

ايضا لا انتهاء المخلوقات الحاصلة لهم الصحبة بالذات تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وهذا آخر الكلام على استحالة المعية بالذات وهو كاف غاية الكفاية لمن أراد الله تعالى به الخير والبدعي لا يرجع عن بدعته الى يوم المصير والآن اشرع في انجاز ما قدمته من ايضاح ما ذكر البخاري عن متشابه الصفات فقد ورد في الآيات والاحاديث الصحاح نسبة الوجه له تعالى والعين والاذن واليد واليمين والاصابع والقدم والشيء والذات والشخصية والخيرة والصعود والنزول والاستواء وغير ذلك مما سيبدو ان شاء الله تعالى

(البحث الثاني بحث الوجه وما معه الى القدم)

فاقول الوجه وردت نسبته له في قوله تعالى (يريدون وجهه) وقوله تعالى (الا ابتغاء وجه ربه الاعلى : وانما نعلمكم لوجه الله) وقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) وذكر البخاري حديث جابر بن عبد الله قال لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم) قال النبي صلى الله عليه وسلم اعوذ بوجهك فقال (او من تحت ارجلكم) فقال النبي صلى الله عليه وسلم اعوذ بوجهك قال (او يلبسكم شيئا) فقال النبي صلى الله عليه وسلم هذا ايسر اه وحديث عبد الله بن قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال جنتان من فضة آيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب آيتهما وما فيهما وما بين القوم وبين ان ينظروا الى ربهم الارداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن اه وسياتي الكلام ان شاء الله تعالى على هذا الحديث الاخير في بحث الرؤية وهي الخاتمة قال ابن بطال في هذه الآية أعني (كل شيء هالك الا وجهه) وحديث جابر أعوذ بوجهك دلالة على ان الله وجهها وهو من صفة ذاته وليس بجارحة ولا كالوجوه التي نشاهدها من

المخلوقين كما نقول انه عالم ولا نقول انه كالعلماء الذين نشاهددهم وقال غيره دلت الآية على أن المراد بالترجمة الذات المقدسة ولو كانت صفة من صفات الفعل لشملها الهلاك كما شمل غيرها من الصفات وهو محال وقال الراغب أصل الوجه الجارحة المعروفة ولما كان الوجه أول ما يستقبل وهو أشرف ما في ظاهر البدن استعمل في مستقبل كل شيء وفي مبدئه وفي اشراقه فقل وجه النهار وقيل وجه كذا أي ظاهره وربما اطلق الوجه على الذات كقولهم كرم الله وجهه وكذا قوله تعالى (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وقوله (كل شيء هالك الا وجهه) وقيل أن لفظ الوجه صلة والمعنى كل شيء هالك الا هو وكذا ويبقى وجه ربك وقيل المراد بالوجه القصد أي يبقى ما أريد به وجه الله وهذا مروي عن الثوري فإنه قال الا ما ابتغي به وجه الله الكريم من الاعمال الصالحة والنقلان بان المراد به الذات وما فعل لاجله يتخرجان على الخلاف في جواز اطلاق شيء على الله تعالى الا أني فمن اجازه قال الاستثناء متصل والمراد بالوجه الذات والعرب تعبر بالاشرف عن الجملة ومن يحجز اطلاق شيء على الله تعالى قال هو منقطع أي لكن هو تعالى لم يهلك أو متصل والمراد بالوجه ما عمل لاجله وقال الكرمانى قيل المراد بالوجه في الآية والحديث الذات أو الوجود أو لفظه زائد والوجه الذي لا كالوجه لاستحالة حمله على العضو المعروف فتعين التأويل أو التفويض ولو حمل الوجه على ما قاله بعض المشبهة من أنه صفة تختص باسم زائد على الذات كان المعنى أن ذاته تملك الا وجهه اه وقال البيهقي تكرر ذكر الوجه في القرآن والسنة الصحيحة وهو في بعضها صفة ذات كقوله الارداء الكبرياء على وجهه الا أني شرحه في الخاتمة ان شاء الله تعالى وفي بعضها بمعنى من أجل كقوله (انما نطعمكم

لوجه الله) وفي بعضها بمعنى الرضى (كقوله يريدون وجهه) الا ابتغاء وجه ربه الاعلى : وليس المراد الجارحة جزما اه وفي القسطلانى فى الايمان عند حديث سعد بن أبى وقاص أن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال أنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله تعالى الا اوجرت عليها حتى ما تجعل فى امرأتك اه ما نصه وجه الله من المتشابه وفيه مذهبان التفويض والتأويل . قال العارف المحقق شمس الدين بن الملبان المصرى الشاذلى قد جاء ذكره فى آيات كثيرة فاذا أردت أن تعلم حقيقة مظهره من الصور فاعلم أن حقيقته من غمام الشريعة بارق نور التوحيد ومظهره من العمل وجه الاخلاص فاقم وجهك للدين الاية ويدل على أن وجه الاخلاص مظهره قوله تعالى (يريدون وجهه) وقوله تعالى (انما نطعمكم لوجه الله) وقوله عز وجل (الا ابتغاء وجه ربه الاعلى) والمراد بذلك الشاء بالاخلاص على أهله تعبيرا بارادة الوجه عن اخلاص النية وتنبيها على أنه مظهر وجهه تعالى ويدل على أن حقيقة الوجه هو بارق نور التوحيد قوله عز وجل (ولا تدع مع الله الها آخر لا اله الا هو كل شيء هالك الا وجهه) أى الا نور توحيده اه وحاصل كلامه ان له معنيين ما كان مرجعه الى الله تعالى لا دخل للاعمال فيه فالمراد به نور التوحيد وما كان منه مرجعه للاعمال فالمراد به الاخلاص اه وقد أطل فى روح المعانى الكلام عليه عند قوله تعالى (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذى الجلال والاكرام) واجدى ونفع قال وجه ربك أى ذاته عز وجل والمراد هو سبحانه وتعالى فالاضافية بيانية وحقيقة الوجه فى الشاهد الجارحة واستعماله فى الذات مجاز مرسل كاستعمال الانفس فى الايدى وهو مجاز شائع وقيل أصله الجهة واستعماله فى الذات من باب الكناية

وتفسيره بالذات هنا مبنى على مذهب الخلف القائلين بالتأويل وتعيين المراد في مثل ذلك دون مذهب السلف وفي الآية عند المؤولين كلام كثير منه ما سمعت وأقرب منه ما قيل وجهه تعالى الجهة التي امرنا عز وجل بالتوجه اليها والتقرب بها اليه سبحانه ومرجع ذلك العمل الصالح والله جل شأنه يبقيه للعبد الى أن يجازيه عليه ولذا وصف بالبقاء أو لانه بالقبول صار غير قابل للفناء لما أن الجزاء عليه قام مقامه وهو باق قلت تفسيره بالجهة التي امرنا بالتوجه اليها يدل عليه قوله تعالى (فأينما تولوا فثم وجه الله) أى تولوا وجوهكم في الصلاة فثم وجه الله أى قبلته التي رخصها اه ثم قال وقيل وجهه سبحانه الجهة التي يابها الحق أى يتولاها بفضلها ويفيضها على الشئ من عنده أى أن ذلك باق دون الشئ في حد ذاته فانه فان في كل وقت وقيل المراد بوجهه تعالى وجهه الممكن وهي جهة حيثية ارتباطه وانتسابه اليه تعالى والاضافة لادنى ملازمة فالممكن في حد ذاته أى اذا اعتبر مستقلا غير مرتبط بعلة أعني الوجود الحق كان معدوما لان ظهوره اما نشأ عن العلة ولولاها لم يك شيئا مذكورا (وقول العلامة البضاوى لو استقرت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها بأسرها فانية في حد ذاتها الا وجه الله تعالى أى الوجه الذى يلي جهته سبحانه محمول على ذلك عند بعض المحققين وان كان قد فسر الوجه قبل ذلك بالذات) وللعلماء في تقرير كلامه اختلاف فمنهم من يجعل قوله لو استقرت الخ تنمة لتفسيره الاول ومنهم من يجعله وجهاء آخر وهو على الاول أخذ بالخاص والى الثانى قيل يحتمل التطبيق على كل مذاهب الممكنات الموجودة وذلك انها أمام وجود حقيقة

بمعنى أنها متصفة بالوجود انصافاً حقيقياً بان يكون الوجود زائداً عليها قائماً بها وهو مذهب جمهور الحكماء والمنسكلمين وأما موجوده مجازاً وليس لها اتصاف حقيقى بالوجود بان يكون الوجود قائماً بها بل اطلاق الموجود عليها كاطلاق الشمس على المساء واليه ذهب المثاليون من الحكماء والمحققون من الصوفية الا ان ذوق المثاليين ان علاقة المجازان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود الواجب على وجوه مختلفة وانحاء شتى والطرق الى الله تعالى بعدد انفس الخلائق فالوجود عندهم جزئى حقيقى قائم بذاته لا يتصور عروضه لشيء ولا قيامه به ومعنى كون الممكن موجوداً انه مظهر له ومجلى ينبجلى فيه نوره فالله نور السموات والارض والممكنات بمنزلة المرايا المختلفة التى تنعكس اليها اشعة الشمس وينصبغ كل منها بصبغ يناسبه ومذاق المحققين من الصوفية ان علاقة المجازانها بمنزلة صفات قائمة بذات الواجب سبحانه اذ ليس فى الوجود على مذاقهم ذوات متعددة بعضها واجب وبعضها ممكن بل ذات واحدة لها صفات متكررة وشؤونات متعددة وتجليات متجددة قل الله ثم ذرهم والمشهور انه لا فرق بين المذاقين ووجه التطبيق على الاول ان يقال المراد من الوجه الذى يلى جهته تعالى هو الوجوب بالغير اذ الممكن وان كان موجوداً حقيقة عند الجمهور لكن وجوده مستفاد من الواجب بالذات وجه الاستفادة ليست هى الذات والاشياء آخر من الجهات والوجوه كالامكان والمعلومية والجوهرية والعرضية والبساطة والتركيب وسائر الامور العامة لان كلاهما جهته الحسنة ومقتضى الفطرة الامكانية البعيدة بمراحل عن الوجوب الذاتى المنافية له وانما جهة الشرف القرينة المناسبة للوجوب الذاتى جهة الوجوب بالغير فهو وجه يلى جهة الواجب ويناسبه في كونه وجوباً وان كان بالغير ولذا يعقبه فيضان

الوجوب ولذا تسميهم يقولون الممكن ما لم يجب لم يوجد ووجه التطبيق على الثاني ان يقال الوجه الذي يلي جهته تعالى هو تلك النسبة المخصوصة المصححة لا طلاق لفظ الوجود عليها ولو مجازا فالمعنى كل من عليها فان معدوم لا يصح ان يطابق لفظ الوجود عليه ولو مجازا الا باعتبار الوجه الذي يلي جهته تعالى أى النسبة المخصوصة الى حضراته وهى كونه مظهر الله سبحانه ووجه التطبيق على الثالث ان يقال المراد بالوجه الذى يلي جهته تعالى كونها شؤونات واعتبارات له تعالى فالمعنى كل من عليها معدوم من جميع الوجوه والاعتبارات الا من الوجه الذى يلي جهته سبحانه والاعتبار الذى يحصل مقبلا اليه عز وجل وهو كونه شأننا من شؤونته واعتبارا من اعتباراته جل شأنه اهـ بحروفه وقد جلبته برمته مع طولها لمافية من التحرير الذى لم ارد مجموعا فى هذا المعنى الذى يعبر عنه عند الصوفية ومن سار سيرهم بوحدة الوجود وفى روح المعاني عند قوله تعالى (كل شىء هالك الا وجهه) أى الا ذاته عز وجل وذلك لان وجود ما سواه سبحانه لكونه ليس ذاتيا بل مستندا الى الواجب تعالى فى كل آن قابل للعدم وعرضة له فهو كلا وجود وهذا ما اختاره غير واحد من الاجلة والكلام عليه من قبل التشبيه البليغ والوجه بمعنى الذات مجاز مرسل وهو مجاز شائع وقد يختص بما شرف من الذوات وقد يعتبر ذلك هنا ويجعل نكتة للعدول عن الاياد الى ما فى النظم الجليل وفى الآية بناء على ما هو الاصل من ان اتصال الاستثناء دليل على صحة اطلاق الشىء عليه جل وعلا ويأتى الكلام على هذا مستوفى أن شاء الله تعالى ثم ذكر بعضا مما مر قريبا الى أن قال والسالف يقولون الوجه صفة نسبتها لله تعالى ولا نشغل بكيفيتها ولا بتأويلها بعد تنزيلها عن وجل عن الجارحة اهـ وقال ايضا عند قوله تعالى (فاينما تولوا فثم وجه الله) مانصه الوجه الجهة كالوزن والزنة واختصاص الاضافة باعتبار كونها

مأمورا بها وفيها رضاه سبحانه والى هذا ذهب الحسن ومقاتل ومجاهد وقتادة وقيل الوجه بمعنى الذات مثله فى قوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه الا انه جعل هنا كناية واطلاقه بما يفعل هناك وقال ابو منصور بمعنى الجاد ويؤول الى الجلال والعظمة والجملة على هذا اعتراض لتسليمة قلوب المؤمنين بحل الذكر والصلاة فى جميع الارض لا فى المساجد خاصة وفى الحديث الصحيح جعلت لى الارض مسجدا وطهورا وغيره عليه الصلاة والسلام لم تبح له الصلاة فى غير البيع والكنائس وصلاة عيسى عليه السلام فى اسفاره فى غيرها كانت عن ضرورة ومن الناس من قال الآية توطئة لنسخ القبلة وتنزيه للعبود ان يكون فى حيز وجهة والا لكانت أحق بالاستقبال وهى محمولة على العموم غير مختصة بحال السفر أو حال التحرى والمراد باينما أى جهة وبالوجه الذات ووجه الارتباط حينئذ انه لما جرى ذكر المساجد سابقا أورد بعدها تقريبا حكم القبلة على سبيل الاعتراض وادعى بعضهم أن هذا اصح الاقوال اه هذا ما قيل فى تأويل الوجه عند المؤولين وقس عليه كل ما جاء فيه ذكر الوجه من الآيات والاحاديث اه (واما العين) فقد قال البخارى فى صحيحه باب قول الله تعالى ولتصنع على عيني وقوله تعالى تجرى باعيننا وقال تعالى ان اصنع الفلك باعيننا وقال تعالى واصبر لحكم ربك فانك باعيننا وذكر البخارى فى هذا الباب حديثين (الاول) عن عبد الله ابن عمر قال ذكر الدجال عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ان الله لا يخفى عليكم ان الله ليس بأعور وأشار بيده الى عينه وان المسيح الدجال أعور عين اليمنى كان عينه عنبة طافية (والثانى) عن أنس رضى الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ما بعث الله من نبي الا أنذر

قومه الاعور الكذاب انه أعور وان ربكم ليس بأعور مكتوب بين عينيه كافر اه أما الآيات فقد قال في روح المعاني عند قوله تعالى ولتصنع على عيني أى بمرأى منى وهو استعارة تمثيلية للحفظ والصون فان المصون يجعل بمرأى والصنع الاحسان قال النحاس يقال صنعت الفرس اذا أحسنت اليه والمعنى وليفعل بك الصنيعة والاحسان وتربى بالحنو والشفقة وأنا مراعيك ومراقبك كما يراعى الرجل الشئ بعينه اذا اعتنى به ويجعل ذلك تمثيلا يندفع ما قاله الواحدى من أن تفسير على عيني بما تقدم صحيح ولكن لا يكون فى ذلك تخصيص لموسى عليه السلام فان جميع الاشياء بمرأى من الله تعالى على أنه قد يقال هذا الاختصاص للتشريف كاختصاص عيسى عليه السلام بكلمة الله تعالى والكعبة ببית الله تعالى مع ان الكحل موجود بكن وكل البيوت بيت الله سبحانه وقال قتادة المعنى لتغذى على محبتي وارادتي وهو اختيار أبى عبيدة وابن الانبارى وزعم الواحدى أنه الصحيح اه وقال أيضا عند قوله تعالى فانك باعيننا أى فى حفظنا وحراستنا فالعين مجاز عن الحفظ ويتجوز بها أيضا عن الحافظ وهو مجاز مشهور وفى الكشف هو مثل أى بحيث نراك ونكلؤك وجمع العين هنا لضافته الى ضمير الواحد ولوح الزمخشري فى سورة المؤمنين الى أن فائدة الجمع الدلالة على المبالغة فى الحفظ كان معه من الله تعالى حفاظا يكلؤنه باعينهم وقال العلامة الطيىبى أنه أفرد هنالك لافراد الفعل وهو كلاءة موسى عليه السلام وهنا لما كان لتصوير الحبيب على المكاييد ومشاق التكالييف والطاعات ناسب الجمع لانها أفعال كثيرة كل منها يحتاج الى حراسة منه عز وجل اه قال الالوسى ومن نظر بعين بصيرته علم من الآيتين الفرق بين الحبيب والسكيم عليهما أفضل الصلاة

وأكمل التسليم اهـ (قلت) يرد على هذا قوله أن اصنع الفلك باعيننا في حق نوح عليه السلام وليس يجوز ما بفضل نوح على موسى بل الذي قاله السيوطي في الكوكب الساطع ان الذي يلي نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم في الفضل ابراهيم ثم موسى ثم نوح ثم عيسى عليهم السلام ونصه يليه ابراهيم ثم موسى ونوح والروح الكريم عيسى : الخ وتبعه على هذا كثير من العلماء اهـ وقال ايضا عند قوله تعالى تجري باعيننا اى بمرأى منا وكفى به عن الحفظ أى تجري في ذلك الماء بحفظنا وكلاءنا وقيل بأوليائنا يعنى نوحا عليه السلام ومن آمن معه يقال مات عين من عيون الله تعالى أى ولي من أوليائه سبحانه وقيل باعين الماء التى بجرناها وقيل بالحفظة من الملائكة عليهم السلام سماهم أعينا وأضافهم اليه جل شانه والاول أظهر اهـ هذا ما قيل فى تفسير هذه الآيات وفى فتح البارى عند الحديثين السابقين قال الراغب العين الجارحة ويقال للحافظ للشئ المراعى له عين ومنه فلان بعيني أى أحفظه ومنه قوله تعالى أو اصنع الفلك باعيننا أى نحن نراك ونحفظك ومثله تجري باعيننا وقوله ولتصنع على عيني أى بحفظي قال وتستعار العين لمعان كثيرة وقال ابن بطال احتججت المجسمة بهذا الحديث وقالوا فى قوله وأشار بيده الى عينه دلالة على ان عينه كسائر العيون وتعقب باستحالة الجسمية عليه لان الجسم حادث وهو قديم فدل على ان المراد نفي النقص عنه واخرج أبو داود بسند قوى على شرط مسلم من رواية أبي يونس عن أبي هريرة رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقرأها يعنى قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى أهلها الى قوله تعالى ان الله كان سميعا بصيرا ويضع اصبعيه قال أبو يونس وضع أبوهريرة إبهامه على اذنه والتى تليها على عينه قال البيهقي واراد بهذه تحقيق اثبات السمع والبصر لله ببيان محلها

من الانسان يريد ان له سمعا وبصرا لان المراد به العلم فالمراد به العلم لا اشار الى القلب لانه محل العلم ولم يرد بذلك الجارحة فان الله تعالى منزّه عن مشابهة المخلوقين وقال البيهقي أيضا منهم من قال العين صفة ذات كما مر في الوجه ومنهم من قال المراد بالعين الرؤية فعلى هذا فقوله ولتصنع على عيني أى لتكون بمرأى منى وكذا قوله واصبر لحكم ربك فانك باعيننا أى بمرأى منا والنون للتعظيم ومال الى ترجيح الاول لانه مذهب السلف ويتأيد بما وقع في الحديث وأشار بيده فان فيه ايماء الى الرد على من يقول معناها القدرة صرح بذلك قول من قال انها صفة ذات وقال ابن المنير وجه الاستدلال على اثبات العين لله تعالى من حديث الدجال من قوله ان الله ليس باعور من جهة ان العور عرفا عدم العين وضد العور ثبوت العين فلما نزع هذه النقيصة لزم ثبوت السكّال بضدها وهو وجود العين وهو على سبيل التمثيل والتقريب للفهم لا على معنى اثبات الجارحة قال ولاهل الكلام في هذه الصفات كالعين وانوجه واليد ثلاثة اقوال أحدها انها صفة ذات اثبتها السمع ولا يهتدى اليها العقل والثاني ان العين كناية عن صفة البصر واليد كناية عن صفة القدرة والوجه كناية عن صفة الوجود والثالث امرارها على ما جاءت مفوضا معناها الى الله تعالى وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي في كتاب العقيدة له اخبر الله في كتابه وثبت عن رسوله الاستواء والنزول والنفس واليد والعين فلا يتصرف فيها بتشبيه ولا تعطيل اذ لو لا اخبار الله ورسوله ما تجاسر عقل ان يحوم حول ذلك الحمى قال الطيبي هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح وقال غيره لم ينقل عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شيء من ذلك ولا المنع من ذكره

ومن المحال ان يأمر الله نبيه بتبليغ ما انزل اليه من ربه وينزل عليه اليوم
 اكملت لكم دينكم ثم يترك هذا الباب فلا يميز ما يجوز نسبته اليه مما
 لا يجوز مع حظه على التبليغ عنه بقوله فليبلغ الشاهد الغائب حتى نقلوا
 اقواله وافعاله واحواله وصفاته وما فعل بحضرته فدل على انهم اتفقوا على
 الايمان بها على الوجه الذي اراده الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة
 المخلوقين بقوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير فمن اوجب
 خلاف ذلك بعدهم فقد خالف سبيلهم اه قال في الفتح لم أر في كلام أحد
 من الشراح في حمل هذا الحديث يعني حديث الدجال على معنى خطرلى فيه
 اثبات التنزيه وحسم مادة التشبيه عنه وهو ان الاشارة الى عينه صلى الله
 تعالى عليه وسلم انما هي بالنسبة الى عين الدجال فانها كانت صحيحة مثل
 هذه ثم طرأ عليها النقص ولم يستطع دفع ذلك عن نفسه اه قلت هذا المعنى
 الذى قال انما يصح او كانت الاشارة منه صلى الله تعالى عليه وسلم بعد
 ذكر عين الدجال والامر ليس كذلك ولعل هذا هو الذى حمل العلماء على
 عدم ذكر هذا المعنى في الحديث والحق في معنى الاشارة مأمور عن البيهقي
 من قوله وأراد بهذه الخ اه ثم قال وقد سئلت هل يجوز لقارىء هذا
 الحديث ان يصنع كما صنع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاجبت
 وبالله التوفيق انه ان حضر عنده من يوافقه على معتقده وكان يعتقد تنزيه
 الله تعالى عن صفات الحدوث وأراد التامى محضاً جاز والاولى به الترك
 خشية ان يدخل على من يراه شبهة التشبيه تعالى الله عن ذلك اه قلت ما قاله
 من ان الاولى به الترك صحيح حسن متعين ولا سيما في هذا الزمان الفاسد
 الذى كثرت فيه الملاحدة ولا يعترض بفعله صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك
 لان الحاضره عليه الصلاة والسلام الصحابة رضی الله تعالى عنهم ومعلوم

ان عندهم من اليقين مالا يخاف عليهم معه دخول شبهة التشبيه اه ثم اذا علمت ما قاله ائمة السنة من التفويض والتأويل في العين المذكورة في الآيات والاحاديث فاعلم ان ذلك غير مناف ولا معارض لكونه تعالى (سميعا بصيرا لثبوت الوصفين له بالادلة القطعية) لقوله تعالى وكان الله سميعا بصيرا وقوله تعالى انه هو السميع البصير وقوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك وقوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة الى غير ذلك من الآيات الكثيرة وورد في ذلك احاديث كثيرة جدا منها ما أخرجه البخاري عن عائشة تعليقا قالت الحمد لله الذي وسع سمعه الاصوات فانزل الله تعالى على النبي صلى الله عليه وسلم قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وزاد احمد وغيره بعد قولها الاصوات لقد جاءت المجادلة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تكلمه في جانب البيت ما سمع ما تقول فانزل الله الآية ومرادها بهذا النفي مجموع القول لان في رواية أبي عبيدة بن معن اني لاسمع كلام خولة بنت ثعلبة ويخفى على بعضه وهي تشتكي زوجها وهي تقول أكل شبابي ونثرت له بطني حتى اذا كبرت سني وانقطع ولدي ظاهر مني فما برحت حتى نزل جبريل بهذه الآيات قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها واخرج أبو داود وصححه ابن حبان ظاهر مني زوجي اوس ابن الصامت وهذا اصح ما قيل في تسميتها وتسمية زوجها وقيل فيهما غير ذلك ومنها ما أخرجه البخاري أيضا عن أبي موسى قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فكنا اذا علونا كبرنا فقال اربعوا على أنفسكم فانكم لا تدعون اصم ولا غائبا تدعون سميعا بصيرا قريبا ثم أتى علي وأنا أقول في نفسي لاحول ولا قوة الا بالله فقال لي يا عبد الله بن قيس قل لاحول ولا قوة الا بالله فانها كنز من كنوز الجنة أو قال الا ادلك اه ومنها

ما أخرجه البخارى أيضا عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان جبريل عليه السلام نادانى قال ان الله قد سمع قول قومك وما ردوا عليك ومنها ما أخرجه البخارى أيضا عن عبد الله بن عمر رفعه لا ينظر الله الى من جرثوبه خيلاء وفى صحيح مسلم عن أبى هريرة رفعه ان الله لا ينظر الى صوركم وأموالكم ولكن ينظر الى قلوبكم وفى حديث أبى جري الجهيمى رفعه ان رجلا ممن كان قبلكم لبس بردتين يتبختر فيهما فنظر الله اليه فمقته وورد فى السمع قول المصلى سمع الله لمن حمده وسنده صحيح متفق عليه بل مقتضوع بمشروعيته فى الصلاة وفى فتح البارى قال ابن بطال غرض البخارى فى هذا الباب الرد على من قال ان معنى سميع بصير عليم قال ويازم من قال ذلك ان يسويه بالاعنى الذى يعلم ان السماء خضراء ولايراهها والاصم الذى يعلم ان فى الناس اصواتا ولا يسمعها ولا شك ان من سمع وابصر ادخل فى صفة السكالك ممن انفرد بأحدهما دون الآخر فصح ان كونه سميعا بصيرا يفيد قدرا زائدا على كونه عليمًا وكونه سميعا بصيرا يتضمن انه يسمع بسمع ويبصر ببصر كما تضمن كونه عليمًا انه يعلم بعلم ولا فرق بين اثبات كونه سميعا بصيرا وبين كونه ذا سمع وبصر قال وهذا قول أهل السنة قاطبة واحتج المعتزلى بان السمع ينشأ عن وصول الهواء المسموع الى العصب المفروش فى أصل الصماخ والله منزّه عن الجوارح واجيب بأنها عادة اجراها الله تعالى فيمن يكون حيا فيخلقه الله عند وصول الهواء الى المحل المذكور والله سبحانه وتعالى يسمع المسموعات بدون الوسائط وكذا يرى المرئيات بدون المقابلة وخروج الشعاع فذات البارى مع كونه حيا موجودا لا تشبه الذوات فكذلك صفات ذاته لا تشبه الصفات وقال البيهقى فى الاسماء والصفات السميع

عن له سمع يدرك به المسموعات والبصير من له بصر يدرك به المرئيات وكل
 منهما في حق انبارى صفة قائمة بذاته وقد افادت الآية والا حاديث الرد
 على من زعم انه سميع بصير بمعنى عليم وقد مر ما أخرجه أبو داود عن
 أبي هريرة من الاشارة الى الاذن والعين اه وفي ابن حجر أيضا عند حديث
 أبي موسى السابق انكم لا تدعون أصم ولا غابيا قال الكرمانى لو جاءت
 الرواية لا تدعون أصم ولا أعمى لمكان أظهر في المناسبة لكنه لما كان
 الغائب كالأعمى في عدم الرؤية نفي لازمه ليكون ابلغ واشمل وزاد
 في الحديث قريبا لان البعيد وان كان ممن يسمع ويبصر لكنه لبعده قد
 لا يسمع ولا يبصر وليس المراد قرب المسافة لانه منزله عن الحلول كما لا يخفى
 ومناسبة الغائب ظاهرة من أجل النهي عن رفع الصوت قال ابن بطال في هذا
 الحديث نفي الآفة المانعة من السمع والآفة المانعة من النظر واثبت
 كونه سميعا بصيرا قريبا يستلزم ان لا تصح اضداد هذه الصفات عليه وفيه
 أيضا عند حديث عائشة ان جبريل عليه السلام الخ قال الكرمانى المقصود
 من هؤلاء الاحاديث اثبات صفتي السمع والبصر وهما صفتان قديمتان
 من الصفات الذاتية وعند حدث المسموع والبصر يقع التعلق وأعمالا المعتزلة
 فقالوا انه سميع يسمع كل مسموع و بصير يبصر كل مبصر فادعوا انها
 صفتان حادثتان وظواهر الآيات والاحاديث ترد عليهم وبيان لزوم
 حدوث الصفتين على قولهم هو انهم نفوا ان تكون لله تعالى صفة قديمة
 قائمة بذاته تعالى وانه يتجدد له السمع والبصر عند تجدد المسموع والمبصر
 تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا واعلم ان المعتزلة محجوجون في نفيتهم
 لصفات الله تعالى القديمة بالاحاديث الكثيرة المتواترة والآيات المحكمة
 ولكن اعماهم الله عن ذلك فمها هو حجة عليهم ما أخرجه البخارى عن

عائشة ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعث رجلا على سرية وكان يقرأ
 لأصحابه في صلاته فيختم بقل هو الله أحد فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم فقال سلوه لاي شيء يصنع ذلك فسألوه فقال لأنها
 صفة الرحمن وأنا أحب ان أقرأها فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 أخبروه ان الله يحبه اه قال ابن التين انما قال أنها صفة الرحمن لان فيها
 اسماء وصفاته واسماؤه مشتقة من صفاته وقال غيره يحتمل ان يكون
 الصحابي المذكور قال ذلك مستندا لشيء سمعه من النبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم أما بطريق النصوصية وأما بطريق الاستنباط وقد أخرج
 البيهقي في كتاب الاسماء والصفات بسند حسن عن ابن عباس ان اليهود أنوا
 النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا له صف لنا ربك الذي تعبد فانزل الله
 عز وجل قل هو الله أحد الخ فقال هذه صفة ربي عز وجل وعن أبي بن
 كعب قال قال المشركون للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم انسب لنا ربك
 فنزلت سورة الاخلاص الحديث وهو عند ابن خزيمة في كتاب التوحيد
 وصححه الحاكم وفيه انه ليس شيء يولد الا يموت وليس شيء يموت الا يورث
 والله لا يموت ولا يورث ولم يكن له شبه ولا عدل وليس كمثله شيء قال
 البيهقي معنى قوله ليس كمثله شيء ليس كهو شيء قاله أهل قال ونظيره قوله
 تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به يريد بالذي آمنتم به وهي قراءة ابن عباس
 قال والكاف في قوله تعالى كمثله للتأكيده فنفى الله عنه المشية بأكد ما يكون
 من النفي وأنشد لورقة بن نوفل في عمرو بن زيد بن نفيل من آيات ودينك دين
 ليس دين كمثله ثم اسند عن ابن عباس في قوله تعالى وله المثل الاعلى يقول
 ليس كمثله شيء وفي قوله هل تعلم له سميا هل تعلم له شها أو مثلا ويأتي
 الكلام مستوفى على آية ليس كمثله شيء في آخر الخاتمة ثم قال وفي حديث

الباب حجة لمن أثبت أن الله صفة وهو قول الجمهور وشذابن حزم فقال هذه لفظة اصطلاح عليها أهل الكلام من المعتزلة ومن تبعهم ولم تثبت عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه فإن اعترضوا بحديث الباب فهو من أفراد سعيد بن أبي هلال وفيه ضعف قال وعلى تقدير صحته فقل هو الله صفة الرحمن كما جاء في هذا الحديث ولا يزداد عليه بخلاف الصفة التي يطلقونها فإنها في لغة العرب لا تطلق الا على جوهر أو عرض كذا قال وهو باطل فسعيد متفق على الاحتجاج به فلا يلتفت لتضعيفه له وكلامه الاخير مردود باتفاق الجميع على اثبات الاسماء الحسنى قال الله تعالى والله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقال بعد ان ذكر منها جملة في آخر سورة الحشر له الاسماء الحسنى والاسماء المذكورة فيها بلغة العرب صفات ففي اثبات اسمائه اثبات صفاته لانه اذا ثبت انه سمي مثلاً فقد وصف بصفة زائدة على الذات وهي صفة الحياة ولو لا ذلك لوجب الاقتصار على ما ينبيء عن وجود الذات فقط وقد قال سبحانه وتعالى سبحانه ربك رب العزة عما يصفون فنزه نفسه عما يصفونه به من صفة النقص ومفهومه ان وصفه بصفة الكمال مشروع وقد قسم البيهقي وجماعة من ائمة السنة جميع الاسماء المذكورة في القرآن وفي الاحاديث الصحيحة على قسمين أحدهما صفات ذاته وهي ما استحققه فيما لم يزل ولا يزال والثاني صفات فعله وهي ما استحققه فيما لا يزال دون الازل قال ولا يجوز وصفه الابدال عليه الكتاب والسنة الصحيحة الثابتة أو اجمع عليه ثم منه ما اقترنت به دلالة العقل كالحياة والقدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام من صفات ذاته وكالخلق والرزق والاحياء والاماتة والعفو والعقوبة من صفات فعله ومنه ما ثبت بنص الكتاب والسنة كالوجه واليد والعين من

صفات ذاته وكالاتواء والنزول والمجىء من صفات فعله فيجوز اثبات هذه الصفات له ثبوت الخبر بها على وجه ينفي عنه التشبيه فصفة ذاته لم تزل موجودة بذاته ولا تزال وصفة فعله ثابتة عنه ولا يحتاج في الفعل الى مباشرة انما أمره اذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون وقال القرطبي في المفهم اشتملت قل هو الله احد على اسمين يتضمنان جميع أوصاف الكمال وهما الاحد والحمد فانهما يدلان على احدية الذات المقدسة الموصوفة بجميع أوصاف الكمال (فان الواحد والاحد وان رجعا الى أصل واحد فقد افترقا استعمالا وعرفا) فالاحدية راجعة الى نفى التعدد والكثرة والواحد الى أصل العدد من غير تعرض لنفي ما سواه فلا حد يثبت مدلوله ويتعرض لنفي ما سواه ولهذا يستعملونه في النفي ويستعملون الواحد في الاثبات يقال ماريت أحدا ورايت واحدا فالاحد في أسماء الله تعالى مشعر بوجوده الخاص الذي لا يشاركه فيه غيره وأما الصمد فانه يتضمن جميع أوصاف الكمال لان معناه الذي انتهى سوده بحيث يصمد اليه في الخواص كلها وهو لا يتم حقيقة الله وقال ابن دقيق العيد قوله لانها صفة الرحمن يحتمل ان يكون مراده ان فيها ذكر صفة الرحمن كما لو ذكر وصف فعبر عن الذكر بانه الوصف وان لم يكن نفس الوصف ويحتمل غير ذلك الا انه لا يختص ذلك بهذه السورة لكن لعل تخصيصها بذلك لانه ليس فيها الا صفات الله تعالى فاختصت بذلك دون غيرها وقوله في الحديث اخبروه ان الله يحبه قال ابن دقيق العيد يحتمل ان يكون سبب محبة الله تعالى له محبته لهذه السورة ويحتمل ان يكون لما دل عليه كلامه لان محبته لذكر صفات الرب دالة على صحة اعتقاده قال المازري ومن تبعه (محبة الله تعالى لعباده ارادته ثوابهم وتنعيمهم) وقيل هي نفس الاثابة والتنعيم ومحبتهم له.

لا يبعد فيها الميل منهم اليه وهو مقدس عن الميل وقيل محبتهم له استقامتهم على طاعته والتحقيق ان الاستقامة ثمرة المحبة وحقيقة المحبة له ميلهم اليه لا استحقيقه سبحانه المحبة من جميع وجوهها اه وفيه نظر لما فيه من الاطلاق في موضع التقيد وقال ابن التين معنى محبة المخلوقين لله ارادتهم ان ينفعهم وقال القرطبي في المفهم محبة الله لعبده تقريبه له واكرامه وليست بميل ولا غرض كما هي من العبد وليست محبة العبد لربه نفس الارادة بل هي شيء زائد عليها فان المرء يجد من نفسه أنه يحب ما لا يقدر على اكتسابه ولا على تخصيصه والارادة هي التي تخصص الفعل ببعض وجوهه الجائزة ويحس من نفسه أنه يحب الموصوفين بالصفات الجميلة والافعال الحسنة كالعباء والفضلاء والكرماء وان لم تتعلق له بهم ارادة مخصصة والاصح الفرق فانه تعالى محبوب لمحبيه على حقيقة المحبة كما هو معروف عند من رزقه الله تعالى شيئا من ذلك فنسأل الله تعالى ان يجعلنا من محبيه المخلصين وقال البيهقي المحبة والبغض عند بعض أصحابنا من صفات الفعل فمعنى محبته اكرام من أحبه ومعنى بغضه اهانتة وأما ما كان من المدح والذم فهو من قوله وقوله من كلامه وكلامه من صفات ذاته فيرجع الى الارادة فمحبته الخصال الحمودة وفاعلها يرجع الى ارادته اكرامه وبغضه الخصال المذمومة وفاعلها يرجع الى ارادته اهانتة اه وببحث المحبة طويل وقد تكفل به القاضي عياض في الشفا ثم ترجم البخاري فقال باب قول الله تبارك وتعالى (قل أدعوا الله أو ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى) ثم اخرج فيه حديث جرير بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يرحم الله من لا يرحم الناس وحديث أسامة بن زيد في قصة ولد بنت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ورضي عنها قال كنا عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذ جاء رسول احدي

بناته تدعوه الى ابنها في الموت فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ارجع
فاخبرها أن لله ما أخذ وله ما أعطى وكل شيء عنده بأجل مسمى ففرها
فلتصبر ولتحتسب فاعادت الرسول أنها أقسمت ليأتيها فقام النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم وقام معه سعد بن عباد و معاذ بن جبل فدفع الصبي اليه
ونفسه تقعقع كأنها في شن ففاضت عيناه فقال له سعد يا رسول الله ما هذا
فقال هذه رحمة جعلها الله في قلوب عباده وإنما يرحم الله من عباده الرحماء
اه قال ابن بطال غرض البخارى في هذا الباب اثبات الرحمة وهي من
صفات الذات فالرحمن وصف وصف الله تعالى به نفسه وهو مضمن
لمعنى الرحمة كما تضمن وصفه بأنه عالم معنى العلم الى غير ذلك قال والمراد
برحمته ارادته نفع من سبق في علمه أنه ينفعه قال وأسماءه كلها ترجع
الى ذات واحدة وان دل كل واحد منها على صفة من صفاته يختص الاسم
بالدلالة عليها وأما الرحمة التي جعلها في قلوب عباده فهي من صفات الفعل
وصفها بأنه خلفها في قلوب عباده وهي رقة على المرحوم وهو سبحانه
وتعالى منزّه عن الوصف بذلك فتأول بما يليق به وقال ابن التين الرحمن
والرحيم مشتقان من الرحمة وقيل هما اسمان من غير اشتقاق وقيل يرجعان
الى معنى الارادة فرحمته ارادته تنعيم من يرحمه وقيل راجعان الى تركه عقاب
من يستحق العقوبة وقال الحلبي معنى الرحمن انه من يح العلل لانه لما
أمر بعبادته بين حدودها وشروطها فبشر وانذر وكلف ما تحمله بنيتهم
فصارت العلل عنهم مزاحة والحجج منهم منقطعة ومعنى الرحيم انه المشيب
على العمل فلا يضيع لعامل احسن عملا بل يثيب العامل بفضل رحمته
اضعاف عمله وقال الخطابي ذهب الجمهور الى ان الرحمن مأخوذ من الرحمة
مبنى على المبالغة ومعناه ذو الرحمة لا نظير له فيها ولذلك لا يثنى ولا يجمع

واحتج له البيهقي بحديث عبد الرحمن بن عوف في السنن مرفوعا انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي وكذا حديث الرحمة الذي اشتهر بالمسلسل بالاولية اخرجه البخاري في التاريخ وأبوداود والترمذي والحاكم من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص بلفظ ارحمهم الرحمن ارحموا من في الارض يرحمكم من في السماء ثم قال الخطابي فالرحمن ذو الرحمة الشاملة للخلق والرحيم فعيل بمعنى فاعل وهو خاص بالمؤمنين قال الله تعالى (وكان بالمؤمنين رحيما) وأورد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال الرحمن والرحيم اسمان رقيقان احدهما ارق من الآخر وعن مقاتل انه نقل عن جماعة من التابعين مثله وزاد فالرحمن بمعنى المترحم والرحيم بمعنى المتعطف ثم قال الخطابي لا معنى لدخول الرقة في شيء من صفات الله تعالى وكان المراد بها اللطف ومعناه الغموض لا الصغر الذي هو من صفات الاجسام والحديث المذكور عن ابن عباس لا يثبت لانه من رواية السكبي والسكبي متروك وكذلك مقاتل ونقل البيهقي عن الحسين بن الفضل البجلي انه نسب راوى حديث ابن عباس الى التصحيف وقال انما هو الرفيق بالفاء وقواه البيهقي بالحديث الذي اخرجه مسلم عن عائشة مرفوعا أن الله رفيق يحب الرفق ويعطي عليه ما لا يعطى على العنف واورده شاهدان حديث عبد الله بن مغفل ومن طريق عبد الرحمن بن يحيى ثم قال والرحمن خاص في التسمية عام في الفعل والرحيم عام في التسمية خاص في الفعل واستدل بهذه الآية على أن من حلف باسم من اسماء الله تعالى كالرحمن والرحيم انعقدت يمينه وعلى أن الكافر اذا اقر بالوحدانية للرحمن مثلا حكم باسلامه وقد خص الخليلي من ذلك ما يقع به الاشتراك كما لو قال الطبايعي لا اله الا المحيي المميت فإنه

لا يكون مؤمنا حتى يصرح باسم لا تأويل فيه ولو قال من ينسب الى التجسيم من اليهود لا اله الا الذي في السماء لم يكن مؤمنا كذلك الا أن كان عاميا لا يفقه معنى التجسيم فيكتفى منه بذلك كما في قصة الجارية التي سألها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انت مؤمنة قالت نعم قال فاين الله قالت في السماء قال اعتقها فانها مؤمنة وهو حديث صحيح أخرجه مسلم قلت وسياتي الكلام مستوفى عليه في بحث الاين ثم قال وان من قال لا اله الا الرحمن حكم باسلامه الا ان عرف انه قال ذلك عنادا وسمى غير الله رحمانا كما وقع لأصحاب مسيلة الكذاب قال الحلبي ولو قال اليهودى لا اله الا الله لم يكن مؤمنا حتي يقر بانه ليس كمثل شيء ولو قال الوثني لا اله الا الله وكان يقر ان الصنم يقر به الى الله تعالى لم يكن مؤمنا حتي يتبرأ من عبادة الصنم اهـ (ثم اعلم أن البخارى في كتاب التوحيد يسوق الاحاديث التي وردت في الصفات المقدسة فيدخل كل حديث منها في باب ويؤيده بآية من القرآن كما فعل في هذا الباب) وذلك للاشارة الى خروجها عن اخبار الاحاد علي طريق التنزل في ترك الاحتجاج بها في الاعتقادات وان من انكرها خالف الكتاب والسنة جميعا وقد اخرج ابن ابي حاتم في كتاب الرد علي الجهمية بسند صحيح عن سلام بن ابي مطيع وهو شيخ شيوخ البخارى بانه ذكر المبتدعة فقال ويلهم ماذا ينكرون من هذه الاحاديث والله ما في الحديث شيء الا وفي القرآن مثله يقول الله تعالى (ان الله سميع بصير ويحذركم الله نفسه والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ما معك ان تسجد لما خلقت بيدي وكلام الله موسى تسكيا الرحمن علي العرش استوى) ونحو ذلك فلم يزل أي سلام بن أبي مطيع يذكر الآيات من العصر الى غروب الشمس وكأنه لمح في هذه الترجمة

بهذه الآية الى ماورد في سبب نزولها وهو ماخرجه ابن مردويه بسند ضعيف عن ابن عباس ان المشركين سمعوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يدعو ياالله يارحم فقالوا كان محمد يأمرنا بدعاء إله واحد وهو يدعو إلهين فنزلت واخرج عن عائشة بسند آخر نحوه اه ثم اتكلم على الحديثين المذكورين في الترجمة الاول حديث جرير من لايرحم لايرحم وفي رواية لمسلم من لايرحم الناس لايرحمه الله قال ابن أبي جمرة يحتمل ان يكون المعنى من لايرحم غيره بأى نوع من الاحسان لايحصل له الثواب كما قال تعالى (هل جزاء الاحسان الا الاحسان) ويحتمل ان يكون المراد من لا تكون فيه رحمة الايمان في الدنيا لايرحم في الآخرة أو من لايرحم نفسه بامثال أوامر الله واجتناب نواهيه لايرحمه الله لانه ليس له عنده عهد فتكون الرحمة الاولى بمعنى الاعمال والثانية بمعنى الجزاء أى لا يثاب الا من عمل صالحا ويحتمل ان تكون الاولى الصدقة والثانية البلاء أى لايسلم من البلاء الا من تصدق أو من لايرحم الرحمة التى ليست فيها شائبة اذى لايرحم مطلقا أو لا ينظر الله بعين الرحمة الا لمن جعل في قلبه الرحمة ولو كان عمله صالحا اه (و يتبغى البرء ان يتفقد نفسه في هذه الاوجه) كلها فاقصر فيه لجأ الى الله تعالى في الاعانة عليه اه وقوله في الحديث الآخر وانا يرحم الله من عباده الرحماء في رواية شعبة ولايرحم الله من عباده الا الرحماء والرحماء جمع رحيم وهو من صيغ المبالغة ومقتضاه ان رحمة الله تختص بمن اتصف بالرحمة وتحقق بها بخلاف من فيه ادنى رحمة ولكن ثبت في حديث عبد الله بن عمرو السابق ذكره الرحمون يرحمهم الرحمن والراحمون جمع راحم فيدخل فيه كل من فيه ادنى رحمة وقد ذكر الحر بنى مناسبة الاتيان بلفظ الرحماء في حديث الباب بما حاصله ان لفظ الجلالة دال على العظمة

وقد عرف بالاستقراء أنه حيث ورد يكون الكلام مسوقا للتعظيم فلما ذكر هنا ناسب ذكر من كثرت رحمته وعظمته ليكون الكلام جاريا على نسق التعظيم بخلاف الحديث الآخر فان لفظ الرحمن دال على العفو فناسب ان يذكر معه كل ذي رحمة وان قلت والله تعالى اعلم اهـ (ثم ذكر البخارى ترجمة أخرى) فقال باب قول الله تعالى (ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين) وأخرج فيه حديث أبي موسى ما أحدا صبر على اذى سمعه من الله يدعون له الولد ثم يعافيه ويرزقهم اهـ والحديث يأتي الكلام عليه في بحث الاذية وقال ابن بطال تضمن هذا الباب صفتين لله تعالى صفة ذات وصفة فعل فالرزق فعل من أفعاله تعالى فهو من صفات فعله لان رازقا يقتضى مرزوقا والله تعالى كان ولا مرزوق وكل مالم يكن ثم كان فهو محدث والله سبحانه موصوف بأنه الرزاق ووصف نفسه بذلك قبل خلق الخلق بمعنى انه سيرزق اذا خالق المرزوقين والقوة من صفات الذات وهى بمعنى القدرة ولم يزل سبحانه وتعالى ذا قوة وقدرة ولم تنزل قدرته موجودة قائمة به موجبة له حكم القادرين والمتين بمعنى القوى وهو فى اللغة الثابت الصحيح وقال البيهقى القوى التام القدرة لا ينسب اليه عجز فى حالة من الاحوال ويرجع معناه الى القدرة والقادر هو الذى له القدرة الشاملة والقدرة صفة له قائمة بذاته والمقتدر هو التام القدرة الذى لا يمتنع عليه شئ وفى الآية رد على من قال انه قادر بنفسه لا بقدرة لانه قال تعالى ذو القوة والقوة بمعنى القدرة وزعم المعتزلى ان المراد بقوله ذو القوة الشديد القوة والمعنى فى وصفه بالقوة والمثانة انه القادر البليغ الاقتدار فجرى على طريقتهم فى ان القدرة صفة نفسية خلافا لاهل السنة فى انها صفة قائمة به متعلقة بكل مقدور وقال غيره كون القدرة قديمة وافاضة

الرزق حادثة لا يتنافيان لان الحادث هو التعلق وكونه رزق المخلوق بعد وجوده لا يستلزم التغير فيه لان التغير في التعلق فان قدرته لم تكن متعلقة باعطاء الرزق بل بكونه سيقع فلما وقع تعلقت به من غير ان تتغير الصفة في نفس الامر ومن ثم نشأ الاختلاف في القدرة هل هي من صفات الذات أو صفات الافعال فمن نظر في القدرة الى الاقتدار على ايجاد الرزق قال هي صفة ذات قديمة ومن نظر الى تعلق القدرة قال هي صفة فعل حادثة ولا استحالة في ذلك في الصفات الفعلية والاضافية بخلاف الذاتية اه من فتح الباري قلت لم اقف على قول لاهل السنة في ان القدرة صفة فعل حادثة و يأتي ان شاء الله تعالى الكلام على الصفة الفعلية هل هي قديمة أو حادثة وعلى أنواع التعلق في آخر البحث السابع عند الكلام على القرآن اه هذا ما قيل في هذا المنزع (وأما الاذن) فلم أر لها ذكرا في الآيات وأما الاحاديث فقد أخرج أبو داود عن أبي هريرة ما مر في البحث السابق من أنه عليه الصلاة والسلام عند قوله تعالى (أن الله كان سميعا بصيرا) وضع أصبعيه قال أبو هريرة ابهامه على اذنه والتي تليها على عينه وأخرج البيهقي من حديث عقبة ابن عامر سمعت رسول الله صلى الله تعالى وسلم يقول على المنبر ان ربنا سميع بصير وأشار الى عينيه وسنده حسن وقد مر قول البيهقي وغيره من اهل السنة أن المراد بهذه الاشارة تحقيق اثبات السمع والبصر لله تعالى ببيان محلها من الانسان يريد ان الله تعالى سمعا وبصرا لا أن المراد به العلم فلو كان كذلك لا اشار الى القلب لانه محل العلم ولم يرد بذلك الجارحة فان الله تعالى منزّه عن مشاهة المخلوقين اه (قلت) فقد ظهر أن في الاشارة المذكورة الرد على المعتزلة الجامعين السمع والبصر راجعين للعلم وأخرج البخاري عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما أذن الله لنبي ما أذن

لنبي أن يتغنى بالقرآن قال سفيان تفسيره يستغنى به وفي رواية لم يأذن الله
 النخ وأخرجه مسلم بلفظ ما أذن لشيء كاذنه أى بفتحتين وأخرجه أحمد
 وابن ماجه والحاكم وصححه بلفظ أشد اذنا الى الرجل الحسن الصوت
 بالقرآن من صاحب القينة الى قينته اه قال القرطبي أصل الاذن بفتحتين
 ان المستمع يميل باذنه الى جهة من يسمعه وهذا المعنى فى حق الله تعالى
 لا يراد به ظاهره وانما هو على سبيل التوسع على ما جرى به عرف المتخاطب
 والمراد به فى حق الله تعالى اكرام القاريء واجزال ثوابه لان ذلك ثمرة
 الاصغاء فالمراد من اللفظ حينئذ لازمة وهو الرضى به المرتب عليه اجزال
 الثواب اه وأخرج البخارى عن أنى هريرة قال قال رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم ان الله تعالى قال من عادى لي وليا فقد اذنته بالحرب
 وما تقرب عبدى الى بشىء أحب الى مما افرضته عليه وما زال عبدى يتقرب
 الى بالنوافل حتى أحبته فكنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر
 به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها وإن سألنى لأعطينه وإن
 استعاذنى لأعيننه وما ترددت عن شىء أنا فاعله ترددى عن نفس المؤمن
 يكره الموت وأنا أكره مساءته اه بلفظه وأخرجه أحمد فى الزهد والبيهقى
 فيه وابن أنى الدنيا وأبو نعيم فى الحلية وأبو يعلى والبزار والطبرانى وابن
 ماجه وغير هؤلاء اه وقد استشكل كيف يكون البارى جل جلاله سمع
 العبد وبصره النخ والجواب عن ذلك من سبعة أوجه (الاول) أنه ورد على
 سبيل التمثيل والمعنى كنت سمعه وبصره فى ايثاره أمرى فهو يحب طاعتى
 ويؤثر خدمتى كما يحب هذه الجوارح (ثانيها) أن المعنى كليته مشغولة
 بي فلا يصغى بسمعه الا الى ما يرضينى ولا يرى ببصره الا ما أمرته
 به (ثالثها) المعنى اجعل له مقاصده كأنه يناها بسمعه وبصره النخ (رابعها)

كنت له في انصره كسمعه وبصره ويده ورجله في المعاونة على عدوه
(خامسها) قال الفا كهاني وابن هبيرة هو فيما يظهر أنه علي حذف مضاف
والتقدير كنت حافظ سمعه الذي يسمع به فلا يسمع الا ما يحل استماعه
وحافظ بصره كذلك الخ (سادسها) قال الفا كهاني يحتمل معني آخر أدق
من الذي قبله وهو ان يكون معني سمعه مسموعه لان المصدر قد جاء
بمعنى المفعول مثل فلان أمني بمعنى مأمولي والمعنى انه لا يسمع الا ذكرى
ولا يلتذ الا بتلاوة كتابي ولا يأنس الا بمناجاتي ولا ينظر الا في عجائب
ملكوتي ولا يمد يده الا بما فيه رضاي ورجله كذلك وبمعناه قال ابن هبيرة
أيضا وقال الطوفي اتفق العلماء من يعتد به ان هذا مجاز وكناية عن
نصرة العبد وتأنيده واعانتة حتي كأنه سبحانه ينزل نفسه من عبده منزلة
الآلات التي يستعين بها ولهذا وقع في رواية في يسمع وبني يبصر وبني
يبطش وبني يمشي قال والاتحادية زعموا أنه على حقيقته وان الحق عين
العبد واحتجوا بمجيء جبريل عليه السلام في صورة دحية قالوا فهو روحاني
خلع صورته وظهر بمظهر البشر قالوا فالله أقدر على ان يظهر في صورة
الوجود الكلي أو بعضه تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً وقال
الخطابي هذه أمثال والمعنى توفيق الله لعبده في الاعمال التي يباشرها بهذه
الاعضاء وتيسير المحبة له فيها بان يحفظ جوارحه عليه ويعصمه عن موافقة
ما يكره الله من الاصغاء الى اللهو بسمعه ومن النظر الى ما نهى الله عنه ببصره
ومن البطش فيما لا يحل له بيده ومن السعي الى الباطل برجله والى هذا
نحى الداودي ومثله الكلاباذي وعبر بقوله احفظه فلا يتصرف الا في محاي لانه
اذا احبه كره له ان يتصرف فيما يكرهه منه (سابعها) قال الخطابي أيضا
وقد يكون عبر بذلك عن سرعة اجابة الدعاء والنجاح في الطلب وذلك أن

مساعدى الانسان كلها انما تكون بهذه الجوارح المذكورة وهو منتزع عما تقدم لا تتحرك له جارحة الا فى الله والله فهمى كلها تعمل بالحق للحق وأسند البيهقى فى الزهد عن أبى عثمان الجيزى أحد أئمة الطريق قال معناه كنت أسرع الى قضاء حوائجه من سمعه فى الاسماع وعينه فى النظر ويده فى اللمس ورجله فى المشى وحمله بعض متأخرى الصوفية على ما يذكرونه من مقام المحو والفناء وأنه الغاية التي لا شيء وراءها وهو ان يكون قائما باقامة الله له محبا بمحبته له ناظرا بنظره له من غير أن تبقى له بقية تناط باسم أو تقف على رسم أو تتعلق بأمر أو توصف بوصف ومعنى هذا الكلام انه يشهد اقامة الله له حتى قام ومحبته له حتى احبه ونظره الي عبده حتى أقبل ناظرا اليه بقلبه وحمله بعض أهل الزيغ على ما يدعون من ان العبد اذا لازم العبادة الظاهرة والباطنة حتى يصفون الكدورات انه يصير فى معنى الحق تعالى الله عن ذلك وانه يغنى عن نفسه جملة حتى يشهد ان الله هو الذاكر لنفسه الموحد لنفسه المحب لنفسه وان هذه الاسباب والرسوم تصير عدما صرفا فى شهوده وان لم تعدم فى الخارج وعلى الاوجه كلها فلا متمسك فيه للاتحادية ولا القائلين بالوحدة المطلقة لقوله فى بقية الحديث ولئن سألتني ولئن استعاذني فانه صريح فى الرد عليهم اه وقوله فى الحديث وما ترددت عن شيء أنا فاعله الخ وفى حديث ترددى عن موته ووقع فى الحلية فى ترجمة وهب بن منبه انى لاجد فى كتب الانبياء ان الله تعالى يقول ما ترددت عن شيء قط ترددى عن قبض روح المؤمن الخ (قال الخطاىي التردد فى حق الله غير جائز والبداء عليه فى الامور غير سائغ) ولكن له تأويلان أحدهما ان العبد قد يشرف على الهلاك فى ايام عمره من داء يصيبه وفاقة تنزل به فيدعو الله فيشفيه منها ويدفع عنه مكر وهما

فيكون ذلك من فعله كتردد من يريد أمراً ثم يدوله فيه فيتركه ويعرض عنه ولا بد له من لقائه اذا بلغ الكتاب أجله لان الله قد كتب القضاء على خلقه واستأثر بالبقاء لنفسه (والثاني) أن يكون معناه ما رددت رسلي في شيء أنا فاعله كترديدي اياهم في نفس المؤمن كما روى في قصة موسى وما كان من لطمه عين الملك وتردده اليه مرة بعد اخرى قال وحقيقة المعنى على الوجهين عطف الله على العبد ولطفه به وشفقته عليه وقال الكلاباذي ما حاصله انه عبر عن صفة الفعل بصفة الذات أى عن التردد بالتردد وجعل متعلق التردد اختلاف احوال العبد من ضعف ونصب الى ان تنتقل محبته في الحياة الى محبته للموت فيقبض على ذلك قال وقد يحدث الله في قلب عبده من الرغبة فيما عنده والشوق اليه والمحبة للقائه ما يشتاق معه الى الموت فضلاً عن إزالة الكراهة عنه فاخبر انه يكره الموت ويسوءه ويكره الله مساءته فيزيل عنه كراهية الموت لما يورده عليه من الاحوال فيأتيه الموت وهو مؤثر له واليه مشتاق (قلت) أشهد بالله تعالى لقد رأيت والدي رحمه الله تعالى وهو في حال الصحة والعافية والغنى يحب الموت حباً لا يحبه أحد شيء اعتقد ان من بشره بانه يموت قريباً يعطيه ما أحب في تلك البشارة وأشهد بالله لقد سمعته مراراً آخر الليل في مناجاته لربه تعالى يقول اللهم اقبضني اليك سريعاً يكرر ذلك برهة من الليل وبلغني ذلك عن خالي محمد الامين وعن عم والدتي الشيخ محمد العاقب ولكنني لم اشاهدهما لاني زمن حصول هذا الحال لهما كنت متغرباً في المدارس النائية لطلب العلم ولكنني سمعته بالتواتر من العلماء الاجلاء والفضلاء الصالحاء ومحبة أولياء الله تعالى للموت كثيرة جعلنا الله تعالى من أهل ذلك المقام بمنه وفضله وكرمه اه ثم قال وقد ورد تفعل

بمعنى فعل مثل تفكر وفكر وتدبر ودبر وتهدد وهدد والله تعالى اعلم وعن بعضهم يحتمل ان يكون تركيب الولي يحتمل ان يعيش خمسين سنة وعمره الذي كتب له سبعون فاذا بلغها فرض دعا الله بالعافية فيجيبه عشرين اخرى مثلا فعبر عن قدر التركيب وعما انتهى اليه بحسب الاجل المكتوب بالتردد وعبر ابن الجوزي عن الثاني بان التردد للملائكة الذين يقبضون الروح وأضاف الحق ذلك لنفسه لان ترددهم عن أمره قال وهذا التردد ينشأ عن اظهار الكرامة فان قيل اذا امر الملك بالقبض كيف يقع منه التردد فالجواب انه يتردد فيما لم يحدد له فيه الوقت كان يقال لا تقبض روحه الا اذا رضى ثم ذكر جوابا ثالثا وهو احتمال ان يكون معنى التردد اللطف به كان الملك يؤخر القبض فانه اذا نظر الى قدر المؤمن وعظم المنفعة به لاهل الدنيا احترامه فلم يبسط يده اليه فاذا ذكر أمر ربه لم يجد بدا من امثاله وجوابا رابعا وهو أن يكون هذا خطابا لنا بما نعقل والرب منزله عن حقيقته بل هو من جنس قوله ومن أتاني يمشي أتيته هرولة فكما ان احدا نريد ان يضرب ولده تأديبا فتمنعه المحبة وتبعثه الشفقة فيتردد بينهما ولو كان غير الوالد كما لمعلم لم يتردد بل كان يبادر إلى ضربه لتأديبه فاريد تفهيمنا تحقيق المحبة للولي بذكر التردد وجوز الكرماني احتمالا آخر وهو ان المراد انه يقبض روح المؤمن بالتأني والتدريج بخلاف سائر الامور فانها تحصل بمجرد قول كن سريرا دفعة وأسد البيهقي في الزهد عن الجنيد سيد الطائفة قال الكراهة هنا لما يلقي المؤمن من الموت وصعوبته وكربه وليس المعني اني اكرهه الموت لان الموت يورده الى رحمة الله ومغفرته اه وعبر بعضهم عن هذا بان الموت حتم مقضى وهو منارقة الروح للجسد ولا تحصل غالبا الا بألم عظيم جدا كما جاء عن

عمر و بن العاص انه سئل وهو يموت فقال كائن أتنفس من خرم ابرة
وكأن غصن شوك يجرب به من قامتي الى هامتي وعن كعب أن عمر سأله
عن الموت فوصفه بنحو هذا فلما كان الموت بهذا الوصف والله يكره أذى
المؤمن اطلق على ذلك الكراهة ويحتمل ان تكون المساءة بالنسبة الى طول
الحياة لانها تؤدي الى أرذل العمر وتنكس الخلق والرد الى اسفل سافلين
وجوز الكرماني ان يكون المراد اكره مكرهه الموت فلا أسرع بقبض
روحه فاكون كالمتردد قال الشيخ أبو الفضل ابن عطاء في هذا الحديث
عظم قدر الولي لكونه خرج عن تدبيره الى تدبير ربه وعن انتصاره لنفسه
الى انتصار الله وعن حوله وقوته بصدق توكله قال ويؤخذ منه ان لا يحكم
لإنسان أذى وليا ثم لم يعاجل بمصيبة في نفسه أو ماله أو ولده بانه سلم
من انتقام الله فقد تكون مصيبته في غير ذلك مما هو أشد عليه كالمصيبة في
الدين مثلا قال ويدخل في قوله انتقضت عليه الفرائض الظاهرة فعلا
كالصلاة والزكاة وغيرهما من العبادات وتركاً كالزنى والقتل وغيرهما من
المحرمات والباطنة كالعلم بالله والمحبة له والتوكل عليه والخوف منه وغير
ذلك وهي تنقسم ايضا الى افعال وترك قال وفيه دلالة على جواز اطلاع
الولي على المغيبات باطلاع الله تعالى له ولا يمنع من ذلك ظاهر قوله تعالى
(عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارتضى من رسول) فانه
لا يمنع دخول بعض اتباعه معه بالتبعية لصدق قولنا ما دخل على المالك
اليوم الا الوزير ومن المعلوم أنه قد يدخل معه بعض خدمه قال في
الفتح الوصف المستثنى للرسول هنا ان كان فيما يتعلق بخصوص كونه رسولا
فلا مشاركة لاحد من اتباعه فيه الا منه والا فيحتمل ما قال والعلم عند الله تعالى اه
وفي هذا الحديث فوائد جمة استوفينا الكلام عليها في كتابنا الفتوحات

الربانيه واقتصرنا هنا على المقصود من الحديث الذي هو سماعه وبصره الخ الذي هو من المتشابه الواجب التفويض له او تاويله بما ينفي الابهام الحاصل من ظاهره اهـ (وأما الفهم) فلم ار له ذكرا في حديث ولا في اثر الا مارواه القاضي ابو يعلى عن محمد بن كعب قال كان الناس اذا سمعوا القرآن من في الرحمن لم يسمعه قط وابو يعلى هذا هو محمد بن الحسين ابن محمد بن خلف بن الفراء الحنبلي المشبه المجسم القائل بحمل جميع ماورد من المتشابه في الكتاب والسنة علي ظاهره وقد قال فيه ابو محمد التميمي لقد شان ابو يعلى الحنابلة شيئا لا يغسله ملء البحار وليس هو ابو يعلى احمد بن علي الموصل صاحب المسند وقد روى هذا الاثر عنه ابن الجوزي في رسالته دفع شبهة التشبه ثم قال واعجبا من هذا الرجل كيف يثبت لله تعالى صفة من المتشابه بقول تابعي لا تصح الرواية عنه فهذا من أقبح الاشياء وقوله لا تصح الرواية عنه يعنى من حيث أن الذي روي عنه ان كان صحيح الرواية له حكم المرفوع وهو تابعي لا يصح رفعه منه ولم يسنده الى صحابي فكان مرسلا مع أن الراوي عنه من اهل التشبيه والتجسيم اهـ

(البحث الثالث في اليد اليمين والشمال والاصابع) قال البخاري في صحيحه باب لما خلقت يدي يعنى قوله تعالى (قال يا ابليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) وجاء في القرآن أن ايضايد الله فوق ايديهم وقوله تعالى (مما علمت ايدينا انعاما) وقوله تعالى (بل يدها مبسوطتان) وقوله تعالى (والسما بنيناها بايد) وورد في الاحاديث الصحاح كثيرة من ذلك وهانا تكلم على ما قبل في في الآيات أولا ثم اتبعه بذكر الاحاديث الواردة في ذلك ومقاله فيها علماء الحديث واقتصر في معنى الآي علي ما ذكره فيها روح المعاني فقد جمع ما قيل فيها حتي صار ذكر غيره معه

زيادة من غير فائدة فقد قال عند قوله تعالى (لما خلقت بيدي) هذا عند بعض أهل التأويل من الخلف تمثيل لكونه عليه السلام معتني بخلقه فان من شأن المعتني به أن يعمل باليدين ومن آثار ذلك خلقه من غير توسط اب وام وكونه جسما صغيرا انطوى فيه العالم الاكبر وكونه اهلا لان يفاض عليه مالا يفاض علي غيره الى غير ذلك من مزايا الآدمية وعند بعض آخر منهم اليد بمعنى القدرة والتثنية للتاكيد الدال على مزيد قدرته تعالى لانها ترد للمجرد التكرير نحو فارجع البصر كرتين فاريد به لازمه وهو التاكيد وذلك لان الله تعالى في خلقه افعالا مختلفة من جعله طينا مخمرا ثم جسما ذا لحم وعظم ثم نفخ الروح فيه واعطاه قوة العلم والعمل ونحو ذلك مما هو دال على مزيد قدرة خالق القوي وجوز أن يكون ذلك لاختلاف فعل آدم فقد يصدر منه افعال ملكية وافعال حيوانية وعند بعض اليد بمعنى النعمة والتثنية أما لنحو مامروأما على ارادة نعمة الدنيا ونعمة الآخرة والسلف يقولون اليد مفردة وغير مفردة ثابتة لله عز وجل على المعني اللائق به سبحانه ولا يقولون في مثل هذا الموضع انها بمعنى القدرة أو النعمة وظاهر الاخبار أن المخلوق بهامزية على غيره فقد ثبت في الصحيح انه قال سبحانه في جواب الملائكة اجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة وعزتي وجلالي لا اجعل من خلقت بيدي كمن قلت له كن فيكون واخرج ابن جرير وأبو الشيخ في العظمة والبيهقي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال خلق الله تعالى أربعاً بيده العرش وجنات عدن والقلم و آدم ثم قال لكل شيء كن فكان وجاء في غير ما خبر انه تعالى خلق التوراة بيده وفي حديث الحاجة آدم وموسى عليهما السلام ما يدل على ان المخلوق بهامزية وصف تعظيم حيث قال له موسى أنت آدم الذي خلقك الله بيده وكذلك في حديث الشفاعة

ان أهل الموقف يأتون آدم ويقولون له آدم أبو الناس خلقتك الله تعالى بيد.
ويعلم من ذلك ان ترتيب الانكار فيما منعك ان تسجد على خالق الله تعالى
إياه بيديه لتأكيد الانكار وتشديد التوبيخ كأنه قيل مامنعك ان تعظم
بالسجود من هو أهل للتعظيم للعناية الربانية التي حفت إيجاده وقد ذكر
الزمخشري هنا كلاما من عثراته الشنيعة وقع فيه الغرض منه في منصب آدم
قاصدا بذلك تأييد مذهبه من تفضيل الملائكة على الرسل فليحذر منه
فانه غلط فاحش وقال عند قوله تعالى بل يدها مبسوطتان هذا عطف على مقدر
يقتضيه المقام أى كلا ليس الشأن كما زعموا بل في غاية ما يكون من الجود
واله كما قيل أشير بثنية اليد فان اقصى ما تنتهى اليه همم الاسخياء ان يعطوا
بكتايديهم وقيل يدها بمعنى النعمة وارىد بالثنية نعم الدنيا ونعم الآخرة
أو النعم الظاهرة والنعم الباطنة أو ما يعطى للاستدراج وما يعطى للاكرام
وقيل وروى عن الحسن انها بمعنى القدرة وثنيتها باعتبار تعلقها بالشواب
وتعلقها بالعقاب وقيل المراد من الثنية التكثير كما في فارجع البصر كرتين
والمراد من التكثير مجرد المبالغة في كمال القدرة وسعتها لانها متعددة
ونظير ذلك قول الشاعر :

فسرت اسرة طرية فغورت = في الخصر منه وانجذت في نجده

فلم يرد ان لذلك الرشا طرتين اذ ليس للانسان الا طرة واحدة أى
ناصية وانما أراد المبالغة وقال سلف الامة رضى الله تعالى عنهم
ان هذا من المتشابه وتفويض تأويله الى الله تعالى هو الاسلام الخ مامراه
وقال عند قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) هذا استئناف مؤكدا لما قبله لانه
عبارة عن المباينة قال في الكشف لما قال سبحانه (انما يبايعون الله) اكد
على طريقة التخييل فقال تعالى (فوق أيديهم) وانه سبحانه منزّه عن الجوارح

وصفات الاجسام وانما المعنى تقرير ان عقد الميثاق مع الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم كعقده مع الله تعالى من غير تفاوت بينهما وفي المفتاح أما حسن التخيلية فبحسب الاستعارة بالكناية متى كانت تابعة لها كقولك فلان بين يدي انياب امنية ومخالبها ثم اذا انضم اليها المشاكلة كما في يد الله الخ كانت أحسن وأحسن يعنى ان فى اسم الله تعالى استعارة بالكناية تشبيهه الله تعالى بالمبايع واليد استعارة تخيلية مع ان فيها أيضا مشاكلة لذكرها مع أيدي الناس وامتناع الاستعارة فى اسم الله تعالى انما هو فى التصريحية دون الممكنية لانه لا يلزم فيها اطلاق اسمه تعالى على غيره سبحانه وروى الواحدى عن ابن كيسان اليد القوة أى قوة الله تعالى ونصرته فوق قوتهم ونصرتهم أى ثقتى بنصرة الله تعالى لك لا بنصرتهم وان بايعوك وقال الزجاج المعنى يد الله فى الرفاء أو فى الشواب فوق أيديهم فى الطاعة أو يد الله سبحانه فى المنة عليهم فى الهداية فوق أيديهم فى الطاعة وقيل نعمة الله تعالى بتوفيقهم لمبايعتك فوق نعمتهم وهى مبايعتهم اياك واعظم منها وفيه شئ من قوله تعالى (قل لا آمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان) وكل هذا تأويلات ارتكبها الخلف واحسنها ما ذكره اولو السلف يرون الآية كما جاءت مع تنزيه الله عز وجل عن الجوارح وصفات الاجسام وكذلك يفعلون فى جميع المتشابه ويقولون ان معرفة حقيقة ذلك فرع معرفة حقيقة الذات وانى ذلك وهيئات هيئات انه وقال أيضا عند قوله تعالى (ما علمت أيدينا انما ما) أى مما تولينا احداثه . بالذات من غير مدخل لغيرنا فيه لا خلقا ولا كسبا والكلام استعارة تمثيلية فيما ذكر وجوز ان يكون قد كنى عن الایجاد بعمل الايدي فيمن له ذلك ثم بعد الشروع أر يد به مأر يد به مجازا متفرعا على الكناية وقال

بعضهم المراد بالعمل الاحداث و بالايدي القدرة مجازا واوثر صيغة التعظيم والايدي مجموعة تعظيما لشأن الاثر وانه أمر عجيب وصنع غريب (قلت) ولانه وارد على وجه الامتنان لمافي الانعام من المنافع الدنيوية التي لا يمكن المعاش بدونها ثم قال وقيل الايدي مجاز عن الملائكة المأمورين بمباشرة الاعمال حسبما يريد عز وجل في عالم الكون كلائكة التصوير وملائكة نفخ الروح في الابدان بعد اكمال تصويرها ونحوهم وأنت تعلم ان الآية من المتشابهة عند السلف وهم لا يجعلون اليد مضافة اليه تعالى بمعنى القدرة افردت كيد الله فوق ايديهم أو ثبتت كخلقت يدي أو جمعت كما هنا بل يثبتون اليد له عز وجل كما اثبتها لنفسه مع التنزيه الناطق به قوله تعالى (ليس كمثل شيء) اه وقال عند قوله تعالى (والسما بنيناها بايد وانا لموسعون) أى بقوة قاله ابن عباس ومجاهد وقتادة يقال آد الرجل يئيد كباع يبيع قوى وليس جمع يد وجوزة الامام وان صحت التورية وانا لموسعون القادرون من الوسع بمعنى الطاقة يقال أوسع الرجل صار ذا سعة وقدرة فالجملة تذييل اثبات السعة قدرته عز وجل كل شيء فضلا عن السماء وفيه رمز الى التعريض الذى فى قوله تعالى (وما مسنا من لغوب) اه وكثير من العلماء جعل الآية من باب التورية المرشحة وهى التى يذكر فيها ما يلائم المعنى القريب الذى ليس بمراد فقوله تعالى (والسما بنيناها بايد) اراد باليد المعنى البعيد وهو القدرة وقرن بها ما يلائم القريب أعنى الجارحة المخصوصة وهو قوله بنيناها لان البناء وان كان يلائم القدرة انسب بالجارحة عرفا وقد قال فى فيض الفتاح ناقلا عن غيره واكثر متشابه القرآن كالوجه واليد والعين واتيان الرب ونحو ذلك مما لا يتضح معناه من قبيل التورية لتبادر معانيها القريبة الى الفهم مع أن المراد بها معانيها البعيدة التى لا يعلمها الا الله وحده

والراسخون في العلم على المذهب المختار عند جمهور المتأخرين من أن الوقف على العلم أو الإله وحده على رأى السانف وعليه يكون الوقف على الله وقد مر تحرير هذا قال وإنما قلت أكثر التشابهات تبعا لصاحب المفتاح لأن بعضها مما ينساق الذهن الى معناه المراد بلا تكلف لقوله تعالى بل يده مبسوطتان اه هذا ما قيل فيما ورد من لفظ اليد في كتاب الله تعالى مما اطلعت عليه وقد وردت في احاديث كثيرة منها ما أخرجه البخارى ومسلم في حديث الشفاعة عن انس من قوله فيأتون آدم فيقولون يا آدم اما ترى الناس خلقك الله بيده واسجد لك ملائكته الخ الحديث الطويل وفي رواية أنت الذى خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه الخ ومنها ما أخرجاه عن ابى هريرة أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال يد الله ملأى لا يغيضها نفقة سحاء الليل والنهار وقال ارايتم ما انفق منذ خلق الله السموات والارض فانه لم يغيض ما فى يده وقال عرشه على الماء ويده الاخرى الميزان يخفض ويرفع اه ومنها ما أخرجاه عن ابى سعيد الخدرى قال قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم تكون الارض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفؤها الجبار بيده كما يتكفو أحدكم خبزته في السفر نزلا لاهل الجنة الخ اه وهما انا اذكر لك كلام أهل الحديث على هذه الاحاديث قال فى الفتح عند قول البخارى باب لما خلقت بيدي قال ابن بطال فى هذه الآية اثبات يدين لله تعالى وهما صفتان من صفات ذاته وليستا بجارحتين خلافا للشبهة من المثبتة وللجهمية من المعطلة ويكفى فى الرد على من زعم انهما بمعنى القدرة انهم اجمعوا على أن له قدرة واحدة فى قول المثبتة ولا قدرة له فى قول النفاة لانهم يقولون انه قادر لذاته قلت وهذا يحاج عنه بما مر من أن الثنية باعتبار تعليقها

بالثواب وتعلقها بالعقاب أو أنها للمبالغة فلا يرد هذا على من زعم أنها بمعنى القدرة ثم قال ويدل على أن اليدين ليستا بمعنى القدرة أن في قوله تعالى لا بليس (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) إشارة إلى المعنى الذي أوجب السجود فلو كانت اليد بمعنى القدرة لم يكن بين آدم وابلis فرق لتشاركهما فيما خلق كل منهما به وهو قدرته ولقال ابلis واى فضيلة له على وانا خلقتنى بقدرتك كما خلقتك بقدرتك فلما قال خلقتنى من نار وخلقته من طين دل على اختصاص آدم بأن الله خلقه يديه (قات) هذا اعتراض متجه ولا يرد عليه قوله تعالى (مما عملت ايدينا انعاما) فانها وردت في الانعام ولا فضل للانعام عن غيرها لانا نقول أن هذه الآية وردت للامتنان على بنى آدم بخلق الانعام لهم المشتملة على ما ذكر من المنافع وعلى ما لم يذكر المقتضية شكر المنعم بها واذا كانت للامتنان حسن أن يوتى فى خلقها بما فيه تنويه بشأنها اهـ ثم قال ولا جائز أن يراد باليدين انعمتان لاستحالة خلق المخلوق بمخلوق لان النعمة مخلوقة ولا يلزم من كونهما صفتى ذات أن يكونا جارحتين وقال ابن التين قوله ويده الاخرى الميزان يدفع تاويل اليد هنا بالقدرة وكذا قوله فى حديث ابن عباس رفعه أول ما خلق الله القلم فأخذه يمينه وكتبا يديه يمين وقال ابن فورك قيل اليد بمعنى الذات وهذا يستقيم فى مثل قوله تعالى (مما عملت ايدينا انعاما) بخلاف قوله (لما خلقت بيدي) فانه سيق للرد على ابلis فلو حمل على الذات لما اتجه الرد وقال غيره هذا يساق مساق التمثيل للتقريب لانه عهد أن من اعتنى بشئ واهتم به باشره يديه فيستفاد من ذلك أن العناية بخلق آدم كانت اسم من العناية بغيره قال واليد فى اللغة تطابق لمعان كثيرة اجتمع لنا منها خمسة وعشرون معنى ما بين حقيقة

ومجاز (الاول) الجارحة (الثاني) القوة نحو داود ذا الایدى (الثالث) الملك
أن الفضل بيد الله (الرابع) العهد يد الله فوق أيديهم ومنه قولهم هذى يدي
لك بالوفاء (الخامس) الاستسلام والانقياد قال الشاعر : أطاع بدأ
بالقول فهو ذلول (السادس) النعمة قال : وكم لظلام الليل عندي من يد
(السابع) الذل حتى يعطوا الجزية عن يد (الثامن) التصرف أو يعفو
الذى بيده عقدة النكاح (التاسع) السلطان (العاشر) الطاعة (الحادى عشر) الجماعة
(الثانى عشر) الطريق يقال اخذتم يد الساحل (الثالث عشر) التفرق
يقال تفرقوا أيدي سبأ (الرابع عشر) الحفظ (الخامس عشر) يد
القوس اعلاها (السادس عشر) يد السيف مقبضه (السابع عشر)
يد الرمح عود القابض (الثامن عشر) جناح الطائر (التاسع عشر)
المدة يقال لا لقاء يد الدهر (العشرون) الابتداء يقال لقيته أول ذات
يدي واعطاه عن ظهر يد (الحادى والعشرون) يد الثوب ما فضل منه
(الثانى والعشرون) يد الشيء امامه (الثالث والعشرون) الطاقة (الرابع
والعشرون) النقد بعته يدا بيد (الخامس والعشرون) لم اذكره لانه
مكرر وكذلك الطاعة مكررة فى الحادى عشر مع الخامس وزاد
فى القاموس الجاه والوفارو منع الظلم وبلاد اليمن والا كل والندم والغياث
فهذه سبعة زيادة على ما مر (قلت) اذا كان فى اليد هذا القدر الكثير
من المعانى العربية فكيف يسوغ لمؤمن أن يحملها فى حق الله تعالى على
مالا يليق به من صفات المخلوقين مع وجود هذه المعانى الكثيرة اللائقة
كثير منها فى حقه تعالى فما يقع ذلك الا من عدم المبالاة بعظمة الله تعالى
وفى الفتح عند حديث ابى هريرة فى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم يد
الله ملأى فسرهابهم بالخزائن وقال اطلق اليد على الخزائن لتصرفها فيها

وقال الطيبي يجوز أن تكون ملاى ولا يفيضها وسحاء ورايتم اخباراً مترادفة
ليد الله ويجوز أن تكون الثلاثة أوصافاً للملاى ويجوز أن يكون ارايتم
استينافاً فيه معنى الترقى كانه لما قيل ملاى أوهم جواز النقصان فأزيل بقوله
لا يفيضها شيء أى لا ينقصها وقد يمتلىء الشيء ولا يفيض فقيل سحاء اشارة
الى الغيض وقرنه بما يدل على الاستمرار من ذكر الليل والنهار ثم اتبعه
بقوله ارايتم على تطاول المدة لانه خطاب عام والهمزة فيه للتقرير قال
وهذا الكلام اذا اخذته بحملته من غير نظر الى مفرداته ابان زيادة الغنى
وكمال السعة والنهاية فى الجود والبسط فى العطاء اهـ (قلت) هذا الكلام
فى غاية الظهور والحسن فان استعمال اليد فى الجود شائع فى كلامهم
حتى انهم يستعملونها فيه حيث لا تصح يد قال الشاعر

جاد الخى بسطاً ليدى بوابل شكرت يديه تلاعه ووهاده

وتستعمل فى الياس ايضا قال

وقد رابى وهن المني وانقباضها وبسط جديد الياس كفيه فى صدرى

وقد جعلوا للشمال يدا كناية عن العسر قال

اضل صواره وتضيفته نطوف امرها بيد الشمال

وقال لبيد

وغداة ربح قد كشفت وقرة اذا أصبحت بيد الشمال زمامها

ثم قال قوله وييده الاخرى اشارة الى أن عادة المخاطبين
تعاطى الاشياء باليدين معا فعبر عن قدرته على التصرف بذكر
اليدين لتفهيم المعنى المراد بما اعتادوه وقال البيهقى ذهب بعض أهل النظر
الى أن اليد صفة ليست بجارحة وكل موضع جاء ذكرها فى الكتاب
اه السنة الصحيحة فالأد تعلقاً بالكائن المذكور، معاً كالط... الأخذ

والقبض والبسط والقبول والشح والانعقاد وغير ذلك وتعلق الصفة بمقتضاها من غير ماسة وليس في ذلك تشبيه بحال اهـ (وأما اليمين) فقد وردت في قوله تعالى (والسموات مطويات بيمينه) ووردت في احاديث كثيرة منها ما أخرجه البخاري عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال أن الله يقبض يوم القيامة الارض وتحتكون السموات بيمينه و يقول أنا الملك وأخرج عنه عن أبي هريرة باللفظ يقبض الله الارض يوم القيامة ويطوى السماء بيمينه ثم يقول أنا الملك اين ملوك الارض وأخرج مسلم من حديث عبد الله بن عمرو رفعه المقسطون يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين وكذا في حديث أبي هريرة قال آدم اخترت يمين ربي وكلتا يدي ربي يمين وأخرج البيهقي من طريق أبي يحيى التميمي عن نوح بن جابر في تفسير قوله تعالى (والسموات مطويات بيمينه) قال وكلتا يديه يمين وفي حديث ابن عباس رفعه أول ما خلق الله القلم فأخذه بيمينه وكلتا يديه يمين وأخرج الشيخان عن أبي هريرة قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ولا يصعد الى الله الا الطيب فان الله يتقبلها بيمينه ثم يريمها لصاحبها كما يربي احدكم فلوه حتى تكون مثل الجبل اهـ (ووقع لفظ الشمال) فيما أخرجه مسلم وأبو داود وموصولاً والبخاري معلقاً من رواية عمر بن حمزة عن سالم عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال يطوى الله السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى يطوى الارضين ثم يأخذهن بشماله ثم يقول أنا الملك اين الجبارون اين المتكبرون اهـ قال البيهقي تفرد بذكر الشمال فيه عمر

ابن حمزة وقد رواه عن ابن عمر ايضا نافع وعبيد الله بن مقسم بدونها ورواه ابو هريرة وغيره عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كذلك وقال القرطبي في المفهم كذا جاءت هذه الرواية باطلاق لفظ الشمال علي يد الله تعالى علي المقابلة المتعارفة في حقنا وفي اكثر الروايات وقع التحرز عن اطلاقها علي الله حتي قال وكتايديه يمين لئلا يتوهم نقص في صفته سبحانه وتعالى لان الشمال في حقنا اضعف من اليمين وقال الخطابي عند حديث من تصدق بعدل تمرة الخ ذكر اليمين في هذا الحديث معناه حسن القبول فان العادة قد جرت من ذوى الادب بان تصان اليمين عن الاشياء الدنية وانما تباشر بها الاشياء التي لها قدر ومزية وليس فيما يضاف الي الله تعالى من صفة اليدين شمال لان الشمال محل النقص في الضعف وقد روى كتايديه يمين وليست اليد عندنا الجارحة انما هي صفة جاء بها التوقيف فنحن نطلقها ولا نكيّفها وهذا مذهب أهل السنة والجماعة وقال ابن العربي قوله في الحديث تقع في كف الرحمن كلام صحيح يشهد له القرآن والسنة فان الله تعالى يقول في كتابه العزيز (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا) فعبّر عن نفسه الكريمة بالمستقرض فمن دفع له شيئا فقد وقع مادفع في كف المستقرض كما أنه قال مرضت فلم تعدني أفىكون المرض صفة كما انه لا يكون الكف كذلك اه وقوله أن الشمال لم تضاف الي الله تعالى في صفة اليدين ترده الرواية المارة قريبا اللهم الا ان يكون طاعنا فيها بتفرد عمر بن حمزة بها فلم يعتبرها واجاب المازري عن ذلك فقال أن اطلاق اليدين لله تعالى مؤول علي القدرة وكفى عن ذلك باليدين لان افعالنا تقع باليدين فخطوبنا بما نفهمه ليكون أوضح وآكد في النفوس وذكر اليمين والشمال حتي يتم التأويل لانا نتناول باليمين

مانكرمه وبالشمال مادونه ولان اليمين في حقنا تقوى لما لا تقوى له
 الشمال ومعلوم أن السموات اعظم من الارضين فاضافها الى اليمين واضاف
 الارضين الى الشمال ليظهر التقريب في الاستعارة وان كان الله سبحانه
 وتعالى لا يوصف بان شيئاً في حقه اخف عليه من شيء ولا اثقل عليه من
 شيء اهـ (قلت) وقد مر عن القرطبي ان ذكرها للمقابلة وكلا الكلامين
 واضح ويدل لهما انها لم تذكر مفردة عن اليمين كما وقع في اليمين
 اهـ وقال في روح المعاني في تفسير الآية السابقة والارض جميعاً قبضته يوم
 القيامة مانصه والكلام عند كثير من الخلف ثمثيل لحال عظمته تعالى
 ونفاذ قدرته عز وجل وحقارة الافعال العظام التي تتحير فيها الاوهام
 بالاضافة اليها بحال من يكون له قبضة فيها الارض جميعاً ويمين بها يطوى
 السموات أو بحال من يكون له قبضة فيها الارض والسموات
 ويمين بها يطوى السموات من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين الى جهة
 حقيقة أو مجاز بالنسبة الى المجري عليه وهو الله عز وجل وقال بعضهم
 المراد التنبيه على مزيد جلالته وعظمته عز وجل بافادة أن الارض
 جميعاً تحت ملكه تعالى يوم القيامة فلا يتصرف فيها غيره تعالى شأنه
 بالكلية كما قال سبحانه (الملك يومئذ) والسموات مطويات طي السجل
 للكتب) بقدرته التي لا يتعاضاها شيء وفيه رمز الى أن ما يشركونه معه عز
 وجل ارضيا كان أم سماوياً مقهور تحت سلطانه جل شأنه فالقبضة مجاز عن
 الملك أو التصرف كما يقال بلد كذا في قبضة فلان واليمين مجاز عن القدرة
 التامة وقيل القبضة مجاز عما ذكر والمراد باليمين القسم أى والسموات
 مفنيات بسبب قسمه تعالى لانه عز وجل اقسم أن يفنيها فالطى على هذا كناية
 عن الفناء واستبعاد من استبعد هذا التاويل بعيد عندي

ومن الأحاديث المذكورة فيها القبضة ما أخرجه أبو داود وأحمد والترمذي
والحاكم والبيهقي في السنن وصححه غير واحد عن أبي موسى عن النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم أن الله تعالى خلق آدم من قبضة قبضتها من جميع
الأرض سهبا وحزنها فلذلك تأتي بنوه أخيافا أه أي مختلفين والقبضة
هنا قبضة ملك بعثه الله تعالى وأضيفت إليه تعالى لأن أفعال المملوك تنسب
إلى المالك كقوله تعالى (فطهسنا عينهم) وأخرج ابن سعد في الطبقات
أن الله تعالى بعث إبليس فأخذ من أديم الأرض فخلق منه آدم فمن ثم
قال (أسجد لمن خلقت طينا) أه ومنها ما أخرجه ابن مردويه
عن أبي عثمان النهدي عن سلمان الفارسي قال قال رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم لما خلق الله تعالى آدم عليه السلام أخرج ذريته فقبض
بيمينه فقال هؤلاء أهل الجنة ولا أبالي وقبض بالآخرى قبضة فجاء فيها كل رديء
فقال هؤلاء أهل النار ولا أبالي فخلط بعضهم ببعض فيخرج الكافر من المؤمن
والمؤمن من الكافر فذلك قوله تعالى (وتخرج الحي من الميت) والمراد
بالقبضة هنا التمييز لكل فريق بما جرت به الأقدار أه
والسلف يقولون أيضا أن الكلام تنبيه على مزيد جلالته وعظمته
عز وجل ورمز إلى أن آلهتهم أرضية أم سماوية مقهورة تحت سلطانه عز وجل إلا
أنهم لا يقولون أن القبضة مجاز عن الملك أو التصرف ولا أن اليمين مجاز عن القدرة
بل ينزهون الله تعالى عن الأعضاء والجوارح ويؤمنون بما نسبته إلى ذاته
بالمعنى الذي أراده سبحانه وكذا يفعلون في جميع الأخبار الواردة في هذا
المقام أه هذا ما قيل في معنى اليمين والشمال وكفى به (وأما الأصابع)
فليس لها ذكر في القرآن وجاءت في أحاديث منها ما أخرجه الشيخان
والترمذي والنسائي وغيرهم عن عبد الله بن مسعود قال جاء خبر من الأخبار

أو رجل الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من أهل الكتاب فقال يا أبا القاسم ان الله يمسك السموات على أصبع والارضين على أصبع والشجر والثرى على أصبع والخلائق على أصبع ثم يقول أنا الملك فرأيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ضحك حتى بدت نواجذه ثم قرأ (وما قدروا الله حق قدره) زادشيبان بن عبد الرحمن تصديقاً لقول الخبر وفي رواية فضيل عند البخارى تعجباً وتصديقاً له وعند مسلم تعجباً لما قال الخبر تصديقاً له وفي رواية جرير عنده وتصديقاً له بزيادة واو وانخرجه ابن خزيمة عن منصور حتى بدت نواجذه تصديقاً لقوله ومنها ما أخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه وجماعة عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قرأ هذه الآية ذات يوم على المنبر (وما قدروا الله حق قدره والارض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول همكنا بيده يقبل بها ويدبر يمجده الرب نفسه أنا الجبار أنا المتكبر أنا الملك أنا العزيز أنا الكريم فرجف برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم المنبر حتى قلنا ليخبرن به وفي صحيح مسلم عن عبد الله بن مقسم انه نظر الى ابن عمر كيف يحكى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال يأخذ الله تعالى سمواته وارضيه بيديه ويقول أنا الله و يقبض أصابعه ويستطها أنا الملك ومنها ما أخرجه احمد والترمذى وصححه والبيهقى وغيرهم فى حديث ابن عباس قال مر يهودى بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا يهودى حدثنا فقال كيف تقول يا أبا القاسم اذا وضع الله السموات على ذه والارضين على ذه والماء على ذه والجبال على ذه وسائر الخلق على ذه وأشار أبو جعفر أحد رواة بخصره اولاً ثم تابع حتى بلغ الابهام اه واخرج احمد فى كتاب السنة عن يحيى بن سعيد وجعل يحيى يشير بأصبعه يضع أصبعاً على أصبع

حتى أتى على آخرها ورواه أبو بكر الخلال في كتاب السنة عن أبي بكر
المروزي عن احمد وقال رأيت أبا عبد الله يشير بأصبع أصبع اه هذا جل
ما وقفت عليه من الاحاديث و يأتي واحد قريبا عن مسلم واذكر لك
ما قاله علماء السنة فيها قال الخطابي لم يقع ذكر الأصابع في القرآن
ولا في حديث مقطوع به وقد تقرر ان اليد ليست بجارحة حتى يتوهم من
ثبوتها ثبوت الأصابع بل هو توقيف اطلقه الشارع فلا يكيف ولا يشبه
ولعل ذكر الأصابع من تخليط اليهود فان اليهود مشبهة وفيما يدعونه من
التورية الفاظ تدخل في باب التشبيه ولا تدخل في مذاهب المسلمين وأما
ضحكه صلى الله تعالى عليه وسلم فيحتمل الرضى والانكار وأما قول الراوى
تصديقه فظن منه وحسبان وقد جاء الحديث من عدة طرق ليس فيها هذه
الزيادة وعلى تقدير صحتها فقد يستدل بحمرة الوجه على الخجل وبصفرة
على الوجع ويكون الأمر بخلاف ذلك فقد تكون الحمرة لأمر حدث
في البدن كثوران الدم والصفرة لثوران خلط من مرار وغيره وعلى تقدير
ان يكون ذلك محفوظا فهو محمول على تأويل قوله تعالى (والسّموات
مطويات يمينه) أى قدرته على طيها وسهولة الأمر عليه فى جمعها بمنزلة
من جمع شيئا فى كفه واستقل بحمله من غير ان يجمع كفه عليه بل يقله
ببعض أصابعه وقد جرى فى امثالهم فلان يقل كذا بأصبعه ويعمله
بخنصره اه وقد قال ابن العربى الحكمة فى ذكر الأصابع ان ما يقلب
بالأصابع يكون ايسر واهون واسرع فاراد البارى ان يهون عند قدرته
مقدار السموات والارض والمخلوقات وأراد فى جعل القلب بين أصبعين
الاشارة بذلك الى سرعة تقلبه وحقارته وخفائه وهو والمخلوقات سواء
فى حقارة ذلك عنده وحقارته بالاضافة الى قدرته وقيل كنى بالأصبعين

عن اللتين لمة من الملك له في الایعاد بالخیر وتصديق الحق ولمة من الشيطان في الایعاد بالشر وتكذيب الحق اه وقد تعقب بعضهم انكار ورود الأصابع لو رودهافي عدة أحاديث كالحديث الذي أخرجه مسلم ان قلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن قال في الفتح وهذا لا يرد عليه لانه انما نفي القطع كما مر عنه وقال ابن التين تكلف الخطابي في تأويل الأصبع و بالغ حتى جعل ضحكه صلى الله تعالى عليه وسلم تعجبا وانكارا لما قال الخبر ورد ما وقع في الرواية الاخرى فضحك صلى الله تعالى عليه وسلم تعجبا وتصديقا بأنه على قدر ما فهم الراوى قال النووي وظاهر السياق انه ضحك تصديقا له بدليل قراءته الآية التي تدل على صدق ما قال الخبر (والاولى) في هذه الاشياء الكف عن التأويل مع اعتقاد التنزيه فان كل ما يستلزم النقص من ظاهره غير مراد اه وقال القرطبي في المفهم قواه ان الله يمسك الخ الحديث هذا كله قول اليهودى وهم يعتقدون التجسيم وان الله شخص ذو جوارح كما يعتقد غلاة المشبهة من هذه الامة وضحك النبی صلى الله تعالى عليه وسلم انما هو للتعجب من جهل اليهودى ولهذا قرأ عند ذلك وما قدروا الله حق قدره أى ما عرفوه حق معرفته ولا عظموه حق عظمتة فهذه الرواية هي الصحيحة المحققة وأما من زاد وتصديقا له فليست بشيء فانها من قول الراوى وهي باطلة لان النبی صلى الله تعالى عليه وسلم لا يصدق المحال وهذه الاوصاف في حق الله محال اذ لو كان ذا يداً أصابع وجوارح كان كواحد منا فكان يجب له من الافتقار والحدوث والنقص والعجز ما يجب لنا ولو كان كذلك لاستحال ان يكون إلها اذ لو جازت الالهية لمن هذه صفته لصحت للدجال وهو محال والمنفضى اليه كذب فقهائهم اليه دى كذب ومحال ولذلك انزل الله في الرد عليه

وما قدروا الله حق قدره وإنما تعجب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من جهله فظن الراوى ان ذلك التعجب تصديق له وليس كذلك فان قيل قد صح حديث ان قاوب بنى آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن فالجواب انه اذا جاءنا مثل هذا الكلام الصادق تأواناه أو توقفنا فيه الى ان يتبين وجهه مع القطع باستحالة ظاهره لضرورة صدق من دلت المعجزة على صدقه وأما اذا جاءنا على لسان من يجوز عليه الكذب بل على لسان من أخبر الصادق عن نوبته بالكذب والتحريف كذا شاء وقبحناه ثم لو سلمنا ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صرح بتصديقه لم يكن ذلك تصديقا له في المعنى بل في اللفظ الذي نقله من كتابه عن نبيه ونقطع بأن ظاهره غير مراد اه قال في الفتح وهذا الذي نهي اليه أخيرا اولى مما ابتداء به لما فيه من الطعن على ثقات الرواة ورد الاخبار الثابتة ولو كان الامر بخلاف ما فهمه الراوى بالظن للزم منه تقرير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على الباطل ومكوثه عن الانكار وحاشا لله من ذلك وقد اشتد انكار ابن خزيمة على من ادعى ان الضحك المذكور كان على سبيل الانكار فقال بعد ان أورد هذا الحديث في كتاب التوحيد من صحيحه بطريقه قد اجل الله نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم عن ان يوصف به بحضرة بما ليس من صفاته فيجعل بدل الانكار والغضب على الواصف ضحكا بل لا يصف النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بهذا الوصف من يؤمن بنبوته وقال ابن بطال لا يحمل ذكر الأصبغ على الجارحة بل يحمل على انه صفة من صفات الذات لا تكيف ولا تحدد وهذا ينسب للاشعري وعن ابن فورك يجوز أن يكون الأصبغ خلقا يخلقه الله فيحمله الله ما يحمل الأصبغ ويحتمل ان يراد به القدرة والسلطان كقول القائل ما فلان الا بين أصبعي اذا أراد الاخبار عن قدرته عليه وايد ابن

الذين الاول بأنه قال على أصبع ولم يقل على أصبعه قال ابن بطال وحاصل الخبر أنه ذكر المخلوقات واخبر عن قدرة الله تعالى على جميعها فضحك النبي صلى الله تعالى عليه وسلم تصديقاً له وتعجباً من كونه يستعظم ذلك في قدرة الله تعالى وإن ذلك ليس في جنب ما يقدر عليه بعظيم ولذلك قرأ قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره) الآية أى ليس قدره في القدرة على ما يخلق على الحد الذي ينتهى اليه الوهم ويحيط به الحصر لانه تعالى يقدر على امساك مخلوقاته على غيرسى كما هي اليوم قال تعالى (إن الله يمسك السموات والارض ان تزولا) وقال (رفع السموات بغير عمد ترونها) اه وتأول بعض العلماء الأصابع على الاقتدار وعدم الكفاية كما في قول القائل اقتل زيداً بأصبعى وجعل بعض العلماء الإشارة في الحديث السابق على ذه اعانة على التمثيل والتخييل وقال النووى في حديث مسلم السابق ويقبض أصابعه و يبسطها نقلاً عن المازرى ان قبض النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أصابعه و يبسطها تمثيل لقبض هذه المخلوقات وجمعها بعد بسطها فهو حكاية للمبسوط المقبوض وهو السموات والارضون لا إشارة الى القبض والبسط الذي هو صفة للقباض الباسط سبحانه وتعالى ولا تمثيل لصفة الله السمعية المسماة باليد التي ليست بجارية اه هذا ما قاله العلماء في تأويل الأصابع (وأما الانامل) فلم ارها ذكرها الا في رواية شاذة في حديث اخرجه الترمذى عن ابن عباس ومعاذوا الحديث ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال أتانى الليلة ربى تبارك وتعالى فى احسن صورة وقال يا محمد فيم يختصم الملائة الاعلى فقلت لا أدري فوضع يده بين كتفى وفى رواية كنهه حتى وجدت بردها بين ثدى فعلت ما بين السماء والارض وفى رواية فعلت ما فى السموات وما فى الارض وفى رواية اخرى فتجلى لى علم كل شيء فقال يا محمد هل تدري فيم يختصم

المملأ الاعلى قلت نعم في الكفارات والدرجات فالكفارات المكث في المساجد بعد الصلوات والمشي على الاقدام الى الجماعات واسباغ الوضوء في المكاره قال صدقت يا محمد الخ هذه هي الروايات المشهورة وفيه رواية عن ثوبان قال خرج علينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد صلاة الصبح فقال أن ربى اتانى الليلة في أحسن صورة فقال لى يا محمد فيم يختصم المملأ الاعلى فقلت لا اعلم يارب فوضع كفه بين كتفى حتى وجدت برد انامله فى صدرى فتجلى لى ما بين السماء والارض اه وهذا الحديث قال فيه الامام احمد هذا الحديث طريقه مضطربة وأحسن طريقه يدل على أن ذلك كان فى النوم ورؤيا الانبياء وان كانت وحيا فان فيها ما يحتاج الى التعبير كما مر وعلى انها يقظة والرواية صحيحة فالانامل يجري فيها ما جرى فى الاصابع والمراد بوضع يده تعالى بين كتفيه عليه الصلاة والسلام أحد شيئين أما المبالغة فى الاعتناء بحاله والاهتمام بشانه وأما اليد بمعنى النعمة فقال الحافظ ولى الدين العراقى أن ثبت ذلك فهو رحمة ولا يلزم منه تجسيم لان اليد والكف يقال فيهما ما قاله أهل الحق فهم بين مؤول وساكت عن التأويل مع نفي الظاهر وكيف ما كان فهي نعمة عظيمة ومنة جسيمة حلت بين كتفيه وأما قوله بين كتفى فان صح فالمراد منه انه أوصل الى قلبه من أنواع اللطف والرحمة العجب العجيب وقوله فوجدت بردها البرد عرض لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى فيحتمل أن يكون المعنى برد النعمة وروحها وراحتها من قولهم عيش بارد اذا كان رغدا ويدل على أن المراد منه كمال المعرفة قوله عليه الصلاة والسلام فى آخر الحديث فعلت ما بين السماء والارض وعلى الرواية الصحيحة من أن الرؤية منامية فالذى قاله السيوطى وغيره أن الكيفية فيها لا تضر وقد رأى

اقوام في منامهم الحق سبحانه والمسألة خلافية اه وفي الحديث المذكور في أحسن صورة ويأتي الكلام عليه في بحث الصورة (وقد جاء ذكر الخنصر) مضافا الى الله تعالى في حديث رواه احمد في مسنده من حديث انس عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في قوله تعالى فلما تجلّى ربه للجبل قال قال هكذا يعنى أنه اخرج طرف الخنصر وفي رواية فأوماً بخنصره ففساخ قال ابن الجوزي في دفع شبهة التشبيه هذا الحديث تكلم فيه علماء الحديث وقالوا لم يروه عن ثابت غير حماد بن سلمة وكان ابن ابى العوجاء الزنديق قد ادخل على حماد اشياء فرواها في آخر عمره ولذلك تجافى بعض اصحاب الصحيح الاخراج عنه اه لكن ذكر في روح المعاني انه أخرجه مع احمد عبد بن حميد والترمذي والحاكم وصحاحه والبيهقي وغيرهم من طرق وروى عن ابن عباس انه قال ما تجلي منه سبحانه للجبل الا قدر الخنصر فجعله ترابا وعلي كل حال قال ابن الجوزي وتأويل الحديث عند المؤولين سهل وذلك أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقربه الى الافهام بذكر الحسيات فوضع يده على خنصره اشارة الى أن الله سبحانه اظهر اليسير من آياته اه وهذا تأويل في غاية الظهور والقرب وما قيل من التأويل يقال فيما رواه القاضى أبو يعلى المتقدم أنه من أهل التشبيه فانه روى عن عكرمة انه قال اذا اراد الله عز وجل أن يخوف عباده ابدى عن بعضه الى الارض فعند ذلك تترازل واذا اراد الله أن يدمدم على قوم تجلّى لهم اه وتأويل هذا بالآيات واضح جلي لقوله تعالى (وما نرسل بالآيات الا تخوينا) وقوله عليه الصلاة والسلام في الكسوف وانما يخوف الله بهما عباده نحيث ثبت التخويف بالآيات كتابا وسنة كان حمل الاثر عليها واضحا جليا قال ابن الجوزي في قول ابى يعلى

زاوى الاثر المشبه هو على ظاهره وهو راجع الى ذاته على وجه لا يفضى الى التبعض من يقول ابدى عن بعض ذاته وما هو بعض لا يكلم فكلامه سافط اهـ (وأما الذراع) فقد وردت احاديث في عظم الكافر في النار كحديث البخارى عن أبى هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ما بين منكبي الكافر ثلاثة ايام للراكب المسرع واخرج البزار عن أبى هريرة بسند صحيح غلظ جلد الكافر وكثافة جلده اثنان واربعون ذراعا بذراع الجبار واخرجه البيهقى وقال اراد بذلك التهويل يعنى بلفظ الجبار قال ويحتمل أن يكون اراد جبارا من الجبابرة اشارة الى عظم الذراع (قلت) قال الله تعالى (وما أنت عليهم بجبار) أى ملك مساط وهذا كما يقول الناس هو كذا وكذا ذراعا بذراع الملك يريدون بذراع الاكبر وجزم ابن حبان لما اخرجته فى صحيحه بان الجبار ملك كان باليمين وفى مرسل عبيد بن عمير عند ابن المبارك فى الزهد بسند صحيح وكثافة جلده سبعون ذراعا وهذا يؤيد الاحتمال الاول لان السبعين تطلق للبالغه واخرج الحسن بن سفيان فى مسنده مسيرة ما بين منكبي الكافر مسيرة خمسة ايام وفى حديث ابن عمر عند احمد من رواية مجاهد عنه مرفوعا يعظم أهل النار فى النار حتى ان بين شحمة اذن احدهم الى عاتقه مسيرة سبعائة عام والبيهقى فى البحث عن مجاهد عن ابن عباس مسيره سبعين خريفا ولا بن المبارك فى الزهد عن أبى هريرة قال حرس الكافر يوم القيامة أعظم من أحد يعظمون لتمتليء منهم وليذوقوا العذاب وسنده صحيح ولم يصرح برفعه لكن له حكم الرفع لانه لا مجال للراى فيه وقد اخرج أوله مسلم من وجه آخر عن أبى هريرة مرفوعا زاد وغلظ جلده مسيرة ثلاثة ايام والبيهقى من طريق عطاء بن يسار عن أبى هريرة وفخذه مثل ورقان ومقعدته مثل ما بين

المدينة والربذة وأخرجه الترمذى ولفظه بين مكة والمدينة وورقان
بفتح الواو وسكون الراء بعدها قاف جبل معروف بالحجاز والربذة
بالتحريك موضع بين مكة والمدينة وكان اختلاف هذه المقادير محمول
على اختلاف تعذيب الكفار في النار وقال القرطبي في المفهم إنما عظم
خلق الكافر في النار ليعظم عذابه ويضاعف ألمه قال وهذا إنما هو في حق
البعض بدليل ما أخرجه الترمذى والنسائي بسند جيد عن عمرو بن شعيب
عن أبيه عن جده قال إن المتكبرين يحشرون يوم القيامة أمثال الذر في صور
الرجال يساقون إلى سجن في جهنم يقال له بولس اه (وبولس بضم الباء
وفتح اللام) قاموس قال في الفتح وهذا لا حجة فيه لدعاه لأن ذلك إنما هو
في أول الأمر عند الحشر وأما الأحاديث الأخرى فمحمولة على ما بعد
الاستقرار في النار وأما ما أخرجه الترمذى من حديث ابن عمر رفعه أن
الكافر ليسحب لسانه الفرسخ والفرسخين يتوطؤه الناس فسنده ضعيف
قال ولا شك في أن الكفار متفاوتون في العذاب كما علم من الكتاب والسنة
ولأننا نعلم على القطع أن عذاب من قتل الأنبياء وقتل في المسلمين وأفسد
في الأرض ليس مساويا لعذاب من كفر فقط وأحسن معاملة المسلمين
وقد قال تعالى (إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار) اه وقد أوردت هذه
الأحاديث وإن كانت فيها خروج عن الموضوع لتنبيه من وقف عليها من
المسلمين على أن ما فيه الكفار في الدنيا لا يغير عاقلا مع ما أعد لهم من
العذاب إلا خروى المقيم اه وقد جاء (ذكر الساعد) فيما رواه أبو
الاحمض الجهمي عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال إنه لعابك تأخذ
بموساك فتقطع أذن بعضها فتقول هـ هذه نحر وتشق أذن الأخرى
وتقول صرم قال نعم قال فلا تفعل فإن موسى الله تعالى أحد من موسى

وساعد الله تعالى أشد من ساعدك اه وهذا اذا ثبت أنه حديث واضح في ان المراد بالساعد فيه القوة وعبر عن شدة بطش الله وقوته بالساعد على وجه المشاكلة لان قوة الانسان في ساعده ومن هذا قول الزبير لما ضرب وابان المضروب وفصله وتجاوز الى ماتحته فقال قائل ان هذا لسيف فقال له ما هو السيف انما هو الساعد اه ثم قال احفظوا نسكتة بديعة وهي ان الشرع جاء باليدين واليد والكف وقل والساعد والذراع مفردات فلا تصالوها وتجعلوها عضوا وتضيفوها وتركبوها بعضها الى بعض فانكم تخرجون عن الظاهر الى باطن التشبيه والتشيل الذي نفاه عن نفسه فما فرق لا يجمع وما جمع من صفاته العليا لا يفرق قال ابن الجوزي ان أبا يعلى المشبه قال لا يمتنع حمل الخبر على ظاهره في اثباته الساعد صفة لذاته قال وكان من حقه ان يثبت له الموصى أيضا يريدانه حيث كان غير منزله عن صفة من صفات المخلوقين يثبت له الموصى أيضا الوارد في الحديث مع الساعد ليقطع به كما هو الواقع في شأننا فاثبات الساعد دونه ترجيح بلا مرجح اه قلت وأبو الاحمص هذا راوى الحديث لم اقف على اسمه فيما وقفت عليه من كتب الصحابة اه (وقد جاء في بعض الاحاديث ذكر الحشيات التي هي من متعلقات اليد) ففي فتح الباري عند حديث ابن عباس في الرقاق من البخاري هؤلاء امك وهؤلاء سبعون الفا قدامهم لاحساب عليهم ولا عذاب الا انهم ما نضوا اخرج الترمذي وحسنه والطبراني وابن حبان في صحيحه من حديث أبي أمامة رفعه وعدني ربي ان يدخل من أمتي سبعين ألفا مع كل ألف سبعين ألفا لاحساب عليهم ولا عذاب وثلاث حشيات من حشيات ربي وفي صحيح ابن حبان أيضا والطبراني بسند جيد من حديث عتبة بن عبد نحوه باقظ ثم يشفع كل ألف في سبعين ألفا ثم يحثي ربي ثلاث

حشيات بكفيه وفيه فكبر عمر فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان السبعين ألفا يشفعهم الله في آباءهم وأمهاتهم وعشائرهم واني لأرجو ان يكون أدنى أمتي الحشيات واخرجه الحافظ الضياء وقال لا علة له فيما أعلم قال في الفتح علة الاختلاف في سنده ثم قال قال أبو سعيد الأنباري قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وذلك يستوعب مهاجري أمتي ويوفى الله بقيتهم من اعرابنا واخرج احمد عن أنس رفته ان الله وعدني ان يدخل من أمتي أربعمئة ألف فقال أبو بكر زدنا يا رسول الله فقال هكذا وجمع كفيه فقال زدنا فقال وهكذا فقال عمر حسبك ان الله ان شاء ادخل خلقه الجنة بكف واحدة فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صدق عمر وسنده جيد اه وتأويل الحشيات هنا ظاهر بدهي كناية عن الجود وكثرة العطاء بغير عدد كما هو شائع في كلام العرب يقولون فلان يحشو المال حشوا ولا يعده عدا وورد فيما أخرجه مسلم والبخاري عن جابر يكون في آخر أمتي خليفة يحشي المال حشيا ولا يعده عدا وهذا يدل عليه قول عمر ان الله ان شاء ادخل خلقه الجنة بكف واحدة ففهم ان المراد من الحشية عطاء من عطاء الله غير معلوم القدر هو كقول الى علم الله تعالى وارادته اه

(البحث الرابع في القدم والساق)

أما القدم فلم يقع لما ذكر في القرآن وجاء ذكرها في الاحاديث الصحيحة فمنها ما أخرجه الشيخان و احمد والترمذي والنسائي وغيرهم عن أنس واللغة لغير البخاري قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول هل من من يد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط وعزتك وكرمك ولا يزال في الجنة فضل حتى ينشئ الله خلقا آخر فيسكنهم في فضول الجنة ومنها ما أخرجه الشيخان عن

أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تحاجت الجنة والنار فقالت النار أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين وقالت الجنة مالى لا يدخلني الاضعفاء الناس وسقطهم فقال الله تعالى للجنة أنت رحمتي أرحم بك من اشاء من عبادى وقال للنار أنت عذابي أعذب بك من اشاء من عبادى ولكل واحدة منكما مؤها فاما النار فلا تمتلى حتى يضع رجله فتقول قط قط فهناك تمتلى ويزوى بعضها الى بعض ولا يظلم الله من خلقه أحدا وأما الجنة فان الله تعالى ينشئ لها خلقا هذه رواية همام عن أبي هريرة ورواية الاعرج عن أبي هريرة فيها فقال الله تعالى للجنة أنت رحمتي وقال للنار أنت عذابي أصيب بك من اشاء ولكل واحدة منكما مؤها قال فاما الجنة فان الله لا يظلم من خلقه أحدا وانه ينشئ للنار من يشاء فيلقون فيها فتقول هل من مزيد ثلاثا حتى يضع فيها قدمه فتمتلى ويرد بعضها الى بعض وتقول قط قط اه وهذه الرواية التى فيها انشاء خالق النار تكلم فيها العلماء قال أبو الحسن القابسى المعروف فى هذا الموضع ان الله ينشئ للجنة خلقا وأما النار فيضع فيها قدمه قال ولا أعلم فى شيء من الاحاديث انه ينشئ للنار خلقا الا هذا واجاب عياض بان أحد ما قيل فى تأويل القدم انهم قوم تقدم فى علم الله انه يخلقهم قال فهذا مطابق للانشاء وذكر القدم بعد الانشاء يرجح ان يكونا متغايرين وجزم ابن القيم بانه غلط واحتج بان الله تعالى اخبر بان جهنم تمتلى من ابليس واتباعه وكذا انكر الرواية شيخ الاسلام البلقينى واحتج بقوله تعالى ولا يظلم ربك أحدا ثم قال وحمله على احجار تلقى فى النار أقرب من حمله على ذى روح يعذب بغير ذنب قال فى الفتح ويمكن التزام ان يكونوا من ذوى الارواح ولكن لا يعذبون كما فى الخزنة ويحتمل ان يراد بالانشاء ابتداء ادخال الكفار النار وعبر عن ابتداء الادخال

بالإنشاء فهو إنشاء الإدخال لا الإنشاء بمعنى ابتداء الخلق بدليل قوله فيلقون فيها وتقول هل من مزيد و أعادها ثلاث مرات ثم قال حتى يضع فيها قدمه فحينئذ تمتلئ فالذي يملؤها حتى تقول حسبي هو القدم كما هو صريح الخبر وهذا يبعده أو يردده ما أخرجه أحمد وعبد بن حميد وابن مردويه عن أبي سعيد مرفوعا فيلقى فيها أي في النار أهلها فتقول هل من مزيد ويلقى فيها وتقول هل من مزيد حتي يأتيتها عز وجل فيضع قدمه عليها فتزوي وتقول قدني قدني اه فهذا صريح في أن طلبها للزيادة ووضع القدم فيها بعد لقاء أهلها فيها اه وقال المطلب هذه الزيادة حجة لأهل السنة في قولهم ان الله ان يعذب من لم يكلفه لعبادته في الدنيا لان كل شيء ملكه فلو عذبهم لكان غير ظالم لهم اه وأهل السنة انما تمسكوا في ذلك بقوله تعالى لا يسأل عما يفعل ويفعل ما يشاء وغير ذلك وهو عندهم من جهة الجواز وأما الوقوع ففيه نظر وليس في الحديث حجة للاختلاف في لفظه ولقبوله التأويل وقد قال جماعة من الأئمة ان هذا الموضع مقلوب وقال عياض يحتمل ان يكون معني قوله عند ذكر الجنة فان الله لا يظلم من خلقه أحدا انه يعذب من يشاء غير ظالم له كما قال اعذب بك من اشاء ويحتمل ان يكون راجعا الى تخصم الجنة والنار فان الذي جعل لكل منها عدل وحكمة وباستحقاق كل منهما من غير ان يظلم أحدا وقال غيره يحتمل ان يكون ذلك على سبيل التلميح بقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا ننزع اجر من أحسن عملا) فعبء عن ترك تضییع الاجر بترك الظلم والمراد انه يدخل من احسن الجنة التي وعد المتقين برحمته (واختلاف في المراد بالقدم) فطريق السلف في هذا وغيره مشهورة وهو ان تمر كما جاءت ولا يتعرض لتأويله بل نعتقد استحالة ما يوهم النقص على الله وخاض كثير من أهل العلم

في تأويل ذلك فقال المراد اذلال جهنم فانها اذا بالغت في الطغيان وطلب
المزيد اذلها الله فوضعها تحت القدم وليس المراد حقيقة القدم والعرب
تستعمل الفاظ الاعطاء في ضرب الامثال ولا تريد اعيانها كقولهم رغم
أنفه وسقط في يده وقيل المراد بالقدم الفرط السابق أى يضع الله فيها
ما قدمه لها من أهل العذاب قال الاسماعيلي القدم قد يكون اسما لما قدم
كما يسمى ما خبط من ورق خبطا فالمعنى ما قدموا من عمل وقيل المراد بالقدم
قدم بعض المخلوقين فالضمير لمخلوق معلوم أو يكون هناك مخلوق اسمه
قدم أو المراد بالقدم الاخير لان القدم آخر الاعضاء فيكون المعنى حتى
يضع الله في النار آخر أهلها فيها ويكون الضمير للمزيد وقال ابن حبان
في صحيحه بعد اخراجه هذا من الاخبار التي اطلقت بتمثيل المجاورة وذلك
ان يوم القيامة يلقي في النار من الامم والامكنة التي عصى الله فيها فلا تزال
تستزيد حتى يضع الرب فيها موضعاً من الامكنة المذكورة فتمتلئ لان
العرب تطلق القدم على الموضع قال الله تعالى (ان لهم قدم صدق) يريد موضع
صدق وقال الداودي المراد بالقدم قدم صدق وهو محمد والاشارة بذلك
الى شفاعته وهو المقام المحمود فيخرج من النار من كان في قلبه شيء من الايمان
وتعقب بأن هذا منابذ لنص الحديث لان فيه يضع قدمه بعد ان قالت هل من
مزيد والذي قاله مقتضاه انه ينقص منها وصریح الخبر انها تنزوى بما
يجعل فيها لا بما يخرج منها ويحتمل ان يوجه بأن من يخرج منها يبدل
عوضهم من أهل الكفر كما حملوا عليه حديث أبي موسى في صحيح مسلم
يعطى كل مسلم رجلاً من اليهود والنصارى فيقال هذا فداؤك من النار
فان بعض العلماء قال المراد بذلك انه يقع عند اخراج الموحدين وانه يجعل
مكان كل واحد منهم واحداً من الكفار بأن يعظم حتى يسد مكانه ومكان

الذى خرج وحيثئذ فالقدم سبب للعظم المذكور فاذا وقع العظم حصل
الملء الذى تطلبه ومن التأويل البعيد قول من قال المراد بالقدم قدم ابليس
واخذه من قوله حتى يضع الجبار فيها قدمه وابليس أول من تكبر فاستحق
ان يسمى متجبرا وجبارا وظهور بعده هذا يغنى عن تكلف الرد عليه وقيل
وضع القدم على الشيء مثل للردع والقمع فكانه قيل يأتيها أمر الله تعالى
فيكفها عن طلب المزيد وقريب منه ما ذهب اليه بعض الصوفية من ان
القدم يكنى بها عن صفة الجلال كما يكنى بها عن صفة الجمال وقيل أريد
بذلك تسكين فورتها كما يقال للامر تريد ابطاله وضعته تحت قدمي أو
تحت رجلي وهذان القولان من أحسن التأويلات وأما الرجل المذكور
فى بعض الروايات المتقدمة فقد قال ابن الجوزى يحتمل ان يراد بالرجل ان
كانت محفوظة الجماعة كما تقول رجل من جراد ومنه ما جاء فى ايوب عليه
السلام انه كان يغتسل عريانا فحز عليه رجل من جراد والتقدير حينئذ
يضع فيها جماعة واضافهم اليه اضافة اختصاص وذكر هذا الاحتمال بعد ان
قال ان الرواية التى جاءت بلفظ الرجل تحريف من بعض الرواة لظنه ان
المراد بالقدم الجارحة فرواها بالمعنى فاخطأ وبالح ابن فورك فجزم بأن
الرواية بلفظ الرجل غير ثابتة عند أهل النقل وهو مردود لشبوتها
فى الصحيحين وقد أولها غيره بنحو ما تقدم فى القدم وقيل ان الرجل
تستعمل فى الزجر كما تقول وضعته تحت رجلى وقيل ان الرجل تستعمل
فى طلب الشيء على وجه الجد كما تقول قام فى هذا الامر على رجل وقال
أبو الوفاء ابن عقيل تعالى الله عن انه لا يعمل أمره فى النار حتى يستعين عليها
بشيء من ذاته أو صفاته وهو القائل للنار كونى بردا وسلاما فمن يأمر نارا
اججها غيره ان تنقلب عن طبعها وهو الاحراق فتقلب كيف يحتاج فى نار

يوجبها هو الى استعانة و يفهم جوابه مما وقع في الحديث حيث قال فيه
ولكل واحدة منكم ملؤها فاما النار فذكر الحديث وقال فيه ولا يظلم الله
من خلقه احدا فان فيه اشارة الى ان الجنة يقع امتلاؤها بمن ينشؤونهم الله من
اجل ملئها واما النار فلا ينشئ لها خلقا بل يفعل فيها شيئا عبر عنه بما ذكر
يقتضى لها ان ينضم بعضها الى بعض فتصير ملاء ولا تحتل مز يداه ومن
الاحاديث المذكور فيها القدم ما اخرجہ الدارقطني والخطيب عن ابن
عباس رضى الله تعالى عنه قال سئل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن قوله
تعالى (وسع كرسيه السموات والارض) فقال كرسيه موضع قدميه
والعرش لا يقدر قدره وما اخرجہ البيهقي وغيره عن أبي موسى الاشعري
الكرسي موضع القدمين وله اطيط كاطيط الرجل وفي رواية عن عمر
مرفوعا له اطيط كاطيط الرجل الجديد اذا ركب عليه من يشقله ما يفضل
منه أربع أصابع وفي رواية كاطيط الرجل برا كبه والباء سببية فالمخلوقات
كلها تتط به أى من أجله اه وحديث ابن عباس رواء جماعة عن الاثبات
فوقفوه على ابن عباس ورفع شجاع بن مخلد الفلاس وهو ثقة لكنه ذكره
العقيلي في الضعفاء لتفرده برفعه عن غيره من الاثبات وعلى كل حال فمعنى
الحديث ان الكرسي صغير بالاضافة الى العرش كمقدار كرسي يكون
عند سرير قد وضع لقدمي القاعد على السرير وقد قال الضحاك الكرسي
الذي تجعل عليه الملوك أقدامهم ويدل على ان هذا هو المراد ما اخرجہ ابن
جرير وأبو الشيخ وابن مردويه عن أبي ذر أنه سأل النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم عن الكرسي فقال يا أبا ذر ما السموات السبع والارضون
السبع عند الكرسي الا كحلقة ملقاة بأرض فلاة وان فضل العرش على
الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة ويأتى هذا الحديث في اول بحث

الاستواء وحديث عمر قال ابن الجوزي يختلف فيه جدا ومعنى ما يفضل منه الأربعة أصابع ان كان الضمير راجعا الى الرجل ظاهر وان كان راجعا الى الكرسي فالمعنى أنه قد ملاه بهيبته وعظمته و يكون هذا ضرب مثل لقدرة عظمة الخالق جل جلاله وما ذكره بعض الرواة فيه من تعبيرهم اذا قعدوا اذا جلس تبارك وتعالى على الكرسي سمع له اطيوط الخ قال ابن الجوزي هو من تعبيرهم بما يظنونه كما قال القائل ثم استوى على العرش أى قعد قال وانما قلنا هذا لان الخالق تعالى لا يجوز ان يوصف بالجلوس فيفضل ذلك الشيء لان هذه صفة الاجسام ويحتمل ان يكون المعنى ان العرش منصوب كهيئة الدست أى صدر البيت والكرسي موجود تحته كهيئة الكرسي الموضوع للملك في الدنيا يرقى الى الدست عليه ويضع اذا جلس قدميه عليه وهى جاسة الجبارين فيما شوهوا ولم يرد في هيئته حديث يعول عليه أما انه من الجائز ان يكون الحال كذلك والله اعلم بوجه الحكمة في خلقه اذ لا يصح بحال في المعقول ان يكون مقرا له ونحن لانعلم الحكمة في خلق الذر فكيف نعلم الحكمة في خالق العرش والكرسي فيجب الايمان بالورود وتنزيه الرب عن الحلول والاتصال اه ومما جاء فيه ذكر الرجل مارواه عبيد بن حنين قال بينا انا جالس في المسجد اذ جاء قتادة ابن النعمان فجالس ثم تحدث ثم قال انطلق بنا الى ابي سعيد الخدري فاني قد اخبرت انه قد اشكى فانطلقنا حتى دخلنا على ابي سعيد فوجدناه مستلقيا واضع رجليه اليمنى على اليسرى فساونا عليه وجلسنا فرفع قتادة يده الى رجل ابي سعيد الخدري وقرصها قرصة شديدة فقال أبو سعيد سبحان الله يا بن أم أوجعتني قال ذلك أردت ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ان الله تعالى لما قضى خلقه استلقى ثم وضع احدى رجليه على الاخرى ثم قال لا ينبغي لاحد من خلقي ان يفعل هذا

قال أبو سعيد لا جرم لا فعله أبدا اه وهذا الخبر رواه البيهقي في الاسماء والصفات وقال هذا حديث منكر ولم يكتبه الا من هذا الوجه وقال عبد الله ابن احمد بن حنبل مارايت هذا الحديث في دواوين الشريعة المعتمد عليها واما عبيد بن حنين فقال البخاري لا يصح حديثه في أهل المدينة وفي الحديث علة اخرى وهى ان قتادة بن النعمان مات في خلافة عمر رضى الله تعالى عنه وعبيد بن حنين مات سنة خمس ومائة وله خمس وسبعون سنة بتقديم السين في قول الواقدي فتكون روايته عن قتادة منقطعة قال الامام احمد ثم لو صح طريقه احتمل ان يكون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حدث به عن بعض أهل الكتاب على طريق الانكار عليهم فلم يفهم قتادة انكاره ومن هذا الفن حديث زويناه ان الزبير سمع رجلا يحدث عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاستمع له الزبير حتى اذا قضى الرجل حديثه قال له الزبير أنت سمعت هذا من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال الرجل نعم قال هذا واشباهه مما يمنع ان نحدث عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد لعمرى سمعت هذا من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وانا يومئذ حاضر ولكن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ابتدا بهذا الحديث فحدثناه عن رجل من أهل الكتاب حدثه يومئذ فجئت أنت بعد انقضاء صدر الحديث وذكر الرجل الذى هو من أهل الكتاب فظننت انه من حديث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ابن الجوزى وغالب الظن ان الاشارة في حديث الزبير الى حديث قتادة هذا فان أهل الكتاب قالوا ان الله تعالى لما خلق السموات والارض استراح فنزل قوله تعالى وما من منام لغوب فيمكن ان يكون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حكى ذلك عنهم ولم يسمع قتادة أول الكلام وقد روى عبد الرحمن بن

أحمد في كتاب السنة قال رأيت الحسن قد وضع رجله اليمنى على شماله وهو قاعد فقلت يا أبا سعيد تذكره هذه القعدة فقال قاتل الله اليهود ثم قرأ قوله تعالى (ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وما مسنا من لغوب) فعرفت ما عني به فامسكت قال ابن الجوزي وانما اشار الحسن الى ما ذكرناه عن اليهود وقد صح عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وأبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما انهم كانوا يستلقون ويضعون رجلا على رجل اه ومنها ما ذكره ابن الجوزي قال روت خولة بنت حكيم عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال أن آخر وطاة وطئها الرحمن بوج اه ووج بتشدد الجيم أرض الطائف تمت برجل من العالقة هو أول من نزلها وهو ابن عبد الجح وهو آخر وقعة أوقعها الله تعالى بالمشركين على يد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سار اليها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد منصرفه من حنين وهذا هو معنى آخر وطاة وطئها الرحمن بوج لانها آخر شدة أوقعها الرحمن على المشركين على يد نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم فالوطاة معناها الشدة ومنه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم في الحديث الصحيح عند البخاري اللهم اشدد وطأتك علي وضر وقول الشاعر
وطئنا وطئا على حنق وطئ المقيد ثابت الهرم

والاصل في هذا الممى أن من اراد التشديد على احد واذلاله وطئه بقدمه فصار كناية عن التشديد والاذاية قال ابن الجوزي قال القاضي ابو يعلى يعنى المشبه المتقدم ذكره غير ممتنع على اصولنا حمل هذا الخبر على ظاهره وان ذلك معنى بالذات دون الفعل لانا حملنا قوله ينزل ويضع قدمه في النار على الذات قال وهذا الرجل يشير بأصولهم الى ما يوجب التجسيم والانتقال والحركة وهذا مع ما يوجب من التشبيه بعيد من اللغة ومعرفة

التواريخ وادلة المعقول وانما اغتر بحديث روى عن كعب أنه قال وج
مقدس منه عرج الرب الى السماء ثم قضى خلق الارض وهذا لوصح
عن كعب احتمال أن يكون حاكيا عن أهل الكتاب وكان يحكى عنهم
كثيرا ولو قدرناه من قوله كان معناه أن ذلك المكان آخر ما استوى من
الارض لما خلقت ثم عرج الرب أى عمد الى خلق السماء وهو قوله تعالى
(ثم استوى الى السماء وهي دخان) أى قصد اليها بارادته قصدا سويا بلا
صارف يلويه ولا عاطف يثنيه من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل
اذا قصده قصدا مستويا من غير أن يلوى على شيء وذكر الراغب أن
الاستواء متى عدى بعلى فبمعنى الاستيلاء كقوله تعالى (الرحمن على العرش
استوى) واذا عدى بالى فبمعنى الانتهاء الى الشيء أما بالذات أو بالتدبير
وعلى الثانى قوله تعالى (ثم استوى الى السماء وهي دخان) قال ابن الجوزى
ويروى عن أبي هريرة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لما اسرى بى
مربى جبريل عليه الصلاة والسلام حتى اتى الصخرة فقال يا محمد من هاهنا
عرج ربك الى السماء وهذا رواه بكر بن زياد وكان يضع الحديث عن
الثقات وعلي تقدير وجوده فمعناه ما تقدم فى الذى قبله قال ابن الجوزى
فان قيل قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما استوى الى السماء أى صعد
قلنا صعد أمره اذ لا يجوز عليه التغير والانتقال اه قلت ويأتى الكلام
فى الاستواء مستوفى فى البحث العاشر قال ابن الجوزى ومن اعجب ما رأيت
لهم يعنى المشبهين ابا يعلى وجماعته ما ذكروه عن ابن ابى شيبه انه قال فى
كتاب العرش أن الله تعالى قد اخبرنا انه صار من الارض الى السماء ومن
السماء الى العرش فاستوى على العرش قال ونحن نحمد الله الذى لم يبخس
حظنا من المنقولات ولا من المعقولات ونبراء من اقوام شانوا مذهبنا

فعابنا الناس بكلامهم انه هذا ما قيل في تأويل القدم والرجل ولذكر
هنا تمام الكلام على بعض الاحاديث تنميما للفائدة فاقول قال النووي هذا
الحديث يعني حديث ابي هريرة السابق في محاجة الجنة والنار على ظاهره
وان الله تعالى يخلق في الجنة والنار تمييزا يدركان به ويقدران على المراجعة
والاحتجاج ويحتمل أن يكون بلسان الحال وقال المهابي يجوز
أن يكون هذا الخصام حقيقة بأن يخلق الله فيهما حياة وفهما ودلا ما والله
تقدير علي كل شيء قدير ويجوز أن يكون هذا مجازا كقولهم امتلاء
الحوض وقال قطبي والحوض لا يتكلم وانما هو عبارة عن امتلائه وانه لو
كان ممن ينطق لقال ذلك وكذا في قول النار هل من مزيد وقال صاحب
المفهم يجوز أن يخلق الله ذلك القول فيما شاء من اجزاء الجنة والنار لانه
لا يشترط عقلا في الاصوات أن يكون محلها حيا على الراجح ولو سلمنا
الشرط لجاز أن يخلق الله في بعض اجزائهما الجمادية حياة لاسيما وقد
قال بعض المفسرين في قوله تعالى وان الدار الاخرة لهي الحيوان
أن كل ما في الجنة حي ويحتمل أن يكون ذلك بلسان الحال والاول
اولي وحاصل اختصاصهما افتخار أحدهما على الاخر بمن يسكنها
فتظن النار انها بمن القى فيها من عطاء الدنيا ابر عند الله من الجنة
وتظن الجنة انها بمن اسكنها من اولياء الله تعالى ابر عند الله فاجيبنا
بانه لا فضل لاحدهما على الاخر من طريق من يسكنهما وفي كلامهما
شائبة شكاية الى ربهما اذ لم تذكر كل واحدة منهما الا ما اختصت
به وقد رد الله الامر في ذلك الى مشيئته وضعفاء الناس وسقطهم بفتحيتين
جمع ساقط وهو النازل القدر الذي لا يؤبه له وسقط المتاع رديئه المراد
بهم أهل الايمان الذين لم يتفطنوا للشبه ولم يوسوس لهم الشياطين بشيء

من ذلك فهم أهل عقائد صحيحة وإيمان ثابت وهم الجمهور وأما أهل العلم والمعرفة فهم بالنسبة إليهم قليل وكونهم ساقطون محتقرون إنما هو بالنسبة إلى ما عند الأكثر من الناس وعند الله تعالى هم العظماء رفعا الدرجات لكنهم بالنسبة إلى ما عند أنفسهم لعظمة الله عندهم وخضوعهم له في غاية التواضع لله تعالى والذلة في عباده فوصفهم بالضعف والسقط بهذا المعنى صحيح والمراد بالحصر في قول الجنة الاضعفاء الناس الاغلب ولذا قال الداودي يؤخذ من الحديث أن الأشياء توصف بغالبها لأن الجنة قد يدخلها غير الضعفاء والنار قد يدخلها غير المتكبرين وفي الحديث اتسع الجنة والنار بحيث تسع كل من كان ومن يكون إلى يوم القيامة وتحتاج إلى زيادة (وأما الساق) فقد جاء في القرآن غير مضاف إليه تعالى في قوله (يوم يكشف عن ساق) وأخرج الشيخان والنسائي وابن المنذر وابن مردويه عن أبي سعيد قال سمعت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقول يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياء وسمعة فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقا واحدا اهـ وأخرجه البخاري في حديث الشفاعة الطويل عن أبي سعيد أيضا وفيه فيقول هل بينكم وبينه آية تعرفونه فيقولون الساق فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن النخ وأخرج اسحاق بن راهويه في مسنده والطبراني والدارقطني في الرؤية والحاكم وصححه وابن مردويه وغيرهم عن ابن مسعود عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال يجمع الله الناس يوم القيامة وينزل الله في ظلال من الغمام فينادي مناديا أيها الناس ألم ترضوا من ربكم الذي خلقكم وصوركم ورزقكم أن مولى كل إنسان منكم ما كان يعبد في الدنيا ويتولى البعض ذلك عدلا من ربكم قالوا بلى قال فلينطق كل إنسان منكم إلى ما كان

يتولى في الدنيا ويتمثل لهم ما كانوا يعبدون في الدنيا و يمثل لمن كان يعبد عيسى عليه السلام شيطان عيسى وكذا يتمثل لمن كان يعبد عزير احتى تتمثل لهم الشجر والعود والحجر ويبقى أهل الاسلام جثوما فيتمثل لهم الرب عز وجل فيقال لهم مالكم لم تنطلقوا كما انطلق الناس فيقولون أن لنا ربا مارأيناه بعد فيقول فبم تعرفون ربكم أن رايتموه قالوا بيننا وبينه علامة أن رايناه عرفناه قال وماهي قالوا يكشف عن ساق فيكشف عند ذلك الحديث اه وهذا الحديث مثل الاية ليست فيه اضافة الساق الي الله تعالى انما فيه ساق بالتذكير كما في الاية وقد قال في فتح الباري عند الحديث الاول وقع في هذا الموضع يكشف ربنا عن ساقه وهو من رواية سعيد ابن أبي هلال عن زيد بن أسلم فاخرجها الاسماعيلي كذلك ثم قال في قوله عن ساقه نكرة ثم أخرجه من طريق حفص بن ميسرة عن زيد بن اسلم بلفظ يكشف عن ساق قال الاسماعيلي هذه اصح لموافقها لفظ القرآن في الجملة لا يظن أن الله ذوا أعضاء وجوارح لما في ذلك من مشابهة المخلوقين تعالى الله عن ذلك ليس كمثله شيء اه قلت اخرج البخاري حديث الشفاعة بطوله في الرقاق عن ابى هريرة ولم يذكر فيه الكشف عن الساق اصلا وانكر سعيد بن جبير اضافة الساق اليه تعالى فيما أخرجه عبد بن حميد وابن المنذر عنه انه سئل عن الاية فغضب غضبا شديدا وقال أن اقواما يزعمون أن الله تعالى يكشف عن ساقه وانما يكشف عن الامر الشديد وعلى كل حال الساق مضاف اليه تعالى أو منكر في الكشف عنه تأويلات كثيرة قيل كشفها والتشهير عنها مثل في شدة الامر وصعوبة الخطاب حتى انه يستعمل بحيث لا يتصور ساق بوجه كما في قول حاتم

اخو الحرب أن عضت به الحرب عضها ٥ وان شمرت عن ساقها الحرب شمرا
وقال الآخر

عجبت من تقسى ومن اشفاقها ٥ ومن طواء الخيل عن ارزاقها
في سنة قد كشفت عن ساقها ٥ حمراء تبرى اللحم عن عراقها
واصله تشمير المخدرات عن سوقهن في الهرب فانهن لا يفعلن ذلك
الا اذا عظم الخطب واشتد الامر فيذهلن عن النستر بذيل الصيانة والى
نحو هذا ذهب مجاهد وابراهيم النخعي وعكرمة وجماعة وقد روى عن
ابن عباس ايضا اخرج عبد بن حميد وابن المنذر وابن ابى حاتم والحاكم
وصححه والبيهقي في الاسماء والصفات من طريق عكرمة عنه انه سئل
عن ذلك فقال اذا خفي عليكم شيء من القرآن يعنى أو السنة فابتغوه في
الشعر فانه ديوان العرب أما سمعتم قول الشاعر

صبرا عناق انه شرباق ٥ قد سنلى قومك ضرب الاعناق
وقامت الحرب بنا على ساق

والروايات عنه رضى الله تعالى عنه في هذا المعنى كثيرة وقيل ساق الشىء
أصله الذى به قوامه كساق الشجر وساق الانسان والمراد يكشف عن
اصل الامر فتظهر حقائق الامور واصولها بحيث تصير عيانا واليه يشير كلام
الربيع بن انس فقد اخرج عبد بن حميد عنه انه قال في ذلك يوم
يكشف الغطا ولذا ما اخرج البيهقي عن ابن عباس ايضا قال حين
يكشف الامر وتبدوا الاعمال واخرج أبو يعلى عن أبى موسى
مرفوعا فى قوله يوم يكشف عن ساق قال عن نور عظيم فيخرون
له سجدا وعند الحاكم عن ابن عباس هو يوم كرب وشدة قال الخطابي
فيكون المعنى يكشف عن قدرته التى تنكشف عن الشدة والكرب وقال

ابن فورك معناه ما يتجدد للمؤمنين من الفوائد والالطاف وقال المهلب كشف الساق للمؤمنين رحمة ولغيرهم نقمة وقال الخطابي قد يطلق ويراد به النفس ومنه قول علي رضي الله عنه لما قالت الشراة لاحكم الا الله تعالى قال لا بد من محاربتهم ولو تلفت ساقى وقيل معنى كشف الساق زوال الخوف والهول الذي غيرهم حتى غابوا عن رؤية عوراتهم فالكشف اذا معناه الرفع والازالة وفي الفخر الرازي في تفسير هذه الآية يوم يكشف عن ساق جهنم أو عن ساق العرش أو عن ساق ملك مهيب عظيم واللفظ لا يدل الاعلى ساق فاما أن ذلك الساق ساق أى شىء هو فليس فى اللفظ ما يدل عليه واما ما رواه أبو يعلى البغدادى المشبه عن ابن مسعود انه قال يكشف عن ساقه اليمنى فتضىء من نور ساقه الارض فقد قال فيه ابن الجوزى أن اسناده لابن مسعود كذب لانه محال ولا تثبت لله تعالى صفة بمثل هذه الخرافات ولا توصف ذاته بنور شعاعى تضىء به الارض واحتجاجه بالاضافة ليس بشىء لانه اذا كشف عن شدته فقد كشف عن ساقه اه وفي حديث الساق هذا ذكر الصورة والأتیان من المتشابه ويأتى الكلام عليهما أن شاء الله تعالى فى بحث الصورة اه (البحث الخامس فى الشىء والذات والجنب) اما اللفظ الشىء فقد جاء اطلاقه على الله تعالى فى القرآن والحديث اما القرآن فقد قال الله تعالى (قل أى شىء أكبر شهادة قل الله) قال البخارى فى جامعه باب قل أى شىء أكبر شهادة قل الله فسمي الله تعالى نفسه شيئاً وسمي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن شيئاً وهو صفة من صفات الله وقال (كل شىء هالك الا وجهه) فاقول قبل تقرير الآيتين وجلب الاحاديث (اعلم أن الشىء عند أهل

(السنة) يطلق على الموجود كما قال صاحب الاضائة وغيره

ويطلق الشيء على الموجود . لا غيره في المذهب المحمود

فالجمهور من أهل السنة على أن لا واسطة بين الموجود والمعدوم وان المعدوم ليس بشيء فقد قالوا ما من شأنه أن يعلم إما ان يكون متحققا في الخارج وهو الموجود أولا وهو المعدوم ولا واسطة بينهما وذهب بعض الاشاعرة وهو أبو بكر الباقلاني وامام الحرمين في قوله الاول وبعض المعتزلة الى ان الواسطة بين الموجود والمعدوم امر حق وهو الحال كالوجود ولهذا قالوا ما من شأنه ان يعلم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج اصلا لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره وهو المعدوم او يكون له تحقق في الخارج باعتبار نفسه لا بتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره وهو الحال فهذا التقسيم منبىء عن الواسطة وهى الحال وعرفوا الحال بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقوله صفة يخرج الذات لانها لا تكون حالا وقوله لموجود يخرج صفة المعدوم لان صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا وقوله لا موجودة يخرج الاعراض لانها متحققة باعتبار ذواتها فهى من قبيل الموجود دون الحال وقوله ولا معدومة يخرج السلوب التى يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال وذهب أكثر المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء ومتحقق في الخارج اه فقد بان لك ان أهل السنة متفقون على ان كل موجود يطلق عليه شيء ووربنا تبارك وتعالى ذات موجودة قديمة متصفة بصفات الكمال منزهة عن صفات النقائص فاطلاق شيء عليها مما لا يقول أحد بخلافه لا من أهل السنة ولا من أهل الاعتزال الا ما قيل عن الجهمية من انهم يمنعون اطلاق شيء على الله تعالى ويقولون ان الشيء اسم للحادث والاما قيل عن هشام من انه اسم للجسم

واحتجت الجهمية في منع اطلاق الشئ عليه بقوله تعالى (ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها) فقالوا لا يطلق عليه الا ما دل على صفة من صفات الكمال والشئ ليس كذلك والجهمية يمنعون اطلاق كل صفة من الصفات التي تطلق على المخلوقات كالسميع والبصير والمتكلم على الله تعالى كما مر في المقدمة في حقيقة التوحيد فلا عبرة بكلامهم ولا دليل لهم في الآية التي استدلو بها لان الدعاء في الآية أما بمعنى التسمية أى فسموه بها ولا تسموه بما لم يسم به نفسه أو بمعنى النداء أى نادوه بها وليس اطلاق لفظ شئ عليه داخلا في معنى التسمية فلم يقل أحد انه اسم من اسمائه تعالى ولا داخلا في النداء واذا قلنا ان اطلاق لفظ شئ عليه داخل في التسمية فالجواب ان التسمية متوقفة على ما ورد من الشارع التسمية به واطلاق لفظ الشئ عليه ورد في الآيتين المتقدمتين ويأتى في الاحاديث وتقرير وجه الاستدلال بالآية الاولى هو ان أى كلمة يراد بها بعض ما تضاف اليه فاذا كانت استفهامية كان جوابها مسمى باسم ماضيفت اليه وقوله قل الله جواب أى الله أكبر شهادة فانه مبتدا محذوف أو الجلالة خبر مبتدا محذوف أى ذلك الشئ هو الله فعلى هذا يصح اطلاق شئ على الله وذلك لان الشئ اسم للوجود ولا يطلق على المعدوم كما مر والله تعالى موجود فيكون شيئا ولذلك نقول الله تعالى شيئا لا كالأشياء وتقرير الاستدلال بالآية الاخيرة ينبى على ان الاستثناء فيها متصل فانه يقتضى اندراج المستثنى فى المستثنى منه وهو الراجح والاصل فيكون لفظ شئ مطلقا على الله تعالى وقيل ان الاستثناء منقطع والتقدير لكن هو سبحانه لا يهلك واعلم أن الشئ يساوى الموجود لغة وعرفا واما قولهم فلان ليس بشئ فهو على طريق المبالغة في الذم فلذلك وصفه بصفة المعدوم وأشار ابن بطال الى ان

البخارى انتزع هذه الترجمة من كلام عبد العزيز بن يحيى المكي فانه قال في كتاب الحيدة سمي الله تعالى نفسه شيئاً اثباتاً لوجوده ونفياً للعدم عنه وكذا أجرى علي كلامه ما أجراه علي نفسه ولم يجعل لفظ شيء من اسمائه بل دل على نفسه أنه شيء تكديماً للدهرية ومنكري الالهية من الاسم وسبق في علمه أنه سيكون من يلحد في اسمائه ويلبس على خلقه ويدخل كلامه في الاشياء المخلوقة ثم وصف كلامه بما وصف به نفسه فقال وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء وقال تعالى أو قال اوحى الى ولم يوح اليه شيء فدل على كلامه بما دل على نفسه ليعلم أن كلامه صفة صفات ذاته فكل صفة من تسمى شيئاً يعنى انها موجوده وحكى ابن بطال ايضاً أن في هذه الايات رداً على من زعم انه لا يجوز أن يطلق على الله شيء كما صرح به عبد الله الناشء المتكلم وغيره وردا على من زعم أن المعدوم شيء وقد اطبق العلماء على أن لفظ شيء يقتضى اثبات موجوده على أن لفظ لا شيء يقتضى نفى موجوده الا ما تقدم من اطلاقهم ليس بشيء في الذم فإنه من طريق المجاز اهـ (قلت) دليل المعتزلة على أن المعدوم الممكن شيء هو قوله تعالى (ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غداً الا أن يشاء الله) وقوله تعالى (انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون) والجواب عن هذا أن اطلاق شيء في الآيتين من باب المجاز المرسل باعتبار ما يؤل اليه بدليل قوله تعالى (وقد خلقتك من قبل ولم تكن شيئاً) فنفي عنه الشيئية قبل خلقه فدل ذلك على أن اطلاقه عليه في الآيتين من باب المجاز وبدليل اطلاقه على الممتنع الذي لا يجوزون هم اطلاقه عليه فيما أخرجه الطبراني عن أم سلمة انها سمعت رسول الله صلى الله تعالى

عليه وسلم وقد سأله رجل فقال انى لا حدث نفسي بالشئ لو تكلمت به لا حبطت
اجرى يقول لا يلقى ذلك الا مؤمن اه وروى نحوه عن معاذ بن جبل اه غنى
هذا الحديث اطلاق الشئ على الممتنع الذى لا يجوز لانا انسان ان ينطق به فدل
ذلك على ان اطلاقه على غير الموجود من باب المجاز اه وقول
البخارى وسمى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم القرءان شيئا يشير به الى ما
اخرجه هو عن سهل بن سعد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لرجل امعك
من القرءان شئ قال نعم سورة كذا وسورة كذا لسور سماها الحديث
الطويل فى قصة الواهبة نفسها وتوجيه كلامه هو ان بعض القرءان قرءان وقد
سماه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شيئا اه واخرج البخارى عن عمران
بن حصين قال دخلت على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعلمت ناقتى
بالباب فاتاه ناس من بنى تميم الى ان قال قالوا قبلنا يا رسول الله قالوا اجئنا
نسألك عن هذا الامر قال كان الله ولم يكن شئ غيره وكان عرشه على الماء
الح هذه روايته عنه فى بدء الخلق واخرجه عنه فى التوحيد بلفظ كان الله
ولم يكن شئ قبله وفى رواية ابى معاوية عند الاسماعيلى كان الله قبل كل
شئ وهو بمعنى كان الله ولا شئ معه وفى جميع روايات هذا الحديث
التصريح باطلاق لفظ شئ عليه تعالى قال فى الفتح والقصة متحدة فاقضى
ذلك ان الرواية وقعت بالمعنى ولعل راويها اخذها من قوله صلى الله تعالى
عليه وسلم فى حديث ابن عباس انت الاول فليس قبلك شئ ورواية بدء
الخلق ورواية ابى معاوية اصرح فى الرد على من اثبت حوادث لا اول لها
من رواية التوحيد قال فى الفتح فى كتاب التوحيد وهى من مستبشع
المسائل المنسوبة لابن تيمية ووقفت فى كلام له على هذا الحديث يرجح
الرواية التى فى التوحيد على غيرها مع ان قضية الجمع بين الروایتين تقتضى

حمل هذه علي التي في بدء الخلق لا العكس والجمع يقدم على الترجيح بالاتفاق اه قلت انما كان الجميع يقتضي ذلك لموافقة الروايات الاخر لرواية بدء الخلق ولانها سالمة من الابهام الذي يتمسك به اهل الزرع من وجود حوادث لا اول لها وقوله ووقفت في كلام الخ اشارة منه الى تصحيح ما ينسب اليه من قوله بحوادث لا اول لها اذ لولا قوله بذلك ما خرج عن الجمع الذي هو الاصل الى الترجيح ورجح غير مرجح لا يهامه ما يناسب زيغ وقوله ان هذه من مستبشع المسائل المنسوبة اليه هذه خفيفة والنسبة لما يروى عنه مما هو ابعث واقبح اه وفي الحديث دلالة علي انه لم يكن شيء غيره لا الماء ولا العرش ولا غيرهما لان كل ذلك غير الله تعالى ويكون قوله وكان عرشه على الماء معناه انه خلق الماء سابقا ثم خلق العرش على الماء وقد وقع في قصة نافع بن زيد الخيري بلفظ كان عرشه على الماء ثم خلق القلم فقال اكتب ما هو كائن ثم خلق السموات والارض وما فيهن فصرح بترتيب المخلوقات بعد الماء والعرش اه وقال الطيبي لفظه كان في الموضعين بحسب حال مدخولها فالمراد بالاول الازلية والقدم وبالتالي الحدوث بعد العدم ثم قال فالحاصل ان عطف قوله وكان عرشه على الماء على قوله كان الله من باب الاخبار عن حصول الجملتين في الوجود وتفويض الترتيب الى الذهن فالواو فيه بمنزلة ثم وقال الكرمانى قوله وكان عرشه على الماء معطوف على قوله كان الله ولا يلزم منه المعية اذ اللازم من الواو العاطفة الاجتماع في اصل الثبوت وان كان هناك تقديم وتأخير قال غيره ومن ثم جاء قوله ولم يكن شيء غيره لنفي توهم المعية وقال الراغب كان عبارة عما مضى من الزمان لئلا يظن في كثير من وصف الله تعالى تنبي عن معنى الازلية كقوله تعالى (وكان الله بكل

شيء عايمًا) قال وما استعمل في وصف شيء متعلقًا بوصف له هو موجود فيه فالتنبيه على أن ذلك الوصف لازم له أو قليل الانفكاك عنه كقوله تعالى (وكان الشيطان لربه **كفورًا**) وقوله تعالى (وكان الإنسان **كفورًا**) وإذا استعمل في الزمن الماضي جاز أن يكون المستعمل على حاله وراز أن يكون قد تغير نحو كان فلان كذا ثم صار كذا اه هذا ما قيل في اطلاق لفظ الشيء عليه تعالى (وأما الذات) فليس لها ذكر في القرآن وقد قال البخاري باب ما يذكر في الذات والنعوت وأسماء الله عز وجل وأورد في ذلك حديث أبي هريرة قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة فيهم حبيب الأنصاري فاخبرني عبيد الله بن عياض أن ابنة الحارث أخبرته أنهم حين اجتمعوا استعار منها موسى يستجد بها فلما خرجوا من الحرم ليقتلوه قال حبيب الأنصاري

ولست أبالي حين اقتل مسلماً ۖ على أي شق كان لله مصرعي

وذلك في ذات الإله وإن يشا ۖ يبارك على أوصال شلومزع

فقتله ابن الحارث فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه خبرهم يوم أصيبوا اه قال البخاري مستدلاً بالحديث على جواز اطلاق الذات على الله تعالى قال حبيب وذلك في ذات الإله فذكر الذات باسمه تعالى أي متلبساً باسم الله أو ذكر حقيقة الله بلفظ الذات قاله الكرماني قال في الفتح وظاهر لفظه أن مراده اضافة لفظ الذات إلى اسم الله تعالى وسمعه النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكره فكان جائزاً واعترض الشيخ تقي الدين السبكي بأن قوله في ذات الإله ليس فيه دلالة على الترجمة لأنه لم يرد بالذات الحقيقة التي هي مراد البخاري وإنما مراده وذلك في طاعة الله أو في سبيل الله وقد يحجب بأن غرضه جواز اطلاق الذات في الجملة

وقد ترجم البيهقي في الاسماء والصفات ما جاء في الذات وأورد فيه حديث أبي هريرة المتفق عليه في قوله لم يكذب ابراهيم عليه الصلاة والسلام الا ثلاث كذبات اثنتين منهن في ذات الاله عز وجل قوله اني سقيم وقوله (بل فعله كبيرهم هذا) الخ وقال شراح الحديث انما خصها بذلك لان قصة سارة وان كانت ايضا في ذات الله لكن تضمنت حظا لنفسه ونفعا له بخلاف الاثنتين المذكورتين فانهما في ذات الله محضا وقد وقع في رواية هشام بن حسان ان ابراهيم لم يكذب قط الا ثلاث كذبات كل ذلك في الله وفي حديث ابن عباس عند احمد والله ان جادل بهن الا عن دين الله وأورد البيهقي ايضا حديث الباب المذكور وحديث ابن عباس تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله موقوف وسنده جيد كذا قال في الفتح خلافا لما في تمييز الطيب من الخبيث من ان اسانيده ضعيفة وأورد أيضا حديث أبي الدرداء لا تفقه كل الفقه حتى تمقت الناس في ذات الله ورجاله ثقات الا أنه منقطع قال في الفتح ولفظ ذات في الاحاديث المذكورة بمعنى من اجل أو بمعنى حق ومثله قول حسان

وان اخا الاحقاف اذا قام فيهم * يجاهد في ذات الاله ويعدل

والذي يظهر ان المراد جواز اطلاق لفظ ذات لا بالمعنى الذي احذته المتكلمون ولكنه غير مردود اذا عرف أن المراد به النفس لشبوت لفظ النفس في الكتاب العزيز وقال الراغب الذات هي تأنيث ذو وهي كلمة يتوصل بها الى الوصف باسماء الاجناس والانواع وتضاف الى الظاهر دون المضمرة وتثنى وتجمع ولا يستعمل شيء منها الا مضافا وقد استعاروا لفظ الذات لعين الشيء واستعملوها مفردة ومضافة وادخلوا عليها الالف واللام وأجروها مجرى النفس والخاصة وليس ذلك من كلام العرب وقال عياض ذات

الشيء نفسه وحقيقته وقد استعمل أهل الكلام الذات بالالف واللام وغلطهم
أكثر النحاق وجوزه بعضهم لأنها ترد بمعنى النفس وحقيقة الشيء وجاء في الشعر
لكنه شاذ واستعمال البخاري لها دال على أن المراد بها نفس الشيء على طريقة
المتكلمين في حق الله تعالى ففرق بين النعوت والذات وقال ابن برهان
إطلاق المتكلمين الذات في حق الله تعالى من جهلهم لأن ذات تأنيث
ذو وهو جلت عظمته لا يصح له الحاق تاء التأنيث ولهذا امتنع أن يقال
له علامة وإن كان أعلم العالمين وقولهم الصفات الذاتية جهل منهم لأن
النسب إلى ذات ذوى وقال التاج السكندى في الرد على الخطيب بن نباتة
في قوله كنه ذاته ذات بمعنى صاحبة تأنيث ذو وليس لها في اللغة مدلول
غير ذلك وإطلاق المتكلمين وغيرهم الذات بمعنى النفس خطأ عند المحققين
وتعقب بأن الممتنع استعمالها بمعنى صاحبة أما إذا قطعت عن هذا المعنى
واستعملت بمعنى الاسم فلا محذور لقوله تعالى (أنه علیم بذات الصدور)
أى بنفس الصدور وقد حكى المطرزي كل ذات شيء وليس كل شيء ذات
وأشيد أبو الحسين بن فارس

فنعيم ابن عم القوم في ذات ماله إذا كان بعض القوم في ماله وفر
ويحتمل أن تكون ذات هنا مقحمة كما في قولهم ذات ليلة وقال النووي
في تهذيبه وأما قولهم أي الفقهاء في باب الإيمان فإن حلف بصفة من
صفات الذات وقول المذهب اللون كالسواد والبياض أعراض تحمل الذات
فمرادهم بالذات الحقيقة وهو إصلاح المتكلمين وقد أنكره بعض الأدباء
وقال لا يعرف في لغة العرب ذات بمعنى حقيقة قال وهذا الإنكار منكر
فقد قال الواحدى في قوله تعالى (فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم) قال
ثعلب أى الحالة التى بينكم فالتأنيث عنده للحالة وقال الزجاج معنى ذات

حقيقة والمراد بالبين الوصل فالتقدير فاصالحوا حقيقة وصلكم قال فذات عنده
بمعنى النفس وقال غيره ذات هنا كناية عن المنازعة فامروا بالموافقة اه وأخرج
البخارى عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال خير نساء ركن
الابل نساء قریش احناه على ولد وارعاه على زوج فى ذات يده اه قال قاسم بن
ثابت ذات يد وذات بيننا ونحو ذلك صفة لمخدوف مؤنث يعنى الحال التى هي بينهم
والمراد بذات يده ماله ومكسبه وأما قولهم لقيته ذات يوم فالمراد لقاة
أو مرة فلما حذف الموصوف وبقيت الصفة صارت كالحال اه فقد بان
مما ذكر أن ذات عند المتكلمين بمعنى النفس وأنها وردت فى لغة العرب
بذلك المعنى ندورا وأنها وردت فى لغتهم كثيرا خارجة عن معناها
الأصلى الذى هو صاحبة وهذا يرجع ماذهب اليه البخارى من أن الذات
معناها الحقيقة اه لكن قد اتفق المحققون (على أن حقيقة الله تعالى
مخالفة لسائر الحقائق) وذهب بعض أهل الكلام الى انها من حيث انها
ذات مساوية لسائر الذوات وانما تمتاز عنها بالصفات التى تختص بها
كوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام وتعقب بان الاشياء المتساوية
فى تمام الحقيقة يجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر فيلزم
من دعوى التساوى المحال وبان أصل ما ذكره قياس الشاهد على الغائب
وهو أصل كل خبط والصواب الامساك عن امثال هذه المباحث والتفويض
الى الله تعالى فى جميعها والاكتفاء بالايان بكل ما أوجب الله فى كتابه أو
على لسان نبيه اثباته له أو تنزيهه عنه على طريق الاجمال وبالله تعالى
التوفيق اه (وأما الجنب) فقد جاء فى القرآن فى قوله تعالى (على ما فرطت
فى جنب الله) وأجمع المسلمون على ان هذه الآية لا يمكن ابقاء الكلام
فيها على حقيقته لتنزهه عز وجل عن الجنب بالمعنى الحقيقى واختلف العلماء

في تأويله قال الراغب أصل الجنب الجارحة ثم يستعار للناحية والجهة التي تليها كعادتهم في استعارة سائر الجوارح لذلك نحو اليمين والشمال والمراد هنا الجهة مجازاً أو الكلام على حذف مضاف أي في جنب طاعة الله والتفريط في جهة الطاعة كناية عن التفريط في الطاعة نفسها لأن من ضيع جهة ضيع ما فيها بطريق الأولي الأبلغ لكونه بطريق برهاني كقول زياد الأعجم أن السماحة والمروءة والندى في قبة ضربت على ابن الحشر وقد قال الزمخشري الجنب الجانب يقال أنا في جنب فلان وجانبه وناحيته وفلان لين الجنب والجانب ثم قالوا فرط في جنبه أو في جانبه يريدون في جنبه أي في حقه تعالى أي ما يحق له سبحانه ويلزم وهو طاعته عز وجل وعلى هذا قول سابق البربري

أما تتقين الله في جنب عاشق له ككبد حر عليك تقطع أي في حق وقال العلامة القاسمي أي في جانب أمره ونهيه اذ لم أتبع أحسن ما نزل وقال الإمام سمي الجنب جنباً لأنه جانب من جوانب الشيء والشيء الذي يكون من لوازم الشيء وتوابعه يكون كأنه جند من جنوده وجانب من جوانبه فلما حصلت المشابهة بين الجنب الذي هو العضو وبين ما يكون لازماً للشيء وتابعه لاجرم حسن إطلاق الجنب على الحق والامر والطاعة وقول ابن عباس يريد على ما ضيعت من ثواب الله ومقاتل على ما ضيعت من ذكر الله ومجاهد والسدي على ما فرطت في أمر الله والحسن في طاعة الله وسعيد بن جبير في حق الله بيان لحاصل المعنى وقيل الجنب مجاز عن الذات كالجانب وضعف بان الجنب لا يليق إطلاقه عليه تعالى ولو مجازاً وقال ابن الجوزي في جنب الله أي في طاعته وأمره لأن التفريط لا يقع في ذاته وأما الجنب المعهود من ذى الجوارح فلا يقع

فيه تفريط وقال ابن حامد تؤمن بأن لله تعالى جنباً بهذه الآية قال ابن الجوزي فواعجبا من عدم العقول اذا لم يتبها التفريط في جنب مخلوق فكيف يتميؤ في صفة الخالق جل جلاله وأنشد ثعلبة « خليلي كفا واذكر الله في جنبي » أى في أمرى وقال الالوسي لم أقف على عد أحد من السلف اياه من الصفات السمعية ولا يعول على ما في المواقف وعلى فرض العد كلامهم فيها شهير وهم مجمعون على التنزيه سبحانه من ليس كمثل شيء وهو السميع البصير وقد مر قول ابن دقيق العيد نقول في الصفات المشككة انها حق وصدق على المعنى الذى اراده الله تعالى ومن تأولها نظرنا فان كان تأويله قريباً على مقتضى لسان العرب لم ننكر عليه وان كان بعيداً توقفنا عنه ورجعنا الى التصديق مع التنزيه وما كان منها معناه ظاهراً مفهوماً من تخاطب العرب حملناه عليه كقوله على ما فرطت في جنب الله فان المراد به في استعمالهم الشائع حق الله فلا يتوقف في حمله عليه الخ مامر فقد صرح بان الجنب حمله على الحق شائع في كلام العرب لا يتوقف على شيء اه هذا ما قيل في الجنب اه

(البحث السادس في الشخص والغيرة والصورة والأتیان)

اما لفظ الشخص فقد جاء في حديث المغيرة بن شعبه اخرجته مسلم عنه من طريق القواريري وأبي كامل وزائدة وأخرجه البخاري من طريق عبيد الله بن عمر والرقى بصورة التعليق ووصله عنه الدارمي وأبو عوانه في صحيحه ولفظ الحديث قال المغيرة قال سعد بن عباد لورأيت رجلاً مع امرأتى اضربت به بالسيف غير مصفح فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال تعجبون من غيرة سعد والله لاأنا أغير منه والله أغير منى ولا شخص أغير من الله ومن أجل غيرة الله حرم الفواحش ما ظهر

عنها وما بطن ولا أحد أحب إليه العذر من الله ومن أجل ذلك بعث
 المذنبين والمبشرين ولا أحد أحب إليه المدحة من الله ومن أجل ذلك
 وعد الله الجنة اهـ وأكثر الروايات لأحد غير من الله قال ابن بطال
 اجتمعت الامة على ان الله تعالى لا يجوز أن يوصف بأنه شخص لان التوقيف
 لم يرد به وقد منعت منه المجسمة مع قولهم أنه جسم لا كالأجسام قال في
 الفتح كذا قال والمنقول عنهم خلاف ما قال وقال الاسماعيلي ليس في قوله
 لا شخص غير من الله اثبات ان الله شخص بل هو كما جاء ما خلق الله
 أعظم من آية الكرسي فانه ليس فيه اثبات ان آية الكرسي مخلوقة بل
 المراد انها أعظم المخلوقات وهو كما يقول من يصف امرأة كاملة الفضل
 حسنة الخلق ما في الناس رجل يشبهها يريد تفضيلها على الرجال لا انها
 رجل وقال ابن بطال اختلف الفاظ هذا الحديث فلم يختلف في حديث
 ابن مسعود أنه بلفظ لا أحد فظهر أن لفظ شخص جاء موضع أحد
 فكانه من تصرف الراوى ثم قال علي أنه من باب المستثنى من غير جنسه
 كقوله تعالى وما لهم به من علم الا اتباع الظن وليس الظن من نوع العلم
 فالتقدير أن الأشخاص الموصوفة بالغيرة لا تبلغ غيرتها وان تناهت
 غيرة الله تعالى وان لم يكن شخصا بوجه وأما الخطأ في فني على أن هذا
 التركيب يقتضى اثبات هذا الوصف لله تعالى فبالغ في الإنكار وتخطئة
 الراوى فقال اطلاق الشخص في صفات الله تعالى غير جائز لان الشخص
 لا يكون الا جسما مؤلفا فخليق ان لا تكون هذه اللفظة صحيحة وأن تكون
 تصحيفا من الراوى ودليل ذلك أن أباعوانة روى هذا الخبر عن عبد الملك
 ولم يذكرها ووقع في حديث أبي هريرة وأسماء بنت أبي بكر بلفظ شيء
 والشئ والشخص في الوزن سواء فمن لم يمعن في الاستماع لم يأمن الوهم

وليس كل من الرواة يراعى لفظ الحديث حتى لا يتعداه (بل كثير منهم يحدث بالمعنى) وليس كلهم فهمها بل كلام بعضهم جفا وتعجرف فلعل لفظ شخص جرى على هذا السبيل ان لم يكن غلطاً من قبيل التصحيف السمعى قال ثم ان عبيد الله بن عمرو انفرد عن عبد الملك فلم يتابع عليه واعتوره الفساد من هذه الأوجه وقد تلقى هذا منه ابن فورك فقال لفظ الشخص غير ثابت من طريق السند فان صح فيسأله في الحديث الآخر وهو قوله لا أحد فاستعمل الراوى لفظ شخص موضع أحد قال وإنما منعنا من اطلاق لفظ الشخص امور أحدهما أن اللفظ لم يثبت من طريق السمع والثانى الاجماع على المنع منه والثالث أن معناه الجسم المؤلف المركب اه قال فى الفتح وطعن الخطائى ومن تبعه فى السند مبني على تفرد عبيد الله بن عمرو به وليس كذلك كما تقدم قال وكلامه ظاهر فى أنه لم يراجع صحيح مسلم ولا غيره من الكتب التى وقع فيها هذا اللفظ من غير رواية عبيد الله بن عمرو ورد الروايات الصحيحة والطعن فى أئمة الحديث الضابطين مع امكان توجيه ما رووا من الامور التى أقدم عليها كثير من غير أهل الحديث وهو يقتضى قصور فهم من فعل ذلك منهم ومن ثم قال الكرماني لا حاجة لتخطئة الرواة الثقات بل حكم هذا حكم سائر المتشابهة أما التفويض وأما التأويل وقال عياض بعد أن ذكر معنى قوله (ولا أحد أحب إليه العذر من الله) أنه قدم الاعذار والانداز قبل أخذهم بالعقوبة وعلى هذا لا يكون فى ذكر الشخص ما يشكك اه قال فى الفتح كذا قال ولم يتجه نفي الاشكال مما ذكر ثم قال ويجوز أن يكون لفظ الشخص وقع تجوزاً من شئ أو واحد كما يجوز اطلاق الشخص على غير الله وقد يكون المراد بالشخص المرتفع لان الشخص هو ما ظهر وشخص وارفع فيكون

المعنى لا مرتفع أرفع من الله كقوله لا متعالى أعلى من الله قال ويحتمل أن يكون المعنى لا ينبغي لشخص أن يكون أغير من الله تعالى وهو مع ذلك لم يعجل ولا بادر بعقوبة عبده لارتكابه ما نهاه عنه بل حذره وأنذره وأعذر اليه وأمهله فينبغي أن يتأدب بآدبه ويقف عند أمره ونهييه وبهذا تظهر مناسبة تعقبه بقوله ولا أحد أحب اليه العذر من الله وقال القرطبي أصل وضع الشخص في اللغة لجرم الانسان وجسمه يقال شخص فلان وجسمانه واستعمل في كل شيء ظاهر يقال شخص الشيء اذا ظهر وهذا المعنى محال على الله تعالى فوجب تأويله فقليل معناه لا مرتفع وقيل لا شيء وهو أشبه من الاول وأوضح منه لا أحد أو لا موجود وقد ثبت في الرواية الاخرى لا أحد وكان لفظ الشخص اطلق مبالغة في اثبات ايمان من يتعذر على فهمه موجود لا يشبه شيئا من الموجودات لئلا يفضى به ذلك الى النفي والتعطيل وهو نحو قوله صلى الله عليه وسلم للجارية أين الله قالت في السماء فحكم بايمانها مخافة أن تقع في التعطيل لقصور فهمها عما ينبغي له من تنزيهه مما يقتضى التشبيه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا جل عدم وضوح اطلاق الشخص على الله تعالى لم يفصح البخارى باطلاق الشخص عليه تعالى كما فعل في شيء المار بل أورد ذلك على طريق الاحتمال فقال باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا شخص أغير من الله اه هذا ما قيل في تأويل لفظ الشخص وللم بشيء من معانى الحديث فقوله لا أحد أحب اليه العذر من الله ومن أجل ذلك بعث المنذرين والمبشرين يعنى الرسل قال ابن بطال هو من قوله تعالى (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات) فالعذر في هذا الحديث التوبة والانابة وقال القاضى عياض المعنى بعث المرسلين للاعذار والانذار لخلقهم قبل أخذهم بالعقوبة وهو كقوله تعالى (لئلا يكون للناس

على الله حجة بعد الرسل) وحكى القرطبي في المفهم قال انما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا أحد أحب إليه العذر من الله بعد قوله لا أحد أغير من الله منها لسعد بن عباد على أن الصواب خلاف ما ذهب إليه ورادعاه عن الاقدام على قتل من يجده مع امرأته فكأنه قال اذا كان الله مع كونه أشد غيرة منك يحب الاعتذار ولا يؤاخذ الا بعد الحجة فكيف تقدم أنت على القتل في تلك الحالة وقوله ولا أحد أحب إليه المدحة من الله المدحة بكسر الميم مع التاء وبفتحها مع حذفها والمدح الثناء بذكر أوصاف الكمال والافضال قال ابن بطال اراد به المدح من عباده بطاعته وتنزيهه عمالا يليق به والثناء عليه بنعمه ليجازيهم على ذلك وقال القرطبي ذكر المدح مقرونا بالغيرة والعذر تنبيها لسعد على أن لا يعمل بمقتضى غيرته ولا يعجل بل يتأنى ويترفق ويتثبت حتى يحصل على وجه الصواب فينال كمال الثناء والمدح والثواب لا يشاره الحق وقمع نفسه وغلبتها عند هيجانها وهو نحو قوله الشديد من يملك نفسه عند الغضب حديث صحيح متفق عليه وقال عياض معني قوله وعد الجنة أنه لما وعدها ورغب فيها كثر السؤال لها والطلب اليه والثناء عليه قال (ولا يحتاج بهذا على جواز استجلاب الانسان الثناء على نفسه) فانه مذموم ومنهى عنه بخلاف حبه له في قلبه اذا لم يجد من ذلك بدا فانه لا يذم بذلك فانه سبحانه مستحق للمدح بكماله والنقص للعبد لازم ولو استحق المدح من جهة ما لكن المدح يفسد قلبه ويعظمه في نفسه حتى يحتقر غيره ولهذا جاء احتوا في وجوه المداحين التراب حديث صحيح أخرجه مسلم اهـ (قلت) ذكر في فتح الباري هذا البحث هنا واقتصر فيه على كلام القاضي عياض وفيه بحث طويل وانا اذكر حاصله ان شاء الله تعالى فقد أخرج البخاري في كتاب

الادب عن أبي موسى قال سمع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم رجلا يثنى على رجل ويطريه في المدح فقال أهلكم أو قطعتم ظهر الرجل وأخرج أيساعن أبي بكرة أن رجلا ذكر عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فاثني عليه رجل خيرا فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويحك قطعت عنق صاحبك يقوله مرارا ان كان أحدكم مادحا لا محالة فليقل أحسب كذا وكذا ان كان يرى انه كذلك والله حسيبه اه قال ابن بطال حاصل النهي ان من أفرط في مدح آخر بما ليس فيه لم يأمن على الممدوح العجب لظنه أنه بتلك المنزلة فربما ضيع العمل والازياد من الخير اتكالا على ما وصف به ولذلك تأول العلماء في حديث المقداد عند مسلم احشوا في وجوه المداحين التراب ان المراد من يمدح الناس في وجوههم بالباطل وأما من مدح بما فيه فلا يدخل في النهي فقد مدح صلى الله تعالى عليه وسلم في الشعر والخطب والمحاضرة ولم يحث في وجه مادحه ترابا وعلى هذا يحمل ما أخرجه ابن ماجه واحمد من حديث معاوية سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول اياكم والتماذج فانه الذبح وأخرجه البيهقي بلفظ اياكم والمدح الخ قال وللعلماء في حديث مسلم هذا خمسة أقوال (أحدها) هذا وهو حملة على ظاهره واستعمله المقداد راوى الحديث (والثاني) الخيبة والحرمان كقولهم لمن رجع خائبا رجع وكفه مملوءة ترابا (والثالث) قولوا له بفيك التراب والعرب تستعمل ذلك لمن تكرر قوله (والرابع) ان ذلك يتعلق بالممدوح كان يأخذ ترابا فيذره بين يديه يتذكر بذلك مصيره اليه فلا يطغى بالمدح الذي سمعه (والخامس) المراد بحشو التراب في وجهه المادح اعطاؤه ما طلب لان كل الذي فوق التراب تراب وبهذا جزم البيضاوي

وقال شبه الاعطاء بالحثى على سبيل الترشيح والمبالغة في التقليل والاستهانة قال الطيبي ويحتمل أن يراد دفعه عنه وقطع لسانه عن عرضه بما يرضيه من الرضخ والدافع قد يدفع خصمه بحتى التراب على وجهه استهانة به (وأما مامدح به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم) فقد أرشد مادحيه الى ما يجوز من ذلك بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تطروني كما اطرت النصارى عيسى ابن مريم الحديث وقد ضبط العلماء المبالغة الجائزة من المبالغة الممنوعة بأن الجائزة يصحبها شرط أو تقريب والممنوعة بخلافها ويستثنى من ذلك ما جاء عن المعصوم فانه لا يحتاج الى قيد كالألفاظ التى وصف بها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعض الصحابة مثل قوله لعبد الله بن عمر نعم العبد وغير ذلك وقال الغزالي فى الاحياء آفة المدح فى المادح انه قد يكذب وقد يرأى الممدوح بمدحه ولا سيما ان كان فاسقا أو ظالما فقد جاء فى حديث أنس رفعه اذا مدح الفاسق غضب الرب أخرجه ابو يعلى وابن أبي الدنيا بسند فيه ضعف وقد يقول ما لا يتحققه مما لا سبيل له الى الاطلاع عليه ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم فليقل أحسب وذلك كقوله أنه ورع ومنتق وزاهد بخلاف ما لو قال رأيت يصلي أو يحج أو يزكى فانه يمكنه الاطلاع على ذلك ولكن تبقى الآفة على الممدوح فانه لا يأمن أن يحدث فيه المدح كبيرا أو إعجابا أو يكله على ما شهره به المادح فيفتر عن العمل لان الذى يستمر فى العمل غالبا هو الذى يعد نفسه مقصرا فان سلم المدح من هذه الامور لم يكن به بأس وربما كان مستحبا قال ابن عيينة من عرف نفسه لم يضره المدح وقال بعض السلف اذا مدح الرجل فى وجهه فليقل اللهم اغفرلى ما لا يعلمون ولا تؤاخذنى بما يقولون واجعلنى خيرا مما يظنون أخرجه البيهقى فى الشعب اه (قات) هذا التفصيل صحيح مؤيد بالاحاديث

الصحيحة كقوله عليه الصلاة والسلام لا بى بكر الصديق لما قال يا رسول الله ان إزارى يسقط من أحد شقيه قال انك لست منهم وفى رواية لست من يفعل ذلك خيلاء فهذا من جملة المدح فى الوجه لكنه لما كان صدقا محضا وكان الممدوح يؤمن معه الإعجاب والكبر مدح به ولا يدخل ذلك فى المنع ومن جملة ذلك الأحاديث الكثيرة المذكورة فى مناقب الصحابة ووصف كل واحد منهم بما وصف به من الأوصاف الجميلة كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لعمر ما لقيك الشيطان سالكا فجا الاسلام فبكى وقوله لا نصارى عجب الله من صنعكما الى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة اهـ (وأما الغيرة) فقد وقع ذكرها فى الحديث السابق فى قوله عليه الصلاة والسلام والله أغير منى وقوله لا أحد غير من الله وأخرج البخارى فى الكسوف عن عائشة انها قالت خسفت الشمس فى عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فصلى رسول الله ﷺ بالناس الى أن قالت فاذا رأيت ذلك فاذكروا الله وكبروا وصلوا وصدقوا ثم قال يا أمة محمد والله ما من أحد أغير من الله أن يزنى عبده أو تزنى أمته يا أمة محمد والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا اهـ فقوله أغير أفعل تفضيل من الغيرة بفتح الغين المعجمة وهى فى اللغة تغير يحصل من الحمية والآنفة وأصلها فى الزوجين والاهلين وكل ذلك محال على الله تعالى لانه منزه عن كل تغير ونقص فيتعين حمله على المجاز فقل لما كانت ثمرة الغيرة صون الحريم ومنعهم وزجر من يقصد اليهم اطلاق عليه ذلك لكونه منع من فعل ذلك وزجر فاعله وتوعده فهو من باب تسمية الشئ بما يترتب عليه وقال ابن فورك المعنى ما أحد أكثر زجرا عن الفواحش من الله وقال غيره غير الله ما يغير من حال العاصى بالتقاعه منه فى الدنيا والاخرة

أو في أحدهما ومنه قوله تعالى (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا وما بانفسهم)
وقال ابن دقيق العيد أهل التنزيه في مثل هذا على قولين اما ساكت واما
مؤول على ان المراد بالغيرة شدة المتع والحماية فهو من مجاز الملازمة وقال
الطبيبي وغيره وجه اتصال هذا المعنى بما قبله من قوله (فاذكروا الله) الخ
من جهة أنهم لما امروا باستدفاع البلاء عنهم بالذكر والدعاء والصلاة
والصدقة ناسب ردعهم عن المعاصي التي هي من أسباب جلب البلاء وخص
منها الزنى لانه أعظمها في ذلك وقيل لما كانت هذه المعصية من أقبح
المعاصي وأشدّها تأثيرا في إثارة النفوس وغلبة الغضب ناسب ذلك تخويفهم
في هذا المقام من مؤاخذة رب الغيرة وخالقها سبحانه وتعالى اه وفي قوله
يا أمة محمد معني الاشفاق كما يخاطب الوالد ولده اذا أشفق عليه بقوله يا بني
كذا قيل وكان قضية ذلك أن يقول يا امتي لكن لعدوله عن المضمير الى
المظهر حكمة وكأنها بسبب كون المقام مقام تحذير وتخويف لما في الاضافة
الى الضمير من الاشعار بالتكريم ومثله يا فاطمة بنت محمد لا أغنى عنك
من الله شيئا وصدر صلى الله تعالى عليه وسلم كلامه باليمين لارادة التأكيد
للخبر وان كان لا يرتاب في صدقه ولعل تخصيص العبد والامة بالذكر
رعاية لحسن الادب مع الله تعالى لتنزهه عن الزوجة والاهل ممن يتعلق بهم
الغيرة غالبا ويؤخذ من قوله يا أمة محمد ان الواعظ ينبغي له حال وعظه
أن لا يأتي بكلام فيه تفخيم لنفسه بل يبائع في التواضع لانه أقرب الى
انتفاع من يسمعه وفيه ترجيح التخويف في الخطبة على التوسع بالترخيص
لما في ذكر الرخص من ملائمة النفوس لما جبلت عليه من الشهوة والطبيب
الحاذق يقابل العلة بما يضادها لا بما يزيدها وقوله لو تعلمون ما أعلم أي من
عظيم قدرة الله وانتقامه من أهل الاجرام وقيل معناه لودام علمكم كما

دام علمي لان علمه متواصل بخلاف غيره وقيل معناه لو علمتم من سعة رحمة الله وحلمه وغير ذلك ما أعلم لبكيتم على ما فاتكم من ذلك وقوله لضحكتم قليلا قيل معنى القلة هنا العدم والتقدير لتركتم الضحك ولم يقع منكم الا نادرا لغلبة الخوف واستيلاء الحزن وحكى ابن بطل عن المهلب ان سبب ذلك ما كان عليه الانصار من محبة الله والغناء وأطال في تقرير ذلك بما لا طائل فيه ولا دليل عليه ومن اين له ان المخاطب بذلك الانصار دون غيرهم والقصة كانت في اواخر زمنه صلى الله تعالى عليه وسلم حيث امتلأت المدينة بأهل مسكة ووفود العرب وقد بالغ الزين ابن المنير في الرد عليه والتشنيع بما يستغنى عن حكايته اه الكلام على الغيرة وما عداها من متعلقات هذا الحديث (وأما الصورة) فقد وردت فيما أخرجه البخارى ومسلم وغيرهما عن أبى هريرة قال قال اناس يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال هل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا الى ان قال وتبقى هذه الامة فيها منافقوها فيأتيتهم الله فى غير الصورة التى يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فاذا أتانا ربنا عرفناه فيأتيتهم الله فى الصورة التى يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونه الحديث وفى الصحيحين أيضا عن أبى سعيد فيأتيتهم الجبار فى صورة غير صورته التى رآوه فيها أول مرة فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فلا يكلمه الا الانبياء فيقول هل بينكم وبينه آية تعرفونه فيقولون الساق فيكشف عن ساقه الخ فاقول اعلم أنه يجب على كل مسلم أن يعتقد ان الله سبحانه وتعالى لا تجوز عليه الصورة التى هى هيئة وتأليف قال ابن عقيل الحنبلى الصورة على الحقيقة تقع على التخاطيط والاشكال وذلك من صفات الاجسام والذى صرفنا عن كونه

جسما من الأدلة القطعية قوله تعالى (ليس كمثله شيء) ومن الأدلة العقلية أنه لو كان جسما كانت صورته عرضا ولو كان حاملا الأعراض جاز عليه ما يجوز على الأجسام وافترق إلى صانع ولو كان جسما مع قدمه جاز قدم احدهما فاحوجتنا الأدلة إلى تأويل صورة تليق اضافتها إليه وما ذلك إلا الحال الذي يقع عليها أهل اللغة اسم صورة فيقولون كيف صورتك مع فلان وفلان على صورة من الفقر والحال التي انكروها هي العسف والتشديد والحال التي يعرفونها اللطف فيكشف عن الشدة أي يزيلها والتخير إنما يليق بفعله وأما ذاته فتعالت عن التخير نعوذ بالله أن يحمل الحديث على ما قالته المجسمة ان الصورة ترجع إلى ذاته وأن ذلك تجويز التخير على صفاته فخرجوه في صورة ان كانت حقيقة فذاك استحالة وان كان تخيلا فليس ذاك هو إنما يريد غيرهم وفي الفتح استدلال ابن قتيبة بذكر الصورة على أن لله صورة لا كالصور كما ثبت أنه شيء لا كالأشياء وتعبوه قال ابن بطال تمسك به المجسمة فاثبتوا لله صورة ولا حجة لهم فيه لاحتمال أن تكون بمعنى العلامة وضعها الله لهم دليلا على معرفته كما يسمى الدليل والعلامة صورة وكما تقول صورة حديثك كذا وصورة الامر كذا والحديث والامر لا صورة لهما حقيقة وقيل المراد بالصورة الصفة واليه ميل البيهقي ونقل ابن التين أن معناه صورة الاعتقاد وقيل فيه حذف تقديره يأتهم بعض ملائكة الله ورجحه عياض قال ولعل هذا الملك جاءهم في صورة انكروها لما رأوا فيها من سمة الحدوث الظاهرة على الملك لأنه مخلوق وقيل المعنى يأتهم الله بصورة أي بصفة تظهر لهم من الصور المخلوقة التي لا تشبه صفة الله ليختبرهم فإذا قال هذا الملك أنار بكم وأوا عليه من علامة المخلوقين ما يعلمون به أنه ليس ربههم استعاذوا منه لذلك وقوله بعد ذلك فيأتهم الله في صورته التي يعرفونها فالمراد

الصفة بذلك والمعنى فيتعجلي الله لهم بالصفة التي يعلمونها بها وانما عرفوه بالصفة وان لم تكن تقدمت لهم رؤيته لانهم يرون حينئذ شيئا لا يشبه المخلوقين وقد علموا أنه لا يشبه شيئا من مخلوقاته فيعلمون أنه ربهم فيقولون أنت ربنا وعبر عن الصورة بالصفة المشاكلة لما تقدم من ذكر الشمس والقمر والطواغيت ويدل لهذا التأويل حديث أنى موسى رفعه أن الناس يقولون ان لنا ربا كننا نعبد في الدنيا فيقال أو تعرفونه اذا رأيتموه فيقولون نعم فيقال كيف تعرفونه ولم تروه فيقولون انه لا شبيه له فيكشف الحجاب فينظرون الى الله عز وجل فيخرون سجدا اه ويحتمل أن يشير بقوله في الصورة التي يعرفونها الى ما عرفوه حين أخرج ذرية آدم من صلبه فانساهم ذلك في الدنيا ثم يذكروهم بها في الآخرة وقال ابن العربي انما استعاذوا منه أولا لأنهم اعتقدوا أن ذلك الكلام استدراج لان الله لا يأمر بالفحشاء ومن الفحشاء اتباع الباطل وأهله ولهذا وقع في الصحيح فيأتيهم الله في صورة أى بصورة لا يعرفونها وهى الامر باتباع اهل الباطل فلذلك يقولون اذا جاء ربنا عرفناه أى اذا جاءنا بما عهدناه منه من قول الحق وقال ابن الجوزى معنى الخبر يأتيهم الله بأهوال يوم القيامة ومن صور الملائكة بما لم يعهدوا مثله في الدنيا فيستعيذون من تلك الحال ويقولون اذا جاء ربنا عرفناه أى اذا أتانا بما نعرفه من لطفه وهى الصورة التي عبر عنها بقوله يكشف عن ساق أى عن شدة اه وقال القرطبي هو مقام هائل يتمتع الله به عباده ليميز الخبيث من الطيب وذلك أنه لما بقى المنافقون محتلطين بالمؤمنين زاعمين انهم منهم ظانين أن ذلك يجوز في ذلك الوقت كما جاز في الدنيا امتحنهم الله بان أتاهم بصورة هائلة قائمة للجميع أنا ربكم فاجابه المؤمنون بانكار ذلك لما سبق لهم من معرفته سبحانه وانه

منزه عن صفات هذه الصورة فلماذا قالوا نعوذ بالله منك لا نشرك بالله شيئاً حتى ان بعضهم ليكاد ينقلب أى يزل فيوافق المنافقين قال وهؤلاء طائفة لم يكن لهم رسوخ بين العلماء ولعلمهم الذين اعتقدوا الحق وحوموا عليه من غير بصيرة قال ثم يقال بعد ذلك للمؤمنين هل بينكم وبينه علامة تعرفونها فيقولون الساق وهذا يحتمل ان الله عرفهم على السنة الرسل من الملائكة أو الانبياء أن الله جعل علامة تجليه الساق وذلك أنه يمتحنهم بارسال من يقول لهم انا ربكم والى ذلك الاشارة بقوله تعالى (ثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت) وهى وان ورد أنها فى عذاب القبر فلا يبعد أن تتناول يوم الموقف أيضاً وفى رواية العلاء بن عبد الرحمن ثم يطالع عز وجل عليهم فيعرفهم نفسه ثم يقول انا ربكم فاتبعوا في تتبعه المسلمون ومعنى فيعرفهم نفسه أنه يلقي فى قلوبهم علماً قطعياً يعرفون به أنه ربهم سبحانه وتعالى ووقع فى رواية هشام بن سعد ثم نرفع رؤسنا وقد عاد لنا فى صورته التى رأينا فيها أول مرة فيقول انا ربكم فنقول نعم انت ربنا وهذا فيه اشعار بانهم رأوه أول ما حشروا والعلم عند الله (قلت) ويحتمل عندى أن يكون هذا اشارة الى الرؤية السابقة حين أخرجهم من صلب آدم وقال الخطابي هذه الرؤية غير التى تقع فى الجنة اكراما لهم فان هذه للامتحان وتلك لزيادة الاكرام كما فسر به قوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) قال ولا اشكال فى حصول الامتحان فى الموقف لان آثار التكليف لا تنقطع الا بعد الاستقرار فى الجنة أو النار قال ويشبه أن يقال انما حجب عنهم تحقق الرؤية أولاً لما كان معهم من المنافقين الذين لا يستحقون رؤيته تعالى فلما تميزوا رفع الحجاب فقال المؤمنون حيثئذ أنت ربنا وقال الطيبي لا يلزم من ان الدنيا دار بلاء والآخرة دار

جزاء أن لا يقع في واحدة منهما ما يختص بالآخرى فان القبر أول منازل الآخرة وفيه الابتلاء والفتنة بالسؤال وغيره والصحيح ان التكليف خاص بالدنيا وما يقع في القبر والموقف هي آثار ذلك وفي حديث أبي سعيد الخدري بعد قوله المار فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ويبقى من كان يسجد لله رياء وسمعة فيذهب كيما يسجد فيعود ظهره طبقا واحدا فيؤتى بالجسر الخ قال ابن بطال تمسك به من أجاز تكليف ما لا يطاق من الاشاعة واحتجوا أيضا بقصة أبي لهب وأن الله كلفه الايمان به مع إعلامه بأنه يموت على الكفر ويصلى نارا ذات لهب قال ومنع الفقهاء من ذلك وتمسكوا بقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) واجابوا عن السجود بأنهم يدعون اليه تبكيئا اذا دخلوا أنفسهم في المؤمنين الساجدين في الدنيا فدعوا إلى السجود مع المؤمنين فتعذر عليهم فأظهر الله بذلك نفاقهم وأخزاهم قال ومثله من التبكيت ما يقال لهم بعد ذلك ارجعوا فالتسوا نورا وليس في هذا تكليف ما لا يطاق بل اظهار خزيهم ومثله كلف أن يعقد شعيرة فأنها للزيادة في التوبيخ والعقوبة ولم يجب عن قصة أبي لهب وادعى بعضهم أن مسألة تكليف ما لا يطاق لم تقع الا بالايمان فقط وقد حكى أهل الأصول الاجماع على أن محل الخلاف في وقوع التكليف بالمحال هو فيما كانت استحالته لغير تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه اما ما كانت استحالته لتعلق علم الله تعالى بأنه لا يقع فالتكليف به واقع اجماعا لان الله تعالى كلف الثقلين بالايمان وقال وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فامتنع ايمان أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وهذه المسألة محل استيفاء الكلام عليها في الأصولين أصول الفقه وأصول الدين وحاصلها باختصار أن في جواز التكليف عقلا بالمحال ثلاثه أقوال الجواز مطلقا والمنع مطلقا

في غير مسألة الاجماع المتقدمة واحتج أهل هذا القول بأنه لظهور امتناعه للمكلفين لفائدة في طلبه منهم وأجيب بأن فائدته اختبارهم هل يأخذون في المقدمات فيترتب الثواب أولا فيترتب العقاب وهذا الجواب على سبيل النزول أى ان سلمنا أنه لا بد في أفعال الله تعالى من ظهور فائدة للعقل مع أنا لا نسلم ذلك لا يسأل عما يفعل وله ان لا يظهرها اذ لا يلزم الحكيم إطلاع من دونه على الحكمة والثالث منع التكليف بما امتنع لذاته وجوازه بغيره وفي وقوعه ثلاثة اقوال أيضا فيما عدى صورة الاجماع المتقدمة أيضا أحدها الوقوع مطلقا والثاني مقابله والثالث التفصيل بين ما هو ممتنع لذاته كقلب الحجر ذهباً مع بقاء الحجرية فيمتنع والممتنع واقع قال السبكي وهو الحق وقال ولي الدين ان الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه محال عقلا لاعادة لان العقل يحيل ايمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلا ولو سئل عنه أهل العادة لم يحلوه وكلام بعض المحققين ظاهر في أنه ليس محالا عقلا أيضا بل يمكن مقطوع بعدم وقوعه والخالف لفظي اذ هو ممكن ذاتا محال عرضا فالكثير نظر والى استحالة بالعرض والبعض نظر الى امكانه ذاتا اه هذا حاصل كلام أهل الاصول فيه باختصار اه وفي آخر حديث ابى سعيد أيضا فيقول الجبار بقيت شفاعتي فيقبض قبضة من النار فيخرج أقواما قد امتحشوا الى أن قال فيدخلون الجنة فيقول أهل الجنة هؤلاء عمقاء الرحمن ادخلهم الجنة بغير عمل عملوه ولا خير قدموه ونقل الزركشى في التنقيح وقع هنا في حديث ابى سعيد الخدرى بعد شفاعته الانبياء فيقول الله بقيت شفاعتي فيخرج من النار من لم يعمل خيرا قال وتمسك به بعضهم (في تجويز اخراج غير المؤمنين من النار ورد بوجهين) أحدهما ان هذه الزيادة ضعيفة لانها غير متصلة كما قال عبد الحق في الجمع والثاني ان المراد

بالخير المنفي ما زاد على الاقرار بالشهادتين كما تدل عليه بقية الاحاديث اه
قال في الفتح والوجه الاول غلط منه فان الرواية متصلة هنا واما نسبة ذلك
لعبد الحق فغلط على غلط لانه لم يقله الا في طريق أخرى وقع فيها أخرجوا
من كان في قلبه مثقال حبة خردل من خير قال هذه الرواية غير متصلة
ولما ساق حديث أبي سعيد الذي في هذا الباب ساقه بلفظ البخاري ولم
يتعقبه بانه غير متصل ولو قال ذلك لتعقبناه عليه فانه لا انقطاع في السند
أصلا ثم أن لفظ حديث أبي سعيد هنا ليس كما ساقه الزركشي وإنما فيه
فيقول الجبار الخ مامر قريبا قال فيجوز أن يكون الزركشي ذكره بالمعنى
اه قلت سبحانه من لا ينسى فان ما عراه الزركشي لأبي سعيد ذكر هو في
كتاب الرقاق رواية عنه به والزركشي لم يعين محلا دون محل ولفظه ووقع
في حديث أبي سعيد أيضا بعد قوله ذرة فيخرجون خلقا كثيرا ثم يقولون
ربنا لم نذر فيها خيرا وفيه فيقول الله شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع
المؤمنون ولم يبق الا ارحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج منها
قوما لم يعملوا خيرا قط فهذه الرواية بلفظ ما عراه له الزركشي والجواب
الثاني كاف في رد ذلك التمسك الفاسد فان الآيات والاحاديث مصرحة
بأنها لا يخرج منها الا من كان مؤمنا فقد أخرج البخاري عن أبي هريرة اسعد
الناس بشفاعتي من قال لا اله الا الله خالصا من قبل نفسه اه وهو بكسر
القاف وفتح الموحدة أي قال ذلك باختياره وفي حديث انس عند البخاري
أيضا حتى اذا فرغ الله من القضاء بين عباده واراد أن يخرج من اراد أن
يخرج ممن كان يشهد أن لا اله الا الله امر الملائكة الخ قال القرطبي عند
هذا الحديث لم يذكر الرسالة اما لانهما لما تلازما في النطق غالبا وشرطا
ما كتفي بالاولى اولان الكلام في حق جميع المؤمنين هذه الامة وغيرها ولو

ذكرت الرسالة لكثير تعدد الرسل قال في الفتح الاول أولى ويعكر علي الثاني انه يكتفى بلفظ جامع كان يقول مثلاً ونؤمن برسله قال وقد تمسك بظاهره بعض المبتدعة ممن زعم ان من وحد الله من أهل الكتاب يخرج من النار ولو لم يؤمن بغير من أرسل اليه وهو قول باطل فان من جحد الرسالة كذب الله ومن كذب الله لم يوحده وفي حديث انس أيضاً فاقول يا رب أنذني فيمن قال لا اله الا الله قال ليس ذلك لك ولكن وعزتي وجلالي وكبريائي وعظمتي وجبريائي لا اخرجن من قال لا اله الا الله وفي حديث ابي بكر أنا أرحم الراحمين ادخلوا جنتي من كان لا يشرك لشيء شيئاً قال الطيبي هذا يؤذن بأن كل ما قدر قبل ذلك بمقدار شعيرة ثم حبة ثم خردلة ثم ذرة غير الايمان الذي يعبر به عن التصديق والاقرار بل هو ما يوجد في قلوب المؤمنين من ثمرة الايمان وهو على وجهين (احدهما) ازدياد اليقين وطمانينة النفس لان تضافر الادلة اقوى للمدلول عليه واثبت لعدمه (والثاني) أن يراد العمل وأن الايمان يزيد وينقص بالعمل وينصر هذا الوجه قوله في حديث أبي سعيد لم يعملوا خيراً قط قال البيضاوي وقوله ليس ذلك لك أي أنا أفعل ذلك تعظيماً لاسمي واجلالاً لتوحيدي وهو مخصص لعموم حديث أبي هريرة أسعد الناس بشفاعتي من قال لا اله الا الله مخلصاً قال ويحتمل أن يحرى على عمومته ويحمل على حال ومقام آخر قال الطيبي اذا فسرنا ما يختص بالله بالتصديق المجرد عن الثمرة وما يختص برسوله هو الايمان مع الثمرة من ازدياد اليقين أو العمل الصالح حصل الجمع قال في الفتح ويحتمل وجهاً آخر وهو ان المراد بقوله ليس ذلك لك مباشرة الأخراج لا أصل الشفاعة وتكون هذه الشفاعة الاخيرة وقعت في اخراج المذكورين فأجيب إلى أصل الأخراج ومنع

من مباشرته فنسبت إلى شفاعته في حديث أسعد الناس لكونه ابتدا بطلب ذلك والعلم عند الله تعالى اه وفي حديث أبي هريرة السابق ويبقى رجل مقبل بوجهه فيقول يا رب قد قشبنى ريحها الخ وفي حديث ابن مسعود الآتي في بحث الضحك أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال (إني لأعلم آخر أهل النار خروجا منها وآخر أهل الجنة دخولا رجل يخرج من النار حبوا فيقول الله اذهب فادخل الجنة الخ) قال عياض عند هذا الحديث الأخير جاء نحو هذا في آخر من يجوز على الصراط يعني حديث أبي هريرة السابق فيحتمل انهما إثنان إما شخصان واما نوعان أو جنسان وعبر فيه بالواحد عن الجماعة لاشتراكهم في الحكم الذي كان سبب ذلك ويحتمل أن يكون الخروج هنا بمعنى الورود وهو الجواز على الصراط فيتحد المعنى أما في شخص واحد أو أكثر قال في الفتح وقع عند مسلم من رواية انس عن ابن مسعود ما يقوى الاحتمال الثاني ولفظه آخر من يدخل الجنة رجل فهو يمشى مرة ويكبو مرة وتسفعه النار مرة فاذا جاوزها التفت اليها فقال تبارك الذي نجاني منك وأشار ابن أبي جمرة إلى المغايرة بين آخر من يخرج من النار وهو المذكور في حديث ابن مسعود وانه يخرج منها بعد أن يدخلها حقيقة وبين آخر من يخرج ممن يبقى مارا على الصراط فيكون التعبير بانه خرج من النار بطريق المجاز لانه أصابه من حرها ما يشارك به بعض من دخلها وقد وقع في غرائب مالك للدارقطني من طريق عبد الملك بن الحكم وهو واه عن مالك عن نافع عن ابن عمر رفعه ان آخر من يدخل الجنة رجل من جهنمة يقال له جهنمة فيقول أهل الجنة عند جهنمة الخبر اليقين وحكى السهيلي انه جاء أن اسمه هناد وجوز غيره أن يكون أحد الاسمين لاحد المذكورين والآخر للاخر اه (وفي حديث أبي هريرة

السابق بعد قوله أمر الملائكة أن يخرجوه فيعرفونهم بآثار السجود وحرمة الله على النار أن تأكل من ابن آدم أثر السجود) فيخرجونهم قد امتحشوا والخ قال في الفتح هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره كيف يعرفون أثر السجود مع قوله في حديث أنى سعيد عند مسلم فاماتهم الله اماته حتى اذا كانوا فحما اذن الله بالشفاعة أنى فاذا صاروا فحما كيف يتميز محل السجود من غيره حتى يعرف أثره (وحاصل الجواب) تخصيص أعضاء السجود من عموم الاعضاء التي دل عليها من هذا الخبر وأن الله منع النار أن تحرق أثر السجود من المؤمن وهل المراد بأثر السجود نفس العضو الذي يسجد أو المراد من سجد فيه نظر والثاني أظهر (قلت) كيف يصح الثاني مع التصريح في حديث مسلم السابق بأنهم صاروا فحما فلا يصح إلا الاول لأنه هو الذي يطلق عليه أثر السجود والا لكان المعنى أن النار لا تأكل المؤمن ثم قال قال القاضي عياض فيه دليل على أن عذاب المؤمنين المذنبين مخالف لعذاب الكفار وأنها لا تأتي على جميع أعضائهم اما اكراما لموضع السجود وعظم مكانهم من الخضوع لله تعالى أو لكرامة تلك الصورة التي خلق آدم والبشر عليها وفضلوا بها على سائر الخلق قال في الفتح (قلت) الاول منصوص والثاني محتمل لكن يشكل عليه أن الصورة لا تختص بالمؤمنين فلو كان الاكرام لاجلها لشاركهم الكفار وليس كذلك (قلت) ويكفي في رده قوله في الحديث آثار السجود فانه صريح في ان عدم الاكل انما هو من اجل شرف السجود قال النووي وظاهر الحديث ان النار لا تأكل جميع أعضاء السجود السبعة وهي الجبهة واليدان والركبتان والقدمان وبهذا جزم بعض العلماء وقال عياض ذكر الصورة ودورات الوجه يدل على ان المراد بأثر السجود الوجه خاصة خلافا لمن قال يشمل الاعضاء

السبعة ويؤيد اختصاص الوجه ان في بقية الحديث ان منهم من غاب في النار الى نصف ساقيه وفي حديث سمرة عند مسلم والى ركبتيه وفي رواية هشام ابن سعد في حديث أبي سعيد والى حقويه قال النووي وما انكره هو المختار ولا يمنع من ذلك قوله في الحديث الاخر عند مسلم ان قوما يخرجون من النار يحترقون فيها الا دارات وجوههم فانه يحمل على ان هؤلاء قوم مخصوصون من جملة الخارجين من النار فيكون الحديث خاصا بهم وغيره عام فيحمل على عمومها الا ما خص منه قال في الفتح ان اراد ان هؤلاء يخلصون بان النار لا تاكل وجوههم كلها وان غيرهم لا تاكل منهم محل السجود خاصة وهو الجهة سلم من الاعتراض والا يازمه تسليم ما قال القاضي في حق الجميع الا هؤلاء وان كانت علامتهم الغرة كما نقل عن بعض واعتراض بانها خاصة بهذه الامة والذين يخرجون أعم من ذلك (قلت) ما قاله ابن حجر في كلام النووي ليس مرادا عنده بل بعزل عنه فان مراد النووي ان هؤلاء المذكور في الحديث انهم لا يبقى عن الاحتراق منهم الا دارات وجوههم مخصوصون عن غيرهم بهذا الاحتراق وان غيرهم لا تاكل النار منهم جميع اعضاء السجود السبعة وابن حجر جعل مراده ان غيرهم تاكل النار جميعه فوجه كلامه بما قال وهو غير ظاهر والعلم عند الله تعالى ثم قال وما تعقبه بانها خاصة بهذه الامة فيضاف اليها التحجيل وهو في اليدين والقدمين فيكون اشمل مما قاله النووي من جهة دخول جميع اليدين والرجلين لا تخصيص الكفين والقدمين ~~ولكن~~ ينقص منه الركبتان وما استدل به القاضي من بقية الحديث لا يمنع سلامة هذه الاعضاء مع الانقمار لان تلك الاحوال الاخرية خارجة عن قياس احوال أهل الدنيا ودل التنصيص على دارات الوجود ان الوجه كله لا

تؤثر فيه النار اكرا ما لمحل السجود ويحمل الاقتصار عليها على التنويه بها لشرفها (قلت) ما قاله سائغ ممكن ولكن يؤيد ما قاله القاضي من الاقتصار على الوجه في آثار السجود قوله تعالى (سيأثم في وجوههم من آثار السجود) فلم ينسب أثر السجود الا في الوجه وانفط الحديث فيه آثار السجود بالاطلاق فيحمل على المقيد في الآية بالوجه ولهذا قال الزين ابن المنير تعرف صفة هذا الأثر ما ورد في قوله تعالى (سيأثم في وجوههم من أثر السجود) لان وجوههم لا تؤثر فيها النار فتبقى صفتها باقية وقد استنبط ابن أبي جمرة من هذا الحديث أن من كان مسلما ولكنه كان لا يصلي انه لا يخرج لكن يحمل على أنه يخرج في القبضه لعموم قوله لم يعملوا خيرا قط كما مر في حديث أبي سعيد الخدري اهـ (قلت) هذا الحديث قد يستدل به من قال بكفر تارك الصلاة كالامام أحمد بن حنبل في أشهر الروايتين عنه وابن حبيب من المالكية مستدلين بالحديث الصحيح بين العبد والكفر ترك الصلاة وقوله العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر قال ابن العربي هذا حديث صحيح وما قاله من الحمل ممكن ولكن الحديث حجة قوية ثم قال في الفتح وهل المراد بمن يسلم من الاحتراق من كان يسجد أو أعم من أن يكون بالفعل أو القوة الثاني اظهر ليدخل فيه من اسلم مثلاً وأخلص فبغته الموت قبل أن يسجد قال ووجدت بخط أبي رحمه الله تعالى ولم اسمعه منه من نظمه ما يوافق مختار النووي وهو قوله

يارب اعضاء السجود عتقتها من عبدك الجاني وأنت الوافي

والعتق يسرى بالغنى يا ذا الغنى فامن على الفاني بعث الباقي

وقوله قد امتحشوا أي احترقوا زنة ومعنى قال عياض ولا يبعد أن الامتحاش يختص باهل القبضه والتحريم على النار أن تأكل صورة الخارجين أولا قبلهم ممن عمل الخير على التفصيل السابق والعلم عند الله تعالى اهـ

هذا ما قيل في هذا الحديث (وأخرج الشيخان) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعا فلما خلقه قال له اذهب فسلم علي أولئك نفر من الملائكة جلوس فاستمع ما يحيونك فانها تحيتك وتحيية ذريتك فقال السلام عليكم فقالوا السلام عليك ورحمة الله فزادوا ورحمة الله فكل من يدخل الجنة على صورة آدم فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن اه وأخرج مسلم عن أبي هريرة أيضا أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا قاتل احدكم فليتنق الوجه فان الله خلق آدم على صورته وأخرجه البخارى بلفظ فليجتنب الوجه بدون الزيادة التي بعده اه واختلف العلماء في الصنمير في صورته على ما يرجع للناس في ذلك مذهبان أحدهما السكوت عن تفسيره والثاني الكلام في معناه واختلف فيه على ثلاثة أقوال أحدهما أنه عائد على المضروب لما تقدم من الامر باكرام وجهه ولولا ان المراد التعليل بذلك لم يكن لهذه الجملة ارتباط بما قبلها وذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم مر برجل يضرب رجلا وهو يقول قبح الله وجهك ووجهه من أشبه وجهك فقال صلى الله تعالى عليه وسلم اذا ضرب أحدكم فليتنق الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورته وهذا أخرجه البخارى في الادب المفرد وابن أبي عاصم عن أبي هريرة وانما خص آدم بالذكر لانه هو الذي ابتدئت خلقة وجهه على هذه الصورة التي احتذى بها عليها من بعده وكأنه نبه على انك سيدت آدم وأنت من ولده وذلك مبالغة في زجره أو كان معناه أكرمه فان أباك على صورته وكان ذلك أو عظم له من أن يقول له فأنتك على صورته فان المرء ممكن أن يمتن من نفسه مالا يمتن من أبيه فان الموجود اذا أشبه من له حرمة

عندك راعيت شبهه جبلة وشريعة ومروءة قال الشاعر
 احب لحبها السودان حتي * احب لحبها سود الكلاب
 وقال الآخر

اشبهت أعدائي فصرت أحبهم * اذ صار حظي منك حظي منهم اه
 الثاني أنه يعود إلى آدم أي خلقه على صورته التي استمر عليها إلى أن أهبط
 وإلى أن مات دفعا لتوهم من يظن أنه لما كان في الجنة كان علي صفة
 أخرى أو ابتدا خلقه كما وجد لم ينتقل في النشأة كما ينتقل ولده من حالة
 إلى حالة وقيل للرد على الدهرية أنه لم يكن انسان الامن نطفة ولا تكون
 نطفة انسان الامن انسان ولا أول لذلك فين أنه خالق من أول الامر على
 هذه الصورة وقيل للرد على الطبائعيين الزاعمين ان الانسان قد يكون
 من فعل الطبع وتأثيره وقيل للرد على القدرية الزاعمين أن الانسان
 يخلق فعل نفسه وقيل للرد على من قال ان آدم كان على صورة أخرى مثل
 ما يقال إنه كان عظيم الجثة طويل القامة بحيث يكون رأسه قريبا من السماء
 فالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم أشار إلى انسان معين وهو المضر وبوقال
 ان الله خلق آدم على صورته أي كان شكل آدم مثل شكل هذا الانسان من
 غير تفاوت البتة والقائل بما كان عليه آدم من العظم اعتمد مارواه
 عبدالرازق مرفوعا ان آدم لما أهبط كان رجلاه في الارض ورأسه في السماء
 فخطه الله إلى ستين ذراعا فظاهر هذا الحديث انه كان مفرط الطول في
 ابتداء خلقه وظاهر الحديث الصحيح انه خلق في ابتداء الامر على طول
 ستين ذراعا وهو المعتمد ودروى ابن أبي حاتم باسناد حسن عن أبي بن كعب
 مرفوعا ان الله خلق آدم رجلا طوالا كثير شعر الرأس كأنه نخلة سحوق
 وقيل في وجهه عود الضمير إليه ان الله تعالى لما عظم أمر آدم بسجود

الملائكة له ثم أتى بتلك الزلة فآله تعالى لم يعاقبه بمثل ما عاقب به غيره فانه نقل ان الله تعالى أخرجه من الجنة وأخرج معه الحية والطاووس وغير تعالى خلقهما ولم يغير خلقة آدم بل تركه على الخلقة الاولى **ك**راما له وصونا له عن عذاب المسخ وذهب البيهقي هذا المذهب اهـ (الثالث) أن الضمير عائد الى الله تعالى قال القرطبي اعاد بعضهم الضمير على الله متمسكا بما ورد في بعض طرق الحديث ان الله خلق آدم على صورة الرحمن قال وكان من رواه أورده بالمعنى متمسكا بما توهمه فغاط في ذلك وانكر المازري ومن تبعه صحة هذه الزيادة ثم قال وعلى تقدير صحتها فيحمل على ما يليق بالبارى قال في الفتح وهذه الزيادة أخرجه ابن أبي عاصم في السنة والطبراني من حديث ابن عمر باسناد رجاله ثقات وأخرجها ابن أبي عاصم عن أبي هريرة بلفظ من قاتل فليجنب الوجه فان صورة الانسان على صورة وجه الرحمن وقال حرب الكرماني في كتاب السنة سمعت اسحاق بن راهويه يقول صح ان الله خلق آدم على صورة الرحمن وقال اسحاق الكوسج سمعت احمد يقول هو حديث صحيح قال فتعين اجراء ما في ذلك علي ما تقر بين أهل السنة من امراره كما جاء من غير اعتقاد تشبيه أو من تأويله على ما يليق بالرحمن جل جلاله ولهم في ذلك وجهان احدهما أن يكون المراد بصورته صورة ملك لانها خلقه وفعله فتكون أضافتها له من وجهين احدهما ان الاضافة على سبيل الملك لا على سبيل البعضية والتشبيه تعالى عن ذلك وذلك على سبيل التثنية له كقوله تعالى (وظهريتي) (وناقة الله) (ونفخت فيه من روحي) والثاني اضافتها له على وجه أنه ابتدعها لا على مثال سبق والقول الثاني في سود الضمير اليه تعالى ان يكون المراد بالصورة الصفة والمعنى ان الله خلقه على صفته من العالم والحياة

والسمع والبصر وغير ذلك وان كانت صفات الله تعالى لا يشبهها شيء
فميزه بذلك عن جميع الحيوانات ثم ميزه على الملائكة بصفة تعالى حين
اسجدهم له والصورة هنا معنوية لا صورة تخاطيط قال ابن الجوزي تبعاً للمازري
ذهب ابن قتيبة في هذا الحديث الى مذهب قبيح فقال لله تعالى صورة
لا كالصور فيخلق آدم عليها قال ابن الجوزي وهذا تخليط وتهافت لان
معنى كلامه أن صورة آدم كصورة الله تعالى يعني فتكون صورة آدم لا
كالصور أيضاً وقال أبو يعلى المشبه يطلق على الله تعالى تسمية الصورة
لا كالصور كما أطلقنا اسم ذاته قال وهذا تخليط لان الذات بمعنى شيء
والشيء يطلق على الموجود وأما الصورة فهي هيئة وتخاطيط وتأليف
يفتقر الى مصور ومؤلف وقول القائل لا كالصور نقض كما قاله فصار
بمثابة من يقول جسم لا كالأجسام فان الجسم ما كان مؤلفاً فاذا قال لا
كالأجسام نقض ما قال اه وقد مر حديث رأيت ربي في أحسن صورة
الخ ومر ان الصحيح فيه أنه رؤيا منامية وعلي كل حال فيقال فيه ما قيل
في غيره من التأويل والتفويض هذا ما يتعلق بتأويل الصورة من الحديث
وقوله فيه وطوله ستون ذراعاً يحتمل أن يريد بقدر ذراع نفسه ويحتمل
أن يريد بقدر الذراع المتعارف يومئذ عند المخاطبين والاول أظهر لان
ذراع كل احد بقدر ربعه فلو كان بالذراع المعهود لكانت يده قصيرة في جنب
طول جسده اه قاله في الفتح وفيه عندي نظر لانه لا يلزم من كون طوله
ستين ذراعاً بالذراع المعهود ان تكون يده قصيرة بالنسبة الى جسده
اذ غاية ما فيه ان طوله يكون ناقصاً عن طوله اذا كان بذراع نفسه فليتأمل
اه وقوله فكل من يدخل الجنة علي صورة آدم يعني علي صفته وهذا يدل
على أن صفات النقص من اسواد وغيره تنفي عند دخول الجنة وقوله فلم

يزل الخلق ينقص حتى الآن يعني أن كل قرن تكون نشاته في الطول أقصر من القرن الذي قبله فانهي تناقص الطول الى هذه الامة واستقر الامر على ذلك وقال ابن التين قوله فلم يزل الخلق ينقص أى كما يزيد الشخص شيئا فشيئا ولا يتبين ذلك فيما بين الساعتين ولا اليومين حتى اذا كثرت الايام تبين فكذلك هذا الحكم فى النقص ويشكل على هذا ما يوجد الآن من آثار الامم السالفة كديار ثمود فان مساكنهم تدل على ان قاماتهم لم تكن مفرطة الطول على حسبها يقتضيه الترتيب السابق ولا شك ان عهدهم قديم وان الزمان الذى بينهم وبين آدم دون الزمان الذى بينهم وبين أول هذه الامة قال فى الفتح ولم يظهر الى الان ما يزيل هذا الاشكال اه وقوله فيه اذا قاتل بمعنى قتل والمفاعلة فيه ليست على بابها ويحتمل أن تكون على ظاهر ما ليتناول ما يقع عند دفع الصائل مثلا فينهى دافعه عن القصد بالضرب الى وجهه ويدخل فى النهى كل من ضرب فى حد أو تعزير أو تأديب وقد وقع فى حديث أبي بكر وغيره عند أنى داود وغيره فى قصة المرأة التى زنت فامر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم برجمها وقال ارموا واتقوا الوجه واذا كان ذلك فى حق من تعين اهلا كه فن دونه أولى قال النووى قال العلماء انما نهى عن ضرب الوجه لانه لطيف يجمع المحاسن وأكثر ما يقع الادراك باعضائه فيخشى من ضربه أن تبطل أو تتشوه كلها أو بعضها والشين فيها فاحش لظهورها وبروزها بل لا يسلم اذا ضربه غالبا من شين وما قاله حسن الا أنه مغاير لما مر من التعليل بكونه عل صورة آدم قال فى الفتح لم يتعرض النووى لحكم هذا النهى وظاهره التحريم ويؤيده حديث سويد بن مقرن أنه رآه رجلا لطم غلامه فقال أو ما علمت أن الصورة محرمة أخرجه مسلم وغيره اه