سِيَاجُ العَقِيدَةِ

الإِيمَانُ بِاللهِ

ح دار التوحيد للنشر والتوزيع ، ١٤٣٣هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
الراجحي، عبدالعزيز عبدالله
سياج العقيدة الإيمان بالله./عبدالعزيز عبدالله الراجحي - الرياض١٤٣٣هـ
١٦٠ص ، ١٧ x ٢٤ سم
ردمك ٠-١٩-٨٠٢٩-٦٠٣-٩٧٨
١- العقيدة الإسلامية ٢- الإيمان (الإسلام) ٣- التوحيد
أ- العنوان
ديوي ٢٦٩ ١٤٣٣/٢٠٨٧

رقم الإيداع: ١٤٣٣/٢٠٨٧
ردمك: ٠-١٩-٨٠٢٩-٦٠٣-٩٧٨

الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ

حقوق الطبع محفوظة

لمركز عبدالعزيز عبدالله الراجحي للاستشارات والدراسات التربوية والتعليمية
ترخيص رقم (٣٨٩)

المملكة العربية السعودية
الرياض ١١٣١٢ ص.ب: ٢٤٥٩٦٠
٠٠٩٦٦١٤٤٥٥٩٩٥ - ٠٠٩٦٦٥٠٩٢٤٢٤٢٥
http://shrajhi.com - info@shrajhi.com

لايسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو أي جزء منه في أي وسائط نشر أخرى سواء على الإنترنت، أو الصحف، أو وسائط التخزين الإلكترونية... إلخ، أو ترجمته إلى لغة أخرى إلا بعد إذن مسبق ومباشر من المركز.

دار التوحيد للنشر
الرياض - المملكة العربية السعودية
هاتف: ٠٠٩٦٦١٢٦٧٨٨٧٨ فاكس: ٠٠٩٦٦١٤٢٨٠٤٠٤
darattawheed@yahoo.com

مجموعة مؤلفات فضيلة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله الراجحي (١٠)

سياج العقيدة عن الإيمان بالله

تأليف

عبد العزيز بن عبد الله الراجحي

مركز عبد العزيز بن عبد الله الراجحي للاستشارات والدراسات التربوية والتعليمية بالرياض

دار التوحيد للنشر

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد..

مقدمة

تعريف العقيدة وبيان أهميتها:

تعريفها:

العقيدةُ هي ما يعقد عليه المرءُ ويدين به، واعتقدتُ كذا: عقدتُ عليه الضميرَ والقلبَ، وأصله مأخوذ من عقد البيع ونحوه، ثم استعمل في «التصميم والاعتقاد الجازم».

فهو يطلق على التصديق مطلقاً، وعلى ما يدين به الإنسان ربه ويعتقده من أمور الدين.

أهميتها:

إن العقيدة هي أساس بناء المجتمع الإنساني، فإن كانت عقيدته سليمة؛ انضبط ذلك المجتمع وارتقى إلى ذروة الكمال الإنساني، وإن كانت عقيدته منحرفة؛ تفكك ذلك المجتمع وهبط إلى الحضيض.

وقد دلت التجارب على أن صلاح سلوك الفرد يتناسب مع مدى صلاح عقيدته وسلامة أفكاره، وأن فساد سلوك الفرد يتناسب مع مدى تضاؤُل عقيدته وانحرافها، والعقيدة السليمة هي التي تعصم الدم والمال، وتصحح جميع الأعمال «فالتناسب هنا تناسب طردي».

الأدلة على ذلك:

قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥].

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا۟ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ٨٨].

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

وقوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله»(١).

وقوله ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة»(٢).

وقوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»(٣).

ومن ثم اتجهت جهود الأنبياء والمرسلين ومن تبعهم من المصلحين إلى إصلاح عقائد المجتمعات البشرية قبل كل شيء، فكل نبي ينذر قومه يبدأ أولاً بإصلاح عقيدتهم قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وكل نبي يبدأ قومه بقوله: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ كما ذكر الله عن نوح، وهود، وصالح، وشعيب، وغيرهم. ولقد لبث خاتم الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ في مكة ثلاث عشرة سنة يدعوا الناس إلى إصلاح العقيدة ويقول لقومه: «قولوا: لا إله إلا الله» فيقولون: ﴿أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ﴿٥﴾﴾ [ص: ٥].

فهو ﷺ قد اهتم بإصلاح العقيدة قبل أن يأمر بالصلاة والزكاة والصوم والحج مما يدل على مكانة العقيدة وأهميتها.

ومن ثم: يجب على الدعاة والمصلحين في كل زمان ومكان أن يترسموا خطى الأنبياء والمرسلين في دعوتهم للناس فيبدؤوا من حيث بدؤوا ويسيروا في دعوتهم من حيث ساروا، فلا يطالبون بإصلاح أي جانب من جوانب الدين

---

(١) متفق عليه: البخاري (١٣٩٩، ٢٩٤٦، ٧٢٨٤، ٧٢٨٥)، ومسلم (٢١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وهو حديث متواتر.

(٢) متفق عليه: البخاري (٦٨٧٨)، ومسلم (١٦٧٦) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٣) رواه الإمام البخاري (٣٠١٧، ٦٩٢٢) من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

والحياة قبل إصلاح العقيدة وتخليصها من شوائب الشرك والوثنية والعوائد الجاهلية والخرافات والبدع.

أصول العقيدة الإسلامية:

العقيدة الإسلامية تنبني على أصول وتقوم على أسس هي:

ـ الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والإيمان بالقدر خيره وشره.

ـ وهذه الأصول جاء ذكرها في القرآن الكريم في غير موضع، مثل قوله تعالى في آية البر: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ﴾ [البقرة: ١٧٧]، وقوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٣٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩].

وجاء ذكر هذه الأصول الستة أيضاً في السنة المطهرة، كما في حديث جبريل المشهور، حين سأل الرسول ﷺ عن الإيمان فقال: «**الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره**»[(١)].

وهذه الأصول قد اتفقت عليها الرسل والشرائع، ونزلت بها الكتب، وآمن بها جميع المسلمين، ولم يجحد شيئاً منها إلا من خرج عن دائرة الإيمان وصار من الكافرين.

(١) رواه مسلم (٨) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وهو في «الصحيحين» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

الأصل الأول

الإيمان بالله

الإيمان بالله ﷻ، معناه:

الاعتقاد الجازم أن الله رب كل شيء ومليكه، وأنه الخالق وحده، وأنه هو الذي يستحق العبادة والذل والخضوع، وأنه متصف بصفات الكمال، المنزه عن كل نقص، مع التزام ذلك والعمل به.

وهذا هو التوحيد بأنواعه الثلاثة: توحيد الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات.

أما توحيد الربوبية:

«فهو الإقرار بأن الله وحده هو الخالق للعالم، وأنه الرب الرازق، المدبر، المحيي، المميت، إلى غير ذلك من خصائص الربوبية».

والإقرار بذلك مركوز في الفطرة، لا يكاد ينزاع فيه أحد، حتى أن المشركين الذين بعث فيهم رسول الله ﷺ كانوا يقرون به ولا ينكرونه، كما ذكر الله ذلك في كتابه، كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾ [يونس: ٣١].

والآيات في هذا كثيرة.

ولم يُعْرَف عن أحد من طوائف العالم إنكار هذا النوع من التوحيد إلا شواذ من المجموعة البشرية ومن هؤلاء:

أ ـ الدهرية:

وهم الذين يجحدون الخالق ويزعمون أن العالم يُسَيِّر نَفْسَهُ بنفسه،

ويقولون ما حكاه الله عنهم في القرآن ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَن قَالُوا ائْتُوا بِآبَائِنَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٥﴾ قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [الجاثية: ٢٤ ـ ٢٦].

وذكر ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ أنهم فرقتان[1].

وقد رد الله عليهم بقوله: ﴿وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾... الآيات.

فبين تعالى أنهم لم يذكروا ذلك عن علم دلهم على إنكاره ولا سمع، ولا عقل، ولا فطرة، وما كان هذا شأنه لا يُلتفت إليه في ميزان العلم.

ب ـ الطبائعيون:

وهم الذي يقولون: إن العالم وُجد نتيجة للطبيعة التي هي عبارة عن:

ـ ذات الأشياء من النبات، والحيوان، والجمادات؛ فهذه الكائنات عندهم هي الطبيعة، وهي التي أوجدت نفسها.

ـ أو هي عبارة عن صفة الأشياء وخصائصها، من حرارة، وبرودة، ورطوبة، ويبوسة، وملاسة، وخشونة، وهذه القابليات من حركة، وسكون، ونمو، واغتذاء، وتزاوج، وتوالد؛ فهذه الصفات والقابليات هي الطبيعة بزعمهم، وهي التي أوجدت الأشياء.

وهذا القول باطل على كلا الاعتبارين:

ـ لأن الطبيعة بالاعتبار الأول تكون خالقة ومخلوقة؛ فالأرض خلقت الأرض، والسماء خلقت السماء، وهكذا، وهذا مستحيل أن يخلق الشيء نفسه، أو يُوجَد من غير خالق ـ مثلما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥].

ـ وإذا كان صدور الخلق عن الطبيعة بهذا الاعتبار مستحيلاً، فاستحالته بالاعتبار الثاني أعظم؛ لأنه إذا عجزت ذات الأشياء عن خلقها؛ فعجز صفاتها

---

(١) راجع: «إغاثة اللهفان» (٢/ ٢٥٥).

من باب أولى؛ لأن وجود الصفة مرتبط بوجود الموصوف الذي تقوم به، فكيف تخلقه وهي مفتقرة إليه؟!

وإذا ثبت بالبرهان حدوث الموصوف؛ لزم حدوث الصفة؛ لأنها تابعة له، وأيضاً: فالطبيعةُ لا شعور لها؛ فهي آلة محضة، فكيف تصدر عنها الأفعال العظيمة التي هي في غاية الإبداع والإتقان وفي نهاية الحكمة، وفي غاية الارتباط الوثيق دون مدبر لها ولا خالق ولا فاعل؟!.

ج ـ القائلون بالصدفة:

وهم الذي يقولون: إن هذه الكائنات تنشأ عن طريق المصادفة؛ بمعنى أن تَجَمّع الذرات والجزئيات عن طريق المصادفة؛ يؤدي إلى ظهور الحياة بلا تدبير من خالق ولا حكمة! وهؤلاء فريق من الملاحدة. وهذا قول باطل ترده العقولُ والفطر؛ فإنك إذا نظرتَ إلى هذا الكون المنظم بأفلاكه وأرضه وسمائه، وسير المخلوقات فيه بهذه الدقة والتنظيم العجيب؛ تبيَّن لك أن ذلك لا يمكن أن يصدر إلا عن خالق حكيم مدبر، وأن القول بأن ذلك وُجد عن طريق المصادفة؛ يشبه القول بأن كتاباً ضخماً وُجد نتيجة لانفجار وقع في مطبعة فتطايرت الحروف والأرقام، ووقع بعضها إلى جانب بعض؛ فتألفتْ منها الكلماتُ، وتكونت منها الأسطرُ والصفحاتُ، حتى تم الكتابُ على أحدث نظام!

فإذا كان هذا لا يمكن ولا يتصور في تكوين كتاب من غير مكوِّن، فكيف يُتصور في الكون العظيم كله أنه وجد نتيجة المصادفة؟!

ـ قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في مفتاح دار السعادة[1]: «فسل المعطل الجاحد ما تقول في دولاب دائر على نهر قد أُحكمت آلاته وأُحكم تركيبه وقدرت أدواته أحسن تقدير وأبلغه؛ بحيث لا يرى الناظر فيه خللاً في مادته، ولا في صورته، وقد جُعل على حديقة عظيمة فيها من كل أنواع الثمار والزهور، يسقيها حاجتها، وفي تلك الحديقة من يلم شعثها، ويحسن مراعاتها ويتعهدها

(١) انظر: الجزء الأول منه ص٢٨٢.

والقيام بجميع مصالحها فلا يختل منها شيء، ولا يتلف ثمارها، ثم يقسم قيمتها عند الجذاذ على سائر المخارج بحسب حاجاتهم وضروراتهم، فيقسم لكل صنف منهم ما يليق به ويقسمهم هكذا على الدوام، أترى هذا اتفاقاً بلا صانع ولا مختار ولا مدبر؟!

بل اتفق وجود ذلك الدولاب والحديقة وكل ذلك اتفاقاً، من غير فاعل ولا قيم، ولا مدبر، أفترى ما يقول لك عقلك في ذلك لو كان، وما الذي يفتيك به؟ وما الذي يرشدك إليه؟ ولكن من حكمة العزيز الحكيم أن خلق قلوباً عُمياً لا بصائر لها؛ فلا ترى هذه الآيات الباهرة إلا رؤية الحيوانات البهيمية، كما خلق أعيناً لا أبصار لها ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وهي لا تراها فما ذنبها إن أنكرتها وجحدتها فهي تقول في ضوء النهار: هذا ليل، ولكن أصحاب الأعين لا يعرفون شيئاً، ولقد أحسن القائل:

وهبني قلتُ هذا الصبح ليل ... أيعمى العالمون عن الضياء

ويُحكى عن أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ أن قوماً من أهل الكلام أرادوا البحث معه في تقرير توحيد الربوبية فقال لهم: أخبروني قبل أن نتكلم في هذه المسألة عن سفينة في دجلة تذهب فتمتلئ من الطعام والمتاع وغيره بنفسها، وتقود بنفسها، فترسي بنفسها وتفرغ ثم ترجع، كل ذلك من غير أن يديرها أحد. فقالوا: هذا محال لا يمكن أبداً، فقال لهم: إذا كان هذا محالاً في سفينة فكيف في هذا العالم علوه وسفله؟!

د ـ فرعون عليه لعنة الله:

وأشهرُ من عُرف عنه تجاهله وتظاهره بإنكار الخالق، فرعون وقد كان مستيقناً به في الباطن؛ كما قال موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ له: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ﴾ [الإسراء: ١٠٢]، وقال عنه وعن قومه: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]؛ أي: كذبوا بها حال كون أنفسهم مستيقنة لها؛ ظلماً وعلواً؛ أي: شركاً وتكبراً عن أن يؤمنوا بما جاء به موسى وهم يعلمون أنه من عند الله.

الذين أشركوا في توحيد الربوبية:

كما أن هناك طوائف من البشر وقع منها شرك في توحيد الربوبية، ومنهم:

ـ الثانوية من المجوس.

وهم الذين يقولون: إن للعالم خالقين اثنين: خالق للخير وهو النور، وخالق للشر وهو الظلمة، ولكنهم لا يساوون بينهما.

ـ أهل التثليث من النصارى.

وهم الذي يجعلون الآلهة ثلاث أقانيم وهي أقنوم الأب، وأقنوم الابن، وأقنوم الروح القدس.

ـ القدرية النفاة.

وهم الذين يقولون إن الإنسان يخلق فعل نفسه.

ـ بعض مشركي العرب.

وهم الذي يظنون في آلهتهم شيئاً من النفع والضر بدون أن يخلق الله ذلك.

ومن هذا العرض السريع ندرك أن موقف الكفار من توحيد الربوبية يتلخص فيما يلي:

أولاً: من يقر به ظاهراً أو باطناً.

وهم أكثرية الناس.

ثانياً: من يقر به باطناً ويجحد به ظاهراً.

مثل فرعون ومن على شاكلته من الدهريين والماديين من شيوعيين وغيرهم.

ثالثاً: من يقر به ويشرك فيه.

مثل المجوس الثانوية، والنصارى المثلثة، والقدرية النفاة، وبعض مشركي العرب.

لكن الثانوية من المجوس والمثلثة من النصارى لا يقولون بالتساوي بين هذه الأرباب، فالثانوية لا يسوون الظلمة بالنور، بل النور عندهم هو الأصل، والظلمة حادثة، وهم متفقون على أن النور خيرٌ من الظلمة، وهو الإله المحمود، والظلمة شريرة مذمومة.

وأصحاب التثليث من النصارى لا يثبتون للعالم ثلاثة أرباب ينفصل بعضهم عن بعض، بل هم متفقون على أن صانع العالم واحد، ويقولون: إن الأب هو الأقنوم الأول والإله الأكبر، أو يقولون: إن كل واحد من الأقانيم عين الآخر، فالأب عين الابن وعين روح القدس، والابن عين الأب وعين روح القدس.

إذاً: فالشرك في الربوبية باعتبار إثبات خالقين متماثلين في الصفات والأفعال؛ يمتنع عند الناس كلهم، وإنما يوجد شرك عند بعض الناس في بعض الربوبية كما يقوله المجوس في الظلمة، والقدرية في خلق أفعال الحيوان، وما يزعمه بعض مشركي العرب في آلهتهم من النفع والضر، فلما كان هذا الشرك في بعض الربوبية موجوداً في الناس؛ بيّن القرآن الكريم بطلانه في مثل قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وذلك لأن الإله الحق لا بد أن يكون خالقاً فاعلاً، فلو كان معه ـ سبحانه ـ إله آخر يشركه في ملكه؛ لكان له خلق وفعل، وحينئذٍ فلا يرضى تلك الشركه، بل إن قدر على قهر ذلك الشريك وتفرده بالملك؛ فَعَلَ، وإن لم يقدر؛ انفردَ بخلقه وذهب به. وعلى ذلك: فلا بد من واحد من ثلاثة أمور:

الأول: أن يعلو أحد الشريكين على الآخر.

الثاني: أو يذهب كل شريك بخلقه.

الثالث: أو يكون الجميع تحت قهر ملك واحد يتصرف فيهم كما يشاء ولا يُتَصَرَّف فيه، بل يكون وحده هو الإله، وهذا هو الواقع؛ فإن انتظام أمر العالم من أدل دليل على أن مدبره إله واحد.

مسألة:

توحيد الربوبية لا يكفي العبد في حصول الإسلام، بل لا بد أن يأتي مع ذلك بلازمه، وهو: توحيد الألوهية.

لأن الله ﷻ حكى عن المشركين أنهم مقرون بهذا التوحيد لله وحده كما قال تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ﴾ [يونس: ٣١].

وتوحيد الأسماء والصفات أيضاً لا يكفي في حصول الإسلام، بل لا بد مع ذلك من الإتيان بلازمه من توحيد الربوبية والآلهية؛ لأن الكفار يقرون بجنس هذا النوع، وإن كان بعضهم قد ينكر بعض ذلك إما جهلاً وإما عناداً، كما قالوا: «لا نعرف الرحمٰن إلا رحمن اليمامة» فأنزل الله فيهم: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِٱلرَّحْمَٰنِ﴾ [الرعد: ٣٠].

قال الحافظ ابن كثير: «والظاهر أن إنكارهم هذا إنما هو جحود وعناد وتعنت في كفرهم فإنه قد وجدت في بعض أشعار الجاهلية تسمية الله بالرحمٰن».

قال الشاعر:

وما يشأ الرحمٰن يعقد ويطلق

ولم يُعرف عنهم إنكار شيء من هذا التوحيد إلا في اسم الرحمٰن خاصة، ولو كانوا ينكرونه لردوا على النبي ﷺ ذلك، كما ردوا عليه توحيد الآلهية، فقالوا: ﴿أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ۝٥﴾ [ص: ٥]، لا سيما وأن السور المكية مملوءة بهذا التوحيد.

وتوحيد الآلهية هو أول الدين وآخره، وباطنه وظاهره، وهو أول دعوة الرسل وآخرهم، وهو معنى قول: (لا إله إلا الله) ولأجل هذا التوحيد خُلقت الخليقة، وأُرسلت الرسل، وأُنزلت الكتب، وبه افتفرق الناس إلى مؤمنين وكفار، وسعداء وأشقياء، وهو الذي وقعت به الخصومة بين الأنبياء وأممهم في قديم الدهر وحديثه.

تقسيم التوحيد بالنسبة للخبر والإنشاء:

التوحيد بالنسبة للخبر والإنشاء نوعان:

الأول: توحيد في المعرفة والإثبات.

وهذا يشمل توحيد الربوبية والأسماء والصفات، ويُسمى التوحيد القولي الاعتقادي، ويسمى أيضاً التوحيد العلمي الخبري.

الثاني: التوحيد في الطلب والقصد.

وهو توحيد الآلهية والعبادة، ويسمى: التوحيد الإرادي الطلبي.

قال العلامة ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ:

«وأما التوحيد الذي دعت إليه رسل الله ونزلت به كتبه؛ فهو نوعان:

- توحيدٌ في المعرفة والإثبات.
- توحيدٌ في الطلب والقصد.

فالأول: هو إثبات حقيقة ذات الرب تعالى وصفاته، وأفعاله، وأسمائه، وإثبات عموم قضاءه، وقدره، وحكمته، وقد أفصح القرآن عن هذا النوع كل الإفصاح، كما في أول سورة الحديد، وسورة طه، وآخر الحشر، وأول السجدة، وأول آل عمران، وسورة الإخلاص بتمامها.

الثاني: وهو توحيد الطلب والقصد، مثل ما تضمنته سورة قل يا أيها الكافرون، وقل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء، وأول سورة الزمر وآخرها، وأول سورة يونس وأوسطها وآخرها، وجملة سورة الأنعام.

وغالب سور القرآن متضمنة لنوعي التوحيد، بل كل سورة في القرآن؛ فإن القرآن:

١ - إما خبر عن الله وأسمائه وصفاته، وهو التوحيد العلمي الخبري.

٢ - وإما دعوة إلى عبادته وحده لا شريك له، وخلع ما يعبدون من دونه، وهو التوحيد الإرادي الطلبي.

٣ - وإما أمر ونهي وإلزام بطاعته؛ فذلك من حقوق التوحيد ومكملاته.

٤ ـ وإما خبرٌ عن إكرامه لأهل توحيده وما فعل بهم في الدنيا، وما يكرمهم به في الآخرة؛ وهو جزاء توحيده.

٥ ـ وإما خبرٌ عن أهل الشرك، وما فعل بهم في الدنيا من النكال، وما فعل بهم في القبر من العذاب؛ فهو جزاء من خرج عن التوحيد.

فالقرآن كله في التوحيد، وحقوقه، وجزاءه، وفي شأن الشرك وأهله وجزاءه»[1].

مسمى التوحيد عند الطوائف المنحرفة:

أولاً: مسمى التوحيد عند الفلاسفة:

أرسطو وابن سينا ومن تبعهم كالنصير الطوسي، التوحيد عندهم إثباتُ وجودٍ لله مجرد عن الماهية والصفة، بل هو وجود مطلق لا يعرض لشيء من الماهيات، ولا يقوم به وصف، ولا يتخصص بنعت، بل صفاتهم كلها سلب وإضافات، فتوحيد هؤلاء هو غاية الإلحاد والجهل والكفر.

وفروع هذا التوحيد:

١ ـ إنكار ذات الرب.

٢ ـ القول بقدم الأفلاك.

٣ ـ وأن الله لا يعلم عدد الأفلاك ولا الكواكب ولا يعلم شيئاً من الموجودات المعينة، ولا يقدر على قلْب شيء من أعيان العالم، ولا يقدر على شق الأفلاك ولا خلقها.

٤ ـ وأن النبوة مكتسبة وأنها حرفة من الحرف كالولاية والسياسة.

٥ ـ وأنه لا حلال ولا حرام، ولا أمر ولا نهي، ولا جنة ولا نار.

---

(١) «مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين» للعلامة ابن قيم الجوزية رحمه الله (٣/ ٤٤٩ ـ ٤٥٠) ط دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ.

ثانياً: مسمى التوحيد عند الاتحادية:

التوحيد عندهم هو:

«أن الحق المنَزّه هو عين الخلق المشبّه، وأن الحق هو عين وجود كل موجود وحقيقته وماهيته، وأنه آية كل شيء؛ وله فيه آية تدل على أنه عينه».

وهذا عند محققيهم من خطأ التعبير، بل هو نفس الآية، ونفس الدليل، ونفس المستدل، ونفس المستدل عليه.

والتعدد لوجود اعتبارات وهمية، لا بالحقيقة والوجود، فهو عندهم عين الناكح وعين المنكوح، وعين الذابح وعين المذبوح، وعين الآكل وعين المأكول؛ وهذا عندهم هو السر الذي رمزت إليه هوامس الدهور الأولية، وزانت إفادته الهداية النبوية، كما قاله محققهم وعارفهم ابنُ سبعين.

ومن فروع هذا التوحيد:

١ ـ أن فرعون وقومه مؤمنون كاملو الإيمان عارفون بالرب على الحقيقة.

٢ ـ ومن فروعه: أن عُبَّاد الأصنام على الحق والصواب، وأنهم إنما عبدوا عين الله سبحانه، لا غيره.

٣ ـ ومن فروعه: أنه لا فرق في التحريم والتحليل بين الأم والأخت والأجنبية، ولا فرق بين الماء والخمر، والزنا والنكاح؛ فالكل من عين واحدة، بل هو العين الواحدة، وإنما المحجوبون عن السر قالوا: هذا حرام، وهذا حلال.

٤ ـ ومن فروعه: أن الأنبياء ضيقوا على الناس، وبَعَّدُوا عليهم المقصود؛ والأمرُ وراء ما جاءوا به ودعوا إليه[1].

---

(١) قال أحد الاتحادية:

مقام النبوة في برزخ ... فُوَيْقَ الرسول ودون الولي

فمقامُ الولاية في مقامٍ أعلى من النبوة على قول هذا القائل، ويدعي كبيرهم ابنُ عربي أنه خاتم الأولياء.

ثالثاً: مسمى التوحيد عند الجهمية:

التوحيد عندهم: إنكارُ علو الله على خلقه بذاته، واستوائه على عرشه، وإنكار سمعه وبصره وقوته وحياته وكلامه، وسائر صفاته وأفعاله، ومحبته ومحبة العباد له.

فالتوحيد عندهم هو: المبالغة في إنكار التوحيد الذي بعث به اللهُ رسلَه، وأنزل به كتبه.

رابعاً: مسمى التوحيد عند القدرية:

التوحيد عندهم هو: إنكار قَدَر الله وعموم مشيئته للكائنات، وقدرته عليه. ومتأخروهم ضموا إلى ذلك توحيدَ الجهمية؛ فصار حقيقة التوحيد عندهم: إنكار القدر، وإنكار حقائق الأسماء الحسنى، والصفات العلى، وربما سموا إنكار القدر والكفر بقضاء الرب وقدره: عدلاً، وقالوا: نحن أهل العدل والتوحيد.

خامساً: مسمى التوحيد عند الجبرية:

التوحيد عندهم هو: تفرد الرب تعالى بالخلق والفعل، وأن العباد غير فاعلين على الحقيقة، ولا مُحْدِثين لأفعالهم، ولا قادرين عليها، وأن الرب تعالى لم يفعل لحكمة ولا غاية تطلب بالفعل، وليس في المخلوقات قوى وطبائع وغرائز وأسباب، بل ما ثمّ إلا مشيئة محضة ترجّح مِثْلاً على مثل؛ بغير مرجح ولا حكمة ولا سبب.

سادساً: مسمى التوحيد عند الصوفية:

التوحيد عندهم نوعان:

الأول: غير موجود ولا ممكن وهو توحيد العبد ربه كما قال صاحب المنازل[1]:

---

(١) صاحب المنازل هو أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن أحمد بن علي بن جعفر بن منصور بن مت الأنصاري الهروي. وكتابه هذا هو «منازل السائرين»، وقد شرحه ابن قيم الجوزية رحمه الله في «مدارج السالكين». توفي الهروي سنة إحدى وثمانين وأربعمائة.

ما وحَّدَ الواحدَ من واحدٍ إذ كل من وحَّده جاحد

الثاني: توحيد صحيح، وهو: توحيد الرب لنفسه، وكل من ينعته سواه فهو ملحد؛ لأنه جاحد لحقيقة توحيده، فإن توحيده يتضمن شهود ذات الواحد وانفراده وتلك اثنينية ظاهرة بخلاف توحيده لنفسه، فإنه يكون هو الموحِد والموحَد، والتوحيد صفته وكلامه القائم به، فما ثم غيره فلا اثنينية ولا تعدد، وأيضاً فمن وحده من الخلق فلا يصفه بصفة، وذلك يتضمن جحد حقه الذي هو عدم انحصاره تحت الأوصاف، فمن وصفه فقد جحد إطلاقه عن قيود الصفات.

فالتوحيد الحقيقي عندهم هو توحيد الرب لنفسه بنفسه من غير إشراك للسِّوَىٰ بوجهٍ، بل لا سِوى هناك.

أما توحيد الناطقين عنه، فهو عارية مردودة كما تُسترد العواري، والواحد المطلق من جميع الوجوه وحدته تبطل هذه العارية، وتردها إلى مالكها الحق، ونعت الناعت له إلحاد، وهو عدول عن ما يستحقه من كمال التوحيد، فإنه أسند إلى نزاهة الحق ما لا يليق بإسناده، فإن عين الأولية تأبى نطق الحدث، ومحض التوحيد يأبى أن يكون للسوى أثر البتة[1].

قال صاحب المنازل:

ما وحد الواحد من واحد إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته عارية أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيده ونعتُ من ينعته لاحِدُ

سابعاً: مسمى التوحيد عند المعتزلة:

التوحيد عند المعتزلة: نفيُ الصفات، والقول بخلق القرآن، وقالوا: إن الصفاتِ أعراضٌ حادثة وهي إنما تقوم بالجسم الحادث. فاحتجوا بحدوث الصفات التي هي الأعراض على حدوث الموصوف الذي هو الجسم، فنفوا

(١) راجع: «مدارج السالكين» (١/ ١٤٧ ـ ١٤٨) ط دار الكتاب العربي.

عن الله كل صفة فراراً من تشبيه صفاته بالصفات الموجودة في الموصوفات التي هي أجسام، فهم مشبهة معطلة. وقالوا بخلق القرآن؛ إذ لو كان غير مخلوق؛ لزم تعدد القدماء.

ما يضاد التوحيد ويناقضه بالكلية أو ينافي كماله الواجب:

١ ـ الكفر. ٢ ـ الشرك. ٣ ـ النفاق.

٤ ـ الفسق. ٥ ـ الظلم. ٦ ـ الجهل.

٧ ـ البدع والمعاصي.

١ ـ الكفر

الكفر قسمان:

كفر أكبر، وكفر أصغر.

١ ـ فالكفر الأكبر هو الموجب للخلود في النار.

٢ ـ والكفر الأصغر موجب لاستحقاق الوعيد، دون الخلود في النار.

أنواع الكفر:

يتنوع الكفر إلى اعتقادي وعملي:

أولاً: الكفر الاعتقادي:

كفر أكبر موجب للخلود في النار، ويُخرج من الملة، وهو خمسة أنواع:

١ ـ كفر التكذيب والجحود:

والدليل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُۥٓ أَلَيْسَ فِى جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٦٨﴾﴾ [العنكبوت: ٦٨].

وينقسم إلى قسمين بالنسبة لجهة التكذيب:

الأول: هو اعتقاد كذب الرسل وجحود ما جاءوا به، وهذا القسم قليل في الكفار؛ فإن الله تعالى أيد رسله وأعطاهم من البراهين والآيات على صدقهم، ما أقام به الحجة، وأزال به المعذرة.

الثاني: التكذيب باللسان مع اعتراف القلب وتصديقه، وهذا هو الغالب

على كثير من الكفار، ومثاله: كفر فرعون وقومه، قال الله تعالى عنهم: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا۟﴾ [النمل: ١٤]، وكفر ثمود؛ قال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَىٰهَآ ﴿١١﴾﴾ [الشمس: ١١]، وكفر مشركي قريش؛ قال الله لرسوله ﷺ: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣] فهؤلاء جحدوا وكذبوا بألسنتهم؛ فصاروا مكذبين وجاحدين.

وينقسم كفر الجحود والتكذيب بالنسبة للكذب به إلى قسمين:

الأول: كفر مطلق عام وهو أن يجحد جميع ما أنزل الله من كتبه، وأرسلَ من رسله.

الثاني: كفر مقيد خاص، مثل: أن يجحد فرضاً من فروض الإسلام، أو تحليلَ محرم من محرماته، أو صفةً وصف الله بها نفسه، أو خبراً أخبر الله به[(١)]، أو يقدم عليه قولَ من خالفه لغرض من الأغراض؛ ويكون بذلك متعمداً لا جاهلاً، ولا متأولاً؛ يعذر فيه؛ كالأشاعرة.

وأما جَحْدُ ذلك جهلاً أو تأوّلاً يعذر فيه صاحبه؛ فلا يكفر صاحبه به إذا كان الذي فعله مبلغ علمه ولم يجحده عناداً أو تكذيباً؛ كحديث الذي جحد قدرة الله عليه، وأمر أهله أن يحرقوه ويذروا رماده في الريح[(٢)]، ومع هذا فقد غفر الله له ورحمه لجهله؛ إذ الذي فعله مبلغ علمه، ولم يجحد قدرة الله على إعادته عناداً أو تكذيباً، بل جحد كمال القدرة جهلاً وخوفاً.

٢ ـ كفر الإباء والاستكبار مع التصديق:

وهو أن يتلقى أمر الله أو أمر رسوله ﷺ بالإباء والاستكبار مع عدم جحده وإنكاره، مثال ذلك: كفر إبليس؛ فإن إبليس لم يجحد أمر الله ولا قابله بالإنكار، بل تلقاه بالإباء والاستكبار؛ قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [البقرة: ٣٤]، وهذا الكفر هو الغالب على أعداء الرسل كما حكى الله عن الأمم أنهم قالوا

---

(١) قال الشافعي: «ناظروا القدرية بالعلم فإن أقروا به خُصِموا وإن جحدوا به كفروا».

(٢) رواه البخاري (٣٤٨١)، ومسلم (٢٧٥٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

لرسلهم: ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ وكما حكى الله عن فرعون وقومه أنهم قالوا: ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ﴾ [المؤمنون: ٤٧]، وفرعون في هذه الحالة اجتمع فيه نوعان من الكفر بحسب تعدد المواقف، وقد ذكر الله عنه أنه ادعى الألوهية؛ فقال تعالى حكاية عنه: ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾﴾ [النازعات: ٢٤]، وذكر في آية أخرى أنه قال: ﴿أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ﴾ [الأعراف: ١٢٧]، ويقول: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: ٣٨].

ـ ومثال ذلك: كفر اليهود؛ قال الله تعالى عنهم: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦] وقال عنهم: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ [البقرة: ٨٩] وقد قال اليهود: أننا نعرف محمد بأوصافه، ولا نشك في صحته، وأما أبناؤنا فإنه قد يتطرق الشك إلى إثباتهم إليهم.

ـ ومثال ذلك: كفر أبي طالب؛ فقد قال في قصيدته[1]:

ولقد علمتُ أن دين محمد ... من خير أديان البرية دينا
لولا الملامة أو حذار مسبة ... لرأيتني سمحاً بذاك مبينا

فهو مصدق للنبي ﷺ ولم يشك في صدقه، ولكن أخذته الحمية الجاهلية وتعظيم آبائه وأجداده أن يرغب عن ملتهم ويشهد عليهم بالكفر؛ فكان مستكبراً عن عبادة الله، واتباع رسوله.

٣ ـ كفر الإعراض:

وهو أن يُعرض بسمعه وقلبه عن الرسول ﷺ؛ لا يصدقه ولا يكذبه، ولا يواليه ولا يعاديه، ولا يصغي إلى ما جاء به البتة، كما قال أحد بني عبد ياليل للنبي ﷺ لما دعاه إلى الإسلام عندما كان في الطائف: «والله لا أقول لك كلمةً؛ إن كنتَ صادقاً؛ فأنت أجلّ في عيني من أن أرد عليك، وإن كنتَ كاذباً؛ فأنت أحقر أن أكلمك». قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنذِرُوا مُعْرِضُونَ﴾ [الأحقاف: ٣].

---

(١) رواها البيهقي في «دلائل النبوة». راجع: «البداية والنهاية» للعماد ابن كثير رحمه الله (٣/ ٣٦) ط مكتبة الصفا، الطبعة الأولى.

٤ ـ كفر الشك أو الظن:

وهو أن لا يجزم بصدق الرسول ﷺ ولا يكذبه، بل يشك في أمره.

وهذا لا يستمر شكه إلا إذا ألزم نفسه الإعراض عن النظر في آيات صدق الرسول ﷺ جملةً؛ فلا يسمعها، ولا يلتفت إليها؛ فيكون معرضاً. وأما مع التفاته إليها ونظره فيها فإنه لا يبقى معه شك؛ لأنها مستلزمة للصدق بمجموعها؛ فإن دلالتها على الصدق كدلالة الشمس على النهار.

مثال ذلك: كفر صاحب الجنتين الذي قال الله عنه: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُۥ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ قَالَ مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِۦٓ أَبَدًا ﴿٣٥﴾ وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّى لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا ﴿٣٦﴾ قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلًا ﴿٣٧﴾ لَّٰكِنَّا۠ هُوَ ٱللَّهُ رَبِّى وَلَآ أُشْرِكُ بِرَبِّىٓ أَحَدًا ﴿٣٨﴾﴾ [الكهف: ٣٥ ـ ٣٨].

٥ ـ كفر النفاق:

وهو أن يُظهر بلسانه الإيمان، وينطوي قلبه على التكذيب والكفر، مثال ذلك: حالُ المنافقين في عهد الرسول ﷺ، والدليلُ: قولهُ تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٣﴾﴾ [المنافقون: ٣]. وهذا هو النفاق الأكبر.

ثانياً: الكفر العملي:

كفر العمل ينقسم إلى قسمين:

الأول: قسم يضاد الإيمان وينافيه بالكلية؛ فيكون كفراً أكبر؛ كالسجود للصنم، والاستهانة بالمصحف، وقتل النبي وسبه.

ثانياً: لا يضاد التوحيد بالكلية، بل ينافي كماله الواجب؛ فيكون كفراً أصغر، وهو ما ورد من الذنوب تسميته كفراً، ولم يصل إلى حد الأكبر.

الأمثلة:

١ ـ قوله ﷺ: «**لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض**»(١).

٢ ـ قوله ﷺ: «**اثنتان في أمتي هما بهم كفر الطعن في النسب والنياحة**»(٢).

٣ ـ وما ثبت في السنن من قوله ﷺ: «**من أتى امرأة من دبرها فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ**»(٣).

٤ ـ وقوله في الحديث الآخر: «**من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد**»(٤).

٥ ـ وقوله في الحديث الآخر: «**إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما**»(٥).

٦ ـ ومثله ما كان يتلى وقد نسخ لفظه: «**لا ترغبوا عن آباءكم فإنه كفر بكم**»(٦).

٧ ـ وقوله ﷺ: «**سباب المسلم فسوق وقتاله كفر**»(٧).

٨ ـ ومن الكفر الأصغر أيضاً: كفر النعمة كقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ﴿١١٢﴾﴾ [النحل: ١١٢].

ومن الكفر العملي: السحر، قال تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: ١٠٢] أي: بتعلمك السحر.

---

(١) رواه البخاري (١٢١، ٤٤٠٥، ٦٨٦٩، ٧٠٨٠)، ومسلم (٦٥) من حديث جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه.

(٢) رواه مسلم (٦٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ: «**اثنتان في الناس...**».

(٣) رواه أبو داود (٣٩٠٤)، والترمذي (١٣٥)، وابن ماجه (٦٣٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وصححه الشيخ الألباني رحمه الله في «صحيح الجامع» (٥٩٤٢).

(٤) هذا الحديث جزء من الحديث السابق.

(٥) متفق عليه: البخاري (٦١٠٤)، ومسلم (٦٠) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما. ورواه البخاري (٦١٠٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٦) متفق عليه: البخاري (٦٧٦٨)، ومسلم (٦٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٧) متفق عليه: البخاري (٤٨، ٦٠٤٤، ٧٠٧٦)، ومسلم (٦٤) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

ومن قال: مُطرنا بنوء كذا وكذا: كَفَرَ؛ لحديث زيد بن خالد الجهني المرفوع: «**أتدرون ماذا قال ربكم الليلة؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر، فأما من قال: مُطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي وكافر بالكوكب، وأما من قال مُطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي ومؤمن بالكوكب**»(١).

ومن الكفر العملي:

الحكم بغير ما أنزل الله، وترك الصلاة كسلاً لا جحوداً لوجوبها.

ـ أما الحكم بغير ما أنزل الله، فقد قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] فاختلف العلماء في ذلك هل هو كفر أصغر أو أكبر:

أ ـ قال ابن عباس: «ليس بكفر ينقل عن الملة، بل إذا فعله فهو به كفر، وليس كمن كفر بالله واليوم الآخر»(٢).

وقال عطاء: «هو كفر دون كفر»(٣) ومعنى ذلك أنه كفر أصغر.

ب ـ ومن العلماء من تأول الآية على ترك الحكم بما أنزل الله جاحداً له؛ فيكون كفراً أكبر. وهذا قول عكرمة. وهو تأويل مرجوح؛ فإن نفس جحوده كفر؛ سواء حكم أو لم يحكم.

ج ـ ومن العلماء من تأولها على ترك الحكم بجميع ما أنزل الله، ويدخل في ذلك: الحكم بالتوحيد والإسلام؛ فيكون كفراً أكبر، وهذا تأويل عبد العزيز الكناني، وهو تأويل بعيدٌ؛ إذ الوعيد على نفس الحكم بالمنزل؛ وهو يتناول تعطيل الحكم بجميعه أو ببعضه.

د ـ ومن العلماء من تأولها على الحكم بمخالفة النص عمداً من غير

---

(١) متفق عليه: البخاري (٨٤٦، ١٠٣٨)، ومسلم (٧١) من حديث زيد بن خالد الجهني ﷺ.

(٢) راجع: تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير رحمه الله، تفسير سورة المائدة، الآية (٤٤).

(٣) رواه ابن جرير الطبري في تفسيره (٦/٢٥٦).

جهل به ولا خطأ في التأويل. حكاه البغوي عن العلماء؛ فيكون كفراً أكبر.

هـ ـ ومن العلماء من تأولها على أهل الكتاب؛ فيكون كفراً أكبر، وهو قول قتادة، والضحاك. وهو بعيد؛ لأنه خلاف ظاهر اللفظ، فلا يُصار إليه.

و ـ وقال ابن مسعود، والحسن: «إن حكم معتقداً ذلك ومستحلاً له؛ فهو كافر، وإن حكم معتقداً أنه راكب محرماً؛ فهو من فُسَّاق المسلمين».

ز ـ من العلماء من جعله كفراً ينقل عن الملة مطلقاً.

* والتحقيق في المسألة: أن الحكم بغير ما أنزل الله يتناول الكفر الأصغر، والأكبر بحسب حال الحاكم.

١ ـ فإن اعتقد أن الحكم بما أنزل الله:

ـ غير واجب.

ـ أو أنه مُخيَّر فيه.

ـ أو استهان به، مع تيقنه أنه حكم الله.

فهذا كله كفر أكبر.

٢ ـ وأعظم منه اعتقاده أن الحكم بما أنزل الله من الكتاب والسنة لا يناسب العصر، وأن المناسب هو الحكم بالقوانين الوضعية؛ فهذا أشد كفراً.

قال الشيخ أحمد شاكر: «هذا مثل ما ابتلي به الذين درسوا القوانين الأوربية من رجال الأمم الإسلامية ونسائها أيضاً الذين أُشربوا في قلوبهم حبها والشغف بها، والذب عنها، وحكموا بها، وأذاعوها بما ربّوا من تربية أساسها من صنع المبشرين الهداميين أعداء الإسلام، ومنهم من يصرح ومنهم من يتوارى، ويكادون يكونون سواء. فإنا لله وإنا إليه راجعون». اهـ.

٣ ـ وإن اعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله في هذه الواقعة وَعَلِمَهُ وَعَدَلَ عنه؛ عصياناً وخوفاً، أو طمعاً، مع اعترافه بأنه مستحق للعقوبة؛ فهذا كفر أصغر.

٤ ـ أما من بذل جهده واستفرغ وسعه في معرفة حكم الله فجهله وأخطأه، وحكم بغير ما أنزل الله؛ فهذا مخطئ له حُكم المخطئين؛ خطأه

مغفور له وله أجر على اجتهاده لحديث: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر**»[(١)].

حكم تارك الصلاة:

وأما ترك الصلاة كسلاً لا جحداً لوجوبها، فقد قال ﷺ: «**بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة**»[(٢)]، وقال ﷺ: «**العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر**»[(٣)].

وقد اختلف العلماء هل تَرْكُها يكون كفراً أكبر، أو يكون كفراً أصغر؟ على قولين هما روايتان عن الإمام أحمد.

١ ـ أحدهما يكون كفراً أكبر يُخرج من الملة:

وهو قول عبد الملك بن حبيب من المالكية، وهو أحد الوجهين في مذهب الشافعي، وحكاه الطحاوي عن الشافعي نفسه.

وحكاه أبو محمد بن حزم عن عمر بن الخطاب، ومعاذ بن جبل، وعبد الرحمٰن بن عوف، وأبي هريرة، وغيرهم من الصحابة.

وهو قول سعيد بن جبير، وعامر الشعبي، وإبراهيم النخعي، وأبي عمر الأوزاعي، وأيوب السختياني، وعبد الله بن المبارك، وإسحاق بن راهويه.

واختار هذه الرواية من الحنابلة إسحاق بن شاقلا، وابن عقيل، وابن حامد.

٢ ـ الثاني يكفر كفراً أصغر لا يُخرج من الملة ويوجب استحقاق الوعيد:

وهو قول أكثر الفقهاء ومنهم أبو حنيفة، ومالك، والشافعي في رواية،

---

(١) متفق عليه: البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦) من حديث عمرو بن العاص، وأبي هريرة رضي الله عنهما.

(٢) رواه مسلم (٨٢) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٣) رواه الترمذي (٢٦٢١) وقال: «حديث حسن صحيح غريب»، والنسائي (٤٦٣)، وابن ماجه (١٠٧٩) من حديث بريدة رضي الله عنه، وصححه الشيخ الألباني رحمه الله في «صحيح الجامع» (٤١٤٣).

واختار هذه الرواية من الحنابلة ابن بطه، وذكر أن المذهب على هذا؛ لم نجد خلافاً فيه لقول النبي ﷺ في حديث عتبان: «**أن الله حرم على النار من قال: لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله**»[(١)]، وحديث عبادة بن الصامت: «**من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق أدخله الله الجنة على ما كان من العمل**»[(٢)].

وحديث أنس بن مالك: «**يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن بره**»[(٣)].

واختاره في المغني والشرح الكبير.

اختيار الإمام ابن القيم وترجيحه:

قال الإمام ابن القيم في رسالته الصلاة[(٤)] بعد حكاية القولين:

«فصل: في الحكم بين الفريقين وفصل الخطاب بين الطائفتين...».

ثم قال: «معرفة الصواب في هذه المسألة مبني على معرفة حقيقة الإيمان والكفر ثم يصح النفي والإثبات بعد ذلك».

ويستخلص من كلامه رحمه الله أن ذلك مبني على معرفة الأصول الآتية:

الأصل الأول: أن الكفر والإيمان متقابلان، إذا زال أحدهما خلفه الآخر.

الأصل الثاني: أن الإيمان أصل له شُعب متعددة، وكل شُعبة منها تُسمى إيماناً، والكفر أصل له شُعب متعددة، وكل شُعبة منها تُسمى كفراً.

الأصل الثالث: أن شُعب الإيمان منها ما يزول الإيمان بزوالها، كشُعبة

---

(١) متفق عليه: البخاري (٤٢٤، ٤٢٥) وفي مواضع أخر، ومسلم (٣٣) من حديث محمود بن الربيع رضي الله عنه.

(٢) متفق عليه: البخاري (٣٤٣٥)، ومسلم (٢٨) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

(٣) متفق عليه: البخاري (٤٤)، ومسلم (١٩٣/ ١٢٥) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٤) «الصلاة وأحكام تاركها» ص٥٥.

الشهادة ومنها ما لا يزول بزوالها، كترك إماطة الأذى عن الطريق. وبينهما شُعب متفاوتة؛ منها ما يلحق بشُعبة الشهادة. ومنها ما يلحق بشُعبة إماطة الأذى عن الطريق، وكذلك شُعب الكفر متفاوتة.

الأصل الرابع: أن شُعب الكفر قسمان: قولية، وفعلية.

وكذلك شُعب الإيمان قسمان: قولية، وفعلية.

وأن الإيمان قد يزول بزوال شُعبة قولية؛ كشُعبة الشهادة، وقد يزول بزوال شُعبة فعلية؛ كشعبة التصديق، وأن الكفر قد يحصل بشُعبة قولية؛ كالإتيان بكلمة الكفر اختياراً، وقد يحصل بشُعبة فعلية؛ كالسجود للصنم، والاستهانة بالمصحف.

الأصل الخامس: أن حقيقة الإيمان مركبة من قول وعمل، والقول قسمان: قول القلب وقول اللسان، والعمل قسمان: عمل القلب وعمل الجوارح، فإذا زالت هذه الأربعة زال الإيمان، وإذا زال قول القلب وهو التصديق والاعتقاد لم تنفع بقية الأجزاء، وإذا زال عمل القلب مع وجود التصديق، فهذا موضع الخلاف بين أهل السنة والمرجئة.

الأصل السادس: أنه لا يلزم من قيام شُعبة من شُعب الإيمان بالعبد، أن يُسمى مؤمناً، وإن كان ما قام به إيماناً، ولا من قيام شُعبة من شعب الكفر بالعبد أن يسمى كافراً، وإن كان ما قام به كفراً.

الأصل السابع: إن سلب الإيمان عن تارك الصلاة أولى من سلبه عن مرتكب الكبائر، وسلب اسم الإسلام عنه أولى من سلبه عن من لم يَسْلم المسلمون من لسانه ويده، وبعد ذلك يبقى أن يقال: إذا كان الإيمان يزول بزوال عمل القلب، فغير مستنكر أن يزول بزوال أعظم أعمال الجوارح، وهي الصلاة. ثم يقال: هل ينفع تارك الصلاة ما معه من التصديق في عدم الخلود في النار؟ والجواب: أن يقال: ينفعه إن لم يكن المتروك شرطاً في صحة الباقي واعتباره، وإن كان المتروك شرطاً في اعتبار الباقي؛ لم ينفعه؛ ولهذا لم ينفع الإيمان بالله ووحدانيته، وأنه لا إله إلا هو، من أنكر رسالة محمد ﷺ، ولا نفع لصلاة من صلاها عمداً بغير وضوء.

فشُعب الإيمان قد يتعلق بعضها ببعض تعلق المشروط بشرطه، وقد لا يكون كذلك، فيبقى النظر في الصلاة، هل هي شرط لصحة الإيمان؟ هذا سر المسألة.

* والأدلة الكثيرة تدل على أنه لا يقبل من العبد شيء من أعماله إلا بفعل الصلاة؛ فهي مفتاح ديوانه، ورأس ماله وربحه، ومُحالٌ بقاءُ الربح إلا برأس المال، فإذا خسرها خسر أعماله كلها، وإن أتى بها صورة، وقد أشار إلى هذا في الحديث بقوله: «**فإن ضيعها فهو لما سواها أضيع**»[(١)]، وقوله: «**أول ما ينظر في أعماله الصلاة فإن جازت له نظر في سائر عمله وإن لم تجز له لم ينظر في شيء من أعماله بعد**»[(٢)].

فهذه الأدلة تدل على أنه لا يقبل من العبد شيء من أعماله إلا بفعل الصلاة، وأن ترك الصلاة ملزوم لعدم محبة القلب وانقياده الذي هو ملزوم لعدم التصديق الجازم.

الخلاصة:

أنه يلزم من ترك الصلاة عدم محبة القلب وانقياده، ويلزم من عدم محبة القلب وانقياده، عدم التصديق الجازم، ويلزم من عدم التصديق الجازم الكفر، ثم يقول ابن القيم: ومن العجب أن يقع الشك في كفر من أصر على تركها ودُعي إلى فعلها على رؤوس الملأ، وهو يرى بارقة السيف على رأسه، ويُشد للقتل، وعُصبت عيناه، وقيل له: تُصلي وإلا قتلناك؟ فيقول: اقتلوني ولا

---

(١) رواه الإمام مالك رحمه الله في «الموطإ» (١/ ٦ ـ ٦/ ٧) من طريق نافع عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه موقوفاً عليه من قوله. وإسناده ضعيف، ضعفه الشيخ الألباني رحمه الله في «تخريج مشكاة المصابيح» (٥٨٥).

(٢) رواه الطبراني في «المعجم الأوسط» (١٨٥٩) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه مرفوعاً بلفظ: «**أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة، فإن صلحت صلح سائر عمله، وإن فسدت فسد سائر عمله**». قال الإمام المنذري رحمه الله: «لا بأس بإسناده إن شاء الله»، وصححه لغيره الشيخ الألباني رحمه الله في «صحيح الترغيب والترهيب» (٣٧٦). وانظر: «الصحيحة» (١٣٥٨).

أصلي أبداً، ومن لا يُكَفِّر تاركَ الصلاة يقول: هذا مؤمن مسلم، يغسل ويُصلى عليه، ويُدفن في مقابر المسلمين. وبعضهم يقول: إنه مؤمن كامل الإيمان (المرجئة) إيمانه كإيمان جبريل وميكائيل، أفلا يستحي من هذا قوله من إنكاره تكفير من شهد بكفره الكتاب والسنة واتفاق الصحابة؟! والله الموفق. .اهـ.

٢ ـ الشرك

الشرك نوعان: أكبر وأصغر.

الفرق بينهما:

الشرك الأكبر:

١ ـ لا يغفره الله إلا بالتوبة منه.

٢ ـ وهو يحبط جميع الأعمال.

٣ ـ ويُخرج من ملة الإسلام.

٤ ـ وصاحبه مخلد في النار.

والشرك الأصغر:

١ ـ لا يُغفر لصاحبه إلا بالتوبة منه؛ لعموم قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨].

٢ ـ وهو يُحبط العملَ الذي قارنه فقط.

٣ ـ ولا يوجب التخليد في النار.

٤ ـ ولا يُخرج من ملة الإسلام.

٥ ـ وَيَدْخُلُ تحت الموازنة بين الحسنات والسيئات؛ فإن حصلت معه حسنات راجحة على سيئاته؛ دخل الجنةَ، وإلا دخل النار.

الشرك الأكبر:

تعريفه: «هو تسوية غير الله بالله فيما هو من خصائص الله».

الشرك الأصغر:

تعريفه: «هو ما وردت النصوص تسميته شركاً ولم يصل إلى حد الشرك الأكبر».

خطر الشرك الأكبر:

١ ـ الشرك بالله أعظم الذنوب؛ لأن الله أخبر أنه لا يغفره لمن لم يتب منه، وما دونه من الذنوب فهو داخل تحت المشيئة؛ إن شاء اللهُ غفره لمن لقيه به، وإن شاء عذبه به.

٢ ـ الشرك بالله أقبح القبح وأظلم الظلم؛ لأنه تنقص لرب العالمين، وَصَرْفُ خالصِ حقه لغيره، وعدل غيره به؛ كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١].

٣ ـ الشرك بالله مناقض للمقصود بالخلق والأمر، ومنافي له من كل وجه؛ وذلك غاية المعاندة لرب العالمين، والاستكبار عن طاعته، والذل له، والانقياد لأوامره، الذي لا صلاح للعالَم إلا بذلك، فمتى خلا منه خرب وقامت القيامة، قال ﷺ: «**لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله الله**»[1].

٤ ـ الشرك بالله تشبيهٌ للمخلوقين بالخالق تعالى وتقدس، في خصائص الألوهية، من ملك الضر والنفع، والعطاء والمنع، الذي يوجب تعلق الدعاء، والخوف، والرجاء، والتوكل، وأنواع العبادة كلها بالله وحده.

٥ ـ الشرك بالله هضم لجناب الربوبية، وسوء ظن برب العالمين؛ إذ من خصائص الألوهية: الكمال المطلق من جميع الوجوه، الذي لا نقص فيه بوجهٍ، وذلك يوجب أن تكون العبادة لله وحده، والتعظيم والإجلال والخشية وسائر أنواع العبادة، وذلك واجب شرعاً وعقلاً وفطرة.

وهذا يوجب للعبد شدة الخوف من الشرك، الذي هذا شأنه، وأن يخاف على نفسه من الوقوع في هذا الذنب العظيم، والخطر الجسيم، ولا يمكنه

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (١٤٨) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

تجنبه حتى يعرفه ويبحث عنه، كما قال حذيفة بن اليمان ﷺ: «كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني».

وقال عمر بن الخطاب ﷺ: «إنما تنقض عرى الإسلام عروة عروة إذا نشأ في الإسلام من لا يعرف الجاهلية».

وقال إبراهيم الخليل ﷺ: ﴿وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥]، قال بعض السلف: «إبراهيم التيمي»: ومن يأمن البلاء بعد إبراهيم.

وحقيقة الخوف من الشرك يوجب للعبد صدق الالتجاء إلى الله والاعتماد عليه، والتضرع إليه، والبحث والتفتيش عن الشرك ووسائله وذرائعه؛ ليسلم من الوقوع فيها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «الشرك نوعان: أكبر وأصغر، فمن خلص منها؛ وجبت له الجنة، ومن مات على الأكبر؛ وجبت له النار، ومن خلص من الأكبر وحصل له بعض الأصغر مع حسنات راجحة على ذنوبه؛ دخل الجنة، فإن تلك الحسنات توحيدٌ كثير مع يسير من الشرك الأصغر، ومن خلص من الأكبر ولكن كثر الأصغر، حتى رجحت به سيئاته؛ دخل النار، فالشرك يؤاخَذ به العبد إذا كان أكبر، أو كان كثيراً أصغر، والأصغر القليل في جانب الإخلاص الكثير، لا يؤاخذ به». اهـ.

أقسام الشرك:

الشرك ينقسم إلى ثلاثة أقسام بالنسبة إلى أنواع التوحيد الثلاثة، وكل منها قد يكون أكبر وأصغر مطلقاً، وقد يكون أكبر بالنسبة إلى ما هو أصغر منه، ويكون أصغر بالنسبة إلى ما هو أكبر منه.

القسم الأول: الشرك في الربوبية، وهو نوعان:

أحدهما: شرك التعطيل:

وهو أقبح أنواع الشرك؛ كشرك فرعون إذ قال: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣]، وكشرك الفلاسفة القائلين بقدم العالم وأبديته، وأنه لم يكن معدوماً أصلاً بل لم يزل ولا يزال، والحوادث بأسرها مستندة عندهم إلى

أسباب ووسائط اقتضت إيجادها، يسمونها: العقولَ والنفوس، وكشرك طائفة أهل وحدة الوجود، كابن عربي، وابن سبعين، والعفيف التلمساني، وابن الفارض، ونحوهم من الملاحدة، الذين كسوا الإلحاد حلية الإسلام، ومزجوه بشيء من الحق حتى راج أمرهم على ضعفاء البصائر، وكشرك من عطَّل أسماءَ الرب وأوصافه من غُلاة الجهمية والقرامطة.

الثاني: شرك من جعل مع الله إلهاً آخر:

ولم يعطل أسماءه وصفاته وربوبيته، كشرك النصارى الذين جعلوه ثالث ثلاثة، وكشرك المجوس القائلين بإسناد الحوادث إلى النور والظُلمة؛ حوادث الخير إلى النور، وحوادث الشر إلى الظُلمة.

وكشرك الصابئة المؤمنين بالكواكب العلويات، ويجعلونها مدبرة لأمر هذا العالم، ويلحق بهم من وجهٍ شركُ غُلاة عبّاد القبور الذين يزعمون أن أرواح الأولياء تتصرف بعد الموت، فيقضون الحاجات، ويفرجون الكربات، وينصرون من دعاهم، ويحفظون من التجأ إليهم ولاذ بحماهم، فإن هذه من خصائص الربوبية، وكشرك من يقول: مُطرنا بنجم كذا، أو بنوء كذا؛ معتقداً أن للنجم تأثيراً في إنزال المطر؛ فهذا شرك أكبر في الربوبية.

القسم الثاني: الشرك في توحيد الأسماء والصفات، وهو نوعان:

أحدهما: اشتقاق أسماء للآلهة الباطلة من أسماء الإله الحق؛ كاشتقاق المشركين اسم اللات من الإلٰه والعُزى من العزيز، ومناة من المنان، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٠].

الثاني: تشبيه الخالق بالمخلوق؛ كشرك المشبهة فيقول أحدهم: لله يد كيدي، وسمع كسمعي، وبصر كبصري، واستواء كاستوائي.

القسم الثالث: الشرك في توحيد العبادة والآلهية:

وهو نوعان: أكبر وأصغر.

أولاً: الشرك الأكبر:

تعريفه: «هو اعتقاد شريك لله تعالى في الآلهية أو صرف شيء من أنواع العبادة لغير الله، وهذا هو الشرك الأعظم وهو شرك الجاهلية».

أمثلة الشرك الأكبر:

أولاً: الشرك في المحبة.

وهو أن يتخذ من دون الله نداً يحبه كما يحب الله، قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وهو الشرك الذي تضمن تسوية آلهة المشركين برب العالمين؛ ولهذا قالوا لآلهتهم في النار: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشعراء: ٩٧ ـ ٩٨].

والمراد بالمحبة: المحبة التي معها خضوع وذل للمحبوب، فهذه هي محبة العبادة. وكل محبة فهي مصحوبة بالخوف والرجاء، وعلى قدر تمكنها من قلب المحب: يشتد خوفه ورجاؤه.

أما المحبة المنفردة عن الخضوع والذل فلا تكون عبادة؛ لأنها محبة طبيعية؛ كمحبة الولد، والمال، والصديق، والزوجة.

ثانياً: شرك الخوف.

وهو أن يخاف العبد من غير الله تعالى أن يصيبه بمكروه بمشيئته وقدرته، وهو الخوف الذي يكون فيما وراء الأسباب، فهذا شرك أكبر؛ لأنه اعتقد النفع والضر لغير الله تعالى؛ كأن يخاف منه أن يُمرضه، أو يُدخله النار، أو يقطع رزقه، أو يميت ولده، أو يسلط عليه عدوه، أو أن يحرمه الجنة بسِرّه، قال تعالى: ﴿وَإِيَّىَ فَٱرْهَبُونِ﴾ [البقرة: ٤٠] وقال: ﴿فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقال: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٥].

والمراد بالخوف: الخوف الذي معه حب وإجلال للمخوف منه ورجاء السر. وهذا هو خوف العبادة؛ وهو المسمى بخوف السر.

أما الخوف الذي ليس معه حب للمخوف منه، فلا يكون عبادة؛ لأنه خوف طبيعي، كالخوف من عدو، أو سبع، أو سلطان، أو ظالم، مثاله: قوله تعالى عن موسى عليه السلام: ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَآئِفًا يَتَرَقَّبُ﴾ [القصص: ٢١].

فمن أحب شيئاً ولم يخضع له؛ لم يكن عابداً له، ومن خضع لشيء ولم يحبه؛ لم يكن عابداً له.

ولهذا لا يكفي أحدهما عن الآخر في عبادة الله، بل يجب أن يكون الله تعالى أحب إلى العبد من كل شيء، وأعظم عنده من كل شيء.

ثالثاً: الشرك في الرجاء.

وهو أن يرجو غير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله أن يحصل له مطلوبه من جهته؛ وهو الرجاء فيما وراء الأسباب؛ أي: ليس له أسباب ظاهرة؛ كأن تعتقد في الباطن أن له تأثيراً، وهو رجاء السر؛ كأن يرجوه أن يعافيه من المرض، أو يغفر له ذنوبه، أو يشفع له، أو يُدخله الجنة، أو يحفظه، أو ينصره على عدوه، أو يرزقه. وهذا كمن يدعو الأموات أو غيرهم؛ راجياً حصول مطلوبه من جهتهم؛ فهذا شرك أكبر، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢١٨] وقال علي رضي الله عنه: «لا يرجو عبد إلا ربه».

ولا بد من المحبة والخوف مع الرجاء، وعلى حسب المحبة وقوتها يكون الرجاء؛ فكل مُحب راجٍ خائفٍ بالضرورة، فهو أرجى ما يكون لحبيبه؛ أحب ما يكون إليه.

أما من رجا حياً حاضراً فيما يقدر عليه من أمور الدنيا: فلا بأس بذلك؛ لأنه رجاء عادي.

فيتبين بهذا أن العبادة المأمور بها، تتضمن معنى الذل، ومعنى الحب، ومعنى الرجاء، ولها ثلاثة أركان: المحبة ـ الرجاء ـ الخوف.

ولا بد من اجتماعها؛ فمن تعلّق بواحدٍ منها: لم يكن عابداً لله تمام العبادة.

فعبادة الله بالمحبة وحدها؛ هي طريقة الصوفية.

وعبادة الله بالرجاء وحده؛ هي طريقة المرجئة.

وعبادة الله بالخوف وحده؛ هي طريقة الخوارج.

وَكُلٌّ من هذه الفِرق؛ لم يتحقق فيه معنى العبادة.

رابعاً: الشرك في الدعاء.

وهو أن يدعو غير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله، سواء كان طلباً للشفاعة أو غيرها من المطالب، وذلك: كأن يجعل لله نداً يدعوه كما يدعو الله؛ يسأله المددَ وقضاءَ الحاجات، وتفريجَ الكربات، وشفاءَ المرض، ونحو ذلك. قال تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يونس: ١٠٦]، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا۟ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [العنكبوت: ٦٥] إلى غير ذلك من النصوص.

أما من دعا حياً حاضراً فيما يقدر عليه: فلا بأس؛ كأن يدعوه بأن ينصره في الحرب، أو لإنقاذه من غرق، أو لقضاء حاجة دنيوية يقدر عليها، وما أشبه ذلك.

خامساً: الشرك في الاستعانة.

وهو أن يستعين بميت، أو غائب، أو حي حاضر، فيما لا يقدر عليه إلا الله. قال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾﴾ [الفاتحة: ٥]، وقال ﷺ: «**إذا استعنت فاستعن بالله**»[1]، وقال: «**احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز**»[2].

أما من استعان بحي حاضر فيما يقدر عليه؛ فلا بأس بذلك؛ كأن يستعين به في قضاء حاجة دنيوية، أو يستعين بأصحابه في الحرب، وغيرها. قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢].

---

(١) رواه الإمام الترمذي في «جامعه» (٢٥١٦) من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، وقال: «حديث حسن صحيح»، وصححه الشيخ الألباني رحمه الله في «صحيح الجامع» (٧٩٥٧).

(٢) رواه الإمام مسلم رحمه الله في «صحيحه» (٢٦٦٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

سادساً: الشرك في الاستغاثة.

وهو أن يستغيث بميت، أو غائب، أو حي حاضر، فيما لا يقدر عليه إلا الله. قال تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ﴾ [الأنفال: ٩]، وذلك كالاستغاثة بأسماء الملائكة، أو الأنبياء، أو الجن في الرقية أو غيرها.

والفرق بين الاستغاثة وبين الدعاء والاستعانة:

أن الاستغاثة تكون من المكروب، والدعاء والاستعانة يكون منه ومن غيره.

أما من استغاث بحي حاضر فيما يقدر عليه؛ فلا بأس بذلك، قال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِن شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ﴾ [القصص: ١٥].

سابعاً: الشرك في الاستعاذة:

وهو أن يستعيذ بميت أو غائب أو حي حاضر فيما لا يقدر عليه إلا الله؛ كأن يستعيذ بأسماء الملائكة، أو الأنبياء، أو الجن، ونحوها. قال تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ۝١﴾ [الفلق: ١]، وقال: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ۝١﴾ [الناس: ١].

أما من استعاذ بحي حاضر فيما يقدر عليه؛ فلا بأس بذلك؛ كأن يستعيذ به من شر أولاده وأذاهم، أو شر زوجته، أو شر خادمة، وما أشبه ذلك.

ثامناً: الشرك في الرقى.

وهي العوذة التي يرقى بها صاحب الآفة كالحمى والصرع؛ بالدعاء والاستعاذة بأسماء الملائكة، أو الأنبياء، أو الجن، أو الشياطين، وغيرها.

أما الرقى بالقرآن وأسماء الله وصفاته ودعائه والاستعاذة به وحده لا شريك له؛ فليس شركاً، بل ولا ممنوعة، بل مستحبة وجائزة.

تاسعاً: الشرك في الطاعة.

وهو أن يطيع مخلوقاً: عالماً، أو عابداً، أو رئيساً، أو غيرهم، في معصية الله؛ من تحريم حلال، أو تحليل حرام؛ فيكون بذلك قد اتخذه رباً من دون الله قال تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ

﴿ٱبْنَ مَرْيَمَ﴾ [التوبة: ٣١]، وقد فسر الرسول ﷺ لعدي بن حاتم لما سأله؟ فقال: لسنا نعبدهم. فبين له النبي ﷺ أن عبادتهم: طاعتُهم في التحليل والتحريم؛ حيث قال له: «**أليسو يحرمون ما أحل الله وتحرمونه ويحلون ما حرم الله وتحلونه**» قال: بلى، قال: «**فتلك عبادتهم**»[1] وذلك؛ لأن التحليل والتحريم من خصائص الربوبية؛ فالرب هو المُشَرِّع، وهو المُحَرِّم، والمُحلل. قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١].

أما طاعتهم فيما يأمرون به من معصية الله، من دون اعتقاد حلها؛ فلا يكون شركاً، بل يكون معصية.

عاشراً: الشرك في النذر.

وهو أن ينذر لغير الله تقرباً إليه؛ كالذين ينذرون للقبور أو غيرها؛ تقرباً إليها؛ ليقضوا لهم حوائجهم، وليشفعوا لهم؛ فهذا شرك في العبادة. قال تعالى: ﴿وَلْيُوفُوا۟ نُذُورَهُمْ﴾ [الحج: ٢٩].

الحادي عشر: الشرك في الذبح.

وهو أن يذبح لغير الله؛ تقرباً إليه. قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾﴾ [الأنعام: ١٦٢ ـ ١٦٣]، فنفى أن يكون لله شريك في هذه العبادة، وقال تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ﴿٢﴾﴾ [الكوثر: ٢].

الثاني عشر: الشرك في الطواف.

وهو أن يطوف بغير بيت الله؛ بقصد التقرب لغير الله؛ كمن يطوف بقبر، أو شجرة، أو حجر، أو بيت، أو زاوية، أو حُجرة، أو غير ذلك. قال تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩]. أما لو طاف بقبر تقرباً لله؛ فهذا بدعة، وليس بشرك.

---

(١) أخرجه الإمام الترمذي (٣٠٩٥)، وابن جرير الطبري (١٠/ ١١٤)، والطبراني في الكبير (٢١٨)، و(٢١٩)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ١١٦)، وحسنه الشيخ الألباني رحمه الله في «غاية المرام» (٦).

الثالث عشر: الشرك في التوبة:

وهو أن يتوب لغير الله، ومن ذلك: التوبةُ للشيخ عند المريدين من الصوفية وغيرها، وكذلك عند النصارى عند القسيس، وكذلك عند الشيعة؛ فإنها شرك بالله، فإن التوبة عبادة لا تكون إلا لله، كالصلاة، والصيام، والحج، والنسك؛ فهي خالصُ حق الله، قال تعالى: ﴿وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ١٣٥]. وفي المسند أن رسول الله ﷺ أُتي بأسير فقال: «اللهم إني أتوب إليك ولا أتوب لمحمد» فقال ﷺ: «**عرف الحق لأهله**»(١).

الرابع عشر: الشرك في السجود.

وهو أن يسجد لغير الله؛ تقرباً إليه، كسجود المريد للشيخ عند الصوفية؛ فإنه شرك من الساجد والمسجود له؛ لرضاه بذلك.

والعجب أنهم يقولون: ليس هذا سجود، وإنما هو وضع الرأس قدام الشيخ؛ احتراماً وتواضعاً، فيقال لهؤلاء: ولو سميتموه ما سميتموه فحقيقةُ السجود وضْع الرأس أمام من يسجد له؛ ومثل السجود للصنم، والسجود للشمس، والسجود للنجم، والسجود للحجر؛ كله وضع الرأس قدامه.

الخامس عشر: الشرك في الركوع:

وهو أن يركع لغير الله؛ تقرباً إليه كركوع المتعممين بعضهم عند بعض عند الملاقاة، وهذا سجودٌ في اللغة، وبه فسر قوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا﴾ [النساء: ١٥٤] أي: منحنين، وإلا فلا يمكن الدخول بالجبهة على الأرض، ومنه قول العرب سجدت الأشجارُ؛ إذا أمالتها الريحُ، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟ وَٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٧٧﴾﴾ [الحج: ٧٧].

---

(١) رواه الإمام أحمد في «المسند» (٣/ ٤٣٥) والطبراني في الكبير (٨٣٩)، و(٨٤٠)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٢٥٥) وصححه والبيهقي في شُعب الإيمان (٤/ ١٠٣)، وضعف إسناده الحافظ العراقي رحمه الله في «تخريج أحاديث الإحياء» (١/ ٢٦٠) مطبوع بهامش إحياء علوم الدين، نشر: دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ. والألباني في «ضعيف الجامع» (٣٧٠٥).

السادس عشر: الشرك في حَلْق الرأس.

قال ابن القيم: «حلق الرأس أربعة أقسام» وفصلها[١].

وذلك: كأن يحلق رأسه لغير الله؛ تقرباً إليه وتعبداً له؛ كأن يحلق رأسه للشيخ عند المريدين؛ فإنه تعبد لغير الله، ولا يُتعبد بحلق الرأس إلا في النسك لله خاصة. قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٦].

السابع عشر: الشرك في التوكل.

وهو أن يتوكل على غير الله في الأمور التي لا يقدر عليها إلا الله، كالذين يتوكلون على الأموات والطواغيت في رجاء مطالبهم، من نصر أو حفظ أو رزق أو شفاعة فهذا شرك أكبر قال تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ٢٣]. أما التوكل في الأسباب الظاهرة التي يقدر عليها؛ فهو شرك أصغر كما سيأتي.

الثامن عشر: شرك النية والإرادة والقصد:

وهؤلاء على طبقتين:

الأولى: المنافقون الذين أسلموا لأجل الدنيا؛ فهؤلاء أشركوا شركاً أكبر.

الثانية: مؤمنون مصدقون عملوا عملاً صالحاً أرادوا به الدنيا؛ وهؤلاء أشركوا شركاً أصغر؛ وذلك كأن يعمل عملاً صالحاً لا لله، بل لأجل الدنيا؛ يقصد به مالاً، أو محمدة، أو جاهاً، كمن يجاهد، أو يحج، أو يتعلم العلم؛ ليأخذ مالاً، أو يهاجر؛ لدنيا يصيبها، أو يتعلم القرآن، ويواظب على الصلاة؛ لأجل وظيفة المسجد، أو يعمل أعمالاً صالحة ونيته رياء الناس، لا طلب ثواب الآخرة، فهذا العمل شرك أصغر، ينافي كمال التوحيد الواجب، ويحبط الأعمال التي قارنتها هذه النية، قال تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٦﴾﴾ [هود: ١٥ ـ ١٦].

وهناك صاحب الشائبتين، وهو: أن يعمل الرجل الأعمال الصالحة، كالصلوات الخمس، والزكاة، والصوم، والحج؛ ابتغاء وجه الله، ثم يعمل

---

(١) أحكام أهل الذمة ص٧٥.

بعد ذلك أعمالاً قاصداً بها الدنيا، مثل أن يحج فرضه لله، ثم يحج بعده للدنيا ولأجلها؛ فهو لما غلب عليه منهما.

فهذا وأمثاله صاحب الشائبتين: مسكوتٌ عنه، فإن القرآن الكريم كثيراً ما يذكر أهل الجنة الخلّص، وأهل النار الخلّص، ويسكت عن صاحب الشائبتين.

التاسع عشر: الشرك بالتبرك.

وذلك بالتبرك بالأحجار والأشجار وما يشبهها، كبقعة أو غار، أو عين، أو قبر، أو زاوية، أو موطئ، أو أثرٍ: كمقام إبراهيم، وصخره بيت المقدس، وحجرة النبي ﷺ.

ومعنى التبرك: طلبُ البركة ورجاؤها واعتقادها في هذه الأشياء، فهذا شرك أكبر؛ لأنه تعلّق على غير الله في حصول البركة، فإن عباد الأوثان يعتقدون حصول البركة منها لتعظيمها، ودعائها، والاستعانة بها، والاعتماد عليها في حصول ما يرجون منها ويؤملونه.

العشرون: الشرك بالسحر.

وهو عزائم، ورقى، وعُقد، وأدوية، وتدخينات تؤثر في القلوب والأبدان، فتُمرض، وتقتل، وتفرق بين المرء وزوجه، وهو في اللغة: «عبارة عما خفي ولطف سببه» وتأثيره بإذن الله الكوني القدري لا الشرعي.

والسحر الذي من قِبَل الشياطين لا يتأتى إلا بالشرك وعبادة الشيطان والكواكب؛ ولهذا سماه الله ـ كفراً بقوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: ١٠٢]. وأما سحر الأدوية والتدخين؛ فليس بسحر حقيقة، وتسميتُه سحراً كتسمية القول البليغ والنميمة سِحْراً، ولكنه يكون حراماً لمضرته، يُعَزر من يفعله تعزيراً بليغاً.

والسحر يدخل في الشرك الأكبر من ناحيتين:

الأول: ما فيه من استخدام الشياطين والتعلق بهم والتقرب إليهم بما يحبونه من الشرك، والاتصاف بهيئاتها الخبيثة؛ ليقوموا بخدمته ومطلوبه.

الثاني: ما فيه من دعوى علم الغيب، ودعوى مشاركة الله في علمه من شُعب الشرك والكفر، وفيه من التصرفات المحرمة، والأفعال القبيحة، كالقتل،

والتفريق بين المتحابين، والسعي في تغيير العقول؛ وهذا من أعظم المحرمات.

حكم الساحر:

ذهب طائفة من السلف إلى أنه يكفر، وبه قال الأئمة الثلاثة: مالك، وأبو حنيفة، وأحمد؛ لقوله تعالى حكايةً عن الملكين: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: ١٠٢].

قال أصحاب أحمد: إلا أن يكون سحره بأدوية وتدخين، وسقي شيء يضر: فلا يكفر.

وذهب طائفة أخرى إلى أنه لا يكفر إلا أن يكون في سحره شرك؛ فيكفر، وبه قال الشافعي وجماعة.

قال الشافعي: «إذا تعلم السحر، قلنا له: صِفْ لنا سحرك، فإن وصف ما يوجب الكفر؛ فهو كافر، وإن كان لا يوجب الكفر فإن اعتقد إباحته: كفر، وإن لم يعتقد إباحته: فقد ارتكب محرماً وكبيرة»[(١)].

وعند التحقيق: فإنه ليس بين القولين اختلاف، فإن من لم يُكَفره لظنه أنه يتأتى بدون الشرك، وليس كذلك، بل لا يتأتى السحرُ الذي من قِبَلِ الشياطين إلا بالشرك، وعبادة الشياطين والكواكب؛ ولهذا سماه الله كفراً في قوله ﴿فَلَا تَكْفُرْ﴾ وجاء في الحديث: «ومن سحر فقد أشرك»[(٢)].

أما سحر الأدوية والتدخين؛ فليس بسحر حقيقة.

الواحد والعشرين: الشرك بالكهانة.

وهي ادعاء علم الغيب كالإخبار بما سيقع في الأرض، مع الاستناد إلى سبب، والأصل فيه: استراقُ الجن السمعَ من كلام الملائكة، فتُلقيه في أُذن الكاهن.

فالكهَّان هم الذين يخبرون عن الكائنات في مستقبلٍ من الزمان، ويأخذون عن مسترق السمع من الشياطين.

---

(١) راجع: «الأم» للإمام الشافعي رحمه الله (٩/ ٢٧٠).

(٢) رواه النسائي في «المجتبى» (٤٠٧٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وضعفه الشيخ الألباني رحمه الله في «ضعيف الجامع» (٥٧٠٢).

حكم الكهانة؟

الكهانة المتعلقة بالشياطين لا تخلو من الشرك الأكبر وذلك بالتقرب إلى الوسائط التي يستعين بها على دعوى العلوم الغيبية.

فالكهانة شرك من جهتين:

الأول: دعوى مشاركة الله في علمه الذي اختص به.

الثانية: التقرب إلى غير الله «الشياطين» فيما هو من خصائص الله.

الثاني والعشرون: الشرك في التنجيم.

وهو الاستدلال بالأحوال الفلكية على الحوادث الأرضية.

أو هو: ما يدعيه أهل التنجيم من علم الكوائن والحوادث التي لم تقع؛ كأوقات هبوب الريح، ومجيء المطر، وظهور الحر والبرد، وتغير الأسعار، ومجيء الحروب، وقيام الدول وزوالها، وما كان في معناها؛ مستندين في ذلك إلى النجوم.

حكم التنجيم:

التنجيم على ثلاثة أقسام:

أحدها: ادعاء أن الكواكب فاعلة مختارة، وأن الموجودات في العالم السفلي مركبة على تأثير الكواكب والروحانيات، وأن الحوادث مركبة من تأثيرها، وهذا كفر بإجماع المسلمين وشرك أكبر بالله العظيم، وهذا قول الصابئة المنجمين الذين بُعث إليهم إبراهيم الخليل ﷺ.

الثاني: الاستدلال على الحوادث الأرضية بمسير الكواكب واجتامعها وافتراقها ويقولون: إن ذلك بتقدير الله ومشيئته. ولا شك في تحريم هذا، وهو من الشرك؛ لأنه دعوى لعلم الغيب الذي استأثر الله بعلمه بما لا يدل عليه، وهو من السحر؛ لقوله ﷺ: «**من اقتبس شعبة من النجوم فقد اقتبس شعبة من السحر زاد ما زاد**»[1] وإن كان المتأخرون اختلفوا في تكفير القائل بذلك، لكن ينبغي أن يُقطع بكفره لما فيه من دعوى علم الغيب.

---

(١) رواه أبو داود (٣٩٠٥)، وابن ماجه (٣٧٢٦) من حديث ابن عباس ﷺ، وصححه الشيخ الألباني ﷺ في «صحيح الترغيب والترهيب» (٣٠٥١)، وفي «صحيح الجامع» (٦٠٧٤).

وهذان النوعان يسميان بعلم التأثير.

الثالث: تعلم منازل الشمس والقمر للاستدلال بذلك على القبلة وأوقات الصلوات وفصول السنة، وهو علم النجوم الذي يُدْرَكُ من طريق المشاهدة والخبر الذي يعرف به الزوال، وتُعلم به جهة القبلة، ونحو ذلك، وهذا ما يسمى بعلم التسيير، وهو غير داخل فيما نهى عنه، بل هو جائز عند جمهور العلماء، قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ يُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٥﴾ [يونس: ٥].

ومنع من ذلك بعض السلف وكرهوه ولهذا قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ اللَّهُ مبيناً الخلاف في ذلك: «وكره قتادة تعلم منازل القمر، ولم يرخص ابن عيينة فيه، ذكره حرب عنهما، ورخص في تعلم المنازل أحمد وإسحاق»[(١)]. اهـ.

قال ابن رجب: «والمأذون في تعلمه علم التسيير لا علم التأثير فإنه باطل محرم قليله وكثيره، وأما علم التسيير فتعلم ما يحتاج إليه للاهتداء ومعرفة القبلة والطرق: جائزٌ عند الجمهور، وما زاد عليه لا حاجة إليه؛ لشغله عما هو أهم منه وربما أدى تدقيق النظر فيه إلى إساءة الظن بمحاريب المسلمين، كما وقع من أهل هذا العلم قديماً وحديثاً، وذلك يفضي اعتقاده إلى خطأ السلف في صلاتهم، وهو باطل. وهل يدخل في النهي وقت الخسوف للشمس والقمر أم لا؟»[(٢)].

رجح ابن القيم أنه لا يدخل؛ لأنه يدرك بالحساب.

---

(١) «كتاب التوحيد» لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ اللَّهُ، باب: (ما جاء في التنجيم) ص٢٦١ مع الفتح.

(٢) راجع رسالة: «فضل علم السلف على الخلف» للحافظ ابن رجب الحنبلي رَحِمَهُ اللَّهُ ص٢٠ ـ ٢١ ط دار الحديث بالقاهرة.

ثانياً: الشرك الأصغر:

وهو ما ورد تسميته من الذنوب شركاً ولم يصل إلى حد الشرك الأكبر.

وله أمثلة وأنواع:

الأول: الشرك في الألفاظ والأقوال كالحلف بغير الله كما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «**من حلف بغير الله فقد أشرك**»[(١)]، وكقول الرجل للرجل: ما شاء الله وشئت، صح عن النبي ﷺ أنه قال له رجل: ما شاء الله وشئت، فقال: «**أجعلتني لله نداً قل ما شاء الله وحده**»[(٢)] وكقول الرجل: هذا من الله ومنك، وأنا بالله وبك، وما لي إلا الله وأنت، وأنا متوكل على الله وعليك، وأنا في حسب الله وحسبك ولولا أنت لم يكن كذا وكذا.

وقد يكون هذا شركاً أكبر بحسب حال قائله ومقصده، ومن ذلك قول القائل: مُطرنا بنوءِ كذا وكذا، أو بنجم كذا وكذا، مع اعتقاده أن المؤثر هو الله وحده، ولكنه أجرى العادة بوجود المطر عند سقوط ذلك النجم، فالصحيح أن ذلك محرم، وهو من الشرك الأصغر، ولو كانت النسبة على سبيل المجاز؛ لأن القائل لذلك نسب ما هو من فعل الله تعالى الذي لا يقدر عليه غيره، إلى خلق مسخر لا ينفع ولا يضر، ولا قدرة له على شيء.

والمنع من ذلك لأجل حماية التوحيد وسد الذرائع المفضية إلى الشرك الأكبر، ولو بالعبارات الموهمة التي لا يقصدها الإنسان، فهي كقوله: ما شاء الله وشئت.

الثاني: الشرك في الأعمال. وذلك كيسير الرياء والتصنع للخلق مراءة أو تسميعاً وعدم الإخلاص لله تعالى بالعبادة، بل يعمل لحظ نفسه تارةً، ولطلب الدنيا تارةً، ولطلب المنزلة والجاه عند الخلق تارةً، فللّه من عمله نصيب، ولغيره منه نصيب.

---

(١) رواه أبو داود (٣٢٥١)، والترمذي (١٥٣٥) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، وصححه الشيخ الألباني رحمه الله في «صحيح الترغيب» (٢٩٥٢).

(٢) رواه ابن ماجه في «سننه» (٢١١٧)، والبخاري في «الأدب المفرد» (٧٨٣) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، وصححه الشيخ الألباني رحمه الله في «السلسلة الصحيحة» (١٣٩).

الثالث: التوكل على غير الله فيما يقدر عليه ذلك الغير.

وهو التوكل في الأسباب الظاهرة، كمن يتوكل على أمير أو سلطان فيما أقدره الله عليه من رزق أو دفع أذى ونحو ذلك، فهذا نوع شرك أصغر؛ لما فيه من اعتماد القلب وميله إلى غير الله، أما توكيل الإنسان في فعل ما يقدر عليه نيابة عنه فهي الوكالة الجائزة، لكن ليس له أن يعتمد عليه في حصول ما وكله فيه، بل يتوكل على الله في تيسير أمره الذي يطلبه بنفسه أو بنائبه، وذلك من جملة الأسباب التي يجوز فعلها، ولا يعتمد عليها، بل يعتمد على المُسَبِّب الذي أوجد السبب والمسبَب.

الرابع: الشرك في الاعتقاد ومن أمثلته:

١ ـ لبس الحلقة والخيط ونحوهما؛ بقصد رفع البلاء بعد نزوله أو دفعه قبل نزوله، وقد ثبت أن بعض الصحابة رأى رجلاً في يده حلقة من صفر فقال: «**ما هذا؟**»، فقال: من الواهنة، فقال: «**انزعها فإنها لا تزيدك إلا وهناً فإنك لو مت وهي عليك ما أفلحت أبداً**»(١).

٢ ـ تعليق التمائم والأوتار، والتمائم في الأصل: خرزاتٌ أو عظام تعلقها العرب على الأطفال من العين. ويشملُ: تعليقَ الحروز والحجب، ولم يستثنِ الشارعُ منها شيئاً؛ ففي الحديث: «**إن الرقى والتمائم والتولة شرك**»(٢) بخلاف الرقى فإنه استثنى منها بقوله: «لا بأس بالرقى ما لم تكن شركاً»(٣) وأما الأوتار: فهي ما يُعلَّق على الدواب، ففي الصحيح عن أبي بشير الأنصاري مرفوعاً: «**لا يبقين في رقبة بعير قلادة من وتر أو قلادة إلا قطعت**»(٤).

---

(١) رواه أحمد في المسند (٤/ ٤٤٥)، وابن ماجه (٣٥٣١)، والبزار (٧٢)، وابن حبان (٦٠٥٨)، و(٦٠٨٨)، والطبراني في الكبير (١٨/ ١٥٩)، والحاكم (٤/ ٢٤٠)، وغيرهم من حديث عمران بن حصين. وضعّفه الألباني في «السلسلة الضعيفة» (١٠٢٩).

(٢) رواه أبو داود (٣٨٨٣)، وابن ماجه (٣٥٣٠) من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ، وصححه الألباني في «الصحيحة» (٣٣١).

(٣) رواه مسلم في «صحيحه» (٢٢٠٠) من حديث عوف بن مالك الأشجعي ﷺ.

(٤) متفق عليه: البخاري، ومسلم (٢١١٥) من حديث أبي بشير الأنصاري ﷺ.

لكن إذا كان المعلق من القرآن والأدعية المباحة فقد رخص فيه بعض السلف. رُوي ذلك عن عبد الله بن عمرو بن العاص، وهو ظاهر قول عائشة.

والجمهور على المنع، وهو الصواب، وهو قول عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن حكيم؛ لأمور ثلاثة:

أ ـ عموم الأدلة فإنها لم تستثنِ، كما سبق.

ب ـ أن في المنع سداً لذريعةِ تعليقِ غيرِ القرآن والأدعية المباحة.

ج ـ المنع خشية امتهان القرآن والأدعية الشرعية[1].

٣ ـ التِّوَلة: وهي شيء يصنعونه ويزعمون أنه يُحَبِّبُ المرأةَ إلى زوجها، والرجلَ إلى امرأته، وهي ضرب من السحر، وهي من الشرك الأصغر؛ لقوله ﷺ: «**إن الرقى والتمائم والتولة شرك**».

٤ ـ الطيرة: وهي التشاؤم بالطيور، أو الأسماء، أو الألفاظ، أو البقاع، أو الأشخاص، أو غير ذلك، وأصلها التشاؤم بالطيور. والعيافة هي: زجر الطير خاصة.

والطيرة من الشرك الأصغر، المنافي لكمال التوحيد؛ لكونها من إلقاء الشيطان ووسوسته وتخويفه، ولكون القلب يتعلق به خوفاً وطمعاً، فيرجع عما كان عازماً عليه من الفعل؛ لاعتقاد حصول نفع أو ضر بسبب طائر ونحوه، أو لا يرجع، ولكن يبقى أثرُ ذلك التطير من الحزن والهم والوساوس والضعف، ولكونها منافية للتوكل على الله.

ما يفعله من وجد شيئاً من ذلك؟ يقول ما ورد، ومنه: «**اللهم لا خير إلا خيرك ولا طير إلا طيرك ولا إله غيرك**»[2].

ويقول أيضاً: ما ورد في الحديث: «**اللهم لا يأتي بالحسنات إلا أنت**

---

(١) راجع: «فتح المجيد شرح كتاب التوحيد» للشيخ عبد الرحمٰن بن حسن آل الشيخ رحمه الله، باب ما جاء في الرقى والتمائم ص١٠٤ ط مكتبة الإيمان بالمنصورة.

(٢) رواه الإمام أحمد في «المسند» (٢/ ٢٢٠) (٧٠٤٥)، وصححه الشيخ الألباني رحمه الله. انظر: «السلسلة الصحيحة» (١٠٦٥).

ولا يدفع السيئات إلا أنت ولا حول ولا قوة إلا بك»[١].

ويستثنى من ذلك: الفألُ وهي: الكلمة الطيبة يسمعها الإنسان فيسر بها، كأن يسمع مريضٌ كلمةَ (سالم) أو (معافى)؛ يتفاءل بها، وكأن يسمع تاجر كلمة (غانم)؛ فيتفاءل بها، وإنما استثني الفأل؛ لما فيه من حُسن الظن بالله تعالى، ولما فيه من إدخال السرور على النفس.

٣ ـ النفاق

النفاق نوعان: أكبر وأصغر.

أولاً: النفاق الأكبر:

فالأكبر يوجب الخلود في النار؛ في دركها الأسفل؛ وهو الاعتقادي.

تعريفه: وهو أن يُظهر للمسلمين إيمانَه بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وهو في الباطن منسلخ من ذلك كله، مكذِّب به، لا يؤمن بأن الله تكلم بكلامٍ أنزله على بَشَرٍ جعله رسولاً للناس؛ يهديهم بإذنه، وينذرهم بأسَه، ويخوفهم عقابه.

وهو أنواع منها:

أولاً: تكذيب الرسول ﷺ وعدم تصديقه في خبره.

ثانياً: تكذيب بعض ما جاء به الرسول ﷺ.

ثالثاً: بغض الرسول ﷺ.

رابعاً: بغض بعض ما جاء به الرسول ﷺ.

خامساً: المسرة بانخفاض دين الرسول ﷺ.

سادساً: الكراهية لانتصار وظهور دين الرسول ﷺ.

سابعاً: اعتقاد عدم وجوب اتباع الرسول ﷺ.

أصل تسمية المنافق:

---

(١) رواه أبو داود (٣٩١٩)، وضعفه الشيخ الألباني رحمه الله في «ضعيف الجامع» (١٩٩).

قال القرطبي: «قال علماء اللغة إنما سمي المنافق منافقاً؛ لإظهاره غير ما يضمر؛ تشبيهاً باليربوع له جحر يقال له: النافقاء، وآخر يقال له: القاصعاء؛ وذلك أنه يخرق الأرض حتى إذا كاد يبلغ ظاهر الأرض أرق التراب، فإذا رابه ريب دفع ذلك التراب برأسه فخرج».

فظاهر جحره تراب وباطنه حفر.

وكذلك المنافق ظاهره إيمان وباطنه كفر.

ثانياً: النفاق الأصغر:

وأما النفاق الأصغر فهو نفاق الأعمال وهو ما ورد من الأعمال تسميته نفاقاً ومن أمثلته:

١ ـ أن يكذب إذا حدث.

٢ ـ أن يخلف إذا وعد.

٣ ـ أن يخون إذا اؤتمن.

٤ ـ أن يفجر إذا خاصم.

٥ ـ أن يغدر إذا عاهد.

٦ ـ الإعراض عن الجهاد.

٧ ـ الكسل عند القيام للصلاة.

٨ ـ مراءاة الناس.

٩ ـ عدم ذكر الله إلا قليلاً.

١٠ ـ تأخير الصلاة عن وقتها ونقرها كنقر الغراب.

ومن الأدلة على ذلك: الحديثُ المشهور في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان**»[1]، وفي صحيح مسلم: «**وإن صلى وصام وزعم أنه**

---

(١) متفق عليه: البخاري (٣٣، ٢٦٨٢، ٢٧٤٩، ٦٠٩٥)، ومسلم (٥٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

مسلم»[١]. ومنها: حديثُ عبد الله بن عمرو في الصحيحين، عنه ﷺ قال: **«أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها، إذا حدث كذب، وإذا اؤتمن خان، وإذا خاصم فجر، وإذا عاهد غدر»**[٢].

قال بعضهم تعليقاً على هذا الحديث: «وهذا النفاق قد يجتمع مع أصل الإسلام ولكن إذا استحكم وكمل فقد ينسلخ صاحبه عن الإسلام بالكلية، وإن صلى وصام وزعم أنه مسلم، فإن الإيمان ينهى عن هذه الخلال فإذا كملت في العبد لم يكن له ما ينهاه عن شيء منها؛ فهذا لا يكون إلا منافقاً خالصاً».

ودليل أن الإعراض عن الجهاد من خصال المنافق، قوله ﷺ: **«من مات ولم يَغْزُ ولم يحدث نفسه بالغزو مات على شعبة من النفاق»**[٣]، ومن الأدلة أيضاً قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَامُوٓاْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُواْ كُسَالَىٰ يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ﴾ [النساء: ١٤٢].

وفي الحديث: **«أثقل الصلاة على المنافقين صلاة العشاء وصلاة الفجر ولو يعلمون ما فيهما لأتوهما ولو حبواً»**[٤] ومن ذلك: ما في الصحيح من قوله ﷺ: **«تلك صلاة المنافق، تلك صلاة المنافق، تلك صلاة المنافق، يرقب الشمس حتى إذا كادت تغرب بين قرني شيطان قام فنقرها أربعاً لا يذكر الله فيها إلا قليلاً»**[٥].

الفرق بين النفاق الأكبر والأصغر:

النفاق إذا كان في القلب: فهو كفر، فأما إذا كان في الأعمال؛ فهو معصية.

وقال الحسن بن أبي الحسن البصري: «النفاق نفاقان: نفاق الكذب

---

(١) «صحيح مسلم» (٥٩/١٠٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) متفق عليه: البخاري (٣٤، ٢٤٥٩)، ومسلم (٥٨) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.
(٣) رواه مسلم في «صحيحه» (١٩١٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٤) متفق عليه: البخاري (٦٥٧)، ومسلم (٦٥١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٥) رواه مسلم في «صحيحه» (٦٢٢) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

ونفاق العمل، فأما نفاق الكذب فكان على عهد رسول الله ﷺ، وأما نفاق العمل فلا ينقطع إلى يوم القيامة»[١].

وروى البخاري عن حذيفة: «أن النفاق كان على عهد رسول الله ﷺ، فأما اليوم فإنما هو الكفر بعد الإيمان»[٢].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع الفتاوى [ج٧ ص٦٣٩] كتاب الإيمان، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «ثم هنا نفاقان: نفاق لأهل العلم والكلام، ونفاق لأهل العمل والعبادة، فأما النفاق المحض الذي لا ريب في كفر صاحبه؛ فأن لا يرى وجوب تصديق الرسول ﷺ فيما أمر به، ولا وجوب طاعته فيما أمر به، وإن اعتقد مع ذلك أن الرسول ﷺ عظيم القدر علماً وعملاً وأنه يجوز تصديقه وطاعته، لكنه يقول: إنه لا يضر اختلاف الملل إذا كان المعبود واحداً، ويرى أنه تحصل النجاة والسعادة في متابعة الرسول ﷺ وبمتابعة غيره، إما بطريق الفلسفة والصبو، أو بطريق التهود والتنصر، كما هو قول الصابئة الفلاسفة في هذه المسألة وغيرها، فإنه وإن صدقوه وأطاعوه فإنهم لا يعتقدون وجوب ذلك على جميع أهل الأرض، بحيث يكون التارك لتصديقه وطاعته معذباً، بل يرون ذلك مثل التمسك بمذهب إمام أو طريقة شيخ أو طاعة ملك؛ وهذا دين التتار ومن دخل معهم.

أما النفاق الذي هو دون هذا؛ فأن يطلب العلم بالله من غير خبره، أو العمل لله من غير أمره، كما يبتلى في الأول كثير من المتكلمة، وبالثاني كثير من المتصوفة، فهم يعتقدون أنه يجب تصديقه وتجب طاعته، لكنهم في سلوكهم العملي والعلمي غير سالكين هذا المسلك، بل يسلكون مسلكاً آخر، إما من جهة القياس والنظر، وإما من جهة الذوق والوجد، وإما من جهة التقليد، وما جاء عن الرسول ﷺ إما أن يعرضوا عنه، وإما أن يردوه إلى ما سلكوه.

---

(١) ذكر بعضه الإمام الترمذي رَحِمَهُ اللَّهُ في «جامعه» (٤/٤٤٦) ط دار الحديث بالقاهرة، ٢٠٠٥م.

(٢) رواه الإمام البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ في «صحيحه» حديث رقم (٧١١٤).

فانظر نفاق هذين الصنفين مع اعترافهم ظاهراً وباطناً بأن محمد أكمل الخلق، وأفضل الخلق، وأنه رسول، وأنه أعلم الناس، لكن إذا لم يوجبوا متابعته، وسوغوا ترك متابعته: كفروا، وهذا كثير جدّاً». اهـ.

وقال أيضاً: «فصل ـ معلوم أن أصل الإيمان هو: الإيمان بالله ورسوله، وهو أصل العلم الإلٰهي كما بينته في أول الجزء، فأما الإيمان بالله فهو في الجملة قد أقر به جمهور الخلائق إلا شواذ الفرق من الفلاسفة الدهرية والإسماعيلية ونحوهم، أو من نافق فيه من المظهرين للتمسك بالملل. وإنما يقع اختلاف أهل الملل في أسماءه وصفاته وأفعاله وأحكامه وعباداته، ونحو ذلك.

وأما الإيمان بالرسول فهو المهم؛ إذ لا يتم الإيمان بالله بدون الإيمان به، ولا تحصل النجاة والسعادة بدونه؛ إذ هو الطريق إلى الله سبحانه؛ ولهذا كان ركنا الإسلام: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله. ومعلوم أن الإيمان هو: الإقرار، لا مجرد التصديق، والإقرار ضمن قول القلب الذي هو التصديق وعمل القلب؛ الذي هو الانقياد ـ تصديق الرسول فيما أخبر، والانقياد له فيما أمر كما أن الإقرار بالله هو: الاعتراف به والعبادة له.

والنفاق يقع كثيراً في حق الرسول، وهو أكثر ما ذكره الله في القرآن الكريم من نفاق المنافقين في حياته، والكفر هو: عدم الإيمان؛ سواء كان معه تكذيب أو استكبار، أو إباء، أو إعراض. فمن لم يحصل في قلبه التصديق والانقياد، فهو: كافر». اهـ.

٤ ـ الظلم والفسق والجهل

أولاً: الظلم:

الظلم نوعان:

١ ـ ظلم يُخرج من الملة، وهو: ظلم الكفر والشرك، كالمذكور في قوله تعالى: ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٤] فسمى الكافر ظالماً، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣] فسمى الشرك

ظلماً وفي قوله تعالى: ﴿فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [يونس: ١٠٦] أي: المشركين.

٢ ـ وَظُلْمٌ لا يُخرج من الملة: وهو ظلم المعصية؛ كالمذكور في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢٩] فسمى الله متعد حدوده في النكاح والطلاق والرجعة والخلع؛ ظالماً، وفي قوله تعالى حكاية عن آدم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣] وقوله حكاية عن يونس عليه السلام: ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧] وقوله حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى فَٱغْفِرْ لِى﴾ [القصص: ١٦].

فتبين من هذا أن الظلم نوعان.

ثانياً: الفسق:

الفسق نوعان:

١ ـ فسق يُخرج من الملة؛ كالمذكور في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾ ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ﴾ الآية [البقرة: ٢٦ ـ ٢٧] وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٩٩﴾﴾ [البقرة: ٩٩] فسمى الكافر فاسقاً، وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: ٥٠] أي: فسوق كفر.

٢ ـ فسق لا يُخرج من الملة، وهو: فسق المعصية؛ كالمذكور في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ﴾ [الحجرات: ٦] فسمى العاصي فاسقاً، وفي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾﴾ [النور: ٤] وفي قوله تعالى: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧] أي: فسوق معصية.

ثالثاً: الجهل:

الجهل نوعان:

١ - جهل يُخرج من الملة، وهو: جهل الكفر؛ كالمذكور في قوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾﴾ [الأعراف: ١٩٩] أي: الكافرين، وهذا كقوله تعالى: ﴿فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٩٤﴾﴾ [الحجر: ٩٤] وقوله ﴿فَٱصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَٰمٌ﴾ [الزخرف: ٨٩].

٢ - جهل لا يُخرج من الملة، وهو: جهل المعصية؛ كالمذكور في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾ [النساء: ١٧] فسمى العاصي جاهلاً.

❁ مسألة:

اجتماع الولاية والعداوة والإيمان والكفر في الشخص الواحد.

هل يجتمع في المؤمن ولاية وعداوة وكفر وإيمان وشرك وتوحيد ونفاق وإيمان؟

في هذا الأصل نزاع لفظي بين أهل السنة: الجمهور ومرجئة الفقهاء، ونزاع معنوي بين أهل السنة وبين أهل البدع.

النزاع بين أهل السنة:

أولاً: الجمهور:

ذهب جمهور أهل السنة إلى أنه يجتمع في المؤمن ولاية من وجه وعداوة من وجه، وهذا مبني على مذهبهم في الإيمان والكفر، وهو أنه يجتمع في المؤمن كفر وإيمان، وشرك وتوحيد، وفجور وتقوى، ونفاق وإيمان، وبناءً على ذلك: فإن الناس يتفاضلون في ولاية الله بحسب تفاضلهم في الإيمان والتقوى، والولاية لم يتساو الناس في أصلها، فهي نظير الإيمان لم يتساوى الناس في أصله، بل الولاية تزيد وتنقص، وتكون كاملة وناقصة، فالمطيع تزيد ولايته وتقواه، والعاصي تنقص ولايته وتقواه، كما أن الإيمان يزيد وينقص، ويكون كاملاً وناقصاً، فالمطيع يزيد إيمانه ويقوى، والعاصي ينقص إيمانه ويضعف.

كما أن الناس يتفاضلون في عداوة الله بحسب تفاضلهم في الكفر والنفاق؛ لأن الكفر على مراتب؛ كفر دون كفر، كما أن الإيمان على مراتب؛ إيمان دون إيمان، والأعمال داخلة في مسمى الإيمان، كما هي داخلة في مسمى الكفر.

وأولياء الله هم المؤمنون المتقون، كما قال تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [يونس: ٦٢ ـ ٦٣] وبحسب إيمان العبد وتقواه تكون ولايته لله؛ فمن كان أكمل إيماناً وتقوى: كان أكمل ولايةً لله.

أدلة الجمهور:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦].

وجه الدلالة:

أن الله أثبت لهم إيماناً مع الشرك والمراد به: الشرك الذي لا يُخرج من الملة، وهو الأصغر؛ فيدل على اجتماعهما في المؤمن.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤].

وجه الاستدلال:

أن الله أثبت لهم إسلاماً، أي: طاعة لله ورسوله مع نفي الإيمان عنهم؛ فدل على اجتماعهما، والمراد بالإيمان المنفي عنهم: الإيمان المطلق الذي هو الكامل الذي به يستحقون الوعد الكريم، من دخول الجنة، والنجاة من النار، وإن كان معهم مطلق الإيمان الذي يخرجهم من الكفر.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿١٢٤﴾ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كَٰفِرُونَ ﴿١٢٥﴾﴾ [التوبة: ١٢٤، ١٢٥] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِىٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة: ٣٧] وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ ﴿١٧﴾﴾ [محمد: ١٧]، وقوله تعالى:

﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [الفتح: ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ [المدثر: ٣١] وقوله تعالى: ﴿فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: ١٠].

وجه الاستدلال:

أن هذه الأدلة تدل على تفاضل الناس في الإيمان وفي الكفر والنفاق، الذي هو مبني على تفاضلهم في ولاية الله، وتفاضلهم في عداوة الله، وأن الشخص الواحد قد يكون فيه قسط من ولاية الله بحسب إيمانه وتقواه، وقسط من عدواة الله بحسب كفره ونفاقه.

٤ ـ في الصحيحين عن عبد الله بن عمرو ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: **«أربعٌ من كن فيه كان منافقاً خالصاً ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها، إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان، وإذا عاهد غدر»** وفي رواية **«وإذا خاصم فجر»**[(١)].

وجه الاستدلال:

دل الحديث على أن من الناس من يكون فيه إيمان وفيه شعبة من نفاق.

٥ ـ وقال رسول الله ﷺ: **«يخرج من النار من في قلبه مثقال ذرة من إيمان»**[(٢)].

وجه الاستدلال:

دل الحديث على أن من كان معه من الإيمان أقل القليل لم يخلد في النار، وإن كان معه كثير من النفاق أو الشرك أو الكفر الأصغر فيجتمع، أما الأكبر فلا يجتمع في الإنسان مع الإيمان، فهما لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ فهو يعذب في النار على قدر ما معه من النفاق، أو الشرك أو الكفر.

٦ ـ ثبت في الصحيحين أن النبي ﷺ قال لأبي ذر ﷺ: **«إنك امرؤ فيك جاهلية»** فقال: يا رسول الله أعلى كبر سني؟ قال: **«نعم»**[(٣)].

---

(١) متفق عليه: البخاري (٣٤، ٢٤٥٩)، ومسلم (٥٨) من حديث عبد الله بن عمرو ﷺ.
(٢) متفق عليه: البخاري (٤٤)، ومسلم (١٩٣/ ١٢٥) من حديث أنس بن مالك ﷺ.
(٣) متفق عليه: البخاري (٣٠، ٢٥٤٥، ٦٠٥٠)، ومسلم (١٦٦١).

وجه الاستدلال:

أن أبا ذر من خيار الصحابة المؤمنين، ومع ذلك صار فيه شيء من الجاهلية.

٧ ـ ثبت في الصحيح عنه ﷺ أنه قال: «**أربع في أمتي من أمر الجاهلية لا يتركونهن، الفخر بالأحساب والطعن في الأنساب، والنياحة على الميت، والاستسقاء بالنجوم**»(١).

وجه الاستدلال:

دل الحديث على وجود هذه الخصال في المؤمنين من هذه الأمة.

٨ ـ ذكر البخاري عن ابن أبي مليكة رحمه الله قال: «أدركت ثلاثين من أصحاب محمد ﷺ كلهم يخاف النفاق على نفسه»(٢).

وجه الاستدلال:

المراد هو النفاق العملي؛ لأنه هو الذي يجتمع مع الإيمان، لا الاعتقادي؛ لأنه لا يجتمع مع الإيمان؛ لأن الصحابة يعلمون من أنفسهم أنهم مؤمنون مصدقون فلا يخافون أنهم كفار وإنما يخافون من نفاق يكون في أعمالهم.

٩ ـ وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «**آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا اؤتمن خان**» وفي صحيح مسلم: «**وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم**»(٣).

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٩٣٤) من حديث أبي مالك الأشعري رضي الله عنه.

(٢) ذكره البخاري معلقاً بصيغة الجزم في «صحيحه» [كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر]. وقال الحافظ في «الْفَتْح» (١/ ١٣٩) ط دار الحديث بالقاهرة: «هذا التعليق وصله ابن أبي خيثمة في «تاريخه» لكن أبهم العدد، وكذا أخرجه محمد بن نصر المروزي مطولاً في كتاب «الإيمَانِ» له، وعيّنه أبو زرعة الدمشقي في «تاريخه» من وجه آخر مختصرا كما هنا». اهـ.

(٣) متفق عليه: البخاري (٣٣، ٢٦٨٢، ٢٧٤٩، ٦٠٩٥)، ومسلم (٥٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

والرواية الثانية عند مسلم في «صحيحه» (٥٩/ ١٠٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أيضاً.

وجه الاستدلال:

دل الحديث على أنه يكون في المؤمن نفاق، وأنهما قد يجتمعان في المؤمن.

١٠ ـ وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَصَـٰبَكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيَعْلَمَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٦٦﴾ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟ ۖ وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ قَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوِ ٱدْفَعُوا۟ ۖ قَالُوا۟ لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّا ٱتَّبَعْنَـٰكُمْ ۗ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَـٰنِ ۚ﴾ [آل عمران: ١٦٦ ـ ١٦٧].

وجه الاستدلال:

أنه جعل هؤلاء إلى الكفر أقرب منهم إلى الإيمان، فهم مخلطون، وكفرهم أقوى، وغيرهم يكون مخلطاً، وإيمانه أقوى.

ثانياً: مرجئة الفقهاء:

ذهب مرجئة الفقهاء من الأحناف وغيرهم إلى أنه لا يجتمع في المؤمن ولاية وعداوة ـ وهذا مبني على مذهبهم في الإيمان والكفر، وهو: أنه لا يجتمع في المؤمن كفر وإيمان، وشرك وتوحيد، ونفاق وإيمان ـ وحجتهم: أن الكفر الحقيقي هو الجحود؛ وهو شيء واحد؛ لا يزيد ولا ينقص، ولا يدخل العمل في مسماه، وما عداه فهو كفر مجازي غير حقيقي؛ لأن الكفر الحقيقي هو: الذي ينقل عن الملة، وليس هو على مراتب.

كما أن الإيمان هو: التصديق، ولا يدخل العمل في مسماه، وهو لا يزيد ولا ينقص، وما عداه فهو إيمان مجازي؛ سُمِّي إيماناً؛ لتوقف صحته على الإيمان، أو لدلالته على الإيمان، أو لاستلزام الإيمان به؛ لأن الإيمان الحقيقي هو الذي يدخل في دائرة الإسلام، وهو: التصديق، وليس هو على مراتب.

فبنوا على ذلك: ما ذهبوا إليه من أن الناس لا يتفاضلون في ولاية الله، بل المؤمنون متساوون في أصل الولاية، كما أنهم متساوون في أصل الإيمان، فالولاية نظير الإيمان؛ أهلها في أصلها سواء، والمؤمنون كلهم أولياء الرحمٰن، والولاية لا تزيد ولا تنقص، لكنها تكون كاملة وناقصة، فالكاملة تكون للمؤمنين المتقين، كما قال تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ

وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [يونس: ٦٢ ـ ٦٤]. والناقصة تكون للمؤمنين العصاة الذين يقصرون في بعض الواجبات، أو يرتكبون بعض المحرمات، كما أن الناس لا يتفاضلون في عداوة الله؛ لأن الكفر ليس على مراتب، بل الكفر مرتبة واحدة وهو: الجحود، والكفار كلهم أعداء لله، فهم متساوون في أصل العداوة، كما أنهم متساوون في أصل الكفر.

موضع الاتفاق بين الفريقين:

١ ـ قد وافق مرجئة الفقهاء جمهور أهل السنة على أن العاصي ومرتكب الكبيرة مذموم على عصيانه، ومستحق للوعيد المرتب على ذلك الذنب، كما وردت به النصوص.

٢ ـ واتفقوا على أنه يجتمع في العبد طاعة ومعصية.

٣ ـ واتفقوا على أن مرتكب الشرك والكفر والنفاق الأصغر مذموم على فعله، ويستحق الوعيد المرتب عليه.

٤ ـ واتفقوا أيضاً على أن فاعل الحسنات والطاعات محمود على طاعته، ويستحق الوعد الكريم الذي رتبته النصوص على تلك الطاعات والحسنات.

٥ ـ واتفقوا أيضاً على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان، بل هو تحت مشيئة الله؛ إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه.

٦ ـ واتفقوا أيضاً على أنه لو صدق بقلبه، وأقر بلسانه، وامتنع عن العمل بجوارحه؛ أنه عاص لله ورسوله، مستحق للوعيد.

٧ ـ واتفقوا أيضاً على أن الله أراد من العباد القول والعمل؛ كلها مطلوبة.

موضع الخلاف:

خالف مرجئة الفقهاء جمهور أهل السنة في تسمية من قام به شُعبة من شُعب الكفر: كافراً، وفي تسمية من قامت به شُعبة من شعب الشرك: مشركاً، وفي تسمية

من قامت به شُعبة من شعب النفاق: منافقاً، فقالوا: «لا يجتمع في المؤمن كفر ونفاق، وشرك وتوحيد، ونفاق وإيمان، وبالتالي: لا يجتمع فيه ولاية وعداوة».

ثمرة الخلاف:

الخلاف بين جمهور أهل السنة وبين مرجئة الفقهاء من أهل السنة؛ خلاف لفظي، لا يترتب عليه فساد في الاعتقاد، واختلافهم صوري ونزاعهم في أمر اسمي لفظي، إلا أن لهذا الخلاف آثاراً تترتب عليه منها:

١ ـ جمهور أهل السنة وافقوا الكتاب والسنة لفظاً ومعنى، ومرجئة الفقهاء وافقوا الكتاب والسنة معنى وخالفوهما لفظاً، وموافقة الشارع في اللفظ والمعنى أولى من موافقته بالمعنى وحده.

٢ ـ أن مرجئة الفقهاء في اختلافهم مع جمهور أهل السنة فتحوا باباً لظهور البدع والفسق؛ إذ صار قولهم ذريعةً إلى بدع أهل الكلام من المرجئة المحضة القائلين: «بأنه لا يضر مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة».

وذريعة إلى ظهور الفسق؛ بأن يقول الفاسق السكير العربيد: أنا وليٌّ لله، كامل الولاية؛ كولاية أبي بكر وعمر، ويقول: أنا مؤمن كامل الإيمان؛ إيماني كإيمان أبي بكر وعمر! لأن الناس متساوون في أصل الإيمان، وفي أصل الولاية؛ برهم وفاجرهم والتفاضل في الأعمال، ولا تفاضل في الإيمان ولا في الولاية.

٣ ـ الاستثناء في الإيمان وفي الولاية، وهو أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، أنا ولي لله إن شاء الله، فمرجئة الفقهاء من الأحناف وغيرهم يمنعون الاستثناء في الإيمان وفي الولاية؛ لأن الإيمان ـ عندهم ـ شيء واحد؛ لا يزيد ولا ينقص؛ وكذلك الولاية، قالوا: والإنسان يعلم من نفسه أنه مؤمن؛ وليٌّ لله، كما يعلم من نفسه أنه تكلم أو قرأ، وكما يعلم من نفسه محبةَ الرسول ﷺ، وبغضَ اليهود، والإيمان لا يتفاضل ولا يشك الإنسان في الموجود منه وإنما يشك في المستقبل، فمن استثنى في إيمانه، أو في ولايته لله، فهو شاك فيه؛ ومن أجل ذلك سموا الذين يستثنون في إيمانهم الشكّاكة، أما جمهور أهل السنة فإنهم يجيزون الاستثناء في الإيمان وفي الولاية، باعتبارٍ، ويمنعونه باعتبارٍ آخر:

١ ـ فإن أراد المستثني الشك في أصل إيمانه أو الشك في أصل ولايته لله تعالى؛ منع من الاستثناء وهذا مما لا خلاف فيه.

٢ ـ وإن أراد المستثني أنه لم يَقُم بواجب الإيمان المطلق، المتضمن فعلَ جميع المأمورات، وتركَ جميع المنهيات، وأنه لا يزكي نفسه، ولا يشهد على نفسه بما لا يعلم، مع عدم شكه في أصل إيمانه وولايته لله؛ جازَ له الاستثناء.

٣ ـ وكذلك إن أراد المستثني عدم علمه بالعاقبة، مع عدم شكه في أصل إيمانه وولايته؛ جاز له الاستثناء.

٤ ـ وكذلك إن أراد المستثني تعليق الأمر بمشيئة الله، مع عدم شكه في إيمانه وولايته لله؛ جاز له الاستثناء.

النزاع بين أهل السنة وأهل البدع:

رأي أهل البدع من الخوارج والمعتزلة والقدرية والمرجئة:

ذهب أهل البدع إلى أنه لا يجتمع في المؤمن ولاية وعداوة، كما لا يجتمع في المؤمن كفر وإيمان، وشرك وتوحيد، وفجور وتقوى، ونفاق وإيمان.

وهذا مبني على مذهبهم: أن الناس لا يتفاضلون في الإيمان، ولا في الولاية لله، ولا في عداوتهم لله، بل هم متساوون في الإيمان، وفي الولاية، وفي العبادة لكن اختلفوا:

ـ فذهب الخوارجُ والمعتزلةُ إلى أن من ارتكب كبيرة، أو قامت به شعبة من شعب الكفر: أنه يحبط إيمانه كله، ويخلد في النار، لكن قال الخوارج: يخرج من الإيمان، ويدخل في الكفر، وقالت المعتزلة: يخرج من الإيمان ولا يدخل في الكفر، بل هو في منزلةٍ بينهما ويسمى فاسقاً.

ـ وذهبت المرجئة والغلاة إلى أن الكبائر وشعب الكفر لا تضر مع الإيمان، ولا تؤثر فيه، بل المؤمن كامل الإيمان والتوحيد؛ فهو كامل الولاية، ولا يضرهم ارتكابهم للكبائر وشُعب الكفر شيئاً، والناس قسمان: مؤمن كامل الإيمان والولاية، وكافر كامل الكفر والعداوة.

أصل شبهة أهل البدع:

وأصل شبهة أهل البدع عموماً في الإيمان ـ الخوارج، والمعتزلة، والمرجئة، من الجهمية والماتريدية والكرامية ـ: هي: أن الإيمان شيء واحد؛ فلا يزول بعضُه ويبقى بعضه، ولا يزيد ولا ينقص، بل إذا زالَ؛ زالَ جميعُه، وإذا ثَبَتَ؛ ثَبَتَ جميعُه؛ لأنه حقيقةٌ مركبة؛ والحقيقة المركبة تزول بزوال بعض أجزائها.

ـ لكن الخوارج والمعتزلة يقولون: الإيمان يتبعض ويتعدد، لكنه شيء واحد، إذا زال بعضُه: زال جميعه، وهو جماع الطاعات كلها.

ـ وقالت المرجئة المحضة «الكرامية ـ الجهمية ـ الماتريدية»: الإيمان لا يتبعض ولا يتعدد، بل هو شيء واحد، لا يزيد ولا ينقص، ولا يذهب بعضه ويبقى بعضه.

ـ ومذهب مرجئة الفقهاء: أن الإيمان متعدد ومتبعض؛ لأنه تصديقٌ وقولٌ، لكنه شيء واحد لا يزيد ولا ينقص؛ إذ هو في القلب واللسان، وإذا ذهب بعضه؛ ذهب جميعه.

ـ ومذهب جمهور أهل السنة والسلف: أن الإيمان متعدد، وليس شيئاً واحداً؛ لأنه قولٌ، وتصديقٌ، وعملٌ بالجوارحِ، ويزيد وينقص، ويزول بعضه ويبقى بعضه، ويجتمع في القلب إيمان وكفر، وطاعة ومعصية.

نزاع أهل البدع مع أهل السنة:

وبهذا يتبين أن نزاع أهل السنة عموماً مع أهل البدع عموماً: نزاع معنوي؛ يترتب عليه فسادٌ في الاعتقاد.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه الإيمان: «وطوائف أهل الأهواء من الخوارج والمعتزلة والجهمية والمرجئة كراميهم وغير كراميهم يقولون: إنه لا يجتمع في العبد إيمان ونفاق، ومنهم من يدعي الإجماع على ذلك. وقد ذكر أبو الحسن الأشعري في بعض كتبه الإجماعَ على ذلك. وخالفوا فيه الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين لهم بإحسان، مع مخالفة صريح المعقول، بل الخوارج والمعتزلة طردوا هذا الأصل الفاسد وقالوا: لا

يجتمع في الشخص الواحد طاعة يستحق بها الثواب، ومعصية يستحق بها العقاب، ولا يكون الشخص الواحد محموداً من وجهٍ، مذموماً من وجهٍ، ولا محبوباً مدعواً له من وجهٍ، مسخوطاً ملعوناً من وجهٍ، ولا يتصور أن الشخص الواحد يدخل الجنة والنار جميعاً عندهم، بل من دخل إحداهما لم يدخل الأخرى عندهم، ولهذا أنكروا خروج أحد من النار أو الشفاعة في أحد من أهل النار.

وحكي عن غالية المرجئة أنهم وافقوهم على هذا الأصل، لكن هؤلاء قالوا: «إن أهل الكبائر يدخلون الجنة ولا يدخلون النار؛ مقابلةً لأولئك».

وأما أهل السنة والجماعة، والصحابة، والتابعون لهم بإحسان، وسائر طوائف المسلمين، من أهل الحديث، والفقهاء، وأهل الكلام من مرجئة الفقهاء، والكرامية، والكلابية، والأشعرية، والشيعة، مرجئهم وغير مرجئهم، فيقولون: إن الشخص الواحد قد يعذبه الله في النار، ثم يدخله الجنة، كما نطقت بذلك الأحاديث الصحيحة، وهذا الشخص الذي له سيئات عُذِّبَ بها، وله حسنات دخل بها الجنة، وله معصية وطاعة، باتفاق هؤلاء الطوائف لم يتنازعوا في حكمه، لكن تنازعوا في اسمه.

فقالت المرجئة جهميتهم وغير جهميتهم: هو مؤمن كامل الإيمان.

وأهل السنة والجماعة: على أنه ناقص الإيمان، ولولا ذلك لما عذب، كما أنه ناقص البر والتقوى باتفاق المسلمين.

ـ وهل يطلق عليه اسم مؤمن؟ هذا فيه القولان، والصحيح التفصيل:

فإذا سئل عن أحكام الدنيا كعتقه بالكفارة قيل: هو مؤمن، وكذلك إذا سئل عن دخوله في خطاب المؤمنين.

وأما إذا سُئل عن حكمه في الآخرة، قيل: ليس هذا النوع من المؤمنين الموعودين بالجنة، بل معه إيمان؛ يمنعه الخلود في النار ويدخل به الجنة بعد أن يعذب في النار إن لم يغفر الله له ذنوبه، ولهذا قال من قال: هو مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، أو مؤمن ناقص الإيمان.

والذين لا يسمونه مؤمناً من أهل السنة ومن المعتزلة يقولون: اسم الفسوق ينافي اسم الإيمان كقوله: ﴿بِئْسَ ٱلِٱسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلْإِيمَٰنِ﴾ [الحجرات: ١١]، وقوله: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا﴾ [السجدة: ١٨]، وقد قال النبي ﷺ: «**سباب المسلم فسوق وقتاله كفر**»(١). وعلى هذا الأصل فبعض الناس يكون معه شعبة من شعب الكفر ومعه إيمان أيضاً، وعلى هذا ورد عن النبي ﷺ في تسمية كثير من الذنوب كفراً، مع أن صاحبها قد يكون معه أكثر من مثقال ذرة من إيمان، فلا يخلد في النار؛ كقوله: «**سباب المسلم فسوق وقتاله كفر**»(٢)، وقوله: «**لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض**»(٣)، انتهى كلام شيخ الإسلام.

٥ ـ البدع والمعاصي

البدع في باب الأسماء والصفات:

توحيد الأسماء والصفات داخل في النوع الأول، وهو توحيد الربوبية، وإنما جرى التفصيلُ عنه هنا؛ لما دار حوله من الاختلاف، وأثير حوله من الشبه.

والبحث فيه يدور على النقاط التالية:

أ ـ بيان المراد بتوحيد الأسماء والصفات.

ب ـ بيان مذهب السلف فيه.

ج ـ بيان الأسس التي يقوم عليها هذا المذهب.

د ـ بيان مذهب المخالفين للسلف في هذا التوحيد وفي هذا الباب.

هـ ـ شبه المخالفين والرد عليها.

و ـ دراسة بعض الصفات التي اشتد النزاع فيها.

---

(١) متفق عليه: البخاري (٤٨، ٦٠٤٤، ٧٠٧٦)، ومسلم (٦٤) من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ.

(٢) متفق عليه: انظر: التخريج السابق.

(٣) متفق عليه: البخاري (١٢١، ٤٤٠٥، ٦٨٦٩، ٧٠٨٠)، ومسلم (٦٥) من حديث جرير بن عبد الله البجلي ﷺ.

أولاً: المراد بتوحيد الأسماء والصفات:

المراد به: أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسله؛ نفياً وإثباتاً؛ فيثبت لله ما أثبته لنفسه، وينفى عنه ما نفاه عن نفسه.

ثانياً: بيان مذهب السلف في باب الأسماء والصفات:

يسيرون على المنهج السابق؛ فيثبتون لله من الصفات ما أثبته لنفسه أو أثبته له رسوله ﷺ، من غير تكييف، ولا تشبيه، ولا تمثيل، ولا تعطيل، وينفون عنه ما نفاه عن نفسه أو نفاه عنه رسوله، من غير تحريف، ولا تعطيل؛ فهم يثبتون بلا تمثيل، وينزهون بلا تعطيل.

وبعد أن عرفنا مذهب السلف في أسماء الله وصفاته، يجدر ذكر الأسس التي يقوم عليها هذا المذهب.

ثالثاً: الأسس التي يقوم عليها مذهب السلف:

ينبني مذهب السلف في هذا الباب على أسس سليمة هي:

١ ـ أن أسماء الله وصفاته توقيفية فما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله؛ وجب إثباته، وما نفاه الله عن نفسه أو نفاه عنه رسوله؛ وجب نفيه، وما لم يرد فيه نفي ولا إثبات، كالعرض، والجوهر، والجسم، والحيز، والجهة؛ وجب التوقف فيه.

٢ ـ أن ما وصف الله به نفسه من ذلك فهو حق على حقيقته، ليس فيه لغز ولا أحاجي، بل معناه يُعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه، فيثبت ألفاظ الصفات ومعانيها التي تدل عليها هذه الألفاظ؛ إذ إن معاني الصفات معلومة، كالاستواء، والعلو، والكلام، والنزول، وغيرها، فهي من قبيل المُحكم لا من قبيل المتشابه. وكيفيتها مجهولة فهي من قبيل المتشابه؛ لأن الكيفية مما استأثر الله تعالى بعلمه.

ومن نسب إلى السلف إدخال معاني أسماء الله وصفاته أو بعضها في المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله وأنهم يفوضون معناها؛ فقد كذب عليهم؛

لأن معنى ذلك جعل أسماء الله وصفاته بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يُفهم.

وهذا منافي لما أمرنا الله به من تدبر القرآن كله، والحض على عقله وفهمه كما قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [محمد: ٢٤] وقوله: ﴿فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٥]، وقوله: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص: ٢٩]. ويلزم على ذلك أن نكون قد أمرنا باعتقاد ما لم يوضحه الله لنا تعالى الله عن ذلك.

٣ ـ أن إثبات الصفات لله، إثبات بلا تمثيل؛ لأن الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤]؛ ولأن العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف، فالكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، فكما أن لله ذاتاً لا تشبه الذوات، فكذلك له صفات لا تشبه الصفات. فالله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله.

٤ ـ أن تنزيه الله من النقائص والعيوب؛ تنزيه بلا نفي للصفات ولا تعطيل لها ولا تأويل لمعانيها، ولا تحريف لألفاظها عن مدلولها كما يفعله المؤولة.

فهم وسط بين التمثيل والتعطيل؛ حيث تجنبوا التعطيل في مقام النفي والتنزيه، وتجنبوا التشبيه والتمثيل في مقام الإثبات، فَسَلِمُوا من الإفراط والتفريط، ومن الغلو والتقصير.

٥ ـ أن الإجمال يكون في النفي، والتفصيل يكون في الإثبات، فتنفي النقائص عن الله إجمالاً، وتثبت لله الصفات تفصيلاً؛ كما دل على ذلك الكتاب والسنة؛ كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. وكما في آية الكرسي، وسورة الإخلاص؛ فأجمل في النفي، وفصل في الإثبات. ويجب أن يُعلم: أن النفي الوارد في هذا الباب ليس هو النفي المحض، وإنما هو النفي الذي يتضمن إثبات ضده من الكمال؛ لأن النفي المحض لا مدح فيه؛ لأنه عدمٌ محض؛ والعدم ليس بشيء؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩] أي: لكمال عدله، وقوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾ [البقرة: ٢٥٥] أي: لكمال قوته واقتداره، وقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ

سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] أي: لكمال قيوميته، وقوله: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سبأ: ٣] أي: لكمال علمه.

ومثال النفي المحض: قولُ الشاعر:

قُبيلةٌ لا يغدرون بذمةٍ ولا يظلمون الناس حبة خردل

وهذا يُفهم من السياق، ومن قوله: قبيلة؛ فإن التصغير للتحقير.

رابعاً: المخالفون لطريقة السلف في باب الأسماء والصفات؛ شبهتهم والرد عليهم:

الذين خالفوا السلف في هذا الباب: طائفتان: ١ ـ المشبهة ٢ ـ المعطلة.

الطائفة الأولى: المشبهة:

هم الذين شبهوا الله بخلقه وجعلوا صفاته من جنس صفات المخلوقين؛ وذلك أنهم غلوا في الإثبات؛ فيقولون: عِلْمُ الله كعلم المخلوقين، ورحمته كرحمتهم، وسمعه كسمعهم، وسائر صفاته كصفاتهم؛ ولذلك سُموا بالمشبهة. وأول من قال: إن الله جسم: هشامُ بن الحكم الرافضي، وبيان بن سِمعان التميمي، الذي تُنسب إليه البيانية؛ من غالية الشيعة، وكان يقول: إن الله على صورة الإنسان. ومن المشبهة: هشامُ بن سالم الجواليقي، وداود الجواربي، وغالب المشبهة من الشيعة.

ومذهبهم: الغلو في الإثبات، حتى أدخلوا في ذلك: ما نفاه الله ورسوله، حتى أثبتوا رؤية الله في الدنيا بالأبصار، وأنه يُصافح ويُعانقُ وينزل عشية عرفة على جمل، ويُسامر، وقال بعضهم: إنه يندم ويبكي ويحزن، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

إبطال مذهبهم ورده نصاً وعقلاً:

التشبيه مذهب باطل قد جاء الكتاب بنفيه والنهي عنه في غير موضع؛ كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤] وقوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾ [البقرة: ٢٢] وقوله: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤].

ومن شَبَّه صفات الله بصفات خلقه؛ لم يكن عابداً لله في الحقيقة وإنما يعبد وثناً صَوَّره له خيالُه، ونحته له فِكْرُه، فهو من عُبَّاد الأوثان، لا من عباد الرحمٰن، وهو مشابه للنصارى الذين عبدوا المسيح بن مريم، وأما رب العالمين فهو فوق ما يظنون، وأعلى مما يتوهمون، فللَّه ذات لا تشبهها ذوات المخلوقين، وصفات لا تشبهها صفات المخلوقين، ﷻ عما يصفون.

قال العلامة ابن القيم رحمه الله:

لسنا نشبه وصفه بصفاتنا ... إن المشبه عابد الأوثان

ويقول:

من مثّل الله العظيم بخلقه ... فهو النسيبُ لمشركٍ نصراني

وقال نعيم بن حماد، شيخ البخاري ـ رحمهما الله ـ: «من شبه الله بخلقه كفر، ومن نفى ما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله فقد كفر، وليس فيما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله تشبيه». اهـ.

الطائفة الثانية: المعطلة:

هم الذين ينفون عن الله ما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ، وهم على نقيض المشبهة؛ سُموا معطلة من العطل وهو: الخلو والفراغ والترك، فهذا اشتقاق هذا الاسم، فإن التعطيل لغةً مأخوذة من العطل، وهو الخلو والفراغ والترك؛ ومنه قوله تعالى: ﴿وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ﴾ [الحج: ٤٥] قال الراغب الأصفهاني في مفرداته: العطل: فقدان الزينة والشغل؛ يقال: عطلت المرأة؛ فهي عطل وعاطل، ومنه قوس عطل؛ أي: لا وتر عليها، وعطلته من الحلي ومن العمل فتعطل وعطل الدار عن ساكنها والإبل عن راعيها، ويقال لمن يجعل العالم بزعمه فارغاً عن صانع أتقنه وزينه: مُعطل.

وسمي جاحدو الصفات معطلة؛ لنفيهم عن الله صفات الكمال.

كيف دخل التعطيل في الصفات على المسلمين، وَسَنَدُ نفاةِ الصفات:

تعطيل الصفات مأخوذ من تلامذة اليهود والمشركين، وضلَّال الصابئين، والفلاسفة الملحدين.

وأول من حُفظ عنه مقالة التعطيل في الإسلام هو «الجعد بن درهم» في أوائل المئة الثانية، فضحى به خالد بن عبد الله القسري أمير العراق والمشرق بواسط، وأخذ هذا المذهب عنه تلميذه «الجهم بن صفوان» فأظهره فنُسب إليه المذهب، وسُمي بمذهب الجهمية، وقتله «سلم بن أحوز» أمير خراسان بها، ثم انتقل هذا المذهب إلى المعتزلة، أتباع «عمرو بن عبيد» و«واصل بن عطاء» الذين ظهر أمرهم واستفحل في عهد المأمون، حتى امتحن أئمة الإسلام ودعوا إلى الموافقة لهم على ذلك، ويقال: إن «الجعد بن درهم» أخذ مقالته عن «أبان بن سمعان»، وأخذها أبان عن «طالوت» ابن أخت «لبيد بن الأعصم» وأخذها طالوت عن لبيد بن الأعصم اليهودي الساحر، الذي سحر الرسول ﷺ.

وكان الجعد هذا ـ فيما قيل ـ: من أهل حران، وكان منهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة؛ بقايا أتباع نمرود والكنعانيين، وكان الصابئة إذ ذاك على الشرك إلا قليلاً منهم، وعلماؤهم هم الفلاسفة، وكانوا يعبدون الكواكب، ويبنون لها الهياكل.

فهذه أسانيد الجهم؛ ترجع إلى اليهود، والصابئين، والمشركين، والفلاسفة.

تفرق نفاة الصفات:

وهؤلاء النفاة متفاوتون في نفي الصفات، على النحو التالي:

أولاً: الجهمية: ينفون الأسماء والصفات.

ثانياً: المعتزلة: يثبتون الأسماء وينفون الصفات.

ثالثاً: الأشاعرة: يثبتون الأسماء وسبع صفات فقط هي: [الحياة ـ القدرة ـ العلم ـ الإرادة ـ السمع ـ البصر ـ الكلام].

شبهة نفاة الصفات:

زعم نفاة الصفات أن إثباتها يقتضي التشبيه والتجسيم؛ لأنه لا يشاهد موصوفاً بهذه الصفات إلا ما هو جسم؛ والأجسام تتشابه، والله ليس كمثله شيء؛ فتعيَّن نفيُ الصفات؛ تنزيهاً لله عن التشبيه. ولهذا يسمون من أثبتها: مشبهاً، ومجسماً.

موقفهم من النصوص الدالة على إثبات الصفات:

موقفهم أحد أمرين:

١ - إما تفويضها.

٢ - وإما تحريفها عن مواضعها، وهو الذي سموه: تأويلاً.

وسبب ذلك: اعتقادهم أنه ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها هذه النصوص، فلما اعتقدوا نفي الصفات في نفس الأمر، وكان - مع ذلك - لا بد للنصوص الواردة في إثباتها من معنى؛ بقوا مترددين بين الإيمان بألفاظها وتفويض معانيها؛ بأن يسكتوا عن تفسيرها، ويفوضوه إلى الله، مع نفي دلالتها على شيء من الصفات، وهذه طريقة التفويض التي نسبوها إلى السلف كذباً وزوراً ويقولون: هي الأسلم.

وبين صرف النصوص عن مدلولها إلى معانٍ ابتدعوها بنوع تكلف وهو ما يسمونه بالتأويل، وهي طريقة الخلف ويقولون: هذه الطريقة هي الأعلم والأحكم.

الرد على شبتهتهم:

الرد على شبتهتهم من طريقين؛ مجمل ومفصل:

الرد المجمل «نصاً وعقلاً»:

- أن التمثيل قد نطق القرآن الكريم بنفيه في مواضع كثيرة كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ وقوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ وقوله: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ ومع نفيه سبحانه عن نفسه مشابهته للمخلوقات، أثبت لنفسه صفات الكمال؛ كما في قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ وقوله: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٧٤﴾﴾.

ففي الآية الأولى: نفى عن نفسه مشابهة الأشياء، وأثبت له السمع والبصر، وفي الآية الثانية: نهى عن ضرب الأمثال له، وأثبت لنفسه العلم؛ فدل ذلك على أن إثبات الصفات لا يقتضي التشبيه، وإلا لزم التناقض في كلام الله - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً -.

ـ ومن المعلوم بالضرورة أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك يتفقان فيه في الذهن، ولا يجب تماثلهما في الخارج؛ كلفظ الوجود؛ ففي الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو مُحْدَث ممكن يقبل الوجود والعدم، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود تماثلهما عند الإضافة والتخصيص؛ لأن الاتفاق إنما هو بالمسمى العام، وهو لا يقتضي التماثل في مسمى الاسم عند تخصيصه وإضافته؛ فالعرش والبعوض متفقان في مسمى الشيء والوجود؛ وهو مسمى عام، ولا يقول عاقل إن: العرش والبعوض متماثلان؛ لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود. فكذلك أسماء الله وصفاته توافق أسماء المخلوقين وصفاتهم عند الإطلاق والتجريد عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمى به موجوداً في الخارج. وعند الاختصاص والإضافة يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق، وإن كان العقل يفهم منه قدراً مشتركاً بين المسميين؛ فلا بد من هذا، فيفهم ما دل عليه الاسم بالمواطئة والاتفاق، وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانعة لمشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه ﷻ.

الرد التفصيلي:

وهي أن يرد على كل طائفة على حدة:

١ ـ مناقشة الأشاعرة:

يقال لمن أثبت بعض الصفات ونفى بعضها وهم الأشاعرة، فإنهم يثبتون سبع صفات «الحياة ـ العلم ـ القدرة ـ الإرادة ـ السمع ـ البصر ـ الكلام» وينفون بقية الصفات، وينازعون فيها، ويجعلون نسبتها إلى الله على سبيل المجاز، ويسلكون بذلك أحد طريقين:

أولاً: إما تأويل الصفة بصفة أخرى؛ كتفسير المحبة بالإرادة.

ثانياً: وإما تفسير الصفة ببعض المخلوقات؛ من: النعم والعقوبات، مثل: تفسير اليد بالنعمة، والغضب بالعقوبة، والرضا بالمثوبة.

فيقال لهؤلاء: لا فرق بين الصفة التي أثبتموها، والصفة التي نفيتموها

من حيث لزوم المحذور من التشبيه والتجسيم وعدم لزومه، فدلالة النصوص على أن لله محبة ورحمة وغضباً ورضا ووجهاً ويدين، كدلالتها على الصفات السبع التي أثبتموها، فلِمَ أثبتم هذه السبع ونفيتم ما عداها؟!

فإن قالوا: إثباتُ هذه السبع لا يقتضي التشبيه والتجسيم، وإثبات بقية الصفات يقتضي التشبيه والتجسيم؛ لأنها لا تُعقل إلا في الأجسام، قيل لهم: وكذلك جميع ما أثبتموه من الصفات، إنما هي أعراض قائمة بالأجسام في الشاهد، فكيف لزم التشبيه والتجسيم في إثبات تلك الصفات، ولم يلزم من إثبات هذه السبع؟!

فإن قالوا: نحن نثبتها على وجه لا يماثل صفات المخلوقين. قيل لهم: وهكذا القول في سائر صفاته؛ فإنها تثبت لله كما أثبتها لنفسه على وجهٍ لا يماثل فيها صفات المخلوقين.

فإن قالوا: نحن نثبت الصفات السبع بالعقل؛ فإن العالَم الحادث؛ يدل على القدرة، وتخصيص بعض المخلوقات بخواص دون الأخرى؛ يدل على الإرادة، وكون الأحكام في غاية السداد والملائمة للأحوال؛ يدل على العلم، وهذه الصفات القدرة والإرادة والعلم؛ مستلزمة للحياة، والحي لا يخلو عن السمع، والبصر، والكلام، أو ضد ذلك.

قيل لهم: لكم جوابان:

الأول: جواب المنع.

وهو أن يقال: نمنع أن يكون العقل يدل على الصفات السبع ولا يدل على غيرها، بل إن بقية الصفات ثابتة بالعقل، كما أن الصفات السبع ثابتة به، فَنَفْعُ العبادِ بالإحسان إليهم؛ يدل على الرحمة؛ كدلالة التخصيص على الإرادة، وإكرامُ الطائعين؛ يدل على المحبة، وعقاب الكافرين؛ يدل على البغض؛ كما قد ثبت بالمشاهدة والخبر من إكرام الله لأوليائه، وعقابه لأعداءه، والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته؛ تدل على حكمته البالغة. فإثباتكم بعض الصفات ونفيكم بعضها مع أن العقل يدل على الجميع؛ تفريق بين متماثلين.

ثانياً: جواب التسليم.

وهو أن يقال: سلمنا أن العقل يدل على هذه السبع، ولا يدل على ما عداها، لكنه لا ينفيها، وعدم دلالة العقل عليها ليس معناه أنها غير موجودة؛ إذ قد دل عليها دليل آخر وهو النقل، والنقل دليل مستقل بنفسه والطمانينة إليه في باب الاعتقاد أكثر من الطمأنينة إلى مجرد العقل، فما الذي سوغ لكم نفي مدلوله.

ما هذا إلا تحكم منكم ومكابرة.

٢ ـ مناقشة المعتزلة والرد عليهم:

يقال للمعتزلي الذي ينفي الصفات، ويقر بالأسماء، فيقر مثلاً: بأن الله حي، عليم، قدير، وينكر أن يتصف بالحياة، والعلم، والقدرة.

يقال له: لا فرق بين إثبات الأسماء وإثبات الصفات من حيث لزوم المحذور من التشبيه والتجسيم وعدم لزومه؛ فإنك إن قلتَ: إثباتُ الصفات يقتضي التشبيه والتجسيم؛ لأننا لا نجد في الشاهد متصفاً بهذه الصفات إلا ما هو جسم، قيل له: ولا تجدُ في الشاهد مسماً بهذه الأسماء إلا ما هو جسم، فإن نفيتَ الصفات لكونك لا تجدها في الشاهد إلا للجسم، فَانْفِ الأسماء وكل شيء؛ لأنك لا تجدها في الشاهد إلا للجسم.

ويقال له أيضاً: لفظُ الجسم لم ينطق به الوحي؛ نفياً ولا إثباتاً، فمن أطلقه نفياً أو إثباتاً سُئل عما أراد به، فإن قال: أردتُ بالجسم معناه في لغة العرب؛ وهو: البدن الكثيف الذي لا يسمى في اللغة جسم سواه، فلا يقال للهواء: جسم لغةً، ولا للنار، ولا للماء، فهذا المعنى منفي عن الله عقلاً وسمعاً.

وإن قال: أردتُ بالجسم ما هو مركب من المادة والصورة، أو ما هو مركب من الجواهر المفردة؛ فهذا منفي عن الله قطعاً.

وإن قال: أردتُ بالجسم ما يوصف بالصفات، ويُرى بالأبصار، ويتكلم ويكلّم، ويسمع، ويبصُر، ويرضى، ويغضب، قيل له: هذه المعاني ثابتة لله تعالى، وهو موصوف بها، فلا ننفيها عنه بتسميتكم بالموصوف بها جسماً.

٣ ـ مناقشة الجهمية والرد عليهم:

يقال للجهمي الذي ينفي الأسماء والصفات، ويقول: أنَا لا أقول: هو موجود، ولا حي، ولا عليم، ولا قدير، بل هذه أسماء لمخلوقاته، وإطلاقها عليه مجاز؛ لأن إثبات ذلك يستلزم التشبيه بالموجودات.

يقال له: وكذلك إذا قلتَ: ليس بموجود، ولا حي، ولا عليم، ولا قدير؛ كان ذلك تشبيهاً لَهُ بالمعدومات؛ وهو أقبح من التشبيه بالموجودات.

ـ فإن قال: أنا أنفي النفي والإثبات، فلا يلزمني التشبيه بالموجودات، ولا بالمعدومات، قيل له: يلزمك حينئذٍ التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات، فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجوداً معدوماً، ولا موجوداً ولا معدوماً؛ لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

ـ فإن قال: لا يلزمني التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات، إلا إذا نفيتهما عن محل قابلٍ لهما، وإثبات هذه الصفات ونفيها هو من تقابل العدم والملكة، لا من تقابل السلب والإيجاب الممتنع اجتماعهما وارتفاعهما؛ فإن الجدار لا يقال له: أعمى ولا بصير، ولا حي ولا ميت؛ إذ ليس قابلاً لهما، قيل: لك عن ذلك أجوبة:

أولاً: هذا لا يصح في الوجود والعدم فلا نسلم أن الوجود والعدم متقابلان تقابل العدم والملكة، «الملكة: ثبوت الشيء، مثل: العلم والجهل» بل هما متقابلان تقابل السلب والإيجاب باتفاق العقلاء، فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر.

ثانياً: قولك: ما لا يقبل الحياة والموت، والعلم والجهل، لا يوصف بذلك كالجدار؛ لا يقال له: أعمى ولا بصير، ولا حي ولا ميت، هذ اصطلاح اصطلحتْ عليه الفلاسفةُ، والاصطلاح لا يُستدل به على الحقائق العلمية؛ فقد وصف الله الجماد بالموت، ونفى عنه الحياة؛ بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ ۖ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٢١﴾﴾ [النحل: ٢٠ ـ ٢١].

وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم.

ثالثاً: ما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت والعمى والبصر ونحو ذلك من المتقابلات؛ انقص مما يقبل ذلك؛ فالأعمى الذي يقبل الاتصاف بالبصر، أكمل من الجماد الذي لا يقبل واحداً منهما، فأنتَ فررتَ من تشبيهه بالحيوانات القابلة لصفات الكمال، ووصفته بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك.

رابعاً: ما لا يقبل الوجود والعدمَ ـ فرضاً ـ أعظم امتناعاً من القابل للوجود والعدم، فما نفيتَ عنه قبول الوجود والعدم؛ كان أعظم امتناعاً مما نفيتَ عنه الوجود والعدم، ففررتَ من تشبيهه بالممتنع الأسهل، إلى تشبيهه بالممتنع الأشد، وجعلتَ الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم؛ هو أعظم الممتنعات، وهذا غاية التناقض والفساد.

سبب اعتقاد نفاة الصفات أن إثباتها يقتضي التشبيه:

ـ سبب ذلك هو: توهمهم أن الاتفاق في مسمى هذه الأشياء «الوجود ـ العلم ـ القدرة ـ الحياة ـ البصر ـ السمع ـ الكلام... إلخ» يوجب أن يكون الوجود الذي للرب كالوجود الذي للعبد، والعلم الذي للرب كالعلم الذي للعبد.

ـ وطائفة ظنت أن لفظ الوجود يقال بالاشتراك اللفظي ولا يقبل التقسيم، وكابروا عقولهم فتوهموا أن الاتفاق في مسمى هذه الأشياء هو التشبيه والتمثيل الذي نفته الأدلة السميعات والعقليات.

وهذا غلط. فإن هذه الأسماء عامة، قابلة للتقسيم؛ كما يقال: الموجود ينقسم إلى واجب وممكن، وقديم وحادث، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام، وليس هو لفظاً مشتركاً كلفظ المشتري الواقع على المبتاع والكوكب، فإنه لا ينقسم معنى، ولكن يقال: لفظ المشتري يقال على كذا أو على كذا.

وليس الاتفاق في مسمى هذه الأشياء هو التشبيه الذي نفته الأدلة السمعية والعقلية، وإنما نفت الأدلة ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به

الخالق مما يختص بوجوبه، كدوام البقاء، أو جوازه كالخلق، والرزق، أو امتناعه كامتناع الظلم والصاحبة والولد فلا يجوز أن يشترك فيه مخلوق في شيء من خصائصه سبحانه.

وتسمية نفاة الصفات إثبات الصفات تشبيهاً وتجسيماً؛ تمويه على الجهال الذين يظنون أن كل معنى سماه مسمى بهذا الاسم: يجب نفيه، ولو ساغ هذا لكان كل مبطل يسمى الحق بأسماء ينفر عنها بعض الناس ليكذب الناس بالحق المعلوم بالسمع والعقل، وبهذه الطريقة أفسدت الملاحدة على طوائف الناس عقلهم ودينهم، حتى أخرجوهم إلى أعظم الكفر والجهالة، وأبلغ الغي والضلال.

صفات الذات وصفات الأفعال:

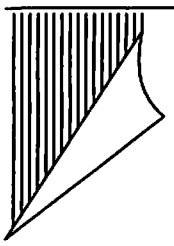
صفات الله تعالى تنقسم إلى قسمين:

١ - صفات ذاتية لا تنفصل عنه بحال، كالغنى، والقدرة، والعلو، والحياة، والعلم، والعزة، والعظمة، والكبرياء والجلال.

٢ - صفات فعلية، وهي: كل صفة تعلقت بمشيئته وإرادته، كالاستواء، والمجيء، والنزول، والقول، والتكليم.

ولما كان بعض هذه الصفات الكريمة قد اشتد النزاع فيه بين المثبتين لها على ما يليق بجلاله وبين مخالفيهم؛ ناسب أن نفرده بباب خاص لأجل إحقاق الحق، ورد الباطل. وهذه الصفات هي:

«الكلام - العلو - الاستواء على العرش - المعية والقُرب - الرؤية».



أولاً: مبحث الكلام

مذاهب الناس في كلام الله تعالى وبيان الحق الذي تقتضيه النصوص وتشهد له العقول، وتفنيد شُبه من خالفه من أقوال المنحرفين عن منهج السلف والأئمة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم.

افترق الناس في كلام الله تعالى على ثمانية أقوال هي:

أولاً: مذهب الاتحادية:

ذهب الاتحادية القائلون بوحدة الوجود إلى أن كل كلام في الوجود كلامُ الله: نظمه ونثره، حقه وباطله، سحره وكفره، والهزل والفحش وأضداده؛ كله عين كلام الله القائم به، كما قال عالمهم ابن عربي الطائي:

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه

وهذا مبني على مذهبهم في القول بوحدة الوجود؛ فالوجود جميعه ـ عندهم ـ واحد، والله سبحانه هو عين هذا الوجود، فصفاته هي صفات الله، وكلامه هو كلام الله؛ من الأنس والجن والملائكة وغيرهم، وما ثَمَّ خالق ولا مخلوق؛ فالرب عينُ العبد، والعبدُ عينُ الرب ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ.

أصل هذا المذهب:

أصل هذا المذهب: إنكار مسألة المباينة والعلو؛ فإنهم لما أصلّوا أن الله غير مباين لهذا العالم المحسوس؛ صاروا بين أمرين لا ثالث لهما إلا المكابرة:

أحدهما: أنه معدوم لا وجود له؛ إذ لو كان موجوداً؛ لكان إما داخل العالم وإما خارجه، وهذا معلوم بالضرورة.

الثاني: أن يكون هو عين هذا العالم، والشيء لا ينافي نفسه ولا

يخالفها؛ فرأوا أن هذا خير من إنكار وجوده، والحكم عليه بأنه معدوم، وخير من إثبات موجود قائم بنفسه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباين له ولا محايثاً له؛ فإن هذا لا يقره عقل، ولا تقبله فطرة.

فثبت أنه عين هذا العالم. فله حينئذ كل اسم حسن أو قبيح، وكل صفة كمال أو نقص، وكل كلام حق وباطل ـ نعوذ بالله من ذلك ـ.

وهذا مذهب باطل وشنيع؛ إذ معناه: أن الله هو المتكلم بكلام سائر المخلوقات من جن وإنس وغيرها، مع اشتمال هذا الكلام على أنواع القبائح والمنكرات؛ كالزور، والسب، والشتم، والبهتان، وقذف المحصنات، وأنواع الأغاني، بما فيها من فحش، وخلاعة، ومجون، والنياحة، والسحر، فهل يجرأ عاقل أن يقول: هذا كلام الله؟!

ثانياً: مذهب الفلاسفة المتأخرين:

وهم من أتباع أرسطو؛ كالفارابي، وابن سينا، والطوسي، ومن وافقهم من متكلم ومتصوف.

مذهبهم: أن كلام الله فيضٌ فاضَ من العقل الفَعَّال على النفوس الفاضلة الزكية بحسب استعدادها، فأوجب لها ذلك الفيضُ تصوراتٍ وتصديقاتٍ؛ بحسب ما قبلته منه.

ومما قاله كبيرهم:

الرب عبد والعبد رب ... ياليت شعري من المكلف

إن قلت عبد فذاك رب ... أو قلت رب أنى يكلف

وهذا مبني على مذهبهم بالقول بقدم العالم، وأن العالَم ملازم لله أزلاً وأبداً.

أصل هذا المذهب:

والأصل الذي قادهم إلى هذا: عدمُ الإقرار بالرب الذي عَرَّفَتْ به الرسلُ ودعت إليه، وأنه القائم بنفسه، المباين لخلقه، العالي فوق سماواته وفوق عرشه، الفعّال لما يريد بقدرته ومشيئته، العالِم بجميع الأشياء، القادر على كل شيء.

وهذا مذهب باطل إذ حقيقته الكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأنه ليس لله كلام أنزله إلى الأرض بواسطة مَلَك، ولا قال ولا يقول شيئاً، بل ولا يجوز عليه الكلام ـ تعالى الله عن ذلك ـ.

ثالثاً: مذهب السالمية:

وهم أتباع هشام بن سالم الجواليقي وهو من المشبهة ومن وافقهم من أتباع الأئمة وأهل الحديث: أن كلام الله حروفه ومعانيه؛ صفة قديمة قائمة بذات الرب لم يزل ولا يزال، ولا يتعلق بقدرته ومشيئته، ولا يقبل الحَدَث، بل الحروف والأصوات والسور والآيات؛ كلها قديمة؛ ما زالت موجودة في القِدم والأزل، وحروفه وكلماته لا يسبق بعضها بضعاً، بل هي من الأوقات ولا تعدم، بل لم تزل قائمة بذاته ﷻ، قيامَ صفةِ الحياة والسمع والبصر.

قالوا: وإن ترتيب الحروف بالنسبة لسَمْع الإنسان، وإلا فهي ما زالت متصاحبة مقترنة؛ إذ لا يقبل ألفاظ بلا معاني، ولا تُعقل معانٍ مجردة عن الألفاظ، وما دامت الألفاظ قديمة؛ فالحروف التي تألفتْ منها هذه الألفاظُ قديمة، وحينئذٍ: لا يصح القولُ بوجودها في الأزل على الترتيب والتعاقب، بل وُجدت مقترنة مجتمعة؛ إذ أنه لا نسبة بين المقترنين في التقدم والتأخر.

ولهذا تسمى هذه الطائفة بالاقترانية؛ نسبةً إلى الاقتران الذي هو مذهبهم، قالوا: وكلام الله يُسمع؛ وإسماعه نوعان: بواسطة، وبغير واسطة، كما سمعه جبرائيل منه، وسمعه موسى منه بلا واسطة، ويُسْمِعُهُ مَنْ يشاء من عباده.

أصل هذا المذهب:

وهذا المذهب مبني على منع قيام الحوادث بالله، وكونه بمشيئته حادث، وكون الحروف متعاقبة يلزم منه الحدوث.

وهذا مذهب باطل؛ إذ أن قولهم: إن كلام الله حروفه ومعانيه لا ينفصل أحدها عن الآخر، وكلٌّ منهما قديم قائم بذات الله، لا يتعلق بمشيئته وقدرته، وألفاظه متألفة من حروف وكلمات مقترنة في الأزل؛ لا يسبق بعضها بعضاً: تخليطٌ وهذيانٌ مخالفٌ للمحسوس المعلوم بالبديهة؛ لا يسيغه عقلٌ، ولا تقبله فطرةٌ.

وتصور هذا المذهب كاف للجزم ببطلانه؛ لأن اللفظ إذا كان مركباً من حرفيْن مثلاً؛ فإنه لا يمكن النطق بالثاني منهما قبل الأول، ولا يمكن النطق بهما مجتمعيْن، ولا وجود للحروف أصلاً بدون الترتيب والتعاقب، وعلى هذا النحو تَصِلُ إلى الأذان فتسمعها وتميزها.

رابعاً: مذهب الكرامية:

وهم أتباع محمد بن كرام.

ومذهبهم: أن كلام الله متعلق بمشيئته وقدرته، قائم بذات الرب تعالى، وهو حروف وأصوات مسموعة، لكنه حادث كائن بعد أن لم يكن، فجعلوا كلام الرب حادثاً مسبوقاً بالعدم؛ بمعنى: أن الله لم يكن متكلماً، ثم صار متكلماً.

وهذا المذهب مبني على منع تسلسل الحوادث في الماضي، وذلك أنهم ظنوا أنهم إذا أثبتوا قدم نوع الكلام؛ أَفسَدَ عليهم طريقَ إثباتِ الصانع؛ حيث إن ذلك يوجب التسلسل في الموجودات.

وهذا مذهب باطل؛ فإن الكلام من صفات الكمال، فكيف يُتصور أن يخلوا الله ﷻ في وقت من الأوقات من هذا الكمال؟! وأيضاً: لو كان عاجزاً عن الكلام في الأزل؛ لم يكن قادراً عليه فيما لم يزل؟ إذ كيف يعود الكلام ممكناً بعد أن كان ممتنعاً، فإنه سبحانه إذا كانت حاله قَبْلُ وبَعْدُ سواء، وهو لم يستفد صفة الكلام من غيره؛ فمن المستحيل أن تتجدد له هذه الصفة بعد أن كان فاقداً لها بالكلية.

هذا وإن الكرامية أصابوا في قولهم: إن الكلام متعلق بمشيئته وقدرته، وهو قائم بذاته، وهو حروف ومعان، وأخطؤوا في قولهم: إن الكلام حادث النوع، وإن الكلام له أول وبداية، فلو لم يقولوا: إنه حادث؛ لوافقوا أهل السنة.

هذا: وإن سائر فرق المتكلمين القائلين بأن الله فعل بقدرته ومشيئته بعد أن لم يكن فاعلاً، ألزموا الكراميةَ بأن يقولوا بالفعل، كما قالوه في الكلام، وهو لازم لهم. والكرامية أقربُ للصواب من خصومهم.

خامساً: مذهب الكلابية:

أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب.

مذهبهم: أن كلام الله معنى قائم بالنفس، لا يتعلق بالقدرة والمشيئة، وأنه لازم لذات الرب؛ كلزوم الحياة والعلم، وأنه لا يُسمع على الحقيقة، والحروفُ والأصواتُ: حكاية له؛ دالة عليه، وهي مخلوقة؛ فكلام الله أربع معانٍ في نفسه: «الأمر ـ النهي ـ الخبر ـ الاستفهام» فهي أنواع لذلك المعنى القديم الذي لا يُسمع؛ وهو غير مخلوق، والحروف والأصوات هي تلاوة العباد؛ وهي مخلوقة.

أصل هذا المذهب:

وهذا المذهب مبني على أن الكلام لا بد أن يقوم بالمتكلم، والحروفُ والأصوات حادثة لا يمكن أن تقوم بذات الرب تعالى؛ لأنه ليس محلاً للحوادث؛ فهي مخلوقة منفصلة عن الرب تعالى، والقرآن اسم لذلك المعنى؛ وهو غير مخلوق.

وهذا مذهب باطل؛ فإن الكلام الحقيقي هو: الذي يكون بقدرة المتكلم ومشيئته، فلو كان كلام الله بغير قدرته ومشيئته؛ لم يكن هو الكلام المعهود، بل يكون شيئاً آخر غير ما يعرفه العقل، ويشهد به الشرع. ويُرد عليهم من وجوه:

أولاً: أن الحكاية عن الشيء لا بد أن تكون عين المحكي؛ كما تقول: حكيتَ الحديثَ بعينه؛ تريد: أن روايتَك له مطابقة للأصل تماماً، بغير تغيير لفظ ولا زيادة، ولا تقديم ولا تأخير، وما هنا ليس كذلك؛ فإن اللفظ والمعنى مختلفان، فلا يصح أن يقال: إن أحدهما حكاية عن الآخر.

ثانياً: أن حكاية الشيء تكون بمثله وشبهه، وهذا تصريح بأن صفات الله محكية.

ثالثاً: لو كات هذه التلاوة حكاية كلام الله؛ لكان الناسُ قد أَتَوْا بمثلِ كلام الله، فأين عجزهم؟! وحينئذٍ يبطل تحديهم.

رابعاً: يكون بزعمهم قد حكى بحرف وصوت، ما ليس بحرف ولا صوت.

سادساً: مذهب الأشعرية:

أتباع أبي الحسن الأشعري ومن وافقه.

أن كلام الله معنى واحد قائم بذات الرب، لا يتعلق بالقدرة والمشيئة، وهو صفة قديمة أزلية ليس بحرف ولا صوت، ولا ينقسم ولا له أبعاض، ولا له أجزاء، وهو عين الأمر، وعين النهي، وعين الخبر، وعين الاستفهام، وهو عين التوراة، وعين الإنجيل، وعين الزبور، وعين القرآن.

والأمر والنهي والخبر والاستفهام ليست أنواعاً له، ولا جزء ينقسم الكلام إليها، وإنما كلها صفاتٌ له إضافية؛ كما يوصف الشخص الواحد بأنه ابن لزيد وعم لعمر وخال لبكر.

وكونه قرآناً وتوراة وإنجيلاً تقسيم للعبارات عنه لا لذاته، بل إذا عُبِّرَ عن ذلك المعنى بالعربية: كان قرآنه وإن عُبر عنه بالعبرانية: كان توراة، وإن عُبر عنه بالسيريانية: كان إنجيلاً؛ والمعنى واحد، وهذه الألفاظ عبارة عنه، وهي خَلْق من المخلوقات، ولا تُسمى حكاية كما تقول الكلابية.

أصل هذا المذهب:

وهذا المذهب مبني على مسألة إنكار قيام الأفعال من الأمور الاختيارية بالرب تعالى، ويسمونها: مسألةَ حلول الحوادث، وأن الكلام لا بد أن يقوم بالمتكلم.

وهذا مذهبُ كثيرٍ من الحنفية؛ فالكلام عندهم: معنى واحد، والتعدد والتَّكثر والتجزؤ والتبعض؛ حاصل في الدلالات، لا المدلول، وهذه العبارات مخلوقة، وتُسمى كلام الله: مجازاً؛ لدلالتها عليه، وتأديته بها.

ويرى بعض الأشاعرة أن الخلاف بينهم وبين الكلابية لفظي لا يتعلق به غرض علمي؛ فإن الفريقين متفقان على أن هذه الألفاظ ليست كلام الله، وإنما دلت عليه، سواء جُعلتْ حكاية أو عبارة؛ فإنه لا يختلف المعنى الذي هو محل وفاق. وسيأتي بيان شبهتهم ومناقشتهم إن شاء الله تعالى.

سابعاً: مذهب الجهمية وتلقاه عنهم المعتزلة ونُسب إليهم:

أن كلام الله ألفاظه ومعانيه؛ مخلوقة، ولم يقم بذاته، بل هو من بعض مخلوقاته، والله لا يتكلم بكلام هو صفة له، ولكنه يخلق الكلامَ، والحروف والأصوات خارجة عن ذاته في بعض الأجسام؛ إما في الهواء، أو في اللوح المحفوظ، أو في غيرها، فيصير بها متكلماً من ذلك الجسم ابتداءً، لا مِن الله؛ إذ لا يقوم بالله كلام، وإضافة الكلام إلى الله؛ إضافة مخلوقٍ إلى خالقه، وهي إضافةُ تشريفٍ؛ كإضافة بيتِ الله، وناقةِ الله.

أصل هذا المذهب:

وهذا مبني على أصلهم ومذهبهم الباطل وهو: نفيهم الصفات؛ فراراً من التشبيه والتجسيم. وسيأتي بيان مذهبهم، والرد عليهم إن شاء الله.

ثامناً: مذهب أهل السنة والجماعة:

وهو المأثور عن أئمة الحديث والسنة، وهو قولُ أتباع الرسل الذين تلقوا هذا الباب عنهم.

ومذهبهم: إثباتُ ما دل عليه الكتاب والسنة من أن الله موصوف بالكلام، وكلامُه من صفاته الذاتية؛ لقيامه به، واتصافه به أزلاً وأبداً، ومن صفاته الفعلية الواقعة بمشيئته وقدرته، فيتكلمُ إذا شاءَ كيف شاء بما يشاء، وهو يتكلم بحرف وبصوت يُسمع، وأنَّ نوعَ الكلام قديمٌ، وإن لم يكن الصوت المعين قديماً؛ لأنه سبحانه لم يزل ولا يزال كاملاً، والكلام صفة كمال بلا ريب؛ فهو لم يزل متكلماً ولا يزال متكلماً إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء، ولم تتجدد له هذه الصفة، وهو بائن من خلقه بذاته وصفاته، وكلامُه ليس متحداً بهم ولا حالّاً فيهم، وكونه متكلماً بمشيئته؛ هو من لوزام ذاته المقدسة، وأن القرآن كلام الله حروفه ومعانيه، ليس كلام الله الحروف دون المعاني، ولا المعاني دون الحروف. وأصواتُ العباد وحركاتُهم وأداؤهم وتلفظهم؛ كل ذلك مخلوق، بائن عن الله.

منشأ النزاع بين هذه الطوائف:

هذه الأقوال تدور على أصلين:

الأول: هل كلام الرب متعلق بقدرته ومشيئته أو بغير مشيئته؟

الثاني: هل كلام الرب قائم بذاته ومتصف به، أو هو خارج عن ذاته ومنفصل عنه؟

أما الأصل الأول فاختلفوا فيه فقال بعضهم: بغير مشيئته واختياره، وهم أربع طوائف:

الطائفة الأولى: قالت: هو فيضٌ فاضَ منه بواسطة العقل الفَعَّال، على نفسٍ شريفةٍ فتكلمتْ به، وهم الفلاسفةُ المتأخرون؛ كابن سينا وأتباعه تلامذة معلمهم الأول أرسطو.

الطائفة الثانية: قالت: هو معنى قائم بالنفس، جامع لأربع معانٍ متعددة في أنفسها [أمر ـ ونهي ـ وخبر ـ واستفهام] وهم: الكلابية.

الطائفة الثالثة: قالت: هو معنى قائم بالنفس، وهو معنًى واحدٌ بالعين، لا ينقسم ولا يتبعض، وهم: الأشعرية.

الطائفة الرابعة: قالت: هو ألفاظ ومعاني قديمة قائمة بالنفس، بحروف وأصوات مسموعة قديمة ما زالت موجودة في الأزل، لا تقبل الحدوث؛ وهم: السالمية «الاقترانية».

وقال بعضهم: كلامه بمشيئته واختياره:

وهم أربع طوائف:

الطائفة الأولى: قالت: يتكلم بمشيئته، وكلامُه هو الذي يتكلم به الناس كلهم: حقّه وباطله، وصدقه وكذبه، وهم: الاتحادية.

الطائفة الثانية: قالت: يتكلم بمشيئته وقدرته، وكلامُه مخلوق، وهو هذه الحروف والأصوات؛ خلقها خارجة عن ذاته؛ فصار بها متكلماً، وهم: الجهمية والمعتزلة.

الطائفة الثالثة: قالت: يتكلم بمشيئته وقدرته كلاماً قائماً بذاته، إلا أنه حادثُ النوع له أول وبداية، وهم: الكرامية.

الطائفة الرابعة: قالت: إنه سبحانه لم يزل متكلماً إذا شاء، ويتكلم بمشيئته كلاماً قائماً بذاته، ولم تتجدد له هذه الصفة، وليس له بداية، وليس حادثَ النوع، وهم: أصحاب الحديث أهل السنة والجماعة، وهو الحق المتلقى عن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

وأما الأصل الثاني: فتنازعوا فيه، فقال بعضهم: أن كلام الرب خارج عن ذاته، ومنفصل عنه، وهم ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: قالت: هو فيضٌ فاضَ منه بواسطة العقل الفعَّال على نفس شريفة، فتكلمتْ به وهم: الفلاسفة.

الطائفة الثانية: قالت: كلامه هو الذي يتكلم به الناس كلهم، وهم: الاتحادية.

الطائفة الثالثة: قالت: كلامه هذه الحروف والأصوات، خلقها خارجة عن ذاته؛ فصار بها متكلماً، وهم: الجهمية والمعتزلة.

* وقال بعضهم: أن كلام الرب قائم بذاته ومتصف به، وهم خمس طوائف:

الطائفة الأولى: قالت: كلامه قائم بذاته ومتصف به وهو معنى قائم بالنفس، جامع لأربع معان. وهم: الكلابية.

الطائفة الثانية: قالت: كلامه قائم بذاته ومتصف به، وهو معنى واحد لا ينقسم ولا يتبعض، وهم: الأشعرية.

الطائفة الثالثة: قالت: كلامه قائم بذاته ومتصف به، وهو ألفاظ ومعاني قديمة؛ قائمة بالنفس؛ بحروف وأصوات مسموعة، وهم: السالمية.

الطائفة الرابعة: قالت: كلامه قائم بذاته ومتصف به، وهو حادث النوع، له أول وبداية، وهم: الكرامية.

الطائفة الخامسة: قالت: كلامه قائم بذاته ومتصف به، وهو قديم

النوع، حادث الآحاد، لم يزل ولا يزال متكلماً إذا شاء كيف شاء، وهم: أهل السنة والجماعة.

هل يتكلم الله بصوت أو بغير صوت؟

واختلفت هذه الطوائف، هل يتكلم بصوت أو بغير صوت؟ فالذين قالوا: إن الله يتكلم بصوت، خمس طوائف:

الأولى: قالت: يتكلم بصوت مخلوق منفصل عنه، وهم: الجهمية والمعتزلة.

الثانية: قالت: يتكلم بصوت يسمعه كل أحد من الله، وهم: الاتحادية.

الثالثة: قالت: يتكلم بصوت حادث في ذاته بعد أن لم يكن، وهم: الكرامية.

الرابعة: قالت: يتكلم بصوت قديم لم يزل ولا يزال، وهم: السالمية «الاقترانية».

الخامسة: قالت: يتكلم بصوت إذا شاء، ولم يزل ولا يزال، وهم: أهل السنة.

والذين قالوا لا يتكلم بصوت؛ ثلاث طوائف:

الأولى: قالت: لا يتكلم بصوت، وهو فيض فاض منه على نفس شريفة، وهم: الفلاسفة.

الثانية: قالت: لا يتكلم بصوت، وهو معنى قائم بالنفس، جامع لأربع معاني، وهم: الكلابية.

الثالثة: قالت: لا يتكلم بصوت، وهو معنى واحد لا ينقسم ولا يتبعض، وهم: الأشعرية.

۞ مسألة:

هل الصوت المسموع من كلام الله مخلوق أو غير مخلوق؟

فيه تفصيل:

- إن أُريد به المسموع من الله؛ فهو كلامه غير مخلوق.

ـ وإن أريد به المسموع عن المبلغ؛ ففيه تفصيل كذلك:

فإن أُريد به الصوتُ الذي روى به كلام الله؛ فهو مخلوق.

وإن أُريد به الكلام المُؤَدَّىٰ بالصوت؛ فهو غير مخلوق.

كما اختلفوا أيضاً في مسمى الكلام على ما يلي:

الطائفة الأولى: قالت: هو حقيقة في المعنى مجاز في اللفظ، وهذا قول الأشاعرة.

الطائفة الثانية: قالت: هو حقيقة في اللفظ مجاز في المعنى، وهذا قول المعتزلة.

الطائفة الثالثة: قالت: هو حقيقة في كل من اللفظ والمعنى؛ فإطلاقه على اللفظ وحده حقيقة، وإطلاقه على المعنى وحده؛ حقيقة. وهذا قول أبي المعالي الجويني وغيره.

الطائفة الرابعة: قالت هو حقيقة في الأمرين على سبيل الجمع؛ فكل منهما جزء مسماه، فدلالته عليها بطريق المطابقة، ودلالته على كل واحد منهما بمفرده بطريق التضمن؛ لأنه إنما استحق الاسم للفظه ومعناه، كما أن الإنسان اسم لجسمه وروحه، وهذا قول أكثر العقلاء؛ وهو الصواب.

حقيقة مذهب أهل السنة والاستدلال لهم:

حقيقة مذهبهم: أن كلام الله محفوظ في الصدور، مقروءٌ بالألسن، مكتوبٌ في المصاحف، وهو في هذه المواضع كلها حقيقة، وإذا قيل: المكتوبُ في المصاحف كلامُ الله؛ فُهِمَ منه معنى صحيح حقيقي، وإذا قيل: فيه خَطُّ فلانٍ وكتابته، فُهِمَ منه معنى صحيح حقيقي، وإذا قيل: فيه مداد قد كُتب به؛ فُهِمَ منه معنى صحيح حقيقي، وإذا قيل: المدادُ في المصحف؛ كانت الظرفيةُ فيه غير الظرفية المفهومة من قول القائل: فيه السمواتُ والأرض، وفيه محمد وعيسى، وغير ذلك، وهذان المعنيان مغايران لمعنى قول القائل: فيه خَطُّ فلانٍ الكاتب. وهذه المعاني الثلاثة مغايرة لمعنى قول القائل: فيه كلامُ الله، ومن لم ينتبه للفرق بين هذه المعاني؛ ضَلَّ، ولم يهتد

للصواب، وكذلك لا بد من الانتباه للفرق بين القراءة التي هي فعل القارئ، والمقروءِ الذي هو قولُ البارئ؛ فمن لم يفرق؛ ضَلَّ عن الصواب.

وقد احتج الإمام البخاري في الصحيح في خلق أفعال العباد، على أن التلاوة وأصوات العباد؛ من أفعالهم؛ بنصوص التبليغ، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقوله: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾ [الشورى: ٤٨].

وهذا من رسوخه في العلم؛ فإن ذلك يتضمن أصلين ضل فيهما أهل الزيغ:

أحدهما: أن الرسول ليس له من الكلام إلا مجرد تبليغه؛ إذ لو كان أنشأ ألفاظَه لم يكن مُبلغاً، بل مُنشأً مبتدئاً.

الثاني: أن التبليغ فعل المُبَلِّغ، وتبليغُه هو: تلاوتُه بِصوتِ نَفْسِهِ، إذ التبليغُ هو: الإيصال، وحقيقته: أن يورد إلى الموصل إليه ما حَمَّلَه إياه غيرُه، فله مجردُ إيصاله، وقد ترجم الإمام البخاري، فقال: «باب قراءة الفاجر والمنافق وأصواتهم وتلاوتهم لا تجاوز تراقيهم»[1].

وحقيقة كلام الله الخارجية هي: ما يُسمع منه، أو من المبلغ عنه؛ فإذا سمعه السامعُ عَلِمَهُ وَحَفِظَهُ؛ فكلام الله مسموعٌ له، معلومٌ، محفوظٌ، فإذا قاله السامع؛ فهو مقروء له متلو، فإن كَتَبَهُ؛ فهو مكتوب له مرسوم، وهو حقيقةٌ في هذه الوجوه، لا يصح نفيه.

ولو كان مجازاً؛ لصح نفيه؛ فيقال: ليس في المصحف كلام الله، ويقال: ما قرأ القارئ كلامَ الله، وهذا باطل لا يجوز؛ وذلك أن الحقائق لها وجود عيني وذهني ولفظي ورسمي، فالأعيان تعلم ثم تذكر ثم تكتب، نحو: السموات، وكتابتها هي المرتبة الرابعة.

والكلام ليس بينه وبين المصحف واسطة؛ إذ هو الذي يكتب بلا واسطة

---

(١) «صحيح البخاري» [كتاب (٩٧) التوحيد، باب (٥٧) قراءة الفاجر والمنافق وأصواتهم وتلاوتهم لا تجاوز حناجرهم] (٤/ ٣١٠) ط دار إحياء الكتب العلمية.

ذهن ولا لسان، والفرق بين كونه في زبر الأولين، وبين كونه في رَقٍّ منشور، أو لوح محفوظ، وكتاب مكنون: واضحٌ؛ فإن معنى قوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾﴾ [الشعراء: ١٩٦] أي: ذِكْرُهُ ووصفه، والإخبار عنه؛ إذ القرآن أنزله الله على محمد ﷺ لم ينزله على غيره، كما أن محمداً مكتوب في زُبر الأولين. ومعنى قوله في رق منشور، وفي لوح محفوظ، وفي كتاب مكنون؛ أي: مكتوب فيها.

قال الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر:

«والقرآن في المصاحف مكتوب، وفي القلوب محفوظ، وعلى الألسن مقروء، وعلى النبي ﷺ منزل، ولفظنا بالقرآن مخلوق، والقرآن غير مخلوق».

وما ذكر الله في القرآن عن موسى عليه السلام وغيره، وعن فرعون، وإبليس؛ فإن ذلك كلام الله إخباراً عنهم، وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق، والقرآن كلام الله لا كلامهم، وسمع موسى عليه السلام كلامَ الله تعالى، فلما كَلَّمَ موسى كلمه بكلامه الذي هو من صفاته لم يزل، وصفاته كلها خلاف صفات المخلوقين، يعلم لا كعلمنا، ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا، ويتكلم لا ككلامنا.

من أدلة أهل السنة على إثبات كلام الله تعالى من النصوص والعقل:

١ ـ قوله تعالى: ﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ ﴿٥٨﴾﴾ [يس: ٥٨]، وقوله: ﴿وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤].

٢ ـ وعن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**بينا أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور فرفعوا أبصارهم فإذا الرب جل جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم فقال: السلام عليكم يا أهل الجنة وهو قوله تعالى: ﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ ﴿٥٨﴾﴾ فلا يلتفتون إلى شيء مما هم فيه من النعيم ما داموا ينظرون إليه حتى يحتجب عنهم وتبقى بركته ونوره**»[1].

---

(١) رواه ابن ماجه رحمه الله في «مقدمة سننه» [باب فيما أنكرت الجهمية] حديث رقم (١٨٤) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، وضعفه الشيخ الألباني رحمه الله في «ضعيف الجامع» (٢٣٦٣)، وحكم عليه بالنكارة في «ضعيف الترغيب والترهيب».

ففي هذا الحديث إثبات صفة الكلام، وإثبات الرؤية، وإثبات العلو.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٧﴾﴾ [آل عمران: ٧٧].

وجه الاستدلال:

أن الله تعالى أهانهم بترك تكليمهم، والمراد: أنه لا يكلمهم كلامَ تكريم؛ إذ قد أخبر في الآية الأخرى أنه يقول لهم في النار: ﴿قَالَ ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ ﴿١٠٨﴾﴾ [المؤمنون: ١٠٨]. فلو كان لا يكلم عباده المؤمنين؛ لكانوا في ذلك هم وأعدائه سواء، ولم يكن في تخصيص أعداءه بأنه لا يكلمهم فائدة أصلاً.

٤ ـ قوله ﷺ: «**أعوذ بكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر**»[(١)].

وجه الاستدلال:

أن النبي ﷺ استعاذ بكلمات الله، ولو كان الكلام مخلوقاً لما عاذ به؛ لأنه لا يستعيذ بمخلوق.

٥ ـ قول البخاري في صحيحه: «باب كلام الرب تبارك وتعالى مع أهل الجنة وساق فيه عدة أحاديث»[(٢)].

أدلتهم من العقل:

أن الوصف بالتكلم من أوصاف الكمال، وضده من أوصاف النقص، كما قال تعالى عن العجل وَعُبَّادِهِ: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٨]. وقال: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾﴾ [طه: ٨٩].

---

(١) رواه الإمام أحمد رحمه الله في «المسند» (٣/ ٤١٩) من حديث عبد الرحمٰن بن خنبش رضي الله عنه، وصححه الشيخ الألباني رحمه الله في «صحيح الجامع» (٧٤).

(٢) «صحيح البخاري» [كتاب (٩٧) التوحيد، باب (٣٨) كلام الرب ـ مع أهل الجنة] (٤/ ٣٠٢) ط دار إحياء الكتب العلمية.

دلت الآيتان على أن نفي رجوع القول ونفي التكلم؛ نقص يُستدل به على عدم ألوهية العجل، وعُبَّاد العجل مع كفرهم أعرف بذلك من المعتزلة؛ إذ أنهم لم يقولوا لموسى: وَرَبُّكَ لا يتكلم أيضاً. وأفضل نعيم أهل الجنة؛ رؤيةُ وجه الله تبارك وتعالى، وتكريمه لهم، فإنكار ذلك إنكار لروح الجنة، وأعلى نعيمها، الذي ما طابت لأهلها إلا به.

ومن الأدلة على أن كلام الله قديم النوع، حادِثُ الآحاد:

أولاً: قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۝٢﴾ [الأنبياء: ٢].

وجه الاستدلال:

قوله: مُحْدَثٍ؛ صريحٌ في حدوث آحاد كلام الله.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ﴾ [المجادلة: ١].

وجه الاستدلال:

أن الإخبار عن سماع المرأة التي تجادل بلفظ الماضي «سمع» دليلٌ على سبق المجادلة للخبر، ولا يصح أن يكون قد قال الله في الأزل: قد سمع الله قول التي تجادلك؛ لأن المجادلة لم تكن خُلِقَتْ بَعْدُ.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ﴾ [آل عمران: ١٢١].

وجه الاستدلال:

أن الإخبار عن خروج النبي ﷺ أول النهار بلفظ الماضي «غدوت» دليل على سبق التبوء للخبر، ولا يصح أن يكون قد قال الله في الأزل: وإذ غدوت من أهلك؛ لأن خروجه لم يكن مخلوقاً بعد.

شبهة الجهمية والمعتزلة ومناقشتهم والرد عليهم:

شبهتهم العقلية ومنها:

١ ـ أنه يلزم من إثبات الكلام لله التشبيه والتجسيم وقيام الحوادث به.

٢ ـ معنى قوله متكلماً: أنه خالقٌ للكلام لا في محل عند بعضهم، أو في محل عند البعض الآخر.

٣ ـ الله لا يتكلم بكلام هو صفة له، بل يخلق الكلام في غيره، وإضافةُ الكلام إلى الله: إضافة مخلوقٍ إلى خالقه، وهي إضافة تشريفٍ؛ كبيت الله، وناقة الله.

المناقشة والرد:

١ ـ قولكم: إنه يلزم من إثبات الكلام التشبيه، إلى آخره.

يجاب بأننا إذا قلنا: إن الله يتكلم كما يليق بجلاله، انتفتْ هذه الشبهة؛ فبعض المخلوقات تتكلم ولا نعلم كيفية كلامها، كما قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [يـــس: ٦٥]. وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [فصلت: ٢١]. وكما ورد أيضاً: تسبيح الحصى والطعام، وسلام الحجر، وحنين الجذع؛ كل ذلك بلا فم يخرج منه الصوت الصاعد من لديه، المعتمد على مقاطع الحروف، ونحن نؤمن أن هذه المخلوقات تتكلم ولا نعلم كيف تتكلم، وإذا لم تُعلم كيفيةُ صفةِ كلام المخلوق مع ثبوتها؛ أمكن إثبات صفة الكلام للخالق مع نفي العلم بالكيفية من باب أولى وأحرى.

٢ ـ قولكم: إن معنى كونه متكلماً أنه خالق للكلام لا في محل، أو في محل.

يجاب: بأنه محالٌ قيام الصفة بنفسها، ومحالٌ قيامها بغير الموصوف بها، وكيف يصح أن يكون متكلماً بكلام يقوم بغيره؟!

٣ ـ قولكم: الله لا يتكلم بكلام هو صفة له، بل يخلق الكلام في غيره، وإضافته إليه للتشريف، يجاب بما يلي:

أ ـ لو صح أن يوصف الله بالكلام الذي قام بغيره؛ لصح أن يوصف بجميع الصفات التي خلقها في غيره من الألوان، والروائح، والطعوم، والطول، والقصر، وغير ذلك؛ وهذا باطل.

ب ـ لو صح أن يوصف الله بكلام قام بغيره، لصح أن يوصف بما أحدثه من الكلام في الجمادات، وما خلقه من الكلام في الحيوانات، بل للزم أن يوصف بكل كلام خلقه في غيره حقاً أو باطلاً، كما طَرَدَ ذلك الاتحاديةُ.

ج ـ لو صح أن يوصف أحد بصفات قامت بغيره؛ لصح أن يقال للبصير أعمى، وللأعمى بصير؛ لأن البصير قد قام وصف العمى بغيره، والأعمى قد قام وصف البصر بغيره.

د ـ لو كان الكلام بدء من غير الله لكان قول فرعون: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤] صدقاً؛ إذ كل من الكلاميْن مخلوق، قد قاله غيرُ الله.

٤ ـ قولكم: إضافة الكلام إلى الله إضافة مخلوقٍ إلى خالقه، وهي للتشريف:

يجاب: بأن هذا غلط واضح؛ لأن الإضافة نوعان:

إضافة أعيان، وإضافة معانٍ:

فالأول: ما يضيفه الله إلى نفسه من الأعيان المخلوقة كالبيت والناقة، فهذه إضافة مخلوق إلى خالقه وتقتضي هذه الإضافة التشريف والتكريم لما امتاز به ذلك المضاف من الأوصاف الفاضلة.

الثاني: ما يضيفه الله إلى نفسه من المعاني والصفات التي لا تقوم بنفسها كعلم الله وقدرته وإرادته وكلامه، فهذه إضافة صفة إلى موصوفها، وتقتضي هذه الإضافة قيام هذه المعاني بالمضاف إليه واختصاصه بها.

وهذا فرض بديهي، ومن أنكر هذا الفرض فهو ينكر المحسوسات.

شبههم الشرعية:

استدلوا بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢].

وجه الاستدلال:

أن القرآن شيء فيكون داخلاً في عموم (كل) فيكون مخلوقاً.

ويرد على هذا الاستدلال بوجوه:

ـ أن المراد بالآية: خالق كل شيء مخلوق، وكل موجود سوى الله؛ مخلوق، ولا يدخل في هذا العموم الرب تعالى؛ لأنه بذاته وصفاته هو الخالق، وصفاتُه ليست غيره، بل صفاته ملازمة لذاته المقدسة، فهو الموصوف بصفات الكمال، لا يتصور انفصال صفاته عنه، ويدخل في عموم (كل) أفعالُ العباد حتماً، فكيف أخرجتموها من عموم (كل) وأدخلتم كلام الله الذي هو صفة من صفاته في عموم (كل).

ـ أن كلام الله صفة من صفاته؛ به تكونُ المخلوقات؛ إذ بأمره تكون الأشياء مخلوقة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢]. وقد فَرّق اللهُ بين الخلق والأمر في قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] فلو كان الأمر مخلوقاً؛ للزم أن يكون مخلوقاً بأمرٍ آخر، والآخر بآخر إلى ما لا نهاية؛ فيلزم التسلسل؛ وهو باطل.

ـ أن عموم (كل) في كل موضع بحسبه، ويُعرف ذلك بالقرائن؛ فإن قوله تعالى ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا۟ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٥] ومساكنهم شيءٌ ولم تدخل في عموم كل شيء دمرته الريح؛ وذلك لأن المراد والله أعلم: تدمر كل شيء يقبل التدمير بالريح عادةً ويستحق التدمير، وكذلك قوله تعالى حكاية عن بلقيس: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣] والمراد من كل شيء يحتاج إليه الملوك، وهذا القيد يُفهم من قرائن الكلام؛ إذ مراد الهدهد: إنها ملكة كاملة في أمر المُلك.

فكذلك في هذه الآية، المراد من عموم «كل» المخلوقات، ولا يدخل في العموم الخالق بذاته وصفاته.

ـ طرد مذهبهم أن تكون جميع صفات الله مخلوقة من العلم والحياة والقدرة وغيرها؛ لدخولها في عموم (كل) وذلك صريح الكفر.

٢ ـ استدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣].

وجه الاستدلال:

أن (جَعَلَ) بمعنى (خَلَقَ) فيكون المعنى: خلقناه قرآناً عربياً؛ وهذا يدل على أن القرآن مخلوق.

والجواب عنه: أن هذا الاستدلال فاسد فإن «جعل» إنما تكون بمعنى خلق إذا تعدت إلى مفعول واحد، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١] وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٠] وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ﴿٣١﴾ وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا﴾ [الأنبياء: ٣١ ـ ٣٢].

أما إذا تعدت إلى مفعولين فلا تكون بمعنى خلق؛ كقوله تعالى: ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: ٩١] وقوله: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً﴾ [البقرة: ٢٢٤] وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴿٩١﴾﴾ [الحجر: ٩١] ونظائرها كثيرة.

وفي الآية التي استدللتم بها قد تعدت إلى مفعولين فلا تكون بمعنى خلق.

٣ ـ استدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾ [الحاقة: ٤٠].

وجه الاستدلال:

أن الآية دلت على أن الرسول أحدث القرآن؛ وهذا يدل على أن القرآن مخلوق.

ويرد عليهم بوجوه عدة منها:

ـ أن الله قال: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾﴾ وَذِكْرُ الرسولِ يدل على أنه مبلِّغ عن الله ما أُرسل به، لا أنه أنشأه من جهة نفسه؛ إذ لم يقل: إنه قول نبي، أو مَلَك.

ـ المراد بالرسول في الآيات: مختلف؛ فتارةً يراد به الرسول الملكي؛ وهو جبريل عليه السلام، وتارةً يُراد به الرسول البشري؛ وهو محمد ﷺ، وإضافته إلى كل منهما يبين أن الإضافة للتبليغ؛ إذ لو أحدثه أحدهما امتنع أن يُحْدِثَهُ الآخر. والكلام إنما يضاف إلى من قاله مبتدئاً لا إلى من قاله مبلغاً.

ـ أن قوله: ﴿مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾ وقوله: ﴿رَسُولٌ أَمِينٌ﴾ وصف له بالأمانة، سواءٌ أكان المقصود به: الرسول الملكي: جبريل عليه السلام، أو الرسول البشري: محمد ﷺ وهو يدل على أنه لا يزيد في الكلام الذي أرسل بتبليغه، ولا ينقص منه بل هو أمين على ما أرسل به، يبلغه عن مرسله.

ـ أن الله كَفَّرَ من جعله قولَ البشر، ووعده بأن يصليه سقر، فمن قال: إن محمداً أحدث القرآن، فهو داخل في هذا الوعيد، كما في سورة المدثر.

۞ مسألة:

اعترض المعتزلة على إنزال القرآن المذكور في مثل قوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴿١٠٦﴾﴾ [الإسراء: ١٠٦] وقوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾﴾ [الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤].

اعترضوا بأن إنزال القرآن نظير إنزال المطر وإنزال الحديد وإنزال ثمانية أزواج من الأنعام، والمطر والحديد والأنعام مخلوقات، مع أن الله ذكر أنها منزلة؛ فكذلك القرآن مخلوق، وإنزاله نظير إنزالها.

الجواب:

أن إنزال القرآن مذكور أنه إنزال من الله، وأن الكلام من الله بدء؛ فهو المتكلم به، لا من بعض المخلوقات؛ لقوله تعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ﴿١﴾﴾ [الزمر: ١] وقوله: ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى﴾ [السجدة: ١٣] وقوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [النحل: ١٠٢] وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١١٤] بخلاف إنزال الحديد والأنعام والمطر، فإنه مطلق غير مقيد، قال تعالى في شأن الحديد: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ [الحديد: ٢٥]، وذلك أن الحديد إنما يكون من المعادن التي في الجبال وهي عالية على الأرض، وكلما كان المعدن أعلى كان حديده أجود.

وقال تعالى في الأنعام: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ [الزمر: ٦] وذلك أن الأنعام تخلق بالتوالد المستلزم لإنزال الذكور الماء من أصلابها إلى أرحام الإناث، ثم الأجنة تنزل من بطون الأمهات إلى وجه الأرض.

وأما إنزال المطر فإنه مقيد بأنه منزل من السماء كما قال تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ والسماء العلو، وقال في موضع آخر: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾﴾ [النبأ: ١٤] والمعصرات السحاب، وورد في القرآن وفي السنة أنه منزل من المزن بقوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ﴾ [الواقعة: ٦٩] والمزن السحاب.

وبهذا يتبين الفرق بين إنزال القرآن وإنزال الحديد والأنعام والمطر.

شبه الأشاعرة ومناقشتهم والرد عليهم:

شبههم الشرعية منها:

١ ـ استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُۚ حَسْبُهُمْ﴾ [المجادلة: ٨].

وجه الاستدلال:

أن الآية دلت على أن القول إنما يكون بالنفس، ولا يشترط له الصوت؛ فدل على أن كلام الله معنى قائم بالنفس.

وأجيب عنهم بجوابين:

أحدهما: جوابٌ بالمنع من كون الكلام بالنفس، بل المراد أنهم قالوا ذلك سراً بألسنتهم، فإنهم يقولون: سامٌ عليكم، فإذا خرجوا يقولون في أنفسهم أي: يقول بعضهم لبعض: لو كان نبياً عُذبنا بقولنا له ما نقول. وهذا هو الذي عليه أكثر المفسرين، ويؤيد ذلك: ما ورد في الحديث القدسي فيما يرويه الرسول ﷺ عن ربه أنه قال: «**من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم**»[(١)].

فللمراد من قوله: «ذكرني في نفسه» أنه ذكر الله بلسانه سراً، وليس المراد أنه لا يتكلم به بلسانه.

الثاني: جوابٌ بالتسليم: بأن المراد بالكلام هو الكلام في النفس، وأنهم قالوه في قلوبهم فرضاً لكن هذا قول مقيد بأنه بالنفس.

ونظير قوله ﷺ: «**إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها**»[(٢)] وكلام الله لم يقيد بأنه بالنفس كما في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] وقوله: ﴿وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

---

(١) متفق عليه: البخاري (٧٤٠٥، ٧٥٠٥، ٧٥٣٧)، ومسلم (٢٦٧٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) متفق عليه: البخاري (٢٥٢٨، ٥٢٦٩، ٦٦٦٤)، ومسلم (١٢٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

٢ ـ استدلوا بهذا البيت المنسوب إلى الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جُعل اللسان على الفؤاد دليلاً

أجيب عنه بأجوبة:

ـ أن هذا البيت مصنوع منسوب إلى الأخطل وهو غير ثابت عنه وليس هو في ديوانه، وكثير من النحويين ينكرون نسبته إليه.

ـ سلمنا نسبته إلى الأخطل فرضاً لكنه خبر واحد فلا يحتج به إلا بعد موافقة أهل اللغة له، فإن خبر الآحاد من الأحاديث لا يحتج به إلا بعد ثبوته وصحة سنده وعدم مخالفة من هو أوثق منه له.

ـ سلمنا نسبته إلى الأخطل وسلمنا صحته وموافقة أهل اللغة له فرضاً، لكن ليس المراد به إثبات الكلام النفسي العاري عن الحروف والألفاظ، ولكن المراد به أنه إذا أراد أن يتكلم فإنه يُقَدِّرُ الكلامَ في نفسه أولاً قبل أن ينطق به، ويزنه بعقله قبل أن يعبر عنه بلسانه؛ لأن الكلام الذي باللسان فقط من غير تقدير ولا تروي؛ يشبه كلامَ النائم والهاذي ونحوهم، ولهذا: رُوي البيت هكذا (إن البيان لفي الفؤاد) وهذا أقرب إلى الصحة.

ـ سلمنا نسبته إلى الأخطل، وسلمنا ثبوته، وسلمنا أنه أراد إثبات الكلام النفسي العاري عن الحروف والألفاظ فرضاً؛ لكنه قول نصراني ولا يجوز الاستدلال بقول النصارى؛ لأن النصارى قد ضلوا في معنى الكلام فزعموا أن عيسى ﷺ نفس كلمة الله، وأنه اتحد اللاهوت بالناسوت أي: شيء من الإله بشيء من الناس؛ ومن أجل هذا اتخذوه إلهاً.

ـ أفيستدل بقول نصراني قد ضَلَّ في معنى الكلام على معنى الكلام، ويُترك ما يعلم من معنى الكلام في لغة العرب؟!

ـ سلمنا جواز الاستدلال بقول النصارى فرضاً، لكن معنى البيت غير صحيح؛ إذ يلزم عليه أن الأخرس يسمى متكلماً؛ لقيام الكلام بقلبه وإن لم ينطق به ولم يُسمع منه، وهذا باطل شرعاً ولغة وعقلاً وحساً.

مناقشة الأشاعرة وبيان فساد مذهبهم:

حقيقة مذهب الأشاعرة: أن بعض كلام الله مخلوق وبعضه الآخر غير مخلوق، فألفاظه المتلوة المسموعة المكتوبة في المصاحف مخلوقة، ومعانيه المعبر عنها بتلك الألفاظ قديمة قائمة بذاته، وهذا بعض مذهب الجهمية فإن الجهمية يقولون: معانيه وألفاظه مخلوقة، وهؤلاء يقولون: ألفاظه مخلوقة ومعانيه غير مخلوقة. وهذا القول من جنس قول النصارى في عيسى: أن فيه جزءاً إلهياً قديماً، وجزءاً حادثاً مخلوقاً، ولكنهما اتحدا وصارا شيئاً واحداً يُسمى المسيح، ومذهب الأشاعرة له شَبَهٌ قوي بقول النصارى هذا؛ فإنهم يقولون: كلام الله هو المعنى القائم بذات الله الذي لا يمكن سماعه، وأما النظم المسموع فمخلوقٌ، فشطره قديمٌ؛ وهو المعنى النفسي، وشطره الآخر مُحْدَثٌ؛ وهو هذا الموجود في المصاحف، فإفهام المعنى القديم بالنظم المخلوق؛ يشبه امتزاج اللاهوت بالناسوت الذي قالته النصارى في عيسى. فانظر إلى هذا الشبه ما أعجبه! كما أن قول الأشاعرة: أن القرآن الموجود في المصاحف ليس كلام الله وإنما هو عبارة عنه؛ عَبَّر به جبريلُ أو محمد عليهما الصلاة والسلام؛ من جنس قول الوليد بن المغيرة عن القرآن ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴿٢٥﴾﴾ [المدّثر: ٢٥].

ومما يناقَش به الأشاعرة أن يقال لهم:

أولاً: هل سمع موسى عليه السلام جميع المعنى أو بعضه؟ فإن قلتم: سمعه كله، فقد زعمتم أنه سمع جميع كلام الله، وفساد هذا ظاهر.

وإن قلتم: سمع بعضَه، فقد قلتم بالتبعض؛ وهذا خلاف مذهبكم.

ثانياً: يقال لهم: يلزم من قولكم: إنه معنى واحد لا يتعدد ولا يتبعض؛ لوازم فاسدة منها:

أ ـ أن يكون معنى قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢] هو معنى قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ وأن يكون معنى آية الكرسي هو معنى آية الدَّيْن، وأن يكون معنى سورة الإخلاص، هو معنى سورة تبت يدا أبي لهب.

ب ـ لو كان ما في المصحف عبارة عن كلام الله النفسي الذي لا يتبعض ولا يتعدد؛ لما حرم على المُحْدِث مس المصحف.

ج ـ لو كان ما يقرأ القارئ ليس كلام الله؛ لما حرم على الجنب والحائض قراءته.

د ـ لو كان الكلام معنى في النفس لا يُسمع؛ للزم أن يكون الأخرس متكلماً.

ثالثاً: يقال للأشاعرة:

إن النصوص من الكتاب والسنة تبطل قولكم: إن كلام الله معنى قائم بالنفس، لا يُسمع ولا يتبعض. ومن هذه النصوص:

أ ـ قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٨]. فهل الإشارة إلى ما في نفسه أو إلى المتلو المسموع؟ لا شك أن الإشارة إلى هذا المتلو المسموع؛ إذ ما في ذات الله غير مشار إليه ولا منزل ولا متلو ولا مسموع، ثم الضمير في قوله: ﴿لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ يعود إلى المتلو المسموع، لا إلى ما في نفس الله مما لم يُسمع ولم يُعرف.

ب ـ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦].

وجه الرد: أنه قال: حتى يسمع كلام الله، ولم يقل: حتى يسمع ما هو عبارة عن كلام الله؛ والأصل الحقيقة.

ج ـ قوله ﷺ: «**إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس**»[(١)]، وقوله: «**إن الله يحدث من أمره ما يشاء وإن مما حدث ألا تكلموا في الصلاة**»[(٢)].

---

(١) رواه الإمام مسلم رحمه الله في «صحيحه» (٥٣٧) من حديث معاوية بن الحكم السلمي رضي الله عنه.

(٢) رواه الإمام أبو داود رحمه الله في «سننه» [كتاب الصلاة، باب رد السلام في الصلاة] =

وأجمع العلماء على أن المصلي إذا تكلم في صلاته عامداً بغير مصلحتها بطلت صلاته، واتفقوا على أن ما يقوم بالقلب من تصديق لأمور دنيوية، لا يُبطل الصلاة، وإنما يبطلها التكلم بذلك.

فدل ذلك على أن الكلام هو المسموع، وأن ما يقوم بالنفس فقط ليس بكلام.

د ـ ما ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل**»(١).

وجه الرد: أن النبي ﷺ أخبر أن الله عفى عن حديث النفس إلا أن يتكلم، ففرق بين حديث النفس وبين الكلام. وأخبر أن الله لا يؤاخذ بحديث النفس حتى يتكلم به، والمرادُ: حتى ينطق به بلسانه، باتفاق العلماء. فدل ذلك على أن الكلام هو المسموع، وليس هو حديث النفس، وهذا هو الذي تدل عليه اللغة، وبه خاطبنا الشارع.

هـ ـ ما ثبت في السنن أن معاذاً رضي الله عنه قال: يا رسول الله: وإنا لمؤاخذون بما نتكلم به، فقال: «**ثكلتك أمك يا معاذ وهل يكب الناسَ في النار على وجوههم، أو قال: على مناخرهم إلا حصائدُ ألسنتهم**»(٢).

وجه الرد: أن النبي ﷺ بَيَّنَ أن الناس إنما يؤاخذون بالكلام المسموع الذي يتكلمون به بألسنتهم.

= حديث رقم (٩٢٤) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وصححه الشيخ الألباني رحمه الله في «صحيح الجامع» (١٨٩٢).

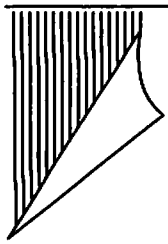
(١) متفق عليه: البخاري (٢٥٢٨، ٥٢٦٩، ٦٦٦٤)، ومسلم (١٢٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) رواه الإمام أحمد في «المسند» (٥/ ٢٣١)، والترمذي في «جامعه» حديث رقم (٢٦١٦) وقال: «حديث حسن صحيح»، وابن ماجه في «سننه» حديث رقم (٣٩٧٣) من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه، وصححه الشيخ الألباني رحمه الله في «إرواء الغليل» (٤١٣)، وفي «صحيح الجامع» (٥١٣٦)، وفي «السلسلة الصحيحة» (١١٢٢).

فدل ذلك على أن حديث النفس الذي لا يُسمع؛ لا يؤاخذ به؛ لأنه ليس بكلام.

خلاصة:

والحق أن التوراة والإنجيل والزبور والقرآن من كلام الله حقيقة، وكلام الله تعالى لا يتناهي؛ فإنه لم يزل يتكلم بما يشاء إذا شاء كيف شاء، ولا يزال كذلك قال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾ [الكهف: ١٠٩]. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾﴾ [لقمان: ٢٧].



ثانياً: مبحث العلو

تعريفه:

العلو لغة: الارتفاعُ، وهو وصفٌ ذاتيٌّ لله ﷻ.

أنواعه:

وهو ثلاثة أنواع:

١ ـ عُلو الذات.

٢ ـ عُلو القدر.

٣ ـ عُلو القهر.

فله سبحانه العلو المطلق بأنواعه الثلاثة: علو ذاته فوق مخلوقاته، وعلو قدره وعظمته، وعلو قهره وسلطانه، كما قال العلامة ابن القيم:

والـفـوق أنـواع ثـلاث كـلـهـا ... لله ثـابـتـة بـلا نـكـران

مذاهب الناس في العلو:

افترق الناس في العلو على أربعة أقوال:

الأول: مذهب سلف الأمة وأئمتها، أن الله فوق سماواته، مستو على عرشه، بائن من خلقه.

الثاني: مذهب معطلة الجهمية ونفاتهم: أن الله ليس هو داخل العالم ولا خارجه، ولا مباين له، ولا محايث له، ولا فوقه ولا تحته، فينفون الوصفيْن المتقابلين الذيْن لا يخلو موجود عن أحدهما، كما يقول ذلك أكثر المعتزلة ومن وافقهم من متأخري الأشاعرة.

الثالث: مذهب حلولية الجهمية: أن الله بذاته في كل مكان.

الرابع: مذهب طوائف من أهل الكلام والتصوف: أن الله فوق العرش وهو في كل مكان؛ أي: أنه بذاته فوق العرش وهو بذاته في كل مكان، وهذا موجود في كلام طائفة من السالمية والصوفية.

أدلة السلف والأئمة وأهل السنة على علو الله على خلقه بذاته:

استدلوا بالنقل الصحيح، والعقل الصريح، والفطرة السليمة.

أما النقل فمن وجوه كثيرة منها:

الأول: التصريح بأنه استوى على العرش في سبعة مواضع من كتابه كلها جاءت بلفظ (على) التي تدل على العلو والارتفاع، وهذا نص لا يقبل الاحتمال ولا الاشتباه في معناه.

الثاني: التصريح بلفظ العلو، وقد تكرر في الكتاب وصفه بالعلي والأعلى كقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [الشورى: ٤] وقوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١] وذلك يدل على ثبوت العلو بجميع أنواعه لله ذاتاً وقدراً وقهراً.

الثالث: التصريح بالفوقية لله تعالى، تارةً مقرونة بمِنْ؛ كقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] وتارة غير مقرونة؛ كقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]. فالمقرون بمِنْ نص في معناه، لا يقبل التأويل، وغير المقرون ظاهرٌ في المراد، ولا يقبل تأويله بمن ادعاه؛ لأن الأصل الحقيقة، ودعوى المجاز لا تقبل بغير دليل، ولا دليل هنا.

الرابع: التصريح بالعروج إليه؛ كقوله: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]. والعروج معناه: الصعود إلى أعلى.

الخامس: التصريح بالصعود إليه؛ كقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] والصعود إنما يكون إلى أعلى.

السادس: التصريح برفع بعض المخلوقات إليه؛ كقوله تعالى في المسيح عليه السلام: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨] وقوله: ﴿إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾ [آل عمران: ٥٥] وقوله في العمل الصالح: ﴿وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾

[فاطر: ١٠] وثبت في الأحاديث والآثار ارتفاع دعوات المضطرين والمظلومين إلى الله؛ وذلك كله صريح في علو الله وفوقيته.

السابع: التصريح بتنزيل الكتاب منه في قوله تعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ۝١﴾ [الزمر: ١] وقوله: ﴿تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٢﴾ [فصلت: ٢]، وقوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣﴾ [الشعراء: ١٩٣] وقوله ﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: ١٠٥] وقوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢]. والنزول إنما يكون ممن هو فوق، وممن هو عالٍ؛ وهذا يدل على علو الله وارتفاعه.

الثامن: التصريح بأنه في السماء كقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ۝١٦ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ ۝١٧﴾ [الملك: ١٦، ١٧]. وقول النبي ﷺ في دعائه: «**ربنا الله الذي في السماء تقدس اسمك...الحديث**»[1]، و«في» إذا فُسرت السماء بمعنى العلو؛ فهي للظرفية، وإذا فُسرت السماء بالطباق المبنية؛ فهي بمعنى على، يقول تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]. وقوله: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ لأن الله سبحانه لا يحصره ولا يحيط به شيء من خلقه.

التاسع: الإخبار عن رفعته وعظمته؛ بأنه رفيع الدرجات؛ كقوله تعالى في سورة غافر: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ يُلْقِي ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾ [غافر: ١٥]. فقوله: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ﴾ فعيل بمعنى مفعول، أي: مرفوعة درجاته؛ لرفعته وارتفاعه وعلو شأنه.

وليس رفيع هنا بمعنى رافع درجات المؤمنين، فيكون فعيل بمعنى فاعل، كما يقوله المعطلة؛ لأن السياق يأبى هذا القول؛ وذلك: أن الله سبحانه وصف نفسه قبل هذا بالعلو في قوله: ﴿فَٱلْحُكْمُ لِلَّهِ ٱلْعَلِيِّ ٱلْكَبِيرِ﴾ [غافر: ١٢] ثم وصف نفسه بأنه رفيع الدرجات ذو العرش، فالأوصاف كلها راجعة إلى

---

(١) رواه الإمام أبو داود في «سننه» حديث رقم (٣٨٩٢) من حديث أبي الدرداء ﷺ، وضعَّفه الشيخ الألباني في «ضعيف الترغيب والترهيب» (٢٠١٣)، وفي ضعيف أبي داود (٣٨٩٢).

رفعته هو وارتفاعه على الخلق، لا إلى رفعه بعض خلقه، ونظير ذلك قوله تعالى في سورة المعارج: ﴿مِّنَ ٱللَّهِ ذِى ٱلْمَعَارِجِ ۝٣﴾ [المعارج: ٣] أي: المصاعد التي تصعد فيها الملائكة إليه جل سلطانه، وهي الدرجات الرفيعة، والقرآن يفسر بعضه بعضاً.

العاشر: التصريح باختصاص بعض المخلوقات بأنها عنده؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ۝١٩﴾ [الأنبياء: ١٩] وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيُسَبِّحُونَهُۥ وَلَهُۥ يَسْجُدُونَ ۝٢٠٦﴾ [الأعراف: ٢٠٦] وقوله: ﴿فَإِنِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُۥ بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْـَٔمُونَ ۝٣٨﴾ [فصلت: ٣٨]. وروى الشيخان عن أبي هريرة ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «**لما قضى الله الخلق كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش أن رحمتي سبقت غضبي**»[(١)].

واختصاص هذه المخلوقات بأنها عنده؛ دليل على علو الله على خلقه، وإلا لم يكن تخصيص هذه الأشياء بأنها عنده فائدة، ولكان أشرف المخلوقات وأدناها في القرب منه والعندية سواء.

الحادي عشر: الإخبار بأن من أسماءه: الظاهر، وتفسير أعلم الخلق به له؛ بنفي فوقيةِ شيءٍ عليه؛ كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْـَٔاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ﴾ [الحديد: ٣] مع قوله ﷺ في دعائه واستفتاحه: «**اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء**»[(٢)]، وتفسير الصادق المصدوق ﷺ للظاهر بنفي ضده؛ تقريرٌ لإثبات العلو؛ إذ الظهور والعلو متلازمان، فكلما علا الشيء: ظَهَرَ وَبَانَ، وكلما سفل الشيء: خفيَ واستتر.

---

(١) متفق عليه: البخاري (٣١٩٤، ٧٤٠٤، ٧٤١٢، ٧٤٣٥، ٧٥٥٣، ٧٥٥٤)، ومسلم (٢٧٥١) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) انظر: «سنن أبي داود» (٥٠٥١)، و«سنن الترمذي» (٣٤٨١)، و«سنن ابن ماجه» (٣٨٣١، ٣٨٧٣)، و«الأدب المفرد» للإمام البخاري رحمه الله (١٢١٢)، و«صحيح الجامع الصغير» للشيخ الألباني رحمه الله (٤٤٢٤).

الثاني عشر: إشارته ﷺ بإصبعه إلى السماء حين خطب الناس يوم عرفة مخاطباً ربه بقوله: «**اللهم اشهد**»[١] ثلاث مرات، وذلك يدل على علو الله على خلقه، وإلا لم يكن لتخصيص السماء بالإشارة فائدة.

الثالث عشر: ما ثبت في القرآن والسنة المتواترة من رؤية أهل الجنة لربهم ﷻ: كقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣]. وقوله ﷺ: «**إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر لا تضامون في رؤيته**»[٢].

فالرؤية قطعية الثبوت بالأدلة المتواترة؛ والرؤيةُ المعقولة عند جميع بني آدم تقتضي مقابلة الرائي للمرئي، ومواجهته له.

الرابع عشر: سؤال النبي ﷺ عن الله بأين، كقوله ﷺ للجارية: «**أين الله**» قالت: «في السماء» قال: «**اعتقها فإنها مؤمنة**»[٣].

والسؤال عن الله بأين وإقرار الجارية على أن الله في السماء؛ يدل دلالة قطعية على إثبات علو الله على خلقه.

والرسول ﷺ منزه عن أن يسأل سؤالاً فاسداً، ومنزه أيضاً عن أن يُقر الجاريةَ عن جواب فاسد.

ويلزم من يقول: إن الرسول ﷺ خاطب الجارية بما تعرف، وإن كان على خلاف الحقيقة: أن يكون النبي ﷺ لم يبين الحق، وأن يكون قد أقر على الخطأ. وحاشاه ﷺ من ذلك.

اعتراض نفاة العلو على الأدلة النقلية:

اعترض نفاه العلو على الأدلة النقلية التي تثبت علو الله على خلقه

---

(١) رواه الإمام مسلم رحمه الله في «صحيحه» حديث رقم (١٢١٨) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٢) متفق عليه: البخاري (٥٥٤، ٥٧٣، ٤٨٥١، ٧٤٣٤، ٧٤٣٥، ٧٤٣٦)، ومسلم (٦٣٣) من حديث جرير بن عبد الله رضي الله عنه.

(٣) رواه الإمام مسلم رحمه الله في «صحيحه» (٥٣٧) من حديث معاوية بن الحكم السلمي رضي الله عنه، وقد تقدّم.

بذاته، وتأولوها بأن المراد منها علو وفوقية القدر والعظمة والشأن والخيرية والأفضلية، فمعنى كونه فوق عباده؛ أنه خير من عباده وأفضل منهم، ومعنى كونه فوق العرش، أنه خير من العرش وأفضل منه، قالوا: ونظير ذلك: قول العرب: «الأمير فوق الوزير، والدينار فوق الدرهم، والذهب فوق الفضة».

الجواب: أجيب عن هذا الاعتراض بأجوبة:

الأول: أن صرف الفوقية إلى فوقية الرتبة أو إلى فوقية القهر؛ حَمْلٌ على المجاز، والأصل الحقيقة، وحقيقة الفوقية: علو ذات الشيء على غيره، والمجاز على خلاف الأصل؛ لأنه خلاف الظاهر فلا يُقبل إلا بدليل يُخرجه عن حقيقته، كما في قوله تعالى حكايةً عن فرعون: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٧] فهي فوقية قهر وغلبة؛ لأنه قد عُلم أنهم جميعاً مستقرون على الأرض، ولا يلزم مثل ذلك في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨] إذ قد عُلم بالضرورة أنه وعباده ليسوا مستوين في مكان واحد حتى تكون فوقية قهر وغلبة.

الثاني: أن تفضيل الله سبحانه على أحد من خلقه لم يُذكر في القرآن ابتداءً، وإنما ورد ذلك في سياق الرد على من اتخذ ذلك الشيء نداً لله تعالى، وَعَبَدَهُ معه، وأشركه في إلهيته، فبين سبحانه أنه خير من تلك الآلهة، وذلك الند كقوله تعالى: ﴿ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النمل: ٥٩]. وقوله: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ [يوسف: ٣٩] وقوله حكاية عن سحرة فرعون: ﴿إِنَّآ ءَامَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَٰيَٰنَا وَمَآ أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ ٱلسِّحْرِ ۗ وَٱللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴿٧٣﴾﴾ [طه: ٧٣] وقوله: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [النحل: ١٧] وذلك لأنه يحسن بالاحتجاج على المنكر وإلزامه من الخطاب الداحض لحجته، ما لا يحسن في سياق غيره. وهذا أمر واضح لا ينكره إلا غبي.

الثالث: أن تأويل الفوقية بالخيرية والأفضلية تأويل باطل تنفر منه العقول السليمة وتشمئز منه القلوب الصحيحة؛ إذ ليس في ذلك تمجيد ولا تعظيم ولا مدح، والرب تعالى لم يتمدح في كتابه ولا على لسان رسوله بأنه أفضل من العرش، وأن رتبته فوق رتبة العرش، وأنه خير من السموات والعرش

والكرسي، ولو تكلم أحد بمثل هذا الكلام في حق المخلوق؛ لكان مستهجَناً جداً، فلو قال: الشمسُ أَضْوَءُ من السراج، والسماء أكبر من الرغيف، أو أعلى من سقف الدَّار، والجبل أثقل من الحصى، ورسول الله أفضل من اليهود؛ لعد ذلك من ساقط القول؛ بل هو من أرذل الكلام وأسمجه وأهجنه؛ لما فيه من التنقص، كما قيل في المثل السائر:

ألم تر أن السيف ينقص قدره إذا قيل إن السيف أمضى من العصا

وإنما يصح أن يقال هذا المعنى في حق المتقاربين في المنزلة، وأحدهما أفضل من الآخر.

وإذا كان يقبح كل القبح أن تقول: الجوهر فوق قشر البصل، ويضحك من ذلك العقلاء للتفاوت العظيم الذي بينهما؛ فالتفاوت الذي بين الخالق والمخلوق أعظم وأعظم.

الرابع: أن الله أثبت لنفسه الفوقية المطلقة، وهي تشمل فوقية الذات، وفوقية القدر، وفوقية القهر، فمن أثبت البعض ونفى البعض فقد جحد ما أثبته الله لنفسه وتنقصه.

ولا يلزم من إثبات فوقية الله بذاته على كل شيء على السماء وعلى العرش أن يكون هناك شيء يحويه أو يحصره، أو يكون محلاً له أو وعاءً أو ظرفاً ـ تعالى الله عن ذلك ـ، بل هو فوق كل شيء، وهو عالٍ على كل شيء، وهو غني عن العرش وعن كل مخلوق، وكل شيء مفتقر إليه، وهو الحامل بقوته وقدرته للعرش ولحملة العرش، وهو الذي يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحدٍ من بعده.

أدلة السلف والأئمة أهل السنة على إثبات العلو من العقل:

الأول: طريقة السبر والتقسيم: «وهو أن تحصر ما يتصوره العقل وتبطلها وتبقي الصحيح» وذلك بأن يقال: إن الله لما خلق الخلق لا يخلو، إما أن يكون خلقهم داخل ذاته أو خارجها أو لا داخلها ولا خارجها.

أما الأول: فباطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا؛ لأنه يلزم عليه أن يكون

محلاً للحوادث والخسائس والقاذورات تعالى الله عن ذلك، وهذا قول الحلولية، وهو كفر.

وأما الثالث: فهو ممتنع عقلاً؛ لأنه يلزم عليه نفيه تعالى وعدم وجوده بالكلية؛ لأنه وصفٌ له بارتفاع النقيضين، وهو وصفٌ له بالعدم. وهذا قول الجهمية ومن تبعهم وهو كفر.

فتعين الثاني: وهو كونه خلقهم خارج ذاته الكريمة فلزمت المباينة، ويلزم حينئذ: أن يكون علياً على خلقه؛ لأنه لا يخلو أن يكون مباينا لهم من فوقهم أو من تحتهم أو إمامهم أو خلفهم أو عن أيمانهم أو عن شمائلهم، وأليقها بالله: جهة العلو والفوقية؛ لأنها من صفات المدح والكمال.

اعتراض نفاة العلو على هذا الدليل:

اعترض نفاة العلو على هذا الدليل العقلي فقالوا: نحن ننكر بداهته؛ لأنه أنكره جمهور العقلاء، فلو كان بديهياً لما كان مختلفاً فيه بين العقلاء، بل هو قضية وهمية خيالية.

أجيب عن هذا الاعتراض: أن العقل إن قبل قولكم فهو لقولنا أعظم قبولاً: وإن رد العقل قولنا فهو لقولكم أعظم رداً، فإن كان قولنا باطلاً بالعقل فقولكم أشد بطلاناً، وإن كان قولكم حقاً مقبولاً بالعقل، فقولنا أولى بأن يكون مقبولاً بالعقل، فإن دعوى الضرورة مشتركة، فإنا نقول: نعلم بالضرورة بطلان قولكم وأنتم تقولون كذلك، فإذا قلتم بتلك الضرورة التي تحكم ببطلان قولنا هي من حكم الوهم لا من حكم العقل؛ قابلناكم بنظير قولكم، وعامة فطر بني آدم ليسو منا ولا منكم، موافقون لنا على هذا فإن كان حكم فطر بني آدم مقبولاً؛ ترجحنا عليكم، وإن كان مردوداً غير مقبول؛ بطل قولكم بالكلية، فإنكم إنما بنيتم قولكم على ما تدعون أنه مقدمات معلومة بالفطرة الأزلية، وبطلت عقليتنا أيضاً، وكان السمع الذي جاءت به الأنبياء معنا لا معكم، فنحن مختصون بالسمع دونكم، والعقل مشترك بيننا وبينكم.

وقولكم: إن أكثر العقلاء يقولون بقولنا وينكرون بداهة دليلكم،

يقال: ليس الأمر كذلك، فإن الذين يصرحون بأن صانع العالم شيء موجود، وليس هو فوق العالم، وأنه لا مباين للعالم ولا حال في العالم: طائفة من النُّظار وهم قلة، وأول من عُرف عنه ذلك في الإسلام: الجهم بن صفوان وأتباعه.

الثاني: طريقة الملازمة والاستثنائية:

لو لم يتصف الرب بفوقية الذات مع أنه «قائم بنفسه غير مخالط للعالم» لكان متصفاً بضدها؛ لأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده، وضد الفوقية السفول وهو مذموم على الإطلاق، وهو مستقر إبليس وجنده.

اعتراض نفاة العلو على هذا الدليل:

اعترض نفاة العلو على هذا الدليل، فقالوا: لا نُسَلِّم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها.

أجيب عن هذا الاعتراض بجوابين:

الأول: لو لم يكن قابلاً للفوقية والعلو؛ لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها، فمتى أقررتم بأنه ذات قائم بنفسه، غير مخالط للعالم، وأنه موجود في الخارج ليس وجوده ذهنياً فقط: لزمكم إثبات علوه وفوقيته.

الثاني: لو لم يقبل العلو والفوقية؛ لكان كل عالٍ على غيره أكمل منه؛ فإن ما يقبل العلو أكمل مما لا يقبله، والعلو والفوقية صفة كمال لا نقص فيه، ولا يستلزم نقصاً، ولا يوجب محذوراً، ولا يخالف كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً؛ فنفي حقيقته عين الباطل.

أدلة السلف والأئمة وأهل السنة على إثبات العلو من الفطرة:

الدليل الفطري:

هو أن الخلق جميعاً بطباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم عند الدعاء إلى السماء، ويقصدون جهة العلو بقلوبهم عند التضرع إلى الله تعالى، وهذا أمر فَطَرَ اللهُ عليه عباده من غير أن يتلقوه من المرسلين؛ يجدون في قلوبهم طلباً ضرورياً يتوجه إلى الله ويطلبه في العلو؛ فالجارية الأعجمية التي قال لها

النبي ﷺ: «**أين الله**» قالت: في السماء، إنما أخبرت عن الفطرة التي فطرها الله عليها، وأقرها النبي ﷺ على ذلك، وشهد لها بالإيمان.

اعتراض النفاة على هذا الدليل:

اعترض نفاة العلو على الدليل الفطري باعتراضين:

الأول: أنَّ رفعَ الإنسان يديه عند الدعاء؛ إنما كان لكون السماء قبلة للدعاء؛ كما أن الكعبة قبلة للصلاة.

وأجيب عنه بأجوبة:

أحدها: أن ادعاءكم أن السماء قبلة الدعاء؛ لم يَرِدْ بذلك الكتاب ولا السنة، ولم يقله أحد من سلف الأمة، وهذا من الأمور الشرعية الدينية، فلا يجوز أن يخفى على سلف الأمة وعلماءها.

ثانيها: أن قبلة الدعاء هي قبلة الصلاة؛ بدليل أن النبي ﷺ كان يستقبل القبلة في دعائه في مواطن كثيرة، فمن ادعى أن للدعاء قبلة غير قبلة الصلاة؛ فهو مبتدع في الدين، ومخالف لجماعة المسلمين.

ثالثها: أن القبلة هي ما يستقبله العابد بوجهه، كما تُستقبل الكعبة في الصلاة والدعاء والذكر والذبح، أما الموضع الذي ترفع الأيدي إليه فلا يسمى قبله، لا حقيقة ولا مجازاً.

رابعها: لو كانت السماء قبلة للدعاء؛ لكان المشروع أن يوجه الداعي وجهه إليها: وهذا لم يُشرع.

خامسها: أن أمر القبلة مما يقبل النسخ والتحويل كما تحولت القبلة من الصخرة إلى الكعبة، وأمر التوحيد في الدعاء إلى الجهة العلوية مركوز في الفطر لا يقبل التحويل.

سادسها: أن المستقبل للكعبة يعلم أن الله تعالى ليس هناك، بخلاف الداعي فإنه يتوجه إلى ربه وخالقه ويرجو الرحمة أن تنزل بذلك.

الاعتراض الثاني: قالوا إن دليلكم منقوض بوضع الجبهة على الأرض، مع أن الله ليس في جهة الأرض.

وأجيب عنه:

بأن واضع الجبهة إنما قصده الخضوع لمن فوقه بالذل له والخشوع، وليس قصده بأن يميل إليه بأنه تحته، هذا لا يخطر بقلب ساجد!

إلا ما حُكي عن بشر المريسي أنه سُمِعَ وهو يقول في سجوده: «سبحان ربي الأسفل»، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

شبهة نفاة العلو والرد عليها:

الشبهة الأولى:

أن إثبات العلو يلزم منه أن يكون الله في جهة، وإذا كان في جهة كان محتاجاً لتلك الجهة، وكان محدوداً ومتحيزاً.

وجواب هذه الشبهة من وجوه:

أولاً: تنزيهكم الله عن الجهة إن أردتم أنه منزه عن جهة وجودية تحيط به وتحويه وتحصره؛ إحاطةَ الظرف بالمظروف، فَنَعَم؛ هو أعظم من ذلك وأكبر وأعلى، فليس هو داخل المخلوقات. وإن أردتم بالجهة ما وراء العالم؛ فلا ريب أن الله فوق العالم، مباين للمخلوقات.

وذلك: أن لفظ الجهة يراد به أمر موجود، وأمر معدوم، فإن أريد بالجهة العرش ويراد من كونه فيها أنه عليها، كما قيل في قوله: «أأنه في السماء» أي: على السماء؛ فعلى هذا التقدير فهو فوق الموجودات كلها، وهو غنيٌ عنها لم يكن عنده جهة وجودية يكون فيها، فضلاً عن أن يحتاج إليها، أما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم فذاك ليس بشيء، ولا هو أمر وجودي حتى يقال: إنه محتاج إليه، أو غير محتاج إليه.

ثانياً: إنما يكون محتاجاً إلى الجهة لو كان في جهةٍ مخلوقةٍ تحويه وتحصره وتحيط به، أما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم؛ لم يلزم ذلك، بل لا يلزم من كون المخلوق فوق مخلوقٍ آخر؛ أن يكون محتاجاً إليه؛ فإن الله خلق هذا العالم بعضه فوق بعض، ولم يجعل عاليه محتاجاً إلى سافله، فالهواء فوق الأرض وليس محتاجاً إليها، والسحاب فوقها وليس محتاجاً إليها،

والسماوات فوق السحاب والهواء والأرض، وليست محتاجة إلى ذلك، والعرش فوق السماوات والأرض، وليس محتاجاً إليها. فكيف يكون العلي الأعلى، خالق كل شيء محتاجاً إلى مخلوقاته؛ لكونه فوقها عالياً عليها؟!

ثالثاً: أن لفظ الجهة، والحيّز، والحد، والجسم، والجوهر، والعرض: ألفاظٌ اصطلاحية؛ فيها إجمالٌ وإبهام، قد يراد بها معان متعددة، ولم تَرِدْ هذه الألفاظُ في الكتاب والسنة بنفيٍ ولا إثبات، ولا جاء عن أحد من سلف الأمة وأئمتها فيها نفيٌ ولا إثبات، فالمعارضةُ بها ليست معارضةً بدلالة شرعية، بل الأئمة الكبار أنكروا على المتكلمين بها، وجعلوهم من أهل الكلام الباطل المبتدع، ومعروف موقف الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ وحكمه على أهل الكلام أن يُضربوا بالجريد والنعال، ويُطاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وَأَقْبَلَ على الكلام.

وصح عن إمام الأئمة محمد بن إسحاق بن خزيمة أنه قال: من لم يؤمن بأن الله فوق سمواته على عرشه، بائن من خلقه: وجب أن يستتاب، فإن تاب وإلا ضُربت عنقه وَطُرح على مزبلة.

الشبهة الثانية:

قال أبو عبد الله الرازي: «لو كان الله تعالى في جهة فوق؛ لكان سما، ولو كان سما؛ لكان مخلوقاً لنفسه؛ وذلك محال، فكونه في جهة فوق: محال».

المقدمة الأولى دليلها أمران:

أحدهما: أن الاشتقاق اللغوي للسما من السمو، وكل شيء سماك فهو: سما، وَعُرْفُ القرآن متقررٌ عليه.

الثاني: لو كان الله فوق العرش، لكان من جلس في العرش ونظر إلى فوق لم ير إلا نهاية ذات الله تعالى، فكان نسبة السطح الأخير من ذات الله إلى سكان العرش؛ كنسبة السطح الأخير من السموات إلى سكان الأرض.

المقدمة الثانية:

دليلها: أن السماء مخلوقة بنص القرآن، والسماء مبنية، كما قال تعالى:

﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧]. وكما قال: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

الجواب عن هذه الشبهة:

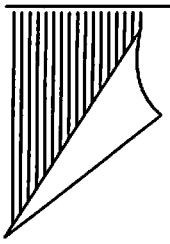
أجاب شيخ الإسلام عن هذه الشبهة بقوله:

أ ـ لما كان قد استقر في نفوس المخاطبين، أن الله هو العلي الأعلى، وأنه فوق كل شيء؛ كان المفهوم من قوله: إنه في السماء: أنه في العلو، وأنه فوق كل شيء، وكذلك الجارية لما قال لها: أين الله قالت: في السماء، إنما أرادت العلو، مع عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة وحلوله فيها.

وإذا قيل: العلو؛ فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها، فما فوقها كلها هو في السماء، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به؛ إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله، كما لو قيل: العرش في السماء؛ فإنه لا يقتضي أن يكون العرش في شيء آخر موجود مخلوق. وإن قدر أن السماء المراد بها: الأفلاك؛ كان المراد أنه عليها؛ كما قال: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] وقوله: ﴿فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٣٧] وقوله: ﴿فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢] ويقال: فلان في الجبل، وفي السطح، وإن على أعلى شيء منه.

ب ـ ثم من توهم أن كون الله في السماء بمعنى: أن السماء تحيط به؛ فهو كاذب إن نقله عن غيره، وضالٌّ إن اعتقد في ربه، وما سمعنا أحداً يفهمه من اللفظ، ولا رأينا أحداً نقله عن واحد، ولو سُئل سائر المسلمين: هل يفهمون من قوله سبحانه ورسوله: إن الله في السماء «إن السماء تحويه» لبادر كل أحد منهم أن يقول: هذا شيء لعله لم يخطر ببالنا. وإذا كان الأمر هكذا؛ فمن التكلف أن يُجعل ظاهر اللفظ شيئاً محالاً لا يفهمه الناس منه، ثم يريد أن يتأوله، بل عند المسلمين: إن الله في السماء، وهو على العرش: واحد؛ إذ السماء إنما يراد به العلو، فالمعنى: أن الله في العلو لا في السفل، وقد علم المسلمون أن كرسيه ﷻ وسع السموات والأرض، وأن الكرسي في العرش؛ كحلقة ملقاة بأرض فلاة، وأن العرش خَلْقٌ من مخلوقات الله، لا نسبة له إلى قدرة الله وعظمته، فكيف يتوهم بعد هذا أن خلقاً يحصره ويحويه؟!

ج ـ وما في الكتاب والسنة من قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] ونحو ذلك قد يفهم منه بعضهم أن السماء هي نفس المخلوق العالي؛ العرش فما دونه، فيقولون قوله: ﴿فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ بمعنى: على السماء، كما قال: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] أي: على جذوع النخل، وكما قال: ﴿فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ أي: على الأرض، ولا حاجة إلى هذا، بل السماء اسم جنسٍ للعالي؛ لا يخص شيئاً، فقوله: ﴿فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ أي: في العلو دون السفل، وهو العلي الأعلى، فله أعلى العلو؛ وهو ما فوق العرش، وليس هناك غير العلي الأعلى ﷻ.



ثالثاً: مبحث الاستواء على العرش

تعريف العرش:

لغة: عبارة عن السرير الذي للملك لارتفاعه عليه، قال ابن عباس والاشتقاق يشهد لذلك كقوله تعالى: ﴿مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ﴾ [الأنعام: ١٤١] وقوله: ﴿وَمَا كَانُوا۟ يَعْرِشُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٧] ولأن مقعد المَلِك يكون أعلى من غيره، قال تعالى عن بلقيس: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: ٢٣] وقال عن يوسف: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [يوسف: ١٠٠].

اصطلاحاً: المراد بالعرش هنا: العرش الذي أضافه الله لنفسه في مثل قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧] وقوله: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧].

وهو سرير عظيم ذو قوائم، تحمله الملائكة، كالقبة على العالم، وهو سقف المخلوقات.

وقد وصف الله عرشه بالعظمة؛ كما في قوله سبحانه: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾﴾ [المؤمنون: ٨٦] ووصفه بأنه كريم؛ كما في قوله: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ ﴿١١٦﴾﴾ [المؤمنون: ١١٦] كما تمدح سبحانه بأنه ذو العرش كما في قوله: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢] وقال تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾ [غافر: ١٥] كما أخبر سبحانه أن له حَمَلَةً؛ فقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ [غافر: ٧] وقال: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧] فأخبر أن للعرش حملة اليوم، ويوم القيامة، وأن حملته ومن حوله يسبحون

بحمد ربهم ويستغفرون للمؤمنين كما أخبر سبحانه أن عرشه كان على الماء قبل أن يخلق السموات والأرض؛ فقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧]. كما أخبر النبي ﷺ أن للعرش قوائم، ففي الصحيحين عنه ﷺ أنه قال: «**لا تخيروا بين الأنبياء فإن الناس يُصعقون فأكون أول من يفيق، فإذا أنا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش، فلا أدري أفاق قبلي أم جوزي بصعقة يوم الطور**»(١) كما أخبر ﷺ أن العرش فوق الفردوس الذي هو أوسط الجنة وأعلاها، وأن للجنة مائة درجة؛ ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض، والفردوس أعلاها وفوقها عرش الرحمٰن.

ففي الحديث: «**إذا سألتم الله فاسألوه الفردوس فإنه وسط الجنة وأعلى الجنة وفوقه عرش الرحمٰن ومنه تفجر أنهار الجنة**»(٢)، كما أخبر أن العرش مقبب كما في حديث الأعرابي، وفيه أتدري ما الله، إن عرشه فوق سماواته هكذا وشار بيده مثل القبة(٣)، كما أخبر ﷺ أن التقدير بعد وجود العرش، وقبل خلق السموات والأرض فعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن الله قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء**»(٤).

فتلخص من مجموع هذه النصوص ما يأتي:

١ ـ أن الله مدح نفسه بأنه رب العرش، وذو العرش، مما يدل على أهمية العرش وميزته على المخلوقات.

---

(١) متفق عليه: البخاري (٦٩١٦، ٦٩١٧)، ومسلم (٢٣٧٤) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه. ورواه البخاري (٢٤١١)، ومسلم (٢٣٧٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) رواه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب الجهاد والسير حديث رقم (٢٧٩٠)، وفي كتاب التوحيد، حديث رقم (٧٤٢٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) رواه الإمام أبو داود رحمه الله في «سننه» حديث رقم (٤٧٢٦) من حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه، وضعفه الشيخ الألباني رحمه الله في «ضعيف الجامع» (٦١٣٧).

(٤) رواه الإمام مسلم رحمه الله في «صحيحه» حديث رقم (٢٦٥٣) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاصي رضي الله عنهما.

٢ ـ وصف العرش بأنه عظيم، وأنه كريم، وأنه مجيد.

٣ ـ وصف العرش بأن له حملة، وأن الملائكة تحف به من حوله.

٤ ـ أن العرش هو أعلى المخلوقات وسقفها، فهو فوق الفردوس الذي هو وسط الجنة وأعلى الجنة.

٥ ـ أن للعرش قوائم.

٦ ـ أن العرش مقبب.

٧ ـ سبق وجود العرش تقدير المقادير، وخلق السموات والأرض.

وذهب طائفة من أهل الكلام إلى أن العرش فلك مستدير من جميع جوانبه؛ محيط بالعالم من كل جهة، وربما سموه الفلك التاسع، والفلك الأطلس.

وهذا ليس بصحيح؛ لأنه قد ثبت بالشرع أن له قوائم، كما سبق في حديث الصحيحين[١].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «العرش مقبب ولم يثبت أنه مستدير مطلقاً بل ثبت أنه فوق الأفلاك، وأن له قوائم وفي علوه قوله ﷺ: **«إذا سألتم الله فاسألوه الفردوس فإنه وسط الجنة وأعلاها وفوقه عرش الرحمٰن ومنه تفجر أنهار الجنة»**[٢]، وعلى كل تقدير فالعرش فوق الكرسي ـ والكرسي فوق الأفلاك كلها ـ ونسبة الأفلاك وما فيها إلى الكرسي، كحلقة في فلاة، قال تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

وقد نقل عن بعضهم أن كرسيه علمه، وهو قول ضعيف[٣]؛ فإن علم الله وسع كل شيء؛ كما قال تعالى: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾

---

(١) متفق عليه: البخاري (٦٩١٦، ٦٩١٧)، ومسلم (٢٣٧٤) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه. ورواه البخاري (٢٤١١)، ومسلم (٢٣٧٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) رواه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب الجهاد والسير حديث رقم (٢٧٩٠)، وفي كتاب التوحيد، حديث رقم (٧٤٢٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) رواه ابن جرير في التفسير (٣/٧)، وابن أبي حاتم في التفسير (٢٥٩٩)، وابن منده في الرد على الجهمية ص(٤٥)، كلهم من طريق جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما، وقال ابن منده: «... ولم يتابَع عليه جعفر، وليس بالقوي في سعيد بن جُبير»؛ فالإسناده ضعيف.

[غافر: ٧] والله يعلم نفسه، ويعلم ما كان، وما لم يكن، ولو فسر الكرسي بالعلم في الآية لقيل وسع علمه السموات والأرض، وهذا المعنى لا يكون مناسباً، لا سيما وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَئُودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾ أي: لا يثقله ولا يكرثه، وهذا يناسب القدرة لا العلم.

وقال بعضهم: إن الكرسي هو العرش، لكن الأكثرون أنهما شيئان.

والصحيح أن الكرسي غير العرش، وأنه موضع قدميْ الرحمٰن.

قال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي: هذا الذي عرفناه عن ابن عباس صحيحاً مشهوراً.

فالكرسي مخلوق عظيم، وهو موضع القدمين لله سبحانه، كما روى ابن أبي شيبة والحاكم، وقال: على شرط الشيخين، عن ابن عباس في قوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ أنه قال: الكرسي موضع القدمين، والعرش لا يقدر قدره إلا الله[١].

وذكر ابن جرير عن أبي ذر، قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «**ما الكرسي في العرش إلا كحلقة من حديد أُلقيت في ظهري فلاة من الأرض**»[٢]. اهـ.

استواء الله سبحانه على العرش:

جاء ذكر استواء الله سبحانه على عرشه في سبعة مواضع من القرآن:

١ - في سورة الأعراف؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

٢ - في سورة يونس؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ [يونس: ٣].

٣ - في سورة الرعد؛ قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الرعد: ٢].

---

(١) رواه ابن أبي شيبة في كتاب «العَرْش» (٦١)، والحاكم (٢/ ٢٨٢) وغيرهما عن ابن عباس ﷺ، وصححه الحاكم على شرط الشيخين، ووافقه الإمام الذهبي، وصححه أيضاً الشيخ الألباني ﷺ في «مختصر العلو» ص١٠٢.

(٢) رواه الإمام ابن جرير الطبري ﷺ في «تفسيره» (٥٧٩٥) بسند ضعيف.

٤ ـ في سورة طه؛ قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥].

٥ ـ في سورة الفرقان؛ قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٥٩].

٦ ـ في سورة ألم السجدة؛ قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [السجدة: ٤].

٧ ـ في سورة الحديد؛ قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤].

الفرق بين العلو والاستواء:

يتبين الفرق واضحاً بينهما من وجهين:

أ ـ أن العلو من صفات الذات، والاستواء من صفات الأفعال، وكان بعد خلق السموات والأرض؛ كما أخبر الله بذلك في كتابه؛ فدل على أنه تارةً كان مستوياً على العرش، وتارةً لم يكن مستوياً عليه؛ فالاستواءُ عُلو خاص؛ فكل مستوى على شيء: عالي عليه، وليس كل عالي على شيء مستوياً عليه.

فالأصل أن علوه على المخلوقات وصف لازم له، كما أن عظمته وكبرياءه وقدرته كذلك، وأما الاستواء فهو فعل يفعله ﷻ بمشيئته وقدرته، ولهذا قال فيه: ثم استوى.

ب ـ أن العلو من الصفات المعلومة بالسمع والعقل، وأما الاستواء على العرش، فهو من الصفات المعلومة بالسمع لا بالعقل.

معنى الاستواء لغة في هذه الآيات:

السلف فسروا الاستواء في هذه الآيات بما يتضمن الارتفاع فوق العرش، كما ذكر البخاري في صحيحه عن أبي العالية: في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ﴾ قال: ارتفع وقال البخاري: قال مجاهد في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[1] علا على العرش.

---

(١) «صحيح البخاري» [كتاب (٩٧) التوحيد، باب (٢٢)] (٤/ ٢٨٠) ط دار إحياء الكتب العلمية.

ولفظة استوى لها في اللغة أربعة معان، وعليها تدور تفاسير وعبارات السلف في تفسير الاستواء، وهي لا تخرج عن هذه العبارات الأربع، وقد نظم العلامة ابن القيم في نونيته[١] أقوال السلف في تفسير استوى على العرش فقال:

فلهم عبارات عليها أربع ... قد حصلت للفارس الطعان
وهي استقر وقد علا وكذا ... ارتفع الذي ما فيه من نكران
وكذاك قد صعد الذي هو ... رابع، وأبو عبيدة صاحب الشيباني
يختار هذا القول في تفسيره ... أدرى من الجهمي بالقرآن

يعني: أن أبا عبيدة معمر بن المثنى تلميذ الشيباني، يختار المعنى الرابع وهو صعد، والمعنى الأول، هو: استقر، والثاني: علا، والثالث: ارتفع.

المذاهب في الاستواء:

١ ـ مذهب أهل السنة والجماعة:

أن الله مستو على عرشه حقيقة بهذه المعاني؛ استواءً يليق بجلاله، من غير تكييف، ولا تمثيل، كسائر صفاته، على حد قول الإمام مالك وغيره: «الاستواء معلوم والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[٢].

٢ ـ مذهب الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم:

نَفْيُ الاستواءِ على العرش حقيقةً، وأن الاستواء على العرش مجاز، وأوَلو ما جاء في الآيات من إثباته بأن معناه: الاستيلاء على العرش، والمُلك، والقهر، وبعضهم فسر العرش بالملك.

---

(١) انظر: «القصيدة النونية» بشرح الشيخ العلامة عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي رحمه الله ص١٢٣ ط دار ابن الهيثم.

(٢) رواه الإمام الدارمي رحمه الله في «الرد على الجهمية» (١٠٤)، والإمام اللالكائي رحمه الله في «شرح اعتقاد أهل السنة» (٦٦٤) وغيرهما. وانظر: كتاب «مختصر العلو للعلي الغفار للحافظ الذهبي» للشيخ الألباني رحمه الله.

٣ ـ قول فرقة:

وقالت فرقة منهم: معنى استوى على العرش: قَصَدَ وأقبل على خلق العرش.

٤ ـ قول فرقة رابعة:

وقالت فرقة أخرى: بل هو مجمل في مجازاته؛ يحتمل خمسة عشر وجهاً؛ كلها لا يُعلم أيها المراد، إلا أنا نعلم انتفاء الحقيقة عنه بالعقل.

الرد على المخالفين لأهل السنة والجماعة في الاستواء:

رد عليهم شيخ الإسلام باثني عشر وجهاً في الجزء الخامس من مجموع الفتاوى، ورد عليهم ابن القيم باثنين وأربعين وجهاً في الجزء الثاني من مختصر الصواعق المرسلة، نكتفي بذكر ستة منها:

الأول: أن هذا التفسير الذي فسروا به الاستواء، لم يفسره به أحد من الصحابة والتابعين وأتباعهم، ولا يوجد في الكتب الصحيحة عنهم، وأول من فسره بالاستيلاء: بعضُ الجهمية والمعتزلة، والتفسير المشهور عن السلف خلافه، كما هو مشهور عن ربيعة، ومالك؛ حينما سُئلا عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] فقالا: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

وقد تلقى الناس هذا التفسير بالقبول، وليس في أهل السنة من ينكره.

اعتراض النفاة:

اعترض النفاة بأن مراد ربيعة ومالك من قولهما: الاستواء معلوم؛ أن ورود هذا اللفظ في القرآن معلوم، وأجيب عن هذا الاعتراض بجوابين:

أ ـ لو كان مرادهما ذلك؛ لكان هذا من باب تحصيل حاصلٍ، إذ إن السائل قد علم أن اللفظ موجود في القرآن؛ حيث تلا الآية في سؤاله.

ب ـ أنه لم يرد في الجواب أن معنى الاستواء مجهول، أو تفسير الاستواء مجهول، بل ورد فيه: والكيف مجهول، فلم ينف إلا العلم بكيفية الاستواء، وقد أثبت معنى الاستواء.

الثاني: أنه لم يثبت في اللغة أن استوى بمعنى استولى، والذين قالوا ذلك لم ينقلوه عن العرب، وإنما قالوه استنباطاً وحملاً منهم للفظة استوى على استولى.

الثالث: لو كان الاستواء على العرش بمعنى الاستيلاء عليه بالملك والقدرة والقهر: لم يكن هناك فرق بين العرش والأرض السابعة السفلى؛ لأن الله قادر على كل شيء، ولجاز حينئذٍ أن يضاف الاستواء إلى العرش وإلى غيره من المخلوقات، فيقال: استوى على ابن آدم، وعلى الجبل، وعلى الشمس، وعلى القمر، وعلى السماء، وعلى الهواء، وعلى الأرض، وعلى البحار، وعلى الشجر، والدواب، فلم يكن حينئذ لتخصيص الاستواء على العرش فائدة.

اعتراض النفاة:

اعترض النفاة بأن تخصيص العرش بالاستواء؛ لكونه أعظم المخلوقات وأجلها وأرفعها وأوسعها؛ فتخصيصه بالذكر تنبيهٌ على ما دونه.

وأجيب عنه:

بأن كون العرش أعظم المخلوقات لا يمنع نسبة الاستواء إلى غيره، كما لم يمنع نسبة الربوبية إلى غيره، كما قال تعالى: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾﴾ [المؤمنون: ٨٦]. فلما كانت ربوبيته عامة للأشياء كقوله: ﴿وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ لم يمتنع تعميم إضافتها، فلو كان الاستواء بمعنى الملك والقهر؛ لم يمتنع إضافته إلى غير العرش، وهذا في غاية الظهور.

رابعاً: أن هذا اللفظ قد اطرد في الكتاب والسنة بلفظ الاستواء دون الاستيلاء، ولو كان معناه استولى؛ لكان استعماله في أكثر موارده بلفظ

الاستيلاء، فإذا جاء موضع أو موضعان بلفظ استوى؛ حُمل على استولى؛ لأنه المألوف المعهود، وأما أن يأتي إلى لفظ قد اطرد استعماله في جميع موارده على معنى واحد، فيُصرف إلى معنى لم يُعهد استعماله فيه؛ ففي غاية الفساد.

الخامس: أنه أتى بلفظه (ثم) التي حقيقتها: الترتيب والمُهلة، ولو كان معنى الاستواء: الاستيلاء على العرش والقدرة عليه؛ لم يتأخر ذلك إلى ما بعد خلق السموات والأرض؛ فإن العرش كان موجوداً قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف عام؛ كما ثبت في الصحيحين عنه ﷺ أنه قال: «**إن الله قد مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء**»[1] فكيف يجوز أن يكون غير قادر ولا مستولٍ على العرش إلى أن خلق السموات والأرض.

السادس: لو صح إتيان استوى بمعنى: استولى؛ لم يجز استعمال هذا المعنى في حق الله تعالى؛ لأنه لا يستعمل إلا في حق من كان عاجزاً ثم ظهر وغلب، والله تعالى لا يعجزه شيء، والعرش لا يغالب الله في حال، فامتنع أن يستعمل استوى في حقه بمعنى استولى لهذا المحذور.

الرد على بعض المعطلة الذين قالوا: معنى استوى على العرش؛ قَصَدَ وَأَقْبَلَ على خلق العرش:

يُرد عليهم من وجهين:

أ ـ أن لفظ الاستواء في كلام العرب الذي خاطبنا الله تعالى في لغتهم وأنزل بها كلامه: نوعان: مطلق ومقيد:

فالمطلق هو: الذي لم يُعَد بالحرف؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ [القصص: ١٤]. وهذا معناه: كمل وتم.

---

(١) رواه الإمام مسلم رحمه الله في «صحيحه» حديث رقم (٢٦٥٣) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاصي رضي الله عنهما.

وأما المقيد فهو ما عُدي بحرف وهو ثلاثة أنواع:

ـ ما عُدِّيَ بـ «إلى» كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩] هذا بمعنى: العلو والارتفاع.

ـ ما عُدي بـ «على» كقوله تعالى: ﴿لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزخرف: ١٣] وقوله: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ﴾ [هود: ٤٤] وقوله: ﴿فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾ [الفتح: ٢٩] وقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] وهذا معناه أيضاً: العلو والارتفاع والاعتدال، بإجماع أهل اللغة.

ـ ما عُدي بالواو التي للمعية، التي تعدى الفعل إلى المفعول معه، مثل: استوى الماء والخشبة بمعنى: ساواها.

هذه معاني الاستواء في القرآن وفي لغة العرب، ليس فيها معنى استولى البتة، وليس فيها قَصَدَ وَأَقْبَلَ على خلق العرش، ولا نقلها أحد من أهل اللغة الذين يُعتد بقولهم.

ب ـ أن هذا القول تبطله النصوص الدالة على خلق العرش قبل خلق السموات والأرض، وعلى تقدير المقادير التي قدرت قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، كما سبق بيانه قريباً، وهؤلاء يلزم على قولهم: أن العرش خلق بعد خلق السموات والأرض.

وأما من فسر العرش بالمُلْك، فكيف يصنع بقوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧] وقوله: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧] أيقولُ: ويحمل مُلْكَ ربك يومئذٍ ثمانية، ويقول: وكان مُلْكُهُ على الماء، وكيف يصنع بقوله ﷺ: «**فأكون أول من يفيق فإذا موسى آخذ بقائمة من قوائم العرش**» أيقولُ: فإذا موسى آخذ بقائمة من قوائم المُلْك؛ هل يقول بهذا عاقل يدري ما يقول؟!

شبهة نفاة الاستواء وعمدتهم في تفسير الاستواء بالاستيلاء:

استدل الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم على نفي الاستواء على العرش وأنه مجاز، وأن معناه الاستيلاء على العرش؛ بقول الشاعر:

قد استوى بِشْرٌ على العراق من غير سيف أو دم مهراق

ويُرد عليهم من وجوه:

الأول: لا نُسَلِّم ثبوت البيت وصحته، بل هو مصنوع؛ فهذا البيت لم يثبت بنقل صحيح أنه شعر عربي، وقد أنكره غير واحد من أئمة اللغة وقالوا: إنه مصنوع لا يعرف في اللغة، ولا يجوز الاحتجاج بحديث رسول الله ﷺ إلا بعد معرفة صحة نقله عن النبي ﷺ، فكيف يُحتج ببيت من الشعر لا يُعرف إسناده بشيء من دواوين العرب وأشعارهم التي يحتجون بها.

الثاني: أنه لا يُعرف في اللغة العربية تفسير استوى باستولى، فقد سُئل الخليل بن أحمد: هل وجدتَ في اللغة استوى بمعنى استولى؟ فقال: هذا لا تعرفه العرب، ولا هو جائز في لغتهم. نقله عنه ابن هبيرة في الإفصاح، وقال ابن الأعرابي: وقد سُئل: هل يصح أن يكون استوى بمعنى استولى؟ فقال: لا تعرف العرب ذلك. وهو من أكابر أئمة العرب.

الثالث: أن هذا البيت روي هكذا:

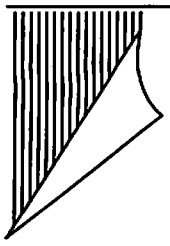
بِشْرٌ قد استولى على العراق من غير سيف أو دم مهراق

وهذا أقرب إلى الصحة لو كان معروفاً من قائلٍ معروف، فكيف وهو غير معروف في شيء من دواوين العرب وأشعارهم التي يرجع إليها.

الرابع: سلمنا صحة البيت وأنه غير محرف، لكن ليس فيه حجة لهم، بل هو حجة عليهم؛ فليس الاستواء فيه بمعنى الاستيلاء كما زعموا، بل المراد: حقيقة الاستواء، فإن بشراً هذا كان أخاً لعبد الملك بن مروان، وكان أميراً على العراق، فاستوى على سريرها كما هو عادة الملوك ونوابها أن يجلسوا على سرير المُلْك كقوله: ﴿لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزخرف: ١٣] وقوله: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ﴾ [هود: ٤٤].

الخامس: سلمنا أن المراد بالبيت استيلاء القهر والمُلك، لكن البيت يلزم عليه خطأ يفسده ويدل على بطلانه، وهو: مخالفته الواقع؛ وذلك أن

المستولي على العراق هو عبد الملك بن مروان لا أخوه بشر، فإن بشراً لم يكن ينازع أخاه الملك ولم يكن مَلِكاً مثله، وإنما كان نائباً له عليها ووالياً من جهته، فالمستولي عليها هو عبد الملك، لا بِشر. والاستواء الحقيقي عليها وهو الاستقرار فيها والجلوس على سريرها كان لبِشر.



رابعاً: مبحث المعية والقرب

معية الله لخلقه:

قد وصف الله نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ بالعلو والاستواء على العرش والفوقية بآيات كثيرة، كما وصف نفسه أيضاً بالعلو والمعية معاً في آيات أخرى، فالآيات الواردة في هذا الموضوع على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما فيه ذكر العلو والفوقية والاستواء على العرش؛ كقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨] وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] وقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [الشورى: ٤] وقوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١] وقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] إلى غير ذلك من النصوص.

القسم الثاني: ما فيه ذكر المعية فقط؛ كقوله تعالى: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٨] وقوله: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦] وقوله: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ۝١٢٨﴾ [النحل: ١٢٨] وقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٣].

القسم الثالث: ما جمع الله فيه بين العلو والمعية؛ كقوله تعالى: ﴿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﴾ [الحديد: ٤].

ولا تنافيَ بين الوصفيْن: العلو والمعية، ولا تنسخ آياتُ المعية آياتِ

العلو الفوقية، بل هو سبحانه فوق خلقه حقيقةً، وهو معهم حقيقةً؛ كما جمع بينهما في آية الحديد التي مَرَّ ذكرها آنفاً، حيث أخبر سبحانه فيها: أنه استوى على العرش، وأنه مع خلقه؛ يعلم كُلَّ شيء؛ يبصر أعمالهم من فوق عرشه؛ كما قال النبي ﷺ: «**والله فوق العرش وهو يعلم ما أنتم عليه**»(١). فعلو الله سبحانه لا يناقض معيتَه، ومعيتُه لا تبطل علوه، بل كلاهما حق؛ لأن المعية ليس معناها أنه مختلط بالمخلوقات؛ ممتزج بها، وليس هذا هو ظاهر اللفظ ولا حقيقته، ولا تدل لفظةُ «مع» على هذا بوجهٍ من الوجوه، فضلاً عن أن يكون هو حقيقة اللفظ وموضوعه، بل إن كلمة «مع» في اللغة وفي كلام العرب؛ لمُطلق المصاحبة؛ وهي تختلف باختلاف متعلقاتها ومصحوبها.

فمن تنوع المعية واختلافها باختلاف متعلقاتها ومصحوبها؛ ما يأتي:

- كون نفس الإنسان معه؛ لونٌ من ألوان المعية.
- كون علمه وقدرته وقوته معه؛ لونٌ من ألوانها.
- كون زوجته معه؛ لونٌ من ألوانها.
- كون أميره ورئيسه معه؛ لونٌ من ألوانها.
- كون ماله معه؛ لونٌ من ألوانها.

فالمعية ثابتة في هذا كله مع تنوعها واختلافها، فيصح أن يقال: زوجتُه معه؛ وبينهما شُقة بعيدة، وكذلك يقال: مع فلان دار كذا، وضيعة كذا؛ وذلك أن كلمة «مع» في اللغة إذا أُطلقت فهي للمصاحبة مطلقاً، من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال، فإذا قُيدت بمعنى من المعاني؛ دلت على المقارنة في ذلك المعنى، فإنه يقال: ما زلنا نسير والقمر معنا، أو والنجم معنا، وتقول: هذا المتاع معي؛ لمصاحبته لك، وإن كان فوق رأسك.

ونصوص المعية في القرآن في غير معية الله، لا يقتضي واحد منها مخالطة في الذوات؛ التصاقاً وامتزاجاً؛ كقوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ

---

(١) ثبت هذا من كلام ابن مسعود ﷺ: رواه الدارمي في «الرد على الجهمية» (٨١)، وابن خزيمة في «التوحيد» (١/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣) (١٤٩) وغيرهما.

مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ [الفتح: ٢٩] وقوله: ﴿يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ﴾ [الحديد: ١٤] وقوله: ﴿لَن تَخْرُجُوا۟ مَعِىَ أَبَدًا﴾ [التوبة: ٨٣] وقوله: ﴿وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩] وقوله: ﴿وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣] وقوله: ﴿وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [هود: ٤٠] وقوله: ﴿فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [آل عمران: ٥٣].

فكيف مع هذا تكون حقيقة المعية في حق الرب تقتضي المخالطة والمجاورة؟! مع أنه ليس في اللفظ ما يدل على أن ذات الله تعالى فيهم، ولا ملاصقة لهم، ولا مخالطة، ولا مجاورة بوجهٍ من الوجوه، بل غاية ما تدل عليه «مع» المصاحَبَة والموافَقَة، المقارِنة في أمرٍ من الأمور، وهذا الاقتران في كل موضعٍ بحسبه؛ يلزمه لوازمه بحسب متعلقه.

أنواع المعية:

معية الله تعالى لعباده نوعان: عامة ـ خاصة.

النوع الأول: معية عامة لجميع الخلق؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤] وقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ [المجادلة: ٧] فافتتح الآية بالعلم، وختمها بالعلم؛ فكان السياق يدل على أنه أراد أنه عالم بهم. وهذه المعية مقتضاها: الاطلاع والإحاطة، وتأتي في سياق المحاسبة والمجازاة والتخويف.

النوع الثاني: معية خاصة بالمؤمنين؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴿١٢٨﴾﴾ وقوله: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ وقوله: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ وهذه المعية مقتضاها: النصر والتأييد. وتأتي في سياق المدح والثناء.

الفرق بين المعيتين:

وكلا المعيتين منه سبحانه، مصاحبة للعبد، لكن الأُولى: مصاحبة اطلاع وإحاطة، والثانية: مصاحبة موالاة ونصر.

فإذا قيل: الله مع خلقه بطريق العموم، كان من لوازم ذلك: علمه بهم، وتدبيره لهم، وقدرته عليهم.

وإذا قيل: الله مع المتقين، كان ذلك خاصاً، وكان من لوازم ذلك: معيته لهم بالنصرة والتأييد والمعونة.

ويتلخص في الفرق بينهما:

أولاً: أن المعية العامة: تكون في سياق المجازاة والمحاسبة والتخويف، والخاصة: تكون في سياق المدح والثناء.

ثانياً: أن المعية العامة؛ معيةُ اطلاعٍ وإحاطةٍ، والمعية الخاصة؛ معيةُ نصرٍ وموالاةٍ وتأييد.

ثالثاً: تجتمع في حق المؤمن المعيتان؛ العامة والخاصة. أما الكافر فلا يتأتى في حقه إلا المعية العامة.

قُرب الله من عباده:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في الفتاوى [ج٦ ص١٣]: «المسألة الثانية: في قُربة الذي هو من لوازم ذاته مثل العلم والقدرة، فلا ريب أنه قريب بعلمه وقدرته وتدبيره من جميع خلقه، لم يزل بهم عالماً، ولم يزل عليهم قادراً، وهذا مذهب جميع أهل السنة، وعامة الطوائف، إلا من ينكر علمه القديم، من القَدرية والرافضة ونحوهم، أو ينكر قدرته، على الشيء قبل كونه، من الرافضة والمعتزلة ونحوهم.

وأما قُربه بنفسه من مخلوقاته؛ قُرباً لازماً في وقتٍ دون وقت، ولا يختص به شيء: فهذا فيه للناس قولان: فمن يقول: هو بذاته في كل مكان؛ يقول بهذا، ومن لا يقول بهذا، لهم أيضاً فيه قولان:

أحدهما: إثبات هذا القرب، وهو قول طائفة من المتكلمين والصوفية وغيرهم، يقولون: هو فوق العرش، ويثبتون هذا القرب.

الثاني: وقوم يثبتون هذا القرب دون كونه على العرش.

وإذا كان قرب عباده منه نفسه وقربه منهم ليس ممتنعاً عند الجماهير من

السلف وأتباعهم من أهل الحديث والفقهاء والصوفية وأهل الكلام؛ لم يجب أن يتأول كل نص فيه ذكر قربه من جهة امتناع القرب عليه.

ولا يلزم من جواز القرب عليه أن يكون كل موضع ذكر فيه قربه يراد به قربه بنفسه، بل يبقى هذا من الأمور الجائزة، وينظر في النص الوارد؛ فإن دل على هذا حُمل عليه، وإن دل على هذا حُمل عليه.

وقال أيضاً في الجزء ٥ ص٤٩٣: «وقوله: ﴿أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] فهذا ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ ولا قاله أحد من السلف لا من الصحابة ولا من التابعين لهم بإحسان، ولا الأئمة الأربعة وأمثالهم من أئمة المسلمين، ولا الشيوخ المقتدى بهم من شيوخ المعرفة والتصوف، وليس في القرآن وصف الرب تعالى بالقرب من كل شيء أصلاً.

بل قُربه الذي في القرآن: خاصٌّ لا عام؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦] فهو سبحانه قريب ممن دعاه، وكذلك ما في الصحيحين عن أبي موسى الأشعري أنهم كانوا مع النبي ﷺ في سفر فكانوا يرفعون أصواتهم في التكبير، فقال: **«يا أيها الناس اربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً إنما تدعون سميعاً بصيراً إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته»**[1]، فقال: إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم، لم يقل: إنه قريب من كل موجود، وكذلك قول صالح عليه السلام: ﴿فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ [هود: ٦١] هو كقول شعيب: ﴿وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ ﴿٩٠﴾﴾ [هود: ٩٠] ومعلوم أن قوله: «قريب مجيب» مقرون بالتوبة والاستغفار، أراد به قريب مجيب باستغفار المستغفرين التائبين إليه.

كما أنه رحيم ودود بهم، وقد قرن القريب بالمجيب، ومعلوم أنه لا يقال إنه مجيب كل موجود، وإنما الإجابة لمن سأله ودعاه؛ فكذلك قربه سبحانه. ثم قال رحمه الله بعد سياق قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] وقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴿٨٥﴾﴾ [الواقعة: ٨٥].

---

(١) متفق عليه: البخاري (٢٩٩٢، ٦٦١٠)، ومسلم (٢٧٠٤) من حديث أبي موسى رضي الله عنه.

قال: فالمراد به قرب الله بالملائكة، وهذا هو المعروف عند المفسرين المتقدمين من السلف قالوا: ملك الموت أدنى إليه من أهله، ولكن لا تبصرون الملائكة.

وقد قال طائفة: ونحن أقرب إليه بالعلم.

وقال بعضهم: بالعلم والقدرة.

ولفظُ بعضهم: بالقدرة والرؤية. وهذه الأقوال ضعيفة؛ فإنه ليس في الكتاب والسنة وصفه بقرب عام من كل موجود حتى يحتاج من يقول بالعلم والقدرة والرؤية، ولكن بعض الناس لما ظنوا أنه يوصف بالقرب من كل شيء، تأولوا ذلك بأنه عالم بكل شيء، قادر على كل شيء، وكأنهم ظنوا أن لفظ القرب مثل لفظ المعية». اهـ.

وقال ابن القيم في مختصر الصواعق [ج٢ ص٢٦٨]:

«إنَّ قُرب الرب تعالى إنما ورد خاصاً لا عاماً، وهو نوعان:

قرب من داعيه بالإجابة، ومن مطيعيه بالإثابة، ولم يجئ القرب كما جاء في المعية خاصة وعامة، فليس في القرآن ولا في السنة أن الله قريب من كل أحد، وأنه قريب من الكافر والفاجر، وإنما جاء خاصاً كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦] فهذا قُربه من داعيه وسائليه.

إلى أن قال: فهو قريب من المحسنين بذاته ورحمته؛ قرباً ليس له نظير، وهو مع ذلك فوق سماواته على عرشه، كما أنه سبحانه يقرب من عباده في آخر الليل وهو فوق عرشه، ويدنوا من أهل عرفة عشية عرفة وهو على عرشه؛ فإن علوه سبحانه على سماواته من لوازم ذاته، فلا يكون قط إلا عالياً، ولا يكون فوقه شيء البتة.

كما قال أعلم الخلق به: «**وأنت الظاهر فليس فوقك شيء**»[1] فهو سبحانه قريب في علوه عليٌّ في قُربه. اهـ.

---

(١) انظر: «سنن أبي داود» (٥٠٥١)، و«سنن الترمذي» (٣٤٨١)، و«سنن ابن ماجه» (٣٨٣١، ٣٨٧٣)، و«الأدب المفرد» للإمام البخاري رحمه الله (١٢١٢)، و«صحيح الجامع الصغير» للشيخ الألباني رحمه الله (٤٤٢٤).

وقال أيضاً رَحِمَهُ اللَّهُ:

وقرب الرب تعالى من عباده ورد تارة بصيغة المفرد وتارة بصيغة الجمع:

فالأول: كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦] وكقوله ﷺ في الحديث الصحيح عن أبي موسى الأشعري قال: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فارتفعت أصواتنا بالتكبير، فقال: «**يا أيها الناس اربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً إنما تدعون سميع قريب، أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته**»[(١)].

وهذا النوع إنما جاء في إجابة الداعي ولم يذكر أنه قريب من العباد في كل حال، وإنما ذكر ذلك في بعض الأحوال.

والثاني: وهو الذي ورد بصيغة الجمع؛ كقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] وهذا النوع مثل قوله: ﴿نَتْلُوا عَلَيْكَ﴾ [القصص: ٣] وقوله: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ﴾ [يوسف: ٣] وقوله: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة: ١٧ ـ ١٩].

وهذه الصيغة في كلام العرب للواحد العظيم الذي له أعوان يطيعونه، فإذا فعل الواحد بأمرهم قال: نحن فعلنا؛ كما يقول المَلِكُ: نحن فتحنا هذا البلد، وهزمنا هذا الجيش.

والله سبحانه رب الملائكة، وهم لا يسبقونه بالقول، وهم بأمره يعملون، لا يعصون الله ما أمرهم، وهم بأمره يعملون، وهو سبحانه خالقهم وخالق أفعالهم وقدرتهم، وهو غني عنهم، ليس هو كالمَلِك الذي يفعل أعوانه بقدرة وحركة يستغنون بها عنه، وكان قوله سبحانه وفعله بملائكته ـ أي: بواسطتهم ـ نحن فعلنا؛ أحق وأولى من قول بعض الملوك ذلك، فإذا قال الله: نحن فعلنا كذا، معناه أن الله فعل ذلك بملائكته. ومن ذلك: قوله تعالى:

---

(١) متفق عليه: البخاري (٢٩٩٢، ٦٣٨٤، ٦٦١٠، ٦٤٠٩، ٧٣٨٦)، ومسلم (٢٧٠٤) من حديث أبي موسى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢] فإنه تعالى يتوفاها برسله؛ كما قال تعالى: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ [الأنعام: ٦١] وقال: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١] فإن الله يتوفى الأنفس برسله الذين مقدمهم ملك الموت.

فقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ المراد: قربُ ذوات الملائكة من الإنسان؛ فذاتهم أقرب إلى قلب العبد من حبل الوريد ولهذا قال في تمام الآية: ﴿إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴿١٧﴾ مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾﴾ [ق: ١٧ ـ ١٨].

فإن الله رب الملائكة والروح، وهم لا يعملون شيئاً إلا بأمره، أو المراد: قرب علم الله من الإنسان، والأول أولى». اهـ.

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ [ج٢ ص٢٦٧ ـ ٢٦٨]:

«وأما قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾ [ق: ١٦] فهذه الآية لها شأن. وقد اختلف فيها السلف والخلف على قولين:

ـ فقالت طائفة: ونحن أقرب إليه بالعلم والقدرة والإحاطة. وعلى هذا: فيكون المراد قربه سبحانه بنفسه، وهو نفوذ قدرته ومشيئته فيه وإحاطة علمه به.

ـ **والقول الثاني**: أن المراد قرب ملائكته منه، وأضاف ذلك إلى نفسه بصيغة ضمير الجمع على عادة العظماء في إضافة أفعال عبيدها إليها لأوامرهم ومراسيمهم إليهم ـ نحن قتلناهم وهزمناهم ـ، قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾﴾ [القيامة: ١٨] وجبريل هو الذي يقرأه على النبي، وقال تعالى ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ [الأنفال: ١٧] فأضاف قتل المشركين يوم بدر إليه؛ وملائكته هم الذين باشروه، إذ هو بأمره.

وهذا القول هو أصح من الأول لوجوهٍ، منها:

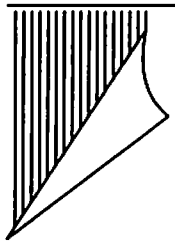
أحدها: أنه سبحانه قيد القرب في الآية بالظرف «إذ يتلقى المتلقيان» فالعامل في الظرف ما في قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ﴾ [ق: ١٦] معنى الفعل، ولو كان المراد قربه سبحانه بنفسه، لم يتقيد ذلك بوقت تلقي الملكيْن، ولا كان

في ذكر التقييد به فائدة؛ فإن علمه سبحانه وقدرته ومشيئته عامة التعلق.

الثاني: أن الآية تكون قد تضمنت علمه وكتابة ملائكته لعمل العبد، وهذا نظير قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُمْ ۚ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [الزخرف: ٨٠]. وقريب منه قوله تعالى في أول السورة: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ ۖ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ ﴿٤﴾﴾ [ق: ٤] ونحو قوله: ﴿قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ ۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ﴿٥٢﴾﴾ [طه: ٥٢].

والثالث: أن قرب الرب تعالى إنما ورد خاصاً لا عاماً.

وهو نوعان: أقرب من داعيه بالإجابة، ومن مطيعيه بالإثابة.



خامساً: مبحث الرؤية

المذاهب في رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة:

للناس في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأول:

أن الله لا يُرى في الآخرة، وهذا قول الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم من الخوارج والإمامية، فإن الإمامية لهم فيه قولان:

- جمهور قدمائهم يثبتون الرؤية.
- وجمهور متأخريهم ينفونها.

القول الثاني:

أن الله يُرى بلا مقابلة؛ أي: لا في جهةٍ، وهذا قول طائفة من الكلابية والأشعرية.

القول الثالث:

أن المؤمنين يرون ربهم في الآخرة بالأبصار عياناً؛ أي: مواجهةً، وهذا قول الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين المعروفين بالإمامة في الدين؛ كمالك، والثوري، والأوزاعي، والليث بن سعد، والشافعي، وأحمد، وإسحاق وأبي حنيفة، وأبي يوسف، وأمثال هؤلاء، وسائر أهل السنة والحديث، والطوائف المنتسبين إلى السنة والجماعة؛ كالكرامية.

ومسألة الرؤية من أشرف مسائل الدين، وهي الغاية التي شمّر لها المشمرون، وتنافس فيها المتنافسون، وحُرِمها الذين هم عن ربهم محجوبون، وعن بابه مطرودون.

أدلة السلف:

استدلوا على ثبوت الرؤية بالكتاب والسنة والإجماع والعقل.

أما الكتاب فمن ذلك:

١ ـ قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦].

وجه الاستدلال:

أن الله وعد الذين أحسنوا بالحسنى وزيادة، والحسنى هي: الجنة، والزيادة هي: النظر إلى وجهه الكريم، كما فسرها رسول الله ﷺ فيما رواه مسلم في صحيحه(١).

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣].

وجه الاستدلال:

أن الله أضاف النظر إلى الوجه الذي هو محله، وعَدَّاهُ بأداة «إلى» الصريحة في نظر العين، وأخلى الكلام عن قرينة تدل على خلاف حقيقته وموضوعه؛ وذلك صريحٌ في أن الله تعالى أراد بذلك: نَظَرَ العينين التي في الوجه، إلى الرب ﷻ.

فإن النَّظر له عدة استعمالات، بحسب صِلاته، وتعديته بنفسه:

أ ـ فإن عُدي بنفسه فمعناه: التوقف والانتظار؛ كقوله تعالى: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣].

ب ـ وإن عدي بـ «في» فمعناه: التفكر والاعتبار؛ كقوله: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

ج ـ وإن عدي بـ «إلى» فمعناه: المعاينة بالإبصار؛ كقوله تعالى: ﴿انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾ [الأنعام: ٩٩].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۝١٥﴾ [المطففين: ١٥].

---

(١) انظر: «صحيح مسلم» حديث رقم (١٨١).

وجه الاستدلال:

أن الله ﷻ جعل من أعظم عقوبات الكفار؛ كونهم محجوبين عن رؤيته واستماع كلامه، فلو لم يره المؤمنون ولم يسمعوا كلامه: لكانوا أيضاً محجوبين عنه. وقد احتج بهذه الآية الإمامُ الشافعي على إثبات الرؤية؛ فقال: «لما حُجب هؤلاء في السخط؛ دل على أن أوليائه يرونه في الرضا»[(١)].

وأما في السنة: فهي متواترة في الصحاح، والسنن، والمسانيد، وقد رواها نحو ثلاثين صحابياً ساقها العلامة ابن القيم في كتابه حادي الأرواح؛ ومنها:

أ ـ حديث أبي هريرة ﷺ في الصحيحين، أن ناساً سألوا النبي ﷺ فقالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال ﷺ: «**هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر؟**» قالوا: لا يا رسول الله، قال: «**هل تضارون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب؟**» قالوا: لا يا رسول الله، قال: «**فإنكم ترونه كذلك**»[(٢)].

ب ـ حديث جرير بن عبد الله البجلي ﷺ، قال: كنا جلوساً مع النبي ﷺ فقال: «**إنكم سترون ربكم عياناً كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته**»[(٣)]. الحديث، أخرجاه في الصحيحين.

ج ـ حديث أبي موسى عن النبي ﷺ، قال: «**وجنتان من فضة آنيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما وما بين القوم وبين أن يروا ربهم تبارك وتعالى إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن**»[(٤)] أخرجاه.

د ـ حديث عدي بن حاتم، وفيه: «**وليلقينَّ الله أحدكم يوم يلقاه وليس بينه حجاب ولا ترجمان يترجم له، فيقول: ألم أبعث إليك رسولاً فيبلغك؟،**

---

(١) انظر: «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» للإمام أبي القاسم اللالكائي ﷺ (٨٠٩، ٨١٠).

(٢) متفق عليه: البخاري (٦٥٧٣)، ومسلم (١٨٢) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) متفق عليه: البخاري (٥٥٤، ٥٧٣، ٤٨٥١، ٧٤٣٤، ٧٤٣٥، ٧٤٣٦)، ومسلم (٦٣٣) من حديث جرير بن عبد الله ﷺ.

(٤) متفق عليه: البخاري (٧٤٤٤)، ومسلم (٢٨٣٨) من حديث أبي موسى الأشعري ﷺ.

فيقول بلى يا رب فيقول: ألم أعطك مالاً أفضل عليك؟ فيقول: بلى يا رب»[(١)].

هـ ـ حديث صُهيب قال: قرأ رسول الله ﷺ: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] قال: «**إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار نادى مناد: يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه، فيقولون: ما هو؟ ألم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجيرنا من النار، فيكشف الحجاب فينظرون إليه فما أعطاهم شيئاً، أحب إليهم من النظر إليه وهي الزيادة**»[(٢)].

و ـ قال ابن القيم بعد سياقه للأحاديث في هذه المسألة:

فكأنك تسمع رسول الله ﷺ وهو يقوله ويبلغه للأمة، ولا شيء أقرّ لأعينهم منه، وشهدت الجهمية والفرعونية والرافضة والقرامطة والباطنية وفروخ الصائبة والمجوس واليونان؛ بكفر من اعتقد ذلك، وأنه من أهل التشبيه والتجسيم، وتابعهم على ذلك كُلُّ عدوٍ للسنة وأهلها، والله تعالى ناصر كتابه وسنة رسوله ولو كره الكافرون.

اعتراض نفاة الرؤية على الأدلة النقلية:

اعترض نفاة الرؤية على الأدلة النقلية التي تثبت رؤية المؤمنين لربهم بأبصارهم يوم القيامة، وتأولوها وحرفوها، فقالوا على لسان بِشْر المريسي: المراد بالرؤية: الرؤية القلبية، وهي: العلم؛ فمعنى قوله ﷺ: «**إنكم ترون ربكم كما ترون هذا القمر**»[(٣)]؛ معناه: تعلمون أن لكم رباً لا تشكون فيه؛ كما لا تشكون في القمر أنه قمر، لا على أن أبصار المؤمنين تدركه جهرةً يوم القيامة؛ لأنه نفى ذلك عن نفسه، بقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ قال: وليس

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» حديث رقم (٣٥٩٥).

(٢) رواه الإمام مسلم رحمه الله في «صحيحه» حديث رقم (١٨١).

(٣) متفق عليه: البخاري (٥٥٤، ٥٧٣، ٤٨٥١، ٧٤٣٤، ٧٤٣٥، ٧٤٣٦)، ومسلم (٦٣٣) من حديث جرير بن عبد الله رضي الله عنه.

على معنى المشبهة، فقوله: «**ترون ربكم**» تعلمون: أن لكم رباً؛ لا تعتريكم فيه الشكوك والرِّيَب، ألا ترون أن الأعمى يجوز أن يقال: ما أبصره؛ أي: ما أعلمه وهو لا يُبصر شيئاً، ويجوز أن يقول الرجل: نظرتُ في المسألة، وليس للمسألة جسم ينظر إليه، فقوله: نظرتُ فيها؛ رأيتُ فيها، فتوهمتْ المشبهةُ الرؤية جهرةً، وليس ذلك من جهة العيان.

واستشهدوا لهذا التأويل، بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ۝١﴾ [الفيل: ١] مما استعمل فيه «رأى» التي هي من أفعال القلوب. انظر: «نقض التأسيس ج١ ص٣٥١».

وأجيب عنه بأجوبة:

١ ـ أن الرسول ﷺ قد قرن التفسير بالحديث، فأوضحه ولخصه، فجمعهما جميعاً حتى لم يدع لمتأولٍ فيه مقالاً، فأخبر أمته برؤية العيان نصاً؛ فالتفسير فيه مأثور مع الحديث.

٢ ـ أن تفسير الرؤية بالعلم، خلاف ما فسره الرسول ﷺ من غير أثر يؤثر عن عالم، فكيف يترك تفسير رسول الله ﷺ المقرون بحديثه؛ المعقول عند العلماء، الذي يصدقه ناطق الكتاب، ثم يقبل تأويل المحرف لها بالعلم الذي لا يؤثر إلا عن جاهل ضال.

٣ ـ أجمع أهل اللغة على أن «اللقاء» المعاينة بالأبصار.

قال أبو عبد الله بن بطة: سمعت أبا عمر محمد بن عبد الواحد صاحب اللغة يقول سمعت أبا العباس أحمد بن يحي [ثعلب] يقول في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ۝٤٣ تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾ [الأحزاب: ٤٣ ـ ٤٤]: أجمع أهل اللغة على أن «اللقاء» هنا لا يكون إلا معاينةً ولقاءً بالأبصار، وحسبك بهذا الإسناد صحةً.

٤ ـ أن الحديث قال: «**إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر**» فأدخل كاف التشبيه على [ما] المصدرية «كما» الموصولة «بترون» التي تأول مع صلتها بالمصدر، «كرؤيتكم»، الذي هو الرؤية، فيكون التشبيه في الرؤية، لا في

المرئي، وهذا بيِّن واضح في أن المراد إثبات الرؤية وتحقيقها، ورفع الاحتمالات عنها.

٥ ـ أننا لا ننكر أن «ترى» تارة تكون بصرية، وتارة تكون قلبية، وتارة تكون من رؤيا الحلم، وغير ذلك، ولكن لا يخلو الكلام من قرينة تخلِّص أحد معانيه من الباقي، وإلا لو أخلى المتكلم كلامه من القرينة المخلِّصة لأحد المعاني؛ لكان مجمِلاً ملغِزاً، لا مبيناً موضحاً، وأي بيان وقرينة فوق قوله: «ترون ربكم كما ترون الشمس في الظهيرة ليس دونها سحاب». فهل مثل هذا مما يتعلق برؤية البصر أو برؤية القلب، وهل يخفى مثل هذا إلا على من أعمى الله قلبه.

٦ ـ أن تفسير قول النبي ﷺ: «**ترون ربكم لا تضامون فيه كما لا تضامون في رؤية الشمس والقمر**»[(١)] بأن المعنى:

لا تَشُكُّون يومَ القيامة في ربوبيته؛ تفسيرٌ باطلٌ خارجٌ عن المعقول، مع ما فيه من معاندةِ الرسول ﷺ؛ لأن الشك في ربوبيته لله زائل عن المؤمن والكافر يوم القيامة؛ إذ كل مؤمن وكافر يعلم يومئذٍ أنه ربهم؛ لا يعتريهم في ذلك شك، فيقبل اللهُ ذلك من المؤمنين، ولا يقبله من الكافرين، ولا يعذره يومئذ بمعرفتهم ويقينهم به، فما فضل المؤمن على الكافر يوم القيامة عندكم في معرفة «الرب» إذ مؤمنهم وكافرهم لا يعتريه في ربوبيته شك؟! وما موضع بُشرى رسول الله ﷺ للمؤمنين برؤية ربهم يوم القيامة؛ إذ كل مؤمن وكافر في رؤيته يومئذ عندكم سواء؛ إذ كل لا يعتريه فيه شك ولا ريبة؟!

٧ ـ أن معنى قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ أي: لا تحيط به رؤيةً، أو لا تراه في الحياة الدنيا؛ كما سأل النبيَّ ﷺ أبو ذر: «**هل رأيتَ ربك**»، يعني: في الدنيا؟ قال: «**نور أنَّى أراه**»[(٢)].

وحين سئل عن رؤيته في المعاد، قال: نعم: جهرةً كما ترى الشمس

---

(١) متفق عليه: وقد تقدم تخريجه.

(٢) رواه الإمام مسلم رحمه الله في «صحيحه» (١٧٨) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

والقمر. ففسر رسول الله ﷺ المعنيين [أي: في الدنيا وفي الآخرة] على خلاف ما ادعيتم، تفسيراً شافياً كافياً.

قال نفاة الرؤية:

ألجأنا إلى هذا التأويل حُكْمُ العقلِ؛ بأن رؤيته تعالى مُحالة؛ لا يُتصور إمكانها.

والجواب:

بأن هذه دعوى منكم خالفكم فيها أكثر العقلاء وليس في العقل ما يحيلها، بل لو عرض على العقل «موجود قائم بنفسه لا يمكن رؤيته، لَحَكَمَ بأن هذا محال».

الدليل من الإجماع:

أما الإجماع: فلم يزل المسلمون قديماً وحديثاً يروون أحاديثَ الرؤية، ويؤمنون بها؛ لا ينكرونها، ومن أنكرها من أهل الزيغ؛ نسبوه إلى الضلال، فهي مروية عن السلف، مأثورة عنهم، مستفيضة منهم، يتوارثونها عن أعلام الناس، وفقهائهم، قرناً بعد قرن؛ يتداولها العلماءُ والفقهاءُ؛ فما تواتر عنهم مثلها حجة، بها يفتون وبها يقضون، وعليها يعتمدون، وبها يتزينون؛ يورثها الأولُ منهم الآخرَ، ويبلغها الشاهدُ منهم الغائبَ؛ احتجاجاً، بل كان من أكبر رجائهم وأجزل سؤالهم الله تعالى في أنفسهم: النظرَ إلى وجه الله الكريم، خالقهم يوم القيامة، حتى ما يعدلون به شيئاً من نعيم الجنة.

ونقل البيهقي إجماعَ الصحابة في رؤية الله في الآخرة، فقال: «ولم يُرو عن أحد منهم نفيها، ولو كانوا مختلفين، لنُقل اختلافهم في ذلك إلينا... إلى أن قال: «علمنا أنهم كانوا على القول برؤية الله بالأبصار في الآخرة متفقين ومجتمعين».

ومسألة الرؤية من أكبر المسائل الفارقة بين السنة المثبتة، وبين الجهمية، حتى كان علماءُ الحديث والسنة، يصنفون الكتب في الإثبات ويقولون: كتاب الرؤية والرد على الجهمية، ويعدون من أنكر الرؤية معطلاً، ومن تراجم أهل

السنة: «باب في الوعيد على من أنكر الرؤية»، كما نقل عن شيخ الإسلام وغيره، وبالله التوفيق.

أدلتهم من العقل:

استدلوا على إثبات الرؤية بالعقل، فقالوا:

«الرؤية أمر وجودي لا يتعلق إلا بموجود، وما كان أكمل وجوداً كان أحق أن يُرى، والباري سبحانه أحق أن يُرى من كل ما سواه؛ لأن وجوده أكمل من كل موجود سواه».

توضيح: إن تعذر الرؤية إما لخفاء المرئي، وإما لآفة وضعف في الرائي، والرب سبحانه أظهر من كل موجود، وإنما تعذرت رؤيته في الدنيا؛ لضعف القوة الباصرة عن النظر إليه، فإذا كان الرائي في دار البقاء كانت قوة البصر في غاية القوة؛ لأنها دائمة فقويت على رؤيته تعالى.

أدلة الكلابية والأشعرية في إثباتهم الرؤية ونفيهم الجهة. وما قصدوا به وما احتجوا به:

أراد هؤلاء الجمع بين الاعتقادين: بين اعتقاد نفي الجسمية عن الله، وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس، فأثبتوا الرؤية ونفوا الجسمية توفيقاً بين مذهبهم في العلو ومذهبهم في الرؤية، حيث أنكروا العلو؛ لأنه يلزم عليه التميز والجسمية لله تعالى وهو منزه عن ذلك، وأثبتوا الرؤية له تعالى فقالوا: يُرى لا في جهة؛ لأنهم لم يجرؤوا على إنكار الرؤية وكانوا مع المعتزلة في نفي الجهة، فالتزموا إثبات رؤية بلا جهة.

فعسر ذلك عليهم فلجأوا إلى حجج «سوفسطائية» مموهة وهي: التي توهم أنها حجج وهي كاذبة؛ لأن في الحجج ما هو في غاية اليقين، ومنها ما هو دون اليقين، ومنها حجة مرائية: وهي التي توهم أنها يقين وهي كاذبة، كما أنه يوجد في الناس الفاضل التام الفضل، ويوجد فيهم من هو دون ذلك في الفضل، ويوجد منهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل وهو المرائي.

مناقشتهم والرد عليهم:

أولاً: أن إثبات الرؤية ونفي الجهة قولاً؛ انفردوا به دون طوائف الأمة، وفساده معلوم بالضرورة؛ إذ معلوم في بداهة العقول: «أن المرئي القائم بنفسه؛ لا يكون إلا بجهة من الرائي، ومن المعلوم أن رؤية ما لا يكون داخل العالم ولا خارجة؛ ممتنعٌ في بداهة العقول. وهذا مما اتفق عليه عقلاء بني آدم، ومن ادعى رؤية ما ليس في جهةٍ ولا قائماً؛ فقد خرج عن ضرورات العقول باتفاق عقلاء بني آدم من جميع الطوائف؛ إذ الرؤية المعقولة عند جميع بني آدم أن يكون المرئي مقابلاً للرائي، مواجهاً له، باثناً عنه.

وإذا كانت الرؤية مستلزمة لمواجهة الرائي للمرئي؛ لزم ضرورةً أن يكون مرئياً له من فوقه، أو من تحته، أو عن يمينه، أو عن شماله، أو خلفه، أو أمامه.

وقد دل النقل الصريح على أنهم إنما يَرَوْنَهُ سبحانه من فوقهم، لا من تحتهم، وقد ضحك جمهور العقلاء من القائلين بأن الرؤية تحصل من غير مواجهة المرئي ومعاينته؛ إذ أن هذا معاكس لما هو مركوز في الفطر والعقول؛ فلا يجتمع الإقرار بالرؤية وإنكار الفوقية والمباينة، ولهذا لما رأى المعتزلة أنه لا يمكن إثبات الرؤية مع نفي الجهة التزموا نفي الرؤية وخالفوا الأدلة بإثباتها.

ثانياً: أن الأخبار المتواترة عن النبي ﷺ ترد هذا القول؛ كقوله ﷺ في الأحاديث الصحيحة: «**أنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر لا تضارون في رؤيته**»[1].

وقوله لما سأله الناس: هل نرى ربنا يوم القيامة قال: «**هل ترون الشمس صحواً ليس دونها سحاب؟**»، قالوا: نعم، قال: «**هل ترون القمر صحواً ليس دونه سحاب؟**» قالوا: نعم، قال: «**فإنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر**».

ولفظ البخاري: ترونه «**عياناً**».

---

(١) متفق عليه: وقد تقدم تخريجه قريباً.

والذي جاء في هذه الأحاديث إنما هو تشبيه الرؤية بالرؤية، لا تشبيه المرئي بالمرئي؛ لأن الكاف حرف تشبيه؛ دخل على الرؤية.

ومعلوم أننا نرى الشمس والقمر عياناً «مواجهة» فيجب أن نرى الله كذلك، فإن رؤية من لا يعايَن ولا يواجَه؛ غير متصورة في العقل، فضلاً عن أن تكون كرؤية الشمس والقمر.

حجتهم وشبهتهم من العقل:

قالوا استدلالاً لما ذهبوا إليه من إثبات الرؤية ونفي الجهة: أن الرؤية بدون جهة ممكنة؛ فالإنسان يرى صورته في المرآة، وليست صورته في جهة منها.

الرد عليهم:

هذا تلبيس منكم، فإن الناظر في المرآة إنما يرى خيال صورته وهو عَرَضٌ منطبع في الجسم الصقيل، وهو في جهةٍ منها، ولا يرى حقيقة صورته القائمة به.

أدلة نفاة الرؤية النقلية والعقلية وإبطال احتجاجهم بها:

استدل نفاة الرؤية من الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم على نفي الرؤية بأدلة نقلية وعقلية:

أولاً: الأدلة النقلية:

١ ـ استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ [الأعراف: ١٤٣].

وجه الاستدلال:

أن الله نفى رؤية موسى له بـ «لن» المقتضية للتأبيد؛ فدل ذلك على نفي الرؤية في الآخرة.

والجواب عن هذا الاستدلال من وجوه:

الأول: أن «لن» لا تقتضي النفي المؤبد على الصحيح؛ لأنها لو كانت للتأبيد المطلق؛ لما جاز تحديد الفعل بعدها، في مثل قوله تعالى: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِيٓ أَبِيٓ﴾ [يوسف: ٨٠].

ولهذا قال ابن مالك:

ومن رأى النفي بلن مؤبداً فقوله اردد وسواه فاعضدا

فثبت أن «لن» لا تقتضي النفي المؤبد.

الثاني: أن «لن» لو قُيدت بالتأبيد؛ فإنها لا تدل على دوام النفي في الآخرة، فكيف إذا أُطلقت؟ قال تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة ٩٥] مع قوله: ﴿وَنَادَوْا۟ يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف: ٧٧] فثبت أن «لن» لا تقتضي دوام النفي في الآخرة، حتى لو قُيدت بالتأبيد، فكيف إذا أُطلقت؟

الثالث: أن الآية تدل على ثبوت الرؤية من وجوه متعددة:

أ - أن موسى سأل ربه رؤيته، ولو كانت غير جائزة لما سأل موسى؛ إذ من أعظم المحال أن يسأل موسى ربه ما لا يجوز عليه، وهو كليم الرحمٰن، ورسوله الكريم، وأعلم الناس بربه في وقته.

ب - لو كانت الرؤية غير جائزة؛ لأنكر الله على موسى سؤاله، كما أنكر على نوح سؤاله نجاة ابنه؛ حيث قال: ﴿فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [هود: ٤٦].

ج - لو كانت الرؤية غير جائزة؛ لأجاب الله موسى بما يدل على نفي الرؤية نحو: لا تجوز رؤيتي، أو: إني لا أُرىٰ، لكن الله أجابه بقوله: «لن تراني» والفرق بين الجوابين ظاهر.

د - أن الله لم يعلق الرؤية بمحال كالأكل والشرب والنوم، وإنما علقها بممكن وهو: استقرار الجبل؛ فإن الله قادر على أن يجعل الجبل مستقراً.

هـ - أن الرؤية إنما نُفيت في الدنيا فقط؛ لضعف القوة البشرية، فإن الجبل إذا لم يثبت للتجلي في هذه الدار مع قوته وصلابته، فكيف يثبت البشر

لذلك، وقد خُلق من ضعف، ولم يتعرض للرؤية في الآخرة أصلاً.

و ـ أن الله تجلى للجبل وهو جماد لا ثواب له ولا عقاب عليه، فتجليه سبحانه لرسوله وأوليائه في دار كرامته أولى. وكيف يمتنع ذلك؟

ز ـ أن الله كلم موسى وناداه وناجاه، ومن جاز عليه التكلم والتكليم وأن يسمع مخاطبة كلامه بغير واسطة؛ فرؤيته أولى بالجواز.

٢ ـ استدلوا بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

وجه الاستدلال:

أن الله نفى إدراك الأبصار له؛ فدل ذلك على أن الله لا يُرى في الآخرة.

والجواب من وجهين:

الأول: أن الآية لم تنف الرؤية وإنما نفت الإدراك، فمعناها: أنه يُرى ولا يُدرك ولا يحاط به رؤيةً؛ لأنه ليس كل من رأى شيئاً يقال: إنه أدركه وأحاط به، فأنت ترى السماء ولا تحيط بها، ومن رأى الجيش أو الجبل أو البستان أو المدينة لا يقال: إنه أدرك هذه الأشياء وأحاط بها، فإن الإدراك هو الإحاطة بالشيء، وهو قدر زائد على الرؤية كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّآ﴾ [الشعراء: ٦١ ـ ٦٢] فنفى موسى الإدراك ولم ينف الرؤية؛ إذ بين لفظ الإدراك ولفظ الرؤية عموم وخصوص، فالرب تعالى يُرى ولا يُدرك، وهذا هو الذي فهمه الصحابة والأئمة من الآية.

الثاني: أن الآية سيقت مساق المدح، والمدح إنما يكون في الصفات الثبوتية، أو النفي الذي يتضمن ضده من الكمال فيكون مدحاً، وأما النفي المحض والعدم المحض؛ فليس بكمال، فلا يمدح به؛ فإن المعدوم يشارك الموصوف في ذلك العدم. وكون الشيء لا يرى ليس صفة مدح؛ لأن المعدوم لا يرى والمعدوم لا يمدح فعلم أن مجرد نفي الرؤية لا مدح فيه فلا يوصف به الرب، وإنما يوصف الرب بالنفي إذا تضمن أمراً وجودياً كنفيه السِّنة والنوم؛ لكمال قيوميته، ونفيه الموت؛ لكمال حياته، ومدحه بنفي اللغوب؛

لكمال قوته، ومدحه بنفي الظلم؛ لكمال عدله، وكذلك في هذه الآية مدح نفسه بنفي إدراك الأبصار له؛ لكمال عظمته وأنه أكبر من كل شيء.

٣ ـ استدلوا بقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٣]، وقوله: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [البقرة: ٥٥]، وقوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا ﴿٢١﴾﴾ [الفرقان: ٢١].

وجه الاستدلال من هذه الآيات:

أن الله أنكر على هؤلاء وعابهم وذمهم لسؤالهم رؤية الله؛ فدل ذلك على أن الله لا يرى في الآخرة.

والجواب:

أن هؤلاء سألوا رؤية الله في الدنيا إلحافاً [كثرة السؤال] فأنكر الله عليهم ذلك وعابهم وذمهم وعاقبهم بالصاعقة؛ لظلمهم وسؤالهم ما حظره الله على أهل الدنيا، ولو سألوا رؤية الله في الآخرة، لم تصبهم الصاعقة، ولما أنكر الله عليهم، ولما ذمهم وعابهم، كما أن أصحاب محمد ﷺ لما سألوا رؤية الله في الآخرة، حسَّنه لهم، وبشرهم بشرى جميلة.

ثانياً: الأدلة العقلية:

الأولى: أن إثبات الرؤية يستلزم أن يكون الله في جهة من الرائي، وأن يكون جسماً متحيزاً؛ وذلك ممتنع؛ لأنه منتف عن الله تعالى؛ فالرؤية ممتنعة.

وصياغة الدليل هكذا: المقدمة الأولى [الله ليس في جهة]، المقدمة الثانية [وكل ما ليس في جهة لا يرى]، فالنتيجة [الله لا يرى].

والجواب عن هذه الشبهة:

لفظ الجهة لفظ مجمل، إذ قد يراد به: ما هو موجود، وقد يراد به: ما هو معدوم، ومن المعلوم أنه لا موجود إلا الخالق والمخلوق.

فإن أريد بالجهة أمر موجود غير الله: كان مخلوقاً، والله لا يحصره ولا يحيط به شيء من المخلوقات، وإن أريد بالجهة: أمر عدمي، وهو ما فوق العالم: فليس هناك إلا الله وحده، فإذا قيل: إنه في جهة، كان معنى الكلام: أنه هناك؛ فوق العالم؛ حيث انتهت المخلوقات؛ فهو فوق الجميع؛ عالٍ عليهم.

وعلى ذلك:

فنفي الرؤية لانتفاء لازمها وهو الجهة: باطل؛ لأنه إن أريد بالجهة أمر عدمي، فالمقدمة الأولى وهي قوله: «الله ليس في جهة» باطلة «ممنوعة» فلا نسلم أن الله ليس في جهة بهذا الاعتبار؛ لأنها أمر عدمي، وهو ما فوق العالم، وليس هناك إلا الله وحده.

وإن أريد بالجهة أمر وجودي فالمقدمة الثانية وهي قوله «كل ما ليس في جهة لا يرى» «ممنوعة» إذ لا يلزم أن يكون كل مرئي في جهةٍ وجودية؛ فإن سطح العالم يمكن أن يرى وليس العالم في عالم آخر.

فلزم بطلان إحدى المقدمتين على كل تقدير، فيلزم من ذلك بطلان النتيجة وهي قوله: «الله لا يُرى».

الثانية: قالوا: الله ليس بجسم ولا هو داخل العالم ولا خارجه؛ وما كان كذلك فلا تمكن رؤيته.

الجواب عن هذه الشبهة:

١ ـ إثبات ما ليس داخل العالم ولا خارجه؛ لا يمكن الإحساس به، والحكم الفطري يحيل وجود ما لا يمكن الإحساس به؛ فهو محال.

٢ ـ سلمنا وجود أمرٍ لا يمكن الإحساس به، فوجود ما يمكن الإحساس به أولى.

فمن أثبت موجوداً فوق العالم ليس بجسم يمكن الإحساس به، فقوله أقرب إلى العقل ممن أثبت موجوداً لا يمكن الإحساس به وليس بداخل العالم ولا خارجه.

٣ ـ يقال: رؤية ما ليس بجسم ولا في جهة، إما إن يجوزه العقل وإما

أن يمنعه، فإن جوزه فلا كلام وإن منعه كان منع العقل لإثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه أشد وأشد.

فإن قلتم: هذا المنع من حُكم الوهم:

قيل لكم: هذا المنع من رؤية مرئي ليس في جهة؛ من حكم الوهم.

٤ ـ يقال لكم: الباري تعالى إما أن تكون رؤيته ممكنة، وإما لا تكون ممكنة، فإن كانت ممكنة: بطل قولكم بإثبات موجود غير محسوس، وإن قلتم: رؤيته غير ممكنة، قيل لكم: فهو حينئذ غير محسوس، فلا يقبل فيه حكم الوهم، وهو أن كل مرئي لا بد أن يكون في جهة من حكم الوهم، فثبت أن الرؤية المتعلقة به سبحانه مناسبة له، وليست كالرؤية المعهودة للأجسام.

۞ مسألة:

لا شك في رؤية أهل الجنة لربهم في الجنة، وكذلك يرونه في المحشر قبل دخولهم الجنة، كما ثبت ذلك في الصحيحين، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾ [الأحزاب: ٤٤].

واختلف في رؤية أهل المحشر على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه لا يراه إلا المؤمنون.

الثاني: يراه أهل الموقف: مؤمنهم وكافرهم ثم يحتجب عن الكفار فلا يرونه بعد ذلك.

الثالث: يراه المؤمنون والمنافقون دون بقية الكفار.

وهذا الخلاف في رؤية أهل المحشر لربهم يجري في تكليمه لأهل الموقف.

رؤية الله في الدنيا:

١ ـ ذهبت المشبهة إلى أن الله يرى في الدنيا بالأبصار ويحاضر ويسامر ويصافح ويعانق وينزل عشية عرفة على جمل.

٢ ـ واتفقت الأمة سوى المشبهة على أن الله لا يراه أحد في الدنيا بعينه، ولم يتنازعوا في ذلك إلا في: نبينا محمد ﷺ خاصة مع اتفاقهم على رؤيته لربه بعين قلبه، واتفاقهم على أنه لم ير ربه في الأرض.

والخلاف بينهم في رؤيته لربه ليلة المعراج بعين رأسه على ثلاثة أقوال:

أ ـ أنه رأى ربه تلك الليلة. وهذا مروي عن ابن عباس وأتباعه، وهو رواية عن الإمام أحمد، ورجحه النووي وابن خزيمة، وهو قول الأشعري وغالب أتباعه.

ب ـ أنه لم ير ربه، وهو قول عائشة فقد قالت لمسروق حين سألها هل محمد رأى ربه؟ فقالت عائشة: لقد قَفَّ شعري مما قلتَ. ثم قالت: من حدثك: أن محمداً رأى ربه فقد كذب، وفي رواية أنها قالت: من قال: إن محمداً رأى ربه؛ فقد أعظم على الله الفرية[١]. وهو قول جماعة من الصحابة، وهو مشهور عن ابن مسعود وأبي هريرة.

واختلف عنه، وهو قول جماعة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين.

ج ـ التوقف في هذه المسألة، ورجحه جماعة منهم القرطبي وغيره.

الأدلة:

ـ استدل أهل القول الأول بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠]. قال ابن عباس: هي رؤيا عين، أُريها النبي ﷺ ليلة أسري به. وفي رواية: رؤيا عين رؤية النبي ﷺ لربه بعينه.

ـ واستدل أهل القول الثاني بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: ٥١]، وحديث أبي ذر رضي الله عنه في صحيح مسلم قال: سألت رسول الله ﷺ: هل رأيت ربك؟ فقال: «**نور أنَّى أراه**» وفي رواية: «**رأيت نوراً**»[٢]. ومعناه: أن النور حَالَ بينه وبين رؤية ربه ببصره، وحديث أبي موسى الأشعري وهو في صحيح مسلم قال: قام فينا رسول الله ﷺ بخمس كلمات فقال: «إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يُرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، ويُرفع عمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور ـ وفي رواية النار ـ لو

---

(١) متفق عليه: البخاري (٣٢٣٤، ٣٢٣٥)، ومسلم (١٧٧).

(٢) رواه الإمام مسلم رحمه الله في «صحيحه» (١٧٨) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»[١].

فهذه الأدلة صريحة في نفي الرؤية في الدنيا.

ـ واستدل أهل القول الثالث بأنه ليس في المسألة دليل قاطع، وغاية ما استدل به كل من الطائفتين، ظواهر متعارضة قابلة للتأويل.

الترجيح:

والصحيح هو القول الثاني؛ وهو أن النبي ﷺ لم ير ربه؛ لما يأتي:

١ ـ لأنه ليس فيه شيء من الأحاديث المعروفة أنه رآه ليلة المعراج، وليس في الأدلة ما يقتضي أنه رآه بعينه، ولا ثبت ذلك عن أحد من الصحابة، بل الأدلة تقتضي نفي الرؤية.

٢ ـ أن الله تعالى قال: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا﴾ [الإسراء: ١]، وقال: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ ﴿١٨﴾﴾ [النجم: ١٨]، وقال: ﴿أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ﴿١٢﴾﴾ [النجم: ١٢]، ولو كان الله تعالى أراه نفسه ورآه بعينه؛ لكان ذِكْرُ ذلك أوكد.

٣ ـ أن قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠] هي رؤيا الآيات؛ لأنه ﷺ أخبر الناس بما رآه بعينه ليلة المعراج؛ فكان ذلك فتنة لهم واختباراً؛ حيث صدَّقه قومٌ، وكَذَّبه آخرون، ولم يخبرهم بأنه رأى ربه بعينه، وليس في شيء من أحاديث المعراج الثابتة ذكر ذلك، ولو كان قد وقع ذلك لذكره كما ذكر ما دونه.

٤ ـ أما ما روي عن ابن عباس في ذلك من الألفاظ، فهي إما مطلقة، وإما مقيدة برؤية الفؤاد، فيُحمل المطلق على المقيد.

وكذلك ما روي عن الإمام أحمد تارةً يطلق الرؤية، وتارةً يقيدها؛ فيقول: رآه بفؤاده، فيَحمل المطلق على المقيد، ولم يقل أحد: أنه سمع أحمد يقول: رآه بعينه، فلم يثبت عن ابن عباس، ولا عن أحمد تقييد الرؤية بالعين.

---

(١) رواه الإمام مسلم رحمه الله في «صحيحه» (١٧٩) من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

فالتحقيق:

الذي دلت عليه نصوص الشرع: أن النبي ﷺ لم ير ربه بعين رأسه.

وما جاء عن بعض السلف من أنه رآه؛ فالمراد به: الرؤية بالقلب. والله أعلم.

وخلاصة مبحث الرؤية:

أن رؤية الله تعالى بالأبصار جائزة عقلاً في الدنيا والآخرة؛ لأن كل موجود يجوز أن يُرى عقلاً، ويدل لجوازها عقلاً قول موسى: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]؛ لأنه لا يجهل الجائز في حق الله تعالى عقلاً.

وأما في الشرع:

فهي جائزة وواقعة في الآخرة؛ ممتنعة في الدنيا. ومن أصرح الأدلة في ذلك: ما رواه مسلم وابن خزيمة مرفوعاً: «**إنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا**»[(١)]. والأحاديث برؤية المؤمنين له في الآخرة متواترة. والعلم عند الله تعالى.

(١) رواه الإمام أحمد رحمه الله في «المسند» (٥/ ٣٢٤) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه، وصححه الشيخ الألباني رحمه الله في «صحيح الجامع الصغير» (٢٤٥٩).
ورواه الإمام الطبراني في «السنة» كما في «الجامع الصغير» للحافظ السيوطي رحمه الله (٢٥٤٦) من حديث أبي أمامة رضي الله عنه، وصححه الشيخ الألباني رحمه الله في «صحيح الجامع» (٢٣١٢)، ورواه الإمام أحمد رحمه الله في «المسند» (٥/ ٣٢٤) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه، وصححه الشيخ الألباني رحمه الله في «صحيح الجامع» (٢٤٥٩).

الفهرس

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٥
أصول العقيدة الإسلامية	٧
الأصل الأول: الإيمان بالله	٩
١ ـ الكفر:	٢١
٢ ـ الشرك:	٣٢
٣ ـ النفاق:	٥٠
٤ ـ الظلم والفسق والجهل.	٥٤
٥ ـ البدع والمعاصي	٦٦
ثانياً: مبحث العلو	١٠٥
ثالثاً: مبحث الاستواء على العرش	١١٩
رابعاً: مبحث المعية والقرب	١٣١
خامساً: مبحث الرؤية	١٤٠
الفهرس	١٥٩