

بالذكر والمراقبة والاخلاص والاقبال على الله تعالى بخلاف الكثير الشاق حتى ينموا القليل الدائم بحيث يزيد على الكثير المنقطع اضعافا كثيرة وقال ابن الجوزي انما أحب الدائم لمعينين (احدهما) ان التارك للعمل بعد الدخول فيه كالمعرض بعد الوصل فهو متعرض للذم ولهذا ورد الوعيد في حق من حفظ آية ثم نسيها وان كان قبل حفظها لا يتعين عليه (ثانيهما) ان مداوم الخير ملازم للخدمة وليس من لازم الباب في كل يوم وقتا ما كمن لازم يوما كاملا ثم انقطع وقد مر لك ان أحب الاعمال الى الله ما دووم عليه وإن قل اهـ (وأما الاذاية) فقد جاءت نسبتها الى الله تعالى في قوله تعالى ان الذين (يؤذون الله ورسوله) وفي احاديث منها ما أخرجه البخاري عن ابي موسى الاشعري قال قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما أحدا صبر على اذى سمعه من الله تعالى يدعون له الولد ثم يعافيه ويرزقهم وأخرج ايضا عن ابي هريرة رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال الله عز وجل يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وانا الدهر بيدي الامر اقلب الليل والنهار وأخرج هو ايضا ومسلم عنه قال الله يسب بنو آدم الدهر وانا الدهر بيدي الليل والنهار وأخرج البخاري عنه لا تسموا الغنـب الكرم ولا تقولوا خيبة الدهر فان الله هو الدهر وأخرجه مسلم بلفظ يؤذيني ابن آدم يقول يا خيبة الدهر وأخرجه مسلم بلفظ لا يسب احدكم الدهر فان الله هو الدهر ولا يقولن احدكم للغنـب الكرم انما الكرم قلب المؤمن وأخرجه احمد بلفظ لا يقل ابن آدم يا خيبة الدهر انا الدهر ارسل الليل والنهار فاذا شئت قبضتها وأخرجه مالك في الموطأ لكن في رواية يحيى بن يحيى فان الدهر هو الله وقد قال ابن عبد البر انه خالف فيها جميع رواة الحديث عن مالك

فان الجميع قالوا فان الله هو الدهر وأخرجه احمد من وجه آخر بلفظ لا تسبوا الدهر فان الله قال انا الدهر الايام والليالي لى اجددها وأبليها وءاتى بملوك بعدمولك وسنده صحيح اه والكلام هنا على أمرين (أحدهما) نسبة الايذاء لله تعالى (والثاني) النهي عن سب الدهر اما الايذاء فقد قال القرطبي يؤذيني ابن آدم معناه يخاطبني من القول بما يتأذى من يجوز في حقه التأذى منه والله منزّه عن ان يصل اليه الاذى وانما هذا من التوسع في الكلام والمعنى ان من وقع ذلك منه وقع في سخط الله وفي روح المعاني عند آية يؤذون الله ورسوله المتقدمة اريد بالايذاء اما ارتكاب ما لا يرضيانه من الكفر وكبائر المعاصي مجازا لانه سبب أولازم له وان كان ذلك بالنظر اليه تعالى بالنسبة الى غيره فانه كاف في العلاقة وقيل في ايذائه تعالى هو قول اليهود والنصارى والمشركين (يد الله مغلوله والمسيح ابن الله والملائكة بنات الله تعالى والاصنام شركاؤه) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقيل قول الذين يلحدون في آياته وقيل تصوير التصاوير وقال في الفتح المراد بيؤذيني ابن آدم أذى رسله وصالحى عباده لاستحالة تعلق أذى المخلوقين به لكونه صفة نقص وهو منزّه عن كل نقص ولا يؤخر النعمة قهرا بل تفضلا وتكذيب الرسل في نفي الصاحبة والولد عن الله أذى لهم فاضيف الاذى لله تعالى للمبالغة في الانكار عليهم والاستعظام لمقاتلتهم ومنه قوله تعالى (الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة) معناه يؤذون أولياء الله وأولياء رسوله فاقيم المضاف مقام المضاف اليه اه (قلت) وهذا شائع مستعمل في كلام العرب قال الله تعالى (واسأل القرية) أي أهلها وقال صلى الله تعالى عليه وسلم احد جبل يحبنا ونحبه على احد التأويلات فيه وقال الشاعر

انبثت ان النار بعدك أوقدت ٥ واستب بعدك يا كليب المجلس
 أى اهله وفي الحديث ما أحدا صبر واصبرا فعل تفضيل من الصبر والصبر
 حبس النفس عن المجازاة على الاذى قولاً أو فعلاً وقد يطلق على الحلم
 والصبور من اسمائه تعالى ومعناه الذى لا يعاجل العصاة بالعقوبة وهو
 قريب من معنى الحليم والحليم ابلغ فى السلامة من العقوبة وفى قوله
 ما أحدا صبر اشارة الى القدرة على الاحسان اليهم مع اساءتهم بخلاف
 طبع البشر فانه لا يقدر على الاحسان الى المسىء الا من جهة تكلفه ذلك
 شرعا وسبب ذلك ان خوف الفوت يحمله على المسارعة الى المكافأة
 بالعقوبة والله سبحانه وتعالى قادر على ذلك حالا وما لا يعجزه شيء
 ولا يفوته وقد قال بعض أهل العلم الصبر على الاذى جهاد النفس وقد
 جبل الله الانفس على التألم بما يفعل بها ويقال فيها ولهذا شق على النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم نسبتهم له الى الجور فى القسمة لكنه حلم عن
 القائل فصبر لما علم من جزيل ثواب الصابرين وان الله تعالى يأجره بغير
 حساب والصابر أعظم أجراً من المنفق لان حسنته مضاعفة الى سبعائة
 والحسنة فى الاصل بعشر امثالها الا من شاء الله ان يزيده (قامت) وهذه
 المضاعفة واردة فى المنفق ايضا لقوله تعالى (مثل الذين ينفقون اموالهم) الخ
 وفى حديث ابن مسعود الصبر نصف الايمان وفى فضل الصبر على الاذى
 ما أخرجه ابن ماجه بسند حسن عن ابن عمر رفعه المؤمن الذى يخاطب الناس
 ويصبر على اذاهم خير من الذى لا يخاطب الناس ولا يصبر على اذاهم
 وأخرجه الترمذى من حديث صحابى لم يسم وذلك غير مضر لان الصحابة
 كلهم عدول فجهل واحد منهم غير مضر (الامر اثنانى النهى عن سب الدهر
 ومعنى قوله انا الدهر) فعنى النهى عن سبه هو ان من اعتقد انه الفاعل

للمكروه فسيبه اخطأ فان الله هو الفاعل فاذا سببتم من انزل ذلك بكم رجع السبب الى الله وقوله أنا الدهر قال الخطابي معناه أنا صاحب الدهر ومدبر الامور التي ينسبونها اليه فمن سبه من أجل انه فاعل هذه الامور عاد سبه الى ربه الذي هو فاعلها وانما الدهر زمان جعل ظرفاً لمواقع الامور وكانت عاداتهم اذا أصابهم مكروه اضافوه الى الدهر فقالوا بؤساً للدهر وتباً للدهر وقال النووي قوله أنا الدهر بالرفع في ضبط الاكثريين والمحققين ويقال بالنصب تلي الظرف أي أنا باق ابداً والموافق لقوله ان الله هو الدهر الرفع وهو مجاز وذلك ان العرب كانوا يسبون الدهر عند الحوادث فقال لا تسبوه فان فاعلها هو الله فكأنه قال لا تسبوا الفاعل فانكم اذا سببتموه سببتموني أو الدهر هنا بمعنى الدهر فقد حكى الراغب ان الدهر في قوله ان الله هو الدهر غير الدهر في قوله يسب الدهر قال والدهر الاول الزمان والثاني المدبر المصرف لما يحدث ثم استضعف هذا القول لعدم الدليل عليه ثم قال لو كان كذلك لعد الدهر من اسماء الله تعالى وكذلك قال محمد بن داود محتجاً لما ذهب اليه من انه بفتح الراء فكان يقول لو كان بضمها لكان الدهر من اسماء الله تعالى وتعقب بان ذلك ليس بلازم ولا سيما مع روايته فان الله هو الدهر قال ابن الجوزي يصوب ضم الراء من أوجه (أحدها) أن المضبوط عند المحدثين الضم (ثانيها) لو كان بالنصب يصير التقدير فانا الدهر أقلبه فلا تكون علة النهي عن سبه مذكورة لانه تعالى يقلب الخير والشر فلا يستلزم ذلك منع الذم (ثالثها) الرواية التي فيها فان الله هو الدهر اه قال في الفتح وهذه الاخيرة لا تعين الرفع لان للمخالف أن يقول التقدير فان الله هو الدهر يقلب فترجع للرواية الاخرى وكذلك ترك ذكر علة النهي لا يعين الرفع لانها تعرف

من السياق أى لا ذنب له فلا تسبوه اه ومحصل ما قيل فى تأويله ثلاثة أوجه (أحدها) ان المراد بقوله إن الله هو الدهر أى المدبر للامور (ثانيها) أنه على حذف مضاف أى صاحب الدهر (ثالثها) التقدير مقاب الدهر ولذلك عقبه بقوله (يمدى الليل والنهار) ووقع فى رواية زيد بن أسلم عن ابى صالح عن ابى هريرة بلفظ يمدى الليل والنهار أجده وبليه وأذهب بالملوك أخرجه أحمد وقد قال المحققون من نسب شيئاً من الأفعال الى الدهر حقيقة **ك**فر ومن جرى هذا اللفظ على لسانه غير معتقد لذلك فليس بكافر لكنه يكره له ذلك لشبهه بأهل الكفر فى الإطلاق وهو نحو التفصيل المذكور فى قولهم مطرنا بنوء كذا وقال عياض زعم بعض من لا تحقيق عنده أن الدهر من أسماء الله وهو غلط فان الدهر مدة زمان الدنيا وعرفه بعضهم بأنه أمد مفعولات الله فى الدنيا وفعله لما قبل الموت وقد تمسك الجبهة من الدهرية والمعطلة بظاهر هذا الحديث واحتجوا به على من لا رسوخ له فى العلم لان الدهر عندهم حركات الفلك وأمد العالم ولا شئ عندهم ولا صانع سواه وكفى فى الرد عليهم قوله فى بقية الحديث أنا الدهر أقرب ليله ونهاره فكيف يقاب الشئ نفسه تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً وقال ابن أبى جمر لا يخفى أن من سب الصنعة فقد سب صانعها فمن سب الليل والنهار أقدم على امر عظيم بغير معنى ومن سب ما يجرى فيها من الحوادث وذلك هو أغلب ما يقع من الناس وهو الذى يعطيه سياق الحديث حيث نفى عنها التأثير فكانه قال لا ذنب لهما فى ذلك وأما الحوادث فمنها ما يجرى بوساطة العاقل المكلف فهذا يضاف شرعاً ولغة الى الذى جرى على يديه يضاف الى الله تعالى لكونه بتقديره فافعال العباد من اكسابهم ولهذا ترتبت عليها الأحكام وهى فى الابتداء خلق الله ومنها

ما يجري بغير وساطة فهو منسوب الى قدرة القادر وليس لليل والنهار فعل ولا تأثير لالغة ولا عقلا ولا شرعا وهو المعنى في هذا الحديث ويلتحق بذلك ما يجري من الحيوان غير العاقل ثم أشار بان النهي عن سب الدهر تنبيه بالاً على الأذى وان فيه إشارة الى ترك سب كل شيء مطلقاً الا ما أذن الشرع فيه لان العملة واحدة واستنبط منه منع الحيلة في البيوع كالعينة لانه نهى عن سب الدهر لما يؤل اليه من حيث المعنى وجعله سباً لحالقه اه وقوله في الحديث ولا تقولوا خيبة الدهر وفي رواية يا خيبة الدهر وفي رواية يا خيبة الدهر والخيبة بفتح الخاء الحرامان وهى بالنصب على الندبة كانه فقد الدهر لما يصدر عنه مما يكرهه فندبه متفجعا عليه أو متوجعا منه وقال الداودى هو دعاء على الدهر بالخيبة وهو كقولهم قحط الله نوءها يدعون على الارض بالقحط وهى كلمة هذا أصلها ثم صارت تقال لكل مذموم اه ومر في الحديث لا تسموا العنب الكرم وانما الكرم قلب المؤمن وفي رواية لمسلم وانما الكرم الرجل المسلم وأخرج الطبرانى والبيهاق من حديث سمرة رفعه ان اسم الرجل المؤمن فى الكتب الكرم من اجل ما أكرمه الله على الخليفة وانكم تدعون الحائط من العنب الكرم قال الخطابى ما ملخصه (المراد بالنهى تأكيد تحريم الخمر بمحو اسمها ولان فى تبقية هذا الاسم لها تقريراً لما كانوا يتوهمونه من تكريم شاربها فنهى عن تسميتها كرمًا وقال انما الكرم قلب المؤمن لما فيه من نور الايمان وهدى الاسلام) وحكى ابن بطال عن ابن الانبارى انهم سموا العنب كرمًا لان الخمر المتخذة منه تحت على السخاء وتأمر بمكارم الاخلاق حتى قال شاعرهم الخمر مشتقة المعنى من الكرم وقال آخر

شقت من الصبي واشتق منى ۞ كما اشتقت من الكرم الكروم

فلذلك نهى عن تسمية العنب بالكرم حتى لا يسموا أصل الخمر باسم ما أخذ من الكرم وجعل قلب المؤمن التي يتقى شربها ويرى الكرم في تركها أحق بهذا الاسم وأما قول الأزهري سمي العنب كرما لأنه ذلل لقاطفه وليس فيه سلاء يعقر جانيه ويحمل الأصل منه مثل ما تحمل النخلة فأكثر وكل شيء أكثر فقد كرم فهو صحيح أيضا من حيث الاشتقاق لكن المعنى الأول أنسب للنهي وقال النووي النهي في هذا الحديث عن تسمية العنب كرما وعن تسمية شجرها أيضا للكرامة وحكى القرطبي عن المازري أن السبب في النهي أنه لما حرمت عليهم الخمر وكانت طباعهم تحشم على الكرم كره صلى الله تعالى عليه وسلم أن يسمى هذا المحرم باسم تهيج طباعهم إليه عند ذكره فيكون ذلك كالمحرك لهم وتعقبه بأن محل النهي إنما هو تسمية العنب كرما وليست العنب محرمة والخمر لا تسمى عنب بل العنب قد يسمى خمرا باسم ما يؤكل إليه قال في الفتح والذي قاله المازري موجه لأنه يحمل على إرادة حسم المادة بترك تسمية أصل الخمر بهذا الاسم الحسن ولذلك ورد النهي تارة عن العنب وتارة عن شجرة العنب فيكون التفسير بطريق الفحوى لأنه إذا نهى عن تسمية ما هو حلال في الحال بالاسم الحسن لما يحصل منه بالقوة مما ينهي عنه فلان ينهي عن تسمية ما ينهي عنه بالاسم الحسن أولى وقال الشيخ أبو محمد بن أبي جمرة ما ملخصه لما كان اشتقاق الكرم من الكرم والارض الكريمة هي أحسن الارض فلا يليق أن يعبر بهذه الصفة الا عن قلب المؤمن الذي هو خير الاشياء لان المؤمن خير الحيوان وخير ما فيه قلبه لانه اذا صلح صالح الجسد كله وهو أصل نبات شجر الايمان قال ويؤخذ منه ان كل خير باللفظ أو المعنى أو بهما أو مشتقا منه أو مسمى به إنما مضاف بالحقيقة الشرعية لان الايمان واهله

وان أضيفا إلى ما عدا ذلك فهو بطريق المجاز وفي تشبيه الكرم بقلب المؤمن معنى لطيف لان أوصاف الشيطان تجري مع الكرم كما يجري الشيطان في بني آدم مجرى الدم فاذا غفل المؤمن عن شيطانه أوقعه في المخالفة كما ان من غفل عن عصير كرمه تخمر قتنجس ويقوى شبهه ايضا ان الخمر يعود خلا من ساعته بنفسه أو بالتخليل فيعود طاهرا وكذا المؤمن يعود من ساعته بالتوبة النصوح طاهرا من خبث الذنوب المتقدمة التي كان متنجسا باتصافه بها اما يباعث من غيره من موعظة ونحوها وهو كالتخلل أو يباعث من نفسه وهو كالتخلل فينبغي للعاقل ان يتعرض لعاجلة قلبه لئلا يهلك وهو على الصفة المذمومة اه وقوله انما الكرم قلب المؤمن المحصر فيه ليس على ظاهره فعناه ان الاحق باسم الكرم قلب المؤمن ولم يرد ان غيره لا يسمى كرم كما في حديث لاملك الا الله وقد قال تعالى (ان الملوك اذا دخلوا قرية ، وقال الملك ائتوني به) فان المراد بالحديث أن الملك الحقيقي لله وإن سمي غيره ملكا اه

(البحث العاشر في الاستواء)

وهو بحث جليل بل هو ربع عزة هذه الابحاث وقد جاء استوى على العرش في القرآن في ستة مواضع يأتي بيانها ان شاء الله تعالى وقال البخاري باب ركان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم وقال مجاهد استوى علا على العرش وذكر حديث عمران بن حصين السابق في البحث الخامس في الكلام على الشيء أنه قال اني عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إذ جاءه قوم من بني تميم فقال اقبلوا البشرى يا بني تميم فقالوا بشرتنا فأعطنا فدخل ناس من أهل الين فقال اقبلوا البشرى يا أهل الين إذ لم يقبلها بنو تميم قالوا قبلنا جئناك لتفقه في الدين ولنسألك عن أول هذا

الامر ما كان قال كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء ثم خلق السموات والارض وكتب في الذكر كل شيء ثم اتاه رجل فقال يا عمران ادرك ناقتك فقد ذهبت فانطلقت اطلبها فاذا السراب ينقطع دونها وأيم الله لو ددت انها قد ذهبت ولم أقم اه ثم ذكر احاديث عديدة فيها ذكر العرش منها حديث ابى هريرة السابق في البحث الاول ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ان الله لما قضى الخلق كتب عنده فوق عرشه ان رحمتي سبقت غضبي اه ثم ختمها بحديث أبى سعيد الخدرى قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يصعقون يوم القيامة فاذا انا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش اه (وها أنا أبتدىء الكلام على العرش في تقرير مخلوقيته) كما هو المراد عند البخارى ثم أتكلم على الاستواء فأقول قال فى الفتح ذكر البخاري قطعتين من آيتين يعنى وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم السابقتين وتلطف فى ذكر الثانية عقب الاولى لرد من توهم من قوله فى الحديث كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء ان العرش لم يزل مع الله تعالى وهو مذهب باطل وكذا من زعم من الفلاسفة ان العرش هو الخالق الصانع وربما تمسك بعضهم وهو ابو اسحاق الهروى بما أخرجه من طريق سفيان الثورى حدثنا أبو هشام هو الرمانى بالراء والتشديد عن مجاهد عن ابن عباس قال ان الله كان على عرشه قبل ان يخلق شيئا فاول ما خلق الله القلم وهذه الاولى محمولة على خلق السموات والارض وما فيهما بدليل ما أخرجه عبد الرازق فى تفسيره عن قتادة فى قوله تعالى (وكان عرشه على الماء) قال هذا بدء خلقه قبل أن يخلق السماء وعرشه من يا قوته حمراء ويأتى ان شاء الله تعالى قريبا استيفاء الكلام على أول المخلوقات قال فاردف المصنف بقوله رب العرش العظيم اشارة إلى ان

العرش مربوب وكل مربوب مخلوق وقال البيهقي في الاسماء والصفات اتفقت أقاويل أهل التفسير على أن العرش هو السرير وأنه جسم خلقه الله وأمر ملائكته بحمله وتعبدهم بتعظيمه والطواف به كما خلق في الأرض بيتاً وأمر بني آدم بالطواف به واستقباله في الصلاة وكون سرير الملك يسمى عرشاً مشهور عند العرب في الجاهلية والإسلام قال تعالى (ورفع أبويه على العرش) وقال تعالى (ايكم يأتيني بعرشها) وعظمة العرش المشار إليها في الآية مذكورة في حديث أبي ذر الطويل الذي صححه ابن حبان (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يا أبا ذر ما السموات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة) وله شاهد عن مجاهد أخرجه سعيد بن منصور في التفسير بسند صحيح عنه وليس المراد بالماء الذي عليه العرش البحر بل هو ماء تحت العرش كما شاء الله تعالى وقد مر في البحث الثامن حديث العباس بن عبد المطلب في عظمته ويحتمل أن يراد به البحر بمعنى أن أرجل حملته في البحر كما ورد في بعض الآثار مما أخرجه الطبري والبيهقي من طريق السدي عن أبي مالك في قوله تعالى (وسع كرسيه السموات والأرض) قال أن الصخرة التي الأرض السابعة عليها وهي منتهى الخلق على أرجائها أربعة من الملائكة لكل أحد منهم أربعة أوجه وجه إنسان وأسد وثور ونسرفهم قيام عليها قد احاطوا بالأرض والسموات رؤسهم تحت الكرسي والكرسي تحت العرش هو ما ذكره البخاري من الآيات والأحاديث كاف في إثبات مخلوقية العرش لمن لم يكتف بان لا قديم سوى الله تعالى وقد قال في فتح الباري عند حديث عمران بن حصين كان الله ولم يكن شيء غيره في الحديث دلالة على أنه لم يكن شيء غيره لا الماء ولا العرش ولا غيرهما لأن كل ذلك غير الله

تعالى وقد مر الكلام مستوفى على حديث عمران بن حصين في البحث الخامس عند ذكره هناك ومر الكلام مستوفى ايضا على حديث ابي هريرة ان الله لما قضى الخلق الخ في البحث الاول عند ذكره هناك ومما هو صريح في مخلوقية العرش ما اخرج الطيالسي وأحمد والترمذي وحسنه وابن ماجه وابن جرير وابن المنذر والبيهقي في الاسماء والصفات عن أبي رزين العقيلي قال قلت يا رسول الله أين كان الله قبل ان يخلق السموات والارض قال كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه على الماء اه فانظر ما أصرح هذا الحديث في مخلوقية العرش وقد مر الكلام عليه في البحث الثامن عند ذكر الاين وقد قال في فتح الباري في حديث أبي ذر في ذهاب الشمس حتي تسجد تحت العرش المراد منه هنا اثبات ان العرش مخلوق لانه ثبت ان له فوقا وتحتا وهما من صفات الخالق وفي تعاليق للعالم الكوثرى مانصه قال الجلال الدواني في شرح العضدية قد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول بالقدم النوعي في العرش وقال الشيخ محمد عبد فيما علته عليه وذلك ان ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظواهر الآيات والاحاديث القائلين بان استوى على العرش جلوسا فلما أورد عليه أنه يلزم ان يكون العرش ازليا لما ان الله أزلى وأزلية العرش خلاف مذهبه قال انه قديم بالنوع أى ان الله لا يزال يعدم عرشا ويحدث آخر من الازل الي الابد حتي يكون له استواء أزلى أبدي فلي نظر ابن يكون الله تعالى بين الاعدام والايجاد هل يزول عن الاستواء فسبحان الله ما أجمل الانسان وما أشنع ما يرضى لنفسه ولست أعرف هل قال ابن تيمية بشيء من ذلك على التحقيق أم لا اه (قلت) ومما يحقق ما نسب اليه من انه قائل بحوادث لا اول لها ما قاله في فتح الباري فانه قال

رواية ولم يكن شيء غيره أصرح في الرد على من أثبت حوادث لا أول لها من الرواية التي تقدم انها مروية بالمعنى وهي رواية ولم يكن شيء قبله قال وهي أى حوادث لا أول لها من مستبشع المسائل المنسوبة لابن تيمية الخ ما هو مستوفى فى البحث الخامس عند الكلام على الشيء فراجعناه اه واذا علمت أن العرش مخلوق فاعلم أنه ليس أول المخلوقات ايضا (فأول المخلوقات على الاطلاق النور المحمدى) لما أخرجه عبد الرزاق بسنده عن جابر بن عبد الله الانصاري قال قال يارسول الله بأبى أنت وامى أخبرنى عن أول شيء خلقه الله تعالى قبل الاشياء قال يا جابر ان الله تعالى خلق قبل الاشياء نور نبيك من نوره فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله تعالى ولم يكن فى ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر ولا انس ولا جن فلما أراد الله أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة اجزاء فخلق من الجزء الاول القلم ومن الثانى اللوح ومن الثالث العرش ثم قسم الجزء الرابع أربعة اجزاء فخلق من الجزء الاول حملة العرش ومن الثانى الكرسي ومن الثالث باقى الملائكة ثم قسم الجزء الرابع أربعة اجزاء فخلق من الاول السموات ومن الثانى الارضين ومن الثالث الجنة والنار ثم قسم الرابع أربعة اجزاء فخلق من الاول نور ابصار المؤمنين ومن الثانى نور قلوبهم وهى المعرفة بالله ومن الثالث نور انفسهم وهو التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله الحديث اه وفى احكام ابن القطان ما ذكره ابن مرزوق عن على بن الحسين عن أبيه عن جده أن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال كنت نورا بين يدي ربى قبل خلق آدم بأربعة عشر الف عام وفى الخبر لما خلق الله آدم جعل ذلك النور

في جبينه فيغلب علي سائر نوره ثم رفعه الله علي سرير مملكته وحمله علي أكتاف ملائكته وأمرهم فطافوا به في السموات ليري عجائب ملكوته واختلف في أول المخلوقات بعد النور المحمدي هل الماء أو العرش أو القلم والاصح انه الماء فقد روى احمد والترمذي وصححه من حديث أبي رزين العقيلي مرفوعا ان الماء خلق قبل العرش وروى السدي في تفسيره بأسانيد متعددة ان الله لم يخلق شيئا مما خلق قبل الماء وأما ما رواه أحمد والترمذي وصححه من حديث عبادة بن الصامت مرفوعا ان اول ما خلق الله القلم ثم قال اكتب فجرى بما هو كائن الي يوم القيامة وما أخرجه البيهقي في الاسماء والصفات عن ابن عباس قال اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب فقال يارب وما اكتب قال اكتب القدر فجرى بما هو كائن من ذلك اليوم الي قيام الساعة فيجمع بينه وبين ما قبله بان أولية القلم بالنسبة الي ما عدى الماء والعرش أو بالنسبة الي مامنه صدر من الكتابة أي انه قيل له اكتب اول ما خلق وأما حديث اول ما خلق الله العقل فليس له طريق ثبت وعلى تقدير ثبوته فهذا التقدير الاخير هو تأويله وحكى أبو العلاء الهمداني ان للعلماء قولين ايها خلق أولا العرش أو القلم قال والاكثر على سبق خلق العرش لما ثبت في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قدر الله مقادير الخلق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة وكان عرشه على الماء اه فهذا صريح في ان التقدير وقع بعد خلق العرش والتقدير وقع عند أول خلق القلم بحديث عبادة ابن الصامت المار أول ما خلق الله القلم الخ وحديث ابن عباس واختار ابن جرير ومن تبعه القول بأولية القلم واستدلوا بما مر عن ابن عباس وقد مر الجواب عنه وبما روى ابن ابي حازم عن ابن عباس قال خلق الله

اللوح المحفوظ مسيرة خمسمائة عام فقال للقلم قبل ان يخلق الخلق وهو على العرش اكتب فقال وما اكتب قال علمي في خلقي الى يوم القيامة اه وهذا ليس فيه سبق خلق القلم على العرش بل فيه سبق العرش واخرج سعيد بن منصور عن مجاهد قال بدء الخلق العرش والماء والهواء وخلقت الارض من الماء اه وكما جمع بين أولية القلم والماء والعرش يجمع بين أولية النور المحمدي والماء والعرش فيقال ان أولية الماء والعرش بالنسبة الى ما عدى النور المحمدي لما مر من التصريح في حديثه من ان العرش خلق من احد أجزائه وقيل ان الأولية في كل بالاضافة الى جنسه أي اول ما خلق الله من الانوار نوري وكذا في باقيةا واما ما في المدارك ورواد كعب الاحبار من ان الله خلق ياقوتة خضراء فنظر اليها بالهيئة فصارت ماء ثم خلق ريحا فأقر الماء على متته ثم وضع عرشه على الماء اه قال وفي وقوف العرش على الماء أعظم اعتبار لأهل الافكار اه فلا معارضة بينه وبين أولية خلق النور المحمدي لانه ليس فيه ذكر لكون الياقوتة أول ما خلق وعلى هذا يكون خلقها مبدء الخلق الماء والعرش وخلق نور نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم سابق عليها اه وجميع ما ذكر من الاحاديث في أولية الخلق صريح في ان العرش مخلوق وبالله تعالى التوفيق (فاذا علمت مخلوقية العرش فاعلم أن الاستواء الوارد في القرآن في ستة مواضع كما مر ويأتى بيانها ان شاء الله تعالى يأتى في لغة العرب على وجود عديدة) منها الاستتمام كما قال تعالى (ولما بلغ أشده واستوى) أي استتم شبابه وقال تعالى (كزرع أخرج شطئه فآزره فاستغظ فاستوى على سوقه) أي استتم ذلك الزرع وقوى ومنها الاعتدال قال بعض بني تميم فاستوى ظالم العشيرة والمظلوم أي اعتدلا ومنها القصد الى الشيء

قال تعالى (ثم استوى الى السماء) أى قصد خلقها ومنها الاستيلاء على الشيء قال الشاعر

إذا ما غزى قوما أباح حريمهم - وأضحى على ما ملكوه قد استوى
ومنها الاستقرار كقوله تعالى (فاذا استويت أنت ومن معك على الفلك)
أى استقررت وقوله تعالى (لستوا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم
إذا استويتم عليه) أى لتستقروا ومنها ما نقل عن ثعلب الاتصال والامتلاء
والمماثل يقال استوى الوجه أى اتصل واستوى القمر امتلا واستوى فلان
ورفلات تماثلا ومنها الاقبال والصعود والعمد استوى الى السماء صعد أو
عمد أو قصد أو اقبل عليها أو استولى وهذه المعانى يمكن رد بعضها الى
بعض فاذا علمت ما فى الاستواء من المعانى لغة فاعلم ان ما ورد فى القرآن
من قوله تعالى (استوى على العرش) فى جميع المواضع علماء أهل السنة
فيه على ما مر فى المشابهة السلف يفوضون مع التنزيه له تعالى عمالا يليق به
من صفات الجود وأول بعضهم ويأتى ذكره والخلف يؤولون وتأتى الواجهة
التي أولواها (أما ما نقل عن الساف) ففي كتاب السنة لأبى القاسم اللالكائى عن ام
سلمة رضى الله تعالى عنها انها قالت الاستواء غير مجبول والكيف غير معقول
والاقرار به ايمان والجحود به كفر وعن ربيعة بن ابي عبد الرحمن انه سئل كيف
استوى على العرش فقال الاستواء غير مجبول والكيف غير معقول وعلى الله
الرسالة وعلى رسوله البلاغ وعلينا التسليم وأخرج البيهقي بسند جيد عن عبد الله
ابن وهب قال كنا عند مالك فدخل رجل فقال يا أبا عبد الله الرحمن على العرش
استوى كيف استوى فأتى مالك فآخذته الرخصاء ثم رفع رأسه فقال
الرحمن على العرش استوى كما وصف به نفسه ولا يقال كيف وكيف عنه مرفوع
ولا أراك الا صاحب بدعة أخرجه اه ومن طريق يحيى بن يحيى عن

مالك نحو المنقول عن ام سلمة تكن قال فيه والاقرار به واجب والسؤال عنه بدعة اهـ وما روى عن مالك وام سلمة وربيعة الراي معتادان الاستواء معلوم من لغة العرب محامله التي تصح في حق الله تعالى والمراد في الآية منها مجهول لنا لا نعلمه ومعنى جهل الكيف هو ان كيفية فهم الآية مجهولها على معين مجهولة هذا هو المراد من الكلام وليس المراد منه ما يظنه جهلة المجسمة من ان الاستواء معلومة حقيقة وكيفيته مجهولة فهذا هو عين الكيف الذي قال مالك أنه مرفوع عن الله تعالى لا يوصف به فكيفية الاستواء مختلفة في الحوادث في حال استوائهم على ما هم مستترون عليه مجهولة لمن لم يكن حاضرا للواحد منهم بعضهم مغرب وبعضهم مضطجع وبعضهم نقع الى غير ذلك فلو كان المراد بجهل الكيف ما وُصف به الاستواء الحقيقي لم يكن الله تعالى متنازا عن البشر في جهل كيفية الاستواء بشيء تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ومعنى قول مالك ان السر الـ عن هذا بدعة هو ان السؤال عن تعيين ما لم يرد فيه نص من الشارع بتعيينه بدعة وصاحب البدعة رجل سوء تجب مجابته واخراجه من مجالس العلم لئلا يدخل على المسلمين فتنة بسبب اظهار بدعته كما مر من فعل عمر رضي الله عنه (وسئل الامام الشافعي) رحمه الله تعالى عن ذلك ايضا فقال آمنت بلا تشبيه وصدقت بلا تمثيل واتهمت نفسي في الادراك وأمسكت عن المخوض فيه كل الامساك (وسئل الامام احمد) رحمه الله تعالى عنه ايضا فقال الاستواء كما أخبر لاما يخطر للبشر وقال ايضا كما روى الخلال في السنة استوي على العرش فكيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يراها واصف وأخرج البيهقي بسند جيد عن الازاعي قال كنا والتابعون متوافرون نقول ان الله على عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته وأخرج الثعلبي من

وجه آخر عن الاوزاعي أنه سئل عن قوله تعالى (ثم استوى على العرش) فقال هو كما وصف نفسه وأسند البيهقي من طريق أبي بكر الصبيعي قال مذهب أهل السنة في قوله (الرحمن على العرش استوى) قال بلا كيف وقال الترمذي في الجامع عقب حديث أبي هريرة في النزول وهو على العرش كما وصف به نفسه في كتابه كذا قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبهه من الصفات (وسئل جعفر الصادق) من زعم ان الله تعالى في شيء أو من شيء أو على شيء فقد أشرك لو كان على شيء لكان محمولا ولو كان في شيء لكان محصورا ولو كان من شيء لكان محدثا (وسئل ذو النون المصري) عن ذلك فقال الرحمن لم يزل والعرش محدث والعرش بالرحمن استوى الخ ما مر من كلامهم في التفويض هذا ما قاله جل السلف من التفويض (ومذهب المؤولون من الخلف في تأويله الى تأويلات) (الاول) سئل جعفر بن نصير رحمه الله عن الاستواء فقال استوى علمه بكل شيء فليس شيء أقرب اليه من شيء فيجعل الاستواء مرادا به استواء العلم بكل شيء (الثاني) الاستواء بمعنى الاستيلاء بالقهر والغلبة أو بمعنى استواء التدبير كما يستوى الملك من البشر على مملكته قال

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق

أي صرح ان يستوي بشر استواء قعود على جميع الكورة العراقية فلا يراد من قول الشاعر الا القهر والغلبة والتدبير وأين استواء بشر المخلوق من استواء الباري جل جلاله وإنما خص العرش بالذكر في معرض القهر والغلبة لأنه هو اعظم مخلوقات الله تعالى كما مر لك ما في الحديث من عظمته وإذا كان مقهورا مغلوبا لله تعالى كان غيره من المخلوقات التي هي دون عظمته أولى بذلك وهذا مثل قوله تعالى (وسع كرسيه السموات والأرض

ولا يؤده حفظهما) فنخص السموات والارض بانه تعالى لا يشقله حفظهما
لعظمتهم فغيرهما أولى وقيل ان الضمير في ولا يؤده راجع الى الكرسي
وهو أبلغ لانه اذا لم تثقل السموات والارض مع عظمهما الكرسي الذي هو
مخلوق فكيف بخالقه قال ابن بطال هذا التأويل للمعتزلة وهو فاسد لانه
تعالى لم يزل قاهرا غالبا مستوليا وقوله (ثم استوى) يقتضى افتتاح هذا
الوصف بعد ان لم يكن ولازم تأويلهم انه كان مغالبا فيه فاستولى عليه
بقهر من غالبه وهذا منتف عن الله تعالى ويحاج عما قال بوجوه (الأول)
ما قاله في فتح الباري فانه قال والانفصال عن ذلك بالتمسك بقوله تعالى
(وكان الله عليا حكيم) فان أهل العلم بالتفسير قالوا معناه لم يزل
كذلك وكذلك هنا فمعناه لم يزل قاهرا غالبا اهـ (الثاني) هو ان هذا
الاقضاء كما قال مبنى على جعل ثم للترتيب المعنوي وقد جاءت في كتاب الله تعالى
للترتيب الاخبارى كما في قوله تعالى في حق المنافقين (ذلك بأنهم آمنوا
ثم كفروا) فاستشكل الاتيان بثم هنا بأن المنافقين لم يحصل منهم ايمان
أصلا فهم ثابتون على الكفر (واجيب) بان ثم للترتيب الاخبارى فكذلك
هى في قوله تعالى (ثم استوى على العرش) وبأنها ايضا جاءت في كلام العرب
لمطلق الجمع كالواو قال الشاعر

ان من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده

فالمعنى ان من ساد وساد أبوه الخ وما قيل من ان المعنى هو ان السيادة
حصلت للاب من قبل الابن ثم للجد من قبل الأب فيكون الترتيب من
هذه الحيثية يردده قوله في الجد قبل ذلك ويرده ان السيادة اذا كانت حاصلة
للأب والجد من قبل الابن كانت حاصلة بهما معا في آن واحد من غير
ترتيب لاتحاد السبب اهـ (الثالث) هو أنه تعالى من أسمائه القهار والقاهر

قال تعالى (وهو القاهر فوق عباده) وقال تعالى (الواحد القهار) والقاهر من اوزان المبالغة ولم يلزم من ذلك ان له تعالى مغالبا قد قهر فكذلك استواؤه بالقهر والغلبة لا يلزم منه ذلك اه وهذا التأويل وان كان للمعتزلة هو أحسن التأويلات عندي ويجب المصير اليه ولا علينا اذا وافقت المعتزلة الضواب فالمطلوب الحق مع أى احد كان (الثالث من التأويلات) ما ذكره العلامة الامير في حاشية عبد السلام وهو قريب من الأول فانه قال في آخر حكم ابن عطاء الله يامن استوى برحمانيته على عرشه فصار العرش غيبا في رحمانيته كما صارت العوالم غيبا في عرشه قال فسكأنه يشير الي ان معنى الآية الرحمن استوى برحمانيته على عرشه بمعنى ان العرش وان كان أكبر المخلوقات وكلها مغيبة فيه هو صغير بالنسبة لرحمة الله تعالى ويغيبه فيها كما تغيب العوالم فيه اشارة لقوله تعالى (ورحمتي وسعت كل شيء) ويمكن ان هذا المبنى اللطيف هو المشار اليه بقوله صلي الله تعالى عليه وسلم ان الله لما قضى الخلق كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش ان رحمتي غلبت غضبي فيمكن ان لا يكون المراد حقيقة الكتاب ولو قيل القهار على العرش استوى لذاب العرش وما فيه اه من عايش على الاضاعة والحديث المذكور من الكلام مستوفى عليه في البحث الاول اه (الرابع) منها ما ذكره أبو طاهر القزويني وهو من أحسن التأويلات فانه قال اعلم ان الله تعالى قد خلقنا من الأرض في الأرض وخلق فوقنا الهواء وخلق من فوق الهواء السموات السبع طبقا فوق طبسق وخلق فوق السموات الكرسي وخلق فوق الكرسي العرش العظيم الذي هو أعظم المخلوقات ولم يبلغنا في كتاب ولا سنة ان الله خلق فوق العرش شيئا وما جاء من ذكر السرادقات والشرفات والابوار على تقدير صحته هو من حملة العرش

وتوابعه فمعنى قوله جل جلاله على العرش استوى استتم خلقه بالعرش فلم يخلق خارج العرش شيئا وجميع ما خلق ويخلق دنيا واخرى لا يخرج عن دائرة العرش لانه حاو لجميع الكائنات ومع ذلك فلا يزن في مقدوراته ذرة فاني يكون مستقرا وأولى ما يفسر القرآن بالقرآن قال تعالى (فلما بلغ أشده واستوى) أى استتم شبابه وقال تعالى (كزرع اخرج شطئه فاآزره فاستغلاظ فاستوى على سوقه) أى استتم ذلك الزرع وقوى فعلى هذا التقرير يكون فاعل استوى ضميرا عائدا على المصدر المفهوم من لفظ خلق وعلى بمعنى الباء في قوله على العرش فيكون المعنى استتم واستكمل الخلق بالعرش فلم يخلق شيئا فوق العرش ورجوع الضمير لمصدر خلق يندفع كل إشكال ورجوع الضمير للمصدر المفهوم من الفعل السابق شائع في كلام العرب وورد في كتاب الله تعالى وفي اشعار العرب قال تعالى (علي ان لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى) هو أى العدل المفهوم من اعدلوا وقال الشاعر

وإذا سئلت الخير فاعلم بأنها حسنى بها تحظى من الرحمن

فقوله بأنها أي المسألة المفهومة من سئلت السابق وإتيان على بمعنى الباء وورد في كتاب الله قال تعالى (حقيق علي ان لا أقول على الله إلا الحق) فقوله علي هنا أى بي وقد قرىء في بعض القراءات حقيق بي قال أبو طاهر ايضاح ذلك هو ان الله تعالى ما ذكر الاستواء على العرش في جميع القرآن الا بعد ذكر خلق السموات والارض وذلك في ستة مواضع (الاول) في سورة الاعراف (ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض في ستة أيام ثم استوى على العرش) (الثانى) في سورة يونس (ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الامر)

(الثالث) في سورة طه (تنزيلا بمن خلق الارض والسموات العلى الرحمن على العرش استوى) (الرابع) في سورة الفرقان (الذى خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش الرحمن) (الخامس) في سورة السجدة (الله الذى خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولى ولا شفيع) (السادس) في سورة الحديد (هو الذى خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الارض) والمعنى في هذه الآيات كلها سائغ على ما ذكر من كون الضمير في استوى راجع الى الخلق المفهوم من الفعل السابق وعلى بمعنى الباء الا ما جاء في سورة طه من قوله (الرحمن على العرش استوى) وفي سورة الفرقان (ثم استوى على العرش الرحمن) والجواب عن ذلك هو أن الشبهة انما وقعت فيهما من جهة النظم والافالقصة في جميع الآيات واحدة وللنظم طرق عجيبة في القرآن فاما قوله في طه (تنزيلا بمن خلق الارض والسموات العلى الرحمن على العرش استوى) فالرحمن تفسير وايضاح لقوله معن فهو خبر مبتدا محذوف أى هذا الخالق هو الرحمن ثم قال (على العرش) أى استتم خلقه بالعرش كما قررنا ووقع استوى في آخر الآية لأن مقاطع هذه السورة على الالف المقصورة وأما قوله في سورة الفرقان (الذى خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش الرحمن) فهو من باب السبك على حد الذى جاء زيد فالذى في الآية مبتداء وخبره الرحمن وقوله خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام صلة الذى وقوله ثم استوى على العرش اعتراض في الكلام ومعناه ما قررناه أى استتم واستكمل خلقه بالعرش اهـ هذا التأويل الحسن وهو سائغ عربية ونحوية مخرج من كل شبهة واردة في الآية وقد

نقلته من شرح الشيخ عlish على الاضاءة ببعض زيادات واستدلالات
وتغيير مني يميز ذلك من وقف على المنقول منه اه وتأويل أبي طاهر
هذا اشارة اليه في فتح الباري فقال وقيل معنى الاستواء التمام والفراغ من
فعل الشيء ومنه قوله تعالى (ولما بلغ أشده واستوى) فعلى هذا فمعنى استوى
على العرش اتم الخلق وخص لفظ العرش لكونه أعظم الاشياء وعلى في
قوله على العرش بمعنى الى فالمراد علي هذا انتهى الى العرش أى فيما يتعلق
بالعرش لانه خلق الخلق شيئاً بعد شيء (قلت) ولا يرد على هذا ان العرش
من أول المخلوقات لانه قال فيما يتعلق بالعرش لانفس العرش والضمير
على هذا التأويل في استوى راجع إلى الخلق أيضاً كما في التأويل السابق
فمعناه استوى أى كمل الخلق منتهياً الى العرش إذ لا شيء فوقه كما مر فالتأويلان
سيان الا ان على في الاول بمعنى الباء وفي الثانى بمعنى الى وحروف الجر
تعاقبها فى كلام العرب غير محصور اه (الخامس) منها ما رواه البخارى كما
مر عن مجاهد انه قال استوى علا على العرش قال ابن بطال هو الصحيح
والمذهب الحق وقول أهل السنة لان الله سبحانه وتعالى وصف نفسه بالعلو
قال سبحانه وتعالى عما يشركون وهو صفة من صفات الذات وأما من
فسره بار تفع ففيه نظر لانه لم يصف به نفسه قال واختلف أهل السنة هل
الاستواء صفة ذات او صفة فعل فمن قال معناه علا قال صفة ذات ومن
قال غير ذلك قال هي صفة فعل وأن الله فعل فعلا سماه استواء على عرشه
لان ذلك قائم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به اه ولا يلزم من العلو على
العرش المذكور فى هذا التأويل مذهب المجسمة الا ترى الرد عليه فان العلو
صادق بعلو الذات والصفات كما قال تعالى وهو العلى الكبير لان العلو
حسى ومعنوى وقد قدمنا ان العلو فى حق الله تعالى لا يراد به الا علو

المنزلة لاستحالة الحسى فى حتمه تعالى لانه من صفات الاجسام وأورد
على هذا التأويل ما أورد على التأويل بالاستيلاء من انه صار قاهرا بعد ان
لم يكن فيلزم على هذا انه صار غالبا بعد ان لم يكن والجواب عنه هو مامر
من الجواب عن الاول اهـ (السادس) نقل محيى السنة البخوى فى تفسيره
عن ابن عباس واكثر المفسرين أن معناه ارتفع وقال ابو عبيد والفراء
وغيرهما بنحوه وقد قال ابن بطل فيما مر عنه قريبا ان تفسيره بارفع فيه
نظر لانه لم يصف به نفسه واعترض من قال به بان علا بمعنى ارتفع
من غير فرق وقد ابطالتموه لما فى ظاهره من الاتقال من سفل الى علو وهو
محال على الله تعالى فليكن علا كذلك ورد هذا الاعتراض بان الله تعالى
وصف نفسه بالعلو كما لم يصف نفسه بالارتفاع وفى لفظ الارتفاع
ايهام لم يكن فى لفظ العلو فصيح وصفه تعالى بالعلو دون الارتفاع اهـ يعنى
أن وصفه تعالى نفسه بالعلو دون الارتفاع موجب للفرق بين اللفظين اهـ
(السابع) ماذهب اليه القفال وغيره من أن المراد نفاذ القدرة وجريان
المشيئة واستقامة الملك ومنه استوت له الممالك يقال لمن اطاعه أهل البلاد
لكنه أخرج ذلك على الوجه الذى افه الناس من ملوكهم واستقر فى
قلوبهم قيل ويدل على صحة ذلك قوله سبحانه فى سورة يونس (ثم استوى
على العرش يدبر الامر) فان يدبر الامر جرى مجرى التفسير لقوله (استوى)
على العرش فذكر وان القفال فسر العرش بالملك وقال ما قال واعترض
بأن الله تعالى لم يزل مستقيما الملك مستويا عليه قبل خلق السموات والارض
وهذا يقتضى أنه سبحانه لم يكن كذلك تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
(واجيب) بان الله تعالى كان قبل خلق السموات والارض مالكا لكن
لا يصح ان يقال شبع فلان الا بعد اكله الطعام فاذا فسر العرش بالملك

صح ان يقال انه تعالى انما استوى ملكه بعد خلق السموات والارض
يعني أنه تعالى قبل خلق الاشياء كان ملكا لها بالاقتدار والتقدير وبعد
ايجادها ظهر الملك عيانا اهـ (الثامن) هو ما نقله البيهقي عن أبي الحسن
الاشعري وقد مرت الاشارة اليه فانه قال ان الله تعالى فعل فعلا سماه
استواء على عرشه لأن ذلك قائم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به كما
فعل في غيره فعلا سماه رزقا ونعمة وغيرهما من افعاله سبحانه لان شئ
للتراخي وهو انما يكون في الافعال اهـ (التاسع) ان المراد بالاستواء
الاستقرار وروى عن الكلبي ومقاتل وقيل انه مروي ايضا عن ابن
عباس قال في روح المعاني رواه البيهقي في كتابه الاسماء والصفات
بروايات كثيرة عن جماعة من السلف وضعفها كلها وعلى تقدير وجودها
فليس المراد به الاستقرار الحسي بذاته العلية كما يقوله المجسمة تعالى الله
عما يقولون علوا كبيرا بل المراد به علي ثبوته أنه استقر حكمه اليه تعالى
لا يحكم فيه غيره كما في قوله تعالى (إلى ربك يومئذ المستقر) أي استقر
الحكم والملك له تعالى كما يقال استقر الملك على الامر الفلاني واستقر
الامر على رأى القاضى أى ثبت فيكون راجعا الى التأويل المار قريبا
عن القفال أو يحمل الاستقرار على استكمال الامر وانتهائه فيكون راجعا
إلى التأويل السابق من أن المعنى استتم الخلق منتها إلى العرش أو بالعرش
فهذا هو الذى يليق أن يقصده ابن عباس ومن ذكر معه لا ما يتوهم من
قول المجسمة إنه استقرار حقيقى بالذات تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا
حاشى ابن عباس أن يصدر ذلك منه أو يصدر من عالم سنى اهـ (العاشر)
ما قاله ابن الهمام في المسائرة وهو متوسط متوسطا حسنا فانه قال ما حاصله
وجوب الايمان بأن الله تعالى استوى على العرش مع نفي التشبيه وأما كون

المراد استولى فأمر جائز الإرادة لا واجبها إذ لا دليل عليه وإذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء فإنه قد ثبت إطلاقه عليه لغة في قول الشاعر

فلما علونا واستوينا عليهم = جعلناهم مرعى لنسرو طائر

وقوله قد استوى بشر على العراق النخ فهذه التأويلات العشرة مذكورة عن أهل السنة ويمكن أن يوجد غيرها ولكن فيها كفاية لمن أراد التأويل على مذهب الخلف (وأما المجسمة لعنهم الله تعالى فقد قالوا إنه مستقر على عرشه بذاته العلية استواءاً حقيقياً) ثم يقول بعضهم مع أنه حقيقى بالذات مخالف لاستوائنا ثم أن طائفة منهم كما نقل ابن الجوزي عنهم تقول انه تعالى على عرشه ماملأه وأنه يقعد نبيه معه على العرش وطائفة منهم تقول أنه قد ملأه والأشبه أنه مماس له والكرسى موضع قدميه هذا ما قالوا لعنهم الله تعالى ونقل ابن العربي عن بعضهم أنه تعالى أكبر منه بأربع أصابع إذ لا يصح أن يكون أصغر منه لأنه العظيم ولا مثله لأنه ليس كمثل شيء فهو أكبر من العرش بأربع أصابع اه قال ابن بطال وقولهم فاسد لان الاستقرار من صفات الاجسام ويلزم منه الحلول والتناهي وهو محال في حق الله تعالى ولائق بال مخلوقات لقوله تعالى (فاذا استويت أنت ومن معك على الفلك) وقوله (لتستوها على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم اذا استويتم عليه) اه فأقول اعلم أن من كان موحداً لله تعالى معتقداً قدمه وان لا قديم سواه معتقداً مخالفته للحوادث المشار إليها بقوله تعالى (ليس كمثل شيء) لا يمكن أن يصدر منه ان الله تعالى مستو على عرشه استواء حقيقياً كما يستوى أحدنا على كرسيه في الجملة

وانما قلت في الجملة لقول بعضهم كما مر أنه استواء حقيقي لكنه غير مشابه لاستوائنا فيجعلون المخالفة بيننا وبين الباري جل جلاله في كيفية الاستواء الحقيقي وهذه المخالفة قد مر لك انها حاصلة في استواء المخلوقين على ما هم مستوون عليه ومر لك ان الاستواء الحقيقي من صفات الاجرام كما صرحت بذلك الآيات المتقدمة واذا كان من صفات الاجرام كان منافيا للمخالفة الواجبة له تعالى إذ المخالفة نفي الجريمة والعرضية ولوازمها والجرم عند أهل التوحيد هو ما عمر قدر ذاته من الفراغ مركبا كان أم لا والعرش جسم كبير متحيز حادث محمول كما صرح بذلك القرآن والاحاديث الصحاح فاذا كان الله جل جلاله جالسا على هذا العرش المتحيز كان تعالى جرميا متحيزا بتحيز ما هو عليه يعمر الفراغ منه جميعه أو بعضه بقدر ما هو جالس عليه منه ضرورة أن ما كان على متحيز لا بد أن يكون متحيزا وهذا هو عين المماثلة المستحيلة عليه تعالى التي قد قام الدليل العقلي والنقلي على استحالتها عليه تعالى وأيضا العرش المجلوس عليه إما أن يكون قديما أو حادثا فان كان قديما تعدد القديم وبطلت الربوبية لما هو مبسوط في دليل وحدانيته تعالى وهذا هو الكفر بعينه (وان كان حادثا) كما هو الحق اذ لا قديم سوى الله تعالى وقد مر لك من الأدلة على مخلوقية العرش ما فيه كفاية ومر لك بطلان ما نسب لابن تيمية من قوله بحوادث لأول لها في العرش وحوادث لأول لها يكفي من بطلانها لفظها المتناقض إذ كيف تكون حوادث وتكون لأول لها (قل) للمفتري بجلوسه على عرشه اين كان الله تعالى جالسا قبل وجود العرش هل كان جالسا على شيء قبل وجود العرش ثم انتقل عنه بعد وجوده أو لم يكن جالسا على شيء فان قال بالاول حصل في ثلاثة امور اثبات قديم مع الله تعالى الذي انتقلنا من ابطاله وبيان اثباته هو انه جعل الله تعالى ملازما

لشيء جالسا عليه والله تعالى قد قامت البراهين القطعية على ثبوت قدمه
وما كان ملازما للتقديم كان قديما وهذا هو الكفر بعينه (الثاني) اثبات
صفة الاجرام من التحيز والانتقال من محل الى آخر لله تعالى فأوجب
بماثلته تعالى للحوادث تعالى الله عما يقولون وهذا هو الكفر بعينه ايضا (الثالث)
المخالفة لما مر من الاحاديث الصحاح في أن أول ما خلق الله تعالى من
الخلق النور المحمدي أو الماء أو القلم أو العرش فاخترع هذا القائل أن
عند الله تعالى مخلوق قبل هذه الاشياء وهذا هو الافتراء المحض وإن كان
قائلا بالثاني من كونه تعالى لم يكن على شيء قبل وجود العرش قيل له هو
الآن على ما كان عليه لما هو بديهي من استحالة الانتقال عليه الذي هو
من صفات الاجرام فبأي كتاب أو سنة أو عقل يثبت هذا الاستواء
الطاريء المستحيل عليه وقولي وهو الآن علي ما كان عليه ذكر بعض العلماء
أنه من حديث أوله كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان قال
ابن تيمية هذا الحديث موضوع وتعقبه في فتح الباري قائلا ان لفظ ولا شيء
معه رواية البخاري كان الله ولم يكن شيء غيره بمعناها فليست موضوعة
(قلت) وهي ايضا عين رواية مسلم كان الله ولم يكن معه شيء وكذا رواية
نافع بن زيد الحميري كان الله لا شيء غيره بغير واو والجملة الاخيرة وهي
وهو الآن علي ما عليه كان معناها قطعي الثبوت لانه اذا لم يكن على ما كان
عليه ألا كان انتقل من مكان إلى مكان ومن حال الى حال وهو وصف
الاجرام المستحيل اتصافه به تعالى بالدلائل العقلية والنقلية فاذا سلمنا أن
اللفظ موضوع فالمعنى ثابت شرعا وعقلا وهو المنشود وأظن أن ابن
تيمية قصد بجعل هذا الحديث موضوعا تقوية مذهبه الذي هو حوادث
لأول لها لجمراحة هذا الحديث في الرد عليه ولم يحصل له غرضه ليكون

الجملة الاولى منه ثابتة اللفظ والمعنى والاخيرة ثابتة المعنى وقال ابن الجوزي في دفع شبهة التشبيه قيل لا ين الزاغوني هل تجددت له تعالى بعد خالق العرش صفة لم تكن فقال لا إنما خلق العالم بصفة التمسحت فصار العالم بلاضافة اليه أسفل فاذا ثبت لاحدى الذاتين صفة لتحت ثبتت الاخرى استحقاق صفة الفوق وقد ثبت أن الاماكن ليست في ذاته ولا ذاتها بها ثبت انفصاله عنها ولا بد من بدء يحصل به الفصل فلما قال استوى علمنا اختصاصه بتلك الجهة ولا بد أن يكون لذاته نهاية وغاية يعلمها اه قال ابن الجوزي هذا رجل لا يدري ما يقول لانه اذا قدر غاية وفصلا بين الخالق والمخلوق فقد حددته وأقربانه جسم وهو يقول في كتابه انه ليس بجوهر لان الجوهر ما تحيز ثم ثبت له مكانا يتحيز فيه فهذا كلام جهل من قائله وتشبيه محض فما عرف هذا الشيخ ما يجب للخالق تعالى وما يستحيل عليه فان وجوده تعالى ليس كوجود الجواهر والاجسام التي لا بد لها من تحيز والتحت والفوق اما يكونان فيما يقابل ويحاذى ومن ضرورة المحاذى أن يكون أكبر من المحاذى أو أصغر أو مثله وهذا ومثله انما يكون في الاجسام وكما يحاذى الاجسام يجوز أن يمسها وما جاز عليه مماسة الاجسام ومبايقتها فهو حادث إذ قد ثبت أن الدليل على حدوث الجواهر قبولها المماساة والمباينة فان أجازوا هذا عليه قالوا يجوز حدوثه وان منعوا هذا عليه لم يبق لنا طريق لإثبات حدوث الجواهر ومتى قدرنا مستغنيا عن المحل والحيز ومحتاجا الى الحيز ثم قلنا اما أن يكونا متجاورين أو متباينين كان ذلك محالا فان التجاور والتباين من لوازم التحيز في المستحيزات وقد ثبت أن الاجتماع والافتراق من لوازم التحيز والحق سبحانه وتعالى لا يوصف بالتحيز لأنه لو كان متحيزا لم يخل اما أن يكون ساكنا في حيزه أو متحركا

عنه ولا يجوز أن يوصف بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق ومن جاور أو باين فقد تناهى ذاتا والتناهى اذا اختص بمقدار استدعى مخصصا وقولهم خالق الاما كن لا فى ذاته فثبت انفصاله عنها قلنا ذاته المقدسة لا تقبل أن يخلق فيها شيء ولا أن يحل فيها شيء وقد حملهم الحسن على التشبيه والتخليط حتى قال بعضهم انما ذكر الاستواء على العرش لانه أقرب الموجودات اليه وهذا جهل أيضا لان قرب المسافة لا يتصور الا فى جسم ويعز علينا كيف ينسب هذا القائل الى مذهبنا واحتجوا بأنه على العرش بقوله تعالى (اليه يصعد الحكم الطيب) الخ وقوله (وهو القاهر فوق عباده) فجعلوا ذلك فوقية حسية ونسوا أن الفوقية الحسية انما تكون لجسم أو جوهر وأن الفوقية قد تطلق لعلو المرتبة (قلت) قد استوفيت الكلام على الصعود والعلو والفوقية فى البحث الثامن غاية الاستيفاء قال ابن الجوزى وما أبقى هؤلاء فى التجسيم بقية والعجب منهم كيف يقولون مانحن مجسمة اه كلامه (قلت) سبحانه الله فأى شيء أحوج هذا الجاهل ابن الزاغونى الى أن يجعل الله جالسا على شيء بعد اعترافه أنه كان ولا شيء معه ثم خالق الكائنات تحته فما حمله على هذا الافتقار الطارىء فلم يترك الله تعالى على ما كان عليه قبل خلق الخلق مما لا يدركه هو ولا غيره وأعجب من ذلك قوله ان الاما كن ليست فى ذاته ولا ذاته فيها فثبت انفصاله عنها فلم يدرك الجاهل أن الله تعالى لا يوصف بكونه داخل العالم ولا خارجه (فقد سئل عن ذلك الامام أبو عبد الله سيدى محمد بن جلال وغيره من علماء السنة فأجابوا عن ذلك كلهم بأننا نهزم بذلك ونعتقد أن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه والعجز عن الادراك ادراك لتيام الدلائل الواضحة على ذلك عقلا ونقلا) أما الدليل العقلى فانه لو كان المولى

تبارك وتعالى في العالم أو خارجه لكان في مكان ولو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير حادث والحدوث على الله تعالى محال وأيضا لو كان داخلا أو خارجا لكان في جهة والجهة على الله تعالى محالة لانها تستلزم التحيز وكل متحيز جرم وكل جرم حادث. اللازمة الاعراض كما هو معلوم من محله وأما النقل فالكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب فقوله تعالى (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) وقد علمت أن كونه في العالم أو خارجه يوجب له التحيز والجهة والجرمية وذلك يوجب له المماثلة تعالى الله عن ذلك وقد قالوا أن هذه الآية رادة بأولها على المشبهة وبآخرها على الممثلة فلو كان في العالم أو خارجا عنه لكان مماثلا وبيان الملازمة واضح (أما في الاول) فلانه ان كان فيه صار من جنسه فيجب له ماوجب له (وأما في الثاني) فلانه ان كان خارجا لزم إما اتصاله ، إما انفصاله وانفصاله اما بمسافة متناهية أو غير متناهية وذلك كله يؤدي إلى افتقاره إلى مخصص وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان عليه وقد مر لك ما قيل فيه وأما الاجماع فاجمع أهل الحق قاطبة على أن الله تعالى لا جهة له فلا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا أمام ولا خلف ولم يقل بالجهة الا طوائف من المبتدعة الكرامية والخشوية والخوارج قال اليوسى القول بالجهة لم يذهب اليه أحد من أهل السنة وما ينسب من ذلك لبعض المحدثين لا أصل له قال في شرح الكبرى وبالجملة قد قامت البراهين القاطعة على وجود الذات العلية موصوفة بصفات الكمال لا يحاط بها وعلى قيامه جل جلاله بنفسه واستحالة مماثلته تعالى لكل ما يخطر بالبال واستحالة اتصافه بكل ما يستلزم مماثلته للحوادث والعجز عن ادراكه هو الادراك ولا يعرف الله الا الله قال اليوسى وقد يلقي الشيطان في وهم الانسان

محسوسة يريد بها الله تعالى عن هذه الصورة أو يخيل له أنه في مكان
أوفى جهة أو على مسافة داخل العالم أو خارجه فليعلم العاقل أن كلما
يلقى الشيطان في وهمه إنما هو في العالم : الله تعالى ليس من العالم
في شيء وليتفطن الى أن الشيطان الملقى لذلك لا معرفة له بحقيقة الله
تعالى ولا اطلاع له عليها إذ معلوم أن الكنه محجوب وإذا علمت أن
الشيطان لم يطلع عليها علمت أنه لا يمكن أن يصورها وكيف يصور
مالا يتصوره ولم يكن له سبيل إليه ثم قال فانك انت تعاصيت الشيطان
يما ذكرنا لك من البرهان فسوف يحاجك ويقول لك اذا لم يكن الله
في مكان كذا ولا في مكان كذا فإين هو واذا لم يكن على صورة
كذا ولا على صفة كذا فعلى أى صفة هو يريد بذلك أن يلزمه انتفاء وتعطيل
الصانع عن الصنع فأجبه بأنه لا يعرف الله إلا الله ولا يلزم من عدم ادراكنا
له تعالى ولا من نفى الاحياز والارضاع والاقدار والاشكال عنه أن
ينفني وقد قام البرهان على ثبوته تعالى وعلى استحالة ما ذكر في حقه
فيعمل بمقتضى البرهان في ثبوته تعالى وبمقتضاء في استحالة ما يستحيل عليه
وكذلك في وجوب ما يجب له تعالى (فان) زعم أن نفى الاينيات
والكيفيات يستلزم نفىه تعالى (فالجواب) أن هذا جهل عظيم إذ لا يلزم
من نفى الاينيات الا نفى من كان أينيا ولا من نفى الكيفيات الا نفى من
كان كيفيا وقد علم أن الله منزّه عن الاين والكيف فلا يلزم من نفيهما عنه
نفىه وقول القائل أن في هذا رفع النقيضين ساقط لأن الشيثين إنما يكون
بينهما تناقض حيث يكون نفى كل واحد منهما يستلزم وجود الآخر
عقلا والعكس وذلك إنما يكون اذا كان المحل قابلا لهما وهما يتواردان
عليه وأما اذا كان المحل لا يمكن اتصافه بهما على البدل ولا بأحدهما فلا

تناقض بينهما أصلاً ويصح رفعهما وذلك كما قالوا في الشيثيين اللذين بينهما
تقابل العدم والمسلكة كالبحر والعمى من انهما يصح رفعهما عن المحل الذي
لا يقبل الاتصاف بأحدهما فإن الحائط يقال فيه لأعمى ولا بصير لعدم
قبوله ومسألتنا من هذا القبيل فإن المولى تبارك وتعالى لا يمكن اتصافه
بأحد الأمرين لما مر من الأدلة وحينئذ فلا تناقض لعدم قبوله لهما على
البديهة ومثل هذا ما يقال للمولى تبارك وتعالى لا فوق ولا تحت لقيام الدليل
على استحالة كل منهما فإن قيل لا يتصور من هو هكذا فتل نعم الله تعالى
لا يتصور والعجز عن ادراكه هو الادراك كما قال الصديق رضى الله تعالى
عنه في قول الناظم

والعجز عن ادراكه الصديق * قال هو الادراك والتحقيق
وقال الآخر :

وكما تخطره ببالك * قربنا منزله عن ذلك

فلم يبق إلا سؤال وهو (ما جواب المشبهين الذين حملوا الاستواء والصعود
والرفع على ظاهرها عن آيات المناجاة والتكليم لموسى عليه السلام) من
قوله تعالى (وناديناه من جانب الطور الايمن وقربناه نجياً) وقوله تعالى
(فلما آتاهانودى من شاطئ الوادى الايمن فى البقعة المباركة من الشجرة
أن ياموسى إني أنا الله رب العالمين) الى غير هذا من آيات التكليم الواقع
فى الارض ففى هذه الآيات من التصريح بتعيين المحل ما ليس فى آيات
الاستواء أيجعلون الله تبارك وتعالى مستقراً بجانب الطور الايمن حيث انه
ناجى موسى عليه السلام عنده منتقلاً عن عرشه كما تنتقل الاجسام تعالى
الله عن ذلك علواً كبيراً أو يؤولون تلك الآيات بما يليق بجلاله وكأله
أو يفوضون علمها الى الله تعالى منزهين له عن ظاهرها فاذا جعلوه تعالى

وقت كلامه لموسى عليه السلام كان بجانب الطور لم يبقوا شيئاً من صفات
 الاجرام لامن الانتقال والنزول ولا من المسكان والزمان والجهة وان
 أولوا أو فوضوا قيل لهم ما البائت تجرو بائى لا تجر المثل السائر فلم لا يؤولون
 الاستواء أو يفوضون فيه فما يلزم من حمل آيات التكليم على
 ظاهرها من المستحيل عليه تعالى لازم على حمل الاستواء على ظاهره مثلاً
 بمثل كما مر تقريره فاللازم لهم الرجوع الى مذهب أهل السنة فى الجميع أو
 الاصرار على مذهب أهل الزيغ فى الجميع والله الهادى الى سواء السراط
 وإنما تكلم الله تعالى نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم من فوق سبع سموات وكلم
 موسى بجانب الطور اظهاراً لكرامة نبينا على غيره من الانبياء لانه تعالى
 فى محل أو مكان كما يزعمه أهل الزيغ أخذوا من عروج النبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم وكلامه له تعالى فوق السموات وليس الامر كما زعموا بل الامر
 كما ذكرنا من اكرام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالمناجاة فى ذلك المحل
 وأما سماع كلامه تعالى فلا يحتاج الى صعود ولا نزول وإنما يحصل بكشف
 الحجاب عن سامعه فمن كشف عنه الحجاب سمعه فى أى مكان كان ومن
 لم يكشف عنه لم يسمعه فى أى مكان كان اه تنبيهان (الاول) قال ابن حجر
 الميتمى اخلاف العلماء هل يصح اطلاق جهة الفوقية والعلو من غير تكييف
 ولا تحديد عليه تعالى فذهب جميع المتكلمين وفحول العلماء وأهل أصول
 الديانات استحالة ذلك كما نص عليه أبو المعالى امام الحرمين فى الارشاد
 وغيره من المتكلمين والفقهاء وقالوا ان ذلك ملزوم للتجسيم والحلول
 والتحيز والمباينة والمحاذاة وهذه كلها حادثة وما لا يعرى من الحوادث
 أو يقتصر الى الحوادث فهو حادث والله تعالى يستحيل عليه الحدوث شرعاً
 وعقلاً كما هو مبين فى كتب الاصول والمذهب الثانى جواز اطلاق فوق

من غير تكليف ولا تحديد نقله أبو المعالي إمام الحرمين في الإرشاد أيضا عن الكرامية وبعض الحشوية ونقله القاضي عياض عن الفقهاء والمحدثين وبعض المتكلمين من الأشعرية قال الإمام البرزلي المسالكي وأنكر عليه شيخنا يعني الإمام بن عرفة نقله عن بعض الأشعرية إنكارا شديدا وقال لم يقله أحد منهم فيما علمته واستقرية من كتبهم وسمعته يقول القاضي ضعيف في علم الأصول ويعرف ذلك من تأليفه وكان عالما بالأحاديث ورجاشا وضبطا ولغاتهما مقدما في ذلك فلا يلتفت إلى نقله عن أهل الأصول في هذه المسألة قال البرزلي وكلامه في الشفا يدل على علمه في هذا الفن وغيره وتضلعه ولم يقله فيه عن بعض الأشعرية وحكاه ابن بزيمة في شرح الإرشاد عن القلانسي من مشائخ الأشعرية وعن البخاري وغيره غير أن هذا محدث واختار هذا المذهب ابن عبد البر في الاستذكار واشتد نكير شيخنا المذكور عليه وقال لم تزل فقهاء المذهب ينكرونه عليه بحمل ما ورد على ظاهره ولتدافع مذهبه في نفسه عند تحقيقه وهو ظاهر كلام الشيخ أبي محمد بن أبي زيد في رسالته اهـ (قلت) يأتي أن شاء الله تعالى قريبا في التنبيه الذي يليه تفسير كلام ابن أبي زيد بما ينفي عنه ظاهر كلامه (الثاني) اختلفوا أيضا في معتقد الجهة لله تعالى هل يكفر أو لا يكفر ففى رسالة عز الدين بن عبد السلام الأصح أن معتقد الجهة لا يكفر لأن علماء المسلمين لم يخرجوهم عن الإسلام بل حكموا لهم بالآرث من المسلمين والدفن في مقابرهم وتحريم دماءهم وأموالهم وإيجاب الصلاة عليهم وكذا سائر أرباب البدع لم يزل الناس يحرون عليهم أحكام الإسلام ولا مبالاة بمن كفرهم لمراغمته لما عليه الناس اهـ وصرح العراقي بأن معتقد الجهة كافر وقال أنه قول لأبي حنيفة ومالك والشافعي والأشعري والباقلاني

وقال بعض من العلماء غيره بكفره أيضاً لما يازم على قوله من التجسيم المستحيل على الله تعالى بل شدد بعضهم حتى قل أن من اعتقد الجهة في حق الله تعالى كافر بالاجماع ومن توقف في كفره فهو كافر وما قاله من الاجماع مردود بما وقع بين الأئمة من الخلاف في تكفير أهل الاهواء وقد حكى القاضي عياض وغيره جريان الخلاف في المشبهة وغيرهم من أهل الاهواء والحق أن الخلاف في كفر القائل جار على الخلاف في لازم القول هل هو كالقول أم لا قال ميارة في التكميل

هل لازم القول يعد قولاً * عليه كفر ذى هوى تجلى
 وقيد بعض العلماء هذا الخلاف بما اذا كان اللزم غير بين قال وأما ان كان اللزم بينا فهو كالقول بلا خلاف والذي يظهر أن الجهة لازم عليها التجسيم لزوماً بينا (قلت) ولعل هذا هو مستند من حكى الاجماع على كفر القائل بالجهة في حقه تعالى والتحرير ان قائل هذه المقالة التي هي القول بالجهة فوق ان كان يعتقد الحلول والاستقرار والظرفية أو التحيز فهو كافر يسلك به مسلك المرتدين ان كان مظهرًا لذلك وان كان اعتقاده مثل أهل المذهب الثانى القائل بالجهة من غير تكليف ولا تحديد فقد تقرر الخلاف فيه فعلى القول بالتكفير يرجع لما قبله وعلى الصحيح ينظر فيه فان دعى الناس الى ما هو عليه وأظهره وأشاعه فيصنع به ما قاله مالك رضى الله تعالى عنه فيمن يدعو إلى بدعته ونص على ذلك في آخر الجهاد من المدونة وتأليف ابن يونس وان لم يدع الى ذلك وكان يظهره فعلى من ولاه الله أمر المسلمين ردعه وزجره عن هذا الاعتقاد والتشديد عليه حتى ينصرف عن هذه البدعة فان فتح مثل هذا الباب للعوام وسلوك طريق التأويل فيه افساد لاعتقادهم والقاء تشكيكات عظيمة في دينهم وتهيج

لفتنتهم فهذا مثل الرجل الذي سأل مالكاً عن قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) كما مر وقد مر لك في البحث الثامن ما أجاب به العلماء عن حديث السوداء التي سألت النبي صلى الله عليه وسلم أين الله الخ وكذلك أول العلماء ما قاله أبو محمد بن أبي زيد في رسالته الفقهية في فروع مالك من قوله في أولها وأنه فوق عرشه المجيد بذاته الخ وقد أخذ عليه في قوله فوق وفي قوله بذاته والجواب عن قوله فوق هو أن الفوقية عبارة عن كون الشيء أعلى من غيره حسياً كان ذلك العلو أو معنوياً فهي حقيقة في الاجرام كقوله زيد فوق السطح مجاز في المعاني كقوله السيد فوق عبده وفوقية الله تعالى على عرشه فوقية معنوية بمعنى الشرف وهو بمعنى الملك والخكم فترجع الى معنى القهر والغلبة وقد مر لك ما قيل في الفوقية من المعاني في البحث الثامن أيضاً وقوله المجيد يقرأ بالخفض صفة للعرش وبالرفع خبر لمبتدأ محذوف تقديره وهو المجيد أى العظيم في ذاته وقد قرئ المجيد في قوله تعالى (ذو العرش المجيد) الرفع صفة لله تعالى وبالخفض صفة للعرش والمجيد فعيل بمعنى فاعل والمجد كما قال الراغب السعة في الكرم والجلالة ويوصف العرش بذلك لجلالته وعظيم قدره ولذلك وصف بالكريم (في سورة قد أفلح) وأما مجد الله فهو عظمته وكبريائه وقوله في ذاته ذات الشيء حقيقة والضمير فيه يحتمل أن يعود على العرش على أن تكون الباء بمعنى في كقوله أقمت بمكة أى فيها فكانه قال العرش المجيد أى العظيم في ذاته ويؤيد هذا الاحتمال رجوع الضمير فيه الى أقرب مذكور ويحتمل أن يعود الى الله تعالى فيكون المعنى أن هذه الفوقية المعنوية له تعالى حاصلة بالذات لا بالغير من كثرة أموال وفخامة أجناد وغير ذلك اه هذا حاصل ما قيل فيما ذكره ابن أبي زيد وهو في غاية

الحسن ونفي ما يتوهم في كلامه من الفوقية الحسية لله تعالى وسبب حصول
الايهام قوله بذاته وقد علمت المراد عنده بذلك وقد قال في فتح الباري
ليس قولنا أن الله على العرش أى مماس له أو متمكن فيه أو متميز في
جهة من جهاته بل خبر جاء به التوقيف فقلنا له به ونفيناعنه التكيف إذ
ليس كمثل شيء فالعرش خلق مخلوق تحمله الملائكة ولا يستحيل أن
يماسوه إذا حملوه وحامل العرش وحامل حمته هو الله تعالى وهما هنا انتهى
الكلام على بحث الاستواء وقد استوفيت الكلام عليه لشدة احتياج
المسلمين المعتمدين بدينهم إلى التطويل فيه وكشف النقاب عن مخدراته وقد
حصل ذلك على أتم حالة لله الكريم الحنان المنان الحمد والشكر

— خاتمة —

﴿ في رؤية الباري جل جلاله يوم القيامة وما يتعاقبها من الحجاب والكبرياء ﴾
وانما ختمت بها الكتاب تفاؤلاً لأن يختم الله لي بها في جنة عدن فانها
آخر ما يتجلى الله به من النعيم لا أمل الجنة وقد تصافرت الأدلة من
الكتاب والسنة واجماع الصحابة وسلف الامة على اثباتها في الآخرة
للمؤمنين ولم يقع فيها اختلاف بين المسلمين الا بعد ظهور المعتزلة فشنعوها
ويأتى ان شاء الله تعالى بعض كلامهم وأدلتهم أما الكتاب فقوله تعالى
(وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وقد ترجم البخاري في باب
الرؤية بهذه الآية وأما الأحاديث فقد جمع الدارقطني طرق الأحاديث
الواردة في رؤية الله تعالى في الآخرة فزادت على عشرين حديثاً وأسند عن
يحيى بن معين أنه قال عندي سبعة عشر حديثاً في الرؤية صحاح وأوصلها
ابن القيم في حادي الأرواح الى ثلاثين وأكثرها جياذ فمنها ما أخرجه الستة
عن جرير بطرق قال كنا عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذ نظر الى

القمر ليلة البدر قال انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فان استطعتم ان لا تغلبوا عن صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروب الشمس فافعلوا اه وفي رواية عنه انكم سترون ربكم عيانا وفي رواية له خرج علينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة البدر فقال انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته اه ومنها ما أخرجه البخارى وغيره عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه أن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال هل تضارون في القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله الخ قال فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه كذلك الخ الحديث الطويل ومنها ما أخرجه البخارى وغيره أيضا عن أبى سعيد الخدرى قال قلنا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال هل تضارون في رؤية الشمس والقمر اذا كانت صحورا قلنا لا قال فانكم لا تضارون في رؤية ربكم يومئذ الا كما تضارون في رؤيتهم اثم قال ينادى مناد الخ الحديث الطويل أيضا اه ومنها ما أخرجه البخارى عن أنس في حديث الشفاعة الطويل فاستأذن على ربه في داره فيؤذن لى عليه فاذا رأيتة وقعت ساجدا فيدعى ما شاء الله أن يدعى الخ ومنها ما أخرجه الشيخان وغيرهما عن عدى بن حاتم قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما منكم من أحد الا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حجاب يحجبه الخ ومنها ما أخرجه البخارى وغيره عن أبى موسى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال جنتان من فضة آيتيهما وما فيهما وجنتان من ذهب آيتيهما وما فيهما من ذهب وما بين القوم وبين أن ينظروا الى ربهم الا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن ومنها ما أخرجه مسلم والترمذى عن صهيب عن

النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال اذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تعالى تريدون شيئاً أزيدكم فيقولون ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار قال فيكشف الله تعالى الحجاب فما أعطوا شيئاً أحب اليهم من النظر الى ربهم ثم تلا هذه الآية (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) ومنها حديث جابر عن ابن ماجة فينظر اليهم و ينظرون اليه فلا يلتفتون الى شيء من النعيم ماداموا ينظرون حتى يحجب عنهم اه ومن هنا قيل فينسون النعيم اذا رأوا هـ فيا خسران أهل الاعتزال

ومنها ما أخرجه أحمد والترمذي والدارقطني وابن جرير وابن المنذر والطبراني والبيهقي وعبد بن حميد وابن أبي شيبة وصححه الحاكم عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وأزواجه ونعيمه وخدمه وسروره مسيرة ألف سنة وأكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) فانظر هذا التفسير الوارد منه عليه الصلاة والسلام للآية الآتي الكلام عليها فانه رافع لكل احتمال فيها فهو تفسير من أعلم الأولين والآخرين لاسيما بما أنزل عليه من كلام رب العالمين ومنها ما أخرجه الدارقطني والخطيب في تاريخه عن أنس أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أقرأه (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) فقال والله ما نسخها منذ أنزلها يزورون ربهم تبارك وتعالى فيطعمون ويسقون ويطيّبون ويحلون ويرفع الحجاب بينه وبينهم فينظرون اليه وينظر اليهم اه ومنها ما أخرجه عبد بن حميد عن ابراهيم ابن الحكم ابن أبان عن أبيه عن عكرمة انظروا ماذا أعطى الله عبده من النور في عينه من النظر إلى وجه ربه الكريم عيانا في الجنة

ولو جعل نور الخلق في عيني عبد ثم كشف عن الشمس ستر واحد ودونها سبعون سترأ ما قدر على أن ينظر اليها ونور الشمس جزء من سبعين جزءا من نور الكرسي ونور الكرسي جزء من سبعين من نور العرش ونور العرش جزء من سبعين جزءا من نور الستراة و ابراهيم فيه ضعف وأخرج عبد بن حميد أيضا عن عكرمة من وجه آخر انكار الرؤية ويمكن الجمع بالحمل على غير أهل الجنة ومن الأحاديث المذكور فيها الحجاب دون الرؤية ما أخرجه البخاري عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن اتق دعوة المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب اه ومن الأحاديث المذكورة فيها الرداء دون الرؤية أيضا الحديث القدسي الذي أخرجه الامام أحمد ومسلم وأبو داود وابن ماجه وابن أبي شيبة والبيهقي في الاسماء والصفات عن أبي هريرة قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقول الله عز وجل الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فمن نازعني واحدا منهما قذفته في النار اه عزاه في روح المعاني لمن ذكر وعزاه ابن الجوزي للبخاري ولم أطلع عليه فيه وأخرج مسلم من حديث أبي موسى قال قام فينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بخمس كلمات أن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام يخفض القسط ويرفعه حجاب النور لو كشفه لآحرقن سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه اه والسبحات بضمتين أنوار وجهه تعالى اه وفي ابن الجوزي روى ابن عباس عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال إن أهل الجنة يرون ربهم تعالى في كل جمعة في رمال الكافور وأقربهم منه مجلساً أسرعهم اليه يوم الجمعة اه هذا جل ما وقفت عليه من الأحاديث (وأبدأ بالكلام أولا على الحجاب والرداء قبل الرؤية)

فأقول قال ابن الجوزي هذا الحجاب للخلق عنه لانه لا يجوز أن يكون محجوباً لان الحجاب يكون أكبر مما يستره وكما أنه لا يجوز أن يكون لوجوده ابتداء ولا انتهاء لا يصح أن يكون لذاته نهاية وانما المراد أن الخلق محجوبون عنه كما قال تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وفي فتح الباري عند حديث عدي بن حاتم السابق ليس بينه وبينه ترجمان ولا حجاب يحجبه قال ابن بطال معنى رفع الحجاب إزالة الآفة من أبصار المؤمنين المانعة لهم من الرؤية فيرونه لا ارتفاعاً عنهم بخلق ضدها فيهم ويشير اليه قوله تعالى في حق الكفار (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وقال الحافظ صلاح الدين العسلائي في شرح قوله في قصة معاذ واتق دعوة المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب المراد بالحاجب والحجاب نفى المانع من الرؤية كما نفى عدم إجابة دعاء المظلوم ثم استعار الحجاب للرد فكان نفيه دليلاً على ثبوت الإجابة والتعبير بنفى الحجاب أبلغ من التعبير بالقبول لان الحجاب من شأنه المنع من الوصول إلى المقصود فاستعير نفيه لعدم المنع ويتخرج كثير من أحاديث الصفات على الاستعارة التخيلية وهي أن يشترك شيان في وصف ثم يعتمد لوازم أحدهما حيث تكون جهة الاشتراك وصفاً فيثبت كماله في المستعار بواسطة شيء آخر فيثبت ذلك للمستعار مبالغة في اثبات المشترك قال وبالحمل على هذه الاستعارة التخيلية يحصل التخلص من مهاوى التجسيم قال ويحتمل أن يراد بالحجاب استعارة محسوس لمعقول لان الحجاب حسي والمنع عقلي قال وقد ورد ذكر الحجاب في عدة أحاديث صحيحة والله تعالى منزّه عما يحجبه إذ الحجاب انما يحيط بمقدر محسوس ولكن المراد بحجابه منع أبصار خلقه وبصائرهم بما شاء متى شاء كيف شاء واذا شاء كشف ذلك عنهم قال ويؤيده قوله في الحديث

الذي بعده وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه فان ظاهره غير مراد قطعاً فهي استعارة بمنزلة ما قد يكون المراد بالحجاب في بعض الاحاديث الحجاب الحسي لكنه بالنسبة للمخلوقين والعلم عند الله تعالى وفي ابن حجر عند حديث معاذ ليس بينها وبين الله حجاب أي ليس لها صارف يصرفها ولا مانع يمنعها والمراد أنها مقبولة وان كان عاصياً كما جاء في حديث أبي هريرة عند أحمد مرفوعاً دعوة المظلوم مستجابة وان كان فاجراً فمفقورة على نفسه واسناده حسن وليس المراد أن الله تعالى حجاباً يحجبه عن الناس وقال الطيبي قوله اتق دعوة المظلوم تذييل لاشتماله على الظلم الخاص من أخذ الكرائم وقوله فانه ليس بينها وبين الله حجاب تعليل للانقضاء وتمثيل للدعاء كمن يقصد دار السلطان متظلماً فلا يحجب اهـ ونقل الطيبي أيضاً في شرح حديث أبي موسى عند مسلم المارحجابه النور لو كشفه لا حرققت سبحات وجهه ما أدركه بصره ان فيه اشارة الى أن حجابته خلاف الحجب المعهودة فهو محتجب عن الخلق بأنوار عزه وجلاله وأشعة عظمته وكبريائه وذلك هو الحجاب الذي تدهش دونه العقول وتبهت الابصار وتتحير البصائر فلو كشفه فتجلى لما وراءه بحقائق الصفات وعظمة الذات لم يبق مخلوق الا احترق ولا منظور الا اضمحل وأصل الحجاب الستر الحائل بين الرائي والمرئي والمراد به هنا منع الابصار عن الرؤية له بما ذكر فقام ذلك المنع مقام الستر الحائل فعبر به عنه وقد ظهر من نصوص الكتاب والسنة أن الحالة المشار اليها في هذا الحديث هي في دار الدنيا المعدة للبقاء دون دار الآخرة المدة للبقاء والحجاب في هذا الحديث وغيره يرجع الى الخلق لانهم هم المحجوبون عنه لآلية تعالى كما قال القائل :

’ و كنا حسبن أن ليلي تبرقعت * وأن حجاباً دونها يمنع اللثما

فلاحت فلا والله ما ثم حاجب * سوى أن طر في كان عن حسنهما أعني
وقال النووي أصل الحجاب المنع من الرؤية والحجاب في حقيقة
اللغة الستر وإنما يكون في الأجسام والله سبحانه منزه عن ذلك فعرف
أن المراد المنع من رؤيته وذكر النور لأنه يمنع من الإدراك في العادة
لشعاعه والمراد بالوجه الذات وبما انتهى إليه بصره بجميع المخلوقات لأنه
سبحانه محيط بجميع الكائنات وقد مر قول القاموس أن السبحات أنوار
وجهه تعالى وقال أيضا سبحة الله جلاله وبهذا فسر ابن الجوزي السبحات
في الحديث المار فقال والسبحة جلال وجهه ومنه قوله سبحانه الله إنما
هو تعظيم له وتنزيهه وقال المازري في حديث أبي موسى السابق (ما بين
القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن)
كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يخاطب العرب بما تفهم ويخرج لهم
الاشياء المعنوية الى المحس ليقرّب تناولهم لها فعبر عن زوال الموانع ورفع
عن الابصار بذلك وقال عياض كانت العرب تستعمل الاستعارة كثيرا
وهو أرفع أدوات بديع فصاحتها وإيجازها ومنه قوله تعالى (جنّاح الذل)
فمخاطبة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لهم برداء الكبرياء على وجهه ونحو
ذلك من هذا المعنى ومن لم يفهم ذلك تاه فمن أجرى الكلام على ظاهره
أفضى به الامر إلى التجسيم ومن لم يتضح له وعلم أن الله منزه عن الذي
يقتضيه ظاهرها اما أن يكذب نقلتها واما أن يؤولها كان يقول استعار
لمظلم سلطان الله وكبرياته وعظمته وهيئته وجلاله المانع ادراك
أبصار البشر مع ضعفها لذلك رداء الكبرياء فاذا شاء تقوية أبصارهم
وقلوبهم كشف عنهم حجاب هيئته وموانع عظمته اه وقال الطيبي قوله
على وجه حال من رداء الكبرياء وقال الكرماني هذا الحديث من

المتشابهات فاما مفروض واما مؤول بأن المراد بالرجح الذات والرداء
صفة من صفة الذات اللازمة للذات عما يشبه الخاوقات ثم استشكل ظاهره
بأنه يقتضى أن رؤية الله غير واقعة واجاب بأن مفهومه بيان قرب
النظر إذ رداء الكبرياء لا يكون مانعا من الرؤية فغير عن زوال المانع
عن الابصار بإزالة الرداء (وحاصله) أن رداء الكبرياء مانع عن الرؤية
فكان في الكلام حذف تقديره بعد قوله لإرداء الكبرياء فإنه بمن عليهم
برفعه فيحصل لهم الفوز بالنظر اليه فكان المراد أن المؤمنين اذا تبوؤوا
مقاعدهم من الجنة لولا ما عندهم من هبة ذى الجلال لما حال بينهم وبين
الرؤية حائل فاذا أراد اكرامهم حقهم برأته وتفضل عليهم بتقويتهم على
النظر اليه سبحانه وفي حديث صهيب المار في تفسير (للمدين أحسنوا الحسنى
وزيادة) ما يدل على أن المراد برداء الكبرياء في حديث أبى موسى الخجاء
المذكور في حديث صهيب وأنه سبحانه يكشف لأهل الجنة اكراما لهم اه
وقال القرطبي في المفهم الرداء استعارة كنى بها عن العظمة كما في الحديث
الآخر الكبرياء ردائي والعظمة ازارى وليس المراد الثياب المحسوسة
لكل المناسبة أن الرداء والازار لما كانا متلازمين للمخاطب من العرب
عبر عن العظمة والكبرياء بهما فمعنى حديث لإرداء الكبرياء على وجهه
هو أن مقتضى عزة الله تعالى واستغنائه أن لا يراه أحد لكن رحمته للمؤمنين
انقضت أن يريهم وجهه كمالا للنعمة فاذا زال المانع فعل منهم خلاف
مقتضى الكبرياء فكانه رفع عنهم حجبا كان يمنعهم اه وقال أبو سليمان
الخطابي في حديث الكبرياء ردائي الكبرياء والعظمة صفتان لله تعالى اختص
بهما لا يشركه فيهما أحد ولا ينبغي لمخلوق أن يتعاطاهما لان صفة المخلوق
التواضع والتذلل وضرب الرداء والازار مثلا يقول والله تعالى أعلم

كما لا يشرك الإنسان في رداءه وازاره أحد كذلك لا يشركه في الكبرياء والمظنة بخارق وقوله على وجهه في جنة عدن قال ابن بطال لا تعلق للجسم في اثبات المسكان لما ثبت من استحالة أن يكون سبحانه جسما وحالا في مكان فيكون تأويل الرداء الآفة الموجودة لأبصارهم المانعة لهم من رؤيته وازالتها فعل من أفعاله يفعله في محل رؤيتهم له فلا يروونه ما دام ذلك المانع موجودا فإذا فعل الرؤية زال ذلك المانع وسماه رداء التنزيه في المنع منزلة الرداء الذي يحجب الوجه عن رؤيته فأطلق عليه الرداء مجازا وقوله في جنة عدن راجع إلى القوم قال عياض معناه راجع إلى الناظرين أي وهم في جنة عدن لا إلى الله فإنه لا تحويه الإمكانة سبحانه وقال القرطبي يتطابق بمحذوف في موضع الحال من القوم مثل كائنين في جنة عدن وقال الطيبي قوله في جنة عدن متعلق بمعنى الاستقرار في الطرف فيفيد باللفظ افتناء هذا الحصر في غير الجنة وإليه أشار التوربشتي بقوله يشير إلى أن المؤمن إذا تبوأ مقعده والحجب مرتفعة والموانع التي تحجب عن النظر إلى ربه مضمحلة إلى ما يصدهم من الهيبة كما قيل اشتاقه فإذا بدا له أطرقت من اجلاله

فإذا حفيهم برأفته ورحمته رفع ذلك عنهم تفضلا منه عليهم اه وما قيل في هذا الحديث من رجوع في جنة عدن إلى القوم لا إلى الله يقال مثله في حديث ابن عباس السابق عن ابن الجوزي من قوله يرون ربهم في كل جمعة في رمال الكافور فقوله في رمال الكافور إشارة إلى الحاضرين ثم في رمال الكافور وقوله فيه وأقربهم منه يعني أحظاهم عنده اه ما قيل في الحجاب والرداء ثم نشرع في الكلام على الرؤية فأقول (حاصل اختلاف الناس في رؤية الله تعالى يوم القيامة أربعة أقوال) قال أهل

الحق براه المؤمنين يوم القيامة دون الكفار وقالت الخواص والعترة
والجهمية مني ممتنة لا يراه مؤمن ولا كافر ويأتي ما احتمت به المنة
وقالت السالية من أهل البصرة يراه الجميع المؤمن والكافر قائلين إن
في الخبر دليلاً على أن الكفار يرون الله يوم القيامة من عموم التلاميذ
والخطاب وقال بعضهم يراه بعض دون بعض واحتجوا بحديث
أبي سعيد حيث جاء فيه أن الكفار يتساقطون في النار إذا قيل لهم
ألا تردون ويقر المؤمنون وفيهم المنافقون فيرونه لما نصب الجسر
ويتبعونه وينتظرون كل إنسان منهم نوره ثم يطفئ نور المنافقين وأما
عن قوله (إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) بأنه بعد دخول الجنة وهو
احتجاج مردود فإن بعد هذه الآية ثم أنهم تسألوا الجسيم فقال على
أن المحجب وقع قبل ذلك وأجاب بعض العلماء بأن المحجب يقع عند
إطفاء النور ولا يلزم من كونه يتجلى للمؤمنين ومن معهم ممن أدخل نفسه
فيهم أنت تعميم الرؤية لأنه أعلم بهم فينعم على المؤمنين برؤيته دون
المنافقين كما ينعمهم من السجود والعلم عند الله (التول الرابع) قال صاحب
كتاب التوحيد من الكفار من يراه رؤية امتحان لا يجدون فيها لغة كما
يكلّمهم بالطرود والأيعاد قال وتلك الرؤية قبل أن يوضع الجسر بين
ظهراني جهنم الله وقد تمسك أهل السنة في رؤية المؤمنين يوم القيامة لله
تعالى بما مر من الأحاديث الصحيحة وبآية المتقدمة من قوله تعالى
(وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وآيات آخر غيرها وكفى في الاستدلال
بآية (وجوه يومئذ ناضرة) تفسير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لها في
الحديث السابق بالنظر إلى وجه الله الكريم فإنه قال ناضرة بالبياض
والصفاء إلى ربها ناظرة قال تنظر كل يوم في وجه الله فأى دليل يحتاج إليه

مع هذا التفسير من صاحب الشرع المنزل عليه صلى الله تعالى عليه وسلم
 ومن أيضا ما أخرجه الدارقطني عن أنس من أنه عليه الصلاة والسلام
 أقرأ تلك الآية وفسرها له بذلك وأخرج الطبري بسند صحيح عن عكرمة
 في هذه الآية قال تنظر الى ربها نظرا وأخرج أيضا عن الحسن قال
 تنظر الى الخالق وحق لها أن تنظر وأخرج أبو العباس السراج في تاريخه
 عن عمرو بن أبي سلمة قال سمعت مالك بن أنس قيل له يا أبا عبد الله قول
 الله تعالى الى ربها ناظرة يقول قوم الى ثوابه قال كذبوا فاين هم عن قوله
 تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وقد أخرج عبد بن حميد هذا
 التفسير عن مجاهد فقال ناظرة تنظر الثواب وبالغ ابن عبد البر في رد الذي
 نقل عن مجاهد وقال هو شذوذ اه ومن الآيات قوله تعالى (للذين
 أحسنوا الحسنى وزيادة) فقد روى عن أبي بكر وعلي وابن عباس وحذيفة
 وابن مسعود وأبي موسى الأشعري رضي الله تعالى عنهم أجمعين ان الزيادة
 هي النظر الى وجه الله الكريم وقد مر لك حديث مسلم والترمذي عن
 صهيب أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فسر لها بذلك والحديث أخرجه
 أيضا مع مسلم والترمذي أحمد والطيالسي وابن ماجه وابن جرير وابن
 المنذر وابن أبي حاتم وابن خزيمة وابن حبان وأبو الشيخ والدارقطني
 وابن مردويه والبيهقي في الاسماء والصفات عن صهيب قال في روح المعاني
 وقول الزمخشري عامله الله تعالى بعدله أن هذا الحديث مرقوع بالقاف
 أي مغترى لا يصدر الا عن رقيع فانه متفق على صحته قال وحكاية البيضاوي
 لهذا التفسير بقليل لا ينبغي صدوره منه فهي قد جاء في تفسيرها غير هذا
 لكن ليس في هذه الدرجة من الصحة ولا رفع فيه صريحا وقد جمع بعض
 العلماء بأنه لا مانع من أن يمن الله تعالى عليهم بكل ما ذكر ويصدق عليه أنه

زيادة على ما من به عليهم من الجنة وأيد ذلك بما أخرجه سعيد بن منصور وابن المنذر والبيهقي عن سفيان أنه قال ليس في تفسير القرآن اختلاف إناهو كلام جامع يراد به هذا وهذا اهـ ومن الآيات قوله تعالى (ولدينا مزيد) فقد أخرج البيهقي في الرؤية والطبري والديلمي عن علي وغيره عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في قوله تعالى (ولدينا مزيد) قال هو النظر الى وجه الله الكريم وأخرج ابن المنذر وجماعة عن أنس أنه قال في ذلك أيضا يتجلى لهم الرب تبارك وتعالى في كل جمعة وجاء في حديث أخرجه الشافعي في الأم وغيره أن يوم الجمعة يدعى يوم المزيدي وقيل المزيدي أزواج من الحور العين عليهن تيجان أدنى لؤلؤة منها تضيء ما بين المشرق والمغرب وعلى كل سبعون حلة وأن الناظر لينفذ بصره حتى يرى مخ ساقها من وراء ذلك اهـ ولنرجع الى اتمام الكلام على آية (وجوه يرمئها ناضرة إلى ربها ناظرة) فانها ربع عزة قال البيهقي وجه الدليل منها أن قوله ناضرة بالضاد المعجمة الساقطة الرأس من النضرة بمعنى السرور ولفظ ناظرة بالظاء المعجمة المشالة يحتمل في كلام العرب أربعة أشياء نظر التفكير والاعتبار كقوله تعالى (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت) ونظرا لا انتظار كقوله تعالى (ما ينظرون إلا صيحة واحدة) ونظرا تعطف والرحمة كقوله تعالى (ولا ينظر اليهم) ونظرا الرؤية كقوله تعالى (ينظرون اليك نظر المغشى عليهم من الموت) والثلاثة الاول غير مرادة (أما الأول) فان الآخرة ليست بدار استدلال (وأما الثاني) فلا أن في الانتظار تنغيصا وتكديرا والآية خرجت مخرج الامتنان والبشارة وأهل الجنة لا ينتظرون شيئا لانه مهما خطر لهم اتوا به (وأما الثالث) فلا يجوز لان المخلوق لا يتعطف على خالقه فلم يبق إلا نظر الرؤية وانضم الى ذلك

أن النظر إذا كان مع الوجه انصرف الى نظر العينين في الوجه ولأنه هو الذي يتعدى إلى كقوله تعالى (ينظرون إليك) (قلت) والنظر الوارد بمعنى الانتظار كثير في القرآن ولو لم يكن لم يقرن البتة بحرف إلى كقوله تعالى (فتبسم من نوركم) وقوله تعالى (هل ينظرون إلا تأويله . هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) فالنظر المقرون بحرف إلى المتعدى إلى الوجه ليس إلا بمعنى الرؤية والدليل عليه أن وروده بمعنى الرؤية أو بالمعنى الذي يستعقب الرؤية ظاهر فوجب أن لا يرد بمعنى الانتظار دفعا للاشتراك وأما قول الشاعر

وجوه ناظرات يوم بدر * إلى الرحمن تنتظر الخلاص

فهو موافق للمعتزلة والرواية الصحيحة يوم بكر والمراد بهذا الرحمن سيامة الكذاب لأنهم كانوا يسمونه رحمان اليمامة فأصحابه كانوا ينظرون إليه ويتوقعون منه التخليص من الأعداء وأما قول الآخر

وإذا نظرت إليك من ملك * والبحر دونك زدتنى نعا

فالجواب عنه أن قوله وإذا نظرت إليك لا يمكن أن يكون المراد منه الانتظار لأن مجرد الانتظار لا يستعقب العطية بل المراد منه وإذا سألتك لأن النظر إلى الإنسان مقدمة المكاملة فجاز التعبير عنه به وقالوا إن كلمة إلى هنا ليس المراد منها حرف التعدى بل واحد الألاء بمعنى النعمة مفعول لناظرة بمعنى منتظرة مقدم عليها والجواب أن إلى على هذا القول تكون اسما للماهية التي يصدق عليها أنها نعمة فعلى هذا يكفي في تحقق مسمى هذه اللفظة أي جزء فرض من أجزاء النعمة وإن كان في غاية القلة والحقارة وأهل الجنة في غاية النعم العظيمة المتكاملة ومن كان حاله كذلك كيف يبشر بأنه يكون في توقع شيء ينطلق عليه اسم النعمة فمثال هذا أن

ينشر سلطان الارض بأنه ميصير حالك في العظمة والقوة بعد سنة بحيث
تكون متوقعا لحصول اللقمة الواحدة من الخبز والقطرة الواحدة من
الماء وكما أن ذلك فاسد من القول فكذلك هذا وهب أن النظر المعدي
بحرف الى المقرون بالرجوع جاء في اللغة بمعنى الانتظار لكن لا يمكن
حمل هذه الآية عليه لأن لذة الانتظار مع يقين الوقوع كانت حاصلة في
الدنيا فلا بد وان يحصل في الآخرة شيء أزيد منه حتى يحسن ذكره في
معرض الترغيب في الآخرة ولا يجوز أن يكون ذلك هو قرب الحصول
لأن ذلك معلوم بالعقل وايضا اذا كانت الآية في حق أهل الجنة المستقرين
في أكمل النعيم فأى شيء ينتظرونه غير رؤية الباري جل جلاله فبطل
ما ذكروه من التأويل واذا ثبت أن ناظرة هنا بمعنى رائية اندفع قول من
زعم أن المعنى ناظرة الى ثواب ربها لأن الاصل عدم التقدير ففيه ترك
للظاهر من غير دليل وقول المعتزلة انها صرنا اليه لقيام الدلائل العقلية
والعقلية على أن الله تعالى لا يرى باطل لما مر من العقلية وما يأتي من العقلية
والعقلية وقد أيد منطوق الآية في حق المؤمنين بمفهوم الآية الاخرى في
حق الكافرين أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقيدها بالقيامة في الآيتين
إشارة الى أن الرؤية تحصل للمؤمنين في الآخرة دون الدنيا اه وهذه
الآية أولها المنزلة أيضا بأن النظر المقرون بحرف الى ليس إسما للرؤية
بل لمقدمه الرؤية وهي قلب الحدة نحو المرئي التماسا لرؤيته واستدلوا
على هذا بوجوه منها قوله تعالى (وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون)
أثبت النظر حال عدم الرؤية فدل على أن النظر غير الرؤية ومنها أن النظر
يوصف بما لا توصف به الرؤية يقال نظراً شزراً ونظر غضبان ونظر
راض وكل ذلك لاجل أن حركة الحدة تدل على هذه الاحوال ولا

توصف الرؤية بشيء من ذلك فلا يقال رآه شذرا أو رآه رؤية غضبان أو رؤية راض ومنها قوله تعالى (ولا ينظر اليهم يوم القيامة) ولم يقل لا يراهم كفر فلما نفى النظر ولم ينف الرؤية دل على المغايرة ومنها أن قوله إلى ربها ناظرة) معناه أنها تنظر إلى ربها خاصة ولا تنظر إلى غيره لأن هذا هو معنى تقديم المعمول كقوله تعالى (إياك نعبد . إلى ربك يومئذ المستقر) (الأنبياء) الله تصير الأمور) إلى غير ذلك من الآيات ومعلوم ضرورة أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر فكيف يدل التقديم على معنى الاختصاص فيها إلى غير هذا مما أوردوه والجواب عما ذكره من أن النظر اسم لتقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته ثلاث آيات فإنها كافية في إبطال ما قالوه (الاولى) قوله تعالى إخباراً عن موسى عليه السلام (رب أرني أنظر إليك) فإنها دالة على أن النظر هو الرؤية من وجهين (أحدهما) هو أنه لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي لاقتضت الآية أن موسى عليه السلام أثبت لله تعالى جهة ومكاناً وذلك محال (الثاني) هو أنه جعل النظر أمراً مرتباً على الإرادة فيكون النظر متأخراً عن الإرادة وتقليب الحدقة غير متأخر عن الإرادة فوجب أن لا يكون النظر عبارة عن تقليب الحدقة إلى جانب المرئي وأيضاً لو سلمنا أن النظر عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي لكننا نقول لما عذر حمله على حقيقته ووجب حمله على مسببه وهو الرؤية إطلاقاً لاسم السبب على المسبب وحمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار لأن تقليب الحدقة كالسبب للرؤية ولا تعلق بين الانتظار فكأن حمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار اهـ الآية الثانية قوله تعالى (ولا ينظر اليهم يوم القيامة) فيمتنع شرعاً وعقلاً أن يقال فيه لا يقلب الحدقة إلى جهتهم لامتناع الجارحة شرعاً وعقلاً في حقه ولو

قالوا لا ينظر اليهم نظر رحمة كان ذلك جوابا لنا عما قالوه اه الآية الثالثة قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) التي نحن في معرضها لانها يستحيل أن يكون معناها تقليب الخدقة نحو المارئي لما فيه من اثبات الجهة لله تعالى كما مر وقد مر بطلان امكان كونها بمعنى منتظرة فلم يبق الا انها بمعنى رائية كما هو الحق المصريح به في الاحاديث الصحاح فيها من والجواب عن قولهم انها لا يصح أن تكون بمعنى رائية لافادة تقديم المعمول الاختصاص ومعلوم أنهم ينظرون الي أشياء لا يحيط بها الحصر هو انا نلتزم افادته هنا الاختصاص وان كان للتقديم معنى سواء وذلك لان النظر إلى غيره تعالى في جنب النظر اليه سبحانه لا يعد نظرا كما قيل في قوله تعالى (ذلك الكتاب) ولانها حين تراه تعالى تكون مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه وقد مر في المسند ينظرون اليه فلا يلتفتون الى شيء من النعم ماداموا ينظرون اليه حتى يحجبهم عنه وكثيرا ما يحصل نحو هذا للعارفين فيستغرقون في بحار الحب ونستولى علي قلوبهم أنوار الكشف فلا يلتفتون الى شيء من جميع الكون قال الشاعر :

فلما استبان الصبح أدرج ضوءه بأسفاره أنوار ضوء الكواكب

والحاصل أن أدلة السمع طافحة بوقوع ذلك لاهل الايمان في الآخرة دون غيرهم ومنع ذلك في الدنيا إلا أنه (اختلف) في نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم فمذهب ابن عباس وكثير من الصحابة أنه رآه بعيني رأسه ومذهب عائشة أنه لم يره وما ذكروه من الفرق بين الدنيا والآخرة من أن أبصار أهل الدنيا فانية فلا ترى الباقي وأبصار أهل الآخرة باقية فتراه جيدا لكن لا يمنع تخصيص ذلك بمن ثبت وقوعه له قاله في الفتح قلت ولا يبعد عندي أن تكون رؤية النبي صلى الله تعالى عليه وسلم له تعالى غير داخلية في الرؤية

الدينيوية لانها واقعة في العالم العلوي الذي هو مخالف للعالم السفلي ومن الأدلة السمعية عند أهل السنة سؤال موسى عليه السلام لها بقوله (رب أرني أنظر إليك) فالآية دالة على امكان الرؤية من وجهين (الاول) سؤال موسى لما اذ معلوم أنه عليه الصلاة والسلام لا يجمل داهر مستحيل في حق الله سبحانه وتعالى فتعين أنه لم يسأل الا جائزاً اذ سؤال ما يستحيل ممنوع والانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون من كل ممنوع واذا قيل أنه لم يكن عالماً باستحالتها لزم أن يكون أستاذ المعتزلة ومن حصل طرفاً من علومهم أعلم بالله تعالى وما يتجاوز عليه وما لا يجاوز من كلام الله تعالى والتول بهذا في غاية الجهل والى عونته وحيث بطل القول بالاستحالة تعين القول بالجواز (والوجه الثاني) من وجهي الآية هو ان فيها تعليق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه وما عاق على الممكن ممكن اه واعتضت المعتزلة على استدلال أهل السنة بها باعتراضات واهية ذكرها في روح المعاني وذكر الجواب عنها اه وقال ابن بطال تمسكت المعتزلة ومن قال بقوله لم يمنع الرؤية بان الرؤية توجب كون المرئي محدثاً وحالاً في مكان وجهة والله تعالى منزّه عن ذلك واتفقوا على أنه تعالى يرى عباده فهو راء لا من جهة قال وما تمسكوا به فاسد لقيام الأدلة على أن الله تعالى موجود والرؤية في تعلّقها بالمرئي بمنزلة العلم في تعلّقه بالمعلوم فاذا كان تعلّق العلم بالمعلوم لا يوجب حدوثه فكذلك المرئي قال وتعلقوا بقوله تعالى لا تدركه الأبصار وبقوله تعالى لموسى لن تراني ووجه تعلّقهم بالاولى هو أنهم جعلوا الرؤية ادراكاً بالبصر ولا شيء من ادراك البصر يتعلّق به سبحانه فالادراك والرؤية عندهم متحدان والجواب عما قالوه من ثلاثة أوجه (الاول) هو أن الادراك غير الرؤية لان الادراك الاحاطة

بالشيء المدرك والرؤية لا احاطة فيها فالادراك اخص من النظر ونفى
الاخص لا يستلزم نفي الاعم فالاحاطة منفية في حقه تعالى مطلقا في
الدنيا والآخرة كان ادراكه سبحانه وتعالى بالبصر او العلم او غيرها من
صفات الادراك (الثاني) على أن الادراك والرؤية متحدان فالمراد لا تدركه
الابصار في الدنيا جمع بين الأدلة المصروفة برؤية المؤمنين له في الآخرة
(الثالث) هو أن قوله تعالى (لا تدركه الابصار) هو من باب الكل أي
الحكم على المجموع لا من باب الكلية أي الحكم على كل فرد ووجه
هذا أن الابصار جمع محلي بال فهو من صيغ العام والسلب اذا دخل على
عام أفاد سلب عموم لا عموم السلب عن كل فرد من أفراد سلب العموم كل
لا كلية فنفى لا تدركه الابصار لا تدركه ولا تحيط به الابصار كلها لان بعضها
محموب عنه قطعا قال تعالى (انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) ولا يلزم
من تعلق النفي بالكل تسلفه بكل فرد فيكون المؤمنون خارجين من هذا العموم
للدلالة الشرعية المتضافرة بأنهم يرون ربهم في الآخرة فلا معارضة بينها
وبين هذه الآية بل قد تمسك بعض العلماء بدلالة لا تدركه الابصار
على جواز الرؤية ووجه بأنها سيقمت في مقام التمدح والتمدح بنفها
يستدعي جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء
ولو كانت مستحيلة لم يكن في نفها مدح الله ووجه تعلقهم بالآية الثانية
هو أنهم قالوا أن لن تفيد تأييد النفي وتأكيده بدليل قوله تعالى (قل لن
تتبعونا) والمراد بها هذا التأييد والمجاز والنقل خلاف الاصل فوجب
أن يقال لن يرى موسى ربه أبداً وغيره كذلك قياسا عليه والجواب عما
قالوه هو أن قوله سبحانه وتعالى (ان تراني) يدل على جواز رؤيته لانها
لو كانت ممتنعة لقال لن تصح رؤيتي أو لا تمكن أو لا أرى ونحوها

ألا ترى ان كل من كان في كه حجر فظنه انسان طعاما فقال اعطني هذا
لا آكله كان جوابه الصحيح هذا لا يؤكل وان كان طعاما فجوابه الصحيح
انك لا تأكله وقولهم تفيد التأيد ممنوع لقوله تعالى في شأن اليهود (ولن
يتمنوه أبداً) وهم يتمنونه في النار للتخلص من عذابها وأيضاً قوله تعالى
(لن تراني) جواب لقول موسى أرني أنظر اليك أي رؤية ناجزة في الدنيا
فجوابه بسلب رؤيته فيها خاصة اذ هو المسئول لموسى عليه السلام والاصل
في الجواب المطابقة ولما فيه أيضاً من الجمع بين الأدلة ولأن نفي الشيء
لا يقتضي احاطته مع ما جاء من الاسنادات الثابتة على وفق الآية وقد تلقاها
المسلمون بالقبول من لدن الصحابة والتابعين حتى حدث من أنكر الرؤية
وخالف السلف وأيضاً وقع الجواب هنا بنقيض المسئول وقد قيد بوقت
معين فالاصل تقييد نقيضه به ولذا قال المنطقيون نقيض الوقتية نحو زيد
متحرك الاصاب بالضرورة وقت الكتابة يؤخذ فيه ذلك الوقت بعينه
فيقال في نقيض هذه القضية زيد ليس متحرك الاصاب بالامكان العام
وقت الكتابة وأيضاً الآية وقع تقييد النفي فيها بالدنيا في الحديث صريحاً
فقد أخرج الحكيم الترمذي في نوادر الاصول وأبو نعيم في الحلية عن
ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية (رب
أرني أنظر اليك) فقال قال الله تعالى يا موسى انه لا يراني حتى إلامات ولا
يابس إلا تدهده ولا رطب إلا تفرق وانما يراني أهل الجنة الذين لا تموت
أعينهم ولا تبلى أجسادهم اه وهذا ظاهر في أن مطلوب موسى عليه السلام
الرؤية في الدنيا مع بقائه على حالته التي هو عليها حين السؤال من غير أن
يعقبها صمق لان قوله عز وجل أنه لا يراني حتى الخ لا ينفي الا الرؤية
في الدنيا مع الحياة لا الرؤية مطلقاً فعني لن تراني في الآية لن تراني

وأنت باق على هذه الحالة لأن تراني في الدنيا مطلقا فضلا عن أن يكون
المخني أن تراني مطلقا لا في الدنيا ولا في الآخرة وقد روى أبو الشيخ
عن ابن عباس حديثا فيه يأموسى أنه لا يراني أحد فيحيي قال موسى رب
أن أراك ثم أموت أحب إلى من أن لا أراك ثم أحيي اه ومما تمسكوا به أيضا
قوله صلى الله تعالى عليه وسلم في حديث سؤال جبريل عن الإيمان والاسلام
والاحسان وفيه أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فإنه يراك
قال بعضهم فيه إشارة الى انتفاء الرؤية وتعقب بأن المنفى فيه رؤيته في
الدنيا لأن العبادة خاصة بها فلو قال قائل أن فيه إشارة إلى جواز الرؤية
في الآخرة لما أبعد اه (قلت) عجبا لهؤلاء المعتزلة يتطلبون دليل منع
الرؤية من هذا الحديث الذي لا دلالة فيه البتة على منعها ويتركون الاخذ
بالاحاديث الصحيحة الصريحة في جوازها كما مر فسبحان الهادي والمضل اه
وقال القرطبي اشترط النفاة في الرؤية شروطا عقلية كالبنية المخصوصة
والمقابلة وانبعاث أشعة من العين تتصل بالمرئى وزوال الموانع كالبعد والصغر
المفرطين والحوجاب السكثيف وسلامة الحاسة وكون الشيء لا تمتنع رؤيته
احترازا عن المعلوم ونحو الروائح والطعوم والعلوم في خبط لهم وتحكم
وأهل السنة لا يشترطون شيئا من ذلك سوى وجود المرئى وان الرؤية
ادراك يخلقه الله تعالى للرأى فيرى المرئى وتقترن بها أحوال يجوز تبديلها
والعلم عند الله تعالى اه فالرؤية عند المعتزلة انبعاث أشعة من العين تتصل
بالمرئى وشرطوا لها الشروط المذكورة وقالوا اذا توفرت هذه الشروط
وجب الرؤية لانها لو لم يجب عند ذلك لجاز أن تكون بحضرتنا جبال
شاحنة أو شمس أو قمر ولا نراها وتجويز هذا سفسطة ومنع لضرورى
قالوا فاذا وجبت الرؤية عند هذه الشروط فنقول أن ستة منها لا تتصور

في حق الله تعالى لأنها لا تعقل إلا في الاجسام فبقي ان يقال الشرط المختبر في حصول رؤية الله سبحانه وتعالى ليس الاسلام الحقة وكون الشيء بحيث ان يرى وهذان الشرطان حاصلان في الحال فيجب أن يرى الله تعالى وحيث لم ير علما أنه سبحانه تمتنع رؤيته لذاته سبحانه اذ لا مانع غير هذه الموانع المذكورة اهـ ما قالوه وأجاب الاشعرية عن شبهتهم بأوجه كثيرة منها انا لانسلم ان الرؤية بانبعاث الاشعة بل تقول أن الإدراك معني يخلقه الله تعالى في المدرك فان خلقه في جزء العين سمي البصار وفي جزء القلب سمي علما وفي جزء الاذن سمي سمعا وفي اللسان سمي ذوقا وفي جميع الجسم سمي حسا واختصاص خلقه بهذه الحال انما هو بمحض اختيار الله تعالى ولو اختار خلافه لسكان كما اختاره تعالى واختصاص بعضها بكون المدرك في جهة وغير قريب جدا ولا بعيد جدا انما هو بمحض اختياره تعالى ولو شاء لجمعه يتعلق بالقريب جدا والبعيد جدا وبما ليس في جهة كتعلق العلم بها وأيضا لو كانت الرؤية بانبعاث الاشعة للزم أن لا يرى الانسان مثلا الا قدر حدقه اذ لا تسع حدقه من الاشعة أكثر منها لسكنه يرى دفعة أكثر من ذاته ظاهرا باضعاف مضاعفة فضلا عن حدقه فدل على انها ليست بمازعموا من انبعاث الاشعة وأجابوا بان ذلك لا اتصال الشعاع بالهواء وهو مضيء فأعان على رؤية ما قبله ورد هذا بانه يلزم أن لا يرى من الهواء الا قدر حدقه وما يرد عليهم في انبعاث الاشعة عدم رؤية الجوهر الفرد مع اتصال الشعاع به ولا يناله من ذلك مع غيره الا ما يناله منه وحده وما يرد عليهم أيضا رؤية الا كوان مع أن الاشعة لم تتصل بها لأنها أعراض والاشعة اجسام والعرض يستحيل عليه مهاسة الاجسام له وأجابوا بان المرئي ما اتصلت به الاشعة

أو قام بما اتصلت به فقال أهل السنة يلزم أن ترى الطعوم والروائح لقيامها بما اتصلت به وأجابوا بأن ذلك فيما يقبل الرؤية ورد عليهم بأن البعيد يرى دون لونه وهو قابل للرؤية فيلزم أن يرى مع البعد وهو باطل بالمشاهدة وما يرد عليهم رؤية قرص الشمس مع عدم رؤية ما دونها من الطير إذا علا في الجو ورؤية النار على البعد دون ما دونها مع اتصال الأشعة به قبل اتصالها بالقرص أو بالنار اهـ (الوجه الثاني) في إبطال ما قالوا هو أنما يمنع حصر الموانع فيما ذكره فإن معتمد الاستقرار وهو لا ينتج القطع اذ غاية عدم العلم لا علم العدم ويجوز أن يجعل الله تعالى المانع من رؤية بعض الأشياء خلق معنى ضد ذلك الشيء بل يجب اعتقاد هذا والا لما صح أن يكون الملك بحضرتنا ولا نراه وهو يخاطب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو يقبض روح من فرغ أجله وبهذا يقال قولهم لو لم يجب عند الشروط لجاز أن يكون بحضرتنا جبال لانراها وأيضاً نحن قاطعون بعدم وقوع هذا مع جوازهم ومحل الضرورة الوقوع لا الجواز فليس كل جائز واقعاً وليس كل ما قطع بعده مستتراً وأنا نقطع بعدم جبال من ياتوت وكشبان من مسك بحضرتنا ونجوز وجودها فأى دليل على امتناع ما ذكره عقلا ونحن لا نادر أن نجزم بأنه ليس بحضرتنا ملك ولا جنى اذ لم نرها كيف وملك يقبض روح إنسان بحضرتنا ونحن لا نراه وربما قال المشرف أو غيره أن رجلاً أحدقوا بى وأنا معاين لهم ونحن لا نراهم ولا نقدر على انكار قوله ولا الحكم ببطالانه وامتناعه (الوجه الثالث) ما يلزم على اشتراط المقابلة أن لا يرى الا قدر ذاته اذ لا يقابل أكبر منها وما أجابوا به من أن الشعاع أعان على ذلك من الجواب عنه وما يبطل به اشتراط المقابلة أيضاً رؤية الانسان نفسه فى المرآة والماء وأجابوا بأن الاشعة لم تتشبت فيهما

لعدم التضريس أي الخشونة فانعكست إلى الرائي قلنا يازم سيقتان لا يرى المرأة والماء لعدم تشبث الأشعة فيهما قالوا إنما يرى صورة منطبعة لا نفسه قال أهل السنة يازم أن لا تبعد الصورة المنطبعة فيهما ولا تقرب بسبب بعد الرائي أو قربه منهما ولا تتحرك بحركة ضرورة قياسها بسطح المرأة وإليه فوجب ثبوتها بثباتهما واللازم باطل بالمشاهدة فما زومه وهو كوني المرئي صورته لا نفسه باطل اهـ وهذا يبطل ما أصلوه ويهدونه رؤية الله تعالى لكل موجود ولا بنية له تعالى ولا شعاع وليس في جهة ولا مقابلة وهذا وإن أجابوا عنه بأن الرويتين مختلفتان في الحقيقة والقسم والحدوث فيجوز اختلافهما في اللوازم والاحكام فالمطوب منه عند أهل السنة أن الرؤية حاصلة منه تعالى لكل موجود بموافقته من غير وجود جهة ولا مقابلة ولا شعاع قطعاً وإن لم نطلع على كيفية رؤيته تعالى ولا يمكننا الاطلاع عليها اهـ (واعلم أن أهل السنة اختلفوا في معنى الرؤية) فقال ابن شريف عن شيخه الرؤية نوع كشف وعلم للهدرك بالمرئي يخلقه الله سبحانه وتعالى عند مقابلة الحاسة بالعادة فجاز أن يخلق الله تعالى هذا القدر بعينه بدون أن ينقص منه قدراً من الادراك من غير مقابلة لهذه الحاسة أصلاً كما روى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال سوا صفوفكم فاني أراكم من وراء ظهري وكما نرى السماء ولا نحيط بها وكما يرانا الله تعالى من غير مقابلة ولا جهة باتفاقنا فالرؤية نسبة بين راء ومرئي فان اقتضت عقلاً كون أحدهما في جهة اقتضت كون الآخر كذلك وإن ثبت عدم ذلك في أحدهما ثبت مثله في الآخر فان سلم كونها نسبة انتهم الاستدلال وأيضاً ما ثبت من رؤية النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الجنة والنار من موضعه مع غاية البعد وكثافة الحجب بينه

وبينهما يبطل ما تخيلوه من الأشعة وعدم الموانع وإذا قالوا انها مثلت أو رفعت له قلنا ورد الحديث بمثلت وباريت الذى هو صريح فى الرؤية وهذا التفسير هو الأولى بالصواب اهـ (القول الثانى) ما ذكره فى أم البراهين وهو قريب من الاول فقال البصر عند أهل الحق عبارة عن معنى لا عن انبعاث أشعة يقوم بمحل ما أى محل من غير اشتراط بنية الحدقة فلو خلقه الله سبحانه فى العقب أو فى أى محل شاء من الجسم لضح لان ذلك المعنى يقوم بجوهر فرد ولا أثر للجواهر المحيطة فيه فانه انما يقبل ما يقوم به من المعاني بنفسه وصفة النفس لا تتوقف على شرط ولا يصح أن تكون إحاطة الجواهر شرطاً فى قيامه به اذ الشرط لا بد أن يوجد فى محل المشروط والالزم وجود المشروط مع انتفاء شرطه يتعلق ذلك المعنى بالمرئيات ويتعدد فى حقنا بحسب تعددها وما لم ير من الموجودات فلهو مانع قامت بالمحل على حسبها لان القابل لشيء لا يخلو عنه أو عن ضده أو عن مثله وهل قام فى العمى مانع واحد يضاد جميع الادراكات أو موانع تعددت بتعدد ما فاتت رؤيته من الموجودات تردد وسبب الخلاف هو أن العمى هل هو معنى واحد يضاد جميع آحاد البصر كما يضاد الموت جميع آحاد العلوم والارادات أو هو اجتماع موانع كثيرة بعدد ما فات من آحاد البصر (الاول) رأى القاضى والاستاذ (والثانى) هو التحقيق اهـ (الثالث) قال قوم يحصل للرأى العلم بالله تعالى برؤية العين كما فى غيره من المرئيات وهى على وفق قوله فى الحديث كما ترون القمر الا أنه منزه عن الجهة والكيفية وذلك أمر زائد على العلم (الرابع) قال بعضهم المراد بالرؤية العلم وعبر عنها بعضهم بأنها حصول حالة فى الانسان نسبتها الى ذاته المخصوصة نسبة الأبصار الى المرئيات واعترض القول بأنها العلم بانه حينئذ لا اختصاص

لبعض دون بعض لان العلم لا يتفاوت وتعقبه ابن التين بان الرؤية بمعنى العلم تتعدى لمفعولين تقول رأيت زيدا فقيها أى علمته فان قلت رأيت زيدا منطلقا لم يفهم منه الا رؤية البصر ويزيده تحقيقا قوله في الحديث انكم سترون ربكم عيانا لان اقتران الرؤية بالعيان لا يحتمل أن يكون بمعنى العلم اهـ (وقوله في الحديث كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته المراد به تشبيه الرؤية بالرؤية في الوضوح وزوال الشك ورفع المشقة والاختلاف) وقال ابن الاثير قد يتخيل بعض الناس أن انكاف كاف التشبيه للمرئي وهو غلط وانما هي كاف التشبيه للرؤية وهو فعل الرائي ومعناه انهارؤية مزاح عنها الشك مثل رؤيتكم القمر وقال البيهقي سمعت الشيخ أبا الطيب الصعلوكي يقول تضامون بضم أوله وتشديد الميم يريد لا تجتمعون لرؤيته في جهة ولا ينضم بعضكم الى بعض فانه لا يرى في جهة ومعناه بفتح أوله وتشديد الميم لا تضامون في رؤيته بالاجتماع في جهة وهو بغير تشديد من الضيم معناه لا تظلمون فيه برؤية بعضكم دون بعض فانكم ترونه في جهاتكم كلها وهو متعال عن الجهة لان معنى الضيم الغلبة على الحق والاستبداد به قال والتشبيه برؤية القمر لتعين الرؤية دون تشبيه المرئي سبحانه وتعالى وقال الزين بن المنير انها خص الشمس بالذكر مع أن رؤية السماء بغير سحاب أكبر آية وأعظم خلقا من مجرد الشمس والقمر لما خصا به من عظيم النور والضياء بحيث صار التشبيه بهما فيمن وصف بالجمال والكمال سائغا شائعا في الاستعمال وقال الشيخ أبو محمد بن أبي جمرة في الابتداء بذكر القمر قبل الشمس يعنى في بعض الروايات كما في التوحيد متابعة الخليل فلما أمر باتباعه في الملة اتبعه في الدليل فاستدل به الخليل على اثبات الوحدانية راستدل به الحبيب على اثبات الرؤية فاستدل

كل منهما بمقتضى حاله لأن الخلة تصح بمجرد الوجود والمحبة لا تقع غالبا إلا بالرؤية وفي عطف الشمس على القمر مع أن تحصيل الرؤية بذكره كاف لأن القمر لا يدرك وصفه الأعشى حسا بل تقليدا والشمس يدركها الأعشى بوجود حرها إذا قابلها وقت الظهيرة مثلا فحسن التأكيدها قال والتمثيل واقع في تحقيق الرؤية لا في الكيفية لأن الشمس والقمر متحيزان والحق سبحانه منزّه عن ذلك اه قال في الفتح وليس في عطف الشمس على القمر ابطال لقول من قال في شرح حديث جرير الحكمة في التمثيل بالقمر أنه تيسر رؤيته للرأى بغير تكلف ولا تحديق يضر بالبصر بخلاف الشمس فانها حكمة الاقتصار عليه ولا يمنع ذلك ورود ذكر الشمس بعده في وقت آخر فان ثبت أن المجلس واحد قدح في ذلك اه (قلت) لم أفهم معنى لقول ابن أبي جمرة السابق فكما أمر باتباعه في الملتأخ فانه يفهم منه أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم متبع لشريعة ابراهيم عليه السلام والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم أعظم المشرعين وخاتم المرسلين لم يكن متبعا لشرع قبله وانما اختلف العلماء هل كان قبل البعثة متعبدا بشرع أحد من الأنبياء أم لا على أقوال نحو ثمانية (فالمراد من دلة ابراهيم المأمور صلى الله تعالى عليه وسلم باتباعه التوحيد ونفى الشريك المفهوم من قوله تعالى وما كان من المشركين ولا خصوصية لابراهيم في هذا الأمر بل ورد أمره صلى الله تعالى عليه وسلم باتباع جميع الانبياء في أصول الدين المتحدة في جميع الشرائع) فقال تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) الى قوله (أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) وقال تعالى في سورة الأنعام بعد ذكر كثير من الأنبياء (أوئلك الذين هدى الله فبهم اقتده) وقد ورد أن ابراهيم عليه السلام من شيعة نوح أى اتباعه في قوله تعالى (وان من

شيعته لآبراهيم (والمراد اتباعه في أصول الدين المتفقة في جميع الشرائع فلو كان المراد باتباعه له اتباعه له في شريعته يكون آبراهيم أيضا مجددا) لشريعة نوح لاستقلاله بشرع وهذا معلوم البطلان لاشيء أبطل منه الا قول من قال أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعث مجددا لشريعة آبراهيم عليه السلام ليس له شرع منفرد به مستدلا بآية (أن آتبع ملة آبراهيم) وهذا لا يصدر الا من جاهل أحق فكيف يصدر من عاقل فضلا عن عالم أن أفضل الرسل المبعوث لسائر الأمم الذي لم تعم رسالة جميع الخلق إنسا وجنا سوى رسالته الباقية شريعته الى يوم القيامة يكون مجددا لا منفردا بشرع سبحانه هذا بهتان عظيم وانما تكلمت على هذا البحث لما يقوله ويعتقده بعض الجهلة من أنهم على ملة آبراهيم معتقدين أن شريعته باقية جاهلين أن شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ناسخة لجميع الشرائع الى يوم القيامة ثم أنه قد مر لك معنى لا تضامون في الحديث وضبطه وفي بعض النسخ هل تضارون بضم أوله وبالعناد المعجمة وتشديد الراء بصيغة المفاعلة من الضر وأصله تضارون بفتح الراء وكسرها أى لا تضرون أحدا ولا يضركم بمنازعة ولا مجادلة ولا مضايقة وجاء بتخفيف الراء من الضير وهو لغة في الضر أى لا يخالف بعض بعضا في كذبه وينازعه فيضيره بذلك يقال ضاره يضره وقيل المعنى لا تضايقون أى لا تزارحون كما جاء في الرواية المارة لا تضامون وقيل المعنى لا يحجب بعضكم بعضا عن الرؤية فيضربه وحكى الجوهرى ضرني فلان إذا دنا منى دنوا شديدا وقال ابن الأثير المراد المضارة بازدياد وقال النووي أوله مضموم مثقلا ومخففا وروى لا تضامون أو تضاهون بالشك ومعنى الذى بالهاء لا يشبهه عليكم ولا تارتابون فيه فيعارض بعضكم بعضا وفي رواية هل تمارون بضم أوله

وتخفيف الراء أى تجادلون فى ذلك أو يدخلكم فيه شك من المورية وهو الشك وجاء بفتح أوله وفتح الراء على حذف إحدى التامين وفى رواية للبيهقى تمارون باثباتهما اه فانظر هذه اللفاظ كلها الواردة فى إزاحة الشك عن رؤية الله تعالى يوم القيامة تتعجب من قدرة البارى كيف أعمى المعتزلة ومن قال بقولهم مع هذه الاحاديث النافية للشك حتى أنكروا الرؤية وأرادوا إثبات نفيها بخرافات عقلية مر لك تزييفها وعدم استقامتها والعقل قاض بأن كل موجود يصح أن يرى وقد قامت البراهين العقلية والنقلية على أنه تعالى موجود متصف بصفات الكمال منزوعة عن صفات النقائص فتصح رؤيته تعالى عقلا وفى الدليل العقلى اعتراضات وردود عليها أعرضت عن جلبها لطولها وعدم الحاجة اليها فانظرها ان أردت فى شرح كبرى الشيخ السنوسى للشيخ عlish قلت وما مر عن ابن المنير من أن التسييه بالشمس والقمر فيمن وصفه بالجمال والكمال صار متافكاً شاعافى الاستعمال يدل عليه ما جاء فى الحديث الذى أخرجه أحمد عن أبي ربحانة ومسلم والترمذى عن ابن مسعود وأبو يعلى والبيهقى عن أبي سعيد والطبرانى عن أبي أمامة وابن عمر وجابر من وصفه تعالى بالجمال ولفظه عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أن الله تعالى جميل يحب الجمال اه وأصل الجمال تحسين الصور والاخلاق والمراد بالجمال فى حقه تعالى تمام الاوصاف المستحسنة اه (ولتعلم) أن مدار الدليل النقلى فى متشابه صفات البارى وغيرها من جميع الصفات على قوله تعالى (ليس كمثله شىء) وها أنا أنسكلم على معناها بما يوضح السبيل ويشفى العليل فأقول قوله تعالى (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) قد مر لك فى بحث الاستواء أن أول هذه الآية راد على المشبهة وآخرها راد على المعطلة وهاتان الفرقتان شاملتان

لجميع فرق الضلال المخالفة في العقائد التوحيدية فمعنى (ليس كمثله شيء)
 نفى المشابهة من كل وجه ويدخل في ذلك نفى أن يكون مثله سبحانه
 وتعالى شيء يزاوجه عز وجل وهو وجه ارتباط هذه الآية بالتي قبلها
 من قوله تعالى (فاطر السموات والارض جعل لكم من أنفسكم أزواجاً)
 الخ وقيل ليس مثله تعالى شيء في الشئون التي من جملتها التدبير البديع
 السابق فترتبط بما قبلها أيضاً والمراد من مثله ذاته تعالى فلا فرق بين ليس
 كذاته شيء وليس كمثله شيء إلا أن الثاني كناية مشتملة على المبالغة وهي
 أن الماثلة منفية عما هو مثله وعلى صفته فكيف عن نفسه وایضاح ذلك
 هو انه تعالى موجود ولا يمكن نفى الموجود فاذا نفى مثل مثله لزم نفى
 مثله ضرورة أنه لو كان له مثل لكان هو تعالى مثل مثله فلم يصح نفى
 مثل مثله اهـ وبعبارة ايضاحه هو أنه نفى للشيء بنفى لازمه لان نفى اللازم
 يستلزم نفى الملزوم من غير عكس كما يقال ليس لأخي زيد أخ فأخو
 زيد ملزوم والأخ لازم له لأنه لا بد لأخي زيد من أخ هو زيد فنفيته
 هذا اللازم والمراد نفى ملزومه أي ليس لزيد أخ إذ لو كان له أخ لكان
 لذلك أخ هو زيد فكذا نفيت أن يكون لمثل الله تعالى مثل والمراد نفى
 مثله سبحانه وتعالى إذ لو كان له مثل لكان هو مثل مثله إذ التقدير أنه
 موجود وهذا لا يستلزم وجود المثل إذ الفرض كاف في المبالغة ومثل هذا
 شائع في كلام العرب قال أوس بن حجر :

ليس كمثلي الفتى زهير * خلق يوازيه في الفضائل

وقول الآخر

وقتي كمثلي جذوع النخيل * تغشاهم مسيل منهمر

وقول الآخر

سعد بن زيد اذا أبصرت فضلهم . ما إن كمثلهم في الناس من أحد
وذكر ابن قتيبة وخيره أن العرب تقيم المثل مقام النفس فتقول مثلك
لا يبخل أي أنت لا تبخل على سبيل الكناية كما يقولون غيرك لا يجود
يريدون أنت تجود يستعملون هذا على سبيل الكناية من غير ارادة
تعريض بغير ما أضيف اليه مثل وغير سواء كانا في الايجاب نحو مثل
الأمير يحمل على الأدم والاشهب وقول الشاعر

غيري بأكثر هذا الناس ينخدع . إن قاتلوا جنبوا أو حدثوا شجعوا

أو في النفي نحو مثلك لا يبخل وغيرك لا يجود فلفظ المثل في حالة الإثبات
أو النفي كناية عن ثبوت الفعل لمن أضيف اليه مثل أو نفيه عنه لأنه اذا
ثبت الفعل لمن هو على أحسن أوصافه أو نفي عنه وأريد أن من كان على
الصفة التي هو عليها كان من مقتضى القياس أن يفعل كذا أو لا يفعل كذا
لزم الثبوت لذاته أو النفي عنها ومن هذا المعنى قول القائل
ولم أقل مثلك أعني به . سواك يافردا بلا مشبه

(والثاني) كناية عن ثبوت الفعل لمن أضيف اليه غير في النفي وعن
سلبه عنه في الايجاب لأن نفي الجود عن غير المخاطب مثلا يثبت للمخاطب
لأن الجود موجود ولا بد له من محل يقوم به ولأن إثبات الانخداع
للغير من غير قصد إلى انسان معين غير المتكلم يتصف بالانخداع ولا شك
في ثبوت عدم الانخداع لاحد في الجملة يلزم منه سلب الانخداع عن
المتكلم فقد استعملا على سبيل الكناية ولم يقصد ثبوت الفعل أو نفيه
لأنسان مماثل أو مغاير لمن أضيف اليه كما في قوله مثلك لا يجود اه وفي
الكشف ان فائدة هذه الكناية الدلالة على فضل اثبات لذلك الحكم
المطلوب وتمكينه وذلك لوجهين أحدهما أنه فرض جامع يقتضى ذلك