Edited by Foxit PDF Editor
Copyright (c) by Foxit Corporation, 2003 - 2010
For Evaluation Only.

شرح

ضوابط صفات الله

عز وجل

ألقاه

أحمد بن محمد بن الصادق النجار

Edited by Foxit PDF Editor
Copyright (c) by Foxit Corporation, 2003 - 2010
For Evaluation Only.

Edited by Foxit PDF Editor
Copyright (c) by Foxit Corporation, 2003 - 2010
For Evaluation Only.

ⓒ احمد بن محمد النجار ، ١٤٣٥هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

النجار ، احمد بن محمد
شرح ضوابط صفات الله. / احمد بن محمد النجار .- المدينة المنورة ، ١٤٣٥هـ

..ص ؛ ..سم

ردمك: ٣-٤٥٨٤-٠١-٦٠٣-٩٧٨

١- الاسماء والصفات أ.العنوان

ديوي ٢٤١ ١٤٣٥/٢٧٣٨

رقم الإيداع: ١٤٣٥/٢٧٣٨
ردمك: ٣-٤٥٨٤-٠١-٦٠٣-٩٧٨

(ملاحظة): لا يتم طباعة الجزء الأسفل مع بطاقة الفهرسة

تأمل مكتبة الملك فهد الوطنية تطبيق ما ورد في نظام الإيداع بشكل معياري موحد ، و من هنا يتطلب تصوير الجزء الاعلى بالأبعاد المقننة نفسها خلف صفحة العنوان الداخلية للكتاب ، كما يجب طباعة الرقم الدولي المعياري ردمك مرة أخرى على الجزء السفلي الأيسر من الغلاف الخلفي الخارجي .
و ضرورة إيداع نسختين من العمل في مكتبة الملك فهد الوطنية فور الانتهاء من طباعته، بالإضافة إلى إيداع نسخة الكترونية من العمل مخزنة على قرص مدمج (CD) وشكرا ،،،

Edited by Foxit PDF Editor
Copyright (c) by Foxit Corporation, 2003 - 2010
For Evaluation Only.

Edited by Foxit PDF Editor
Copyright (c) by Foxit Corporation, 2003 - 2010
For Evaluation Only.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلىٰ الله علىٰ نبينا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلىٰ آله وصحبه أجمعين، والتابعين وتابعيهم بإحسان إلىٰ يوم الدين.

أما بعد:

فإن صفات الله عظيمة القدر؛ لعظم المتصف بها وهو الله، فالصفات تابعة للموصوف، فكل ما يقال في الموصوف يقال أيضًا في صفاته.

والصفات المضافة إلىٰ الله نقطع أن المتصف بها هو الله؛ لأنها لا تقوم بنفسها، ولأن الذي أضافها إلىٰ الله هو الخبير العليم ﷻ.

فمن نفاها عنه كان في حقيقة الأمر مكذبًا لله في خبره، مستدركًا عليه في وصفه.

فإن زعم أنها تقتضي التشبيه، كان هذا سوء ظن بالله؛ لأن الله هو أعلم بنفسه وبخلقه، يعلم -جل وعلا- أن الصفة التي أضافها إلىٰ نفسه قد اتصف بها المخلوق، ومع ذلك أضافها إلىٰ نفسه.

فعلم قطعًا أنه لا يلزم من اتصاف المخلوق بها أن تكون صفة الخالق كصفة المخلوق.

وهذا أمر معلوم ضرورة لما تقرر شرعًا وفطرة وعقلًا من مباينة الخالق

للمخلوق، ولهذا لم ينقدح في أذهان أئمة السلف التشبيه، وإنما أثبتوا صفات الله مختصة به، وصفات المخلوق مختصة به.

وعرف هذا الاختصاص من مجرد الإضافة، ويدخل في الإضافة إضافة الصفة إليه، أو إسناد الفعل إليه.

إذا كان ذلك كذلك؛ فإضافة الصفات إلىٰ الله تفيد قطعًا أنه هو المتصف بها، وهي تمنع التأويل والمجاز، فمجرد الإضافة من الله سبحانه إليه يجعلها قطعية نصية في اتصاف الله بها.

وهذا يجب أن يكون متقررًا عند كل مسلم مصدقًا لله في أخباره، مستسلمًا لأوامره.

فالله الذي قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن:٢٧].

هو القائل سبحانه: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل:٧٤].

وهو القائل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ:١١].

وما يُدَّعىٰ من تأويلات في نصوص صفات الله، فإن الناظر فيها يجد أنها في غاية البعد، وهي في حقيقتها تئول إلىٰ تكذيب الله، وحمل النصوص علىٰ غير مراد الله، ومراد رسوله ﷺ.

فيجب البعد عنها، وعدم الاشتغال بها، فتفسير لا يُعرف عن سلف الأمة

قطعًا لا يكون إلا خطأً، وجزمًا لا يكون إلا كذبًا علىٰ الله ورسوله ﷺ.

وهذه محاضرات[1] متعلقة بضوابط باب صفات الله -جل وعلا-، نجلي فيها هذه الأمور العظيمة؛ ذبًّا عن صفات الله ﷻ، ونفيًا لتحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين.

نذكر في هذه المحاضرات بعضًا من صفات الله بالوقوف عند ضوابطها، وما لم يُذكر من صفات الله فهو في حكم ما ذُكر؛ لأن القول في بعض الصفات كالقول في بعض.

والصفات، هي: صفة العلو، والاستواء، واليدين، والنزول، والقرب، والكلام، والقرآن، والرؤية.

وأما الضابط الذي عنونت به في العنوان فهو أخص من القاعدة، فإن القاعدة تدخل في أبواب عديدة، وأما الضابط فإنه يختص بباب واحد.

فعندما نقول: قاعدة: «لا يتجاوز القرآن والحديث في باب الأسماء والصفات» فإن هذه القاعدة شملت كل أبواب الأسماء، وكل أبواب الصفات.

بينما إذا قلنا: ضابط: «الاستواء مقيد بالمشيئة»، فإنه خاص بباب الاستواء.

---

(١) هذا الشرح الذي بين يديك هو عبارة عن محاضرات ألقيتها في كلية الحديث الشريف بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، عام ١٤٣٤هـ.

وقد قام بعض الطلاب -جزاهم الله خيرًا، وبارك فيهم- بتفريغ تلك المحاضرات، وكتابتها.

وفي الختام:

أسأل الله سبحانه أن ينفع بهذا الشرح المسلمين، وأن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، وأن يجزي خير الجزاء من فرغه وكتبه.

وصلىٰ الله وسلم علىٰ نبينا محمد، وعلىٰ آله وصحبه.

البريد الإلكتروني
Abuasmaa12@gmail.com
الموقع
www.alngar.com

أول ما نبدأ به من ضوابط صفات الله -جلَّ وعَلَا-؛ هو ما يتعلق بصفة عظيمة وهي صفة:

«العلـــو»

وضابط هذه الصفة هو:

العلو صفة ذاتية
لم يزل ولا يزال الله متصفًا به

معنىٰ هذا الضابط:

مما ذكرناه في قواعد باب الأسماء والصفات: أن الصفات معلومة لنا من جهة المعنىٰ، مجهولة لنا من جهة الكيفية.

وفهم صفات الله من جهة المعنىٰ إنما يكون بحسب مقتضىٰ لغة العرب.

إذا كان ذلك كذلك؛ فإن للعلو معنىٰ في لغة العرب.

قد يقول قائل: فما هو هذا المعنىٰ؟

قيل له: العلو في لغة العرب يدور معناه علىٰ «السمو والارتفاع».

فالعين واللام والحرف المعتل ياءً كان أو واوًا أو ألفًا، أصل واحد يدل علىٰ السمو والارتفاع، لا يشذ عنه شيء، كما قاله ابن فارس في «مقاييس اللغة».

وقولنا في الضابط «العلو»: نريد به: العلو المطلق؛ فإن (أل) في العلو للاستغراق، فيدخل في قولنا (العلو) جميع مراتب العلو؛ ذاتًا وقدرًا وشرفًا بالوضع، وبعموم (أل).

إذن عندما نقول: العلو، هل يحصر في معنىٰ واحد دون غيره؟

الجواب: لا، وإنما يدخل فيه: علو الذات، وعلو القدر، وعلو الشرف.

وصفة العلو تضمنت أيضًا أن الله -جل وعلا- عالٍ عن كل ما لا يليق به، فتضمنت صفة العلو أن الله عالٍ عن الشرك، وعن الشركاء، وعن الأضداد، هذا كله وغيره تضمنته صفة العلو.

فإن سأل سائل: هل صفة العلو من الصفات الذاتية أو الفعلية؟

قيل جوابًا عن سؤاله: صفة العلو من الصفات الذاتية التي لا تنفك عن الذات، فلم يزل الله عاليًا؛ أي: في الماضي، ولا يزال عاليًا؛ أي: في المستقبل، فلا أول لعلوه، ولا آخر.

فصفة العلو لا تنفك عن ذات الله مطلقًا، لا في الماضي ولا في المستقبل.

وهي أظهر صفات الله -جل وعلا- وأوضحها، فقد جاء بيانها في الكتاب والسنة بيانًا واضحًا وشافيًا.

ولهذا اشتد نكير أهل السنة علىٰ من أنكر صفة العلو؛ بل كَفَّروه.

ومن وضوحها أنه قد دلَّ عليها:

١- الشرع.

٢- الفطرة.

٣- العقل.

٤- إجماع السلف.

فتنوع طرق الاستدلال لصفة العلو يدلك علىٰ وضوحها وجلائها.

أولًا: أدلة الشرع علىٰ علو الله تعالىٰ.

فالأدلة في الشرع علىٰ علو الله تعالىٰ كثيرة قد تجاوزت ألف دليل، وقد ذكر ابن القيم -رحمه الله تعالىٰ- أنواعها، فأوصلها إلىٰ ثمانية عشر نوعًا، وفي بعض كتبه كالنونية أوصلها إلىٰ واحد وعشرين نوعًا.

ومعلوم أن هناك فرقًا بين النوع وبين الأفراد والآحاد، فالآحاد تدخل في الأنواع، فهي من جهة الأفراد تجاوزت ألف دليل.

وأما من جهة النوع فوصلت إلىٰ واحد وعشرين، وسأذكر شيئًا منها:

أحدها: التصريح بالفوقية مقرونة بأداة (مِن)، كما قال -جل وعلا-: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ [النحل:٥٠].

فصرح بالفوقية وقرنها بـ(مِن) التي تمنع التأويل والمجاز، فهي صريحة في فوقية الله -جل وعلا- فوقية ذات وقدر وشرف.

الثاني: ذكر الفوقية مجردة من الأداة (مِن)، كما قال -جل وعلا-: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾ [الأنعام:١٨].

فقوله: ﴿فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾ دل علىٰ إثبات أن الله تعالىٰ عالٍ علىٰ خلقه.

ولا يصح أن تؤول الفوقية هنا بفوقية القهر كما زعم المتكلمون؛ لأن ظاهر

قوله: ﴿فَوْقَ﴾ الفوقية المطلقة، والأصل هو عدم جواز صرف النص عن ظاهره.

الثالث: التصريح بالعروج، كما قال -جل وعلا-: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج:٤].

والعروج هو: الارتقاء من سفل إلىٰ علو.

فصعود الملائكة والروح إلىٰ الله، فالهاء في ﴿إِلَيْهِ﴾ تعود إلىٰ الله، فدل ذلك علىٰ أن الله في علو.

الرابع: التصريح بالصعود إليه، كقوله تعالىٰ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر:١٠].

الخامس: التصريح برفعه بعض مخلوقاته إليه، كما قال تعالىٰ لعيسىٰ: ﴿وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران:٥٥].

سؤال: لو لم يكن الله في العلو أيصح أن يقول: ﴿وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾؟

الجواب: لا.

السادس: التصريح بالعلو المطلق الدال علىٰ جميع مراتب العلو ذاتًا وقدرًا وشرفًا، كقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [سبأ:٢٣].

﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [الشورىٰ:٤].

أتىٰ بـ(أل) الدالة علىٰ الاستغراق، وهي تفيد العموم.

السابع: التصريح بتنزيل الكتاب منه، مثل قول الله تعالىٰ: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [الزمر:١].

وحقيقة التنزيل: من العلو إلىٰ السفل، وهذا دليل من الأدلة علىٰ إثبات علو الله.

الثامن: التصريح باختصاص بعض المخلوقات بأنها عنده، وأن بعضها أقرب إليه من بعض، كما قال -جل وعلا-: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾؛ أي: عنده في العلو، فتخصيص بعض المخلوقات بالعندية يدل علىٰ أنه في العلو.

التاسع: التصريح بأنه سبحانه في السماء، ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [الملك:١٦].

والمراد بالسماء هنا: العلو، فكل ما علاك فهو سماء، والله -جل وعلا- في العلو.

فـ(في) هنا علىٰ بابها، وليس بمعنىٰ (علىٰ).

العاشر: التصريح بالاستواء مقرونًا بأداة (علىٰ) مختصًّا علىٰ العرش، قال تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه:٥]، والعرش في العلو فهو أعلىٰ المخلوقات.

الحادي عشر: التصريح برفع الأيدي إلىٰ الله، قال رسول الله ﷺ: «**إن الله يستحيي من عبده إذا رفع يديه إليه**». [أخرجه أبو داود في سننه].

سؤال: (إليه) هل هو في الأرض؟

الجواب: قطعًا لا، وإنما في العلو، فدل ذلك علىٰ أن الله متصف بصفة العلو.

الثاني عشر: التصريح بنزوله كل ليلة إلىٰ السماء الدنيا، وحقيقة النزول من العلو إلىٰ السفل.

الثالث عشر: الإشارة إليه حسًّا، كما فعل ﷺ في حجة الوداع، فقد أشار إلىٰ العلو.

الرابع عشر: التصريح بلفظ (أين)، كما جاء في حديث الجارية، لما سألها رسول الله ﷺ: «**أين الله؟**» فأجابت: في السماء. [أخرجه مسلم في صحيحه].

الخامس عشر: شهادته ﷺ للجارية بأنها مؤمنة، لما أجابت بأن الله في السماء، ولا أصدق من شهادة رسول الله ﷺ، لأنها وحي من عند الله -جل وعلا-.

السادس عشر: إخباره سبحانه عن فرعون أنه أراد أن يصعد إلىٰ السماء ليطلع إلىٰ إله موسىٰ، قال تعالىٰ: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّيٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا ۚ وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَصُدَّ عَنِ ٱلسَّبِيلِ ۚ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ﴾ [غافر:٣٦-٣٧].

ففرعون قالها علىٰ وجه التحكم والتكبر، من أين أخذها؟

الجواب: من موسىٰ عليه السلام.

ففرعون أنكرها علوًّا واستكبارًا، وموسىٰ أقر بها.

فمن أقر بالعلو كان موسويًّا، ومن أنكر العلو كان فرعونيًّا!!

السابع عشر: إخباره ﷺ فيما أخرجه ابن حبان في صحيحه في حديث المعراج أنه تردد بين موسىٰ وبين الله، فقال ﷺ: «**فرجعت فمررت علىٰ موسىٰ. فقال: بِمَ أمرت؟ قال: أمرت بخمسين صلاة كل يوم. قال: إن أمتك لا تستطيع خمسين صلاة كل يوم، وإني قد جربت الناس قبلك، وعالجت بني إسرائيل أشد المعالجة، فارجع إلىٰ ربك فسله التخفيف لأمتك، فرجعت، فوضع عني عشرًا، فرجعت إلىٰ موسىٰ، فقال مثله، فرجعت، فوضع عني عشرًا**...» الحديث.

فهذا يدلك علىٰ علو الله -جل وعلا-.

الثامن عشر: إخباره تعالىٰ عن نفسه وإخبار رسوله ﷺ عنه أن المؤمنين يرونه عيانًا كما يرون الشمس والقمر، ورؤية الشمس والقمر تكون منك بالنظر إلىٰ العلو، وكذلك رؤية الله -جل وعلا- تكون بالنظر منك إلىٰ العلو، وهذا فيه دليل علىٰ إثبات علو الله -جل وعلا-.

هذه ثمانية عشر نوعًا، وأفراد الأدلة تحت هذه الأنواع تتجاوز ألف دليل.

قال ابن القيم: «فهذه أنواع من الأدلة السمعية المحكمة، إذا بسطت أفرادها كانت ألف دليل علىٰ علو الرب علىٰ خلقه واستوائه علىٰ عرشه، فترك الجهمية ذلك كله وردوه».

ثانيًا: أدلة الفطرة علىٰ علو الله تعالىٰ.

من الأدلة الدالة علىٰ علو الله: دليل الفطرة، وقد دلت الفطرة علىٰ علو الله من عدة وجوه:

الوجه الأول: أن هذا أمر مستقر في الفطرة، معلوم بالضرورة، فقد جبل الله العباد علىٰ أنه في العلو، وكل مولود يولد علىٰ ذلك.

الوجه الثاني: الناس مضطرون في قصدهم لربهم عند طلب حاجاتهم أن تتوجه قلوبهم وأيديهم إلىٰ العلو، وهذا مقتضىٰ الفطرة، ولهذا لا يُفرَّق في ذلك بين مسلم وكافر، بل لا يفرق فيه بين إنسان وحيوان.

وقد رأيت بعيني بعض النصارىٰ الذين يقولون: إن الله ثالث ثلاثة! إذا أَلَمَّت بهم حاجة، أو حققوا نجاحًا نظروا إلىٰ السماء.

لماذا ينظرون إلىٰ السماء؟

والجواب: لأن هذا أمر فطري، تتوجه قلوبهم وأبصارهم إلىٰ العلو، وليس هذا في الثقلين فحسب، بل حتىٰ في الحيوانات، فقد جاء في قصة سليمان عليه السلام وفي إسنادها ضعف، أنه لما أراد أن يستسقي وخرج بقومه إلىٰ المكان الذي يريد أن يستسقي فيه قال لقومه: «**ارجعوا فإني رأيت نملة مستلقية علىٰ ظهرها رافعة قوائمها إلىٰ السماء تدعو الله -جل وعلا-**».

فمن الذي علمها أن ترفع قوائمها إلىٰ السماء؟ الله جل جلاله.

فيا سبحان الله نملة تدرك ما لا يدركه أهل الكلام!

الوجه الثالث: اتفاق الناس علىٰ إثبات العلو من غير تواطؤ منهم، وهذا راجع إلىٰ ما استقر في فطرهم.

ثالثًا: أدلة العقل علىٰ علو الله تعالىٰ.

أما العقل فقد دل علىٰ علو الله تعالىٰ من وجوه:

الوجه الأول: أن كل مَوجُودَيْنِ: إما أن يكون أحدهما مباينًا للآخر، أو مداخلًا فيه؛ لأنهما صفتان متقابلتان، فإذا أثبتَّ إحدىٰ الصفتين المتقابلتين لزمك أن تنفي الأخرىٰ، فإذا أثبتَّ أنه مباين لزمك أن تنفي أنه مداخل، وإذا أثبت أنه مداخل لزمك أن تنفي أنه مباين، والله لا شك أنه مباين لمخلوقاته.

وإذا كان مباينًا فلا يخلو: إما أن يكون عاليًا، وإما أن يكون مسامتًا، وإما أن يكون أسفل، وأين الكمال في هذه الأمور الثلاثة؟

الجواب: الكمال في العلو، والله لا يتصف إلا بالكمال.

إذن دلَّ العقل علىٰ أن الله متصف بصفة العلو.

الوجه الثاني: وهي حجة عقلية، ذكرها الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه «الرد علىٰ الزنادقة والجهمية»، ملخصها: الله حين خلق المخلوقات لا يخلو: إما أن يكون خلقها في نفسه أو خارجة من نفسه؟ فإنه يسير إلىٰ ثلاثة أقوال لابد له من واحد منها.

إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه فقد كفر؛ لأنه يلزم علىٰ قوله هذا أن الله خلق الشياطين والجن في نفسه، وهذا كفر بالله -جل وعلا-.

فنفىٰ أن يكون محلًّا للخبائث من الذوات.

إن قال: خلقهم خارجًا من نفسه ثم حلَّ فيهم، فإنه يكون أيضًا كفر؛ لأنه يلزم عليه أن الله قد حل في الأماكن القذرة، تعالىٰ الله -جل وعلا- عن ذلك.

فنفىٰ أن تكون الأماكن الخبيثة محلًّا له.

وإذا كان العبد يتنزه عن القاذورات فالخالق أولىٰ بالتنزه عنها.

فهو سبحانه يتنزه عن مجامعة الخبائث: من الذوات كالشياطين، ومن الأمكنة كالحشوش.

بقي أن الله خلقهم خارجًا عن نفسه، وبقي كذلك لم يدخل فيهم ولم يدخلوا فيه، وهذا هو الحق.

فإذا كان خلقهم خارجًا من نفسه، أيكون في علو أم يكون في سفل؟

والجواب: أنه في علو؛ لأن العلو هو الكمال.

الوجه الثالث: أن العالم كروي، والله مباين للعالم، فيلزم أن يكون في العلو؛ لأن السفل في الكرة مركزها.

الوجه الرابع: إذا كان السفل يتنزه عنه المخلوق، فتنزه الله عنه من باب أولىٰ.

الوجه الخامس: ذات الله لا تخلو إما أن تكون قابلة للعلو أو ليست قابلة: فإن لم تكن قابلة كان القابل أكمل منها.

وإن كانت قابلة ولم تتصف به كانت متصفة بضده وهو السفل.

والسفل ينزه الله عنه؛ لأنه نقص.

فبقي أن تكون قابلة للعلو، وهي متصفة به.

رابعًا: إجماع السلف.

فإن السلف مجمعون علىٰ أن الله متصف بصفة العلو، بل هو إجماع الناس كلهم إلا شرذمة من الجهمية، ومَن وافقهم.

وهاهنا سؤال: إذا كان الله متصفًا بصفة العلو وهي لا تنفك عن ذاته، وأن العلو يدخل فيه علو الذات والقدر والشرف، فهل يصح لنا أن نقول بأن الله عالٍ بذاته؟

والجواب: هذه اللفظة ابتداء لا نحتاج إليها؛ لأننا إذا قلنا بأن الله عالٍ علىٰ خلقه، دخل في العلو: علو الذات، فهي ابتداء لا يحتاج إليها، لكن لما جاء من نفىٰ علو الذات احتجنا أن نقيد العلو بعلو الذات.

فكلمة «بذاته» من المصطلحات الحادثة التي يجوز استعمالها عند الحاجة، فهي من الألفاظ التي تكلم بها السلف لتوضيح عقيدة أهل السنة، بل حكىٰ الإجماع عليها جماعة منهم.

قال السجزي: «وأئمتنا كسفيان الثوري ومالك وحماد بن سلمة وحماد بن

زيد وسفيان بن عيينة وأحمد وإسحاق متفقون علىٰ أن الله سبحانه بذاته فوق العرش، وعلمه بكل مكان».

وقال الطلمنكي المالكي: «أهل السنة والجماعة متفقون علىٰ أن الله استوىٰ بذاته علىٰ عرشه».

وقال الكرجي: «عقائدهم أن الإله بذاته علىٰ عرشه مع علمه بالغوائب».

إذن كلمة (بذاته) قد اتفق عليها السلف، وإنما ساغ استعمالها لما أحدث الجهمية ومن وافقهم ما أحدثوا.

وهنا أنبه علىٰ أمر متعلق بالجهات، وهو: أن الجهة نوعان:

١- **إضافية متغيرة بحسب الحيوان، وهي**: الجهات الست، وهذه ليست ثابتة، فما يكون أمام الحيوان قد يكون خلفه، فتتبدل بتبدل حركته.

٢- ثابتة لازمة، وهي جهتا العلو والسفل.

فالعلو ما فوق العالم، والسفل قعر العالم وجوفه.

والله سبحانه في العلو.

سؤال: مَن المخالفون لأهل السنة والجماعة في هذه الصفة؟

والجواب: خالف في هذه الصفة طوائف:

الطائفة الأولىٰ: من تنكر العلو مطلقًا: وهم الجهمية والمعتزلة وجماعة من الأشاعرة -وهو ما استقر عليه المذهب الأشعري-، وهي في الجملة قسمان:

أ- **معطلة**: القائلون: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق ولا تحت...

ب- **حلولية**: القائلون: إن الله في كل مكان.

وممن قال بقول الحلولية: الثلجي، وهو أحد أئمة أهل الكلام، وقد رَدَّ عليه الدارمي في النقض، وهذا مذهب النجارية من المعتزلة.

قال ابن فورك في كتابه «مشكل الحديث» عن الثلجي: «وكان يذهب مذهب النجار... وهذا التأويل عندنا منكر؛ لأجل أنه لا يجوز أن يقال إن الله تعالىٰ في مكان أو في كل مكان، من قِبل أن ظاهر معنىٰ (في)، وما وضع له في اللغة هو الوعاء والظرف، وذلك لا يصح إلا في الأجسام والجواهر».

سؤال: هل الأشاعرة يقولون: إن الله في كل مكان؟

والجواب: نظار الأشاعرة لا يقولون: إن الله في كل مكان، كما تقدم في قول ابن فورك في رده علىٰ الثلجي.

وإنما يقولون بقول المعطلة: لا داخل العالم ولا خارج العالم...

وغالب أهل الكلام يجمعون بين النوعين، ففي حال بحثه ونظره يأخذ بقول المعطلة، وفي حال تعبده يأخذ بقول الحلولية؛ لأن العبادة مبنية علىٰ القصد والإرادة، ولا يمكن أن يتوجه القصد إلىٰ المعدوم.

فقول المعطلة مؤداه إلىٰ العدم، وبالتالي لا يمكن أن يُتعبد الله بمقتضىٰ نظرهم، فيلجأ إلىٰ قول الحلولية في التعبد.

الطائفة الثانية: من قال: إن الله فوق العرش وفي كل مكان، وهو موجود في كلام طائفة من الصوفية.

هذه هي أقوال المخالفين في الجملة، وسنرد علىٰ كل طائفة من هذه الطوائف.

أولًا: الرد علىٰ معطلة الجهمية، وذلك من وجوه.

الوجه الأول: قولهم هذا: مخالف لظاهر النص، قال الله: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾.

فظاهر النص أن الله في العلو، وكما ذكرت أن أفراد الأدلة تجاوزت ألف دليل.

وقد تقدم في شرح قواعد الأسماء والصفات شرح قاعدة «وجوب إجراء النصوص علىٰ ظاهرها».

فصفة العلو تُجرَىٰ علىٰ ظاهرها بحسب مقتضىٰ لغة العرب.

الوجه الثاني: قولهم مخالف لإجماع السلف.

وقد تقدم في شرح قواعد الأسماء والصفات شرح قاعدة: «الإجماع حجة في باب الأسماء والصفات».

الوجه الثالث: قولهم مخالف لمقتضىٰ لغة العرب، والواجب أن نحمل اللفظ علىٰ مقتضىٰ لغة العرب، كما قال الله تعالىٰ: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ

﴿قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء:١٩٣-١٩٥].

الوجه الرابع: لا يجوز صرف النص عن ظاهره إلا بدليل شرعي، وليس هناك دليل شرعي يمنع من حمل النص علىٰ ظاهره.

وقد تقدم في شرح قواعد الأسماء والصفات شرح قاعدة: «امتناع صرف دلالة الكتاب والسنة عن ظاهرها المتبادر منها إلا بدليل شرعي».

وهذه الوجوه الأربعة استحضِرها في كل تأويل لأهل الكلام، فهي قاصمة ظهر لهم، وهي عصمة لك -بإذن الله تعالىٰ- من كل تأويل لأهل الكلام.

فحتىٰ لو لم تعرف تفاصيل الرد علىٰ كل شبهة يوردونها، فتكفيك هذه الأمور الأربعة.

الوجه الخامس: قولهم: لا داخل العالم ولا خارجه... إلخ، يقتضي التعطيل والعدم، بل ليس هناك وصف للممتنع أقرب من هذا الوصف.

فحقيقة قولهم: أنه ليس هناك إله يعبد؛ لأن العدم لا يُعبد، وكذا ما كان أشد من العدم وهو الممتنع.

الوجه السادس: أن وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه خارج الذهن يُعلم بالضرورة امتناعه وعدم وجوده.

فإن قيل: لا نسلم أن هذه قضية ضرورية؛ بدليل أننا نعقل الكليات كالإنسانية، وليست داخل العالم ولا خارجه.

قيل له: إن الكليات أمور ذهنية لا حقيقة لها في الخارج، فالإنسانية في الخارج لا توجد إلا في الأعيان.

ثم إنه يلزم علىٰ هذا أنهم جعلوا وجود الله وجودًا ذهنيًّا، وهذا غاية في التعطيل.

فإن قيل: كان الله قبل خلق الخلق موجودًا ولم يكن عاليًا وهو الآن كما كان قبل خلق الخلق.

قيل له: هذا مخالف للنصوص؛ فإنها دلت علىٰ أن الله عالٍ علىٰ خلقه، كما يلزم عليه إنكار الصفات التي يثبتوها، ومنها الوجود.

والعلو والسفل أمور ملازمة للإضافة فإمَّا أن يكون عاليًا أو سافلًا.

الوجه السابع: شبهتهم في إنكار العلو زعمهم أنه يلزم منه أن يكون جسمًا ومتحيزًا.

فإن قيل: هو عالٍ من غير أن يكون جسمًا ولا متحيزًا فلا يبقىٰ لهم دليل.

فنفاة العلو علىٰ هذا بين أمرين:

١- أن يسلموا أن الله عالٍ بدون جسم أو تحيز، فيثبتون كل دليل يدل علىٰ العلو.

٢- أن يقولوا: يلزم منه إثبات الجسمية والتحيز لا محالة، فيقال لهم: إثبات العلو من غير أن يكون جسمًا أو متحيزًا أقرب في العقول من إثبات ذات

لا داخل العالم ولا خارجه.

ثم إننا نقول: إن الله عالٍ، والكلام في كونه جسمًا أو متحيزًا ألفاظ مجملة لا نثبتها ولا ننفيها كما تقدم في شرح القواعد.

فنكون بهذا قد أبطلنا وَهم الجهمية.

الوجه الثامن: أن علو الله من العلم الضروري، وما احتج به المعطلة -إن سلم لهم- من العلم النظري، ولا يجوز نقض الضروريات بالنظريات؛ لأن الضروريات أصل النظريات، فإذا قدحنا في الضروريات بالنظريات كنا قد قدحنا في أصل النظريات، فنبطل بذلك الضروريات والنظريات.

ثانيًا: الرد علىٰ حلولية الجهمية (القائلين: إن الله تعالىٰ في كل مكان) من وجوه:

الوجه الأول: قولهم هذا: مخالف لظاهر النص.

الوجه الثاني: قولهم: مخالف لإجماع السلف.

الوجه الثالث: قولهم: مخالف لمقتضىٰ لغة العرب.

الوجه الرابع: التأويل حتىٰ يكون صحيحًا لابد فيه من وجود دليل شرعي، ولا دليل يوجب التأويل.

الوجه الخامس: لو كان الله في كل مكان لصح أن يُرغَبَ إليه وهو في الأرض، وهذا لا يقوله أحد.

فلو كان في الأرض لوجدنا ضرورة في القلب تتجه إلىٰ السفل كما نجدها في الاتجاه إلىٰ العلو.

الوجه السادس: قولهم هذا مخالف للفطرة التي فطر الله عليها عباده.

ومما يذكر في هذا المقام من الشواهد التي يستأنس بها، وليست هي العمدة عندنا: ما جاء في قصة الهمذاني مع الجويني، لما كان الجويني يقرر وهو علىٰ المنبر أن الله ليس في العلو، فقال له الهمذاني: حدِّثنا عن الضرورة التي نجدها في قلوبنا أننا إذا دعونا الله ارتفعت قلوبنا إلىٰ العلو.

فنزل الجويني من علىٰ المنبر وهو يقول: حيرني الهمذاني، حيرني الهمذاني..

الوجه السابع: يلزم علىٰ قولهم لوازم باطلة؛ منها:

أن يكون الله في الأماكن القذرة؛ لأنهم عمموا ولم يستثنوا مكانًا، وهذا اللازم كفر؛ لأنه لا يليق بالله تعالىٰ.

ولو فرض أنهم خصصوا كقول النصارىٰ، فلا شك أن المخلوق ناقص، فحلول الكامل في الناقص يجعل الكامل ناقصًا.

يلزم أن يكون الله ﷻ في مخلوقاته، ومنها ما هو قذر أو تكون الخبائث داخلة فيه، وهذا كله كفر.

يلزم أن تكون مخلوقاته محيطة به، والله لا يُحَاط به شيء.

وهذا يدل علىٰ بطلان قولهم.

فإن قالوا: عندنا أدلة وهي قول الله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف:٨٤].

فذكر الله أن هناك إلهًا في السماء وإلهًا في الأرض، فدل ذلك علىٰ أن الله تعالىٰ في كل مكان.

والرد عليهم: أن (إله) بمعنىٰ مفعول؛ أي: معبود ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾؛ أي: يُعبَد في السماء ويُعبَد في الأرض، وهذا هو ظاهر النص، فلا يبقىٰ لهم في هذا الدليل حجة.

وأيضًا؛ فإن النصوص تجمع بعضها إلىٰ بعض، فإن الذي قال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾، هو القائل: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه:٥]، وهو القائل: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [الشورىٰ:٤].

وأخبار الله لا تتناقض.

فإن قالوا: عندنا دليل آخر، وهو قول الله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد:٤]، فالمعية هنا ذاتية تقتضي الاختلاط.

والرد عليهم: أن النص يجب أن يفهم علىٰ مقتضىٰ لغة العرب، وأيضًا يفهم مع جمعه مع غيره من النصوص.

فإن الله تعالىٰ قد جمع بين كونه علىٰ العرش وبين معيته مع خلقه في آية واحدة كما في قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ

ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [الحديد:٤].

فإذا كانت آيات الله لا تتناقض فكيف بالآية الواحدة؟ **هذا من وجه.**

ومن وجه آخر: فإن المعية في لغة العرب هي مطلق المصاحبة، ومنه قول القائل: «ما زلت أسير والشمس معي»، فهل الشمس تمازجه أو تخالطه؟

والجواب: لا، ولو كان كذلك لاحترق، فالمقصود بالمعية معية المصاحبة، ولا يلزم منها الاختلاط.

فقول الله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ﴾، معية مصاحبة لا مخالطة.

والذي دل عليه من الشرع مع دلالة اللغة: قول الله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾.

وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ﴾.

ثم لو كانت المعية هي معية الاختلاط لكانت المعية الخاصة مناقضة للمعية العامة، قال الله تعالىٰ لموسىٰ وهارون: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴾ [طه:٤٦].

والسؤال الذي يرد علىٰ الحلولية هل هو مع الخلق جميعًا أو مع موسىٰ وهارون فقط؟ لأنه إما أن يكون مع موسىٰ وهارون، أو مع الخلق كلهم.

فدل ذلك علىٰ أن معنىٰ المعية هو مطلق المصاحبة، ولكن سياق الآية يحدد

المقتضىٰ، فالمعية في الآية: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ تقتضي العلم والإحاطة، وفي قوله: ﴿مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ تقتضي التأييد والنصرة.

وليست المعية بمعنىٰ العلم، أو بمعنىٰ النصرة، وإنما هذا مقتضاها بحسب السياق، فتنبه.

ثالثًا: الرد علىٰ الطائفة الأخرىٰ: التي تزعم أن الله فوق العرش وفي كل مكان، من عدة وجوه، منها:

الوجه الأول: هذا جمع بين النقيضين، فكونه في العلو وفي كل مكان أمران متناقضان.

فهم جمعوا بين مباينته لخلقه بعلوه، وكونه داخلًا فيهم بحلوله، والجمع بين المتناقضين ممتنع في بدائه العقول.

الوجه الثاني: مخالف لما دلت عليه الأدلة من علوه ﷻ، فإن النصوص دلت علىٰ أن الله عالٍ علىٰ خلقه، وأنه مباين لهم.

وقبل أن أختم: أشير إلىٰ بعض تأويلات المعطلة للأدلة الدالة علىٰ علو الله سبحانه.

تأول المعطلة الأدلة الدالة علىٰ إثبات العلو وأرجعوها إلىٰ علو الشرف والمنزلة والرتبة.

قال ابن فورك: «ويتأول قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك:١٦]. أن المراد

بذلك من فوقها، واعلم أننا إذا قلنا: إن الله -عز ذكرُه- (فوق ما خلق) لم نرجع به إلىٰ فوقية العلو والارتفاع... بل قولنا إنه فوقه يحتمل وجهين:

أحدهما: أنه يراد به أنه قاهر لها مستولٍ عليها...

والوجه الثاني: أنه يراد به فوقها علىٰ معنىٰ أنه مباين لها بالصفة والنعت... ويراد بذلك رفعة المرتبة والمنزلة»:

فتأمل كيف حصروا العلو في بعض أنواعه، مع القطع بنفي علو الذات.

والعلو في لغة العرب كما تقدم يرجع إلىٰ السمو والارتفاع، فقولهم هذا مناقض لمقتضىٰ اللغة، والواجب حمله علىٰ مقتضىٰ لغة العرب، ثم إنه ليس لقولهم دليل صحيح، وقد تقدَّم الرد علىٰ المعطلة.

كذلك من تأويلاتهم:

قال ابن فورك في حديث الجارية: «ظاهر اللغة يدل من لفظ (أين) أنها موضوعة للسؤال عن المكان... وهذا هو أصل معنىٰ هذه الكلمة، غير أنهم استعملوها في غير هذا المعنىٰ؛ توسعًا أيضًا تشبيهًا بما وضع له؛ وذلك أنهم يقولون عند استعلام منزلة المستعلَم عند من يستعلمه «أين فلان منك؟»، و«أين فلان من الأمير؟».

وقد يستعملونه أيضًا في استعلام الفرق بين الرتبتين بأن يقولوا: «أين فلان من فلان»، وليس يريدون المكان والمحل...

احتمل أن يقال: إن معنىٰ قوله: «**أين الله**»، استعلامًا لمنزلته وقدره عندها وفي قلبها، فأشارت إلىٰ السماء، ودلت بإشارتها علىٰ أنه في السماء عندها علىٰ قول القائل إذا أراد أن يخبر عن رفعة وعلو منزلة: «فلان في السماء»؛ أي: رفيع الشأن عظيم المقدار».

وهذا من أغرب التأويلات، فبحثنا معهم في الأينية المطلقة.

عند إطلاق «أين» ماذا يراد بها؟ هل يراد رفعة المنزلة؟

الجواب: لا.

وما أورده إنما هو أينية مقيدة كقولهم: «أين فلان من الأمير؟»، والذي يفهم من هذا السياق والتقييد غير ما يفهم من قول القائل: أين فلان؟

وسؤال النبيﷺ إنما كان عن الأينية المطلقة.

ومن التأويلات أيضًا ما ذكره ابن فورك لما قال: «وإنما أشارت إلىٰ السماء لأنها كانت خرساء».

والرد عليه: أنه لم تأتِ في رواية من روايات الحديث أنها كانت خرساء، بل هذا من وضع أهل الكلام، وإنما الذي جاء في مسند أحمد من رواية المسعودي أنها أعجمية.

والمسعودي مختلط، والراوي عنه روىٰ عنه بعد الاختلاط.

فهل يصح بعد ذلك أن يكون دليلًا؟!

فائدة متعلقة برد تأويلات أهل الكلام:

إذا أردت أن تعرف بطلان قول أهل الكلام فاعرض تأويلاتهم علىٰ النصوص الشرعية، فستجد أن سياق النصوص يأبىٰ تأويلهم، ويرده.

ومن تأويلاتهم المستهجنة لصفة العلو: أنهم زعموا أن سبب كون القلوب مفطورة عند الدعاء إلىٰ العلو: أن العلو قبلة الدعاء.

والجواب من وجوه:

الأول: أن قولهم هذا: مخالف لمقتضىٰ النصوص، وإجماع السلف، فقد جعلوا ارتفاع القلوب والأيدي إلىٰ العلو دليلًا علىٰ علو الله.

الثاني: لو لم يكن رفع الأيدي إلىٰ السماء دليلًا علىٰ علو الله لما كان هناك فرق بين أن يرفع العبد يديه إلىٰ السماء أو يخفضهما نحو الأرض.

الثالث: الساجد يضع جبهته علىٰ الأرض وهو يدعو، فدل ذلك علىٰ أن العلو ليس هو قبلة الدعاء.

الرابع: أن المسلمين مجمعون علىٰ أن قبلة الدعاء الكعبة، وليس العلو.

الخامس: كون العرش قبلة الدعاء لا يثبت إلا بدليل من الكتاب والسنة، وليس هناك دليل.

وأختم بذكر لوازم فاسدة -متعلقة بالعبادة- لمن نفىٰ صفة العلو، وهي علىٰ النحو الآتي:

الأول: الإله المعبود إن لم يُفطر العباد علىٰ مكانه فإنه لا يمكن أن تتوجه

إليه القلوب بالعبادة، يوضحه الأمر الثاني.

الثاني: العبادة تتضمن القصد والإرادة، والقصد والإرادة لا يكونان إلا بعد معرفة مكان المقصود، فلو لم يكن الله في العلو لامتنع أن يكون هناك قصد وإرادة، فقصد الله متوقف علىٰ معرفة مكانه.

الثالث: حقيقة قول نفاة صفة العلو منع أن يكون هناك إله يعبد.

الرابع: كون العبد يؤمر بقصد من لا يكون في جهة منه يعلم امتناعه شرعًا؛ لكونه ممتنعًا لذاته؛ لأن عبادة من يمتنع أن يعبد ممتنع لذاته.

الخامس: كون الرب لا داخل العالم ولا خارجه يلزم منه عبادة العدم، بل الممتنع.

وهل هناك كفر أعظم من هذا الكفر؟!

السادس: كون الرب في كل مكان لا يمكن أن تتوجه إليه القلوب، وإن زعموا أن القلوب تتوجه إلىٰ كل الأمكنة فقد خلطوا بين ممتنع وكفر، والله المستعان.

❊ ❊ ❊

صفة الاستواء

صفة الاستواء

لما انتهينا من صفة العلو ناسب أن نذكر بعدها صفة الاستواء؛ لأن لها ارتباطًا بالعلو، فاستواء الله علىٰ عرشه دليل من أدلة علوه سبحانه، ولأن الاستواء علو خاص.

ومن الفروق بين العلو والاستواء: أن العلو من الصفات العقلية الخبرية، وأما الاستواء علىٰ العرش فهو صفة خبرية محضة، كذلك العلو صفة ذاتية لا تنفك عن الذات، أما الاستواء علىٰ العرش فهو صفة فعلية متعلقة بالمشيئة.

وهذه الصفة – الاستواء– يتعلق بها ضابطان:

الضابط الأول: «الاستواء المقيد بـ (على) يراد به في جميع موارده ومواضعه: العلو والارتفاع»

معنىٰ هذا الضابط:

الاستواء في لغة العرب أصله من: سَوِيَ، و«السين والواو والياء» أصل يدل علىٰ استقامة واعتدال.

قال الليث: «الاستواء فعل لازم، من قولك: سويته فاستوىٰ».

فلفظ «الاستواء» متضمن لأمرين لابد منهما، إذا تخلف أحدهما لم يكن استواء:

الأول: علوه علىٰ ما استوىٰ عليه.

الثاني: اعتداله.

والثاني هو: ما عبر عنه جماعة من السلف بالاستقرار، فلا يصح استواء بدون استقرار، فمن نفىٰ الاستقرار فقد نفىٰ الاستواء.

فالاستواء علو وزيادة، وهي: الاستقرار.

قال ابن عبد البر في «التمهيد»: «الاستواء: الاستقرار في العلو، وبهذا

خاطبنا الله وقال: ﴿لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزخرف:١٣].

وقال: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ﴾ [هود:٤٤].

وقال ابن تيمية: «قال عبد الله بن المبارك ومن تابعه من أهل العلم وهم كثير: إن معنىٰ استوىٰ علىٰ العرش: استقر، وهو قول القتيبي».

وقال الشوكاني: «والاستواء في لغة العرب هو: العلو والاستقرار، قال الجوهري: استوىٰ علىٰ ظهر دابته؛ أي: استقر».

فإن قيل: هل استقراره كاستقرار المخلوق؟

قيل له: قطعًا لا، فاستقراره سبحانه ليس كاستقرار المخلوق، كما أن علوه ليس كعلو المخلوق.

فإن قيل: ما يلزم استقرار المخلوق من الاحتياج ونحوه هل هو لازم لاستقرار الرب؟

قيل له: ما يلزم استقرار المخلوق ليس بلازم في حق الله سبحانه؛ لأنه استقرار مضاف إلىٰ الله فاختص به، وناسب ذاته.

ومن هنا يظهر لنا خطأ من أنكر الاستقرار في معنىٰ الاستواء من أهل السنة والجماعة.

وهاهنا سؤال: هل جاءت النصوص الشرعية بذكر الاستواء؟

الجواب: نعم، والنصوص في ذلك علىٰ نوعين:

الأول: مطلق: وهو ما لم يوصل إلىٰ معناه بحرف جر، ومعناه: كمل وتم، كما قال الله: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ [القصص:١٤]. فمعناه: كمل وتم، مع ملاحظة أن فيه معنىٰ العلو والاعتدال.

الثاني: مقيد: وهو علىٰ ثلاثة أقسام:

١- أن يقيد بـ (إلىٰ)، كقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة:٢٩].

وهو بمعنىٰ: العلو والارتفاع، وقد حكي عليه الإجماع.

٢- أن يقيد بـ (علىٰ): ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف:٥٤].

وهو بإجماع أهل العلم يراد به: العلو والارتفاع.

٣- أن يقيد بالواو؛ كقولك: استوىٰ الماء والخشبة؛ أي: تساويَا.

ومعنىٰ ضابط: «الاستواء المقيد بـ (علىٰ) يراد به في جميع موارده ومواضعه العلو والارتفاع»: أن الاستواء إذا قيد بـ (علىٰ) فليس له إلا معنىٰ العلو والارتفاع، مع ملاحظة ما ذكرناه في معنىٰ الاستواء في لغة العرب.

وقد جاء عن السلف أربعة معانٍ في الاستواء كلها ترجع إلىٰ ما سبق وهي:

ارتفع، وعلَا، وصعد، واستقر.

قال ابن القيم في النونية:

فلهم عبارات عليها أربع ... قد حصلت للفارس الطعان

وهي استقر وقد علا وكذلك ار ... تفع الذي ما فيه من نكران

وكـذاك قـد صـعد الـذي هـو رابـع وأبـو عبـيدة صـاحب الـشيباني
يخـتار هـذا القـول فـي تفـسيره أدرىٰ مـن الجهمـي بالقـرآن

ولما سئل الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن كيفية الاستواء قال: «الاستواء معلوم...»؛ أي: من جهة اللغة، فيجب أن يُفهم علىٰ مقتضىٰ لغة العرب.

ولا يكاد عجبي ينقضي من تأويل أهل الكلام لكلام الإمام مالك، فإنهم أولوه بأن السائل سأل مالكًا هل الآية موجودة في القران أم لا؟

فأجاب: الاستواء معلوم؛ أي: في القرآن.

والجواب: أن السؤال لم يكن عن الآية، وإنما السؤال كان عن الكيفية، وقد ذكر السائل الآية في سؤاله فقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه:٥]. كيف استوىٰ؟

فإن قيل اعتراضًا علىٰ أن الاستواء بمعنىٰ العلو: أنه قد جاء عن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «استولىٰ علىٰ جميع بريته، فلا يخلو منه مكان».

قيل له: قد ذكر ابن عبد البر هذا الأثر في «التمهيد» من طريق عبد الله بن داود الواسطي عن عبد الوهاب بن مجاهد به.

وعبد الله بن داود قال البخاري عنه: «فيه نظر».

وقال أبو حاتم: «ليس بقوي، حدَّث بحديث منكر، وفي حديثه مناكير».

وأما عبد الوهاب بن مجاهد فقد قال وكيع: «كانوا يقولون: لم يسمع من أبيه».

وقال الثوري: «كذاب».

وقال ابن حجر: «متروك، قد كذبه الثوري».

فكيف يكون الأثر بعد هذا صحيحًا؟! وكيف يكون حجة؟!

قال ابن عبد البر عقب هذا الأثر: «فهذا الأثر منكر عن ابن عباس، ونقلته مجهولون ضعفاء».

سؤال: من المخالفون لأهل السنة والجماعة في هذا الضابط؟

الجواب: خالف هذا الضابط: الجهمية والمعتزلة ومتأخرو الأشاعرة، فحملوا الاستواء المقيد بـ (علىٰ) علىٰ الاستيلاء فقالوا: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾؛ أي: استولىٰ.

وهؤلاء ينفون صفة العلو.

واستدلوا علىٰ ذلك ببيت من الشعر:

قد استوىٰ بِشرٌ علىٰ العراق ... من غير سيف أو دم مهراق

والرد عليهم من وجوه:

الوجه الأول: زعمهم أن تفسيره بالاستيلاء مستقيم في اللغة يرده أمران:

الأول: أن هذا التفسير لم يفسره أحد من السلف، لا من الصحابة ولا من التابعين.

فلو كان هذا مستقيمًا في اللغة والشرع لكان الأولىٰ أن يأتي عن الصحابة والتابعين، والذي جاء عنهم خلافه، فقد فسروا الاستواء: بالعلو والارتفاع.

فبأي التفسيرين نأخذ؟

أبتفسير الصحابة والتابعين الذين هم أعرف من غيرهم بمقتضىٰ اللغة والشرع، أم بتفسير الجهمية ومن وافقهم الذين هم أجهل من غيرهم بمقتضىٰ اللغة والشرع؟

الثاني: لم يثبت أن لفظ الاستواء يراد به الاستيلاء في لغة العرب، وليس لهم حجة إلا البيت الذي ذكروه، فإذا كان في اللغة أن استوىٰ بمعنىٰ: استولىٰ، فهل يعقل أنه لا يوجد إلا بيت واحد يدل علىٰ هذا المعنىٰ؟!

وهذا البيت الذي ذكروه لا يعرف قائله، وكان جماعة من الأئمة يقولون: هو بيت مصنوع.

قال الخطابي الأشعري في كتابه «شعار الدين»: «وزعم بعضهم أن الاستواء هاهنا بمعنىٰ الاستيلاء، ونزعَ فيه ببيت مجهول لم يَقُلْه شاعر معروف يصحُّ الاحتجاج بقولِه...».

والعجيب أن أهل الكلام يردون خبر الآحاد الثابت عن النبي ﷺ بالسند الصحيح، ثم يستدلون ببيت لا يُعرف له إسناد ولا قائل.

إنه الهوىٰ، والله المستعان.

ثم إن قوله في البيت: «**قد استوىٰ بشر**»، المراد به بشر بن مروان وهو: أحد جنود عبد الملك بن مروان، فكيف ينسب الاستيلاء إلىٰ بشر مع أن الملك هو: عبد الملك؟!

هذا يدلك علىٰ أن المراد بالاستواء في هذا البيت: العلو؛ لأن الذي جلس علىٰ عرش العراق هو بشر، وليس عبد الملك.

فيكون معنىٰ البيت: قد علا بشر علىٰ العراق، فلا يبقىٰ لهم فيه حجة.

الوجه الثاني: أن الاستواء سواء كان بمعنىٰ القهر أو الاستيلاء؛ فإنه عام لجميع المخلوقات، فإن الله ﷻ عالٍ علىٰ مخلوقاته كلها بربوبيته، فإذا كان كذلك، فلماذا خص الله الاستواء بالعرش؟!

فلو كان بمعنىٰ الاستيلاء لجاز أن يقال: استوىٰ علىٰ السموات، واستوىٰ علىٰ الأرض، وعلىٰ البحار، وغيرها.

والمسلمون كلهم متفقون علىٰ أنه تعالىٰ لم يستوِ إلا علىٰ العرش، فلما حصر الاستواء علىٰ العرش دل علىٰ أن معناه: العلو والاستقرار عليه.

الوجه الثالث: أن الله ﷻ أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوىٰ علىٰ العرش، ﴿**هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ**﴾ [الحديد:٤]. فاستواؤه كان بعد خلق السموات والأرض.

فلو سلمنا جدلًا أن الاستواء بمعنىٰ الاستيلاء، فـ (ثم) في اللغة العربية للتراخي، فيكون المعنىٰ: لم يكن مستوليًا ثم استولىٰ علىٰ العرش.

وهذا لا يقوله مسلم؛ لأن معناه أنه لم يكن في ملكه، ثم صار في ملكه بعد غلبة.

قال أبو الحسن الأشعري في «رسالته إلىٰ أهل الثغر»: «وليس استواؤه علىٰ العرش استيلاء، كما قال أهل القدر -أي: المعتزلة-؛ لأنه ﷻ لم يزل مستوليًا علىٰ كل شيء...».

الوجه الرابع: قهره سبحانه لغيره أزلي، وأما استواؤه فليس أزليًّا، فيمتنع تفسيره بالاستيلاء.

الوجه الخامس: ما زعمه الرازي -أكثر أئمة الأشاعرة شكًّا- في «أساس التقديس»: «أن المراد به القدرة التامة الخالية عن المنازع والمعارض والمدافع».

والرد عليه: أن هذا لا يعرف في لغة العرب، فقد روىٰ جماعة من أهل اللغة أنه لا يجوز إطلاق لفظ استوىٰ بمعنىٰ استولىٰ إلا في حق من كان عاجزًا، ثم ظهر، والله لا يعجزه شيء، والعرش لم يغالبه عليه أحد.

فقد أتىٰ رجل عند ابن الأعرابي -أحد أئمة اللغة-، فقال له: ما معنىٰ قول الله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾؟

فقال: «هو علىٰ عرشِهِ كما أخبَر».

فقال: «يا أبا عبد الله، ليس هذا معناه إنما معناه استَولَىٰ».

قال: «اسْكُتْ ما أنت وهذا، لا يقال: استولىٰ علىٰ الشيء إلا أن يكون له مُضَادٌّ، فإذا غلب أحدهما قيل: استولىٰ».

فظهر مما تقدم أن الاستواء المقيد بـ(علىٰ) لا يراد به إلا العلو، وأن الله مستوٍ علىٰ عرشه حقيقة، كما يليق به سبحانه.

الضابط الثاني:
«الاستواء متعلق بالمشيئة»

معنىٰ هذا الضابط:

المقصود بهذا الضابط: أفراد الاستواء لا نوعه، فأفراد الاستواء متعلقة بالمشيئة، ومنها استواء الله علىٰ عرشه؛ وذلك أنه استوىٰ علىٰ العرش بعد أن لم يكن مستويًا عليه.

والاستواء علىٰ العرش صفة خبرية محضة، فلا يتعدىٰ فيه الكتاب والسنة.

فإن قيل: ما الدليل علىٰ أن الاستواء علىٰ العرش متعلق بالمشيئة؟

قيل له: الدليل علىٰ أن الاستواء علىٰ العرش متعلق بالمشيئة من جهتين:

الأولىٰ: أن الله خصه بزمن وهو بعد خلق السموات والأرض، والتخصيص بزمن يدل علىٰ أنه متعلق بالمشيئة.

الثانية: تخصيص الاستواء بمكان وهو العرش، فتخصيصه بمكان يدل علىٰ أنه متعلق بالمشيئة؛ وذلك أن العرش حادث، وقد استوىٰ عليه بعد خلقه.

وهناك ثلاث أحوال في الاستواء:

١ - قبل خلق السموات والأرض.

٢- حين خلق السموات والأرض.

٣- بعد خلق السموات والأرض.

أما قبل خلق السموات والأرض فلم ترد النصوص بشيء، لكن جاء عن مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: ذكر له قوم يتكلمون في القدر، فقال: «إن الله ﷻ استوىٰ علىٰ عرشه قبل أن يخلق شيئًا، وكان أول ما خلق القلم، وأمره أن يكتب ما هو كائن إلىٰ يوم القيامة». [أخرجه الفريابي في القدر].

فنقول بما قال به ابن عباس، فما قاله مما لا سبيل إليه بالاجتهاد، ولم يكن يعرف عن ابن عباس أنه يأخذ عن الإسرائيليات، فله حكم الرفع.

وأما حين خلق السموات والأرض فإنه لم يكن مستويًا، ولذلك قال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ﴾ [الحديد:٤]. فأخبر أن استواءه كان بعد خلق السموات والأرض.

وهل يلزم من عدم استوائه علىٰ العرش حين خلق السموات والأرض أن يكون شيء علا عليه؟

الجواب: لا؛ لأن الاستواء علو خاص، ونفي الأخص لا يدل علىٰ نفي الأعم.

ثم إن العلو صفة ذاتية لا تنفك عن الذات.

وأما بعد خلق السموات والأرض فإنه استوىٰ علىٰ العرش، كما جاء في قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾.

هذا ما عليه أهل السنة والجماعة وقد دلت عليه النصوص الشرعية.

سؤال: من المخالفون لهذا الضابط؟

الجواب: خالف أهل السنة والجماعة كل أهل الكلام الذين ينفون الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة: من جهمية ومعتزلة وكلابية وأشاعرة وماتريدية ومن وافقهم.

ولإنكارهم في الجملة هذه الصفة ثلاث طرق:

أن يجعلوا الاستواء صفة ذات، وهذا قول الكلابية، وبعض متقدمي الأشاعرة.

وهذا تأويل من يثبت صفة العلو مع نفيه للصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة؛ أن يجعلوه فعلًا يفعله الله بالعرش، والفعل عندهم بمعنىٰ: مفعول، وحُكي هذا عن الأشعري كما في الأسماء والصفات للبيهقي، وغيره.

أو يحدث في العرش قربًا فيصير مستويًا عليه من غير أن يقوم به.

وهذا أيضًا تأويل من يثبت صفة العلو مع نفيه للصفات الفعلية.

أن يجعلوا الاستواء بمعنىٰ: الاستيلاء، وهو مذهب المعتزلة ومتأخري الأشاعرة.

وهذا تأويل من ينفي صفة العلو، وكذلك الصفات الفعلية.

فالقائلون إن الاستواء صفة ذات قولهم ضعيف من وجوه:

الوجه الأول: أن الله ﷻ قال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ﴾ [الحديد:٤].

و«ثم» تفيد التراخي، فلو كان أزليًّا لم يأتِ بـ «ثم».

الوجه الثاني: أن الله عطف فعلًا علىٰ فعل وهو «خلق، استوىٰ»، فدل علىٰ أنه متعلق بالمشيئة.

الوجه الثالث: أنه لو كان ذاتيًّا لما اختص بالعرش، وَلَمَا كَانَ فَرَّق بين العرش وبين غيره، فهو -وإن كان أعظم المخلوقات- فهذا لا ينفي ثبوته لغيره، والاستواء باتفاق المسلمين خاص بالعرش.

فلما رأىٰ بعض أهل الكلام أن قولهم: إنه صفة ذاتية قول بعيد، لجئوا إلىٰ تأويل النصوص، فقالوا: قوله: ﴿ثُمَّ﴾؛ بمعنىٰ الواو، فلا تكون «ثم» تفيد التراخي.

والجواب: أن حمل «ثم» علىٰ معنىٰ الواو حمل للفظ علىٰ غير حقيقته؛ لأنها عند العرب تفيد التراخي.

فإن قيل: قد تأتي «ثم» لترتيب الخبر لا لترتيب المخبر، فيجوز أن يكون ما بعدها سابقًا لما قبلها، كقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الأعراف:١١]؛ فإن الله ﷻ أمر الملائكة بالسجود قبل خلق البشر كلهم، فدل ذلك علىٰ أن «ثم» لا تفيد الترتيب.

والجواب: أن المراد بالآية آدم، وإنما جاء بصيغة الجمع؛ لأن خلق آدم خلقٌ لذريته، فإنه أصلهم وهم فروعه، وبه فسر السلف هذه الآية.

وبهذا ظهر بطلان من جعل الاستواء صفة ذات.

وقد تقدم الرد علىٰ من أوَّل الاستواء بالاستيلاء في الضابط الأول.

وأما من جعل الاستواء فعلًا يفعله الله بالعرش، والفعل عندهم بمعنىٰ: مفعول، فقد تقدم الرد عليهم في شرح قواعد الصفات.

❊ ❊ ❊

صفة اليد

الضابط الأول: «تنوع النصوص الشرعية في إثبات اليد يستوجب إثبات اليد صفة لله حقيقة»

معنىٰ هذا الضابط:

اليد في لغة العرب: يرجع معناها إلىٰ المقبض.

قال الليث: «يد الفأس ونحوها: مقبضها، ويد السيف: مقبضه». اهـ

ومنه سميت يد الباب يدًا؛ لأن بها يقبض، ويد الإنسان سميت يدًا؛ لأن بها يقبِض.

فالمرجع إلىٰ المقبض سواء كان يَقبِض أو يُقبَض.

فإن قيل: ما الدليل علىٰ إثبات اليد صفة لله؟

قيل له: قد دلت نصوص كثيرة علىٰ إثبات اليد صفة حقيقية لله ﷻ:

قال الله تعالىٰ: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ﴾ [ص:٧٥].

وقال تعالىٰ: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ﴾ [الملك:١].

وقال تعالىٰ: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّا خَلَقۡنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ أَنۡعَٰمٗا﴾ [يس:٧١].

وقد تنوعت النصوص في إثباتها: فمرة جاءت بالإفراد، ومرة بالتثنية، ومرة بالجمع.

مثال الإفراد: قوله الله تعالىٰ: ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾.

ومثال التثنية: قوله تعالىٰ: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾.

ومثال الجمع: قوله تعالىٰ: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾.

وهذا التنوع يدل علىٰ إثباتها صفة حقيقية لله ﷻ.

فإن سأل سائل: هل بين هذه النصوص تعارض؟

والجواب: ليس بينها تعارض؛ لأن الإفراد والجمع لا ينافيان التثنية في لغة العرب؛ فإن الإفراد جاء مضافًا، والمفرد إذا أضيف فإنه يفيد العموم.

وأما الجمع «أيدينا» فهو لا ينافي التثنية أيضًا؛ لأن الجمع قد يأتي للتعظيم، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ ٱلْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾ [مريم:٤٠].

وقد يأتي الجمع للمناسبة بين المضاف والمضاف إليه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم:٤].

لم يقل: قلباكما؛ لأن النطق بلفظ الجمع أسهل، مع إضافته لضمير التثنية.

ففي قوله تعالىٰ: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ قد أضيف إلىٰ ضمير الجمع، فجاء علىٰ لفظ المضاف إليه، وهو أولىٰ من قوله: ﴿قُلُوبُكُمَا﴾؛ لأنه أضيف إلىٰ ضمير الجمع، بخلاف قوله: ﴿قُلُوبُكُمَا﴾ فقد أضيف إلىٰ ضمير التثنية.

سؤال: هل وصفت اليد المضافة إلىٰ الله بصفات في نصوص الكتاب والسنة؟

والجواب: قد وصفت اليد بصفات متعددة:

فقد وصفت بالقبض، والبسط، والإنفاق، والطي، والإمساك، والأخذ، والخلق بها، والكتابة بها، والغرس بها، والتقليب، والحثو، والهز، والحمل.

فكل هذا يدل علىٰ أنها يد حقيقية؛ فإن التنوع يجعلها نصًّا قطعيًّا لا يحتمل المجاز والتأويل -إن قيل بالمجاز والتأويل-.

فالقبض: في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الزمر:٦٧].

والبسط: في قوله تعالىٰ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة:٦٤].

وفي «صحيح مسلم» من حديث أبي موسىٰ ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار**...» الحديث.

والإنفاق: في قوله تعالىٰ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة:٦٤].

والطي: في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر:٦٧].

والإمساك: ثبت في «صحيح مسلم» عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: «جاء حبر إلىٰ النبي ﷺ، فقال: يا محمد -أو: يا أبا القاسم-؛ إن الله تعالىٰ يمسك السموات يوم القيامة علىٰ إصبع، والأرضين علىٰ إصبع، والجبال والشجر علىٰ إصبع، والماء والثرىٰ علىٰ إصبع، وسائر الخلق علىٰ إصبع، ثم يهزهن، فيقول:

أنا الملك، أنا الملك، فضحك رسول الله ﷺ تعجبًا مما قال الحبر، تصديقًا له، ثم قرأ: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر:٦٧]».

والأخذ: ثبت في «صحيح مسلم» عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما تصدق أحد بصدقة من طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب، إلا أخذها الرحمن بيمينه، وإن كانت تمرة، فتربو في كف الرحمن؛ حتىٰ تكون أعظم من الجبل، كما يربي أحدُكُم فَلُوَّه أو فصيله**».

ومعنىٰ الأخذ: خلاف العطاء، وهو حوز الشيء وتناوله.

والخلق بها: في قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص:٧٥].

وفي حديث الشفاعة عند البخاري ومسلم: «**فيأتونه فيقولون: يا آدم، أنت أبو البشر خلقك الله بيده...**».

والكتابة بها: ثبت في «صحيح البخاري» عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «**احتج آدم وموسىٰ، فقال له موسىٰ: يا آدم، أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة، قال له آدم: يا موسىٰ، اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده، أتلومني علىٰ أمر قدره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة، فحج آدم موسىٰ، فحج آدم موسىٰ... ثلاثًا**».

والغرس: ثبت في «صحيح مسلم» قوله ﷺ: «**قال: رب، فأعلاهم منزلة؟**

قال: أولئك الذين أردت غرست كرامتهم بيدي، وختمت عليها، فلم تر عين، ولم تسمع أذن، ولم يخطر علىٰ قلب بشر...».

والتقليب: ثبت في «صحيح البخاري» عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «**تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة، يتكفؤها الجبار بيده، كما يكفأ أحدكم خبزته في السفر، نُزُلًا لأهل الجنة**».

وكفأ الشيء؛ أي: قلبه.

والتربية: ثبت في «صحيح مسلم» عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما تصدق أحد بصدقة من طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب، إلا أخذها الرحمن بيمينه وإن كانت تمرة، فتربو في كف الرحمن حتىٰ تكون أعظم من الجبل، كما يربي أحدكم فلوه أو فصيله**».

والحثو: ثبت في جامع الترمذي عن أبي أمامة ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**وعدني ربي أن يدخل الجنة من أمتي سبعين ألفًا لا حساب عليهم ولا عذاب، مع كل ألف سبعون ألفًا، وثلاث حثيات من حثياته**».

وحثا الشيء؛ أي: رماه.

والهز: ثبت في «صحيح مسلم» عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: جاء حبر إلىٰ النبي ﷺ، فقال: «يا محمد -أو: يا أبا القاسم- إن الله تعالىٰ يمسك السموات يوم القيامة علىٰ إصبع، والأرضين علىٰ إصبع، والجبال والشجر علىٰ إصبع، والماء والثرىٰ علىٰ إصبع، وسائر الخلق علىٰ إصبع، ثم يهزهن، فيقول: أنا الملك،

أنا الملك، فضحك رسول الله ﷺ تعجبًا مما قال الحبر، تصديقًا له، ثم قرأ: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر:٦٧]».

والحمل: ثبت في مسند أحمد عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: جاء حبر إلىٰ رسول الله ﷺ، فقال: «يا محمد -أو: يا رسول الله-، إن الله ﷻ يوم القيامة يحمل السموات علىٰ إصبع، والأرضين علىٰ إصبع، والجبال علىٰ إصبع...» الحديث.

فكل هذا التنوع دليل علىٰ أنها صفة حقيقية قطعية.

وهناك صفات متعلقة باليد جاءت بها النصوص، مثل: الكف، واليمين، والأصابع، والأنامل.

فالكف: ثبت في «صحيح مسلم» عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما تصدق أحد بصدقة من طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب، إلا أخذها الرحمن بيمينه وإن كانت تمرة، فتربو في كف الرحمن حتىٰ تكون أعظم من الجبل، كما يربي أحدكم فَلُوَّه أو فصيله**».

والأصابع: ثبت في «صحيح مسلم» عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: «جاء حبر إلىٰ النبي ﷺ، فقال: يا محمد -أو: يا أبا القاسم-، إن الله تعالىٰ يمسك السموات يوم القيامة علىٰ إصبع، والأرضين علىٰ إصبع، والجبال والشجر علىٰ إصبع، والماء والثرىٰ علىٰ إصبع، وسائر الخلق علىٰ إصبع، ثم يهزهن، فيقول:

أنا الملك، أنا الملك، فضحك رسول الله ﷺ تعجبًا مما قال الحبر، تصديقًا له، ثم قرأ: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر:٦٧]».

ومن التأويلات الغريبة التي يردها ظاهر النص، وكذلك مقتضىٰ اللغة، وإجماع السلف:

ما قاله أبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إنا لا ننكر هذا الحديث ولا نبطله لصحة سنده، ولكن ليس فيه أنه يجعل ذلك علىٰ إصبع نفسه، وإنما فيه أنه يجعل ذلك علىٰ إصبع، فيحتمل أنه أراد إصبعًا من أصابع خلقه قال: وإذا لم يكن ذلك في الخبر لم يجب أن يجعل لله إصبعًا». [انظر: الأسماء والصفات للبيهقي].

والمتأمل في ظاهر النص أدنىٰ تأمل يرىٰ بُعد هذا التأويل المذموم، فإن ظاهر النص دل علىٰ أن الله هو الذي يمسك السموات والأرض، وهو الذي يضعها علىٰ أصابعه سبحانه، فهي أصابعه سبحانه، وليست أصابعه كأصابع خلقه تعالىٰ.

وهاهنا سؤال: كم لله من أصبع؟

والجواب: نسكت عن الحصر؛ لوجوب السكوت عما سكت الله عنه ورسوله ﷺ.

فنثبت أن لله أصبعين، وأن له خمسًا كما وردت بذلك النصوص.

والأنامل: ثبت في جامع الترمذي أن النبي ﷺ قال: «**أما إني سأحدثكم ما حبسني عنكم الغداة: أني قمت من الليل فتوضأت فصليت ما قدر لي، فنعست في صلاتي فاستثقلت، فإذا أنا بربي -تبارك وتعالىٰ- في أحسن صورة، فقال: يا محمد، قلت: لبيك رب، قال: فيم يختصم الملأ الأعلىٰ؟ قلت: لا أدري رب،** قالها ثلاثًا.

قال: فرأيته وضع كفه بين كتفي؛ حتىٰ وجدت برد أنامله بين ثديي، فتجلىٰ لي كل شيء وعرفت...».

والساعد: ثبت في مسند أحمد قال ﷺ: «**فإن ما آتاك الله ﷻ لك، وساعد الله أشد**». [حديث صحيح].

فدل علىٰ إثبات الساعد لله ﷻ من غير كيفية، وليس ساعده كساعدنا، والقول في الساعد كالقول في بقية الصفات.

ومن الصفات المتعلقة باليد: اليمين: قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر:٦٧].

وفي «صحيح مسلم» عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**يمين الله ملأىٰ لا يغيضها، سحاءُ الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق مذ خلق السماء والأرض، فإنه لم يغض ما في يمينه**».

وفي «صحيح مسلم» عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن المقسطين عند الله علىٰ منابر من نور، عن يمين الرحمن ﷻ، وكلتا يديه يمين،**

الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا».

ولله ﷻ يد أخرىٰ: ففي «صحيح البخاري» عن أبي هريرة ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: «**عرشه علىٰ الماء، وبيده الأخرىٰ الميزان يخفض ويرفع**».

فإن قال قائل: هل نثبت لله ﷻ الشمال؟

والجواب: اختلف أهل السنة علىٰ قولين:

القول الأول: إثبات الشمال لله ﷻ، وممن ذهب إليه الدارمي في رده علىٰ بشر، وغيره.

واحتجوا: بما جاء في «صحيح مسلم» عن ابن عمر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**يطوي الله ﷻ السموات يوم القيامة، ثم يأخذهن بيده اليمنىٰ، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون، ثم يطوي الأرضين بشماله، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟**».

كما احتجوا أيضًا بمفهوم المخالفة لقوله ﷺ قال: «**وبيده الأخرىٰ الميزان**».

فالأخرىٰ في مقابلة اليمين هي الشمال.

واحتجوا بما جاء في السنة لابن أبي عاصم عن أبي موسىٰ ﷺ: أن النبي ﷺ قال: «**إن الله يوم خلق آدم قبض قبضتين، فوقع كل طيب بيمينه، وكل خبيث بشماله**».

وهذا من طريق يزيد بن أبان الرقاشي، قال فيه النسائي والحاكم: «متروك

الحديث». وقال ابن حجر: «ضعيف».

القول الثاني: كلتا يديه يمين، ولا توصف الأخرىٰ بالشمال، وممن ذهب إليه ابن خزيمة وابن القيم، وغيرهما.

واحتجوا: بما جاء في مسلم عن ابن عمرو رضي الله عنهما: «**إن المقسطين عند الله علىٰ منابر من نور، عن يمين الرحمن ﷻ، وكلتا يديه يمين**».

والراجح: أننا نثبت لله ﷻ يدين: إحداهما توصف باليمين، وتوصف الثانية باليد الأخرىٰ.

وهذا بالاتفاق.

وأما لفظ الشمال فالأقرب أنها شاذة، رواها أبو أسامة عن عمر بن حمزة عن سالم عن ابن عمر به.

وخالفه محمد بن العلاء عن حمزة فرواه بلفظ: «الأخرىٰ» كما عند أبي داود.

وعمر بن حمزة، قال عبد الله بن أحمد: سمعت أبي يقول: «أحاديثه مناكير».

وضعفه النسائي وابن معين كما في الميزان.

فالعلة من عمر بن حمزة، وقد خالفه عبيد الله بن المقسم، فقد روىٰ عبيد الله بن مقسم الحديث عن ابن عمر كما في «صحيح مسلم» من غير ذكر الشمال، وإنما فيه: «**يأخذ الجبار ﷻ، سمواته وأرضيه بيديه**».

فلفظ الشمال شاذة، وبالتالي لا نثبت لله ﷻ الشمال.

والثابت هو وصف اليد باليد الأخرىٰ.

فإن قال قائل: ألم يقل النبي ﷺ: «**وكلتا يديه يمين**»؟ فكيف نثبت اليد الأخرىٰ؟

والجواب: أن قوله: «**وكلتا يديه يمين**» دفع لتوهم النقص والعيب؛ لأن الأخرىٰ قد يتوهم منها النقص، فدفع ذلك التوهم بقوله: «**كلتا يديه يمين**».

فأثبت اليد الأخرىٰ مع نفي توهم النقص.

وليس هذا بتأويل، وإنما هو فهم لظاهر النص باعتبار جمع النصوص بعضها إلىٰ بعض.

وهاهنا سؤال متعلق بما سبق: أيهما أفضل: اليمين أو اليد الأخرىٰ؟

والجواب: اليمين أفضل من اليد الأخرىٰ.

وهذه المسألة ترجع إلىٰ مسألة التفاضل بين صفات الله ﷻ، فإن صفات الله تتفاضل، وهو تفاضل بين كامل وكامل، وليس تفاضلًا بين كامل وناقص.

ودليل التفاضل بين صفاته: قوله ﷺ: «**اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك...**» [أخرجه مسلم في صحيحه].

ومما يدل علىٰ أن اليمين أفضل:

- ما جاء في جامع الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لما خلق الله آدم ونفخ فيه الروح عطس فقال: الحمد لله، فحمد الله بإذنه، فقال**

له ربه: رحمك الله يا آدم، اذهب إلىٰ أولئك الملائكة، إلىٰ ملأ منهم جلوس، فقل: السلام عليكم، قالوا: وعليك السلام ورحمة الله، ثم رجع إلىٰ ربه، فقال: إن هذه تحيتك وتحية بنيك، بينهم، فقال الله له ويداه مقبوضتان: اختر أيهما شئت، قال: اخترت يمين ربي وكلتا يدي ربي يمين مباركة...».

فاختار اليمين، وهذا مما يدل علىٰ فضلها عن اليد الأخرىٰ.

وفي «صحيح مسلم» عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**يمين الله ملأىٰ لا يغيضها، سحاء الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق مذ خلق السماء والأرض، فإنه لم يغض ما في يمينه**».

وقال: «**عرشه علىٰ الماء، وبيده الأخرىٰ الميزان يخفض ويرفع**».

فبين أن الفضل بيده اليمنىٰ والعدل بيده الأخرىٰ، والفضل أعلىٰ من العدل.

وفي «صحيح مسلم» عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن المقسطين عند الله علىٰ منابر من نور، عن يمين الرحمن ﷻ، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا**».

فقد أكرم الله المقسطين فجعلهم عن يمينه، وهذا يدل علىٰ أن اليمين أفضل.

شبهة متعلقة بصفة اليد والجواب عنها:

فإن قال قائل: قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ﴾ [الذاريات:٤٧]، بإجماع المفسرين أنها بمعنىٰ: قوة! وهذا يدل علىٰ أن اليد تضاف إلىٰ الله ويراد بها القوة؟

قيل له: أن الأيد هنا ليس جمع يد، وإنما هي من آد بمعنىٰ: القوة.

قال الخليل الفراهيدي كما في «العين»: «الأيد: القوة، وبلغة تميم: الآد، ومنه قيل: أد فلان فلانًا؛ إذا أعانه وقواه.

والتأييد: مصدر أيدته؛ أي: قويته. وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ﴾؛ أي: بقوة». اهـ

وجاء في «مختار الصحاح»: «قوله تعالىٰ: ﴿بِأَيۡيْدٍ﴾؛ أي: بقوة، وهو مصدر: آد يئيد؛ إذا قوي، وليس جمعًا ليد؛ ليذكر هنا، بل موضعه باب الدال.

وقد نص الأزهري علىٰ هذه الآية في الأيد بمعنىٰ المصدر، **ولا أعرف أحدًا من أئمة اللغة أو التفسير ذهب إلىٰ ما ذهب إليه الجوهري من أنها جمع يد**». اهـ

وقال أبو الحسن الأشعري في «الإبانة» عند رده علىٰ المعتزلة: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ﴾: «قالوا: الأيد: القوة، فوجب أن يكون معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿بِيَدَيَّۖ﴾ [ص:٧٥]. بقدرتي.

قيل لهم: هذا التأويل فاسد من وجوه:

أحدها: أن الأيد ليس جمع اليد؛ لأن جمع يد أيدي، وجمع اليد التي هي نعمة: أيادي، وإنما قال تعالىٰ: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص:٧٥]، فبطل بذلك أن يكون معنىٰ قوله: ﴿بِيَدَيَّۖ﴾؛ معنىٰ قوله: ﴿بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ﴾». اهـ

أختم هذا الضابط بتأويلات ذكرها أهل الكلام، وأرد عليها:

قال ابن فورك في «مشكل الحديث»: «فأما تأويل الكف فقد تأوله الناس علىٰ وجهين: أحدهما أن يكون بمعنىٰ القدرة ...

والوجه الثاني: أن يكون المراد بالكف: النعمة والمنة والرحمة.

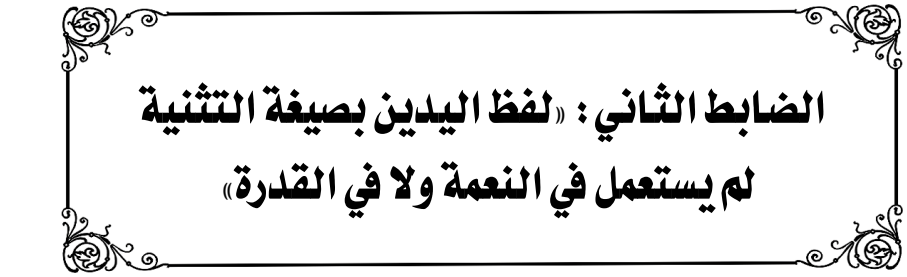
وقد استعملت العرب لفظ اليد والإصبع والكف في معنىٰ النعمة؛ وذلك سائغ كثير في اللغة، وذلك أنهم يقولون: (لفلان عندي إصبع حسن)، و(لي عند فلان يد بيضاء)».

والرد عليه: أن هذا باطل؛ لأنه تأويل تأباه سياق النصوص الشرعية؛ وذلك أن الكف أضيف إلىٰ الله ﷻ، والصفة إذا أضيفت إلىٰ الله ﷻ كانت صفة حقيقة.

وقوله: «إن العرب قد استعملت الكف والأصبع بمعنىٰ النعمة».

جوابه: أن العرب استعملوها بمعنىٰ النعمة عند عدم الإضافة، فإذا أريد بالكف والأصبع النعمة فإنها لا تضاف، لكن في حق الله أضيفت، فهي صفة حقيقية لله ﷻ.

❊ ❊ ❊



الضابط الثاني: «لفظ اليدين بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة»

معنىٰ هذا الضابط:

لفظ اليدين قد جاء في النصوص الشرعية بلفظ التثنية، والتثنية نصٌّ في مسماها، فهي تدل علىٰ العدد المحصور لا غير.

فلا يسوغ لك أن تقول: جاء رجلان، وتعني به رجلًا واحدًا، ولا يجوز لك أن تقول: جاء رجلان، وتعني: رجالًا.

فالتثنية نص في المسمىٰ لا يتجوز بها.

فلما عبر الله -جل وعلا- باليدين بصيغة التثنية دَلَّ ذلك علىٰ أن لله يدين اثنتين، قال الله تعالىٰ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة:٦٤].

وقال تعالىٰ: ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، فالتعبير بالتثنية دليل علىٰ أنه يريد بها اليد الحقيقية.

فإن قيل: هل يجوز أن يراد باليدين القدرة؟

قيل له: لا يجوز أن يراد باليدين: القدرة أو القوة، لأن القدرة أو القوة واحدة

لا تتعدد، وبالإجماع أن القدرة والقوة لا تثنىٰ ولا تجمع في ذات واحدة.

لكن قد تجمع القوة باعتبار تعدد من قامت به القوة، فلما تعددت من ذوات متعددة صح جمعها، كما يصح تثنية قوة إذا كانت من شخصين، تقول: رأيت قوتين، وتعني بها قوتين من ذاتين، لكن ذات واحدة ليس فيها إلا قوة واحدة، وليس فيها إلا قدرة واحدة.

فلفظ التثنية نص في المسمىٰ، فلو كان يجوز تأويل قوله تعالىٰ: ﴿ قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ ﴾ بالقدرة أو بالقوة لكان المعنىٰ: (لما خلقت بقدرتي).

وهذا باطل لا يجوز، لأن القدرة واحدة.

فإن قيل: هل يجوز أن يراد باليدين النعمة؟

قيل له: لا يجوز تأويل اليدين بالنعمة، لأن نعم الله لا تُحصَىٰ، قال تعالىٰ: ﴿ وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآۗ ﴾ [النحل:١٨]، فلا يجوز لك أن تقول: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ ﴾؛ أي: نعمتيَّ؛ لأن هذا مخالف للواقع، فنعم الله متعددة.

فظهر بهذا أن لفظ اليدين بصيغة التثنية لا يصح أن يستعمل في القدرة ولا في النعمة.

فإن قال قائل: جاء في «صحيح مسلم» في قصة خروج يأجوج ومأجوج، أن النبي ﷺ قال: «**فيوحي إلىٰ عيسىٰ أني قد بعثت عبادًا لا يدان لأحد بقتالهم**»،

وبإجماع أهل العلم أن المراد بقوله: «**لا يدان**»؛ أي: لا قوة، فهل هذا يقدح في الضابط؟

قيل له: إن هذا لا يقدح في الضابط؛ لأن اليدين في الحديث لم تضف، قال: «**لا يدان**»، وقد ذكرنا فيما سبق أن يد النعمة ويد القوة ضابطها أنها لا تضاف.

وهو كقول الرجل: ما لي بهذا الأمر يد، ولا يدان.

أما إذا أضيفت اليد بصيغة التثنية فلا يراد بها إلا حقيقتها، كما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فأضاف اليد إليه، وبحثنا في اليد المضافة لا في اليد المطلقة.

فاليد المضافة لا تستعمل إلا في اليد الحقيقية.

سؤال: مَن المخالفون لهذا الضابط؟

خالف هذا الضابط: أهل الكلام، فإن أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة ومتأخري الأشاعرة والماتريدية، يؤولون اليدين في الآية بالقدرة أو بالنعمة.

وهذا يمنع منه التثنية.

ثم إن أبا الحسن الأشعري إمام الأشاعرة ومؤسس مذهبهم قد رد علىٰ من تأوَّل اليدين فقال: «وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل: عملت كذا بيدي ويعني بهم النعمة، وإذا كان الله ﷻ إنما خاطب العرب بلغتها وما يجري مفهومًا في كلامها ومعقولًا في خطابها، وكان لا يجوز

في خطاب أهل اللسان أن يقول القائل: فعلت بيدي، ويعني: النعمة، بطل أن يكون معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿بِيَدَيَّ﴾ النعمة؛ وذلك أنه لا يجوز أن يقول القائل: لي عليه يديَّ، بمعنىٰ لي عليه نعمتي، ومن دافعنا عن استعمال اللغة، ولم يرجع إلىٰ أهل اللسان فيها دوفع أن تكون اليد بمعنىٰ النعمة؛ إذ كان لا يمكنه أن يتعلق في أن اليد النعمة إلا من جهة اللغة، فإذا دفع اللغة لزمه ألا يفسر القرآن من جهتها، وألا يثبت اليد نعمة من قبلها، لأنه إن روجع في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿بِيَدَيَّ﴾ نعمتي إلىٰ الإجماع.

فليس المسلمون علىٰ ما ادعىٰ متفقين، وإن روجع إلىٰ اللغة فليس في اللغة أن يقول القائل بيدي يعني: نعمتي، وإن لجأ إلىٰ وجه ثالث سألناه عنه، ولن يجد له سبيلًا».

ملخص قوله: ما عندهم في هذا التأويل إلا جهتان:

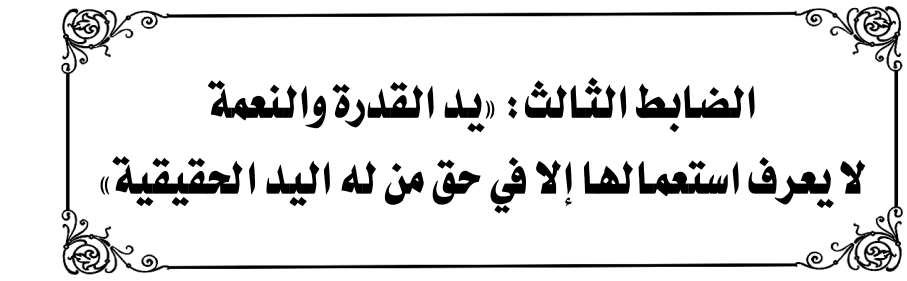
- أن يَدَّعوا أن مستندهم اللغة.

- أن يَدَّعوا أن مستندهم الإجماع.

ولا لغة ولا إجماع، فاللغة لا تُسعِفُهم؛ أي: لا يجوز بلسان العرب أن يراد بقوله: ﴿بِيَدَيَّ﴾ النعمة أو القدرة.

وكذلك لا إجماع عندهم.

فهو بذلك يرد علىٰ المعتزلة ابتداء، ويرد أيضًا علىٰ من انتسب إليه من متأخري الأشاعرة؛ لأن متأخري الأشاعرة مالوا إلىٰ مذهب المعتزلة في باب الصفات.



الضابط الثالث: «يد القدرة والنعمة لا يعرف استعمالها إلا في حق من له اليد الحقيقية»

معنىٰ هذا الضابط:

هذا الضابط وجه من وجوه الرد علىٰ من تأول اليد المضافة إلىٰ الله ﷻ بالقدرة أو بالنعمة.

فلو سلمنا لهم جدلًا أن معنىٰ قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ القدرة أو النعمة، فإن اليد التي يراد بها القدرة أو النعمة لا يعرف استعمالها في لغة العرب إلا في حق من كانت له اليد حقيقة.

فلو قلنا: إن المراد بها يد القدرة والنعمة يلزم من ذلك إثبات اليد الحقيقية لله؛ وذلك أنه لا يعرف في لغة العرب أنه يقال: (يد القدرة والنعمة) لمن ليس له يد أصلًا، بل لا يتجوز بها إلا لمن كانت له يد.

وسر ذلك: أن النعمة والعطاء وسيلتها اليد، فإنها هي التي تباشر، فقد يعبرون بالغاية عن اليد الحقيقية، وهذا يستلزم ثبوت أصل اليد.

فإن قال قائل: ألا يشكل علىٰ هذا التقدير قول القائل: يد الباب، ويد الليل؟

فإنه ليس لهما يد حقيقية.

والجواب: أن لليل يدًا حقيقية من جنسه، كما أن للباب يدًا حقيقة من جنسه، فإن لليد معنىٰ كلي، وهو حقيقة في كل من أضيف إليه.

فلا يتبادر إلىٰ ذهنك أن المراد باليد يد الإنسان، وأنه لا معنىٰ لها إلا ذلك، وإنما كانت من دم ولحم؛ لأن جسم الإنسان من دم ولحم.

❊ ❊ ❊

صفة النـــزول

الضابط الأول:
الله ينزل متى شاء وكيف شاء

معنىٰ هذا الضابط:

النزول: يرجع معناه في لغة العرب إلىٰ الإتيان من علو إلىٰ سفل، هذه هي حقيقة النزول، وكذلك التنزيل، فـ(ن-ز-ل) يدل علىٰ هبوط الشيء ووقوعه.

الأدلة علىٰ إثبات النزول صفة لله -جل وعلا-:

قوله سبحانه: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر:٢٢].

وقوله تعالىٰ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ [البقرة:٢١٠].

قد يقول القائل: هذا دليل في الإتيان والمجيء فما علاقتهما بالنزول؟

قيل له: إن مجيء الله وإتيانه متضمن للنزول؛ لأن الله في العلو فوق خلقه، فلا مجيء له ولا إتيان إلا بالنزول.

وفي «الصحيحين» من حديث أبي هريرة ﷺ: أن النبي ﷺ قال: «**ينزل ربنا كل ليلة إلىٰ السماء الدنيا حين يبقىٰ ثلث الليل الآخر**».

فأثبت أن الله ينزل، ونزول الرب إلىٰ السماء الدنيا متواتر، رواه نحو ثمانية وعشرين نفسًا من الصحابة.

وقد أضاف النبيﷺ النزول إلىٰ الله ﷻ، فدل ذلك علىٰ أن الله ينزل حقيقة نزولًا يليق بجلاله تعالىٰ.

وهاهنا سؤال: هل من لوازم النزول الحركة؟

اختُلف في هذه المسألة علىٰ ثلاثة أقوال:

القول الأول: من أثبت لفظ الحركة، فقال: إن الله يتحرك؛ لأن من لازم نزوله وإتيانه ومجيئه الحركة، فأثبت لفظ الحركة، وهو قول الدارمي، وذكره حرب الكرماني لما ذكر عقيدة أهل السنة والجماعة.

القول الثاني: من نفىٰ الحركة.

القول الثالث: التوقف، وهذا اختيار كثير من أهل الحديث، واختاره ابن بطة، ومال إليه ابن القيم رحمه الله.

والذين توقفوا انقسموا إلىٰ قسمين:

الأول: من توقف في اللفظ دون المعنىٰ، فقالوا: المعنىٰ صحيح؛ لأنه لا نزول إلا بحركة، لكن لا نقول: إن الله يتحرك، وهذا ما ذهب إليه ابن عبد البر في «التمهيد».

الثاني: التوقف في اللفظ والمعنىٰ.

والصواب: أن لفظ الحركة لفظ مجمل، فهو يطلق علىٰ المعنىٰ اللغوي، وعلىٰ المعنىٰ الاصطلاحي.

فعلىٰ المعنىٰ الاصطلاحي يطلق علىٰ الحركة المكانية: وهي انتقال من مكان يفرغ منه وشغله لمكان آخر، وهذا المعنىٰ منفي في حق الله تعالىٰ.

وهذه إحدىٰ المعاني التي ذكرها الفلاسفة، فالحركة عند أصحاب أرسطو ثلاثة أنواع، وزاد ابن سينَا نوعًا رابعًا، وهي:

الحركة في الكيف: وهي تحول الشيء من صفة إلىٰ صفة كالتحول من الإيمان إلىٰ الكفر.

الحركة في الكم: وهي امتداد الشيء، صغر ثم كبر، أو كان قصيرًا ثم طال.

الحركة في الوضع: وهي دوران الشيء في موضع واحد.

الحركة في الأين: وهي الحركة المكانية: انتقال مكان يفرغ منه وشغل مكان آخر.

وأما أهل اللغة فيطلقون الحركة علىٰ جنس الفعل، فكل من فعل الفعل فقد تحرك، وهي تكون في الأعراض والذوات.

الذوات معروفة، وفي الأعراض تقول: تحرك فيه الغضب.

وفي قراءة ابن مسعود ومعاوية بن قرة وعكرمة: ﴿وَلَمَّا سَكَنَ عَن مُوسَى الغَضَبُ﴾ [الأعراف:١٥٤].

والحركة بالمعنىٰ اللغوي صحيحة، وهي من لوازم نزوله سبحانه.

أما الحركة التي ذكرها أهل الكلام؛ فإنما هي اصطلاح وتفسير لما يشاهدونه عند المخلوق.

فالراجح: أن معنىٰ الحركة صحيح، وهو ما ذكره أهل اللغة، وهذه الحركة من لوازم فعله سبحانه، لكن نقف في اللفظ؛ لعدم ورود النص به، وإنما نقول: ينزل ويجيء.

سؤال: ما الذي دل علىٰ أن النزول إلىٰ السماء الدنيا من الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة؟

والجواب: تخصيصه بوقت، وتخصيصه بِحَدٍّ، وهذا يدل علىٰ أنه من الصفات الفعلية.

فالوقت: الثلث الأخير من الليل.

والحد: السماء الدنيا.

فالله لا ينزل إلىٰ السماء الدنيا في كل وقت، وإنما في الثلث الأخير، فتخصيصه في وقت دون وقت، دليل علىٰ أنه من الصفات الفعلية.

سؤال: من المخالفون لهذا الضابط؟

خالف هذا الضابط كل من نفىٰ الصفات الفعلية، وقد تقدم الكلام عن الذين نفوا الصفات الفعلية في شرح قواعد باب الصفات.

فالكلابية ومتقدمو الأشاعرة الذين يثبتون العلو يجعلون النزول صفة ذات، أو يقولون: يخلق أعراضًا يسميها نزولًا.

وقد تقدم الرد عليهم في صفة الاستواء.

❊ ❊ ❊

الضابط الثاني: «إثبات النزول لله لا يلزم منه خلو العرش»

معنىٰ هذا الضابط:

الله ينزل من غير أن يخلو منه العرش، فالله مع نزوله مستوٍ علىٰ عرشه.

واختلف العلماء في هذه المسألة علىٰ ثلاثة أقوال:

القول الأول: ينزل ويخلو منه العرش؛ لأن حقيقة النزول هي هبوط من علو إلىٰ سفل، وهو قول طائفة قليلة من أهل الحديث.

القول الثاني: ينزل من غير أن يخلو منه العرش، وهو قول كثير من أهل الحديث.

القول الثالث: التوقف، وهو قول جماعة من أهل الحديث.

والصواب: أنه ينزل من غير أن يخلو منه العرش؛ لأنه لو لزم أن يخلو منه العرش لكان حال نزوله هناك شيء فوقه، والعلو صفة ذاتية لا تنفك عن الذات.

فجمعًا بين أدلة النزول وأدلة العلو نقول: ينزل من غير أن يخلو منه العرش، وأخبار الله لا تتناقض.

فلو قلنا: «يخلو منه العرش»، لنفينا عن الله صفة العلو.

ثم إن الله خَصَّص نزوله حين ثلث الليل الآخر، وهو يختلف من بلد إلىٰ بلد، فلو كان ينزل مع خلو العرش لكان دائمًا في السماء الدنيا؛ لاختلاف الثلث الأخير من بلد إلىٰ بلد.

فإن قال قائل: كيف يكون نزوله تعالىٰ بدون أن يخلو منه العرش؟

قيل له: لا يجوز السؤال عن الكيفية، وإنما الواجب الإيمان بنصوص الشريعة مما يتعلق بالغيب بلا كيف.

فإن قيل: حقيقة النزول من علو إلىٰ سفل، فيلزم منه أن يفرغ منه مكان ويشغل آخر؟

قيل له: إن هذا لازم في المخلوقين، أما الرب تعالىٰ فأعظم من ذلك.

تأويلات أهل الكلام للنزول والرد عليها:

قال ابن فورك في تأويل نزول الله: «إما أن يراد به إقباله علىٰ أهل الأرض بالرحمة...

ويحتمل أن يكون ذلك فعلًا يظهر بأمره فيضاف إليه كما يقال: (ضرب الأمير اللص)... وإنما أمر بذلك ...؛ فإذا كان محتملًا لذلك لم ينكر أن يكون لله -عزَّ ذِكرُه- ملائكة يأمرهم بالنزول إلىٰ السماء الدنيا...

وزعم أن مما يؤيد ذلك رواية جاءت بالضم: (يُنْزِلُ).

قال القاضي أبو يعلىٰ في الرد علىٰ هذه الرواية: «لا يُحفظ عن أحد من أصحاب الحديث أنه روىٰ ذلك بالضم».

وتأويلهم نزول الله بنزول رحمته أو نزول ملك مردود من وجوه:

الوجه الأول: إن أريد أنه مع نزوله تحلُّ رحمته وينزل الملك، فهذا حق، ولكنهم لا يريدون هذا.

وإن أرادوا أنه لا ينزل إلا الملك أو الرحمة فهذا باطل، ويظهر بطلانه مما يأتي من الوجوه.

الوجه الثاني: أن الله أضاف النزول إلىٰ نفسه، ولا أصدق من الله، فلو أراد بالنزول نزول ملك أو رحمة لقال: إن الذي ينزل الملك أو الرحمة.

الوجه الثالث: قولهم: الذي ينزل هو الرحمة، نقول لهم: أتعنون الصفة القائمة بالله أو الرحمة المخلوقة المنفصلة؟

فإن أرادوا الصفة القائمة بالذات فلا يمكن تصور نزولها إلا بنزول الموصوف، وهذا لا يعنونه.

وإن أرادوا الصفة المخلوقة، فكيف أن يصح أن تقول: «من يدعوني فأستجيب له»، وأن تقول: «ولا أسأل عن عبادي غيري».

فلو جاز هذا لكانت مُدَّعِيَةً للربوبية، فإجابة الداعي من أفراد الربوبية.

وكذلك الملك لا يقوله.

إذن؛ فالذي ينزل هو الله ﷻ .

فإن قيل: جاء في رواية عند النسائي: «أنه يأمر منادٍ ينادي: من يدعوني فأستجيب له» فتحمل تلك الروايات علىٰ هذه.

والجواب من جهتين:

أن هذه من رواية السبيعي، وقد اختلط.

وقال الألباني في «الإرواء»: «رواه النسائي بلفظ منكر ليس فيه ذكر النزول».

لو صح هذا الحديث؛ فإن الأولىٰ في النصوص الجمع، والجمع أولىٰ من الترجيح.

ويمكن الجمع بأن نقول: مرة يأمر مناديًا ينادي، ومرة أخرىٰ يقول ذلك بنفسه.

الوجه الرابع: أن نزول الملك أو الرحمة ليس مختصًّا بحد، وقد جعل النبي ﷺ حد النزول إلىٰ السماء الدنيا، فما الفائدة إذن أن يكون حد نزول الملك أو الرحمة هو السماء الدنيا؟!

فإن قيل: الرحمة يُنزلها الله في قلوب قُوَّام الليل فيحصل لهم من اللذة والمناجاة ما يحصل.

قيل له: إنه لو كانت الرحمة يُراد بها ما يحصل في قلوب قوام الليل؛ فإن منتهاها يكون الأرض لا السماء الدنيا.

وما يوجد في قلوب قوام الليل إنما هو من أثر نزول الله تعالىٰ.

فإن قالوا: عندنا أقوال عن أئمة السلف: «أن الذي ينزل الرحمة أو الملك».

فقد جاء عن الأوزاعي أنه لما سئل عن النزول قال: «يفعل ما يشاء».

قال ابن فورك: «وهذا إشارة منه إلىٰ أن ذلك فعل يظهر منه -عزَّ ذِكرُه-».

والرد عليهم: أن هذا تأويل في غاية البعد، فإن النزول فرد من أفراد فعله.

ومراد الأوزاعي أن الله يفعل ما يشاء، ومما يفعله نزوله، والفعل لا يقوم بغير المضاف إليه.

قالوا: عندنا أثر آخر: عن حبيب كاتب مالك قال: قال مالك في هذا الخبر: «ينزل أمره في كل سَحَر، فأما هو فهو قائم لا يزول».

والرد عليهم: أن هذا الأثر له إسنادان:

الأول: ذكره ابن فورك من طريق حبيب، وحبيب قد كذبه أحمد وأبو داود وابن عدي وتركه النسائي وأبو حاتم.

الثاني: من طريق فيه محمد بن علي الجبلي، قال الخطيب: قيل لي: إنه كان رافضيًّا شديد الترفض، وقال ابن القيم: مجهول.

فلهذا لا تصح نسبته إلىٰ الإمام مالك، والإمام مالك يثبت الصفات لله سبحانه.

فإن قالوا: عندنا أثر آخر: جاءت رواية عن أحمد في قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر:٢٢]. قال: «إنما تأتي قدرته».

والرد عليهم من وجوه:

أن هذا غلط لا يصح عن أحمد، فإنها من رواية حنبل وقد تفرد بها، وحنبل إذا تفرد بما يخالف المشهور عنه؛ فإن الخلال وصاحبه عبد العزيز لا يثبتونها عن أحمد، وإن كان هناك من يثبتها.

أن هذه شاذة؛ لأنها مخالفة لما عليها مذهب أحمد، فإنه يثبت الصفات لله سبحانه.

أنه لو صحت هذه الرواية فإن أحمد قد رجع عنها كما هو صريح في الروايات الأخرىٰ، فقد جاءت عن حنبل نفسه أنه قال: «قيل لأبي عبد الله: ينزل الله إلىٰ سماء الدنيا؟ قال: نعم. قلت: نزوله بعلمه أمَّاذا؟ فقال: اسكت عن هذا، وغضب غضبًا شديدًا، وقال: ما لك ولهذا؟».

❊ ❊ ❊

صفة القرب

ضابط: «قرب الرب ﷻ من عباده متعلق بمشيئته -جل وعلا-»

معنىٰ هذا الضابط:

القرب لغة: خلاف البُعد، وهو في معنىٰ الدنو.

فإن قيل: ما الدليل علىٰ إثبات القرب صفة لله؟

قيل له: قد دلت علىٰ ذلك النصوص الشرعية، منها ما يأتي:

قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة:١٨٦].

والمراد بالقرب في هذه الآية: قربه بنفسه، فيقرب سبحانه بذاته، ويتبين ذلك من وجوه:

الأول: أنه أضاف القرب إلىٰ نفسه، والإضافة إليه يدل علىٰ أنه هو الذي يقرب بنفسه.

الثاني: أن السؤال كان عن ذات الله، فأجاب أن هذه الذات المسئول عنها هي التي تقرب، فالقريب هو المسئول عنه.

الثالث: قوله: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ﴾ وهو الله ﷻ، فأضاف الإجابة إلىٰ نفسه، كما أضاف القرب إلىٰ نفسه، فالضمائر كلها تعود إليه تعالىٰ.

وقال الله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى ۖ وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾ [سبأ:٥٠].

فأثبت اسم القريب لله تعالىٰ.

عن أبي موسىٰ ﷺ قال: كنا مع النبي ﷺ في سفر، فجعل الناس يجهرون بالتكبير، فقال النبي ﷺ: «**أيها الناس، اربعوا علىٰ أنفسكم، إنكم ليس تدعون أَصَمَّ ولا غائبًا، إنكم تدعون سميعًا قريبًا، وهو معكم**» [أخرجه مسلم في صحيحه].

وفي رواية عند مسلم: «**والذي تدعونه أقرب إلىٰ أحدكم من عنق راحلة أحدكم**».

والنصوص في إثبات القرب كثيرة، ومنها النصوص التي أثبتت المجيء والإتيان والنزول، فإن من لازمها القرب، وكذلك النصوص التي صرحت بالدنو، وهو في معنىٰ القرب.

فإن قيل: ما هي أقسام القرب؟

قيل له: ينقسم القرب بحسب من قام به إلىٰ قسمين:

الأول: قرب الرب، وهو علىٰ ثلاثة أنواع:

قرب الرب بنفسه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾، وهذا ينفيه كل من ينفي الصفات الفعلية؛ لأن القرب صفة فعلية.

ولا يلزم من إثبات هذا القرب أن يخلو منه العرش، فهو يقرب من عباده من غير أن يخلو منه العرش.

قربه الذي هو من لوازم ذاته وهو: قرب العلم والقدرة.

وهذا القرب يثبته عامة الطوائف إلا من أنكر العلم كالقدرية الأوَل، أو من أنكر كمال القدرة كالمعتزلة الذين ينكرون القدرة علىٰ فعل الحيوان؛ لأنه هو الذي يخلق فعله.

تقريب ذات العبد إلىٰ ذات الله تعالىٰ.

قد ثبت في «الصحيحين» من حديث ابن عمر ﷺ قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «**يدنو أحدكم من ربه حتىٰ يضع عليه كنفه، فيقول: أعملت كذا وكذا؟ فيقول: نعم، ثم يقول: إني سترت عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم**».

وفي لفظ: «**يؤتىٰ المؤمن يوم القيامة فيدنيه الله منه، فيضع عليه كنفه**».

وهذا النوع يثبته الكلابية وأبو الحسن الأشعري.

الثاني: القرب المضاف إلىٰ عبده.

ففي «صحيح مسلم» عن أبي هريرة ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: «**أقرب ما يكون العبد من ربه، وهو ساجد، فأكثروا الدعاء**».

وقرب العبد من الله يستلزم قرب الله منه ضرورة من غير أن يكون منه فعل.

ومما ينبغي التنبيه عليه: أنه إذا كان الله عالٍ ويقرب منه خلقه، فكل ما كان

من المخلوقات في علو فهو أقرب إليه سبحانه.

قال ابن المبارك: «رأس المنارة أقرب إلىٰ الله من أسفلها».

وقال الدارمي: «كل من آمن بالله يقينًا علم أن رأس الجبل أقرب إلىٰ الله من أسفل الجبل».

وهذا القرب -قرب العبد من الله- يُقِرُّ به جميع من يقول: إنه فوق العرش، سواء قالوا مع ذلك: إنه تقوم به الأفعال الاختيارية أو لم يقولوا.

وأما من ينكر العلو:

فمنهم من يفسر قرب العباد بكونهم يقاربونه ويشابهونه من بعض الوجوه، فيكونون قريبين منه، وهذا تفسير المتفلسفة، وأبي حامد الغزالي؛ فإنهم يقولون: الفلسفة هي التشبه بالإله علىٰ قدر الطاقة.

ومنهم من يفسر قربهم: بطاعتهم، ويفسر قربه: بإثابته، وهذا تفسير جمهور الجهمية؛ فإنهم ليس عندهم قرب ولا تقريب أصلًا.

وهذا تفسير مخالف للغة والشرع والإجماع.

وهاهنا سؤال: هل القرب ينقسم إلىٰ عام وخاص كالمعية؟

والجواب: لم يقل أحد من المسلمين: إن ذات الله قريبة من كل شيء -القرب الذي هو فعل قائم به-، إلا الحلولية.

وهذا محل اتفاق لابد من استصحابه عند الكلام عن هذه المسألة.

وأهل السنة اختلفوا في انقسام القرب إلىٰ عام وخاص علىٰ قولين؛ بناء علىٰ اختلافهم في توجيه الآية: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾، وهل هي من آيات الصفات أو لا:

قربه لا يكون إلا خاصًّا، وهو اختيار ابن تيمية، وابن القيم، وابن كثير، فلا يكون قربه إلا من الداعي أو العابد.

واحتجوا بالنصوص: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦]. فخصه بالداعي.

والحديث المتقدم: «**والذي تدعونه أقرب إلىٰ أحدكم من عنق راحلته**». فخصه بالداعي والعابد.

فإن قيل لهم: «ألم يقل الله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق:١٦].

وقال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ [الواقعة:٨٥]. وهنا قرب عام؟

قالوا: المراد بذلك قرب الملائكة، وأن هذه الآية ليست من آيات الصفات، كما ذكره ابن تيمية لما قال: «وهذا هو المعروف عن المفسرين المتقدمين من السلف، قالوا: ملك الموت أدنىٰ إليه من أهله، ولكن لا تبصرون الملائكة».

والدليل: أن الله قيده بزمن وهو ساعة الاحتضار، وزمن تلقي المُتَلَقِّيَيْنِ، وفي الآية الأخرىٰ بـ: قعيد عن اليمين، وقعيد عن الشمال، وهما الملكان الحافظان اللذان يكتبان كما قال: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق:١٨].

فلو كان المراد قرب ذات الرب لم يختص ذلك بهذه الحال، ولم يكن لذكر القَعِيدَين والرقيب والعتيد معنىٰ مناسب.

وكذلك قوله في الآية الأخرىٰ: ﴿فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ ﴿٨٣﴾ وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ ﴿٨٤﴾ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾، فلو أراد قرب ذاته لم يخص ذلك بهذه الحال، ولا قال: ﴿وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾؛ فإن هذا إنما يقال إذا كان هناك من يجوز أن يبصر في بعض الأحوال ولكن نحن لا نبصره، والرب تعالىٰ لا يراه في هذه الحال، لا الملائكة ولا البشر.

أن القرب ينقسم إلىٰ عام وخاص، ولا يقصدون بالعام قرب الذات، وإنما يريدون به: العلم والقدرة، وهو قول جماعة من أهل الحديث منهم: أحمد، والدارمي، والطلمنكي، والسمعاني وغيرهم.

لماذا قالوا المقصود العلم والقدرة؟

الجواب: لأنهم فهموا من قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ﴾ أنه قرب عام، ومتقرر عندهم أن الله لا يقرب من كل مخلوقاته بذاته، فحملوه علىٰ العلم والقدرة.

قال أبو عمرو الطلمنكي: «ومن سأل عن قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق:١٦]. فاعلم أن ذلك كله علىٰ معنىٰ العلم به والقدرة عليه.

والدليل من ذلك صدر الآية، فقال الله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾؛ لأن الله لما كان عالمًا بوسوسته، كان أقرب إليه من حبل الوريد، وحبل الوريد لا يعلم ما توسوس به النفس».

قالوا: الله قد أضاف القرب إليه كما أضاف الخلق والعلم.

ففسروا القرب بالعلم والقدرة بدلالة السياق، وبجمع النصوص بعضها إلىٰ بعض.

أما الذين جعلوا القرب خاصًّا فقط فلا يحتاجون إلىٰ تفسير الآية بالعلم والقدرة.

وأجاب أصحاب القول الأول بأجوبة:

الأول: لا يحتاج إلىٰ هذا التفسير؛ لأن القرب لا يكون إلا خاصًّا.

الثاني: قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ لا يجوز أن يراد به مجرد العلم؛ فإن من كان بالشيء أعلم من غيره لا يقال: إنه أقرب إليه من غيره لمجرد علمه به، ولا لمجرد قدرته عليه.

الثالث: الله ﷻ عالم بما يسر من القول وما يجهر به، فلا معنىٰ لتخصيصه بحبل الوريد، بمعنىٰ: أنه أقرب إلىٰ العبد منه؛ فإن حبل الوريد قريب إلىٰ القلب ليس قريبًا إلىٰ قوله الظاهر، وهو يعلم ظاهر الإنسان وباطنه.

الرابع: في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ﴾ [ق:١٦].

فأخبر أنه أعلم بما توسوس به نفسه، ثم قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ فأثبت العلم والقدرة في أول الآية، وجعلهما شيئًا واحدًا ثم قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ﴾ والأصل أن الواو للمغايرة، فلا يحمل القرب علىٰ العلم والقدرة؛ لأنه سيكون تكرارًا في الآية.

الخامس: قيد القرب بوقت مخصوص، والعلم والقدرة عَامَّتَا التعلق.

السادس: أن الملائكة تعلم ما توسوس به نفس الإنسان، فيكون المعنىٰ: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ المراد: الملائكة.

سؤال مهم: الذين فسروا القرب بالعلم والقدرة، أو بالملائكة هل هذا من باب صرف النص عن ظاهره الذي يسميه أهل الكلام تأويلًا؟

والجواب: أن هذا ليس تأويلًا لأمور:

أنهم فسروا بما دل عليه سياق الآية، فيكون هو الظاهر، ولا يسمىٰ تأويلًا علىٰ اصطلاح المتكلمين.

إن فرض أنه ليس بظاهر الخطاب من جهة السياق، فهو ظاهر الخطاب من جهة ضم النصوص بعضها إلىٰ بعض، وقد جاءت النصوص الأخرىٰ بأن الله علىٰ عرشه، وأنه لا يقرب من كل خلقه، فدل علىٰ أن مراده بالقرب هنا قرب العلم مع ما قرنه الله بهذه الآية من العلم، أو قرب الملائكة.

ومما ينبغي أن يعلم: أن القرب الوارد في النصوص الشرعية: تارة يضاف

إلىٰ صيغة المفرد، كما في قوله: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة:١٨٦].

وتارة يُضَاف إلىٰ صيغة الجمع، كما في قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ [الواقعة:٨٥].

فما جاء بصيغة المفرد فلا يراد به إلا قربه بنفسه، وأما ما أضيف إلىٰ صيغة الجمع فقد يرجع إلىٰ الذات، وقد يرجع إلىٰ كونه أمر به.

ونظير ذلك في الصفات الأخرىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ﴾ [الأعراف:١١]. فرجع الضمير إلىٰ الذات.

وقد يرجع إلىٰ كونه أمر به، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة:١٨]. لأنه هو الذي أمر جبريل بالقراءة، فلذلك أضيفت إلىٰ الله تعالىٰ.

والأصل فيما أضيف إلىٰ صيغة الجمع: أنه يرجع إلىٰ الذات إلا إذا دل علىٰ خلافه دليل سمعي لا عقلي، وهذا ليس تأويلًا، بل هو الظاهر؛ لأن الظاهر يعرف من جهة ضم النصوص بعضها إلىٰ بعض، فيظهر بذلك مراد المتكلم، كما تقدم في شرح قواعد الصفات.

وقد تقدم الخلاف في قوله تعالىٰ: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾.

سؤال: من المخالفون لهذا الضابط؟

خالف هذا الضابط: الحلولية، فقالوا: يقرب الله من المخلوقات كلها، وقربه يقتضي الاختلاط.

والجواب من عدة وجوه:

الأول: أن الله أضاف القرب إلىٰ نفسه كما أضاف العلو، وأخبار الله لا تتناقض.

الثاني: أن القرب لا يكون إلا خاصًّا.

الثالث: أنه لا يلزم من القرب الاختلاط؛ لأن الله محيط بكل شيء، فلا يلزم من قربه أن يختلط بخلقه.

الرابع: لو كان قربه يقتضي الاختلاط لَحَلَّ في الأماكن القذرة، وهذا كفر.

وما تقدم من الرد علىٰ الحلولية في صفة العلو هو رد عليهم في هذا المقام.

تنبيه مهم:

تفسير القرب بالإجابة والإثابة تأويل، وليس قولًا لأهل السنة، وإنما الإجابة والإثابة هما مقتضىٰ قربه، وليست هما قربه.

❊ ❊ ❊

صفة الكلام

صفة الكلام

قد وقع خلاف شديد بين أهل السنة والجماعة وبين مخالفيهم في هذه الصفة، ولهذا كثر حولها الكلام، وتشعبت فيها المسائل.

ولهذه الصفة ضوابط:

الضابط الأول: «الكلام إذا أضيف إلى موصوف اتصف به دون غيره»

معنىٰ هذا الضابط:

الكلام لغة: هو ما يدل علىٰ نطق مفهم، فالكلام لا يكون كلامًا إلا إذا كان نطقًا، والنطق يتعلق باللفظ.

ولا يكون كلامًا إلا إذا كان مفهمًا، والمفهم يتعلق بالمعنىٰ.

فإن سأل سائل: هل الكلام يقوم بنفسه؟

والجواب: لابد أن يقوم الكلام بمحل، فإذا أسند الكلام إلىٰ محل كان هو المتصف به.

وكلام الله لما أضيف إلىٰ الله كان هو الموصوف به سبحانه دون غيره.

فإن قيل: ما الدليل علىٰ أن الله متصف بصفة الكلام؟

قيل له: صفة الكلام قد دل عليها الشرع والعقل:

أما الشرع فقوله تعالىٰ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء:١٦٤].

وقوله تعالىٰ: ﴿تِلۡكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلۡنَا بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۘ مِّنۡهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُۖ﴾ [البقرة:٢٥٣].

فقد أضاف الله الكلام إلىٰ نفسه، والكلام لا يقوم بذاته، فإضافته إلىٰ الموصوف يدل علىٰ أن الموصوف الذي أضيف إليه الكلام هو المتصف به دون غيره.

والناظر في النصوص الشرعية يجد أن إضافة الكلام إلىٰ الله قد تنوعت علىٰ النحو الآتي:

- مرة بصيغة الماضي، كقوله تعالىٰ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾.

- مرة بصيغة المستقبل، كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٞ﴾ [الشورىٰ:٥١].

- مرة بلفظ القول، وهو: إما بصيغة الماضي: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ﴾ [البقرة:٣٠].

وإما بصيغة المستقبل: ﴿قَالُواْ ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٞ لَّا فَارِضٞ وَلَا بِكۡرٌ عَوَانُۢ بَيۡنَ ذَٰلِكَۖ فَٱفۡعَلُواْ مَا تُؤۡمَرُونَ﴾ [البقرة:٦٨].

وإما بذكر المصدر، كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَنۡ أَصۡدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلٗا﴾ [النساء: ١٢٢].

وقوله تعالىٰ: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلۡقَوۡلُ لَدَيَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [ق:٢٩].

- مرة بصيغة الأمر الذي يُراد به الفعل، كقوله تعالىٰ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ

﴿تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف:٥٤].

- مرة يجيء التعبير عن الكلام بالوحي، كما في قول الله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورىٰ:٥١].

وهذا التنوع يدل علىٰ إثبات صفة الكلام لله ﷻ حقيقة، كما يدل علىٰ قطعيتها، وأنها لا تقبل تأويلًا ولا مجازًا.

وأما العقل:

فقد دل العقل علىٰ إثبات صفة الكلام من وجوه:

* أن الكلام صفة كمال، وما دام أنه صفة كمال فالله متصف به؛ لأن الله يتصف بالكمال المطلق.

* أن الحي إذا لم يتصف بالكلام فإنه يكون متصفًا بضده وهو الخرس، فهما صفتان متقابلتان لا يخلو من أحدهما الحي، وضد الكلام من الخرس ونحوه نقص، فتعين أن يكون الله متصفًا بالكلام.

* أن الناقص العاجز الذي لا يستحق أن يكون إلهًا هو المتصف بعدم الكلام، ولهذا عاب الأصنام بأنها لا تتكلم؛ فدل ذلك علىٰ أن الله الكامل متصف بصفة الكلام.

* أن المتكلم أكمل من الذي لا يتكلم، فتعين أن يكون الله متكلمًا.

ومن اللوازم الباطلة التي تلزم من أنكر صفة الكلام:

إنكار الربوبية والألوهية؛ ذلك أن الربوبية والألوهية متوقفة علىٰ صفة الكلام.

فالربوبية تقوم علىٰ صفة الخلق، والخلق يقوم علىٰ صفة الكلام، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس:٨٢].

فنفي كلام الله هو نفي لربوبيته.

والألوهية أيضًا مبنية علىٰ صفة الكلام؛ لأن الألوهية متوقفة علىٰ الوحي، والوحي إنما يكون بالكلام، فإنكار الكلام إنكار للألوهية.

❊ ❊ ❊

الضابط الثاني:
«مسمى الكلام هو اللفظ والمعنى جميعًا»

معنىٰ هذا الضابط:

الكلام لا يكون كلامًا إلا إذا تناول اللفظ والمعنىٰ جميعًا، كما أن الإنسان لا يكون إنسانًا إلا إذا كان بجسد وروح، فالكلام ليس اللفظ وحده، ولا المعنىٰ وحده، بل لا بد منهما جميعًا.

فلما أقول: فلان تكلم؛ أي: بلفظ ومعنىٰ.

وكذلك القول، والحديث، والأمر، والنهي، ونحو ذلك.

ومدار هذا الضابط علىٰ الكلام المطلق لا المقيد، والحديث المطلق، والقول المطلق، فتنبه لهذا فإنه مهم.

وقد دل علىٰ أن مسمىٰ الكلام هو اللفظ والمعنىٰ: اللغة والشرع.

أما اللغة: فقد تقدم الكلام عن ذلك.

وأما الشرع:

فقال الله تعالىٰ: ﴿مَّا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِأَبَآئِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ

﴿أَفْوَٰهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ [الكهف:٥].

فسمىٰ الله ما يخرج من الفم كلمة، والذي يخرج من الفم هو: اللفظ، ثم وصف الكلمة بأنها كذب، والمعنىٰ هو: الذي يوصف بالصدق والكذب، فدل ذلك علىٰ أن الكلام يُطلق علىٰ اللفظ والمعنىٰ معًا.

وعن أبي هريرة ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: «**إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ، ما لم يتكلموا، أو يعملوا به**». [رواه البخاري ومسلم].

فقد غاير النبي ﷺ بين حديث النفس وبين الكلام، فدل ذلك علىٰ أن ما في النفس لا يسمىٰ كلامًا.

سؤال: من المخالف في هذا الضابط؟

والجواب: **خالف في هذا أهل الكلام**: فإن المعتزلة عندهم أن مسمىٰ الكلام عند الإطلاق هو اللفظ وحده، فاللفظ هو الكلام.

وأما المعنىٰ فهو المدلول، ولذلك قالوا: إن كلام الله مخلوق.

والرد علىٰ من زعم أن كلام الله مخلوق من وجوه:

الوجه الأول: كونه مخلوقًا لا يخلو:

- إما أن يكون خلقه قائمًا بنفسه سبحانه.
- وإما أن يكون خلقه في غيره.
- وإما أن يكون خلق الكلام قائمًا بنفسه.

فإذا خلقه قائمًا بنفسه سبحانه صارت نفسه محلًّا للمخلوقات، وهذا ينزه الله عنه.

وإذا خلقه في غيره لم يصح أن يضاف إلىٰ الله، وصار المتصف بالكلام ذلك المتكلم، وإلا كان كل كلام في الوجود هو كلام الله، فالشعر، والكلام القذر الفاحش، ونحو ذلك هو كلام الله، وهذا محال، وقائله كافر.

وإذا خلق الكلام قائمًا بنفسه فإن هذا باطل؛ لأن الكلام لا يقوم بنفسه وإنما يقوم بغيره، فلا يقوم إلا بموصوف.

فبطل بذلك أن يكون كلام الله مخلوقًا.

الوجه الثاني: يلزم من كون كلام الله مخلوقًا نفي صفة الكلام عنه، فيكون قد اتصف بما عاب به عبدة العجل في قوله: ﴿ وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ۚ أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ ﴾ [الأعراف:١٤٨].

فيكون الله تعالىٰ ناقصًا لا يستحق أن يُعبَد.

الوجه الثالث: أن النبي ﷺ كان يستعيذ بكلمات الله، وبالإجماع أن الاستعاذة لا تكون بمخلوق، فتكون كلمات الله ليست مخلوقة، وهذا مناقض لمذهب المعتزلة.

الوجه الرابع: قولهم معارض لقول الملائكة: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟

مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا الْحَقَّ ۖ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴾ [سبأ:٢٣].

فالملائكة قالوا: ﴿مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ﴾ ولم يقولوا: ماذا خلق ربكم؟

الوجه الخامس: أن الله قد غاير بين الكلام والخلق في قوله تعالىٰ: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف:٥٤]. فدل ذلك علىٰ أن الأمر ومنه القرآن ليس بمخلوق.

وأما الكلابية والأشاعرة؛ فإنهم يرون أن مسمىٰ الكلام هو المعنىٰ فقط، ولا يسمىٰ اللفظ عندهم كلامًا، فإطلاق اللفظ علىٰ الكلام هو علىٰ سبيل المجاز.

وأما حقيقة الكلام فهو المعنىٰ فقط.

ورتبوا علىٰ هذا أن لفظ القرآن، هو عبارة عن كلام الله، فهو مخلوق.

وقولهم باطل مخالف لما دلت عليه اللغة، والنصوص الشرعية، كما سيأتي.

❊ ❊ ❊

الضابط الثالث: «الكلام إنما يضاف إلى من قاله مبتدئًا لا إلى من قاله مبلغًا مؤديًا»

معنىٰ هذا الضابط:

لما تكلمنا عن مسمىٰ الكلام وأنه هو اللفظ والمعنىٰ جميعًا، ناسب في هذا الضابط أن نذكر إلىٰ من يُنسب الكلام.

فالكلام إنما ينسب إلىٰ من أنشأه لا إلىٰ من بلغه، فإذا قلتُ: «**إنما الأعمال بالنيات...**»؛ فإن هذا الكلام ينسب إلىٰ النبي ﷺ؛ لأنه هو الذي أنشأه.

سؤال: هل ينسب الكلام إلىٰ غير من أنشأه؟

الجواب: من حيث الإنشاء لا ينسب إلا إلىٰ قائله؛ لأن المتكلم ابتداء بالكلام واحد، ولا يمكن أن يكون كلامًا واحدًا لمتكلمين في حال واحدة.

وقد ينسب إلىٰ غيره من جهة التبليغ.

ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَا تُبۡصِرُونَ ٣٨ وَمَا لَا تُبۡصِرُونَ ٣٩ إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ٤٠ وَمَا هُوَ بِقَوۡلِ شَاعِرٖۚ قَلِيلٗا مَّا تُؤۡمِنُونَ﴾ [الحاقة:٣٨-٤١].

وقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ١٩ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي ٱلۡعَرۡشِ مَكِينٖ﴾ [التكوير:١٩-٢٠].

فالقرآن أضيف إلىٰ النبي ﷺ تارة، وإلىٰ جبريل تارة أخرىٰ، وليس هذا تناقضًا؛ لأنه إضافة تبليغ، فالنبي ﷺ مبلغ كما أن جبريل مبلغ، فأضيف إليهما إضافة تبليغ وليس إضافة إنشاء.

سؤال: من خالف هذا الضابط؟

الجواب: خالف هذا الضابط أهل الكلام.

فالمعتزلة ينسبون الكلام إلىٰ غير من أنشأه علىٰ جهة الإنشاء، فيقولون: إن الشجرة هي التي كلمت موسىٰ، وليس الله.

وأما الكلابية والأشاعرة؛ فإنهم ينسبون القرآن من جهة لفظه إما إلىٰ النبي ﷺ، أو إلىٰ جبريل، أو غير ذلك.

وهذا كله مخالف لما تضمنه هذا الضابط الموافق للغة، والشرع، والعقل.

❊ ❊ ❊

الضابط الرابع:
«لم يزل الله متكلمًا إذا شاء وبما شاء»

معنىٰ هذا الضابط:

صفة الكلام أزلية من جهة نوعها، متجددة من جهة آحادها، فالله لم يزل متصفًا بصفة الكلام، وأفراد الكلام متعلقة بالمشيئة، فمتىٰ شاء أن يتكلم تكلم، بأي لغة شاء، وعلىٰ أي كيفية يريدها -جل وعلا-.

سؤال: لماذا صفة الكلام من جهة نوعها صفة أزلية؟

والجواب: لأن الكلام صفة كمال، فلو لم يكن متصفًا بصفة الكلام أزلًا وهو كمال، لكان متصفًا بضده وهو النقص.

فيلزم علىٰ نفي الكلام أزلًا أن يكون في وقت من الأوقات لم يتكلم حتىٰ خلق لنفسه كلامًا، وهذا فيه جمع بين كفر وتشبيه.

أما الكفر؛ ففي وصف الله بالنقص، وتعطيله عن كماله.

وأما التشبيه؛ فإن المخلوق هو الذي كان معطلًا عن الكلام حتىٰ خلق الله فيه الكلام.

والذي يدل علىٰ أن صفة الكلام أزلية: قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ [الأعراف:١٤٨].

فالله عاب اتخاذ العجل إلهًا؛ لكونه متصفًا بصفة نقصٍ وهي عدم الكلام، فدلَّ علىٰ أن اللهَ مُتصفٌ بصفة الكلام في الأزل؛ لأن فقدها نقص وعيب.

سؤال آخر: لماذا صفة الكلام من جهة آحادها متجددة؟

والجواب: لأن من يتكلم متىٰ شاء وبما شاء هو أكمل ممن يكون الكلام لازمًا للذات.

والذي يدل علىٰ أنها متعلقة بالمشيئة: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف:١٤٣].

فالله جعَل تكليمَ موسىٰ عليه السلام بعد مجيئه إلىٰ الميقات، فدل علىٰ أنه متكلم بالمشيئة؛ لأنه خَصَّص الكلام بوقت مخصوص.

وهاهنا سؤال: هل يتصف الله بالسكوت؟

والجواب: لفظ السكوت يراد به أحد أمرين:

الأول: السكوت عن الحكم.

الثاني: السكوت عن الكلام.

فأما الأول فهو ثابت بدلالة النصوص الشرعية.

وأما الثاني ففيه قولان.

والأقرب: أن نتوقف في إثباته أو نفيه؛ لعدم ورود النص الشرعي، والواجب هو السكوت عما سكت الله عنه ورسوله ﷺ.

مع التنبيه هنا: أنه لما كان الكلام أزليًّا عند الكلابية والأشاعرة نزهوا الله عن السكوت بنوعيه.

ويتأولون السكوت عن الحكم بعدم خلق الإدراك.

وهذا مخالف لظاهر النص، ومقتضىٰ لغة العرب.

سؤال: من خالف هذا الضابط؟

والجواب: خالف هذا الضابط: الجهمية والمعتزلة، فإنهم يقولون: إن الله لا يتصف بالكلام أزلًا، ويجعلون الكلام صفة فعل، وهو مخلوق؛ لأن الفعل بمعنىٰ المفعول.

وأما الكلابية والأشاعرة فإنهم يقولون: لا تعلق للكلام بالمشيئة، فيجعلون الكلام أزليًّا -صفة ذات-، وكلام الله عندهم قائم بالنفس.

وأما الكرامية فإنهم يقولون: كلام الله حدث بعد أن لم يكن، فينفون أن يكون أزليًّا باعتبار نوعه، ويثبتون تعلقه بالمشيئة.

ويقولون: لم يزل الله متكلمًا، بمعنىٰ: لم يزل قادرًا علىٰ الكلام.

ويلزم علىٰ قولهم: أن يكون الله قد اتصف بالكمال بعد أن كان متصفًا بالنقص، وهذا باطل.

الضابط الخامس:
«كلام الله بحرف وصوت»

معنىٰ هذا الضابط:

من لازم إثبات صفة الكلام إثبات الحرف والصوت، فنفي الحرف والصوت نفي للكلام، فإذا أثبتنا أن الله متكلم فلابد أن نثبت الحرف والصوت، فهو لازم للصفة من حيث هي.

فإن قيل: ما الدليل علىٰ إثبات الحرف والصوت؟

قيل له: قد جاءت النصوص بإثباتهما، فكلام الله مؤلف من حروف ويكون بصوت.

والدليل علىٰ إثبات الحرف: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء:١٩٢-١٩٥].

فالقرآن نزل بلسان العرب، ولسان العرب مؤلف من حروف.

وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ

ٱللَّهِ ثُمَّ أَبۡلِغۡهُ مَأۡمَنَهُۥۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَعۡلَمُونَ ﴾ [التوبة:٦]. وهو إنما يسمع منه حروفًا.

وأما الصوت فقد دل عليه: قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنَا ٱخۡتَرۡتُكَ فَٱسۡتَمِعۡ لِمَا يُوحَىٰٓ ﴾ [طه:١٣]. والذي يُسمع هو الصوت.

وقوله تعالىٰ: ﴿إِذۡ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى﴾ [النازعات:١٦]. والنداء لا يكون إلا بصوت.

سؤال: إذا كان كلام الله مؤلفًا من حروف، فهل الحروف مخلوقة؟

والجواب: الحروف المضافة لكلام الله ليست مخلوقة؛ لأن الله ليس بمخلوق، وما صدر عنه أيضًا ليس بمخلوق، بخلاف الحرف الذي ينطق به المخلوق فإنه يكون مخلوقًا؛ لأن المخلوق مخلوق، وما صدر عنه فهو مخلوق.

سؤال آخر: كيف يكون الحرف مرة مخلوقًا ومرة ليس بمخلوق؟

والجواب: أنه واحد بالنوع لا واحد بالعين، كما أن الوجود واحد بالنوع لا بالعين، ولهذا ينقسم الوجود إلىٰ مخلوق وغير مخلوق.

فليس عين الحرف الذي تكلم به الله هو عين الحرف الذي تكلم به المخلوق، وإذا حكم علىٰ الأفراد بحكم فلا يلزم أن يكون النوع كذلك.

فالحروف التي تكلم بها المخلوق نظير الحروف التي تكلم بها الله، لكن ليست هي عينها، فكما أن المخلوق عندما يقول: آدم، هو نظير قول الله: آدم، وليس قول المخلوق هو عين قول الله.

فإن قيل: الحروف من حيث هي من غير إضافة هل هي مخلوقة؟

قيل له: الحروف من حيث هي بغير إضافة غير موجودة خارج الذهن، كقولك: العلم من حيث هو، والسمع من حيث هو، ونحو ذلك.

وهاهنا سؤال آخر: هل الحروف التي تكلم الله بها محدثة أو قديمة؟

والجواب: جنس الحروف قديم، وأما آحادها فهي حادثة، لها مُبتدأ ومُنتهىٰ، ومسبوقة بغيرها.

وأما الصوت المسموع من الله فهو صوت حقيقي يليق بالله، لا نكيفه ولا نمثله بصوت المخلوق، بخلاف صوت القارئ حين يتلو القرآن.

ففرق بين صوت القارئ وصوت الخالق، فصوت المخلوق مخلوق، ولكن المسموع منه في القراءة ليس مخلوقًا.

سؤال: هل المسموع مخلوق أو غير مخلوق؟

والجواب: إن أردت المسموع من الله فهو غير مخلوق، وإن أردت المسموع من المبلِّغ عن الله ففيه تفصيل:

إن أردت به صوت العبد فهو: مخلوق.

وإن أردت به الكلام المُؤدَّىٰ بالصوت فليس بمخلوق.

وخالف هذا الضابط: المعتزلة؛ فإنهم يرون أن كلام الله بحرف وصوت؛ إلا أنها مخلوقة.

وأما الكلابية والأشاعرة فزعموا أيضًا أن الحروف والأصوات مخلوقة؛ لأن كلام الله هو المعنىٰ النفسي.

فاتفقت المعتزلة والكلابية والأشاعرة في النتيجة، واختلفوا في المقدمة والسبب.

فسبب كونها مخلوقة عند المعتزلة: أن كلام الله مخلوق.

وسبب كونها مخلوقة عند الكلابية والأشاعرة: أن كلام الله هو المعنىٰ النفسي، والحروف والأصوات هي عبارة أو حكاية، والعبارة والحكاية مخلوقة.

والقول بالعبارة أو الحكاية يلزم منه أن يكون المعبِّر أكمل من المعبر عنه، ويظهر ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن المعبِّر يقدر علىٰ الكلام دون المعبر عنه، ومن يقدر علىٰ الكلام أكمل ممن لا يقدر علىٰ الكلام.

الوجه الثاني: أن المعبَّر عنه عاجز عن الكلام، وعن التعبير عن كلامه.

الوجه الثالث: احتياج المعبر عنه للمعبر حتىٰ يظهر ما في نفسه.

الوجه الرابع: يلزم علىٰ قول الأشاعرة القائلين بأن المعنىٰ واحد لا يتبعض أنه إذا عبر جبريل عن ذلك المعنىٰ فيكون قد علم علم الله كله، وأحاط به.

وفساد اللازم يدل علىٰ فساد الملزوم.

وذهبت السالمية إلىٰ أن الحروف والأصوات قديمة أزلية قائمة بذات الله.

الضابط السادس:
«كلام الله يتفاضل بحسب المتكلم فيه»

يندرج هذا الضابط تحت أصل وقاعدة عامة وهي: «صفات الله تتفاضل».

وهذا التفاضل بين كامل وكامل، لا بين كامل وناقص.

فإن قال قائل: ما الدليل؟

قيل له: قول النبي ﷺ: «**اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك**». [أخرجه مسلم في صحيحه].

وقوله ﷺ: «**لما قضىٰ الله الخلق، كتب في كتابه علىٰ نفسه، فهو موضوع عنده: إن رحمتي تغلب غضبي**». [أخرجه مسلم في صحيحه].

فصفات الله تتفاضل ومنها الكلام.

معنىٰ هذا الضابط:

إثبات التفاضل في كلام الله.

وتفاضل الكلام عمومًا يكون من جهتين:

- من جهة المتكلِّم.

- من جهة المتكلَّم فيه.

سؤال: هل التفاضل في كلام الله من الجهتين أو من جهة واحدة؟

والجواب: أن التفاضل في كلام الله إنما هو من جهة المتكلَّم فيه لا من جهة المُتكَلِّم؛ لأن المتكلم به واحد وهو الله.

فسورة الإخلاص أفضل من سورة المسد.

ووجه التفاضل: أن سورة الإخلاص خصت بالله ﷻ من جهة موضوعها.

أما سورة المسد فموضوعها أبو لهب.

والتفاضل من جهة الموضوع أمر مستقر في فطر العقلاء.

وخالف هذا الضابط: من زعم أن كلام الله لا يتفاضل، وأوَّلوا النصوص علىٰ نوعين من التأويل:

١- إنما التفاضل في متعلقه، مثل كون بعضه أنفع للناس من بعض، وهذا قال به محمد بن جرير الطبري.

٢- المراد بكونه أفضل؛ أي: أنه أفضل في نفسه، لا أنه أفضل من غيره، وهو قول أبي الحسن الأشعري وموافقيه من أتباعه؛ بناء علىٰ أصله أن الكلام واحد بالعين، فمعاني القرآن واحدة لا تتعدد.

وكلا القولين مخالف لما دلت عليه النصوص؛ فإنه جاء في «صحيح البخاري» عن أبي سعيد بن المعلَّىٰ ﷺ قال: «كنتُ أصلِّي في المسجد، فدعاني

رسولُ الله ﷺ فلم أُجبْه، فقلتُ: يا رسول الله، إني كنتُ أصلِّي، فقال: ألم يقل الله: ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ ثُمَّ قال لي: **لأعلمنَّك سورَةً هي أعظمُ السُّوَرِ في القرآنِ قبل أن تخرُجَ من المسجد**. ثُمَّ أخذ بيديَّ، فلما أرَادَ أن يخرُجَ قلتُ له: ألم تَقُل: لأعلمنَّك سورَةً هي أعظَمُ سورةٍ في القرآن؟ قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، **هي السبعُ المثاني، والقرآنُ العظيم الذي أوتيتُهُ**».

وهذا صريح في التفاضل.

وفي الصحيح عن أبيِّ بن كعب ﷺ قال: قال رسول **الله** ﷺ: «**يا أبا المنذر، أتدري أيَّ آيةٍ من كتاب** الله **معك أعظم**؟ قال: قلتُ: **الله** ورسوله أعلم. قال: **يا أبا المنذر: أتدري أيَّ آيةٍ من كتاب** الله **معك أعظم**؟ قال: قلتُ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ قال: فضربَ في صدري، وقال: **والله، لِيَهْنِكَ العلمُ أبا المنذر**».

فالنبي ﷺ أقره علىٰ فهمه، بل وشجعه علىٰ ذلك فضرب علىٰ صدره.

ولا يلزم من إثبات التفاضل أن يكون المفضول ناقصًا، فالتفاضل إنما هو بين كامل وكامل، لا بين كامل وناقص.

والأشاعرة يمنعون التفاضل في كلام الله، ويُجَوِّزونه في القرآن.

يمنعونه في كلام الله؛ لأن التفاضل في زعمهم إنما يكون بين مخلوق ومخلوق، ويُجَوِّزونه في القرآن؛ لأن لفظ القرآن مخلوق.

وقفات مع أهل الكلام في صفة الكلام

الوقفة الأولىٰ: من هو المتكلم عند أهل الكلام؟

المتكلم عند المعتزلة هو: فاعل الكلام، بمعنىٰ: من أحدث وخلق الكلام في غيره.

فالكلام عندهم غير قائم بذات المتكلم.

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «فإن قيل: كيف يكون القديم تعالىٰ متكلمًا بكلام يوجد في غيره؟

قلنا: كما يكون منعمًا بنعمة توجد في غيره».

فالكلام عندهم يستحيل وجوده لا في محل.

والرد عليه: أنه قاس الكلام الذي لا يقوم بنفسه علىٰ النعمة المخلوقة المنفصلة، وهذا يرده الصغير قبل الكبير، والجاهل قبل العالم.

فالكلام لا يقوم بنفسه، فإذا أضيف إلىٰ الله ﷻ علمنا قطعًا أنه صفة لله قائمة به دون غيره، بخلاف النعمة فهي مخلوقة قائمة بنفسها.

فإن قيل لهم: إذا كان كلام الله محدثًا في غيره فأين أحدثه؟

قالوا: أحدثه إما في اللوح المحفوظ، أو في النبي ﷺ، أو في الشجرة لما كلم موسىٰ، أو في جبريل، أو غير ذلك.

نعوذ بالله من الخذلان، فضلال جَرَّ إلىٰ ضلال آخر، وهكذا فكل ضلالة تَجُرُّ إلىٰ ضلالة أعظم، والله المستعان.

وهذا كله من الكذب علىٰ الله وفي الله.

وينقضه كما تقدم: أن الكلام لا يقوم إلا بمتكلم، والمتكلم هو من أضيف إليه الكلام، وهذا مقرر شرعًا، وهو من بدائه العقول.

فقولهم: خلق الكلام في غيره مخالف للشرع واللغة.

أما الشرع؛ فلأن الله أضاف الكلام إلىٰ نفسه، وأخبر أنه هو الذي أمر ونهىٰ، ولو كان مراده بإضافة الكلام إليه أنه خلق كلامًا في غيره، لكان تدليسًا، والله منزه عن ذلك.

وأما اللغة؛ فالمتقرر لغة أن الفعل المشتق من معنىٰ لابد أن يكون ذلك المعنىٰ قائمًا فيمن أضيف إليه دون غيره.

فإذا قيل: تكلم فلان، ومتكلم دل ذلك علىٰ أنه هو المتكلم دون غيره، فاسم الفاعل ونحوه من المشتقات لا يضاف إلا لمن قام به مسمىٰ المصدر.

والمعتزلة ضلوا في ثلاثة أمور:

الأول: أخلوا من أضيفت إليه صفة الكلام من كونه متكلمًا ويتكلم.

الثاني: وصفوا من لم يُضَف إليه الكلام بأنه هو المتكلم.

الثالث: اشتقوا الاسم لمن لم يُضف إليه الكلام، دون من قام به الكلام.

فإن قيل: الجني يتكلم علىٰ لسان المصروع، ويضاف الكلام إليه، فدل علىٰ أن المتكلم من فعل الكلام في غيره.

قيل له: الجني هو الذي يتكلم، ولهذا يتغير الصوت، وإن استعمل أعضاء الإنسي، فالمتكلم الحقيقي هو الجني لا الإنسي.

وهاهنا سؤال للمعتزلة: إذا كان كلام الله مخلوقًا في غيره فكيف نميز بين كلام الله وكلام غيره؟

فأجابوا أنه يعرف من طريقين:

أحدهما: أن يقع علىٰ وجه لا يصح وقوعه من العباد، كأن يوجد في شجرة، أو حصاة.

الثاني: أن يخبرنا نبي صادق بأن الكلام كلام الله.

ويلزم علىٰ قولهم أن الحصىٰ التي تكلمت بين يدي النبي ﷺ كلامها هو كلام الله، وكذا حنين الجذع، وغير ذلك.

فإن سأل سائل: ما حقيقة الكلام عند المعتزلة؟

والجواب: حقيقة الكلام عند المعتزلة أنه الحروف المنظومة، والأصوات المقطعة.

وذهب أبو علي الجبائي إلىٰ أنه الحروف دون الأصوات.

وقد رد هذا القاضي عبد الجبار.

فإذن الكلام المحدث عندهم بحرف وصوت، لكنه مخلوق.

وأما المتكلم عند الأشاعرة فهو من قام به الكلام وهو: المعنىٰ القائم بالنفس.

هذا مذهب جمهور الأشاعرة؛ فإن المعنىٰ قديم، أما اللفظ فهو حادث، وهو ما استقر عليه مذهبهم.

وذهب الشهرستاني والإيجي إلىٰ أن اللفظ والمعنىٰ قديم أزلي، وحملوا كلام الأشعري علىٰ هذا.

وهذا من التناقض المعروف عن الأشاعرة، فلا يكادون يثبتون علىٰ رأي واحد.

وهذا الكلامُ النفسيُّ الذي أثبتوه ومن أجلِه نفوا الحروفَ والأصواتَ في كلام الله لم يُثبتوا ما هو؟ ولا تصوَّروه.

وإثبات الشيء فرعٌ عن تصوره، فمن لم يتصَوَّر ما يُثبتُهُ كيف يجوز أن يُثبتَه؟

ولهذا كان أبو سعيد بن كلاب -رأس هذه الطائفة وإمامها في هذه المسألة- لا يذكر في بيانها شيئًا يُعقل، بل يقول: هو معنىٰ يناقض السكوت والخرس.

والسكوت والخرس إنما يُتصَوَّران إذا تُصوِّرَ الكلام، فالساكت هو: الساكت عن الكلام، والأخرس هو العاجز عنه، أو الذي حَصَلَت له آفةٌ في محلِّ النطقِ تمنَعُهُ عن الكلامِ.

فتبيَّن أنهم لم يَتصوَّروا ما قالوه ولم يُثبتوه.

وقد تقدم نقض أن يكون مسمىٰ الكلام هو المعنىٰ فقط.

ثم إن الكلام النفسي لم يظهر في الأمة إلا علىٰ يد ابن كلاب، فهو أول من أحدث الكلام النفسي.

فهل كانت الأمة قبل ذلك علىٰ باطل؟!

هل كان الصحابة والتابعون قبله علىٰ ضلالة؟!

سبحانك هذا بهتان عظيم.

وإذا كان مراد النبيﷺ بالكلام المطلق هو الكلام النفسي فَلِمَ لم يبينه؟

وهل يصح أن يترك الأمة بعده علىٰ ضلالة حتىٰ يتنبه لذلك ابن كلاب؟

فهذه أسئلة تنقض مذهب الكلابية والأشاعرة في معنىٰ الكلام.

ومن تناقضات الأشاعرة أنهم لما ردوا علىٰ المعتزلة قولهم: إن المتكلم من أحدث الكلام في غيره: ألزمهم المعتزلة بقول الأشاعرة في القرآن، فإن لفظ القرآن عند الأشاعرة مخلوق، فيكون الله قد خلقه في غيره ووصف نفسه به.

فعلىٰ أصول الأشاعرة في صفة الكلام أن يكون كلامًا لذلك الغير ولا ينسب إلىٰ الله؛ لأنهم يقررون أن الكلام إذا خلق في محل؛ فإنه يكون كلامًا لذلك الغير.

لكنهم تناقضوا، وخالفوا أصولهم.

الوقفة الثانية: ما هي الشبهة التي أدت بالمعتزلة إلىٰ نفي صفة الكلام ؟

والجواب عن هذا السؤال المهم: أن الشبهة هي أنهم قالوا: لو قلنا إن الكلام أزلي، للزم منه تعدد القدماء؛ لأن أخص وصف لله ﷻ القِدَم.

قال القاضي عبد الجبار في المحيط بالتكليف: «فأما من أثبت كلامًا قديمًا، فإنما نكلمه بما كلمناهم به في باب الصفات، من وجوب كون ذلك الكلام مثلًا لله تعالىٰ من حيث اشتركا في القِدَم».

وترتب علىٰ هذه الشبهة: تكفير من قال بقدم الكلام، فقالوا: من قال بقدم الكلام فقد خرج عن دين المسلمين؛ لأنه أثبت إلهين.

وقد تقدم في شرح قواعد الصفات رد هذه الشبهة العليلة بل الميتة، وهي مخالفة للشرع والفطرة والعقل، فتعدد الصفات لا يلزم منه تعدد الذوات.

الوقفة الثالثة: استدلالات المعتزلة والجواب عنها.

استدلوا بأدلة؛ منها:

- قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر:٦٢]. قالوا: والقرآن شيء، فهو داخل في عموم قوله: ﴿كُلِّ شَيۡءٖ﴾ فيكون مخلوقًا.

والجواب: أن هذا باطل من وجوه:

الأول: هناك قاعدة أصولية وهي «أن عموم (كل) في كل موضع بحسبه».

فمعنىٰ قوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾؛ أي: كل شيء مخلوق، والقرآن ليس بمخلوق فلا يدخل في عموم (كل) ابتداء.

ونظيره: قوله الله: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل:٢٣]. في قصة ملكة سبأ، مع أنها لم تؤتَ ملك سليمان، والمقصود: أوتيت من كل ما يمكن أن يؤتاه الملوك.

الثاني: قد رد عليهم الإمام أحمد، والإمام عبد العزيز الكناني بوجه بديع وهو: أن الله أثبت لنفسه نفسًا، كما قال تعالىٰ: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة:١١٦]. فهل تدخل نفسه في عموم قوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران:١٨٥]؟!

وهذا يُدلِّل علىٰ الوجه الأول أن عموم كل في كل موضع بحسبه، فالمقصود بالآية كل نفس كتب الله عليها الموت، ولهذا لم يدخل في الآية الحور العين ولا غيرهن ممن لم يكتب عليه الموت.

الثالث: العجيب أنهم يخرجون أفعال العباد من عموم قوله: ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ ثم يدخلون في هذا العموم صفات الله ﷻ.

وهذا من تناقضهم؛ لإعراضهم عن النصوص الشرعية.

فإن قالوا: عندنا دليل آخر، وهو قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ وجعل بمعنىٰ خلق.

والرد عليهم: أن (جَعَل) في لغة العرب: إما أن تتعدىٰ إلىٰ مفعول واحد، أو إلىٰ مفعولين، فإن كانت متعدية إلىٰ مفعول واحد فهي بمعنىٰ خلق؛ كقوله تعالىٰ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام:١].

وإن تعدت إلىٰ مفعولين كانت بمعنىٰ (صَيَّر)، كما قال الله: ﴿ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ﴾ [الفيل:٥].

وقوله: ﴿ وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴾ [الفرقان:٢٣].

وفي قوله: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف:٣]. تعدت إلىٰ مفعولين، فيكون المعنىٰ: صيرناه.

فإن قالوا: عندنا دليل آخر، وهو قوله في عيسىٰ: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ ﴾ [النساء:١٧١]. فجعل عيسىٰ كلمته وهو مخلوق، فالكلمة مخلوقة وأضافها إلىٰ نفسه من باب إضافة المخلوق إلىٰ خالقه.

والرد عليهم: أن عيسىٰ ليس هو الكلمة، وإنما كان بالكلمة، فالإضافة هنا لأنه كان بالكلمة، لا لأنه الكلمة.

وهذه الآية قد فسرها قول الله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [آل عمران:٥٩].

فبين الله أن عيسىٰ كان بكن، وليس هو كن.

وهؤلاء المعتزلة ومن وافقهم تأولوا النصوص التي فيها إثبات الكلام، كقوله: ﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ يَٰمُوسَىٰٓ ﴾ [طه:١١].

وقوله: ﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [القصص:٣٠]. فقالوا: المتكلم هو: الشجرة.

والرد علىٰ ذلك من وجوه، منها:

الوجه الأول: أن الآية جاء ما يوضحها في الآيات الأخرىٰ، فصرحت أن المنادي هو الله، وذلك في قوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف:١٤٣]. ففسرت الآية الأولىٰ، حيث أضاف الكلام إلىٰ نفسه.

الوجه الثاني: قوله: ﴿مِنَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [القصص:٣٠]. «من» لابتداء الغاية، فإنه سمع الكلام من جهة الشجرة، لا أن الشجرة هي المتكلمة، ولو كانت الشجرة هي المتكلمة لادعت لنفسها الألوهية، ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه: ١٤]. ولا يمكن لمخلوق أن يدعي الربوبية أو الألوهية.

الوقفة الرابعة: استدلالات الأشاعرة علىٰ أن معنىٰ الكلام هو: ما قام في النفس.

فالأشاعرة يقولون: إن كلام الله ﷻ معنىٰ قائم بالنفس، وأن القرآن عبر به جبريل عن الله ﷻ .

واحتجوا بنصوص؛ منها:

١- قول الله ﷻ : ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُۚ﴾ [المجادلة:٨]. قالوا: أثبت أنهم يقولون في أنفسهم، ففيه دليل علىٰ أن الكلام هو ما قام في النفس.

٢- عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «يقول الله ﷻ : **أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني، إن ذكرني في نفسه، ذكرته في نفسي**». [أخرجه مسلم في صحيحه].

قالوا: أثبت أن الذكر هو ما قام في النفس.

والرد عليهم: أن هذا كله قول مقيد، ونحن نتكلم عن الكلام المطلق، والذكر المطلق، والحديث المطلق، وليس بحثنا معكم في الذكر المقيد أو الحديث المقيد، أو القول المقيد.

والكلام الذي أضافه الله إلىٰ نفسه هو الكلام المطلق.

فما احتج به الأشاعرة هو خارج محل النزاع.

٣- قالوا: والعرب تقول: «زورت في نفسي مقالًا». وعمر ﷺ قال: «زورت في نفسي مقالًا».

والرد عليهم: أن هذا قول مقيد، وهو خارج محل النزاع.

٤- واستدلوا أيضًا ببيت من الشعر وهو قول الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جُعل اللسان علىٰ الفؤاد دليلا

والرد عليهم من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا البيت لم يعرف في ديوان الأخطل، قال الخشاب -نحوي العراق-: «فتشت شعر الأخطل المدون كثيرًا فما وجدت هذا البيت».

والأشاعرة اضطربوا في نسبة هذا البيت: فبعضهم نسبه إلىٰ الأخطل كالجويني والرازي، ومنهم من يطلق كالغزالي.

ومن عجيب أمرهم أنهم لا يحتجون بخبر الآحاد، ويحتجون ببيت من

الشعر لا يعرف له قائل، وإن عرف فهو شاعر واحد، وإنما فعلوا هذا لأنهم اعتقدوا ثم استدلوا فَضَلُّوا.

الوجه الثاني: أن الأخطل ومن في طبقته اختلف في حجيتهم في اللغة، فقد كان في عهد بني أمية، واختار ابن العلاء والحسن وابن تيمية عدم الاحتجاج بأشعارهم؛ لأنهم مولودون.

الوجه الثالث: أنه نصراني، والنصارىٰ قد ضلوا في صفة الكلام، فكيف يحتج بهم في صفة الكلام؟!

الوجه الرابع: ذكر السجزي أن البيت قد غُير وحُرِّف، وأصله:

إن البيان من الفؤاد وإنما جعل اللسان علىٰ الفؤاد دليلا

فجعل البيان من الفؤاد لا الكلام.

الوجه الخامس: أن المراد بالبيت أصل الكلام، فأصل الكلام وهو: المعنىٰ من الفؤاد.

يدل علىٰ هذا البيت الذي قبله:

لا يعجبنك من خطيب خطبة حتىٰ يكون مع الكلام أصيلا

فنهىٰ أن يعجب العبد بقوله الظاهر حتىٰ يعلم ما في قلبه.

وقد سمىٰ اللفظ كلامًا.

الوجه السادس: أنه مخالف لما دلت عليه النصوص الشرعية؛ فإن النصوص

جاءت بإثبات الكلام لمن ليس له فؤاد، كالحصىٰ وغيره.

فدلت هذه الوجوه علىٰ بطلان استدلالات الأشاعرة علىٰ الكلام النفسي.

الوقفة السادسة: الأشاعرة هم أكثر الناس تناقضًا، ويظهر هذا التناقض جليًّا في صفة الكلام؛ فإنهم قالوا: إن الكلام معنىٰ واحد لا يتبعض ولا يتعدد، فالأمر هو عين النهي، والنهي هو عين الخبر، لا فرق بينهما.

لِمَ قالوا بهذا القول؟

والجواب: التزموا بهذا الأمر حينما اعترض عليهم المعتزلة لما قالوا لهم: الأمر لابد فيه من آمر ومأمور، وكذلك النهي، ولم يكن في الأزل مخاطَب، فعلىٰ هذا لا بد أن يكون الكلام حادثًا.

مثلًا: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ ﴾ [طه:١١٦].

فالأمر بالسجود لابد فيه من مأمور، والمأمور محدث فيكون الأمر كذلك.

فهذا إشكال أتعب الكلابية والأشاعرة.

فأجاب ابن كلاب: أن الكلام الأزلي لا يتصف بالأمر والنهي إلا بعد وجود المخاطبين، فهذا يدل علىٰ أن كونه أمرًا مخلوق؛ لأنه محدث.

وقد ضَعَّف هذه الإجابة الجويني في الإرشاد، وكذلك الرازي في «محصل أفكار المتقدمين».

وأجاب الأشعري بجواب آخر ارتضاه جمهور الأشاعرة وهو: أن الكلام لم يزل متصفًا بالأمر والنهي، والمعدوم مأمور بالأمر الأزلي علىٰ تقدير أنه موجود.

والكلام الأزلي عندهم يتعلق بجميع متعلقات الكلام علىٰ اتحاده.

فالكلام يُسمىٰ أمرًا إذا تعلق بمأمور، ونهيًا إذا تعلق بمنهي، وهكذا، فإذا تعلق بشيء وجب فعله سمي أمرًا.

مثلًا: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الروم:٣١]. المراد بالصلاة فعلها، فيسمىٰ كلامه هنا: أمرًا.

وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف:١٤٣]. قالوا: الكلام الأزلي علىٰ تقدير خطاب موسىٰ إذا وجد، فلما وجد كان خطابًا له، فالمتجدد موسىٰ دون الخطاب.

فظنوا أنهم بهذا الجواب قد أجابوا علىٰ اعتراض المعتزلة، والأمر ليس كذلك.

ومما يرد عليهم في دعواهم: أن كلام الله لا يتعدد: أن يقال لهم: موسىٰ لما سمع كلام الله، هل سمع كلام الله كله، أو بعضه؟

وجواب هذا السؤال ينقض عليهم أصلهم:

فإن قالوا: نعم، فيلزم علىٰ قولهم أن موسىٰ قد أحاط بكلام الله وعلمه.

وإن قالوا: لا، فقد أثبتوا التبعض في كلام الله سبحانه.

وقد تناقض الأشاعرة في معنىٰ كون كلام الله معنىٰ واحد.

فأثبت أئمة الأشاعرة كالجويني وغيره أن كلام الله هو المعنىٰ القائم بالنفس، وهو أزلي، وهذا الكلام الأزلي مُتَّحد فهو أمرٌ بالمأمورات، ونهيٌ عن المنهيات، وخبرٌ عن المخبرات.

فجاء الرازي وظهر له أن هذا غير متصور، وأنه مما يُضحك عليهم أعداءهم المعتزلة وغيرهم، فزعم نقضًا لما عليه أئمة الأشاعرة أن معنىٰ كونه واحدًا أنه يرجع إلىٰ صفة واحدة وهي الخبر.

فانبرىٰ له التفتازاني، وضعَّف قوله، وبين له أن الخبر لازم الأمر والنهي لا حقيقتهما.

ثم جاء الشهرستاني والآمدي فبينا أنه يرد علىٰ قولهم في اتحاد صفة الكلام، اتحاد بقية الصفات، وأنها ترجع إلىٰ معنىٰ واحد، وصفة واحدة، وإذا جاز إرجاعها إلىٰ صفة واحدة، فلم لا يجوز إرجاعها إلىٰ الذات، وهذه هي حقيقة مذهب المعتزلة، فإن الصفات كلها ترجع إلىٰ الذات.

وقد التزم هذا الرازي في كتابه التفسير، فزعم أن صفات الكمال كلها ترجع إلىٰ القدرة والعلم، وأنهما يرجعان إلىٰ الذات[1].

---

(١) وانظر تفصيل ذلك في رسالتي: «تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسول ﷺ».

فتبين أن الأشاعرة هم أكثر الناس تناقضًا فيما زعموا أنه قطعيات! والله المستعان.

ومما ينبغي التنبيه عليه: أن المنكر في كلام الأشاعرة أنهم جعلوا جميع معاني ألفاظ الكتب التي أنزلها الله متفقة، وإلا فقد تتفق بعض المعاني مع اختلاف الألفاظ.

❊ ❊ ❊

القـــرآن

الضابط الأول: «القرآن كلام الله مُنزَّل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود»

معنىٰ هذا الضابط:

القرآن اسم لما بين دفتي المصحف، وهو الذي سمعه النبيﷺ من جبريل، وسمعه جبريل من الله مباشرة.

وهذا الضابط تضمن أن القرآن كلام الله بمعنىٰ: أن الله تعالىٰ تكلم به حقيقة، وأنه صفة قائمة بالله لا بغيره؛ لأنه ليس عينًا قائمة بنفسها حتىٰ يكون مخلوقًا بائنًا عن الله.

فإن قال قائل: من أين لك أن القرآن كلام الله؟

قيل له: الله ﷻ أضاف القرآن إلىٰ نفسه؛ وذلك في قوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة:٦]، وهو يسمع من النبيﷺ القرآن، ومع ذلك جعله الله كلامًا له، فدل ذلك علىٰ أن المتكلم بالقرآن حقيقة هو الله ﷻ.

قولنا في الضابط: «**منزل**»: أي: القرآن.

ومعلوم أن ابتداء القرآن من عند الله ﷻ ؛ لأن المتصف به هو الله ﷻ ، فإذا كان ابتداؤه من الله، والله فوق العرش، فكيف يكون وصوله إلىٰ النبيﷺ الذي هو في الأرض؟

والجواب: عن طريق تنزيله من الله الذي فوق عرشه إلىٰ النبيﷺ الذي هو في الأرض.

فدل ذلك علىٰ أن القرآن منزل من عند الله.

ومن الأدلة علىٰ إثبات العلو لله تعالىٰ: إثبات تنزيل القرآن منه، فإن حقيقة التنزيل إنما تكون من علو إلىٰ سفل، وقد قال الله: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [السجدة:٢]، و«من» هنا لابتداء الغاية.

ونزول القرآن كان مرتين:

- مرة جملة واحدة من اللوح المحفوظ إلىٰ السماء الدنيا في ليلة القدر، قال الله تعالىٰ: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾ [الدخان:١-٣].

- ومرة ثانية: كان مفرقًا بحسب الوقائع، كما قال تعالىٰ: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾ [الإسراء:١٠٦].

فسمعه جبريل من الله ثم بلغه إلىٰ النبيﷺ.

والنزول الثاني لا ينافي النزول الأول؛ فإن الله كتب القرآن في اللوح المحفوظ

وتكلم به، فأخذه جبريل من اللوح المحفوظ إلىٰ السماء الدنيا في النزول الأول، وفي النزول الثاني سمعه جبريل من الله، ونزل به إلىٰ النبيﷺ.

وقولنا في الضابط «غير مخلوق»: أضاف الله الكلام إلىٰ نفسه، وبهذه الإضافة أيكون القرآن مخلوقًا؟

الجواب: لا، لأنه صدر ممن ليس بمخلوق، فلا يكون مخلوقًا.

سئل أبو جعفر بن محمد عن القرآن خالق هو أو مخلوق؟ فقال: «لو كان خالقًا لعُبِد، ولو كان مخلوقًا لنَفِد».

فإن قال قائل: قولنا: القرآن كلام الله: معناه أن القرآن غير مخلوق، فإذا كان الأمر كذلك فإننا لسنا بحاجة أن نقول: «غير مخلوق» بصريح العبارة؛ لأنه مفهوم من قولنا: كلام الله.

قيل له: زاد أهل السنة هذا القيد ردًّا علىٰ من زعم أن القرآن مخلوق، فهذه العبارة من المصطلحات الحادثة، وذكرنا عند شرح قواعد الصفات أن المصطلحات الحادثة يجوز استعمالها عند الحاجة، وتكون من باب الإخبار.

والحاجة التي دعت لاستعمال لفظ «غير مخلوق» ما أحدثه الجهمية والمعتزلة من القول بخلق القرآن، وقد يلبسون فيقولون: القرآن كلام الله، ويعنون بإضافة الكلام إلىٰ الله أنه من باب إضافة المخلوق إلىٰ خالقه.

قال الإمام أحمد: «كنا نقول: القرآن كلام الله ونسكت، فلما أحدث أهل الكلام ما أحدثوا، قلنا: القرآن كلام الله غير مخلوق».

والقول بأن القرآن غير مخلوق عليه إجماع السلف؛ قال أبو نعيم: «أدركت ثمانمائة شيخ ونيفًا وسبعين شيخًا -منهم الأعمش- فمن دونه، فما رأيت خلقًا يقول بهذه المقالة -يعني: بخلق القرآن- ولا تكلم أحد بهذه المقالة إلا رمي بالزندقة».

فقام أحمد بن يونس فقبل رأس أبي نعيم، وقال: «جزاك الله عن الإسلام خيرًا».

وقد كفر السلف من قال بخلق القرآن، وهو إجماع منهم.

فإن قال قائل: لِمَ كفَّر السلف من قال بخلق القرآن؟

والجواب: كفروهم لأمرين:

الأول: لأنه رد لنصوص القرآن الدالة علىٰ أن القرآن ليس بمخلوق وجحد لها، وجحد أيضًا للسنة، ومخالف لإجماع المسلمين.

الثاني: لأن من زعم أن القرآن مخلوق فقد زعم أن الله مخلوق؛ لأن القرآن صدر من الله.

وقولنا في الضابط: «منه بدأ»: أي بدأ من الله ﷻ، فهو المتكلم به سبحانه.

وقولنا في الضابط: «وإليه يعود»: فإن القرآن في آخر الزمان يرفعه الله، فلا يبقىٰ شيء منه في الصدور ولا في السطور.

جاء عن حذيفة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**يدرس الإسلام كما يدرس**

وشي الثوب، حتىٰ لا يُدرىٰ ما صيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة، وليسرىٰ علىٰ كتاب الله في ليلة فلا يبقىٰ في الأرض منه آية». [أخرجه ابن ماجه، وصححه الألباني].

سؤال: من خالف هذا الضابط؟

والجواب: خالف هذا الضابط: أهل الكلام، فإن الجهمية والمعتزلة يرون أن القرآن مخلوق، وقد يلبس بعضهم فيقول: القرآن كلام الله، وهو يقصد بالإضافة إضافة مخلوق إلىٰ خالقه.

وأول من قال بخلق القرآن: الجعد بن درهم؛ قال اللالكائي: «ولا خلاف بين الأمة أن أول من قال: القرآن مخلوق؛ جعد بن درهم، في سني نيف وعشرين، ثم جهم بن صفوان».

وخالف أيضًا: الكلابية والأشاعرة فإنهم يرون أن القرآن من جهة لفظه مخلوق، فالقرآن عندهم اشتمل علىٰ مخلوق وعلىٰ غير مخلوق.

أما المعنىٰ فغير مخلوق، **وأما اللفظ** فهو مخلوق، فإن لفظ القرآن عندهم إما حكاية علىٰ مذهب الكلابية، أو عبارة عن كلام الله علىٰ مذهب الأشاعرة.

والحكاية والعبارة مخلوقان.

قال البيجوري: «وعلىٰ كل من أنكر أن ما بين دفتي المصحف كلام الله فقد كفر، إلا أن يريد أنه ليس هو الصفة القائمة بذات الله تعالىٰ، ومع كون اللفظ الذي نقرؤه حادثًا، لا يجوز أن يقال القرآن حادثًا إلا في مقام التعليم».

وعمدة الأشاعرة في أن لفظ القرآن مخلوق هو منع قيام الحوادث بالله، والقرآن حادث، وقد تقدم في شرح قواعد الصفات رد هذه الشبهة الفاسدة.

واختلفت الأشاعرة في المُنزَّل من عند الله ﷻ .

فمنهم من قال:

اللفظ والمعنىٰ: فإن الله خلق القرآن أولًا في اللوح المحفوظ، ثم أنزله.

المعنىٰ: وعبر به جبريل بألفاظ من عنده.

المعنىٰ: وعبر به محمدﷺ بألفاظ من عنده.

والمراد بالإنزال عندهم ليس الإتيان من علو إلىٰ سفل، وإنما أن جبريل أدرك كلام الله وهو في مقامه، ثم أفهمه النبيﷺ ما فهم عند السِّدرة المنتهىٰ من غير نقل لذات الكلام.

وهذا مخالف للشرع واللغة، كما تقدم.

(تنبيهان):

الأول: الجهمية في بداية أمرهم أظهروا القول بخلق القرآن، ولم يكن هذا فقط هو حقيقة مذهبهم، وإنما كانوا يريدون نفي صفة الكلام من أصلها، وأن الله لم يتكلم، ولن يتكلم.

وهذه هي طريقتهم؛ يظهرون ما هو أسهل ويخفون ما هو أعظم؛ حتىٰ يَقِلَّ الإنكار عليهم.

لكن الأئمة عرفوا مقصودهم، وبينوا أنهم في الحقيقة أنهم ينفون وجود إله بصفاته، وأنه فوق عرشه.

الثاني: بعض المقرئين للقرآن من الذين تأثروا بمذهب الأشاعرة إذا أعطوا إجازة لمن ختم عليهم القرآن فإنهم يكتبون فيها: عن فلان عن فلان إلىٰ جبريل عن اللوح المحفوظ، وهذا مذهب الأشاعرة.

وأما مذهب أهل السنة: عن فلان عن فلان عن جبريل عن الله ﷻ .

❊ ❊ ❊

الضابط الثاني:
«القرآن كلام الله حيثما تصرف»

معنىٰ هذا الضابط:

القرآن لا يخرج بكتابة الكاتب، أو بقراءة القارئ، أو بحفظ الحافظ عن أن يكون كلام الله، فالقرآن بكل حال مكتوبًا ومقروءًا ومحفوظًا ومسموعًا هو كلام الله -جل وعلا-.

فالقرآن ينتقل من محل إلىٰ محل مع بقاء إضافته إلىٰ الله.

فالذي في الصدور هو نفسه الذي في المصحف، فهو وإن تعدد المحل فهو راجع إلىٰ الله، فلا يفهم أحد سليم العقل أن نفس كلام المتكلم انتقل إلىٰ غيره وفارق الأول.

ولا يقول عاقل قرأ كلام النبيﷺ أن يكون كلام النبيﷺ قد حل فيمن قرأ كلامه، وإنما هو كلام النبيﷺ وإن تعدد المحل.

لكن نفرق بين فعل العبد وبين صفة الرب، فهناك فرق بين القراءة والمقروء، وبين التلاوة والمتلو، وبين الكتابة والمكتوب.

فالقراءة والكتابة والتلاوة مخلوقة؛ لأنها من فعل العبد، والعبد مخلوق.

وأما المقروء والمتلو فهو كلام الله، كما قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة:٦]. وهو يسمعه من النبي ﷺ بصوته، والنبي مخلوق، ومع ذلك أضاف الكلام إلىٰ نفسه سبحانه، فدل ذلك أن القرآن كلام الله حيثمَا تصرف.

فالكلام كلام البارئ، والصوت صوت القارئ.

ومما يجدر التنبيه عليه: أن وجود كلام الله في المصحف ليس بمنزلة وجود السموات في الكتاب، فإن الحقائق الموجودة لها وجود عيني، ثم تعلم بعد ذلك، ثم يعبر عن العلم بها، ثم تكتب العبارة عنها.

فهذا العلم والعبارة والخط ليس هو أعيان تلك الحقائق، بخلاف الكلام فهو نفسه الذي يكتب.

ففرق بين وجود الكلام في المصحف ووجود الأعيان في الكتاب، فوجود الكلام في المصحف هو وجود لفظي في وجود رسمي، وأما وجود الأعيان في المصحف فهو وجود عين في وجود رسمي.

سؤال: من خالف هذا الضابط؟

والجواب: وخالف هذا الضابط: الجهمية والمعتزلة، فزعموا أن القرآن مخلوق، سواء كان مكتوبًا أو مقروءًا أو محفوظًا.

قال عبد الجبار المعتزلي: «وأما مذهبنا في ذلك أن القرآن كلام الله ووحيه وهو مخلوق محدث، أنزله الله علىٰ نبيه ﷺ ليكون دالًّا وعلمًا علىٰ نبوته».

وأما الكلابية والأشاعرة: فيفرقون بين الكتابة والمكتوب، والقراءة والمقروء، فالكتابة والقراءة مخلوقة، أما المكتوب والمقروء فغير مخلوق.

ومرادهم بالمكتوب والمقروء: المعنىٰ النفسي لا اللفظ.

❊ ❊ ❊

الضابط الثالث: «المحدث في لغة العرب التي نزل بها القرآن بمعنى المتجدد»

معنىٰ هذا الضابط:

معنىٰ المحدث في لغة العرب: المتجدد، وليس هو الحدوث علىٰ اصطلاح أهل الكلام؛ فإن العرب يسمون ما تجدد حادثًا، وما تقدم علىٰ غيره قديمًا.

فالمحدث في لغة العرب يقابله القديم.

فكل مخلوق محدث، وليس كل محدث مخلوقًا.

وهو أيضًا لغة القرآن.

قال الله تعالىٰ: ﴿ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴾ [يس:٣٩].

فالعرجون بالنسبة لما جاء بعده يكون قديمًا.

ومن هنا: نفهم أن معنىٰ: القرآن محدث؛ أي: متجدد، فإن الله كان ينزله شيئًا بعد شيء، فالجديد محدث بالنسبة لما قبله.

وكلامنا في هذه القاعدة عن المحدث في لغة العرب والقرآن.

أما في لسان المتأخرين؛ فإنهم يريدون به المخلوق، ولهذا أنكر الأئمة

علىٰ من قال: القرآن محدث، كما أنكروا علىٰ داود الظاهري لما قال: القرآن محدث؛ لأن معناها عند المتأخرين: مخلوق.

وخالف هذا الضابط: الجهمية والمعتزلة فإنهم قالوا: القرآن محدث، بمعنىٰ: مخلوق، واستدلوا بالآية: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء:٢].

والرد عليهم: أن المحدث في لغة العرب بمعنىٰ: المتجدد.

سؤال: متىٰ أحدث الله القرآن عند المعتزلة؟

قال القاضي عبد الجبار في «المحيط بالتكليف»: «قال القاضي: فأما وقت إحداثه القرآن فطريقه السمع، ومن الجائز من جهة العقول أن يكون قد أحدثه قبل إنزاله علىٰ النبي، ويجوز أن يكون قد أحدثه حال الإنزال، ولكن السمع قد دل علىٰ أنه تعالىٰ قد أحدثه قبل إنزاله إليه، وأنه بعد إحداثه كان يأمر الملائكة بإنزاله علىٰ قدر الحاجة والمصلحة».

وهذا القول المنكر أداهم إليه ما أحدثوا في صفات الله من مسائل ودلائل لا علاقة لها بالشرع.

وزعمت الكرامية أنه لا يصح وصف القرآن بأنه محدث، وإنما يقال: حادث؛ لأن الحادث يحدث بقدرة ومشيئة، وأما المحدث فلابد له من محدث وإحداث، وذلك الإحداث يحتاج إلىٰ إحداث، فيلزم التسلسل.

والرد عليهم: أننا نسميه محدثًا بنص القرآن.

وأما قولهم: يلزم منه التسلسل، فهو تسلسل في الآثار، ولا إشكال في إثباته، فالله متكلم بكلام قبله كلام، قبله كلام، إلىٰ ما لا أول، فالله لم يزل متكلمًا.

وأما قولهم: المحدث لابد له من إحداث، فليس هناك ما يمنع أيضًا، فهو إحداث من الله، وهو فعل ليس بخلق، فالله جدد لنفسه كلامًا.

وقبل أن أختم الكلام عن القرآن، أود أن أنبه علىٰ مسألتين مهمتين متعلقتين بالقرآن:

المسألة الأولىٰ: الوقف في القرآن.

دلت الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع علىٰ أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وهي صريحة وواضحة وبينة.

ولما كان الأمر كذلك اشتد نكير أهل السنة علىٰ من وقف في هذه المسألة شكًّا، ونسبوه إلىٰ الجهمية.

ذلك أن أول من أحدث هذا القول: هم الجهمية، فإنهم لما رأوا شدة نكير أهل السنة عليهم لجئوا إلىٰ القول بالوقف، فعرف أهل السنة مقصود الجهمية بالوقف فحذروا منهم ومن قولهم.

سؤال: ما المراد بالوقف؟

والجواب: هو السكوت عن القول بأن القرآن مخلوق، أو غير مخلوق.

فإن قال قائل: لفظ: «غير مخلوق» لم يرد في النصوص الشرعية، فلماذا اشتد نكير أهل السنة علىٰ من قال: القرآن كلام الله وسكت؟

قيل له: لأن أهل السنة يتميزون في كل عصر عن أهل البدع، فكلما أحدث أهل البدع شيئًا محدثًا رد عليهم أهل السنة وتميزوا عنهم.

فلما أحدث أهل البدع القول بخلق القرآن وجب علىٰ أهل السنة التميز عنهم، حتىٰ لا يلتبس الحق بالباطل.

قال الإمام أحمد: «كنا نرىٰ السكوت عن هذا قبل أن يخوض فيه هؤلاء، فلمَّا أظهروه لم نجد بدًّا من مخالفتهم، والرد عليهم».

والواقفة والشكاكة صنف من أصناف الجهمية.

سئل الإمام أحمد عن الشكاكة فقال: «الشكاكة صنف من الجهمية، استتروا بالوقف».

سؤال آخر: هل كل متوقف في القرآن يكون جهميًّا؟

والجواب: ليس كل متوقف في القرآن يكون جهميًّا، بل لابد من البيان والتعليم.

فإن كان جاهلًا يُعلَّم، وإن كان من أهل الكلام فإنه جهمي.

جاء في السنة لعبد الله أن الإمام أحمد سئل عن الواقفة فقال: «من كان يخاصم ويعرف بالكلام فهو جهمي، ومن لم يعرف بالكلام يجانب حتىٰ يرجع، ومن لم يكن له علم يسأل».

وأيضًا سئل عن الواقفة فقال: «من كان منهم جاهلًا ليس بعالم فليسأل وليتعلم».

وهناك فرق أيضًا بين من وقف شكًّا ومن وقف جهلًا.

فمن وقف شكًّا بعد إقامة الحجة فهو كافر؛ لأن حقيقة قوله: «القرآن مخلوق».

ومن وقف من غير شك بعد إقامة الحجة فهو مبتدع.

جاء رجل إلىٰ الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: إن لي قرابة تقول بالشك، فقال أحمد وهو شديد الغضب: «شك فهو كافر».

وقال هارون بن موسىٰ الفروي: «من وقف في القرآن بالشك فهو كافر، ومن وقف بغير شك فهو مبتدع».

المسألة الثانية: لفظي بالقرآن.

لما كان الجهمية يقولون بخلق القرآن، واشتد عليهم أهل السنة، أحدثوا مسألة اللفظ.

وشبهتهم: كون أفعالنا وأصواتنا مخلوقة، ونحن إنما نقرأ القرآن بأصواتنا.

فقابلهم قوم ببدعة، وردوا باطلًا بباطل، فقالوا: ألفاظنا غير مخلوقة.

فأنكر الإمام أحمد علىٰ الطائفتين: فجهَّم الطائفة الأولىٰ، وبدَّع الثانية.

ومن العجيب أن الطائفتين تنتحل الإمام أحمد وتحكي قوله؛ لما وضع الله له القبول في الأرض.

وممن قال من الأئمة إن اللفظ بالقرآن غير مخلوق: أبو حاتم، والسجزي، وابن منده، وغيرهم وقالوا: هو قول الإمام أحمد، وهو الذي رجع إليه.

ويستدلون بروايات ضعيفة عن الإمام أحمد.

والثابت أن الإمام أحمد ينكر الأمرين.

واللفظية قسمان:

١ - **اللفظية الخلقية**، وهم الذين يقولون: لفظي بالقرآن مخلوق.

٢ - **اللفظية المثبتة**، وهم الذين يقولون: لفظي بالقرآن غير مخلوق.

وكلا القولين بدعة.

لماذا كان القولان بدعة؟

الجواب: لأنه اصطلاح حادث لم يرد في الكتاب ولا في السنة، والألفاظ التي لا يعلم أنها موافقة أو مخالفة يقال عنها: بدعة؛ لأن ما لم يعلم أنه من شرع الله فهو: بدعة.

والواجب أن تتلفظ بالألفاظ شرعية؛ لأنها هي التي يتعلق بها المدح والذم، ثم هو يحتمل حقًّا وباطلًا.

سؤال: هل «اللفظ» من الألفاظ المجملة؟

والجواب: «اللفظ» من الألفاظ المجملة؛ لأنه يحتمل حقًّا وباطلًا، ولم يرد في الكتاب والسنة.

وأول من عرف عنه استعمال اللفظ هم: الجهمية.

قال الإمام أحمد: «افترقت الجهمية علىٰ ثلاث فرق:

طائفة قالوا: القرآن مخلوق.

وطائفة قالت: كلام الله وسكتت.

وطائفة قالت: ألفاظنا وتلاوتنا للقرآن مخلوقة».

سؤال آخر: كيف كان اللفظ مجملًا؟

لما كان اللفظ مصدرًا، والمصدر يطلق علىٰ الفعل وعلىٰ المفعول، كان مجملًا.

فالفعل: فعل العبد، والمفعول: الملفوظ وهو: كلام الله.

فعندما تقول: «لفظي بالقرآن مخلوق» دخل فيه اللفظ والملفوظ.

وعندما تقول: «غير مخلوق» دخل فيه اللفظ والملفوظ.

فلما كان اللفظ مجملًا وجب الاستفصال فيه؛ فإن أريد فعل العبد فهو مخلوق، وإن أريد الملفوظ فهو غير مخلوق.

قال ابن تيمية: «فلا يجوز إطلاق الخلق علىٰ الجميع، ولا نفي الخلق عن الجميع».

والإمام أحمد -رحمه الله تعالىٰ- أنكر علىٰ الطائفتين جميعًا؛ سدًّا للذريعة من أصلها.

وذهب جمعٌ من العلماء كالبخاري، وابن قتيبة إلىٰ التفريق بين اللفظ والملفوظ.

فقالوا: اللفظ مخلوق؛ لأنه من فعل العبد، والملفوظ غير مخلوق؛ لأنه كلام الله.

قد يقول قائل: لماذا منع الإمام أحمد في هذه المسألة من الأمرين؟

قيل له: الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان مقصده الرد علىٰ الجهمية؛ لأنهم تستروا بهذه المسألة.

وردود الإمام أحمد علىٰ الجهمية النفاة أكثر من غيرهم لوجوه:

١- أنه ابتلي بهم، وناظروه، وتسببوا في سجنه.

٢- أنهم لبسوا علىٰ الأئمة في عهدهم حتىٰ امتحنوا الناس بأقوالهم.

٣- أن قولهم يئول إلىٰ النفي والتعطيل، وجانب النفي أشد من جانب الإثبات.

بينما الإمام البخاري كان مقصده الرد علىٰ القدرية المعتزلة القائلين: ألفاظنا غير مخلوقة لله.

فقال ردًّا عليهم: «ألفاظنا من أفعالنا، وأفعالنا مخلوقة».

والإمام البخاري إنما يثبت أفعال العباد وأنها مخلوقة لله، ولم يقل: إن لفظ العبد مخلوق أو غير مخلوق.

فقصد الإمام أحمد صحيح، وقصد الإمام البخاري صحيح أيضًا.

وقول الإمام أحمد أصلح لعموم الناس، وقول البخاري تفصيل مبني علىٰ التحقيق.

تنبيه:

أبو الحسن الأشعري والباقلاني يوافقون الإمام أحمد في إنكاره علىٰ الطائفتين، ولكن مقصودهم غير مقصوده.

فإن قصدهم: القرآن لا يلفظ، بمعنىٰ لا يصح أن يطلق اللفظ علىٰ القرآن؛ لأنه من باب: لفظ؛ أي: رمىٰ.

وهذا خلاف ما يقصده الإمام أحمد.

فينبغي علىٰ طالب العلم ألا يغتر بموافقة أهل البدع لأهل السنة في الألفاظ، وإنما عليه أن يُرجع ألفاظهم إلىٰ أصولهم، ويفهمها علىٰ ما تقتضيه قواعدهم.

نختم بكلام نفيس لابن تيمية حيث يقول: «مسألة اللفظ بالقرآن قد اضطرب فيها أقوام لهم علم وفضل ودين وعقل، وجرت بسببها مخاصمات ومهاجرات بين أهل الحديث والسنة، حتىٰ قال ابن قتيبة كلامًا معناه: لم يختلف أهل الحديث في شيء من مذاهبهم إلا في مسألة اللفظ، وبيَّن أن سبب ذلك لما وقع فيها من الغموض، والنزاع بينهم في كثير من المواضع لفظي».

❊ ❊ ❊

صفة الرؤية

صفة الرؤية

ألحقت هذه المسألة بصفات الله ﷻ -مع أن العبد هو الذي يَرىٰ-؛ لأن الذي يُرىٰ هو الله ﷻ، وإنما يُرىٰ بصفاته، فألحقت بصفات الله ﷻ.

❊ ❊ ❊

الضابط الأول: «الله يُرى في الآخرة بالأبصار عيانًا كما يرى الشمس والقمر»

الرؤية في لغة العرب يدور معناها علىٰ: النظر والإبصار بالعين أو بالبصيرة، وهي إما أن تكون بالعين أو بالقلب.

لكن الرؤية التي تكون بالعين تتعدىٰ إلىٰ مفعول واحد، والرؤية التي تكون بالقلب تتعدىٰ إلىٰ مفعولين.

فإن قيل: ما الدليل علىٰ إثبات رؤية الله في الآخرة؟

قيل له: قد دلت علىٰ ذلك النصوص الشرعية:

قال الله تعالىٰ: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف:١١٠].

واللقاء متضمن للرؤية، فلا لقاء إلا مع الرؤية، كما أن اللقاء نص في المواجهة والمقاربة.

قال الآجري في «الشريعة»: «واعلم -رحمك الله- أن عند أهل اللغة أن اللقاء هاهنا لا يكون إلا عن معاينة».

وقال الله ﷻ: ﴿لَهُم مَّا يَشَآءُونَ فِيهَا وَلَدَيۡنَا مَزِيدٌ﴾ [ق:٣٥].

وقال تعالىٰ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٌۖ﴾ [يونس:٢٦].

والمراد بالزيادة: الرؤية.

جاء في «صحيح مسلم» عن صهيب ﷺ، عن النبي ﷺ قال: «**إذا دخل أهل الجنة الجنة، قال: يقول الله -تبارك وتعالىٰ-: تريدون شيئًا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة، وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئًا أحب إليهم من النظر إلىٰ ربهم ﷻ**».

قال مسلم: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا يزيد بن هارون، عن حماد بن سلمة، بهذا الإسناد وزاد ثم تلا هذه الآية: ﴿لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٌۖ﴾.

وفي «جامع الترمذي» عن صهيب ﷺ، عن النبي ﷺ في قوله: ﴿لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٌۖ﴾ قال: «**إذا دخل أهل الجنةِ الجنةَ نادىٰ منادٍ: إن لكم عند الله موعدًا، قالوا: ألم يبيض وجوهنا وينجنا من النار ويدخلنا الجنة؟ قالوا: بلىٰ، فيكشف الحجاب، قال: فوالله ما أعطاهم شيئًا أحب إليهم من النظر إليه**».

والآية كما قال الرازي الأشعري في التفسير: ﴿ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾: «لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف، فانصرف إلىٰ المعهود السابق وهو دار السلام، فتكون الزيادة أمرًا مغايرًا، وإلا لزم التكرار».

وقد أوَّل المعتزلة الزيادة بزيادة الثواب؛ بناء علىٰ أصلهم الفاسد في إنكار الرؤية.

وقد دل علىٰ إمكان الرؤية أيضًا العقل:

فالرؤية أمر وجودي تتعلق بالموجود خارج الذهن، فإذا كان الموجود المخلوق يُرىٰ فما كان أكمل وجودًا كان أحق بالرؤية، وإنما تعذرت رؤية الله في الدنيا؛ لضعفنا، ولكونها غيبًا.

ومعنىٰ هذا الضابط:

الله: لفظ الجلالة، وهو علم علىٰ ذات الله ﷻ ووصف، فالذي يُرىٰ هو الله ﷻ بذاته وصفاته من غير إحاطة.

في الآخرة: هذا محل الرؤية، وقولنا: «في الآخرة» احتراز من الدنيا.

والرؤية في الدنيا علىٰ ثلاثة أنواع:

- رؤية اليقظة.
- رؤية الفؤاد.
- رؤية المنام.

أما اليقظة: فأهل السنة والجماعة متفقون علىٰ أن الله لم يره أحد في الدنيا بعينه.

والدليل: قوله ﷺ: «**تَعَلَّموا أنه لن يرىٰ أحد منكم ربه ﷻ حتىٰ يموت**» [أخرجه مسلم في صحيحه].

ولم يتنازعوا إلا في النبي ﷺ حين عروجه إلىٰ السماء.

سؤال: هل رؤية الله في الدنيا جائزة أو مستحيلة؟

والجواب: هي جائزة لكنها لم تقع.

سؤال آخر: إذا كانت جائزة فَلِمَ لَم تقع؟

والجواب: عدم الوقوع راجع إلىٰ ضعفنا، لا لاستحالة الرؤية، فالبشر يضعفون عن ذلك.

فإن قيل: ما الدليل علىٰ أنها جائزة؟

قيل له: قول موسىٰ: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الأعراف:١٤٣].

ودلالتها من وجوه:

أن موسىٰ سأل الله أن يريه نفسه، ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾، ولا يُظن بموسىٰ أن يسأل ربه ما كان مستحيلًا.

أن الله لم ينكر علىٰ موسىٰ كما أنكر علىٰ نوح لما قال: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٞ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي وَإِنَّ وَعۡدَكَ ٱلۡحَقُّ وَأَنتَ أَحۡكَمُ ٱلۡحَٰكِمِينَ ۝٤٥ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖۖ فَلَا تَسۡـَٔلۡنِ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۖ إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ ۝٤٦ قَالَ رَبِّ إِنِّيٓ أَعُوذُ بِكَ أَنۡ أَسۡـَٔلَكَ مَا لَيۡسَ لِي بِهِۦ عِلۡمٞۖ وَإِلَّا تَغۡفِرۡ لِي وَتَرۡحَمۡنِيٓ أَكُن مِّنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾ [هود:٤٥-٤٧].

أن الله أجابه بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ ولم يقل: «إني لا أرىٰ»، أو: «ليس بمرئي»، وهناك فرق بين «لا»، و «لن»، فإن «لن» لا تدل علىٰ امتناع المنفي، وإنما تدل علىٰ النفي في المستقبل من غير دوام للمنفي.

أن الله علقها بشيء ممكن، فإنه قال: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِي﴾، واستقرار الجبل ممكن بقدرة الله ﷻ.

فدلت هذه الوجوه علىٰ أن رؤية الله في الدنيا ممكنة لكنها لم تقع.

أما رؤية القلب: فالذي عليه الصحابة والتابعون أنها تحصل للقلوب، وليست هي رؤية لذات الله، وإنما هي الرؤية التي تكون في مقام الإحسان.

ولو كانت رؤية الذات لأمكن تكييف صفات الله ﷻ.

أما رؤية المنام: فإنها واقعة، لكنها رؤية لإيمان العبد لا لذات الله ﷻ، فكما تقدم بالإجماع والنص أن الله لم يره أحد في الدنيا.

لذا فإن الصورة التي يراها الرائي تتغير، فكلما كان إيمان العبد أقوىٰ كانت الصورة أحسن، فالنبي ﷺ قال: «**فرأيت ربي في أحسن صورة**». [أخرجه الترمذي في جامعه].

ومَن دون النبي ﷺ تكون الصورة التي يراها أدنىٰ وأقل.

وقد جاء عن جماعة من الأئمة أنهم رأوا الله في المنام، منهم الإمام أحمد.

قولنا في الضابط: «عيانًا»؛ أي مقابلة ومواجهة في العلو.

قولنا: «كما يرىٰ الشمس والقمر» هذا تشبيه الرؤية بالرؤية لا المرئي بالمرئي، وهذا من باب التقريب، وإلا فرؤية الله أعظم وضوحًا.

والدليل علىٰ أن رؤيته عيانًا كرؤية الشمس والقمر:

ما جاء عن جابر بن عبد الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنكم سترون ربكم عيانًا كما ترون الشمس والقمر**».

وعن جرير ﷺ قال: نظر رسول الله ﷺ إلىٰ القمر ليلة البدر فقال: «**إنكم سترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته**».

فإن قيل: ما هو مصحح الرؤية عند أهل السنة؟

قيل له: مصحح الرؤية عند أهل السنة والجماعة أمور وجودية، ومنها: الوجود في خارج الذهن، وقوة البصر، وأن يكون في العلو، وأن يكشف الحجاب، ونحو ذلك من الأمور الوجودية.

فليس المصحح للرؤية محصورًا فيما ذكرت.

ويشهد لهذا: ما جاء في «صحيح مسلم» عن صهيب ﷺ، عن النبي ﷺ قال: «**إذا دخل أهل الجنةِ الجنةَ، قال: يقول الله -تبارك وتعالىٰ-: تريدون شيئًا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة، وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئًا أحب إليهم من النظر إلىٰ ربهم ﷻ**».

فقد اشتمل الحديث علىٰ:

١- وجود الله في الخارج، ووجود الله أمر متقرر وظاهر.

٢- قوة البصر في قوله: «**فما أعطوا شيئًا أحب إليهم من النظر إلىٰ ربهم ﷻ**».

٣- كشف الحجاب في قوله: «**فيكشف الحجاب**».

وهاهنا سؤال: إذا ثبتت الرؤية بالكتاب والسنة والإجماع فما حكم من أنكرها؟

والجواب: من أنكر الرؤية فهو كافر؛ لأنه مكذب للقرآن، وما تواتر من السنة.

سؤال آخر: هل الكفار يرون الله في عرصات يوم القيامة؟

والجواب: اختلف أهل السنة في هذه المسألة، فمنهم من قال: يرونه، ومنهم من قال: لا يرونه.

والراجح: أنهم يرونه؛ لقول الله تعالىٰ: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام:٣١].

وقوله تعالىٰ: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ فِى مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآءِ رَبِّهِمْ ۗ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [فصلت:٥٤].

واللقاء متضمن للرؤية.

سؤال: من خالف هذا الضابط؟

والجواب: خالفه أهل الكلام.

أولًا: المعتزلة ومن وافقهم، فإنهم ينكرون الرؤية في الدنيا والآخرة.

قال القاضي عبد الجبار: «ومما يجب نفيه عن الله: الرؤية».

فإن قيل: ما هي شُبه المعتزلة في نفي الرؤية؟

قيل له: شبه المعتزلة في نفيهم للرؤية:

الشبهة الأولىٰ: دليل المقابلة: قال القاضي عبد الجبار في «شرح الأصول الخمسة»: «والرائي بالحاسة لا يرىٰ الشيء إلا إذا كان مقابلًا، أو حالًّا في مقابل، أو في حكم المقابل، وقد ثبت أن الله لا يجوز أن يكون مقابلًا، ولا حالًّا في مقابل، ولا في حكم المقابل... ثم قال: المقابلة والحلول إنما تصح علىٰ الأجسام والأعراض، والله ليس بجسم ولا عرض».

والجواب من وجوه:

- أن الرؤية في لغة العرب لا تكون إلا عن مقابلة، والنبي ﷺ إنما خاطبنا علىٰ مقتضىٰ لغة العرب، فلما قال: «**إنكم سترون ربكم**»، عرفنا أن مراده بالرؤية الرؤية التي يعرفها العرب، وهذه الرؤية لا تكون إلا عن مقابلة.

- أن الشرع دل علىٰ أن الرؤية لا تكون إلا عن مقابلة، وذلك في قوله: «**عيانًا**» فتكون عن مقابلة ومواجهة.

- أن الشرع دل علىٰ أن المقابلة تكون في العلو، فالعبد يرىٰ ربه في العلو، فالعلو صفة ذاتية لله لا تنفك عنه.

زعمهم أن المقابلة إنما تصح علىٰ الأجسام والأعراض والله ليس بجسم ولا عرض، نقول: إن لفظ الجسم والعرض لفظان مجملان لا يصح إطلاقهما ولا نفيهما عن الله ﷻ .

وقد تقدم في شرح قواعد الصفات نفي المسلك الذي اعتمد عليه أهل الكلام، وهو مجرد نفي التجسيم.

الشبهة الثانية: دليل الممانعة، قال القاضي عبد الجبار: «أن القديم تعالىٰ لو جاز أن يرىٰ في حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن،... فمتىٰ لم نره دل علىٰ استحالة كونه مرئيًّا».

والجواب: أن رؤية الله الآن ممكنة، لكن منع منها مانع وهو ضعفنا، وليس المانع كون رؤية الله مستحيلة، كما تقدم في قصة موسىٰ.

الشبهة الثالثة: احتجوا بالآية: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام:١٠٣]. وسيأتي الكلام عليها.

فإن قيل: بماذا أوَّل المعتزلة النصوص التي دلت علىٰ إثبات الرؤية؟

قيل له: من المعتزلة من أول الرؤية بالعلم الضروري، فقول موسىٰ: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾؛ بمعنىٰ: رب علمني.

وممن قال به أبو الهذيل المعتزلي، فإنه أوَّل قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ بالعلم الضروري.

وقد أبطل هذا القول في هذه الآية: القاضي عبد الجبار المعتزلي فقال في «شرح الأصول الخمسة»: «وقد أجاب شيخنا أبو الهذيل عن هذا: بأن الرؤية هنا بمعنىٰ العلم، ولا اعتماد عليه: لأن الرؤية إنما تكون بمعنىٰ العلم متىٰ تجردت، فأما إذا قارنها النظر فلا تكون بمعنىٰ العلم».

فلم يرتضِ جواب أبي الهذيل، وارتضىٰ جواب غيره من مشايخ المعتزلة وهو: أن السؤال لم يكن سؤال موسىٰ، وإنما هو سؤال عن قومه، كما قال تعالىٰ: ﴿سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء:١٥٣].

وموسىٰ علم أن الرؤية مستحيلة لكن سألها؛ لأن الأمة لم يقنعهم جوابه.

والجواب عن هذا القول من وجوه:

الوجه الأول: لو كان الأمر كما زعموا لقال موسىٰ: «رب أرهم ينظرون إليك»، أو «رب أرنا ننظر إليك» كما قال عيسىٰ في سؤال الله عن قومه: ﴿قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ ٱللَّهُمَّ رَبَّنَآ أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَءَاخِرِنَا وَءَايَةً مِّنكَ ۖ وَٱرْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾ [المائدة:١١٤].

فجاء بصيغة الجمع ولم ينسبه إلىٰ نفسه، فلما أضاف موسىٰ الرؤية إلىٰ نفسه دل ذلك علىٰ أنه هو طالب الرؤية دون غيره.

الوجه الثاني: أن الله فرق بين طلب موسىٰ وطلب قومه، فرتب علىٰ طلب قومه العقاب وهي الصاعقة، قال الله تعالىٰ: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾

وعبر بالفاء الدالة علىٰ التعقيب، لأنهم طلبوا الرؤية تعنتًا وتعجيزًا لنبيهم.

أما موسىٰ فلم يرتب علىٰ سؤاله العقاب، وإنما صُعِقَ لضعفه حينما اندك الجبل، ولم يصعق عقوبة، فدل علىٰ أن طلب موسىٰ مغاير لطلب بني إسرائيل.

الوجه الثالث: أن طلب الرؤية علىٰ قول المعتزلة كفر! لأنه يلزم أن يكون الله جسمًا، والرؤية في ذاتها مستحيلة، سواء قلنا سؤال موسىٰ لنفسه، أو لقومه.

وإذا كانت كذلك ألا يعاتب الله موسىٰ كما عاتب نوحًا؟

فلما لم يعاتبه دل علىٰ أنها غير مستحيلة وطلبها ليس كفرًا.

الوجه الرابع: زعموا أن بني إسرائيل لم يعجبهم جواب موسىٰ، ومعلوم أن موسىٰ لا يتكلم إلا بوحي، فعدم اقتناعهم بكلامه تكذيب له، وهو في ذاته كفر.

الشبهة الرابعة: زعم المعتزلة أن في قول الله لموسىٰ: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ دليل علىٰ نفي الرؤية؛ لأن ﴿لَن﴾ تفيد التأبيد، وهذا يدل علىٰ استحالة الرؤية، وزعموا أنه لا يعترض عليهم بقوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [البقرة:٩٥]. فـ ﴿لَن﴾ هنا من باب المجاز.

والجواب: أن ﴿لَن﴾ لا تفيد التأبيد في لغة العرب، كما قال ابن مالك:

ومن رأىٰ النفي بلن مؤبدا فقوله اردد وسواه فاعددا

وقد دل الشرع أيضًا علىٰ أن ﴿لَن﴾ لا تفيد التأبيد، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة:٩٥].

فجاء بـ﴿لَن﴾ وأكدها بـ: (أبدًا)، ومع ذلك تمنوه، قال الله تعالىٰ: ﴿وَنَادَوْاْ يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُم مَّٰكِثُونَ﴾ [الزخرف:٧٧].

فـ﴿لَن﴾ لا تفيد التأبيد حتىٰ ولو أكدت بـ: (أبدًا)، فكيف إذا لم تؤكد؟!

وأيضًا؛ فإن المنفي في الآية هو رؤية الله في الدنيا، أما في الآخرة فقد دلت النصوص علىٰ إثباتها كما تقدم.

وأما قولهم: إن قوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ﴾ من باب المجاز، فلو سلمنا جدلًا بوجود المجاز فلابد من وجود قرينة، ولا قرينة هنا، والمجاز خلاف الأصل، فالأصل الحقيقة، و«لن» في الأصل لا تفيد التأبيد.

فإن قال قائل: ألم يقل موسىٰ: ﴿قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]. فنزه الله ثم تاب، وهذا يدل علىٰ أنها مستحيلة، وطلبها غير جائز؟

قيل له: قوله: ﴿سُبْحَٰنَكَ﴾ تنزيه وتعظيم أن يتحمل أحد رؤيته في الدنيا، وليس تنزيهًا علىٰ أن رؤية الله مستحيلة، وقوله: ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ تاب من سؤال الرؤية لا لكونها مستحيلة، لكن لأنه علم أنه لا أحد يستطيع رؤية الله ﷻ في الدنيا؛ لضعفهم عن ذلك.

قال أبو عبد الله القرطبي صاحب التفسير -وهو أشعري-: «وأجمعت الأمة علىٰ أن هذه التوبة ما كانت عن معصية».

وقال ابن فورك الأشعري في «مشكل الحديث» عن الرؤية: «وقد تأولت المعتزلة ذلك علىٰ أنها رؤية العلم، وأن المؤمنين يعرفون الله يوم القيامة ضرورة،

وهذا خطأ من قبل أن الرؤية إذا كانت بمعنىٰ العلم تعدت إلىٰ مفعولين كقولك: رأيت زيدًا فقيهًا».

ومن وجوه الرد أيضًا علىٰ تأويلهم الرؤية بالعلم: أن الله خص المؤمنين بالرؤية، أما العلم فهو مشترك بين المؤمنين والكفار.

ثانيًا: الأشاعرة.

جمهور الأشاعرة يرون أن الله يرىٰ في الآخرة لا إلىٰ جهة، فأرادوا الجمع بين إثبات الرؤية ونفي العلو، فاستطال عليهم المعتزلة وضحكوا عليهم.

ولما رأىٰ بعض الأشاعرة ضعف قول جمهورهم جاءوا بقول آخر، فقالوا عن الرؤية: هي مزيد علم، كما قال الغزالي في «معارج القدس في معرفة مدارج النفس»: «والرؤية هو استكمال إدراك الخيال، وهو غاية الكشف، وسمي ذلك رؤية لأنه غاية الكشف، لا لأنه في العين». ومال إليه الرازي.

والرد عليهم هو ما تقدم في الرد علىٰ المعتزلة.

أما ما قاله جمهورهم: «إن الله يرىٰ لا إلىٰ جهة» فالرد عليهم من وجوه:

الوجه الأول: قولهم هذا مبني علىٰ أصل فاسد وهو إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه، وقد تقدم بيان فساد هذا الأصل.

الوجه الثاني: أن النبي ﷺ وأصحابه والتابعين أخبروا أن الخلق يرون الله تعالىٰ بأبصارهم، ولم يقولوا: رؤية في غير جهة.

الوجه الثالث: الرؤية في لغة العرب لا تكون إلا إلىٰ جهة، بل صرح النبي ﷺ كما في «صحيح مسلم» أنها رؤية عيان؛ أي: معاينة، ولا تكون إلا إلىٰ العلو.

أما من ليس هو في جهة فلم تكن العرب تعرف هذا ولا يتصورونه.

الوجه الرابع: أن هذا مخالف لما علم بالضرورة، وهو أن الرؤية لا تكون إلا إلىٰ جهة.

الوجه الخامس: قولهم مخالف لإجماع السلف.

فحقيقة مذهب الأشاعرة هو نفي رؤية الله في الآخرة.

ثالثًا: حلولية الجهمية.

فقالوا: الله يرىٰ في الدنيا والآخرة، ولا يرىٰ في الدنيا والآخرة، فأثبتوا الرؤية ونفوها.

وإنما جمعوا بين النفي والإثبات؛ لأن الله وجود مطلق سارٍ في المخلوقات، وحالٌّ فيها، والوجود المطلق لا يرىٰ، وتصوره يكفي في نقضه.

رابعًا: الاتحادية.

قالوا: الرؤية هي تجلي الله في صور المخلوقات كلها.

والرد عليهم: أن الرؤية لو كانت هي تجلي الله في صور المخلوقات لقال النبي ﷺ لما سأله الصحابة: «**إنكم سترون ربكم في هذه الصور**».

❊ ❊ ❊

الضابط الثاني: «النظر إذا أضيف إلى الوجه وعُدِّيَ بـ (إلى) اقتضى نظر العين»

معنىٰ هذا الضابط:

النظر إذا أضيف إلىٰ الوجه الذي هو محله، وعُدِّي بـ (إلىٰ) دل علىٰ أنه نظر العين.

تقول: «نظرت إليك»؛ أي: بالعين. وهذا صريح.

ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة:٢٢]؛ أي: بالعينين.

فلما قرن الله النظر بذكر الوجه وقرنه بـ (إلىٰ) اقتضىٰ أنه النظر بالعين.

والنظر له عدة استعمالات:

أن يكون بنفسه، فيتجرد عن كل حرف، وهذا يكون بمعنىٰ: الانتظار، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد:١٣].

أن يُعدىٰ بـ (في)، وهذا يكون بمعنىٰ التفكر، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف:١٨٥].

أن يُعدىٰ بـ (إلىٰ)، وهذا يكون بمعنىٰ النظر بالعين، كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ﴾ [الأعراف:١٤٣].

فإن قيل: جاء عن مجاهد في قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾ قال: «تنتظر ثواب ربها».

قيل له: تفسير مردود مع إمامة قائله، قال ابن عبد البر: «ومجاهد وإن كان أحد المتقدمين بتأويل القرآن فإن له قولين مَهجُورَيْن؛ هذا أحدهما».

وقد خالفه غيره من أئمة السلف والتابعين، بل قد جاء عنه إثبات الرؤية، وأن الله يرىٰ في الآخرة، فهو حتىٰ وإن نفاها في هذه الآية فقد أثبتها في آيات أخرىٰ بأقوال صريحة.

سؤال: من المخالفون لهذا الضابط؟

الجواب: خالف هذا الضابط: المعتزلة، فقد أولوا الآية من وجهين:

أن (إلىٰ) ليس حرفًا، وإنما هي اسم بمعنىٰ النعمة، كقوله تعالىٰ: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن:١٨].

أن (ناظرة) بمعنىٰ منتظرة، واحتجوا بأبيات؛ منها:

وجوه ناظرات يوم بدر إلىٰ الرحمن يأتي بالفلاح

والمعنىٰ أنها: منتظرة وليس بناظرة.

والرد عليهم من وجوه؛ منها:

الوجه الأول: أن سياق الآية يأباه، فإن الله علقه بالنظر، وعلق النظر بالوجه.

الوجه الثاني: أن الشواهد التي استشهدوا بها تفيد الرؤية بالعين.

فإن البيت معناه: ناظرات إلىٰ العلو بأعينهم.

وقيل البيت لشاعر مسيلمة وقد قال فيه:

وجـــوه ناظـــرات يـــوم بكـــر إلـــىٰ الـــرحمـــن يأتـــي بـــالخـلاص

أي: مسيلمة؛ لأنه كان ملقبًا برحمان اليمامة.

أما تفسير الآية بمعنىٰ منتظرة، فالرد عليه من وجهين:

الأول: أن النظر في الآية عدي بـ (إلىٰ)، وقد تقدم تقريرها في القاعدة.

الثاني: أن سياق الآية يأباه، فإن المقام مقام استبشار، وهذا المقام لا يصلح فيه الانتظار.

ومنهم من قال المعنىٰ: تنظر إلىٰ ثواب ربها.

وهذا أيضًا غير صحيح؛ فإن النظر إلىٰ ثواب الله حاصل في الدنيا، وليس مقيدًا بالآخرة.

واستدلوا أيضًا بالآية: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨]. فأثبت الرؤية ونفىٰ الإبصار، فدل علىٰ أنها بمعنىٰ الانتظار.

والرد عليهم: أن المثبت غير المنفي علىٰ قول من يرجع الضمير إلىٰ المشركين، فإن قوله: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ﴾؛ أي: بأعينهم.

وقوله: ﴿وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾؛ أي: لا يبصرون الحق الذي عندك ولا يعلمونه،

والمنفي هو الإبصار الذي ينتفعون به، فهم ينظرون ولا ينتفعون به.

وبعضهم أرجع الضمير إلىٰ الأصنام، وحينئذٍ فلا إشكال، وهي كقوله تعالىٰ: ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ﴾ [الحج:٢]. فكأن الأصنام تنظر إليك وهي لا تنظر.

❊ ❊ ❊

الضابط الثالث: «تخصيص الإدراك بالنفي لغة وشرعًا يقتضي أن مطلق الرؤية ليس بمنفي»

معنىٰ هذا الضابط:

نفي الإدراك بمعنىٰ: نفي الإحاطة مع إثبات الرؤية، فلو قال رجل: رأيت القمر، فهو صادق، ولم يحط بصره بكل القمر، فلا يلزم من نفي الإدراك نفي الرؤية.

فالإدراك في لغة العرب بمعنىٰ: الإحاطة، وهو قدر زائد علىٰ مجرد الرؤية.

فنفيه لا يدل علىٰ نفي الرؤية، بل نفيه دليل علىٰ إثبات الرؤية، فالله يُرىٰ ولا يُحاط به، فإنه قال: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام:١٠٣].

ثم إن الله ذكر ذلك علىٰ سبيل التمدح، والتمدح إنما يكون بالأوصاف الثبوتية لا الأوصاف العدمية.

سؤال: من المخالفون لهذا الضابط؟

والجواب: خالف هذا الضابط: المعتزلة، ففسروا الإدراك بالرؤية: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾؛ أي: لا تراه.

قال القاضي عبد الجبار: «... أن الإدراك إذا قرن بالبصر أفاد ما تفيده رؤية البصر، وإن كان إذا أطلق فقد يستعمل بمعنىٰ اللحوق... ﴿قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ [الشعراء:٦١]».

وقد زعم أن الله تمدح بأنه يَرىٰ ولا يُرىٰ.

والرد عليهم من وجوه:

أولًا: أن الإدراك في لغة العرب معنىٰ زائد علىٰ الرؤية سواء قرنت معه الرؤية أو لا.

وقد دل علىٰ هذا الشرع؛ قال تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّآ ۖ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ﴾ [الشعراء:٦١-٦٢].

ثانيًا: أن المدح إنما يكون بالأوصاف الثبوتية لا السلبية.

ثالثًا: لو سلمنا جدلًا أن المراد بنفي الإدراك نفي الرؤية.

فنقول: إن الآية عامة في الأشخاص خاصة في الأزمنة؛ بدليل النصوص الأخرىٰ الدالة علىٰ نفي الرؤية في الدنيا دون الآخرة.

وهنا وقفة مهمة بها أختم ضوابط الصفات.

رؤية الله أعظم نعيم يتنعم بها أهل الإيمان، إذا نالوها نسوا كل نعيم تحصلوا عليه في الدنيا.

جاء في «صحيح مسلم» أن النبي ﷺ قال: «**إذا دخل أهل الجنةِ الجنةَ، وأهل**

النارِ النارَ، نادىٰ مناد: يا أهل الجنة، إن لكم عند الله موعدًا ويريد أن ينجزكموه فيقولون: ألم يثقل موازيننا، ويبيض وجوهنا، ويدخلنا الجنة، ويزحزحنا عن النار، فيكشف الحجاب فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئًا أحب إليهم من النظر إليه».

قال الحسن البصري: «إن الله يتجلىٰ لأهل الجنة؛ فإذا رآه أهل الجنة نسوا نعيم الجنة».

ولما علم أهل الإيمان هذا الجزاء العظيم طارت قلوبهم فرحًا وشوقًا.

قال الحسن البصري: «لو علم العابدون في الدنيا أنهم لا يرون ربهم في الآخرة لذابت أنفسهم في الدنيا».

هذا الجزاء هو لمن حقق الإيمان بالله فامتثل أوامره واجتنب نواهيه.

قال عبد الله بن المبارك: «من أراد النظر إلىٰ وجه خالقه فليعمل عملًا صالحًا، ولا يخبر به أحدًا».

والعمل الصالح هو: ما اشتمل علىٰ أمرين، بهما يكون العمل صالحًا مقبولًا عند الله.

الأمر الأول: الإخلاص، ودليله قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزمر:٢].

فيجب علىٰ المسلم أن يعمل العمل مخلصًا فيه لله وحده، فلا يريد بعمله إلا وجه الله.

وقد قال رسول الله ﷺ: «**قال الله تعالىٰ: أنا أغنىٰ الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه**».

الأمر الثاني: متابعة الرسول ﷺ، فلابد أن يكون العمل وفق سنة رسول الله ﷺ، فمن عمل عملاً لم يعمله رسول الله ﷺ؛ فإنه يكون باطلاً مردودًا.

ففي الصحيح أن النبي ﷺ قال: «**من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد**».

فحري بكل مسلم قبل أن يعمل أي عمل أن يسأل: هل فعله رسول الله أو لا؟

فإن فعله فليفعله علىٰ الوجه الذي فعله رسول الله ﷺ ولا يزيد علىٰ ذلك، ولا ينقص منه.

هذا والله أعلم.

وصلىٰ الله وسلم علىٰ نبينا محمد وعلىٰ آله وصحبه.

* * *

فهرس الموضوعات

المقدمة ٥

صفة العلو

العلو صفة ذاتية لم يزل ولا يزال الله متصفًا به ١١

أولًا: أدلة الشرع علىٰ علو الله تعالىٰ ١٣

ثانيًا: أدلة الفطرة علىٰ علو الله تعالىٰ ١٨

ثالثًا: أدلة العقل علىٰ علو الله تعالىٰ ١٩

رابعًا: إجماع السلف ٢١

مَن المخالفون لأهل السنة والجماعة في هذه الصفة؟ ٢٢

الرد علىٰ معطلة الجهمية ٢٤

الرد علىٰ حلولية الجهمية (القائلين: إن الله تعالىٰ في كل مكان) ٢٧

الرد علىٰ الطائفة التي تزعم أن الله فوق العرش وفي كل مكان ٣١

فائدة متعلقة برد تأويلات أهل الكلام ٣٤

صفة الاستواء

الضابط الأول: «الاستواء المقيد بـ(على) يراد به في جميع موارده ومواضعه: العلو والارتفاع» ٤٠

الضابط الثاني: «الاستواء متعلق بالمشيئة» ٤٨

مَن المخالفون لهذا الضابط؟ ٥٠

صفة اليد

الضابط الأول: «تنوع النصوص الشرعية في إثبات اليد يستوجب إثبات اليد صفة لله حقيقة» ٥٥

شبهة متعلقة بصفة اليد والجواب عنها ٦٦

ذكر تأويلات ذكرها أهل الكلام والرد عليها ٦٨

الضابط الثاني: «لفظ اليدين بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة» ٦٩

مَن المخالفون لهذا الضابط؟ ٧١

الضابط الثالث: «يد القدرة والنعمة لا يعرف استعمالها إلا في حق من له اليد الحقيقية» ٧٣

صفة النزول

الضابط الأول: الله ينزل متىٰ شاء وكيف شاء ٧٧

الأدلة علىٰ إثبات النزول صفة لله -جل وعلا- ٧٧

مَن المخالفون لهذا الضابط؟ ٨٠

الضابط الثاني: «إثبات النزول لله لا يلزم منه خلو العرش» ٨٢

اختلف العلماء في هذه المسألة علىٰ ثلاثة أقوال ٨٢

تأويلهم نزول الله بنزول رحمته أو نزول ملك مردود من وجوه ٨٤

صفة القرب

ضابط: «قرب الرب ﷻ من عباده متعلق بمشيئته -جل وعلا-» ٩١

القرب ينقسم بحسب من قام به إلىٰ قسمين: ٩٢

الأول: قرب الرب، وهو علىٰ ثلاثة أنواع ٩٢

الثاني: القرب المضاف إلىٰ عبده. ٩٣

صفة الكلام

الضابط الأول: «الكلام إذا أضيف إلىٰ موصوف اتصف به دون غيره» ١٠٤

الضابط الثاني: «مسمىٰ الكلام هو اللفظ والمعنىٰ جميعًا» ١٠٨

الرد علىٰ مَن زعم أن كلام الله مخلوق ١٠٩

الضابط الثالث: «الكلام إنما يضاف إلىٰ من قاله مبتدئًا لا إلىٰ من قاله مبلغًا مؤديًا» ١١٢

الضابط الرابع: «لم يزل الله متكلمًا إذا شاء وبما شاء» ١١٤

الضابط الخامس: «كلام الله بحرف وصوت» ١١٧

الضابط السادس: «كلام الله يتفاضل بحسب المتكلم فيه» ١٢١

وقفات مع أهل الكلام في صفة الكلام ١٢٤

القـرآن كـلام الله

الضابط الأول: «القرآن كلام الله مُنزَّل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود» ١٤١

ونزول القرآن كان مرتين ١٤٢

الضابط الثاني: «القرآن كلام الله حيثما تصرف» ١٤٨

الضابط الثالث: «المحدث في لغة العرب التي نزل بها القرآن بمعنىٰ المتجدد» ١٥١

مسألة: الوقف في القرآن ١٥٣

مسألة: لفظي بالقرآن. ١٥٥

صفة الرؤية

الضابط الأول: «الله يُرىٰ في الآخرة بالأبصار عيانًا كما يرىٰ الشمس والقمر» ١٦٤

الرؤية في الدنيا علىٰ ثلاثة أنواع ١٦٦

الدليل علىٰ أن رؤية الله عيانًا كرؤية الشمس والقمر ١٦٩

مَن خالف هذا الضابط؟ ١٧٠

أولًا: المعتزلة ومن وافقهم ١٧١

ثانيًا: الأشاعرة ١٧٦

ثالثًا: حلولية الجهمية ١٧٧

رابعًا: الاتحادية ١٧٧

الضابط الثاني: «النظر إذا أضيف إلىٰ الوجه وعُدِّيَ بـ(إلىٰ) اقتضىٰ نظر العين» ١٧٨

النظر له عدة استعمالات ١٧٨

الضابط الثالث: «تخصيص الإدراك بالنفي لغة وشرعًا يقتضي أن مطلق الرؤية ليس بمنفي» ١٨٢

فهرس الموضوعات ١٨٩

من إصدارات المؤلف

أولًا: ما يتعلق بالإيمان بالله:

- تحرير القواعد المتعلقة بأحكام زيارة القبور والمشاهد.
- حكم الصلاة في المقبرة لغير قصد التعظيم.
- أسئلة مهمة متعلقة بالشرك الأصغر والجواب عنها.
- القواعد والضوابط السلفية في أسماء وصفات رب البرية.
- موافقة ابن تيمية لأئمة السلف في تقرير القواعد والضوابط المتعلقة بباب الأسماء والصفات.
- شرح قواعد الأسماء والصفات.
- شرح ضوابط الصفات.
- تحقيق معنىٰ الصورة في قوله ﷺ: «**خلق آدم علىٰ صورته**».
- أثر الإيمان بصفات الله في سلوك العبد.

ثانيًا: ما يتعلق ببقية أركان الإيمان:

- حقيقة الملائكة.
- الإيمان بالكتب بين إثبات السلف وتعطيل أهل الكلام.

- المباحث العقدية المتعلقة بالإيمان بالرسل.
- الإيمان بما بعد الموت (مسائل ودلائل).
- قواعد أهل الأثر في الإيمان بالقدر.

ثالثًا: ما يتعلق بالدفاع عن مذهب السلف، وشروح ما كتبوه:

- فصل المقال في وجوب اتباع السلف الكرام.
- حكم الذكر الجماعي عند أئمة السلف.
- تبصير الخلف بضابط الأصول التي من خالفها خرج عن منهج السلف.
- تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسول ﷺ.
- براءة أئمة السلف من التفويض في صفات الله.
- الأجوبة السنية علىٰ افتراءات الأشعري سعيد فودة في نقض التدمرية.
- شرح مقدمة ابن أبي زيد القيرواني.

رابعًا: ما يتعلق بأصول الفقه:

- القواعد الأصولية التي تبنىٰ عليها ثمرة عملية.
- شرح الورقات في أصول الفقه.

اللَّهُمَّ اجعل ذلك خالصًا لوجهك الكريم، وانفع به المسلمين