثم تخرج بعد نهاية السؤال، أم أنها ترفرف فوق القبر وتسأل ولا يحيا بها الجسم، هذا ما لا يعلمه الناس ولن يعلموه، لأنه سر من أسرار الله تعالى".[1]

تعقيب

ليس في مسألة سماع الموتى-كما أعلم- نص قاطع، بل إن ظاهر القرآن ينفيها حتى عن النبي عليه السلام، كما في سورة النمل: ٨٠ ، (إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء)، وآية فاطر: ٢٢ (وما أنت بسمع من في القبور)، ذكر الرازي في تفسيرها، إن النبي لا يسمع من مات وقبر[2]. وقال ابن عاشور: إن عدم انتفاع المعرضين بذلك هو بسبب موت قلوبهم فكأنهم الأموات في القبور وأنت لا تستطيع أن تُسمع الأموات، فجاء قوله: { إن الله يسمع من يشاء وما أنت بمسمع من في القبور } على مقابلة قوله: { وما يستوي الأحياء ولا الأموات } مقابلة اللفِّ بالنشر المرتب[3]، غير أن الألوسي: رأى أن السماع المنفي هو السماع المعتاد، ولا يأبى إرادة السماع المعروف ما ورد في حديث القليب لأن المراد نفي الإسماع بطريق العادة[4]

[1] المصدر نفسه، ١٠: ٣٣٠-٣٣١

[2] الرازي، مفاتيح الغيب، ١٧: ٢٥

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٢: ١٥٠

[4] الألوسي، روح المعاني، ٢٢: ١٨٦

والحاصل أن القول المنسوب إلى الجمهور [1] هو إمكانية سماع الموتى، مستدلين بحديث القليب[2]، وغيرها من الأحاديث الواردة في زيارة القبور وتأولوا الآيات النافية بأن المقصود بالموتى هنا الكفار، أو أن المعنى لا تسمع الموتى سماعا ينتفعون به ، كما قال الإمام الطبري[3]

ويبدو أن الشيخ بيوض وسط بين المذهبين فلا ينفي السماع مطلقا، ولا يقول به على إطلاقه، فهو يقبل الأحاديث الواردة في السماع ولكن يحملها على حالات خاصة، والمسألة تحتمل كل هذه الآراء، وليس هذا موضع تحقيقها.

المبحث السابع: نزول عيسى عليه السلام

اتفق أهل السنة إلا من شذ منهم على القول بنزول المسيح عيسى عليه السلام آخر الزمان ونقل عن الإمام أبي الحسن الأشعري قوله "إن من عقيدة أهل السنة ... يصدقون بخروج الدجال، وأن عيسى سيقتله"[4]، وذكر الطبري وغيره، تواتر الأخبار بنزوله، قال ابن كثير " إنه (المسيح عيسى عليه السلام) باق حي وأنه سينزل كما دلت على ذلك الأحاديث المتواترة"[5] ، وذكر الأستاذ أحمد شاكر (في حاشيته على تفسير الطبري) "أن نزول عيسى عليه السلام مما لم يختلف فيه المسلمون ، لورود الأخبار الصحاح عن النبي بذلك، وهذا معلوم من الدين

---

[1] نسبه إلى الجمهور -كما يذكر الباحث احمد القصير- : ابن جرير الطبري في تهذيب الآثار، وابن رجب في أهوال القبور، والعيني في عمدة القارئ، انظر، احمد القصير، التحقيق في سماع الأموات لكلام الأحياء، بحث منشور على موقع ملتقى أهل الحديث.

[2] أخرجه الإمام مسلم في الصحيح، كتاب الجنة، وصفة نعيمها وأهلها، رقم ٢٨٧٥

[3] جامع البيان، ١٠: ٤٠٧

[4] الأشعري، المقالات الإسلامية، ١:٣٤٥

[5] ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم، تفسير سورة الزخرف، أية ٦١، موقع altafsir.com، جامعة آل البيت

بالضرورة، لا يؤمن من أنكره".[1] هذا وقد ألف بعض علماء أهل السنة كتبا في ذلك، كالشيخ ابن تيمية، والشيخ أنور شاه الكشميري، والشوكاني، وناصر الدين الألباني وغيرهم،

أما الاباضية فإنهم يؤمنون بالدجال، لكن موقفهم من نزول المسيح عليه السلام، اختلف بين أهل المغرب والمشرق، فبينما نجد المغاربة منهم، يقولون بنزوله – (حتى إن العلامة محمد اطفيش[2] حدد سنة نزوله في تفسيره لآية الزخرف)–[3] يتردد المشارقة في تصديق الأحاديث الواردة في نزول المسيح، ويرونها ليست في مستوى أحاديث الدجال من حيث صحة ثبوتها ووضوحها. لكنهم في الوقت نفسه يتحرزون من ردها، أو تخطئة المصدقين بها. يقول الشيخ السالمي في شرح الجامع الصحيح:

"إنّ عيسى عليه السّلام ينزل آخر الزّمان فيقتل الدّجال ويحكم بالشّريعة المحمديّة، ولم يثبت هذا عند أصحابنا، غير أنّهم لا يردّونه، ويقولون أهل الرّوايات أولى بما رووا، ونحن نشهد بصدق ما أخبر به الصّادق الأمين عليه من ربّي أفضل صلاة وتسليم، ونعوذ بالله من جميع الفتن ما ظهر منها وما بطن، ومن فتنة

---

[1] احمد شاكر، تعليقه على تفسير الإمام الطبري، ٦: ٤٦٠، انظر يوسف بن عبدا لله الوابل، أشراط الساعة، ص ٣٥٢

[2] سبق التعريف به.

[3] يقول العلامة محمد اطفيش في تفسير آية الزخرف ٦١ (وأنه لعلم للساعة)، "وينزل (أي المسيح عليه السلام) ان شاء الله تعالى على ما ألهمت وروعت على تمام أربعين عاما، بعد ألفا وثلاثمائة وخمسة وعشرين، إلا أن ابتداء الحساب ان شاء الله يكون من الحادى عشر من ذى الحجة، من عام خسمة وعشرين وثلاثمائة وألف، وعند العشرين الأولى من الأربعين يتغير مضاب، والعلم لله لا لغيره" انظر، اطفيش، تيسير التفسير ، ١٢: ٥٣، كلمة (مضاب) هكذا في المطبوع ولا أدري معناها، ويكفي للرد على هذا أن الوقت المحدد قد مضى ولم ينزل المسيح.

المسيح الدّجال".[1]

أما بيوض فإنه لا يروق له القول بنزول المسيح، ويرى أن الآيات صريحة بأن الله قد توفاه كما يتوفى غيره من الأنبياء، ولا دليل على رفعه جسميا. وأن القول بهذا يتعارض مع سنن الله في خلق البشر، فقد خلقهم الله بشرا، يأكلون ويشربون، ويبولون، فكيف ينقلب حالهم كحال الملائكة ؟

في هذا السياق نقل عن صاحب العقيدة[2] قوله: "إنه يجب الإيمان بالأنبياء وعددهم ١٢٤ ألف نبي وعدد الرسل ٣١٣ رسولا، وأن أربعة منهم لم يموتوا حتى الآن، وهم عيسى وإدريس في السماء و الخضر وإلياس في الأرض"[3] ثم تعقبه بقوله:

"أما عيسى فقد قال الله تعالى فيه (إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلى..) آل عمران: ٥٥، وقال (وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم) النساء: ١٥٧ قال كثير من العلماء إنه رفع إلى السماء حيا، فهو يعيش فيها كما يعيش الملائكة ، أما ادريس فقال فيه (ورفعناه مكانا عليا) مريم: ٥٧، قالوا جرده الله من بشريته ورفعه من الأرض وأحياه حياة الملائكة فهو يعيش مع عيسى في السماء، وأما

---

[1] ورد في مسند الإمام الربيع : أَبُو عُبَيْدَةَ مِنْ طَرِيقِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَرَانِي اللَّيْلَةَ عِنْدَ الْكَعْبَةِ، فَرَأَيْتُ رَجُلاً آدَمَ كَأَحْسَنِ مَا يُرَى (٦) مِنْ آدَمِ الرِّجَالِ، لَهُ لِمَّةٌ كَأَحْسَنِ مَا يُرَى (٧) مِنَ اللِّمَمِ، قَدْ رَجَّلَهَا وَهِيَ تَقْطُرُ مَاءً، مُتَّكِئًا عَلَى عَوَاتِقِ رَجُلَيْنِ، يَطُوفُ بِالْكَعْبَةِ، فَسَأَلْتُ: مَنْ ذَا؟ فَقِيلَ لِي: الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ عَلَيْهِمَا السَّلاَمُ، ثُمَّ إِذَا أَنَا بِرَجُلٍ جَعْدٍ قَطَطٍ أَعْوَرِ الْعَيْنِ الْيُمْنَى كَأَنَّهَا عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ، فَسَأَلْتُ: مَنْ هَذَا؟ فَقِيلَ: الْمَسِيحُ الدَّجَّالُ». الربيع بن حبيب، الجامع الصحيح، ١٩/١، انظر السالمي، شرح الجامع الصحيح، ١: ١٠٤ .

[2] مقدمة التوحيد، ترجمها من البربرية إلى العربية، أبو حفص عمرو بن جميع،وإليه تنسب، انظر، مقدمة التوحيد وشروحها، ص ٧

[3] يقول الإمام السالمي في المشارق (١: ٢٨) ما نصه: "وما ورد في بعض كتب أصحابنا المغاربة أن منهم (الانبياء) أربعة أحياء إلى الآن أثنان في السماء وهم عيسى وإدريس، وإثنان في الأرض وهم الياس والخضر، فهو من الممكن وقوعه، لكن لا يتوصل إلى ذلك إلا بتوقيف من الشارع ولم يصل إلينا خبر" اه

الخضر فهو العبد الصالح الذي آتاه الله رحمة من عنده وعلمه من لدنه علما، قالوا إنه شرب من ماء الحياة فهو حي، وإذا جاء على جهة من الجهات تأتي على أثره خضرة، ولذلك يسمى الخضر...وليس هناك دليل صحيح على هذا.

كذا قيل في إلياس إنه لا يزال حيا في الأرض، .... ومما قيل إن الخضر وإلياس يسيحان في الأرض ، يجتمعان كل عام في مكة، ويصومان رمضان في بيت المقدس ... وقد رويت روايات أخرى نسبت إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنه اجتمع مع إلياس في إحدى غزواته، وأنكرها البعض بشده، وقالوا: إنها موضوعة، وإنها ظنون لا حقيقة لها.

ويرد بيوض تفسير (إني متوفيك) أي متوفي أجلك في الأرض، ويرى أنه عدول عن ظاهر المعنى بغير دليل، ومسألة رفعه إلى السماء لم يصح فيها شيء، واستعمال القرآن للرفع لا يدل على رفع الذوات، فالله تعالى قال في إدريس (ورفعناه مكانا عليا) مريم: ٥٧، ويقول عن الاعمال الصالحة (والعمل الصالح يرفعه) فاطر: ١٠، وعليه يكون المعنى الصحيح هو ما تدل عليه كلمة الوفاة: أي الموت وقبض الروح، قال ما نصه

(إني متوفيك) أي متوفي أجلك في الأرض، والوفاة هي الموت (الله يتوفى الأنفس حين موتها) الزمر: ٤٢، (ورافعك إلي) يعني لا يقتلك بنوا اسرائيل، وهذا ما نص عليه القرآن بقوله (وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم) النساء: ١٥٧... فهو قد نجا من بني إسرائيل وتوفاه الله كما يتوفى غيره من الأنبياء والرسل ورفعه إليه مكانا عاليا، فلم يصل بنو إسرائيل أن يلوثوا أيديهم بدم عيسى عليه السلام، .. فليس هناك دليل أبدا على أن عيسى لم يمت، ولا نؤول قول الله تعالى (إني متوفيك) بمعنى متوفى أجلك في الأرض. فالوفاة هي الموت، ف(متوفيك) يعني متوفيك كما توفيت غيرك.

وأضاف:

وكذلك قوله في إدريس (ورفعناه مكانا عليا) ليس فيه دليل على أنه جرده من طبيعة البشر فأصبح كالملائكة يعيش معيشة روحانية لا يحتاج إلى شراب ولا طعام ولا يبول ولا يتغوط، فالآية لا تحتمل كل هذه الزيادات...ومعنى (رفعناه مكانا عليا) رفع قدره ومقامه، ويصعد روحه إلى مقام الصالحين، فهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم توفي كما توفي غيره، فلا دليل أبدا على بقاء هؤلاء الأربعة أحياء.[1]

ويناقش بيوض استدلال القائلين بنزول المسيح بقوله تعالى (وإنه لعلم للساعة) التي يراها المفسرون أنها من أصرح الأدلة على نزوله، يقول:

"لا يمكن أن يكون نزول عيسى عليه السلام- على كثرة الأحاديث ، وعلى فرض صحتها- هو المراد في الآية، .. لأن المراد بقوله تعالى (وإنه لعلم للساعة) هو الاحتجاج بإمكانية البعث على المشركين الذين ينكرونه..... فالآية تبين لهم بأن الله قادر على إحيائهم بعد موتهم فيقول (وإنه لعلم للساعة فلا تمترن بها) أي أن عيسى عليه السلام علم للساعة بإحيائه الموتى الذين كانوا الذين كانوا أحياء ثم ماتوا وإذا دعاهم رجعوا إلى الحياة بإذن الله وإذا نفخ في الطير الذي يصنعه من الطين يطير حيا.

ومن المعلوم أن الحجة التي تلزم الخصم حتى يسلم بها يجب أن تكون محسوسة مشاهدة، ويقينية عنده، فهل نزول عيسى بالنسبة لنا جميعا، وخصوصا بالنسبة لمشركي قريش هو بهذه المثابة؟ كلا. بل هو شيء سيقع على فرض نزوله، .. فكيف يمكن أن يحتج به على المشركين؟؟[2].

---

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ١٤: ٥٠٩

[2] بيوض، في رحاب القرآن، ١٧: ٢٧٨-٢٨٤

في المقابل يرى بيوض أن قوله تعالى (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد)، من أصرح الأدلة على أنه لم يبق أحد منهم حيا.ورد على من يمكن أن يفهم من الآية: إنهم أحياء ولكنهم سيموتون بعد، فقال: "إن الآية تحدد (من قبلك) كل من كان قبل الرسول محمد عليه السلام ، فلكل واحد أجل انتهى إليه، أما الانتقال من الحياة البشرية إلى الملكية، فأمر غير معهود ولا معروف".[1]

وقال أن هذا ينطبق على ما يتعلق بظهور المهدى، بيد أنه يقرر أن هذه القضية ليست من مسائل الدين، أو أعمال العبادات، ولا ينبغي أن يشغل الأنسان نفسه بهذه الأمور من غير دليل يعتمد عليه. يقول:

"وكذا الأمر فيما يتعلق بنزول عيسى وظهور المهدي، وقد قال العلماء منهم الشيخ اطفيش أن عيسى سينزل بعد كذا وكذا عام، ونحن لا نملك دليلا قطعيا على هذا ، ولكن الرواية اشتهرت وانتقدها محققون كثيرون... وحديث نزول عيسى أقوى من رواية حياة الخضر وإلياس إلا أنه لم يصل درجة التواتر والقطع ولذلك فنحن لا نتيقن بشيء من هذا ولكنا نقول إن شاء الله فعل، والحمد لله أن كان هذا لا يتعلق بشيء من أمور الدين، أو أعمال العبادات، ولا يشغل الإنسان نفسه بهذه الأمور من غير أن يكون له دليل يعتمد عليه"[2].

وعلى الرغم مما نقل في نزول المسيح من روايات يراها بيوض، آحادية، بل ضعيفة[3] ، وهي لا توجب القطع، وأيضا فإن المسألة ليست من مسائل الاعتقاد، فلا يحكم على منكرها بالكفر -خلافا لما نقلناه عن الشيخ أحمد شاكر- ولا يحكم عليه بالمروق من الدين، لأنه لم ينكر شيئا معلوما من الدين بالضرورة، يقول:

---

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ١٤: ٥٠٥-٥٠٩

[2] بيوض، في رحاب القرآن، ١٤: ٥١٢

[3] انظر بيوض، في رحاب القرآن، ١٧: ٢٧٨-٢٨٧

"فالروايات كثيرة في مكان نزوله (أي المسيح) ووقت نزوله، وفي مده مكثه بعد نزوله، ومجموع هذه الروايات آحادية لا توجب القطع بأن عيسى سينزل حقا، وإذن لا يدخل هذا في باب العقيدة، فمن أنكر نزول عيسى فلا يكفر، ولا يحكم عليه بالمروق من الدين، لأنه لم ينكر شيئا معلوما من الدين بالضرورة ثبت بدليل قطعي يقيني في الكتاب أو في السنة المتواتره... فنزول عيسى ليس عقيدة، والعقائد لا تثبت إلا بصريح القرآن وصحيح السنة المتواترة لا الآحادية.. وسواء قلنا ينزل أو لا ينزل فالأمر سواء، وإن كان الجمهور على أنه سينزل".[1]

تعقيب

يبدو أن في أحاديث الفتن وأمارات الساعة إشكالات كثيرة، لذلك فإن الشيخ محمد عبده -كما يقول رشيد رضا- لم يكن يثق إلا بأقل القليل منها.[2] ومن هذه الأمارات نزول المسيح عليه السلام آخر الزمان. والذي يعكر على هذا: أولا أن الله نفى أن يكون لبشر الخلود في الدنيا، وفي بقاء المسيح حيا إلى قبيل قيام الساعة خلود بلا شك. وثانيا: إن بقاء المسيح حيا لا بد أن يكون طبيعته البشرية، فهو محتاج إلى يحتاج إليه البشر من الأكل والشرب وغيرها، وإما إن يتحول إلى طبيعة الملائكة ، وكلاهما غير وارد. ثالثا: أن آيات القرآن مصرحة بوفاة المسيح قال ابن عاشور:

"وقوله: { إني متوفيك } ظاهر معناه: إنّي مميتك، هذا هو معنى هذا الفعل في مواقع استعماله.... وأصرح من هذه الآية آية المائدة: فلمَا توفيتَني كنت أنتَ الرقيب عليهم لأنه دل على أنه قد توفّى الوفاة المعروفة التي تحول بين المرء وبين علم ما يقع في الأرض، وحملُها على النوم بالنسبة لِعيسى لا معنى له؛ لأنهُ إذا أراد

---

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ١٧: ٥٧٨

[2] انظر، تفسير المنار، ٩: ٤٨٧ وما بعدها.

رفعَه لم يلزم أن ينام؛ ولأنّ النوم حينئذ وسيلة للرفع فلا ينبغي الاهتمام بذكره وترك ذكر المقصد، فالقول بأنها بمعنى الرفع عن هذا العالم إيجاد معنى جديد للوفاة في اللغة بدون حجة، ولذلك قال ابن عباس، ووهب بن منبه: إنها وفاة موت وهو ظاهر قول مالك في جامع العتبية قال مالك: مات عيسى وهو ابن إحدى وثلاثين سنة قال ابن رشد في البيان والتحصيل: «يحتمل أنّ قوله: مات وهو ابن ثلاث وثلاثين على الحقيقة لا على المجاز».

وقال الربيع: هي وفاة نوم رفعه الله في منامه، وقال الحسن وجماعة: معناه إنّي قابضك من الأرض، ومخلصك في السماء، وقيل: متوفيك متقبل عملك .... والذي دعاهم إلى تأويل معنى الوفاة ما ورد في الأحاديث الصحيحة: أنّ عيسى ينزل في آخر مدّة الدنيا، فأفهم أنّ له حياة خاصة أخصّ من حياة أرواح بقية الأنبياء،...

والوجه أن يحمل قوله تعالى: { إني متوفيك } على حقيقته، وهو الظاهر، وأن تؤوّل الأخبار التي يفيد ظاهرها أنه حيّ على معنى حياة كرامة عند الله، كحياة الشهداء وأقوى، .... والروايات مختلفة وغير صريحة. ولم يتعرض القرآن في عدّ مزاياه إلى أنه ينزل في آخر الزمان".[1]

بعد هذا كله أرى أن القول بوفاة المسيح وفاة حقيقية هو الأقرب إلى فهم النص القرآني، وأن الرفع المذكور هو رفع معنوي، ويسعنا السكوت عن مثل هذه المسألة إذ لا أثر لها في العقيدة، ولا العمل، والله أعلم.

المبحث الثامن: رؤية النبي للأنبياء ليلة المعراج

أما رؤية النبي عليه السلام للأنبياء في المعراج، فيرى العلامة بيوض أن هذا يتعلق بأرواحهم، إذ أراه الله تعالى أرواحهم ، والأرواح تتشكل ، وهو أمر يعلمه

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣: ١٠٧-١٠٨

الله وحده، فنحن نعلم من الروايات المتواترة أن الله تعالي بعث إليه كل الأنبياء وصلى بهم إماما في بيت المقدس، ورآهم كلهم حتى تكون له منة عليهم ، ثم رأى من أراد الله تعالى أن يراهم في السماء، ولا نعلم كيف كان ذلك وتلك أسرار غيبية نؤمن بها ولا نتكلف تحقيقها.[1]

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

[1] بيوض، في رحاب القرآن، ١٤: ٥٠٥-٥٠٩

الخاتمة

يمكن لنا أن نلخص منهج بيوض في العقيدة كما يلي

يري بيوض ان صفات المعاني من الأمور الاعتبارية لا تشابه صفات الخلق إلا في الألفاظ، يجب أن نؤمن بها ونفوض معانيها إلى الله، أما الصفات التي يوهم ظاهرها التشبيه، كالاستواء، واليد، والعين،..الخ، فإنه يجوز فيها أمران: التأويل فرارا من التجسيم، والأسلم تفويض أمرها إلى الله كما هو مذهب السلف.

يبتعد بيوض عن الجدل الكلامي فيما يخص الرؤية، وخلق القرآن، ويستند في نفي الرؤية إلى القرآن نفسه، وفي خلق القرآن إلى اللغة والمنطق، حيث لا نص يعتمد عليه، وتبقى الأخيرة من المسائل التي اختلفت فيها وجهات النظر ولا يجوز أن تكون سببا لاختلاف الأمة.

يؤكد بيوض أن مسائل الخلاف قد ماتت، وأنها يجب أن تبقى في بطون الكتب وعلى المتعلمين والمثقفين أن يعلموا حقيقتها ثم يسكتوا .

يؤكد بيوض أن نصوص القرآن صريحة أنه لا حظ لأصحاب الكبائر المصرين عليها، وماتوا دون توبة، في دخول الجنة ولا في شفاعة النبي ﷺ لا يهتم بيوض بتفاصيل المبهمات، كالعرش، والدابة.. الخ، ويرى أنه لم يثبت فيها شيء صحيح يمكن الاعتماد عليه.

ما كان من علوم الغيب فلا بد له من نص قطعي يقيني لإثباته، وإلا فلا من مسائل الاعتقاد.

دلت الآثار أن عذاب القبر ونعيمه حق، وأنهما للروح لا للجسد.

خلق الإنسان، وحمله أمانة التكليف، ثم جعل له حرية اختيار الطريق الذي يريده، ويحاسب على هذا الاختيار، هذا ما يجب أن يعتقده المسلم، ولا يبحث كثيرا في القدر فإنه سر من أسرار الله.

ولله الحمد في الأولي والآخرة

المراجع

١. اطفيش محمد بن يوسف ، تيسير التفسير، وزارة التراث القومي، سلطنة عمان،١٤٠٧

٢. الأشعري، أبو الحسن، المقالات الإسلامية، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، ١٣٨٩هـ، ١/٣٤٥.

٣. الألوسي، شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ط٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥/ ١٩٨٥.

٤. بابا عمي، علي موسى، وآخرون، معجم أعلام الإباضية من القرن الأول الهجري إلى العصر الحاضر، إشراف:الدكتور: محمد ناصر، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت،

٥. الباجوري، إبراهيم، شرح جوهرة التوحيد، ت: محمد أديب الكيلاني، عبدالكريم تنان.

٦. البيهقي، أحمد بن الحسين، إثبات عذاب القبر، ت: شرف القضاة، الطبعة الاولى، دارالفرقان، الاردن، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٦. البيهقي، أحمد بن الحسين، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ت: كمال يوسف الحوت، الطبعة الثانية، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٥/١٩٨٥م

٧. الجامي، محمد أمان بن علي ، الصفات الإلهية في الكتاب والسنة في ضوء الإثبات والتنزيه، دار الإيمان للطباعة والنشر، الاسكندرية، د،ت

٨. الجعبيري، فرحات، البعد الحضاري للعقيدة الإباضية، مطبعة جامعة السلطان قابوس،

٩. الخليلي، أحمد بن حمد، الحق الدامغ، مطابع النهضة، سلطنة عمان، ١٤٠٩.

١٠. رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ط٢، دار الفكر
١١. الزركلي، خير الدين، الإعلام، ط١٠، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٢
١٢. الزمخشري، الكشاف، تحقيق: محمد مرسي عامر، دار المصحف ، القاهرة.
١٣. السالمي، عبد الله بن حميد بن سلوم، بهجة الأنوار، شرح أنوار العقول، ط١، وزارة العدل والأوقاف والشئون الإسلامية، سلطنة عمان، ١٤١٠/١٩٨٩.
١٤. السالمي، عبدالله بن حميد بن سلوم، مشارق أنوار العقول، تحقيق: د. عبدالرحمن عميرة، ط١، مكتبة الاستقامة، مسقط، سلطنة عمان، ١٤٠٩/١٩٨٩.
١٥. السقاف، حسن بن علي، صحيح شرح العقيدة الطحاوية،ط٢، دار الإمام النووي، ١٤١٩/ ١٩٩٨
١٦. الطبري،محمد بن جرير، جامع البيان،في تأويل القرآن، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢/١٩٩٢
١٧. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ط١، مؤسسة التاريخ، بيروت، ١٤٢٠/٢٠٠٠
١٨. ابن أبي العز علي بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ت: أحمد محمد شاكر، ط وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ١٤١٨.
١٩. العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري، شرح صحيح البخاري، قرأ أصوله ، عبدالعزيز بن باز، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.
٢٠. ابن عطية، أبي محمد عبدالحق بن غالب، المحرر الوجيز،تحقيق: المجلس العلمي بمكناس، ١٤٠٨/١٩٨٨.

٢١. عمارة محمد، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ط١، دار الشروق، بيروت:، ١٤١٤، ١٩٩٣.
٢٢. عمر بن جميع، مقدمة التوحيد، صححها وعلق عليها ابو اسحاق ابراهيم اطفيش، مسقط، سلطنة عمان.
٢٣. عيسى بن محمد الشيخ بالحاج، مقدمة تفسير في رحاب القرآن، نشر جمعية التراث، القرارة، غرداية، الجزائر
٢٤. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول، ط٢، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣/١٩٨٣.
٢٥. الغزالي، محمد، عقيدة المسلم، ط٦، دار القلم، بيروت، ١٤٠٧/١٩٨٧.
٢٦. القاسمي، جمال الدين ، محمد، محاسن التأويل، خرج آياته وأحاديثه، محمد فؤاد عبد الباقي،ط٣، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨/١٩٧٨.
٢٧. الكردي، راجح عبدالحميد، علاقة صفات الله بذاته، الطبعة الثانية، دار الفرقان، عمان، ١٤٠٩/١٩٨٩م
٢٨. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ط٢، دار الجيل، بيروت، ١٤١٠/١٩٩٠
٢٩. ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبدالله الكبير، وآخرون، دار المعارف، القاهرة.
٣٠. ناصر، الدكتور محمد صالح، الشيخ بيوض مصلحا وزعيما، نشر مكتبة الريام، الجزائر،
٣١. ناصر، الدكتور، محمد صالح، ويكيبيديا، الموسوعة العربية الحرة،
٣٢. ناصر، دكتور، محمد صالح، معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٢٧/٢٠٠٦
٣٣. الوابل، يوسف بن عبدالله ، أشراط الساعة، دار ابن الجوزي، رسالة ماجستير نوقشت في جامعة أم القرى، محرم ١٤٠٤

الفهرس

ملخص ٥٢٣
مقدمة ٥٢٤
تعريف بالشيخ العلامة إبراهيم عمر بيوض ٥٢٥
اتصاله بالعلماء والمصلحين ٥٢٦
محاربته للتعصب ٥٢٧
دوره في محاربته الاستعمار ٥٢٧
آثاره الفكرية ٥٢٨
المبحث الأول: صفات الله تعالى ٥٣٠
المطلب الثاني: الاختلاف في مسألة الصفات ٥٣٢
المطلب الثالث: علاقة مسألة الصفات بعلم التوحيد ٥٣٣
المطلب الرابع: رأي بيوض في الصفات ٥٣٣
المطلب الخامس: منهج بيوض الإصلاحي في مسألة الصفات ٥٣٥
المطلب السادس: رؤية الله تعالى في الآخرة ٥٣٩
المطلب السابع: خلق القرآن ٥٤٢
المطلب الثامن: موقف بيوض من المتشابه ٥٤٦
خلاصة المسألة ٥٥٠
المبحث الثاني: الوعد والوعيد ٥٥١
حكم مرتكب الكبيرة وأثره على العمل ٥٥٧
المبحث الثالث: الشفاعة ٥٦٥
المبحث الرابع: الورود على جهنم ٥٧٥
المبحث الخامس: القضاء والقدر ٥٧٩
الفرق بين الإرادة والرضا ٥٨٥
المبحث السادس: البرزخ ٥٨٦
هل الموتى يسمعون في قبورهم ٥٩٠
المبحث السابع: نزول عيسى عليه السلام ٥٩٤
المبحث الثامن: رؤية النبي للأنبياء ليلة المعراج ٦٠١
الخاتمة ٦٠٣
المراجع ٦٠٤
الفهرس ٦٠٧

فهرس القسم الأول

الموضوع الصفحة

المقدّمة ..... أ
الدولة وعدد الطلاب الدارسين بجامعة الأزهر ..... د
أولاً: قسم التفسير وعلوم القرآن ٣
١- التعريف بكتاب التفسير الموضوعي لسور القرآن
د. أحمد عباس البدوي ..... ٥ - ٤٢
٢- القيامة الكبرى مشاهد ووقائع، دروس وعبر (دراسة قرآنية)
د. عبد الرحمن محمد علي عويس ..... ٤٣ - ١٨٦
٣- خُلُق الرحمة في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة
د . مريم عبد الحميد محمد إبراهيم ..... ١٨٧ - ٢٩٨
٤- فتح القدير في تفسير سورة التكوير (دراسة تحليلية)
د. وليد عبد الحليم محمد زايد ..... ٢٩٩ - ٣٤٨
٥- كشف النقاب عن مضاعفة العذاب في آيات الكتاب.
د . خالد بن عون العنزي ..... ٣٤٩ - ٣٩٩
٦- مقام إبراهيم إبراهيم تأييد فتوى نقله بالنمذجة الرياضية
وتحليل أراء بعض المؤيدين والمعارضين
أ. د / عمر سراج أبو رزيزة ..... ٤٠١ - ٤٦٠
٧- نماذج من منهج الشوكاني في شرح أسباب النزول دراسة تحليلية
د/ وليد عبد العزيز الحمد ٤٦١- ٦٠٧
٨- منهج الشيخ إبراهيم بيوض العقدي في تفسيره في رحاب القران عرض ودراسة
د / سليمان بن علي بن عامر الشعيلي..... ٥٢١ - ٦٠٧