

(بحث في السلام) وقوله في الحديث اذهب فسلم على أولئك ابتداء السلام نقل ابن عبد البر الاجماع على أنه سنة وقول القاضي عبد الوهاب انه سنة أو فرض على الكفاية قال القاضي عياض معنى قوله فرض على الكفاية مع نقل الاجماع على أنه سنة ان إقامة السنن واحياءها فرض على الكفاية واتفق العلماء على أن الرد واجب على الكفاية وجاء عن أبي يوسف أنه يجب على كل فرد فرد واحتج الجمهور بحديث علي رفعه يجزى عن الجماعة اذا مروا ان يسلم أحدهم ويجزى عن الجلوس ان يرد أحدهم أخرجه أبو داود والبخاري وفي سنده ضعف لكن له شاهد من حديث الحسن بن علي عند الطبراني وفي سنده مقال وآخر مرسل في الموطأ عن زيد بن أسلم واحتج ابن بطال بالاتفاق على أن المبتدئ لا يشترط في حقه تكرير السلام بعدد من يسلم عليهم كما في حديث الباب من سلام آدم وفي غيره من الاحاديث قال فكذلك لا يجب الرد على كل فرد فرد اذا سلم الواحد عليهم واحتج الماوردي بصحة الصلاة الواحدة على العدد من الجنائز واحتج أبو يوسف على وجوب الرد على كل فرد فرد بحديث الباب قال لان فيه فقالوا السلام عليك وتعقب بجواز أن يكون نسب اليهم والمتكلم به بعضهم واحتج أيضا بالاتفاق على أن من سلم على جماعة فرد عليه واحد من غيرهم لا يجزى عنهم وقال الحلبي انما كان الرد واجبا لان السلام معناه الامان فاذا ابتداء به المسلم أخاه فلم يجبه فانه يتوهم منه الشر فيجب عليه دفع ذلك التوهم عنه اهـ ويؤخذ من كلامه موافقة القاضي حسين حيث قال لا يجب رد السلام على من سلم عند قيامه من المجلس اذا كان سلم حين دخل وواقفه المتولى وخالفه المستظهرى فقال السلام سنة عند الانصراف فيكون الجواب واجبا قال النووي هذا هو الصواب اهـ (قلت) هذا هو مذهب المالكية

ونظمه بعضهم فقال

تسليم الانصراف واللقاء * سيان في الرد والابتداء

فلا ابتدا يسن في كليهما * والرد في كليهما تحتما اه

ويستثنى من سنية ابتداء السلام على المسلمين ستة فالسلام عليهم مكروه

ونظمه بعضهم فقال

على المؤذن مقيم وملب * وواظي * وسامع لمن خطب

والقاضي للحاجة يكره السلام

كرد الآخرين لو بعد التمام

ورد الاولين شرعا يلزم * ان تمموا وبقي المسلم

وهو على غيرهم استئذان * الا لذى البدع فالحجران

ولو مصليا وبالإشارة * رد والآكل كغير الستة

وقوله ولو مصليا راجع الى قوله وهو على غيرهم استئذان وكون المصلي يرد

السلام بالإشارة هو ما في الحديث قال في الفتح وردت أحاديث جيدة أنه

صلى الله تعالى عليه وسلم رد السلام وهو يصلي إشارة منها حديث أبي

سعيد ان رجلا سلم على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو يصلي فرد

عليه إشارة ومن حديث ابن مسعود مثله وما مر من مساواة السلام عند

الانصراف للسلام عند اللقاء يدل عليه ما أخرجه النسائي عن أبي هريرة

رفعه اذا قعد احدكم فليسلم واذا قام فليسلم فليست الاولى احق من الاخرة

اه وما ذكره الناظم من المستثنيات في عموم السلام هو صحيح مذهب مالك

وقال النووي ويستثنى من العموم بابتداء السلام من كان مشغلا

باكل أو شرب أو جماع أو كان في الخلاء أو الحمام أو نائما أو ناعسا أو مؤذنا أو

مصليا مادام متلبسا بشيء مما ذكر فلو لم تكن اللقمة في فم الآكل مثلا شرع

السلام عليه ويشرع في حق المتبايعين وسائر المعاملات واحتج له ابن دقيق العيد بأن الناس غالبا يكونون في اشغالهم فلو روعي ذلك لم يحصل امتثال الافشاء وقال ابن دقيق العيد احتج من منع السلام على من بالحمام بانه بيت الشيطان وليس موضع التحية باشتغال من فيه بالتنظيف قال وليس هذا المعنى بالقوى في الكراهة بل يدل على عدم الاستحباب قال في الفتح وقدم في الطهارة ان كان عليهم ازار فيسلم والافلا وقد ثبت في صحيح مسلم عن ام هانيء أتيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو يغتسل وفاطمة تستره فسلمت عليه الحديث قال النووي وأما المشتغل بقراءة القرآن فقال الواحدى الاولى ترك السلام عليه فان سلم عليه كفاه الرد بالاشارة وان رد لفظا استأنف الاستعاذة وقرأ قال النووي وفيه نظر والظاهر أنه يشرع السلام عليه ويجب عليه الرد ثم قال وأما من كان مشغولا بالدعاء مستغرقا فيه مستجمع القلب فيحتمل أن يقال هو كالقارىء والظاهر عندي أن يكره السلام عليه لانه يتسكد به ويشق عليه أكثر من مشقة الاكل قال في الفتح وقد تعقب والدى رحمه الله ما قاله الشيخ في القارىء لكونه يأتي في حقه ما ابداه هو في الداعي لان القارىء قد يستغرق فكره في تدبر معاني ما يقرؤه ثم اعتذر عنه بان الداعي يكون مهتما بطلب حاجته فيغلب عليه التوجه طبعيا والقارىء انما يطلب منه التوجه شرعا فالوساوس مسيطرة عليه ولو فرض انه يوفق للحالة العلية فهو على ندور ولا يخفى أن التعليل الذى ذكره الشيخ من تنسك الداعي يأتي نظيره في القارىء واذا اعذرنا الداعي والقارىء بعدم الرد فردا بعد الفراغ كان مستحبا وذكر بعض الحنفية أن من جلس في المسجد للقراءة أو التسبيح أو انتظار الصلاة لا يشرع السلام عليهم وان سلم عليهم لم يجب الجواب قال وكذا الخصم

إذا سلم على القاضى لا يجب عليه الرد وكذلك الاستاذ إذا سلم عليه تليذه لا يجب عليه الرد وهذا الأخير لا يوافق عليه ويدخل فى عموم افشاء السلام السلام على النفس إذا دخل مكانا خاليا ليس به أحد لقوله تعالى (فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم) الآية وأخرج البخارى فى الادب المفرد وابن أبى شيبة بسند حسن عن ابن عمر فيستحب إذا لم يكن أحد فى البيت أن يقول السلام علينا وعلي عباد الله الصالحين وأخرج الطبرى عن ابن عباس مثله ويدخل فيه من مر على من ظن أنه إذا سلم عليه لا يرد عليه فإنه يشرع له السلام ولا يتركه لهذا الظن لأنه قد يخطئ قال النووى وأما قول من لا تحقيق عنده أن ذلك يكون سببا لتأثير الآخرة وغباوة لأن المأمورات الشرعية لا تترك لمثل هذا ولو اعلمنا هذا لبطل انكار كثير من المنكرات قال وينبغي لمن وقع له ذلك أن يقول له بعبارة لطيفة رد السلام واجب فينبغي أن ترد ليستقط عنك الفرض وينبغي إذا تمادى على الترك أن يحمله من ذلك لأنه حق آدمى ورجح ابن دقيق العيد المقالة التى زيفها النووى بأن مفسدة توريط المسلم فى المعصية أشد من ترك مصلحة السلام عليه ولا سيما وامثال الافشاء قد حصل مع غيره قال فى الفتح اختلف فى مشروعية السلام على الفاسق والصبي وفى سلام المرأة على الرجل وعكسه وإذا جمع المجلس كافرا ومسلما هل يشرع السلام مراعاة لحق المسلم أو يستتط من أجل الكافر وقد ترجم البخارى لهذا كله أما الكافر منفردا فلا يشرع السلام عليه على الصحيح لأن السلام إنما يشرع لحصول المحبة بين المتسلمين والمسلم مأمور بمعاودة الكافر فلا يشرع له فعل ما يستدعى محبته ومزادته وقد ورد النهى عنه صريحا فيما أخرجه مسلم والبخارى فى الادب المفرد عن أبى هريرة رفعه لا تبدؤا اليهود والنصارى بالسلام واضطروهم الى

أضيق الطريق وللبخاري في الادب المفرد والنساي عن أبي بصرة بفتح
الموحدة وسكون المهملة الغفاري أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال
إني راكب غدا إلى اليهود فلا تبدؤهم بالسلام قال القرطبي قوله فاضطروهم
إلى أضيق الطريق معناه لا تنتحوا لهم عن الطريق الضيق إكراما لهم واحتراما
وليس المعنى إذا لقيتموهم في طريق واسع فالجؤهم إلى حرفة حتى يضيق
عليهم لأن ذلك أذى لهم وقد نهينا عن أذاهم من غير سبب وقالت طائفة
يجوز ابتداءهم بالسلام فأخرج الطبري من طريق ابن عيينة قال يجوز ابتداء
الكافر بالسلام لقوله تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين)
وقول إبراهيم لا يهيه سلام عليك وأخرج ابن أبي شيبة من طريق عون عن
محمد بن كعب أنه سأل عمر بن عبد العزيز عن ابتداء أهل الذمة بالسلام فقال
نرد عليهم ولا نبداؤهم قال عون (فقلت) له كيف تقول أنت قال ما أرى
بأسا أن نبداؤهم (قلت) لم قال لقوله تعالى (فاصفح عنهم وقل سلام) وقال
البيهقي بعد أن ساق حديث أبي امامة أنه كان يسلم على كل من لقيه فسئل
عن ذلك فقال إن الله جعل السلام تحية لامتنا وأمانا لأهل ذمتنا وقد أخرج
حديثه الطبري بسند جيد هذا رأى أبي امامة وحديث أبي هريرة في
النهي عن ابتداءهم أولى وأجاب عياض عن الآية وكذا عن قول إبراهيم
عليه السلام لا يهيه بان القصد بذلك المتاركة والمباعدة فليس القصد فيها
التحية وقد صرح بعض السلف بان قوله تعالى (وقل سلام) نسخت بآية
القتال اه (قلت) وهذا الخلاف إنما هو في أهل الذمة كما هو مصرح به في
قول من قال بجوازه وأما الكافر غير الذمي فلا يجوز السلام عليه قطعا اه
وللمراد منع ابتداءهم بالسلام المشروع أما لو سلم عليهم بلفظ يقتضي
خروجهم عنه كان يقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فهو جائز

كما كتب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الى هرقل وغيره سلام علي من اتبع الهدى وأخرج عبد الرزاق عن قتادة قال السلام على أهل الكتاب اذا دخلت عليهم بيوتهم السلام علي من اتبع الهدى وأخرج ابن أبي شيبة عن محمد بن سيرين مثله ومن طريق أبي مالك اذا سلمت على المشركين فقل سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فيحسبون أنك سلمت عليهم وقد صرفت السلام عنهم وأما السلام على مجلس فيه اخلاط من المسلمين والمشركين فقد قال النووي السنة اذا مر بمجلس فيه مسلم وكافران يسلم بلفظ التعميم ويقصد به المسلم قال ابن العربي ومثله اذا مر بمجلس فيه أهل السنة والبدعة أو بمجلس فيه عدول وظلمة أو فيه محب ومبغض ولو مر باحد ولم يعرف هل هو مسلم أو كافر فلو سلم عليه احتياطا لم يمتنع حتى يعرف أنه كافر واستدل النووي على جواز السلام على اخلاط من المسلمين والكفار بما أخرجه البخاري عن أسامة قال كنت ردفا للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم حتي مر في مجلس فيه اخلاط من المسلمين والمشركين عبدة الاوثان واليهود فسلم عليهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الخ قال الطبري لا مخالفة بين حديث أسامة في سلام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علي الكفار حيث كانوا مع المسلمين وبين حديث أبي هريرة في النهي عن السلام على الكفار لان حديث أبي هريرة عام وحديث أسامة خاص فيخص من حديث أبي هريرة ما اذا كان الابتداء لغير سبب ولا حاجة من حق صحبة أو مجاورة أو مكافاة أو نحو ذلك اهـ (قلت) ما قاله من الجمع بين الحديثين موافق لما روى عن ابن مسعود من أنه استثنى من منع ابتداء السلام على الكافر ما اذا احتاج لذلك المسلم لضرورة دينية أو دنيوية كقضاء حق المرافقة فقد أخرج الطبري بسند صحيح عن علقمة قال كنت

ردفا لابن مسعود فضحبننا دهقان فلما انشعبت له الطريق أخذ فيها فاتبعه عبد الله بصره فقال السلام عليكم فقلت الست تكره أن يبدؤا بالسلام قال نعم ولكن حق الصعجة قال الطبري وحمل عليه سلام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على أهل مجلس فيه اخلاط من المسلمين والكفار اهـ واما السلام على أهل الفسق والبدع فقد قال في الفتح ذهب الجمهور الى انه لا يسلم على الفاسق ولا المبتدع قال النووي فان اضطر الى السلام بأن خاف ترتب مفسدة في دين أو دنيا ان لم يسلم سلم وكذا قال ابن العربي وزاد وينوي أن السلام اسم من اسماء الله تعالى فكأنه قال الله رقيب عليكم وقال المهلب ترك السلام على أهل المعاصي سنة ماضية وبه قال كثير من أهل العلم في أهل البدع وخالف في ذلك جماعة قال ابن وهب يجوز ابتداء السلام على كل أحد ولو كان كافرا واحتج بقوله تعالى (وقولوا للناس حسنا) وتعقب بأن الدليل أعم من الدعوى والحق بعض الحنفية بأهل المعاصي من يتعاطى خوارم المروءة ككثرة المزاح واللغو وفحش القول والجلوس في الاسواق لرؤية من يمر من النساء ونحو ذلك وقال ابن رشد قال مالك لا يسلم على أهل الاهواء قال ابن دقيق العيد ويكون ذلك على سبيل التأديب لهم والتبري منهم وقال النووي واما المبتدع ومن اقترف ذنبا عظيما ولم يتب منه فلا يسلم عليهم ولا يرد عليهم السلام كما قال جماعة من أهل العلم واحتج البخاري لذلك بقصة كعب بن مالك والتقيد بمن لم يتب جيد لكن في الاستدلال لذلك بقصة كعب نظر فانه ندم على ما صدر منه وتاب ولكن آخر الكلام معه حتى قبل الله توبته وقضيته ان لا يكلم حتى تقبل توبته ويمكن الجواب بان الاطلاع على القبول في قصة كعب كان ممكنا وأما بعده فيكفي ظهور علامة الندم والاقلاع

وأما صدق ذلك وفي حديث كعب قصته مع أبي قتاده وتسوره عليه الحائط وامتناع أبي قتادة من رد السلام عليه ومن جوابه له عما سأله عنه وأخرج البخاري في الأدب المفرد عن عبد الله بن عمرو بن العاص لا تسلموا على شراب الخمر ولا تعودوهم إذا مرضوا وأخرج الطبري مثله عن علي موقوفا وأخرجه سعيد بن منصور بسند ضعيف عن ابن عمر وزاد فيه ولا تصلوا عليهم إذا ماتوا وأخرجه ابن عدي بسند أضعف منه عن ابن عمر مرفوعا (وإذا تسلم الرجل على النساء والنساء على الرجال) فظاهر البخاري جوازه واستدل به بحديث سهل بن سعد لما فرح يوم الجمعة قلت لسهل ولم قال كانت لنا عجوز ترسل إلى بضاعة فتأخذ من أصول السلق فتطرحه في قدر الخ ووجه الاستدلال به هو أنهم كانوا يزورونها وليسوا محارم لها ومعلوم أن زيارتهم لها لا تخلو من سلام والثاني حديث عائشة رضي الله تعالى عنها قالت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يا عائشة هذا جبريل يقرأ عليك السلام قالت قلت وعليه السلام ورحمة الله الخ واعترض الداودي فقال لا يقال للملائكة رجال ولكن الله ذكرهم بالتذكير والجواب أن جبريل كان يأتي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على صورة الرجل (قلت) في الاستدلال عندي بسلام جبريل نظر من وجهين أحدهما أنه لم يباشر عائشة بالسلام وإنما بعث به مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والثاني هو أنه وإن كان يأتي في صورة رجل غير متصف بالمعنى الذي في الرجال من الشهوة الآدمية وهو الذي من أجله وقع الخلاف في سلام بعضهم على بعض وهذا يدل على جوازه حديث أم هانئ لما أتيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو يغتسل فسلمت عليه وأخرج الترمذي من حديث أسماء بنت يزيد وحسنه قالت مر علينا

النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في نسوة فسلم علينا وله شاهد من حديث جابر عند احمد قال الحليمي كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم للعصمة مأمونا من الفتنة فمن وثق من نفسه بالسلامة فليسلم والا فالصمت أسلم وأخرج أبو نعيم في عمل اليوم والليلة من حديث واتلة مرفوعا يسلم الرجال على النساء ولا يسلم النساء على الرجال وسنده واه ومن حديث عمرو بن حريث مثله موقوفا عليه وسنده جيد اه وقال ابن بطال عن المهلب سلام الرجال على النساء والنساء على الرجال جائز اذا أمنت الفتنة وفرق المالكية بين الشابة والعجوز سدا للذريعة قال المهلب وحجة مالك حديث سهل في الباب فان الرجال الذين كانوا يزورونها وتطعمهم لم يكونوا من محارمة ومنع منه ربيعة مطا وقال الكوفيون لا يشرع للنساء ابتداء السلام علي الرجال لانهم منعن من الاذان والاقامة والجهر بالقراءة قالوا ويستثنى المحرم فيجوز لها السلام على محرمها وقال المتولي ان كان للرجل زوجة أو محرم أو أمة فكالرجل مع الرجل وان كانت أجنبية نظر ان كانت جميلة يخاف الافتتان بها لم يشرع السلام لا ابتداء ولا جوابا فلو ابتدأ أحدهما كره للآخر الرد وان كانت عجوزا لا يفتتن بها جاز وحاصل الفرق بين هذا ومذهب المالكية التفصيل في الشابة بين الجمال وعدمه فان الجمال مظنة الافتتان بخلاف مطلق الشابة فلو اجتمع في المجاس رجال ونساء جاز السلام من الجانبين عند امن الفتنة اه وأما السلام على الصبيان فهو جائز وأخرج ابن أبي شيبة ان الحسن كان لا يرى السلام على الصبيان لان الرد فرض وليس الصبي من أهل الفرض وعن محمد بن سيرين أنه كان يسلم علي الصبيان ولا يسمعونهم ودليل طلبة ما أخرجه البخاري عن أنس رضي الله تعالى عنه انه مر علي صبيان فسلم عليهم وقال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

يفعله وأخرجه مسلم وأبو داود والنسائي إلا أنه بلفظ غلمان بدل صبيان وأخرجه النسائي أيضا بلفظ كان صلى الله تعالى عليه وسلم يزور الانصار فيسلم على صبيانهم ويمسح رؤوسهم ويدعو لهم قال في الفتح وهو مشعر بوقوع ذلك منه غير مرة بخلاف حديث البخاري حيث قال مر على صبيان فسلم عليهم فأنها تدل على أنها واقعة حال (قلت) هكذا قال وهو سهو منه عن آخر الحديث فإنه قال فيه كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يفعله وهذا مسار لرواية النسائي لاتفاقهما في لفظ كان ووقع لابن السني وأبي نعيم في عمل اليوم والليلة من طريق عثمان بن مطر بلفظ فقال السلام عليكم يا صبيان وعثمان واه ولا بن داود عن أنس انتهى اليها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وانا غلام في الغلمان فسلم علينا فأرسلني في رسالة الحديث وأخرجه البخاري في الادب المفرد بلفظ ونحن صبيان فسلم علينا وأرسلني في حاجة وجلس في الطريق ينتظرنني حتى رجعت قال ابن بطال في السلام على الصبيان تدريهم على آداب الشريعة وفيه طرح الاكابر الكبر وسلوك التواضع ولين الجانب وقال المتولي من سلم على صبي لم يحجب عاياه الرد لان الصبي ليس من أهل الفرض وينبغي لوليه أن يأمره بالرد لئلا يمتدح على ذلك ولو سلم على جمع فيهم صبي فرد الصبي دونهم لم يسقط عنهم الفرض ورده المستظهرى وقال النووي لا يحزى على الاصح ولو ابتدأ الصبي بالسلام وجب على البالغ الرد على الصحيح قال في الفتح ويستثنى من السلام على الصبي ما لو كان وضيا وخشي من السلام عليه الافتتان فلا يشرع ولا سيما ان كان مرافقا منفردا اه واعلم أن قوله في الحديث فانها تحيئك وتحية ذريتك ظاهر في أن المراد بهم جميع ذريته أو المراد بعضهم وهو المؤمنون والاحاديث دالة على هذا فقد أخرج البخاري في الادب المفرد وابن ماجه وصححه ابن

خزيمة عن عائشة مرفوعا ما حسدكم اليهود على شيء ما حسدكم على السلام والتأمين وهذا يدل على أنه شرع لهذه الامة دونهم وفي حديث أبي ذر الطويل في قصه اسلامه قال وجاء رسول الله تعالى عليه وسلم فذكر الحديث فكنت أول من حياه بتحية الاسلام فقال وعليك ورحمة الله أخرجه مسلم وأخرج الطبراني والبيهقي في الشعب من حديث أبي امامة رفعه جعل الله السلام تحية لامتنا وأمانا لاهل ذمتنا وعند أبي داود من حديث عمران بن حصين كنا نقول في الجاهلية أنعم بك عينا وأنعم صباحا فلما جاء الاسلام نهينا عن ذلك ورجاله ثقات لسكنه منقطع وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل بن حيان قال كانوا في الجاهلية يقولون حييت مساء حييت صباحا فغير الله ذلك بالسلام والصيغة المشروعة لا ابتداء السلام هي السلام عليكم لقوله في الحديث فانها تحيتك وتحية ذريتك وفي كون آدم عليه السلام علم هذه الكيفية بوحي من الله تعالى أوفهم ذلك من قوله تعالى له فسلم أو اللهم الله ذلك وهذا يؤيده ما أخرجه ابن حبان عن أبي هريرة رفعه ان آدم لما خلقه الله عطس فآلمه الله قال الحمد لله فآلمه الله أيضا صفة السلام ولو حذف اللام فقال سلام عليكم أجزا قال الله تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم) وقال تعالى (فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة) وقال تعالى (سلام على نوح في العالمين) الى غير ذلك لكن باللام أولى لانها للتفخيم والتكثير وقال النووي في الاذكار اذا قال المبتدئ وعليكم السلام لا يكون سلاما ولا يستحق جوابا لان هذه الصيغة لا تصلح للابتداء قاله المتولي فلو قاله بغير واو فهو سلام قطع بذلك الواحدى وهو ظاهر قال في الفتح جعل النووي الخلاف في اسقاط الواو واثبتها والمتبادر ان الخلاف في تقديم عليكم كما يشعر به كلام الواحدى

ثم قال النووي يحتمل ان لا يجزىء كما قيل في التحلل من الصلاة ويحتمل ان لا يعد سلاما ولا يستحق جوابا لما في سنن أبي داود والترمذي وصححه عن أبي جري بالجيم والراء مصغر الهجيمي بالتصغير ايضا قال اتيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقلت عليك السلام يا رسول الله فقال لا تقل عليك السلام فان عليك السلام تحية الموتى اهـ (قلت) لم أفهم فرقا بين الاحتمالين الذين ذكرهما النووي فان قوله في الاول لا يجزىء هو قوله في الثانى لا يعد سلاما وكذلك لم أفهم محل الاحتمالين هل هو فى حالة التقديم مع اثبات الواو واسقاطه فانه قد جزم بأنه مع الواو لا يعد سلاما ومع حذفه سلام فتأمل وقال الغزالى فى الاحياء يكره للمبتدىء ان يقول عليكم السلام قال النووي والمختار لا يكره ويجب الجواب لانه سلام ونقل ابن دقيق العيد عن بعض الشافعية أن المبتدىء لو قال عليكم السلام لم يجز لانها صيغة جواب قال والاولى الاجزاء لحصول مسمى السلام ولانهم قالوا ان المصلى ينوى باحد التسليمتين الرد على من حضر وهي بصيغة الابتداء وقال أبو الوليد بن رشد المالكي يجوز الابتداء بلفظ الرد وعكسه عياض يكره ان يقول فى الابتداء عليك السلام بتقديم عليك بالافراد وعليكم السلام بالتقديم بالجمع ووجه الكراهة لما فيهما من تقديم عليك على لفظ السلام الذى هو اسم من أسماء الله تعالى او لان التقديم تحية الموتى كما يدل عليه حديث أبي جري المار ولكنّه معارض لما رواه مسلم عن عائشة فى خروج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الى البقيع الحديث وفيه (قلت) كيف أقول قال قولى السلام على أهل الديار من المؤمنين ولما رواه ايضا عن أبي هريرة ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لما

أتى البقيع السلام على أهل الديار من المؤمنين الحديث قال الخطابي فيه ان السلام على الاموات والاحياء سواء بخلاف ما كانت عليه الجاهلية من قولهم عليك سلام كما اخرج ابن سعد وغيره ان الجن رثوا عمر بن الخطاب بايات منها

عليك السلام من أمير وباركت * يد الله في ذلك الاديم الممزق وقال ابن العربي السلام على أهل البقيع بما ذكر لا يعارض النهي في حديث أبي جري لاحتمال ان يكون الله احياءم لنيه عليه الصلاة والسلام فسلم عليهم سلام الاحياء وهذا يرد حديث عائشة المذكور قال ويحتمل ان يكون النهي مخصوصا بمن يرى انها تحية الموتى ومن يتطير بها من الاحياء فانها كانت عادة أهل الجاهلية وجاء الاسلام بخلاف ذلك وقال القرطبي يحتمل ان يكون حديث عائشة لمن زار المقبرة فسلم على جميع اهلها وحديث أبي جري اثباتا ونفيا في السلام على الشخص الواحد وقال ابن القيم اشكل هذا يعني حديث ابي جري على طائفة وظنوه معارضا لحديث عائشة وأبي هريرة وليس كذلك وانما معنى قوله عليك السلام تحية الموتى اخبار عن الواقع لاعن الشرع أى ان الشعراء ونحوهم يحيون الموتى به فكره النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن يحيى بتحية الموتى اه (قلت) هذا كلام متناقض فانه اثبت اخيرا من نهى النبي عليه الصلاة والسلام عنه وكراهيته لان يحيى به مانفاه اولاً من قوله لاعن الشرع وورد النهي عن الرد بعليك السلام فقد اخرج البخارى في الادب المفرد عن معاوية بن قرة قال قال لى ابي قرة بن اياس المزنى الصحابي اذا مر بك الرجل فقال السلام عليكم فلا تقل وعليك السلام فتخصه وحده فانه ليس وحده وسنده صحيح اه (قلت) يعنى ان معه الملائكة الملازمين له قال

في الفتح ومن فروع هذه المسألة لو وقع الابتداء بصيغة الجمع فانه لا يكفي الرد بصيغة الافراد لان صيغة الجمع تقتضى التعظيم فلا يكون امثل الرد بالمثل فضلا عن الاحسن قاله ابن دقيق العيد اهـ والاحسن أن يكون الرد بما في الحديث من قول الملائكة السلام عليك ورحمة الله ففيه مشروعية الزيادة في الرد على الابتداء وهو مستحب بالاتفاق لوقوع التحية بذلك في قوله فحيوا بأحسن منها أو ردوها فلو زاد المبتدىء ورحمة الله استحب ان يزاد وبركاته فلو زاد وبركاته فهل تشرع الزيادة في الرد ولذا لو زاد المبتدىء على وبركاته هل يشرع له ذلك اخرج مالك في الموطأ عن ابن عباس قال انتهى السلام الى البركة وأخرج البيهقي في الشعب من طريق عبد الله بن بابيه قال جاء رجل الى ابن عمر فقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ومغفرته قال حسبك الى وبركاته انتهى الى وبركاته ومن طريق زهرة بن معبد قال قال عمر انتهى السلام الى وبركاته ورجاله ثقات وجاء عن ابن عمر الجواز فاخرج مالك في الموطأ ايضا عنه انه زاد والغايات والرائحات واخرج البخارى في الادب المفرد عن سالم بن ابن عمر قال كان ابن عمر يزيد اذا رد السلام فاتيته مرة فقلت السلام عليكم فقال السلام عليكم ورحمة الله ثم أتيته فزدت وبركاته فرد وزادنى وطيب صلواته ومن طريق زيد بن ثابت انه كتب الى معاوية السلام عليكم يا أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته ومغفرته وطيب صلواته ونقل ابن دقيق العيد عن ابي الوليد بن رشد أنه يؤخذ من قوله تعالى فحيوا بأحسن منها الجواز في الزيادة على البركة اذا انتهى اليها المبتدىء وأخرج أبو داود والترمذى والنسائى بسند قوي عن عمران بن حصين قال جاء رجل الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فرد عليه وقال عشرا ثم جاء آخر فقال السلام عليكم ورحمة الله فرد عليه

وقال عشرون ثم جاء آخر فزاد وبركاته فرد وقال ثلاثون وأخرجه البخاري في الادب المفرد من حديث أبي هريرة وصححه ابن حبان وقال ثلاثون حسنة وكذا فيما قبلها صرح بالمعدود وعند أبي نعيم في عمل اليوم والليلة من حديث علي أنه هو الذي وقع له ذلك مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأخرج الطبراني من حديث سهل بن حنيف بسند ضعيف رفعه قال من قال السلام عليكم كتب له عشر حسنات ومن زاد ورحمة الله كتبت له عشرون حسنة ومن زاد وبركاته كتبت له ثلاثون حسنة وأخرج أبو داود من حديث سهل بن معاذ بن أنس الجهني عن أبيه بسند ضعيف نحو حديث عمران وزاد في آخره ثم جاء آخر فزاد ومغفرته فقال أربعون وقال هكذا تكون الفضائل وأخرج ابن السني في كتابه بسند واه من حديث أنس قال كان رجل يمر فيقول السلام عليك يا رسول الله فيقول له وعليك السلام ورحمة الله وبركاته ومغفرته ورضوانه وأخرج البيهقي في الشعب بسند ضعيف أيضا عن زيد بن أرقم قال كنا إذا سلم علينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قلنا وعليك السلام ورحمة الله وبركاته ومغفرته اه قال في الفتح وهذه الاحاديث الضعيفة اذا انضمت قوى ما اجتمعت عليه من مشروعية الزيادة على وبركاته اه (قلت) مر في الاحاديث المذكورة ما ليس بضعيف اه واتفقوا على ان من سلم لم يجزى في جوابه الا السلام ولا يجزى في جوابه صبحت بالخير أو بالسعادة ونحو ذلك ولو أتى بغير اللفظ العربي هل يستحق الجواب فيه ثلاثة اقوال للمعلماء ثالثها يجب لمن يحسن بالعربية وقال ابن دقيق العيد الذي يظهر ان التحية بغير لفظ السلام من باب ترك المستحب وليس بمكروه الا ان قصد به العدول عن السلام الى ما هو اظهر في التعظيم من أجل اكابر أهل

الدنيا ويجب الرد على الفور فلو أخرج ثم استدرك فرد لم يعد سلاما قال
القاضي حسين وجماعة وكان محله اذا لم يكن عذر ويجب رد جواب
السلام في الكتاب ومع الرسول لما مر من حديث عائشة عند البخاري ومسلم
ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لها ان جبريل يقرأ عليك السلام
قالت وعليه السلام ورحمة الله قال النووي في هذا الحديث مشروعية
ارسال السلام ويجب على الرسول تبليغه لانه امانة وتعقب بأنه بالوديعة
أشبهه والتحقيق أن الرسول اذا التزمه أشبهه الامانة والا فوديعة والودائع
اذا لم تقبل لم يلزمه شيء قال وفيه اذا اتاه شخص بسلام من شخص أو
في ورقة وجب رد السلام على الفور وما ذكره هو مذهب مالك قال الناظم
تبليغك السلام ان تلتزم به تبليغه للغير ذو تحتم

ورده بالفور ان اتاك به مع رسول واجب كذاك

ويستحب ان يرد على المبلغ كما أخرج النسائي عن رجل من بني تميم انه بلغ
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سلام اييه فقال له وعليك وعليك السلام
ولما في الصحيحين أن خديجة رضى الله تعالى عنها لما بلغها النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم عن جبريل سلام الله عليها قالت ان الله هو السلام وعليك
وعلى جبريل السلام قال في الفتح لم أر في شيء من طرق حديث عائشة
انها ردت على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فدل على انه غير واجب وما
مر من مشروعية ارسال السلام يدل عليه ايضا ما رواه مسلم من حديث
انس ان فتى من اسلم قال يا رسول الله انى اريد الجهاد فقال ائت فلانا فقل
ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقرئك السلام ويقول ادفع الى ما تجهزت
به اه واستدل بالامر بافشاء السلام على انه لا يكفي السلام سراً بل يشترط
الجره واصله ان يرفع صوته بحيث يسمع في الابتداء وفي الجواب واذا لم

يسمعه لم يكن آتيا بالسنة واستظهر ان شك في سماعه له فقد أخرج البخاري في الادب المفرد بسند صحيح عن ابن عمر اذا سلمت فاسمع فانها تحية من عند الله ويستثنى من رفع الصوت بالسلام ما اذا دخل على مكان فيه ايقاظ ونيام فالسنة فيه ما ثبت في صحيح مسلم عن المقداد قال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يحىء من الليل فيسلم تسليما لا يوقظ نائما ويسمع اليقظان ونقل النووي عن المتولي انه قال يكره اذا لقي جماعة ان يخص بعضهم بالسلام لان القصد بمشروعية السلام تحصيل الالفة وفي التخصيص ايجاش لخير من خص بالسلام ولا يكفي الرد بالاشارة بل ورد الزجر عنه وذلك فيما أخرجه الترمذي من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رفعه لا تشبهوا باليهود والنصارى فان تسليم اليهود بالاصبع وتسليم النصارى بالكف قال الترمذي غريب قال في الفتح وفي سنده ضعف لكنه أخرج النسائي بسند جيد عن جابر رفعه لا تسلموا تسليم اليهود فان تسليمهم بالرؤس والا كف والاشارة قال النووي ولا يرد على هذا حديث اسماء بنت يزيد مر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في المسجد وعصبة من النساء قعود فالوى بيده بالتسليم فانه محمول على انه جمع بين اللفظ والاشارة وقد أخرجه أبو داود من حديثها بلفظ فسلم علينا والنهي عن الاشارة مخصوص بمن قدر على اللفظ حسا وشرعا والافهى مشروعة لمن يكون في شغل يمنعه من التلفظ بجواب السلام كالمصلي والبعيد والاخرص وكذا السلام على الاصم ومن كان بعيدا بحيث لا يسمع التسليم يجوز السلام عليه اشارة ويتلفظ مع ذلك بالسلام وقد أخرج ابن أبي شيبة عن عطاء قال يكره السلام باليد ولا يكره بالراس اه وقد وردت أحاديث كثيرة في افشاء السلام منها ما أخرجه مسلم عن أبي هريرة

مرفوعا إلا أدلكم علي ما تحابون به افشوا السلام بينكم قال ابن العربي فيه ان من فوائد افشاء السلام حصول المحبة بين المتسلمين وكان ذلك لما فيه من ائتلاف الكلمة لتعم المصلحة بوقوع المعاونة على اقامة شرائع الدين واخزاء الكافرين وهي كلمة اذا سمعت اخلصت القلب الراعي لها عن النفور الى الاقبال على قائلها واخرج البخاري عن البراء ابن عازب رضي الله تعالى عنهما قال امرنا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بسبع بعبادة المريض واتباع الجنائز وتشميت العاطس ونصر الضعيف وعون المظلوم وافشاء السلام وابرار المقسم ونهى عن تحتم الذهب وعن ركوب المياثر وعن لبس الحرير والديباج والقسي والاستبرق واخرج في الادب المفرد وصححه ابن حبان عنه رفعه افشوا السلام وله شاهد من حديث أبي الدرداء مثله عند الطبراني وعن عبد الله بن سلام رفعه اطعموا الطعام وافشوا السلام الحديث وفيه تدخلوا الجنة بسلام اخرج البخاري في الادب وصححه الترمذي والحاكم ولأولين وصححه ابن حبان من حديث عبد الله بن عمر ورفعوا عبدوا الرحمن وافشوا السلام الحديث وفيه تدخلوا الجنان واخرج البخاري عن عبد الله بن عمرو ان رجلا سأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أي الاسلام خير قال تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت وعلى من لم تعرف واخرج ابن ابي شيبة من طريق مجاهد عن ابن عمر قال ان كنت لا تخرج الى السوق ومالي حاجة الا ان اسلم ويسلم علي وذكر الماوردي ان من مشى في الشوارع المطروقة كالسوق انه لا يسلم الا على البعض لانه لو سلم على كل من لقي لتشاغل به عن المهم الذي خرج من أجله ولخرج به عن العرف قال في الفتح ولا يعكر على هذا ما أخرجه البخاري في الادب المفرد عن الطفيل بن ابي بن كعب قال كنت اغدو مع ابن عمر

الى السوق فلا يمر على يباع ولا أحد الا سلم عليه فقلت ما تصنع بالسوق
وانت لا تقف على البيع ولا تسأل عن التسلع قال اتمانغدو من اجل السلام
على من لقينا لان مراد الماوردي من خرج في حاجة له فتشاغل عنها
بما ذكر والاثار المذكور ظاهر في انه خرج لقصد تحصيل ثواب السلام اه
وما ذكر من افشاء السلام مخصوص بغير الفاسق والمبتدع والكافر كما
مر واستدل بعض العلماء بقوله عليه الصلاة والسلام اذا سلم عليكم أهل
الكتاب على انه لا يشرع ابتداء الكافر بالسلام وحكامه الباجي عن
عبد الوهاب قال الباجي لانه بين حكم الرد ولم يذكر حكم الابتداء ونقل
ابن العربي عن مالك لو ابتدأ شخصاً بالسلام وهو يظنه مسلماً فبان كافراً
كان ابن عمر يسترد منه سلامه وقال مالك لا قال ابن العربي لان الاسترداد
حينئذ لا فائدة له لانه لم يحصل له منه شيء لكونه قصد السلام على المسلم وقال
غيره له فائدة وهو اعلام الكافر بانه ليس أهلاً للابتداء بالسلام ويتأكد
اذا كان هناك من يخشى انكاره لذلك أو اقتداؤه به اذا كان الذي سلم
من يقتدى به واستدل بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا سلم عليكم أهل
الكتاب فقولوا وعليكم وفي رواية عليكم بدون واو وفي رواية فقل وعليك
علي ان هذا الرد خاص بالكفار فلا يجزىء في الرد على المسلم وقيل ان
اجاب بالواو اجزأ والا فلا وقال ابن دقيق العيد التحقيق انه كاف في
حصول معنى السلام لا في امتثال الامر في قوله فحيوا بأحسن منها أو ردها
وكانه اراد الذي بغير الواو واما الذي بالواو فقد ورد في عدة احاديث
منها في الطبراني عن ابن عباس قال جاء رجل الى النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم فقال سلام عليكم فقال وعليك ورحمة الله وله في الاوسط عن سلمان
أنى رجل فقال السلام عليك يا رسول الله فقال وعليك قال في الفتح

لكن لما اشتهرت هذه الصيغة في الرد على غير المسلم ينبغي ترك جواب المسلم بها وان كانت مجزئة في اصل الرد والله تعالى اعلم اه وقال ابن بطال قال قوم رد السلام على أهل الذمة فرض لعموم الآية وثبت ان ابن عباس قال من سلم عليك فرد عليه ولو مجوسيا وبه قال الشعبي وقتادة ومنع من ذلك مالك والجمهور وقال عطاء الاية مخصوصة بالمسلمين فلا يرد السلام على الكافر مطلقا وروى عن ابن عباس وعلقمة ان ذلك جائز عند الضرورة وعن الاوزاعي ان سلمت فقد سلم الصالحون وان تركت فقد تركوا وعن بعضهم التفرقة بين أهل الذمة وأهل الحرب قال في الفتح والراجح من هذه الاقوال كلها ما دل عليه الحديث ولكنه مختص بأهل الكتاب وقد أخرج احمد بسند جيد عن انس أمرنا ان لا نزيد على أهل الكتاب على وعليكم اه وقد اخرج البخارى وغيره احاديث فيمن يتبدى بالسلام وحاصلها ان القليل يسلم على الكثير والصغير على الكبير والراكب على الماشى والماشى على القاعد وفي رواية والمار على القاعد وهى اشمل من رواية الماشى لانه أعم من ان يكون المار ماشيا أو راكبا وقد اخرج البخارى فى الادب المفرد والترمذى وصححه والنساي وصحىح ابن حبان بلفظ يسلم الفارس على الماشى والماشى على القائم واذا حمل القائم على المستقر كان اعم من ان يكون جالسا أو واقفا أو متكئا أو مضجعا واذا اضيفت هذه الصورة الى الراكب تعددت وتبقى صورة لم تقع منصوصة وهى ما اذا تلاقا ماران راكبان أو ماشيان وقد تكلم عليها المازرى فقال يبدأ الأدنى منهما الأعلى قدرا فى الدين اجلالا لفضله لان فضيلة الدين مرغب فيها شرعا وعلى هذا لو التقى راكبان ومركوب احدهما أعلى فى الحس من مركوب الاخر كالجل والفرس فيبدأ راكب الفرس أو يكتفى

بالنظر الى اعلاهما قدرا في الدين فيبدو الذي دونه هذا الثاني أظهر كما لا
نظر الى من يكون اعلاهما قدرا من جهة الدنيا الا أن يكون سلطانا يخشى
منه واذا تساوى المتلاقيان من كل جهة فكل منهما مأمور بالابتداء وخيرهما
الذي يبدأ بالسلام كما في حديث المهاجرين وأخرج البخاري في الادب
المفرد بسند صحيح عن جابر قال الماشيان اذا اجتماعا فإيهما بدأ بالسلام
فهو أفضل وأخرج الطبراني بسند صحيح عن الاغر المزني قال قال لي
أبو بكر لا يسبقك أحد الى السلام وأخرج الترمذي من حديث أبي امامة
رفعه ان أولى الناس بالله من بدأ بالسلام وقال حسن وأخرج الطبراني
عن أبي الدرداء قلنا يا رسول الله اننا نلتقي فأينا يبدأ بالسلام قال أطوعكم لله
ولو مر جمع كثير على جمع قليل أو كبير على صغير فقد قال النووي
يعتبر المرور فالوارد يبدأ سواء كان صغيرا أم كبيرا قليلا أو كثيرا وقال
المهلب المار كالدخل وقد تكلم العلماء على الحكمة فيمن شرع لهم الابتداء
فقال المهلب تسليم الصغير لاجل حق الكبير لانه امر بتوقيره والتواضع
له وتسليم القليل لاجل حق الكثير لان حقهم اعظم وتسليم المار لشبهه
بالداخل على اهل المنزل وتسليم الراكب لثلاث يتكبر بركوبه فيرجع الى
التواضع وقال ابن العربي حاصل ما في الحديث ان المفضول بنوع ما
يبدأ الفاضل وقال المازري اما امر الراكب فان له مزية على الماشي
فعوض الماشي بان يبدأ الراكب بالسلام احتياطا على الراكب من الزهوان
لو حاز الفضيلتين واما الماشي فلما يتوقع القاعد من الشر منه ولا سيما اذا
كان راكبا فاذا ابتداء بالسلام أمن منه ذلك وانس اليه اولان في التصرف
في الحاجات امتنانا فصار للقاعد مزية فامر بالابتداء اولان القاعد يشق
عليه مراعاة المارين مع كثرتهم فسقطت البداءة عنه للمشقة بخلاف المار

فلا مشقة عليه واما القليل فلفضية الجماعة او لان الجماعة لو ابتدؤا لحيف على الواحد الزهو فاحتيط له واما تسليم الصغير على الكبير فلمراعات السن فانه معتبر في امور كثيرة ولو تعارض الصغير المعنوي والحسي كان يكون الا صغر اعلم فالذي يظهر اعتبار السن تقدما للحقيقة على المجاز وقال ابن رشد ان محل تسليم الصغير على الكبير اذا التقيا فان كان احدهما راكبا والاخر ماشيا بدأ الراكب واذا كانا راكبين او ماشيين بدأ الصغير وقال المازري هذه المناسبات لا يعترض عليها بجزئيات تخالفها لانها لم تنصب نصب الحل الواجبة الاعتبار حتى لا يجوز ان يعدل عنها حتى لو ابتدأ الماشي فسلم على الراكب لم يمتنع لانه ممثّل للامر باظهار السلام وافشائه غير ان مراعاة ما ثبت في الحديث اولى وهو خبر بمعنى الامر على سبيل الاستحباب ولا يلزم من ترك المستحب الكراهة بل يكون خلاف الاولى فلو ترك المأمور بالابتداء فبدأه الاخر كان المأمور تاركا للمستحب والاخر فاعلا للسنة الا ان بادر فيكون تاركا للمستحب ايضا وقال المتولي لو خالف الراكب او الماشي ما دل عليه الخبر كره وقال الكرمانى لو جاء ان الكبير يبدأ الصغير والكثير يبدأ القليل لكان مناسبا لان الغالب ان الصغير يخاف من الكبير والقليل من الكثير فاذا بدأ الكثير والكبير امن القليل والصغير لكن لما كان من شأن المسلمين ان يأمن بعضهم بعضا اعتبر جانب التواضع وحيث لا يظهر رجحان احد الطرفين باستحقاقه التواضع له اعتبر الاعلام بالسلامة والدعاء له رجوعا الى ما هو الاصل فلو كان المشاة كثير او القعود قليلا تعارضا ويكون الحكم حكم اثنين تلاقيا فايها بدأ فهو أفضل ويحتمل ترجيح جانب الماشي كما مر اه قال الماوردى لو دخل شخص مجلسا فان كان الجمع قليلا يعمهم سلام واحد فسلم كفاه فان زاد فخصص بعضهم

فلا بأس ويكفي ان يرد منهم واحد فان زاد فلا بأس وان كانوا كثير ا بحيث لا ينتشر فيهم فيبتديء أول دخوله اذا شاهدتهم وتتأدى سنة السلام في حق جميع من يسمعه ويجب على من سمعه الرد على الكفاية واذا جلس سقط عنه سنة السلام فيمن لم يسمعه من الباقيين وهل يستحب ان يسلم على من جلس عندهم ممن لم يسمعه وجهان احدهما ان عاد فلا بأس والا فقد سقطت عنه سنة السلام لانهم جمع واحد وعلي هذا يسقط فرض الرد بفعل بعضهم والثاني ان سنة السلام باقية في حق من لم يبلغهم سلامه المتقدم فلا يسقط فرض الرد من الاوائل عن الاواخر ولم يبق من مباحث السلام المتعلقة به الا القيام للقادم والمصافحة والمعانقة وتقبيل اليد والقيام من المجلس للغير (اما القيام للقادم) فقد قال قوم بجوازه ومنع من ذلك قوم واحتج القائلون بالجواز بما اخرجہ الشيخان عن ابى سعيد الخدري ان اهل قريظة نزلوا علي حكم سعد فارسل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اليه فجاء فقال قوه و الى سيدكم او قال خير كم فقعده عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال هؤلاء نزلوا علي حكمك النخ وقد احتج به النووي في كتاب القيام نقل عن البخاري ومسلم وابى داود انهم احتجوا به ولفظ مسلم لا اعلم في قيام الرجل للرجل حديثا اصح من هذا وقال ابن بطال (في هذا الحديث) امر الامام الاعظم باكرام الكبير من المسلمين ومشروعية اكرام اهل الفضل في مجلس الامام الاعظم والقيام فيه لغيره من اصحابه والزام الناس كافة بالقيام الى الكبير منهم وقال الخطابي في حديث الباب جواز اطلاق السيد علي الخير الفاضل وفيه ان قيام المرؤس للرئيس الفاضل والامام العادل والمتعلم العالم مستحب وانما يكره لمن كان بغير هذه الصفات قال وما اخرجہ الحاكم عن عبد الله ابن بريدة ان اباہ دخل علي معاوية فاخبره ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

يقال من أحب أن يتمثل له الرجال قياما وجبت له النار معناه من أحب أن
يقام له بأن يلزم الناس القيام له صفوفًا على طريق النخوة والكبر وكذا
أجاب عنه الطبري فقال إن هذا الخبر إنما فيه نهى من يقام له عن السرور
بذلك لأنه من يقوم له إكراما له وكذا أجاب عنه ابن قتيبة فقال إن معناه
من أراد أن يقوم الرجال على رأسه كما يقام بين يدي ملوك الأعاجم
وليس المراد به نهى الرجل عن القيام لأخيه إذا سلم عليه أه ويدل لهذا
الجمع الطريقة المذكورة في حديث بريدة ما من رجل يكون على الناس
فيقوم على رأسه الرجال يجب أن يكثر عنده الخصوم فيدخل الجنة ويدل
له أيضا ما أخرجه الطبراني في الأوسط عن أنس قال إنما هلك من كان
قبلكم بأنهم عظموا ملوكهم بأن قاموا وهم قعود وأشار البخاري في الأدب
المفرد إلى الجمع المنقول عن ابن قتيبة فترجم أولا باب قيام الرجل لأخيه
ثم ترجم باب قيام الرجل القاعد وباب من ربه أن يقعد ويقوم له الناس
وأورد في الترجمة الأولى ثلاثة أحاديث حديث بريدة المتقدم وقد مر
ما جيب به عنه وحديث أبي أمامة عند أبي داود وابن ماجه قال خرج
علينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم متوكئا على عصي فقمنا له فقال لا تقوموا
كما تقوم الأعاجم بعضهم لبعض أه وتكلم فيه الطبري بأنه حديث ضعيف
مضطرب السند فيه من لا يعرف وحديث عائشة أخرجه أبو داود والنسائي
والترمذي وحسنه وصححه ابن حبان والحاكم قالت كان رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم إذا رأى فاطمة بنته قد أقبلت رحب بها ثم قام فقبلها فاخذ
بيدها حتى يجلسها في مكانه وهذا الحديث أصله في الصحيح في المناقب
والوفاة النبوية لسنن ليس فيه ذكر القيام وأخرج في الترجمتين الأخيرتين
حديث جابر اشتكى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فصلينا وراءه وهو قاعد

فالتفت اليها فرآنا قياما فإشار اليها فقعدنا فلما سلم قال ان كدتم لتفعلوا
فعل فارس والروم يقومون على ملوكهم وهم قعود فلا تفعلوا وهو حديث
صحيح أخرجه مسلم وترجم البخاري ايضا قيام الرجل للرجل تعظيما
وأورد فيه حديث معاوية من طريق أبي مجلز أخرجه أبو داود والترمذي
وحسنه قال خرج معاوية على ابن الزبير وابن عامر فقام ابن عامر وجلس
ابن الزبير فقال معاوية لابن عامر اجلس فاني سمعت رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم يقول من أحب ان يتمثل له الرجال قياما فليتبوأ مقعده
من النار هذا لفظ أبي داود وأخرجه أحمد من رواية حماد بن سلمة عن
حبيب بن الشهيد عن أبي مجلز وأحمد عن اسماعيل بن علية عن حبيب مثله
وقال العباد بدل الرجال ومن رواية شعبة عن حبيب مثله وزاد فيه ولم
يقم ابن الزبير وكان أرزنها قال فقال مه فذكر الحديث وقال فيه من
أحب ان يتمثل له عباد الله قياما وأخرجه ايضا عن مروان بن معاوية
عن حبيب بلفظ خرج معاوية فقاموا له وباقية كلفظ حماد وأما الترمذي
فانه أخرجه من رواية سفیان الثوري عن حبيب ولفظه خرج معاوية
فقام عبد الله بن الزبير وابن صفوان حين رأوه فقال اجلسا فذكر مثل لفظ حماد
وسفیان وان كان من جبال الحفظ الا ان العدد الكثير وفيهم مثل شعبة
أولى بان تكون روايتهم محفوظة من الواحد وقد اتفقوا على ان ابن
الزبير لم يقم وأما ابدال ابن عامر بابن صفوان فسهل لاحتمال الجمع بان
يكونا معا وقع لهما ذلك ويؤيده الاتيان فيه بصيغة الجمع في رواية مروان
ابن معاوية المذكورة وملخص المنقول عن مالك انكار القيام مادام الذي
يقام لاجله لم يجلس ولو كان في شغل نفسه فانه سئل عن المرأة تبالع
في اكرام زوجها فتلقاه وتنزع ثيابه وتقف حتى يجلس فقال أما التلقي

فلا بأس به وأما القيام حتى يجلس فلا فإن هذا فعل الجبارة وقد أنكره
عمر بن عبد العزيز ورجح المنذرى ما تقدم من الجمع عن ابن قتيبة والبخاري
وان القيام المنهى عنه أن يقام عليه وهو جالس وقدره ابن القيم في
حاشية السنن على هذا القول بأن سياق حديث معاوية يدل على خلاف
ذلك وإنما يدل على أنه كره القيام له لما خرج تعظيها ولأن هذا لا يقال له
القيام للرجل وإنما يقال له القيام على رأس الرجل أو عند الرجل قال والقيام
ينقسم إلى ثلاث مراتب قيام على رأس الرجل وهو فعل الجبارة وقيام
إليه عند قدومه ولا بأس به وقيام له عند رؤيته وهو المتنازع فيه ثم حكى
المنذرى قول الطبري المار وأنه قصر النهي على من سره القيام له لما في
ذلك من محبة التعاضم ورؤية منزلة نفسه وقد اعترض الشيخ أبو عبد الله
ابن الحاج احتجاج النووي السابق بقصة سعد بن معاذ لجواز القيام فقال
ماملخصه لو كان القيام المأمور به لسعد هو المتنازع فيه لما خص به
الانصار فإن الأصل في أفعال القرب التعميم ولو كان لسعد على سبيل
البر والاكرام لكان هو صلى الله تعالى عليه وسلم أول من فعله وأمر به
من حضر من كبار الصحابة فلما لم يأمر به ولم يفعل ولم يفعلوا ذلك على أن
الامر بالقيام لغير ما وقع فيه النزاع وإنما هو لينزله عن دابته لما كان فيه من المرض
كما جاء في بعض الروايات يعني ما أخرجه أحمد في مسند عائشة من طريق
علقمة بن وقاص عنها في قصة سعد بن معاذ ومجيئه مطولا وفيه قال أبو
سعيد فلما طلع قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قوموا إلى سيدكم فانزلوه
وسنده حسن ثم قال ولأن عمادة العرب أن القبيلة تخدم كبيرها فلذلك
خص الانصار بذلك دون المهاجرين مع أن المراد بعض الانصار لا كلهم
وهم الاوس منهم لأن سعد بن معاذ كان سيدهم دون الخزرج وعلى تقدير

تسليم ان القيام بالمأمور به لم يكن للاعانة فليس هو المتنازع فيه بل لانه غائب قدم والقيام للغائب اذا قدم مشروع قال ويحتمل ان يكون القيام المذكور انما هو لتهنئته بما حصل له من تلك المنزلة الرفيعة من تحكيمه والرضى بما يحكم به والقيام لاجل التهنئة مشروع ايضا ثم نقل عن أبي الوليد بن رشد ان القيام يقع على اربعة أوجه الاول محذور وهو ان يقع لمن يريد ان يقام اليه تكبرا وتعاضلا على القائمين اليه والثاني مكروه وهو ان يقع لمن لا يتكبر ولا يتعاضم على القائمين ولكن يخشى ان يدخل نفسه بسبب ذلك ما يحذر ولما فيه من التشبه بالجبايرة والثالث جائز وهو ان يقع على سبيل البر والاكرام لمن لا يريد ذلك ويؤمن معه التشبه بالجبايرة والرابع مندوب وهو ان يقوم لمن قدم من سفر فرحا بقدومه ليسلم عليه او الى من تجددت له نعمة فيهنه بحصولها أو مصيبة فيعزيه بسببها اه (قلت) اعتماد ابن الحاج على أن الخطاب في قوله عليه الصلاة والسلام قوموا الى سيدكم خاص بالانصار رواية البخارى فلها دنى من المسجد قال للانصار قوموا الى سيدكم أو خيركم الخ ذكرها في غزوة بني قريظة فتحمل المطلقة على المقيدة اه وقال التوربشتى في شرح المصابيح معنى قوله قوموا الى سيدكم يعنى الى اعانته وانزاله من دابته ولو كان المراد التعظيم لقال قوموا لسيدكم وتعقبه الطيبي بانه لا يلزم من كونه ليس للتعظيم ان لا يكون للاكرام وما اعتل به من الفرق بين الى واللام ضعيف لان الى في هذا المقام افخم من اللام كانه قيل قوموا وامشوا اليه تلقيا واكراما وهذا ماخوذ من ترتيب الحكم على الوصف المناسب المشعر بالعلية فان قوله سيدكم علة للقيام له وذلك لسكونه شريفا على القدر اه (قلت) لكن حديث عائشة المتقدم يقدح فيما قال وقال البيهقي القيام على وجه

البر والاكرام جائز كقيام الانصار لسعد وطلحة لكعب ولا ينبغي لمن
يقام له ان يعتقد استحقاقه لذلك حتي ان ترك القيام له حنق عليه أو عاتبه
أو شكاه قال ابو عبد الله وضابط ذلك ان كل امر ندب الشرع المكلف
بالمشي اليه فتأخر حتى قدم المأمور لاجله فالقيام اليه يكون عوضا عن
المشي الذي فات واحتج النووي ايضا بقيام طلحة لكعب بن مالك واجاب
ابن الحاج بان طلحة انما قام لتنهئته ومصافحته ولذلك لم يحتج به
البخاري للقيام وانما اوردته في المصافحة ولو كان قيامه محل النزاع لما انفرد
به فلم ينقل ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قام له ولا أمر به ولا فعله
أحد ممن حضر وانما انفرد طلحة لقوة المودة بينهما على ما جرت به العادة
ان التهنئة والبشارة ونحو ذلك تكون على قدر المودة والخلطة بخلاف
السلام فانه مشروع على من عرفت ومن لم تعرف والتفاوت في المودة
يقع بسبب التفاوت في الحقوق وهو أمر معهود قال في الفتح ويحتمل
ان يكون من كان لكعب عنده من المودة مثل ما عند طلحة لم يطلع على
وقوع الرضى عن كعب واطلع عليه طلحة لان ذلك عقب منع الناس
من كلامه مطلقا وفي قول كعب لم يقم الى من المهاجرين غيره اشارة الى انه
قام اليه غيره من الانصار ثم قال ابن الحاج واذا حمل فعل طلحة على محل
النزاع لزم ان يكون من حضر من المهاجرين قد ترك المندوب ولا يظن
بهم ذلك واحتج النووي بحديث عائشة المتقدم في حق فاطمة واجاب عنه
ابن الحاج باحتمال ان يكون القيام لاجلاسها في مكانه اكراما لها لا على
وجه القيام المنازع فيه ولا سيما ما عرف من ضيق بيوتهم وقلة الفرش
فيها فكانت ارادة اجلاسه لها في موضعه مستلزمة لقيامه وامعن في بسط
ذلك واحتج النووي ايضا بما اخرج ابو داود ان النبي صلى الله تعالى عليه

وسلم كان جالسا يوما فاقبل ابوه من الرضاعة فوضع له بعض ثوبه فجلس عليه فاقبلت امه فوضع لها شق ثوبه من الجانب الاخر ثم أقبل اخوه من الرضاعة فقام فاجلسه بين يديه واعترضه ابن الحاج بان هذا القيام لو كان محل النزاع لكان الوالدان اولى به من الاخ وانما قام للاخ اما لان يوسع له في الرداء أو في المجلس واحتج النووي ايضا بما اخرج به مالك في قصة عكرمة بن أبي جهل انه لما فر الى اليمن يوم الفتح ورحلت امراته اليه حتى اعادته الى مكة مسلما فلما رآه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وثب اليه فرحا وما عليه رداء وقيام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما قدم جعفر من الحبشة فقال ما أدري بايهما انا اسر بقدم جعفر او بفتح خيبر وبحديث عائشة قدم زيد ابن حارثة المدينة والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بيتي فقرع الباب فقام اليه فاعتنقه وقبله واجاب ابن الحاج بانها ليست في محل النزاع لكونها في القادم من سفر واحتج ايضا بما اخرج ابو داود عن ابي هريرة قال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يحدثنا فاذا قام قمنا قياما حتى نراه قد دخل واجاب ابن الحاج بان قيامهم كان لضرورة الفراغ ليتوجهوا الى اشغالهم ولان بيته كان بابه في المسجد والمسجد لم يكن واسعا اذ ذاك فلا يتأتى ان يستروا قياما الا وقد دخل قال في الفتح كذا قال والذي يظهر لي في الجواب ان يقال اهل سبب تاخيرهم حتي يدخل لما يحتمل عندهم من امر يحدث له حتي لا يحتاج اذا تفرقوا ان يتكلف استدعاءهم ثم راجعت سنن ابي داود فوجدت في آخر الحديث ما يؤيد ما قلته وهو قصة الاعرابي الذي جذب رداء النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فدعا رجلا فامر ان يحمل له على بعير ثمرا وشعيرا وفي آخره ثم التفت اليها وقال انصرفوا رحمكم الله تعالى ثم احتج النووي بعمومات تنزيل الناس منازلهم واكرام ذي الشبهة وتوقير

الكبير واعترضه ابن الحاج بما حاصله ان القيام على سبيل الاكرام داخل في العمومات المذكورة لكن محل النزاع قد ثبت النهي عنه فيخص من العمومات واستدل النووي ايضا بقيام المغيرة بن شعبه على رأس النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالسيف واعترضه ابن الحاج بانه كان بسبب الذب عنه في تلك الحالة من اذى من يقرب منه من المشركين فليس هو من محل النزاع ثم ذكر النووي حديث معاوية وحديث ابي امامة المتقدمين وقدم قبل ذلك ما اخرجه الترمذي عن انس قال لم يكن شخص احب اليهم من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا اذا رأوه لم يقوموا لما يعلمون من كراهيته لذلك قال الترمذي حسن صحيح غريب وترجم له باب كراهية قيام الرجل للرجل وترجم لحديث معاوية باب كراهية القيام للناس قال النووي وحديث انس اقرب ما يحتاج به والجواب عنه من وجهين احدهما انه خاف عليهم الفتنة اذا افرطوا في تعظيمه فكره قيامهم له لهذا المعنى كما قال لا تطروني ولم يكره قيام بعضهم لبعض فانه قد قام لبعضهم وقاموا لغيره بحضرته فلم ينكر عليهم بل اقره وامر به (ثانيهما) انه كان بينه وبين اصحابه من الانس وكال الود والصفاء مالا يحتمل زيادة بالاكرام بالقيام فلم يكن في القيام مقصود وان فرض الانسان صاحب هذه الصفة لم يحتاج الى القيام واعترض ابن الحاج بانه لا يتم الجواب الاول الا لو سلم ان الصحابة لم يكونوا يقومون لاحد اصلا فاذا خصوه بالقيام له دخل في الافراط لكنه قرر انهم يفعلون ذلك لغيره فكيف يسوغ لهم ان يفعلوا مع غيره مالا يؤمن معه الاطراء ويتركوه في حقه فان كان فعلهم ذلك للاكرام فهو اولى من غيره بالاكرام لانه المنصوص على الامر بتوقيره فوق غيره فالظاهر ان قيامهم لغيره انما كان لضرورة قدوم او تهنئة

أونحو ذلك من الاسباب المتقدمة لا على صورة محل النزاع وان كراهته
 لذلك انما هي في محل صورة النزاع أو للبعنى المذموم في حديث معاوية قال
 والجواب عن الثاني أنه لو عكس فقال ان كان الصاحب لم تتأكد صحبته
 ولا عرف قدره فهو معذور بترك القيام بخلاف من تأكدت صحبته له
 وعظمت منزلته منه وعرف مقداره لكان متجهافانه يتأكد في حقه مزيد البر
 والاكرام والتوقير اكثر من غيره قال ويلزم على قوله ان من كان أحق به واقرب
 منه منزلة كان اقل توقيرا له ممن بعد لاجل الانس وكال الود والواقع في
 صحيح الاخبار خلاف ذلك كما وقع في قصة السهو وفي القوم أبو بكر وعمر
 فهابا ان يكلماه وكله ذو اليمين مع بعد منزلته منه بالنسبة الى ابى بكر وعمر
 قال ويلزم على هذا ان خواص العالم والكبير والرايس لا يعظمونه ولا
 يوقرونه لا بالقيام ولا بغيره بخلاف من بعد منه وهذا خلاف ما عليه عمل
 السلف والخلف اه كلامه وقال النووي في الجواب عن حديث معاوية ان
 الاصح والاولى بل الذى لا حاجة الى ما سواه ان معناه زجر المكلف ان
 يحب قيام الناس له قال وليس فيه تعرض للقيام بنهى ولا غيره وهذا متفق
 عليه قال والمنهى عنه محبة القيام فلولم يخطر بباله فقاموا له او لم يقوموا
 فلا لوم عليه فان احب ارتكب التحريم سواء قاموا أو لم يقوموا قال فلا
 يصح الاحتجاج به كترك القيام فان قيل فالقيام سبب للوقوع فى المنهى عنه
 قلنا هذا فاسد لانا قدمنا ان الوقوع فى المنهى عنه يتعلق بالمحبة خاصة اه
 ملخصا قال فى الفتح ولا يخفى ما فيه واعترضه ابن الحاج بان الصحابي
 الذى تلقى ذلك من صاحب الشرع قد فهم منه النهي عن القيام الموقع
 للذى يقام له فى المحذور فصوب فعل من امتنع من القيام دون من قام
 وأقروه على ذلك وكذا قال ابن القيم فى حواشى السنين فى حديث معاوية

رد علي من زعم ان النهي انما هو في حق من يقوم الرجال بحضرته لان معاوية انما روى الحديث حين خرج فقاموا له ثم ذكر ابن الحاج من المفاسد التي تترتب على استعمال القيام ان الشخص صار لا يتمكن فيه من التفصيل بين من يستحب اكرامه وبره كاهل الدين والخير والعلم أو يجوز كالمستورين وبين من لا يجوز كالظالم المعلن بالظلم أو يكره كمن لا يتصف بالعدالة وله جاه فلو لا اعتياد القيام ما احتاج احد ان يقوم لمن يحرم اكرامه أو يكره بل جر ذلك الى ارتكاب النهي لما صار يترتب على الترك من الشر وفي الجملة متى صار ترك القيام يشعر بالاستهانة أو يترتب عليه مفسدة امتنع والى ذلك اشار ابن عبد السلام ونقل ابن كثير في تفسيره عن بعض المحققين التفصيل فيه فقال المحذور ان يتخذ ديدنا كعادة الاعاجم كما دل عليه حديث انس وأما ان كان لقادم من سفر أو لحاكم في محل ولايته فلا بأس به قال في الفتح و يلتحق بذلك ما مر في اجوبة ابن الحاج كالتهنئة لمن حدثت له نعمة أو لاعانة العاجز أو لتوسيع المجلس أو غير ذلك اه وقال الغزالي القيام على سبيل الاعظام مكروه وعلى سبيل الاكرام لا يكره وهذا تفصيل حسن اه من فتح الباري (وأما المصافحة) وهى مفاعلة من الصفحة والمراد بها الافضاء بصفحة اليد الى صفحة اليد فقد وردت فيها احاديث كثيرة منها ما أخرجه البخارى عن ابن مسعود قال علمنى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكفى بين كفيه التشهد كما يعلمنى السورة من القرآن التحيات لله الخ وأخرج ايضا عن كعب بن مالك قال دخلت المسجد فاذا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقام الى طلحة بن عبيد الله يهرول حتى صافحنى وهنأنى واخرج ايضا عن قتادة قلت لانس اكانت المصافحة فى اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال نعم وأخرج ايضا

تعليقا وصافح حماد بن زيد ابن المبارك بيديه ووصله غنجر في تاريخ بخاري عن البخاري قال سمع ابي من مالك ورأى حماد بن زيد يصافح ابن المبارك بكلا يديه وفي رواية للبخاري في تاريخه حدثني أصحابنا يحيى وغيره عن ابي اسماعيل بن ابراهيم قال رأيت حماد بن زيد وجاء ابن المبارك بمكة فصافحه بكلا يديه وقد أخرج أحمد وأبو داود والترمذي عن البراء رفعه مامن مسلمين يلتقيان فيتصافحان الاغفر لها قبل ان يفترقا وزاد فيه ابن السني وتكاشرا برد ونصيحة وفي رواية لابن داود وحده الله واستغفراه ومعنى تكاشرا ضحكا واخرجه ابوبكر الروياتي في مسنده من وجه آخر عن البراء لقيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فصافحني قلت يا رسول الله كنت احسب هذا من زى العجم فقال نحن احق بالمصافحة فذكر نحو سياق الخبر الاول واخرج ابن المبارك في كتاب البر والصلة من حديث انس كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا لقي الرجل لا ينزع يده حتى يكون هو الذي ينزع يده ولا يصرف وجهه عن وجهه حتى يكون هو الذي يصرفه وأخرج الترمذي من حديث ابن مسعود رفعه من تمام التحية الاخذ باليد وفي سنده ضعف وحكى الترمذي عن البخاري انه رجح انه موقوف على عبد الرحمن بن يزيد النخعي أحد التابعين واخرج الاسماعيلي عن همام قال قتادة وكان الحسن يعني البصري يصافح وأخرج الترمذي عن انس وقال حسن قيل يا رسول الله الرجل يلقي اخاه اينحني له قال لا قال فياخذ يده ويصافحه قال نعم وأخرج الترمذي بسند ضعيف من حديث أبي امامة رفعه تمام تحيتكم بينكم المصافحة وأخرج المصنف في الادب المفرد وابو داود بسند صحيح من طريق حميد عن انس رفعه قد اقبل اهل اليمن وهم اول من حيانا بالمصافحة وفي جامع ابن وهب من هذا الوجه وكانوا اول من

أظهر المصافحة وفي مرسل عطاء الخراساني في الموطأ تصافحوا يذهب الغل قال في الفتح ولم نقف عليه موصولا واقتصر ابن عبد البر على شواهد من حديث البراء وغيره وأخرج أحمد وأبو داود من طريق رجل من عنزة لم يسم قال قلت لأبي ذر هل كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصافحكم اذا لقيتموه قال ما لقيته قط الا صافحني وبعث الى ذات يوم فلم اكن في اهلي فلما جئت اخبرت انه ارسل الى فاتيته وهو على سريرته فالتزمتي فكانت اجود واجود ورجاله ثقات الا هذا الرجل المبهم وأخرج الطبراني في الاوسط من حديث انس كانوا اذا تلاقوا تصافحوا واذا قدموا من سفر تعانقوا وله في الكبير كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا لقي أصحابه لم يصافحهم حتي يسلم عليهم اه قال ابن بطال المصافحة حسنة عند عامة العلماء وقد استحسناها مالك بعد كراهته وقال النووي المصافحة سنة مجمع عليها عند التلاقي وقال واما تخصيص المصافحة بما بعد صلاتي الصبح والعصر فقد مثل ابن عبد السلام البدعة المباحة بها قال النووي وأصل المصافحة سنة وكونهم حافظوا عليها في بعض الاحوال لا يخرج ذلك عن اصل السنة قال في الفتح والنظر فيه مجال فان اصل صلاة النافلة سنة مرغوب فيها ومع ذلك فقد كره المحققون تخصيص وقت بها دون وقت ومنهم من اطلق تحريم مثل ذلك كصلاة الرغائب التي لأصل لها (قلت) مذهب مالك ان كل عبادة من قراءة ودعاء وغير ذلك جعل لها وقت محدود من غير تحديد من الشارع تكون مكروهة قال خليل المالكي واجتماع لدعاء يوم عرفة وقال ايضا واقم القارىء في المسجد يوم خميس او غيره اه وقال ابن عبد البر روى ابن وهب عن مالك انه كره المصافحة والمعانقة وذهب الى هذا سحنون وجماعة وقد جاء عن مالك جواز المصافحة وهو

الذى يدل عليه صنيعه في الموطاء وعلى جوازه جماعة العلماء سلفا وخلفا ويستثنى من عموم المصافحة المرأة الاجنبية والامرد الحسن (واما المعانقة) فقد وردت في احاديث منها ما أخرجه البخارى عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه قال خرج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في طائفة النهار لا يكلمنى ولا اكلمه حتى اتى سوق بنى قينقاع فجلس بفناء بيت فاطمة فقال اثم لكع اثم لكع فحسبته شيئا فظننت انها تلبسه سخابا أو تغسله فجاء يشدد حتى عانقه وقبله فقال اللهم احبه واحب من يحبه اه ولكع لغة في الصغير والسخاب بكسر السين قلادة تتخذ من طيب ليس فيها ذهب ولا فضة وقيل من قرنفل وقيل خيط من خرز يلبسه الصبيان والجوارى وقيل السخاب شىء يعمل من الحنظل كالقميص والوشاح ومنها ما أخرجه البخارى في الادب المفرد عن جابر انه بلغه حديث عن رجل من الصحابة قال فاتبعت بعيرا فشددت اليه رحلى شهرا حتى قدمت الشام فاذا عبد الله ابن انيس فبعثت اليه فخرج فاعتنقنى واعتنقته الحديث وقد ذكر طرفا منه في كتاب العلم معلقا وقد مر في حديث ابى ذر قريبا فالترمذى والالتزام الاعتناق ومر ايضا في حديث انس واذا قدموا من سفر تعانقوا واخرج الترمذى عن عائشة قالت قدم زيد بن حارثة المدينة ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى بيتى ففرع الباب فقام اليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عريانا يجر ثوبه فاعتنقه وقبله قال الترمذى حديث حسن واخرج قاسم بن اصبغ عن ابى الهيثم بن التيهان ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لقيه فاعتنقه وقبله وسنده ضعيف اه قال ابن بطال اختلف الناس فى المعانقة فكرها مالك واجازها ابن عينة ثم ساق قصتهما فى ذلك عن على بن يونس الليثى المدني قال استأذن سفيان بن عينة على مالك فاذن له فقال السلام

عليكم فردوا عليه فقال السلام عام وخاص السلام عليك يا أبا عبد الله ورحمة الله وبركاته فقال وعليك السلام يا أبا محمد ورحمة الله وبركاته ثم قال ولولا أنها بدعة لعانقتك قال قد عانق من هو خير منك قال جعفر قال نعم قال ذلك خاص قال ما عمه يعمننا ثم ساق سفيان الحديث عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال لما قدم جعفر من الحبشة اعتنقه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الحديث قال الذهبي في الميزان هذه الحكاية باطلة واسنادها مظلم قال في الفتح والمحفوظ عن ابن عيينة بغير هذا الاسناد فاخرج سفيان ابن عيينة في جامعه عن الاجلح عن الشعبي ان جعفر لما قدم تلقاه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقبل جعفر بين عينيه وأخرج البغوي في معجم الصحابة من حديث عائشة لما قدم جعفر استقبله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقبل ما بين عينيه وسنده موصول لكن في سنده محمد بن عبد الله بن عبيد بن عمير وهو ضعيف اهـ (واما تقبيل اليد) فقد قال ابن بطال اختلفوا في تقبيل اليد فكرهه مالك وانكر ما روى فيه واجازه آخرون قال الابهري وانما كرهه مالك اذا كان على وجه التكبر والتعظيم واما اذا كانت على وجه القربة الى الله تعالى لدينه أو لعلمه أو لشرفه فان ذلك جائز وقال النووي تقبيل يد الرجل لزمهده وصلاحه أو لعلمه أو شرفه أو صيانتة أو نحو ذلك من الامور الدينية لا يكره بل يستحب فان كان لغناه أو شوكته أو جاهه عند أهل الدنيا فمكروه شديد الكراهة وقال أبو سعيد المتولى لا يجوز وقد وردت احاديث كثيرة في جوازه منها ما أخرجه البخاري في الادب المفرد وأبو داود عن عمر أو ابن عمر انهم لما رجعوا من الغزو حيث فروا قالوا نحن الفرارون قال لا بل انتم العكارون وانا فئة المؤمنين قال فقبلنا يده واخرج البيهقي في الدلائل وابن المقرئ

ان أبا لبابة قبل يد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين تاب الله عليه
وكذلك اخرج ابن المقرئ والابهرى ان كعب بن مالك وصاحبيه قبلوا يد
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حين تاب الله عليهم واخرج سفيان في
جامعه ان ابا عبيدة قبل يد عمر حين قدم واخرج الطبري وابن المقرئ
ان زيد بن ثابت قبل يد ابن عباس حين اخذ ابن عباس بركابه واخرج
الترمذي وقال حسن صحيح والنسائي وابن ماجة وصححه الحاكم من حديث
صفوان بن عسال ان يهوديين اتيا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فسألاه
عن تسع آيات الحديث وفي آخره فقبل يده ورجله وقد جمع الحافظ ابو
بكر بن المقرئ جزءا في تقبيل اليد اورد فيه احاديث كثيرة وآثارا فمن
جيدها حديث الزارع وكان في وفد عبد القيس اخرج ابو داود قال
فجعلنا نتبادر من رواحلنا يعني لما قدموا المدينة فنقبل يد النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم وانتظر الاشج واسمه المنذر حتى لبس ثوبه فأتى النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم فقال له ان فيك لخصلتين يحبهما الله الحلم والاناء
وحديث مزينة العصري قال بينما النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يحدث
اصحابه اذ قال لهم سيطلع عليكم من هاهنا ركب هم خير اهل المشرق فقام
عمر فتوجه نحوهم فلقي ثلاثة عشر راكبا فبشرهم بقول النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم ثم مشى معهم حتى اتوا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فرموا
بانفسهم عن ركائبهم فاخذوا يده فقبلوها وتأخر الاشج في الركاب حتى
اناخا وجمع متاعهم ثم جاء يمشى فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان
فيك لخصلتين الحديث اخرج البيهقي واحمد والنسائي وصححه ابن حبان
واخرجه البخاري في الادب المفرد مطولا من وجه آخر ومنها حديث
اسامة بن شريك قال قمنا الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقبلنا

يده وسنده قوى وحديث جابر ان عمر قام الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقبل يده وحديث بريدة في قصة الاعرابي والشجرة فقال يا رسول الله ائذن لي ان اقبل رأسك ورجليك فاذن له واخرج البخارى في الادب المفرد عن عبد الرحمن بن رزين قال اخرج لنا سلمة بن الاكوع كفا له ضخمه كأنها كف بعير فقمنا اليها فقبلناها وعن ثابت انه قبل يد انس واخرج ايضا ان عليا قبل يد العباس ورجله واخرجه ابن المقرئ وأخرج من طريق ابى مالك الاشجعي قال قلت لابن ابي أوفى ناولني يدك التي بايعت بها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فناولنيها فقبلتها اه هذا ما لخص في تقبيل اليد (واما قول الرجل لا آخر كيف اصبحت) فقد ترجم له البخارى في صحيحه فقال باب المعانقة وقول الرجل كيف اصبحت واخرج فيه ابن عباس ان عليا خرج من عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في وجعه الذي توفي فيه فقال الناس يا أبا حسن كيف اصبحت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال اصبحت بحمد الله بارئاً فاخذ بيده العباس الخ واورد البخارى في الادب المفرد في باب كيف اصبحت حديث محمود بن لبيد ان سعد بن معاذ لما اصاب اكحله كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا مر به يقول كيف اصبحت الحديث واخرج النسائى عن ابى هريره قال دخل ابو بكر على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال كيف اصبحت فقال صالح من رجل لم يصبح صائماً واخرج ابن ابى شيبه عن ابن ابى عمرة نحوه واخرج البخارى في الادب المفرد من حديث جابر قال قيل للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم كيف اصبحت قال بخير الحديث ومن حديث مهاجر الصائغ كنت اجلس الى رجل من اصحاب رسول الله فكان اذا قيل له كيف اصبحت فقال لا تشرك بالله ومن طريق ابى الطفيل قال قال رجل لحذيفة كيف

أصبحت أو كيف أمسيت يا أبا عبد الله قال أحمد الله ومن طريق أنس سمع عمر سلم عليه رجل فرد ثم قال له كيف أنت قال أحمد الله قال هذا الذي أردت منك وأخرج الطبراني في الأوسط نحو هذا من حديث عبد الله بن عمرو مرفوعاً ما لخص من الأحاديث وحكى ابن التين عن الداودي أن أول ما استعمل الناس كيف أصبحت في زمن طاعون عمواس وتعقبه بأن العرب كانت تقوله قبل الإسلام وبأن المسلمين قالوه في هذه الأحاديث الكثيرة قال في الفتح والجواب حمل الأولية على ما وقع في الإسلام يعني من الاكتفاء به عن السلام لأن الإسلام جاء بمشروعية السلام للمتلاقيين ثم حدث السؤال عن الحال وقل من صار يجمع بينهما والسنة البداءة بالسلام وكان السبب فيه ما وقع من الطاعون فكانت الداعية متوفرة على سؤال الشخص من صديقه عن حاله فيه ثم كثر ذلك حتى اكتفوا به عن السلام ويمكن الفرق بين سؤال الشخص عن عنده ممن عرف أنه متوجع وبين سؤال من حاله يحتمل الحدوث اهـ (وأما قيام الرجل من مجلسه ليجلس فيه آخر) فقد وردت في النهي عنه أحاديث منها ما أخرجه مسلم عن جابر لا يقيم أحدكم أخاه يوم الجمعة ثم يخالف إلى مقعده فيقعده فيه ولكن يقول افسحوا اهـ وأخرج الشيخان عن ابن عمر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه نهى أن يقام الرجل من مجلسه ويجلس فيه آخر ولكن تفسحوا وتوسعوا وكان ابن عمر يكره أن يقوم الرجل من مجلسه ثم يجلس مكانه وأخرج البخاري في الأدب المفرد موقوف ابن عمر بلفظ كان ابن عمر إذا قام له رجل من مجلسه لم يجلس فيه وكذا أخرجه مسلم من رواية سالم بن عبد الله عن أبيه وقوله ويجلس فيه آخر في رواية بفتح أوله وفي رواية بضم أوله على وزن يقام وورد ذلك عن ابن عمر مرفوعاً أخرجه أبو داود من طريق.

أبى الخصيب بفتح المعجمة وكسر المهملة آخره موحدة وزن عظيم واسمه زياد بن عبد الرحمن عن ابن عمر جاء رجل الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقام له رجل من مجلسه فذهب ليجلس فنهاه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وله أيضا من طريق سعيد بن أبى الحسن جاء أبو بكره فقام له رجل من مجلسه فإني أن يجلس فيه وقال ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن ذا وأخرجه الحاكم وصححه من هذا الوجه لكن لفظه مثل لفظ ابن عمر الذى فى الصحيح فكأن أبا بكره حمل النهي على المعنى الاعم وقد قال البزار أنه لا يعرف له طريق الا هذه وفى سنده أبو عبد الله مولى أبى بردة بن أبى موسى وقيل مولى قریش وهو بصرى لا يعرف أنه قال ابن أبى جمرة هذا اللفظ عام فى المجالس ولكنه مخصوص بالمجالس المباحة أما على العموم كالمساجد ومجالس الحكم والعلم وأما على الخصوص كمن يدعو قوما بأعيانهم الى منزله لوليمة ونحوها وأما المجالس التي ليس للشخص فيها ملك ولا اذن له فيها فإنه يقام ويخرج منها ثم هو فى المجالس العامة وليس عاما فى الناس بل هو خاص بغير المجانين ومن يحصل منه الاذى كآكل الثوم الى اذا دخل المسجد والسفيه اذا دخل مجلس العلم او الحكم قال والحكمة فى هذا النهى منع استنقاص حق المسلم المقتضى للضغائن والحث على التواضع المقتضى للموادة وأيضا فالناس كلهم سواء فى المباح فمن سبق الى شىء استحقه ومن استحق شيئا فأخدمته بغير حق فهو غصب والغصب حرام فعلى هذا قد يكون بعض ذلك على سبيل الكراهة وبعضه على سبيل التحريم فاما قوله تفسحوا وتوسعوا فمعنى الاول أن يتوسعوا فيما بينهم ومعنى الثانى أن ينضم بعضهم الى بعض حتى يفضل من الجمع مجلس للداخل اهـ (واختلف العلماء فى معنى اذا قيل لكم تفسحوا فى المجلس

فافسحوا) فقل أن ذلك خاص بمجلس النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ابن بطل قال بعضهم هو مجلس النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خاصة عن مجاهد وقتادة ولفظ الطبري عن قتادة كانوا يتنافسون في مجلس النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إذا رأوه مقبلا ضيقوا مجلسهم فيأمرهم الله تعالى أن يوسع بعضهم لبعض ولا يلزم من كون الآية نزلت في ذلك الاختصاص وإخراج ابن أبي حاتم عن مقاتل بن حيان بفتح المهملة والتحتانية الثقيلة قال زلت يوم الجمعة أقبل جماعة من المهاجرين والانصار من أهل بدر فلم يجدوا مكانا فاقام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ناسا ممن تاخر اسلامهم فاجلسهم في أماكنهم فشق ذلك عليهم وتكلم المنافقون في ذلك فانزل الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا قيل لكم تفسحوا في المجلس فافسحوا) وعن الحسن البصري المراد بذلك مجلس القتال قال ومعنى قوله انشروا انهضوا للقتال وذهب الجمهور الى أنها عامة في كل مجلس من مجالس الخير وقوله افسحوا يفسح الله لكم أي وسعوا وسع الله عليكم في الدنيا والآخرة اه قال ابن بطل اختلف في النهي فقل للادب والا فالذي يجب للعالم أن يليه أهل الفهم والنهي وقيل هو على ظاهره ولا يجوز لمن سبق الى مجلس مباح أن يقام منه واحتجوا بالحديث الذي أخرجه مسلم عن أبي هريرة رفعه إذا قام أحدكم من مجلسه ثم رجع اليه فهو أحق به اه قالوا فلما كان أحق به بعد رجوعه ثبت أنه حقه قبل أن يقوم ويتأكد ذلك بفعل ابن عمر المذكور فانه راوى الحديث وهو أعلم بالمراد منه وأجاب من حمله على الادب بان الموضوع في الاصل ليس ملكه قبل الجلوس ولا بعد المفارقة فدل على أن المراد بالحقية في حالة الجلوس الاولوية فيكون من قام تاركاً له قد سقط حقه جملة ومن قام ليرجع يكون أولى وقد سئل مالك

عن حديث أبي هريرة فقال ما سمعت به وأنه لحسن إذا كانت أوبته قريبة وإن بعدت فلا أرى ذلك ولكنه من محاسن الاخلاق وقال القرطبي في المفهم هذا الحديث يدل على صحة القول بوجوب اختصاص الجالس بموضعه الى أن يقوم منه وما احتج به من حمله على الادب لكونه ليس ملكا له لا قبل ولا بعد ليس بحجة لا ناسلم أنه ليس ملكا له لكن يختص به الى أن يفرغ غرضه فصار كأنه مالك منفعتة فلا يزاحمه غيره عليه قال النووي قال أصحابنا هذا في حق من جلس في موضع من المسجد أو غيره للصلاة مثلا ثم فارقة ليعود اليه كإرادة وضوء مثلا أو لشغل يسير ثم يعود لا يبطل اختصاصه به وله أن يقيم من خلفه وقعد فيه وعلى القاعد أن يطيعه واختلف هل يجب عليه على وجهين أصحهما الوجوب وقيل يستحب وهو مذهب مالك قال أصحابنا وإنما يكون أحق به في تلك الصلاة دون غيرها قال ولا فرق بين أن يقوم منه ويترك له فيه سجادة ونحوها أم لا والله أعلم وقال عياض اختلف العلماء فيمن اعتاد موصعا من المسجد للتدريس والفتوى فحكى عن مالك أنه أحق به إذا عرف به قال والذي عليه الجمهور أن هذا استحسان وليس بحق واجب ولعله مراد مالك وكذا قالوا في مقاعد الباعة من الألفية والطرق التي هي غير متملكة قالوا من اعتاد الجلوس في شيء منها فهو أحق به حتي يتم غرضه قال وحكاها الماوردي عن مالك قطعا للتنازع وقال القرطبي الذي عليه الجمهور أنه ليس بواجب وقال النووي استثنى أصحابنا من عموم قوله لا يقيم أحدكم الرجل من مجاسه ثم يجلس فيه من الف من المسجد موصعا يفتي فيه أو يقرئ فيه قرآنا أو علما فله أن يقيم من سبقه الى القعود فيه وفي معناه من سبق الى موضع من الشوارع ومقاعد الاسواق لمعاملة قال النووي وأما ما نسب الى ابن عمر فهو ورع منه وليس قعوده فيه حراما

اذا كان ذلك برضى الذى قام لكنه تورع لاحتمال أن يكون الذى قام
 لاجله استحي منه فقام عن غير طيب قلبه فسد الباب ليسلم من هذا أو
 رأى أن الايثار بالقرب مكروه أو بخلاف الاولى فكان يمتنع لاجل ذلك
 لئلا يرتكب ذلك أحد بسببه قال علماء اصحابنا وانما يحمد الايثار بحفظ
 النفس وأمور الدنيا اه هذا ملخص ما ذكره فتح البارى فى شان السلام وما
 يتعلق به وقد استوفيت الكلام عليه غاية الاستيفاء لميسر الحاجة له فى
 هذا الزمان ولما فيه من الفوائد الجملة ثم أرجع فاقول (وأما الاتيان)
 فقد ورد منسوباً الى الله تعالى فى الآيات والاحاديث أما الآيات فمنها
 قوله تعالى (هل ينظرون الا أن يأتىهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة)
 وقوله تعالى (فأتى الله بنيانهم من القواعد) وقوله تعالى (فأتاهم الله من
 حيث لم يحتسبوا) وقوله تعالى (وجاء ربك) ومن الاحاديث حديث
 الشيخين عن أنس واذا أتانى يمشى أتيته هرولة ومر مستوفي فى بحث
 المعية أول ابحاث الكتاب واستوفينا هناك ما قيل فى تاويل الاتيان
 والهرولة ومنها حديث الصحيحين أيضاً المار فى بحث الصورة عن أبي سعيد
 فأتىهم الجبار فى صورة غير الصورة التي رأوه فيها أول مرة ويأتى ان
 شاء الله تعالى الكلام عليه أما الآية الاولى (هل ينظرون الا أن يأتىهم
 الله) الخ فقد قال فى روح المعانى من الناس من قدر فى أمثال هذه المتشابهات
 محذوفا فقال الاسناد فى الآية مجازى والمراد يأتىهم أمر الله تعالى وبأسه
 أو حقيقي والمفعول محذوف أى يأتىهم الله تعالى ببأسه وحذف الماتى به
 للدلالة عليه بقوله سبحانه (ان الله عزيز حكيم) فان العزة والحكمة تدل
 على الانتقام بحق وهو البأس والعذاب وذكر الملائكة لانهم الواسطة فى
 اتيان أمره والآتون على الحقيقة ويكون ذكر الله تمهيدا لذكرهم كما فى قوله تعالى

(يخادعون الله والذين آمنوا) وخص الغمام بمحلية العذاب لانه مظنة الرحمة فاذا جاء منه العذاب كان افظع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اصعب فكيف اذا جاء من حيث يحتسب الخير قالوا ولذلك كانت الصاعقة من العذاب المستفزع لمحيثها من حيث يتوقع الغيث ومن ثمة اشتد على المتفكرين في كتاب الله تعالى قوله (وبداهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون) قال الفخر الرازي في بعض التأويلات بان المراد امر الله فقوله تعالى (يأتيهم الله) وجاء ربك اخبار عن حال القيمة ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال (هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك) فصار هذا الحكم مفسرا لذلك المتشابه لان هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على بعض ويدل على هذا قوله تعالى بعد (وقضى الامر) ولا شك ان الالف واللام للمعهود السابق ولا بد وأن يكون قد جرى ذكر أمر قبل ذلك حتى تكون الالف واللام اشارة اليه وما ذلك الا الذي اضمرناه من ان قوله (يأتيهم أمر الله) ومدار الكلام في هذا الباب انه تعالى اذا ذكر فعلا و اضاف الى شيء فان كان ذلك محالا فالواجب صرفه الى التأويل كما قاله العلماء في قوله تعالى (يحاربون الله) والمراد يحاربون أولياءه وقال (واسأل القرية) والمراد واسأل أهل القرية فكذا قوله (يأتيهم الله) يأتيهم أمر الله وقوله (وجاء ربك) وجاء أمر ربك وليس فيه الاحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وهو مجاز مشهور يقال ضرب الامير فلانا وصلبه واعطاه والمراد انه امر بذلك لانه تولى ذلك بنفسه اه ثم قال ووضح عندي من كل ما سلف انا ذكرنا ان قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) انما نزلت في حق اليهود وعلى هذا التقدير فقوله (فان زلتم من بعد

ما جاء تكلم البينات فاعلموا ان الله عز و ز حكيم) يكون خطابا مع اليهود و حيثئذ يكون قوله تعالى (هل ينظرون الا ان يأتيتهم الله في ظلال من الغمام و الملائكة) اخباراً عن اليهود و المعنى انهم لا يقبلون دينك الا ان يأتيتهم الله في ظلال من الغمام و الملائكة الا ترى أنهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا (ان تؤمن لك حتى نرى الله جهرة) و اذا كان هذا اخباراً عن حال اليهود لم يمنع اجراء الآية على ظاهرها و ذلك لان اليهود كانوا على مذهب التشبيه و كانوا يجوزون على الله تعالى المجيء و الذهاب و كانوا يقولون أنه تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظل من الغمام و طلبوا مثل ذلك في زمان محمد عليه الصلاة و السلام و على هذا التقدير يكون هذا الكلام اخباراً عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه فلا يحتاج حيثئذ الى التأويل ولا الى حمل اللفظ على المجاز و الحاصل كما قال الفخر الرازي أن المعتبرين من العقلاء يجمعون على أنه تعالى منزّه عن الذهاب و المجيء و يدل عليه وجوه (أحدها) ما ثبت في علم الاصول ان كل ما يصح عليه الذهاب و المجيء لا ينفك عن الحركة و السكون و هما محدثان و لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم أن كل ما يصح عليه المجيء و الذهاب يجب أن يكون محدثاً مخلوقاً و الله القديم يستحيل أن يكون كذلك (الثاني) ان كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فهو محدود و متناه فيكون مختصاً بمقدار معين مع أنه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص فاختصاصه بذلك القدر المعين لا بد و ان يكون لترجيح مرجع و تخصيص مخصوص و كل ما كان كذلك كان فعلاً لفاعل مختار و كل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق فالله القديم الازلي يمتنع أن يكون كذلك (الثالث) انما متى جوزنا في الشيء الذي يصح عليه الذهاب و المجيء أن يكون الها قديماً ازلياً فيحيثئذ لا يمكننا ان نحكم بنفي الالهية

عن الشمس والقمر وكان بعض الأذكياء يقول الشمس والقمر لا عيب يمنع من إلهيتهما سوى أنها جسم يجوز عليه الغيبة والحضور فمن جوز الذهاب والمجيء على الله تعالى فلم لا يحكم بالاهية الشمس وما الذي أوجب عليه الحكم بموجود آخر يزعم أنه إله اهـ (الرابع) أن الله تعالى أخبر عن الخليل عليه الصلاة والسلام أنه طعن في الهية الكواكب والشمس والقمر بقوله (لأحب الآفلين) ولا معنى للأقول إلا الغيبة والحضور فمن جوز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن في دليل الخليل عليه السلام وكذب الله تعالى في تصديقه له عليه السلام وما قيل في محالية الآيات على الله تعالى في هذه الآية يقال في غيرها من الآيات والأحاديث فقولته تعالى (فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم) يفسره قوله (واتاهم العذاب) ويقال في العرف الظاهر إذا سمع يولايه جائراً اتانا فلان بجوره وظلمه ولا شك أن هذا مجاز مشهور وقد قال ابن دقيق العيدان ما كان من المتشابه معناه ظاهراً مفهوماً من تخاطب العرب حملناه عليه بلا توقف كقولته تعالى (فأتى الله بنيانهم من القواعد) معناه خرب الله بنيانهم وقال في روح المعاني عند هذه الآية أصل الآياتان المجيء بسهولة وهو مستحيل بظاهره في حقه تعالى ولذلك احتاج بعضهم إلى تقدير مضاف أي أمر الله تعالى به روى ذلك عن قتادة وجعل ذلك في الكشف من قبيل أتى عليه الدهر بمعنى أهلكه وإفناه وحيث لا حاجة إلى تقدير المضاف ثم قال هو وانفخر الرازي والكلام تمثيل يعني أن حالهم في تسويتهم المنصوبات والهيل ليذكروا بها رسل الله تعالى عليهم الصلاة والسلام وإبطال الله تعالى إياها وجعلها سبباً لهلاكهم كحال قوم بنوا بنياناً وعمدوه بالأساطين فأتى ذلك من قبل أساطينه بأن ضعفت فسقط عليهم السقف وهلكوا تحته ووجه التشبيه أن ما نصبوه

وخيلوه سبب التحصن والاستيلاء صار سبب البوار والفناء فالاساطين
بمنزلة المنصوبات وانقلابها عليهم مهلكة كانقلاب تلك الحيل على اصحابها
والبنيان ما كانوا زوروه وروجوا فيه تلك المنصوبات وتواطوا عليه من
الرأى المدعم بالمسكايد ويشبه ذلك قولهم من حفر لآخيه جبا وقع فيه
منكبا ويقرب من هذا ما قيل ان المراد احبط الله تعالى أعمالهم وكذلك
قوله تعالى (فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا) معناه فاتتهم عذاب الله من
حيث لم يحتسبوا أى لم يظنوا ولم يخطر لهم ببال وهذا المقدر دال عليه
ما بعده من وقوله (قذف في قلوبهم الرعب الخ) وما ذكر من الكلام
عند الآية الاولى كاف في بيان الاتيان لا يحتاج معه الى زياده اه وفي فتح
البارى عند قوله في الحديث السابق فيأتيهم الجبار في غير الصورة التي رأوه
فيها أول مرة وأما نسبة الاتيان الى الله تعالى فقليل هو عبارة عن رؤيتهم
اياء لان العادة ان كل من غاب عن غيره لا تمكنه رؤيته الا بالمجيء
اليه فعبر عن الرؤية بالاتيان مجازا وقيل الاتيان فعل من أفعال الله تعالى
يجب الايمان به مع تنزيهه تعالى عن سمات الحدوث وقيل فيه حذف تقديره
يأتيهم بعض ملائكة الله ورجحه عياض قال ولعل هذا الملك جاءهم في
صورة انكروها لما رأوا فيها من سمة الحدوث الظاهرة على الملك لانه
مخلوق ومن أحسن ما استدل به عندي على هذه الاسنادات المجازية ما نقله
في فتح البارى عن ابن بطلال في حديث ابن عباس في تفسير لا تحرك به لسانك
قال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يعالج من التنزيل شدة الخ فإنه قال
في قوله تعالى (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) إضافة الفعل الى الله تعالى والفاعل
له من يأمره بفعله فان القارئ لكلامه تعالى على النبي صلى الله تعالى عليه

وسلم هو جبريل ففيه بيان لكل ما اشكل من كل ما ينسب الى الله تعالى مما لا يليق به فعله من المجيء والنزول ونحو ذلك اهـ هذا آخر الكلام على هذا البحث (البحث السابع في الفرح والضحك والعجب والاستمراء والصوت) (اما الفرح) فقد جاء منسوباً الى الله تعالى فيما رواه الشيخان عن عبد الله ابن مسعود قال ان المؤمن يرى ذنوبه كأنه قاعد تحت جبل يخاف ان يقع عليه وان الفاجر يرى ذنوبه كذباب مر على أنفه فقال به هكذا قال أبو شهاب بيده فوق أنفه ثم قال لله افرح بتوبة العبد وفي رواية عبده المؤمن من رجل نزل منزلاً وبه مهلكة ومعه راحلته عليها طعامه وشرابه فوضع رأسه فنام نومة فاستيقظ وقد ذهبت راحلته حتى اشتد عليه الحر والعطش أو ماشاء الله قال ارجع الى مكانى فرجع فنام نومة ثم رفع رأسه فاذا راحلته عنده زاد مسلم فاخذ بخطامها ثم قال من شدة الفرح اللهم أنت عبدى وأنا ربك اخطأ من شدة الفرح اهـ فاطلاق الفرح في حق الله تعالى مجاز عن رضاه ولا يجوز ان يعتقد في الله سبحانه وتعالى التأثر الذي يوجد في المخلوقين فان صفات الحق تعالى قديمة لا تحدث له صفة قال الخطابي معنى الحديث ان الله تعالى أَرْضَى بالتوبة وأقبل لها والفرح الذي يتعارفه الناس بينهم غير جائز على الله تعالى وهو كقوله تعالى (كل حزب بما لديهم فرحون) أى راضون وقال ابن فورك الفرح فى اللغة السرور ويطلق على البطر ومنه ان الله لا يحب الفرحين وعلى الرضى فان كل من يسر بشئ ويرضى به يقال فى حقه فرح به قال ابن العربى كل صفة تقتضى التغير لا يجوز ان يوصف الله بحقيقتها فان ورد شئ من ذلك حمل على معنى يليق به وقد يعبر عن الشئ بسببه أو ثمرته الحاصلة عنه فان من فرح بشئ جاد لفاعله بما سال و بذل له ما طلب فعبر عن عطاء البارى وواسع

كرمه بالفرح وقال ابن أبي جمرة كنى عن احسان الله للتائب وتجاوزه عنه بالفرح لان عادة الملك اذا فرح بفعل احد ان يبالي في الاحسان اليه وقال القرطبي في المفهم هذا مثل قصد به بيان سرعة قبول الله توبة عبده التائب وانه يقبل عليه بمغفرته ويعامله معاملة من يفرح بعمله ووجه هذا المثل ان العاصي حصل بسبب معصيته في قبضة الشيطان واسره وقد اشرف على الهلاك فاذا لطف الله به ووفقه للتوبة خرج من سوء تلك المعصية وتخلص من اسر الشيطان ومن المهلكة التي اشرف عليها فاقبل الله عليه بمغفرته ورحمته والا فالفرح الذي هو من صفات المخلوقين محال على الله تعالى لانه اهتزاز وطرب يجده الشخص من نفسه عند ظفرك بغرض يستكمل به نقصانه ويسد به خلته أو يدفع به عن نفسه ضررا أو نقصا وكل ذلك محال على الله تعالى فانه الكامل بذاته الغني بوجوده الذي لا يلحقه نقص ولا قصور ولكن هذا الفرح له عندنا ثمرة وفائدة وهو الاقبال على الشيء المفروح به واحلاله المحل الاعلى وهذا هو الذي يصح في حقه تعالى فعبر عن ثمرة الفرح بالفرح على طريقة العرب من تسمية الشيء باسم ما جاوزه أو كان منه بسبب وهذا القانون جار في جميع ما اطلقه الله تعالى على صفة من الصفات التي لا تليق به وكذا ما ثبت بذلك عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اه الكلام على الحديث (قوله) ان المؤمن يرى ذنوبه الخ قال ابن أبي جمرة السبب في ذلك ان قلب المؤمن منور فاذا رأى من نفسه ما يخالف ما ينور به قلبه عظم الامر عليه والحكمة في التمثيل بالجبل ان غيره من المهلكات قد يحصل التسبب الى النجاة منه بخلاف الجبل اذا سقط على الشخص لا ينجو منه عادة وان قلب الفاجر مظلم فوقع الذنب خفيف عنده ولهذا تجد من يقع في المعصية اذا وعظ يقول هذا سهل والحاصل ان المؤمن يغلب عليه

الخوف لقوة ما عنده من الايمان فلا يأمن العقوبة بسببها وهذا شأن المؤمن انه دائم الخوف والمراقبة يستصغر عمله الصالح ويخشى من صغير عمله السيء وانما كان كذلك لانه علي يقين من الذنب وليس علي يقين من المغفرة والفاجر قليل المعرفة بالله فلذا قل خوفه وسهل عنده ذنبه فلا يعتقد انه يحصل له بسببه كبير ضرر والحكمة في تشبيه ذنوب الفاجر بالذباب كون الذباب اخف الطير واحقره وهو مما يعاين ويدفع باقل الاشياء وفي ذكر الالف مبالغه في اعتقاده خفة الذنب عنده لان الذباب قل ما ينزل على الأنف وانما يقصد غالبا العين وفي اشارته بيده تأكيد للخفة ايضا لانه بهذا القدر اليسير يدفع ضرره وفي الحديث ان قلة خوف المؤمن ذنوبه وخفتها عليه يدل على فجوره وفيه ضرب المثل بما يمكن والارشاد الى الخوض على محاسبة النفس واعتبار العلامات الدالة علي بقاء نعمة الايمان وفيه ان الفجور امر قلبي لا ايمان وفيه دليل لاهل السنة لانهم لا يكفرون بالذنوب ورد علي الخوارج وغيرهم ممن يكفر بالذنوب وقال ابن بطال يؤخذ منه ان المؤمن ينبغي له ان يكون عظيم الخوف من الله تعالى من كل ذنب صغيرا كان أو كبيرا لان الله تعالى قد يعذب علي القليل فانه لا يسأل عما يفعل سبحانه وتعالى وقال عياض عند ما امر من زيادة مسلم اللهم انت عبدى الخ فيه ان ما قاله الانسان في مثل هذا من الدهش والذهول لا يؤاخذ به وكذا حكايته عنه علي طريق علي وقائدة شرعية لا علي الهزل والمحاكات والعبث وفيه ضرب المثل بما يصل الى الافهام من الامور المحسوسة وتسمية المفازة التي ليس فيها ما يؤكل ولا يشرب مهلكة وفيه ان من ركن الى سوى الله تعالى يقطع به أحوج ما يكون اليه لان الرجل ما نام في الفلاة وحده الا ركونا لما معه من الزاد فلما اعتمد على ذلك خانه لولا ان الله لطيف

به واعداد عليه ضالته قال بعضهم

ومن سره ان لا يرى ما يسوءه فلا يتخذ شيئاً يخاف له فقدا
وفيه ان فرح البشر وغمهم انما هو على ما جرى به اثر الحكمة من العوائد
ويؤخذ من ذلك ان حزن المذكور انما كان على ذهاب راحلته لخوف الموت
من اجل فقد زاده وفرحه بها انما كان من اجل وجدانه ما فقد مما تنسب
الحياة اليه في العادة وفيه بركة الاستسلام لامر الله تعالى لان المذكور لما ليس
من وجدان راحلته استسلم للموت فمن الله عليه برضا الله قال ابن أبي جمرة (وفيه
جواز سفر المرء وحده) لان الشارع لا يضرب المثل الا بما يجوز ويحمل حديث
النهي على الكراهة جمعاً بينهما ويظهر من هذا الحديث حكمة النهي قال في الفتح
والخصر مردود وهذه القصة تؤكد النهي اهـ (قلت) حديث النهي الذي اشار اليه هو
حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعاً الراكب شيطان والراكبان
شيطانان والثلاثة ركب اخرجهم اصحاب السنن قال في الفتح وهو حديث حسن
الاسناد وصححه ابن خزيمة والحاكم واخرجه الحاكم من حديث ابي هريرة
وصححه قال قال الطبري هذا الزجر زجر ادب وارشاد لما يخشى على الواحد
من الوحشة والوحدة وليس بحرام فالسائر وحده في فلاة وكذا البائت
في بيت وحده لا يأمن من الاستيحاش لاسيما اذا كان ذا فكرة رديئة
وقلب ضعيف والحق ان الناس يتباينون في ذلك فيحتمل ان يكون الزجر
عن ذلك وقع لحسم المادة فلا يتناول ما اذا وقعت الحاجة لذلك وقيل في
تفسير شيطان أي عاص وقيل في تفسيره أي سفره وحده يحمله عليه
الشيطان أو أشبه الشيطان في فعله وقيل انما كره ذلك لان الواحد لو مات
في سفره ذلك لم يجد من يقوم عليه وكذلك الاثنان اذا ماتا أو احدهما
لم يجد من يعينه بخلاف الثلاثة ففي الغالب تؤمن تلك الخشية وأخرج

البخارى عن ابن عمر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لو يعلم الناس ما في الوحدة ما أعلم ما سار راكب ليل وحده وأخرج حديث جابر رضى الله تعالى عنه ندب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الناس يوم الخندق فانتدب الزبير الخ قال ابن المنير السير لمصلحة الحرب اخص من السفر والخبر ورد في السفر فيؤخذ من حديث جابر جواز السفر منفردا للضرورة والمصلحة التي لا تنظم الا بالانفراد كارسال الجاسوس والطليلة والكرامة لما عدى ذلك ويحتمل ان تكون حالة الجواز مقيدة بالحاجة عند الامن وحالة المنع مقيدة بالخوف حيث لا ضرورة اه هذا ما قيل في الفرع وحديثه (واما الضحك والعجب والاستهزاء) فقد جئن فيما اخرجه الشيخان عن أبي هريرة يضحك الله الى رجلين يقتل احدهما الآخر يدخلان الجنة يقاتل هذا في سبيل الله فيقتل ثم يتوب الله على القاتل فيستشهداه وأخرجا ايضا عن ابن مسعود في حديث آخر من يدخل الجنة ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال يقال له ادخل فان لك مثل الدنيا وعشرة امثالها فيقول اتسخر منى أو تضحك منى وانت الملك فلقد رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ضحك حتى بدت نواجذه وفي رواية فضحك ابن مسعود فقالوا مم تضحك فقال هكذا فعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من ضحك رب العالمين حين قال الرجل استهزى منى قال لا استهزى منك ولكنى على ما أشاء قادر اه وفي حديث الحشر الطويل عندهما عن أبي هريرة في قصة هذا الرجل فيقول يا رب لا تجعلنى أشقى خلقك فلا يزال يدعو حتى يضحك فاذا ضحك منه اذن له بالدخول فيها واخرج البخارى عن أبي هريرة أتى رجل الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا رسول الله اصابني الجهد فارسل الى نسائه فلم يجد عندهن شيئا الى

ان قال ثم غدا الرجل علي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لقد عجب الله عز وجل او ضحكك من فلان وفلانة فانزل الله عز وجل ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة واخرجه مسلم بلفظ عجب بغير شك وعند ابن ابى الدنيا في حديث انس ضحكك بغير شك واخرج البخارى ايضا عن ابى هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال عجب الله من قوم يدخلون الجنة في السلاسل واخرج النساى ان الله يعجب من رجلين يقتل احدهما الاخر الخ فاقول اعلم ان الضحك له معان ترجع الى معنى البيان والظهور وكل من ابدى عن امر كان مستورا قيل قد ضحك يقال ضحكك الارض بالنبات اذا ظهر فيها وانفتق عن زهره كما يقال بكى السماء قال الشاعر

كل يوم باقحوان جديد تضحك الارض من بكاء السماء
وكذلك الضحك الذى يعترى البشر انما هو انفتاح الفم عن الاسنان وهذا محال على الله تعالى فوجب حمله على معنى ابدى الله تعالى كرمه وفضله قاله ابن الجوزي (وفي فتح البارى) عند حديث يضحك الله الى رجلين المار قال الخطاى الضحك الذى يعترى البشر عند ما يستخفهم الفرح أو الطرب غير جائز على الله تعالى وانما هذا مثل ضرب لهذا الصنيع الذى يحل محل الاعجاب عند البشر فاذا راوه اضحكهم ومعناه الاخبار عن رضى الله تعالى بفعل احدهما وقبوله للاخر ومجازاتها على صنيعها بالجنة مع اختلاف حالهما وقد تأول البخارى الضحك في موضع آخر على معنى الرحمة وهو قريب وتأويله على معنى الرضى أقرب والرحمة لازمة عليه فان الضحك يدل على الرضى والقبول قال والكرام يوصفون عند ما يسألهم السائل بالبشر وحسن اللقاء فيكون المعنى في قوله يضحك الله أى يجزل العطاء

فالضحك عبارة عما يظهر عنده من الجود والسخاء والبشر والقبول والاقبال قال الشاعر

غمر الرداء اذا تبسم ضاحكا * علقته لضحكته رقاب المال

قال وقد يكون معنى ذلك ان يعجب الله ملائكته ويضحكهم من صنعها وهذا يتخرج على المجاز ومثله في الكلام يكثر وقال ابن الجوزي أكثر السلف يتمتعون من تأويل مثل هذا ويروونه كما جاء وينبغي ان يراعى في مثل هذا الامر اعتقاد انه لا يشبه صفات الله تعالى صفات المخلوقين ومعنى الامر عدم العلم بالمراد منه مع اعتقاد التنزيه ويدل على ان المراد بالضحك الاقبال بالرضى تعديته بالى تقول ضحك فلان الى فلان اذا توجه اليه طلق الوجه مظهرا للرضى عنه اه (قلت) استعمال الضحك للرضى والقبول في كلام العرب شائع ذائع قال كثير عزة

غمر الرداء اذا تبسم ضاحكا * علقته لضحكته رقاب المال

وفي فتح الباري عند قوله في الحديث المارأوتضحك منى وأنت الملك وتفسير الضحك بالرضى لا يتأتى هنا ولكن لما كانت عادة المستهزى ان يضحك من الذى استهزأ به ذكر معه اه (قلت) لم افهم معنى عدم تأتیه بل هو متات غاية ويوضح ذلك الرواية الاخرى المارة في شأن هذا الرجل بعينه فلا يزال يدعو حتى يضحك فاذا ضحك منه اذن له بالدخول فيها وهذا تاويله بالرضى في غاية الوضوح وقال البيضاوي عند هذا الحديث نسبة الضحك الى الله تعالى مجاز بمعنى الرضى وضحك النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على حقيقته وضحك ابن مسعود على سبيل التامى اه (واما العجب) فقال ابن الجوزي قال العلماء العجب انما يكون من شيء يدهم الانسان مما لا يعلمه فيستعظمه وهو لا يليق بالخالق جل جلاله لكن معناه عظم قدر

ذلك الشيء عند الله تعالى لان المتعجب من الشيء يعظم قدره عنده وقال ابن الانباري ومعنى عجب ربك زادهما ايماننا واحسانا فعبر في هذا الحديث بالعجب عن ذلك وفي الفتح قال الخطابي اطلاق العجب على الله تعالى محال ومعناه الرضى فكانه قال ان ذلك الصنيع أى صنيع بيت الانصار مع الضيف حل من الرضى عند الله تعالى حلول العجب عندهم قال وقد يكون المراد بالعجب هنا ان الله يعجب ملائكته من صنيعهم لندور ما وقع منها في العادة اه وقال ابن الجوزي ذكر الخلال في كتاب السنة حديثا موقوفا ضحك حتى بدت لهواته واضراسة قال وقال المروزي قلت لابي عبد الله ما تقول في هذا الحديث قال على تقدير صحة الحديث يحتمل أمرين (احدهما) ان يكون ذلك راجعا الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كانه ضحك حين اخبر بضحك الرب جل جلاله حتى بدت لهواته واضراسه وهذا هو الصحيح لو ثبت الحديث (والثاني) ان يكون تجوزا عن كثرة الكرم وسعة الرضى كما تجوز بقوله ومن أتاني يمشيأتيته هرولة قال ابن الجوزي قال القاضي أبو يعلى يعنى المشبه لا يمتنع الاخذ بظاهر الاحاديث وامرارها على ظواهرها من غير تاويل قال واعجبا قد اثبت لله تعالى صفات باحاديث آحاد والفاظ لا تصح وقد اثبت الاضراس فما عنده من الاسلام خبر اه (قلت) قد مر لك قريبا ان الامرار معناه عدم العلم بالمراد مع اعتقاد التنزيه وهذا المشبه جعل الامرار هو اعتقاد الظاهر الذي هو غاية التشبيه والتجسيم لان ظاهر ما قيل هو اللهوات والاضراس قاتله الله ما ألحده (وأما نسبة السخرية وهي الاستهزاء الى الله تعالى) فقد قال في فتح الباري أنها وقعت في الحديث المار اتسخر مني علي سبيل المقابلة قال وان لم يذكره في الجانب الآخر لفظا لكنه لما ذكر انه عاهد مرارا وغدر

حل فعله محل المستهزئ وظن ان في قول الله له ادخل الجنة وتردده اليها وظنه انها ملاءي نوعا من السخرية به جزاء على فعله فسمي الجزاء على السخرية سخرية (ونقل عياض ان الف اتسخر مني الف النفي) كهي في قوله تعالى (اتهاكنا بما فعل السفهاء منا) على أحد أقوال قال وهو كلام متدلل علم مكانه من ربه وبسطه له بالعطاء وجوز عياض ان الرجل قال ذلك وهو غير ضابط لما قال اذ وله عقله من السرور بما لم يخطر بباله ويؤيده انه قال في بعض طرقه عند مسلم لما خلاص من النار لقد اعطاني الله شيئا ما اعطاه احدا من الاولين والآخرين وقال القرطبي في المفهم **ك**ثروا في تاويله وأشبهه ما قيل فيه انه استخفه الفرخ وأدهشه فقال ذلك وقيل قال ذلك لكونه خاف ان يجازي على ما كان منه في الدنيا من التساهل في الطاعات وارتكاب المعاصي كفعل الساخرين فكأنه قال اتجازيني على ما كان مني فهو كقوله (سخر الله منهم) وقوله (الله يستهزئ بهم) أى ينزل بهم جزاء سخريتهم واستهزائهم اه يعنى ان الـ **ا**يتين وقع فيهما اطلاق السخرية والاستهزاء على الله تعالى على سبيل المشاكلة لوقوعه قبل فيهما في قوله (فيسخرون منهم سخر الله منهم) وقوله (انا نحن مستهزؤون الله يستهزئ بهم) (وأما الصوت) فقد أخرج البخارى عن ابن مسعود اذا تكلم الله بالوحى سمع أهل السموات شيئا فاذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا انه الحق من ربكم ونادوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهذا أخرجه البخارى معلقا ووصله البيهقي في الاسماء والصفات من طريق ابى معاوية وأخرجه احمد عن أبى معاوية قال في الفتح وقد أخرج من طرق عديدة واغفل أبو الحسن بن الفضل في الجزء الذى جمعه على أحاديث الصوت هذه الطرق كلها واقتصر على طريق البخارى فنقل كلام من تكلم في أبى

معاوية واستند الى ان الجرح مقدم على التعديل وفيه نظر لانه ثقة مخرج حديثه في الصحيحين ولم ينفرد به وقد نقل ابن دقيق العيد عن ابن المفضل وكان شيخ والده انه كان يقول فيمن خرج له في الصحيحين هذا جاز القنطرة وقرر ابن دقيق العيد ذلك بان من اتفق الشيخان على التخريج لهم ثبتت عدالتهم بالاتفاق بطريق الاستلزام لاتفاق العلماء على تصحيح ماأخرجاه ومن لازمه عدالة رواته الى ان تبين العلة القادحة بان تكون مفسرة ولا تقبل التأويل اهـ وروي البخاري ايضا عن جابر بن عبد الله عن عبد الله بن انيس قال سمعت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقول يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب أنا الملك أنا الديان اهـ وهذا أخرجه البخاري ايضا معلقا وأخرجه موصولا بتهمه في الادب المفرد وأخرجه احمد وأبو يعلى والطبراني وعند ابن مردويه لما نزل جبريل بالوحي فزع أهل السماء لانحطاطه وسمعوا صوت الوحي كاشد ما يكون من صوت الحديد على الصفا فيقولون يا جبريل بم امرت الحديث وأخرج البخاري عن أبي هريرة يبلغ به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا قضى الله الامر في السماء ضربت الملائكة باجنحتها خضعانا لقوله كانه سلسلة علي صفوان ينفذهم ذلك فاذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلى الكبير اهـ قال في الفتح قوله في الحديث فيناديهم بصوت حملة بعض الائمة على مجاز الحذف أى يامر من ينادى واستبعده بعض من اثبت الصوت بان في قوله يسمعه من بعد اشارة الى انه ليس من المخلوقات لانه لم يعهد مثل هذا فيهم وبان الملائكة اذا سمعوه صعقوا واذا سمع بعضهم بعضا لم يصعقوا قال فعلى هذا فصوته صفة من صفات ذاته لا تشبه صوت غيره اذ ليس يوجد شيء من صفاته من صفات المخلوقين

وقال غيره معنى يناديهم يقول وقوله بصوت أى مخلوق غير قائم بذاته والحكمة فى كونه خارقا لعادة الاصوات المخلوقة المعتادة التى يظهر التفاوت فى سماعها بين البعيد والقريب هى ان يعلم ان المسموع كلام الله كما ان موسى لما كلمه الله كان يسمعه من جميع الجهات وقال انبىهى الكلام ما ينطق به المتكلم وهو مستقر فى نفسه كما جاء فى حديث عمر فى قصة السقيفة المذكورة فى كتاب الحدود حين قال فيه وكنت زورت فى نفسى مقالة وفى رواية هيات فى نفسى كلاما قال فسماه كلاما قبل التكلّم به قال فان كان المتكلم ذا مخارج سمع كلامه ذا حروف واصوات وان كان غير ذى مخارج فهو بخلاف ذلك والبارى عز وجل ليس بذى مخارج فلا يكون كلامه بحروف واصوات فاذا فهمه السامع تلاه بحروف واصوات ثم ذكر حديث جابر عن عبد الله بن انيس وقال اختلف الحفاظ فى الاحتجاج بروايات ابن عقيل لسوء حفظه ولم يثبت لفظ الصوت فى حديث صحيح عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم غير حديثه قال فان كان ثابتا فانه يرجع الى غيره كما فى حديث ابن مسعود وحديث ابي هريرة فيكون الملائكة يسمعون صوتا عند حصول الوحي يحتمل ان يكون الصوت للسماء أو للملك الا ترى بالوحي أو لاجنحة الملائكة واذا احتمل ذلك لم يكن نصا فى المسألة وأشار فى موضع آخر الى ان الراوى اراد فينادى نداء فمهر عنه بقوله بصوت هذا حاصل كلام من ينفى الصوت من الأئمة ويازم منه ان الله لم يسمع احدا من ملائكته ورساله كلامه بل الهمهم اياه وحاصل الاحتجاج للنفى الرجوع الى القياس على اصوات المخلوقين لانها التى عهد الله ذات مخارج ولا يخفى ما فيه اذ الصوت قد يكون من غير مخارج كما ان الرؤية قد تكون من غير اتصال اشعة كما يأتى ان شاء الله تعالى سائنا لكن نمنع القياس

المذكور وصفات الخالق لا تقاس على صفات المخلوق واذا ثبت ذكر الصوت بهذه الاحاديث الصحيحة وجب الايمان به ثم اما التفويض وإما التاويل اه هذا ما قال وأخرج البخاري ايضا عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقول الله يا آدم فيقول لبيك وسعديك فينادي بصوت ان الله يأمرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار قال وما بعث النار الخ الحديث الطويل وقع ينادي في رواية الجمهور مضبوطا بكسر الدال وفي رواية بفتحها مبنيًا للمجهول ولا محذور في رواية الجمهور فان قرينة ان الله يأمرك تدل ظاهرا على ان المنادي ملك يأمره الله بان ينادي بذلك واختلف أهل الكلام في ان كلام الله تعالى هل هو بحرف وصوت أم لا فقالت المعتزلة لا يكون الكلام الا بحرف وصوت والكلام المنسوب الى الله تعالى قائم بالشجرة وقالت الاشاعرة كلام الله ليس بحرف ولا صوت وأثبتت الكلام النفسى وحقيقته معنى قائم بالنفس وان اختلفت عنه العبارة كالعربية والعجمية واختلفا لا يدل على اختلاف المعبر عنه والكلام النفسى هو ذلك المعبر عنه وأثبتت الحنابلة ان الله متكلم بحرف وصوت أما الحروف فلانصرح بها في ظاهر القرآن وأما الصوت فمن منع قال ان الصوت هو الهواء المنقطع المسموع من الخنجرة وأجاب من اثبته بان الصوت الموصوف بذلك هو المعهود من الآدميين كالسمع والبصر وصفات الرب بخلاف ذلك فلا يلزم المحذور المذكور مع اعتقاد التنزيه وعدم التشبيه وانه يجوز ان يكون من غير الخنجرة فلا يلزم التشبيه وقد قال عبد الله بن احمد بن حنبل في كتاب السنة سألت أبي عن قوم يقولون لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت فقال لي أبي بل تكلم بصوت هذه الاحاديث تروى كما جاءت وذكر حديث ابن مسعود

وغيره واستدل البخارى في كتاب خلق افعال العباد على ان الله يتكلم كيف شاء وان اصوات العباد مؤلفة حرفا بحرف فيها التطريب بالهمز والترجييع بحديث ام سلمة عن يعلى بن مملك بفتح الميم واللام بينهما ميم ساكنة انه سأل ام سلمة عن قراءة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وصلاته فذكرت الحديث وفيه ونعتت قراءته حرفا حرفا وهذا أخرجه أبو داود والترمذى وغيرهما اهـ هذا ما قيل فى الصوت (وتحرير ما قيل فى الكلام وملخصه) هو ما ذكره فى الفتح متفرقا وما ذكره غيره وهما أنا اجمعه والملخصه قال قال البيهقى فى كتاب الاعتقاد القرآن كلام الله وكلام الله صفة من صفات ذاته وليس شىء من صفات ذاته مخلوقا ولا محدثا ولا حادثا قال الله تعالى (انما قولنا لشيء اذا اردناه أن نقول له كن فيكون) فلو كان مخلوقا لكان مخلوقا بكن ويستحيل ان يكون قول الله لشيء يقول لانه يوجب قولاً ثانيا وثالثا فيتسلسل وهو فاسد وقال الله تعالى (الرحمن علم القرآن خالق الانسان) نفى القرآن بالتعليم لانه كلامه وصفته وخص الانسان بالتخليق لانه خلقه ومصنوعه ولولا ذلك لقال خالق القرآن والانسان وقال الله تعالى (وكلم الله موسى تكليما) ولا يجوز أن يكون كلام المتكلم قائما بغيره وقال تعالى (وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا) الاية فلو كان لا يوجد الا مخلوقا فى شىء مخلوق لم يكن لاشتراط الوجود المذكورة فى الاية معنى لاستواء جميع الخلق فى سماعه من غير الله واستدل البخارى على ان قول الله تعالى قديم لذاته قائم بصفاته لم يزل موجودا ولا يزال كلامه لا يشبه المخلوقين بقوله تعالى (حتى اذا فرغ عن قولهم قالوا ماذا قال ربكم) الاية اذ فيها انهم اذا ذهب عنهم الفرع قالوا لمن فوقهم ماذا قال ربكم

فدل ذلك على انهم سمعوا قولاً لم يفهموا معناه من أجل فزعهم فقالوا
 ماذا قال ولم يقولوا ماذا خلق وكذا اجابهم من فوقهم من الملائكة بقولهم
 قالوا الحق والحق احد صفى الذات التى لا يحوز عليها غيره لانه لا يحوز
 على كلامه الباطل فلو كان خلقاً أو فعلاً لقالوا خلقى خلقنا انساناً أو غيره فلما
 وصفوه بما يوصف به الكلام لم يحز ان يكون القول بمعنى التكوين
 وذهبت المعتزلة النافية لكلام الله القائلون انه لا يعقل كلام الا باعضاء
 ولسان والبارى منزه عن ذلك الى انه كناية عن الفعل والتكوين ورد
 البخاري عليهم بما ذكر وقال المريسى منهم فى قوله تعالى (انما قولنا لشيء
 اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) هو كقول العرب قالت السماء فامطرت
 وقال الجدار هكذا اذا مال فمعنى قوله (اذا اردناه) اذا كونه وتعقبه
 أبو عبيد القاسم بن سلام بانه اغلوطة لان القائل اذا قال قالت السماء
 لم يكن كلاماً صحيحاً حتى يقول فامطرت بخلاف من يقول قال الانسان
 فانه يفهم منه انه قال كلاماً فلو لا قوله فامطرت لكان الكلام باطلاً لان
 السماء لا قول لها فبان بما ذكر بطلان قول الجهمية انه مخلوق فى غير
 الله ويلزمهم فى قولهم ان الله خلق كلاماً فى شجرة كلم به موسى ان يكون
 من سمع كلام الله من ملك ارنى افضل فى سماع الكلام من موسى ويازمهم ان
 تكون الشجرة هى المتكلمة بما ذكر الله انه كلم به موسى وهو كقوله (انى انا
 الله لا اله الا انا فاعبدنى) وقد انكر الله تعالى قول المشركين ان هذا الاقول
 البشر ولا يعترض بقوله تعالى (انه لقول رسول كريم) لان معناه
 قول تلقاه عن رسول كريم كقوله تعالى (فاجره حتى يسمع كلام الله)
 ولا بقوله (انا جلعه قرآناً عربياً) لان معناه سميناه قرآناً وهو كقوله (وتجعلون
 رزقكم انكم تكذبون) وقوله (ويجعلون لله ما يكرهون) وقوله (ما يأتهم

من ذكر من ربههم محدث) فالمراد ان تنزيله اليها هو المحدث لا الذكر نفسه وهذا احتج الامام احمد ثم ساق البيهقي حديث نيار بكسر النون وتخفيف التحتانية ابن مكرم ان ابا بكر قرأ عليهم سورة الروم فقالوا هذا كلامك أو كلام صاحبك قال ليس كلامي ولا كلام صاحبي ولكن كلام الله وأصل هذا الحديث أخرجه الترمذي مصححا وعن علي بن أبي طالب ما حكمت مخلوقا ما حكمت إلا القرآن ومن طريق سفيان بن عيينة سمعت عمرو بن دينار وغيره من مشيختنا يقولون القرآن كلام الله ليس بمخلوق وقال ابن حزم في الملل والنحل اجمع أهل الاسلام على ان الله تعالى كلم موسى وعلى ان القرآن كلام الله وكذا غيره من الكتب المنزلة والمصحف ثم اختلفوا فقالت الاشعرية كلام الله صفة ذات لم يزل وليس بمخلوق وهو غير علم الله وليس الله إلا كلام واحد وقال احمد ومن تبعه كلام الله هو علمه لم يزل وليس بمخلوق واحتج لاحمد بان الدلائل القاطعة قامت على ان الله لا يشبهه شيء من خلقه برحمته من الوجوه فلما كان كلاما غير ناو كان مخلوقا وجب ان يكون كلامه سبحانه وتعالى ليس غيره وليس مخلوقا وأطال في الرد على المخالفين لذلك هكذا قال ابن حزم من ان الامام احمد جامع الكلام هو العلم وهذا مخالف لما مر من نقل ابنه عنه انه قال ان الله تعالى تكلم بصوت ولما يأتي عن الجنبلة من كونهم جامعين كلام الله بحروف واصوات وقال غير ابن حزم اختلفوا فقالت الجهمية والمعتزلة وبعض الزيدية والامامية وبعض الخوارج كلام الله مخلوق خلقه بمشيئته وقدرته في بعض الاجسام كالشجرة حين كلم موسى وحقيقة قولهم ان الله لا يتكلم وان نسب اليه ذلك فبطريق المجاز وقالت المعتزلة يتكلم حقيقة لكن يخلق ذلك الكلام في غيره وقالت الكلاية الكلام صفة واحدة قديمة العين لازمة لذات الله كالحياة وانه لا يتكلم بمشيئته وقدرته وتكليمه

لمن كلمه انما هو خلق ادراك له يسمع به الكلام ونداؤه لموسى لم يزل
لكنه اسمعه ذلك النداء حين ناجاه ويحكى عن أبي منصور الماتريدي
من الحنفية نحوه لكن قال خلق صوتا حين ناداه فاسمعه كلامه وزعم
بعضهم ان هذا هو مراد السلف الذين قالوا ان القرآن ليس بمخلوق واخذ
بقول ابن كلاب القابسي والاشعري واتباعهما وقالوا اذا كان الكلام
قدما لعينه لازما لذات الرب وثبت انه ليس بمخلوق فالحروف
ليست قديمة لانها متعاقبة وما كان مسبوقا بغيره لم يكن قديما والكلام القديم
معنى قائم لا يتعدد ولا يتجزأ بل هو معني واحد ان عبر عنه بالعربية فهو
قرآن أو بالعبرانية فهو توراة مثلا وذهب بعض الحنابلة وغيرهم الى ان
القرآن العربي كلام الله وكذا التوراة وان الله لم يزل متكلما اذا شاء وانه
تكلم بحروف القرآن واسمع من شاء من الملائكة والانبياء صوته وقالوا
ان هذه الحروف والاصوات قديمة العين لازمة الذات ليست متعاقبة بل
لم تزل قائمة بذاته مقترنة لا تسبق والتعاقب انما يكون في حق المخلوق بخلاف
الخالق وذهب اكثر هؤلاء الى ان الاصوات والحروف هي المسموعة
من القارئين وأبى ذلك كثير منهم فقالوا ليست هي المسموعة من القارئ
وذهب بعضهم الى انه متكلم بالقرآن العربي بمشيئته وقدرته بالحروف
والاصوات القائمة بذاته وهو غير مخلوق لكنه في الازل لم يتكلم لامتناع
وجود الحادث في الازل فكلامه حادث لا يحدث وذهبت الكرامية الى
انه حادث في ذاته ومحدث وذكر الفخر الرازي في المطالب العالية ان قول
من قال انه تعالى متكلم بكلام يقوم بذاته وبمشيئته واختياره هو اصح
الاقوال نقلا وعقلا والمنقول عن السلف ترك الخوض في ذلك والتعمق
فيه والاقتصار على القول بان القرآن كلام الله وانه غير مخلوق ثم ان العلماء

تكلموا على الفرق بين التلاوة والمُتَلَوِّ واطنبوا في ذلك وأقْبِ البخاري في صحيحه بآيات واحاديث راداً بها على من لم يفرق بين التلاوة والمُتَلَوِّ (وهذه المسألة هي المشهورة بمسألة اللفظ) ويقال لأصحابها اللفظية واشتد انكار الامام احمد ومن تبعه على من قال لفظي بالقرآن مخلوق ويقال ان اول من قاله الحسين بن علي الكرايسي أحد اصحاب الامام الشافعي الناقين لكتابه القديم فلما بلغ ذلك احمد بدعه وهجره ثم قال بذلك داود ابن علي الاصبهاني رأس الظاهرية وهو يومئذ بنيسابور فانكر عليه اسحاق ابن راهويه وبلغ ذلك احمد ولما قدم بغداد لم يأذن له في الدخول عليه وقال تقى الدين السبكي ينبغي ان يحمل كلام احمد في تهديسه لمن قال هذا القول على أنه اراد أن الخوض في هذه المسألة بدعة اذ لم يخض فيها المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم ولا اصحابه رضي الله تعالى عنهم ولم يرد أن الاصوات والحروف غير مخلوقة لانه ينحاشي عن هذا وجمع ابن ابي حاتم اسماء من اطلق على اللفظية انهم جهمية فبلغوا عدداً كثيراً من الائمة والذي يتحصل من كلام المحققين منهم انهم ارادوا حسم المادة صوتاً للقرآن ان يوصف بكونه مخلوقاً واذا حقق الامر عليهم لم يذبح أحد منهم بان حركة لسانه اذا قرأ قديمة وقال البيهقي في كتاب الاسماء والصفات مذهب السلف والخلف من أهل الحديث والسنة ان القرآن كلام الله وهو صفة من صفات ذاته وأما التلاوة وفهم على طريقتين منهم من فرق بين التلاوة والمُتَلَوِّ ومنهم من أحب ترك القول فيه وأما ما نقل عن احمد بن حنبل انه سوى بينهما فانما اراد حسم المادة لئلا يتذرع أحد الى القول بخلق القرآن ثم أسند من طريقين الى أحمد انه انكر على من نقل عنه انه قال لفظي بالقرآن غير مخلوق وعلي من قال لفظي بالقرآن مخلوق وقال القرآن كيف تصرف

غير مخلوق فاخذ بظاهر هذا الشأى من لم يفهم مراده وهو مبين فى الاول وكذا نقل عن محمد بن اسلم الطوسى انه قال الصوت من المصوت كلام الله وهى عبارة رديئة لم يرد ظاهرها وانما اراد نفي كون المتلو مخلوقا ووقع نحو ذلك لمحمد بن خزيمة امام الاثمة ثم رجع وقد املى تليذه ابو بكر الضبعى أحد الاثمة اعتقاده بحضرته فقال ابن خزيمة اعتقاده كذا وفيما املى لم يزل الله متكلا ولا مثل لكلامه لأنه نفي المثل عن صفاته كما نفي المثل عن ذاته ونفي النفاذ عن كلامه كما نفي الهلاك عن نفسه فقال (لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى) وقال (كل شىء هالك الا وجهه) فاستصوب ذلك ابن خزيمة ورضيه وقال غيره ظن بعضهم أن البخارى يخالف أحمد وليس كذلك بل من تدبر كلامه لم يجد فيه خلافا معنويا لىكن العالم من شأنه اذا ابتلى فى رد بدعة يكون أكثر كلامه فى ردها دون ما يقابلها فلما ابتلى أحمد بمن يقول القرآن مخلوق كان أكثر كلامه فى الرد عليهم حتى بالغ فانكر على من يتوقف ولا يقول مخلوق ولا غير مخلوق وعلى من قال لفظى بالقرآن مخلوق لئلا يتذرع بذلك من يقول القرآن بلفظى مخلوق مع أن الفرق بينهما لا يخفى عليه ولكنه قد يخفى على البعض واما البخارى فابتلى بمن يقول اصوات العباد غير مخلوقة حتى بالغ بعضهم فقال والمداد والورق بعد الكتابة فكان أكثر كلامه فى الرد عليهم وبالغ فى الاستدلال بان افعال العباد مخلوقة بالآيات والاحاث واظن فى ذلك حتى نسب الى انه من اللفظية مع ان قول من قال ان الذى يسمع من القارىء هو الصوت القديم لا يعرف عن السلف ولا قاله أحمد ولا ائمة اصحابه وانما سبب نسبة أحمد لذلك قوله من قال لفظى بالقرآن مخلوق جهمى فظنوا انه سوى بين اللفظ والصوت ولم ينقل عن أحمد فى الصوت ما نقل عنه فى اللفظ بل

صرح في مواضع بأن الصوت المسموع من القارىء هو صوت القارىء ويؤيده حديث زينوا القرآن بأصواتكم والفرق بينهما أن اللفظ يضاف إلى المتكلم به ابتداء فيقال عن من روى الحديث بلفظه هذا لفظه ولمن رواه بغير لفظه هذا معناه ولفظه كذا ولا يقال في شيء من ذلك هذا صوته فالقرآن كلام الله لفظه ومعناه ليس هو كلام غيره وأما قوله تعالى (انه لقول رسول كريم) واختلف هل المراد جبريل أو الرسول عليهما الصلاة والسلام فالمراد به التبليغ لأن جبريل مبالغ عن الله تعالى إلى رسوله والرسول صلى الله تعالى عليه وسلم مبالغ للناس ولم ينقل عن أحمد قط أن فعل العبد قديم ولا صوته وإنما أنكر إطلاق اللفظ وصرح البخارى بأن أصوات العباد مخلوقة وإن أحمد لا يخالف ذلك فقال في خاتم أفعال العباد ما يدعونه عن أحمد ليس الكثير منه بالبين ولسكنهم لم يفهموا مراده ومذهبه والمعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله تعالى غير مخلوق وما سواه مخلوق لسكنهم كرهوا التنقيب عن الأشياء الغامضة وتجنبوا الخوض فيها والتنازع إلا ما بينه الرسول عليه الصلاة والسلام ثم نقل عن بعض أهل عصره أنه قال القرآن بالفاظنا والفاظنا بالقرآن شيء واحد فالتلاوة هي المتأخر والقراءة هي المقر و قال ففيل له أن التلاوة هي فعل التالى فقال ظننتهما مصدرين قال ففيل له ارسل إلى من كتب عنك ما قلت فاسترده فقال كيف وقدمضى وقال ابن المنير عند قول البخارى باب قول الله تعالى (وأسرؤا قولكم أو أجهروا به) الخ أشار البخارى بالترجمة إلى أن تلاوة الخلق تتصف بالسر والجر ويستلزم أن تكون مخلوقة وقد قال البخارى فى كتاب خلق أفعال العباد بعد أن ذكر عدة أحاديث دالة على ذلك فبين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن أصوات الخلق وقراءتهم ودراستهم وتعليمهم والستهم

مختلفة بعضها احسن وأزين وأحلي وأصوت وأرتل وألحن وأعلي وأخفض
وأغض وأخشع وأجهر وأخفى وأمد وأقصر والين من بعض اه وقال
ابن المنير بعد هذا ايضا دلت احاديث الباب على ان القراءة فعل القارئ
وانها تسمى تغنيا وهذا هو الحق اعتقادا لا اطلاقا حذرا من الايهام وفرارا
من الابتداع بمخالفة السلف في الاطلاق وقد ثبت عن البخاري انه قال
من نقل عني اني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت ان
افعال العباد مخلوقة اه وقال اللقاني لا يجوز ان يقال القرآن مخلوق لما فيه
من ايهام خلق المعنى القائم بالذات الا في مقام التعليم والبيان فيجوز
ان يقال ان المؤلف من الاصوات والحروف مخلوق وذكر السعد عن
المشايع انه ينبغي ان يقال القرآن كلام الله غير مخلوق ولا يقال القرآن
غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم
كما ذهب اليه الحنابلة جهلا أو عنادا وقد كان السلف يمنعون ان يقال
القرآن مخلوق ولو أريد به اللفظ المنزل للاعجاز دفعا لايهام خلق المعنى
القائم بالذات العلية وقد سأل رجل الامام مالكا رضى الله تعالى عنه عن
من يقول القرآن مخلوق فامر بقتله فقال السائل انها حكمته عن غيري
فقال انها سمعناه منك وهذا زجر وتغليظ بدليل انه لم ينفذ قتله وقد ذكر
الله الانسان في ثمانية وعشرين موضعا من كتابه وقال انه مخلوق وذكر
القرآن في اربعة وخمسين موضعا ولم يقل انه مخلوق ولما جمع بينهما في الذكر
نبه علي ذلك فقال (الرحمن علم القرآن خلق الانسان) ثم اعلم ان كلام
الله تعالى كما يطلق على النفسى الازلى القائم بذاته تعالى يطلق ايضا على
العبارات الدالة عليه المسموعة لنا كالتوراة والانجيل ومنه (فاجره حتي
يسمع كلام الله) ويطلق ايضا على نقوش الكتابة الدالة عليه كقول

عائشة ما بين دفتي المصحف كلام الله وعلى المحفوظ في الصدور من الالفاظ المتخيلة كما يقال حفظت كلام الله ومنه قوله تعالى (بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم) ويطلق القرآن بالاعتبارات الاربعة كما يأتي تفصيله والقديم من ذلك انما هو المعنى القائم بالذات العلية ومحصل ما نقل عن أهل الكلام في هذه المسألة ستة أقوال (الاول) قول الاشعرية ان القرآن كلام الله غير مخلوق مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور مقروء باللسنة الخ مامر وقولهم أنه منزله عن الحروف والاصوات فمرادهم الكلام النفسى القائم بالذات المقدسة فهو من الصفات الموجودة القديمة وأما الحروف فان كانت حركات ادوات كاللسان والشفتين فهى عراض وان كانت كتابة فهى اجسام وقيام الاعراض والاجسام بذات الله تعالى محال ويلزم من أثبت ذلك أن يقول بخلق القرآن وهو يأبى ذلك ويفر منه فالجاء ذلك بعضهم الى ادعاء قدم الحروف كما يأتى عن السالمية ومنهم من التزم قيام ذلك بذاته كالحشوية والكرامية فعندنا معاشر الاشاعرة كلام الله تعالى صفة قائمة بذاته تعالى ليست من جنس الحروف والاصوات منافية للسكوت والافقة قاله ابن كير ان أخذنا من العقائد النسفية قال وفي قوله صفة رد على المعتزلة القائلين بانه متكلم بكلام ليس صفة له ويأتى ان شاء الله تعالى تقرير مذهبهم وبطلانه وفي قوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الحروف والاصوات ومع ذلك فهو قديم وهو جهل أو عناد اذ الضرورة قاضية بأن الحروف والاصوات حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض يمتنع التكلم بحرف منها دون انقضاء ما قبله (قلت) وهذا الاعتراض والرد انما يتوجه على الحنابلة لو كانوا قائلين بان الحروف فى حقه تعالى

متعاقبة وهم يقولون انها في حقه تعالى مقترنة لا متعاقبة كما مر عنهم وكما يأتي وقالوا ان التعاقب انها هو في حق المخلوق لا في حق الخالق ثم قال وفيه ايضا رد على الحشوية القائلين أن كلامه حروف واصوات حادثة والتزموا بحلول الحوادث في الذات العلية واذا كان كلامه تعالى بغير حرف ولا صوت ولا اعراب ولا لحن ولا تقديم فيه ولا تاخير فهو معنى نفسي ومثله ثابت في الشاهد فان كل من يامر وينهى ويخبر يحدد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة وهو غير العلم لان الانسان قد يخبر بما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريد كمن أمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه والى الكلام النفسى أشار الاخطل حيث قال

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وقال عمر زورت في نفسى كلاما كما مرو كثيرا ما تقول لصاحبك ان في
نفسى كلاما يريد أن أذكره لك (وقوله) منافية للسكوت والآفة السكوت ترك
التكلم مع القدرة عليه والآفة عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في
الحرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل السكوت
والحرس والضعف انها تنافي الكلام اللفظي لا النفسى والذى هو صفة
قديمة هو النفسى قلنا المراد بالسكوت والآفات النفسان بان لا يريد في نفسه
التكلم أو لا يقدر عليه فالكلام لفظي ونفسى وضده كذلك فان قيل
الكلام النفسى القديم الذى هو صفة الله تعالى هل يجوز ان يسمع قيل
ذهب الاشعرى رحمه الله تعالى الى جواز ذلك وقال انه المسموع لموسى
عليه الصلاة والسلام قال كما عقل رؤية ما ليس جسما ولا لونا فليعقل سماع
ما ليس صوتا والى هذا ذهب صاحب الرسالة ابن ابى زيد حيث قال كلم

الله موسى بكلامه الذي هو صفة ذاته لا خالق من خلقه واختار هذا المذهب الغزالي وعليه مشى السنوسي في شرح الكبرى حيث قال ليس معنى (كلم الله موسى تكليماً) أن ابتداء الكلام له بعدان ثان ساكتا ولا أن انقطع كلامه بعد ما كلمه تعالى الله عن ذلك وإنما معناه أنه تعالى بفضله رفع المانع عن موسى وخلق له سمعاً وقواه حتى أدرك به كلامه القديم ثم منعه ورده إلى ما كان عليه قبل سماع كلامه وهذا معنى كلامه لأهل الجنة أيضاً ومنع الاستاذ أبو إسحاق الأسفرائيني سماع ما ليس بصوت واختاره أبو منصور الماتريدي وقواه ابن الهمام في المسامرة فعند هؤلاء سمع سيدنا موسى عليه السلام صوتاً دالاً على كلام الله تعالى النفسى القديم وقد روى أن سيدنا موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة على خلاف المادة قال في شرح الصغرى وقد روى أن سيدنا موسى عليه السلام كان يسد أذنيه بعد رجوعه من المناجاة لئلا يسمع كلام الناس فيموت من شدة قبحه ووحشته حقيقة بالنسبة إلى كلام الله تعالى القديم المثال حتى تطول المدة وينسيه الله لذة ذلك السماع وقال عبد الرحمن بن مائة إنما كلم الله تعالى موسى بقدر ما يطيق فغشيه النور فمكث أربعين يوماً لا يراه أحد إلا مات من نور رب العالمين وكان يلبس على وجهه برقعاً خشية أن يموت من يراه فقالت امرأته اعتنى بنظرة منك فرفع البرقع فاصابها مثل شعاع الشمس فوضعت يدها على وجهها وخرت لله ساجدة وقال وهب بن منبه ما قرب موسى امرأة منذ كلم ربه وقال عروة بن رويم قالت امرأة موسى انى ايم منك منذ أربعين سنة فان قلت هل سماع الكلام القديم الازلى فى الدنيا بلا واسطة مختص بموسى فالجواب لا وان اختص بالسليم لان وجه التسمية لا يجب اطراده فقد شاركه المصطفى ليلة الاسراء كما اقتصر

عليه العراقي في الفية السيراد قال

ثم دنا حتى راي الاله * بعينه مخاطبا شفهاها

بفتح طاء مخاطبا كما ان الصحيح ان موسى عليه السلام لم تقع له رؤية وانها خاصة بالمصطفى عليه الصلاة والسلام ليلة الاسراء علي ما عليه ابن عباس وكثير من الصحابة خلافا لعائشة ومن معها في منعها وقوعها وعلي ما لابن عباس مشى في المراصد اذ قال

ثم الذي قد صححوا في الرؤيه * ان ربنا اختص بها نبيه

واما ما روى ان السبعين الذين اختارهم موسى سمعوا كلام الله وشهدوا بذلك فلا يلزم منه ان الله كلمهم وان سمعوا كلامه لان الانسان قد يسمع كلام من لا يكلمه قاله الفاكهاني اه (القول الثاني) قول المعتزلة ومن وافقهم كالجهمية وبعض الزيدية والامامية وبعض الخوارج فقد قالوا ان الله تعالى متكلم بكلام ليس صفة له وانما اوجد الحروف والاصوات في محالها أو اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانكروا الكلام النفسي وقالوا ان معنى كلم الله موسى انه خلق في شجرة اصواتا وحروفا سمع منها ما أراد الله ان يوصله اليه وما قالوه ظاهر الفساد فان لم يقم به ماخذ الاشتقاق كالكلام لا يصح بالضرورة وصفه بالمشتق كالمكلم وان اوجد ذلك الماخذ في غيره فان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها والله تعالى لا يوصف بالاعراض المخلوقة له كالسواد والبياض تعالى عن ذلك وقد مر الرد عليهم فيما قالوه من ان الله خلق الكلام في الشجرة بانه يلزم على كلامهم ان يكون من سمع كلام الله من ملك أو نبي أفضل في سماع الكلام من موسى وان تكون الشجرة هي المتكلمة بما ذكر الله انه كلم به موسى وهو (اننى أنا الله لا اله الا

أنا فاعبدني) وقد قال الله تعالى (وكلّم الله موسى تكليماً) قال الأئمة هذه الآية أقوى ما ورد في الرد على المعتزلة قال النحاس أجمع النحويون على أن الفعل إذا أكد بالمصدر لم يكن مجازاً فإذا قال تكليماً وجب أن يكون كلاماً على الحقيقة التي تعقل وأجاب بعضهم بأنه كلام على الحقيقة ولكن محل الخلاف هل سمعه موسى من الله حقيقة أو من الشجرة فالتأكيد رفع المجاز عن كونه غير كلام أما المتكلم به فمُسكوت عنه ورد بأنه لا بد من مراعاة المتحدث عنه فهو لرفع المجاز عن النسبة لانه قد نسب الكلام فيها إلى الله تعالى فهو المتكلم حقيقة ويؤكد قوله في سورة الاعراف (إني اصطفتك على الناس برسالاتي وبكلامي) وأجمع السلف والخلف من أهل السنة وغيرهم على أن كلم هنا من الكلام ونقل في الكشف عن بدع بعض التفسير أنه من السكلم بمعنى الجرح وهو مردود بالاجماع المذكور اهـ (قلت) وأى معنى لكونه من السكلم أي يمكن أن يفسر بأن الله جرح موسى جرحاً فينقل من الأكرام إلى الأذى فهذا كلام لا يصدر من ذي عقل اهـ واحتج القائلون بمخلوقية القرآن بآيتين الأولى قوله تعالى (إنا جعلناه قرآناً عربياً) قالوا هي حجة في أن القرآن مخلوق لأن المجهول له مخلوق فنأخذهم بأحمد بقوله تعالى (فلا تجعلوا لله انداداً) وذكر ابن أبي حاتم في الرد على الجهمية أن أحمد رد عليهم بقوله تعالى (فجعلهم كعصف مأكول) فليس المعنى فخلقهم ومثله احتجاج محمد بن اسمعيل الطوسي بقوله تعالى (وقوم نوح لما كذبوا الرسل اغرقناهم وجعلناهم للناس آية) قال افخلقهم بعد أن اغرقهم وعن اسحاق بن راهويه أنه احتج عليهم بقوله تعالى (وجعلوا لله شركاء الجن) وعن نعيم بن حماد أنه احتج عليهم بقوله تعالى (جعلوا القرآن عضين) وعن عبد العزيز بن يحيى المسكي في مناظرته لبشر المريسي حين قال له ان قوله تعالى (إنا جعلناه قرآناً

عربيا) نص في أنه مخلوق فناقضه بقوله تعالى (وقد جعلتم الله عليكم كفيلا)
وقوله تعالى (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا) وحاصل
ذلك ان الجمل جاء في القرآن وفي لغة العرب لمعان متعددة قال الراغب
جعل لفظ عام في الافعال كلها ويتصرف على خمسة أوجه (الاول) صار
نحو جعل زيد يقول (الثاني) أوجد نحو قوله تعالى (وجعل الظلمات
والنور) (الثالث) اخراج شيء من شيء كقوله تعالى (وجعل لكم من
ازواجكم بنين) (الرابع) تصيير شيء على حالة مخصوصة كقوله تعالى
(جعل لكم الارض فراشا) (الخامس) الحكم بالشئ على الشئ فمثال
ما كان منه حقا قوله تعالى (انا رادوه اليك وجاعلوه من المرسلين) ومثال
ما كان منه باطلا قوله تعالى (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والانعام نصيبا)
وأثبت بعضهم (سادسا) وهو الوصف ومثل بقوله تعالى (وقد جعلتم الله
عليكم كفيلا) ويأتي للدعاء والنداء والاعتقاد ويحتمل الثلاثة قوله تعالى
(فلا تجعلوا لله أندادا) اهـ والآية الثانية قوله تعالى (وما يأتينهم من ذكر
من ربهم محدث) فقد احتجوا بها على أن القرآن مخلوق واحتج بها
أهل الظاهر على ان القرآن يجوز وصفه بأنه محدث ولا يجوز وصفه بأنه
مخلق وقال ابن بطال ان هذا هو غرض البخارى في اتيانه بالاية وقوله
بعدها وان حدثه لا يشبه حدث المخلوقين وما نسبه للبخارى من انه غرضه
لا يرضاه ولا يقول به فان البخارى يعلم ان محدثا ومنشئا ومخترا ومخلوقا
الفاظ مترادفة علي معني واحد فاذا لم يجوز وصف كلامه القائم بذاته تعالى
بأنه مخلوق لم يجوز وصفه بأنه محدث لقيام الدليل على ترادف تلك الالفاظ
واذا كان الامر كذلك فالذكر الموصوف في الاية بأنه محدث هو الرسول
لان الله تعالى قد سماه ذكرا في قوله (قد انزل الله اليكم ذكرا رسولا)

فيكون المعنى ما ياتيهم من رسول محدث ويحتمل ان يكون المراد بالذكر هنا وعظ الرسول اياهم وتحذيره من المعاصي فسماه ذكرا واصله اذ هو فاعله ومقدر رسوله على اكتسابه وقال بعضهم في هذه الآية مرجع الاحداث الا الاثنيان لا الى الذكر القديم لان نزول القرآن على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان شيئا بعد شيء فكان نزوله يحدث حيناً بعد حين كما ان العالم يعلم ما لا يعلمه الجاهل فاذا علمه الجاهل حدث عنده العلم ولم يكن احداثه عند التعلم احداث عين العلم وقال الكرماني صفات الله سلبية ووجودية و اضافية فالاولى هي التنزيهات والثانية هي القديمة والثالثة الخلق والرزق وهي حادثة ولا يلزم من حدوثها تغير في ذات الله تعالى ولا في صفاته الوجودية كما ان تعلق العلم وتعلق القدرة بالمعلومات والمقدورات حادث، وكذا جميع الصفات الفعلية فاذا تقرر ذلك فالانزال حادث والمنزل قديم وتعلق القدرة حادث والقدرة قديمة فالمدكور وهو القرآن قديم والذكر حادث وقال ابن المنير يحتمل ان يحمل لفظ محدث على الحديث فمعنى ذكر محدث أي متحدث به وأخرج ابن ابي حاتم عن هشام بن عبيد الله الرازي ان رجلا من الجهمية احتج لزعمه أن القرآن مخلوق بهذه الآية فقال له هشام محدث الينا محدث الى العباد وقال نعيم بن حماد محدث عند الخلق لا عند الله قال وانما المراد انه محدث عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عليه بعد ان كان لا يعلمه اما الله تعالى فلم يزل عالما وقال في موضع آخر كلام الله تعالى ليس بمحدث لانه لم يزل متكلماً لانه كان لا يتكلم حتي أحدث كلاماً لنفسه فمن زعم ذلك فقد شبه الله بخلقه لان الخلق كانوا لا يتكلمون حتي أحدث لهم كلاماً فتكلموا به وقال الراغب المحدث ما أوجد بعد ان لم يكن وذلك اما في ذاته أو احداثه عند من حصل

عنده ويقال لكل ما قرب عهده حدث فعلا كان أو مقالا وقال غيره في قوله تعالى (لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا) وقوله (اعلمهم يتقون أو يحدث لهم ذكرا) المعنى يحدث عندهم ما لم يكونوا يعلمونه فهو نظير الآية الأولى ونقل الهروي عن حرب الكرماني سألت اسحاق بن راهويه عن قوله تعالى (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) فقال قديم من رب العزة محدث إلى الأرض وقال ابن التين احتج من قال بخلق بهذه الآية قالوا والمحدث هو المخلوق والجواب أن لفظ الذكر في القرآن يتصرف على وجوه الذكر بمعنى العلم ومنه فاسألوا أهل الذكر والذكر بمعنى العظة ومنه ص والقرآن ذى الذكر والذكر بمعنى الصلاة ومنه (فاسمعوا إلى ذكر الله) والذكر بمعنى الشرف (وانه لذكر لك ولقومك) ورفعنا لك ذكرك قال فإذا كان الذكر يتصرف إلى هذه الأوجه وهى كلها محدثة كان حمله على أحدها أولى ولأنه لم يقل ما يأتيهم من ذكر من ربهم إلا كان محدثا ونحن لا ننكر أن يكون من الذكر ما هو محدث كما قلنا وقال الداودى الذكر فى هذه الآية هو القرآن وهو محدث عندنا وهو من صفاته تعالى ولم يزل سبحانه وتعالى بجميع صفاته قال ابن التين وهذا من الداودى عظيم واستدل له يرد عليه فانه اذا كان لم يزل بجميع صفاته وهو قديم فكيف تكون صفته محدثة وهو لم يزل بها الا أن يريد أن المحدث غير المخلوق كما يقول البلخي ومن تبعه وهو ظاهر قول البخارى حيث قال وان حدثه لا يشبه حدث المخلوقين فاثبت انه محدث اه قال فى الفتح وما استعظمه من كلام الداودى هو بحسب ما تخيله والا فالذى يظهر أن مراد الداودى أن القرآن هو الكلام القديم الذي هو من صفات الله تعالى وهو غير محدث وإنما يطلق الحدث بالنسبة إلى انزاله إلى المكلفين وبالنسبة إلى قراءتهم له واقراءتهم

غيرهم وهذا هو مراد البخارى وقد قال فى كتاب خلق أفعال العباد قال أبو عبيد القاسم بن سلام احتج هؤلاء الجهمية بآيات وليس فيما احتجوا به أشد بأسا من ثلاث آيات قوله (وخلق كل شىء فقدره تقديرا ، وإنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ، وما يأتىهم من ذكر من ربهم محدث) قالوا ان قلتم ان القرآن لاشىء كفرتم وان قلتم ان المسيح كلمة الله فقد أقررتم انه خلق وان قلتم ليس بمحدث رددتم القرآن قال أبو عبيد أما قوله (وخلق كل شىء) فقد قال فى آية اخرى (إنا قولنا لشيء اذا اردناه أن نقول له كن فيكون) فاخبر ان خلقه بقوله وأول خلقه هو من الشىء الذي قال (وخلق كل شىء) وقد اخبر انه خلقه بقوله فدل على أن كلامه قبل خلقه (وأما المسيح) فالمراد أن الله خلقه بكلمته لانه هو الكلمة لقوله القاها الى مريم ولم يقل القاه ويدل عليه قوله تعالى (ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن) وأما الآية الثالثة فانما حدث القرآن عند النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه لما علمه ما لم يعلم قال البخارى والقرآن كلام الله غير مخلوق ثم ساق الكلام على ذلك الى ان سمعت عبيد الله بن سعيد يقول سمعت يحيى بن سعيد القطان يقول ما زلت اسمع اصحابنا يقولون ان افعال العباد مخلوقة قال البخارى حرركاتهم وأصواتهم واكسابهم وكتاباتهم مخلوقة فأما القرآن المتأول المبين المثبت فى المصاحف المسطور المكتوب الموعى فى القلوب فهو كلام الله ليس بخلق وقال ابن راهويه وأما الاوعية فمن يشك فى خلقها قال البخارى فالمداد والورق ونحوه خلق وأنت تكتب الله فالله فى ذاته هو الخالق وخطك من فعلك وهو خلق لان كل شىء دون الله هو بصنعه ثم ساق حديث حذيفة رفعه

ان الله يصنع كل صانع وصنعتة وهو حديث صحيح اه ثم قال السعد لم يتوارد اثبات من قال بمخلوقية القرآن ونفينا المخلوقية علي محل واحد لان نفينا المخلوقية مبني على اثبات الكلام النفسي واثباتهم المخلوقية مبني على نفيمهم الكلام النفسي فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف بل بقدم النفسى القائم بذاته تعالى فالقرآن ان اريد به الكلام النفسى فغير مخلوق وان اريد به الالفاظ فلا نطلق انه مخلوق الا عند البيان لافى كل مقام لئلا يذهب الوهم الى القائم بالذات العلية وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسى اذ لم يثبتوه اصلا فلم يبق عندهم اطلاق القرآن الاعلى الالفاظ وهى حادثة فاطلقوا أن القرآن حادث اذ لا محذور عندهم ولا ايهاهم ودليلنا اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ولا خالق له ويمتنع قيام اللفظ الحادث بذاته فيتعين النفسى القديم وأما استدلالهم على المخلوقية فان القرآن متصف بها هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والانزال وكونه عربيا مسموعا فصيحيا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة علي الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما نفينا المخلوقية عن المعنى القديم ومن أقوى شبه المعتزلة قولهم انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل اليه بين دفتي المصحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصحف مقروءا بالالسن مسموعا بالاذان محفوظا في الصدور وهذا سمات الحدوث بالضرورة أجاب ائمتنا بان اعترافنا بانه مكتوب في المصحف محفوظ في الصدور مقروء بالالسن مسموع بالاذان لا يستلزم حلوله فيها بل هو معنى قديم بلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالالفاظ المتخيلة في الذهن ويكتب باشكال الحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق

فيذكر باللفظ ويسمع بالاذان ويعرف بالقلب ويكتب بالقلم ولا يلزم
 كون حقيقة النار حالة في شيء من ذلك وتحقيقه ان للشيء وجودا في
 الاعيان ووجودا في الازهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة
 فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الازهان وهو على ما في العيان
 فحيث يوصف القرآن بها هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير
 مخلوق فالمراد حقيقة الموجود في الخارج اعني المعنى النفسى القائم بالذات العلية
 وهذا يستحيل خلقه عقلا وحيث يوصف بها هو من لوازم المخلوقات يراد
 به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في حديث ما اذن الله لشيء كاذنه لني
 حسن الترمي يتغنى بالقرآن وهذا يحرم اطلاق المخلوق عليه شرعا لعقلا
 أو المتخيلة كما في قوله تعالى (بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم)
 وحديث احمد وغيره من حفظ عشر آيات من أول سورة الكهف عصم
 من فتنة الدجال أو الاشكال المنقوشة كحديث الطبراني في الكبير لا يمس
 القرآن الا طاهر وحديث ابن عمر المتفق عليه لا تسافروا بالقرآن الى
 ارض العدو كراهة ان يناله العدو (فان قلت) ووصف القرآن بما ذكر من
 كونه مقروءا مسموعا محفوظا مكتوبا حقيقة أو مجاز (فالجواب) انه إن
 أريد به المعنى القديم فلا شك ان الوصف بما ذكر مجاز عقلي من اسناد ما للدال الى
 المدلول وان أريد به الملفوظ وتسميته قرا آنا حقيقة على الصحيح فوصفه بأنه
 مقروء ومسموع حقيقة وبانه محفوظ ومكتوب مجاز عقلي وان أريد به الالفاظ
 المتخيلة في الذهن أو نقوش الكتابة وتسمية كل منها قرا آنا مجاز فوصف الالفاظ
 المتخيلة بانها محفوظة حقيقة وبانها مقروءة ومسموعة ومكتوبة مجاز ووصف
 النقوش بانها مكتوبة حقيقة وبانها مقروءة ومسموعة ومكتوبة مجاز فاطلاق
 صاحب جمع الجوامع ان هذه الصفات كلها حقيقة لا مجاز اعترضه اللقاني
 ونقل عن شرح المقاصد ما يشهد لهذا التفصيل (وكان أول ظهور القول

بخلق القرآن أيام الرشيد إلا أن الرشيد لم يقل بذلك) وكان الناس بين أخذ وترك فلما ولي المأمون حمل الناس على ذلك في سنة وفاته ولما مرض عهد لأخيه المعتصم وأوصاه أن يحمل الناس على ذلك ففعل وضرب الإمام أحمد على القول به وسجنه ثمانية وعشرين شهرا ثم توفي المعتصم فولى ابنه الواثق ف أظهر ذلك وامتنحن به وقتل عليه أحمد بن نصر الخزاعي ونصب رأسه إلى المشرق فدار إلى القبلة فاجلس رجلا معه ربح فكان كلما دار الرأس إلى القبلة أداره إلى المشرق ورؤى أحمد بن نصر المذكور في النوم فقليل له ما فعل الله بك قال غفر لي ورحمني إلا أني كنت مهموما منذ ثلاث مر بي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مرتين فاعرض عني بوجهه الكريم فغممني ذلك فلما مر الثالثة قلت يا رسول الله لم تعرض عني ألسنت على الحق وهم على الباطل قال حياء منك اذ قتلك رجل من آل بيتي وروى عن المهدي ولد الواثق أن أباه رجع عن ذلك بمناظرة وقعت بين يديه في المسألة بين شيخ سني شامي وبين أحمد بن أبي دؤاد فلم يمتحن بعدها أحد إلى أن مات وقد ذكرت المناظرة بتأنيدها في أول كتابي مشتهى الخارف في فصل الاستدلال بآية اليوم (اكملت لكم دينكم) على كمال الدين وهي مفيدة جدا فراجعها ولما ولي المتوكل أخو الواثق بعهد منه سنة اثنتين وثلاثين ومايتين رفع المحنة بخلق القرآن وأظهر السنة وأمر بنشر الآثار النبوية وأعز أهل السنة فحمدت المعتزلة وكانوا قبل في قوة ونماء ولم يكن على الملة الإسلامية شر منهم وأمر باحضار الإمام أحمد فأكرمه وأعطاه عطايا فلم يقبلها اه (قالت) لم أر من صرح بمعتقد خلفاء بني العباس القائلين بخلق القرآن الممتحنين العلماء على ذلك هل هم موافقون لما عليه الجمهور من ثبوت الكلام النفسي قائلون بقدمه والذي هو مخلوق انما هو الحروف

والاصوات والتلاوة فاذا كانوا على هذا المعتقد والمذهب فلم أدروجه
تعصب العلماء غير احمد بن حنبل القائل ان الحروف والاصوات قديمة غير
مخلوقة فغيره ممن هو قائل بان الحروف والاصوات مخلوقة وهو
الاكثر لم لا يصرح بذلك ويبينه للخلفاء وقد مر عنهم ان اطلاق المخلوقية
عليه غير جائز الا في مقام البيان والتعليم وهذا هو مقام البيان والتعليم فلم
يؤذون انفسهم ويقتلونها ولا يصرحون بما هو الحق عندهم واما الامام
احمد فمعدور في تعصبه لقوله بان الحروف قديمة مع انه قد مر عنه أنه
ما قال ذلك الا سدا للذريعة لا حقيقة عنده وان كان الخلفاء قائلين بقول
المعتزلة نافين لثبوت الكلام النفسى كان من حقهم ان يكون امتحانهم
للناس في نفى الكلام النفسى لا في خلق القراء ان لانه قد مر لك أن نفينا
معاصر أهل السنة لمخلوقية القراء ان واثبات المعتزلة له لم يتواردا على محل
واحد فيكون خلاص العلماء من محنتهم بان يقولوا لهم انما نفينا المخلوقية
عن المعنى القديم القائم بالذات العلية ولا أظن ان خلفاء بنى العباس يقولون
بان المعنى القائم بالذات العلية مخلوق ولا يتصور عقلا كونه مخلوقا واذا
كانوا نافين الكلام النفسى كان جوابهم ان يقولوا للعلماء لا تقولوا
ان لله كلاما نفسيا فما فهمت هذه المحنة الشديدة لاي شيء مع امكان التخلص
منها من كل وجه وبالله تعالى التوفيق اهـ (القول الثالث) من الاقوال
الستة قول الكلاية انه قديم قائم بذات الرب ليس بحروف ولا اصوات
والموجود بين الناس عبارة عنه لا عينه وهذا القول قد مر في أول التكلم
على الكلام باطول من هذا وأوضح ومر هناك من أخذه من علماء السنة
وهو قريب من قول الجمهور من أهل السنة لولا انهم قائلون بان المعنى
القديم لا يسمع وان معنى التكليم خلق ادراك للكلم بفتح اللام يسمع

به الكلام وعلى كل حال قولهم قريب أو موافق للشاعرة اهـ (القول الرابع) قول السالمية انه حروف وأصوات قديمة الاعمين وهو عين هذه الحروف المكتوبة والاصوات المسموعة فالتزموا قدم الحروف مخافة ان يقولوا بخلق القرآن كما مر (والخامس) قول الكرامية انه محدث لا مخلوق ووافقهم أهل الظاهر وقدم الرد عليهم وعلى ما استدلوا به (السادس) مانص عليه احمد في كتاب الرد على الجهمية فانه قال كلام الله غير مخلوق ولم يزل يتكلم اذا شاء واختلف أصحابه فرقتين منهم من قال هو لازم لذاته والحروف والاصوات مقترنة لا متعاقبة ويسمع كلامه من شاء واكثرهم قال انه متكلم بما شاء متى شاء وانه نادى موسى عليه السلام حين كلمه ولم يكن ناداه من قبل وقدم قول الخنابلة في أول الكلام وبالجملة فمن شدة اللبس في هذه المسألة كثر نهى السلف عن الخوض فيها واكتفوا باعتقاد ان القرآن كلام الله غير مخلوق ولم يزيدوا على ذلك شيئاً وهو اسلم الاقوال وقد استوفيت الكلام فيها ولم يبق من مباحثها الا ما تكلم عليه العلماء واختلفوا فيه من مدلول القرآن الكريم ما هو فقيل مدلوله المعنى القديم القائم بذاته تعالى واختار الشيخ السكتاني انها وضعية بناء منه على ما ذكره ابن الحاجب في مختصره الاصلى من ان الكلام النفسى نسبة بين مفردين قائمة بنفس المتكلم وحيثئذ فهي مدلول حمل القرآن ورد بانه لا يصح ان يكون الكلام القديم هو النسبة لامور منها ان النسب امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج والكلام القديم معنى وجودى متحقق في الخارج كسائر صفات المعانى ومنها ان النسب المدلول عليها بجمل القرآن كثيرة جدا ومتغيرة تغايرا حقيقيا بينا وكلام الله القديم صفة واحدة لا تعدد فيها عند أهل الحق كسائر المعانى ومنها ان كونه نسبة يقتضى التغير أى بتغير الطرفين وكلام الله تعالى قديم لا يلحقه التغير

وتأول ابن زكري كلام ابن الحاجب بان فيه تقدير مضاف أى ذو نسبة
يعنى ان الكلام القديم ليس هو نفس النسبة بل هو صفة معنى متعلق
بالنسبة لا عينها فمعنى ذو نسبة أى صاحب تعلق بالنسب وعند المتقدمين
ان القرآن دال على المعنى القديم والمراد بتلك الدلالة عندهم الدلالة
العقلية الالتزامية العرفية لان جميع العقلاء لا يضيفون الكلام اللفظي
الا لمن له كلام نفسى دون من ليس له ذلك كدلالة اسقى الماء على ان
المتكلم به مقتضى فى نفسه الماء ومتحدث فى ضميره بذلك وليس خاليا عن
التحدث خلوا الجمادات وما قالوه غير مناف لما قاله القرأفى من ان مدلول القرآن
منه القديم كمدلول الله لا إله الا هو والحادث كمدلول ان فرعون علا فى الارض
ومستحيل كاتخذ الرحمن ولدا لان كلامهم محمول على الدلالة العقلية كما مرو كلامه
محمول على الدلالة الوضعية اللفظية وبحث الفاسى فى كون دلالة اسقى
الماء عقليا قائلا انما ذلك عند نفى الاسباب المقتضية لعدم القصد من
نوم وشبهه قال واما دلالة عبارة القرآن على الصفة القديمة فقد يلتزم
كونه عقليا اى قطعيا وان كان على لزومه نظريا أو نقول هو بالنسبة للمؤمن
الممارس لعلم ذلك صار ضروريا عنده والحق فى مدلول القرآن ما حققه
شهاب الدين العبادي وغيره من ان مدلول القرآن ليس هو الصفة القائمة
بذاته تعالى بل مدلوله بعض متعلقات الصفة القديمة كما ان غيره من
الكتب السماوية كذلك وحيث يظهر أن مدلول القرآن غير مدلول
الانجيل وهكذا ضرورة ان المتعلقات المدلولة للقرآن غير المدلولة لغيره
فان فيه من الاحكام ما ليس فى غيره وما ينافى الاحكام التى فى غيره
فالمعنى القديم ليس مدلول القرآن بل هما دالان اجتماعا فى الدلالة على
معانى القرآن وزاد المعنى القديم بمدلولات لا تنهاى لانه متعلق بجميع

الواجبات والجائزات والمستحيلات كالعلم ولذا قال تعالى (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي) الآية وقال (ولو أن ما فى الارض من شجرة أقلام) الآية فكلماته متعلقات كلامه وهي معلوماته وهي غير متناهية وماء البحر وأقلام الشجر متناهية والمتناهي لا ينفى بغير المتناهي قطعا فقد علمت ان مدلول القرآن هو المتعلقات المنقسمة الى أمر ونهى وخبر وحينئذ فتسمية القرآن بكلام الله تعالى اما حقيقة لكونه منزلا من الله تعالى ليس من تأليف الخلق ولا داخلا تحت كسبهم فتكون اضافته اليه من إضافة المخلوق للخالق تشريفا كما يقال للجنة دار الله لان بناءها ليس من عمل المخلوقين ولا هى من نوع بنائهم المكتسب لهم واما مجاز لكونه قصدت به الدلالة على بعض مدلول الصفة القديمة كما يقال للكلام المترجم به عن كلام السلطان والله المثل الاعلى هذا كلام السلطان وكما تقول للمحكى فى القرآن عن الانبياء واممهم الاعجميين هذا كلامهم مع انه ليس هو كلامهم بل جعل ترجمة عن كلامهم وعلاقة هذا المجاز ترادف الدالين على مدلول واحد لان مدلوله بعض مدلول كلام الله اه وبهذا تعلم ان قول الأئمة أن تسمية القرآن بكلام الله من باب تسمية الدال باسم المدلول على حذف مضاف أى باسم دال المدلول وبعبارة من باب تسمية الدال باسم ما يحاكيه فى الدلالة اه (فان قيل) الكلام الازلي صفة واحدة لا تكثر فيها كسائر صفات المعانى وهو يتنوع الى امر ونهى وخبر وغير ذلك ولا يعقل خلوه عن هذا (فالجواب) ان هذه الاقسام انواع اعتبارية حاصلة بحسب المتعلقات المختلفة فلا يتكرر الكلام فى نفسه بكثرة متعلقاته كما لا يتكرر العلم وغيره بكثرة متعلقاتهما (فمن حيث تعلقه بشئ على وجه الاقتضاء لفعله يسمى امرا او لتركه يسمى نهيا أو على وجه الاعلام به يسمى

خبرا) وعلى هذا القياس ولكن اختلف هل هذه الانواع الاعتبارية أزلية وان لم يكن فيه مأمور ولا منهي ولا مخبر لان الله عالم بانه سيوجد فيما لا يزال فهو منزل منزلة الوجود فيه وعليه الاكثر أو انما يتنوع الكلام الى هذه الانواع فيما لا يزال عند وجود من تتعلق به فيكون التنوع حادثا مع قدم المشترك بين تلك الانواع لانها ليست انواعا حقيقة وعليه عبد الله بن سعيد بن كلاب كرم الله وجهه أحد أئمة السنة قبل الأشعرى وإلى هذه المسألة أشار ابن بون في قصيدته الميمية بقوله

وصحح للمعنى التعلق ما متى ٥ الى الذات ينظر فيه بالمنع يحكم

ولا غرو أن يدري للمعنى تعلق ٥ بمسموع سمع مبتدا ومتمم

الخ (ثم اعلم ان أكثر العلماء يعتقدون أن الفاظ القرآن محدثة ومدلوله قديم مطلقا والحق ان في ذلك تفصيلا) وهو ان مدلول القرآن قسمان مفرد وهو قسمان أيضا ما يرجع الى ذات الله تعالى وصفاته كمدلول الله العظيم السميع البصير وهذا قديم وما لا يرجع الي ما ذكر وهو محدث كمدلول فرعون وهامان والارض والجبال والسموات وغير ذلك واسنادات وهي قسمان أيضا حكايات وإنشاءات فالاسنادات التي هي الانشاءات كلها قديمة سواء كانت مدلولها للفظ الخبر أو للفظ الامر أو النهي أو غيره اذ هي قائمة بذاته تعالى وهي في نفسها صفة واحدة ترجع الى الكلام وتعددتها انما هو بحسب متعلقاتها ويستثنى من الانشاءات الانشاء الواقعة من

الحادث المحكى فانه حادث نحو قول نوح (رب لا تذر) لانه اسناد حسن من حادث فهو حادث والمدلولات التي هي حكايات قسمان حكاية عن الله تعالى وحكاية عن غيره (فالاول) نحو (وإذ قلنا للبلاسكة اسجدوا لآدم). والحكايات والمحكى في هذا قديمان اى الاسناد الواقع فيهما قديم (والثاني)

نحو قوله تعالى (وقال نوح رب لا تذر) الآية والحكاية في هذا قديمة
أى الاسناد الواقع فيها قديم لانها خبر الله عن المحكى وأما المحكى فهو محدث
أى الاسناد الواقع فيه محدث فانه اسناد محدث واسناد المحدث محدث
بخلاف الاسناد فى الاول فانه وقع من الله تعالى فهو قديم فقد بان ان
الفاظ القرآن محدثة ومدلولاتها فيها التفصيل وهو تلخيص جليل قل من
يحيط به ذكره القرافي اه وما وقع فى هذا المقام من التعبير بالحكاية وقع
لكثير من أهل العلم وانكره الامام ابن عباد قائلاً ما يقع فى كلام الائمة
من قولهم حكى الله عن فلان كذا ليس بصواب عندي لان كلام الله تعالى
صفة من صفاته وصفاته تعالى قديمة فاذا سمعت الله تعالى يقول كلاماً
عن موسى عليه الصلاة والسلام مثلاً أو عن فرعون أو عن امة من الامم
لا يقال حكى عنهم كذا لان الحكاية تؤذن بتأخرها عن المحكى وانما
يقال فى مثل هذا أخبر الله تعالى أو أنبأ أو كلاماً معناه هذا مما لا يوم
حدوثاً اه (قلت) ما انكره ابن عباد يمكن أن يحجب عنه بان صفة الله
القديمة هى المعنى القائم بذاته لا النظم المعجز الذى هو الموصوف بالحكاية
فانه غير قديم وقد مر قريباً ان الحكايات الواردة فى القرآن منها ما هو
حادث ومر ايضاً عن ابن كلاب أن تنوع الكلام الى الانواع المذكورة
من خبر وأمر ونهى حادث فيكون على هذا تعبير الائمة بالحكاية عن ما جاء
فى النظم المعجز غير مناف للشريعة والله تعالى اعلم اه (وما هو مناسب
أن يذكرهنا مسألة التكوين) وهى مشهورة بين المتكلمين وقد ترجم لها
البخارى بقوله باب ما جاء فى تخليق السموات والارض وغيرها من
الخلايق وهو فعل الرب تبارك وتعالى وأمره فالرب بصفاته وفعله وأمره
وهو الخالق المسكون غير مخلوق وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه

فهو مفعول ومخلوق ومكون اه فقالت القدرية الافاعيل كلها من البشر
وقالت الجبرية الافاعيل كلها من الله وقالت الجهمية الفعل والمفعول واحد
ولذلك قالوا كن مخلوق وقال الساف التخليق فعل الله وأفاعيلنا مخلوقة
فجعل الله صفة الله والمفعول من سواد من المخلوقات واختلف الخلف
في هذه المسألة المسماة بالتكوين واصحابها انهم اختلفوا هل صفة الفعل قديمة
أو حادثة فقال جمع من الخلف منهم أبو حنيفة هي قديمة وقال آخرون
منهم ابن كلاب والاشعري هي حادثة لئلا يلزم أن يكون المخلوق قديما
وأجاب الاول بانه يوجد في الازل صفة الخالق ولا مخلوق فأجاب الاشعري
بانه لا يكون خالق ولا مخلوق كما لا يكون ضارب ولا مضروب فالزموه
حدوث صفات فيلزم حلول الحوادث بالله فأجاب بان هذه الصفات
لا تحدث في الذات شيئا جديدا فتعقبوه بانه يلزم ان لا يسمى في الازل
خالقا ولا رازقا وكلام الله قديم وقد ثبت فيه انه الخالق الرازق فانفصل
بعض الاشعرية بان اطلاق ذلك انها هو بطريق المجاز والمراد بعدم التسمية
عدمها بطريق الحقيقة ولم يراض هذا بعضهم بل قال وهو المنقول عن
الاشعري نفسه ان الاسامي جارية مجرى الاعلام والعلم ليس بحقيقة
ولا مجاز في اللغة وأما في الشرع فلفظ الخالق الرازق صادق عليه تعالى
بالحقيقة الشرعية والبحث انها هو فيها لا في الحقيقة اللغوية فالزموه بتجويز
اطلاق اسم الفاعل على من لم يقم به الفعل فأجاب ان الاطلاق هنا
شرعى لا لغوى اه قال في الفتح وتصرف البخاري في هذا الموضع يقتضى
موافقة القول الاول والمصائر اليه يسلم من الوقوع في مسألة حوادث
لا أول لها اه (قلت) ما جيب به عن الايراد على الاشاعة ليس بمقنع
والجواب الحق هو ان اسماء الله تعالى معانيها قديمة موصوف بها جل

.. البحث الثامن في النزول، الصعود، العروج، الفوقية، الاين، الادناء، الكنف

جلاله في الازل لكن الاسماء المتعلقة بالايجاد كالخالق والرازق والمحي والمميت لها تعلقا منها ما هو قديم ومنها ما هو حادث كما هو في كتب الاصول فالقديم هو التعلق المعنوي ويرادفه الصلاحى والحادث التعلق التنجيزى ويرادفه الالزامى والتعلق الاعلامى وهو ما كان الامر فيه للكف بالفعل قبل دخول وقته على وجه الاعلام وهو حادث ايضا فاذا علمت هذا علمت ان تعلق الخالق والرازق بالرزق والخلق تعلق معنوي فهو متصف بالخالقية والرازقية اتصافا ازليا وعند ارادة اليجاد بالفعل تكون الخالقية والرازقية تنجيزية فلا اعتراض على الاشعري في كون صفة الفعل حادثة مع اتصافه تعالى بالخالقية ازلا اتصافا صلاحيا اه ثم قال في الفتح قال ابن بطال غرض البخارى بيان ان جميع السموات والارض وما بينهما مخلوق لقيام دلائل الحدوث عليها ولقيام البرهان على انه لا خالق غير الله تعالى وبطلان قول من يقول ان الطبائع خالقة أو الافلاك أو النور أو الظلمة أو العرش فلما فسد جميع هذه المقالات لقيام الدليل على حدوث ذلك كله واقتضاه الى محدث لا استحالة وجود محدث لا محدث له وكتاب الله شاهد بذلك فاستدل بآية خلق السموات والارض على وحدانيته وقدرته وانه الخلاق العظيم وانه خالق سائر المخلوقات لا تتفاء الحوادث عنه الدالة على حدوث من تقوم به وان ذاته وصفاته غير مخلوقة والقرآن صفة له فهو غير مخلوق ولزم من ذلك ان كل ما سواه كان عن أمره وفعله وتكوينه وكل ذلك مخلوق له قال في الفتح ولم يعرج على ما أشار له البخاري فالحمد لله على ذلك اه

(البحث الثامن)

(في النزول والصعود والعروج والفوقية والايين والادناء والكنف)

(أما النزول) فقد جاء منسوبا الى الله تعالى فيما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة الى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له اه قال في الفتح استدل بهذا الحديث من أثبت الجهة وقال هي جهة العلو وأنكر ذلك الجمهور لان القول بذلك يفضي الى التحيز تعالى الله عن ذلك وقد اختلف في معنى النزول على أقوال فمنهم من حمله على ظاهره وهم المشبهة ومنهم من أنكر صحة الاحاديث الواردة في ذلك جملة وهم الخوارج والمعتزلة وهو مكابرة والعجب انهم أولوا ما في القرآن من نحو ذلك وأنكروا ما في الحديث إما جهلا وإما عنادا ومنهم من فوض فيه مؤمنا به على طريق الاجمال منزها الله تعالى عن الكيفية والتشبيه ومنهم من أوله على وجه يليق به تعالى مستعمل في كلام العرب صارفا له عن ظاهره المستحيل على الله تعالى الواجب تنزيهه عنه لان النزول انتقال من مكان الى مكان يفتقر الى ثلاثة اجسام عال هو مكان لساكنه وجسم سافل وجسم منتقل وهذا لا يجوز على الله تعالى فأوله بعض العلماء بان معناه يقرب برحمته وقد ذكر تعالى أشياء بالنزول لا يراد بها النزول قطعا فقال تعالى (وانزلنا الحديد فيه بأس شديد) ومعدنه في الارض وقال تعالى (وانزل لكم من الانعام ثمانية أزواج) والمراد بالانزال فيهما الظهور والخلق قال ابن الجوزي من لم يعرف نزول الجمل كيف يتكلم في الجمل وكون المراد بهما الانزال على حقيقته لا يلتفت اليه لضعفه وقال ابن العربي حكى عن المبتدعة رده هذه الاحاديث وعن السلف امرارها وعن قوم تأويلها وبه أقول فاما قوله ينزل فهو راجع الى افعاله لا إلى ذاته بل ذلك عبارة عن ملكه الذي ينزل

بأمره ونهيه والنزول كما يكون في الاجسام يكون في المعاني فان حملته في الحديث على الحسى فتلك صفة المبعوث بذلك وان حملته على المعنوى بمعنى أنه لم يفعل ثم فعل فيسمى ذلك نزولا عن مرتبة الى مرتبة والخاصل أنه تأوله بوجهين اما بان المعنى ينزل أمره أو الملك بأمره واما بانه استعارة بمعنى التلطف بالداعين والاجابة لهم ونحوه وقال ابن العربي ايضا في العواصم قوله ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا فان الحركة والانتقال وان كانا محالا عليه عقلا فانه يازمهم على محالهم أن يكون محالا عليه يعنى المشبهين فانهم قد قالوا أنه أكبر من العرش بمقدار يسير كما يأتي في بحث الاستواء فكيف ينزل الى السماء وهو أكبر من جميعها ولم يفهموا أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انما خاطب بذلك العرب الفصحاء اللسن وقد ثبت في اللغة ان النزول على الوجهين نزول حركة ونزول احسان وبركة فان من اعطاك قد نزل اليك الى درجة النيل المحبوبة عندك عن درجة المنع المكروهة كما انه نزل في وده لك عن حال البغضاء والاعراض عنك وهو نزول حقيقة في بابه كما أن نزول المرء عن الجبل الى السفح حقيقة في بابه الا ترى الى قول عنتره

ولقد نزلت فلا تظنى غيره ۞ منى بمنزلة المحب المكرم

وقال عمر رضى الله تعالى عنه في الاسلام ما ينزل بعباد مسلم من منزل شدة الخ وهو معنوى لا حركة فيه ولا انتقال وفائدته في الحديث هي ان الكريم اذا حل بموضع ونزل بأرض ظهرت فيها أفعاله وانتشرت برئته وبدأت آثاره فما بث الله من رحمته من السماء الدنيا على الخلق في تلك الساعة عبر عنه بالنزول فيه وهو عربية صحيحة وقد حكى أبو بكر بن فورك أن بعض المشايخ ضبط الحديث بضم أوله على حذف المفعول أى ينزل

ملكاً ويقويه مارواه النسائي عن أبي هريرة وأبي سعيد أن الله يميل حتى يمضي شطر الليل ثم يأمر منادياً يقول هل من داع فيستجاب له الحديث وفي حديث عثمان بن أبي العاص ينادى مناد هل من داع يستجاب له الحديث قال القرطبي وبهذا يرتفع الاشكال ولا يعكر عليه ما في رواية رفاعة الجني ينزل الله الى السماء الدنيا يقول لا يسأل عن عبادي غيري لانه ليس في ذلك ما يدفع التأويل المذكور (قالت) قدم في الكلام على الايتان ما قاله ابن بطال في أن قوله تعالى (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) فيه بيان لكل ما أشكل من كل فعل ينسب الى الله تعالى مما لا يليق به فعله من المجيء والنزول ونحو ذلك لان الفعل في الآية اسند الى الله تعالى والفاعل له من يأمر بفعله اه وقال البيضاوي ولما ثبت بالقواطع أنه سبحانه منزّه عن الجسمية والتجيز امتنع عليه النزول على معنى الانتقال من موضع الى موضع اخفض منه فالمراد نور رحمته أى ينتقل من مقتضى صفة الجلال التي تقتضى الغضب والانتقام الى صفة الكرم التي تقتضى الرأفة والرحمة اه وأول ابن حزم النزول بانه فعل يفعله الله تعالى في سماء الدنيا كالفتح لقبول الدعاء وان تلك الساعة من مكان الاجابة وهو معهود في اللغة تقول نزلت عن حقي لفلان بمعنى وهبته له قال والدليل على أنه صفة فعل تعليقه بوقت محدود ومن لم يزل لا يتعاق بالزمان فصح أنه فعل حادث اه وقال ابن العربي في العواصم مجيباً للشبهين فيقال لهم على ما تقولون أنه يفرح ويمشى ويمرض ويهرول ويأتى وينزل فهل يحجوع ويعطش ويمشى ويمرض ويحتاج ويعرى فان قالوا لا قلنا فقد قال عبيد مرضت فلم تعدنى جمعت فلم تطعمنى عطشت فلم تسقنى وفي رواية استكسيتك فلم تكسنى فيقول وكيف يكون ذلك وأنت رب العالمين يقول كان ذلك

يعبدى فلان ولو فعلت به ذلك لو جدتني عنده في حديث طويل هذا معناه
فان قالوا لا نقول بهذه لانها آفات وهذه صفات قلنا لهم بل هي جوارح
وأدوات وهي كلها نقص وآفات فان هذه الجوارح كلها انما وضعت للعبد
جيلة لنقصه يتوصل ويتوصل بها الى قصده ومن له الحول والقوة وانما هو
اذا اراد شيئا قال له **كن** فيكون فلا آلة عنده ولا جراحة فكما أضاف
هذه الالفاظ الجوارحية عندنا الى نفسه كذلك اضاف البيت والدار اليه
فهل بيته الذى هو الكعبة على قدره أو اكبر منه وهل يدخله أم لا وداره
هل يسكنها أو يدخلها الارض كلها لله والمساجد لله والكعبة بيت الله
والجنة دار الله واذا اراد الله أن يشرف بيتا أو دارا أو آدم أو عيسى
قال انه منه وله وبيده كان وإلى جنبه يقعده وعلى عرشه ينزله معه وكل
ملك له ورجله وبيده وذراعه وساعده ولا سيما اذا تصرف في طاعته الا ترى
الى قوله فى الحديث الذي رويتم فساعد الله أشد وموساه أحد فيجعل له
ساعدا وموسى والاضافة واحدة والكل صحيح المعنى حق ام ثم قال
والاحاديث الصحيحة فى هذا الباب على ثلاث مراتب (الاولى) ماورد
من الالفاظ كمال محض ليس لآفات والنقائص فيه حظ فهذا يجب اعتقاده
(الثانية) ماورد وهو نقص محض فهذا ليس لله فيه نصيب فلا يضاف اليه
الا وهو محجوب عنها فى المعنى ضرورة كقوله عبدى مرضت فلم تعدني
وما أشبهه (الثالثة) ما يكون كمالا ولكنه يومئ تشبيها فاما الذى ورد كمالا
محضا كالوحدانية والعلم والقدرة والارادة والحياة والسمع والبصر والاحاطة
والتقدير والتدبير وعدم المثل والنظير فلا كلام فيه ولا توقف وأما الذى
ورد بالآفات المحضة والنقائص كقوله (من ذا الذى يقرض الله قرضا
حسنا) وقوله (جعت فلم تطعمني) فقد علم المحفوظون والملفوظون والعالم

والجاهل أن ذلك كناية وأنه واسطة عمن تتعلق به هذه التماثل ولكن
أضافها الى نفسه الكريمة المقدسة تكريماً لوليه وتشريفاً واستلطافاً للقلوب
وتلييناً وهذا أيها العاقلون تنبيه لكم على ما ورد من الالفاظ المحتملة فانه
ذكر الالفاظ الكاملة المعاني السالمة فوجب ذكر الالفاظ الناقصة والمعاني
الدنية فنزه عنها قطعاً فاذا وجدت الالفاظ المحتملة التي تكون للكمال بوجه
وللنقصان بوجه وجب على كل مؤمن حصيف أن يجعله كناية عن المعاني
التي تجوز عليه وينفي عنه ما لا يجوز عليه ومثل ما قيل في قوله « جعت فلم
تطعمني » من ان الاضافة فيه تكريمة وتشريفاً لوليه قيل في قوله عليه الصلاة
والسلام ان الصدقة تقع في كف الرحمن فقد قالوا عبر بها عن كف
المسكين تكريمة له حتى لقد قال بعضهم أن قوله اليد العليا خير من اليد السفلى
المراد باليد العليا يد السائل المعطى الاخذ لهذا المعنى وأضافها اليه تكريمة
كما قال ناقة الله وأمثال ذلك اذ قال ابن العربي وكان أبو يعلى الحنبلي البغدادى
وهو المشبه يقول أنه يلتزم في صفة الباري كل شيء الا اللحية والفرج
فانظروا ثبتكم الله تعالى الى هذا المفترى على الشريعة في جنب الله تعالى
ويقال له فأين التزام الظاهر وأين صفات المعاني من العلم والقدرة والارادة
والكلام والحياة والسمع والبصر واذا ثبتت الجوارح الظاهرة فأين الباطنة
من القلب ونحوه فان قال هذه صفات نقص يقال له تكون صفات كمال
بان يذهب عنها الالام والذات والقاذورات كما ذكر تعالى من صفات
أهل الجنة وكما فعلتم من الجوارح الظاهرة فليحمد الله تعالى من عصمة
الله تعالى من هذه البدعة فمن استطاع التأويل وفهم المعنى فيها ونعمت
ومن قصر نظره التزم الايمان ونفى التشبيه واعتقد تقديس الرب عن

الآفات والنظير ولا تصفوه الا بما صح ولا تنسبوا اليه الا ما ثبت فأتم
تعلون أنه لا يقبل على أحد من الخلق الا العدل فكيف تقبلون على ربكم
من لم تعرف عينه ولم تثبت عدالته فيضاف اليه ويحكم به عليه والا حاديث
الصحيحة في هذا الباب على ثلاث مراتب الخ مامر قريبا ولنرجع الى اتمام
الكلام على حديث النزول فاقول قال في الفتح وقد عقد شيخ الاسلام
أبو اسماعيل الهروي وهو من المبالغين في الاثبات حتى طعن فيه بعضهم
بسبب ذلك في كتابه الفاروق بابا لحديث النزول هذا وأورده من طرق
كثيرة ثم ذكره من طرق زعم انها لا تقبل التأويل مثل حديث عطاء مولى
ام ضيبة عن أبي هريرة بلفظ اذا ذهب ثلث الليل وذكر الحديث وزاد فيه
فلا يزال بها حتى يطلع الفجر فيقول هل من داع فيستجاب له أخرجه
النسائي وابن خزيمة في صحيحه وهو من رواية محمد بن اسحاق وفيه اختلاف
وحديث ابن مسعود وفيه فاذا طلع الفجر صعد الى العرش أخرجه ابن
خزيمة وهو من رواية ابراهيم الهجري وفيه مقال وعن ابن مسعود قال جاء
رجل من بني سليم الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال علمني فذكر الحديث
وفيه فاذا انفجر الفجر صعد وهو من رواية عون بن عبد الله بن عتبة
ابن مسعود عن عم أبيه ولم يسمع منه ومن حديث عباد بن الصامت
وفي آخره ثم يعلو ربنا على كرسيه وهو من رواية اسحاق بن يحيى عن
عبادة ولم يسمع منه ومن حديث جابر وفيه ثم يعلو ربنا الى السماء العليا
الى كرسيه وهو من رواية محمد بن اسماعيل الجعفرى عن عبد الله بن سلمة
ابن أسلم وفيهما مقال ومن حديث أبي الخطاب أنه سأل النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم عن الوتر فذكر الوتر وفي آخره حتى اذا طلع الفجر ارتفع وهو
من رواية ثوير بن أبي فاختة وهو ضعيف فهذه الطرق كلها ضعيفة وعلى

ثبوتها لا يقبل قوله انها لا تقبل التأويل فان حصلها ذكر الصعود بعد النزول
فكما قبل النزول التأويل لا يمتنع قبول الصعود التأويل والتسليم أسلم وقد
اجاد هو في قوله في آخر كتابه فاشار الي ما ورد من الصفات وكلها من
التقريب لا من التمثيل وفي مذاهب العرب سعة يقولون أمر بين كالشمس
وجواد كالريح وحق كالنهار ولا تريد تحقيق الاشتباه وانما تريد تحقيق
الاثبات والتقريب للافهام فقد علم من عقل ان الماء أبعد الاشياء شبيها
بالصخر والله يقول (في مخرج الجبال) فاراد العظم والعلو لا الشبه في الحقيقة
والعرب تشبه الصورة بالشمس والقمر واللفظ بالسحر والمواعيد الكاذبة
بالرياح ولا تعد شيئا من ذلك كذبا ولا توجب حقيقة وبالله تعالى
التوفيق اه قال ابن الجوزي ومن المشبهة من قال ان الله تعالى يتحرك اذا
نزل وما يدرى ان الحركة لا تجوز على الله تعالى وقد حكى عن الامام احمد
ذلك وهو كذب عليه ولو كان النزول صفة له ذاتية لذاته كانت صفته كل
ليلة تتجدد وصفاته قديمة لذاته ونقل ابن بطوطة من مشاهداته في رحلته
ان ابن تيمية نزل درجة وهو يخطب على المنبر في دمشق وقال ينزل الله
كنزولى هذا وقال ابن حجر في الدرر الكامنة ذكروا انه يعنى ابن تيمية ذكر
حديث النزول فنزل عن المنبر درجتين فقال كنزولى هذا فنسب الي التجسيم
ويقول بعض علماء دمشق انه رأى هذه الخطبة في مخطوط قديم بزيادة
لا قبل كنزولى هذا اه (قلت) هذا البعض اذا كر لزيادة لا الظاهر انه
من المتعصبين له لان ابن بطوطة حاضر للقضية ولم يذكر هذه الزيادة ويشهد
لكون هذا هو مذهبه ما نقله عنه الكوثري فانه قال انه كتب في معقوله
غير منكر ما يرويه حرب بن اسماعيل الكرمانى صاحب محمد بن كرام فى
مسائله عن احمد وغيره فى حقه تعالى يتكلم ويتحرك ونقل ايضا عن

نقض الدارمي ساكتا أو مقرا الحكي القيوم يفعل ما يشاء ويتحرك اذا شاء ويهبط ويرتفع اذا شاء ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس اذا شاء لان اماراة ما بين الحى والميت التحرك وكل حي متحرك لا محالة وكل ميت غير متحرك لا محالة فمن نقل هذا الكلام البشيع ساكتا عليه مقرر له علم ضرورة انه مرتضى له اه ويشهد ايضا لكون دعوى الزيادة كاذبة ما ذكره ابن بطوطة وغيره من انه لما قال كلمته الشنيعة ونزل عن المنبر اجتمع عليه اهل المسجد يضربونه بالايدي والنعال فلو كان زاد لفظة لا ماضربوه والله الموفق وذكر البخارى قبل هذا الحديث ترجمة قال فيها باب انزله بعلمه وقال مجاهد يتنزل الامر بينهن بين السماء السابعة والارض السابعة وذكر فيها احاديث فيها وبكتابتك الذى أنزلت وفيها اللهم منزل الكتاب الى غير ذلك (قلت) كان البخارى أشار بالآيات والاحاديث الى ان الانزال والتنزيل لا يختصان بالاجسام وصرح فى الآية بتنزل الامر وهو دال على مامر من أن المراد بنزول الله نزول أمره وأخرج الطبري عن مجاهد قال الكعبة بين اربعة عشر بيتا من السموات السبع والارضين السبع وعن قتادة نحو ذلك اه (وهنا فائدة جلية فى الفرق بين الانزال والتنزيل فى وصف القرآن والملائكة) وهو ان التنزيل يختص بالموضع الذى يشير الى انزاله متفرقا ومرة بعد اخرى والانزال أعم من ذلك ومنه قوله تعالى (انا أنزلناه فى ليلة القدر) قال الراغب عبر بالانزال دون التنزيل لان القرآن نزل دفعة واحدة الى سماء الدنيا ثم نزل بعد ذلك شيئا فشيئا ومنه قوله تعالى (حم والكتاب المبين انا أنزلناه فى ليلة مباركة) ومن الثانى قوله تعالى (وقرأنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا) ويؤيد التفصيل قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذى نزل على

رسوله والكتاب الذي انزل من قبل) فان المراد بالكتاب الاول القرآن وبالثاني ما عداه والقرآن نزل نجوما الى الارض بحسب الوقائع بخلاف غيره من الكتب ويرد على التفصيل المذكور قوله تعالى (وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة) واجيب بانه اطلق نزل موضع انزل قال ولولا هذا التأويل لكان متدافعا لقوله جملة واحدة وهذا بناء هذا القائل على ان نزل بالتشديد تقتضي التفريق فاحتاج الى ادعاء ما ذكر والا فقد قال غيره ان التضعيف لا يستلزم حقيقة التكثير بل يرد للتعظيم وهو في حكم التكثير معنى فبهذا يدفع الاشكال اه وفي حديث النزول من الفوائد تفضيل صلاة الليل على اوله وأنه أفضل للدعاء والاستغفار ويشهد له قوله تعالى (والمستغفرين بالاسحار) وان الدعاء في ذلك الوقت مستجاب ولا يعترض عليه بتخلفه عن بعض الداعين لان سبب التخلف وقوع الخلل في شرط من شروط الدعاء كالا حترار في المطعم والمشرب والملبس أو لاستعجال الداعي أو بان يكون الدعاء بأثم أو قطيعة رحم أو تحصل الاجابة ويتأخر وجود المطلوب لمصاحبة العبد او لامر يريده الله تعالى اه (واما الصعود والعروج) فمعناها واحد قال الراغب العروج ذهاب في صعود وقال أبو علي القالي المعارج جمع معرج بفتححتين كالمصاعد جمع مصعد والعروج الارتقاء يقال عرج بفتح الراء يعرج بضمها عروجا صعد وقد قال تعالى في كتابه العزيز (ذى المعارج تعرج الملائكة والروح اليه) وقال تعالى (اليه يصعد الكلم الطيب) وقال تعالى (امنتم من في السماء أن يخسف بكم الارض) الى غير هذا من الآيات الموهمة ان الله تعالى في جهة العلو وجاء في الاحاديث كثير من ذلك فمنها ما أخرجه البخاري وغيره عن انس قال فكانت زينب تفخر على أزواج النبي

صلى الله تعالى عليه وسلم تقول أهاليكن زوجكن وزوجنى الله تعالى من فوق سبع سموات وفى رواية تقول ان الله انكحنى فى السماء وفى مرسل الشعبي قالت زينب يارسول الله انا أعظم نسائك عليك حقا انا خيرهن منكحا وأكرمهن سفيرا وأقربهن رحما فزوجنيك الرحمن من فوق عرشه وكان جبريل هو السفير بذلك وانا ابنة عمتك وليس لك من نسائك قرية غيرى أخرجه الطبرى وأبو القاسم الطحاوى فى كتاب الحجة والتيان له وأخرج البخارى فى حديث اسلام أبى ذر الطويل انه قال لآخيه اركب الى هذا الوادى فاعلم لى علم هذا الرجل الذى يزعم انه نبى يأتية الخبر من السماء الخ الحديث وأخرج البخارى وغيره عن أبى سعيد الخدرى قال بعث على وهو فى اليمن الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بذهبية فى تربتها الى ان قال فاقبل رجل غائر العينين نأتىء اللحيين كث اللحية مشرف الوجنتين مخلوق الرأس فقال يا محمد اتق الله فقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فمن يطيع الله اذا عصيته الا تأمننى وأنا امين من فى السماء الخ حديث الخوارج وأخرج البخارى ايضا عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ويجتمعون فى صلاة العصر وصلاة الفجر ثم يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم وهو أعلم بهم فيقول كيف تركتم عبادى الخ ومن الاحاديث الدالة على العلو احاديث الفوق وآياته كحديث أبى هريرة أخرجه البخارى قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله لما قضى الخلق كتب عنده فوق عرشه ان رحمتي سبقت غضبي ومر هذا الحديث فى بحث العندية فى أول الكتاب فى بحث المعية وتسكلم عليه من جهة العندية وسبق الرحمة وسأتكلم فيه ان شاء الله تعالى من جهة الفوقية ومنهما ما أخرجه البخارى عن أبى هريرة عن النبى

صلى الله تعالى عليه وسلم قال من آمن بالله ورسوله وأقام الصلاة وصام رمضان كان حقا على الله أن يدخله الجنة هاجر في سبيل الله أو جلس في أرضه التي ولد فيها قالوا يا رسول الله أفلا تنبيء الناس بذلك قال إن في الجنة مائة درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيله كل درجتين ما بينهما كما بين السماء والأرض فإذا سألتهم الله فسلوه الفردوس فإنه أوسط الجنة وأعلى الجنة وفوقه عرش الرحمن ومنه تفجر أنهار الجنة وأخرج ابن خزيمة في التوحيد من صحيحه وابن أبي عاصم في كتاب السنة عن ابن مسعود قال بين السماء الدنيا والتي تليها خمسمائة عام وبين كل سماء خمسمائة عام وفي رواية وغلظ كل سماء مسيرة خمسمائة عام وبين السابعة وبين الكرسي خمسمائة عام والعرش فوق الماء والله فوق العرش ولا يخفى عليه شيء من أعمالكم وأخرجه البيهقي من حديث أبي ذر مرفوعا نحوه دون قوله وبين السابعة والكرسي الخ وزاد فيه وما بين السماء السابعة إلى العرش مثل جميع ذلك وفي حديث العباس بن عبد المطلب عند أبي داود وصححه ابن خزيمة والحاكم مرفوعا هل تدرون بعدما بين السماء والأرض قلنا لا قال إحدى أو اثنتان أو ثلاث وسبعون قال وما فوقها مثل ذلك حتى عد سبع سموات ثم فوق السماء السابعة البحر أسفله من أعلاه مثل ما بين سماء إلى سماء ثم فوقه ثمانية أو عاا ما بين أظلافهن إلى ركبهن مثل ما بين سماء إلى سماء ثم العرش فوق ذلك بين أسفله وأعلاه مثل ما بين سماء إلى سماء ثم الله فوق ذلك ثم إن البخاري في أثناء أحاديث العلو ذكر حديث أبي ذر في طلوع الشمس من مغربها وفيه تدرى أين تغرب الشمس قلت الله ورسوله أعلم قال فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش الخ وذكر حديث زيد بن ثابت في جمع القرآن وفيه فوجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة (لقد

جاءكم رسول من انفسكم) حتى خاتمة براءة وذكر حديث عبد الله بن عباس رضى الله تعالى عنهما قال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقول عند الكرب لا إله إلا الله العليم الخليم لا إله إلا الله رب العرش العظيم لا إله إلا الله رب السموات ورب الارض ورب العرش الكريم اه وستأتى ان شاء الله تعالى النكتة فى اتيان البخارى بهذه الاحاديث من غير ان تكون فى الموضوع ومنها حديث اللهم أنت الاول فليس قبلك شيء وأنت الاخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس دونك شيء وهذا حديث أبى هريرة أخرجه عنه مسلم والترمذي وابن أبى شيبة والبيهقي وآخره اقض عنا الدين واغننا من الفقر ومن الآيات الدالة على علو قوله تعالى (انى متوفيك ورافعك الى) وقوله تعالى (بل رفعه الله اليه) وقوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) اه (وما ذكر من الآيات والاحاديث) أهل السنة فيه بين مفوض بعد التنزيه عما لا يليق به تعالى ومؤول كما مر تقريره فى جميع المتشابه والتأويل فى جميع ما مر هو ان آية (ذى المعارج تعرج الملائكة والروح اليه) وآية (اليه يصعد الكلم الطيب) اللتان ذكرهما البخارى فى صحيحه قال شراحه فى تفسيرهما ذى المعارج من نعت الله تعالى وصف بذلك نفسه لان الملائكة تعرج اليه وقيل ذى المعارج اى الفواضل العالية والمعرج المصعد والطريق التى تعرج فيها الملائكة الى السماء والمعراج شبيه السلم أو درج تعرج فيها الارواح اذا قبضت وحيث تصعد اعمال بنى آدم وقال ابن دريد هو الذى يعانيه المريض عند الموت فيشخص فيما زعم أهل التفسير ويقال أنه بالغ فى الحسن بحيث ان النفس اذ ارأته لا تكاد تمالك ان تخرج وقوله اليه أى الى عرشه او الى المسكان الذى هو محلهم وهو فى السماء لانها محل بره وقوله (اليه يصعد

الكلم الطيب) أى الى محل القبول والرضى وكل ما اتصف بالقبول وصف بالرفعة والصعود قال البيهقي صعود الكلام الطيب والصدقة الطيبة عبارة عن القبول وعروج الملائكة هو الى منازلهم فى السماء وأما ما وقع من التعبير فى ذلك بقوله الى الله فهو على ما هو مسطور عن السلف من التفويض وعن الأئمة بعدهم من التأويل (قلت) وعلى التأويل تأويله هو ما ذكر وقال ابن بطال غرض البخارى فى هذا الباب الرد بالآية الاولى على المجسمة فى تعلقتهم بظاهر قوله (تعرج الملائكة والروح اليه) وقد تقرر ان الله تعالى ليس بجسم فلا يحتاج الى مكان يستقر فيه فقد كان ولا مكان وإنما اضاف المعارج اليه اضافة تشريف ومعنى الارتفاع اليه اعتلاؤه مع تنزيهه عن المكان وكذا الثانية رد لشبهتهم ايضا لان صعود الكلم لا يتضمن كونه فى جهة لان البارئ سبحانه لا تحويه جهة اذ كان موجودا ولا جهة ووصف الكلم بالصعود اليه مجاز لان الكلم عرض والعرض لا يصح ان ينقل قاله العيني (قلت) وكون الكلم الطيب لا يصح نقله كاف فى كون الصعود معناه القبول والرضى وقد قال المفسرون فى تفسير الآيتين مثل ما قاله المحدثون قال الفخر عند آيه تعرج الملائكة والروح لما قامت الدلائل على امتناع كونه فى المكان والجهة ثبت انه لا بد من التأويل فحرف الى فى قوله (تعرج الملائكة والروح اليه) ليس المراد منه المكان بل المراد انتهاء الامور الى مراده كقوله (واليه يرجع الامر كله) والمراد الانتهاء الى موضع العز والكرامة كقوله (انى ذاهب الى ربى) ويكون هذا اشارة الى ان دار الثواب أعلى الامكنة وأرفعها وقال فى روح المعانى وصعود الكلم اليه تعالى مجاز مرسل عن قبوله بعلاقة اللزوم أو استعارة بتشبيه القبول بالصعود وجوز ان يجعل الكلم مجازا عما كتب فيه بعلاقة

الحلول أو يقدر مضاف أى اليه يصعد صحيفة الكلم الطيب أو يشبه وجوده الخارجى هنا ثم الكتابي فى السماء بالصعود ثم يطلق المشبه به على المشبه ويشترك منه الفعل على ماهو المعروف فى الاستعارة التبعية وفى حاشية الصاوى عند آية الصعود الصعود مجاز عن العلم كما يقال ارتفع الامر الى القاضى يعنى علمه وعبر عنه بالصعود اشارة لقبوله لان موضع الثواب فوق وموضع العقاب اسفل وقيل المعنى يصعد الى سمائه وقيل يحمل الكتاب الذى كتب فيه طاعة العبد الى السماء وما قيل من التأويل فى العروج فى الآية يقال فى حديث ثم يعرج الذين باتوا فيكم الخ وما قيل من ان كل ما تصف بالقبول وصف بالرفعة وان السماء هي محل بر الله وكرامته يعلم الجواب عن قوله تعالى (انى متوفيك ورافعك الى) وقوله تعالى (بل رفعه الله اليه) فانهم قالوا رفعه اليه أى الى محل رضاه وانفراد ملكه وحكمه وكذلك قوله (ورافعك الى) اى الى كرامتى وأهل قربى اه وأما آية (ءامتم من فى السماء ان يخسف بكم الارض) فقد كشف عنها النقاب الفخر الرازى فانه قال اعلم ان هذه الآية نظيرها قوله تعالى (قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم) وقوله تعالى (فخشفنا به وبداره الارض) واعلم ان المشبهة احتجاجا على اثبات المكان لله بقوله تعالى (ءامتم من فى السماء) والجواب عنه ان هذه الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها باتفاق المسلمين لان كونه فى السماء يقتضى كون السماء محيطة به من جميع الجوانب فيكون اصغر من السماء والسماء أصغر من العرش بكثير فيلزم ان يكون الله تعالى شيئا حقيرا بالنسبة الى العرش وذلك باتفاق المسلمين محال ولانه تعالى قال (قل لمن ما فى السموات والارض قل لله) فلو كان الله فى السماء لوجب ان يكون

مالسكا لنفسه وهذا محال فعلنا ان هذه الآية يجب صرفها عن ظاهرها الى التأويل ثم فيه وجوه (أحدها) لم لا يجوز ان يكون تقدير الآية (ءامنتم من في السماء) عذابه وذلك لان عادة الله تعالى جارية بانه انما ينزل البلاء علي من يكفر الله ويعصيه من السماء فالسما موضع عذابه كما أنه موضع نزول رحمته ونعمته (ثانيها) قال ابو مسلم كانت العرب مقرين بوجود الاله لكنهم كانوا يعتقدون بانه في السماء على وفق قول المشبهة فكانه قال لهم اتأمنون من قد اقررتم بانه في السماء واعترفتم له بالقدرة على ما يشاء ان يخسف بكم الارض كما تقول لبعض المشبهة أما تخاف من فوق العرش أن يعاقبك بما تفعل اذا رأيته يرتكب بعض المعاصي (ثالثها) تقدير الآية من في السماء سلطانه وملكوته وقدرته والغرض من ذكر السماء تفخيم سلطان الله وتعظيم قدرته كما قال (وهو الله في السموات وفي الارض) فان الشيء الواحد لا يكون دفعة واحدة في مكانين فوجب ان يكون المراد من كونه في السموات وفي الارض نفاذ أمره وقدرته وجريان مشيئته في السموات والارض فكذا هنا قال الصاوي في حاشيته فعلى هذا التأويل انما خص العالم العلوي بالذكر وان كان سلطانه في العالم السفلي ايضا لانه أعجب وأغرب فالتخويف به أشد (رابعها) لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله من في السماء الملك الموكل بالعذاب وهو جبريل عليه السلام والمعنى ان يخسف بهم الارض بأمر الله واذنه اه واما الاحاديث فحديث زينب مرت فيه روايتان (احدهما) رواية ان الله أنكحنى في السماء فقد قال فيها الكرماني قوله في السماء ظاهره غير مراد اذ الله منزّه عن الحلول في المكان لكن لما كانت جهة العلو أشرف من غيرها اضافها اليه اشارة الى علو الذات والصفات ويكفى من تأويلها ما قيل في الآية

السابقة وأما رواية زوجني الله تعالى من فوق سبع سموات فقد اجابوا عنه بما اجابوا به عن الالفاظ الواردة من الفوقية ونحوها (قال الراغب فوق يستعمل في المكان والزمان والعدد والجسم والمنزلة والقهر) (فالاول) باعتبار العلو ويقابله تحت نحو (قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم) (والثاني) باعتبار الصعود والانحدار نحو (اذ جاءوكم من فوقكم ومن أسفل منكم) (والثالث) في الكبر والصغر كقوله (بعوضة فما فوقها) (والرابع) في العدد نحو فان كنا نساء فوق اثنتين (والخامس) يقع باعتبار الفضيلة الدنيوية نحو (ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات) أو الاخرية نحو (والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة) (والسادس) نحو (وهو القاهر فوق عباده يخافون ربه من فوقهم) فقوية الله تعالى كلما ذكرت في آية أو حديث هي من هذا المعنى الذي هو القهر والغلبة لا كما يزعمه المجسمة اهـ وحديث ابى هريرة المار ان الله لما قضى الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش الخ قال فيه الخطابى المراد بالكتاب أحد شيئين اما القضاء الذى قضاه الله كقوله تعالى (كتب الله لا غلبن انا ورسلى) قال ويكون معنى قوله (فوق العرش) أى عنده علم ذلك فهو لا ينسأه ولا يبدله كقوله تعالى (فى كتاب لا يضل ربي ولا ينسى) وأما اللوح المحفوظ الذى فيه ذكر اصناف الخلق وبيان امورهم وآجالهم وأرزاقهم وأحوالهم ويكون معنى قوله فهو عنده فوق العرش أى ذكره وعلمه وكل ذلك جائز فى التخريج على ان العرش مخلوق تحمله الملائكة فلا يستحيل ان يماسوا العرش اذا حملوه وان كان حامل العرش وحامل حملته هو الله تعالى وقوله (فوق عرشه) صفة الكتاب وقيل ان فوق بمعنى دون كما جاء فى قوله تعالى (بعوضة فما فوقها) وهو بعيد والحامل عليه استبعاد ان يكون شئ من المخلوقات فوق العرش

ولا محذور اجراء ذلك على ظاهره لان العرش خلق من خلق الله ولذا قال ابن أبي جمرة يؤخذ من كون الكتاب المذكور فوق العرش ان الحكمة اقتضت ان يكون العرش حاملا لما شاء الله تعالى من اثر حكمته وقدرته وغامض غيبه ليستأثر هو بذلك من طريق العلم والاحاطة فيكون من أكبر الأدلة على انفراده بعلم الغيب قال وقد يكون ذلك تفسيرا لقوله تعالى (الرحمن على العرش استوي) أي ما شاءه من قدرته وهو كتابه الذي وضعه فوق العرش وقد مر الكلام على العندية المذكورة فيه عند ذكره في بحث العندية السابقة ويأتي الكلام على الاستواء مستوفى ان شاء الله تعالى اهـ والفوقية المذكورة في حديث ابن مسعود المار وحديث العباس يقال فيها ما قيل في غيرها واذا نظرت في التعبير في حديث ابن عباس بقوله ثم الله فوق ذلك من غير ذكر في الفوقية للعرش وفي حديث ابن مسعود ذكر العرش وقال والله تعالى فوق العرش والمعنى فيهما واحد علمت يقينا ان الفوقية في حقه تعالى هي ما مر من القهر والغلبة والحديث الذي فيه والله فوق ذلك لا يمكن الاحتجاج به لانه لما قال ابن العربي عدد فيه الارضين حتي ذكر الارض السابعة ثم قال والذي نفسي بيده لو دليت حبالا لبط على الله فلم يقتض ذلك انه تحت الارض فكذلك فوق ذلك فان قيل فقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لسعد بن معاذ حين حكم في بني قريظة بان يقتل مقاتلتهم ويسبي ذرارهم لقد حكمت فيهم بحكم الملك من فوق سبع اربعة قلنا لم يصح ومع حاله فلا متعلق فيه لان قوله من فوق يتعلق بحكم المصدر المتصل لا بقوله الملك فافهموا ذلك قاله ابن العربي (قلت) أو يقال في الفوقية فيه مامر في غيرها من الفوقية وقوله ان هذا الحديث لم يصح الحديث بهذه الرواية رواه ابن اسحاق من مرسل علقمة

ابن وقاص وفي رواية للبخارى لقد حكمت فيهم اليوم بحكم الله الذي حكم به من فوق سبع سموات وهى مثل الاولى فى التعبير باربعة وهى السموات اه وقد مر ان البخارى ذكر ثلاثة احاديث لابي ذر وزيد بن ثابت وابن عباس ليس فيها الا ذكر العرش لنسكته والنسكته هى ان فى حديث أبي ذر اثبات ان العرش مخلوق لانه ثبت ان له فوقا وتحتا وهما من صفات المخلوقين وفى حديث ابن عباس وزيد بن ثابت وهو رب العرش العظيم فقيهما انه اثبت للعرش ربا فهو مربوب وكل مربوب مخلوق وفى حديث ابى هريرة المار فى فضل المجاهد فى سبيل الله كان حقا على الله ان يدخله الجنة ومعناه معنى قوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) وليس معناه ان ذلك لازم له لانه لا آمر له ولا ناهى يوجب عليه ما تلزمه المطالبة به وانما معناه انجاز ما وعد به من الثواب وهو لا يخلف الميعاد اه وقوله فيه ان فى الجنة مائة درجة ليس فى سياقه التصريح بان العدد المذكور هو جميع درج الجنة من غير زيادة اذ ليس فيه ما ينفيها ويؤيد ذلك ان فى حديث أبى سعيد المرفوع الذى أخرجه ابو داود وصححه الترمذى وابن حبان ويقال لصاحب القرآن اقرأ وارق ورتل كما كنت ترتل فى الدنيا فان منزلك عند آخر آية تقرؤها وعدد آى القرآن اكثر من ستة آلاف ومايتين والخلف فيما زاد على ذلك من الكسور اه وقال فيه ايضا كل درجتين ما بينهما كما بين السماء والارض واختلف الخبر الوارد فى قدر مسافة ما بين السماء والارض فعند الترمذى من رواية محمد بن حجارة ما بين كل درجتين مائة عام وفى الطبرانى خمسمائة ومر فى حديث ابن خزيمة مثل ما فى الطبرانى ومر حديث العباس احدى واثنان أو ثلاث وسبعون قال فى الفتح والجمع بين اختلاف العدد فى هاتين الروايتين يعنى

رواية خمسمائة ورواية السبعين ان تحمل الخمسمائة على السير البطيء كبير
 الماشى على هيئته وتحمل رواية السبعين على السير السريع كبير السعاة
 ولولا التجديد بالزيادة على السبعين لحملت السبعين على المبالغة فلا تنافى
 الخمسمائة اهـ (قلت) وتحمل رواية الترمذى المائة على التوسط بين هذين
 السيرين والله تعالى اعلم اهـ (وأما الاين) فقد ورد فى حديث رواه
 مسلم فى افراده من حديث معاوية بن الحكم قال كانت لى جارية ترعى
 غنما لى فانطلقت ذات يوم فاذا الذئب قد ذهب بشاة فصككتها صكة
 فاتيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فعظم ذلك على فقلت الا اعتقها
 قال ائتنى بها فقال لها اين الله تعالى قالت فى السماء قال لها من أنا قالت
 رسول الله قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اعتقها فانها مؤمنة اهـ
 وفى حديث أبى رزين العقيلي أخرجه الطيالسى واحمد والترمذى وحسنه
 وابن ماجه وابن جرير وابن المنذر والبيهقي فى الاسماء والصفات قال
 قلت يا رسول الله اين كان الله قبل ان يخلق السموات والارض قال كان
 فى عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه على الماء اهـ وهذان
 الحديثان عند المؤولين لما كان مثلهما من المتشابه مؤولان أما الاول ففيه
 التشابه من وجهين (احدهما) قولها فى السماء وهذا تاويله ظاهر مما مر فى
 معنى آية (ءامنتم من فى السماء) ومأمعها من الاحاديث فمعنى قولها فى السماء
 العلو والارتفاع وانه تعالى منزله عن صفات الحوادث اهـ وقد قال فى الفتح
 ان وجه ثبوت ايمانها بذلك القول هو ان من أتى بلفظ يدل على التجسيم
 لا يكون به مؤمنا الا ان كان عاميا لا يفقه معنى التجسيم فيكتفى منه
 ذلك كما فى قصة الجارية والوجه (الثانى) قوله صلى الله تعالى عليه وسلم
 ها اين الله فان الله سبحانه وتعالى لا يسأل عنه بأين والجواب عن هذا

قال المازري اراد صلى الله تعالى عليه وسلم ان يطلب دليلا على انها موحدة مخاطبها بما يفهم منه قصدها لان علامة الموحدين التوجه الى السماء عند الدعاء وطلب الخوائج كان من كان يعبد الاصنام يطلب حوائجه منها ومن كان يعبد النار يطلب حوائجه منها فاراد صلى الله تعالى عليه وسلم الكشف عن معتقدها اهي مؤمنة أم لا ف اشارت الى الجهة التي يقصدها الموحدون وقيل وقع السؤال لها بأين لاجل انه صلى الله تعالى عليه وسلم اراد السؤال عما تعتقده من جلالة الباري وعظمته جل وعلا ف اشارت الى السماء اخبارا عن جلالته سبحانه وتعالى في نفسها لانه قبلة الداعين كما أن الكعبة قبلة المصلين اه ولا بى القاسم السهيلي على هذا الحديث كلام حسن ومن كلامه السؤال بأين ينقسم الى ثلاثة أقسام اثنان جائزان وواحد لا يجوز (فالاول) السؤال على جهة الاختبار للمسؤول ليعرف مكانه من العلم والايمان كسؤاله عليه الصلاة والسلام للأمة (والثاني) السؤال عن مستقر ملكوت الله تعالى وموضع سلطانه كعرشه وكرسیه وملائكته مثل سؤال السائل لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أين كان ربنا قبل ان يخلق خلقه الحديث فهذا سؤال فيه حذف كما ترى وانما سأل عن مستقر الملائكة والعرش وغير ذلك من خلقه والعماء السحاب واذا جاز ان يعبر عن اذاية أوليائه بقوله (يحاربون الله ويؤذون الله) جاز ان يعبر ايضا باسمه عن ملائكته وعرشه وكرسیه وسلطانه وملكه (قلت) كون المراد بهذا الحديث الذى استدل به السؤال عن ملائكته وعرشه وملكه أو شيء من مخلوقاته لا يصح بوجه لتصريح السائل بقوله قبل ان يخلق خلقه والملائكة وما معهم داخلون فى الخلق فلا يصح ان يكون السؤال عنهم ويأتى قريبا ان شاء الله تعالى ما قيل فيه من التأويل (والثالث)

السؤال بآين عن ذات الرب سبحانه وتعالى وهذا سؤال فاسد لا يجوز ولا يجاب عنه سائله وإنما سبيل المسؤول عنه أن يبين له فساد سؤاله كما قال على كرم الله تعالى وجهه ورضي عنه حين سئل أين الله فقال الذي أين لا يقال فيه أين فبين للسائل فساد سؤاله بأن الإينية مخلوقة والذي خلقها لا محالة قد كان قبل أن يخلقها ولا إينية له وصفات نفسه لا تتغير فهو بعد أن خلق الإينية على ما كان قبل أن يخلقها وإنما مثل هذا السائل كمن سأل عن لون العلم أو طعم الظن أو الشك فيقال له من عرف حقيقة العلم أو الظن ثم سأل هذا السؤال فهو متناقض لأن اللون والطعم من صفات الاجسام وقد سألت عن غير جسم فسؤالك فاسد محال لتناقضه اه وأما الحديث الثاني حديث أبي رزين فقد قال فيه يزيد بن هارون قوله في عماء أى ليس معه شيء وقيل ان هذا بالقصر وقال ابن الجوزى العماء السحاب واعلم ان الفوق والتحت يرجعان الى السحاب لا الى الله تعالى وفي بمعنى فوق والمعنى كان فوق السحاب بالتدبير والقهر ولما كان القوم يأنسونه بالمخلوقات سألوا عنها والسحاب من جملة خلقه ولو سئل عما قبل السحاب لاخبر ان الله تعالى كان ولا شيء معه كما روي في الحديث كان الله تعالى ولا شيء معه ولسنا نختلف ان الجبار تعالى لا يعلمه شيء من خلقه بحال وأنه لا يحل في الاشياء بنفسه ولا يزول عنها لانه لو حل بها كان منها ولو زال عنها لنأى عنها اه (قلت) يأتى ان شاء الله تعالى في بحث الاستواء تقرير هذا الدليل بما لازيادة عليه ومر حديث كان الله ولم يكن معه شيء في بحث الشيء ويأتى الكلام عليه مطولا في بحث الاستواء هذا ما قيل في هذين الحديثين (واما الادناء والكنف) فقد وردا فيما أخرجه الشيخان أن رجلا سأل

ابن عمر كيف سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول في النجوي قال يدنوا أحدكم من ربه حتي يضع كنفه عليه فيقول اعملت كذا وكذا فيقول نعم ويقول عملت كذا وكذا فيقول نعم فيقرره ثم يقول اني سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم اه (اما الدنو) فمعناه القرب وقد مر الكلام عليه مستوفي في بحث المعية ومعناه هنا القرب من رحمته وكرامته وهو سائغ في كلام العرب يقال فلان قريب من فلان ويراد الرتبة ومثله (ان رحمة الله قريب من المحسنين) ومامر فيه كفاية (أما الكنف) فقوله يضع كنفه عليه المراد بالكنف بالتحريك الستر وقد جاء مفسرا فيما اخرجه البخاري في كتاب خلق افعال العباد قال عبد الله بن المبارك كنفه ستره فالمعنى يحيط به عنايته التامة قال ابن الانباري كنفه حياطته وستره يقال قد كنف فلان فلانا اذ احاطه وستره وكل شيء ستر شيئا فقد كنفه ويقال للترس كنيف لانه يستر صاحبه قال ابن الجوزي قال ابو يعلى يدنيه من ذاته قال وهذا قول من لم يعرف الله سبحانه وتعالى ولا يعلم انه لا يجوز عليه الدنو الذي هو مسافة وكذلك قوله انه ليدنو يوم عرفة أى يقرب بلطفه وعفوه اه

(البحث التاسع في الروح والرحم والملل والاذاية)

(اما الروح) فقد جاءت مضافة لله تعالى في قوله (ففخنا فيها من روحنا) وفي قوله (ونفخت فيه من روحي) وجاء ذكرها كثيرا في القرآن من غير اضافة واخرج البخاري عن ابن مسعود قال بينا أنا امشي مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بعض حرث المدينة وهو يتوكأ على عسيب معه فمررنا علي نفر من اليهود فقال بعضهم لبعض سلوه عن الروح وقال

بعضهم لا تسألوه ان يجيء فيه بشيء تكرر هو نه فقال بعضهم لنسألنه فقام اليه رجل منهم فقال يا أبا القاسم ما الروح فسكت عنه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فعلمت انه يوحى اليه فقمت مقامى فلما نزل الوحى قال (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي) اه وقد اختلف في المراد بالروح المسئول عنها هل هي التى تقوم بها الحياة أو الروح المذكور فى قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفا) وفى قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح فيها) وتمسك من قال بالثانى بان السؤال انما يقع فى العادة عما لا يعرف الا بالوحى والروح التى بها الحياة قد تكلم الناس فيها قديما وحديثا بخلاف الروح المذكور فان اكثر الناس لاعلم لهم به بل هى من علم الغيب بخلاف الاولى وقد اطلق الله لفظ الروح على الوحى فى قوله تعالى (وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا) وفى قوله (يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده) وعلى القوة والثبات والنصر فى قوله تعالى (وايدهم بروح منه) وعلى جبريل فى عدة آيات وعلى عيسى بن مريم ولم يقع فى القرآن تسمية روح بنى آدم روحا بل سماها نفسا فى قوله (النفس المطمئنة والنفس الامارة بالسوء والنفس اللوامة واخرجوا انفسكم و نفس وما سواها وكل نفس ذائقة الموت) وقال أهل النظر سالوه عن كيفية مسلك الروح فى البدن وامتزاجه به وهذا هو الذى استأثر الله بعلمه وقال القرطبي الراجح انهم سالوه عن روح الانسان لان اليهود لا تعترف بان عيسى روح الله ولا يجهلون ان جبريل ملك وان الملائكة ارواح وقال الامام فخر الدين الرازى المختار انهم سالوه عن الروح الذى هو سبب الحياة وان الجواب وقع على أحسن الوجوه ويبان ان السؤال عن الروح يحتمل عن ماهيته وهل هى متحيزة أم لا وهل هى حالة فى متحيز أم لا وهل هى قديمة أو حادثة وهل تبقى بعد

انفصالها عن الجسد أو تفنى وما حقيقة تنعيمها أو تعذيبها وغير ذلك من متعلقاتها قال وليس في السؤال ما يخص بعض هذه المعاني الا ان الاظهر سألوه عن الماهية وهل هي قديمة أو حادثة والجواب يدل على انها شيء موجود مغاير للطبائع والاخلاط وتركيبها فهو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمحدث وهو قوله تعالى (كن) فكانه قال هي موجودة محدثة بامر الله وتكوينه ولها تأثير في افادة الحياة للجسد ولا يلزم من عدم العلم بكيفيتها المخصوصة نفيا قال ويحتمل أن يكون المراد بالامر في قوله (من أمر ربي) الفعل كقوله (وما أمر فرعون برشيد) أى فعله فيكون الجواب الروح من فعل ربي ان كان السؤال هل هي قديمة أو حادثة فيكون الجواب انها حادثة الي ان قال وقد سكنت السلف عن البحث في هذه الاشياء والتعمق فيها وقد تنطع قوم فتباينت أقوالهم فقليل هي النفس الداخل والخارج وقيل الحياة وقيل جسم لطيف يحل في جميع البدن وقيل هي الدم وقيل هي عرض حتى قيل ان الاقوال فيها بلغت مائة ونقل ابن منده عن بعض المتكلمين ان لكل نبي خمسة ارواح ولكل مؤمن ثلاثة ولكل حي واجدة وقال ابن العربي اختافوا في الروح والنفس فقليل متغايران وهو الحق وقيل هما شيء واحد قال وقد يعبر بالروح عن النفس وبالعكس كما يعبر عن الروح وعن النفس بالقلب وبالعكس وقد يعبر عن الروح بالحياة حتى يتعدى ذلك الى غير العقلاء بل الى الجماد مجازا وقال السهيلي يدل على مغايرة الروح والنفس قوله تعالى (فاذا سويته ونفخت فيه من روحي) وقوله تعالى (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) فانه لا يصح جعل أحدهما موضع الآخر ولولا التغاير لساغ ذلك (قلت) لم أفهم قوله انه لا يصح جعل أحدهما مكان الآخر فما المانع منه لم يظهر لي وجهه وقال ابن بطال معرفة

حقيقة الروح مما استأثر الله بعلمه بدليل هذا الخبر قال والحكمة في إبهامه اختبار الخلق ليعرفهم عجزهم عن علم ما لا يدركونه حتى يضطروهم إلى رد العلم إليه وقال القرطبي الحكمة في ذلك اظهار عجز المرء لانه اذا لم يعلم حقيقة نفسه مع القطع بوجوده كان عجزه عن ادراك حقيقة الحق من باب الاولى وقال بعضهم ليس في الآية دلالة على ان الله تعالى لم يطلع نبيه على حقيقة الروح بل يحتمل ان يكون أطلعه ولم يأمره أنه يطلعهم وقد قالوا في علم الساعة نحو هذا ونقل في عوارف المعارف عن الجنيد أنه قال الروح استأثر الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه أحداً من خلقه فلا تجوز العبارة عنه بأكثر من أنه موجود وعلى ذلك جرى ابن عطية وجمع من أهل التفسير وأجاب من خاض في ذلك بان اليهود سألوا عنها سؤال تعجيز وتخليط لكونه يطلق على اشياء فاضمروا أنه بأي شيء أجاب قالوا ليس هذا المراد فرد الله كيدهم وأجابهم جواباً مجملاً مطابقاً لجوابهم المجمل وقال السهروردي في العوارف يجوز ان يكون من خاض فيها سلك سبيل التأويل لا التفسير اذ لا يسوغ التفسير الانقلا واما التأويل فتمتد العقول اليه بالباع الطويل وهو ذكر ما لا يحتمل الا به من غير قطع بانه المراد فمن ثم يكون القول فيه قال وظاهر الآية المنع من القول فيها لحتم الآية بقوله (وما أوتيتم من العلم الا قليلا) أى اجعلوا حكم الروح من الكثير الذى لم تؤتوه فلا تسألوا عنه فانه من الاسرار وقيل المراد بقوله (من أمر ربى) كون الروح من عالم الامر الذى هو عالم الملكوت لا عالم الخلق الذى هو عالم الغيب والشهادة وقد خالف الجنيد ومن تبعه من الائمة جماعة من متأخرى الصوفية فأكثروا من القول فى الروح وصرح بعضهم بمعرفة حقيقتها وعاب من أمسك عنها ونقل ابن منده في كتاب الروح له عن محمد

ابن نصر المروزي الامام انه نقل الاجماع على ان الروح مخلوقة وانما ينقل القول بقدمها عن بعض غلاة الرافضة والمتصوفة واختلف هل تفنى عند فناء العالم قبل البعث أو تستمر باقية وتمسك من زعم ان الروح قديمة بامرین (الاول) قوله تعالى (قل الروح من أمر ربي) زعمانه ان المراد بالامر هنا الامر الذي في قوله تعالى (الا له الخلق والا أمر) وهذا الزعم فاسد فان الامر في هذه الآية بمعنى الطلب الذي هو أحد انواع الكلام والا أمر في قوله تعالى (من أمر ربي) المراد به المأمور كما يقال الخلق ويراد به المخلوق وقد وقع التصريح في بعض طرق الحديث ففي تفسير السدي عن ابن عباس وغيره في قوله تعالى (قل الروح من أمر ربي) يقول هو خلق من خلق الله ليس هو شيء من أمر الله (وقد ورد الأمر في القرآن لمعان يتبين المراد بكل منها بسياق الكلام) منها الطلب كما مر في قوله تعالى (الا له الخلق والا أمر) وبمعنى المأمور كما مر في هذه الآية أي آية (من أمر ربي) وكما في قوله تعالى (لما جاء أمر ربك) أي مأموره وهو اهلاكم ومن الأمر بمعنى الطلب قوله تعالى (لله الأمر من قبل ومن بعد) أي من قبل خلق الخلق ومن بعد خلقهم وموتهم بدأهم بأمره ويعيدهم بأمره (ومن آياته ان تقوم السماء والارض بأمره) وآية (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) قال عبد العزيز بن يحيى المسكى في مناظرته لبشر المريسي بعد ان تلا الآية المذكورة أخبر الله تعالى عن الخالق أنه مسخر بأمره فالامر هو الذي كان الخلق مسخرا به فكيف يكون الامر مخلوقا وقال بعض المفسرين المراد بالامر بعد الخلق تصريف الامور وقال بعضهم المراد بالخلق في الآية الدنيا وما فيها وبالامر الآخرة وما فيها فهو كقوله (أتى أمر الله) ويأتى الامر أيضا للحكم والحال والشأن وقال الراغب

الأمر لفظ عام للأفعال والأقوال كلها ومنه قوله تعالى (واليه يرجع الأمر كله) ويقال للإبداع أمر ومنه قوله تعالى (إلا له الخلق والأمر) وعلى ذلك حمل بعضهم قوله تعالى (قل الروح من أمر ربي) أي هو من إبداعه وتختص ذلك بالله تعالى دون الخلائق وقوله (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) إشارة إلى إبداعه وعبر عنه بأقصر لفظ وأبلغ ما تقدم به فيما بيننا بفعل الشيء ومنه (وما أمرنا إلا واحدة) فعبّر عن سرعة إيجاده بأسرع ما يدركه وهمنا والأمر التقدم بالشيء سواء كان ذلك بلفظ افعل أو لتفعل أو بلفظ خبر نحو والمطلقات يتربصن أو بإشارة أو بغير ذلك كتسمية مارأي إبراهيم أمرا حيث قال ابنه يا أبت افعل ما تؤمر وأما قوله (وما أمر فرعون برشيد) فعام في أقواله وأفعاله وقوله (أتى أمر الله) إشارة إلى يوم القيامة فذكره بأعم الألفاظ وقوله (بل سئلت لكم أنفسكم أمرا) أي ما تأمر به النفس الأمانة اه قال في الفتح وفي بعض ما ذكره نظر لاسم في تفسير الأمر في آية (إلا له الخلق والأمر) بالإبداع والمعروف فيه ما نقل عن ابن عيينة من كونه للطالب كما مر وعلى ما قال الراغب يكون الأمر في الآية من عطف الخاص على العام (قلت) أو يكون الخلق بمعنى المخلوق ويكون الأمر بمعنى الإبداع فيتغاير أو الله تعالى اعلم اه) والأمر الثاني مما تمسك به القائل بقدم الروح اضافتها إلى الله تعالى في قوله (ونفخت فيه من روحي) فنحن خافيه من روحنا) ولا حجة لهم في ذلك لأن الإضافة تقع على صفة تقوم بالوصف كالعلم والقدرة وعلى ما ينفصل عنه كبيت الله وناقة الله فقوله روح الله من هذا القبيل (الثاني) وهي إضافة تخصيص وتشريف وهي فوق الإضافة العامة التي بمعنى الإيجاد فالإضافة على ثلاثة مراتب إضافة إيجاد وإضافة تشريف وإضافة صفة قال الألوسي النفخ في العرف إجراء

الريح من الفهم أو غيره في تجويف جسم صالح لا مساكها والامتلاء بها والمراد هنا تمثيل افاضة مابه الحياة بالفعل على المادة القابلة لها وليس هناك نفخ حقيقى والاضافة الى ضميره تعالى لانه تعالى خلقهما من غير واسطة تجرى مجرى الاصل والمادة أول للتشريف وقال الغزالي عبر بالنفخ الذى يكون سببا لاشتعال فتيلة القابل من الطين الذى تعاقبت عليه الاطوار حتى اعتدل واستوى واستعد استعدادا تاما بنور الروح كما يكون سببا لاشتعال الخطب القابل مثلا بالسبب بالنار عن نتيجته ومسببه وهو ذلك الاشتعال وقد يكتفى عن الفعل المستفاد الذى يحصل منه على سبيل المجاز وان لم يكن الفعل المستفاد على صورة الفعل المستفاد منه قال فلو نطقت الشمس وقالت أفضت على الارض من نورى يكون ذلك صدقا ويكون معنى النسبة أن النور الحاصل للارض من جنس نور الشمس بوجه من الوجوه وان كان فى غاية من الضعف بالنسبة اليه اه والذى يبطل ما قالوه ويدل على ان الروح مخلوقة قوله تعالى (الله خالق كل شىء وهو رب كل شىء ورب آبائكم الاولين) والارواح مربوبة وكل مربوب مخلوق رب العالمين وقوله تعالى لذكر يا (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) وهذا الخطاب لجسده وروحه معا ومنه قوله تعالى (هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا) وقوله تعالى (ولقد خلقناكم ثم صورناكم) سواء قلنا ان قوله خلقنا بتناول الارواح والاجساد معا أو الارواح فقط ومن الاحاديث الصحيحة حديث عمران بن حصين كان الله ولم يكن شىء غيره وقد مر فى بحث الشىء ويأتى فى الاستواء وقد وقع الاتفاق على ان الملائكة مخلوقون وهم أرواح وحديث الارواح جنود مجندة والجنود المجندة لا تكون الا مخلوقة وسأتكلم على هذا الحديث قريبا ان شاء الله تعالى وحديث أبى

قنادة ان بلالا قال لما ناموا في الوادي يارسول الله اخذ بنفسي الذي اخذ
 بنفسك والمراد بالنفس الروح قطعاً لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم في هذا
 الحديث ان الله قبض أرواحكم حين شاء الحديث كما في قوله تعالى (الله
 يتوفى الأنفس حين موتها) الآية والروح الكلام فيها كثير وقد ألف فيها
 كثير من العلماء ويأتي الكلام أيضاً على هذا الحديث اهـ (وحديث الأرواح
 جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف) أخرجه البخاري
 في صحيحه تعليقاً ووصله في الادب المفرد وقوله (جنود مجندة) أي اجناس
 مجنسة أو جموع مجمعة قال الخطابي يحتمل ان يكون إشارة الى معنى التشاكل
 في الخير والشر والصالح والفساد وان الخير من الناس يحن الى شكله والشرير
 نظير ذلك يميل الى نظيره فتعارف الأرواح يقع بحسب الطباع التي جبلت
 عليها من خير وشر فاذا اتفقت تعارفت واذا اختلفت تنافرت ويحتمل
 ان يراد الاخبار عن بدء الخلق في حال الغيب على ما جاء ان الأرواح
 خلقت قبل الاجسام وكانت تلتقي فتتشام فلما حلت بالاجسام تعارفت
 بالامر الاول فصارت تعارفها وتناكرها على ما سبق من العهد المتقدم وقال غيره
 المراد ان الأرواح أول ما خلقت خلقت على قسمين ومعنى تقابها أن الاجساد
 التي فيها الأرواح اذا التقت في الدنيا ائتلفت أو اختلفت على حسب ما خلقت
 عليه الأرواح في الدنيا الى غير ذلك بالتعارف قال في الفتح ولا يعكر عليه
 ان بعض المتأخرين ربما ائتلفا لانه محمول على مبدأ التلاقي فانه يتعلق باصل
 الخلقة بغير سبب وأما في ثاني الحال فيكون مكتسباً التجدد وصف يقتضى
 الالفة بعد النفرة كإيمان الكافر وإحسان المسيء قال ابن الجوزي يستفاد
 من هذا الحديث ان الانسان اذا وجد من نفسه نفرة ممن له فضيلة أو
 صلاح فينبغي ان يبحث عن المقتضى لذلك ليسعى في ازالته حتى يتخلص

من الوصف المذموم وكذلك القول في عكسه وقال القرطبي الأرواح وان
اتفقت في كونها أرواحا لكنها تتمايز بأمور مختلفة تتنوع بها فتشاكل اشخاص
النوع الواحد وتناسب بسبب ما اجتمعت فيه من المعنى الخاص لذلك النوع
للمناسبة ولذلك تشاهد اشخاص كل نوع تالف نوعها وتفر من مخالفتها
ثم انا نجد بعض اشخاص النوع الواحد يتالف وبعضها يتنافر وذلك
بحسب الأمور التي يحصل الاتفاق والانفراد بسببها وفي مسند أبي يعلى
عن عمرة بنت عبد الرحمن قالت كانت امرأة بمكة مزاحمة فنزلت على امرأة
مثلها بالمدينة فبلغ ذلك عائشة فقالت صدق حي سمعت رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم يقول الأرواح جنود مجندة الخ وهذا علق له البخاري
(وحدث ان الله قبض ارواحكم حين شاء) أخرجه البخاري عن أبي قتادة
وعمران بن حصين وغيرهما ولفظ أبي قتادة قال سرنا مع النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم ليلة فقال بعض القوم لو عرست بنا يا رسول الله قال اخاف
أن تناموا عن الصلاة قال بلال انا أوقظكم فاضجعوا واسند بلال ظهره
الى راحلته فغلبته عيناه فنام فاستيقظ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقد
طلع حاجب الشمس فقال يا بلال اين ما قلت قال ما ألقيت على نومة مثلها
قط قال ان الله قبض ارواحكم حين شاء وردها عليكم حين شاء يا بلال قم
فاذن بالناس بالصلاة فتوضأ فلما ارتفعت الشمس واياضت قام فصلى اه
وفي رواية عمران بن حصين لاضير ارتحلوا فارتحلوا فصار غير بعيد ثم
نزل الخ وزاد مسلم من حديث أبي هريرة ارتحلوا فان هذا منزل حضرنا
فيه الشيطان ولا بى داود من حديث ابن مسعود تحولوا عن مكانكم الذى
أصابتم فيه الغفلة ولمسلم من حديث أبي هريرة بعد قوله يا بلال اين ما قلت
قال أخذ بنفسى الذى أخذ بنفسك اه وقوله ان الله قبض ارواحكم هو

كقوله تعالى (الله يتوفى الانفس حين موتها) والتي لم تمت في منامها ولا يلزم من قبض الروح الموت فالموت انقطاع تعلق الروح بالبدن ظاهرا وباطنا والنوم انقطاع عن ظاهره فقط قال القرطبي اخذ بهذا بعض العلماء فقال من انتبه من نوم عن صلاة فاتته في سفر فليتحول عن موضعه وان كان واديا فليخرج عنه وقيل انما يلزم في ذلك الوادى بعينه وقيل هو خاص بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم لانه لا يعلم من حال ذلك الوادى ولا غيره ذلك الا هو وقال غيره يؤخذ منه ان من حصلت له غفلة في مكان عن عبادة استحسب له التحول منه ومنه أمر الناس في سماع الخطبة يوم الجمعة بالتحول عن مكانه الى مكان آخر اه وقد تكلم العلماء على الجمع بين حديث النوم هذا وبين قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان عيني تنامان ولا ينام قلبي أخرجه البخاري في مواضع في التهجد وفي آخر الصوم وفي صفة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفي الاعتصام والتوحيد وأخرجه مسلم قال النووي له جوابان (احدهما) ان القلب انما يدرك الحسيات المتعلقة به كالحديث والالم ونحوهما ولا يدرك ما يتعلق بالعين لانها نائمة والقلب يقظان (والثاني) انه كان له حالان حال كان قلبه لا ينام وهو الاغلب وحال ينام قلبه وهو نادر فصادف هذا اي قصة النوم عن الصلاة قال والصحيح المعتمد هو الاول والثاني ضعيف وهو كما قال ولا يقال القلب وان كان لا يدرك ما يتعلق بالعين من رؤية الفجر مثلا لكنه يدرك اذا كان يقظانا مرور الوقت الطويل فان من ابتداء طلوع الفجر الى ان حميت الشمس مدة طويلة لا تخفى على من لم يكن مستغرقا لانا نقول يحتمل ان يقال كان قلبه صلى الله تعالى عليه وسلم اذ ذاك مستغرقا بالوحى ولا يلزم مع ذلك وصفه بالنوم كما كان يستغرق صلى الله تعالى عليه وسلم حالة اللقاء الوحى في

اليقظة وتكون الحكمة في ذلك بيان التشريع بالفعل لأنه أوقع في النفس كما في قصة سهوه في الصلاة وقريب من هذا جواب ابن المنير ان القلب قد يحصل له السهو في اليقظة لمصلحة التشريع ففي النوم بطريق الاولى أو على السواء وقد اجيب عن الاشكال اجوبة اخرى ضعيفة منها ان قوله لا ينام قلبي أى لا يخفي عليه حالة انتقاض وضوئه ومنها ان معناه لا يستغرق بالنوم حتى يوجد منه الحدث وهذا قريب من الذى قبله قال ابن دقيق العيد كان قائل هذا اراد تخصيص يقظة القلب بادراك حالة الانتقاض وذلك بعيد لأن قوله صلى الله تعالى عليه ان عيني تنامان ولا ينام قلبي وقع جوابا عن قول عائشة أتنام قبل أن توتر وهذا كلام لا تعلق له بانتقاض الطهارة الذى تكلموا فيه وانما هو جواب يتعلق بأمر الوتر فتحمل يقظته على تعلق القلب باليقظة للوتر وفرق بين من شرع في النوم مطمئن القلب به وبين من شرع فيه متعلقا باليقظة قال فعلي هذا فلا تعارض ولا اشكال في حديث النوم حتى طلعت الشمس لانه يحمل على أنه اطمأن في نومه لما أوجبه تعب السير معتمدا على من وكله بكلاءة الفجر وحصله تخصيص اليقظة المفهومة من قوله ولا ينام قلبي بادراكه وقت الوتر ادراكا معنويا لتعلقه به وان نومه في حديث الوادى كان نوما مستغرقا ويؤيده قول بلال له اخذ بنفسى الذي اخذ بنفسك المار ولم ينكر عليه ومعلوم ان نوم بلال كان مستغرقا وقد اعترض عليه بان ما قاله يقتضى اعتبار خصوص السبب وأجاب بأنه يعتبر اذا قامت عليه قرينة وارشد له السياق وهو هنا كذلك ومن الاجوبة الضعيفة ايضا قول من قال كان قلبه يقظانا وعلم بخروج الوقت لكن ترك اعلامهم بذلك عمدا لمصلحة التشريع وقول من قال المراد بنفي النوم عن قلبه انه لا يطرأ عليه اضغاث احلام كما يطرأ

على غيره بل كل ما يراه في نومه حق ووحى ف هذه عدة أجوبة أقربها الى الصواب الاول على الوجه الذى قررناه قاله فى الفتح وفى هذا الحديث من الفوائد جواز التماس الاتباع ما يتعلق بمصالحهم الدنيوية وغيرها لكن بصيغة العرض لا بصيغة الاعتراض وان على الامام ان يراعى المصالح الدينية والاحترار عما يحتمل فوات العبادة عن وقتها بسببه وجواز التزام الخادم القيام بمراقبة ذلك والاكتفاء فى الامور المهمة بالواحد وقبول الغدر من اعتذر بامر سائغ وتسوية المطالبة بالوفاء بالالتزام وتوجهت المطالبة على بلال بذلك تنبيها له على اجتناب الدعوى والثقة بالنفس وحسن الظن بها لاسيما فى مظان الغلبة وسلب الاختيار وانما يادر بلال الى قوله انا أوقفكم اتباعا لعادته فى الاستيقاظ فى مثل ذلك الوقت للاذان وفيه خروج الامام بنفسه فى الغزوات والسرايا وفيه الرد على منكرى القدر وأنه لا واقع فى الكون الا بقدر وفي الحديث ايضا الاذان للفائتة وبه قال الشافعى فى القديم وأحمد وأبو ثور وابن المنذر وقال الاوزاعى ومالك والشافعى فى الجديد لا يؤذن لها والمختار عند كثير من اصحابه ان يؤذن لصحة الحديث وحمل الاذان هنا على الاقامة متعقب لانه عقب الاذان بالوضوء ثم بارتفاع الشمس فلو كان المراد به الاقامة لما اُخِر الصلاة عنها نعم يمكن حمله على المعنى اللغوى وهو محض الاعلام ولا سيما على رواية الكشميهنى فاذن الناس بالمد وحذف الموحدة من بالناس أى اعلمهم واستدل النافى للاذان للفائتة بما رواه البخارى بلسن الحديث الاول عن جابر من صلواته صلى الله تعالى عليه وسلم العصر بعد ما غربت الشمس بدون اذان والمحل فيه بحث طويل المنابه (وأما الرحم) فقد جاء ذكرها فى الحديث أخرج الشيخان عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

قال خلق الله الخلق فلما فرغ منه قامت الرحم فاخذت فقال له مه قالت
 هذا مقام العائذ بك من القطيعة قال الاترضين ان اصل من وصلك
 وأقطع من قطعك قالت بلى يارب قال فذاك ثم قال رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم (اقرأ ان شئتم فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض
 وتقطعوا ارحامكم) وأخرج البخاري ايضا عن أبي هريرة عن النبي صلى
 الله تعالى عليه وسلم قال الرحم شجنة من الرحمن فقال الله من وصلك
 وصلته ومن قطعك قطعته وأخرجه عن عائشة ايضا وقوله في الحديث
 الأول فأخذت وقع للاكثر بحذف المفعول وفي رواية ابن السكن فاخذت
 بحقوا الرحمن وفي رواية الطبري فأخذت بحقوى الرحمن بالثنية قال القاسي
 أبي زيد المروزي ان يقرأ لنا هذا الحرف لا شكله ووقع في حديث ابن
 عباس عند الطبراني ان الرحم اخذت بحجرة الرحمن قال في الفتح قال
 شيخنا في شرح الترمذي ان المراد بالحجرة هنا قائمة العرش ويؤيده ما أخرجه
 مسلم من حديث عائشة ان الرحم أخذت بقائمة من قوائم العرش وقوله
 خلق الله الخلق قال ابن أبي جمرة يحتمل ان يكون المراد بالخلق جميع
 المخلوقات وان يكون المراد به المكلفين وهذا القول يحتمل ان يكون
 بعد خلق السموات والارض وابرازها في الوجود ويحتمل ان يكون بعد
 خلقها كتب في اللوح المحفوظ ولم يبرز بعد الا اللوح والقلم ويحتمل ان
 يكون بعد انتهاء خلق ارواح بنى آدم عند قوله (ألسنت بربكم) لما أخرجهم
 من صلب آدم عليه السلام مثل الذر وقوله فقامت الرحم فقالت قال ابن
 أبي جمرة يحتمل ان يكون بلسان الحال وان يكون بلسان القال علي الحقيقة
 والاعراض يجوز ان تتجسد وتتكلم باذن الله قولان مشهوران والثاني
 أرجح وعلى الثاني فهل تتكلم كما هي أو يخلق الله لها عند كلامها حياة وعقلا

والاول أرجح لصلاحيه القدرة العامة لذلك ولما في الآخري من تخصيص
عموم لفظ القرآن والحديث بغير دليل ولما يلزم منه في حصر قدرة
القادر التي لا يحصرها شيء ويحتمل ان يكون على حذف أي قام ملك
فتكلم على لسانها ويحتمل ان يكون ذلك على طريق ضرب المثل والاستعارة
والمراد تعظيم شأنها وفضل واصلها وأثم قاطعها قال النووي قال القاضي عياض
الرحم التي توصل وتقطع وتبرأ إنما هي معنى من المعاني ليست بجسم وإنما
هي قرابة ونسب تجمعهم رحم والدة ويتصل بعضه ببعض فسمى ذلك
الاتصال رحماً والمعنى لا يتأتى منه القيام ولا الكلام فيكون ذكر قيامها
هنا وتعلقها ضرب مثل وحسن استعارة على عادة العرب في استعمال ذلك
والمراد تعظيم شأنها وفضيلة واصلها وعظيم أثم قاطعها بعقوقهم وقال ابن
أبي جمرة الوصل من الله كناية عن عظيم إحسانه وإنما خاطب الناس بما
يفهمون ولما كان أعظم ما يعطيه المحبوب لمحبه الوصال وهو القرب منه وأسعافه
على ما يريد ومساعدته على ما يرضيه وكانت حقيقة ذلك على الله تعالى مستحيلة في
حق الله تعالى عرف أن ذلك كناية عن عظيم إحسانه لعبده قال وكذا القول في
القطع هو كناية عن حرمان الإحسان قال القرطبي وسواء قلنا إنه أغنى القول
المنسوب إلى الرحم على الحقيقة أو المجاز أنه على جهة التقدير والتمثيل كان يكون
المعنى لو كانت الرحم ممن يعقل ويتكلم لقالت كذا ومثله (لو أنزلنا هذا القرآن على
جبل لرأيت خاشعاً) الآية وفي آخرها (وتلك الأمثال نضربها للناس) فمقصود
هذا الكلام الأخبار بتأكد أمر صلة الرحم وأنه تعالى أنزلها منزلة من استجار
به فاجاره فادخله في حمايته وإذا كان كذلك فاجار الله غير مخذول
وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم من صلى الصبيح فهو في ذمة الله وإن
من يطلبه الله بشيء من ذمته يدركه ثم يكبه على وجهه في النار أخرجه مسلم

وقال القرطبي ايضا الرحم التي توصل عامة وخاصة فالعامة رحم الدين وتجب مواسلتها بالتوادد والتناصح والعدل والانصاف والقيام بالحقوق الواجبة والمستحبة واما الرحم الخاصة فتزيد النفقة على القريب وتفقد احوالهم والتغافل عن زلاتهم وتتفاوت مراتب استحقاقهم في ذلك كما في الحديث الاول من كتاب الادب الاقرب فالاقرب اه وقوله فاخذت بحقو الرحمن الحقو بالفتح ويكسر قال عياض معقد الازار وهو الموضع الذي يستجار به ويحتزم به على عادة العرب لانه من أحق ما يحامى عنه ويدفع كما قالوا نمنعه مما نمنع منه ازرنا فاستعير ذلك مجازا للرحم في استعاذتها بالله من القطيعة اه وقد يطلق الحقو على الازار نفسه في حديث أم عطية فاعطاها حقوه فقال اشعرنها به أي ازاره وهو المراد هنا وهو الذي جرت العادة بالتمسك به عند الاحاح في الاستجارة والطلب والمعنى على هذا صحيح مع اعتقاد تنزيه الله عن الجارحة قال الطيبي هذا القول مبنى على الاستعارة التمثيلية لانه شبه حالة الرحم وماهى عليه من الافتقار الى الصلة وانذب عنها بحال مستجير يأخذ بحقو المستجار به ثم اسند على سبيل الاستعارة التخيلية ما هو لازم للشبه به من القيام فيكون قرينة مانعة من ارادة الحقيقة ثم رشحت الاستعارة بالقول والاخذ وبلغت الحقو فهي استعارة اخرى والتثنية فيه للتأكيد لان الاخذ باليدين أكد في الاستجارة من الاخذ بيد واحدة اه وقال البيهقي الحقو الازار والمعنى تتعلق بعزه وقال في النهاية الحقوفيه مجاز وتمثيل ومنه قولهم عذت بحقو فلان اذا استجرت به واعتصمت وفي اساس البلاغة لاذ بحقوقه اذا فزع به اه وقوله فقال له مه هو اسم فعل معناه الزجر أي اكفف وقال ابن مالك هي هنا ما الاستفهامية حذف الفها ووقف عليها بهاء السكت

والشائع ان لا يفعل ذلك الا وهي مجرورة لكن قد سمع مثل ذلك فجاء
عن أبي ذؤيب الهذلي قال قدمت المدينة ولا أهلها ضجيج بالبكاء كضجيج
الحجيج فقامت منه قالوا قبض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقوله الرحم
شجته من الرحمن الشجته بكسر المعجمة وسكون الجيم بعدها نون وجاء
بضم أوله وفتحها رواية ولغة وأصل الشجته عروق الشجر المشتبكة والشجن
بالتحريك واحد الشجون وهي طرق الأودية ومنه قولهم الحديث ذو شجون
أى يدخل بعضه فى بعض وقوله من الرحمن أى اخذ اسمها من هذا
الاسم كما فى حديث عبد الرحمن بن عوف فى السنن مرفوعا انا الرحمن خلقت
الرحم وشققت لها اسما من اسمي والمعنى انها اثر من آثار الرحمة مشتبكة
بها فالقاطع لها منقطع من رحمة الله وقال الاسماعيلي معنى الحديث أن
الرحم اشتق اسمها من اسم الرحمن فلها به علقه وليس معناه انها من
ذات الله تعالى الله عن ذلك وقيل المراد ان الله تعالى يراعى الرحم فيصل
من وصاها ويقطع من قطعها ويأخذ لها حقها كما يراعى القريب قرابته
فانه يزيد فى المراعاة على الأجنب قال ابن أبى جمرة تكون صلة الرحم
بالمال وبالعون على الحاجة وبدفع الضرر وبطلاقة الوجه وبالدهاء والمعنى
الجامع ايصال ما أمكن من الخير ودفع ما أمكن من الشر بحسب الطاقة
وهذا انما يستمر اذا كان أهل الرحم أهل استقامة فان كانوا كفارا أو
فجاراً فقاطعتهم فى الله هى صلتهم بشرط بذل الجهد فى وعظهم ثم اعلامهم
اذا أصروا ان ذلك بسبب تخلفهم عن الحق ولا يسقط مع ذلك صلتهم
بالدعاء لهم عن ظهر الغيب أن يعودوا إلى الطريق المثلى وفى الأحاديث
تعظيم أمر الرحم وان صلتها مندوبة مرغب فيها وان قطعها من الكبائر

لورود الوعيد الشديد فيه قاله في الفتح (قلت) انظر كيف يمكن ان يكون قطعها كبيرة وتكون الصلة مندوبة فاذا كان القطع كبيرة كانت الصلة واجبة لان الكبيرة لا تترتب الا على ترك الواجب اه واختلف في تأويل قوله تعالى (ان توليتم) المذكور في الحديث فالأكثر على أنه من الولاية والمعنى إن توليتم الحكم وقيل بمعنى الاعراض والمعنى لعاسكم ان أعرضتم عن قبول الحق ان يقع منكم ما ذكره والأول أشهر ويشهد له ما أخرجه الطبراني في تهذيبه من حديث عبد الله بن مغفل قال سمعت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال (فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا في الارض) قال هم هذا الحى من قریش أخذ الله عليهم ان واوا الناس أن لا يفسدوا في الارض ولا يقطعوا أرحامهم اه وقد ورد في الترغيب في صلة الرحم أحاديث كثيرة جداً أردت ان اذكر منها أحاديث فيها نفع للواصل منها ما أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول من سره أن يبسط له في رزقه وأن ينسأله في أثره فليصل رحمه وأخرجه عن أنس بلفظ من أحب النخول للترمذي وحسنه عن أبي هريرة أن صلة الرحم محبة في الأهل مثراة في المال منسأة في الأثر وعند احمد بسند رجاله ثقات عن عائشة مرفوعة صلة الرحم وحسن الجوار وحسن الخلق يعمران الديار ويزيدان في الأعمار وأخرج عبد الله بن احمد في زوائد المستد والبزار وصححه الحاكم من حديث علي بن نحو حديث البخاري لكن قال ويدفع عنه ميتة السوء ولا بن يعلي من حديث انس رفعه أن الصدقة وصلة الرحم يزيد الله بهما في العمر ويدفع بهما ميتة السوء لكن سنده ضعيف وأخرج البخاري في الأدب المفرد من حديث ابن عمر بلفظ من اتقى ربه ووصل رحمه نسيء له في عمره وثرى ماله واحبه أهله الى غير هذا من الأحاديث

وقوله ينسأله بالبناء للمجهول أى يؤخر وقوله فى أثره أى فى أجله وسمى
الأجل أثرا لأنه يتبع العمر قال كعب بن زهير

والمرء ما عاش ممدود له أمل لا ينقضى العمر حتى ينتهى الأثر
وأصله من أثر مشيه فى الأرض فان من مات لا تبقى له حركة فلا يبقى
لقدمه أثر فى الأرض قال ابن التين ظاهر الحديث يعارض قوله تعالى
(فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) والجمع بينهما من
وجهين (أحدهما) ان هذه الزيادة كناية عن البركة فى العمر بسبب التوفيق
الى الطاعة وعمارة وقته بما ينفعه فى الآخرة وصيائمه عن تضییعه فى غيره
ذلك ومثل هذا ما جاء ان النبى صلى الله تعالى علیه وسلم تقاصرت اعمار
أمته بالنسبة لا اعمار من مضى من الامم فاعطاه الله ليلة القدر وحاصله
ان صلة الرحم تكون سببا للتوفيق وللطاعة والصيانة عن المعصية فيبقى بعده
الذكر الجميل فكانه لم يميت ومن جملة ما يحصل له من التوفيق العلم الذى ينتفع
به بعده والصدقة الجارية علیه والخلف الصالح (ثانيهما) ان الزيادة على حقيقتها
وذلك بالنسبة الى علم الملك الموكل بالعمر واما الاول الذى دلت عليه
الآية فبالنسبة الى علم الله تعالى كان يقال للملك ان عمر فلان مائة مثلا
ان وصل رحمه وستون ان قطعها وقد سبق فى علم الله انه يصل أو يقطع
فالذى فى علم الله لا يتقدم ولا يتأخر والذى فى علم الملك هو الذى تمكن
فيه الزيادة والنقص واليه الاشارة بقوله تعالى (يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده أم الكتاب) فالحو والاثبات بالنسبة لما فى علم الملك وما فى ام
الكتاب هو الذى فى علم الله تعالى فلا محو فيه البتة ويقال له القضاء
المبرم ويقال للأول القضاء المعلق (والوجه الاول) اليق بلفظ حديث
البخارى فان الأثر ما يتبع الشئ فاذا اخر حسن ان يحمل على الذكر

الحسن بعد فقد المذكور وقال الطيبي الوجه الاول أظهر واليه يشير كلام صاحب الفائق قال ويجوز ان يكون المعنى ان الله يبقى أثر واصل الرحم في الدنيا طويلا فلا يضمحل سريعا كما يضمحل اثر قاطع الرحم ولما أنشد أبو تمام قوله في بعض المراثي

توفيت الآمال بعد محمد واصبح في شغل عن السفر السفر

قال له أبو دلف لم يمت من قيل فيه هذا الشعر ومن هذه المادة قول الخليل عليه السلام (واجعل لي لسان صدق في الآخرين) وقد ورد في تفسيره وجه ثالث فأخرج الطبراني في الصغير بسند ضعيف عن أبي الدرداء قال ذكر عند رسول الله صلى تعالى عليه وسلم من وصل رحمه انسى له في عمره فقال ليس زيادة في عمره قال الله تعالى (فاذا جاء أجلهم) الآية ولكن الرجل تكون له الذرية الصالحة يدعون له من بعده وله في الكبير من حديث أبي مشجعة الجهني رفعه ان الله لا يؤخر نفسا اذا جاء أجلها وانما زيادة العمر ذرية صالحة وجزم ابن فورك بان المراد بزيادة العمر نفى الآفات عن صاحب البر في فهمه وعقله وقال غيره في أعم من ذلك وفي وجود البركة في رزقه وعلمه ونحو ذلك اهـ (وأما المثل) فقد جاء منسوباً إليه تعالى فيما أخرجه الشيخان عن عائشة ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم دخل عليها وعندها امرأة فقال من هذه قالت: فلانة تذكر من صلاتها قال مه عليكم بما تطيقون فوالله لا يمل الله حتى تملوا وكان أحب الدين اليه ما داوم عليه صاحبه وفي رواية ان احب الاعمال الى الله ما داوم عليه وان قل اه الملال استثقال الشيء ونفور النفس عنه بعد محبته وهو محال على الله تعالى باتفاق لانه يقتضى تغير اوصافه تعالى وحلول الحوادث في حقه قال الاسماعيلي وجماعة من المحققين انما اطلق هذا على جهة المقابلة

اللفظية مجازا كما قال تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وانظاره قال القرطبي وجه مجازه انه تعالى لما كان يقطع ثوابه عن يقطع العمل ملالا عبر عن ذلك بالملال من باب تسمية الشيء باسم سببه وقال الهروي معناه لا يقطع عنكم فضله حتى تملوا سؤاله فتزهدوا في الرغبة اليه وقال غيره معناه لا يتناهى حقه في الطاعة عليكم حتى يتناهى جهدكم وهذا كله بناء على ان حتى على بابها في انتهاء الغاية وما يترتب عليها من المفهوم وجنح بعضهم الى تأويلها فاقيل معناه لا يمل الله اذا علمتم وهو مستعمل في كلام العرب يقولون لا افعل كذا حتى يبيض الفار أو يشيب الغراب ومنه قولهم في البليغ لا ينقطع حتى تنقطع خصومه لانه لو انقطع حين ينقطعون لم تكن له عليهم مزية وكقول الشاعر

صليت مني هذيل بخرق لا يمل الشر حتى يملوا

المعنى لا يمل وان ملوا والا لم يكن له فضل عليهم وهذا المثال أشبه من الذي قبله لان شيب الغراب ليس بمكانة عادة بخلاف الملل من العابد وقال قوم من مل من شيء تركه فالمعنى لا يترك الثواب ما لم يتركوا العمل وقال المازري قيل ان حتى هنا بمعنى الواو فيكون التقدير لا يمل وتملون فنفي عنه الملل وأثبتته لهم قال وقيل حتى بمعنى حين والاول اليق واجرى على القواعد وانه من باب المقابلة اللفظية ويؤيده ما وقع في بعض طرق حديث عائشة بلفظ اكلفوا من العمل ما تطيقون فان الله لا يمل من الثواب حتى تملوا من العمل لكن في سنده موسى بن عبيدة وهو ضعيف وقال ابن حبان في صحيحه هذا من الفاظ التعارف التي لا يتبها للمخاطب ان يعرف القصد مما يخاطب به الا بها وهذا رأيه في جميع المتشابه اه قال النووي عند احب الدين ماداوم عليه صاحبه بدوام القليل تستمر الطاعة