مسائل عقدية

ذكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني في كتابه

(فتح الباري)

المدرس : حسين عبد الله مصطفى عبد الهادي

المديرية العامة للتربية في صلاح الدين

تاريخ استلام البحث ٢٠١٩/٥/٩ **تاريخ قبول النشر ٢٠١٩/٦/١٢**

ملخص البحث

بعد العرض المتواضع لبعض المسائل العقدية التي أثبتها الحافظ في كتابه فتح الباري تبين لي أنه لم يعتمد منهج واعتقاد فرقة معينة . سواء كانت على الحق أو من الفرق التي خالفت المنهج الصحيح . أو يجادل فيه، بل هو ينقل كل رأي قرأه من أقوال أهل العلم أو سمعه عنهم، ولم أجده يناقش في المسائل العقدية أو يبدي إعتراضاً على معتمديها.

وعلى الرغم من عدم خوضه في مناقشة المسائل العقدية، نجده في بعض الأحيان يرجح مذهب فرقة معينة على جميع الآراء التي يسوقها في المسألة، لكنه يبدو في مسائل الصفات الذاتية أكثر ميلا إلى آراء أهل التأويل، وفي صفات الفعل إلى أهل التفويض .

فمثلا في قضية الإستواء قد ترجح عنده منهج التفويض، بل صرح به لأنه يراها من المتشابه الذي يفوض علمه إلى الله .

وفي صفة الكلام يرى ما يراه الأشاعرة أنه كلام الله نفسي وأنه ليس بحرف ولا صوت، وحجته أن لازمه حاجة الله إلى المخارج ووسائل الكلام مما يحتاجه الخلق من أسنان ولسان وشفتين والله منزه عن ذلك .

أما صفات الذات الخبرية فذهب في جميعها إلى التأويل خشية منه في الوقوع في التمثيل .

ومسألة خلق الله لأفعال العباد قد وافق فيها مذهب السلف إلاّ أنه خالفهم في أنه لا تأثير لقدرة العبد لفعله، كما وأقرّ الحافظ جواز التبرك بالمخلوقين وبفضلاتهم مخالفا لمنهج الحق الذي يقرر عدم جواز ذلك وانه من أمارات الشرك .

هذا بعض الجهد الذي التقطته من الجهد الذي قدمه هذا الرجل الفذ بين يدي الأمة وخدم الإسلام والمسلمين بعلمه الوافر .

أما سبب اختيار الموضوع فقد بينته في مقدمة البحث .

هذا وما كان من توفيق فمن الله وما كان من خطأ أو زلل أو تقصير فمني ومن الشيطان وأسأل الله أن يغفره لي .

سبحانك اللهم وبحمدك أستغفرك وأتوب إليك

المقدمـــة

الحمد لله الذي له الأسماء الحسنى والصفات العلى، والصلاة والسلام على الحبيب المجتبى، محمد بن عبد الله، خير من وطئ الثرى، وعلى آله وأصحابه حماة العقيدة ومصابيح الدجى، صلاة وسلاماً دائمين إلى يوم اللقى ... وبعد

فليس من الإنصاف أن ينسى فضل الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى على الأمة بإيفائه للدين الذي برقبتها عندما شرح كتاب صحيح البخاري بكتابه الذي اسماه فتح الباري إذ شرح الكتاب شرحاً واسعاً ساق خلاله الكم الكثير من آراء وأقوال العلماء في مسائله، وقد تعرض الحافظ في كتابه هذا إلى الكثير من المسائل العقدية دفعني حب الإطلاع على أن أجمع بعضا منها في بحث متواضع أتعرف به ويتعرف به معي من يقرأه على المسالك العقدية التي انتهجها . رحمه الله . ولا يظن بي أني أبحث عن زلات عقدية أو منهجية للحافظ في كتابه هذا .

وقد تضمن هذا البحث مقدمة بينت فيها سبب اختيار موضوع البحث والمنهج المتبع فيه، إضافة إلى مبحثين وخاتمة .

ففي المبحث الأول كان الحديث عن بعض الصفات الذاتية الفعلية التي جاءت في أربعة مطالب، أولها: صفة الإستواء على العرش وفي ثانيها: العلو والفوقية، وثالث المطالب: تحدثت فيه عن صفة النزول وما في معناها، وبعض الصفات الفعلية الأخرى احتواها المطلب الرابع .

وثمة مطالب ثلاثة أخر في مسائل متفرقة احتواها المبحث الثاني، منها صفة الكلام التي هي محور بحث المطلب الأول، وفي الثاني كان الحديث عن بعض صفات الذات الخبرية، وفي ثالثها خلق الله لأفعال العباد .

وفي خاتمة البحث تحدثت عن أهم النتائج التي توصلت إليها .

وأنا إذ اعتذر لمقام الحافظ أسأل الله أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به من يقرأه، إنه ولي ذلك والقادر عليه .

وصل اللهم وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وتابعيهم ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

الباحث

المبحث الأول : صفات الذات الفعلية

المطلب الأول : الإستواء على العرش

المطلب الثاني : العلو والفوقية

المطلب الثالث : النزول والمجيء وما في معانيهما

المطلب الرابع : بعض الصفات الفعلية الأخرى

المطلب الأول

الاستواء على العرش

من المعلوم من الدين بالضرورة إثبات الرحمن لنفسه استواءه على عرشه في سبعة مواضع من كتابه العزيز[١] أعدّها أهل العلم من الآيات المحكمات المعاني، الواضحات الدلالة على ذلك، يقول ابن تيمية (من أصحابنا وغيرهم من أهل السنة يقرون بأن الله فوق العرش حقيقة وأن ذاته فوق ذات العرش لا ينكرون معنى الاستواء ولا يرون هذا من المتشابه الذي لا يعلم معناه بالكلية)[٢] ، ويقول الآلوسي في تفسيره نافياً كون آيات الصفات من متشابه القرآن : (إنَّ كثيراً من الناس جعل الصفات النقلية من الاستواء واليد والقدم والنزول إلى السماء الدنيا والضحك والعجب وأمثالها من المتشابه، ومذهب السلف أنها صفات ثابتة وراء العقل ما كلفنا إلا اعتقاد ثبوتها مع اعتقاد عدم التجسيم والتشبيه لئلا يضاد النقل العقل)[٣]

إذن فآيات الاستواء من النصوص المحكمة المعلومة المعنى والمعقولة المراد، والتي تفوض كيفيتها وحقيقتها التي هي عليه إلى الله، وهذا هو مذهب سلف الأمة ، وهو ما قاله الإمام مالك رحمه الله: (الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة) ، فالاستواء المضاف إلى الحرف (على) في لغة العرب معلوم المعنى وهو العلو والاستقرار[٤]، وليس هو من متشابه القرآن الذي لا يعلم معناه إلا الله، كما يقوله أهل التفويض من النفاة، وكيف يخاطب الله عباده بألفاظ غير معلومة المعاني.

أما الحافظ في مقدمة الفتح فيقول: قوله (استوى على العرش) هو من المتشابه الذي يفوض علمه إلى الله تعالى ، ووقع تفسيره في الأصل [٥]

لم يظهر من الحافظ قولا يبين فيه الرأي الذي يختاره أو يرجحه من بين الآراء التي اكتفى

بنقلها، ذلك أنه بعد ما ذهب إلى القول بالتفويض المطلق علما وكيفية لصفة الاستواء نراه في موضع آخر ينقل عن ابن بطال[٦] آراء بعض الفرق الإسلامية منها : (وقيل معنى الاستواء التمام والفراغ من فعل الشيء، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسۡتَوَىٰٓ﴾ فعلى هذا فمعنى استوى على العرش أتم الخلق)[٧] ، لكن الذي يبدو أنه ما ارتضاه معنى حقيقيا للاستواء على العرش .

على الرغم من كون معنى الاستواء في لغة العرب هو العلو والاستقرار فإن ابن بطال يذهب إلى التفريق بينهما مثبتا للعلو نافيا للاستقرار، فيقول: (وقالت الجسمية: معناه الاستقرار..... واما قول المجسمة ففاسد أيضا لأن الاستقرار من صفات الأجسام ويلزم منه الحلول والتناهي وهو محال في حق الله تعالى ولائق بالمخلوقات لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱسۡتَوَيۡتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلۡفُلۡكِ﴾[٨] ، وقوله ﴿لِتَسۡتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ رَبِّكُمۡ إِذَا ٱسۡتَوَيۡتُمۡ عَلَيۡهِ﴾[٩]قال: واما تفسير استوى علا فهو صحيح وهو المذهب الحق وقول أهل السنة لأن الله سبحانه وصف نفسه بالعلي وقال سبحانه وتعالى عما يشركون وهي صفة من صفات الذات)[١٠].

وفي شرحه لحديث ابي هريرة ﷺ إن الله لما قضى الخلق كتب كتابا فهو عنده فوق العرش (أن رحمتي سبقت غضبي)[١١] نقل قولين يذهب صاحبيهما إلى التأويل :

أحدهما قول ابن أبي جمرة[١٢]: (ان الحكمة اقتضت ان يكون العرش حاملاً لما شاء الله من أثر حكمة الله وقدرته ..... وقد يكون ذلك تفسيراً لقوله الرحمن على العرش استوى أي ما شاءه من قدرته)[١٣] ، ففيه إثبات على أن فوق العرش كتابا مما اقتضته حكمة الله وقدرته لكنه يرجح جانب المجاز في استواء الله على عرشه، وهو نقيض ما ذهب إليه الخطابي الذي نقل الحافظ قوله في ذات الموضع والذي يقول فيه أن الكتاب المذكور في الحديث المراد به أحد شيئين، إما القضاء الذي قضاه... وإما اللوح المحفوظ، فنفى باحتماليةِ أن يكون فوق العرش كتاب؛ إذ تأول الكتاب بعلم الله تعالى بما كتب على نفسه، أو أن الذي عنده ذكر الكتاب وعلمه، والحامل له على هذا التأويل هو اعتقاد أن الله ليس بذاته فوق العرش، فلا يكون شيء من المخلوقات عنده فوق العرش

فأما العرش فإن الحافظ . رحمه الله . يذهب إلى أنه السرير، وأنه مادام مربوب فهو مخلوق وأنه جسم مركب تحمله الملائكة وأنه وحملته محمولون بقدرة الله : (فان في إثبات القوائم للعرش دلالة على انه جسم مركب له أبعاض وأجزاء والجسم المؤلف محدث مخلوق، وقال البيهقي[١٤] في الأسماء والصفات اتفقت أقاويل هذا التفسير على أن العرش هو السرير وانه جسم خلقه الله وأمر ملائكته بحمله وتعبدهم بتعظيمه والطواف به كما خلق في الأرض بيتا وأمر بني آدم بالطواف به واستقباله في الصلاة)[١٥] .

ونقل أيضا قول الخطابي[١٦] : (ان العرش خلق مخلوق تحمله الملائكة فلا يستحيل أن يماسّوا العرش إذا حملوه وان كان حامل العرش وحامل حملته هو الله وليس قولنا أن الله على العرش أنه مماس له أو متمكن فيه أو متحيزا في جهة من جهاته بل هو خبر جاء به التوقف فقلنا به)[١٧] .

ترى هل أقر الحافظ قول الخطابي : (وليس قولنا إن الله على العرش أي مماس له أو متمكن فيه أو متحيز في جهة من جهاته)[١٨] ؟!

أم هل ارتضى قول ابن رشد : (وليس العرش بموضع استقرار الله)[١٩]، إذ لم يعقب عليهما وهو يعلم من لسان العرب أن الاستقرار هو أحد معاني الاستواء، والحق أن الله سبحانه قد استوى على العرش، على الوجه اللائق به سبحانه من غير تكييف ولا تمثيل ولا تحريف ولا تعطيل، وهذا ما نقله البيهقي عن ابن عباس ، رضي الله عنهما في قوله : (ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ) يقول : (استقر على العرش)[٢٠]

لا شك أن مقالة ابن رشد: وليس العرش بموضع استقرار الله تخالف ما ذهب إليه سلف الأمة فقد روي عن ابن عباس أنه قال: (الكرسي موضع القدمين و العرش لا يقدر قدره)[٢١]، ومعلوم أن الكرسي جزء من العرش، وهو موضع القدمين الذين هما أمارة الإستقرار.

ومن الغريب أن ينقل الحافظ تصريحا ينفي به قائله حقيقة استواء الخالق سبحانه بذاته على عرشه من غير تعليق عليه وذلك في معرض شرحه لحديث النبي ﷺ الذي رواه أنس ﷺ : (إن أَحدكم إذا قام في صلاته فإنه يناجي ربه أو إن ربه بينه وبين الْقبلَة فلا يبزَقَنَّ أحدكم قِبَلَ قبلَته ولَكن عن يساره أو تَحت قَدميه)[٢٢] ، وذكر قول ابن عبد البر : (وفيه الرد على من زعم أنه على العرش بذاته)[٢٣] .

إن مذاهب المعطلة من الجهمية والمعتزلة، بل ومذهب كل من ينفي حقيقة استواء الله على عرشه هي مذاهب مناقضة لدلالة الكتاب والسنة والعقل والفطرة لأنه ليس من لازم ذلك كله حلوله سبحانه بالمخلوقات بالعرش أو السماء أو غيرها، بل أن هذا لازم من قام التشبيه في خاطره فدفعه بالتأويل والنفي، بخلاف أهل الحق حيث لا يلزم من ذلك تمثيل عندهم ولا تكييف ولا تعطيل ولا تحريف، بل هو سبحانه فوق العرش، وقد استوى عليه استواء يليق بجلاله، لا يشابه خلقه في شيء من صفاته، يقول الإمام أبو الحسن الأشعري . رحمه الله . : (ورأينا المسلمين جميعا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء لأن الله تعالى مستو على العرش الذي هو فوق السماوات فلولا أن الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش)[٢٤].

ويقول ابن القيم : (قال الشيخ عبد القادر الكيلاني المتفق على كراماته وآياته وولايته المقبول عند جميع الفرق أن كون الله سبحانه فوق سماواته على عرشه في كل كتاب أنزله على نبي أرسله)[٢٥].

وقد أجاد الحافظ رحمه الله بنقل كثير من الأقوال التي تفند مذهب المعتزلة الذين تأولوا الأستواء بالإستيلاء منها ما نقله عن ابن بطال: (قال ابن بطال: فأما قول المعتزلة فإنه فاسد لأنه لم يزل قاهرا غالبا مستوليا وقوله ثم استوى

يقتضي افتتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن ولازم تأويلهم انه كان مغالبا فيه فاستولى عليه بقهر من غالبه وهذا منتف عن الله سبحانه)[٢٦] .

وجميل أن ينقل الحافظ . رحمه الله . ما لا يصح للمعتزلة الإستشهاد به من لغة العرب عن ابن الأعرابي اللغوي[٢٧] يقول : (أرادني احمد بن أبي دؤاد[٢٨] أن أجد له في لغة العرب الرحمن على العرش استوى بمعنى استولى فقلت والله ما أصبت هذا)[٢٩] .

المطلب الثاني

العلـو والفوقيـة

إن من صفات الكمال التي اتصف بها ربنا جل في علاه، هي صفة علوه على خلقه علوا يليق بجلاله وعظمته، وقد وردت الآثار والأخبار التي تؤكد ذلك من كتاب الله وسنة نبيه (ﷺ)، إضافة إلى ما أجمع عليه سلف الأمة، ولا أدل على ذلك من الفطرة السليمة التي ما أن تحل بها ضائقة حتى تتجه إلى الأعلى متضرعة إلى بارئها لتفريج كربة أو تيسير عسر، أو ترويح هم وحزن .

ومما جاء في الكتاب العزيز قول الحق سبحانه : ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [٣٠] وقوله : ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [٣١] وسوى ذلك كثير من الآيات الدالة على علو البارئ سبحانه .

وأما من سنة النبي ﷺ فالشواهد كثيرة؛ ومنها ما جاء عنه ﷺ في حادثة الإسراء والمعراج الذي تواترت الأمة بنقلها، وأخبار السلف أكثر من أن تحصى، منها ما ذكره البيهقي، بسنده إلى علي بن الحسن[٣٢]، قال: سألت ابن المبارك، قلت: كيف نعرف ربنا؟ قال: في السماء السابعة على عرشه، قلت: فإن الجهمية تقول: هو هذا، قال: إنّا لا نقول كما قالت الجهمية؛ نقول: هو هو، قلت: بحد؟ قال: أي والله بحد)[٣٣] ؛ وفي ذلك إثبات لعلو الله على عرشه فوق سماواته ، إضافة إلى إثبات الجهة التي نفاها الكثير .

إذن ما علمه المسلمون . إلا من شذ منهم . من دينهم بالضرورة هو علو الله سبحانه على عرشه، ولكن ما اختلفوا فيه هو في معنى هذا العلو، هل هو علو للذات حقيقة بلا كيف، أي كون الله على عرشه فوق سماواته، كما ذهب إلى ذلك السلف .

أم هو تعبير عن علو الرتبة والمكانة والشرف، وبالتالي عدم إثبات المكان والجهة لله سبحانه، وهو ما ذهب إليه الأشاعرة وغيرهم، فقد قال البيهقي :

(واستدل بعض أصحابنا في نفي المكان عن الله بقول النبي ﷺ : أنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء .... وإذا لم يكن فوقه شيء ولا دونه شيء لم يكن في مكان)[٣٤] .

ويقول ابن القيم : (ومن أبين ما شهدت به الفطر والعقول والشرائع علوه سبحانه فوق جميع العالم فإن الله فطر على هذا الخليقة حتى الحيوان البهيم ومن أنكر هذا فهو في جانب والفطر السليمة والعقول المستقيمة وجميع الكتب السماوية ومن أرسل بها في جانب)[٣٥] .

وقد أقر الخالق سبحانه ما ذهبت إليه الفطر السليمة في عدة مواضع من كتابه العزيز، فمما قاله سبحانه : ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾[٣٦]

يقول شارح نونية ابن القيم : (من أدلة علو الله تعالى على خلقه وهو صريح الفوق مصحوبا بـ (من) كما في قوله سبحانه ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾[٣٧] وأتى صريح الفوق أيضا غير مصحوب بـ (من) كقوله تعالى ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[٣٨] وذكر رحمه الله : أن المجرور بـ (من) لا يقبل التأويل أصلا، وأما غير المجرور بـ (من) فإن ادعى مدع تأويله لم يقبل منه لأن الأصل الحقيقة فلا تقبل دعوى المجاز بغير دليل ولا دليل هناك وهذا في غاية الظهور)[٣٩]

إذن فإثبات الفوقية لله عز وجل حق، فهو سبحانه فوق العرش وفوق السموات والله أعلم بكيفية ذلك، فلا نحرف فوقيته كما لا نمثلها، ولا نكيفها ولا نتأولها بالتعطيل، والصواب الذي دلت عليه

النصوص وقرَّره أهل السنة أن الله موصوف بفوقية الذات، وفوقية القدر وفوقية القهر.

والفوق أنواع ثلاث كلها ... لله ثابتة بلا نكران

هذا الذي قالوا وفوق القهر وال ... فوقية العليا على الأكوان

هذا ورابعها عروج الروح وال ... أملاك صاعدة إلى الرحمن[٤٠]

وبعد هذا العرض الموجز فلننظر في ما نقله الحافظ في مسألة العلو والفوقية، ومع أي مذهب يكون، وما هي اختياراته لمعاني الفوقية التي اعتمدها السلف .

قال في شرحه لحديث جابر ﷺ [٤١] : (وقيل: مناسبة التسبيح في الأماكن المنخفضة من جهة أن التسبيح هو التنزيه، فناسب تنزيه الله عن صفات الانخفاض كما ناسب تكبيره عند الأماكن المرتفعة، ولا يلزم من كون جهتي العلو والسفل محال على الله ألا يوصف بالعلو من جهة المعنى، والمستحيل كون ذلك من جهة الحس، ولذلك ورد في صفته العالي والعلي والمتعالي، ولم يرد ضد ذلك، وإن كان قد أحاط بكل شيء علمًا)[٤٢] ، ولم ينسب هذا القول إلى شخص بعينه أو فئة معينة

من المعلوم أن لفظة إطلاق الجهة في حق الله نفياً أو إثباتاً أمر لم يتكلم به أحد من سلف الأمة بل هو لفظ احدث بعد القرون الثلاثة الأولى الموصوفة بالخيرية على لسان النبي ﷺ ، فقوله إن وصفه بالعلو مستحيل من جهة الحس فليس كذلك بل هو سبحانه فوق كل شيء بذاته وهذا قول أهل السنة والجماعة، فهم يثبتون له تعالى صفة

العلو، علو الذات، وعلو القهر، وعلو القدر خلافاً لغيرهم من الفرق الذين لا يثبتون له علو الذات، يقول الشيخ ابن العثيمين : (ومما لم يرد إثباته ولا نفيه في الكتاب والسنة لفظ (الجهة) ويغني عنه ما ثبت فيهما من أن الله تعالى في السماء، وأما معناه فإما أن يراد به جهة سفل أو جهة علو تحيط بالله أو جهة علو لا تحيط به، فالأول باطل لمنافاته لعلو الله، والثاني باطل لأن الله أعظم من أن يحيط به شيء من مخلوقاته، والثالث حق لأن الله تعالى العليّ فوق خلقه ولا يحيط به شيء من مخلوقاته)[٤٣]

كما ويذهب الحافظ إلى تأويل الفوقية لله سبحانه، ونفي كونه في السماء، وهذا ما قال به في شرحه لحديث أم المؤمنين زينب بنت جحش ﷺ الذي تتفاخر به على بقية أزواج النبي ﷺ وكانت تقول (ان الله عز وجل انكحني في السماء)[٤٤]، حيث يقول : (قوله في السماء ظاهره غير مراد، إذ الله منزه عن الحلول في المكان، لكن لما كانت جهة العلو أشرف من غيرها أضافها إليه إشارة إلى علو الذات والصفات)[٤٥] .

إن قولة ظاهره غير مراد لتنافي ظاهر نصوص القرآن والتي تصرح بأن لله علو الذات والصفات، فقد قال سبحانه في علو القهر : ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾[٤٦] كما له حقيقة العلو في السماء، فهو فوق عباده حقيقة ، بقوله: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾[٤٧] .

ومن الشواهد التي ساقها والتي توصل بها أصحابها إلى نفي حقيقة الفوقية والعلو والإستواء، نفي الجسمية والمكان عن الله سبحانه، وأن صعود الكلم الطيب إليه ليس على حقيقته، ولا عروج إليه ولا معارج، ومما صرح به في شرحه لحديث ابي هريرة ﷺ : (إن الله لما قضى الخلق كتب كتابا فهو عنده فوق العرش أن رحمتي سبقت غضبي)[٤٨] قال : (قوله: ((فهو عنده فوق العرش)) قيل: معناه دون العرش وهو كقوله تعالى (بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا) والحامل على هذا التأويل استبعاد أن يكون شيء من المخلوقات فوق العرش ولا محذور في إجراء ذلك على ظاهره لأن العرش خلق من خلق الله ويحتمل أن يكون المراد بقوله: (فهو عنده) أي ذكره أو علمه فلا تكون العندية مكانية بل هي إشارة إلى كمال كونه مخفيا عن الخلق مرفوعا عن حيز ادراكهم)[٤٩]

إن التناقض في التأويلات التي نقلها الحافظ واضح وبيّن فمرة تُؤول عندية الكتاب إلى ذكره وعلمه، ومرة تُؤول صفة الاستواء إلى القدرة، مع إثبات الكتاب الذي وضعه الله سبحانه فوق العرش، والحديث صريح في بيان كون الكتاب عند الله فوق العرش، وإثبات عندية اللوح المحفوظ فوق العرش هو الذي يجب التصديق به .

وبغية عدم الخوض في مسألة كون الكتاب عند الله فوق العرش على الحقيقة التي جاء بها النص النبوي، اكتفى الحافظ بنقل ما ذهب إليه المؤولون لمعاني العندية من غير ترجيح لقول على آخر أو رد أو معارضة، معلنا بلسان حاله تفويض الأمر إلى الله، وليقرر أن جميع هذه المعاني يمكن المصير إليها لتفسير معنى العندية فيقول: (قال بن بطال: عند في اللغة للمكان والله منزه عن الحلول في المواضع لأن الحلول عرض يفنى وهو حادث والحادث لا يليق

بالله فعلى هذا قيل معناه انه سبق علمه بإثابة من يعمل بطاعته وعقوبة من يعمل بمعصيته ويؤيده قوله في الحديث الذي بعده أنا عند ظن عبدي بي ولا مكان هناك قطعا، وقال الراغب عند لفظ موضوع للقرب ويستعمل في المكان وهو الأصل ويستعمل في الاعتقاد تقول: عندي في كذا، كذا أي: أعتقده ويستعمل في المرتبة ومنه (أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ) ، وقال ابن التين[٥٠] : (معنى العندية في هذا الحديث العلم بأنه موضوع على العرش، وأما كتبه فليس للاستعانة لئلا ينساه فإنه منزه عن ذلك لا يخفى عنه شيء وإنما كتبه من أجل الملائكة الموكلين بالمكلفين)[٥١]

ومما نقل الحافظ . رحمه الله . ما قاله الحليمي[٥٢] أن من قال أن الله في السماء فهو مجسم لله سبحانه : (ولو قال من ينسب إلى التجسيم من اليهود لا اله الا الذي في السماء لم يكن مؤمناً كذلك الا ان كان عامياً لا يفقه معنى التجسيم فيكتفى منه بذلك كما في قصة الجارية التي سألها النبي ﷺ أنت مؤمنة قالت نعم قال فأين الله قالت في السماء فقال: اعتقها فإنها مؤمنة)[٥٣]

أن في النص السابق بيان واضح بأن الله في السماء في علو ذاته، لكن المعطلة نفاة العلو يرون ذلك تجسيما، أي إن الله لو كان في السماء لزم أن يكون جسمًا، ومن مذهبهم أن الله تعالى ليس بجسم، فوجب نفي علوه على مخلوقاته واستواءه على عرشه لأن ذلك مما يستلزم الجسمية، من أجل ذلك نسبوا اليهود إلى التجسيم والتشبيه، كما نسبوا من قبل ذلك إلى التجسيم أهل السنة المثبتين للعلو

ألا يمكن النظر إلى إثبات اليهود لعلو الله في السماء بأنه من الحق الذي جاءهم به موسى عليه السلام كما جاءت به سائر الرسل، وجاء به خاتمهم ﷺ وتنوعت أدلته في الكتاب والسنة، ودلت عليه الفطر والعقول السليمة.

ونقل الحافظ عن البيهقي في صعود الكلم وعروج الملائكة قوله: (صعود الكلام الطيب والصدقة الطيبة عبارة عن القبول، وعروج الملائكة هو إلى منازلهم في السماء، وأما ما وقع من التعبير في ذلك بقوله: إلى الله فهو على ما تقدم عن السلف في التفويض، وعن الأئمة بعدهم في التأويل)[٥٤]

ونقل عن ابن بطال في مسألة المعارج والعروج قوله : (غرض البخاري في هذا الباب الرد على الجهمية المجسمة في تعلقها بهذه الظواهر، وقد تقرر أن الله ليس بجسم فلا يحتاج إلى مكان يستقر فيه فقد كان ولا مكان، وإنما أضاف المعارج إليه إضافة تشريف، ومعنى الارتفاع إليه اعتلاؤه مع تنزيهه عن المكان)[٥٥].

والحق أنه لم يرد في الكتاب والسنة نفي الجسمية والاستقرار في مكان عن الله، وإنما هي عبارات محدثة ما سيقت إلا ليُتوصل بها إلى نفي صفات العلو والفوقية عنه سبحانه، بل أن دعوى تنزيه

تنزيه الله عن المكان ما أريد بها إلاّ نفي استواءه على العرش .

المطلب الثالث

النزول والمجيء وما في معانيهما

قال الحافظ في شرحه لحديث اهتز عرش الرحمن لموت سعد : (ومع ذلك فمعتقد سلف الأئمة وعلماء السنة من الخلف أن الله منزه عن الحركة والتحول والحلول، ليس كمثله شيء)[٥٦] .

لقد نفى . رحمه الله . جازماً بمقالته هذه قيام الأفعال الاختيارية بذات الله سبحانه، وذلك مما لا يمكن الجزم بنفيه، بل حتى لا تصح نسبته إلى السلف والأئمة جميعا من أهل السنة والجماعة، لأن منهم من يجوز ذلك ويثبت معناه ويمسك عن إطلاق لفظه، ومنهم من يثبت لفظ الحركة، أو ما هو من جنس الحركة كالمجيء، والنزول، والدنو، والصعود، مما جاء في الكتاب والسنة: (والمشهور عند أصحاب الإمام أحمد . رحمه الله . أنهم لا يتأولون الصفات التي من جنس الحركة كالمجيء والإتيان والنزول والهبوط والدنو والتدلي كما لا يتأولون غيرها متابعة للسلف الصالح)[٥٧]

إن إنكار الأفعال الاختيارية عن الله هو مذهب الجهمية الذين أرادوا أن ينزهوا الخالق عن صفات المحدثات، لأنهم لا يؤمنون . بزعمهم . برب يزول عن مكانه، قال ابن تيمية . رحمه الله . :(أراد الفضيل بن عياض . رحمه الله . مخالفة الجهمى الذي يقول أنه لا تقوم به الأفعال الاختيارية فلا يتصور منه إتيان ولا مجيء ولا نزول ولا استواء ولا غير ذلك من الأفعال الاختيارية القائمة به فقال الفضيل إذا قال لك الجهمى أنا أكفر برب يزول عن مكانه فقل: انأ أُؤمن برب يفعل ما شاء فأمره أن يؤمن بالرب الذى يفعل ما يشاء من الأفعال القائمة بذاته التى يشاؤها، ولم يرد من المفعولات المنفصلة عنه)[٥٨]

أما الإمام الدارمي في معرض رده على المريسي الجهمي فيقول: (وأما دعواك أن تفسير القيوم الذي لا يزول عن مكانه ولا يتحرك فلا يقبل منك هذا التفسير إلا بأمر صحيح مأثور عن النبي ﷺ أو عن بعض أصحابه أو التابعين لأن الحي القيوم يفعل ما يشاء ويتحرك إذا شاء ويهبط ويرتفع إذا شاء ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس إذا شاء لأن ذلك أمارة ما بين الحي والميت لأن كل متحرك لا محالة حي وكل ميت غير متحرك لا محالة)[٥٩]

وفي مسألة النزول إلى سماء الدنيا فقد ذهب إلى ما ذهب إليه الكرماني[٦٠] فيها بقوله: (النزول محال على الله؛ لأن حقيقة الحركة من جهة العلو إلى السفل، وقد دلت البراهين القاطعة على تنزيهه عن ذلك، فليتأول ذلك بأن المراد نزول ملك الرحمة ونحوه، أو يفوض مع اعتقاد التنزيه)[٦١]

وفي موضع آخر يظهر منه الذهاب إلى نفي حقيقة النزول، فقال : (قوله ينزل ربنا إلى السماء الدنيا استدل به من أثبت الجهة وقال هي جهة العلو وأنكر ذلك الجمهور لأن القول بذلك يفضى إلى التحيز تعالى الله عن ذلك وقد اختلف في معنى النزول على أقوال فمنهم من حمله على ظاهره وحقيقته وهم المشبهة تعالى الله عن قولهم)[٦٢]

يبدو من هذه العبارات وغيرها التي يقررها الحافظ أن نزول الله إلى سماء الدنيا أمر لا يمكن أن تعقله ملكته العقلية لأنها مسألة ينبغي أن تصاحب بالحركة والتحول والإنتقال، والأدهى من ذلك الشبهة التي ألقاها الشيطان على مسامع الناس وهي قضية خلو العرش من ذات الله عند نزوله، فأراد أن ينأى بنفسه بعيدا إلى حيث الطمأنينة، فسار مرة وراء من تأول، وأخرى ترك فيها الأمر للتفويض ناسبا ذلك للسلف، وهم ليس كذلك، كما قال ابن تيمية : (فأهل السنة قبلوا الحديث وأثبتوا النزول على ما قاله رسول ﷺ ولم يعتقدوا تشبيها له بنزول خلقه وعلموا وعرفوا واعتقدوا وتحققوا

أن صفات الرب لا تشبه صفات الخلق كما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق)[٦٣] .

ويقول ابن خزيمة ـ رحمه الله ـ : (نشهد شهادة مقر بلسانه، مصدق بقلبه، مستيقن بما في هذه الأخبار من ذكر نزول الرب من غير أن تصف الكيفية لأن نبينا المصطفى لم يَصِفْ لنا كيفية نزول خالقنا إلى سماء الدنيا وأعلمنا أنه ينزل)[٦٤] .

من الصعوبة بمكان أن أقول أن الحافظ ـ رحمه الله ـ قد قال بمقالة الجهمية، ولكن من الحق أن أعجب كيف ينقل أقوالهم من غير ردٍ ولا معارضة، وقد نفوا حقيقة النزول عن الله، غايتهم تنزيه الله عن مشابهة الخلق، ظنا منهم أن فعله كأفعال خلقه .

لكن شارح الطحاوية يرد على ذلك بقوله : (ومن ظن من الجهال أنه إذا نزل إلى سماء الدنيا يكون العرش فوقه، يكون محصوراً بين طبقتين من العالم فقوله مخالف لإجماع السلف مخالف للكتاب والسنة)[٦٥] .

أما مسائل القرب والإتيان والدنو فالحافظ يذهب في بعضها إلى ما ذهب إليه الأشاعرة، تأويلا، وفي البعض إلى ما ذهبت إليه المعتزلة، نفيا أو تفويضا، وجملة ما قاله في هذه المسألة : (قوله : (ويدنو المؤمن من ربه)[٦٦] أي يقرب منه قرب كرامة، وعلو منزلة)[٦٧]

وقوله: (((يتقرب إليَّ))[٦٨]: التقرب طلب القرب؛ ونقل عن القشيري ـ رحمه الله ـ قوله : قرب العبد من ربه يقع أولا بإيمانه، ثم بإحسانه. وقرب الرب من عبده ما يخصه به في الدنيا من عرفانه، وفي الآخرة من رضوانه، وفيما بين ذلك من وجوه لطفه وامتنانه .... قال: وقرب الرب بالعلم والقدرة عام للناس، وباللطف والنصرة خاص بالخواص، وبالتأنيس خاص بالأولياء)[٦٩].

لكن الذي عليه أئمة الهدى في هذه المسائل هو التصديق بها وبحقائقها التي جاءت بها على الوجه الذي أراد ربنا، فقد روي عن الإمام الشافعي قوله : (السنة التي أنا عليها ورأيت أصحابنا أهل الحديث الذين رأيتهم عليها فأحلف عنهم مثل سفيان ومالك وغيرهما الإقرار بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وأن الله على عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف يشاء)[٧٠]

أما ابن تيمية فيقول : (وأما قربه من عباده وتقريبه لهم عند سلف الأمة وأمتها وعامة المشايخ الأجلاء ليس مجرد الإنعام والكرامة بل يقرب من خلقه كيف شاء ويقرب إليه منهم من يشاء كما قد بينا ذلك في موضعه وقد ثبت أن النبي ﷺ قال أقرب ما يكون العبد من ربه في جوف الليل الآخر وثبت في الصحيح أنه قال أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد)[٧١] .

ومما قاله الحافظ . رحمه الله . في هذه المسألة في موضع آخر من كتاب الفتح وهو يشرح حديث سؤال الصحابة ﷺ للنبي ﷺ (هل نرى ربنا يوم القيامة)[٧٢] ، فيقول : (وأما نسبة الإتيان إلى الله تعالى فقيل: هو عبارة عن رؤيتهم إياه؛ لأن العادة أن كل من غاب عن غيره لا يمكنه رؤيته إلا بالمجيء إليه، فعبر عن الرؤية بالإتيان مجازا، وقيل الإتيان فعل من أفعال الله تعالى يجب الإيمان به مع تنزيهه سبحانه وتعالى عن سمات الحدوث، وقيل: فيه حذف، وتقديره: يأتيهم بعض ملائكة الله، ورجحه عياض، قال: ولعل هذا الملك جاءهم في صورة أنكروها لما رأوا فيها من سمة الحدوث الظاهرة على الملك؛ لأنه مخلوق)[٧٣].

أما في شرحه لحديث المعراج ودنو النبي ﷺ في الحضرة القدسية فالتأويل فيه واضح جدا فيقول : (قال القاضي عياض: إضافة الدنو والقرب إلى الله تعالى أو من الله ليس دنو مكان ولا قرب زمان، وإنما هو بالنسبة إلى النبي ﷺ إبانة لعظيم منزلته وشريف رتبته، وبالنسبة إلى الله عز وجل تأنيس لنبيه وإكرام له، ويتأول فيه ما قالوه في حديث: "ينزل ربنا إلى السماء" وكذا في حديث: "من تقرب مني شبراً تقربت منه ذراعًا" وقال غيره: الدنو مجاز عن القرب المعنوي لإظهار عظيم منزلته)[٧٤].

وأخيرا اختم بما نقله عن ابن بطال الذي اختار جانب التأويل ـ معتمدا على مجاز اللغة ـ للقرب والإتيان والمجيء والهرولة: (وصف سبحانه نفسه بأنه يتقرب إلى عبده، ووصف العبد بالتقرب إليه، ووصفه بالإتيان والهرولة كل ذلك يحتمل الحقيقة والمجاز؛ فحملها على الحقيقة يقتضي قطع المسافات وتداني الأجسام وذلك في حقه تعالى محال، فلما استحالت الحقيقة تعين المجاز لشهرته في كلام العرب، فيكون وصف العبد بالتقرب إليه شبرا وذراعا وإتيانه ومشيه معناه التقرب إليه بطاعته وأداء مفترضاته ونوافله، ويكون تقربه سبحانه من عبده وإتيانه والمشي عبارة عن إثابته على طاعته وتقربه من رحمته، ويكون قوله : أتيته هرولة أي أتاه ثوابي مسرعا)[٧٥]

إن مذهب سلف الأمة يبدو من اعتقاد علماؤها الأعلام في هذه المسألة، فقد نقل ابن بطة بسنده : (إن عبد الله بن طاهر[٧٦] قال لاسحاق بن راهوية ما هذه الأحاديث التي يحدث بها أن الله ينزل إلى سماء الدنيا والله يصعد وينزل، قال : فقال له اسحاق : تقول إن الله يقدر على أن ينزل ويصعد ولا يتحرك ؟ قال: نعم، قال: فلم تنكر؟)[٧٧]

ومن أجل الأنصاف سأقف وقفة مع قوله أعلاه : وقيل الإتيان فعل من أفعال الله تعالى يجب الإيمان به مع تنزيهه سبحانه وتعالى عن سمات الحدوث، والتي هي عين حكاية أهل السنة المثبتين لحقيقة الإتيان كما تقدم، ثم نتساءل هل أراد الحافظ هذا المعنى أم أنها حكاية لمذهب أهل التفويض من النفاة؛ وهم الذين يثبتون اللفظ ويفوضون المعنى، وهو مذهب باطل كمذهب أهل التأويل؛ فإنهما يقومان على النفي والتعطيل.

فالنزول والإتيان من الله تعالى والمجيء أفعال من أفعاله سبحانه التي تكون بمشيئته والتي أخبر عنها ربنا في كتابه، وأخبر عنها النبي ﷺ ومنها ما جاء في هذا الحديث أن هذه الأمة تبقى فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون، ثم يأتيهم في الصورة التي يعرفون، وهذا كله حق على حقيقته ليس هناك ما يوجب صرفه عن ظاهره، فلذلك كان من مذهب أهل السنة إثبات المجيء لله عز وجل والإتيان، وإثبات الصورة له سبحانه، كإثباتهم سائر الصفات والأفعال بلا تشبيه ولا تكييف.

وأما نفي حقيقة المجيء والإتيان ونفي الصورة عن الله تعالى فهو مذهب الجهمية، وتبعهم على ذلك المعتزلة والأشاعرة؛ ولذلك احتاجوا إلى تأويل هذه النصوص بما ذكره الحافظ، وهي تأويلات حقيقتها تحريف الكلم عن مواضعه، إذ ليس لهم من دليل عقلي ولا نقلي يوجب صرف هذه النصوص عن ظاهرها إلا ما هو من جنس حجة الجهمية في نفي جميع الأسماء والصفات، وهي حجة داحضة، ومذهب ظاهر الفساد، فليت شعري كيف يستسيغ عقل عاقل أن يجعل أفعال وصفات المخلوق أصلا تقاس عليه صفات الخالق سبحانه وأفعاله ؟!

المطلب الرابع

بعض الصفات الفعلية الأخرى

أولا : الحياء

الحياء صفة أزلية ثابتة لله عز وجل لا تنفك عنه، أثبتها هو لنفسه كما أثبتها له نبيه ﷺ بقوله : (إن ربكم تبارك وتعالى حيي كريم يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفرا)[٧٨]

والذي ينبغي الإنتباه إليه أن هذه الصفة لا كصفات البشر التي يصاحبها التغير في الهيئة أو التحرج إذا ما طرأت عليه، بل الواجب الإيمان بأن الله متصف بالحياء وأنه حيي ويستحيي، وأما نفي الإستحياء عن الله فلم يكن على إطلاقه كما هو معلوم بل جاء مقيدا كما في قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ وهو الأمر الذي قدمته أم سليم ﷺ بين يدي سؤالها للنبي ﷺ : (إن الله لا يستحيي من الحق، هل على المرأة من غسل إذا رأت الماء)[٧٩] ، والذي علق الحافظ عليه بقوله: (إن الله لا يستحيي من الحق، أي لا يأمر بالحياء في الحق)[٨٠]، ولا شك أن هذا جزم منه بإرادة هذا المعنى من الشارع، وليس كذلك لأن ليس في الحديث تفسير بين للاستحياء مضافا إلى الله عز وجل، ولا تفسير لنفي الاستحياء فليس فيه تعرض لإثبات الاستحياء أو نفيه عن الله عز وجل، بل ربما ساقته السائلة بسطا لعذرها وتشجيعا لنفسها في ذكر ما تستحيي من ذكره النساء في حضرة الرجال .

وعندما شرع الحافظ . رحمه الله . في شرح حديث الثلاثة نفر الذين جاءوا إلى مجلس النبي ﷺ واختلفت فيه أحوالهم، والتي أخبر أصحابه عنها بقوله : (أما احدهم فأوى إلى الله فآواه الله وأما الآخر فاستحيا فاستحيا الله منه ، وأما الآخر فأعرض فأعرض الله عنه)[٨١] .

قال : (قوله : فاستحيا الله منه، أي رحمه ولم يعاقبه، وقوله : فأعرض الله عنه : أي سخط عليه، وهو محمول على من ذهب معرضاً لا لعذر، هذا إن كان مسلماً، ويحتمل أن يكون منافقاً، واطلع النبي ﷺ على أمره، كما يحتمل أن يكون قوله ﷺ : (فأعرض الله عنه إخبارا أو ادعاء)[٨٢]

لقد ابتعد الحافظ في تفسيره للاستحياء والإعراض من الله عن ظاهر اللفظ من غير موجب، متبعا مذهب من قاده اعتقاده إلى أن الله لا يوصف بالحياء أو الإعراض حقيقة؛ لتوهم أن إثبات ذلك يستلزم التشبيه، وليس كذلك بل القول في الاستحياء والإعراض كالقول في سائر ما أثبته لنفسه وأثبته له رسوله ﷺ من الصفات، والواجب في جميع ذلك هو الإثبات مع نفي مماثلة المخلوقات .

يقول الإمام الطبري: (وأما تأويل قوله إن الله لا يستحيي فإن بعض المنسوبين إلى المعرفة بلغة العرب كان يتأول معنى إن الله لا يستحيي إن الله لا يخشى أن يضرب مثلا ويستشهد على ذلك من قوله بقول الله تعالى وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه ويزعم أن معنى ذلك وتستحي الناس والله أحق أن تستحيه فيقول الاستحياء بمعنى الخشية، والخشية بمعنى الإستحياء)[٨٣]

ثانيا : الضحك

الضحك صفة من صفات الله الفعلية ، دلت عليها السنة الصحيحة ، لذلك يجب إثباتها والإيمان بها على حقيقتها، لا تأويلا ولا تفويضا، بذريعة تنزيه الخالق سبحانه عن مشابهة مخلوقاته ذلك أن ما يلزم من الصفة حال إضافتها للمخلوق ليس بلازم للصفة حال إضافتها للخالق تبارك وتعالى، فالضحك المضاف إلى الله تبارك وتعالى هو وصف خاص به يليق بجلاله وكماله وعظمته سبحانه، أما ضحك المخلوق فقد يكون ناتج عن لازم له كخفة سلوك ، وقد يكون عن طيش وسفه ، وهذا نقص وعيب ، وقد لا يكون عن ذلك ، ولهذا لا ينبغي أن يتبادر إلى الأذهان والأوهام عندما يضاف الضحك إلى الله عز وجل ضحك المخلوق .

لقد نقل الحافظ في شرحه لحديث: (يضحك الله إلى رجلين..)[٨٤] قول الخطابي : (الضحك الذي يعتري البشر عندما يستخفهم الفرح أو الطرب غير جائز على الله تعالى، وإنما هذا مثل ضرب لهذا الصنيع الذي يحل محل الإعجاب عند البشر فإذا رأوه أضحكهم ، ومعناه الإخبار عن رضا الله بفعل أحدهما وقبوله للآخر ومجازاتهما على صنيعهما بالجنة مع اختلاف حاليهما)[٨٥]

في هذا الحديث دليل بين على إثبات الضحك لله عز وجل، وهو ضحك حقيقي، لكنه لا يماثل ضحك المخلوقين، ضحك يليق بجلاله وعظمته، ولا يمكن أن نمثله، أي لا نقول إن لله جوارحا يستخدمها للضحك كالأسنان والشفتين وغير ذلك ، لكن نثبت الضحك لله على وجه يليق به سبحانه وتعالى، لكن الحافظ ذهب إلى القول بما يقوله أهل التأويل وصرف اللفظ عن ظاهره، فها هو يعقب على قولهم : (قلت: ويدل على أن المراد بالضحك الإقبال بالرضا تعديته بإلى، تقول: ضحك فلان إلى فلان، إذا توجه إليه طلق الوجه، مظهرا للرضا عنه)[٨٦].

أما ما نقله عن ابن الجوزي فهو أدهى وأمر، والذي يقول فيه : (أكثر السلف يمتنعون من تأويل مثل هذا ويمرونه كما جاء، وينبغي أن يراعى في مثل هذا الإمرار اعتقاد أنه لا تشبه صفات الله صفات الخلق، ومعنى الإمرار عدم العلم بالمراد منه مع اعتقاد التنزيه)[٨٧].

نعم إن القول الحق هو الإعتقاد بأن صفات الله لا تشبه صفات المخلوقين، ولكن كيف يكون الإمرار عدم العلم بالمراد، والعرب في لسانها تعرف معنى الضحك، وسلف الأمة قد علموا أن الله موصوف بكل صفة وصف بها نفسه أو وصفه بها نبيه ﷺ ، أما الذي قالوا بعدم العلم به فهو الكيف، فأمرّوه على مراده من غير الخوض به .

ومن الأخبار التي تثبت الضحك لله سبحانه ما رواه ابن ماجة عن أبي رزين[٨٨] ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ: (ضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غيره، قلت : يا رسول الله أو يضحك الرب ؟ قال : نعم ، قلت : لن نعدم من رب يضحك خيراً)[٨٩]

ولو كان تفسير الضحك بالرضى والرحمة والصفح عن الذنوب فقط لكان الصحابي أبو رزين إذن جاهلاً أن لا يعلم أنَّ ربه يرحم ويرضى ويغفر الذنوب، وقد قرأ القرآن وسمع ما ذكر الله فيه من رحمته ومغفرته وصفحه عن الذنوب، لكن بفطرته السليمة عرف وتيقن أن الله يضحك، ومعنى ضحكه غير رضاه ورحمته وصفحه، لأن صرف حقيقة اللفظ عن ظاهره وحقيقته بلا دليل تقول على الله بغير علم، يقول ابن بطة العكبري : (سألت أبا عمر محمد بن عبد الواحد صاحب اللغة عن قول النبي ضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غيره، فقال الحديث معروف وروايته سنة والاعتراض بالطعن عليه بدعة وتفسير الضحك تكلف وإلحاد)[٩٠] .

ثالثا : المحبة والرضا

بعد أن بوب الحافظ . رحمه الله . لحديث (من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه) بابا في كتاب الفتح، شرع يبين مفردات الحديث وشرح معناه قال : (قال العلماء: محبة الله لعبده إرادته الخير له وهدايته إليه وإنعامه عليه، وكراهته له على الضد من ذلك)[٩١] .

لقد سلك الحافظ في مقالته هذه مسلك المتكلمين الأشاعرة الذين نفوا عن الله حقيقة المحبة والرضا وأخذوا بالتأويل يريدون أن ينزهوه عمّا لا يليق به من صفات الحدوث، قال العلامة الكرمي المقدسي : (قال العلامة الطوفي[٩٢] ذهب طوائف من المتكلمين والفقهاء إلى أن الله تعالى لا يحب وإنما محبته محبة طاعته وعبادته وقالوا هو أيضا لا يحب عباده المؤمنين وإنما محبته إرادته الإحسان إليهم قال والذي دل عليه الكتاب والسنة واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها وجميع مشايخ الطريق أن الله تعالى يحب ويحب لذاته وأما حب ثوابه فدرجة نازلة)[٩٣]

إن من الصفات الذاتية الفعلية الثابتة لله سبحانه في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ صفتي المحبة والرضا، فقد أخبر سبحانه أن له عبادا ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[٩٤] وأنه قد رضي عنهم ورضوا عنه ، إضافة إلى كثير من الأخبار التي جاءت

عن النبي ﷺ بأن الله يحب فلانا وأن الله يحب لعباده كذا وكذا، وما دام الله يحب ويرضى فلا بد أن تكون المحبة والرضى من الصفات الثابتة له على الوجه الذي يريده سبحانه بلا تكييف ولا تعطيل أو تأويل .

إن علة التأويل عند الأشاعرة والمتكلمين ينقلها العلامة الكرمي : (لأن المحبة ميل القلب إلى ما يلائم الطبع والله منزه عن ذلك وحينئذ فمحبة الله تعالى للعبد هي إرادة اللطف به والإحسان إليه ومحبة العبد لله هي محبة طاعته في أوامره ونواهيه والإعتناء بتحصيل مراضيه فمعنى يحب الله أي يحب طاعته وخدمته أو يحب ثوابه وإحسانه وهذا مذهب جمهور المتكلمين)[٩٥]

لقد نقل الحافظ أقاويل عدة في تفسير محبة الله لعباده أو محبتهم له تذهب جميعها إلى التأويل الذي يصرف فيه اللفظ عن ظاهره بغير حجة توجب ذلك، وهذه التأويلات مبنية على أن الله تعالى لا يُحِبُّ ولا يُحَبُّ حقيقة، وهذا قريب مما قاله الجعد بن درهم وأتباعه كما ذكر ذلك العلامة الكرمي

المقدسي : (وأول من أنكر المحبة في الإسلام الجعد بن درهم أستاذ الجهم بن صفوان)[٩٦]

وفي شرحه لحديث (كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان حبيتان إلى الرحمن سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم)[٩٧]، قال الحافظ : (وقوله: حبيتان إلى الرحمن، تثنية حبيبة وهي المحبوبة، والمراد أن قائلها محبوب لله، ومحبة الله للعبد إرادة إيصال الخير له والتكريم)[٩٨] ، ولا شك أن هذا القول تأويل يقتضي نفي حقيقة المحبة عن الله تعالى، وهو مذهب مخالف لظاهر الحديث في تعلق محبة الله تعالى بالكلمتين، فهو يفيد أن الله يحبهما، وفي هذا حث وترغيب في الاستكثار منهما، وأن ذلك من أسباب محبة الرب لعبده، وعلى ذلك يبني أهل السنة مذهبهم فيثبتون المحبة له حقيقة على ما يليق به، وأنه تعالى كما أخبر عن نفسه يحب المتقين والتوابين والمتطهرين، ويحب جميع هذه الخصال والأفعال.

ومما نقل الحافظ من التأويلات في المحبة : (وقال المازري ومن تبعه: محبة الله لعباده إرادة ثوابهم وتنعيمهم)[٩٩]، وهذا التأويل مبني على رد الأشاعرة لصفات الله ـ الثابتة التي لا يقرونها على حقيقتها ـ إلى ما يثبتونه له منها، كالمحبة إلى الإرادة والرحمة إلى القدرة ، إذ قال الحافظ : (قال الكرماني: الرحمة هنا عبارة عن القدرة المتعلقة بايصال الخير، والقدرة في نفسها غير متناهية والتعلق غير متناه)[١٠٠] ، وليت شعري ما يضر المتأولين والنفاة لو أنهم ذهبوا إلى ما تطمئن النفس إليه من إثبات كل ما أثبته الله تعالى لنفسه وأن الله سبحانه موصوف به حقيقة على الوجه الذي لا يماثل فيه أحدًا من خلقه، فيمرون النصوص مؤمنين بها، بلا تكييف ولا تمثيل لمعانيها.

ومما أقره الحافظ من التأويل لصفة المحبة ما بينه في شرحه لحديث النبي ﷺ : (إن الله وتر يحب الوتر)[١٠١] ، إذ قال : (ومعنى محبته له أنه أمر به وأثاب عليه)[١٠٢]، والحديث واضح البيان بأن الله يحب هذه العبادة من عباده، فكيف ارتضى الحافظ ما قاله المؤلون الذين يقولون في صفات الله ما لم يقله رسول الله ﷺ ولا أحد من أصحابه من بعده ؟

ومن المسالك التي تابع بها الحافظ الأشاعرة من أجل نفي صفة المحبة عن الله، التأويل لصفة الخلة، بقوله : (والخليل فعيل بمعنى فاعل، وهو من الخلة بالضم وهي الصداقة والمحبة التي تخللت القلب فصارت خلاله وهذا صحيح بالنسبة إلى ما في قلب إبراهيم من حب الله تعالى، وأما إطلاقه في حق الله تعالى فعلى سبيل المقابلة، وقيل: الخلة أصلها الإستصفاء، وسمي بذلك لأنه يوالي ويعادي في الله تعالى، وخلة الله له نصره، وجعله إماما)[١٠٣] .

إن مما أجمع عليه أهل السنة إثبات صفة الخلة لله تعالى، ولكنها من الصفات التوقيفية على إبراهيم عليه السلام ومحمد ﷺ، قال تعالى ﴿واتَّخَذَ اللهُ إبراهِيمَ خَلِيلاً﴾[١٠٤] وقال النبي ﷺ : (فإن الله اتخذني خليلا كما اتخذ إبراهيم خليلا)[١٠٥]، وأما نفيها فيعد من أعظم المقالات شناعة في الإسلام، وهي تلك التي قالها الجعد بن درهم الذي زعم أنَّ الله لم يتّخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلّم موسى تكليماً .

لقد اعتمد الحافظ عند ابتعاده عن المعنى الحقيقي لصفة الخلّة على ميزانها الصرفي عندما قال : والخليل فعيل بمعنى فاعل، وعند التتبع والبحث في معاجم اللغة تبين أنها جاءت بمعنى (مفاعل وقد تكون بمعنى مفعول رد إلى فعيل)[١٠٦] ، بل أن ابن منظور قال في قوله تعالى ﴿ واتخذ الله إبراهيم خليلا ﴾ أحبه محبة تامة لا خلل فيها[١٠٧]، ومن المعلوم أن أبا هريرة رضي الله عنه لما أخبر عن وصية النبي ﷺ له : (أوصاني خليلي بثلاث لا ادعهن ما حييت، ركعتي الضحى، وصيام ثلاثة أيام من كل شهر، وأن أُوتر قبل أن أنام)[١٠٨] أراد أن يخبر بذلك عن حبه للرسول ﷺ لا عن حب الرسول له، فتفسير الخليل بمعنى المحب بناء على أن فعيل بمعنى فاعل مبني على نفي صفة المحبة عن الله عز وجل، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

المبحث الثاني : مسائل متفرقة

المطلب الأول : صفة الكلام

المطلب الثاني : صفات الذات الخبرية

المطلب الثالث : خلق الله لأفعال العباد

المطلب الأول

صفة الكلام

تعد صفة الكلام لله سبحانه من المسائل التي كثر فيها الكلام والخلاف بين الفرق الإسلامية، فقالت الأشاعرة أن الكلام نفسي ، وهو قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وهو الذي يرونه أنه هو الكلام حقيقة المعبر عنه بالألفاظ

ليس من جنس الأصوات والحروف ، بل هو صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة ، وهو بها آمر، ناه ، مخبر[١٠٩]، وهذا ما نقله الآيجي ـ رحمه الله ـ بقوله: (فوجب حمل كلام –الأشعري– على أن الكلام النفسي أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف ، مقروء بالألسنة ، محفوظ في الصدور، وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة)[١١٠] .

أما الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ وجمهور الحنابلة فيرون: (أن الكلام حقيقة، الأصوات والحروف وإن سمي به المعنى النفسي، وهو نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم، والكتابة كلام حقيقة فلم يزل الله متكلما كيف شاء إذا شاء بلا كيف)[١١١] .

لقد ذهب الحافظ ابن حجر . رحمه الله . إلى إقرار ما أقره شيوخ الأشاعرة مستبعدين أن يكون كلام الله بحرف وصوت، وأن كلامه نفسيا فيقول : (وأما قولهم انه منزه عن الحروف والأصوات فمرادهم الكلام النفسي القائم بالذات المقدسة فهو من الصفات الموجودة القديمة وأما الحروف فان كانت حركات أدوات كاللسان والشفتين فهي أعراض وان كانت كتابة فهي أجسام وقيام الأجسام والأعراض بذات الله تعالى محال ويلزم من أثبت ذلك أن يقول بخلق القرآن)[١١٢]

وأما إن ثبت في الأحاديث ذكر الصوت فالتفويض والتأويل آمن من القول بأن الله متكلم بما شاء كيف شاء متى شاء بحرف وصوت يسمعه لمن يشاء من عباده، وهذا ما نقله عن البيهقي : (الكلام ما ينطق به المتكلم ...إلى قوله: فسماه كلامًا قبل التكلم به، قال: فإن كان المتكلم ذا مخارج سُمِعَ كلامُه ذا حروف وأصوات، وإن كان غير ذي مخارج فهو بخلاف ذلك، والباري عز وجل ليس بذي مخارج، فلا يكون كلامه بحروف وأصوات ... وإذا ثبت ذكر الصوت بهذه الأحاديث الصحيحة وجب الإيمان به، ثم إما التفويض، وإما التأويل، وبالله التوفيق)[١١٣] .

كما وذهب الحافظ . رحمه الله . ليؤكد نفيه كون الله متكلما بحرف وصوت، وهذا ما قرره عند كلامه على حديث ((بعث النار))[١١٤] فيقول معلقا وشارحا : (قوله فينادي بصوت: إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثًا إلى النار هذا آخر ما أورد منه من هذه الطريق، وقد أخرجه بتمامه في تفسير سورة الحج بالسند المذكور هنا، ووقع "فينادي" مضبوطا للأكثر بكسر الدال، وفي رواية أبي ذر بفتحها على البناء للمجهول، ولا محذور في رواية الجمهور؛ فإن قرينة قوله : ((إن الله يأمرك)) تدل ظاهرًا على أن المنادي ملك يأمره الله بأن ينادي بذلك)[١١٥] ولا شك أن دعواه هذه قد بنيت على أصل باطل، وهو أن الله تعالى لا يوصف بالنداء لأن النداء يدل على الصوت، وكلام الله ليس بصوت، كما أن دعواه التي قررها بأن المنادي هو ملك أمره الله بذلك لم تقم عليه حجة ولا دليل ثابت، ثم كيف غفل . عفا الله عنه . عن أول الحديث الذي بدأ بالنداء (يا آدم) ثم قولةِ آدم (لبيك ربنا وسعديك) ، فكيف استقام عنده أن يقول آدم عليه السلام لملك يناديه : لبيك ربنا وسعديك .

وبعد ذلك وفي معرض شرحه لهذا الحديث نسب إلى الحنابلة إثبات كون الله متكلما بحرف وصوت، والحق أن الأمر لا يتعلق بالحنابلة حسب، بل أن أهل السنة أتباع المنهج السلفي على اختلاف مذاهبهم الفقهية يعتقدون أن الله يتكلم بحرف وصوت يُسمعه لمن يشاء من عباده، وأن كلامه صفة ذاتية فعلية ثابتة له قديمة النوع حادثة الآحاد بمشيئته سبحانه.

أما دعواه أن الكلام لا يسمع إلا من ذي المخارج، وأن من ليس كذلك فلا يكون كلامه بصوت

فلذلك لا يسمع منه، فليس بحق، فإن الله تعالى قادر على أن يُنْطِق الجماد، وقد تواتر الخبر عند الأمة أن الحصى قد سبح بين يدي النبي ﷺ وأن جذع النخل قد أنَّ لفراقه، ولا يلزم أن يكون نطقهم بمخارج، وقد أخبر سبحانه أنه يُنْطِق الجلود والأسماع والأبصار والأيدي والأرجل، ولا يلزم من ذلك أن يكون بمخارج، وهذا يبطل دعوى أن إثبات الحرف والصوت لكلام الله تعالى يستلزم أن يكون له مخارج مع أن إضافة المخارج إلى الله تعالى مما يجب الإمساك عنه نفيًا أو إثباتًا.

لم يخرج الحافظ . رحمه الله . في هذه المسألة برأي جديد، يستقل به من أصحابه الأشاعرة، بل إنه وافقهم في كل ما ذهبوا إليه من أن الكلام نفسي، وأنه قديم أزلي، وليس بحرف ولا صوت، وإن هذا

الكلام الذي نقرؤه عبارة عن كلام الله القديم، والمعنى فيه واحد، ومصداق ذلك كله من كلامه كما بينت بعضه في ما سبق وتمامه في ما هو آت .

ففي شرحه لحديث (يا معشر المسلمين كيف تسألون أهل الكتاب...الحديث)[١١٦] يقول: قوله : (أحدث الأخبار بالله) أي أقربها نزولا إليكم من عند الله عز وجل ، فالحديث بالنسبة إلى المنزول إليهم ، وهو في نفسه قديم)[١١٧]، يريد بذلك أن يصف القرآن بأنه حديث باعتبار آحاد آياته التي تنزل على النبي ﷺ بحسب الوقائع والأحوال والمناسبات، وأما نفس القرآن، فهو قديم لا تتعلق به مشيئة الله سبحانه ، ذلك أنهم يرون أن هذا القرآن المسموع المتلو المكتوب ليس هو كلام الله حقيقة ، بل هو عبارة عن ذلك المعنى النفسي .

ومما يراه الحافظ (أن كلام الله واحد لا يختلف باختلاف اللغات، فبأي لسان قرئ فهو كلام الله)[١١٨] تقريرا لمذهب الأشاعرة في كلام الله سبحانه، وهو أنه معنى نفسي واحد لا يتعدد وليس بحرف ولا صوت، وما أنزل من الحروف والكلمات في التوراة والإنجيل والقرآن عبارة عن ذلك المعنى النفسي، فليس هو كلام الله حقيقة، خلافا لمذهب أهل السنة والجماعة الذين يعتقدون أن القرآن كلام الله عز وجل حقيقة حروفه ومعانيه ، ولا يرون أنه الحروف دون المعاني، ولا المعاني دون الحروف، وما أجمل ما قاله الإمام الدارمي في ذلك: (فالله المتكلم أولا و آخرا لم يزل له الكلام إذ لا متكلم غيره ولا يزال له الكلام إذا لا يبقى متكلم غيره ... فلا ينكر كلام الله عز وجل إلا من يريد إبطال ما أنزل الله عز وجل وكيف يعجز عن الكلام من علم العباد الكلام وأنطق الأنام)[١١٩] وقد جاء بالكم الكثير من

الآيات من كتاب الله التي تثبت حقيقة الكلام لله سبحانه، حتى قال: (ففي كل ما ذكرنا تحقيق كلام الله وتثبيته نصا بلا تأويل ففيما عاب الله به العجل في عجزه عن القول والكلام بيان بين أن الله غير عاجز عنه وأنه متكلم وقائل لأنه لم يكن يعيب العجل بشيء هو موجود به)[١٢٠] .

وبغية عدم الإطالة في بحث هذه المسألة أختم بقوله الذي به نسب إلى السلف نهيهم عن الخوض فيها : (ومن شدة اللبس في هذه المسألة كثر النهي عن الخوض فيها، واكتفوا باعتقاد أن القرآن كلام الله غير مخلوق، ولم يزيدوا على ذلك شيئًا، وهو أسلم الأقوال، والله المستعان)[١٢١].

والحق الذي لا مرية فيه أن اللبس قد حصل في هذه المسألة عند الأشاعرة والمتكلمين والجهمية والكلابية وغيرهم من الفرق، وقد ساق الحافظ أقوالهم واختلافاتهم، ولم ينقل اختلافا واحدا فيها عند السلف لأنها مسألة بينة واضحة لا لبس فيها ولا خفاء، ولا يسلم للحافظ دعوى نهيهم عن الخوض فيها، بل خاض فيها الكثير من جهابذة العلم وحماة العقيدة صدعًا بالحق وردًا للباطل حتى سجن وعذب الكثير منهم وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل . رحمه الله . .

أما قوله إن السلف اكتفوا بأن القرآن كلام الله غير مخلوق فهو من مجمل القول الذي لا يتميز فيه مذهب الحق عن مذهب الباطل، لأن المعلوم من مذهب السلف أنهم قالوا إن كلام الله صفة قائمة به كسائر صفاته خلافا لما قالته الجهمية والمعتزلة، وأن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود، وإن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء بما شاء كيف شاء، وأن معاني كلماته لا حصر لها ولا نهاية كما اخبر ربن﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾

المطلب الثاني

صفات الذات الخبرية

أولا : اليـد والأصابع

تعد صفات الله سبحانه وتعالى الخبرية من المسائل التي كثر الخلاف فيها بين فرق المسلمين، وقد بين ابن عبد البر الفرق بين أهل السنة وغيرهم في مسألة الصفات عموما فقال: (أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكيفون شيئا من ذلك ولا يحدون فيه صفة محصورة وأما أهل البدع والجهمية والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئا منها على الحقيقة ويزعمون أن من أقر بها مشبه وهم عند من أثبتها نافون للمعبود والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله وهم أئمة الجماعة)[١٢٢] ؛ فما الذي يقرره الحافظ ابن حجر ؟

ففي شرحه للحديث الذي ورد فيه ذكر وضع سلى الجزور على ظهر النبي ﷺ وهو يصلي، ومما ورد فيه (فو الذي نفسي بيده لقد رأيت الذين عدّ رسول الله صرعى في قليب بدر)[١٢٣] .

يقول في معنى اليد : (والمراد باليد هنا القدرة)[١٢٤] وهذا بيان واضح من الحافظ . رحمه الله . في نفي حقيقة اليد لله سبحانه كما نفتها الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم من الفرق الأخرى بذريعة تنزيه الباري سبحانه وتعالى أن تكون له جارحة كسائر مخلوقاته، ويؤكد ذلك ما قاله في المقدمة : (ووقع ذكر اليد في القرآن والحديث مضافًا إلى الله تعالى، واتفق أهل السنة والجماعة على أنه ليس المراد باليد الجارحة التي هي من صفات المحدثات، وأثبتوا ما جاء من ذلك وآمنوا به ؛ فمنهم من وقف ولم يتأول، ومنهم من حمل كل لفظ منها على المعنى الذي ظهر له، وهكذا عملوا في جميع ما جاء من أمثال ذلك)[١٢٥] .

إن مسألة الإتفاق بين أهل السنة والجماعة على أنه ليس المراد باليد الجارحة أمر لا بد من الوقوف عنده، لأن لفظة الجارحة لم تثبت صفة للرب سبحانه في الكتاب والسنة، ولا عند سلف الأمة، كما لم تُنف عنه لذلك ينبغي التفصيل فيه، فإن أريد بالجارحة اليد التي تماثل أيدي المخلوقين، فتعالى الله عن مشابهة أحد من مخلوقاته وفيه موافقة الحق، وإن أريد بها اليد التي تكون بها أفعاله، كالخلق، والأخذ، والعطاء، والتي من شأنها القبض والبسط، فيد الله كذلك، فقد أخبر سبحانه أنه خلق آدم بيديه، وأن الأرض والسماوات يوم القيامة مطويات بيمينه، وأن يداه مبسوطتان، والأخبار بذلك أكثر من أن تحصى ، ومع كل ذلك نراه ينقل ويقرر بعض الآراء التي تنفي حقيقة اليد لله سبحانه فيقول : (وإضافة الله خلق آدم إلى يده في الآية إضافة تشريف)[١٢٦]

ولا ريب أن أهل السنة متفقون على نفي مماثلة الله لخلقه في شيء من صفاته . لا اليد ولا غيرها . بل يثبتونها لله سبحانه على الوجه اللائق به مع نفي التمثيل ونفي العلم بالكيفية.

إن من لوازم نفي حقيقة اليد عن الله سبحانه التي ذهبت إليها بعض الفرق، نفي حقيقة الأصبع ومما نقله الحافظ في ذلك : (وقال الخطابي لم يقع ذكر الأصبع في القرآن ولا في حديث مقطوع به وقد تقرر أن اليد ليست بجارحة حتى يتوهم من ثبوتها ثبوت الأصابع بل هو توقيف أطلقه الشارع فلا يكيف ولا يشبه ولعل ذكر الأصابع من تخليط اليهودي فان اليهود مشبهة وفيما يدعونه من التوراة ألفاظ تدخل في باب التشبيه ولا تدخل في مذاهب المسلمين)[١٢٧]

وقبل ذلك وفي ذات الأمر قال: (وقال ابن بطال لا يحمل ذكر الأصبع على الجارحة بل يحمل على انه صفة من صفات الذات لا تكيف ولا تحدد وهذا ينسب للأشعري وعن بن فورك يجوز أن يكون الأصبع خلقا يخلقه الله فيحمله الله ما يحمل الأصبع ويحتمل أن يراد به القدرة والسلطان كقول القائل ما فلان إلا بين إصبعي إذا أراد الإخبار عن قدرته عليه)[١٢٨].

يقول ابن قتيبة ردا على من تأول معنى الأصبع في حديث : إن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الله عز وجل : (إن الذي ذهبوا إليه في تأويل الأُصبع لا يشبه الحديث ... فإن كان القلب عندهم بين نعمتين من نعم الله تعالى فهو محفوظ بتينك النعمتين فلأي شيء دعا بالتثبيت؟ ولِمَ احتج على المرأة التي قالت له أتخاف على نفسك بما يؤكد قولها؟ وكان ينبغي أن لا يخاف إذا كان القلب محروسا بنعمتين)[١٢٩] .

لقد رأى الحافظ . رحمه الله . في كلام الشيخ أبي سليمان الخطابي سلامة التصور وصحة الإستنتاج على اعتبار أن في أقوالهم ما يدخل في باب التشبيه، وأن فيها ما هو بعيد عن مذاهب المسلمين، ثم أكد ذلك بما قاله القرطبي : (هذا كله قول اليهودي ، وهم يعتقدون التجسيم وأن الله شخص ذو جوارح كما يعتقده غلاة المشبهة من هذه الأمة ، وضحك النبي صلى الله عليه وسلم إنما هو للتعجب من جهل اليهودي)[١٣٠].

هكذا يتبين لنا أن الحافظ . رحمه الله . قد وافق من ذهب في صفة اليد والأصابع إلى التأويل الذي غايته ألا يظن بأن الله ذو أعضاء وجوارح، ولكن أين ذهب المتأولون من قوله تعالى ﴿ يَا إِبلِيسُ ما مَنَعَكَ أن تَسجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾[١٣١] لما أوّلوا خلق الله لآدم بيده أنها بقدرته، ألم يخلق ربُنا إبليس بقدرته ؟ فلا مفاضلة حينئذ بينه وبين آدم، ثم أن التثنية الواردة في الآية لبيان واضح في إبطال التأويل على أن اليد هي القدرة أو النعمة لأن ذلك سيؤدي إلى وجود قدرتين لله، وهذا باطل لأن قدرة الله واحدة لا حدود لها وأما نعمه فقد أخبر بأنها لا تعد ولا تحصى .

أما ما زعمه الخطابي أن ألأصبع لم يرد بها خبر صحيح عن النبي ﷺ وأن ذكر الأصابع الوارد في حديث وضع الرحمن للمخلوقات يوم القيامة على أصابعه هو تقوّل من جانب اليهودي الذي تحدث للنبي ﷺ عن ذلك، فهو يدل على أنه يرى أن إثبات الأصابع لله سبحانه هي من عقيدة اليهود لا من عقيدة المسلمين .

أما قول من قال أن النبي ﷺ ضحك تعجبا من جهل اليهودي فهذا لا شك اتهام صريح للنبي ﷺ بسكوته عن الباطل، بل سروره للقول الباطل، لأن اليهودي . كما يرون . قد وصف الله سبحانه بوصف ليس فيه فأقره النبي على باطله، ومعلوم بالخبر اليقين المتواتر عن النبي ﷺ أنه يتمعر وجهه غضبا ويتغير لونه لكل باطل يذكر أمامه، يقول ابن خزيمة في هذا الأمر : (جل ربنا عن أن تكون أصابعه كأصابع خلقه وعن أن يشبه شيء من صفات ذاته صفات خلقه وقد أجل الله قدر نبيه عن أن يوصف الخالق البارئ بحضرته بما ليس من صفاته فيسمعه فيضحك عنده ويجعل بدل وجوب النكير والغضب على المتكلم به ضحكا تبدو نواجذه تصديقا وتعجبا لقائله، لا يصف النبي بهذه الصفة مؤمن مصدق برسالته)[١٣٢] .

ثانيا: القدم والساق

لقد تحدث الحافظ عن القدم والساق، في معرض شرحه لحديث قول جهنم هل من مزيد ووضع الجبار قدمه فيها[١٣٣]، وقد ساق آراء وأقوالا شتى من التأويلات لهذه الصفة، لكن الذي أقره وذهب إليه ما جاء في قوله : (قلت ويحتمل أن يوجه بان من يخرج منها يبدل عوضهم من أهل الكفر كما حملوا عليه حديث أبي موسى في صحيح مسلم ((يعطي كل مسلم رجلا من اليهود والنصارى فيقال هذا فداءك من النار))[١٣٤] فإن بعض العلماء قال المراد بذلك أنه يقع عند إخراج الموحدين وأنه يجعل مكان كل واحد منهم واحدا من الكفار بأن يعظم حتى يسد مكانه ومكان الذي خرج وحينئذ فالقدم سبب للعِظَمِ المذكور فإذا وقع العِظَمُ حصل الملء الذي تطلبه)[١٣٥] .

إن الذي ذهب إليه الحافظ هو غير ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة الذين يمرون أخبار الصفات كما جاءت بلا كيف، ويؤمنون بها، وبما تدل عليه من إثبات الصفات من غير تفسير لها بما يخالف ظاهرها، فالقدم . المذكور في الحديث . عندهم هو قدم الرب سبحانه، فالأخبار الصحيحة تواترت بأن الله تعالى موصوف بأن له قدمًا، منها ما جاء عن ابن عباس ﷺ في الكرسي (أنه موضع قدمي الرب سبحانه)[١٣٦]، فقولهم إذن في القدم لله تعالى كقولهم في سائر الصفات وهو الإثبات لحقائقها اللائقة به، ولا تماثل صفات المخلوقين، وأنها معلومة المعاني مجهولة الكيفيات.

إن الذي حدا بالحافظ . كما يبدو. إلى ترجيح جانب التأويل هو تنزيه الخالق عن صفات الخلق كما بين ذلك بقوله : (... وبالجملة لا يظن أن الله ذو أعضاء وجوارح لما في ذلك من مشابهة المخلوقين تعالى الله عن ذلك، ليس كمثله شيء)[١٣٧] .

وفي موضع آخر من الفتح أسند إلى الخطابي قوله : (تهيب كثير من الشيوخ الخوض في معنى الساق، ومعنى قول ابن عباس: إن الله يكشف عن قدرته التي تظهر بها الشدة، وأسند البيهقي الأثر المذكور عن ابن عباس بسندين كل منهما حسن، وزاد: إذا خفي عليكم شيء من القرآن فأتبعوه من الشعر، وذكر الرجز المشار إليه، وأنشد الخطابي في إطلاق الساق على الأمر الشديد: في سنة قد كشفت عن ساقها)[١٣٨] .

المطلب الثالث

خلق الله لأفعال العباد

تعد قضية خلق الله لأفعال العباد من أهم القضايا التي تناولها العلماء بالحديث حتى بلغت عنايتهم بها حدّ التأليف فيها، كالأمام البخاري – رحمه الله – الذي ألف فيها كتابه القيم "خلق أفعال العباد" ، ذلك أن هذه البدعة قد وجدت في عصر مبكر، من أيام الصحابة رضوان الله عليهم الذين شددوا النكير على أصحابها حين بلغتهم مقالتهم، وتبرؤوا منهم .

والإيمان بالقدر ركن من أركان الإيمان أخبر به نبينا ﷺ ،عرفه بعض أهل العلم بأنه : (الإيمان بتقدم علم الله سبحانه بما يكون من إكساب الخلق وغيرها، من المخلوقات وصدور جميعها عن تقدير منه، وخلق لها خيرها وشرها)[١٣٩]، وقد تكلم الحافظ . رحمه الله . في الفتح عن مسائل القدر وددت أن أتناول جانبا من مقالاته التي قررها في هذه المسألة .

قال في شرحه لحديث عذاب المصورين يوم القيامة[١٤٠]:(واستدل به على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، للحوق الوعيد بمن تشبه بالخالق.. واستدل به على جواز التكليف بما لا يطاق)[١٤١]

إن ما ذهب إليه الحافظ في تقرير جواز التكليف بما لا يطاق، بناء على ما جاء في هذا الحديث لأمر يتطلب النظر في هذا الاستدلال، ذلك إن الأمر بنفخ الروح المذكور في الحديث أمر تعجيز لا تكليف كما قرره هو، وقد يكون صورة من صور العذاب للمصورين، لأن الآخرة ليست دار تكليف كما هو معلوم، ثم أن الأمر الذي لا يطاق

قد يكون بما يسببه من مشقة، أو قد يكون ممكنا لذاته ممتنعا لغيره، وكلا الأمرين أخبر الباري أنه يجوز التكليف بهما بقوله سبحانه : ﴿رَبَّنا ولا تَحْمِلْ عَلَينا إصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الّذينَ مِنْ قَبلِنا رَبَّنا ولا تُحَمِلنَا ما لا طاقَةَ لَنَا بِه﴾ (١٤٢)

وأما ما لا يطاق فلا يجوز التكليف به لإمتناعه لذاته وعدم تصور إمكان وقوعه، كالجمع بين النقيضين والضدين، وبهذا نرى أن الحافظ قد وافق السلف في قضية خلق أفعال العباد، لكن ما الذي يراه في قضية تأثير قدرة العبد في أفعاله ؟

يبدو أن الذي يقرره الحافظ . رحمه الله . هو أن قدرة العبد لا تأثير لها في فعله وذلك من خلال نقله لكلام البيهقي الذي نفى به تأثير قدرة العبد في أفعاله حيث يقول : (.... قال تعالى :﴿وَمَا رَمَيتَ إذْ رَمَيتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾(١٤٣) وقال تعالى: ﴿أَأَنتُمْ تَزرَعُونَهُ أَمْ نَحنُ الزّارِعُونَ﴾(١٤٤) فسلب عنهم هذه الأفعال وأثبتها لنفسه ليدل بذلك على أن المؤثر فيها حتى صارت موجودة بعد العدم هو خلقه، وأن الذي يقع من الناس إنما هو مباشرة تلك الأفعال بقدرة حادثة أحدثها على ما أراد، فهي من الله تعالى خلق بمعنى الاختراع بقدرته القديمة، ومن العباد كسب على معنى تعلق قدرة حادثة بمباشرتهم التي هي كسبهم)(١٤٥)

لكن إمعان النظر الدقيق يثبت أنه ليس في الآية الأولى ما يدل على سلب قدرة العبد على فعله، لأن الآية تخبر عن واقعة حصل فيها من خوارق الأمور ما يبهر العقل عندما كانت رؤوس المشركين تطير وأناملهم تقطع قبل وصول سلاح المسلمين إليها ، وهذا لا ريب حصل بأمر خارج عن إرادة المسلمين لذلك نفى الله عن المسلمين فعل القتل فقط، كما أن وصول ذرات التراب التي رماها النبي ﷺ في ساحة المعركة لم تكن لتصل إلى عيون المشركين لولا قدرة الله سبحانه .

إذن فالقتل وإيصال حبات التراب فعلان سُلِبا عن النبي ﷺ وأصحابَه لخروجهما عن قدرتهم المعهودة، ولكن لم يُسلَب عن النبي ﷺ فعل الرمي الذي هو قادر عليه حيث يقول له ربه يا محمد لن تستطيع إيصال ذرات التراب إذ ألقيتها في ساحة المعركة إلى عيون المشركين لتصيبها ولكن الله أوصلها بقدرته

أما قوله تعالى: ﴿أَأَنتُم تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحنُ الزَّارِعُونَ﴾ فليس في الآية نفي مطلق لقدرة العبد أو الأخذ بأسباب الكسب، ففي صدرها أثبت للزارعين فعلا لهم القدرة على فعله وهو الحرث الذي هو وضع الحب في باطن الأرض، لكن نفى عنهم قدرتهم على تحويل هذه الحبوب المبثوثة في باطن الأرض إلى زرع من جنس هذه الحبوب فقال لهم ما معناه : أأنتم تُصَيرونه زرعاً، أم نحن نجعله كذلك، فالآية إنما تدلّ على إثبات أن العبد قادر على فعله قدرة تأثير، بأخذه لأسباب الإنبات في الأرض .

ومما نقله الحافظ أيضا في هذه المسألة ما ذهب إليه الكرماني الذي يبدو أنه لا يقول بتأثير الأسباب في مسبباتها وينفي أن تكون أعمال العبد سبباً للجزاء المترتب عليها إن خيراً فخير وإن شرّاً فشرّ، لأنه ربما يرى الأعمال مجرد

إعلام للثواب والعقاب، عندها يكون ذلك الثواب أو العقاب لا بها، فقد تقدم قوله في أعمال العباد التي قرر فيها أن قدرة العبد لا تأثير لها فيها، فيقول : (قال الكرماني: ويسند إلى الله تعالى من حيث إن وجوده إنما هو بتأثير قدرته، وله وجهتان: جهة تنفي القدر، وجهة تنفي الجبر؛ فهو مسند إلى الله حقيقة وإلى العبد عادة، وهي صفة يترتب عليها الأمر والنهي والفعل والترك، فكل ما أسند من أفعال العباد إلى الله تعالى فهو بالنظر إلى تأثير القدرة، ويقال له: الخلق. وما أسند إلى العبد يحصل بتقدير الله تعالى، ويقال له: الكسب)[١٤٦]

إن فيما جاء آنفا من كلام الكرماني ليدل على اعتقاده أن أعمال العباد لا تأثير لها في سعادة العبد أو شقاوته، لكن الحق البيّن أن لفعل العبد تأثير في حصول القدر على الوجه الذي حصل عليه بأخذه للأسباب الموصلة إلى ما قدره الله عليه من خير أو شر أو سعادة أو شقاء .

وهكذا يتضح لنا أن ما ذهب إليه الحافظ . رحمه الله . من القول بعدم تأثير قدرة العبد في فعله – موافقاً بذلك لمذهب الأشاعرة – مخالف للعقل والشرع معاً، لأن العقل يلاحظ من الإنسان قدرته على الفعل والترك بطوعه واختياره، أما الشرع فقد نسب الفعل إلى العبد في أكثر من موضع كما صرح بأن العبد وفعله مخلوقان لله تبارك وتعالى، ومشيئة العبد تابعة لمشيئته سبحانه، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

الهوامش

[١]) سورة طه : ألآية ٥ ، الفرقان : الآية ٥٩، الأعراف : آية ٥٤، يونس : آية ٣، الرعد: آية ٢ ، السجدة: آية ٤

[٢]) كتب ورسائل ابن تيمية : مكتبة ابن تيمية : القاهرة ، ط٢ (د.ت) ، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي (١٣ / ٣١٠)

[٣]) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت (٣ / ٨٧)

[٤] الصحاح للجوهري : تحقيق : احمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط٤ ـ ١٤٠٧ (٨ / ٣٠١)

[٥]) مقدمة فتح الباري : ابن حجر العسقلاني: دار المعرفة ، بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب (١٣٦) ، وقد ذكر الخافظ كلمة (قوله) دون أن ينسبها لقائل ، والمرجح أنه أراد بها قول الله تبارك وتعالى في محكم التنزيل .

[٦] علي بن خلف بن عبد الملك، ابن بطال، البكري القرطبي، ثم البلنسي، يكنى بأبي الحسن، ويعرف بابن اللجام، كان من أهل العلم والمعرفة والفهم ، مليح الخط، حسن الضبط، عنى بالحديث وشرح صحيح البخاري، أخذ عن ابي ـ ـ ـ عمر الطلمنكي، وابن عفيف، وأبي الوليد الباجي وغيرهم، وحدث عنه جماعة من العلماء، توفي في آخر يوم من صفر سنة تسع وتسعين واربعمائة (الأعلام للزركلي ٢٨٥/٤،تذكرة الحفاظ ٣ / ٢١٦)

[٧]) فتح الباري : ابن حجر (١٣ / ٤٠٦) ، وينظر قول ابن بطال في كتابه : شرح صحيح البخاري : مكتبة الرشد- الرياض، ط٢ ـ ٢٠٠٣، تحقيق : ابو تميم ، ياسر بن ابراهيم (١٠ / ٤٤٩)

[٨] سورة المؤمنون : الآية ٢٨
[٩] سورة الزخرف : الآية ١٣
[١٠] شرح صحيح البخاري : ابن بطال (١٠ / ٤٤٨)
[١١] صحيح البخاري (٣/ ١١٦٦) حديث رقم ٣٠٢٢
[١٢] عبد الله بن سعد بن سعيد بن ابي جمرة الأزدي الأندلسي، ثم المغربي، أبو محمد، نزيل مصر، كان عالما عابدا خيرا شهير الذكر، من العلماء بالحديث، مالكي المذهب، شرح منتخبا من صحيح البخاري، له مؤلفات عدّة منها جمع النهاية اختصر فيه صحيح البخاري، وشرحه في كتابه بهجة النفوس، وله المرائي الحسان في الحديث والرؤيا، مات بمصر سنة خمس وتسعين وستمائة (تبصير المنتبه : ابن حجر ١/ ٤٥٧، سير اعلام النبلاء ١٨/ ٤٧)
[١٣] فتح الباري ١٣ / ٤١٣
[١٤] هو أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي الفقيه في الأصول الواصل الوارع الزاهد القائم بنصرة المذهب أخذ علم الحديث عن الحاكم والفقه عن ناصر العمري وكان كثير التحقيق والأنصاف حسن التصنيف وكان على سيرة العلماء قانعا من الدنيا باليسير متجملا في ورعه وزهده قال إمام الحرمين ما من شافعي إلا وللشافعي عليه منه إلا البيهقي فإن له المنة على الشافعي نفسه وعلى كل شافعي (طبقات الفقهاء : الشيرازي ١ / ٢٣٣)
[١٥] فتح الباري ١٣ / ٤٠٥
[١٦] حمد بن محمد بن ابراهيم بن الخطاب الخطابي البستي ـ نسبة إلى بست ، وهي مدينة ببلاد كابل بين هراة وغزنة ـ كان فقيها أديبا محدثا، له تصانيف عدة منها غريب الحديث ومعالم السنن، وشرح اسماء الله، سمع بالبصرة من ابي بكر بن داسة البصري، وفي مكة من ابي سعيد ابن الأعرابي، وفي بغداد من اسماعيل بن محمد الصفار، أقام بنيسابور سنين وحدث بها، مات ببست في ربيع الآخر سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة (السلوك في طبقات العلماء والملوك ١ / ٣٠١ ، التقييد لمعرفة رواة السنن والاسانيد ١ / ٢٥٤ ـ ٢٥٥)
[١٧] فتح الباري ١٣ / ٤١٣
[١٨]) المصدر السابق٥ ١٣ / ٤١٣
[١٩]) فتح الباري ٧ / ١٢٤
[٢٠]) الأسماء والصفات: ابو الحسين البيهقي، مكتبة السوادي ـ جدة ، ط١ (د. ت) تحقيق: عبدالله الحاشدي ٢ / ٤١٤
[٢١]) المستدرك على الصحيحين : ابو عبدالله الحاكم : دار الكتب العلمية ط ٢ ـ ١٤١١ ، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا ، كتاب التفسير، تفسير سورة البقرة (٢ / ٣١٠) برقم ٣١١٦
[٢٢]) صحيح البخاري ١ / ١٥٩ حديث رقم ٣٩٧
[٢٣]) فتح الباري : ابن حجر ١ / ٥٠٨
[٢٤] الإبانة: أبو الحسن الأشعري : دار الأنصار ، القاهرة ، ط١ ـ ١٣٩٧ ، تحقيق د . فوقية حسين محمود ١ / ١٠٧
[٢٥] الصواعق المرسلة : ابن القيم ٤ / ١٢٧٩
[٢٦] فتح الباري ١٣ / ٤٠٦
[٢٧] محمد بن زياد : ابو عبد الله، ابن الأعرابي ، النحوي اللغوي، إمام في اللغة والنحو والنسب والتاريخ، كثير السماع والرواية، قرأ كتاب العين على المفضل وسمع عليه دواوين الأشعار، وسمع من الأعراب واستكثر منهم، وجالس الكسائي، روى عنه ابن السكيت وثعلب، توفي سنة إحدى وثلاثين ومائتين ، وكانت ولدته في الليلة التي توفي فيها ابو حنيفة النعمان سنة خمسين ومائة ، له كتاب النوادر وكتاب الأنواء وكتاب تاريخ القبائل : البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة ١ / ١٩٦)
[٢٨] أحمد بن أبي دؤاد بن جرير أبو عبد الله القاضي واسم أبي دؤاد الفرج ويقال دعمي ويقال اسمه كنيته ولي أحمد قضاء القضاة للمعتصم ثم للواثق وكان موصوفا بالسخاء غير أنه على مذهب الجهمية وحمل السلطان على امتحان الناس بخلق القرآن لولا ما فعل من ذلك لاجتمعت الألسن على مدحه (المنتظم : ابن الجوزي ١١ / ٢٧٣)
[٢٩] فتح الباري ١٣ / ٤٠٦
[٣٠] سورة فاطر : الآية ١٠

[٣١] سورة المعارج : الآية ٤

[٣٢] علي بن الحسن بن شقيق بن دينار بن مشعب العبدي مولاهم أبو عبد الرحمن المروزي قدم شقيق من البصرة إلى خراسان روى عن الحسين بن واقد وخارجة بن مصعب وابن المبارك وعبد الوارث بن سعيد وإبراهيم بن طهمان وأبي حمزة السكري وأبي المنيب العتكي وغيرهم روى عنه البخاري (تهذيب التهذيب ٧ / ٢٦٣)

[٣٣] الأسماء والصفات : ابو الحسين البيهقي : ٤٢٧

[٣٤] الأسماء والصفات : البيهقي ٤٠٠ ، واصل الحديث رواه مسلم كتاب الذكر والدعاء ٤ / ٢٠٨٤ برقم ٢٧١٣

[٣٥] الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة: ابن القيم ، دار العاصمة ـ الرياض ، ط٣ ـ ١٤١٨ ، تحقيق د . علي بن محمد الدخيل الله ٤ / ١٢٧٨

[٣٦] سورة الملك : الآية ١٦

[٣٧] سورة النحل : الآية ٥٠

[٣٨] سورة الأنعام : الآية ١٨

[٣٩] شرح قصيدة ابن القيم : احمد بن ابراهيم بن عيسى ، المكتب الإسلامي ـ بيروت ط ٣ ـ ١٤٠٦ (١ / ٤٠٢)

[٤٠] متن القصيدة النونية : ابن القيم ، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة ، ط ٢ ـ ١٤١٧ (١ / ٧٥)

[٤١] الجامع الصحيح : البخاري ، دار ابن كثير ، اليمامة ، بيروت ، ط ٣ ـ ١٤٠٧ ، تحقيق : د . مصطفى ديب البغا (٣ / ١٠٩١) حديث رقم ٢٨٣١ وفيه قال : (كنا إذا صعدنا كبّرنا وإذا نزلنا سبّحنا)

[٤٢] فتح الباري : ابن حجر (٦ / ١٣٦)

[٤٣] القواعد المثلى : محمد بن صالح العثيمين : إدارة البحوث العلمية ، السعودية ، ط ١ ـ ١٤٠٤ ص ٣١

[٤٤] صحيح البخاري (٦ / ٢٧٠٠) حديث رقم ٦٩٨٥

[٤٥] فتح الباري (١٣ / ٤١٢)

[٤٦] سورة الأنعام : الآية ١٨

[٤٧] سورة النحل : الآية ٥٠

[٤٨] صحيح البخاري (٣ / ١١٦٦) حديث رقم ٣٠٢٢

[٤٩] فتح الباري ٦ / ٢٩١

[٥٠] هو عبد الواحد بن التين أبو محمد الصفاقسي، المغربي، المالكي. الشهير بابن التين،(ت : ٦١١هـ) فقيه محدث مفسر. له اعتناء زائد في الفقه ممزوج بكثير من كلام المدونة وشراحها اعتمده الحافظ ابن حجر في شرح البخاري وكذلك ابن رشد وغيرهما ،.من تصانيفه : " المخبر الفصيح في شرح البخاري الصحيح ".(الموسوعة الفقهية الكويتية : وزارة الأوقاف الكويتية ، ط ١٤٠٤ هـ ـ ٦ / ٣٣٩)

[٥١] فتح الباري ١٣ / ٣٨٥

[٥٢] أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الفقيه الشافعي المعروف بالحليمي الجرجاني؛ ولد بجرجان سنة ثمان وثلاثين وثلثمائة، وحمل إلى بخاري، وكتب الحديث عن أبي بكر محمد بن أحمد بن حبيب وغيره، وتفقه على أبي بكر الأودني وأبي بكر القفال، ثم صار إماماً معظماً مرجوعاً إليه بما وراء النهر، وله في المذهب وجوه حسنة، وحدث بنيسابور وروى عنه الحافظ الحاكم وغيره وتوفي في جمادى الأولى - وقيل في شهر ربيع الأول - سنة ثلاث وأربعمائة (وفيات الأعيان ٢ / ١٣٧ ، تاريخ جرجان ١ / ١٩٨)

[٥٣] فتح الباري ١٣ / ٣٥٩

[٥٤] المصدر السابق ١٣ / ٤١٦

[٥٥] فتح الباري ١٣ / ٤١٦

[٥٦] فتح الباري (٧ / ١٢٤)

[٥٧] أقاويل الثقات : مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي ، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ، ط ١ ـ ١٤٠٦ ، تحقيق : شعيب الأرناؤوط (١ / ٢٠٠)

[٥٨] مجموع الفتاوى : ابن تيمية ، ط٢ (د . ت) تحقيق : عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي ٥ / ٣٧٧

[٥٩] نقض الدارمي على المريسي : عثمان بن سعيد الدارمي ، مكتبة الرشيد ـ الرياض ، ط ١ ـ ١٩٩٨ ، تحقيق : د . رشيد بن حسن الألمعي ١ / ٢١٥

[٦٠] محمد بن يوسف بن على الكرمانى ثم البغدادى ولد في جمادى الآخرة سنة ٧١٧ سبع عشرة وسبعمائة وأخذ عن جماعة ببلده ثم ارتحل إلى الشيراز وأخذ عن القاضى عضد الدين ولازمه اثنتى عشرة سنة حتى قرأ عليه تصانيفه ثم جح واستوطن بغداد ودخل الشام ومصر وسمع البخارى بالجامع الأزهر من لفظ المحدث ناصر الدين الفارقى وصنف شرحا للبخارى سماه الكواكب الدرارى وهو في مجلدين ضخمين، وقال ابن حجر تصدى لنشر العلم ببغداد ثلاثين سنة وكان مقبلا على شأنه لا يتردد إلى أبناء الدنيا قانعا باليسير ملازما للعلم متواضعا وتوفى مرجعه من الحج في محرم سنة ست وثمانين وسبعمائة (البدر الطالع ـ الشوكاني ٢٩٢/٢،الدرر الكامنة ـ ابن حجر ٦ /٦٦)

[٦١] فتح الباري ١١ / ١٢٩

[٦٢] المصدر السابق ٣ / ٣٠

[٦٣] العقيدة الأصفهانية : ابن تيمية ، مكتبة الرشد ـ الرياض ، ط ١ ـ ١٤١٥ ، تحقيق : ابراهيم سعيداي (١ / ٥١)

[٦٤] كتاب التوحيد : ابن خزيمة ، مكتبة الرشد ، الرياض ، ط ٥ ـ ١٤١٤ ، تحقيق : عبد العزيز بن ابراهيم الشهوان ١ / ٢٨٩

[٦٥] شرح العقيدة الطحاوية : ابن أبي العز الحنفي ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط ٤ ـ ١٣٩١ (٢٢٢ ـ ٢٢٣)

[٦٦] صحيح البخاري (٤ / ١٧٢٥) حديث رقم ٤٤٠٨

[٦٧] فتح الباري ١٠ / ٤٨٨

[٦٨] صحيح البخاري (٥ / ٢٤٨٤) حديث رقم ٦١٣٧

[٦٩] فتح الباري ١١ / ٣٤٣

[٧٠] حاشية ابن القيم على سنن أبي داود : ابن القيم، دار الكتب العلمية ـ بيروت ، ط ٢ ـ ١٤١٥ (١٣ / ٣٥)

[٧١] الإستقامة : ابن تيمية ، جامعة الإمام محمد بن سعود ـ المدينة المنورة ، ط ١ ـ ١٤٠٣ ، تحقيق : د . محمد رشاد سالم ١ / ١٣٨

[٧٢] صحيح البخاري (٥ / ٢٤٠٣) حديث رقم ٦٢٠٤

[٧٣] فتح الباري ١١ / ٤٥٠

[٧٤] المصدر السابق ١٣ / ٤٨٤

[٧٥] نفس المصدر ١٣ / ٥١٣

[٧٦] عبد الله بن طاهر بن الحسين بن مصعب بن رزيق أبو العباس الخزاعي أصله من " باذغيس " بخراسان " وكان جده الاعلى " زريق " من موالي طلحة بن عبد الله ولاه المامون إمرة الشام مدة،.ونقل إلى مصر سنة ٢١١ ه، فأقام سنة، ونقل إلى الدينور.ثم ولاه المأمون خراسان، وظهرت كفاءته فكانت له طبرستان وكرمان وخراسان والري والسواد وما يتصل بتلك الاطراف واستمر إلى أن توفي بنيسابور (وقيل: بمرو) سنة ثلاثين ومئتين وكان أحد الأجواد الممدحين والسمحاء المذكورين (تاريخ بغداد ٩ / ٤٨٣ ، الأعلام : الزركلي ٤ / ٩٣)

[٧٧] الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة : أبو عبد الله ، عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري الحنبلي ، دار الراية للنشر ـ السعودية ، ط ٢ ـ ١٤١٨ هـ ، تحقيق : عثمان عبد الله آدم الأثيوبي ٣ / ٢٤٠

[٧٨] سنن ابن ماجة : محمد بن يزيد القزويني : دار الفكر ـ بيروت ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي (٢ / ١٢٧١) حديث رقم (٣٨٦٥) ، سنن أبي داود : سليمان بن الأشعث ، دار الفكر ـ بيروت ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد (٢ / ٧٨) حديث رقم ١٤٨٨

[٧٩] صحيح البخاري ١ / ٦٠ حديث رقم ١٣٠

[٨٠] فتح الباري ١ / ٢٢٩

[٨١] صحيح البخاري ١ / ٣٦ حديث رقم ٦٦

[٨٢] فتح الباري ١ / ١٥٧
[٨٣] جامع البيان : الطبري ١ / ١٧٩
[٨٤] صحيح البخاري ٣ / ١٠٤٠ حديث رقم ٢٦٧١
[٨٥] فتح الباري ٦ / ٤٠
[٨٦] فتح الباري ٦ / ٤٠
[٨٧] المصدر السابق ٦ / ٤٠
[٨٨] لقيط بن عامر بن المنتفق بن عامر العامري أبو رزين العقيلي وافد بني المنتفق روى عنه بن أخيه وكيع بن عدس ، والذي في جامع الأصول لقيط بن عامر بن صبرة وضبطه قتيبة ونسبه من بني عامر وحكاه الأثرم عن احمد ومال اليه البخاري وجزم به بن حبان وابن السكن (الاصابة في تمييز الصحابة ٥ / ٦٨٦)
[٨٩] سنن ابن ماجة ١ / ٦٤ حديث رقم ١٨٩
[٩٠] الإبانة : ابن بطة ٣ / ١١٢
[٩١] فتح الباري ١١ / ٣٥٨ والحديث في الصحيح برقم ٦١٤٢ (٥ / ٢٣٨٦)
[٩٢] سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري ثم البغدادي الحنبلي العلامة نجم الدين أبو الربيع الفقيه الأصولي المتفنن ولد في سنة بضع وسبعين وستمائة ومؤلفاته كثيرة منها بغية السائل في أمهات المسائل في أصول الدين والإكسير في قواعد التفسير وشرح مقامات الحريري وكانت وفاته بمدينة سيدنا الخليل عليه السلام سنة ست عشرة وسبعمائة (طبقات المفسرين : للداوودي ١/ ٢٦٤ ، الوافي بالوفيات : الصفدي ١٩ / ٤٣)
[٩٣] أقاويل الثقات : الكرمي المقدسي ١ / ٧٧
[٩٤] سورة المائدة : الآية ٥٤
[٩٥] أقاويل الثقات ١ / ٧٧
* سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري ثم البغدادي الحنبلي العلامة نجم الدين أبو الربيع الفقيه الأصولي المتفنن ولد في سنة بضع وسبعين وستمائة ومؤلفاته كثيرة منها بغية السائل في أمهات المسائل في أصول الدين والإكسير في قواعد التفسير وشرح مقامات الحريري وكانت وفاته بمدينة سيدنا الخليل عليه السلام سنة ست عشرة وسبعمائة (طبقات المفسرين : للداوودي ١/ ٢٦٤ ، الوافي بالوفيات : الصفدي ١٩ / ٤٣)
[٩٦] أقاويل الثقات : الكرمي المقدسي ١ / ٧٧
[٩٧] صحيح البخاري ٥ / ٢٣٥٢ حديث رقم ٦٠٤٣
[٩٨] فتح الباري ١١ / ٢٠٨
[٩٩] المصدر السابق ١٣ / ٣٥٨
[١٠٠] نفس المصدر ١٠ / ٤٣٣
[١٠١] صحيح البخاري ٥ / ٢٣٥٤ حديث رقم ٦٠٤٧
[١٠٢] فتح الباري ١١ / ٢٢٧
[١٠٣] فتح الباري ٦ / ٣٨٩
[١٠٤] سورة النساء : الآية ١٢٥
[١٠٥] صحيح مسلم ١ / ٣٧٧ حديث رقم ٥٣٢
[١٠٦] لسان العرب : محمد بن مكرم بن منظور المصري ، دار صادر ـ بيروت ، ط ١ (د . ت) ١١ / ٢١٧ ، العين : الخليل بن أحمد الفراهيدي ، دار ومكتبة الهلال ، تحقيق: د . مهدي المخزومي و د . ابراهيم السامرائي (ط . د . ت) ٤ / ١٤١
[١٠٧] لسان العرب : ابن منظور ١١ / ٢١٨
[١٠٨] صحيح البخاري ١ / ٣٩٥ حديث رقم ١١٢٤

[١٠٩] شرح المقاصد في علم الكلام : التفتازاني ، دار المعارف النعمانية ـ باكستان ، ط ١ ـ ١٤٠١ (٢ / ٩٩)
[١١٠] المواقف : الآيجي ، دار الجيل ، بيروت ، ط ١ ـ ١٩٩٧ ، تحقيق : د . عبد الرحمن عميرة ٣ / ١٤٢
[١١١] العين والأثر : عبد الباقي المواهبي الحنبلي ، دار المأمون للتراث ، دمشق ، الطبعة الأولى ـ ١٩٨٧ م ، تحقيق : عصام قلعجي ١ / ٦٥
[١١٢] فتح الباري ١٣ / ٤٩٣
[١١٣] المصدر السابق ١٣ / ٤٥٨
[١١٤] الحديث رواه البخاري بطوله ج ٤ ص ١٧٦٧ برقم ٤٤٦٤ وفيه : يقول الله عز وجل يوم القيامة : يا آدم ، يقول : لبيك ربنا وسعديك، فينادى بصوت: إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثا إلى النار، قال يا رب وما بعث النار؟ قال: من كل ألف أراه قال تسعمائة وتسعة وتسعين فحينئذ تضع الحامل حملها ويشيب الوليد
[١١٥] فتح الباري ١٣ / ٤٦٠
[١١٦] صحيح البخاري ٢ / ٩٥٣
[١١٧] فتح الباري ٥ / ٢٩٢
[١١٨] المصدر السابق ١٣ / ٥١٧
[١١٩] الرد على الجهمية : عثمان بن سعيد الدارمي ، دار ابن الأثير ـ الكويت ، ط ٢ ـ ١٩٩٥ ، تحقيق : بدر بن عبد الله البدر ١ / ١٥٥
[١٢٠] المصدر السابق ١ / ١٥٧
[١٢١] فتح الباري ١٣ / ٤٩٣ ـ ٤٩٤
[١٢٢] التمهيد : يوسف بن عبد الله بن عبد البر ، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية ، المغرب ، ط ـ ١٣٨٧ ، تحقيق : مصطفى بن أحمد العلوي و محمد عبد الكبير البكري ٧ / ١٤٥
[١٢٣] صحيح البخاري ١ / ٩٤ حديث رقم ٢٣٧
[١٢٤] فتح الباري ١ / ٣٥٢
[١٢٥] مقدمة فتح الباري ٢٠٨
[١٢٦] فتح الباري ١١ / ٥٠٧
[١٢٧] المصدر السابق ١٣ / ٥٩٨
[١٢٨] نفس المصدر ١٣ / ٥٩٨
[١٢٩] تأويل مختلف الحديث : عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ، دار الجيل ـ بيروت ، ط ـ ١٣٩٣ ، تحقيق : محمد زهري النجار ص ٢٠٩
[١٣٠] فتح الباري ١٣ / ٣٩٨
[١٣١] سورة ص : الآية ٧٥
[١٣٢] كتاب التوحيد : ابن خزيمة ١ / ١٧٨
[١٣٣] ينظر الحديث في صحيح البخاري ٤ / ١٨٣٥ حديث رقم ٤٥٦٧
[١٣٤] صحيح مسلم ٤ / ٢١١٩ حديث رقم ٢٧٦٧ وفيه فكاكك بدل فداؤك
[١٣٥] فتح الباري ٨ / ٥٩٦
[١٣٦] سبق تخريجه ص ٥
[١٣٧] فتح الباري ٨ / ٦٦٤
[١٣٨] المصدر السابق ١٣ / ٤٢٨
[١٣٩] لوامع الانوار البهية : السفاريني ، مؤسسة الخافقين ــ دمشق ، ط٢ ــ ١٤٠٢ (١ / ٣٤٥)

[١٣٥] ينظر صحيح البخاري ٥ / ٢٢٢٣ حديث رقم ٥٦١٨

[١٤١] فتح الباري ١٠ / ٣٦٤
[١٤٢] سورة البقرة : الآية ٢٨٦
[١٤٣] سورة الأنفال : الآية ١٧
[١٤٤] سورة الواقعة : الآية ٦٤
[١٤٥] فتح الباري ١٣ / ٥٣٢
[١٤٦] فتح الباري ١٣ / ٥٢٨

المصادر والمراجع :

وأجلّها القرآن الكريم..... **ثم**

١. الإبانة عن أصول الديانة، تأليف: علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري أبو الحسن : دار الأنصار – القاهرة – ١٣٩٧، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. فوقية حسين محمود
٢. الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، تأليف: أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري الحنبلي،: دار الراية للنشر – السعودية – ١٤١٨هـ، الطبعة: الثانية، تحقيق: عثمان عبد الله آدم الأثيوبي
٣. الإستقامة : ابن تيمية، جامعة الإمام محمد بن سعود – المدينة المنورة – ١٤٠٣، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. محمد رشاد سالم
٤. الأسماء والصفات : ابو الحسين البيهقي: مكتبة السوادي – جدة ط ١ (د . ت) تحقيق: عبد الله الحاشدي
٥. أقاويل الثقات : مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي، دار النشر: مؤسسة الرسالة – بيروت – ١٤٠٦، الطبعة: الأولى، تحقيق: شعيب الأرناؤوط
٦. تأويل مختلف الحديث: عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت: ٢٦٧) ، دار الجيل، بيروت ، ط. ١٣٩٣ ، تحقيق: محمد زهري النجار
٧. التمهيد : يوسف بن عبدالله بن عبد البر، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية ، المغرب ، ط. ١٣٨٧ ، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ، محمد عبد الكبير البكري
٨. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تأليف: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ، دار النشر: دار الفكر – بيروت – ط١ ت ١٤٠٥هـ
٩. الجامع الصحيح : البخاري: دار ابن كثير – بيروت – ط ٣ ، ١٤٠٧ هـ تحقيق: د. مصطفى ديب البغا
١٠. حاشية ابن القيم على سنن أبي داود: ابن القيم الجوزية : دار الكتب العلمية، بيروت ، ط٢ . ١٤١٥
١١. الرد على الجهمية، تأليف: عثمان بن سعيد الدارمي أبو سعيد : دار ابن الأثير – الكويت – ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م، الطبعة: الثانية، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر

١٢. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تأليف: العلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت

١٣. سنن ابن ماجه،: محمد بن يزيد القزويني،: دار الفكر – بيروت – تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي

١٤. سنن أبي داود،: سليمان بن الأشعث: دار الفكر– بيروت ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد

١٥. شرح العقيدة الطحاوية : ابن أبي العز الحنفي،: المكتب الإسلامي – بيروت – ١٣٩١، ط٤

١٦. شرح المقاصد في علم الكلام : التفتازاني ، دار المعارف النعمانية، باكستان ط١.١٤٠١

١٧. شرح قصيدة ابن القيم – أحمد بن إبراهيم بن عيسى: المكتب الإسلامي – بيروت، ط٣، ١٤٠٦

١٨. صحيح مسلم : مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي – بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (ط . د . ت)

١٩. الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن القيم (ت : ٧٥١هـ): دار العاصمة– الرياض– ١٤١٨ هـ – ط ٣ ، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله

٢٠. العقيدة الأصفهانية : ابن تيمية ، مكتبة الرشد – الرياض – ١٤١٥، الطبعة: الأولى، تحقيق: إبراهيم سعيداي

٢١. العين : الفراهيدي ، دار ومكتبة الهلال، تحقيق: د مهدي المخزومي / د إبراهيم السامرائي (ط . د . ت)

٢٢. العين والأثر، عبد الباقي المواهبي الحنبلي، دار المأمون للتراث، دمشق، الطبعة الأولى ،١٩٨٧، تحقيق: عصام قلعجي

٢٣. القواعد المثلى : محمد صالح العثيمين : إدارة البحوث العلمية والإفتاء: السعودية ط١، ١٤٠٤

٢٤. كتاب التوحيد: ابن خزيمة : مكتبة الرشد– السعودية – الرياض، ط٥، ١٤١٤هـ ، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان

٢٥. كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ، دار النشر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي

٢٦. لسان العرب : محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار النشر: دار صادر – بيروت، الطبعة: الأولى (د . ت)

٢٧. لوامع الانوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية: شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي ، مؤسسة الخافقين ـ دمشق ، ط٢ ـ ١٤٠٢ هـ

٢٨. متن القصيدة النونية : ابن قيم الجوزية: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط٢ ــ ١٤١٧هـ

٢٩. مجموع الفتاوى: ابن تيمية، ط٢(د.ت)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي

٣٠. المستدرك على الصحيحين : أبو عبد الله الحاكم النيسابوري ، دار الكتب العلمية ، ط١ . ١٤١١، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا،

٣١. المواقف : الآيجي : دار الجيل ، بيروت ، ط١ . ١٩٩٧، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة

٣٢. الموسوعة الفقهية الكويتية : وزارة الأوقاف الكويتية : طبعة دار السلاسل ، ط ١ . ١٤٠٤ هـ
٣٣. نقض الدارمي على المريسي: عثمان بن سعيد الدارمي ، مكتبة الرشد، الرياض ، السعودية ، ط١. ١٩٩٨ ، تحقيق : د. رشيد بن حسن الألمعي .

فهرست الموضوعات

الصفحة	الموضوع
١	المقدمة
٢	المبحث الأول : صفات الذات الفعلية
٣	المطلب الأول : الاستواء على العرش
٧	المطلب الثاني : العلو والفوقية
١٢	المطلب الثالث : النزول والمجيء وما في معانيهما
١٧	المطلب الرابع : بعض الصفات الفعلية الأخرى
٢٤	المبحث الثاني : مسائل متفرقة
٢٥	المطلب الأول : صفة الكلام
٢٩	المطلب الثاني : صفات الذات الخبرية
٣٣	المطلب الثالث : خلق الله لأفعال العباد
٣٦	الخاتمة
٣٧	المصادر والمراجع
٤٠	الفهرست

Summary Research

After the modest presentation of some of the doctrinal issues that al-Hafiz proved in his book, Fatih al-Bari, it is clear to me that he did not adopt the approach and belief of a certain sect, whether it was on the right or from the groups that deviated from it or argue with it. Rather, it conveys every opinion that he has read or heard from the scholars I did not find him discussing the doctrinal issues or objecting to her subjects

Although not discussed in the discussion of doctrinal issues, we find that sometimes the doctrine of a particular sect is likely to have all opinions on the

matter, but it seems in the questions of self-attributes more inclined to the views of the people of interpretation .

For example, in the case of leveling, he may prefer the method of delegation, but he said it because he sees the which requires creation of teeth and tongue and lips and God Mnzah for that .

As for the qualities of the self-news, all went to the interpretation of fear of falling into the represent and the question of the creation of similarity that authorizes his knowledge to God .

In the form of speech, he sees what the poet thinks is the word of God and that he is not a letter or a voice, and his pilgrimage to be needed by God to the exits and means of speech God for the acts of worship has approved the doctrine of the predecessor, but he disagreed that it does not affect the ability of the slave to do, and Hafiz also approved the permissibility of the blessed Bmoklokin and their waste contrary to the right approach, which decides that it is not permissible and that the Circumcision Circumstances .

This is some of the effort that I have taken from the effort that this man made in the hands of the nation and served Islam and Muslims with his abundant knowledge .

The reason for choosing the subject was explained in the introduction to the research .

This is what Tawfiq it is God and it was a mistake or slippage or shortening who is from the devil and ask God to forgive me .

Glory and praise God, forgiveness and repent to you