

التحقيقات

على شارع الجوهرة

الشيخ محمد يوسف الشيخ

الأستاذ بكلية أصول الدين

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

[١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م]

دار الخيلاء للكتاب العربية
عيسى البابي الحلبي وشركاه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين . الرحمن الرحيم . مالك يوم الدين . إياك نعبد وإياك .
نستعين اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ . صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ . غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا
الضَّالِّينَ . آمِينَ .

تلك تعليقات على شارح الجوهرة أهداف فيها إلى إيضاح لغامض أو كشف عن
الانحراف أو تكملة لقصور .
وأرجو منه التوفيق إنه سميع مجيب .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي رفع لأهل السنة الحمديّة في الخافقين أعلاماً ووضع بواضح أدلتهم من شبه المخالفين أعلاماً وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة تكون بالتخلص في الدارين أعلاماً وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله الممنوح من اتبعه من الجنان أعلاماً صلى الله وسلم عليه وعلى آله وأصحابه ما أيدت قواعد العقائد وما حليت أجياد بجواهر الفرائد ﴿و بعد﴾ فيقول العبد الفقير الحقير الفاني عبد السلام ابن إبراهيم المالكي اللقاني ستر الله عيوبه وغفر ذنوبه : قد كنت نلصت ما علقه أستاذنا من عمدة المريد على عقيدته المسماة جوهرة التوحيد في أوراق قليلة سميتها إرشاد المريد ضمنيتها مختار أهل السنة من غير مزيد فحين أخرجته وتناوله بعض طلبة التكرور ضاعف الله لي ولهم الخيرات والأجور أفصح بما ينبغي عن قصور همته وتناؤى رغبته وليته نظر إلى قوله :

فكن رجلاً رجلاً في الثرى * وهامة همته في الثريا

فبادرت إلى اسعافه بصرف شاغله لما جاء أن الدالّ على الخير كفعله ووضعت له ما يكون لألفاظها مبيناً ولايضاح معانيها معينا ﴿وسميتها﴾ (اتحاف المريد بجوهرة التوحيد) سائلاً من ولي التوفيق دوام النفع به والهداية لأقوم طريق وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم وسبباً للفوز لديه بجنات النعيم قال رحمه الله تعالى أولف مستعينا (بسم الله الرحمن الرحيم) اقتداء بالكتاب العزيز ولقوله عليه الصلاة والسلام كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم أي بداءة حقيقة فهو أبتراً وأقطع أو أجزم أي ناقص وقليل البركة والله علم على الذات الواجب الوجود والرحمن المنعم بجلال النعم والرحيم المنعم بدقائقها وأشار بقوله (الحمد لله على صلاته) بكسر الصاد أي عطياته حيث افتتح بالحمد افتتاحاً إضافياً وهو ما يقدم على الشروع في المقصود بالذات إلى الجمع بين حديثه الوارد

به وحديث الرسالة والحمد لله الشاء باللسان على الفعل الجليل الاختيارى على جهة التعظيم والتبجيل سواء كان في مقابلة نعمة أم لا واصطلاحاً فعل ينبى عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعماً على الخادم أو غيره سواء كان ذلك الفعل اعتقاداً بالثواب أو قولاً باللسان أو عملاً بالأركان والاعضاء (ثم سلام الله) أى تحيته اللائقة به صلى الله عليه وسلم بحسب ما عنده تعالى (مع صلاته) أى رحمته المقرونة بالتعظيم أو مطلقاً والصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن الآدميين التضرع والدعاء. (على نبى^(١)) هو انسان^(٢) أو حى إليه بشرع وأمر بتبليغه أم لا^(٣) فيوأعم^(٤) من الرسول الذى هو انسان أو حى إليه بشرع وأمر بتبليغه كان له كتاب أم لا (جاء) أى أرسله الله تعالى إلى جميع المكلفين من الثقلين على رأس أربعين سنة من ولادته (بالتوحيد) الشرعى وهو افراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته ذاتاً وصفات وأفعالا فلا تقبل ذاته الانقسام بوجه ولا تشبه ذاته الذوات ولا تشبه صفاته الصفات ولا يدخل أفعاله

(١) انبى لغة قيل النبىء مأخوذ من النبأ أى الخير وقيل المرتفع مأخوذ من النبوة أى الارتفاع وقيل الطريق وكل من هذه المعانى تتحقق فى النبى شرعاً فهو مخبر ومرتفع وطريق إليه تعالى .

(٢) المذكورة لا بد منها فى النبوة وقد لاحظها فى التعريف فى تذكير الضمير فى أو حى وأمر وكذلك فى انسان بناء على أن الأنثى إنسانة فإن قيل قد يكون النبى جناً كما فى قوله تعالى : ألم يأتكم رسل منكم . قلنا المراد بالرسل نواب الرسل فيهم .

(٣) أمر بتبليغه أم لا قيل كما فى المقاصد والمواقف وشارح العضدية لا بد من التبليغ .

(٤) أى عموماً مطلقاً إذا اعتبر فى الرسول التبليغ دون النبى يجتمعان فيمن أو حى إليه بشرع وبلغه ويفرد النبى فيمن أو حى إليه بشرع ولم يبلغ . وعلى رواية المقاصد الخ كما سبق يكونان متساوين لاعتبار التبليغ فيهما كما سبق .

الاشترار وقيل التوحيد اثبات ذات غير مشبهة بالذوات ولا معطلة عن الصفات وتخصيص الارسال بالتوحيد لأنه أشرف العبادات وأفضل الطاعات وشرط في صحتها وسبب في النجاة من العذاب الخلد (وقد خلا الدين) أى تجرد (عن التوحيد) جملة حالية مقيدة لنبي أى جاء من عند الله بالتوحيد في حال تعدد المعبودات الباطلة وخلو الدين أى فراغه عن التوحيد والتفرد والدين ماورد به الشرع من التعبد ^(١) ويقال للطاعة والعبادة ^(٢) والمعاد والجزاء والحساب وعرفوه بأنه ^(٣) وضع إلهى سائق لذوى العقول باختيارهم الحمود إلى ما هو خير لهم بالذات أى أحكام ^(٤) وضعها الله تعالى للعباد باعثة

(١) التعبد فعل العبادة وهو بيان لما ورد فالمعنى تعبد ورد به الشرع أى تعبد على نمط الشرع الوارد وحينئذ فلا فرق بين هذا المعنى والمعنى الثانى والثالث وهو الطاعة والعبادة . هذا هو الظاهر نعم يمكن أن يحمل على أن المراد بالتعبد الأحكام المتعبد بها فالمعنى أحكام يتعبد بمقتضاها ورد الشرع بها وحينئذ لا تكرار في كلامه .

(٢) الطاعة موافقة الأمر طوعاً والعبادة فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيماً لربه فالطاعة أعم إذ تكون لله تعالى ولغيره بخلاف العبادة خاصة به تعالى .

(٣) فهم الشيخ الأمير أن ذلك معنى آخر للدين مقابل للمعنى الأول وهذا خطأ بل هذا تعريف وتفصيل للدين بالمعنى الأول .

(٤) هذا بيان وإيضاح للتعريف السابق وهو وضع إلهى الخ . فالوضع مصدر أريد به المفعول أى أحكام موضوعة وضعها الله تعالى وقدرها وحددها للعباد العاقلين باعثة وداعية لهم مختارين إلى الخير الدائى أى المقصود بالذات وهى السعادة الأبدية أى النعيم المقيم فى الدار الآخرة . . يريد أن الدين هو شرائع الله تعالى وأحكامه الأصلية والفرعية أى الأحكام الاعتقادية والأحكام العملية كوجوب الصلاة والزكاة ووجوب الوحدة والقدم له تعالى تلك الشرائع التى تسوق أى العمل بها الناس مختارين إلى السعادة الأبدية نخرج بالأوضاع الإلهية الأوضاع البشرية كشرائع الرومان مثلاً والقوانين المدنية وخرج بالعاقلين الأوضاع الإلهية التى منحها للحيوانات تمكيناً لها من الحياة والارتفاع المقدر لها كما فى قوله تعالى وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً الخ وقوله مختارين بيان للواقع فإن مدار التكليف وامثالها على الاختيار .

الى الخير الدائم وهي السعادة الأبدية ويأتي آخر هذا الموضوع انقسامه الى عام وخاص^(١) (ف) لما بحث النبي المذكور (أرشد^(٢) الخلق) أي جميع الثقلين بنفسه وبواسطة ودلهم (لدين) أي على دين (الحق) أي المتحقق والثابت وجوده وهو الله تعالى ولا يستحق هذا الوصف غيره سبحانه وتعالى لأن وجوده لذاته لا يسبقه عدم

(١) يريد أن الدين إما عام كشرعية المصطفى عليه الصلاة والسلام وإما خاص كدين غيره من الرسل .

(٢) فأرشد الخلق لدين الحق * بسيفه وهديه للحق . . المراد بالحق أولا الله سبحانه وتعالى فالحق بمعنى الحاق أي الثابت وثانياً الحكم المطابق للواقع ويطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتغالها على الحكم المطابق للواقع وأما الصدق فشاع في الأقوال خاصة وقيل الحق ما طابقه الواقع والصدق ما طابق الواقع فالفرق بين الحق والصدق أن الحق فيه المطابقة من جهة الواقع والصدق فيه المطابقة من جهة الحكم - فسر الشارح الإرشاد بالدلالة مطلقاً وأراد من الخلق أمة الدعوة من الثقلين ممن آمن أو كفر سواء كان الارشاد بالسيف أو بالهدى للحق وأنت ترى ما في هذا البيان من الفساد فإنه جعل للإرشاد والدلالة وسيلتين الجهاد والهداية أي الدلالة لجعل الشيء وسيلة لنفسه فإن الإرشاد بمعنى الدلالة وقد جعل سبيله الثاني الهداية بمعنى الدلالة . والجهاد سبيل مقابل للإرشاد فكيف يكون وسيلة إليه - فلا يظهر أن المراد بالإرشاد جعلهم راشدين إما كرها بالسيف أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله أو طوعاً بالهداية والدعوة والمراد بالخلق حينئذ أمة الاجابة فإن قلت قد عدى الإرشاد باللام فمعناه الدلالة ولعل هذا هو الذي حمل الشارح على تأويله بالدلالة قلنا قد علمت ما في هذا الحمل من الفساد فيجب أن يكون معناه جعلهم راشدين كما سبق واللام في قوله لدين الحق بمعنى في أي جعلهم راشدين في هذا الدين لافي أمر آخر .

ولا يلحقه عدم (بسيفه) المراد منه آلة الجهاد التي هو أشهرها والتعقيب ^(١) في كل شئ بحسبه والا فالجهاد لم يشرع بفور الارسال بل بعد المهجرة (وهديه للحق) أى وأرشدهم بدلالته على الحق المراد منه مطابقة الحكم الواقع وهو بهذا المعنى يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتغالها عليه وضده الباطل (محمد) بدل من نبى مخصص له وهو علم منقول من اسم مفعول المضعف سمي به نبينا صلى الله عليه وسلم لكثرة خصاله الحمودة ورجاء أن يحمداه أهل السماء والارض وكان كذلك ووصفه بـ(العاقب) وهو الذى يحشر الناس على قدمه وليس بعده نبى تبتداً نبوته فهو بمعنى الخاتم بعثه وارساله (لرسل ربه) أى لجميع الانبياء والرب يقال لمعان منها السيد والمالك وهو فى الاصل مصدر بمعنى التربية وهى تبليغ الشئ شيئاً فشيئاً إلى الحد الذى أراده المربى اطلق عليه تعالى مبالغة واذا أفرد ودخلت عليه أل اختص به سبحانه وتعالى (و) سلام الله مع صلاته على آله صلى الله عليه وسلم وهم اتقياء أمتة لتعميم الدعاء فهو معطوف على نبى أو محمد لمشاركته له فى حكمه وهو الدعاء بما ذكر (و) على

(١) جواب عن اعتراض حاصله أن الجهاد لم يشرع فور الارسال فكيف يعبر بالفاء وحاصل الجواب أن العقبية ليست على نمط واحد فى جميع الأشياء بل تختلف فيها فإذا قلت تزوجها فحلت له وتزوجها فولدت له ولدا فهذاان مثالان فى أولهما تعقيب الزواج بالحل وفى الثانى تعقيب الزواج بولادة الولد لكن التعقيب فى الأول يقتضى أن يكون زمن الحل بعد زمن الزواج مباشرة وبدون أى فاصل بخلاف الثانى فيقتضى أن يكون زمن الولادة بعد مضى زمن للحمل بعد زمن الزواج أى يكون الولادة بعد زمن الزواج بتسعة أشهر مثلاً ولا يخفى أن الاعتراض مندفع بادىء بدء فإنه جعل الارشاد بالسيف والهداية والواو لا تقتضى ترتيباً ولا تعقيباً فيجوز أن تكون الرسالة بالهداية زمنياً ثم بالسيف بعد ذلك فلا يكون الجهاد عقب الإرشاد .

(صحبته) أى أصحابه صلى الله عليه وسلم والصحابي من لقيه صلى الله عليه وسلم مميّزا^(١) مؤمنا به ومات^(٢) على الاسلام فيدخل أم مكتوم ونحوه من العميان وعيسى والخضر والياس عليهم الصلاة والسلام لحصول اللقي ولأنه لا يشترط فيه التعارف اذ لا تنافى بين مقام الصحبة والنبوة والملكية فعيسى عليه السلام آخر الصحابة موتا والملائكة صحابة باقون الى الآن لتكليفهم^(٣) بشريعته (و) على (حزبه) أى جماعته صلى الله عليه وسلم (وبعد) يؤتى بها للانتقال من أسلوب إلى آخر وأصلها أما بعد بدليل لزوم الفاء فى حيزها غالبا لتضمن أما معنى الشرط والأصل مهما يكن من شئ بعد البسملة وما بعدها (فالعلم بأصل^(٤) الدين) أى بأصوله وقواعده وهى العقائد الآتى بيانها قال

(١) قال الأمير المعتمد أنه لا يشترط التمييز فيدخل من حكم بإيمانه حتى الصبي والمجنون
(٢) هذا شرط لبقاء الصحبة وإلا فهو صحابي قبل الردة مثلا فإن عاد للاسلام ولقية فهو صحابي بهذا اللقاء وان لم يلقه فاشتهر عن المالكية عدم عود الصحبة إليه وذهب الشافعى إلى عودها.

(٣) الشرط هو الايمان به لا التكليف لكن لما كان تكليفهم يقتضى عرفاً إيمانهم وضعه موضعه . من وضع السبب موضع السبب.

(٤) أصول الدين مركب من مضاف ومضاف إليه يستعمل تارة مرادا منه المعنى الاضافى كسائر المركبات الاضافية وتارة يهجر فيه هذا المعنى الاضافى بل يستعمل علما على علم الكلام فقول المصنف أصل الدين هل يراد به المعنى الاضافى أو المعنى العلمى وأياً ما كان فالمراد به العقائد الآتية كما قال الشارح لكن يرد على المعنى العلمى أن العلم هو أصول الدين لا أصل الدين لكن يمكن بأن يجاب أنه أفرد للضرورة ويزد على المعنى الاضافى أن العقائد الآتية ليست أصولا وقواعد بالمعنى المتعارف اذ الأصل والقاعدة قضية كلية والعقائد الآتية قضايا شخصية كالله تعالى قادر ويرى مثلاً ويجاب بأنه ليس المراد بالأصل المعنى المتعارف بل المراد المعنى اللغوى وهو ما يبنى عليه غيره .

الراغب العلم ادراك^(١) الشيء^(٢) بحقيقته^(٣) وهو كقول شيخ الاسلام ادراك الشيء على ما هو به ويقال ملكة^(٤) يقتدر بها على ادراكات جزئية والجهل انتفاء العلم بالمقصود^(٥) فان لم يدرك فهو الجهل البسيط أو أدرك الشيء على خلاف هيئته

(١) ذكر للعلم معنيين الأول الإدراك والثاني الملكة وأراد هنا المعنيين جميعاً أما الأول فبقريئة قوله فيما سيأتى فاعلم أنه لا إله إلا الله وقوله وأقله معرفة كل عقيدة بدليل ولو جملها وأما الثاني فلقوله وكفايها في الكفاي منه وهو ما يقتدر معه على تحقيق مسائله وإقامة الأدلة التفصيلية الخ .

(٢) أورد أن الشيء لا يطلق على المستحيل مع أن العلم يتعلق بالمستحيل فالتعريف غير جامع وأجيب بأن المراد بالشيء الشيء لغة أى ما يمكن أن يذكر وهو يتناول المستحيل أيضا .

(٣) حقيقة الشيء كنهه وذاته فإدراكه بحقيقته تصوره بكنهه فخرج عن تعريف العلم حينئذ تصور الشيء برسمه وكذلك خرج عنه العلم التصديق فالتعريف غير جامع وأجيب بأن المراد بحقيقته الوجه الحق فالمعنى العلم ادراك الشيء على الوجه الحق أى ادراك مطابق للواقع فيشمل التصور بالسكنه والرسم والتصديق وتأكد هذا المعنى بقول الشارح وهو كقول شيخ الإسلام ادراك الشيء على ما هو به فان معناه إدراك الشيء كما هو في الواقع لكن يرد على العبارتين أن الادراك يتناول الجازم وغير الجازم كالظن والجازم أهم من أن يكون لضرورة أو دليل أو تقليد مع أن العلم هنا ليس إلا الادراك الجازم لضرورة أو دليل وأجيب بأن المراد بالعلم المعرف هنا هو العلم بالمعنى اللغوى وهو يتناول كل هذه الصور نعم يخص هنا بقريئة إضافته إلى أصول الدين بالادراك الجازم عن ضرورة أو دليل لأنه المطلوب هنا .

(٤) الملكة هى الهيئة والاستعداد الراسخ القريب التى يتمكن معه صاحب تلك الملكة على ادراكات جزئية كما ترى فى أصحاب الحرف والصنائع وامتيازهم باستعدادات خاصة كملكة الحياة والتجارة مثلا .

(٥) هنا قيد لابد من ملاحظته أى عدم العلم بالمقصود عما من شأنه أن يعلم لأن الجهل عدم ملكة لأنه لا يقال للجهل جاهل .

في الواقع فهو الجهل المركب لتركبه من جهلين جبل المدرج بما في الواقع وجهله بأنه جاهل كاعتقاد الفاسق قدم^(١) العالم انبى وقوله (محتم) خبر فاعلم الواقع مبتدأ يعني أن تعلم^(٢) التوحيد وتعليمه واجب شرعاً وجوباً محتماً أي لا ترخيص فيه لقوله تعالى فاعلم^(٣) أنه لا إله إلا الله عينا في المعنى منه وهو ما يخرج به المكلف من التقليد إلى التحقيق^(٤) وأقله معرفة كل عقيدة بدليل ولو جملها^(٥) وكفاً في الكفاي منه

(١) أي الزماني وهو أن لا يسبق الوجود عدم وبازائه التقدم الذاتي وهو عدم احتياج الوجود إلى موجد بل هو موجود لذاته ويقابلهما الحدوث الزماني والذاتي فالأول سبق الوجود بعدم والثاني الاحتياج في الوجود إلى موجد والفلاسفة قالوا بقديم العالم قديماً زمانياً أي أن العالم موجود لم يسبق وجوده بعدم وهذا إدراك غير مطابق للواقع فهذا جهل منهم وهم لا يدرون أن هذا إدراك خطأ فهذا جهل بجهلهم .

(٢) إنما حكم المصنف بحتمية العلم بأصول الدين ووجوبه لا تعلمه وتعليمه كما صنع الشارع فهل بينهما تناف قلنا لا تنافي بين المصنف والشارح فإن العلم أمر ليس مقدوراً بل يحصل في النفس اضطراراً لحصول مقتضيه من ضرورة أو نظر أو تقليد فالتكليف به إنما هو في الحقيقة تكليف بأسبابه وهي التعلم والتعليم فإذا قال العلم محتوم فمراده أسبابه فلا منافاة بين قول المصنف والشارح

(٣) هذا دليل قاصر على عقيدة الوحدة دون بقية العقائد قلنا هذا تمثيل والآيات على وجوب العلم بسائر العقائد كثيرة كقوله تعالى آمنوا بما أنزلنا وقد يقال إن عقيدة وحدة الألوهية تتناول سائر العقائد فإن الألوهية تقتضي وجوب الوجود والقدم والعلم والقدرة والارادة التامة إلى غيرك ذلك فإيجاب العلم بها إيجاب لسائر العقائد .

(٤) العلم بالدليل بقرينة مقابله بالتقليد .

(٥) هو ما يلاحظ اجمالاً بدون قدرة على تقرير مقدماته ودفع الشبه

عنه .

وهو ^(١) ما يقتدر معه على تحقيق مسائله ^(٢) وإقامة الأدلة التفصيلية عليها وإزالة الشبهة عنها بقوة وهذا العلم يبحث ^(٣) فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات في المبدأ

(١) أى علم بالمسائل الكلامية علماً يقتدر الح .

(٢) هى القضايا التى يبرهن عليها فى العلم ويكون الغرض من ذلك العلم معرفتها كالله تعالى قديم مثلاً فانها قضية من قضايا علم الكلام يبرهن عليها فيه وإثباتها غرض من أغراض ذلك العلم والحاصل أن التقليد فى العقائد لا يكفى (لكن هذا ليس اجماعاً) بل يجب على كل مكلف العلم عن دليل ولو اجمالاً نعم على الكفاية العلم عن دليل تفصيلى الح ما تقدم وذلك للذود عن العقائد ودفع الخصوم .

(٣) البحث تحقيق النسبة الإيجابية أو السلبية بين الشيئين بطريق الاستدلال فلا يتعلق البحث بمفرد فلا يتعلق البحث الكلامى بذات الله تعالى من حيث هى ذات وكذلك الصفات وكذلك أحوال الممكنات وأيضاً هذا بيان لموضوع الكلام والموضوع لا يبحث عنه نفسه فى العلم الذى هو موضوع له فلا بد أن يراد بالبحث عن الذات البحث عنها من حيث الصفات كالبحث عن الذات من حيث قدمها وعلمها وإرادتها وكأن عطف الصفات على الذات من عطف البيان إرشاداً إلى أن المراد بالبحث عن الذات البحث عن صفاتها وهذا المعنى واضح فى قوله وأحوال الممكنات فإن الظاهر أن المراد بالبحث عن أحوال الممكنات مضافة إلى تلك الممكنات فموضوع الكلام ذات الله تعالى من حيث صفاته والممكنات من حيث أحوالها فى المبدأ والمعاد كحدوثها وبعث الرسل إليها وحشرها وجزائها ولا بد أن يكون البحث فى هذه الأمور على قانون الاسلام بأن تكون مسائل علم الكلام مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب إليهما كالاجماع سواء كان ذلك المأخوذ حقاً كعدم جسمية الله تعالى أم باطلاً كجسميته كما زعم المجسمة من قوله تعالى وييقى وجه ربك فشمل علم الكلام المباحث الكلامية لجميع طوائف المتكلمين محققين ومبطلين .

والمعاد على قانون الأساطم وحدوده ^(١) أيضا بأنه علم ^(٢) يقتدر ^(٣) معه على اثبات العقائد ^(٤) الدينية ^(٥)

(١) إنما كان هذا حدا لأن الحد إنما هو بالذاتيات ولا ذاتيات لعلم الكلام إلا ما ذكر في هذا التعريف لأن مثل ذلك أمور اصطلاحية فيمكن أن يدعى حينئذ أن تلك الأمور المذكورة في التعريف ذاتيات لعلم الكلام كما اصطالحوا على ذلك .

(٢) أى علم بأمور وهى العقائد وأدلتها والمراد به التصديق مطلقا سواء كان حقا أم باطلا ليتناول التعريف طوائف علم الكلام مصيبين أو مخطئين فإن بحوث المخطئين كالجسمة مثلا من علم الكلام وهم بها متكلمون .

(٣) أى أن علم الكلام علم بالعقائد وأدلتها يحصل مع ذلك العلم حصولا مستمرا عاذا بقدرة تامة على اثبات العقائد الخ فأخذ في التفسير يحصل من صيغة المضارع وهى صيغة يقتدر . وقدرة من مادة يقتدر وتامة لأخذ الفعل من مادة الافتعال الدالة على المبالغة وتوصيف الحصول بالاستمرار من اطلاق المية وتوصيفه بالعادى من التعبير بمعه دون به فان الباء ظاهرة فى السببية الحقيقية فالعدول عنها اشعار بانتفاء السببية بل ما هنالك إلا مجرد الصاحبة وآثر يقتدر الخ على ثبت أى علم ثبت معه العقائد الخ لأن الاثبات بالفعل غير لازم .

(٤) العقائد ما يقصد بها نفس الاعتقاد دون العمل فان الأحكام المأخوذة من الشرع ضربان ضرب يقصد به نفس الاعتقاد كما لله تعالى عالم وتسمى أحكاما اعتقادية وأصلية - وعقائد والعلم الباحث عنها علم الكلام وضرب يقصد به العمل كالوتر واجب ويسمى أحكاما عملية وفرعية وظاهرية والعلم الباحث عنها علم الفقه .

(٥) أى المنسوبة إلى دين سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم سواء كانت هذه النسبة صوابا أم خطأ فان المعتزلى مثلا له قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية المنسوبة خطأ إلى الدين ومع ذلك فهو بذلك من علماء الكلام وعلمه بذلك من علم الكلام - وخرج بقيد العقائد الدينية ما عدا علم الكلام كالمنطق وعلم أدب البحث فليس فيهما القدرة التامة على اثبات العقائد الدينية بل ذلك خاص بعلم الكلام وخرج أيضا مثل =

على الغير ^(١) والزامها اياه بايراد الحجج ^(٢) ودفع الشبه ثم بين السبب الحامل له على وضع هذه المنظومة في أصول الدين دون غيره من العلوم الواجبة بقوله (يحتاج) أى الفن الملقب باصول الدين (للتبيين) أى التوضيح بتصوير مسأله واثباتها بقواطع ^(٣) الادلة والبيان اخراج الشئ من حيز الاشكال الى حيز التجلى وانما احتاج الى البيان لان كلام ^(٤) الأوائل كان مقصورا على الذات والصفات

= علم النحو المقترن بعلم الكلام فإنه لامدخل له فى الاقتدار على اثبات العقائد الدينية بل ذلك لعلم الكلام وحده .

(١) فيه اشعار بأن ثمرة الكلام اثبات العقائد على الغير دون تحصيلها للشخص نفسه وإلا كان العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام لأن ثمرة الشئ خارجة عنه .

(٢) لا يجب أن تكون الحجج صحيحة فى نفس الأمر بل ولو فى زعم المثبت ليدخل فى التعريف المتكلم المصيب والمخطئ كالمجسمة .

(٣) أى فيما يحتاج إلى القواطع كعلمه تعالى .

(٤) يريد أن علم الكلام فى عصر الأوائل كان بينا واضحا لا يحتاج إلى كبير عناء فقد كان قاصرا على مسائل الذات والصفات والنبوات والسمعيات على نهج واضح لا تعقيد فيه ولا تشعب كالله تعالى عالم أى ليس بجاهل ودليله ذلك الخلق البديع - وقادر ليس بعاجز ودليله تلك العوالم المتنوعة علوية وسفلية حيوانية ونباتية تلك الآثار التى توجد ثم تنعدم وتتخذ أشكالا مختلفة متغيرة ترى فى هذا المنهج بساطة فى العقيدة ووضوحا فى الاستدلال كما هو منطق القرآن السافر « ألا يعلم من خلق » . « أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت . وإلى الجبال كيف نصبت . وإلى الأرض كيف سطحت فذكر إنما أنت مذكر . ليست عليهم بمسيطر . إلا من تولى وكفر . فيعذبه الله العذاب الأكبر . إن إلينا إياهم . ثم إن علينا حسابهم » . « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولى الأبصار » استمر هذا المنهج الفطرى إلى أن ظهر الابتداع والاعتزال فأخذت العقائد تتعقد وتزهد كما ترى عالم بذاته أو بصفة =

والنبوات والسمعيات فلما حدثت المبتدعة وكثر جد المم مع علماء الاسلام وأوردوا شبهها على ماقرره الأوائل وألزموهم الفساد في كثير من المسائل وخططوا تلك الشبه بكثير من القواعد الفلسفية تصدى المتأخرون لدفع تلك الشبه فاحتاجوا الى ادراجها في كلامهم ليسهل عليهم تمييز صحيحها من فاسدها فصعب لهذا تناوله وخصوصا في مقام الايجاز ثم استدرك على ما يقتضيه احتياج هذا الفن للتبيين من مزيد التطويل

= زائدة على ذاته وتولد من هذا التعقيد مسائل غامضة كوجوب الصلاح والأصلح فتشعبت المذاهب وكثر الجدل وتعددت الفرق واتسعت الهوة والفرقة حتى كاد الأمر يصل إلى العصية والتعصب بينا علماء الكلام في هذه الخصومة العنيفة إذا الفلسفة تغشى المحيط الاسلامي وقد حفلت بكثير من الآلهيات وأخذ بريقها يلمع في عيون بعض المتكلمين فابتغوا العون فيها على خصومهم فاطمأنوا إلى بعض النظريات والأدلة منها: ترى الصلة قوية بين نظرية الفلاسفة : (الواجب واحد من كل وجه) ونظرية المعتزلة (صفاته عين ذاته) بل اضطجبت الفلسفة وشيوعها في ديار الاسلام خصوما لعلماء الاسلام يعارضون كثيرا من قضاياها الخطيرة يرى الإسلام اختيار الواجب تعالى : « وربك يخلق ما يشاء ويختار » وترى الفلسفة الايجاب كالا للواجب يقول كتاب الإسلام في صراحة سافرة بالبعث الجسماني وتزعم الفلسفة أن لا بعث أصلا ولا بعث إلا للروح المجرد فحسب واستهوت هذه النظريات الفلسفية كثيرا من أقطاب الإسلاميين فاضطر المتكلمون المسلمون أن ينازلوا هؤلاء وهؤلاء فكان لزاماً أن يدرسوا الفلسفة وما يتصل منها بالآلهيات ويتشبهوا بأبطال ما يعارض قضايا الدين التي نادى بها القرآن فاختلف علم الكلام دعاوى وأدلة بكثير من قضايا الفلسفة وهذا هو كلام المتأخرين ومنهجهم كما ترى في كتاب الطوالع والمواقف والمقاصد وأمثالها لهذا التزم صاحب كتاب الجوهرية أن يسير في كتابه هذا كما سار متأخروا المتكلمين لكن لما كلبت الهمم وقترت العزائم اضطر صاحب الجوهرية إلى الاختصار فوضع كتابه على هذا النحو المختصر كما تراه فيما يأتي .

بقوله (لکن) وان احتاج للتبيين لا تنبغى المبالغة معه فى تطويل العبارة لانه (من التطويل) المؤدى الى الملل والسآمة (كلت) تعبت (المهم) جمع همة وهى لغة القوة والعزم وعرفا حالة للنفس تتبعها قوة ارادة غلبة انعباث الى نيل مقصود ما ثم ان تعلقت بمعالى الامور فهى على والافندية (فصار فيه) أى فى تعليم أصول الدين بالتأليف (الاختصار) أى الایجاز وهو تقليل اللفظ ضد التطويل (ملتزم) تقريرا على المتعلمين القاصرين فظهر من كلام المصنف رحمه الله تعالى منطوقا ومفهوما أن الاطناب الملل مذموم لانه يمنع المهم القاصرة من تعاطيه والایجاز الحل بأداء المقصود كذلك لأنه لا يوصل الى صحة فهمه فيتعين الاختصار لأن ما لا يتم الواجب الابه فهو واجب (و) مفصل نوع (هذه) الالفاظ الخيلة الدالة على المعانى المقصودة على وجه مخصوص (أرجوزة) اى منظومة من بحر الرجز صغيرة الحجم ابياتها اربعة واربعون ومائة بيت ففيه ترغيب فى تعاطيها واكده بقوله (لقبها) اى جعلت لها (جوهرية) علم (التوحيد) لقبها والجوهرية اللؤلؤة وكل نفيس وتلقيبها بما ذكر لي مطابق الاسم المسمى فانه قال (قد هذبها) أى خلصتها من الحشو والتطويل مع تمقيق معانيها ولا يبقى بعد التهذيب والتصفية الاخالص الجوهر والمعدن وتخصيص التوحيد بوضع الجوهرية فيه دون غيره من بقية العلوم لانه أشرفها اذبه يتوصل الى معرفته سبحانه وتعالى ومعرفته صفاته وتحقيق توحيده وتنزيهه وشرف العلم بشرف معلومه (والله أرجوفى) حصول (القبول) والرجاء عرفا تعلق القلب بمرغوب فى حصوله فى المستقبل مع الاخذ فى أسباب الحصول والقبول للشئ الرضا به مع ترك الاعتراض على فاعله وقيل الاثابة على العمل الصحيح (نافعا) حال من الاسم الكريم والنفع ضد الضر يطلق على ما يحصل به رفق ومعونة وضمير (بها) للارجوزة أو الجوهرية وقوله (مريدا) منصوب بنافعا وقوله (فى الثواب) متعلق بـ (طامعا) الواقع صفة لمريدا أى راجيا الثواب وهو

مقدار من الجزاء يعامه الله تعالى تفضل باعطائه لمن شاء من عباده في نظير أعمالهم الحسنة بمحض اختياره من غير إيجاب عليه ولا وجوب كما يأتي التصريح به في قول المتن فإن يشبها فبمحض الفضل والمعنى لا ارجو في حصول القبول مني للجوهرة أو الأرجوزة إلا الله تعالى حال كونه نافعا بها مریدا تحصيل ما يحتاج اليه منها طامعا في الثواب منه تعالى بذلك التحصيل لا لرياء ولا غيره (فكل من كلف) من الثقلين ^(١) والتكليف الزام ^(٢) ما فيه كلفة والمكلف هو البالغ ^(٣) العاقل ^(٤) الذي بلغته الدعوة ^(٥) فمن لم تبلغه الدعوة لا يجب عليه ما ذكر على الأصح ولا يعذب ويدخل الجنة لقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » قال ^(٦) الحافظ في الإصابة ورد من عدة طرق في حق الشيخ الهرم ومن مات في الفترة ومن ولدأ كفه اعمى اصم ومن ولد مجنونا أو طراً عليه الجنون قبل أن يبلغ ونحو ذلك أن كلا منهم

(١) الإنس والجن ولم يتعرض للملائكة فإن في تكليفهم خلافا بل تكليفهم للتشريف لكن ظاهر قوله تعالى : « لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون » يشهد بتكليفهم حقيقة غاية الأمر أنهم معصومون .

(٢) لا يشمل من الأحكام إلا الوجوب والتحریم ، فإنه في الأول إلزام الفعل ، وفي الثاني إلزام الترك أما الندب والكراهة فلا إلزام فيهما وكذا الإباحة وهو ظاهر .

(٣) هذا في الإنس أما الجن فمن بدء خلقهم .

(٤) فلا تكليف على المجنون والسكران إلا إذا تعمد تناول المسكر .

(٥) أى دعوة رسوله الذى أرسل إليه .

(٦) زعم الكاتبون أن هذه الرواية تحمل منذهباً مخالفاً لما ذكره الشارح في المكلف وليس الأمر كذلك ، ألا ترى إلى قوله أن كلا منهم يدلى بحجته ويقول : لو عقلت أو ذكرت لآمنت ، وقوله كانت برداً وسلاماً في الأول يعتذر أولئك بعدم العقل وعدم الذكر ولم ينكر ذلك عليهم بل كانت النار عليهم برداً وسلاماً . فهذه رواية مؤيدة لما ذكره الشارح لا مناقضة له ولو تمسك بعجزها كانت رواية مضطربة لا يعول عليها .

يدلى بحجة ويقول لو عقلت أو ذكرت لآمنت فترفع لهم نار ويقال ادخلوها فمن دخلها كانت عليه بردا وسلاما ومن امتنع أدخلها كرها انتهى والمراد بالألمة الذى لا يدري أين يتوجه وهو الاحق والمعتوه والمصرح به فى الحديث والله أعلم وقوله (شرعا) منصوب بنزع الخافض أى بالشرع متعلق بـ (وجبا عليه) لكنه قدمه لافادة الحصر والمعنى لا يجب على المكلف (ان يعرف) أى معرفة (ما قد وجبا لله) عقلا إلا بالشرع اذ قبله لا حكم أصلا لا أصليا ولا فرعيا كما هو المنقول عن الأشاعرة وجمع من غيرهم ^(١) والمراد ان يعرف الواجب لله تعالى وما عطف عليه أعنى قوله (والجائز)

(١) يريد أن معرفة ما يجب وما يجوز وما يستحيل فى شأن الله تعالى واجبة شرعاً وإليه ذهب الأشاعرة وكثير من المتكلمين وقيل عقلا وإليه ذهب المعتزلة والماتريدية . قالوا المشرع للأحكام هو الله تعالى وهذا محل وفاق بين المتكلمين جميعا وإنما يختلفون فى أن بعض التشريعات كوجوب المعرفة مثلا هل يمكن أن يعلمه العقل بدون مجيء شريعة بذلك حتى إن معرفة الله تعالى التى أوجبها الله تعالى على العباد يمكن العقل أن يدرك وجوبها بدون شرع ورسول أم لا يمكن للعقل ذلك بل لا بد من شريعة حتى تعلم ذلك الوجوب - إلى الأول ذهب المعتزلة والماتريدية إلى الثانى ذهب الأشاعرة وكثير من المتكلمين هذا ما عليه كثير من العلماء كصاحب مسلم الثبوت وقد أنكر السيد الشريف ذلك فليس هنا اتفاق على أن المشرع للأحكام هو الله تعالى بل ذلك مذهب الأشاعرة ومن نحا نحوهم . أما المعتزلة فذهبوا إلى أن الأحكام ثابتة للأفعال بدون حاكم ومشرع فوجوب الفعل أى استحقاق فاعله المدح وتاركه الذم عرض لازم للفعل لا يحتاج إلى حاكم ومشرع وهكذا سائر الأحكام ، نعم الشرع كاشف عن هذه الأحكام فحسب وكذلك العقل فى بعضها فالأحكام ثابتة للأفعال بحكم الله تعالى عند الأشاعرة وثابتة لها فى ذاتها عند المعتزلة فمن قال الحاكم هو العقل عند المعتزلة فقد أخطأ . ذكر الأمير أن المعتزلة استدلوا بأنه لو لم يجب المعرفة إلا بالشرع لزم إقحام الأنبياء الخ ما قال كما فرق بين مذهب المعتزلة والماتريدية والحق أن لا فرق بينهما كما حقق فى المطولات وأن استدلال المعتزلة الذى ساقه ها هنا هو فى وجوب النظر لا فى وجوب المعرفة فإنه إذا كان وجوب المعرفة شرعيا ووجوب النظر عقليا فلا إقحام أصلا .

في حقه سبحانه وتعالى كذا لك (والميتما) عليه سبحانه وتعالى كذلك ولو بدليل جملي يخرج به المكلف من التقليد الى التحقيق بقوله تعالى فاعلم أنه لا اله إلا الله وحديث أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله إلا الله وللإجماع^(١) على ذلك والواجب ما لا يتصور^(٢) في العقل عدمه^(٣) ضرورة كالتحجير^(٤) للجرم أو نظرا كوجوب القدم له تعالى والمستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده ضرورة كتعري الجرم عن الحركة^(٥) والسكون أو نظرا كالشريك له تعالى والجائز ما يصح في نظر^(٦) العقل

(١) هذا هو المعول عليه في وجوب المعرفة وأما الآية فلا تفيد القطع بوجوب المعرفة لاحتمال صيغة الأمر الندب لا الوجوب ولأن العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد وأما الحديث فلا دلالة فيه على وجوب المعرفة وهو ظاهر .

(٢) أما ما يصدق العقل بعدمه فالتصور ههنا بمعنى التصديق وشاع ذلك في أمثال هذا المقام حتى صار حقيقة عرفية يصح أن تقع في التعريفات .

(٣) أى اتصافه بكونه معدوماً منتفياً فيدخل في التعريف الواجبات الوجودية والسلبية كقدمه تعالى فإنه وإن كان عدما وسلبا أى عدم أولية الوجود لكن لا يصدق العقل بأنه معدوم ومنتف عن الله تعالى فقدمه تعالى ثابت لا معدوم ولا منفي .

(٤) أى حاول الجرم في الحيز والجرم هو الجوهر مطلقا والحيز عند المتكلمين الفراغ المتوهم الذى يشغله الجوهر وعند الحكماء السطح الباطن من الخاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى كالصندوق المملوء بالحوى فالحيز هو السطوح الداخلية للصندوق التى تلامس السطوح الخارجية للحوى .

(٥) المراد بها هنا النقلة وهى انتقال الجسم من مكان إلى مكان آخر والسكون عدم ذلك ويستحيل بالضرورة خلو الجسم منهما أما تفسير الحركة بالحصول الأول في الحيز الثانى والسكون بالحصول الثانى في الحيز الأول وكذلك تفسير الحركة بالحصول في آئين في مكانين والسكون بالحصول في آئين في مكان واحد فليس بمراد هنا فإن الجسم ممكن أن يخلو عنهما بهذا المعنى بحصوله أولا في مكانه الأول .

(٦) أى حكم العقل فالمعنى ما يحكم العقل بصحة وجوده وعدمه سواء كان ذلك =

وجوده وعدمه ضرورة كالحركة أو السكون للجرم أو نظرا كتعذيب المطيع وإثابة العاصي ويمثل للثلاثة أقسام بحركة الجرم وسكونه . الواجب ثبوت أحدهما لا بعينه . والمستحيل خلوه عنهما جميعا . والجائز ثبوت أحدهما معينا بدلا من الآخر والمراد معرفة جميع جزئيات هذه الكلّيات ^(١) حسب الطاقة البشرية ولو بقانون كلي ودخل في المكلف العوام والعبيد والنسوان والخدم فانهم مكلفون بمعرفة العقائد عن الأدلة متى كان فيهم أهلية فهمها والا كفاهم ^(٢) التقليد (ومثل ذا) أى ويجب بالشرع أيضا على كل مكلف أن يعرف مثل ما ذكر من الواجب والجائز والمستحيل (لرسله) سبحانه وقوله (فاستمعوا) تكملة ثم علل وجوب المعرفة السابقة بقوله (اذ كل من) أى إنما أوجبنا

= الحكم ضروريا كالحركة أو السكون للجرم أو نظريا كتعذيب المطيع وإثابة العاصي وهذا التمثيل الأخير إنما يصح في مذهب أهل السنة دون الاعتزال فإن ذلك مستحيل عقلا عندهم بل يجب إثابة المطيع وتعذيب العاصي واعلم أن الجائز كما عرفه المتكلمون هو الممكن بالامكان الخاص عند الناطقة وهو ما ليس وجوده وعدمه ضروريا فانه متى سلبت الضرورة عن وجوده وعدمه كان كل منهما جائزا لا واجبا ولا مستحيلا بخلاف الممكن بالامكان العام فيشمل الجائز والواجب فإنه يعتمد على سلب الضرورة من الطرف المخالف للقضية المنطوق بها فإذا قلت الإنسان ناطق بالامكان العام فمعناه فى لسان الناطقة . أن عدم نطقه ليس ضروريا فيحتمل أنه جائز فيكون كل من النطق وعدمه حينئذ جائزا كما يحتمل أنه مستحيل فيكون النطق واجبا ضروريا فمن ثم كان الممكن بالامكان العام يشمل الجائز والواجب .

- (١) الكلّيات الثلاث الواجب له تعالى ومثله المستحيل والجائز . من هذه الأمور ما يجب معرفته تفصيلا كوجوب علمه تعالى وقدرته واستحالة جهله وعجزه فما قاله الشارح من أنه يجب معرفة جزئيات الكلّيات ولو بقانون كلي غير صحيح بل لا بد من معرفة التفصيل فيما يجب معرفته تفصيلا كما سبق .
- (٢) سيأتى بيان الحق فى هذه المسألة .

على المكلف معرفة ما ذكر بالدليل لانه متى ^(١) كان متأهلاً لفهم البراهين ولو اجمالية و(قلد ^(٢)) غيره أى أخذ بقوله (فى) أحكام (التوحيد) يعنى علم العقائد الإسلامية من غير حجة ولا تفكر فى خلق السموات والأرض (إيمانه) أى جزمه بما أخذه من أحكام التوحيد من غيره بلا دليل عليه (لم يخل) أى لا يسلم (من) تردد ^(٣) أى تردد وتخير بل هو مصحوب به وذلك ينافى الإيمان بناء على أنه نفس المعرفة أو حديث النفس التابع للمعرفة (ففيه) أى فى صحة إيمانه وعدمها (بعض القوم) المصنفين فى هذا الفن (يحكى الخلفا) أى الخلاف عن أهله من

(١) الخلاف الآتى فى وجوب النظر والمعرفة وصحة إيمان المقلد عام فيمن فيه أهلية النظر ومن ليس كذلك فهذا التقييد باطل .

(٢) التقليد هو قبول قول الغير بغير حجة نعم قد يسترشد بقول الغير بحثاً عن الحجة كما يرشدنا القرآن إلى مواطن الدلالة كقوله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت . وإلى الجبال كيف نصبت . وإلى الأرض كيف سطحت فذكر إنما أنت مذكر . ليست عليهم بمصيطن . إلا من تولى وكفر . فيعذبه الله العذاب الأكبر . إن إلينا إيابهم . ثم إن علينا حسابهم » . فمثل ذلك ليس من التقليد .

(٣) حمل الشارح هذا على تردد المقلد نفسه وأن إدراكه للعقائد ليس قاطعاً جازماً بل تعترية الحيرة والتردد - وأقول ليس المراد ذلك بل المراد تردد علماء الكلام وحيرتهم فى تقليد المقلد أصحیح إيمانه أم باطل ؟ ثم مع الصحة أهو عاص أم لا ؟ الخ ولذلك فرع عليه قوله (ففيه بعض القوم يحكى الخلفا) . على أن من التقليد ما فيه جزم لا تردد فيه أصلاً .

المتقدمين والمتأخرين فمنهم من نقل ^(١) عن الأشعري والقاضي والاستاذ وإمام الحرمين والجمهور عدم الأكثفاء بالتقليد في العقائد الدينية وعزى للإمام مالك ومنهم من نقل عن الجمهور ومن ذكر عدم جواز ^(٢) التقليد في العقائد الدينية وإنهم اختلفوا فمنهم من يقول المقلد مؤمن إلا أنه عاص بترك المعرفة التي ينتجها النظر الصحيح ومنهم من فصل فقال هو مؤمن عاص إن كان فيه أهلية لفهم النظر

(١) حكى مذهبين وعزاهما في روايتين للأشعري والقاضي والاستاذ أبي إسحاق وإمام الحرمين والجمهور ورأى تنسب المذهب الأول إلى هؤلاء وأخرى تنسب المذهب الثاني إلى هؤلاء أنفسهم وحكى في المقاصد المذهبين إلا أنه تنسب الأول في كلام الشارح للأشعري والمعتزلة وكثير من التكلمين وأعلمهم ما ذكرهم الشارح وهم القاضي والأستاذ وإمام الحرمين وتنسب المذهب الثاني في كلام الشارح إلى الجمهور فحسب وهذا هو الراجح المعول عليه وزاد في المقاصد أن القائلين بعدم كفاية التقليد منهم من لا يوجب الاستدلال العقلي في كل مسألة مسألة في الأصول بل يكفي ثبوت الرسالة بالمعجزة مشاهدة أو إخبارا بالتواتر أو إجماعا ثم يأخذ بقول الرسول ومنهم من لا يكتفي بذلك بل لابد من الاستدلال العقلي على كل مسألة مسألة لكن لا يجب القدرة على التعبير عن ذلك ولا على مجادلة الخصوم ودفع الشبه وهذا هو المشهور عن الأشعري بل حكى عنه أن من لم يكن كذلك لا يكون مؤمنا ومنهم من لم يكتفي بذلك بل أوجب كذلك القدرة على مجادلة الخصوم ودفع الشبه وإليه ذهب المعتزلة فلم يحكموا بإيمان من عجز عن ذلك بل حكم أبو هاشم بكفره .

(٢) هذه عبارة ظاهرة في عدم كفاية التقليد فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب الأول نعم يمكن حملها على عدم إباحة التقليد فهو مؤمن مع الحرمة ورغم هذا فما زال هذا المذهب غامضا مضطربا إذ بعد ذلك يقسم أصحابه إلى فرق فمنهم من يقول المقلد عاص بالتقليد وتركه النظر مطلقا ومنهم من قال إنه عاص إن كان فيه أهلية النظر فهذا التشقيق لا يظهر اندراجا في المذهب الثاني بل يجب أن يكون قولنا مقابلا له .

الصحيح وغير عاص إن لم يكن فيه أهلية ذلك ومنهم من نقل عن طائفة أن من قلده^(١) القرآن والسنة القطعية صح إيمانه لا تبعه القطعي ومن قلده غير ذلك لم يصح إيمانه لعدم أمن الخطأ على غير المعصوم ومنهم من جعل النظر والاستدلال شرط كمال^(٢) فيه ومنهم من حرم النظر^(٣) قال العلامة المحلى وقد اتفقت الطرق الثلاثة يعنى الموجبة للنظر والحرم والجوزة على صحة^(٤) إيمان المقلد وإن كان آثما بترك النظر على الأول ومحل الخلاف فى غير النظر الموصل لمعرفة الله تعالى أما هو فواجب اجماعا كما أن الخلاف إنما هو فيمن نشأ على شاهرى جبل مثالا ولم يتفكر فى ملكوت

(١) قد علمت فيما حكيناه عن المقاصد أن هناك طائفة من أصحاب المذهب الأول قصرت الاستدلال العقلى على الرسالة وثبوتها بالمعجزة ولا يجب بعد ذلك الاستدلال على مسائل العقائد بل يكتفى بقول الرسول الذى ثبت صدقه بالمعجزة فتقليد القرآن والسنة هو تقليد الرسول الذى ثبت صدقه بالمعجزة فليس هذا القول مقابلا للاول بل هو الشعبة الأولى من شعبه فان قلت ليس فى هذا المذهب كما حكاه الشارح الاستدلال العقلى على الرسالة حتى يكون هذا المذهب هو مذهب الشعبة الأولى من رأى الأول قلنا أشار إليه الشارح بقوله (ومن قلده غير ذلك لم يصح إيمانه لعدم أمن الخطأ على غير المعصوم فان فيه اشعارا بأنه إنما اكتفى بتقليد القرآن والسنة القطعية لصدورهما عن المعصوم وهو الرسول ولا عصمة إلا حيث ثبتت رسالة بالمعجزة .

(٢) فإيمان المقلد صحيح من غير اثم فى ترك النظر .

(٣) شبهة هؤلاء أولا بان النظر فى العقائد بدعة لم تنقل عن النبي وأصحابه صلوات الله تعالى عليهم وثانيا نهى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن الجدل فى القدر . وأجيب بأن النهى عنه هو الجدل بالباطل نعمتنا ولجأجا كما قال تعالى « وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق . ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم » أما الجدل بالحق لإظهاره فمأمور به قال تعالى « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة . الخ » بل نقل عن النبي صلوات الله تعالى عليه . ذلك الجدل الحق وتلك الأنظار المنتجة . والقرآن الكريم مشحون بذلك « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » . « وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا » . و « من يحيى العظام وهى رميم » الخ .

(٤) هذا الذى ذكره المحلى غير صحيح بل صحة إيمانه مذهب من المذاهب بل المعول عليه عدم صحة إيمانه .

السموات والأرض فأخبره غير معصوم بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما أخبره به بمجرد اخباره من غير تفكر ولا تدبر وليس الخلاف فيمن نشأ في ديار الإسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال النبي صلى الله عليه وسلم وما أتى به من المعجزة ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض فانهم كلهم من أهل النظر والاستدلال وحكى الأمدى اتفاق الأصحاب على انتفاء كفر المقلد وأنه ليس للجمهور إلا القول بعصيانته بترك النظر إن قدر عليه مع اتفاقهم على صحة إيمانه وإنه لا يعرف القول بعدم صحة إيمان المقلد إلا لأبي هاشم الجبائي من المعتزلة وقال أبو منصور الماتريدى أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بربههم وأنهم حشو الجنة كما جاءت به الأخبار وانعقد عليه الإجماع لكن منهم من قال لا بد من نظر عقلى في العقائد وقد حصل لهم منه القدر الكافى فان فطرتهم جبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث ماسواه من الموجودات وإن عجزوا عن التعبير عنه باصطلاح المتكلمين والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم والله أعلم (و بعضهم حقق فيه الكشف) أى وبعض القوم كالتاج السبكي حقق الكشف أى البيان عن حال إيمان المقلد وبين حقيقته على الوجه الحق المطابق للواقع بما يصير به الخلاف لفظياً (فقال إن يجزم) أى المقلد الذى فيه أهلية النظر ولا يحشى عليه من الخوض فيه الوقوع فى الشبه والضلال اعتقاده (ب) صدق (قول الغير) أى الذى أخبره به غير المعصوم دون حجة وكان جزماً مطابقاً للواقع من غير شك ولا ترديد على وجه يقع معه فى نفسه أنه عالم بما جزم به صح إيمانه و (كفى) عند أهل السنة الأشعرى وغيره فى اجراء الاحكام الدنيوية عليه اتفاقاً فيناكح ويؤم وتؤكل ذبيحته ويرثه السامعون ويرثهم ويسهم له ويدفن فى مقابرهم وفى الاحكام الآخروية عند المحققين من أهل السنة فلا يخلد فى الناران دخلها ولا يعاقب فيها على الكفر ومآله إلى النجاة والجنة لقوله تعالى ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمناً وقوله عليه السلام من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو

مسلم لكنه عاص بترك النظر (وإلا) أى وإن لم يجزم المقلد اعتقاده بما أخبره به الغير على الوجه السابق لم يكفه ذلك الاعتقاد فى صحة إسلامه وترتيب أحكامه عليه لأنه (لم يزل) واقعا (فى الضير) أى فى ضير الشك المنافى للإيمان لم يتخلص منه وهذا ليس من محل الخلاف فى شئ لأنهم منفقون على عدم صحة إيمانه والخلاف فى إيمان المقلد إنما هو بالنظر إلى أحكام الآخرة وفيما عند الله وأما بالنظر إلى أحكام الدنيا فالإيمان الكافى فيها هو الأقرار فقط فمن أقر أجريت عليه الأحكام الإسلامية فى الدنيا ولم يحكم عليه بالكفر إلا اذا اقترن به فعل يدل على كفره كالسجود للضم (واجزم) اعتقادك أيها المكلف (بأن أولا مما يجب معرفة^(١)) الله تعالى أى معرفة وجوب وجوده تعالى ومعرفة وحدته وصانعيته للعالم ومعرفة صفاته وسائر أحكام الألوهية وأشار بقوله (وفيه) أى وفى تعين أول الواجبات (خلف) أى اختلاف (منتصب) أى قائم بين الأئمة سنيين كانوا أولا إلا انه لم يقع خلاف بين المسلمين فى وجوب معرفه الله تعالى ولا فى وجوب النظر الموصول اليها بقدر الطاقة البشرية^(٢) ولذا جعل الخلاف فى الأولية دون الوجوب والمشهور عن الأشعرى إمام أهل السنة الذى بنيت هذه المنظومة على مختاره أن المعرفة أول واجب على المكلف لأن جميع الواجبات لا تتحقق^(٣) إلا بها فاجزم اعتقادك به واختره غير ملتفت إلى غيره لأرجحيته^(٤) لكنه لا يتوصل اليها إلا بالنظر فهو واجب بوجوبها لتوقفها عليه مع

(١) أى معرفة ما يجب له وما يستحيل عليه وما يجوز .

(٢) قد علمت الخلاف فى وجوب النظر والمعرفة وقد حكاه الشارح بنفسه فيما سبق .

(٣) يريد أن وجوب الواجبات الأخرى متفرعة على المعرفة فان الموجب لها هو الله سبحانه وتعالى فإذا لم يكن موجب فكيف يكون ايجاب .

(٤) يشير إلى أن هناك مذاهب أخرى مرجوحة فذهب جمهور المعتزلة وأبو إسحاق الاسفراينى إلى أن أول واجب هو النظر لأنه واجب وهو قبلها وقيل أول واجب هو =

كأنه مقدورا له فكف وكل ماهو كذلك فهو واجب ولذا أتى بصيغة الأمر في قوله (فانظر) أيها المكلف المخاطب ، والنظر لغة الابصار والفكر ^(١) وعرفا ^(٢) ترتيب ^(٣) أمور

أول جزء من النظر لأنه واجب ووجوب الكل يستلزم وجوب الجزء وهو سابق على النظر السابق على المعرفة وذهب القاضي واختاره ابن فورك وإمام الحرمين أن أول واجب هو التقصد إلى النظر لأنه سابق على أول النظر السابق على النظر السابق على المعرفة قال الإمام الرازي إن أريد أول الواجبات المقصودة بالتقصد الأول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لم يجعل المعرفة الخاصة عتية مقدورة بل واجبة الحصول وإن أريد أول الواجبات كيف كانت فهو التقصد إلى النظر فالخلاف لفظي وإذا حكم الشارح بأن مذهب الأشعري هو الراجح لأمعنى له بل صنيع المصنف يشعر بأن الخلاف لفظي وأنه أراد بأول الواجبات أول الواجبات المقصودة بالتقصد الأول فانه فرع على وجوب المعرفة وجوب النظر فقال (فانظر) وما ذاك إلا لأن وجوب المعرفة يستتبع وجوب وسيلتها وهو النظر فالمعرفة عنده واجبة بالذات والنظر واجب بالتبع وهل هذا إلا بيان أن الخلاف لفظي فلا راجح ولا مرجوح

(١) فالابصار مشترك بين عمل البصر والبصيرة .

(٢) الترتيب ضم الأمور المتعددة بعضها إلى بعض كل في مرتبته ووضعه الطبيعي بحيث يطلق عليها أنها أمر واحد .

(٣) المراد بانجمع هنا ما فوق الواحد فان القياس البسيط مركب من مقدمتين فحسب وكذا التعريف المركب إنما يتركب من أمرين فقط فإن قيل التعريف غير جامع لأن الفكر قد يكون في أمر واحد كالتعريف بالفصل وحده أو الخاصة وحدها فليس هناك أمور بل ولا ترتيب إذ الترتيب لا يعقل في البسيط .

معاومة^(١) ليتوصل بها أى بترتيبها إلى مجهول^(٢) أى إلى علمه كترتيب الصغرى مع الكبرى فى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فانه موصل للعلم بحدوثه أى العالم . المجهول قبل ذلك الترتيب ، وعرفه شيخ الاسلام بأنه فكر^(٣) يؤدى إلى علم^(٤) أو اعتقاد أو ظن والاعتقاد هو الحكم الجازم القابل للتغير ويكون صحيحا ان طابق

(١) أى الأمور الحاصلة صورها عند العقل سواء كانت تصويرية أو تصديقية . يقينية أو ظنية أو جهلية فأن الفكر يجرى فى التصورات والتصديقات واليقينيات والظنيات والجهليات أما فى التصورات فكما إذا حاولنا تحصيل معرفة الانسان وقد عرفنا الحيوان الناطق . رتبناهما بأن قدمنا الحيوان وأخرنا الناطق حتى يتأدى الذهن منه إلى تصور الانسان وأما التصديقات فكما إذا أردنا التصديق بأن العالم حادث ووسطنا التغير بين طرفى المطاوب وحكنا بأن العالم متغير وكل متغير حادث ليحصل لنا التصديق بأن العالم حادث وأما فى اليقينيات فكما سبق من المثالين وأما فى الظنيات فكقولنا هذا الحائط ينتثر منه التراب وكل حائط ينتثر منه التراب يهدم فهذا الحائط يهدم وأما فى الجهليات فكما إذا قيل العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم فالعالم قديم .

(٢) إنما جعل ما يتأدى إليه بالفكر مجهولا لاستحالة اسنعلام العلوم وهذا المجهول قد يكون تصويرياً فاكنتسابه بالتصورات وقد يكون تصديقياً فاكنتسابه بالتصديقات . (٣) الفكر حركة النفس فى العقولات أى استعراضها للمعلومات كما تستعرض النفس أن العالم متغير وكل متغير حادث وهو كالجنس فى التعريف لأن الفكر قد يكون نظراً وقد لا يكون . قال إمام الحرمين : الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً وقد لا يكون فلا يسمى به كأكثر حديث النفس .

(٤) الفكر يؤدى إلى العلم إن كانت المقدمات التى استعرضها العقل معلومة له بأن كانت ضرورية أو نظرية مدللا عليها وإلى الاعتقاد إن كانت المقدمات مجزوماً بها من غير استناد إلى ضرورة أو دليل وإلى الظن إن كانت المقدمات ظنية فإن قيل لفظة أو للترديد وهو ابهام فينافى التعريف الذى يقصد به البيان وأجيب بأن أو هنا ليست للترديد بل للتقسيم فالمعنى أن قسماً من المحدود حده الفكر الذى يؤدى إلى علم وقسماً =

الواقع كاعتقاد المقلد سنية الضحى وفاسدا ان لم يطابقه كاعتقاد الفيلسوفى
قدم العالم ووجوب النظر عندنا بالشرع^(١) كالعرفة وقد تقدم التصريح به معها

= آخر منه حده الفكر الذى يؤدى إلى اعتقاد الخ . فهو فى الحقيقة ثلاثة حدود لأقسام
النظر المتخالفة فى الحقيقة المخصوصة المتشاركة فيما ما هية مطلق النظر — فإن قيل عرف
النظر بتعريفين فهل من فرق بينهما ؟ قلنا تحصيل للمجهول يستدعى استعراض معلومات
النفس المناسبة لذلك المجهول فإذا عثرت النفس على تلك المعلومات رتبها ترتيباً مخصوصاً يتصل
به إلى العلم بذلك المجهول أو ظنه الخ فهناك حركة النفس فى معقولاتها وهناك ترتيب
لهذه المعقولات فمنهم من عرف النظر بحركة النفس ومنه التعريف الثانى ومنهم من عرفه
بترتيب المعقولات الخ ومنه التعريف الأول فهذه جوانب مختلفة كل منها يفيض على
النظر ضوءاً كافياً يميزه عما عداه .

(١) ودليله المعول عليه عند أهل السنة أن المعرفة واجبة اجماعاً من الأمة وهى لا تتم
إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب كوجوبه وخالف فى ذلك المعتزلة
فذهبوا إلى أن وجوبه بالعقل إذ لو لم يجب إلا بالشرع لزم افحام الأنبياء وعجزهم عن
اثبات نبوتهم فى مقام المناظرة . وجه الافحام أن النبى إذا أمر المكلف أن ينظر فى
معجزته ليظهر صدقه فيؤمن به وبسائر ما جاء به يقول المكلف حينئذ لا أنظر حتى
يجب النظر على ولا يجب النظر على حتى أعلم ثبوت الشرع ولا أعلم ثبوت الشرع حتى
انظر وحاصله أن النبى لا يستطيع أن يلزمه بالنظر فى المعجزة وأجيب بمنع قوله ولا يجب
على النظر حتى أعلم ثبوت الشرع بل وجوب النظر إنما يتوقف على ثبوت الشرع فى
نفس الأمر علم ذلك أو لم يعلمه فلم يتم الافحام والاعجاز نعم يقال إذا لم يعلم ثبوت الشرع
فلا يعلم وجوب النظر فكيف يلزمه بالنظر قلنا حينما يدعى النبى النبوة والمفروض أنه
صادق فى دعوى النبوة لا بد أن تقترن هذه الدعوى بالمعجزة فإذا ادعى النبى النبوة
ويده معجزته وبرهانه يدعو المكلفين الى النظر فى تلك المعجزة قام قطعاً احتمال صدقه
وثبوت شرعه ووجوب النظر حينئذ : واحتمال ذلك كاف للعاقل فى التزامه النظر . والخلاصة
أن النظر لا يتوقف على العلم بوجوبه المتوقف على علمه بثبوت الشرع بل إنما يتوقف =

فلذا تركه هنا (إلى نفسك ^(١)) أى فى أحوال ذاتك لأنها أقرب الأشياء اليك لقوله تعالى : وفى أنفسكم أفلا تبصرون . ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين فتستدل بها على وجوب وجود صانعك وصفاته فإنها مشتملة على سمع وبصر وكلام وطول وعرض وعمق ورضا وغضب وبياض وحمرة وسواد وعلم وجهل وإيمان وكفر ولذة وألم وغير ذلك مما لا يحصى وكلها متغيرة وخارجة من العدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم وذلك ^(٢) دليل الحدوث والاقتدار إلى صانع حكيم واجب الوجود عام العلم تام القدرة والارادة فتكون حادثة وهى قائمة بالذات لازمة لها وملازم الحادث حادث أيضا وأشار إلى طريق آخر يوصل النظر فيه إلى معرفة وجوب وجود الصانع وصفاته

= فقط على احتمال الوجوب المتوقف على احتمال ثبوت الشرع وهذا الاحتمال قائم بمجرد الدعوى والتحدى بالمعجزة .

ومثل النبي حينئذ كشيخنص ادعى أنه رسول الملك إلى الناس يدعوهم إلى امتثال أمره وإلا حلت بهم عقوبته وييده آية على صدقه يدعوهم إلى النظر فيها ليقنعوا برسالاته من لدن الملك - أترى لو قال هؤلاء لرسول الملك لا ننظر فى آيتك حتى نعلم ثبوت رسالتك وبالضرورة لا يعلمون ثبوت رسالاته إلا بالنظر وهم لا ينظرون أقول أترى لو قال هؤلاء لرسول الملك ذلك . بماذا تصفهم لا أقل من وصفهم بالسفه والبله وقد استوجبوا غضب الملك وعقوبته .

(١) يريد لفت النظر إلى أطوار الإنسان كيف خلق فى بطن أمه وانتقل من طور إلى طور حتى انشأ خلقا آخر ثم برز إلى الوجود خارج بطن أمه وكان له الأيدي والأرجل والأعين والمسام والآذان وسائر المشاعر الظاهرة والباطنة ثم ما وهبه من المعدة والقلب والكبد والرئة مما هو فى حاجة إليه ألا يشهد ذلك بصانع حكيم تام العلم والقدرة والارادة أعطى كل شئ خلقه ثم هدى .

(٢) اسم الاشبارة راجع الى قوله خارجة من العدم الى الوجود النخ، ومن ثم ورد عليه أن ذلك نفس الحدوث لا دليله وغاية ما يقال فى دفعه أن مراده بالحدوث الاقتدار الى صانع النخ فعطف الاقتدار على الحدوث عطف تفسير

بقوله (ثم انتقل) بعد نظرك في نفسك (للعالم) أى للنظر في أحوال العالم (العلوى) وهو ماسوى^(١) الله تعالى وصفاته من الموجوداتسمى به لانه علم على وجود الصانع تعالى فيعلم به ويستدل به عليه لان فى كل علامة تدل على قدرة الصانع واراادته وعلمه وحياته وحكمته^(٢) والمراد بالعلوى ما ارتفع من الفلسكيات من سموات وكواكب وغيرها لانك تجده مشمولا لجهات مخصوصة وأمكنة معينة وبعضه متحركا وبعضه ساكنا وبعضه نورانيا^(٣) وبعضه ظلمانيا وذلك دليل الحدوث والافتقار إلى صانع مختار منزّه عن مماثلة لمصنوعه ذاتا وصفات (ثم) انتقل بالنظر في أحوال العالم (السفلى) وهو كل ما نزل عن الفلسكيات إلى منقطع العالم كالهواء والسحاب والأرض وما فيها ولا تتوقف صحة النظر على الترتيب الذى ذكره المصنف رحمه الله تعالى بل لو عكس فأخر المقدم وقدم المؤخر أو وسطه لصح ايضا فلتكن ثم للترتيب الذكرى وتقديم العالم العلوى على السفلى وأن كان أقرب إلى الاعتبار اقتداء به سبحانه وتعالى حيث قدمه عليه فى مقام الاعتبار قال تعالى: ان فى خلق السموات والأرض. الآية فانك ان تنظر فى أحوال ما ذكر (تجديه^(٤)) أى تعلم وتتحقق فيما ذكر (صنعا بديع الحكم)

(١) هذا تفسير لمطلق العالم لا للعالم العلوى بخصوصه وهو ظاهر .

(٢) وضع كل شىء فى موضعه .

(٣) وكذلك نجد ما بين الكواكب من الروابط والنسب وتقدير حركاتها فى نظام معين والتزام كل كوكب مدارا خاصا لا ينحرف عنه الى غير ذلك مما تكفل به علم الهيئة والفلك .

(٤) أمر المصنف بالنظر فى النفس والعالم العلوى والسفلى وما فىهما من الصنع البديع الحكم لنعلم من ذلك بأن هناك صانعا قادرا عالما مريدا حيا إلا أن جهة الدلالة على ذلك ماذا أهى الامكان أم الحدوث يصح أن نفهم ان جهة الدلالة فيها انما هى الامكان إذ لو كانت العوالم واجبة لم تكن مسخرة هذا التسخير خاضعة لنظام معين كلها مسخرات بأمره =

أى الاتفاق الدال على علم صانعه وقدرته وارادته وحياته واختياره لأن الاتفاق لا يصدر إلا ممن اتصف بما ذكر وما يشعر به قوله بديع الحكم من قدمه حيث كان

== الشمس تجرى لمستقر لها لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون : هذه العوالم المسخرة الخاضعة لا يمكن أن تكون واجبة بل لا بد لها من مسخر تخضع لسلطانها قطعاً وأن الفطرة البريئة من رجس الأوهام لتشهد في هذا الكون آيات من تسيخيره وخضوعه واحكامه فحسب ناطقات بذلك الصانع القادر المرید العالم الحكيم أما أن ذلك الكون حادث أوقديم فلا أثر له في تلك الدلالة . « أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت ، فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر ، إلا من تولى وكفر فيعذبه الله العذاب الأكبر ، إن إلينا إياهم ، ثم إن علينا حسابهم » . نعم قول المصنف :

لكن قام به دليل العدم * وكل ما جاز عليه العدم * عليه قطعاً يستحيل القدم ربما أشعر بأن جهة الدلالة في النفس والعالم العلوى والسفلى هي الحدوث وقد فهم الشارح ذلك حيث قال وإن شئت قلت العالم مفتقر الى مؤثر لأنه محدث وكل محدث فله مؤثر إلا أنه يمكن أن نفهم . وهذا هو الظاهر . انه استدلل بها من جهة تسيخرها وخضوعها واتقانها واحكامها الا ترى الى قوله : تجدد به صنعا بديع الحكم . فان ذلك ارشاد الى جهة الدلالة فيها ولذلك أردفه الشارح بقوله أى الاتفاق الدال على علم صانعه وقدرته وارادته وحياته واختياره وأما قوله : لكن به قام دليل العدم . فانما هو بيان لعقيدة برأسها وهى حدوث العالم ودفع لما يوهمه الاتفاق والاحكام في العالم من أنه قديم وبعد فما ذكره من الاستدلال بحدوث الاعراض على حدوث محالها حتى يكون العالم باجمعه حادثاً غير تام لجواز أن يكون المحل قديماً والاعراض الحالة فيه حادثة وما من عرض حادث الا وقبله عرض حادث وهكذا الى غير نهاية فلا يلزم من حدوث المحال حدوث محله نعم حدوث المحال يشهد قطعاً بإمكان المحل اذ لو كان واجباً لكان صفاته مقتضى ذاته فلا تكون حادثة فحدوث المحال شاهد بإمكان المحل فالعالم ممكن ويكفى امكانه في الدلالة على صانع واجب الوجود عالم مرید * النج وهذا ما عول عليه المحققون في هذا المقام .

كذلك يدفعه الاستدراك بقوله (لكن) العالم وان كان على غاية من الاتقان هو حادث لانه (به) لا بغيره (قام دليل) أى أمارة (العدم) وهى الأعراض الحادثة الملازمة له كالحركة والسكون التى لا تقوم بغير الحادث فاذا أردت أن تأتى بقياس مستنبط من نظرك فى العالم لتتوصل به إلى تحقيق حدوده قلت العالم من عرشه لفرشه جائز عليه العدم وهذه المقدمة الصغرى المطوية لفهمها من الاستدراك وبيان هذه المقدمة أنا اختبرنا الموجود من العالم فوجدناه غير خارج عن الاعميان والأعراض وهى حادثة لقبولها للعدم ولو كانت قديمة مائلاً العدم عليها والمقدمة الكبرى هى قوله (وكل ما جاز عليه العدم) يعنى الفناء (عليه قطعاً يستحيل) أى يمتنع (القدم) فيتتبع ذلك أن العالم حادث وإن شئت قلت العالم مفتقر إلى مؤثر لانه محدث وكل محدث فله مؤثر فينتج القياس أن العالم له مؤثر ولما كان الإيمان والاسلام باعتبار متعلق^(١) مفهوميهما وهو ما يجب الإيمان به من مباحث علم الكلام ذكرهما المصنف رحمه الله تعالى مقدماً للإيمان لاصالته لتعلقه بالقلب وتبعية الإسلام له لتعلقه بالجوارح فقال (وفسر الإيمان) أى حده جمهور الاشاعرة والماتريدية وغيرهم (بالتصديق^(٢))

(١) لا حاجة الى ذلك بل البحث فى مفهوم الإيمان والاسلام لانهما من المبادئ المتعلقة بأطراف المسائل الكلامية لأن الغرض من مثل قولنا الله واحد مثلاً الإيمان بهذه العقيدة فلا بد من بيان مفهوم الإيمان .

(٢) الإيمان فى اللغة التصديق مطلقاً أى بأى نسبة خبرية كالله تعالى واحد ومحمد كاتب فمتعلقه مطلق النسبة الخبرية ثم خص متعلقه شرعاً بما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الخ فالمراد بالتصديق فى كلام المصنف التصديق بما جاء به النبي صلوات الله تعالى عليه لا التصديق بأى نسبة كانت فأل فى التصديق للعهد فلذلك قال الشارح بعد قول المصنف (التصديق) المعهود شرعاً (وهو التصديق بنبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فى كل ما علم بحجته به من الدين بالضرورة) .

المعهود شرعا وهم قسدين نيتا محمد صلى الله عليه وسلم في كل ما علم بحقيقة به من الدين بالضرورة أى فيما اشتهر بين أهل الإسلام وصار العلم به ^(١) يشابه العلم الحاصل بالضرورة بحيث يعامه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال وإن كان فى أصله ^(٢) نظريا كوحدة الصانع عز وجل ووجوب الصلاة ونحوها ويكفى الاجمال فيما يلاحظ اجمالا كالإيمان بغالب الانبياء والملائكة ^(٣) ولا بد من التفصيل فيما يلاحظ كذلك وهو أكمل من الأول كالإيمان بجمع ^(٤) من الانبياء والملائكة كآدم ومحمد وجبريل عليهم الصلاة والسلام فلو لم يصدق بوجوب الصلاة ونحوها عند السؤال ^(٥) عنه

(١) أى العلم بحقيقته به .

(٢) أى وإن كان العلم بحقيقته به فى الأصل نظريا فإن العلم بأن النبي قد جاء بوحدة الصانع عز وجل ووجوب الصلاة ونحوه قد صار ضروريا مشتهرا لا يحتاج إلى نظر بعد أن كان مجهولا محتاجاً إلى النظر .

(٣) كالأنبياء الذين ذكرهم الله تعالى اجمالا دون ذكر قصصهم (ومنهم من لم نقص عليك) .

(٤) وهم من ذكروا تفصيلا ، وهم عليهم الصلاة والسلام : إبراهيم وإسحاق ويعقوب ونوح وداود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون وزكريا ويحيى وعيسى والياس وإسماعيل وإليسع ويونس ولوط وآدم وإدريس ومحمد صلوات الله تعالى عليه وهود وصالح وشعيب وذو الكفل لكن ليس هؤلاء جميعا فى الاشتهار والكفر بجهله سواء بل ذلك فى مثل آدم وسيدنا محمد عليهم أفضل الصلاة وأزكى السلام دون نحو اليسع فإن كثيرا من العامة يجهلون اسمه فضلا عن رسالته .

(٥) التقييد بالسؤال غير صحيح فإنه لو لم يصدق بذلك وإن لم يسأل كان كافرا أيضا نعم لو كان المراد بذلك التنبيه على أنه لا يجب فى الإيمان حصول التصديق دائما وأبدا بحيث لا يغفل عنه بل يكفي حصوله وأن طرأ الغفول عنه لاستقام التقييد .

يكون كافرا والمراد من تصديقه صلى الله عليه وسلم قبول^(١) ما جاء به مع الرضا بترك التكبر والعناد وبناء الأعمال عليه لا مجرد وقوع نسبة الصدق اليه في القلب من غير اذعان وقبول له حتى يلزم الحكم بإيمان كثير من الكفار الذين كانوا عالمين^(٢) بحقية نبوته عليه الصلاة والسلام وما جاء به لانهم لم يكونوا أذعنوا لذلك ولا قبلوه ولا بنوا^(٣) الأعمال الصالحة عليه بحيث صار يطلق عليه اسم التسليم كما هو مدلوله

(١) فسروا التصديق بالاذعان والقبول والتسليم والمراد بذلك ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها أى إدراك مطابقة ذلك للواقع ادراكا جازما ترضخ له النفس وتضطر اليه ولا تجد منه مناصا فإن الادراك الجازم لا بد له من مقتض من نحو ضرورة أو دليل، فمضى وقع على الشخص ضوء الشمس أدرك طلوعها لا محالة بحيث يرى نفسه ملجأة راضخة الى هذا الادراك لا يرى منه مناصا ولا فرارا وكذلك فيمن قام عنده الدليل على ثبوت شيء وقد صحت مقدماته وسلمت من الشبه ولا سيما اذا كانت على هيئة الشكل الأول أدرك نتيجته المحتومة ورضخ لها لا يجد من ادراكها بدا ولا يستطيع منه فرارا فإن قلت اذا كان الايمان اذعاناً يتحقق جزماً كنتيجة لازمة للضرورة أو الدليل فكيف صح التكليف به اذ التكليف انما يكون فيما فيه اختيار قلنا التكليف بالايمان تكليف في الحقيقة بأسبابه الاختيارية كتوجيه البصر والنظر مثلاً .

(٢) كما قال تعالى : « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » . « وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم » . « ووجدوا بها واستيقظوا أنفسهم ظلماً وعلوا » . فقد أثبت الله تعالى لهؤلاء العلم بالحق ومع ذلك فقد نفى الايمان عنهم فدل ذلك قطعاً على أن مجرد العلم لا يكفي في الايمان بل لا بد مع العلم من الاذعان والرضا .

(٣) الصواب ترك هذا لأن الأعمال غير معتبرة في الايمان وحقيقته في هذا المذهب .

الوضعي لأن حقيقة آمن^(١) به آمنه من التكذيب والمخالفة وجعلني آمن من ذلك ولما اختلف العلماء في جهة مدخلة النطق بالشهادتين في حقيقة الايمان أشار بقوله (والنطق) بالشهادتين المتكمن منه القادر^(٢) بأن يقول اشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله وهذا هو المنطوق^(٣) به كما سيصرح به في قوله وجامع معنى الذي

(١) الأمن في اللغة ضد الخوف فأمن حصل له الأمن أخذ منه الايمان للتعدية بنفسه كقوله تعالى : وآمنهم من خوف . أى جعلهم آمنين منه فالإيمان لغة جعل الغير آمناً ويستعمل في اللغة أيضاً بمعنى التصديق فيتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى . آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه وباللام لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى . وما أنت بمؤمن لنا . أتؤمك لك واتبعك الأرزلون . إذا عملت ذلك ظهر لك أن قول الشارح لأن حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة وجعله في آمن من ذلك ليس بمستقيم لأن حقيقة آمن به صدق به إذ هو من الايمان بمعنى التصديق الذي هو المعنى الثانى للإيمان وأما آمنه من التكذيب والمخالفة فمن الايمان المعدى بالهمزة الذى أصله الأمن الذى هو ضد الخوف أى جعله في آمن من التكذيب والمخالفة كما قال الشارح نفسه لا بمعنى صدق به فالحاصل أن الايمان يأتى بمعنى التصديق ومنه آمن به وبمعنى جعل الغير آمناً أى أزال خوفه والشارح ذكره بالمعنى الأول حيث قال آمن به وفسره بالمعنى الثانى حيث قال آمنه من التكذيب والمخالفة لذلك حاول بعض الكتّاب تصحيح عبارته بل لعلها محرفة والأصل كأن حقيقة آمن به آمنه من التكذيب الخ وإذا كان الأمر كذلك فالمراد بيان المناسبة بين المعنيين فإن المعنى الثانى لازم للاول .

(٢) بيان للمتمكن وهذا الخلاف إنما يجرى في الكافر الذى يريد الإسلام القادر على النطق غير آب عنه أما أولاد المسلمين فمؤمنون وتجري عليهم الأحكام الدينوية وإن لم ينطقوا إلا إذا امتنعوا عن النطق إباء ، وأما العاجز فلا خلاف في عدم وجوب النطق عليه وأما الآبى فكافر باجماع .

(٣) هذا هو ظاهر الحديث وعليه جماعة من الشافعية وابن عرفة ورجحه المصنف ونقل عن المالكية والنووى أنه يكفي أى لفظ يفيد الوجدانية والرسالة .

تقرر شهادة الاسلام وقولنا للمتمسكن منه القادر يخرج به الاخرس فلا يطالب بالنطق كمن اخترمته المنية قبل النطق به من غير تراخ (فيه) أى فى جهة اعتبار مدخليته فى الايمان (الخلف) أى الاختلاف ملتبساً (بالتحقيق^(١)) أى بالدلة القائمة على دعوى كل من الفريقين وفصل الخلاف بقوله (فقيل) أى فقال محققو الاشاعة والماتريديّة وغيرهم النطق من القادر (شرط^(٢)) فى اجراء أحكام المؤمنين الدنيوية عليه لأن التصديق القلبي وإن كان إيماناً إلا أنه باطن خفي فلا بد له من علامة ظاهرة تدل عليه لتناط به الأحكام هذا فهم الجمهور وعليه فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر منعه ولا لإبائه بل اتفق له ذلك فهو مؤمن عند الله غير مؤمن فى أحكام الشرع الدنيوية ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس حتى نطلع على باطنه فنحكم بكفره أما الآبى فكافر فى الدارين والمعدور مؤمن فيهما وقيل إنه شرط فى صحة الإيمان^(٣) وهو فهم الأقل والنصوص معاضدة لهذا المذهب^(٤) كقوله تعالى : أولئك كتب فى قلوبهم

(١) أى أن هذا الخلاف بناء على أدلة قامت عند كل فريق من المتخالفين .

(٢) يريد أن ههنا مقامين حقيقة الايمان وعلمنا بحصول هذه الحقيقة عند من آمن أما المقام الأول فيكفى مجرد التصديق إذ ذلك حقيقة الإيمان عند هؤلاء وأما المقام الثانى فلا بد فيه من النطق لأنه الطريق إلى العلم بالإيمان حتى يمكن اجراء الاحكام الدنيوية على ذلك المؤمن فمن ثم إذا صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر ولا لإبائه كان مؤمناً عند الله تعالى لعلمه بتصديقه غير مؤمن عندنا إذ لم نعلم تصديقه وإذا أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه فبالعكس حتى نعلم عدم تصديقه فنحكم بكفره .

(٣) مآله القول بالشرطية .

(٤) وهو أن الايمان مجرد التصديق القلبي .

الإيمان . وقوله عليه الصلاة والسلام : اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله (كاعمل ^(١)) تشبيهه في مطلق الشرطية يعنى المختار عند أهل السنة في الأعمال الصالحة أنها شرط كمال للإيمان فالتارك لها أو لبعضها من غير استحلال ولا عناد ولا شك في مشروعيتها مؤمن ^(٢) فوت على نفسه الكمال والآتى بها ممثلاً محصل لا كمال الخصال لأن الإيمان هو التصديق فقط ولا دليل على نقله ^(٣) وللنصوص الدالة على الأوامر والنواهي بعد اثبات الإيمان كقوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام ^(٤) . وعلى أن

(١) فهم الشارح ان التشبيه بين العمل والنطق في مطلق الشرطية وفيه تعسف واضح لأن الخلاف في العمل يدور حول أنه جزء من حقيقة الإيمان أو هو من كماله فقط أما النطق فالخلاف فيه يرجع إلى أنه طريق للعلم بالإيمان حتى يمكن إجراء الأحكام على صاحبه أو هو جزء من الإيمان فلا وجه لتشبيه أحدهما بالآخر في مطلق الشرطية كما قال الشارح بل وجه الشبه بينهما إنما هو جريان الخلف في كل منهما . فالمعنى والنطق فيه الخلف كاعمل والمراد انهما متشابهان في الاختلاف فيهما فلا يلاحظ في أحدهما مشبهاً وفي الآخر مشبهاً به .

(٢) أما المستحل أو المعاند للشارع دون مذهب من المذاهب أو الشاك في مشروعيتها فكافر .

(٣) فإن قيل ان الإيمان شرعاً ليس مطلق التصديق كما هو معناه لغة بل التصديق الخاص وهو التصديق بما جاء به النبي صلوات الله تعالى عليه فالتقل حتم حتى على هذا المذهب ، قلنا هذا ليس نقلاً في معنى الإيمان بل مازال الإيمان بمعنى التصديق كما هو في اللغة غاية الأمر أن متعلقه في الشرع نسب وقضايا خاصة هي ما آتى بها النبي صلوات الله تعالى عليه دون مطلق النسبة فالتخصيص في متعلق التصديق ومثل هذا ليس بنقل .

(٤) أثبت لهم الإيمان ثم أمرهم بالأعمال فلا تكون داخلة في الإيمان والا لما أثبت لهم الإيمان قبل العمل .

الإيمان والأعمال أمران يتفارقان كقوله تعالى: «الذين آمنوا وعملوا الصالحات»^(١) وعلى أن الإيمان والمعاصي قد مجتمعان كقوله تعالى: «الذين آمنوا ولم^(٢) يلبسوا إيمانهم بظلم» وللإجماع^(٣) على أن الإيمان شرط للعبادات والشرط مغاير للمشروط (وقيل) أى وقال قوم محققون كالإمام أبى حنيفة وجماعة من الأشاعرة ليس الاقرار شرطا خارجا عن حقيقة الإيمان (بل) هو (شرط) أى جزء منها وركن داخل فيها دون سائر الأعمال الصالحة فالإيمان عندهم اسم لعمل القلب واللسان جميعا وهما الاقرار والتصديق الجازم الذى^(٤) ليس معه احتمال نقيض بالفعل وعلى هذا فمن صدق بقله ولم يتفق له الاقرار فى عمره ولا مرة مع القدرة على ذلك لا يكون مؤمنا ولا عند الله تعالى ولا

(١) وجه الدلالة فيه أن العطف يقتضى عدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه فان قيل ذلك ممنوع وسنده قوله تعالى: تنزل الملائكة والروح فيها . فان المراد بالروح جبريل فالروح داخل فى الملائكة وقد عطف عليهم وأجيب بانه إذا كان المراد بالروح جبريل فانما عطفه على الملائكة لتخييل انه ليس منهم تعظيما لشأنه على أنه قد قال البيضاوى إن الروح ليس جبريل بل خلق آخر أعظم من الملائكة .

(٢) وجه الدلالة أنه قيد الايمان فى الآية السكرية بعدم مخالطة الظلم فدل ذلك أنه ليس داخلا فى الايمان والا كان تقييده به لغوا وأورد أن هذا يتم لو لم يكن المراد بالظلم الشرك بل كان المراد به معصية دون الشرك فانه لا نزاع فى ان الشرك مناف للايمان قطعا . انما النزاع فى المعاصى الاخرى كالزنا والقتل هل تركهما جزء من الايمان أولا ؟ فالصواب العدول إلى قوله تعالى: وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا . فقد جوز الاقتتال وهو كبيرة مع الايمان .

(٣) وسند هذا الاجماع مثل قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن .

(٤) بيان للجازم ،

يستحق دخول الجنة ولا السجدة من الخلود في النار بخلافه على القول الأول^(١) فلم من النظم قولان أحدهما أن الإيمان هو التصديق والنطق شرط لاجراء الأحكام الدنيوية على صاحبه أو لصحته والثاني أن الإيمان هو التصديق والنطق فالنطق شرط وعلى هذين القولين العمل غير النطق شرط كمال ومقابله يجعل مجموع العمل الصالح والنطق^(٢) هو الإيمان^(٣) ولما كان الإيمان^(٤) والإسلام لغة متغايري المدلول لأن الإيمان هو التصديق والإسلام هو الخضوع والالتقياد واختلف فيهما شرعا فذهب جمهور الأشاعرة إلى تغايرهما أيضا لأن مفهوم الإيمان ماعلمته آفا ومفهوم الإسلام

(١) وهو أنه شرط لاجراء الأحكام وأيضا يفرق بينهما بأن النطق على الشرطية لا يجب فيه الاظهار وعلى الشرطية لاجراء الأحكام يجب فيه ذلك كما هو ظاهر ثم الخلاف بين المذهبين فيما إذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الالباء إذ العاجز كالآخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق .

(٢) أى التصديق بقرينة ما تقدم ولذا لم يذكره .

(٣) والمختار أنه التصديق القلبي فقط والنطق شرط لاجراء الأحكام على صاحبه وقد استدلل الشارح على ذلك بما تقدم في قوله لأن الإيمان هو التصديق فقط ولا دليل على نقله إلح .

(٤) يريد أن الإيمان والإسلام مختلفان لغة واختلف المتكلمون في اتحادهما شرعا لهذا اختار المصنف المذهب المختار وأنت خير بأن اختلاف معناها لغة لا مدخل له في اختيار المصنف ما اختاره وكذلك اختلاف المتكلمين بل الظاهر أنه لما فسر الإيمان أردف ذلك بتفسير الإسلام ليعلم بعد ذلك النسبة بينهما .

فسر الاسلام بالعمل كالحج والصلاة والصيام أى أن الاسلام نفس تلك الاعمال وأمثالها أى امثال المأمورات واجتناب المنهيات هذا هو ظاهر المصنف ولم يذكر أهذا محل وفاق أم لا ؟ فجاء الشارح وبين أن ما ذكره المصنف إنما هو مذهب جمهور الأشاعرة وبإزائه مذهب جمهور الماتريدية ومحقق الأشاعرة انتهى إلى لفظية النزاع بينهما . أقول =

امتثال الأوامر والنواهي ببناء العمل على ذلك الأذعان^(١) فهما مختلفان ذاتا^(٢) ومفهوما

— أولاً حمل المصنف على خلاف ظاهره وإن المراد بالعمل الذي فسر به الإسلام الأذعان للأحكام المتعلقة به سواء كانت أوامر أو نواهي وعدم ردها سواء عمل أو لم يعمل ولعله صنع هذا للاجماع على أن من آمن ولم يأت واجباً ولم يذر محرماً تجرى عليه أحكام المسلمين من الصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين فكيف تفسر الإسلام بعدد بالأعمال ، وثانياً أن المتكلمين في هذه المسألة فريقان الأول الحشوية وبعض المعتزلة يرون أن الإيمان والإسلام متغايران مفهوماً وينفك أحدهما عن الآخر والثاني الجمهور إلا أن الروايات في تصوير مذهبهم مختلفة فرواية تصوره مذهباً متأرجحاً بين معنيين لا يمكن الجمع بينهما فتجوز أن يكون الإسلام بعينه هو الإيمان . وأن يكونا معنيين مختلفين وإن تلازما ، ورواية تقطع بتغايرهما مفهوماً مع تلازمهما وهذه رواية صاحب الكفاية والتبصرة وهي المعول عليها فما ذكره الشارح من انقسام أهل السنة إلى فريقين جمهرة الأشاعرة ثم جمهرة الماتريدية ومحقق الأشاعرة لا نجد ما يؤيده من الكتب المعول عليها كالمقاصد مثلاً وثالثاً أن ما ذكره من معنى الإسلام كرواية عن جمهور الأشاعرة وهو الأذعان للأحكام ليس بصحيح بل لا يستقيم مع قولهم فيما ذكره الشارح إنهما متغايران مفهوماً فإن الأذعان للأحكام هو بعينه التصديق بها فالإيمان والإسلام حينئذ متحددان مفهوماً فإن الإيمان هو التصديق والصواب في تفسيره ما قاله صاحب الكفاية والتبصرة: الإسلام إسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك أى اعتقاد الشخص أنه بكليته عبد لله تعالى غير مشرك به غيره كما قال تعالى : قفل أسأمت وجهي لله . فإن المراد بالوجه الذات وبإسلام الذات له تعالى اعتقاد الشخص أنه عبد لله تعالى غير مشرك به غيره وهذا المعنى للإسلام غير معنى الإيمان أى التصديق بما جاء به النبي صلوات الله تعالى عليه ، ومنه تصديقه بتفردة تعالى بالالوهية إلا أنهما متلازمان قطعاً فإنه متى صدق بانفراد الله تعالى بالالوهية وذلك شعبة من شعب الإيمان اعتقد عبوديته له من غير شرك وبالعكس فالإيمان والإسلام مختلفان مفهوماً متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر وهذا ما قاله صاحب الكفاية والتبصرة وعول عليه السعد في مقاصده .

(١) أى أن العمل يكون نتيجة للإيمان الذي هو التصديق والأذعان فإنه إنما يكون ممتثلاً للأمر والنهي إذا كان مدعنا ومصدقاً .

(٢) مفهوم الإيمان والإسلام معناهما الكلى وذاتهما جزئياتهما القائمة بأفراد المسلم والمؤمن كتصديق زيد وامثاله .

وإن تلامزاً^(١) شرعاً بحيث لا يوجد مسلم ليس بمؤمن ولا مؤمن ليس بمسلم أشار إلى اختيار هذا المذهب بقوله (والإسلام اشرحن) حقيقته (بالعمل) الصالح أعنى امتثال الأمور واجتناب المنهيات والمراد الأذعان^(٢) لتلك الأحكام وعدم ردها سواء عملها أو لم يعملها وذهب جمهور الماتريدية والمحققون من الأشاعرة إلى اتحاد مفهوميهما بمعنى وحدة ما يراد منهما في الشرع وتساويهما بحسب الوجود على معنى^(٣) أن كل من اتصف بأحدهما فهو متصف بالآخر شرعاً وعلى هذا فالخلاف لفظي باعتبار المسأل (مثال هذا) يعنى العمل الذى فسر به الإسلام النطق^(٤) بالشهادتين المتقدم بيانه و (الحج) المفروض فى الخامسة وقيل فى غيرها إلى التاسعة وهو لغة القصد لعظم وشرعاً عبادة يلزمها وقوف^(٥) بعرفة ليلة عاشور الحجة (والصلاة) المفروضة^(٦) قبل الهجرة بسنة وهى لغة الدعاء وأما شرعاً فهى أقوال وأفعال مفتتحة بالتكبير مختتمة

(١) أى متى تحقق معنى الإيمان فى شخص تحقق معنى الاسلام فيه .

(٢) المراد به الأذعان الباطنى لا الظاهرى كما فهم الأمير فإن الأذعان ظاهراً هو العمل نفسه فلو كان المراد الأذعان ظاهراً ما صح قوله سواء عملها أو لم يعملها .

(٣) بيان للمراد بوحدتهما شرعاً وبهذا كان الخلاف لفظياً فإنه إذا كان المراد بالاتحاد فى المفهوم أن من اتصف بأحدهما فقد اتصف بالآخر كان الاتحاد بمعنى التلازم .

(٤) تقدم أن المراد بالعمل الأذعان بالأحكام المتعلقة بالعمل فالأذعان بوجوب الصلاة اعتقاد حقيقة وجوبها وهكذا ، أما الإذعان بالشهادتين فهو اعتقاد حقيقة معناها نعم كون النطق بهما لا بد منه فى الإيمان أولاً مقام آخر .

(٥) خصه بالذكر لأنه الذى يتميز به الحج من العمرة .

(٦) إشارة إلى أن المراد بها الصلاة المكتوبة .

بالتسليم (كذا الصيام) المفروض في ثمانية الهجرة وهو لغة الامساك وشرعا عبادة^(١) عديمة^(٢) وقتها طلوع الفجر حتى الغروب (فادر) أى اعلم (واذكاة) المفروضة^(٣) في ثمانية الهجرة وقيل في غيرها وهى لغة النمو والتطهير وأما شرعا فهى اخراج جزء من المال شرط وجوبه لمستحقه بلوغ المال نصابا وبلوغ غروب عيد الفطر أو فجره لواجده فضل عن قوته وقوت عياله يومه وليلته لم يتوجه وجوبه على غيره والمراد اذعان المذكورات وتسليمها وعدم مقابلتها بالرد والاستكبار ولما ذكر أن للأعمال الصالحة مدخلية في الإيمان بالكمالية عندنا ذكر هنا أنه يتفرع^(٤) على تلك المدخلية القول بزيادة الإيمان ونقصه فقال (ورجحت زيادة الإيمان^(٥)) (أى ورجح جماعة من العلماء القول بقبول الإيمان الزيادة ووقوعها عما فيه (بما تزيد طاعة) أى بسبب زيادة طاعة (الإنسان) وهى فعل المأمور به واجتناب المنهى عنه (ونقصه) أى الإيمان من حيث هو لا بقيد محل مخصوص فلا يرد الانبياء والملائكة اذ لا يجوز على إيمانهم أن ينقص (بنقصها) يعنى الطاعة اجماعا هذا مذهب جمهور الاشاعرة قال البخارى لقيت أكثر

(١) هى فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيما لربه .

(٢) نسبه للعدم وهو عدم مضاف هو عدم المفطر هذا وأن الصوم ليس عدما بل كفا وإمسا كاعن المفطر ومصادقه أن لا تكليف إلا بفعل كما في تعريف العبادة .

(٣) أشار بذلك وبما يأتى في قوله بلوغ المال نصابا وبلوغ غروب عيد الفطر الخ إلى أنها المكتوبة سواء كانت فى المال أو زكاة الفطر لكن بقى زكاة الزروع والثمار .

(٤) لا وجه لهذا التفريع إذ معنى كمال الإيمان بالعمل أن المؤمن ضم إلى فضيلة الإيمان فضيلة العمل وفضيلة مقترنة بفضيلة أخرى أكمل من فضيلة مفردة ومن هنا يتبين أن كمال الفضيلة الأولى باقترانها بالثانية لا مدخل له فى قوة الأولى وزيادتها .

(٥) الكلام فى الإيمان زيادة ونقصا فى الإيمان من حيث هو بقطع النظر عن خصوص المحل فعدم النقص لخصوص المحل لا يرد من أول الأمر .

من ألف رجل من العامة بالذمصار فما رأيت أحدا منهم يختلف في أن الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص محتجين على ذلك بالعقل والنقل أما العقل فلا أنه لو لم تتفاوت حقيقة الإيمان لكان إيمان آحاد الأمة بل المهملين على الفسق والمعاصي مساويا لإيمان الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام واللازم^(١) باطل فكذا الملزوم وأما النقل فللكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى كقوله تعالى : وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا . وقوله عليه الصلاة والسلام لابن عمر رضى الله عنهما حين سأله : الإيمان يزيد وينقص . قال : نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار . وقوله عليه الصلاة والسلام لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان هذه الأمة لرجح به : وكل ما يقبل الزيادة يقبل النقص فيتم الدليل (وقيل) أى وقال جماعة من العلماء أعظمهم الامام أبو حنيفة وأصحابه وكثير من المتكلمين الإيمان (لا) يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والأذعان وهذا لا يتصور فيه ما ذكر^(٢) فالمصدق اذا ضم إلى تصديه طاعة أو ارتكب معصية فتصديقه بحاله لم يتغير أصلا وإنما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة وأجابوا عما تمسك به الاولون بان المراد^(٣) الزيادة بحسب زيادة ما يؤمن به والصحابة رضى الله عنهم . كانوا آمنوا فى الجملة وكانت الشريعة لم تتم وكانت الاحكام تنزل شيئا فشيئا فكانوا يؤمنون بكل ما يتجدد منها^(٤) ويحتمل أن يكون المصنف رحمه الله تعالى أراد أن الإيمان يزيد ولا ينقص

(١) إذا ثبت أن الجزم والأذعان لا يتفاوت فلا نسلم بطلان ذلك اللازم .

(٢) قالوا فى بيان ذلك أن الإيمان وقد فسر بالتصديق البالغ حد الجزم والأذعان لا يتصور أن يقبل الزيادة والنقصان لأن ذلك إنما هو لاحتمال التقيض واحتماله ولو بأبعد وجه ينأى الجزم والأذعان .

(٣) هذا هو الجواب عما يتم فى مثل قوله تعالى . وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا . دون بقية الأدلة السابقة .

(٤) حاصل هذا الجواب أن الزيادة التى فى الآية ليست زيادة فى الإيمان بل فى المؤمن به فالآية فى غير محل النزاع .

كما ذهب اليه الخطابي حيث قال الإيمان قول وهو لا يزيد ولا ينقص وعمل وهو يزيد وينقص واعتقاد وهو يزيد ولا ينقص فإذا نقص ذهب (وقيل) أى وقال جماعة منهم الفخر الرازى إنه (لا خلف^(١)) أى ليس الخلف بين الفريقين حقيقيا وإنما هو لفظى لأن ما يدل على أن الإيمان لا يتفاوت مصروف إلى أصله أعنى التصديق وما يدل على أنه يتفاوت مصروف إلى مابه كماله وهو الأعمال فالخلاف فى هذه المسئلة فرع تفسير الإيمان فإن قلنا هو التصديق فقط فلا تفاوت وإن قلنا هو الأعمال مع التصديق فمتفاوت وأشار بقوله (كذا قد نقلا^(٢)) إلى التبرى من عهدة صحة هذا القيل لأن الأصح أن التصديق القلبى يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة وعدم ذلك ولهذا كان إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعثر به شبهة ويؤيده أن كل أحد يعلم أن ما فى قلبه يتفاضل حتى يكون فى بعض الأحيان

(١) النزاع بين الأشاعرة وجماعة من العلماء وهم الجمهور يدور حول أن التصديق البالغ حد الجزم والاذعان هل يقبل الزيادة والنقص أم لا ؟ فإن ثبت هذا فالقول ما قاله الأشاعرة وإلا فالحق ما قاله الجمهور (وسياتى بيان الحق فى ذلك) ومن هنا يتبين أن القول الثالث ليس بمستقيم بل النزاع حقيقى وأن أصحابه ليسوا خصما ثالثا فى الدعوى بل هم مع الجمهور فى الإيمان إذا كان هو التصديق المذكور فلا يقبل الزيادة والنقص .

(٢) اعلم أنه لا نزاع فى أن الإيمان تصديق وأنه يقين واذعان وأنه لا يمكن مع ذلك احتمال النقيض إنما النزاع فى أن قبول الإيمان الزيادة والنقص وتفاوتيه بهما هل لا يكون إلا باحتمال النقيض أولا ؟ فالجمهور على أنه لا يكون إلا بذلك ومن ثم جزموا بعدم قبوله التفاوت بالزيادة والنقص والأشاعرة تمنع ذلك بل يجوز أن يكون التفاوت لا باحتمال النقيض بل بالقوة والضعف واليقين مراتب من أجلى البديهيات إلى أخفى النظريات فما يعلم بداهة أقوى يقيناً مما يعلم نظرا وما يعلم بأدلة أوضح وأكثر أشد يقيناً من غيره ولهذا قال الشارح فإن إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم فالحق ما قاله الأشاعرة .

أعظم يقينا وإخلاصا منه في بعضها فكذلك التصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها على أن هذا القيل خلاف المعروف بين القوم أن الخلاف حقيقى .. وقد^(١) انقسمت مباحث هذا الفن ثلاثة أقسام : إلهيات وهى المسائل^(٢) التى يبحث^(٣) فيها عن الاله ، ونبوات وهى المسائل المبحوث فيها عن النبوة واحوالها^(٤) ، وسمعيات وهى المسائل^(٥) التى لا تتلقى احكامها الا من السمع ولا تؤخذ إلا من الوحي فلذا شرع فى تفصيل : ما جملة بقوله اولافكل من كلف شرعا وجبا * عليه ان يعرف ... البيت وبدأ من القسم الاول بما هو الاصل^(٦) وهو الوجود لان الحكم بوجوب الواجبات له تعالى واستحالة ما يتنزه عنه وجواز ما يجوز فى حقه فرع عنه فقال اذا اردت معرفة

(١) تمهيد وتقسيم لمباحث علم الكلام قبل الكلام تفصيلا فى هذه المباحث ، والمباحث جمع مبحث والمبحث اثبات النسبة بين الشيئين بطريق الاستدلال .

(٢) المسائل جمع مسألة : قضية يبرهن عليها .

(٣) أى المسائل والقضايا التى يكون موضوعها الإله تعالى كالله موجود وقديم وعالم مثلا فالغرض من قسم الالهيات ايجاب الكمالات لله تعالى واحالة المستحيلات عليه جل شأنه وتجويز الجائزات عليه سبحانه ، لا يبان حقيقته لأن ذلك ليس من البحث فى شئ .

(٤) هى ما وجب واستحال وجاز فى حق الأنبياء .

(٥) يدخل فى هذا التعريف الالهيات السمعيه كالسمع والبصر فالتعريف فاسد ويمكن أن يقال مقابلة الالهيات والنبوات بالسمعيات يسىخ لنا أن نفهم أن المراد بالتعريف ههنا المسائل الاعتقادية التى ليست إلهيات ولا نبوات وهى التى لا تتلقى احكامها إلا من السمع .

(٦) الأصل ما يتوقف عليه غيره ولا شك أن علمه تعالى وإرادته يتوقف وينبنى على وجوده إذ لا علم لمعدوم .

ما يجب له تعالى (فواجب^(١) له) صفة نفسية هي (الوجود) الذاتى بمعنى أنه وجد لذاته لا لعل^(٢) فلا يقبل العدم لا أزلا ولا أبداً لوجوب^(٣) افتقار العالم وكل جزء من

(١) أى لازم له لا ينفك عنه لأن كما لاته مقتضى ذاته وما بالذات لا ينفك عنها .

(٢) أى علة مؤثرة أجنبية عن الذات وإنما قلنا مؤثرة لأن الوجود إذا فرض صفة موجودة فلا بد له من محل هو الذات فحاجته إلى العلة بمعنى المحل لا مناص منها وإنما قيدناها بالأجنبية لأننا إذا فسرنا الوجود الذاتى بما كان للذات لا لعل فالمراد قطعاً نفي العلة التى ليست بذات فإن قلت هل نفهم من هذا أن الذات علة مؤثرة لوجودها قلنا هذا فاسد لأنه يلزمه وجود الشيء قبل وجوده لأن الموحّد لا بد أن يكون موجوداً حتى يمكن أن يوجد لأن مرتبة اليجاد بعد مرتبة الوجود ضرورة فإن ما ليس موجوداً لا يتصور منه إيجاد سواء كان إيجاد نفسه أو إيجاد غيره فلو كانت الذات موجدة لنفسها لكانت موجودة قبل وجودها فإن قلت إذا لم يكن الوجود من الذات ولا من غيرها فمن من قلنا لا من شيء أصلاً والمعنى ذات لها الوجود أزلاً وأبداً دون علة وراء ذلك أصلاً وفى ظنى أن القول بأن وجود الواجب عين ذاته مبعثه عدم صحة العلة مطلقاً لهذا الوجود ،

(٣) هذا هو الدليل على وجوب الوجود له تعالى ونظمه كما افتقر العالم وكل جزء من أجزائه إلى فاعل كان ذلك الفاعل واجب الوجود لكن المقدم حق فكذا التالى أما حقية المقدم ولم يتعرض لها الشارح فلامكانه وأما الملازمة فيبينها الشارح بانزوم الدور أو التسلسل أى لو لم يكن الفاعل الذى يفتقر إليه واجبا بل جائزاً لزم أحد أمرين إما الدور أو التسلسل وجه النزوم أنه إذا لم يكن فاعل العالم واجب الوجود بل جائزه احتاج إلى فاعل آخر يرجح وجوده على عدمه وهذا الفاعل الثانى جائز الوجود كذلك فيحتاج إلى فاعل آخر فإن كان غير الأول بل ثالثاً وهكذا فالتسلسل لأن الأمر قد تسلسل فى الاحتياج والمحتاج إليه وما التسلسل إلا ترتيب أمور غير متناهية وإن كان الأول فدور إذ قد دار الأمر وتوقف كل منهما على الآخر =

= وما ذاك إلا الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء، وهنا قد توقف الأول على الثاني وتوقف الثاني على الأول وهذا هو الدور الصريح وهو ما يكون التوقف فيه بين اثنين كما هنا فان كان التوقف بين أكثر من اثنين فدور مضمركما يتوقف على ب، ب على ج، ج على ا، وكل من التسلسل والدور باطل فما أدى اليه وهو كون فاعل العالم جائزا باطل فالبته يكون واجبا فان قلت لعل الفاعل الثاني أو الثالث واجب الوجود فلا تسلسل ولا دور قلنا فذاك الواجب هو الاله الفاعل ومن قبله ليس بإله فان قلت ولم كان الدور والتسلسل باطلا . قلنا أما الدور فواضح البطلان لأن كلا منهما على تقدير الدور يكون موجدا للآخر فاذا كان (ا) موجدا (ب) فلا بد أن يكون (ا) موجودا قبل ايجاده (ب) لأن مرتبة الوجود قبل مرتبة الایجاد فمن أوجد (ا) ولم يوجد فاعله بعد وهو (ب) . وأما التسلسل فأقاموا على بطلانه أدلة كثيرة أعمها وأسلمها من النقد برهان التطبيق وحاصله أنه إذا كان فاعل العالم جائز الوجود فله فاعل جائز الوجود وهكذا لا إلى نهاية فهنا سلسلة غير متناهية فيمكن أن نلاحظ في هذه السلسلة سلسلتين تبدأ الأولى من الفاعل الأول والثاني والرابع والسادس والثامن والعاشر وهكذا من الاعداد الزوجية وتبدأ الثانية من الثالث والخامس والسابع وهكذا من الاعداد الفردية وبضرورة الثانية ناقصة عن الأولى فاذا قابلنا الاول من كل منهما بالاول من الأخرى والثاني بالثاني . وهكذا فان استمر الامر كذلك لا الى نهاية لان المفروض ان السلسلة المنقسمة غير متناهية لزم مساواة السلسلة الناقصة وهي الثانية للزائدة وهذا محال بداهة فالتسلسل محال وان لم يستمر الامر كذلك بأن وجد في الزائدة ما لا يوجد بازائه في الناقصة بحكم أنها ناقصة فقد انقطعت هذه الناقصة وتناهت ويلزم من ذلك تناهي الزائدة لانها انما تزيد عن الناقصة بقدر متناه وهو الفاعل الاول والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهما بالضرورة فحاصل هذا الدليل أحد أمرين إما مساواة الناقص للزائد وإما انتهاء السلسلة وقد فرضناها غير متناهية فالتسلسل باطل واعلم أن هذا التطبيق بين السلسلتين ليس عملية خارجية بل عملية عقلية يردد العقل فيها بين أمرين هما إما أن يكون أعداد الناقصة كأعداد الزائدة وهذا محال بداهة وإما أن تكون الناقصة أقل عددا فلها نهاية تزيد عنها الزائد =

= بذلك القدر الذى فرضت زائدة به كالواحد مثلاً فالبتة تكون الزائدة متناهية لان الزائد على المتناهى بمقدار متناهى يكون متناهى .

وأورد أولاً على هذا الدليل بأن مراتب الاعداد غير متناهية ، واحد ، اثنين ثلاثة الخ مع جريان برهان التطبيق فيها فالواقع يكذب هذا الدليل فى مراتب الاعداد وأجيب بأن مراتب الاعداد ليست أموراً موجودة بل اعتبارات عقلية ، نعم الوجود هو المعدودات فأين هى المعدودات الموجودة الانتهائية .

وأورد ثانياً معلومات الله تعالى فهى غير متناهية وأجيب بأن هنا شيئين علم ومعلومات أما العلم فأمر واحد لا تعدد فيه على أن بعض القوم يزعمون أن علم الله تعالى اضافة فليس بوجود وأما المعلومات فالموجود منها متناه .

وأورد ثالثاً مقدورات الله تعالى فهى غير متناهية والجواب أن الموجود منها متناه فمعنى لا تنهاها أن لا تقف عند حد لكن ما تحقق منها فهو متناه .

وأورد رابعاً حركات الأفلاك فانها عند الفلاسفة غير متناهية والجواب هو الجواب السابق .

وأورد خامساً بأن التطبيق بين السلسلتين بوضع الأول من أحدهما بإزاء الأول من الأخرى محال كما جزم الأستاذ محمد عبده وأجيب بأن المراد بالتطبيق فى الدليل التطبيق العقلى كما بينا ذلك فى قولنا واعلم أن هذا التطبيق الخ نعم لو كان خارجاً لمكان محالاً .

وبعد فهل يستقيم لدى العقول أن يتصور الوجود هكذا . . هذا العالم يستند إلى فاعل وهذا الفاعل الممكن يستند إلى فاعل ممكن وهكذا فانا على وفاق على أن ماهية الممكن لا وجود لها ولا عدم لذاتها وبالتالي ليس لها أن توجد أو تعدم فمن أين هذا الوجود وليس فيه إلا مهايى ممكنة ثم ما الذى قضى واستوجب أن يكون هذا الوجود كله على هذا الوضع وهذا النظام والمهايى الممكنة لا تقتضى وجوداً ولا وضعاً . انه موجود لذاته وهب العالم الوجود وأبدعه هذا الابداع سبحانه من إله واجب الوجود .

أجزائه اليه تعالى وكل من وجب افتقار العالم اليه لا يكون وجوده إلا واجبا لا جائزا والالزم الدور أو التسلسل والمراد بالصفة النفسية^(١) صفة ثبوتية^(٢) يدل^(٣) الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرًا وذاتًا وشيئا وموجودا وقوله (والقدم) شروع في القسم الثاني من الصفات أعني السلبية وهي كل صفة

(١) نسبة للنفس أى الأمر القائم بذاته لأنها تدل على مجرد النفس لا على معنى زائد عليها .

(٢) أى لا يكون السلب معتبرا في مفهومها ، فخرجت الصفات السلبية .

(٣) فإن قلت كيف تكون صفة ولا تدل على معنى زائد على الذات بل على الذات فقط وأى فرق حينئذ بين الصفة والموصوف قلنا المراد ان الصفة النفسية لا تدل على معنى قائم بالذات زائد عليها فى الخارج بل تدل قطعا على معنى مغاير لها فى المفهوم ألا ترى أنك إذا وصفت الجوهر بأنه شيء أو ذات فأنتك لا تجد بعد هذا التوصيف فى الخارج إلا نفس الجوهر نعم مفهوم الجوهر غير مفهوم كونه ذاتا أو شيئا فى الذهن فحسب ومن هنا كان موصوف وكانت صفة . هذا قسم من اقسام الصفات الثبوتية وهنا قسم مقابل له وهو صفات المعانى وهى صفات ثبوتية تدل على معنى زائد على الذات كالعلم والقدرة هذا عند نقاة الأحوال أما عند مثبتتها وأن الحال عندهم منه ماهو صفة نفسية ككون الجوهر جوهرًا وذاتًا وشيئا ومتحيزًا ومنه ما ليس كذلك وهو المسمى بالمعنوية كالقادرية والعالمية فقسموا الصفات الثبوتية إلى نفسية ومعانى ومعنوية وعرفوا النفسية بالحال الواجبة للذات مادامت الذات غير معللة بعلة أى صفة لا موجودة ولا معدومة بل ثابتة ثبوتًا وسطًا بين الموجود والمعدوم : ثابتة للذات أى لاجلها فلا تكون معللة بعلة أخرى كالأمثلة السابقة فإن كون الجوهر شيئًا حال زائد على الذات يثبت للجوهر مابقى الجوهر ولا يحتاج فى ثبوته للجوهر إلى علة سوى الجوهر والمعنوية هى الحال الثابتة للذات لعلها سوى الذات كالعالمية فانها ليست معللة بالذات بل بالعلم فإن قلت وما موقف نافي الأحوال فى مثل العالمية قلنا لا معنى للعالمية عنده سوى قيام العلم .

مدلولها عدم^(١) أمر لا يليق به سبحانه وليس جزئياته^(٢) منحصرة على الصحيح^(٣) وعد منها خمسة تبعا لبعضهم لأنها من مهمات أمهاتها وقدم منها القدم لا بتناء^(٤) ما بعده عليه يعنى وواجب له تعالى القدم أى أن يكون وجوده سبحانه وتعالى غير مسبوق بعدم^(٥) اذ التقديم مالا أول له وإلا لزم^(٦) افتقاره تعالى إلى محدث ثم محدثه ومحدث محدثه وهم جرا لا انعقاد المائلة بين الكل وذلك مفض^(٧) إلى التسلسل أو الدور

(١) كالقدم ففهومه عدم أولية الوجود فقد سلب أمراً لا يليق به سبحانه وتعالى وهو أولية الوجود أى المسبوقية بالعدم ، وأما قولهم إنه الوجود الأزلى ففيه مسامحة بل القدم أزلية الوجود .

(٢) أى جزئيات القسم الثانى وهو الصفات السلبية .

(٣) مقابله أنها منحصرة والخلف بينهما لفظى لا كما فهم الشارح فإن من ادعى الانحصار ادعاء فى السكيات فلا ينافى عدم الانحصار فى الجزئيات المدرجة تحت هذه السكيات فمثلا المخالفة للحوادث أصل تحته أن ليس بجوهر ولا عرض ولا آكل ولا شارب الخ .

(٤) يريد أن ثبوت ماسياتى من الصفات السلبية يتوقف على قدمه فن قدمه ثبت تلك الصفات وسيظهر ذلك فى المصنف والشارح .

(٥) هذا هو القدم الزمانى أما القدم الدائى فهو عدم احتياجه فى وجوده إلى غيره فمرجه وجوب الوجود .

(٦) قياس استثنائى حاصله لو لم يجب له القدم لا فتقر إلى محدث ومحدثه إلى محدث وهكذا لكن التالى باطل أما الملازمة فواضحة لأن الشئ إما قديم أو محدث ولا ثالث لهما فإذا لم يكن قديماً كان محدثاً وأما بطلان التالى فللزوم الدور أو التسلسل لأن محدثه يحتاج إلى محدث فإن كان ذلك المحدث هو الأول فالدور وإلا فالتسلسل وكلاهما باطل كما سبق .

(٧) إشارة إلى بيان بطلان التالى كما سبق بيانه .

وكلاهما محال فلزوسهما كذلك (كذا) أى كوجوب الوجود والقدم له تعالى (بقاء) وهو الصفة الثانية من الصفات السلبية ومعناه امتناع^(١) لحق عدم لوجوده سبحانه وتعالى لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه^(٢) ووصف البقاء بقوله (لا يشاب) أى لا يخالط (بالعدم) ولا يالحقه ليعتز به عن البقاء^(٣) بمعنى مقارنة استمرار الوجود زمانين فصاعدا لاستحالته عليه تعالى بهذا المعنى لامتناع دخول الزمان^(٤) فى وجوده تعالى وسائر صفاته (و) الصفة الثالثة من الصفات السلبية الواجبة له تعالى (أنه لا ينال عدم مخالف) أى مخالفة^(٥) ذاته وصفاته لكل ما يقوم به عدم ويجوز عليه من الحوادث سواء فى ذلك الحوادث السابقة كالاعدام^(٦) الأزلية واللاحقة كالنعم

(١) البقاء عدم لحق عدم للوجود فتفسيره كما قال الشارح امتناع لحق الخ ليس على ما ينبغى غاية الأمر أن البقاء له تعالى واجب فيلزم امتناع لحق عدم لكن لا يقال ذلك فى مقام تفسير البقاء بل فى بيان حكمه .

(٢) لأن القدم ثبت له لذاته وما ثبت للذات لا يتخلف .

(٣) هذا هو البقاء العرفى وهو استمرار الوجود أكثر من زمن وأما قوله مقارنة استمرار فالظاهر حذفه المقارنة .

(٤) الزمان أمر عدى فلا يمنع اعتباره فى شأن الله تعالى ألا ترى إلى صحة قولنا الله سبحانه قبل العالم وبعده فمرجع استحالة البقاء عليه تعالى إمكان الفناء وهو يناقى وجوب القدم .

(٥) أى أن ذاته وصفاته تخالف فى حقيقتهم سائر الدوات والصفات نعم ذاته كسائر الدوات فى أنها أمر قائم بنفسه ويتميز بعد ذلك كما قال الجبائى بالوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة وزاد أبو هاشم الألوهية وهى عنده علة للأربعة وإذا حمل كلام الجبائى وأبى هاشم على هذا فلا نكير عليهما .

(٦) تمثيل سقيم فليست من الحوادث فى شيء .

الآخروية والمخالفة لما ذكر عبارة عن سلب الجريمة والعرضية والكلية والجزئية^(١) ولوازمها^(٢) عنه تعالى وإنما وجب له ما ذكر لأن الحوادث إما أجسام وإما جواهر وإما أعراض والأعراض إما أزمنة^(٣) وإما أمكنة وأما جهات وإما حدود ونهايات ولا شئ منها بواجب الوجود لما ثبت لها من الحدوث واستحالة القدم عليها^(٤) (برهان^(٥)) أى دليل (هذا) الحكم الواجب له تعالى وهو مخالفته للحوادث (القدم) أى هو دليل ثبوت القدم له سبحانه وتعالى لأن كل ماوجب له القدم بالمعنى السابق استحالة عليه العدم

(١) أى ليس كلا ولا جزءاً ولا يجوز أن يكون المراد هنا بنفى الجزئية أن لا يكون جزئياً فإن ذلك ثابت له إذ هو مفهوم يمتنع صدقه على كثيرين .

(٢) أى لوازم الجريمة كالتحيز والحركة والسكون ولوازم العرض كالقيام بالغير ولوازم الكلية كالكبر ولوازم الجزئية كالصغر .

(٣) كان الأولى ترك هذا وما بعده فإن وجود هذه الأمور أى الأزمنة والأمكنة الخ محل خلاف عفيف فقد قيل إن الزمان هو الامتداد الموهوم والمكان هو الفراغ الذى يحل فيه الجسم مثلاً .

(٤) حاصل هذا الاستدلال: الله تعالى واجب الوجود وما كان كذلك فهو مخالف للحوادث أما الصغرى فلما سبق وأما الكبرى فلأن الحوادث ليست بواجبة الوجود لما ثبت من الحدوث واستحالة القدم فإذا كان الله تعالى واجب الوجود والحوادث ليست كذلك فيجب أن يكون الله تعالى مخالفاً لها .

(٥) هذا دليل آخر غير دليل الشارح السابق وحاصله: الله تعالى قديم وما كان كذلك فهو مخالف للحوادث أما الصغرى فلما سبق كما سبق أما الكبرى فلأن الحوادث لا يستحيل عليها العدم وما كان كذلك فلا يكون قديماً فإذا كان الله تعالى قديماً والحوادث ليست بقديمة وجب أن يكون تعالى مخالفاً لها .

ولا شيء من الحوادث يستحيل عليه العدم فلا شيء منها بقديم والصفة الرابعة من الصفات السلسلة الواجبة له تعالى (قيامه^(١) بالنفس) أى بنفسه وذاته أى استغناؤه وعدم افتقاره إلى المحل والمخصص أى المؤثر والموجد وإنما وجب له تعالى الاستغناء عن المحل لأنه لو قام بمحل لكان صفة له فيستحيل^(٢) أن تقوم به الصفات الثبوتية من العلم والقدرة والارادة وغيرها لكنها واجبة القيام به تعالى هذا خلف وإنما وجب له تعالى الاستغناء عن المخصص لوجوب وجوده وقدمه وبقائه ذاتا وصفات^(٣) والصفة الخامسة من الصفات السلبية الواجبة له سبحانه (وحدانيه^(٤)) والمراد بها هنا وحدة^(٥) الذات والصفات

(١) فسر القيام بالنفس باستغنائه عن المحل فليس صفة وعن الفاعل ولا يخفى أن المعنى الأول داخل ضمن المخالفة للحوادث والثاني يتضمنه وجوب الوجود فلا معنى للاطالة .

(٢) كان الأظهر من ذلك الاستدلال بأنه لو كان صفة لكان محتاجاً إلى محل والمحتاج لا يكون واجباً .

(٣) صفاته ليست واجبة الوجود لذاتها بل واجبة الوجود لذاته تعالى .

(٤) الوحدانية هى الوحدة أى الانفراد والياء فيها للمصدرية والألف والنون زائدتان للتأكيد كشعرانى .

(٥) يذكر جمهرة المتكلمين هنا أن الوحدة تسلب ألوانا من التعدد ثلاثة : التعدد فى الذات والتعدد فى الصفات والتعدد فى الأفعال ويعنون من التعدد فى الذات تركيب الذات من أجزاء ويسمى الكم المتصل فى الذات . وتكثر الذوات ذاتين فأكثر ويسمى الكم المنفصل فى الذات ويعنون بالتعدد فى الصفات كثرة فى صفات من نوع واحد اثنتين فأكثر =

بمعنى عدم النظر فيها لأنه لو وجد فردان ^(١) متصفان بصفات الألوهية ^(٢) لأمكن ^(٣) بينهما تمناع ^(٤) بأن ^(٥) يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه لأن ^(٦) كلا منهما في نفسه أمر ممكن وكذا تعلق الإرادة بكل منهما إذ لا تضاد بين الإرادتين ^(٧) بل بين المرادين وحينئذ إما أن يحصل ^(٨) الأمران فيجتمع الضدان أولاً فيلزم عجز أحدهما

= لذات واحدة كقدرتين مثلاً ويسمى الكم المتصل في الصفات أو لذاتين فأكثر كعالمين ويسمى الكم المنفصل في الصفات ويعنون بالتعدد في الأفعال كثرة الفاعلين ويسمى الكم المنفصل في الأفعال فالوحدة تنفي الكموم الخمسة عند الجمهرة أما المصنف هنا فنفي بالوحدة الكم المنفصل في الذات والصفات فليس هناك ذات تشبه ذاته وليس لغيره صفة تشبه صفته أما الكموم الأخرى فنفاها في مواضع أخرى أما الكم المتصل في الذات فنفي مخالفته للحوادث وأما الكم المتصل في الصفات فنفي قوله (ووحدة أوجب لها) وأما الكم المنفصل في الأفعال فنفي قوله وقدره بممكن تعلق قوله (فخالق لعبده وما عمل).

(١) حاصله نفي تعدد الآلهة .

(٢) أى بالألوهية ومقتضياتها .

(٣) لم يأخذ في الدليل التمانع بالفعل بل إمكانه لئلا يرد عليه منع الملازمة بجواز

اتفاقهما .

(٤) أن يتعارض مرادهما فإذا ثبت أحدهما انتفى الآخر جزماً .

(٥) تصوير للتمانع .

(٦) بيان لإمكان التمانع فهو بيان للملازمة .

(٧) يريد بيان إمكان تعلق إرادة أحدهما بالحركة والأخرى بالسكون فإنه لو امتنع

ذلك فإما لامتناع المراد أو الإرادة وكلاهما ليس بممتنع أما المراد فلا أن كلا منهما أى الحركة والسكون أمر ممكن في نفسه وأما الإرادة فلا أنه لا تضاد بين الإرادتين .

(٨) بيان لاستلزام إمكان التمانع المحال أو وحدة الواجب فإن حصل المرادان

اجتمع المتنافيان أو لم يحصل شيء منهما (وقد أسقطه الشارح) فقد ارتفع النقيضان .

ولزم عجز كل منهما المتنافي للألوهية فلا يكون شيء منها إلهاً وكل ذلك محال أو حصل

مراد أحدهما كان هو الإله والآخر ليس بإله لعجزه وقد فرضناه إلهاً

وهو اشارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد^(١) مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا يقال له برهان التمانع واليه الاشارة^(٢) بقوله تعالى : لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا . وبيانه ماعلمت ومما يجب اعتقاده أنه تعالى وجبت له الصفات المذكورة حال كونه منزها أى فى حال وجوب تنزهه عن ضد

(١) تلخيص للدليل بأن التعدد مستلزم لامكان التمانع والتمانع على فرض وقوعه مستلزم للمحال وهو اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما مع عدم ألوهية شيء منهما أو ألوهية أحدهما مع عدم ألوهية الآخر فالتعدد محال فان قلت هذه المحالات إنما كانت من فرض وقوع التمانع والمأخوذ فى الدليل امكانه قلنا بين استلزام التمانع هذه المحالات ليتبين استلزام إمكانه إمكانها ولا ريب أن إمكان المحال محال .

(٢) الآية الكريمة دليل آخر ليس دليل التمانع فى شيء لأن تالى الدليل فى الآية إنما هو فسادهما وفى دليل التمانع اجتماع الضدين أو ارتفاعهما أو عجز أحدهما فهما دليلان مختلفا الانحاء وإن كانت الآية إشارة إلى دليل التمانع لأنه إذا بين لزوم الفساد والخروج عن هذا النظام على تقدير تعدد الاله ، قيل فى البيان لو تعدد الإله لكان بينهم تنازع وتغالب وتميز صنيع كل عن صنيع الآخر كما قال تعالى «إذا ذهب كل إله بما خلق» الخ فالآية الكريمة إنما تشير إلى التمانع فقط الذى استلزم الفساد فيها كما استلزام أيضا اجتماع الضدين أو ارتفاعهما أو عجز أحدهما فى دليل التمانع ولا دخل لكون الآية إقناعية أو قطعية فى هذه الاشارة فمن قال ان كونها إشارة الى دليل التمانع بناء على أنها إقناعية ليس بمستقيم كما بينا وقد بين السعد أنها إقناعية لا تفيد الا الظن بأنه ان أريد الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز اتفاق الآلهة على هذا النظام وان أريد امكان الفساد فلا نسلم بطلانه بل النصوص القرآنية شاهدة به فكيف يدعى بطلانه وقد حاول كثيرون تقرير الآية على وجه يفيد القطع وقد دفعهم الى ذلك احالة أو استبعاد أن يقع فى القرآن دليل ظنى ومع أن هذا ليس مطعنا فى القرآن فان من المكلفين من هو قاصر لا يصلح فى اقناعه سوى الظنيات « أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين » فان هذه المحاولات لم تصل الى القطع واليقين كما بين فى المطولات

ومامعه (أوصافه) أى صفاته مطلقا (سنيه) أى كالنور بجامع الاهتداء أو معناه رفيعة وعلق بقولها منزلها (عن ضد^(١)) أى مضاد له سبحانه وتعالى أولصفاته وإلا لوجب^(٢) ارتفاعه أو ارتفاعها ارتفاعا مطلقا ان دام الضد أو مقيدا بحالة وجوده ان لم يدم والفرض أنه واجب الوجود قديم وكذا صفاته هذا خلف (أو شبه) مشابه له تعالى فى ذاته أوفى صفاته بوجه وحال لوجوب مخالفته تعالى للممكنات ذاتا وصفات وحال كونه تعالى منزلها أيضا عن (شريك) أى مشارك له (مطلقا) أى فى ذاته أوفى صفاته أوفى أفعاله فلا تكثر فى ذاته ولا نظيره فى صفاته ولا اختراع لغيره فى أفعال ودليل هذا ما مر فى وجوب الواحدانية له تعالى (و) حال كونه تعالى منزلها عن (والد) فلا يجوز أن يكون تعالى منفصلا عن حيوان آخر أباً كان أو أما لصدق الوالد بهما (كذا الولد) فيجب أن يكون تعالى منزلها عنه كمنزله عن الوالد فلا يجوز أن ينفصل عنه حيوان آخر (و) حال كونه تعالى منزلها أيضا عن (الأصداق^(٣)) جمع صديق بمعنى المصادق لصدقه فى وده ومحبته قريبا كان أو بعيدا ملاطفا كان أو غيره زوجا كان أولا ودليل الجمع ما تقدم فى وجوب مخالفته للحوادث والأصل القاطع قوله تعالى: ليس كمثله^(٤) شئ

(١) الضدان صفتان لا يجتمعان وقد تفرقان فإطلاق الضد على الذات كما قال الشارح أى مضاده سبحانه وتعالى خلاف الاصطلاح فالمراد به المخالف للمانع بشرط المماثلة فى الذات .

(٢) دليل على رفع الضد ذاتا وصفات وهو مسلم فى الضد فى الصفات لأن الضدين لا يجتمعان أما الضد فى الذات فلا ، نعم يستدل على ذلك بوحدة الواجب .

(٣) المراد به الأليف .

(٤) ظاهره نفي مثل المثل فيفيد ثبوت المثل لكن المراد نفي المثل فإنه لو كان له مثل لكان مثلاً لذلك المثل فلا يمكن نفي مثل المثل إلا إذا اتفق المثل وهو أسلوب أبلغ .

وهو السميع - البصير قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد .
ثم شرع في بيان صفات المعاني ثالث أقسام الصفات وهي عبارة عن كل صفة قائمة
بموصوف موجبة^(١) له حكماً وهي سبع^(٢) فالأولى ما أشار إليها بقوله (و) اجب له
تعالى (قدرة) كاملة وهي عرفا^(٣) صفة أزلية يتأتى^(٤) بها إيجاد^(٥) كل ممكن^(٦)

(١) كما توجب القدرة القادرية والعلم العالمية وخرج بذلك الصفات المعنوية فإنها
لا توجب حكماً وكذلك السلوب كالقدم وهذا أولى من إخراجها بقوله قائمة بالموصوف
لأن الصفة مطلقاً بمقتضى كونها صفة لا بد أن تقوم بموصوف سواء في ذلك المعاني
والسلوب .

(٢) هي القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام وما سيأتى من
نحو الاستواء واليد فراجع إلى نفس هذه الصفات كاليد راجع إلى القدرة أو إلى تعلقاتها
وكلاستواء راجع إلى تعلق القدرة وهو الاستيلاء .

(٣) أى عرف المتكاملين واصطلاحهم وعند غيرهم القدرة صفة ضد العجز سواء
كانت عرضاً أولاً أزلية أولاً بها الإيجاد كلاً أو جزءاً .

(٤) أى يحصل بها الإيجاد الخ هذه العبارة . . لكن يجب حملها على أن التحصيل
والإيجاد للذات لكن بواسطتها فليست القدرة فاعلة بل واسطة في الفعل .

(٥) هذا على رأى الأشاعرة النافين لصفة التكوين أما الماتريدية فالإيجاد ليس
بالقدرة بل بصفة التكوين وعلى ذلك فوظيفة القدرة تمكين الفاعل من إيجاد الممكن
فبالقدرة يتمكن الفاعل من الإيجاد وبالتكوين يوجد بالفعل ويسمى بالخلق والرزق
والإماتة والاحياء بمعنى الصفة التي بها هذه الأمور .

(٦) فلا تتعلق بالمستحيل لأنه لا يقبل الوجود لذاته فلا يتعلق به الإيجاد ومعدوم
لذاته فلا يقبل الاعدام . كذلك لا تتعلق بالواجب لأنه موجود لذاته فلا يقبل الإيجاد
ولا يقبل العدم لذاته فلا يقبل الاعدام .

وإعدامه^(١) على وفق^(٢) الإرادة وإنما وجبت له تعالى لانه صانع قديم له مصنوع حادث
وصدور الحادث عن القديم إنما يتصور بطريق القدرة والاختيار^(٣) دون^(٤) الايجاب
وثانيتهما (إرادة) وهى صفة قديمة^(٥) زائدة^(٦) على الذات قائمة^(٧) بها شأنها التخصيص

(١) وقيل ليس بالقدرة إلا اليجاد أما العدم فيكفيه عدم اليجاد .

(٢) لما كانت القدرة صالحة لكل لون من ألوان الممكنات وجوداً وعدماً ، حياة
وموتاً كان لابد لتعلقها بأحد الممكنات دون الآخر من مرجح فذلك المرجح هو
الارادة فقال على وفق الارادة فإن تعلقت الإرادة بالوجود أوجدت القدرة الخ فتعلق
القدرة أى التجيزى تابع لتعلق الارادة أما تعلقها الصلوحى فليس تابعا لتعلق الارادة .

(٣) القدرة تتضمن الاختيار كما هو مفهوم القيد الأخير وإنما صرح به تمهيداً
لبنى الايجاب وتحديد محل النزاع بيننا وبين الفلاسفة النافين للقدرة المتبتين للايجاب
فإن التأثير متفق عليه بيننا وبينهم إنما الخلاف فى أنه بالاختيار أم بطريق الايجاب وهو
الاقضاء والاستلزام الذاتى بمعنى أن الله تعالى يقتضى ويستلزم لذاته وجود ما وجد ، نعم
عللوا ذلك الاقتضاء بعلمه تعالى بوجه الحكمة واحتواء ما صدر عنه على هذه الحكمة .

(٤) وإلا كان ذلك المصنوع قديماً لا حادثاً لأن المعلول يقترب بعاته فإن كانت
قديمة كان قديماً وإن كانت حادثة كان حادثاً وإذا فرضنا أن الله تعالى موجب لا مختار
فالعلة التامة حينئذ ذاته وعامه بوجه الحكمة فيما يوجبه وتلك علة قديمة فيجب قدم
معلولها نعم إذا كان مريداً فيجب أن يكون ما صدر عنه حادثاً لأن الارادة والاختيار
يسبق المراد زماناً .

(٥) لا كما زعم الكرامية من أنها حادثة .

(٦) لا كما زعم جمهور المعتزلة أنها نفس الذات ولا كما زعم النجار أنها صفة سلبية
معناه أن الفاعل ليس بمكره ولا ساه فإن السلبيات ليست بزائدة على الذات .

(٧) لا كما زعم الجبائية من أنها ليست قائمة بها بل لا محل لها .

فتخصص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه (وغيرت^(١)) الإرادة أى خالفت (أمرا^(٢)) نفسياً وهو اقتضاء فعل غير كف^(٣) مدلول عليه بلفظ غير نحو كف^(٤) ومغايرتها للأمر اللفظي في غاية الظهور (و) غيرت الإرادة أيضاً (علماً^(٥)) أزلياً كان أو حادثاً (و) غيرت أيضاً (الرضا^(٦)) أى رضاه تعالى وهو ترك الاعتراض (كما) كالتغاير الذي (ثبت) عقلاً في كونه بالضرورة عند أهل السنة لأنه اتفق على إطلاق القول بأنه تعالى يريد وشاع ذلك في كلامه تعالى وكلام أنبيائه عليهم الصلاة والسلام ودل عليه

(١) اختلف المتكلمون في معنى الإرادة فقال الحكماء هي علمه بوجه الحكمة فيما يصدر عنه وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة هي علمه بنفع ما يصدر عنه وقال النجار هي كونه ليس بمكره ولا ساء كما سبق وقال الكعبي إذا كان المراد فعله تعالى فالإرادة علمه بما فيه من المصلحة وإن كان المراد فعل غيره فالإرادة الأمر بذلك الفعل وقال أهل السنة هي ما ذكره الشارح فأراد بقوله وغيرت أمراً الرد على بعض هذه المذاهب .

(٢) لا كما زعم الكعبي في فعل غيره تعالى .

(٣) خرج به النهي فإنه اقتضاء فعل هو كف .

(٤) بضم الكاف أمر من الكف ونحو كف قولك أترك فإن الكف المدلول عليه بلفظ كف ونحوه أمر لا نهى فلولا هذا القيد لكان التعريف غير جامع نعم الكف المدلول بغيرها كلاتزن نهى قطعاً فإذا قلت كف عن الزنا فأمر ولم يفسر الأمر بالتعريف المشهور وهو طلب الفعل لئلا يرد عليه النهى عند من قال لا تكليف إلا بفعل سواء كان أمراً أو نهياً فيدخل حينئذ النهى في تعريف الأمر فعديل إلى ما ذكر في الشرح ليخرج النهى .

(٥) لا كما زعم أبو الحسين والكعبي على التفصيل السابق والفلاسفة .

(٦) الظاهر أن المراد به عدم الإكراه لا ما ذكره الشارح فيكون رداً على ما ذكره النجار .

ما ثبت من كونه فاعلاً بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما والمريد ينظر للطرف الذى يريده لكن اختلفوا فى معنى ارادته^(١) والحق ما ذكرناه (و) ثالثها (علمه) تعالى وهو صفة أزلية قائمة بذاته تنكشف^(٢) بها المعلومات^(٣) عند تعاقبها^(٤) بها. وجميع ما يمكن^(٥) أن يتعلق به العلم فهو معلوم له تعالى لأنه فاعل فعلاً متقناً محكماً^(٦) وكل من كان كذلك

(١) يريد أن ما سبق من الأدلة إنما يدل على أنه تعالى مريد فحسب أما خصوص ما يقوله أهل السنة فلا ومن ثم فلا معنى لقوله والحق ما ذكرناه وهو قوله صفة قديمة الخ فإن ما ذكره من الأدلة لا ينتج هذا الحق .

(٢) الانكشاف الاتضاح والظهور وقيد بالتعلق فإن كان التعلق قديماً كان الانكشاف قديماً وإن جاز أن يكون فى الحادث حادثاً كان الانكشاف حادثاً ولا يلزم الجهل لأن ما سيوجد لا يعلم موجوداً إلا عند وجوده وإلا كان جهلاً نعم يجب العلم بأنه سيوجد وخرج بهذا القيد جميع الصفات ماعدا السمع والبصر .

(٣) قيل المعلومات مشتقة من العلم فها هو العلم حتى نعلم المعلومات فاحتاج المعلومات إلى العلم واحتاج العلم إلى المعلومات لأنها جزء من تعريفه قلنا المراد بها ما شأنها أن تعلم وما ذاك إلا الواجب والمستحيل والجائز فالمراد بها هذه الثلاثة وخرج بها السمع والبصر لأنهما إنما ينكشف بهما بعض المعلومات لا جميعها .

(٤) قيل تعلق العلم لا يكون إلا تنجزياً قديماً لأنه لو كان له تعلق صلوحى سواء كان له تعلق تنجزى حادث أم لا لزم الجهل لأن الصالح لأن يعلم جاهل وقيل تعلقه تنجزى قديم فى الأزليات وفى الحوادث إذا كان العلم بأنها ستكون أما إذا كان بأنها كانت فهو تنجزى حادث عند حدوثها وإلا كان جهلاً لأنه إذا علم ما سيحصل غداً أنه حاصل اليوم كان ذلك جهلاً لا علماً إنما يعلم أنه حاصل بالفعل فى الغد لا قبله نعم ما سيحصل غداً تعلق العلم به قبل الغد صلوحى قديم قطعاً .

(٥) المراد به تعميم العلم وهذه عبارة مساوية لقوله فى التعريف (المعلومات) وذكر هذه القضية بعد تعريف العلم لأنها المهدف من الاستدلال الآتى بقوله لأنه فاعل الخ .

(٦) لأن هذه الموجودات ممكنة فلها فاعل قطعاً واتقانها واحكامها بالمشاهدة .

فهو عالم ولأنه تعالى فاعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود لاستحالة توجه القصد والارادة من الفاعل إلى مالا يعلم وهو اقوى فى الاستدلال من الأول^(١) (ولا يقال) اى ولا يجوز شرعا ان يطلق على علمه^(٢) تعالى بالمعنى السابق^(٣) انه (مكتسب) لان الكسبى لا يكون الاحادثا وعلمه تعالى قديم لا يتجدد والكسبى عرفا هو^(٤) العلم الحاصل عن النظر والاستدلال او ما تعلقت به

(١) لأن دلالة القصد والاختيار على العلم بالمقصود قطعية بخلاف دلالة الاتقان والاحكام فقد نقضت بالنحل وببوتها نعم أجيب بجواز أنها وهبت علما محدوداً بما فعات .
(٢) ظاهره أن الكلام فى الاطلاق اللفظى وليس الأمر كذلك لقوله لأن الكسبى الخ فانه يفيد أن الكلام فى المعنى لا فى الاطلاق اللفظى .

(٣) العلم السابق هى الصفة التى هى مبدأ الانكشاف لا نفس الانكشاف الذى هو العلم بالمعنى المصدرى وما سياتى فى الشارح من تفسير العلم الكسبى والاعتراض بقوله تعالى « ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين » يدل على أن الكلام فى العلم بمعنى الانكشاف فكلام الشارح مضطرب سقيم والذى يصح أن يقال هنا أن العلم بمعنى مبدأ الانكشاف لا يقال فيه مكتسب وغير مكتسب بالمعنى المعروف انما الكلام فى الانكشاف الذى هو أثر تلك الصفة أى يكون مكتسباً أم لا لا يمكن أن يكون علمه مكتسباً لأن ذلك العلم يكون نظرياً حينئذ وفى حالة النظر لا يكون العلم بالنتيجة حاصلًا فيكون ذلك العلم حادثاً البته .

(٤) هذا التعريف للمناطق والثانى للمتكلمين فانهم لما عرفوا الضرورى بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق بل يحصل بدون اختياره كشعورك بملكك وأنت وأنتى والاثبات لا يجتمعان عرفوا الكسبى بما تعلقت به القدرة أى العلم المقدور تحصيله بالقدرة بأن تنصرف القدرة الى تكوين المقدمات المفضية الى النتيجة وهذا التعريف كالأول يستلزم حدوث العلم فانه لم يكن حاصلًا حال تكوين المقدمات بقى أنه هل يصح أن العلم ضرورى ذكر عبد الحكيم فى المواقف أن المنطقة يجعلون علمه تعالى من الضرورى بمعنى مالا يتوقف على نظر واستدلال والمتكلمون يمنعون ذلك .

القدرة الحادثة وعليهما فلا بد من تجدده وحدوثه فيستلزم قيامه به تعالى قيام الحوادث بذاته وسبق جهله تعالى بما اكتسب علمه وهو محال فما اوهم الاكتساب^(١) كقوله تعالى ثم بعثناهم لنعلم مؤول عند الاشاعة على جعل لامة للعاقبة والفائدة^(٢) والمعنى فعلنا ذلك فترتب عليه فوائد ومصالح غير باعثة على الفعل لكنها مترتبة عليه ترتب الاستظلال مثلاً على الشجر المغروس من غير ان يكون حاملاً على غرسه وانما الحامل عليه الانتفاع بثمرته (فاتبع سبيل) اى طريق (الحق) وهو الحكم المطابق للواقع (واطرح) عنك (الريب) جمع ريبة وهى الشبهة التى لم تعلم صحتها ولا فسادها يعنى فاذا علمت وجوب القدرة والارادة والعلم له تعالى وهو سبيل أهل الحق وطريقهم فاتبعه واطرح عنك سبيل أهل الشك والزيغ النافين لها^(٣) ورابعها (حياته) أى اتصاف ذاته بالحياة وهى صفة^(٤) أزلية تقتضى صحة العلم ودليل وجوبها له تعالى وجوب اتصافه سبحانه بالعلم والقدرة والارادة وغيرها^(٥) اذ لا يتصور قيامها بغير حى والحياة الحادثة كيفية يلزمها قبول الحس والحركة الارادية^(٦) (كذا الكلام) خامسة الصقات

(١) ومن ثم يكون حادثاً فانه رتب العلم على البعث فى الآيه والبعث حادث فالمرتب عليه حادث .

(٢) جعل اللام للعاقبة فراراً من تعليل أفعاله بالأعراض والعلل وهو لا ينفع فى دفع الكسبية والحدوث فالمتعين فى الجواب أن المراد بقوله لنعلم ليظهر لهم متعلق علمنا هذا اذا التزمنا أن تعلق العلم تنجزى قديم أما اذا جوز ان يكون منه تنجزى حادث على ماسبق فالعنى لنعلم ذلك واقعاً بعد علمنا بأنه سيقع .

(٣) كالحسكاء نفوا قدرته وارادته بل هو موجب وكذلك نفوا علمه بالجزئيات

(٤) وقيل هى نفس صحة العلم .

(٥) كالسمع والبصر .

(٦) هى الحركة الاختيارية كالركوع والسجود اما الحركة الطبيعية كحركة الحجر

الى أسفل والقسرية كحركته الى أعلى فلا تقتضى الحياة وهو ظاهر .

فهو في وجوب الاتصاف به كالصنات السابقة وإن خالفها في جهة الثبوت ففيه دليل السمع وفيها دليل العقل وهو صفة^(١) أزلية^(٢) قائمة بذاته^(٣) تعالى منافية للسكوت^(٤) والآفة^(٥) هو بها^(٦) آمرناه مخبر إلى غير^(٧) ذلك يدل^(٨) عليها بالعبرة والكتابة

(١) فسرهما السعد بالمعنى القائم بالذات ويريد من ذلك أن الكلام ليس على نمط القدرة والارادة كما ترى في قدرتنا وارادتنا وانهما ليسا على نمط كلامنا النفسى فانهما قوتان بخلاف كلامنا النفسى فانه معان يمكن ان يعبر عنها بالألفاظ ونحوها كالكلام النفسى القديم.

(٢) لامتناع قيام الحوادث بذاته ومن هنا يظهر انه ليس بحرف ولا صوت والا كان حادثا ، نعم زعم الحنابلة أزلية ذلك لكنه مكابرة .

(٣) لأنه ثبت أنه تعالى متكلم فلا بد أن يقوم الكلام به لأن اثبات المشتق للشيء يوجب قيام مأخذ الاشتقاق به فان قلت المتكلم مشتق من التكلم لا الكلام قلنا قيام التكلم بالذات يقتضى قيام الكلام بها .

(٤) هو ترك الكلام مع القدرة عليه .

(٥) هو عدم مطاوعة الآلات إما بحسب الفطرة كما في الخرس أو بحسب ضعفها كما في الطفولة فان قلت الكلام الذى ينافيه السكوت والآفة إنما هو اللفظى وموضوع البحث الكلام النفسى قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بأنه لا يريد الكلام النفسى أو لا يقدر عليه .

(٦) أى فيما لا يزال عند وجود المأمور والمنهى وهذا ما عليه البعض وهو الأصح البعيد من التعسف والاشكال .

(٧) كالوعد والوعيد .

(٨) إذا قلت محمد يأكل ففي ذهنك صورة من أكل محمد وفي الواقع أكل يثبت لمحمد فهناك معنى ذهنى ومعنى خارجى والكلام اللفظى إنما يدل أولا وبالذات على ذلك المعنى الخارجى نعم إذا كان المعنى فى الذهن دون الخارج كفهتم المسألة فمدلول اللفظ حينئذ =

والإشارة فإذا عبر عنها بالعربية فالقرآن^(١) أو بالسريانية فالإنجيل أو بالعبرانية فالتوراة فالمسمى^(٢) واحد وأن اختلفت العبارات هذا^(٣) معنى كلامه سبحانه وتعالى والمعتمد في الاستدلال على ثبوت صفة الكلام الدليل السمعي^(٤) واجماع الأمة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام أنه تعالى متكلم وشاع^(٥) فيما بين

= لا يكون إلا ذهنياً إذا تبين هذا ثم قرأنا قوله تعالى « غلبت الروم في أدنى الأرض ». « واستوت على الجودى » « فحسفنا به وبداره الأرض ». فهل مدلول هذه العبارات المعانى القائمة به تعالى أم تلك المعانى الخارجية الواقعية لاشك أن المدلول الوضعى لهذه العبارات إنما هى المعانى الخارجية أما دلالتها على المعانى القائمة بالذات فدلالة أخرى عقلية وشبهها .

(١) فيه نظر قد يكون التعبير بحديث قدسى .

(٢) يريد أن القرآن كلام الله تعالى النفسى والتوراة كذلك والإنجيل كذلك فالمسمى واحد وان اختلفت العبارات قرآن وتوراة وإنجيل .

(٣) ذكر هذه العبارة تنصيصاً وتأكيذاً لمعنى كلامه تعالى الذى يثبت له أهل السنة مخالفين فى ذلك لجميع الفرق ، فالمعتزلة أثبتوا له كلاماً لفظياً حادثاً لكنه ليس صفة له تعالى حقيقة بل محله أمر مباين له تعالى كالشجرة ، والحنابلة أثبتوا له كلاماً لفظياً صفة له حقيقة ولما منعوا قيام الحوادث بذاته تعالى زعموا أن ذلك الكلام اللفظى قديم وهو مخالف للبدهة كما ترى ، والكرامية أثبتوا له كلاماً لفظياً هو صفة له حقيقة وهو حادث ولا مانع من قيام الحوادث بذاته تعالى لجميع الفرق ثبت له كلاماً كما ثبت له أهل السنة فلا بد من بيان مذهبهم حتى يتميز عن بقية المذاهب بل يتحدد تبعاً لذلك محل النزاع بين الفرق جميعاً .

(٤) كقوله تعالى « وكلم الله موسى تكليماً » .

(٥) أثبت أنه تعالى متكلم بالسمع والاجماع وعن الانبياء وتواتر الا أن دلالة ذلك على كلامه تعالى بالمعنى الذى حدده أهل السنة كما سبق يحتاج الى بيان ومقدمات يتبين بها وجه الدلالة وحاصل ذلك أن أهل اللغة كما يطلقون الكلام حقيقة على اللفظى يطلقونه =

أهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم والاصل في الاطلاق الحقيقة وإذا ثبت أن الباري تعالى متكلم وأنه لا معنى للمتكلم إلا من قامت به صفة الكلام وأن الكلام نفسى وحسى وأنه يمتنع قيام الكلام الحسى بذاته سبحانه تعين النفسى ولا يكون إلا قديماً وسادساً (السمع) فهو مثل ما ذكر فى وجوب اتصافه تعالى به وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمسموعات أو بالموجودات فتدرك ادراكاً تاماً لا على طريق التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء (ثم البصر^(١)) سابعها فهو مثل ما ذكر فى وجوب الاتصاف به وهو صفة أزلية تتعلق بالمبصرات أو بالموجودات فتدرك ادراكاً تاماً لا على طريق التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول شعاع (بذى) أى بصفة الكلام والسمع والبصر (أتاناً) أى ورد (السمع^(٢)) أى دليل هو المسموع ومراده^(٣) أنه ورد باطلاق مشتقاتها عليه تعالى والاصل فى الاطلاق الحقيقة^(٤) قال الله تعالى: وكلم الله موسى تكليماً. وهو

= كذلك على المعنى القائم بالنفس كما قال الأخطل * ان الكلام لى الفؤاد * الخ ولا معنى للمتكلم الا من قام به صفة الكلام وأنه يمتنع قيام اللفظى بذاته تعالى لحدوثه فإذا ما ورد أنه تعالى متكلم تعين أن له كلاماً نفسياً قديماً .

(١) اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقال الفلاسفة الاسلاميين والكعبى وأبو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات فللعلم بالقياس الى المسموع والبصر تعلقان أحدهما قبل وجودهما والثانى بعد وجودهما ، وقال الجمهور من أهل السنة ومن المعتزلة والكرامية أنهما صفتان زائدتان على العلم . (٢) وحيث لم يرد سمع بالشم ونحو لم تثبته وسيأتى .

(٣) يعنى أن الدليل السمعى لم يرد بأن له سمعاً وبصراً بل الدليل ورد بأنه سميع بصير ويلزم منه أن له سمعاً وبصراً .

(٤) دفع بهذا ما ذهب اليه الفلاسفة والكعبى وأبو الحسين من أن المراد من كونه سمعياً بصيراً علمه بالمسموع والمبصر فان ذلك خلاف الأصل وحمل اللفظ على خلاف الحقيقة .

السميع البصير مع اجماع أهل الملل والاديان وجميع العقلاء على أنه متكلم وسميع
وبصير واطلاق المشتق وصفاً لشيء يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له مع استحالة^(١) قيام
الحوادث بذاته تعالى ووجوب^(٢) قيام صفة الشيء به وقيام^(٣) الدليل على مغايرة
الكلام للعلم والارادة (فهل له) تعالى صفة زائدة على الكلام^(٤) والسمع والبصر
يقال لها (ادراك) يتعلق باللموسات والمشمومات من غير^(٥) اتصال بمحالتها ولا مماسة
ولا تكيف بكيفياتها اختلف في اثباتها وعدمه فذهب القاضى وامام الحرمين ومن
وافقهما إلى اثباتها لان الادراكات المتعلقة بهذه الاشياء زائدة على العلم بها للنفرة
الضرورية^(٦) بينهما وأيضاً هي كالات وكل حى قابل لها فاذا لم يتصف بها اتصف
باضدادها وهى نقص لأن معها فوت كمال والنقص فى حقه تعالى محال فوجب أن

(١) دفع بهذا ما ذهب إليه الكرامية من أن كلامه حادث قائم بذاته كما سبق .

(٢) دفع بهذا ما ذهب إليه المعتزلة من أن كونه متكلماً أن خلق الكلام فى جسم
فالكلام قائم بغيره حينئذ .

(٣) علمت فيما سبق أن أهل السنة أثبتوا له تعالى صفة الكلام بمعنى الكلام النفسى
لا المافضى فزعم الاعتزال أن ذلك الكلام النفسى راجع إلى العلم إن كان ذلك الكلام
النفسى معنى خبرياً وإلى الإرادة إن كان طلباً . فلا يثبت صفة أخرى وراء العلم والإرادة
فرد عليهم الشارح بمغايرة الكلام النفسى بقسميه لالم والإرادة ألا ترى أنك تريد الفعل
وليس هناك أمر قطعاً .

(٤) لا وجه لذكره بل الظاهر الاقتصار على السمع والبصر فإنه إذا ثبت له سمع
وبصر وراء العلم فهو له الشم والذوق واللمس .

(٥) بيان لمحل النزاع فإن الماسة كما فى لمسنا والتكيف برائحة المشموم وطعم
المذوق كلها مظاهر جسمية تستحيل عليه تعالى بلا خلاف .

(٦) هذا إنما يتم فى الشاهد .

يتصف سبحانه بتلك الإدراكات زائدة على علمه تعالى على ما يليق به من نفي الاتصال بالاجسام ونفي الذات عنه تعالى والآلام (أولاً) أو ليس له تعالى صفة زائدة تسمى الإدراك كما ذهب إليه جمع لما أن^(١) بينها وبين الاتصال بمتعلقاتها تلازماً عقلياً فلا يتصور انفكاكها عنه والاتصال مستحيل عليه تعالى واستحالة اللازم توجب استحالة اللزوم ولأن^(٢) إحاطة العلم بمتعلقاتها كافية عن اثباتها حيث لم يرد بها سمع ولا دل عليها فعله تعالى ودعوى أنه تعالى لو لم يتصف بها اتصف باضدادها فاسدة لمنافاة العلم لتلك الاضداد وقد وجب اتصافه تعالى به . في جواب ذلك (خلف) أي اختلاف مبني^(٣) على الاختلاف في دليل اثبات الصفات الثلاث السابقة فمن اثبتها بالدليل العقلي أثبته ومن اثبتها بالدليل السمعي نفاه (وعند قوم صح فيه الوقف) فاعل صح وعند متعلق بصح وضمير فيه يعود على الإدراك وتقدير المتن وصح الوقف أي التوقف عن ترجيح اثبات الإدراك ونفيه وعدم الجزم بأحدهما عند قوم من المتكلمين انتعاض الأدلة فلا يجزم بثبوت الإدراك له تعالى زيادة على العلم كأهل القول الأول

(١) محل النزاع في إدراكه للموسسات الخ من غير تماسة وتكيف فكلامه هذا خروج عن محل النزاع .

(٢) بعد أن أقام الدليل على المذهب الثاني أخذ في الرد على أدلة المذهب الأول فرد على دليله الأول بقوله ولأن إحاطة العلم الخ . وحاصله أن العلم تعلق بالموسسات الخ . ففيه غناء عن إدراك آخر وخصوصاً لم يرد به سمع ولا عقل بالقياس إلى الواجب فإن فعله لا يدل عليه بل على علمه ورد على الثاني بقوله ودعوى أنه تعالى الخ . وحاصله أنه إذا اتفق هذا الإدراك الخاص فهناك الإدراك العلمي فليس هناك نقص بل النقص إنما يلزم إذا اتفق الإدراك مطلقاً بهذه الأمور .

(٣) هذا البناء فاسد فقد ورد السمع بأنه سميع بصير ورغم هذا فقد ذهب كثير إلى نفيهما وأن المراد بهما العلم بالمسموع والمبصر .

لأن المعتمد في اثبات الصفات التي لا يتوقف عليها الفعل إنما هو الدليل السمعى ولم يرد باثبات صفة الإدراك له تعالى سمع . ولا يجزم بنفيها كأهل القول الثانى لانه إنما يتمشى^(١) على قول بعض الظاهرية أنه تعالى لا صفة له وراء الصفات السبع المذكورة وهذا القول اسلم واصح من الأولين^(٢) والإدراك تمثل حقيقة المدرك عند المدرك يشاهدها بما به يدرك تمثل الحقيقة الخ حصولها في نفس المدرك أما بنفسها كما في إدراكك لنفسك أو بمثلها كإدراكك لما غاب وأما قوله يشاهدها الخ فزاده لبيان أن الإدراك قد يكون بآلة كالبصرات بآلة البصر ، وقد يكون بغير آلة كما في إدراك الكليات ثم شرع فيما هو كالنتيجة^(٣) لما قبله وهو الصفات المعنوية رابع الأقسام وهى سبع وقيل المعنوية نسبة للسبع المعانى التى هى فرع منها فقال وحيث وجبت له الحياة فهو (حى) كما^(٤) علم من الدين ضرورة وثبت بالكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله انه تعالى حى وسميع وبصير وانعقد الاجماع عليه وما ثبت من كونه تعالى عالماً قادراً إذ العالم القادر لا يكون الا حياً ضرورة وحقيقة الحى هو الذى تكون حياته لذاته وليس لاحد من الخلق وحيث وجب له العلم فهو (عليم) أى عالم

(١) مجرد أنه قول بعض الظاهرية لا يقتضى التوقف بل مدار ذلك على عدم العثور على دليل الاثبات ودليل النفي أو تعارضهما .

(٢) والحق الذى لا مرية فيه أن إثبات إدراك المموسات الخ على نمط الشاهد محال ونفى إدراكها مطلقاً محال ففيه جهالة فلم يبق إلا إدراكها على وجه لا يستلزم محالاً وذلك مما يجب له تعالى وإلا لزم الجهل أما البحث فى أن هذا إدراك مغاير للعلم أو هو نفس العلم فالبحث فيه عبث تنزه الشارع أن يلفتنا إليه .

(٣) متى ثبتت الحياة له تعالى ثبت أنه حى والثانى نتيجة صحيحة للأول لدى القائل بالصفات المعنوية فإنها أحوال معللة بصفات المعانى والمعلول نتيجة لازمة لعلته فالكاف فى قول الشارح كالنتيجة زائدة للتزيين .

(٤) لا داعى لهذا الاستدلال بعد الاستدلال على صفات المعانى فإن المعنوية أحوال لازمة للمعانى ومتى ثبت الملزوم ثبت اللازم نعم الأدلة قامت على أنه عالم قادر مريد حى لا على أن له علماً وقدرة الخ .

وهو الذى عامه شامل لكل ما من شأنه أن يعلم وحيث وجبت له القدرة فهو (قادر) والقادر هو الذى ^(١) ان شاء فعل وإن شاء ترك فهو المتمكن من الفعل والترك ويصدر عنه كل منهما بحسب الدواعى المختلفة وحيث وجبت له الإرادة فهو (مريد) وهو الذى تتوجه إرادته على المعدوم فتوجد ^(٢) وحيث وجب له السمع فهو (سمع) أى سميع لكنه حذف الياء منها للضرورة وحيث وجب له البصر فهو (بصير) لأن كل حى يصح أن يكون سميعاً وبصيراً وكل ما يصح للواجب من الكمالات يجب أن يثبت له بالفعل لبراءته عن أن يكون له ذلك بالقوة والإمكان والجميع صفات كمال قطعاً والخلو عن صفة الكمال فى حق من يصح اتصافه بها نقص وهو محال عليه تعالى ومن خصائصه سبحانه أنه لا يشغله ما يبصره عما يسمعه ولا ما يسمعه عما يبصره بل يحيط علماً بالسموعات والبصرات من غير سببية إدراك باحدى الصفتين على الاخرى فلا يشغله شأن عن شأن وأشار بقوله (ما يشاء يريد) إلى اختيار مذهب الجمهور من اتحاد ^(٣) المشيئة والإرادة وأنه يطلق احدهما على الاخرى والمعنى ان كل ما يشاءه الله فهو من حيث أنه مشاء له مراد له وكل ما يريد به فهو من حيث أنه مراد له مشاء له خلافاً لمن فرق بينهما وسابع الصفات المعنوية أنه تعالى (متكلم) لا خلاف لارباب

(١) هذا التفسير لا يناسب مذهب المتكلمين بل ذلك تعريف الفلاسفة وقد قالوا إنه موجب ومع ذلك فهو قادر لأنه الذى إن شاء الخ . ومشيئته الترك منتفية . . بل الثابت دائماً مشيئة الفعل . قال المتكلمون : القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك فلا إيجاب حينئذ .

(٢) سهو وصوابه فتخصصه بالوجود والاقتصار على المعدوم من باب التمثيل .

(٣) مذهب الجمهور اتحادهما فى المفهوم فقوله ما يشاء يريد يناقى هذا المذهب لا إشارة إليه فإن ما يشاء وقع موضوعاً ويريد وقع محمولاً ولا بد من اختلاف الموضوع والمحمول مفهوماً .

المذاهب والملل في ذلك وإنما اختلفوا في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وقد علمت معناه وأما قدمه فيأتي بيانه في قوله * ونزه القرآن أى كلامه * عن الحدوث ولما أثبت أهل الحق الصفات الحقيقية وردت عليهم شبهة من جانب من نفاهها ، تقريرها أن الصفات الوجودية إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه تعالى في الأزل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات وإما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المساميين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالأكثر فأجاب عنها بقوله (ثم صفات الذات) أى ثم بعد تقرر الواجب لذاته تعالى وتقرر قيام صفاته الثبوتية بذاته أخبرك بأنه يدفع عنك اشكال تعدد القدماء بأن تقول أن الصفات القائمة بذات الواجب المتقرر زيادتها عليه خارجا (ليست بغير) الذات الواجب الوجود له تعالى (أو) أى وليست (بعين الذات) كالواحد من العشرة لانا لو قلنا هي هو لأدى ^(١) إلى أن يكون إلهين ولو قلنا غيره لكانت محدثة فيكون محلا للحوادث وهو محال وتلخيص ما أشار اليه من الجواب أن المحذور إنما هو تعدد القدماء المتغايرة ونحن نمنع تغاير الذات مع الصفات والصفات بعضها مع بعض فينتفى التعدد

(١) هذا الأداء غير ظاهر لأنه إذا كانت هي هو فقد اتحدا مفهوماً فلا اثنينية وكذا لو كانت غيره لا تكون حادثة بل اللازم تعدد القدماء كما صرحوا . وبعد فرفع العينية والغيرية رفع للنقيضين لأن المفهوم من أحد الشئيين إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فأحدهما غير الآخر والا فهو عينه وليس بينهما واسطة فنفيهما نفي للنقيضين وهو باطل بداهة وأجيب بأن المعتبر في الغيرين ليس مجرد اختلافهما في المفهوم بل لا بد مع ذلك من إمكان الانفكاك بينهما فلا تكون الغيرية والعينية حينئذ قضيضين بل ضدّين فيمكن ارتفاعهما بأن يكون شيئان غير متحدّين في المفهوم ولا انفكاك بينهما كذات الله تعالى وصفاته فليس أحدهما عين الآخر لعدم الاتحاد في المفهوم وليس غيريين لعدم إمكان الانفكاك بينهما فإن قلت حينئذ نفي التغاير لا يستلزم نفي التعدد لأن التعدد إنما يعتمد فقط على الاختلاف في المفهوم فتعدد القدماء لازم على القول بوجود الصفات زائدة على الذات خارجا قال السعد لا يتصور نزاع من أهل السنة والجماعة =

لانه لا يكون إلا مع التغير فلا يلزم التعدد ولا التكثر ولا قدم الغير ولا تكثر القدماء
فعلم ان مذهب أهل السنة أن صفات الذات زائدة عليها قائمة بها لازمة لها لزوما
لا يقبل الانفكاك فهي دائمة الوجود مستحيلة العدم فهو حي بحياة عالم بعلم قادر
بقدره وهكذا وما نفى المعتزلة الصفات إلا هروبا من تعدد القدماء ونحن نقول القديم
لذاته واحد وهو الذات المقدس وهذه صفات وجبت للذات لا بالذات^(١) والتعدد لا
يكون في القديم لذاته وبإضافة الصفات إلى^(٢) الذات خرجت السلبية كلياً بمركب

== في كثرة الصفات وتعددتها متغايرة كانت أو غير متغايرة . فلا مناص من القول بتعدد
القدماء على مذهبهم فالجواب أن تعدد القدماء ليس محالاً في عمومهم إنما المحال فقط تعدد القدماء
إذا كانت ذاتاً إما ذات قديمة لها صفات قديمة فلا مخالفة فيه والسفر في هذه التفرقة أن
الذات القديمة لا تكون إلا إلهاً عندهم فالذات القديمة عندهم مساوية للاله فإن الذات متى
كانت قديمة لا يمكن أن تكون أثراً لفاعل مختار بل أثر المختار لا بد أن يكون حادثاً
فإن قلت أفلا يجوز أن تكون أثراً لفاعل موجب لئلا يلزم الحدوث لجواز أن يكون
الفاعل الموجب قديماً قلنا جزم جمهور المتكلمين ما عدا الفلاسفة بأن تأثير المؤثر الأول
وهو الله تعالى في مبادئه إنما يكون بالاختيار دون الإيجاب نعم تأثيره في صفاته لكونها
غير مبادئ له بطريق الإيجاب فلذلك كانت قديمة أما مبادئه تعالى فالبتة يكون أثراً له
بالاختيار ومن ثم لا يكون إلا حادثاً: هذا مجمل من هذه البحوث المعقدة تجد تفصيلاتها
في الكتب المطولة .

(١) أي لا بذاتها فإل عوض عن المضاف إليه ولا يمكن أن تجب لذاتها وإلا تعدد
الواجب لذاته وهو مساو لتعدد الآلهة .

(٢) كل موصوف بصفة أي صفة فصفته تضاف إلى ذاته وليست هذه الإضافة خاصة
بصفات المعاني حتى تخرج الصفات السلبية الخ . نعم لو قال الشارح وخرج بصفات المعاني التي
الكلام فيها السلبية لكان الكلام مستقيماً .

والإضافية كقبل العالم والفعلية كالأحياء والامانة عند^(١) الأشاعرة فإنها غير^(٢)
والنفسية أيضا كالوجود فإنها عين^(٣) والفرق بين صفات^(٤) الذات القديمة عند
الأشاعرة وصفة الفعل الحادثة عندهم أن صفات الذات ما قام بها أو اشتق من معنى قائم بها
كالعلم وعالم وصفة الفعل ما اشتق من معنى خارج عنها كخالق ورازق فإنهما من
الخالق والرازق واعلم أن الصفات الثبوتية^(٥) قسمان متعلق وغير متعلق وضابط الاول
ما يقتضى أمرا^(٦) زائدا على القيام بمحلها كالقدرة فإنها تقتضى مقدورا يتأتى بها إيجاد
واعدامه والارادة فإنها تقتضى مرادا يخص بها والعلم فإنه يقتضى معلوما ينكشف
به والكلام فإنه يقتضى لذاته معنى يدل عليه والسمع فإنه يقتضى لذاته مسموعا يسمع
به والبصر فإنه يقتضى لذاته مبصرا يبصر به وضابط مالا يتعلق مالا يقتضى أمرا زائدا

(١) قيد بالأشاعرة لأن مثل الأحياء والامانة صفة التكوين عند الماتريدية فهي من
صفات المعاني عندهم .

(٢) رد عليه أن الغير لا بد أن يكونا وجوديين والسلبية بل الإضافة ليست
كذلك .

(٣) لأن الصفة النفسية كما سبق ما يدل الوصف بها على نفس الذات الخ .

(٤) في تعريفات السعد أن الصفة الذاتية ما يوصف الله تعالى بها ولا يوصف بضعها
كالقدرة والعظمة والصفات الفعلية ما يجوز أن يتصف بضعها كالرضا والرحمة والسخط
والغضب .

(٥) لعله عبر بالثبوتية دون الوجودية ليشمل الكلام المعاني والمعنوية فإن القدرة
كما تقتضى مقدورا كذلك القادرية تقتضى هذا المقدور والفرقة غير معقولة .

(٦) هذا الأمر كما ذكر هو المقدور والمراد والمعلوم والمسموع والمبصر والمراد أنها
تقتضى هذا الأمر الزائد عند تعلّقها وإلا فالقدرة لا تقتضى مقدورا إلا حيث تعلقت
بالفعل .

على قيامها بمحليها كالمسألة فانها تنسب مصححة للادراك كما يأتي والمتعلق اما أن يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي كالعلم والكلام أو ببعضها كالقدرة والارادة بالممكن فقط والسمع والبصر والادراك بالواجب والجائز الموجود وهذا ما شرع في بيانه الآن بقوله (فقدرة) أى فاذا أردت معرفة تعلقات الصفات وما تنصف به من تعدد واتحاد فالواجب عليك اعتقاد أن القدرة الازلية تتعلق (بممكن) أى بكل ممكن وهو مالا يجب وجوده ولا عدمه أو مالا يمتنع وجوده ولا عدمه لذاته فدخل مالا يتأتى ايجاده من الممكنات لكن لا بالنظر إلى ذاته بل بالنظر إلى غيره كممكن تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان أبى لهب مثلاً وخرج الواجب والمستحيل لان القدرة صفة مؤثرة ومن لازم الاثر وجوده بعد عدمه فمالا يقبل العدم أصلاً كالواجب لا يصح أن يكون أثره لثلاً يلزم تحصيل الحاصل^(١) ومالا يقبل الوجود أصلاً كالمستحيل لا يصح أن يكون أثره لثلاً يلزم قلب الحقيقة^(٢) بصيرورة المستحيل جائزاً وكلاهما محال وقوله (تعلقت) عامل بممكن أى تعلقاً صلوحيًا وهو التعلق القديم بمعنى انها في الازل صالحة للإيجاد والاعدام على وفق تعلق الإرادة الازلية بهما فيما لا يزال وتعلقاً تنجيزياً وهو التعلق الحادث المقارن لتعلق

(١) أى إن تعلقت بإيجاده أو قلب الحقائق إن تعلقت بإعدامه .

(٢) أى تعلقت بإيجاده أو تحصيل الحاصل إن تعلقت بإعدامه فحذف من الواجب ما ذكر في المستحيل وبالعكس فإن قيل ما المراد بالممكن الذى تتعلق به القدرة والواجب والمستحيل اللذين لا تتعلق بهما المراد بها المفاهيم أم الافراد قلنا المراد بها الافراد أما المفاهيم السكينة فهذه صور ومعان ذهنية يمكن وجودها ذهناً نعم هناك نزاع في وجود السكينة في الخارج وبالضرورة السكينة الذى يصح وجوده هو الممكن دون المستحيل والحق أن السكينة بما هو كلى لا وجود له في الخارج لأن كل ما في الخارج جزئى مشخص فإن قلت ما مسخهم الله تعالى قرده أليس في ذلك قلب للحقائق قلنا لا فليس هناك ممكن انقلب واجباً أو مستحيلاً وبالعكس بل ممكن صيره ممكناً آخر كما صورته العجينة في أشكال مختلفة.

الإرادة بالحدوث الحالى وأشار إلى عموم تعلق القدرة لجميع الممكنات بقوله (بلا^(١)) تنهى ما (أى الممكن الذى (به تعلقت) بأن لا يخرج عنها فرد منه يعنى أن قدرة الله تعالى غير متناهية المتعلقات لقوله تعالى : والله على كل شىء قدير . وخلق كل شىء فقدره تقديرا (ووحدة أوجب لها) أى للقدرة يعنى أن مما يجب لصفة القدرة من غير خلاف عندنا أنها واحدة لا تتعدد وإن تعدد مقدورها وتباينت أحواله نعم يجب لتعلقاتها أن تختلف^(٢) بحسب اختلاف تلك الأحوال لوجوب^(٣) القرار من تعدد القدمات (ومثل ذى * إرادة) يعنى أن إرادة الله تعالى مثل قدرته فى وجوب عموم تعلقها بجميع الممكنات التى منها الشرور^(٤) والقبائح وعدم تنهى متعلقاتها ووجوب وحدتها بلا تفاوت وان اختلفت جهة التعلق فيهما فإن القدرة إنما تتعلق بالممكنات تعلق اليجاد أو الاعدام والإرادة إنما تتعلق بها تعلق التخصيص فتخصص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه والمعول عليه فى ثبوت عموم تعلق الإرادة الأدلة السمعية: إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون . (والعلم) مثل القدرة أضافى وجوب تعلقه بالممكنات ووجوب عدم تنهى متعلقاته ووجوب وحدته ثم استدرك على وجوب تعلق العلم بجميع الممكنات بقوله (لكن) العلم لا يختص تعلقه بالممكنات فقط كما فى القدرة والارادة بل (عم ذى) أى الممكنات

(١) يريد أن قدرة الله تعالى فى تعلقها لا تقف عند حد وهذا بالضرورة يستلزم الشمول لكل ممكن ولذلك فسرہ الشارح بقوله : بأن لا يخرج .

(٢) الظاهر أن ذلك فى التعلق التجيزى الحادث أما الصلوحى فلا يظهر تعدده .

(٣) علة لقوله إنها واحدة لا تتعدد وهو تعليل فاسد لأن تعدد القدمات لازم فى القدرة والارادة الخ . فالجواب الصحيح أن الدليل إنما قام على أن له قدرة شاملة لكل ممكن اما قدر متعدده فلا .

(٤) ذكر الشرور والقبائح للرد على المعتزلة فإنهم قالوا لا تتعلق إرادته بهما لأن

إرادة القبيح قبيحة .

التي أشعر بها عموم قوله بمسكن فشارك القدرة والارادة (و) زاد عليهما بأن (عم أيضا واجبا) عقليا كذاته تعالى وصفاته (و) عم أيضا (المتنع) العقلي كشريكة تعالى واتخاذها ولدا أو صاحبة يعني أنه يجب شرعا أن يعتقد أن علمه تعالى غير متناه من حيث تعلقه اما بمعنى أنه لا ينقطع^(١) واما بمعنى أنه لا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم^(٢) فانه يحيط بما هو غير متناه كالأعداد والأشكال ونعيم الجنان فهو شامل لجميع المتصورات واجبة كذاته وصفاته ومستحيلة كشریک له تعالى وممكنه كالعالم بأسره الجزئيات من ذلك والكليات ومع هذا فهو واحد لا تعدد فيه ولا تكثر وإن تعددت معلوماته وتكثرت أما وجوب عموم تعلقه سمعا فكمثل قوله تعالى: والله بكل شيء عليم. عالم الغيب والشهادة. وأما وجوب وحدته فلا أن الناس انحصروا في فريقين أحدهما أثبت العلم القديم مع وحدته والآخر نفاه ولم يذهب إلى تعدد علوم قديمة أحد يعتمد^(٣) عليه ومعنى^(٤) تعلق علمه تعالى بالمستحيل علمه تعالى باستحالته وأنه لو

(١) كلا الأمرين مراد فأما مانعة خلو أو المراد بالأول عدم زوال العلم بعد وجوده وبالثاني شموله .

(٢) أى ما شأنه أن يعلم ،

(٣) ذهب بعض المحققين كالرازي إلى أن علمه تعالى إضافة خاصة بينه وبين المعلوم وعلى ذلك فله تعالى علوم متعددة ولا يخفى ان هذه طريقة من الاستدلال لا تغني قتيلا لأن عدم الخصومة للدعوى أو عدم الاعتداد بهذه الخصومة ليس حجة على صحة تلك الدعوى .

(٤) يريد أن العلم بالمستحيل علم تصديقي لا تصوري فان المستحيل لا يتصور لكن المتنع يصور المستحيل بكنهه وحقيقته دون تصويره بمثاله لأن الحكم عليه بأنه مستحيل يقتضى تصويره بوجه ما .

تصور وقوعه لزمه من الفساد كذا واعلم أن تعلقات القدرة والارادة والعلم مترتبة^(١) عند أهل الحق فتعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة وتعلق الإرادة تابع لتعلق العلم فلا يوجد تعالى أو يعدم من الممكنات إلا ما أراد إيجاد أو اعدامه منها ولا يريد منها إلا ما علم فما علم أنه يكون من الممكنات أرادته وما علم أنه لا يكون لم يرد كونه فعندنا إيمان أبي جهل مأمور به غير مراد له تعالى لعلمه عدم وقوعه وكفره منهي عنه وهو واقع بإرادته تعالى وقدرته لعلمه وقوعه (ومثل ذا كلامه) يعني أن كلام الله تعالى النفسى القديم القائم بذاته مثل العلم فى أحكامه الثلاثة فى وجوب عموم تعلقه بالواجب والممتنع والجائز ووجوب وحدته^(٢) وعدم تنهى متعلقاته فعموم تعلقه لصاحبه للجميع وعدم تنهى متعلقاته لامتناع التخصيص فى صفاته تعالى ووجوب وحدته لثبوت صفة الكلام بالسمع دون العقل ولم يرد السمع بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفى كلام ثان قديم (فلتبع) أى القوم فى التزموه (وكل موجود أنط) أى علق (للسمع) الازلى (به) أى اعتقد تعلقه بكل موجود (كذا البصر) الازلى (وادراكه) مثل سمعه (ان قيل به) أى بثبوت له تعالى كما تقدم يعنى أن هذه الصفات الثلاث متحدة المتعلقة فتتعلق بالموجود واجبا كان أو ممكنا عينا كان أو معنى كليا^(٣) كان أو جزئيا مجردا كان أو ماديا مركبا كان أو بسيطا ولا يلزم من اتحاد المتعلقة اتحاد الصفة وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى مبنى على ما ذكره بعض المتأخرين من تعلق سمعه تعالى بسوى

(١) أى ترتيبا ذاتيا لا زمانيا فانه ليس العلم فى زمن ثم الارادة فى زمن يليه الخ بل الكل معاً لكن العقل يلاحظ العلم أولا فالارادة ثانيا فالقدرة ثالثا بل تعلق القدرة التجيزى بعد التعلقين زمانا .

(٢) قد علمت ما فيه سابقا .

(٣) ان قيل بوجود الكلى .

للمسموعات عادة^(١) وبصره بسوى المبصرات كذلك والذي فى كلام السعد وغيره أن السمع الازلى صفة تتعلق بالمسموعات وأن البصر الازلى صفة تتعلق بالمبصرات وهو محتمل للعموم^(٢) والخصوص (وغير علم هذه) الصفات الأربع وهى الكلام والسمع والبصر والإدراك يعنى أنها مغايرة للعلم فى الحقيقة وكذا بعضها مع بعض (كما ثبت) عند القوم بالادلة السمعية لان هذه الصفات إنما ثبتت بالسمع والمدلول لغة لكل واحدة غير المدلول للآخرى فوجب حمل ماورد على ظاهره حتى يثبت خلافه واتحاد المتعلق لا يوجب اتحاد الحقيقة وسكت عن وحدة هذه الصفات كالحياة للعلم بها^(٣) من وجوبها لآخواتها اذ لا فرق وأما وجوب التعلق فهو مستفاد من صفة الامر فى قوله أنط كما استفيد عدم تناهى متعلقاتها من أداة العموم الداخلة على موجود (ثم الحياة) الازلية^(٤) (مايشى تعلقت) أى لا تتعلق بشىء لا موجود ولا معدوم فليست من الصفات المتعلقة المتقدم ضابطها وإنما هى من الغير المتعلقة لانها صفة مصححة للإدراك بمعنى أنها شرط عقلى له يلزم من عدمها عدمه ولا يلزم من وجودها عدمه ولا وجوده ومثل الحياة الوجود والتقدم والبقاء عند من يعدها من الصفات الذاتية والله أعلم (وعندنا) أهل الحق (أسماؤه العظيمة) أى الجلية المقدسة والمراد بها ما دل على مجرد ذاته كالله أو باعتبار^(٥) الصفة كالعالم والقادر قديمة

(١) راجع إلى المسموعات والمسموع عادة هو الاصوات .

(٢) أى كل موجود لا خصوص الاصوات ونحوها والحق أنه لا يَحتمل إلا خصوص الأصوات ونحوها لأن قول مقابل للتعميم .

(٣) أى للعلم بالوحدة من وجوب الوحدة لآخوات الحياة .

(٤) ليس للاحتراز بل الحادثة كذلك .

(٥) أى مع اعتبار الصفة والمعنى ما دل على مجرد الذات أو دل على الذات مع الصفة

كالعالم دال عليهما .

باعتبار^(١) التسمية بها فهو الذى سمي بها ذاته أزلا (كذا صفات ذاته) أى القائمة بذاته تعالى وهى السبع السابقة مثل الأسماء عندنا فهى (قديمة) أى يجب لها القدم بمعنى عدم مسبوقيتها بالعدم أى فليست من وضع الخلق له^(٢) لأنها لو لم تكن قديمة لكانت حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ويلزم كونه تعالى كان عاريا عنها فى الازل ويلزم افتقاره إلى مخصص وهو ينافى وجوب الغنى المطلق وخرج باضافة الصفات إلى الذات السلبية والفعالية فليس شئ منهما بقديم عند الاشاعة ولا قائم بذاته تعالى وأصل الذات ذوو فحذفت العين لكراهة الواوین ثم قلبت اللام الفا والحق بها التاء المجزورة والله اعلم (واختير) أى واختار جمهور اهل السنة (ان اسماء) المراد بها مقابل الصفة (توقيفية) أى تعليمية يتوقف جواز اطلاقها عليه تعالى على تعليم الشارع وأذنه فى ذلك بان يسمع من لسانه بطريق صحيح أو حسن أو يأذن فى استعماله كذلك فما أذن فى اطلاقه واستعماله مما لم يكن اطلاقه موها نقصا بل كان مشعرا بالمدح جاز اتفاقا

(١) لما كان الاسم لا يكون الا حادثاً جعل القدم للتسمية فإن قيل التسمية إضافة بين المسمى والاسم فاذا كان أحد طرفيها حادثاً كانت حادثة قلنا إذا أريد بالتسمية تصور المُسمى اسماً واعتباره اسماً للمسمى فلا يجب فى هذه العملية النطق بالاسم وحينئذ يمكن أن تكون تسمية الله تعالى نفسه بأسمائه قديمة، نعم الاسم لكونه اللفظ المركب من الحروف لا يكون إلا حادثاً لكن الواجب فى التسمية ملاحظة الاسم وتصوره وذا يصح أن يكون قديماً وقيل وقد ارتضاه كثير أن المراد بقديم الأسماء أنها من وضع الله تعالى لا من وضع البشر وهذا المعنى لا ينافى حدوثها .

(٢) هذا يناسب الأسماء وكلامه فى الصفة بمعنى المعنى القائم بالنفس ولا يصح تفسيراً لتقديم فالصواب حذفه ويمكن أن يفهم المصنف على أن المراد بالصفات أسماءها فالمعنى اسماءه تعالى ، كالله تعالى القادر وأسماء صفاته قديمة كمقدرته وعلمه فيكون الكلام على وتيرة واحدة وليس فيه لغو تقديم الصفات نفسها قد سبق .

وما لأفعلى المنع والتحریم اذ لا يجوز أن يسمى النبي ﷺ بما ليس من أسمائه بل
لو سمي واحد من أفراد الناس بما لم يسمه به أبوه لما ارتضاه فالبارى تعالى أولى
وليس^(١) الكلام فى أسمائه الأعلام الموضوعة فى اللغات وإنما الخلاف فى الاسماء
المأخوذة من الصفات والأفعال (كذا الصفات) وهى ما دل على معنى زائد على
الذات أى إنها مثل الاسماء فى أن المختار أن إطلاقها عليه تعالى بالشرط السابق
يتوقف على الاذن الشرعى (فاحفظ السمعیه) أى اذا عرفت أن إطلاق الاسماء
والصفات عليه تعالى يتوقف على الاذن الشرعى فامتنع من إطلاق ما لم يثبت سماع
إطلاقه عليه تعالى منها ولا تتجاوز السمعیه سواء أوهمت كالصبور^(٢) والشكور والحليم
أو لم توهم كالعالم والقادر والمراد بالسمعیه ماورد به كتاب أو سنة صحيحة أو حسنة أو
إجماع لانه غير خارج عنها بخلاف السنة الضعيفة والقياس أيضا إن قلنا إن المسئلة من
العلمیات^(٣) أما إن قلنا إنها من العمليات فالسنة الضعيفة كالحسنة أو الواهية جدا
والقياس كالأجماع ولما قدم أنه سبحانه وجبت مخالفته للحوادث عقلا وسمعا وورد فى

(١) هناك أمور ثلاثة الأعلام الموضوعة له تعالى فى اللغات وهذا لا يحتاج إلى توقیف
إجماعاً. المشتقات التى جمعت أعلاماً له تعالى كالقادر علماً. المشتقات التى تطلق عليه كأوصاف
كالقادر وصفا هذان القسمان هما محل النزاع فذهب أهل السنة ما ذكره المصنف والشارح
ومذهب الاعتزال جواز ذلك فيما ثبت معناه ولم يكن موها بدون حاجة إلى توقیف وما إلى
الباقلانى وتوقف إمام الحرمين وجوز الفزالى الثانى دون الأول أى جواز التوصيف
دون الاسمیه.

(٢) فإنه يومهم تحملاً ومشقة والشكور فإنه يومهم أخذ المقابل والحليم فإنه يومهم
كظم الغيظ.

(٣) الفرق بين العلمیات والعمليات هنا أن الأولى اعتقاد جواز الإطلاق والثانية
الإطلاق بالفعل.

القرآن والسنة ما يشعر بأثبات الجهة والجسمية له تعالى وكان مذهب أهل الحق من السلف والخلف تأويل^(١) تلك الظواهر لوجوب تنزيهه تعالى عما يدل عليه ذلك الظاهر اتفاقاً من أهل الحق وغيرهم أشار إلى ذلك مقدماً طريق الخلف لارجحيته فقال (وكل نص^(٢)) أى لفظ ناص ورد فى كتاب أو سنة صحيحة (أوهم التشبيهاً^(٣)) * باعتبار ظاهر دلالة أى أوقع فى الوهم صحة القول به فمنه فى الجهة : يخافون ربهم من فوقهم . وفى الجسمية : هل ينظرون إلا أن يأتىهم الله فى ظلل من الغمام — وجاء ربك . وحديث الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا وفى الصورة أن الله خلق آدم على صورته وفى الجوارح : ويبقى وجه ربك — يد الله فوق أيديهم (أوله) وجوباً بأن تحمله على خلاف ظاهره والمراد أوله تفصيلاً^(٤) معينا فيه المعنى الخاص أخذاً من المقابل الآتى كما هو مختار الخلف من المتأخرين فتؤول الفوقية بالتعالى فى العظمة دون المكان . والإتيان بإتيان رسول عذابه أو رحمته وثوابه وكذا النزول وحديث : أن الله خلق آدم على صورته ضميره يرجع إلى الاخ المصريح به فى الطريق الأخرى التى رواها مسلم بلفظ : إذا قاتل أحدكم أخاه فليجنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته . أو المراد بالصورة الصفة^(٥) والوجه بالذات أو بالوجود واليد بالقدره وأشار لتنويع الخلاف بقوله (أو فوض) علم المعنى المراد من ذلك النص تفصيلاً إليه تعالى وأوله اجمالاً كما هو

(١) المراد به عدم إرادة الظاهر .

(٢) ليس المراد بالنص ما قابل الظاهر كما هو اصطلاح الأصوليين وإلا فلا يمكن

تأويله بل المراد اللفظ .

(٣) أى بالحوادث كالفوقية والإتيان فى ظلل من الغمام والنزول كل ليلة إلى سماء

الدنيا والوجه واليد .

(٤) أى تأويلاً معينا فيه المعنى المراد لا مجرد أن الظاهر غير مراد .

(٥) أى مطلق الصفة كمطلق العلم والارادة والمراد المشابهة فى الصفة بقطع النظر عن

القدم والشمول الخ خواص صفات الواجب وهذا تأويل آخر أساسه عود الضمير عليه تعالى .

طريق السلف (ورم) أى اقصد واعتقد مع تفويض علم ذلك المعنى (تنزيها) له تعالى عما لا يليق فالسلف ينزهونه سبحانه عما يوهمه ذلك الظاهر من المعنى المحال ويفوضون علم حقيقته على التفصيل اليه تعالى مع اعتماد ان هذه النصوص من عنده سبحانه فظهر مما قررنا اتفاق السلف والخلف على تنزيهه تعالى عن المعنى المحال الذى دل عليه ذلك الظاهر وعلى تأويله واخراجه عن ظاهره المحال وعلى الإيمان بأنه من عند الله جاء به رسوله صلى الله عليه وسلم لكنهم اختلفوا فى تعيين محمل له (١) معنى صحيح وعدم تعيينه بناء (٢) على أن الوقف على قوله تعالى : والراسخون فى العلم . أو على قوله : وما يعلم تأويله الا الله . ثم شرع فى مسألة خلق القرآن فقال (ونزه القرآن) أى ويجب عليك أيها المكلف أن تنزه القرآن (أى كلامه) (٣) النفسى

(١) الكلام على التجريد لأن المعنى هو المحمل .

(٢) يريد أن الاختلاف بين الخلف والسلف أساسه الوقف على لفظ الجلالة أو عطف الراسخين عليه فانك إذا وقفت على لفظ الجلالة كان المعنى وما يعلم تأويله إلا الله تعالى فحسب وأما الراسخون فى العلم فليس لهم العلم بتأويله بل عليهم أن يقولوا آمنا به كل من عند ربنا وإذا عطفنا كان المعنى « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم » فعلم التأويل كما هو لله تعالى هو للراسخين بتعليمه وتوقيفه لهم ثم يستأنف الكلام بعد ذلك بقول الراسخين آمنا به واعلم أن ما ذكره الشارح عكس للواقع فان الوقف والعطف فى الآية مبنى على المذهبين فالسلفى يقف بناء على مذهبه والخلف يعطف بناء على مذهبه . وليس الأمر بالعكس كما ذكره الشارح هذا ولتعلم أن مذهب تعيين المعنى المراد بحسب ما يوحى به السياق والمقام وبعد ذلك قد يكون التطبيق صحيحا وقد لا يكون فالكلام فى مقامين المبدأ فى ذاته والثانى تطبيق ذلك المبدأ فى الجزئيات وحيثئذ فما ورد على بعض التأويلات لا يطعن فى مذهب الخلف فى ذاته بل ذلك طعن فى التطبيق كما تفسر آية من القرآن ويخطئ فى التفسير فليس هذا طعنا فى جواز التفسير بل فى عمكك وتطبيقك هذا الأمر الجائز .

(٣) فسر القرآن بكلامه النفسى الأربى احترازا عن القرآن بمعنى اللفظ المنزل المتلو فانه حادث كما سيأتى .

الازل القائم بذاته تعالى (عن الحدوث) أى الوجود بعد العدم فليس مخلوقا ولا قائما بمخلوق بل هو صفة ذاته العلية لما علم من امتناع قيام الحوادث بذاته ولضرورة النظم عبر بالحدوث^(١) عن الخلق (واحذر انتقامه) أى انتقام الله منك وعقابه لك ان قلت بحدوثه ثم أشار إلى تأويل ما أوهم ظاهره الحدوث بقوله وإذا تحققت ماسبق (فكل نص) أى ظاهر من الكتاب والسنة (للحدوث دلا) أى دل على حدوث القرآن مثل إنا أنزلناه فى ليلة القدر إنا نحن نزلنا الذكر (احمل) أيها السنى^(٢) (على) القرآن بمعنى (اللفظ) المنزل على نبينا صلى الله عليه وسلم (الذى قد دلا) على تلك الصفة القديمة القائمة به عز وجل يعنى أن كل ظاهر من الكتاب والسنة ورد دالا على حدوث كلام الله تعالى فانه عندنا محمول على أن المتصف بذلك إنما هو اللفظ الدال على الكلام النفسى لا على المعنى النفسى القديم القائم بذاته تعالى لانه لا نزاع فى إطلاق لفظى القرآن وكلام الله تعالى اما بطريق الاشتراك وهو الأرجح أو المجاز^(٣) والحقيقة على هذا المؤلف الحادث كما هو المتعارف عند العامة والقراء والأصوليين وإليه ترجع الخواص التى هى من صفات الحروف وعوارض الألفاظ وكلام الله تعالى بهذا المعنى ذكر ومحدث وعربى ومنزل على النبى صلى الله عليه وسلم ومثابرة ومرتب وفصيح وبلغ ومعجز ومشمتمل على مقاطع ومبادئ وغير ذلك ثم شرع فى ثالث أقسام الحكم العقلى المتعلقة به تعالى المقدمة فى قوله :

فكل من كلف شرعا وجبا * عليه أن يعرف ما قد وجبا * لله والجائز والممتنعا

(١) المشهور فى هذه القضية أن يقال القرآن غير مخلوق لكنه عبر بالحدوث لضرورة النظم .

(٢) لا وجه لتخصيصه بالسنى .

(٣) قيل الأمر مختلف فى اللفظين فالقرآن حقيقة فى اللفظى مجاز فى النفسى وكلام الله تعالى بالعكس .

وهو ما يستحيل في حقه عز وجل فقال (و) يجب شرعا أن يعتقد أنه (يستحيل) عليه سبحانه (ضد ذى الصفات) المتقدمة بأسرها نفسية كانت أو سلبية معانى كانت أو معنوية (في حقه) أى فى الحكم الواجب له تعالى فلا يتصور فى العقل ثبوت شيء من أضدادها له تعالى إذ المستحيل مالا يتصور فى العقل ثبوته فيستحيل عليه تعالى العدم والحدوث وطرو العدم وهو الفناء والمائلة للحوادث بأن يكون جرما تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ المتحقق أو المتوهم أو يكون عرضا يقوم بالجزم أو يكون فى جهة للجزم أوله هو جهة أو ينقيد بمكان أو زمان أو تتصف ذاته المقدسة بالحوادث أو بالصغر أو بالكبر أو يتصف بالأغراض^(١) فى الأفعال أو الأحكام وأن لا يكون تعالى قائما بذاته بأن يكون صفة تقوم بمحل أو يحتاج إلى مخصص وأن لا يكون واحدا بأن يكون مركبا فى ذاته أو يكون له مماثل فى ذاته أو صفاته أو يكون معه فى الوجود مؤثر فى فعل من الأفعال أو أن يكون عاجزا عن ممكن ما أو أن يوجد شيء من العالم مع كراهته لوجوده أى عدم إرادته له تعالى أو مع الذهول والغفلة والتعليل^(٢) أو الطبع والجهل^(٣) وما فى معناه بمعلوم ما والموت والبكم^(٤) والصمم والعمى (كالكون) أى كاستحالة حلوله تعالى ووجوده (فى) إحدى (الجهات) الست وهى فوق والتحت واليمين والشمال والوراء والامام لوجوب مخالفته للحوادث ثم شرع فى ثلث أقسام الحكم العقلى المتقدمة فقال (وجائز^(٥)) وهو ما يصح فى نظر العقل وجوده وعدمه يعنى أن

(١) الغرض الباعث على الفعل وهى مسألة خلافية .

(٢) معطوف على الذهول والمعنى أن يوجد شيء من العالم مع التعليل بأن يكون صدوره بالاجباب كحركة الخاتم عن حركة الاصبع أو الطبع كالأحراق عن النار .

(٣) معطوف على الدم . وما فى معناه كالشك والوهم .

(٤) أى النفسى .

(٥) أى وجائز فى حقه الممكن من جهة إيجادهِ وإعدامهِ ومآله يجوز فى حقه تعالى إيجاد كل ممكن وإعدامه فقول الشارح أى فعل كل ممكن النج بيان لمآله المعنى .

الجائز العقلي (في حقه) تعالى هو (ما أمكننا) أى فعل كل ممكن وتركه لكنه عبر عن الفعل بقوله (إيجادا) وعن الترك بقوله (اعداما) ومثل لبعض جزئيات الجائز فعله وتركه في حقه سبحانه وتعالى بقوله (كرزقه) بفتح الراء من اضافة المصدر لفاعله أى كرزق الله العبد (الغنى) ضد الفقر مثال للفعل ومثال الترك عدم رزق الله العبد اياه ثم أشار إلى المسئلة المترجمة بخلق الأفعال مفرعا على مامر من وجوب وحدانيته تعالى وعموم علمه للمعلومات وقدرته وارادته لسائر الممكنات فقال واذا ثبت وجوب انفراده ^(١) تعالى بالخلق والايجاد (فخالق ^(٢)) أى فالله تعالى لا غيره هو الخالق (لعبده) المراد منه كل مخلوق يصدر عنه الفعل عاقلا كان أو غيره (وما عمل) أى وخالق أيضا لسائر أفعاله الاختيارية وأما الاضطرابية فهى مخلوقة له تعالى باتفاق أهل الحق وغيرهم فالفعل مخلوق له تعالى وان كان قائما بالعبد كالبياض القائم بالجسم بخلق الله تعالى وإيجاده و (موفق) من التوفيق وهو لغة التأليف وشرعا خلق قدرة الطاعة والداعية ^(٣) اليها فى العبد كما قاله امام الحرمين وأراد بالقدرة سلامة الأسباب والآلات فزاد قيد الداعية لاجراء الكافر ^(٤) ولما

(١) يتبين من هذا أن مسئلة خلق الأفعال متفرعة على الوحدة فى الأفعال وانفراده بالخلق فالتفريع على عموم العلم كما قال الشارح لا معنى له نعم من خلق لا بد أن يعلم .

(٢) سيأتى الكلام على هذه المسئلة عند قول المصنف وعندنا للعبد كسب كلها .

(٣) هى الميل النفسانى لشيء كالطاعة مثلا .

(٤) لأن سلامة الأسباب والآلات متحققة فيه قطعاً مع أنه غير موفق فلا بد من قيد الداعية حتى يخرج .

أراد الأشعري بالقدره العرضي المقارن للطاعة^(١) عرفه^(٢) بقوله خلق قدرة الطاعة في العبد فلا يصدق على الكافر يعني مما يجب اعتقاده ان الله تعالى هو الخالق لقدرة الطاعة فيمن أراد توفيقه وهو المراد بقوله (لمن أراد أن يصل) لرضاه ومحبته (وخاذل) أى خالق لقدرة المعصية فيمن أراد خذلانه أى ترك نصرته وإعاقته وهو المراد بقوله (لمن أراد بعهده) عن رضاه ومحبته فكفى عن التوفيق المراد بالوصول وعن الخذلان المراد بالبعد تعبيرا باللازم عن المزوم فالموفق لا يعصى اذ لا قدرة له على المعصية كما ان الخذول لا يطيع اذ لا قدرة له على الطاعة واستغنى^(٣) بنسبة خلق التوفيق اليه تعالى عن نسبة الهداية ونسبة خلق الخذلان عن نسبة خلق الضلال والختم والطبع والاكنة والمدفى الطغيان والاصل في ذلك قوله تعالى انك لا تهدي^(٤) من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ولما اختلف الأشاعرة والماتريدية . في الوعد والوعيد اشار إلى ذلك بقوله (و) مما يجب شرعا اعتقاده ان الله تعالى (منجز) أى معط (لمن أراد) به خيرا (وعده) الذى سبقت به ارادته في الازل اذ المراد لا يتخلف عن الارادة لأنه لو تخلف اعطاء الموعد به لزم الكذب والسفه والخلف والتبديل في القول وهو

(١) التخصيص بالطاعة بخصوص المقام وإلا فعنده القدرة على الفعل أى فعل. العرضي المقارن للفعل .

(٢) أى أسقط من تعريفه قيد الداعية فان القدرة المقارنة للطاعة لا توجد في الكافر فهو خارج بدون قيد الداعية فان قلت فاذا الكافر ليس عنده قدرة على الطاعة أو ليس له طاعة حتى يقتزن بها القدرة عليها وإذا فلا يكون مكلما أو هو عاجز حينئذ قلنا مسدار التكليف على سلامة الأسباب والآلات وذا متحقق في الكافر قطعاً .

(٣) وكان فيه غناء لأن التوفيق هو خلق الهداية والخذلان هو خلق الضلال .

(٤) وأما قوله تعالى : « وهديناهم لنجدين - وأما ثمود فهديناهم » الخ . فالمراد بالهداية معنى آخر هو مطلق البيان والدلالة .

خلاف قوله تعالى انك لا تخلف الميعاد ما يبدل القول لدى فالثواب فضل من الله تعالى وعد به المطيع فيفي به له لأن الخلف في الوعد نقص يجب تنزيهه تعالى عنه بخلاف الوعيد فإنه لا يستحيل اختلافه فيجوز عليه سبحانه أنه لا يفي به من أوعده إياه لأن الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل يعد كرمًا يتمدح به والكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائق بكرمه أنه يبنى أخباره به على المشيئة^(١) وإن لم يصرح بها بخلاف الوعد فإن اللائق بكرمه أنه يبنى أخباره به على الجزم هذا مذهب إليه الأشاعرة وذهب الماتريدية إلى امتناع تخلف الوعيد كالوعد وجعلوا^(٢) الآيات الواردة بعموم الوعيد مخصوصة بالمؤمن المغفور له وأشار إلى اختلافهما أيضا في السعادة والشقاوة بقوله ومما يجب اعتقاده أن يكون (فوز السعيد^(٣)) أي ظفره بحسن الخاتمة وإيمان الموافقة (عنده)

(١) وحينئذ فلا كذب في التخلف .

(٢) لا حاجة للماتريدية إلى هذا الجعل بل بالعكس هم في حاجة إلى العموم في آيات الوعيد نعم المحتاج إلى التخصيص هم الأشاعرة . وبعد فالظاهر أن يقول مخصوصة بغير المؤمن المغفور له

(٣) كل شيء سواء كان مؤقتاً أو نهائياً فهو مقدر في الأزل فالوقوع في الخارج في أي صورة يأتي طبق ما قدر أزلا . فإضافة السعادة والفوز بها وكذا الشقاوة إلى الأزل والتقدير فيه ليس هدفاً لأحد في هذا المقام إنما يدور نزاعهم في هل السعادة هي الموت على الإيمان والشقاوة هي الموت على الكفر أو السعادة الإيمان والشقاوة هي الكفر إلى الأول ذهب الأشاعرة ومن ثم قالوا السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد وذلك بديهي لأنه بعد الموت لا تبدل ولا تغير وقالوا أيضا يصح أن يقال أنا مؤمن إن شاء الله تعالى لأن العبرة في الإيمان بالمآل والمآل عنده تعالى فصح التعليق بمشيئته تعالى وإلى الثاني ذهب الماتريدية فمن ثم قالوا السعيد قد يشقى والشقي قد يسعد ، وقالوا لا يصح التعليق بالمشتبه لأن الإيمان إذا كان حاصلا في الحال فلا معنى للتعليق بالمشيئة وبهذا تعلم ما في المصنف والشارح من الحشو الذي لا دخل له في المقام .

تعالى (في الازل) على ماذهب اليه الاشاعرة والازل عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي (كذا الشقي) أى شقاؤه ووقوعه في سوء الخاتمة وكفر الموافاة أزلّى عنده تعالى مثل سعادة السعيد (ثم لم ينتقل) كل واحد عما ختم له به وإلا لزم انقلاب العلم جهلا وتبدل الإيمان كفرا بعد الموت وعكسه وهو بديهى الاستحالة ومراد المصنّت رحمه الله تعالى أن السعادة والشقاوة أزلّيتان أى مقدرتان في الازل لا تتغيران ولا تتبدلان فالسعادة الموت على الإيمان والشقاوة الموت على الكفر لتعلق العلم الازلّ بهما كذلك فالسعيد من علم الله في الازلّ موته على الإسلام وإن تقدم منه كفر والشقي من علم الله في الازلّ موته على الكفر وإن تقدم منه إسلام ويترتب على السعادة الخلود في الجنة وتوابعه وعلى الشقاوة الخلود في النار وتوابعه وعلى هذا يصح أن تقول أنا مؤمن أن شاء الله تعالى نظرا للمآل وعند الماتر يديّة لا يصح نظرا للحال إذ السعيد عندهم هو المسلم والشقي هو الكافر والسعادة الإسلام والشقاة الكفر فيتصور في السعيد أن يشقى بأن يرد بعد الإيمان ذلك ويسعد الشقي بأن يؤمن بعد الكفر فليس كل من السعادة والشقاوة أزلّيا بل تتغيران وتتبدلان والخلف لفظي^(١) لأن الأشعري لا يحيل ارتداد المسلم الغير المعصوم ولا إسلام الكافر الغير المحتوم عليه بالشقاوة والماتر يدي لا يجوز الارتداد على من علم الله موته على الإسلام ولا الإسلام على من علم الله موته على الكفر ثم أشار إلى المسئلة المترجمة عندهم بمسئلة الكسب فقال (وعندنا) أهل السنة والحق خلافا

(١) هذا بالنسبة للتفريع الأول وأما بالنسبة للتفريع الثاني فالخلاف لفظي كذلك قال السعد والحق أنه لا خلاف في المعنى لأنه إن أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وإن أريد به ما يترتب عليه من النجاة والثمرات فهو إيمان الموافاة ولا قطع في الحال بمحصله فهو في مشيئة الله تعالى فمن قطع بالحصول فلا تعليق أراد الأول ومن فوض إلى المشيئة أراد الثاني .

للجبرية^(١) والمعتزلة المردود عليهما بقوله فليس مجبوراً الخ (للعبد) المراد به كل مخلوق يصدر منه فعل اختياري^(٢) (كسب) لأفعاله الاختيارية^(٣) والكسب^(٤) مايقع^(٥) به المقدور بلا صحة انفراد القادر به أو مايقع^(٦) به المقدور في محل قدرته بخلاف الخلق فانه مايقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به أو مايقع به المقدور لا في محل

(١) الجبرية نفوا القدرة للعبد فلا كسب له والمعتزلة أثبتوا قدرة لها الإيجاد أما أهل السنة والحق فأثبتوا قدرة لها تعلق بالمقدور بلا إيجاد بل الإيجاد منه تعالى فذهب أهل السنة مخالف للطائفتين جميعاً كما ترى .

(٢) كالإدابة في أكلها وشربها ومشيتها .

(٣) خرجت الأفعال الاضطرارية كحركة المرتعش .

(٤) عرفه السيد في المواقف بأنه مقارنة قدرة العبد وإرادته لفعله الاختياري من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له فالكسب هو تعلق القدرة والإرادة بالحادث بالفعل بدون تأثير وخلق له بل ليس للعبد سوى كونه محلاً لذلك الفعل هذا هو حقيقة الكسب أما ما ذكره الشارح ففروق ذكرها أهل الحق يتميز بها الكسب عن الخلق .

(٥) لما ذهب أهل الحق إلى أن فعل العبد الاختياري مكسوب للعبد مخلوق للرب اضطروا للفرق بين الكسب والخلق فقالوا الكسب لا يصح إنفراد القادر به والخلق يصح إنفراد الخالق به فإن الكاسب إنما يكون كاسباً إذا تحقق الخلق من الخالق فالكسبية تتوقف على الخلق وهو ليس من الكاسب ، أما الخلق فلا يتوقف على الكسب والكاسب بأن يخلق الله تعالى الفعل مجرداً عن تعلق قدرة العبد وإرادته فما ذكره الشارح في هذا الفرق وهو ما يقع به المقدور زيادة لم يذكرها القوم على أنها لا تصح إلا بتأول فإن الكسب لا يقع به المقدور حقيقة ولذلك لا بد من جعل الباء للملابسة والمصاحبة لا للسببية الحقيقية .

(٦) ظاهره أن أثر الكسب وقوع المقدور في محل القدرة فإذا تعلقت قدرتي وإرادتي بالحركة وقعت الحركة في جسمي الذي هو محل القدرة بخلاف الخلق فإن أثره =

قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور وإن أوجب^(١) اتصاف الفاعل بذلك المقدور (كلفا به) العبد أى ألزمه الله بسببه فعل مافيه كلفة^(٢) لانا نعلم بالبرهان أن لا خالق سواه تعالى وأن لا تأثير إلا للقدره القديمه ونعلم بالضرورة أن القدره الحادثه للعبد

= وقوع المقدور لا فى محل القدره فإن خلق الحركه مثلا منه تعالى لكنه يخلقها فى الجسم بعيداً عن ذاته وقدرته القائمة بذاته وقد صرح بذلك الشارح فالكسب لا يوجب وجود المقدور وإن أوجب اتصاف الفاعل بذلك المقدور . وأنت خير بأن الكسب كما لا أثر له فى المقدور وخلقته كذلك لا أثر له فى اتصاف الكاسب بذلك المقدور ألا ترى لو أن الله تعالى خلق الحركه فى العبد من غير كسب منه فإنه فى هذه الحاله قد كان العبد محلاً لذلك المقدور بدون أن يكون له كسب أصلاً فالكسب لا أثر له فى خلق المقدور ولا فى كونه حالاً بالعبد بل ذلك كله للقدره القديمه والتعبير السليم فى هذا الفرق الثانى أن يقال الكسب تعلق بمقدور وقع فى محل قدرته المتعلقة به والخلق تعلق بمقدور وقع لا محل قدرته المتعلقة به .

(١) قد علمت أن الكسب لا يوجب ذلك أيضا .

(٢) يريد أن الصلاة وقد كلف العبد بها ليس ذلك التكليف لأنه موجد لها وخالق لها بل ذلك لله تعالى وإنما كلف العبد بها لأن إرادة العبد وقدرته يمكن أن تتعلق بها مجرد تعلق دون تأثير فيها فهناك أمران فى الأفعال الاختيارية أن خالقها الله تعالى وحده الثانى أن إرادة العبد وقدرته تتعلق بها مجرد تعلق دون تأثير وخلق لها أما الأول فكما قال الشارح إنا نعلم بالبرهان أنه لا خالق سواه تعالى وقد بين ذلك البرهان بقوله فيما سياتى والأصل فى ذلك قوله تعالى « وخلق كل شئ فقدره تقديراً » . والله خلقكم وما تعملون وهذان دليلان نقليان زاد عليهما دليلاً عقلياً هو لو كان العبد خالقاً لأفعاله الخ فإن قلت كيف دل ذلك على أنه تعالى الخالق وحده مع أن نتيجته أن الفعل ليس مخلوقاً للعبد وأما أنه مخلوق له تعالى فلم يتعرض له الدليل قلنا الفعل مخلوق قطعاً فإنه لم يكن خالقاً للعبد كما هو نتيجة الدليل تعين أن خالقاً الرب وأما الثانى فسنده الضرورة كما قال الشارح ونعلم بالضرورة أن القدره الحادثه الخ .

تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فسمى أثر القدرة الحادثة كسبا وان لم نعرف حقيقته ^(١) ويفهم من قوله كلفا ^(٢) رد مذهب الجبرية (ولم يكن) العبد (مؤثرا) في المقدور تأثير اختراع وإيجاد له ومضاد النظم أن مذهب أهل السنة أن للعبد كسبا لأفعاله يتعلق به التكليف من غير أن يكون موجدا وخالقا لها وإنما له فيها نسبة الترجيح كالليل للفعل أو الترك والأصل في ذلك قوله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا والله خلقكم وما تعملون ولو كان العبد خالقا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل فاللزوم كذلك (فلتعرفا) هذا الحكم الخفي الإدراك مع ظهوره عند مثبت الوجدانية المحضة له تعالى وهذه النسخة هي التي أصلها أستاذنا رحمه الله تعالى في المبيضة بيده وهي أحسن من المتداولة في أيدي الناس قال وما منعى أن أشرح عليها إلا غيبة الأصل عنى كما نبه على ذلك بطرة أصله وفهم من قوله ولم يكن مؤثرا رد مذهب المعنزة لكن القوم لا يكتفون إلا بالتصريح في مقام رد المذاهب الفاسدة فلذا أشار إلى رد مذهب الجبرية بقوله (فليس مجبورا) أى وإذا علمت وجوب ثبوت كسب العبد باختياره فاعتقد أن العبد ليس مجبورا (ولا اختيارا) له في صدور جميع أفعاله عنه التي من جملتها الكسب السابق كما زعموا أنه متبع لظهورها كخييط معلق في الهواء تميله الرياح يمينا وشمالا فالحيوانات عندهم في أفعالها بمنزلة الجمادات لا تتعلق بها قدرة لا إيجادا ولا اختراعا ولا تناولا ولا اكتسابا فالواجب اعتقاده أن بعض أفعاله صادرة عن اختياره وبعضها الآخر عن اضطراره لما يجده كل عاقل من الفرق الضروري بين حر كتي يد المرتعش الارتعاشية والارادية

(١) قد عرفت حقيقته كما نقلنا عن السيد في شرح المواقف .

(٢) الرد على الجبرية في قوله كسب لأن الجبرية لا ينفون التكليف .

حال تناول بعض الاشياء وأشار إلى رد مذهب المعتزلة بقوله (و) الواجب اعتقاده أيضاً أن العبد (ليس كلاً يفعل اختياراً) أى لا يخلق كل فرد فرد من جزئيات فعله الاختيارى للاجماع على أنه لا خالق غيره سبحانه وتعالى واستناد جميع الممكنات إلى قدرته تعالى وإرادته وعلمه الازليات وعلم من وجوب انفراده تعالى بالخلق بالاختيار ونفى تأثير العبد فيما باشره من الأفعال بطلان دعوى أن شيئاً يؤثر بطبعه أو بقوة فيه وإنما الله تعالى بحسب جرى العادة يخلق ذلك الأثر عنده لانه كالستر عند اللبس والرى عند الشرب والاحتراق عند مماسة النار ثم فرع على وجود انفراده تعالى بخلق أفعال العباد وأنه لا تأثير لهم فيها سوى الكسب فقال اذا علمت أنه سبحانه هو الخالق لأفعالنا وحده خيراً كانت أو شراً وأن قدرتنا الحادثة ليست مؤثرة فى أفعالنا (ف) اعتقد أنه تعالى (ان يثبنا) على الخير والطاعة (ف) الثابتة إنما هى (بمحض الفضل^(١)) أى بفضل الخالص وهو الاعطاء عن اختيار لا عن إيجاب كما يقوله الحكماء ولا عن وجوب كما يقوله المعتزلة (وأن يعذب بـمحض العدل) أى فتعذيبه بعدله الخالص وهو وضع الشئ فى محله من غير اعتراض على الفاعل وليس ظالماً ولا جوراً ولا واجباً عليه تعالى

(١) المذاهب فى الثواب ثلاثة مذهب أهل السنة جواز الاثابة فلا إيجاب ولا وجوب ومذهب الفلاسفة وجوب الثواب عليه تعالى يصدر عنه الثواب بطريق الإيجاب وهو مذهب ظاهر البطلان لما فيه من سلبه الاختيار ومذهب الاعتزال وجوب الثواب عليه تعالى فإن قيل بعد وعد الله تعالى بالجوز الخلف أم يتحتم الوفاء والسنى لا يمكنه إنكار ذلك فكيف يقع نزاع بين سنى ومعتزلى قلنا ليس النزاع فى هذا وقد أشار إلى ذلك الشارح فيما سياتى بقوله إلا أن الخلف فى الوعد الخ إنما النزاع فى أنه إذا أطاع العبد هل يستوجب عقلاً بطاعته جزاء بقطع النظر عن وعده تعالى فالاعتزال نعم وأهل السنة لا .

أن يفعله لأن جميع الكائنات التي من جملتها الثواب والعقاب مملوك^(١) له تعالى ناشئ عن قدرته وإرادته فليس لهما سبب عقلي وإنما الطاعة والمعصية أمارتان مخلوقتان له تعالى تدلان على ما اختاره من ثواب أو عقاب حتى لو عكس دلالتهما أو أثاب أو عاقب بلا سبق أماراة لكان منه ذلك تعالى حسنا^(٢) لا يسئل عما يفعل إلا أن الخلف في الوعد نقص لا يجوز أن ينسب إليه تعالى فيثيب للطيع البتة إنجازا لوعده بخلاف الخلف في الوعيد فإنه فضل وكرم ويجوز اسناده إليه تعالى فيجوز أن لا يعاقب العاصي^(٣) ثم أشار إلى المسئلة المترجمة في كتبهم بمسئلة وجوب الإصلاح^(٤) والإصلاح فقال وقولهم أي المعتزلة وإن لم يتقدم لهم ذكر لشهرة هذا المذهب عنهم (إن

(١) ملكيته تعالى للأشياء وصدورها بقدرته وإرادته تعالى لا ينافي الوجوب ألا ترى العرض يستوجب وجوده وجود محله وهو الجوهر مع أن الكل ملكه تعالى صادر بقدرته وإرادته فما المانع أن يكون بين الطاعة والجزاء هذا الارتباط نعم على المعتزلي أن يبين هذا الارتباط .

(٢) كيف هذا وقد قال سبحانه « أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون » قضى الله تعالى بأن التسوية بين البار والفاجر حكم سيء قبيح يثنيه الله تعالى عنه .

(٣) يشهد له قوله تعالى « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » . « يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم » الخ .

(٤) الإصلاح في الدين والدنيا واجب عند المعتزلة جميعا والأصلح فيهما واجب عند معتزلة بغداد وفي الدين فقط عند معتزلة البصرة . والمراد بالأصلح النافع والأنفع نعم ذكر السعد أن الأصلح عند البغداديين بمعنى الأحكم لكنه غير صحيح بل الأصلح بمعنى الأنفع كما هو الظاهر ونص عليه إمام الحرمين في الارشاد .

(الصلاح) يعني فعله بالعباد (واجب^(١) عليه) تعالى فتركه^(٢) بخل وسفه يستحق به الذم وفعله حكمة ومصاحبة يستحق به المدح (زور) خبر المبتدا أى مزين الظاهر فاسد الباطن فهو باطل لانه لو وجب^(٣) عليه تعالى الأصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا بالفقر وفى الآخرة بالعذاب الأليم الخلد سيما المبتلى فى الدنيا بالاسقام والحن والآفات وأيضا لو وجب^(٤) عليه الأصلح لما بقى للتفضيل مجال ولم

(١) اختلاف المعتزلة فى معنى الوجوب عليه تعالى فقيل هو صدور الصلاح عنه تعالى بحيث لا يتمكن من تركه وقيل استحقاق الذم على ترك الصلاح وقيل أن يفعل الصلاح البتة وإن جاز تركه .

(٢) يشير إلى دليل المعتزلة وحاصله لو ترك الله تعالى الصلاح لعباده لكان بخيلا سفيا لكن التالى باطل اتفاقا أما الملازمة فلأن العبد فقير محتاج إلى الصلاح فلو لم يعطه الله تعالى إياه لكان بخيلا على عبده . ثم قد كلف عباده بتكاليف فلو لم يعطهم ما يحتاجون به وهو المسمى بالصلاح فى الدين لكان سفيا إذ كيف يأمر بالصلاة ولا يعطى المأمور وسائل الإمتثال ورد بمنع الملازمة لجواز أن يكون فى منعه الصلاح عن العبد حكم لانعامها ولا سيما وقد ثبت أنه حكيم كريم فلا يلزم بخل ولا سفه .

(٣) دليل لأهل السنة وكان الظاهر أن يقول لو وجب على الله تعالى الصلاح لا الأصلح لأن المصنف لم يتعرض للأصلح وحاصله لو وجب على الله الصلاح ومثله الأصلح لما خلق الكافر الفقير المبتلى لكن التالى باطل فبطل ما أدى إليه وهو وجوب الصلاح والأصلح أما بطلان التالى فمباشرة إذ الكافر الفقير المبتلى تحت أعيننا مشاهدة وأما الملازمة فلأن خلقه وقد كفر وافتقر ومرض ترتب عليه عذابه فى الآخرة بكفره وفى الدنيا بفقره ومرضه فكان الصلاح قطعاً فى عدم خلقه لا فى خلقه فحيث خلقه فقد فعل به ما ليس بصلاح له فدل ذلك على أن الصلاح ليس بواجب إذ لو وجب لفعله .

(٤) دليل ثان لأهل السنة وحاصله أنه لو وجب الأصلح على الله تعالى لأعطى كل عبد ما هو أصلح له لا ينقص منه شيئاً فلا يعقل حينئذ تفضيل منه تعالى لعبد على عبد إذ قد =

يكن له تعالى خيرة في الانعام وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ويختص برحمته من يشاء (ما) أى ليس (عليه) تعالى خلقه شيء (واجب) من فعل أو ترك لأن أفعاله كلها جائزة بالنظر إلى ذاتها واقعة على وجه الاحسان والفضل أو على وجه المؤاخذة والعدل لا يجب منها شيء عقلا ولا يستحيل ولأنه تعالى^(١) فاعل بالاختيار فلو وجب عليه فعل أو ترك لما كان مختارا فيه لأن المختار هو الذى يتأتى منه الفعل والترك ونبه على فساد ما ذكر بقوله (ألم يروا) أى المعتزلة بإبصارهم (إيلامه^(٢)) تعالى (الاطفالا) جمع طفل وهو من لم يبلغ الحلم (وشبهها) والعجزة فإنه لا نفع لهم في انزال الاسقام بهم (فحاذر المحالا) أى احذر عقاب الله تعالى النازل بهم على ضلالهم ثم رد على المعتزلة أيضا في قولهم ان الله تعالى يمتنع^(٣)

= فعل بكل ما هو أصلح له وعدم التفضيل باطل لقوله تعالى «يختص برحمته من يشاء» وأيضا إذا وجب عليه الأصلح فلا خيرة ولا اختيار في فعله إذ تركه محال لأنه مؤد إلى محال هو البخل والسفه كما زعموا في دليلهم السابق وإذا كان الترك محالا كان فعل الأصلح واجبا لازما لاخيرة ولا اختيار في فعله ونفى الاختيار باطل لقوله «وربك يخلق ما يشاء ويختار» .

(١) دليل ثالث لأهل السنة لكنه مكرر مع الدليل الثانى في قوله ولم تكن له خيرة في الانعام .

(٢) لأن الصلاح لهم عدم الإيلام وهو دليل لأهل السنة .

(٣) عمدتهم في ذلك أن إرادة القبيح قبيحة فلو أراد الله تعالى القبيح لا تصف بالقبيح ورد بأن ما يبدو لنا أنه شرور وقبائح إنما هو في حدود ما نعلم ويجوز مع الله أن تكون لهذه الشرور نتائج بعيدة النفع لا يصل إليها علمنا القاصر إنما يعلمها بالله تعالى فقد أحاط بكل شيء علما فلا تكون هذه الأمور بالقياس إليه قبائح يشهد لهذا سفينة الخضر وغلامه فقد استنكر موسى عليه السلام قتل الغلام قبيح استنكره سيدنا موسى وقال للخضر «لقد جئت شيئا نكرا» ولكن كان له من العواقب الحميدة التي اكتشفها الله تعالى لعبده الخضر ما جعله معروفا حميدا فالشيء قد يكون بالقياس إلينا قبيحا نهانا الله تعالى عنه ومعروفا حميدا بالقياس إليه فلو أراد الله تعالى لم يكن مريداً للقبيح فلا تكون إرادة قبيحة .

عليه ارادة الشرور والقبائح . زعموا انه تعالى أراد من الكافر الايمان وان لم يقع منه لا الكفر وان وقع وكذا أراد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان أكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى . بنوا ذلك على أصلهم الفاسد من الحسن والقبح العقليين بقوله (وجائز) عقلا عندنا (عليه) تعالى (خلق) أى ارادة ايجاد (الشر) باجرائه على أيدي العباد وهو ما يعبرون عنه بالقبيح وهو ما يكون متعلق النظم فى العاجل والعقاب فى الآجل (و) ارادة ^(١) خلقه (الخير) كذلك وهو ما يعبرون عنه بالحسن وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل والاحسن تفسيره بما لا يكون متعلقا للنظم والعقاب ليشمل المباح وهذا واقع عندنا برضاه تعالى ومحبه أى ترك الاعتراض على فعله والاول بخلافه لما على فاعله من الاعتراض قال تعالى « ولا يرضى لعباده الكفر » ان الله لا يأمر بالفحشاء وكلاهما واقع عندنا بارادته تعالى لان ارادته تعالى متعلقة بكل ممكن كائن غير متعلقة بما ليس بكائن لقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . ويلزم على ما ذهب اليه المعتزلة ان أكثر ما يقع فى ملكه تعالى غير مرادله ومثل للخير والشر على طريق اللف والنشر المشوش فمثل للخير بقوله (كالاسلام) أى كارادته تعالى خلق الاسلام فيمن شاء من عباده ومثل للشر بقوله (وجهل الكفر) أى وكارادته تعالى خلق ما ذكر فيمن أراد من عباده وتقدم تعريف الجهل وانقسامه إلى بسيط ومركب والكفر ضد الايمان فهو انكار ما علم محمىء النبي صلى الله عليه وسلم من الدين بالضرورة أو ما يستلزمه كالتقاء المصحف فى القاذورات (وواجب) شرعا علينا معاشر المكلفين (ايماننا) أى تصديقنا (بالقدر) أى بتقدير الله سبحانه الامور واحاطته بها علما وهو عند الاشاعرة ^(٢) ايجاد الله تعالى الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها ^(٣) طبق ما سبق به العلم وعند المتأثرية

(١) فسر الخلق بالإرادة لأن الخلق سبق فى قوله وخالق لعبده وما عمل .

(٢) فيكون القدر عندهم التعلق بالتنجيزى الحادث للقدرة

(٣) المذكور فى المواقف طبق ما سبقت به الإرادة .

تحيده (١) تعالى أزلا كل مخلوق بحده الذى يوجد به من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من طاعة وعصيان وثواب وعقاب وغفران والظاهر (٢) أنه اختلاف عبارة فهما راجعان إلى قول (٣) بعضهم المراد من القدر ان الله تعالى علم مقادير الأشياء وأزمانها قبل إيجادها ثم أوجد ما سبق فى علمه أنه يوجد فكل محدث صادر عن علمه وقدرته وإرادته (وبالقضاء) أى وبقضاء الله تعالى وهو لغة الحكم وعرفه الماتريدية (٤) بأنه الفعل مع زيادة احكام والايمان بالقضاء والقدر يستدعى (٥) الرضا بهما

(١) هذا التحديد من عمل الإرادة فالقدر عندهم التعلق بالتنجيزى للإرادة وهذا هو القضاء عند الأشاعرة .

(٢) الاختلاف بينهما فى المعنى لا فى العبادة فحسب فإن الأول إيجاد بالقدر والثانى تخصيص وتحديد بالإرادة .

(٣) هذا المعنى جمع بين معنى القضاء والقدر فالعلم هو القضاء والإيجاد طبقه هو القدر .

(٤) وعرفه الأشاعرة بأنه إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هى عليه فيما لا يزال .

(٥) القضاء والقدر لا يخرج عن تعلق العلم والإرادة والقدر . . والرضا بتعلق العلم أو السخط عليه لا معنى له إنما يتعلق الرضا والسخط بعمل الإرادة والقدر فإذا تعلقت إرادته وقدرته بشئ كالكفر مثلاً وجب الرضا بذلك التعلق فإن قلت هذا يستلزم الرضا بالمتعلق فيلزم الرضا بالكفر والرضا به كفر وكيف يصح الرضا بالكفر وقد قال تعالى : ولا يرضى لعباده الكفر . قلنا الكفر مثلاً له اعتباران ذاته وكونه مقضياً فالرضا به اللازم من الرضا بالقضاء إنما يتعلق به من حيث انه مقض لا من حيث ذاته بل ذاته يجب أن تكون موضع السخط فإن قلت إرادة الشئ وإيجاده إنما يكون مرضياً أو غير مرض من نفس المراد والمقدور فإن كان خيراً كانت إرادته وإيجاده خيراً فالكفر إذا كان شراً فإرادته وإيجاده يكون شراً لا يمكن أن ينازع فى هذا منازع نعم ما نعهده قبيحاً وشراً فى حدود علمنا قد يكون خيراً وحسناً بما يستتبعه من نتائج بعيدة تعيب عن علمنا وإنما يعلمها الله تعالى فيكون =

والمقصود بيان وجوب اعتقاد عموم ارادة الله تعالى وقدرته وعلمه لما مر من أن الكل بخلقه تعالى وهو يستدعى العلم والقدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار والرد على المعتزلة لانهم هم القدرية وهم قدريتان أولى وهى تنكر سبق علمه تعالى بالاشياء قبل وجودها وتزعم أن الله تعالى لم يقدر الامور أزلا ولم يتقدم علمه تعالى بها وانما يأتنفها علما حال وقوعها وهؤلاء انقضوا قبل ظهور الشافعى رضى الله تعالى عنه وقدرية ثانية وهم مطبقون على أنه تعالى عالم بافعال العباد قبل وقوعها لكنهم خالفوا السلف فزعموا أن أفعال العباد مقدورة لهم وواقعة منهم على جهة الاستقلال بواسطة الاقدار والتمكين وهو مع كونه مذهبا باطلا أخف من المذهب الاول والزام الشافعى اياهم بقوله ان سلم القدرية العلم خصموا إذ يقال لهم أتجوزون أن يقع فى الوجود خلاف ما تضمنه العلم فان منعوا وافقوا وان أجازوا لزمهم نسبة الجهل اليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ^(١) خاص بالأولى ومراد الناظم ^(٢) الرد ^(٣) عليهم فقط لئلا يتكرر مع قوله السابق : * فخالق لعبده وما عمل * والادلة القطعية من الكتاب والسنة واجماع

= شرا بالقياس إلينا وخيرا بالقياس إلى الله تعالى كما نرى فى سفينة الخضر وغلامه فإذا ما التزمنا أن كل شىء بقضائه وقدره ولا بد حينئذ من الرضا بالقضاء والقدر ولا بد حينئذ بالرضا بالمقضى حينئذ من حيث إنه مقض له تعالى وهو من هذه الناحية خير فالكفر فى حدود علمنا شر يجب أن يكون موضع سخطنا ومن حيث إن الله قضى به خير إذ لا بد فى قضائه به من حكم وإن جهلناها تجعله خيرا ومن هنا وجب الرضا بالمقضى من حيث هو مقض .

(١) خبر عن قوله والزام الشافعى ولا يخفى أنه الزام للثانية لا للأولى لأن الغرض إلزامهم بأن أفعال العباد غير مقدورة استقلالاً كما زعموا لأن الله تعالى عالم بها فلا بد من وقوعها كما علم وإلا لزم الجهل .

(٢) بقوله وواجب إيماننا

(٣) أى الرد على المعتزلة لا بيان القضية فى ذاتها فإن ذلك تقدم فى قوله فخالق لعبده الخ .

الصحابة وغيرهم متظاهرة على اثبات قدرته سبحانه وتعالى وأشار بقوله (كما أتى في الخبر) ^(١) يعنى الحديث إلى أن دليل ذلك سمعى ثم شرع في بيان بعض ما وقع فيه النزاع من مسائل الاعتقاد فقال (ومنه) أى ومن بعض جزئيات الجائز عقلا عليه تعالى بمعنى ان العقل إذا خلى ^(٢) ونفسه لم يحكم بامتناع ولا بوجوب (أن ينظر) أى الله تعالى (بالابصار) جمع بصر بمعنى المحل ^(٣) الذى يخلق الله تعالى فيه الابصار عادة عند وجود شرطه أو القوة ^(٤) المخلوقة لله تعالى كذلك ^(٥) ما لم يرد برهان عن ذلك يعنى ان أهل السنة ذهبوا إلى أنه تعالى يجوز أن ^(٦) يرى والمؤمنون فى الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان ^(٧) إذ الرؤية على مذهب أهل الحق قوة يجعلها الله تعالى فى خلقه لا يشترط فيها اتصال الاشعة ولا مقابلة المرئى ولا غير ذلك ولكن

(١) بعد أن دل عليه العقل فلا يرد أن هذا من المطالب العقلية .

(٢) أى لا يكون متأثرا فى عدم حكمه بالامتناع والوجوب بمؤثر أجنبي كتقليد مثلا كالسنن العامى لا يحكم بهما بالتقليد والمحاكاة فمثل هذا لا عبرة به فى جواز الرؤية إنما المعتبر عدم حكم العقل بهما إذا تجرد عن المؤثرات الأجنبية .

(٣) المراد به العين المادية .

(٤) أى القوة التى أودعها الله فى العين .

(٥) متعلق بقوله لم يحكم وما مصدرية ظرفية والمعنى لم يحكم بهما مدة عدم ورود برهان على الامتناع والوجوب فإن قيل قد قام البرهان على الامتناع وهو ما استند اليه المعتزلة قلنا قد أبطال أهل السنة هذه البراهين .

(٦) أى يكشف تماما بالبصر وهذا الانكشاف هو محل النزاع قال الآمدى فى بيان المذاهب اجمعت الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى فى الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا فى جوازها سمعا فى الدنيا فأثبتته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز أن يرى فى المنام قليل لا وقيل نعم والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقية ولا خلاف بيننا فى أنه يرى ذاته تعالى والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لدى الخواص واختلفوا فى رؤيته لذاته .

(٧) وما جرت به العادة .

جرت العادة في رؤية بعضنا بعضاً بوجود ذلك على جهة الاتفاق لا على سبيل الاشتراط^(١) فلذا^(٢) كانت الرؤية جائزة لا مكانها بدليل السمع المشار اليه بقوله: إذ بجائز علقته . ولا يلزم من رؤيته تعالى اثبات جهة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً بل يراه المؤمنون لا في جهة كما يعلمون أنه لا في جهة وخالف في ذلك جميع الفرق فأحالتها المعتزلة بناء على أنها لا تتعلق^(٣) عقلاً إلا بما هو في جهة ومكان ومسافة مخصوصة متمسكين بشبه عقلية أقواها شبهة المقابلة وتقريرها أنه تعالى لو كان مرئياً^(٤) لكان مقابلاً للرأى بالضرورة فيكون في جهة وحيز وهو محال ولكن أما جوهرها أو عرضاً لأن المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكن المرئى أما كله فيكون محدوداً متناهيًا محصوراً وأما بعضه فيكون متبعضاً متجزئاً الى غير ذلك وهذه الشبهة أشار إلى جوابها بقوله (لكن) النظر الحاصل بحاسة البصر للرأى (بلا كيف) أى تكيف للمرئى من مقابلة وجهة ومسافة مخصوصة واحاطة به بل يجب تجرده عنه فإن الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى^(٥) شاء ولاى شىء شاء فالمراد بالخالفه فى الكيف وجوب خلو رؤية الواجب تعالى عن الشرائط والكيفيات المعتبرة فى رؤية الاجسام والاعراض وتمسكوا أيضاً بشبه سمعية أقواها قوله تعالى « لا تدركه الابصار » وتقرير

(١) العقلى .

(٢) اسم الإشارة فى قوله فلذا راجع إلى عدم اشتراط اتصال الشعاع والمقابلة والجهة وعدم القرب جداً وعدم البعد جداً . ومعنى هذا التعليل أنه ليس هناك مانع من جواز الرؤية وأما قوله لا مكانها بدليل السمع المشار الخ فيان للمقتضى فكان الشارح قال الرؤية جائزة لعدم المانع ووجود المقتضى .

(٣) هل هو محل الخطأ فى كلام المعتزلة فلوازم الرؤية من المقابلة والجهة الخ لوازم عادية لا عقلية كما زعم الاعتزال .

(٤) هذه الملازمة ممنوعة وإنما جرت العادة فقط بهذه الملازمة .

(٥) هذا التعميم لافادة أن الرؤية لا يجب أن تكون لما فى مقابلة الرأى الخ .

التمسك به الذي تعرض لجوابه أن نفى ادراكه تعالى بالبصر وارد مورد التمدح به مدرج في أثناء المدح فيكون تقيضه وهو الادراك بالبصر نقضا وهو على الله تعالى محال وهذا الوجه يدل على نفى الجواز وأشار إلى جواب هذه بقوله (ولا انحصار) يعنى اننا نقول انه تعالى يرى بمعنى أنه ينكشف للابصار انكشافا تاما عند الرأى بلا احاطة ولا انحصار له عنده لاستحالة الحدود والنهايات والوقوف على حقيقة كما هو محل النفى في الآية الشريفة وبيانه انا لانسلم أن الادراك بالبصر في الآية الكريمة هو مطلق الرؤية بل هو رؤية مخصوصة وهى التى تكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئى فالادراك المنفى في الآية أخص من الرؤية ما زوم لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفى الادراك على هذا نفى الرؤية ^(١) ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقضا وعلق بقوله أن ينظر (للمؤمنين) لتضمنه معنى الانكشاف أى انكشافه تعالى بحاسة البصر انكشافا تاما لكل فرد فرد ممن مات محكما ^(٢) له باتصافه بالايان والتصديق الشرعى سواء كاف ^(٣) به بالفعل أو كان ^(٤) صالحا للتكليف به فيخرج به الكفار والمنافقون فلا يرونه تعالى لقوله تعالى « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » ولا انهم ليسوا من أهل الاكرام والتشريف وقيل انهم يرونه سبحانه وتعالى ثم يحجبون عنه فتكون الحجة حسرة عليهم وجعل النووي محل الخلاف فى المنافق وأما الكافر غيره فلا يراه

(١) حاصل الجواب أن النفى وهو نقص فى حقه تعالى الرؤية الحاصرة المحيطة بجوانب المرئى والتى تثبت الرؤية مطلقا ونفى المقيد لا يستلزم نفى المطلق وكون المقيد نقضا لا يستلزم كون المطلق نقضا لجواز أن يكون مناط النفى والنقص إنما هو القيد .

(٢) أى ليس المراد بالمؤمنين المؤمنين بالفعل بل من حكم الشارع بإيمانهم سواء آمنوا بالفعل كأبى بكر رضى الله عنه أو لم يؤمنوا كالبه والجانين الذين أدر كهم البلوغ على ذلك وماتوا عليه كما قال الشارح .

(٣) كعمر .

(٤) كمن اتصف بالتوحيد من أهل الفترة .

اتفاقاً كما لا يراه سائر الحيوانات غير المتلاء ويدخل الملائكة ومؤمنو الجن والامم السابقة والصبيان والبله والمجانين الذين أدركهم البلوغ على الجنون وماتوا عليه ومن اتصف بالتوحيد من أهل الفترة لأنه ايمان صحيح إذ هو في حكم ما جاء به الرسول في الجملة بناء على أن رجال^(١) غير هذه الامة يرونه في الجنة وهي محل الرؤية من غير خلاف وأما رؤيته في عرصات القيامة ففي السنة ما يقتضى وقوعها للمؤمنين فيها وهو الصحيح والمعول عليه في اثبات الرؤية عند أهل السنة إنما هو الدليل السمعى وذلك الكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب فأيات كثيرة منها ما أشار اليه بقوله (إذ بجائز علقته) أى حكماً بجواز الرؤية وامكانها عقلاً لأن الله تعالى علقها بوجود امر جائز عقلاً وهو استقرار الجبل حين سأله موسى عليه السلام « رب أرني أنظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني » وتقرير الدلالة منه أنه اشارة إلى قياس حذف كبراه للعلم بها ترتيبه الله تعالى^(٢) علق رؤية ذاته المقدسة على استقرار الجبل حال تجليه تعالى له وهو امر ممكن فى نفسه ضرورة وكل ما علق على الممكن لا يكون الا ممكناً لان معنى التعليق الاخبار بان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والحال لا يقع على شىء من التقادير فلو لم

(١) ومثلهم النساء .

(٢) هذه القضية متضمنة لصغرى القياس القائل رؤية الله تعالى علقته على ممكن وكبرى قول الشارح وكل ما علق على الممكن لا يكون إلا ممكناً أما الصغرى فبينها بقوله وهو أمر ممكن فى نفسه ضرورة وأما الكبرى فبينها بقوله لأنه معنى التعليق الخ لأن المعلق على الممكن لا يكون إلا ممكناً فإن قيل المعلق عليه ليس بممكن حتى تكون الرؤية ممكنة بل المعلق عليه محال هو استقرار الجبل حال حركته قلنا المعلق عليه هو استقرار الجبل مطلقاً من غير قيد وهذا ممكن قطعاً .

تكن الرؤية ممكنة لزم^(١) الخلف في خبره تعالى وهو محال ولو كانت^(٢) ممتنعة في الدنيا لما سأها موسى عليه السلام ولا يجوز على أحد من الأنبياء الجليل بشيء من أحكام الألوهية وخصوصا بما يجب له تعالى وما يستحيل ومنها^(٣) قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » قال مالك بن أنس رضى الله تعالى عنه لما حجب أعداءه فلم يروه تجلى لأوليائه حتى رأوه ولو لم ير^(٤) المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعبر الكفار بالحجاب فقال « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » وقال الشافعى رضى الله تعالى عنه لما حجب الله قوما بالسخط دل على أن قوما يرونه بالرضا ثم قال أما والله لو لم يوقن محمد بن ادريس بأنه يرى ربه فى المعاد لما عبده فى دار الدنيا وقال محمد بن الفضل كما حجبهم فى الدنيا عن نور توحيد حجبهم فى الآخرة عن رؤيته وأما السنة فكحديث: انكم سترون ربكم^(٥) كما ترون القمر ليلة البدر. وأما الاجماع فهو ان الصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا مجمعين على وقوع الرؤية فى الآخرة وأن الآيات والاحاديث الواردة فيها محمولة على ظواهرها من غير تأويل ولهذا الادلة السمعية أطبق أهل السنة

(١) لأنها لا تقع حينئذ على أى تقدير .

(٢) وجه آخر من الاستدلال وأورد عليه أنه إنما سأها بسبب قومه لا لنفسه لأنه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا : أرنا الله جهرة . وطلبها لنفسه لينع فيعلموا امتناعها عليهم بالأولى والجواب أن ذلك خلاف الظاهر فلا بد له من دليل على أنه كان يكفى أن يخبرهم بامتناعها فإن كذبوه فكذلك يكذبوه فى الاخبار عن الله بلن ترانى .

(٣) معطوف على قوله منها ما أشار إليه بقوله .

(٤) تمهيد للاستدلال بالآية الآتية « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » ووجه الدلالة فى الآية أنها ذكرت تحقيرا لشأن الكافرين فيلزم كون المؤمنين غير محجوبين .

(٥) الجامع بين المشبه والمشبه به عدم الخفاء فى كل فقط .

على أن رؤية الله سبحانه وتعالى جائزة عقلا واجبة سمعا وبيان الدليل العقلي على جوازها بطريق الاختصار أن الباري سبحانه وتعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى فالباري عز وجل يصح أن يرى^(١) (هذا) كما علمت (و) رؤيته سبحانه (للمختار) وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لأنه خير البرايا فلم تقع لغيره ولا لموسى عليه الصلاة والسلام في الدنيا من الدنو لسبقها للآخرة أو لدنوها من الزوال وحقيقتها ما على الأرض من الهواء والجو مما قبل الآخرة ومراده الإشارة إلى وجه أخص من جواز الوقوع وبيانه أن معنى (ثبتت) أي حصلت ووقعت لنبينا صلى الله عليه وسلم في الدنيا ليلة الإسراء والوقوع يستلزم الإمكان بخلاف العكس والراجح عند أكثر العلماء أنه صلى الله عليه وسلم رأى ربه سبحانه وتعالى بعيني رأسه لحديث ابن عباس وغيره وهذا لا يؤخذ إلا بالسمع منه صلى الله عليه وسلم فلا ينبغي أن يتشكك فيه ولما نفت عائشة وقوعه صلى الله عليه وسلم قدم ابن عباس عليها لانه مثبت حتى قال معمر بن راشد ما عائشة عندنا بأعلم من ابن عباس وأما حديث : واعلموا انكم لن تروا ربكم حتى تموتوا . فانه وإن أفاد أن الرؤية في الدنيا وإن جازت عقلا فقد امتنعت سمعا لکن من أثبتها للنبي صلى الله عليه وسلم له أن يقول إن المتكلم لا يدخل في عموم كلامه ولم تثبت في الدنيا لغير نبينا صلى الله عليه وسلم على ما في ذلك من الخلاف ومن ادعاها غيره في الدنيا يقظة فهو ضال باطباق المشايخ وذهب الكواشي والمهدوي إلى تكفيره ولا نزاع في وقوعها مناما وصحتها فإن الشيطان لا يتمثل به تعالى كالأنباء عليهم الصلاة والسلام واختلف^(٢)

(١) هذا دليل لا يعول عليه وأهم ما يوجه إليه أن المرئي من الموجودات إنما هو الأعراض وإن أردت استيعاب المناقشة فيه فعليك بالمطولات .

(٢) كيف هذا مع قوله فيما سبق ولم تثبت في الدنيا لغير نبينا صلى الله عليه وسلم الخ وبعد فالخلاف بين أهل السنة ومخالفهم يدور حول الرؤية البصرية هل تستلزم ضرورة كون المرئي في جهة ومقابلا للرأي الخ اللوازم للمادية أولا تستلزم بل ذلك خاصة برؤية الأجسام فهل السنة لا تستلزم ومخالفوهم لا فالخلاف حقيقي .

فى وقوعها للاولياء على قولين للاشعرى وأرجحهما المنع ولما فرغ من الالهيات شرع فى النبوات فقال (ومنه) أى ومن أفراد الجائز العقلى (إرسال) الله تعالى (جميع الرسل) أى رسل البشر من آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام إلى المكلفين من الثقلين ليبلغوهم عنه أمره ونهيه ووعدده ووعيده ويبينوا لهم عنه سبحانه وتعالى ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين مما جاءوا به حتى تقوم الحجة عليهم بالبينات وتنقطع عنهم سائر التعليلات « ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا - وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا - رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » وإذا علمت أن الإرسال مما يجوز فى حقه تعالى فعله وتركه (فلا وجوب) له أى للمكلف عليه تعالى خلافا لحكماء الفلاسفة والمعتزلة^(١) لأنه تعالى لا يجب عليه شئ خلقه (بل) إرسالهم إنما هو (بمحض الفضل) أى بخالص الإحسان مما^(٢) يحسن فعله ولا يقبح منه تعالى تركه (لكن) لا يلزم من كونه جائزا أن يكون الإيمان به كذلك بل (بذا) المذكور من وقوع الإرسال والمرسلين (إيماننا) الشرعى (قد وجبا) علينا تفصيلا بمن علم منهم تفصيلا واجمالا بمن علم منهم كذلك قال الله تعالى « آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه » الآية والاولى كما يفهم من المتن أن لا يتعرض لحصرهم فى عدد معين لقوله تعالى « منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك » ولأنه لا يؤمن أن يدخل فيهم من ليس منهم ويخرج بعضهم وحديث: الانبياء مائة ألف - وفى رواية - مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفا الرسل منهم ثلثمائة وثلاثة عشر - وفى رواية - وأربعة عشر متكلم^(٣) فيه مع كونه خبر آحاد وإذا عرفت أن

(١) يجب إرسال الرسل عندهم تأكيذا للعقل وكشفيا لما خفى عليه كأكثر أحكام

الفروع كصوم رمضان ودون العيدين .

(٢) الظاهر الباء لا الميم .

(٣) أى معترض بضعف رجاله .

الارسل جائز عليه وان الإيمان واجب (فدع) عنك (هوى قوم) اتبعوه أى اعتقادهم الباطل الذى زينته الشيطان لهم فانه (بهم قد اعيا) الهوى أى تلاعب بهم لا بغيرهم فاوقمهم فى البدع والمعاصى أو الكفر فأنكروا الارسل وأحالوه كالسمنية^(١) أو أوجبوه كالمتزلة^(٢) والحكماء والهوى عند الاطلاق ينصرف إلى الليل إلى خلاف الحق غالباً^(٣) نمو ولا تتبع الهوى سمي هوى لانه يهوى بصاحبه فى النار ثم شرع فى شرح قوله فيما سبق: ومثل ذا لرساله مقدما الواجب لشرفه فقال (وواجب) عقلاً^(٤) (فى حقهم) أى الانبياء لعمومه لان معظم^(٥) هذه الاحكام لا يختص بالرسل وقوله (الأمانة) أى وما عطف عليها وهى اتصافهم بحفظ^(٦) الله سبحانه ظواهرهم وبواطنهم ولو فى حال

(١) هؤلاء الذين كفروا .

(٢) هؤلاء هم الذين عصوا .

(٣) أى قد يأتى لمطلق الليل كما فى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به .

(٤) لأن العقل يقضى بصدق الرسول وإلا كان إرساله عبثا وكذا بقية الصفات .

(٥) جميع ما وجب لهم ما عدا الفطنة والتبليغ .

(٦) لم يذكر الشارح المذاهب فى ذلك قال العضد : أجمعوا على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كمدعوى الرسالة وما يباغونه عن الله تعالى وفى الكذب فى ذلك سهوا خلاف . وما عدا ذلك من سائر الذنوب فاما كفر أو غيره أما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها وأما غير الكفر فاما كبائر أو صفائر عمدا أو سهوا قبل البعثة أو بعدها أما الكبائر عمدا فمنعها الجمهور أكثرهم سمعا والممتزلة عقلا وأما الكبائر سهوا فجوزها الأكثرون والمختار خلافه وأما الصفائر عمدا فجوزها الجمهور إلا الجبائي وأما الصفائر سهوا فجوزها الجمهور إلا الصفائر الخسيسة كسرقه حبة أو لقمة هذا كله بعد الوحي وأما قبله فقال الجمهور =

الصفر من التلبس بمنهى عنه ولو نهى كراهة أى كونهم لا يتصور أن يكونوا عند الله إلا كذلك لأنه لو جاز^(١) عليهم أن يخونوا الله تعالى بفعل محرم أو مكروه لجاز أن يكون ذلك المنهى عنه مأمورا به لأن الله تعالى أمرنا باتباعهم فى أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم من غير تفصيل وهو لا يأمر بمحرم ولا مكروه فلا تكون أفعالهم محرمة ولا مكروهة ولا خلاف الأولى (و) من الواجب فى حقهم (صدقهم) أى مطابقة حكم خبرهم للواقع إيجابا أو سلبا لقوله « تعالى وصدق الله ورسوله » ولأنه لو جاز عليهم الكذب لجاز الكذب فى خبره تعالى لتصديقه إياهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله تعالى « صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى »^(٢) وتصديق الكاذب من العالم بكذبه محض كذب وهو محال عليه تعالى فلهزمه وهو جواز الكذب عليهم كذلك (وضم) أى وضم (له) أى يجب لهم (الفطانه) بمعنى التفطن والتيقظ لالزام الخصوم واحتجاجهم وطرق إبطال دعواتهم الباطلة والظاهر اختصاص هذا الواجب بالرسول لقوله تعالى « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه - يانوح قد جادلننا - وجادلهم بالتى هى أحسن » والمفضل الإلبه لا تمكنه إقامة الحجة ولا منهم شهود الله على العباد ولا يكون الشاهد مغفلا (ومثل ذا) أى الواجب المتقدم فى الوجوب العقلى فى حق الرسول عليهم الصلاة والسلام (تبليغهم لما أتوا) أى لجميع

= لا تمتنع الكبيرة وقال أكثر المعتزلة تمتنع قال السعد والحق منع ما يوجب المنفرة كنهى الأسهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشبهة الكبيرة والصغيرة قبل الوحي وبعده ومن هذا يتبين أن ما ذكره الشارح إنما هو مذهب الشيعة .

(١) هذا الدليل إنما يدل على امتناع المعصية بعد الوحي لأن الله تعالى أمرنا باتباعهم بعد الوحي .

(٢) هذا ظاهر فى الصدق فيما يبلغه عن الله تعالى وهذا محل اجتماع أما الكذب فيما عدا ذلك فهو كسائر الذنوب وقد علمت تفصيله .

ما جاءوا به من عند الله وأرسلوا لتبليغه للعباد فيجب شرعا اعتقاد أنهم بالغوه إليهم اعتقاديا كان أو عمليا للاجماع على عصمتهم من كتمان الرسالة والنقصير في التبليغ ولو في قوة الخوف ولو جاز عليهم كتمان شيء لكتّم رئيسهم الأعظم صلى الله عليه وسلم قوله تعالى « وتخفى في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه » كيف وقد أنزل عليه « يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » وكتمان البعض مقوت لأقامة الحجة وما ذكره الناظم رحمه الله تعالى شروط عقلية للنبوة . . وشروطها الشرعية العادية ^(١) البشرية والحرية والذكورة وكمال ^(٢) العقل والذكاء وقوة الرأي . ولو في الصبا كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة عن كل ما ينفر عن الاتباع حين النبوة ومنها كونه أعلم من جميع من بعث إليهم بأحكام الشريعة المبعوث بها أصلية أو فرعية واختلفوا في اشتراط البلوغ مع اتفاقهم على جواز ان يبعث الله نبيا صغيرا لكنهم اختلفوا في الوقوع وعدمه فذهب إلى الأول الفخر الرازي مستندا لآيتي عيسى ويحيى ومنعه ابن العربي وآخرون وتأولوا الآيتين على أنهما اخبار عما سيجب لهما حصوله لا عما حصل لهما بالفعل والله أعلم ثم شرع في ثانی أقسام الحكم العقلي المتعلقة بالرسول عليهم السلام فقال (ويستحيل) في حقهم (ضدها) یعنی الصفات الأربعة الواجبة التي فرغ منها وهي الخيانة والكذب والبلاهة والغفلة وعدم الفطنة وكتمان شيء مما أمروا بتبليغه وأشار بقوله (كما رووا) إلى أن المعول عليه في دليل امتناع ما ذكر عليهم إنما هو الدليل السمعي لا العقلي أي حكمنا باستحالة ما ذكر في حقهم حكما مماثلا لما رواه العلماء ونقلوه كتابا وسنة واجماعا ولا شك في جواز الانغاء عليهم لأنه مرض

(١) لعله زاد العادية لأن هناك شرعية عقلية أي جاء بها السمع والعقل فزاد عادية لاختراع الشرعية العقلية .

(٢) كمال العقل والذكاء وقوة الرأي لا تخرج عن الفطنة فقيه تكرار .

والمرض يجوز عليهم بخلاف الجنون قليله وكثيره لأنه نقص ويلحق به العسى ولم يعم
 نبى قط ولم يثبت أن شعيبا عليه السلام كان ضريرا ويعقوب عليه السلام إنما حصلت
 له غشاوة وزالت وأما السهو فهو ممتنع عليهم فى الاخبار البلاغية^(١) وغيرها كالأقوال
 الدينية الانشائية^(٢) ويجوز فى الأفعال البلاغية وغيرها وأما النسيان فهو ممتنع فى البلاغات
 قبل تبليغها قولية كانت أو فعلية وأما بعد التبليغ فيجوز نسيان ما ذكر عليهم
 لحفظه بعد التبليغ ووجوب ضبطه على المبلغ ليعمل به وليبلاغه ولا يمتنع عليهم نسيان
 المنسوخ مطلقا لا قبل التبليغ ولا بعده وأشار إلى ثالث أقسام الحكم العقلى المتعلقة
 بالأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام بقوله (وجائز) وهو ما لم يجب عند العقل
 ثبوته لهم ولا نفيه عنهم بل يصح عنده وجوده لهم وعدمه فيجوز عقلا وشرعا
 (فى حقهم) أى الرسل عليهم الصلاة والسلام أجمعين خصوصا سيدهم الأعظم
 (كألاكل) والشرب الحلال والنوم من كل عرض بشرى ليس محرما ولا مكروها
 ولا مباحا مزرى ولا مزمنا ولا مما تعافه النفس ولا مما يؤدى إلى النفرة سواء كان
 من توابع الصحة ولا يستغنى عنه عادة كما مثل به أو (و) يستغنى عنه (كالجماع للنساء)
 بناء على أنه من باب التفكه أو^(٣) بحبس النفس عنه بناء على أنه من باب القوت
 فيجوز عليهم وطء النساء بالملك مطلقا مسلمات أو كتابيات لا كهجوسيات وبالنكاح
 ما عدا الكتابية والجوسية وما عدا الأمة ولومسامة لأنها إنما تنكح لخوف العنت وعدم
 الطول والثانى منتف بالبدية والاول كذلك للعصمة كما أشار اليه بقوله (فى) حال
 (الحل) أى الجواز لا فى حال حرمة ولا كراهة ويتبعه أهم لا يطأهن صائمات صوما
 مشروعا ولا معتكفات كذلك ولا حائضات ولا فى حال نفاس ولا احرام ولا فى حال

(١) أى التى أمر بتبليغها .

(٢) نحو أقيموا الصلاة .

(٣) معطوف والتقدير أو ويستغنى عنه بدون حبس ومشقة كالجماع بناء على أنه
 من باب التفكه أو ويستغنى عنه بحبس النفس عنه كالجماع نفسه بناء على أنه من باب
 القوت لكن يرد عليه أنه إذا كان من باب القوت كيف يستغنى عنه .

رؤيا واحتلام ولما كانوا من البشر وأرسلوا إلى البشر كانت ظواهرهم خالصة للبشرية يجوز عليها من الآفات والتغيرات ما يجوز على البشر وهذا لا تقيصة فيه وأما بواطنهم فنزهة غالبا عن ذلك معصومة منه متعلقة بالملا الأعلى والملائكة لأخذها عنهم وتلقيها الوحي منهم ثم شرع في بيان ما أجمله من المنطوق به في قوله : والنطق فيه الخلف بالتحقيق . فقال (وجامع معنى) وهو ما يراد من اللفظ (الذى تقررا ^(١)) أى جعل في قرار ومحل يرجع إليه فيه وهو جميع العقائد الإيمانية الواجبة للاعتقاد شرعا مما يرجع إلى الألوهية والنبوة وجوبا وجوازا واستحالة (شهادتا الاسلام) أى معنى ^(٢) الشهادتين اللتين هما الجزء الأعظم من مسمى الاسلام أو اللتين لا يحصل الإسلام إلا بهما أو اللتين تدلان على الإسلام فهو من إضافة الجزء إلى الكل أو السبب للسبب أو الدال للمدلول وبيان ما ذكره أن الجملة الأولى أثبتت الألوهية له تعالى ونفها عن كل ما سواه وحقيقة الألوهية وجوب الوجود ^(٣) والقدم الذاتى ويلزم منه استغناؤه عن كل ما سواه وافتقار كل ما سواه إليه كما يوجب له ^(٤) البقاء ومخالفته للممكنات والقيام بالذات والتنزه

(١) أى ثبت ووضح لا جعل في محل كما ذكره الشارح .

(٢) من هنا إلى قوله أو الدال للمدلول بيان وتوجيه لإضافة الشهادتين إلى الإسلام وحاصله أن الاسلام هو شهادة أن لا إله إلا الله النخ الخمسة فالإضافة من إضافة الجزء الأعظم إلى كله أو الاسلام معنى الكلمتين فإذا لاحظنا أنه لا يحكم بإسلام شخص إلا إذا تلفظ بهما فالإضافة حينئذ من إضافة السبب للسبب وإذا لاحظنا أن مدلول الكلمتين هو الاسلام فالإضافة حينئذ من إضافة الدال للمدلول .

(٣) وجوب الوجود والقدم الذاتى مآلهما واحد وهو عدم الاحتياج إلى الغير في الوجود .

(٤) الشق الأول من الشهادة حصر الألوهية ووجوب الوجود فيه جل شأنه فما سواه ممكن محتاج إليه موجود بإيجاده تعالى فهذا الشق يستلزم جميع الكمالات =

عن النقائص كالأغراض في الأفعال والأحكام وعن وجوب^(١) شيء ما عليه تعالى لثلاث
يكون مستكملاً بفعله أو تركه فلا يثبت له الاستغناء المطلق ووجوب^(٢) افتقار الممكنات
إليه يستلزم وجوب حياته وعموم قدرته وإرادته وعلمه ووحدته وعدم تأثير شيء سواه تعالى
في شيء منها ومتى وجبت هذه الأمور له تعالى استحالت نقائصها عليه تعالى وجاز ما سوى
ذلك في حقه تعالى فقد اشتملت الجملة الأولى على أقسام الحكم العقلي الثلاثة الراجعة إليه
تعالى ويؤخذ من الجملة الثانية وجوب الإيمان بسائر الأنبياء والرسل والملائكة والكتب
السموية واليوم الآخر وما فيه إذ التصريح برسالته صلى الله عليه وسلم يستلزم تصديقه
في كل ما جاء به ومن جملته ما ذكر ويعلم منه أيضاً وجوب صدقهم واستحالة الخيانة
والكذب عليهم وجواز^(٣) جميع الأعراض البشرية التي لا تنقص مراتبهم عليهم
الصلاة والسلام وهذه جملة أقسام الحكم العقلي المتعلقة بالرسول عليهم الصلاة والسلام
ولهذا المعنى جعلها الشارع ترجمة عما في القلب من الإيمان دليلاً على الاقياد الظاهري
للإسلام ولم يقبل من أحد الإيمان مع القدرة عليهما إلا بهما وقد نص العلماء على أنه

= الآلهية من قدم زمانى وبقاء وقيام بالذات ومخالفة للحوادث وعلم وإرادة وقدرة وحياة
وكلام فإن أضرار ذلك نقص لا يليق بالآلوهية فالآلوهية تضمنت وجوب ما يجب
واستحالة ما يستحيل نعم جواز ما وراء ذلك لا تدل عليه الشهادة لأنها إنما دلت على ما يجب
لاستلزام الآلوهية له وعلى ما يستحيل لمنافاته للآلوهية أما الجائز فليس بمستلزم
ولا مناف فمَنْ أين الدلالة عليه ، قلنا أرادوا أنه حيث لا تقتضيه الآلوهية ليس بواجب
وحيث لا تنافيه ليس بمستحيل ولا معنى للجائز إلا هذا .

(١) الصواب ترك مثل هذا لأنها مسألة خلافية يختلف فيها النظر .

(٢) مثل الحياة والعلم . . الخ ثابت قبل الممكنات وافتقارها إليه تعالى فالصواب
في التعليل كما سبق أن أضرار هذه الصفات نقائص لا تليق بالآلوهية .

(٣) يرد عليه ما ورد على الجائز في حقه تعالى والجواب هو الجواب .

لا بد من فهم معناهما ولو اجتمعا وإلا لم ينتفع الناطق بهما في الخلاص من الخلود في النار إذا علمت أن كلتي الشهادة جمعتا جميع ما تقرر من العقائد الإيمانية (فاطرح)
 أى اترك (المرأ) يعنى الخصام في صحة جمعهما لما ذكر ولما جوز الفلاسفة^(١) اكتساب النبوة بملازمة الخلوة والعبادة وتناول الحلال أشار إلى الرد عليهم بقوله (و) مذهب أهل^(٢) الحق أنه (لم تكن نبوة^(٣)) وهى شرعا إحياء الله تعالى لانسان عاقل حر ذكر بحكم شرعى تكليفى سواء أمره بتبليغه أم لا كان معه كتاب أم لا كان له شرع متجدد أم لا كان له نسخ لشرع من قبله أو بعضه أم لا وكذا الرسالة إلا فى اشتراط التبليغ فانه لا بد منه فى مفهومها والمراد أن النبوة بحسب ما علم من القواعد الدينية وانهقد عليه اجماع المسلمين لم تكن (مكتسبه) أى لا تنال بمجرد الكسب بالجد والاجتهاد ومباشرة أسباب مخصوصة كما زعمه الفلاسفة (ولورقى فى الخير أعلى) أى أبعد (عقبه) وهى فى الأصل الطريق الصاعد فى الجبل أريد به هنا أشق الطاعات وأفضلها أى ولو اقتحم العبد أشق العبادات المشبهة^(٤) لمشتقها رقى العقبات (بل ذاك) أى اصطفاء النبى ﷺ للنبوة واختياره للرسالة (فضل الله) أى أثر وجوده وانعامه والفضل اعطاء الشئ بغير عوض لا عاجل ولا آجل ولذا لا يكون لغيره تعالى

(١) قيل إن ذلك من أسباب كفرهم لأنه يجوز حينئذ نبوة بعد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لا مكان الخلوة والعبادة وتناول الحلال الخ . الوسائل النبوية كما زعموا لكل أحد .

(٢) أى المسلمين جميعا بشهادة قوله فيما سياتى واتفق عليه إجماع المسلمين .

(٣) خرج بذلك الولاية فمنها مكتسب ومنها وهى بمحض الفضل .

(٤) يريد أن اطلاق العقبة على أشق الطاعات من باب الاستعارة والجامع بينهما المشقة فى كل .

(يؤتيه) بمحض اختياره (لمن يشاء) ممن سبق علمه وارادته الازليان باصطفائه لها من البشر المذكور السكامل العقل والذكاء والفتنة وقوة الرأي وغير ذلك مما ذكر من الشروط العقلية والشرعية (جل الله) أى تنزه عن أن يُنال شيء لم يكن أراد عطيته لأنه (واهب المنن) أى العطايا جمع منة بمعنى العطية وظاهر السياق أن المراد بالمنن الكاملة كالنبوة (وأفضل) جميع (الخلق) أى المخلوقات (على الإطلاق) المراد منه العموم الشامل للعالمية والسفلية من البشر والجن والملك فى الدنيا والآخرة فى سائر خلال الخير ونعوت الكمال (نبينا) محمد صلى الله عليه وسلم والاضافة فيه لتشريف المضاف اليه لا للاختصاص لما سيأتى من عموم بعثته صلى الله عليه وسلم وان جعل الضمير فيه للمكلفين كان عاما مطابقا له وأفضليته ^(١) صلى الله عليه وسلم على جميع المخلوقات مما أجمع عليه المسامون وهو مستثنى من الخلاف فى التفضيل بين الملك والبشر لقوله عليه السلام أنا أكرم الأولين والآخرين على ^(٢) الله ولا فخر . ولأن أمته أفضل الأمم لقوله تعالى «كنتم خير أمة أخرجت للناس». «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» أى عدولا وخيارا ولا شك أن خيرية الامم انما هى بحسب كمالها فى الدين وذلك تابع لسكال نبيا الذى تبعته فتفضيلها تفضيل له وأما قوله عليه السلام لا تخيرونى على موسى ولا تفضاوا بين الانبياء ونحوه فمعناه لا تخيرونى ^(٣) تخيير مفاضلة ولا يحتاج

(١) وتشبيه الصلاة عليه كما فى التحيات بالصلاة على إبراهيم عليه السلام لا تقتضى أفضلية إبراهيم عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام . ألا ترى إلى قوله تعالى «كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم» فإن ذلك لم يقتض أفضلية من قبلنا فقد قال تعالى «كنتم خير أمة أخرجت للناس» .

(٢) أى عند .

(٣) إذا كان سيدنا محمد أفضل الخلق حتى موسى وأنه يجب اعتقاد ذلك فلا معنى للنبى عن إظهار المفاضلة بينهما . فحمل الحديث على لا تخيرونى تخيير مفاضلة حمل سقيم، فالأظهر أن المراد لا تخيرونى على موسى أى لا تقولوا محمد خير من موسى فلا تذكروا =

إلى أنه قال ذلك قبل أن يعلم أنه أفضل لأنه مجرد احتمال كما قاله ابن اقبس ويحتمل أنه قاله تأديبا وتواضعا فالواجب على كل مكلف اعتقاد أنه صلى الله عليه وسلم أفضل الجميع فيعصى منكره ويتدع ويؤدب إذا عرفت هذا الحكم المجمع عليه (فل عن الشقاق) أى المنازعة فيه واجزم به معتقدا صحتة لأنه لا يجوز الاقدام على خرق الاجماع (والانبياء) عليهم الصلاة والسلام يجب أن يعتقد أنهم (يلونه) أى يتبعون نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم (فى الفضل) فترتبهم فيه بعد مرتبته وان تفاوتوا فيها بالنسبة للقرب منه عليه الصلاة والسلام على ما يأتى فى قوله : وبعض كل بعضه قد يفضل . فبقية أولى^(١) العزم من الرسل أفضل من بقية الرسل ثم بقية الرسل أفضل من الأنبياء غير الرسل والواجب اعتقاد أفضلية الافضل على طبق ما ورد الحكم به تفصيلا فى التفصيلى واجمالا فى الاجمالى ويمتنع الهجوم على التعيين فيما لم يرد فيه توقيف ولهذا أبهم الناظم فى الفاضل والمفضول لينطبق كلامه على كل من علم كذلك (وبعدهم) أى وبعد الانبياء فى الفضيلة (ملائكة) الله (ذى الفضل) فترتبهم تلى مرتبة الأنبياء عليهم السلام فى الجملة فالملائكة ولو غير رسل أفضل من غير الأنبياء من البشر ولو كان وليا كأبى بكر وعمر رضى الله عنهما وانما قلنا فى الجملة لأن الذى يلي الأنبياء من الملائكة على التفصيل انما هو رؤسائهم كجبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل هذا ما قال به جمهور أصحابنا الاشاعرة تمسكا بمثل قوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا

= رسولا بعينه أو لا تطلقوا الخيرية بل أضيفوها له تعالى ويجب حمل النهى عن التفضيل بين الأنبياء على أحد هذين الحليين وإلا فهو مصادم لقوله تعالى « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض » هذا وإن التفضيل يرجع إما إلى المواهب الفطرية أو إلى الأعمال الاكتسابية فما كان أوفر فى أحدهما أو فيهما كان أفضل وقد أشار إلى الثانى قوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف . . الخ » وإلى الأول قوله سبحانه « وعلم آدم الأسماء كلها . . الخ » .

(١) هم سيدنا محمد وإبراهيم ونوح وموسى وعيسى .

لآدم أمرهم بالسجود تعظيماً له فلو لم يكن آدم أفضل منهم لما أمروا بالسجود له لأن الحكيم لا يأمر الأفضل بخدمة المفضول وذهب^(١) القاضي وأبو عبد الله الحلبي في آخرين كالمعتزلة إلى أن الملائكة أفضل من الأنبياء قال القاضي تاج الدين بن السبكي ليس تفضيل البشر على الملك مما يجب اعتقاده ويضر الجليل به ولو لقي الله ساذجا من المسئلة بالسكينة لم يكن عليه أثم فما هي مما كلف الناس بمعرفته . والسلامة في السكوت عن هذه المسئلة والدخول في التفضيل بين هذين الصنفين الكريمين على الله تعالى من غير ورود دليل قاطع دخول في خطر عظيم وحكم في مكان لسنا أهلاً للحكم فيه وقد ورد ما يمنع من الدخول في ذلك كقوليه عليه السلام : لا تفضاؤني على يونس بن متى . اذ المراد به لا تدخلوا في أمر لا يعينكم وإلا فنحن قاطعون بأنه أفضل من يونس عليهما السلام والذي ينشرح له الصدر ويبرد ويشج له الخاطر اطلاق القول بأن نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم خير الخلق أجمعين من ملك وبشر وخير الناس بعد الأنبياء والملائكة أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله تعالى عنهم أجمعين^(٢) انتهى . والملائكة اجسام^(٣) لطيفة نورانية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة كاملة في

(١) يتمسكون في ذلك بعدم عصيانهم لعدم الشهوة فيهم ، قلنا الأفضلية في قمع النفس عن العصيان لا في عدم العصيان وإن لم يوجد مقتضيه .

(٢) لعل هذا الشيء الذي ينشرح له صدره ثبت عنده بالدليل لكن كان الواجب ذكر هذا الدليل .

(٣) فتكون من الماديات إلا أنها سادة لطيفة شفافة كالمهواء والأثير . نورانية منسوبة إلى النور من نسبة الشيء إلى عارضه . قادرة على التشكل بأشكال مختلفة كما في الحديث : هذا جبريل جاء يعلمكم . وكان يأتي أحياناً في صورة دحية الكلبي وهذا مذهب من ينكر المجردات سوى الله تعالى ، أما من يذهب إلى أنه من الممكنات ما هو مجرد كالعقول والنفوس الناطقة فقد ذهب إلى أن الملائكة من المجردات فليست بجسم ولا عرض وأما التشكل فعناه أن ذلك الروح المجرد يسخر الله تعالى له جسماً يتولى تدبير أمره وتظهر فيه شخصيته على نهج النفس الناطقة مع جسمها الذي تدبر شئونه وتظهر فيه شخصيتها .

العلم والتقدرة على الأفعال الشاقة شأنها الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله تعالى إلى أنبيائه عليهم الصلاة والسلام وأمناءه على وحيه يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون لا يوصفون بذكورة ولا بأنوثة لعدم دليل على ذلك (هذا) المذكور من تفضيل الانبياء على الملائكة والملائكة على غير الانبياء من البشر من غير تفصيل طريق الأشاعة المرجوحة وأما جزم الناظم به لانه وضع منظومته على مختار مذهبهم وأشار إلى الطريق الثانية بقوله (وقوم) من الماتريديّة لم يقولوا بأفضلية جملة كل فريق ممن تقدم على جملة كل فريق يليه بل (فصلوا) القول (اذ فضلوا) أى حيث تعرضوا للتفضيل بين الفريقين فقالوا رسل البشر كموسى أفضل من رسل الملائكة كجبريل ورسل الملائكة كسرافيل أفضل من عامة البشر وهم اولياؤهم غير الانبياء كآبى بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة وهم غير الرسل منهم كحملة العرش والكروبيين (وبعض كل) من الانبياء والملائكة (بعضه قد يفضل) يعنى أن مما يجب اعتقاده أن بعض الانبياء كأولى العزم أفضل من غيرهم وبعض أولى العزم كنبينا محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من غيره منهم كإبراهيم عليه السلام وهو أفضل من بقى لقوله تعالى : ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وإن بعض الملائكة كالرسل منهم أفضل من غيرهم منهم وبعض الرسل منهم كجبريل أفضل من غيره منهم كميكائيل وهو أفضل ممن بقى لقوله تعالى : الله يصطفى من الملائكة رسلا . وتلخيص ما أشار اليه أولا وآخره أن نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل المخلوقات على الإطلاق ويليهِ إبراهيم ثم موسى ثم عيسى ثم نوح ثم بقية الرسل ثم الانبياء غير الرسل ثم هم فيما بينهم متفاضلون أيضا عند الله ثم رأس رسل الملائكة ثم من يليه منهم ثم بقية رسلهم ثم بقيتهم غير الرسل ثم هم متفاضلون أيضا فيما

بينهم (بالمعجزات) أى بوقوع جنسها^(١) فيستفاد منه^(٢) جوازها وهو ضرورى عندنا^(٣) والمعجزة عرفا أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة والتحدى دعوى الرسالة . اشتمل هذا التعريف على ما اعتبره المحققون فى المعجزة من القيود السبعة التى اولها أن يكون فعلا لله تعالى أو ما يقوم مقامه^(٤) من الترك ليمتصو كونه تصديقا منه تعالى للآتى به فالفعل كمنع الماء من الاصابع الشريفة والترك كعدم احراق النار لإبراهيم عليه الصلاة والسلام وثانيها أن يكون خارقا للعادة لان الاعجاز لا يكون بدونه وثالثها أن يكون ظهوره على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له ورابعها ان يكون مقارنا للدعوى حقيقة او^(٥) حكما لانه شهادة وهى لا تكون قبل الدعوى وخامسها ان يكون موافقا للدعوى فالحالف لا يعد تصديقا كفلق الجبل عند قول مدعى الرسالة معجزتى فلق البحر وسادسها ان لا يكون مكذبا له ان كان مما يعتبر تكذيبه^(٦) كقوله معجزتى نطق هذا الجماد فنطق بأنه مفتر كذاب وسابعها أن

(١) كل ما وقع ووجب فهو جزئى أما النوع والجنس فلا يقع شىء منهما فى الخارج وإنما أسند الوقوع ههنا للجنس إرشادا إلى أن جزئيات المعجزة لا يجب أن تكون من نوع واحد بل يجوز أن تكون من أنواع مختلفة .

(٢) أى يستفاد من وقوع المعجزة جوازها لأن الوقوع والحدوث فرع الجواز .

(٣) أى وجواز المعجزة ثابت بالضرورة عندنا خلافا لمن أحالها .

(٤) أفاد الأمرين قوله أمر فإنه كما يصدق على الفعل يصدق على الترك بخلاف من عبر بفعل خارق الخ .

(٥) وهو ما يتأخر عنها فى زمن يسير يعتاد مثله فهذا مقارنه حكما .

(٦) يعنى أن المكذب قسيمان قسم مبطل لدعوى الرسالة وهذا ما يعتبر تكذيبه كما مثل وقسم غير مبطل لها فلا يعتبر تكديبا ومثاوا له بقول الرسول: معجزتى أن أحيى هذا الميت . فأحياء فكذبه قال المتكلمون إنه لا يخرج بذلك التكذيب عن كونه معجزا مؤيدا لدعوى الرسالة لأن المعجز احيائه وهو غير مكذب له وأما التكذيب بخارج عن المعجزة حاصل اختيارا بعدها فلا يقدر فى دلالتها على صدق الرسالة ومن هذا يتبين =

تتملح معارضته إلا^(١) من نبى مثله كما هو حقيقة الإعجاز وزاد بعضهم ثامنا وهو أن لا يكون الخارق واقعا زمان تقضى العادات فما يقع عند قيام الساعة وفيها لا يعد مصدقا وقد انطبق عليها قول السعدى أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرون عن الاتيان بمثله والله أعلم . ومراد الناظم رحمه الله تعالى أن مما يجب اعتقاده أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام (أيّدوا) بالمعجزات أى أثبت الله نبوتهم ورسالتهم وصدقهم باظهار خوارق العادات على أيديهم مطابقة لدعواهم معجزة للمعارضين ولولا ذلك لما وجب قبول أقوالهم ولا الاقتداء بفعالهم وأحوالهم ولما بان الصادق فى دعوى النبوة والرسالة من الكاذب وأشار بقوله (تكرما) أى تفضلا واحسانا من غير إيجاب ولا وجوب إلى الرد على من أوجب عليه تعالى المعجزة كما أوجب عليه الارسال وإلا لبطلت فائدة الارسال وهى قبول قول الرسول والتكليف الذى جاء به لعدم مصدق له على دعواه وهو مبنى على قاعدة التحسين^(٢) والتفسيح العقليين الباطلة اذ لا يجب عليه تعالى شئ لأحد من خلقه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون (وعصمة البارى) أى الخالق (لكل) واحد من الأنبياء والملائكة دون غيرهم من الآحاد (حتمًا) فى الاعتقاد على كل مكلف من كل ما ينقص مقامهم من حركة أو سكون أو قول أو فعل والعصمة لغة المنع واصطلاحا ان لا^(٣) يخلق الله فى المكلف الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهو معنى قولهم هى

— أن تمثيل الأمير لما لا يعتبر تكذيبه بقول الرسول: معجزتى نطق هذا الميت. ليس بسديد لأنه كنطق الجهاد سواء بسواء . هذا وإن اشتغال التعريف على الأمر الخامس والسادس غير ظاهر نعم يتناولها التعريف باعتبار غاية المعجزة وهو الشهادة على صدق الدعوة فإن ما لا يوافق وما كذب لا يكون شاهدا على الصدق .

(١) لا يمكن التعارض بين الأنبياء فلا معنى لهذا الاستثناء .

(٢) قالوا إن إرسال الرسول للهداية وذا إنما يمكن بعد التصديق به فلا بد من شاهد على صدقه وإلا كان الارسال قبيحا خاليا من الفائدة .

(٣) هذا التعريف لأهل السنة بناء على أصلهم أن الخلق كله لله تعالى .

لطف^(١) من الله تعالى بالعبد يحمله على فعل الخير ويترجمه عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء (وخص خير الخلق) أي خص الله أفضليهم وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عن سائرهم بمالا ينحصر حداً^(٢) ولا عدا ولكن المهم منه (ان قد تمما * به الجميع ربنا) أي ختم ربنا بنبوته الانبياء قال تعالى: وخاتم النبيين. ويلزم منه ختم المرسلين ايضاً لان ختم الاعم ختم للاخص من غير عكس فلا تبتدأ^(٣) نبوة ولا شريعة بعده صلى الله عليه وسلم (وعمما) أي وخص ايضاً بأن ربنا عمما (بعثته) صلى الله عليه وسلم في الزمان والمكان فارسله إلى جميع المكلفين من الانس والجن اجماعاً^(٤) ويأجوج^(٥) وماجوج والملائكة وجميع الانبياء والامم السابقة لدخول الجميع تحت قوله صلى الله عليه وسلم بعثت إلى الناس كافة ولشؤله لهم من لدن آدم إلى قيام الساعة وجميع الحيوانات والجمادات حتى إلى نفسه صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى: وما أرسلناك إلا كافة للناس. وفيه رد على العيسوية من اليهود حيث زعموا تخصيص رسالته بالعرب ومن نفى بعثته^(٦) صلى الله عليه وسلم كلاً أو بعضاً كن نفى الاسلام كذلك

(١) هذا التعريف للمعتزلة وشتان بين التعريفيين فهذا إيجابي وذاك سلبي

(٢) الحدد المفهوم الشامل للجزئيات والعدد ذكر الجزئيات بعنواناتها الجزئية .

(٣) أي فلا يبيح نبي بعده لم يكن نبيا من قبل ولا تنهى شريعة بعده صاوات الله

تعالى عليه فلا ينافي ذلك ظهور عيسى بعده فإنه ليس مبتدأ ولن يأتي بشريعة أخرى .

(٤) ذكر الاجماع بعد الانس والجن فقط يشعر بأن بعثته اما عداهم ليست

بالاجماع .

(٥) ذكر بعد الانس والجن طوائف منها الملائكة والمشهور أن بعثته لهم للتشريف

وأما الأم السابقة والحيوانات والجمادات فلا ندري كيف تكون البعثة إليهم فان ما اعتمد

عليه في عموم بعثته هذا العموم الشامل من قوله تعالى: وما أرسلناك إلا كافة للناس. وقوله

صلى الله عليه وسلم: بعثت إلى الناس كافة لا يتناول الحيوانات، والجمادات بل ولا الامم السابقة .

(٦) أي المجمع عليها فمن أنكر بعثته للحيوانات أو الجمادات مثلاً فلا كفر بل ولا

عصيان .

فهو كافر عند الاشاعرة^(١) ان كان مكافا و بلفظه الدعوة وأما عموم رسالة نوح على نبينا وعليه الصلاة والسلام بعد الطوفان فأمر^(٢) اتفاقى لانه لم يسلم من الهلاك إلا من كان معه فى السفينة على انه لم يرسل للجن وأما تسخير الجن والانس لسليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام فهو تسخير سلطنة وملاك لا تسخير نبوة ثم ذكر ما يترتب على ختم النبوة به صلى الله عليه وسلم وعموم بعثته بقوله (فشرعه لا ينسخ بغيره) أى فيتفرع على ما ذكر أن دينه صلى الله عليه وسلم وما جاء به عن الله عز وجل من الاحكام قرآنية كانت او سننية كالا او بعضا لا يرفع بشرع^(٣) غيره لا وكلا ولا بعضا واما نسخ بعض احكام شرعه ببعض الآخر فهو ما يصرح به فى قوله * ونسخ بعض شرعه ببعض * أجز ... والشرع لغة البيان واصطلاحا تجويز^(٤) الشئ أو تحريمه أى جعله جائزا او حراما والشارع مبين^(٥) الاحكام والشرعية الطريقة فى الدين والمشروع ما ظهره

(١) لا وجه للتقييد بالأشاعرة بل عند جميع المسلمين .

(٢) إنه لا عموم فى بعثة نوح بل هو مبعوث لقومه خاصة وغاية ما فى الأمر أنه لم يبق بعد الطوفان الا فريق من قومه وليس ذلك من العموم فى شئ فان قلت أو لم تكن رسالته قبل الطوفان عامة بدليل عموم الطوفان قلنا عموم الطوفان لا يدل على عموم الرسالة بل قد يكون شمول الطوفان لغير قوم نوح لا على وجه العقوبة وأما قوله تعالى : وقيل بعدا للقوم الظالمين . فيحتمل أنه خاص بعصاة قوم نوح .

(٣) إذ لا شرع بعده .

(٤) فالشرع بمعنى التشريع فان قيل لم يتناول التعريف الايجاب والندب والكراهة قلنا المراد بالتجويز ما ليس بتحريم بدليل مقابلته بالتحريم فيشمل ما ذكر من الايجاب الخ .

(٥) ان كان المراد بالشارع الله سبحانه فالظاهر من الشارع المنشئ كما هو مذهب أهل السنة .

الشرع^(١). والنسخ لغة الازالة والنقل واصطلاحاً رفع^(٢) حكم شرعى بدليل^(٣) شرعى فشرع نبينا صلى الله عليه وسلم مستمر (حتى الزمان ينسخ) أى حتى ينقضى الزمان ويؤول بحضور القيامة لعدم تصور الآتى بما يكون به النسخ وعدم قبول زمان من الأزمنة المستقبلية لوقوع ذلك فيه لقوله تعالى: ان الدين عند الله الإسلام. ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ولقوله صلى الله عليه وسلم لن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله تعالى يعنى - الدين الحق - لا يضرهم من خالفهم حتى يأتى أمر الله. ثم أشار إلى الرد على اليهود والنصارى ومن جرى مجراهم حيث زعموا أن شرع نبينا صلى الله عليه وسلم لم ينسخ شرع أحد من الأنبياء بقوله (ونسخه) أى نسخ شرع نبينا محمد (لشرع) كل نبى (غيره) صلى الله عليه وسلم (وقع * حتماً) أى متحتماً لا يقبل التأويل لقوله تعالى: ومن يبتغ غير الإسلام ديناً. الآية والاحاديث فى ذلك كثيرة بلغت جملتها مبلغ التواتر ومراده رحمه الله تعالى أن النسخ جائز عقلاً واقع سمعاً بإجماع المسامحين فذلك دعا على من منعه بقوله (أذل الله من له منع) أى ألحق الذل ونفى أنواع العز عن الذين منعوا نسخ شرع نبينا صلى الله عليه وسلم لشرع غيره توسلاً للقول بنفى نبوته صلى الله عليه وسلم ثم شرع فى بيان مفهوم قوله فشرعه لا ينسخ بغيره فقال (ونسخ) أى وقوع نسخ (بعض) أحكام (شرعه) صلى الله عليه وسلم (بالبعض) أى بأحكام بعض شرعه الآخر (أجز) أى اعتقد جواز الوقوع واحكم به وشمل البعض المنسوخ وجوب معرفته

(١) المراد بالشرع هنا الشارع وكان الظاهر أن يقول والمشروع ما حكم به

الشارع .

(٢) خرج بذلك رفع الاباحة الأصلية بإيجاب أو تحريم فليس ذلك بنسخ .

(٣) خرج رفعه بمانع من التكليف كالجنون مثلاً .

سبحانه وتعالى الكفر كما هو مذهب^(١) أهل الحق ومفهومة عدم وقوع نسخ الجميع^(٢) وهو الصحيح اجماعا وان كان كل حكم شرعى قابلا للنسخ كلا أو بعضا على المختار وشمل البعض القرآن^(٣) أيضا خلافا لمن منعه^(٤) كابي مسلم الاصفهاني (وما في ذال له من غرض) أى وليس فى هذا الحكم العام وهو تجويز نسخ بعض احكام شرع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بالبعض ولو قرآنية من نقص يقتضى امتناعه وشمل البعض فى النظم ناسخا كان او منسوخا نسخ الكتاب بالكتاب ، كحكم والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم . بحكم والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتراصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا . لتأخرها نزولا وان تقدمت تلاوة ونسخ السنة بالسنة كحديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها والسنة بالكتاب كحكم استقبال بيت المقدس الثابت بالسنة الفعلية باستقبال الكعبة الثابت بقوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام . والكتاب بالسنة ولو آحادا على الصحيح خلافا لمن منعه كجواز الوصية للوالدين والاقربين الدال عليه قوله تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بحديث لا وصية لوارث والحق أنه لم يقع إلا بالسنة المتواترة كما شمل أيضا ما نسخت تلاوته وحكمه جميعا نحو عشر رضعات محرقات كان مما يتلى فنسخن بخمس معلومات وما نسخت^(٥) تلاوته دون حكمه نحو الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم كان مما يتلى فرجم النبي صلى الله

-
- (١) بناء على أن الحسن ما حسنه الشرع والقيح ما قبحه خلافا لمن قال بالتحسين والتقبيح العقلين فلا يجوز نسخهما لما فى الأول من الحسن والثانى من القبيح .
- (٢) بل الوقوع وعدمه مسكوت عنه لأن كلامه فى الجواز .
- (٣) أى الحكم الذى دل عليه القرآن .
- (٤) أى منع نسخه بنير القرآن .
- (٥) دخل هذا فى تعريف النسخ السابق باعتبار زوال القرآنية عن العبارة المنسوخة ويتبع ذلك زوال حرمة قراءتها ونحوه من الاحكام القرآنية .

عليه وسلم المحصنين وما نسخ حكمه دون تلاوته كآية: والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم . نسخ بأربعة أشهر وعشرا والنسخ إلى بدل كما في آية الانفال وإلى غير بدل كقوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول . الآية فإن وجوب تقديم الصدقة على مناجاته صلى الله عليه وسلم نسخ بلا بدل والحق أن هذا القسم لم يقع وفقا للشافعي رضي الله تعالى عنه والبدل في هذه الآية الجواز المطلق الصادق بالأباحة والاستحباب ^(١) * ولما أنهى نصف المنظومة وقدم الكلام على وجوب الإيمان بمعجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام نبه هنا على كثرتها النبينا محمد صلى الله عليه وسلم دون غيره بقوله أول النصف الثاني (ومعجزاته) أى خوارق العادة الظاهرة على يديه صلى الله عليه وسلم الدالة على صدق نبوته (كثيرة) كثرة ما وصل إليها معجزات أحد غيره من الأنبياء مع طول مددهم وقصر مدته وذلك أدل دليل على مزيد عناية الله به وهو دليل مزيد التشريف كشق صدره الشريف واخراج العلة التي هى حظ الشيطان من قلبه واخباره عن المغيبات كبيت المقدس وما فيه حين ترددهم فى معراجهم وسؤالهم له أن يصفه وكان اشتاق القمر وتسليم الحجر والشجر عليه وتكليم الطيبة وتسبيح الحصى فى كفّه وحنين الجذع الذى كان يخطب إليه قبل اتخاذ المنبر ورد عين قتادة حين سألت على خده فكانت أحسن عينيه وأحدهما نظرا وشهادة الضب بنبوته وغير ذلك مما لا يحصى ولذا وصفها بالكثرة المطلقة عن التقييد بعدد معين أو مبهم إيماء للعجز عن الإحاطة بها وقوله (غرر) أى واضحات مشهورات (منها كلام الله) تعالى المسمى فى عرف الأصوليين بالقرآن وهو اللفظ المنزل عليه صلى الله عليه وسلم المتعبد بتلاوته المتحدى بأقصر سورة منه لا عجز وأما فى عرف المتكلمين فالمسمى به المعنى النفسى التأمى بذاته تعالى المدلول للنظم المنزل وهو أفضل معجزاته صلى الله عليه وسلم وأدومها لبقائه بعد موته صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة

ولا يخرج عنه شيء من معجزاته صلى الله عليه وسلم فلذا نص عليه تفصيلا (معجز البشر) أى الذى صير كل فرد من الانسان البادى البشرية يعنى الجلد عاجزا عن معارضته والاتيان بمثله بل كل الخلوقات كذلك بالاجماع «قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا» خص الانس والجن بهما لأنهما اللذان تتصور منهما المعارضة واقتصار الناظم على البشر لأنهم الذين تصدوا لذلك بالفعل ولو فرض من الملائكة معارضة لكانوا كذلك أيضا. والوجه الذى اعجز به هو كونه فى الطبقة العليا من الفصاحة والبلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب وعلمائهم مع اشتماله على الاخبار عن المنعيات الماضية والآتية ودقائق العلوم الالهية وأحوال المبدأ والمعاد وغير ذلك مما لا يحصى كما ذهب اليه الجمهور ^(١) ولا خلاف أنه بحملته معجز وأما اختلافوا فى أقل ما يقع به الاعجاز من أبعاضه فقال القاضى عياض ان أقله سورة انا أعطيناك الكوثر أو آية أو آيات فى قدرها وظاهر كلام الاستاذ أبى اسحق ان أقله أقصر سورة منه أو ثلاث آيات منه واختاره جمهور أهل التحقيق (واجزم) اعتقادك وجوبا (بمعراج النبي) أى بأن من جملة معجزاته صلى الله عليه وسلم وقوع عروجه وصحة صعوده صلى الله عليه وسلم بلا براق بعد الاسراء به عليه يقظة بجسمه وروحه من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى فصعد من صخرة بيت المقدس إلى سدرة المنتهى وحيث شاء الله حال كون العروج الذى جزمتم به (كما رووا) أى مطابقا ومماثلا للوصف الذى رواه أهل الحديث والتفسير والسير ولشهرة اطلاق أحد الاسمين أعنى الاسراء والمعراج على ما يعم مدلوليهما استغنى الناظم رحمه الله تعالى عن التعريض لذكر الاسراء وان كان الواجب التعريض له لأنه قد أنكر والحق كما أشرنا اليه فى التقرير أنه كان يقظة بالروح والجسد من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى بشهادة الكتاب والسنة واجماع القرن الثانى من الامة ومن بعدهم ثم إلى السماء

(١) وذهبت شريعة إلى أن بلاغته من متناول البشر لكن صرفهم الله تعالى عن معارضته وسيطاله ظاهر قوله: قل لئن اجتمعت الانس والجن . الآيات .

بالأحاديث المشهورة ومنها إلى الجنة ثم إلى المستوى أو العرش أو طرف العالم يخبر الواحد وهو أمر ممكن أخبر به الصادق وكل ما هو كذلك فهو حق وحكمه مطابق ودليل الامكان اما تماثل الاجسام فيجوز على السموات الخرق والالتئام كما يجوز أن على الأرض والماء ويجوز على الانسان سرعة قطع المسافة كما يجوز على الطير والريح^(١) وأما عدم دليل الامتناع وهو أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال ولما كان نزول براءة عائشة رضى الله تعالى عنها من جملة معجزاته صلى الله عليه وسلم وان كان كرامة لها أو لأبويها أو للجميع من جهة أخرى أشار له بقوله (وبرئ) يعنى أنه يجب شرعا على كل مكلف أن يعتقد براءة أم المؤمنين (لعائشة) بنت أبي بكر الصديق رضى الله عنهما (مما رماوا) أى من الافك الذى رماها به المنافقون وقذفوها به وكان الذى تولى كبره عبد الله بن ابى ابن سلول لعنه الله كما جاء به القرآن وانهقد عليه اجماع الامة ووردت به الأحاديث الصحيحة حين كانت فى غزوة بنى المصطلق تخافت فى طلب عقدها وكان من جزع اظفار فحمل هود جها ظنا أنها فيه وسار القوم ورجعت فلم تجدهم فر بها صفوان^(٢) ابن المعطل فحملها ولم ينظر اليها وقاد بها البعير موليا ظهره حتى أدرك بها النبي صلى الله عليه وسلم فرموها به فانزل الله تعالى فى براءتها العشر آيات من أول سورة النور ثم أشار إلى حكم واجب الاعتقاد أيضا بقوله (وصحبه) صلى الله عليه وسلم أى كل فرد من الصحابة الذين آمنوا به وصحبوه ولو قليلا والمراد من كان صحابيا فى نفس الأمر وصل اليها علم صحبته أم لا (خير) أهل (القرون) المتأخرة أى أفضلهم وأكثرهم ثوابا لانهم آووا ونصروا وأما أفضليتهم على القرون المتقدمة غير الانبياء فلا كلام فيها لقوله تعالى: لقد رضى الله عن المؤمنين. والسابقون الاولون. ولحديث: ان

(١) بل كما يجوز على الطائرات الحديثة وامكان ذلك اليوم أوضح.

(٢) كان من عادته صلى الله تعالى عليه وسلم حين يرتحل الجيش من مكانه أن يترك وراءه رجلا يمر بمكانه لعل الجيش يقع منه شيء فيلتقطه ذلك الرجل فكان ذلك الرجل فى الرحلة صفوان.

الله اختار أصحابي على العالمين سوى النبيين والمرسلين ولا يخفى ترجيح رتبة من لازمه صلى الله عليه وسلم وقاتل معه أو قتل تحت رايته على من لم يلازمه أو لم يحضر معه مشهدا أو على من كلمه يسيرا أو ماشاه قليلا أو رآه على بعد أوفى حال الطفولية وإن كان شرف الصحبة حاصلًا للجميع وأما أفضل الصحابة فيأتي التصريح به في قوله وخيرهم من ولي الخلافة والقرن أهل زمان واحد متقارب اشتركوا في أمر من الأمور المقصودة وسبى قرننا لأنه يقرن أمة بأمة وعالمًا بعالم جعل اسمًا للوقت أو لاهله فقرنه صلى الله عليه وسلم مدة أصحابه من البعث إلى آخر من مات منهم وهي مائة وعشرون سنة أو نفس أصحابه عليه السلام وقرن التابعين من سنة مائة إلى نحو سبعين وقرن اتباع التابعين من ثم إلى حدود العشرين ومائتين والله اعلم وقوله (فاستمع) تكملة (فتابعي) يعني أن رتبهم تلي رتبة الصحابة من غير تراخ كبير والتابعي من لقي الصحابي الذي لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم حيا مؤمنا به تلقيا على غير وجه خرق العادة وقيل لا يكفي مجرد اللقاء بل لا بد من الصحبة لمزيد لقائه صلى الله عليه وسلم على لقاء غيره من صلحاء أمته ولا يشترط فيه التمييز^(١) ولو شرط في الصحابي لمزيد شرف الصحبة (فتابع لمن تبع) يعني أن رتبة تابع التابعين تلي رتبة التابعين في الفضل والاصل في هذا الترتيب قوله صلى الله عليه وسلم: خير أمتي القرن الذين يلونني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم. فيه أن الصحابة افضل من التابعين وإن التابعين افضل من اتباع التابعين والجمهور على أن هذه الافضالية بالنسبة إلى الافراد وظاهره أن ما بعد القرون الثلاثة في الفضيلة سواء لا مزية لأحدهما على الآخر وذهب جماعة إلى تفاوت بقية القرون بالسبقية فكل قرن افضل من الذي بعده إلى يوم القيامة لحديث: ما من يوم إلا والذي بعده شر منه، وإنما يسرع بخياركم. وأشار إلى

(١) قال الأمير: قيل الصواب إن هذا شرط في التابعي دون الصحابي والذي يظهر أنه

شرط فيهما لأن شرطهما الايمان ولا يكون الامن محيز.

حكم واجب الاعتقاد أيضا بقوله (وخيرهم) أى أفضل اصحابه صلى الله عليه وسلم على الإطلاق (من ولى) أى النفر الذين ولوا (الخلافة) العظمى وهى النيابة عنه صلى الله عليه وسلم فى عموم مصالح المسلمين من إقامة الدين وصيانة المسلمين المقدرة مدتها بقوله صلى الله عليه وسلم : الخلافة بعدى ثلاثون - أى سنة - ثم تصير ملكا عضوضا . وهذا صريح فى ان الأئمة الاربعة افضل الصحابة لأن هذه المدة كانت دون ولايتهم وإلى هذا التفصيل ذهب الجمهور خلافا لما نقله المازرى عن طائفة من عدم المفاضلة بينهم وهو قطعى كما قال به امامنا الاشعري رضى الله تعالى عنه فى الظاهر والباطن (وامرهم) أى شأن خلفاء الاربعة فى تفاوتهم وترتيبهم (فى الفضل) بمعنى كثرة الثواب او العلم أو الشجاعة (كالخلافة) أى على حسب تفاوتهم فيها فالاسبق فيها أكثرهم فضلا ثم التالى فالتالى كذلك عند أهل السنة وامامهم أبى الحسن الاشعري وأبى منصور الماتريدى فافضلهم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على رضى الله تعالى عنهم قال السعد على هذا وجدنا الساف والخلف والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا به والنظم صريح فى الرد على الخطائية فى تقديم عمر والرواندية فى تقديم العباس بن عبد المطلب والشيعة وأهل الكوفة وبعض أهل السنة وجمهور المعتزلة وقول مالك الاول بتقديم علىّ على عثمان رضى الله تعالى عنهما (يليهم) أى يلى آخر الاربعة الخلفاء فى الافضلية على الغير (قوم) أى رجال (كرام) جمع كريم وهو كريم النفس رفيع النسب (برره) جمع بر وهو الحسن (عدتهم ست) أى ستة (تمام العشرة) المبشرين بالجنة الذين من جملتهم المشايخ الاربعة السابقون وهم طلحة بن عبيد الله والزبير ابن العوام ابن عمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وسعيد بن زيد وأبو عبيدة بن الجراح ولم يرد نص بتفاوت بعضهم على بعض فى الافضلية فلا قائل به لعدم التوقيف وتخصيص هؤلاء العشرة لشبهة حديثهم الجامع لهم وان كان المبشرون بالجنة أكثر ثم هذا مع قطع النظر عن القرابة الشريفة

والتقدم في الاسلام والمهجرة بدليل قوله آنفا : * والسابقون فضلهم نصا عرف *
 (فأهل) غزوة (بدر) رتبهم تلى رتبة الستة من العشرة سواء استشهدوا فيها أو لا بدراسم
 للوادي أو لبئر فيها وكانوا ثلثمائة وسبعة عشر رجلا من الانس قيل وسبعون من
 الجن وثلاثة آلاف من الملائكة وما أشعر به ظاهر المتن من ان الستة أفضل من
 الملائكة الذين حضروها يرد ما تقدم من أن رتبة الملائكة تلى رتبة الأنبياء في
 الأفضلية نعم الملائكة الذين شهدوا بدر أفضل ممن لم يشهدوا منهم وقياسه أن يقال
 كذلك في مؤمنى الجن واحترز بوصف بدرو هو (العظيم الشأن) عن غزوتيهما الآخرين
 إذ غزواتها ثلاثة أعظمهن وسطاهن لحضور الملائكة والجن فيها مع الانس (فأهل)
 غزوة (أحد) جبل معروف بالمدينة رتبهم تلى رتبة بقية أهل بدر والمراد من شهدها
 من المسلمين سواء استشهد بها كالسبعين أم لا وكان أهلها ألفا بثلثمائة من المنافقين
 الذين رجع بهم عبد الله بن أبي ابن سلول (فبيعة) أى فرتبة أهل بيعة (الرضوان)
 تلى رتبة أهل أحد وقيل لها بيعة الرضوان لقوله تعالى «لقد رضى الله عن المؤمنين» وكانوا
 ألفا وأربعمائة وقيل وخمسمائة خرج بهم النبي صلى الله عليه وسلم لزيارة البيت فصدّه
 المشركون فارسل اليهم عثمان للصالح فشاع انهم قتلوه فقال عليه الصلاة والسلام عند
 ذلك لا نبرح حتى نناجزهم الحرب ودعا الناس عند الشجرة للبيعة على الموت أو على أن
 لا يفروا فبايعوه على ذلك ولم يتخلف عنها الا الجند بن قيس وكان منافقا اختبأ تحت
 بطن ناقته وهو ابن عم البراء بن معرور وكان من المؤلفة قلوبهم أيضا ويقال انه تاب
 وحسن اسلامه ثم تبينت حياة عثمان فصالحهم النبي صلى الله عليه وسلم على شرط
 ورجع إلى المدينة (والسابقون) الاولون الذين صلوا إلى القبلتين كما قاله ابو موسى
 الأشعري وغيره من الاكابر (فضلهم) أى أرجحيتهم في كثرة الثواب على غيرهم
 ممن لم يشاركهم فيما ذكر (نصا عرف) أى عرف من نص القرآن كقوله تعالى «والسابقون
 الاولون من المهاجرين والانصار» الآية «لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل»

(هذا وفي تعيينهم) يعنى الوصف المقتضى له المنطبق عليهم (قد اختلف) أى اختلف
العلماء فيه فقال الشعبي هم أهل بيعة الرضوان وقال محمد بن كعب القرظى وجماعة هم
أهل بدر والمفضل فى جميع هذه المراتب الجملة على الجملة لا الافراد على الافراد وبعض
أهل هذه المراتب ربما دخل فى بعضها وربما دخل فى الجميع فقد يكون سابقا لخليفة بدرى
أحد يارضوانيا كالمشايخ الأربعة فان عثمان رضى الله عنه بدرى أجرا لا حضورا فمزية
البدرى من حيث هو بدرى لا تساويها مزية الاحدى من حيث هو أحدى مثلاً وان
اتحد محل المزيتين وكذا الباقي وقد علم من النظم أن التفضيل اما باعتبار الافراد
فأبو بكر هو الأفضل ثم عمر ثم عثمان ثم على واما باعتبار الاصناف فافضلهم الخلفاء
الأربعة ثم الستة الباقية من العشرة ثم بقية البدرين ثم بقية أصحاب أحد ثم بقية أهل
بيعة الرضوان بالحديبية وهو فى كلام الشمس البرماوى واما تفضيل الزوجات الشريفات
فافضلهن خديجة وعائشة وفى افضلهما خلاف صحيح ابن العماد تفضيل خديجة وفاطمة
فتكون أفضل من عائشة ولما سئل السبكي عن ذلك قال الذى نختاره وندين الله به أن
فاطمة بنت سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أفضل ثم أمها خديجة ثم عائشة واختار
السبكي أن مريم أفضل من خديجة لقوله عليه الصلاة والسلام: خير نساء العالمين مريم
بنت عمران ثم خديجة بنت خويلد ثم فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم ثم آسية
بنت مزاحم امرأة فرعون. وللإختلاف فى نبوتها وقال شيخ الاسلام فى شرح البخارى
الذى اختاره الآن أن الافضلية محمولة على أحوال فعائشة أفضل من حيث العلم وخديجة
من حيث تقدمها واعانتها له صلى الله عليه وسلم فى المهمات وفاطمة من حيث القرابة
ومريم من حيث الإختلاف فى نبوتها وذكرها فى القرآن مع الأنبياء وآسية امرأة
فرعون من هذه الخيثة لكن لم تذكر مع الأنبياء وعلى ذلك تنزل الأخبار الواردة
فى افضليتهم وهذا جيد ان قلنا ان التفضيل بالأحوال وكثرة الخصال الجميلة وأما ان
قلنا انه باعتبار كثرة الثواب فالأقرب الوقف كما هو قول الشعري وفى كلام البرهان

الخطابي ان زينب بنت جحش تلى عائشة رضوان الله تعالى عليهما ولم يقف أستاذنا على نص في باقين ولا في مفاضلة بعض أبنائه الذكور على بعض ولا في المفاضلة بينهم وبين البنات الشريقات سوى ما شرف الله به الذكور على الاناث مطلقا ولا بينهم سوى فاطمة فانها أفضل بناته الكريمات ولا بين باقي البنات سوى فاطمة مع الزوجات الطاهرات وان جرت علة فاطمة بالبضعية في الجميع فالوقف أسلم والله أعلم * ولما ذكر ان الصحابة خير القرون احتاج إلى الجواب عما وقع بينهم من المنازعات الموهمة قدحا في حقهم وان لم يكونوا معصومين فقال (وأول التشاجر) أى التخاصم (الذى ورد) عنهم صحيحا بالسند المتصل ^(١) متواترا ^(٢) كان أولا مشهورا ^(٣) كان أولا وأما ما لم يصح وروده عنهم فهو مردود لذاته لا يحتاج إلى تأويل والمراد من تأويله أن يصرف إلى محل حسن حيث كان ممكنا لتحسين الظن بهم وحفظهم مما يوجب التضليل والتفسيق كخصامة فاطمة لأبي بكر رضى الله عنهما حين منعها ميراثها من أبيها فتؤول على انهم يبلغها الحديث الذى رواهها الصديق ولم يخرج واحدا منهم عن العدالة بما وقع بينهم لأنهم مجتهدون ولا يسلك هذا المسلك فى بقية القرون الفاضلة بل كل من ظهر عليه قاذح حكم عليه بمقتضاه من كفر أو فسق أو بدعة وانما قال (ان خضت فيه) أى ان قدر ذلك لأن البحث عما جرى بين الصحابة من الموافقة والخالفة ليس من العقائد الدينية ولا من

(١) ويسمى موصولا ما اتصل أسناده مثل ما روى عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بخلاف المنقطع مثل ما روى عن الزهرى عن ابن عباس عن رسول الله صلوات الله تعالى عليه فهذا منقطع لأن الزهرى لم يسمع عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه .

(٢) هو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب لكثرتهم او لعدالتهم كالحكم بان النبى صلوات الله تعالى عليه ادعى النبوة وأظهر المعجزة

(٣) ما كان من لآحاد فى الأصل ثم اشتهر فصارت ثقله قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب فيكون كالماتواتر بعد القرن الأول .

القواعد الكلامية وليس مما ينتفع به في الدين بل ربما ضرر باليقين. لا يباح الخوض فيه إلا للتعليم أو للرد على المتعصبين أو لتدريس كتب تشتمل على تلك الآثار وأما العوام فلا يجوز لهم الخوض فيه لفرط جهلهم وعدم معرفتهم بالتأويل (واجتنب) أى ويجب عليك حال خوضك فيما شجر بينهم مجيباً كنت أو سائلاً ان تجتنب (داء الحسد) أى داء هو الحسد لقوله عليه الصلاة والسلام: الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً من بعدى من آذاهم فقد آذاني ومن آذنى فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه. وفي رواية: لا تسبوا أصحابي من سب أصحابي فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً. (ومالك) بن أنس (وسائر) أى وباقي (الأئمة) المعهودين يعنى أئمة المسلمين كأبى عبد الله محمد بن أدریس الشافعى وأبى حنيفة النعمان بن ثابت وأبى عبد الله أحمد بن حنبل رضى الله تعالى عنهم والأولى جعل آل السكال ليدخل كالثوري وابن عيينة والأوازعى خصوصاً إمامى أهل السنة أبو الحسن الأشعري المتقدمة طريقته في العقائد عندنا على غيره وأبو منصور الماتريدى (كذا) أى مثل من ذكر في الهداية واستقامة الطريق (أبو القاسم) بن محمد الجنيد الزاهد سيد الصوفية علماً وعملاً وكان على مذهب أبى ثور صاحب الشافعى وكذا أصحابه فيجب أن يعتقد أن مالكا ومن ذكر معه (هداة) هذه (الامة) التى هى خير الأمم فهم خيارها بعد من ذكر من الصحابة ومن معهم (فواجب) عند الجمهور على كل من لم يكن فيه اهلية الاجتهاد المطلق (تقليد) أى الأخذ بمذهب (حبر) أى عالم مجتهد (منهم) فى الأحكام الفرعية يخرج من عهدة التكليف بتقليد أيهم شاء فاضلاً كان أو منفضولاً حياً كان أو ميتاً لبقاء قوله لأن المذاهب لا تموت بموت أصحابها كما قاله الشافعى رضى الله تعالى عنه والاصل فى هذا قوله تعالى « فاسألوا أهل الذکر ان كنتم لاتعلمون » فأوجب السؤال على من لم يعلم وذلك تقليد للعالم ثم لا بد من كونه يعتقد ذلك المذهب ارجح من غيره أو مساوياً له وان كان فى نفس

الأسر مرجوحاً وقد انعقد الإجماع على أن من قلّد في الفروع ومسائل الاجتهاد واحداً من هؤلاء الأئمة بعد تحقق ضبط مذهبه بتوفر الشروط وانتقاء الموانع برى من عهدّة التكليف فيما قلّد فيه وأما التقليد في العقائد فقد علمته صدر هذه المنظومة (كذا) يعنى وجوب تقليد خبر منهم (حكى القوم) يعنى أهل الأصول (بلفظ) أى قول واضح (يفهم) ولما كان مذهب أهل الحق اثبات كرامات الاولياء اشار لذلك بقوله (وأثبتن للأولياء) جمع ولى وهو العارف بالله تعالى وبصفاته حسب الامكان المواظب على الطاعات المجتنب للمعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات المباحة فهو من تولى الله سبحانه وتعالى أمره فلم يكله الى نفسه ولا الى غيره لحظة أو الذي^(١) يتولى عبادة الله تعالى وطاقته فعبادته تجرى على التوالي من غير ان يتخللها عصيان وكلا المعنيين واجب تحقّقه حتى يكون الولى عندنا ولياً في نفس الامر ومراد المصنف أنه يجب على كل مكلف ان يعتقد (الكرامة) أى حقيقتها بمعنى جوازها ووقوعها لهم كما ذهب إليه جمهور أهل السنة، والكرامة أمر خارق للعادة غير مقرون بدعوى النبوة ولا هو مقدمة لها يظهر على يد عبد ظاهر^(٢) الصلاح ملتزم لمتابعة نبي كلف بشريعته مصحوب بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح علم بها اولم يعلم فدخل في قولنا أمر خارق جنس الخوارق وخرج بغير مقرون بدعوى النبوة المعجزة وبني مقدمتها الارهاص و بظهور الصلاح ما يسمى معونة مما يظهر على يد بعض العوام وبالتزام^(٣)

(١) هذا هو المناسب لتعريف الولى بل هو عينه ولا فرق بينهما إلا بأنه في الثانى بيان المناسبة بين المعنى اللغوى والاصطلاحى .

(٢) هذا القيد يعنى عن القيدين بعده .

(٣) الإهانة والاستدراج يخرجان بقيد واحد وهو عدم الفجور فيمن ظهرت على يده الكرامة وهو المعبر عنه في التعريف بظاهر الصلاح الملتزم لمتابعة النبي الصحيح الاعتقاد والعمل وقد علمت أن أحد الثلاثة يعنى عن الباقي وإنما الفرق بين الإهانة والاستدراج أن الإهانة تأتى على خلاف الدعوى والاستدراج يأتى وفقها ومن هذا تعلم أن في تعريف الكرامة لغواً كما نبهنا عليه في المقالة السابقة واستتبع ذلك اضطراباً في بيان المحترزات .

متابعة نبي ما يسمى اهانة كالحوارق المؤكدة لكذب الكاذبين كبصق مسيامة في البئر وبالمصحوية بصحيح الاعتقاد الاستدراج كما خرج السحر من جهات^(١) عدة احتج أصحابنا على الجواز بأن ظهور الخارق المذكور أمر ممكن^(٢) في نفسه وكل ما هو كذلك فهو صالح لشمول القدرة لا يجاده ودليل جواز ذلك الأمر وامكانه أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال واحتجوا على الوقوع بما جاء في الكتاب من قصة^(٣) مريم وولادتها عيسى عليهما السلام دون زوج مع كفالة زكريا لها وما وقع لها وقصة أصحاب الكهف ولبثهم سنين بلا طعام ولا شراب وقصة آصف ومجيئه بالعرش قبل ارتداد طرف سليمان عليه السلام إليه وما وقع من كرامات الصحابة والتابعين إلى وقتنا هذا وليست الولاية مكتسبة^(٤) كالنبوة (ومن نفاها) يعنى الكرامة وقال بعدم جوازها كالاستاذ^(٥) وأبى عبد الله الحلي من أهل السنة وجمهور المعتزلة تمسكا بأنه لو ظهرت الحوارق من الأولياء لالتبس النبي بغيره لان الفارق إنما هو المعجزة

(١) قليل ليس بخارق ولو سلم فهو خارج بقوله غير مقرون الخ أو بقوله ظاهر الصلاح .

(٢) فان قلت المدعى هو الجواز وهو بعينه الامكان فكأنه قال الكرامة جائزة لأنها جائزة والجواب أن المراد بالجواز في الدعوى عدم امتناعها في قدرته تعالى بدليل قوله فيما يأتي فهو صالح لشمول القدرة الخ . فالكلام هكذا: الكرامة لا تمتنع في قدرته تعالى لأنها أمر ممكن في نفسه الخ .

(٣) أورد على ما ذكره ما عدا قصة أهل الكهف وكرامات الصحابة والتابعين أنها معجزات لأنبياء هذه الأزمنة وأجيب بأنها لم تكن مقرونة بالتحدى .

(٤) منها مكتسبة كما سبق .

(٥) هؤلاء لم ينفوا جوازها بل نفوا وقوعها فقط ويشهد لذلك دليلهم فان الذى يوجب التباس النبي بغيره إنما هو وقوع الخارق لغير النبي لا جوازه وان لم يقع وكذلك كثرتها بكثرة لأولياء فلا تكون خارقة للعادة إنما يظهر في الوقوع لا الجواز .

ولأنها لو ظهرت لكثرت بكثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارفة للعادة والفرض كونها كذلك (انبذن كلامه) أى اطرحنه عن اعتقادك اذ ليس فى وقوعها التباس النبى بغيره للفرق بين المعجزة والكرامة باعتبار دعوى النبوة والتحدى فى المعجزة دون الكرامة وأما قولهم انها لو ظهرت لكثرت الخ فجوابه المنع لان غايته استمرار نقض العادات وذلك لا يوجب كونه عادة وأشار الى رد قول المعتزلة أيضا أن الدعاء لا ينفع بقوله (وعندنا) أهل السنة (ان الدعاء) وهو رفع الحاجات إلى رافع الدرجات (ينفع) مما نزل^(١) ومما لم ينزل فينفع الاحياء والأموات ويضرهم^(٢) والنفع الخير وهو ما^(٣) يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه فالدعاء يوصل إلى المطلوب ولو صدر من كافر لحديث أنس رضى الله عنه : دعوة المظلوم مستجابة^(٤) وان كان كافرا. والقضاء^(٥)

(١) فان قلت كيف ينفع الدعاء فيما نزل . قلنا بينه الشارح فيما سيأتى بقوله ربما أثاب الله العبد الخ .

(٢) كالدعاء على الظالم .

(٣) النفع والخير هو نفس المطلوب وما يتوصل به إلى المطلوب إنما هو الدعاء ولذلك قال فالدعاء يوصل إلى المطلوب .

(٤) وأما قوله تعالى « وما دعاء الكافرين إلا فى ضلال » فالمراد به عبادتهم .

(٥) مراده بهذا بيان كيف ينفع الدعاء ويرد عليه أنه بالنظر إلى علمه تعالى ليس هناك قضاء معلق بل القضاء كله مبرم وقد بين أن فائدة الدعاء فيه إثابة العبد على دعائه وإن لم يرفع المقضى وحينئذ يرد عليه أن تلك الفائدة وهذا النفع ليس محل نزاع بين أهل السنة والمعتزلة بل هم جازمون بالثواب كنتيجة للدعاء من حيث انه عبادة إنما نزاعهم فى نفع الدعاء من حيث حصول المدعو به اثباتا ونقيا وأما نفع الدعاء باللفظ فى القضاء فإن قضاء اللطف إن كان مبرما ولا محيص من ذلك فلا فائدة فى الدعاء إلا الثواب حينئذ وقد علمت أن كل ذلك ليس محل نزاع والحق الذى يقال إن الشارع قدس منزه سببىة والمسببية فجعل جنة وسببها إيمان وعمل صالح . وناراً وسببها كفر ومعصية . وشيعا وسببه أكل وريا وسببه ماء وهكذا ومن الأسباب والمسببات ما لا نعلم =

على قسمين مبرم ومعلق فالمعلق لاستحالة في رفع ما علق رفعه منه على الدعاء ولا في نزول ما علق نزوله منه على الدعاء وأما المبرم فالدعاء وإن لم يرفع له لكن ربما أثاب الله العبد على دعائه برفعه أو أنزل بالداعي لطفه فيه والمدعى ترتب نفع للداعي أو لغيره على دعائه عاجلاً أو آجلاً يخرج به عن العيشة وجزمنا الاعتقاد بنفع الدعاء (كما من القرآن وعدا) أى لأن الله وعد به في القرآن حال كون ذلك الموعود به (يسمع) من تلاوته قال تعالى «وقال ربكم ادعوني أستجب لكم». «وإذا سألك عبادى عني فاني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان» وإطلاق هاتين الآيتين يقيده قوله تعالى «فيكشف ما تدعون إليه إن شاء» فالمراد^(١) الإجابة المصرح بها في حديث مناجاة موسى عليه السلام: وإن دعوني استجبت لهم فإما أن يروه عاجلاً وإما أن أصرف عنهم سوءاً وإما أن ادخره لهم في الآخرة. وفي كلام بعضهم أن الإجابة تتنوع فتارة يقع المطلوب بعينه على الفور وتارة يقع ولكن يتأخر لحكمة فيه وتارة تقع الإجابة بغير عين المطلوب حيث لا يكون في المطلوب مصلحة ناجزة وفي الواقع مصلحة ناجزة أو أصلح منها وتخصيص القرآن لتواتره لا لقصر الدلالة عليه فقد دعا صلى الله عليه وسلم ربه سبحانه وتعالى في مواطن كثيرة كيوم بدر وعلى قاتلى أهل بئر معونة وعلى المستهزئين وأجمع عليه السلف والخلف ومن آداب الدعاء تحرير الأوقات الفاضلة كالسجود وعند الأذان ومنها تقديم الوضوء والصلاة واستقبال

= إلا بتوقيف كالمثالين السابقين فكون الدعاء يفيد. قضية تحوى سبباً هو الدعاء ومسبباً هو المطلوب بالدعاء فهل وردت هذه القضية من الشارع قلنا نعم كما قال الشارح «وقال ربكم ادعوني أستجب لكم» الخ لكن المعتزلة أولوا الدعاء بالعبادة والإجابة بالثواب وأجيب بأن هذا التأويل إن ساع في مثل تلك الآيات فلا يسوغ في مثل قوله تعالى «أمن يجب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء». «فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكروا». «ربنا أكشف عنا العذاب» الخ ثم لا يلزم تحقيق المطلوب في الدعاء بل ذلك موكول إلى مشيئة الله تعالى.

(١) ليس هذا تفريعاً على ما تقدم بل هو مقابل له فالصواب أن يقول أو المراد.

القبلة ورفع الأيدي وتقديم التوبة والاعتراف بالذنوب والاخلاص وافتتاحه بالحمد والثناء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والسؤال بالأسماء الحسنى وختمه بالصلاة والسلام عليه صلى الله عليه وسلم وجعلها في وسطه أيضا والله أعلم . ثم نبه على مسئلة من السمعيات يجب اعتقادها بقوله (بكل عبد) مكلف من البشر مؤمنا كان أو كافرا ذكرا كان أو أُنثى حرا كان أو رقيقا (حافظون) لما يصدر منه من قول أو فعل أو اعتقاد هما كان أو عزما أو تقريرا (وكلوا) أى وكالهم الله تعالى بالعبد لا يفارقونه ولو كان يبيت فيه جرس أو كلب أو صورة وأما حديث : لا تدخل الملائكة بيتا فيه جرس . ونحوه فالمراد ملائكة الرحمة لا الحفظة إذ لا يفارقونه بسبب شيء من ذلك إلا عند إحدى ثلاث حاجات الغائط والجنابة والغسل كما جاء ذلك في حديث ابن عباس رضى الله عنهما وعطف على حافظون للتفسير قوله (وكاتبون خيرة) أى اختارهم الله سبحانه وتعالى لذلك ^(١) هذا ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى في شرحه الكبير والذي في الصغير أن العطف للتغاير لما ذكره بعضهم من أن المعقبات في قوله تعالى « له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله » غير الكاتبين ^(٢) قال القرطبي ويقويه أنه لم ينقل أن الحفظة يفارقون العبد ولا أن حفظة الليل غير حفظة النهار ولأنهم لو كانوا هم الحفظة لم يقع الاكتفاء في السؤال منهم عن حالة الترك دون غيرها في قوله تعالى : كيف تركتم عبادى . وعند الطبرانى أن عثمان سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن عدد الملائكة الموكلين بالآدمى فقال لكل آدمى عشرة بالليل وعشرة بالنهار واحد عن يمينه وآخر عن شماله واثنان بين يديه ومن خلفه واثنان على حاجبيه وآخر قابض على ناصيته فإن تواضع رفعه وإن تكبر خفضه واثنان على شفتيه ليس يحفظان

-
- (١) اسم الإشارة راجع إلى ما فهم من الكلام وهو أن عطف الكاتبين على الحافظين عطف تفسير فالكاتبون هم الحافظون ويصح أن يكون راجعا للحفظ والكتابة
- (٢) وجه التقوية أن الحفظة لا يفارقونه بخلاف الكتبة وإن حفظة الليل هم حفظة النهار بخلاف الكتبة .

عليه إلا الصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم والعاشر يحرسه من الحية أن تدخل فاه ويؤخذ من الحديث أن كل عبد وكل به جمع من الحفظة هذا على جعل العطف للنفسير وأما على جعله للمغايرة فهو لمطابقة قوله بكل عبد لأن كل واحد من العباد إنما عليه ملكان وهو الرقيب والعنيد من ملائكة الليل والنهار^(١) والكتب حقيقي بآلة^(٢) وقرطاس ومداد يعامها الله سبحانه حملا للنصوص على ظواهرها ففي حديث معاذ بن جبل رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إن الله لطف الملكين الحافظين حتى أجلسهما على الناجذين وجعل لسانه قلمهما وريقه مدادهما . وخرجه الديلمى من حديث على بلفظ . لسانه قلم الملك وريقه مداده والمراد بالناجذين آخر الأضراس الأيمن والأيسر وقيل محلهما من الإنسان عاتقه وقيل ذقنه وقيل شفتاه وقيل عنفقه وفي حديث معاذ من الأبلغية ما ليس فى غيره وملك الحسنات من ناحية اليمين أمين أو أمير على كاتب السيئات من ناحية اليسار فان مشى كان أحدهما على أمامه والآخر وراءه وان قعد كان أحدهما على يمينه والآخر على يساره وان رقد كان أحدهما عند رأسه والآخر عند رجليه كما روى عن مجاهد لا يتغيران ما دام حيا وقيل بل لكل يوم وليلة ملكان يتعاقبان عند صلاة العصر وصلاة الصبح ويؤرخون ما يكتبون من أعمال العباد بالأيام والجمع والأعوام والأما كن (لن يهملوا) أى لا يتركون (من أمره شيئا فعل) المراد من الفعل ما يعم القول وغيره كما ذكر أولا إذ الكتابة ليست مختصة بالأقوال بل تكون فى الأفعال والاعتقادات والنيات كذكر القلب سرا بعلامة يعرفونه بها فى حديث حجاج بن دينار قلت لأبى معشر الرجل يذكر الله فى نفسه كيف تكتبه الملائكة قال يجدون الريح وفى حديث ابن عمر رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا كذب العبد كذبة تباعد عنه الملك ميلا من نتن ما جاء به وظواهر الآثار أن الحسنات تكتب متميزة

(١) فجمع السكتبة مع أنهما اثنان لأن الكلام فى كل عبد لا فى عبد واحد

(٢) وقيل الكتابة غير حقيقية بل المراد بها العلم .

من السيئات فقل إن سيئات المؤمن أول كتابه وآخره هذه ذنوبك قد سترتها وغفرتها وحسنات الكافر أول كتابه وآخره هذه حسناتك قد رددتها عليك وما قبلتها (ولو ذهل) حال صدور ذلك بالفعل عنه لأنه ليس الغرض من الكتب الإثابة ولا المعاقبة ففي حديث ابن عباس رضى الله عنهما في قوله تعالى «ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد» قال يكتب كل ما تكلم به من خير أو شر حتى أنه يكتب قوله أكلت شربت ذهبت جئت رأيت حتى إذا كان يوم الخميس عرض قوله وعمله فأقر منه ما كان من خير أو شر وألغى سائرهم ثم هذه الكتابة مما يجب الإيمان به ليست لحاجة دعت إلى ذلك وإنما يعلم حكمها سبحانه على أن فائدتها أن العبد إذا علم بها استنحيا وترك المعصية وقيل لأنهم شهود بين الله تعالى وبين خلقه ولذا يقال للشخص يوم القيامة : كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وبالكرام الكاتبين شهودا والذهول عن الشيء نسيانه والقفلة عنه. يكتبون عليه (حتى الآنين) الصادر عن طبيعته (في المرض) هذا التعميم في الكتابة (كما نقل) أى نقله أئمة الدين وعلماء المسلمين وقالوا به ومن أعظمهم الإمام مالك رضى الله عنه ومثله لا يقال بالرأى تمسكوا بقوله تعالى «ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد» إذ وقوع قول في سياق النفي يقتضى العموم والآنين مصدر أن الرجل يئن بالكسر أيئنا وأنانا بالضم صوت فالذكر أن على فاعل والأثنى آنة وينبغي حمل قوله حتى الآنين في المرض على معنى أنه يكتب له في مرضه خيرات وطاعات لما في حديث انس رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا ابتلى الله العبد ببلاء في جسده قال الله للملك اكتب له صالح عمله الذى كان يعمل فإني شفاه غسله وطهره وإن قبضه غفر له ورحمه. وفي حديث على رضى الله عنه رفعه. يوحى الله إلى الحفظة لا تكتبوا على عبدى عند ضجره شيئا. وإذا علمت أن عليك من يحفظ أعمالك ويكتبها (فحاسب النفس) أى نفسك لتستريح الملائكة من التعب فتحاسبها على كل فعل قبل القدوم عليه حتى لا تتلبس به إلا بعد معرفة

حكم الله فيه لأن من حاسب نفسه في الدنيا هان عليه حساب الآخرة (وقال) أى قصر (الأمل) وهو رجاء ما تحبه النفس كطول عمر وزيادة غنى وهو مذموم إلا من العلماء والأصل في هذا قوله عليه السلام : كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل وعد نفسك من أهل القبور (فرب من جد لأمر) أى لأنه رب من اجتهد بتوفيق الله تعالى لتحصيل أمر من أمور الآخر أو الدنيا (وصلا) إليه لتقدير الله له في الازل وصوله إليه (وواجب إيماننا) مبتدأ وخبر أى تصديقنا (بالموت)^(١) ونزوله بكل ذى روح واجب لقوله تعالى « إنك ميت وأنهم ميتون » « كل نفس ذائقة الموت » والاحاديث فيه كثيرة ولأنه من مجوزات العقول التى ورد الشرع بها فوجب اعتقادها ومذهب امامنا الاشعرى رحمه الله تعالى أن الموت كيفية وجودية تضاد الحياة فلا يعرى الجسم الحيوانى عنهما ولا يجتمعان فيه وليس بعدم محض ولا فناء صرف وإنما هو انقطاع^(٢) تعلق الروح بالبدن ومفارقة وحيولة بينهما وتبدل حال بحال وانتقال من دار الى دار وفى حديث عمر بن عبد العزيز انما خلقتم للابد ولكنكم تنتقلون من دار الى دار وقد أشرت الى شىء من لبابه بكتاتى ابتسام الازهار (و) واجب إيماننا أيضا بانه (يقبض الروح) أى يخرجها ويأخذها باذن ربه عز وجل من مقرها أو من يد أعوانه ولو أرواح الشهداء برا وبحرا والمراد جميع أرواح الثقلين والملائكة والبهائم والطيور وغيرهم ولو بعوضة (رسول الموت) عزرائيل عليه السلام ومعناه عبد الجبار كما ذهب اليه أهل الحق خلافا للمعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه لا يقبض أرواح غير الثقلين والمبتدعة الذاهبين الى انه لا يقبض أرواح البهائم بل أعوانه وأشار الى الرد على الجميع بأل الدالة على العموم وهو ملك عظيم هائل المنظر مفزع جدا رأسه فى السماء العليا ورجلاه فى تخوم الارض السفلى ووجهه

(١) ذكر ذلك تمهيدا لقبض الأرواح بواسطة ملك الموت وإلا فالموت مشاهد لا يتعلق

به عقيدة .

(٢) هذا معنى سلبى فلا يناسب قوله ليس بعدم الخ

مقابل الروح المحفوظ والخالق بين عينيه وله أعوان بعدد من يموت يترفق بالمؤمن ويأتيه في صورة حسنة دون غيره ، وحجى الموت والعبد على عمل صالح يسهل الموت وكذلك السواك فيما ذكره جماعة واستدلوا بحديث عائشة في الصحيح في قصة سواكه صلى الله عليه وسلم عند موته وأما اسناد النوفى إليه تعالى في قوله « الله يتوفى الانفس حين موتها » فلانه الخالق الحقيقى الموجد له ولما بارشه ملك الموت أسند إليه كقوله تعالى « قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم » كنسبته إلى أعوانه لمعالجتهم نزعها في قوله تعالى « توفته رسلنا » ولما كان مذهب أهل الحق اتحاد الاجل وعدم قبوله الزيادة والنقصان كما وردت به الآثار أشار الى ذلك بقوله (وميت بعمره)^(١) أى بانتهاء أجله خبر قوله (من يقتل) الواقع مبتدأ أى كل ذى روح يفعل به ما يزهق روحه يعنى أن مختار أهل السنة وجوب اعتقاد أن الاجل بحسب علم الله تعالى واحد لا تعدد^(٢) فيه وان كل مقتول ميت بسبب انقضاء عمره وعند حضور أجله في الوقت الذى علم الله فى الارل حصول موته فيه بإيجاده تعالى وخلقه من غير مدخلية للقاتل فيه لا مباشرة ولا تولدا وأنه لو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل بدليل^(٣) أن الله تعالى قد

(١) قال المصنف: وميت بعمره من يقتل أى من يقتل ميت بانتهاء عمره أى مات فى الأجل المقدر لموته بإماتة الله تعالى خلافا لبعض المعتزلة قالوا المقتول ليس ميتا بأجله بل هو ميت قبل أجله والميت له هو القاتل تولداً لا مباشرة .

(٢) يعنى الأجل وهو وقت بطلان الحياة وقت واحد لا وقتان لا كما زعم بعض المعتزلة أن الأجل أجلان الأول أجل تبطل فيه الحياة نتيجة القتل وذلك قبل انتهاء العمر وأجل تبطل فيه الحياة نتيجة إماتة الله تعالى بعد انتهاء العمر .

(٣) دليل لأن المقتول ميت بسبب انقضاء عمره أى ميت بأجله ومعنى الدليل أن كل هالك قد حكم الله طبق علمه تعالى بأن هلاكه وبطلان حياته فى عام كذا فى شهر كذا فى يوم كذا فى لحظة كذا حكماً باتاً لا تعليق فيه بشئ بحيث لا يتقدم الموت على الأجل ولا يتأخر عنه هذه هى صغرى الدليل وأثبتها بالآيات والآحادىث الدالة على أن كل هالك =

حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد وانه إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون في آيات وأحاديث دالة على أن كل هالك يستوفى أجله من غير تقدم عليه ولا تأخر عنه. وحديث^(١) أن بعض الطاعات يزيد في العمر لا يعارض القواطع لأنه خبر واحد أو أن الزيادة فيه بحسب الخير والبركة أو بالنسبة إلى ما أثبتته الملائكة في صحفها فقد ثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤول إلى موجب علمه سبحانه على ما يشير إليه قوله تعالى «يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب» فالمعتبر إنما هو ما تعلق العلم الازلي ببلوغه هذا ما عليه أهل الحق (وغير هذا) من مذاهب المخالفين كذهب الكعبي من المعتزلة أن المقتول ليس بميت^(٢) لأن القتل فعل العبد والموت فعله تعالى وأثر صنيعه فالمقتول له أجلان القتل والموت وأنه لو لم

= مقتولا أم لا يستوفى أجله كما في قوله تعالى: مات سبق من أمة أجلها وما يستأخرون ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا الخ. ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها. وأما كبرى الدليل فتركها لظهورها وهي وكل من كان كذلك فهو ميت بانتهاء عمره أى بأجله وإلا لزم خلاف ما علمه الله تعالى وقدر وذلك هو العجز والجهل.

(١) جواب عن اعتراض أما الاعتراض فحاصله إذا كان كل هالك مقتولا أو غيره إنما يموت لانتهاء عمره كما تزعمون فكيف قد جاء في صحيح الحديث أن بعض الطاعات تزيد في العمر فإن معناه أن الطائعين بهذه الطاعة لا يموتون عند انتهاء عمرهم بل بعد ذلك وأما الجواب فحاصله أن مثل تلك الأحاديث ظنية فلا تعارض الآيات القطعية أو الزيادة التي في الحديث ليست زيادة زمنية التي النزاع فيها بل المراد بزيادة العمر أن يبارك الله تعالى فيه بأن يوفق إلى الخير فيه أكثر مما يوفق غيره.

(٢) يريد أن الكعبي لا يسمى بطلان الحياة الناشئة عن القتل موتا لان بطلان الحياة عنده قسمان: بطلان ناشئ عن فعل الله تعالى فيكون البطلان موتا، وبطلان ناشئ من قتل القاتل فلا يسمى موتا بل مجرد بطلان الحياة وقد يسميه قتلا وشبهته في ذلك قوله تعالى: أقمن مات أو قتل. فان قابل الموت بالقتل فلا يكون القتل موتا.

يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت وكذهب الكثير من المعتزلة أن القاتل قطع^(١) على المقتول أجله وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي علم الله موته فيه لولا القتل أو لمات^(٢) في ذلك الوقت (باطل) أى غير مطابق للواقع لمنافاة للقواطع التي لا تقبل التأويل وكل باطل (لا يقبل) عند العقلاء المتمسكين بالحق ولما اختلف في هلاك الروح وفنائها عند النفخة الأولى واستمرارها وبقائها ذكره لمناسبتة لقبضها لأن حقيقة المسك باليد وهو مشعر بجسميتها^(٣) وكل جسم معرض للفناء قابل له لقوله تعالى: كل من عليها فان - كل شئ هالك إلا وجهه. اشارة إلى ذلك بقوله (وفي) وجوب (فنا النفس) أى ذهاب صورتها سمعا (لدى) أى عند (النفخ) الأول الصادر من إسرافيل عليه السلام في الصور وهو الناقور الذي يجتمع فيه الأرواح المشتتل على ثقب بعددها وهذه النفخة الأولى نفخة الفناء لا يبقى عندها حى إلا مات ولا حادث إلا هلك إلا من شاء الله كالملائكة الأربع الرؤساء والخور الغين وموسى صلى الله عليه وسلم لأنه صعد في الدنيا مرة فجوزى بها (اختلف) أى العلماء فذهب إلى الحكم بوجوب فنائها عند النفخ الأول طائفة لظاهر قوله تعالى: كل من عليها فان. وذهبت طائفة إلى امتناعه عليها عند ذلك أما قبله وبعد الموت فلا خلاف بين المسلمين في بقائها منعمة ان كانت من أهل الخير او معذبة ان كانت من أهل الشر وفناء البدن لا يوجب فناء النفس المغيرة له وكونها مدبرة له متصرفه فيه لا يقتضى فناءها بقائه (واستظهر) الإمام أبو الحسن تقي الدين على بن عبد الكافي (السبكي) من هذا الخلاف (بقاها) أى القول باستمرار البقاء (الذعرى) أى الذى عهد سابقا

(١) مذهب الكثير من المعتزلة كذهب الكعبي في أن القاتل قد قطع أجل المقتول فهو باطله حياته ميت عندهما قبل انتهاء عمره غاية الأمر أن بطلان الحياة في هذه الحالة لا يسميه الكعبي موتا ويسميه المعتزلة موتا.

(١) أى لو لم يقتل لمات وهذا لأنى الهذيل لكنه لا يقول كسائر المعتزلة أن القاتل قطع على المقتول الأجل وبهذا تعلم ما في الشارح من الانحراف.

(٣) ظاهر هذا الكلام أن الخلاف في فنائها وعدمه على القول بأنها جسم وليس الأمر كذلك هذا الخلاف بل جار على القول بتجردها من الجسمية أيضاً.

قالوا لانهم اتفقوا على بقاءها بعد الموت لسؤالها في القبر وجوابها وتنعيمها أو تعذيبها فيه والاصل في كل باق استمراره حتى يظهر ما^(١) يصرف عنه وما قاله السبكي هو المختار عند أهل الحق فتكون من المستثنى بقوله تعالى: إلا من شاء الله . ومما يناسب هذا الخلاف قوله (عجب الذنب) اختلف في فنائه وبقائه (كالروح) على قولين مشهورهما أيضا أنه لا يفنى لحديث الصحيحين: ليس من الإنسان شيء إلا يبلى إلا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه خلق الخلق يوم القيامة. وعند مسلم بلفظ: كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وهو عظم كالحردلة في العصص آخر سلسلة الظهر مختص بالإنسان كمغرز الذنب للدرابة والتشبيه لا بقيد وقت النفخ (لكن صححا) الإمام إسماعيل بن يحيى (المزني) نسبة لمزينة قبيلة من كلب (للبلا) أى للفناء تمسكا بظاهر قوله تعالى: كل من عليها فان . فإن فناء الكل يستلزم فناء الجزء (ووضحا) أى بين صحة ماذهب إليه لتأويله دليل الأول بما حاصله أنه يجوز أن يفنى الإنسان بالتراب فإذا لم يبق إلا عجب الذنب أفناه الله تعالى بلا تراب كما يميت ملك الموت بلا ملك موت ولا يشكل عليه حديث مسلم الآخران في الإنسان عظم لا تأكله الأرض أبدا لأنه ليس فيه تعرض إلا لعدم فنائه بالأرض والمزني يقول به ووافقه ابن قتيبة وقال إنه آخر ما يبلى من الميت ولم يتعرض لوقت فنائه هل هو عند فناء العالم أو قبل ذلك وهو محتمل والأقوى في النظر أنه لا يبلى لظاهر الحديث وبقاؤه تعبدي وإن عاله بعضهم بجواز كونه جعل علامة للملائكة على إحياء كل إنسان بجواهره التي كانت في الدنيا بأعيانها ولولاه لجوزت الملائكة إعادة الأرواح إلى أبدان غيرها (و) لما كان القول ببقاء الروح وعجب الذنب هو الراجح أجاب عما يخالفه كقوله تعالى (كل شيء) من الكائنات جواهرها وأعراضها (هالك) أى زائل فان إلا وجهه أى ذاته مقتضاه أن كل ما سواه تعالى محكوم عليه بالهلاك لأن الاستثناء

(١) قد يقال الصارف عنه هذه الآيات السابقة . كل من عليها فان . كل شيء هالك

معيار العموم وحاصل جوابه أن العلماء (قد خصصوا * عمومته) أي قصرُوا استغراقه إذ التخصيص قصر العام على بعض أفرادهِ والعام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر (فاطلب) أي توجه (لما قد لخصوا) يعني العلماء من الأمور التي نصوا عليها ورووا أحاديثها وهذا الذي سلكه الناظم رحمه الله في الجواب لجماعة كُاتبِ عباس وذهب محققو المتأخرين إلى أنه لا استثناء ولا تخصيص وإن معنى هالك قابل للإهلاك من حيث إمكانه وافتقاره كما هو معنى فإن أيضاً ولما اختلف الناس في الروح على فرقين فرقة أمسكت عن الكلام فيها لأنها سر من أسرارهِ تعالى لم يوت علمه البشر وكانت هذه الطريقة هي المختارة صدر الناظم جازماً بها فقال (ولا نخض) نحن معاشر جمهور المحققين (في) بيان حقيقة (الروح) بجنس وفصل مميزين لها لتعذر الوقوف عليهما لعدم ورود السمع بهما ولا يتلقيان إلا منه وأشار إلى علة النهي عن الخوض فيها على هذه الطريقة بأنه خلاف الأدب مع الشارع حيث لم يبينها لنبيه صلى الله عليه وسلم بقوله (إذا ما وردا) أي عدم خوضنا في بيانها على سبيل النذب فأنحوض في بيان حقيقتها مكروه لعدم التوقيف في ذلك إذ هي من المغيبات التي لا تعرف إلا من قبل الشارع ولم يرد (نص) أي دليل (عن الشارع) وهو الله تعالى ببيانها لأن نبينا صلى الله عليه وسلم لم يبلغنا ذلك عنه وكل ما هو كذلك فالأولى الكف عن الخوض فيه ولذا قال: الجنيد الروح شيء استأثر الله بعلمه ولم يطلع عليه أحدا من خلقه فلا يجوز لعباده البحث عنه بأكثر من أنه موجود قال تعالى: ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي. أي مما^(١) استأثر الله بعلمه اظهاراً لعجز المرء حيث لم يعلم حقيقة نفسه التي بين جنبيه مع القطع بوجوده فيرد العلم إليه سبحانه مع الإقرار بالعجز عن إدراك ما لم يطلع الله عليه وعلى هذه الطريقة ابن عباس وأكث السلف ويحرم

(١) هذا يفيد تحريم الخوض في الروح إذ يقول تعالى « ولا تقف ما ليس لك به

عليها^(١) الوقف عن الجزم بمحل مخصوص له من البدن ولم يخرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا حتى أطلعه الله على جميع ما أبهمه عنه لكنه أمر بكم البعض والإعلام ببعض الآخر والفرقة الثانية تكلمت فيها وبحث عن حقيقتها قال النووي وأصح ما قيل فيها على هذه الطريقة ما قاله إمام الحرمين إنها جسم لطيف شفاف حى لذاته مشتبك بالأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الأخضر واحتجوا^(٢) لهذا بوصفها بالهبوط والعروج والتدرد في البرزخ وهذه الطريقة المرجوحة التي حكها بقوله (لكن وجدا * لمالك^(٣)) أى لأهل مذهبه من خاض في بيان حقيقتها (هى) يعنى روح كل جسد (صورة) أى جسم ذو صورة (كالجسد) أى كصورته في الشكل والهيئة لا في الظلمة والكثافة والرقّة واللطافة وتخصيص أهل^(٤) مذهب مالك بالذكر لأنهم أنفي أرباب المذاهب للشبهات وأشدّهم محافظة^(٥) على النصوص الشرعية وربما يفهم^(٦) من قوله صورة عدم تعدد الروح في كل جسد فيكون مخالفا لما صرح به العز بن عبد السلام من أن في كل جسد روحين إحداها روح اليقظة التي أجرى الله تعالى العادة بأنّها إذا كانت في الجسد كان الإنسان مستيقظا فإذا خرجت منه نام الإنسان ورأت تلك الروح المنامات والأخرى روح الحياة التي أجرى الله تعالى العادة بأنّها إذا كانت في الجسد كان حيا فإذا فارقت مات فإذا رجعت إليه

(١) الضمير للطريقة .

(٢) هذا الاحتجاج إنما هو على كونها جسما فايست من المجرادات .

(٣) يشترك هذا المذهب مع المذهب الذي قبله في أن الروح جسم ولطيف وتمتاز بأن صورتها في الشكل والهيئة كالجسد الذي له تلك الروح .

(٤) يفيد أن هذا المذهب ليس للمالكية وحدهم .

(٥) النص الشرعى أن الروح من أمر الله استأثر الله تعالى بعلمها فمن خاض فيها بتصويرها لا يكون محافظا للنصوص الشرعية .

(٦) لا وجه لهذا الفهم .

حي وهاتان الروحان في باطن الإنسان لا يعرف مقرها إلا من أطلعه الله على ذلك فهما كجنيين في بطن امرأة واحدة والله أعلم وإذا علمت النقل عن أهل السنة بالخوض في حقيقته (فحسبك) أى يكفيك في أن النهى للتنزيه خوض^(١) أهل مذهب مالك فيها فإنه ورد (النص) عنهم (بهذا السند) هو الطريق الموصلة إلى المتن استعمال هنا بمعنى السند أى فلو كان الخوض فيها ممتنعاً لم^(٢) يقدم عليه مثل هؤلاء الأكابر وما أورد عليه من أنه إذا قطع عضو حيوان لزم قطع نظيره من الروح فلا يصح إطلاق القول ببقائها محاب عنه بأن لطافتها تقتضى سرعة انجذابها^(٣) من ذلك العضو المقطوع قبل انفصاله أو سرعة الالتحام بعد القطع كما أن اللطافة مقتضية لانضمامه عند قطع عضو الجسد إلى باقى أجزاء الروح ويجرى على هذه^(٤) الطريقة القول بأن مقر الروح في الجسد حال الحياة البطن^(٥) وقيل بقرب القلب وقيل به وأما بعد الموت فإن أرواح السعداء بأفنية القبور وقيل في البرزخ عند آدم عليه الصلاة والسلام وهى متفاوتة فيه أعظم تفاوت وأرواح الكفار^(٦) بيئر برهوت بحضرموت (والعقل) لغة المنع لمنعه صاحبه من العدول عن سواء السبيل (كالروح) أى كحكم الروح في طريق الخوض في بيان حقيقته والوقف عن ذلك وهذا هو المختار لأنه من المعينات التى لم يخبر عنها

(١) مراده أن أهل السنة نهوا عن الخوض في الروح فهذا الفهم منهم نحمله على التنزيه بقرينة أن المالكية خاضوا .

(٢) فيه أنه لا مانع من أن يكون الخوض عند قوم محرماً وعند آخرين مباحاً .

(٣) إذا انقطع عضو من الحيوان انكشفت الروح فلا يزول بعض منها بقطع ذلك العضو أو انقطع نظيره من الروح إلا أنه ينضم للباقي بسرعة مع التحام أو بدونه فالصور ثلاث .

(٤) طريقة المالكية .

(٥) الظاهر من الاعتراض والجواب السابقين أنها حالة بالبدن كله .

(١) انظر ما هذا . أله سند ؟

علام الصيوب وكل ما هو كذلك فالأولى الكف عن الخوض فيه لقوله تعالى :
ولا تقف ما ليس لك به علم . ورجح أستاذنا في هداية المريد طريق الخوض
فيه عكس ما ذكرناه تبعاً للكبير (ولكن^(١) قررُوا) يعنى العلماء مطلقاً
إسلاميين كانوا أولاً (فيه) أى فى حقيقته (خلافاً) أى اختلافاً فخوضهم فى
حقيقته وتفسيرها دليل على أن القائل بالوقف إنما هو على وجه الأدب فقط
(فانظرن) فى كتب القوم (ما فسرُوا) أى التفسير والحقائق التى بينها
لأنها الموضوعات لا فى هذه المنظومة لصغر حجمها وأقوال أهل السنة متطابقة
على عرضيته وجاها أنه من قبيل العلوم^(٢) قال شيخ الإسلام وهو
غريزة^(٣) يتهيأ بها لدرك العلوم النظرية وكأنه نور^(٤) يقذفه الله فى القلب انتهى
ومحله القلب ونوره فى الدماغ كما ذهب إليه الإمامان مالك والشافعى رضى الله عنهما
وجمهور المتكلمين ثم أشار إلى حكم واجب الاعتقاد فقال (سؤالنا) أى سؤال

(١) لا معنى للاستدراك نعم يقال الاستدراك لقوله تعالى : « قل الروح . . الخ » .

(٢) وهو بعض العلوم الضرورية كالنفس والإثبات لا يجتمعان مما لا يتوقف على
إحساس ظاهر .

(٣) أى قوة وملكة راسخة يتهيأ بها أى تهيأ بها النفس وتستعد لدرك العلوم
النظرية وهذا كما قال السيد فى تعريفاته وقيل العقل قوة للنفس الناطقة وهو صريح
فى أن القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة وأن المدرك فى التحقيق إنما هو النفس
والعقل آلة لها بمنزلة السكين بالنسبة إلى القاطع .

(٤) قال السيد وقيل العقل نور فى القلب يعرف الحق والباطل ولا مانع أن
يكون هذا هو المعنى الأول لأنه ليس المراد بالنور النور المحسوس بل النور المعنوى
فالعقل للنفس فى كشف المعانى كالنور للبصر يكشف له المحسوسات تتميز به بعضها
عن بعض .

منكر ونكير إيانا معاشر أمة الدعوة المؤمنين والمنافقين والكفار بعد اقعادنا بعد تمام الدفن وعند انصراف الناس واجب سمعا بأن يعيد الله تعالى الروح إل الميت جميعه كما ذهب اليه الجمهور وهو ظاهر الاحاديث وتكمل حواسه فيرد الله إليه ما يتوقف عليه فهم الخطاب ويتأتى معه رد الجواب من الحواس والعقل والعلم حتى يسأله الملكان أو أحدهما يأخذ الله بإبصار الخلائق وأسماعهم إلا من ^(١) شاء الله عن حياة الميت وما هو فيه عينا ^(٢) وسماعا يترققان بالمؤمنين وينتهران المنافق والكافر ويسألان كل أحد بلسانه ولو تمزقت أعضاؤه أو أكلته السباع في أجوافها اذ لا يبعد أن يخلق الله الحياة فيها وأحوال المسؤولين مختلفة فنههم من يسأله الملكان جميعا ومنهم من يسأله أحدهما واذا مات جماعة في وقت واحد بأقاليم مختلفة جاز أن أن يعظم الله جثتهما ^(٣) ويخاطبان الخلق الكثير في الجهة الواحدة في المرة الواحدة مخاطبة واحدة بحيث يخيّل لكل واحد من المخاطبين أنه المخاطب دون من سواه ويمنعه الله تعالى من سماع جواب بقية الموتى قاله القرطبي قال الحافظ السيوطي رحمه الله تعالى ويحتمل تعدد الملائكة المعدة لذلك كما في الحفظة ونحوهم قال ثم رأيت الحلیمی ذهب اليه فقال في منهاجه والذي يشبه أن تكون ملائكة السؤال جماعة كثيرة يسمى بعضهم منكر او بعضهم نكيراً فيبعث الى كل ميت اثنان منهم والله أعلم قال القرطبي اختلفت الاحاديث في كيفية السؤال والجواب وذلك بحسب الاشخاص فمنهم من يسئل عن بعض اعتقاداته ومنهم من يسئل عن كلها انتهى وعن ابن عباس

(١) كالتي صلى الله عليه وسلم : في صحيح مسلم : لولا أن لا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر ما أسمع .

(٢) أي مما تتعلق به العين أو السماع .. بيان لما هو فيه .

(٣) تخريج سميح وخير منه ما ذهب إليه السيوطي والحليمي ويمكن أن يقال إن شؤون الملك ليست كشئونا فلا يخيّل العقل أن يكون للملك الواحد سؤال الكثيرين في وقت واحد مهما كثروا وتباعدوا .

رضى الله عنهما في قوله تعالى : يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت . قال الشهادة يسئلون عنها في قبورهم بعد موتهم قيل لعكرمة ما هو قال يسئلون عن الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وأمر التوحيد فيجيب بما يوافق مامات عليه من إيمان أو كفر أو شك وهذا السؤال خاص بهذه الامة وقيل وكل نبي مع أمته كذلك والعموم في قول الناظم سؤالنا مخصوص بمن ورد الاثر بعدم سؤاله كالأنبيا عليهم الصلاة والسلام ولا ينبغي أن يكون سيدهم الاعظم صلى الله عليه وسلم محل خلاف والصدیق والمرابطين والشهداء وملازم قراءة سورة تبارك الملك كل ليلة وسورة السجدة فيما ذكره بعضهم وكذلك من قرأ في مرضه الذى مات فيه : قل هو الله أحد . ومريض البطن وميت ليلة الجمعة أو يومها كالميت بالطاعون أو في زمنه ولو بغيره صابرا محتسبا وكالمجنون والابله وأهل الفترة ان قلنا بعدم اختصاصه بهذه الامة والحق الوقف عن الجزم بسؤال الاطفال بل الظاهر كما جزم به الجلال السيوطى وغيره اختصاص السؤال بمن يكون مكلفا^(١) كما أن الظاهر عدم سؤال الملائكة لانه لمن شأنه أن يقبر وأما الجن فجزم الجلال بسؤالهم لتكليفهم وعموم أدلة السؤال لهم وهذا السؤال هو نفس الفتنة وهى الاختبار والامتحان بالنظر إلى الميت أو اليئنا أو إلى الملائكة لاحاطة علمه تعالى بكل شئ فحكته اظهار ما كتبه العباد في الدنيا من كفر أو إيمان أو طاعة أو عصيان ليباهى الله بهم الملائكة أو ليفضحوا عندهم (ثم عذاب القبر) عطف عن سؤالنا لمشاركتة له في الحكم الآتى يعنى ومما يجب الايمان به حقيقة عذاب القبر وهو عذاب البرزخ أضيف إلى القبر^(٢) لانه الغالب والا فكل ميت أراد الله تعالى تعذيبه ناله ما أراد به قبر أو لم يقبر ولو صلب أو غرق في بحر أو أكلته الدواب أو حرق حتى صار رمادا وذرى في الهواء ومحله البدن والروح

(١) لأنه إذا لم يكن تكليف فقيم السؤال وبعد فالمعول عليه في سؤال القبر قوله صلى الله عليه وسلم : إذا قبر الميت أتاه ملائكة أسودان أزرقان أعينهما يقال لأحدهما منكر والآخر نكير يسألانه عن ربه وعن دينه وعن نبيه الخ .
(٢) ويصح أن يراد بالقبر الموت بعد الحياة الأولى فيكون الكلام عاما .

جميعا باتفاق أهل الحق بعد إعادة الروح إليه أو إلى جزء منه ان قلنا ان المعبذب بعض الجسد ولا يمنع من ذلك كون الميت قد تفرقت أجزاءه أو أكلته السباع أو حيتان البحر أو نحو ذلك ويكون للكافر والمنافق وعصاة المؤمنين^(١) ولهذا الأمة وغيرها ودليل^(٢) وقوعه قوله تعالى : النار يعرضون عليها غدا وعشيا. ولا يمتنع عند العقل أن يعيد الله الحياة في الجسد أو في جزء منه ويعذبه وكل ما لم يمنع العقل وورد بوقوعه الشرع ووجب قبوله واعتقاده والله يفعل ما يشاء من عقاب ونعيم ويصرف^(٣) أبصارنا ويحجبها عن جميعه لأنه القادر على كل

(١) أى بعضهم لأن عذابه ليس عاما لعصاتهم فقد ندب إلى الاستعاذة من عذابه فقد جاء متواترا استعاذته صلى الله تعالى عليه وسلم من عذاب القبر فلو كان عاما لا محالة لم يحجز الاستعاذة منه .

(٢) أدله السمعيات نصوص قاطعة وظواهر فالأول كما يدل على الوقوع يدل على الإمكان ضرورة فلا حاجة به إلى بيان إمكان ما دل على وقوعه والثانى لا بد من بيان إمكان ذلك المعنى الظاهر منه لاحتمال أن ذلك الظاهر غير مراد بل مستحيل كما في يد الله فوق الخ بخلاف القاطع فلا يحتاج إلى بيان الإمكان لعدم احتمال خلاف الظاهر بل هو نص فيه ولما كانت أدلة عذاب القبر ظواهر اضطر إلى بيان إمكان معناها الظاهر لاحتمال إرادة خلافه لاستحالة فلا بد في الاستدلال على عذاب القبر من النقل الدال على ذلك العذاب ومن بيان إمكان ذلك العذاب الدال عليه النقل فذكر الأول بقوله : ودليل وقوعه . الخ . وذكر الثانى بقوله : ولا يمتنع عند العقل . الخ ، ثم لخص ذلك الاستدلال وأجمله في قوله وكل ما لا يمنع العقل وورد بوقوعه الشرع . الخ . ووجه دلالة الآية : النار يعرضون . الخ . إن الآية قررت عذابين عذاب الأحرار المكى عنه بالعرض على النار والعذاب الأشد فإن العطف يقتضى المغايرة والأول قبل قيام الساعة لأنه تقرر صباحا ومساء وخص الثانى بيوم تقوم الساعة فكان الأول قبل ذلك اليوم وبعد الموت قطعاً إذ الآية في حق الموتى وما ذاك إلا عذاب القبر .

(٣) جواب عن شبهة على عذاب القبر ونعيمه وسؤاله حاصله إذا كان هناك سؤال وجواب ونعيم وعذاب فلم لا نحس ذلك عند تعلق حواسنا بالميت والجواب أن الله تعالى حجب أهل هذه الدنيا عن الإحساس بما يجرى في القبر فلا يكون في عدم =

ممكن ، وعذاب القبر قسمان : قسم دائم وهو عذاب الكفار وبعض العصاة ، ومنقطع وهو عذاب من خفت جرائمهم من العصاة فانهم يعذبون بحسبها ثم يرفع عنهم بدعاء أو صدقة أو غير ذلك كما قاله ابن القيم . واصل العذاب في كلام العرب الضرب ، ثم استعمل في كل عقوبة مؤلمة . سمي عذابا لأنه يمنع المعاقب من معاودة مثل جرمه ويمنع غيره من مثل فعله . ومن عذاب القبر ضمته وهى إلتقاء حافتيه ولو لم يكن من عذابه إلا ما خرج به ابن أبي شيبة وابن ماجه عن أبي سعيد الخدرى رضى الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : يسلط الله على الكافر فى قبره تسعة وتسعين تنينا تنهشه وتلدغه حتى تقوم الساعة ولو أن تنينا منها نفخ على الأرض ما أنبتت خضرا السكان كافيا . وكل من ^(١) ذكرنا أنه لا يسئل فى قبره فكذلك لا يعذب فيه أيضا ومما يجب الإيمان به أيضا (نعيمه) أى تنعيم الله المؤمنين فى القبر لما ورد فى ذلك من النصوص البالغة مبلغ التواتر ولا يختص بمؤمنى هذه الأمة كما أنه لا يختص بالمقبور ولا بالمكلفين ^(٢) فيكون لمن زال عقله أيضا إذا مات بالغا وتعتبر الحالة التى زال عقله وهو عليها من كفر أو إيمان أو نحوهما ومن نعيمه توسيعه وجعل قنديل فيه وفتح طاق فيه من الجنة وامتلأؤه بالريحان وجعله روضة من رياض الجنة وكل هذا محمول على حقيقته عند العلماء وقوله (واجب) أى ثابت سمعا خبر سؤلانا وما عطف عليه أى كل واحد من الثلاثة المذكور جائز عقلا واجب سمعا لأنه أمر ممكن عقلا أخبر به الصادق على ما نطقت به النصوص وكل ما هو

= الإحساس به حجة على نفيه فى مسلم : لولا أن لا تدافوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذى أسمع منه .

(١) وهم الأنبياء والصديقون والشهداء .

(٢) إن أراد أنه لا يختص بمن لم يتعلق به التكليف أصلا فغير صحيح ألا ترى أن من زال عقله إنما يثبت له شئون القبر إذا سبق له تكليف قبل زوال عقله وإلا فلا وإن أراد أن لا يختص بمن يدوم تكليفه إلى حين الموت فمسلم لكن هذا معنى من الوضوح بحيث يكاد يكون التنبيه عليه نعوأ مع إبهامه الاحتمال الأول .

كذلك فهو حق يجب قبوله شرعا وعلى هذا أهل السنة وجمهور المعتزلة: وشبهه في الوجوب قوله (كبعث^(١) الحشر) أى كوجوب بعث الله جميع العباد وإعادتهم بعد إحيائهم بجميع أجزائهم الأصلية وهى التى من شأنها^(٢) البقاء من أول العمر إلى آخره وسوقهم^(٣) إلى محشرهم انفصل القضاء بينهم إذ هذا^(٤) كله حق ثابت

(١) أى البعث للحشر والبعث هو الإحياء بعد الموت واتفق المسلمون جميعا على أنه جسمى وهذا ما يجب الإيمان به بحيث يكفر جاحده ثم اختلفوا أهو لجميع أجزاء الجسم الدنوى أم للأجزاء الأصلية فقط ثم كل من ذلك عن عدم أم عن تفريق . مذاهب مختلفة فذهب فريق إلى أنه لجميع الأجزاء فورد عليه أن البعث حينئذ محال لأنه لو أكل إنسان إنسانا بحيث صار جزءا منه فلا يمكن البعث حينئذ وإلا وجدت أجزاء المأكول مرتين فى وقت واحد مرة كجزء من الشخص الأول ومرة أخرى لشخص المأكول وذلك محال بدهاة فإن قيل يعاد فى أحدهما دون الآخر ورد بأن الآخر حينئذ لا يكون معادا بجميع أجزائه فلا يكون البعث لجميع الناس بجميع الأجزاء كما ادعيت فلم هذا عدلوا عن القول بأن البعث لجميع الأجزاء بل للأجزاء الأصلية فحسب حتى لا يرد هذا الإشكال فإن الآكل حينئذ يعاد ناقصا الشخص المأكول لأنه فضلة فى الآكل لا أصلى والمأكول يعاد بأجزائه الأصلية كذلك .

(٢) يريد أن الجسم الحى يعتريه نمو وزيادة كما يعتريه ذبول ونقص حسب ما يعرض للشخص طول حياته من صحة ومرض ونحو ذلك لكن رغم ما يطرأ عليه من زيادة ونقص فهناك مقدار من الجسم باق من أول الحياة إلى آخرها فهذا هو الجزء الأصلى نعم ذكر العلماء قديما وأيدهم العلماء حديثا أن الجسم الحى بعد عشر من السنين لا يبقى فيه جزء مما كان فيه قبل العشر فالصواب أن البعث لبعض الأجزاء لا كلها والنصوص الآتية الدالة على البعث الجسمانى كقوله تعالى : من يحيى العظام وهى رميم . إنما نتخّم بعثا جسمانيا مطلقا كلا أو جزءا فيحمل مثله على ذلك الممكن دون المحال .

(٣) ليس ذلك من مفهوم البعث .

(٤) يبان للدليل وحاصله مقدمتان صغرى ذات شقين كون هذه الأمور ممكنة وإخبار الشارع بوقوعها وكبرى ستأتى .

بالكتاب والسنة واجماع السلف مع كونه من الممكنات التي أخبر بها الشارع وكل^(١) ما هو كذلك فهو ثابت والأخبار عنه مطابق في القرآن ، قال: من^(٢) يحيى العظام وهى رميم. الآية: كما بدأنا أول خلق نعيده. لا فرق في ذلك بين من يحاسب كالمكلف وغيره على ما ذهب إليه المحققون وصححه النووي واختاره وذهبت طائفة إلى أنه لا يحشر إلا من يجازى وأما السقط فإن ألقى بعد نفخ الروح فيه بعث وإلا كان كسائر الموتى والبعث والنشور عبارة عن معنى واحد وهو الإخراج من القبور بعد^(٣) جمع الأجزاء الأصلية وإعادة الأرواح إليها كما علمت وأول من تنشق عنه الأرض نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فهو أول من يبعث وأول وارد المحشر كما أنه أول داخل الجنة ومراتب الناس في المحشر متفاوتة كتفاوت مراتبهم في الأعمال فمنهم الراكب والماشى على رجليه أو وجهه ، وأنواع المحشر أربعة اثنان في الدنيا أحدهما إجلأؤه عليه السلام اليهود^(٤) ، وثانيهما سوق النار قرب قيام الساعة إلى المحشر واثنان في الآخرة أحدهما جمعهم إلى الموقف بعد إحيائهم والثاني صرفهم من الموقف إلى الجنة أو النار ولما ذكر أن إعادة الأجسام حق يجب الإيمان بها ذكر الخلاف فيما عنه إعادة أهل هو العدم المحض أو التفرق المحض مشيراً للأول بقوله (وقل) أيها المكلف القائل ببعث المحشر وهو المعاد الجسماني قولاً مطابقاً لا اعتقادك أنه (يعاد الجسم) أي يعيده الله تعالى (بالتحقيق) متعلق بقل أو يعاد إعادة ناشئة (عن عدم) محض فيعدم الله العالم بلا واسطة فيصير معدوماً بالكلية كما أوجده كذلك فصار موجوداً ثم يوجده هذا قول أهل الحق والمعتزلة القائلين بصحة الفناء على الأجسام

(١) هذه كبرى الدليل كما نبهنا .

(٢) دليل المقدمة الأولى .

(٣) وإما أن ذلك الجمع عن عدم أو عن تفرق فسيأتى في قوله : وقل يعاد

الجسم . الخ .

(٤) أي من المدينة إلى الشام .

بل بوقوعه وهو الصحيح ولذا قدمه جازما به وحكى مقابله بصيغة التمريض أعنى قوله (وقيل) تعاد الأجسام للحشر إعادة ناشئة (عن تفريق محضين^(١)) فيذهب الله تعالى العين والأثر جميعا بحيث لا يبقى فى الجسم جوهران فردان على الاتصال والجسم عند المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام^(٢) أو مقام^(٣) بذاته من العالم وأشار بقوله بالتحقيق الى أن الجسم الثانى المعاد هو الاول المعدوم بعينه لامثله^(٤) ولما لم يكن هذا الخلاف على اطلاقه أشار الى تقييده بقوله (لكن ذا الخلاف خصا) أى قيد بعض العلماء اطلاقه (بالأنبيا) فان الارض لاتأكل اجسامهم ولا تبلى أبدانهم اتفاقا (ومن عليهم) أى وخص أيضا بالاشخاص الذين (نصا) أى نص الشارع على عدم أكل الارض أجسامهم كالشهداء والمؤذنين احتسابا وحامل القرآن ومن لم يعمل خطيئة والعلماء العاملين والروح وعجب الذنب والجنة والنار وأهلها والعرش والكرسى واللوح والقلم والمسئلة توقيفية ولما اختلف القائلون باعادة الأعيان فى اعادة اعراضها التى كانت قائمة بها فى الدنيا أشار اليه بقوله (وفى) جواز (اعادة العرض) القائم بالأجسام تبعا لمحلّه (قولان) أحدهما مذهب الاكثرين واليه مال امامنا الاشعرى رضى الله عنه انها تعاد باشخاصها التى كانت فى الدنيا قائمة بالجسم حال الحياة ولا فرق فى ذلك بين الاعراض التى يطول بقاء نوعها كالبياض وبين غيرها كالاصوات ولا بين ماهو مقدور

(١) أى عدم محض ليس فيه شائبة الوجود وتفريق محض ليس فيه شائبة الاتصال .

(٢) ولو فى جهة واحدة فما تركب من جوهرين جسم .

(٣) تعريف آخر وزاد فيه من العالم لأنه لو اقتصر على مقام بذاته لانتقص التعريف بالمجردات كالله تعالى فإنه قام بذاته وليس بجسم لكن يبقى النقص بالمجردات الممكنة كالأرواح فإنها قامت بذاتها وهى من العالم ومع ذلك ليست بجسم فالصواب الاقتصار على التعريف الأول .

(٤) لأنه لو كان الموجود ثانيا فى الحياة الثانية غير الأول لم يكن ذلك الأول معادا حقيقة بل مجازا لأن العود حقيقة أن يكون الموجود ثانيا هو بعينه الذى كان موجودا أولا :

للعبد كالضرب وغيره كالعلم والجهل لان نسبة الاعراض الى قدرته تعالى كنسبة الاعيان اليها وقد قام الدليل على اعادتها ^(١) فكذا اعراضها وثانيهما امتناع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى ^(٢) والى هذا ذهب بعض أصحابنا ايضا والعرض عند المتكلمين ما يتحيز تابعا في تحيزه لغيره وهو كقولهم ^(٣) مالا يقوم بذاته بل بغيره و اشار الى ترجيح القول الاول بقوله (ورجحت اعادة الاعيان ^(٤)) اى ورجحت جماعة اعادة اعيان الاعراض والمراد بها الاشخاص والانفس او مقابل ^(٥) الأغيار وكلاهما لا يلزم منه القيام بالذات المنافى للعرضية (وفى) جواز اعادة (الزمن) وهو متجدد ^(٦) معلوم يقدر به متجدد غير معلوم وهو كقولهم مقارنة ^(٧)

(١) لم يقيم دليل على إعادتها بل الدليل إنما قام على إعادة الشخص بعينه ولا شك أنه لا يلزم من تبدل الأعراض زوال الشخصية فزيد المريض الآن هو زيد الذى كان سليما وزيد الهزيل الآن هو الذى كان سمينا ويؤيده ماورد: أهل الجنة جرد مرد مكحولون. وضرر الكافر مثل أحد. ويوم تبيض وجوه وتسود وجوه. وهل التعذيب فى جهنم يبقى على الأعراض التى كانت قبله .

(٢) استدلال ركيب فلا مانع من قيام المعنى بالمعنى كالحركة السريعة والبطيئة وفى الحقيقة هما قائمان بمحل يلاحظ قيام أحدهما به أولا وقيام الآخر به ثانيا والحق عدم الإعادة لعدم دليلها كما سبق فى الحاشية السابقة .

(٣) ليس أحدهما كالآخر بل الثانى فاسد لشموله ما ليس بعرض كصفاته تعالى .

(٤) أى رجحت إعادة الأعراض بعينها وشخصها ونفسها فالمراد بالعين الشخص والنفس لا ما قابل العرض .

(٥) مقابل الغير هو الشخص والنفس فآل العبارتين واحد .

(٦) المتجدد المعلوم كطلوع الشمس فى مثال الشارح والمتجدد الموهوم اتيانك فالزمان هو طلوع الشمس المقدر به الايتان أى المؤقت به الايتان .

(٧) كما قارنت وربطت اتيانك بطلوع الشمس فالزمان هو تلك المقارنة وذلك الارتباط وأنت خير بأن الزمن على التعريف الأول نفس طلوع الشمس وعلى الثانى المقارنة والارتباط وأيما كان فليس الزمان شيئا منهما بل الزمان هو الظرف الذى =

متجدد موهوم لتجدد معلوم ازالة للابهام نحو آتيك عند طلوع الشمس (قولان) أحدهما وهو الأرجح اعادة جميع أزمنة الأجسام التي مرت عليها في الدنيا تبعاً للذوات والأجسام المعادة فتعاد بازمنتها وأوقاتها كما تعاد باكوامها ^(١) وهيئاتها لورود ظاهر القرآن به في قوله تعالى «كلما مضت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها» لأن المراد الغيرية بحسب الزمان ^(٢) والا فالجلود هي الأولى بأعيانها اذ هي التي عصت فيعاد تأليفها اذا تفرقت وأعيانها اذا عدمت وقد ردت الشمس بعد غروبها ^(٣) بدعائه صلى الله عليه وسلم وثانيهما امتناع ^(٤) اعادتها لاجتماع المتنافيات كالماضى والحال والاستقبال

= قارنت فيه بين الإتيان وطلوع الشمس ألا ترى المثال يقول آتيك عند طلوع الشمس انظر إلى قوله عند فهذا هو الزمان حقيقة . ألا تسمع لإعراب المعربين لعند في مثل هذا التركيب (عند ظرف زمان) والحق أن الزمان هو ذلك الامتداد السيل المقدر بالقرون والأعوام والشهور والأيام الخ . وهو يكاد يكون بديها بل يكاد لوضوحه يعسر التعبير عنه .

(١) المراد بالأكوان والهيئات جميع صفات الأجسام من بياض وحركة وسكون ووضع وطول وعرض الخ .

(٢) هذا تأويل بعيد يأباه ظاهر الآية فالجلود الثانية غير الأولى بالذات ذهبت الأولى وأثبت الله تعالى فيه أخرى حتى يتلاحق العذاب ويستمر ولا يرد أن المعذب حينئذ غير من عصى لأن العذاب في الحقيقة للروح وتعذيب الجسم وسيلة لتعذيبها .

(٣) أى فعاد النهار بعد عدمه لكن أيتعين أن النهار المعاد هو عين الأول أم يجوز أن يكون استئنافاً لنهار مثله على خلاف ما جرت به العادة ؟ .

(٤) هذا هو الحق الذي لا محيص عنه فان الناس جميعاً من لدن آدم إلى يوم القيامة يبعثون مرة واحدة فكيف يجمع بين زمن نوح وزمن سيدنا محمد عليهما الصلاة والسلام وهذا مستقبل بالقياس إلى ذاك فما قاله الشارح في الجواب أن الإعادة تدريجية لا دفعية أى فلا يجتمع الماضى مع المستقبل هراء لأن ذلك إنما يصح في الزمان بالقياس إلى شخص واحد، أما في أشخاص مختلفة في الزمان كشخص في زمان نوح =

وأن أوجب عنه بان الإعادة ليست دفعية بل على التدرج حسبما كانت في الدنيا (والحساب) وهو لغة العدد واصطلاحاً توقيف الله عبادته قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم قولاً كانت أو فعلاً أو اعتقاداً مكسوبة أولاً^(١) بعد أخذ كتبها خيراً كانت أو شراً تفصيلاً^(٢) بالوزن الآمن استثنى منهم أما بأن^(٣) يخلق المكنون لهم علوماً ضرورية بمقادير أعمالهم من الثواب والعقاب وأما بان يوقفهم بين يديه بأن يؤتيهم كتب أعمالهم فيها سيئاتهم وحسناتهم فيقول هذه سيئاتكم وقد تجاوزت عنها^(٤) وهذه حسناتكم وقد ضاعفتها لكم وأما بان يسكنهم في شأن أعمالهم وكيفية ما لها من الثواب وما عليها من العقاب فيسمعهم كلامه القديم أو صوتاً يدل عليه يخلقه سبحانه في أذن كل واحد من المكلفين أو في محل يقرب من أذنه بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت منع الغير من سماع ما كلف به وهذا هو الذي تشهد له الأحاديث الصحيحة وتنسج قدرته سبحانه لحسبتهم معاً كما تنسج لأحداً منهم معاً وكيفيته مختلفة فمنه اليسير والعسير والسر والجهر والتوبيخ والفضل والعدل ويكون للمؤمن والكافر أنسا وجنا إلامن ورد الحديث باستثنائهم كالسبعين ألفاً وأفضلهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه فلا يحاسب لما روى مرفوعاً عن عائشة رضي الله عنها: الناس كلهم يحاسبون إلا أبا بكر.

== وآخر في زمان عيسى؛ فاجتماع الماضي والمستقبل حتم لا مناص منه على أنه لو أعيد الزمان لتخلل العدم بين الشيء ونفسه فإنه إذا أعيد عام سنة ١٩٥٣ يوم القيامة بعينه فقد تخلل العدم من أول سنة ١٩٥٤ إلى يوم الإعادة بين سنة ١٩٥٣ الآن وبينها يوم القيامة وذلك باطل بداهة .

(١) الصواب حذفه لأنه لا حساب في غير كسب .

(٢) خرج به الوزن فإن فيه توقيف الله تعالى عبادته الخ . فلا بد من هذا القيد ليخرج الميزان من تعريف الحساب .

(٣) تصوير لتوقيف الله تعالى عبادته . . الخ .

(٤) أى إن شاء ذلك .

وأول من يحاسب هذه الأمة (حق) أى ثابت بالكتاب والنسبة والاجتماع ففي القرآن سريع الحساب وفي السنة حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وأجمع المسلمون عليه وهو من ^(١) الأمور الممكنة التي أخبر بها الصادق وكل ما هو كذلك فهو واقع والإيمان به واجب وحكمته ^(٢) إظهار تفاوت المراتب في السكال وفضائح أصحاب النقص زيادة ^(٣) في اللذات والآلام ففيه ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات (وما في) وقوع (حق ارتياب) أى شك فمن صدق به لا ينبغي أن يصدر عنه ما يصدر عن نافيته (فالسيئات) وهى ما يذم فاعله شرعا والمراد التي عملها العبد حقيقة أو حكما بأن ^(٤) طرحت عليه لظلامة الغير ونفاد حسناته صغيرة كانت أو كبيرة جزاؤها (عنده) تعالى (بالمثل) أى مقدر بمثلها سواء بسواء أن جازاه الله تعالى عليها وله أن يعفو عنها أن لم تكن كفرا وسميت سيئة لأن فاعلها يساء بها عند المقابلة عليها (والحسنات) جمع حسنة وهى ما يحمده فاعله شرعا لحسن وجه صاحبها عند رؤيتها والمراد الحسنات المقبولة الأصلية ^(٥) المعمولة لهم أو فى حكمها ^(٦) لا المأخوذ ^(٧) فى نظير ظلامتهم ^(٨) (ضوعفت) أى ضاعفها الله تعالى لهذه الأمة وكثر ثوابها إلى مثليها أو أكثر من غير انتهاء إلى حد تقف عنده (بالفضل) أى بفضله تعالى وكرمه وهو العطاء لا عن وجوب ولا عن إيجاب عليه سبحانه ومراد الناظم أن مما يجب اعتقاده

-
- (١) بيان للدليل تاما فإن ما ورد به ظاهر الكتاب والسنة إنما يكون حقا إذا كان ممكنا فلذلك قال وهو من الأمور الممكنة . الخ .
 - (٢) أنكر المعتزلة الحساب وقالوا الله عالم ؛ فالحساب عبث فرد عليهم ببيان حكمته .
 - (٣) فيه لف ونشر مرتب .
 - (٤) بيان لتي عملها العبد حكما وحاصله أنها سيئة المظلوم متى أقيت على الظالم جزاء ظلمه ومحل ذلك إذا نفذت حسنات الظالم وإلا أخذ من حسناته وحسبت للمظلوم .
 - (٥) خرج بذلك الحسنة بالتضعيف .
 - (٦) كالخروج عن البيت من وارثه مثلا .
 - (٧) هذا خارج بالمعمولة لهم .
 - (٨) تصریح بما خرج بقوله الأصلية .

مقابلة السيئة بمثلها ان قوبلت ومقابلة الحسنة بضعفها قال تعالى: «من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الامثلها» وتفاوت مراتب التضعيف بحسب ما يقترن بالحسنة من الاخلاص وحسن النية والصواب دخول المضاعفة حسنات العصاة ان كانت على وجه يتناوله القبول والرضا وعدم دخولها في اعمال الكفار لانه لا يجتمع مع الكفر طاعة مقبولة وهو خاص بالثواب الاصلى دون الحاصل بالتضعيف (وباجتناب) من المكلفين (للكبائر) اى الذنوب العظيمة من حيث المؤاخذه وعظمة من عصى بها وهى ^(١) كل معصية تشعر بقلّة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة والمراد من الاجتناب ما يعم التوبة منها بعد ملا بستها ^(٢) لا ما يخص عدم مفارقتها بالمرّة وأما اجتنابها بعد التلبس بها من غير توبة فلا ^(٣) (تغفر) به ذنوب (صغائر) بالنسبة لتلك الكبائر من ^(٤) حيث هى صغائر كانت مقدّمات للكبائر المجتنبه كالقبلة والامس والنظر ^(٥) للزنا أولم تكن كشم بما لا يوجب حدا اذا اجتنب السرقة والزنا وغفر الذنب ستره بالتوبة ^(٦) منه أو بالعفو ومحو أثره وأمن عاقبته

(١) أحسن ما قيل فى تعريف الكبيرة أنها ما توعده عايه الشارع بخصوصه أو نص على أنه كبيرة ، وأما تعريف الشارح فلا تمييز فيه للكبيرة بل كل مخالفة للدين تشعر بقلّة الاكتراث به ورقة دين المخالف .

(٢) بعيد لا يتناوله ظاهر قوله تعالى : إن تجتنبوا كبائر .

(٣) أى فليس مراداً من الكبيرة التى تغفر باجتنابها الصغائر فحرف النفي ليس داخلاً على تغفر .

(٤) لا داعى لهذه الحيثية .

(٥) أى المقدمة للزنا .

(٦) الأظهر أن الغفران ترك المؤاخذه على الذنب وسبب ذلك التوبة أو العفو بدونها .

يعنى ^(١) أن هذا الحكم اختلف فى قطعيته ^(٢) وظنيته مع الاتفاق على ترتيب التكفير على الاجتناب فذهب أئمة الكلام إلى أنه لا يجب التكفير على القطع بل يجوز ويغلب على الظن ويقوى فيه الرجاء لأننا لو قطعنا لمجتنب الكبائر بتكفير صغائره بالاجتناب لكانت له فى ^(٣) حكم المباح الذى يقطع بأنه لا تبعة فيه وذلك نقض لعرا الشريعة فقوله تعالى « إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم » معناه إن ثلثنا حملا له على قوله « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ^(٤) » هذا هو الحق ؛ وذهب جماعة من الفقهاء والمحدثين والمعتزلة إلى أن المكلف إذا اجتنب الكبائر كفرت صغائره قطعا ولم يحز تعذيبه عليها بمعنى أنه ^(٥) لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمعية على عدم وقوعه كقوله تعالى « إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه » الآية والنظم ظاهر فى هذا الثانى وهو أشهر من الأول عندهم ومبنى القولين جواز العقاب على الصغيرة وامتناعه والأول هو ^(٦) الحق ثم المغفرة

(١) كلام المصنف صريح فى وقوع غفران الصغائر عند اجتناب الكبائر كما هو المذهب الثانى مذهب الفقهاء والمحدثين والمعتزلة فليس محتملا للمذهبيين كما يفهم من كلام الشارح يعنى الخ . كما ينطق بهذا قوله والنظم ظاهر الخ

(٢) تعبير غير سديد لأن الخلاف ليس فى القطعية والظنية بل يعد اتفاقهم على جواز الغفران اختلفوا هل الغفران واقع لا محالة أم الأمر لا يعدوا مجرد الجواز ؟ فذهب أهل السنة إلى الثانى وجماعة من الفقهاء والمحدثين والمعتزلة إلى الأول .

(٣) ممنوع بل مع وقوع الغفران لا محالة فرق بين الصغائر والمباح فان المباح لا تبعة فيه إطلاقا والصغائر لا تبعة فيها بشرط اجتناب الكبائر فالفرق واضح .

(٤) وقوع المغفرة لا محالة هو بالمشيئة أيضا كما أن دخول الجنة للأنبياء واقع لا محالة قطعا ومع ذلك فهو بالمشيئة .

(٥) يريد أن عدم جواز التعذيب ليس بالعقل بل بالسمع .

(٦) ليس الأول هو الحق بل الحق هو الثانى وظاهر الآية يؤيده .

مقيدة بمن أتى بالفرائض لحديث : ما من عبد يؤدي الصلوات الخمس ويصوم رمضان ويحْتَنِبُ الكبائر السبع^(١) إلا فتحت له ثمانية أبواب الجنة يوم القيامة حتى إنهما لتصفق. الحديث ، وفي لفظ الصلوات الخمس : والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر هذا هو الصحيح ؛ وأما الكبائر فلا يكفرها إلا التوبة أو فضل الله تعالى وأشار بقوله « وجا الوضوء يكفر » الصغائر أيضا إلى عدم انحصار تكفيرها في اجتناب الكبائر كقوله تعالى « إن الحسنات يذهبن السيئات » ، وفي الحديث : واتبع السيئة الحسنة تمحها . وأراد بقوله « وجا » أى فى السنة إذ فيها من تَوْضُأ نحو وضوئى هذا ثم قام فركع ركعتين لا يحدث فيهما نفسه يعنى بسوء عقر له ما تقدم من ذنبه . وفى رواية : لا يتوضأ رجل مسلم فيحسن الوضوء فيصلى صلاة إلا غفر له ما بينه وبين الصلاة التى تليها وكذا الصلوات الخمس وكذا رمضان وكذا الحج المبرور والكل مشروط باجتناب الكبائر كما فى الصحيحين على معنى^(٢) أنه إن كان هناك كبائر لا يكفرها إلا التوبة أو فضل الله لا الوضوء والصلاة ، وليس المراد أنه مع الكبائر لا يكفر شيء كما حرره النووي رحمه الله تعالى ، ثم المراد أن كل واحد من هذه الأمور صالح للتكفير فإن وجد ما يكفره من الصغائر كفره وإن صادف كبيرة أو كبائر رَجَى أَنْ يخفف عنه منها وإن لم يصادف صغيرة ولا كبيرة كتب له به حسنات ورفعت به درجات وأحسن من هذا أن الذنوب كالأمراض والأعمال الصالحة كالأدوية فكما لكل نوع من أنواع الأمراض نوع من أنواع الأدوية لا ينبجع فيه غيره كذلك المكفرات

(١) هى الشرك والسحر أى تعليمه وتعلمه وقتل النفس وأكل مال اليتيم وأكل الربا والتولى يوم الزحف وقذف المحصنات المؤمنات وليس هذا للحصر بل هناك كبائر أخرى كالزنا .

(٢) يريد أن الوضوء والصلاة إنما يكفران الصغائر أما الكبائر فبالتوبة أو بفضله تعالى من غير توبة .

مع الذنوب وتوزع ذلك موكول إلى علم الله تعالى وظواهر الأحاديث أن هذه العبادات لا تكفر إلا إذا كانت مقبولة والمراد أنها مكفرة للصغائر مع بقاء ثوابها كما هو مذهب أهل الحق لا أنها يسقط ثوابها في نظيرها كما ذهب إليه المعتزلة ثم التكفير إنما هو للذنوب المتعلقة بحقوق الله تعالى لا المتعلقة بحقوق الآدميين لأنها إنما تقع النظر فيها بالمقاصة مع الحسنات والسيئات ثم شرع في الكلام على زمن وقوع الحشر والحساب وأهواله فقال (واليوم الآخر) وهو يوم القيامة والمراد من وقت الحشر إلى ما لا يتناهى أو إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النارسمى بذلك لأنه آخر الأوقات المحدودة ولأنه لا ليل بعده ولأنه آخر أيام الدنيا (ثم هول الموقف) أى عظمته وما ينال الناس فيه من الشدائد والمصائب كطول الوقوف والجمام العرق الناس حتى يبلغ آذانهم ويذهب في الأض سبعين ذراعا وتطير الكتب بالإيمان والشمالك ولزومها الأعناق والمسألة وشهادة الألسنة والأيدى والأرجل والسمع والبصر والجلود والأرض والليل والنهار والحفظة الكرام وتغير الألوان والظاهر كما قال السعد إنه لا ينال شيء مما ذكر الأنبياء ولا الأولياء ولا سائر الصالحاء لقوله تعالى «تنزل عليهم الملائكة» الآية «لا يحزنهم الفزع الأكبر» وخوف الأنبياء والملائكة خوف اعظام وإجلال وإن كانوا آمنين من عذاب الله عز وجل وقوله (حق) أى ثابت لا محالة خبر اليوم الآخر وما عطف عليه فيجب الإيمان به لوروده كتابا وسنة واجماع المسلمين عليه قال تعالى «يا أيها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم - إلى قوله «ولكن عذاب الله شديد» اننا نحاف من ربنا يوما عبوسا قطريرا . يوما يجعل الولدان شيبا . لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه . يوم تبيض وجوه وتسود وجوه . وأشار بقوله (تحقق يا رحيم) أهواله وعظائمه (واسعف) أى وأعنا عليه إلى أنه مختلف باختلاف أحوال الناس فيشدد على الكفار حتى يجدوا من طوله الغاية ويتوسط على فسقة المؤمنين ويخفف على الصالحين حتى يكون كصلة ركعتين وكذا يجب الإيمان أيضا بما يكون فيه من السرور والنصرة والحبور قال أستاذنا رحمه الله تعالى وهذا هو الذى أعتقده لكن لم أقف عليه مصرحا به فى كلامهم

وكذا يجب الإيمان أيضا بما تواتر من علاماته الدالة على ثبوته إجمالا لأنه لا يعلم
عينه الا الله ثم شرع في الكلام على شيء من الأحوال فقال (وواجب) سمعنا لوروده
كتابا وسنة وانعقاد الاجماع عليه مع امكانه وكل ما هو كذلك فهو واقع والإيمان به
واجب (أخذ) أي تناول جنس (العباد) من مكلفي الثقلين فلا يرد السبعون ألفا أيضا
الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا الملائكة ولا الانبياء فانهم لا يأخذون (الصحفا)
المراد منها الكتب التي كتبت الملائكة فيها ما فعلوه في الدنيا وعلى هذا فقل توصل
صحف الأيام والليالي وقيل ينسخ ما في جميعها في صحيفة واحدة وجمع الصحف لمقابلة
جمع العباد ولم يذكر المصنف رحمه الله تعالى دافع الصحف لما ورد أن الريح تطيرها من
خزانة تحت العرش فلا تخطيء صحيفة عنق صاحبها وأن كل أحد يدعى في كتابه وجمع
بأن الملائكة تأخذها من الاعناق وتضعها في الايدي والآيات والاحاديث شاهدة بعمومه
لجميع الامم فيأخذون (كما من القرآن نصا) أي منصوصا (عرفا) أي أخذوا مما تلا لما
عرف تفصيله من نص القرآن كقوله تعالى : « فأما من أوتى كتابه يمينه فيقول
هاؤم اقرؤا كتابيه إني ظننت اني ملاق حسابه » الآية « وأما من أوتى كتابه بشماله
فيقول يا ليتني لم أوت كتابيه ولم أدر ما حسابه » دلت الآية بحسب أولها على أن
المؤمن الطائع يأخذ كتابه يمينه وبحسب آخرها على أن آخذه بشماله هو الكافروأما
المؤمن الفاسق فجزم الماوردي بأنه يأخذ يمينه قال وهو المشهور فقل يأخذ قبل
دخوله النار ويكون ذلك علامة على عدم الخلود فيها وأول من يعطى كتابه يمينه مطلقا
عمر بن الخطاب رضى الله عنه وبعده ابو سلمة عبد الله بن عبد الاسد واخوه الاسود
ابن عبد الاسد اول من يأخذ بشماله وظاهر كلامهم أن القراءة حقيقية وقيل مجازية
عبر بها عن علم كل أحد بماله وما عليه ويقرأ كل أحد كتابه ولو كان أميا وقيل يقرأ
المؤمن سيئات نفسه ويقرأ الناس حسناته حتى يقولوا مال هذا العبد سيئة ويقول مالى
حسنة وأول سطر من صحيفة المؤمن ابيض فاذا قرأه ابيض وجهه والكافر ضد ذلك

ومن الآخذين من لا يقرأ كتابه لاشتماله على القبائح فيذهل عما بين يديه ومنهم من يقرأ مكتفيا بقراءة نفسه كالاتباع في الخير ومنهم من يدعوا أهل حاضرتهم لقراءته إعجابا مما فيه كالرؤساء المقتدى بهم في الخير والجن كالانس في جميع ما ذكر (ومثل هذا الوزن والميزان) أى وزن اعمال العباد والآلة الحسية التى يوزن بها مثل اخذ العباد كتب اعمالهم فى الوجوب السمعى وتحتم الإيمان به قال تعالى « والوزن يومئذ الحق ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون . ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم » والوزن لغة معرفة كمية باخرى على وجه مخصوص والحمل على الحقيقة ممكن لكن نمسك عن تعيين نوع^(١) جوهره وقد بلغت أحاديثه مبلغ التواتر والعقل يجوز وكل ماهو كذلك فهو من مطالب هذا الفن والإيمان به واجب والمشهور انه ميزان واحد لجميع الامم ولجميع الاعمال فالجمع فى قوله تعالى : « ونضع الموازين » للتعظيم وقيل يجوز أن يكون للعامل الواحد موازين يوزن بكل منها صنف من عمله ولا يكون فى حق كل أحد لحديث : يا محمد أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه من الباب الايمن وأخرى الانبياء عليهم السلام وكذا لا يكون للملائكة لانه فرع عن الحساب وعن كتابة الاعمال خصوصا على القول بان الصحف هى التى توضع فى الميزان ولا مانع من وزن سيئات الكفار غير الكفر ليجازوا عليها بالعقاب فقوله تعالى : « فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا » أى نافعا وخفة الموزون وثقله على صورته فى الدنيا ولما اختلف العلماء فى الموزون ماهو أشار اليه بقوله (فتوزن الكتب) أى التى اشتملت على أعمال العباد بناء على أن الحسنات متميزة بكتاب والسيئات بآخر ويشهد له حديث البطاقة^(٢) وإلى هذا ذهب جمهور

(١) قال السعدو والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال والعقل قاصر عن إدراك كيفيته.

(٢) فقد ثبت أن كتابا فيه . أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله مع صغره يرجح فى الكفة على تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر لكن هذا يشهد بأن الموزون الأعمال لا الكتب كما زعم وإلا فكيف يرجح الكتاب الصغير جدا تلك الكتب الكبيرة الطويلة .

المفسرين (أو الأعيان) يعنى أعيان الاعمال فتصور^(١) الاعمال الصالحة بصورة حسنة نورانية ثم تطرح فى كفة النور وهى اليمنى المعدة للحسنات فتشقل بفضل الله سبحانه وتعالى وتصور الاعمال السيئة بصورة قبيحة ظلمانية ثم تطرح فى كفة الظلمة وهى الشمال المعدة للسيئات فتخف بعدل الله سبحانه ولا يمتنع^(٢) قلب الحقائق خرقا للعادة وقيل يخلق الله تعالى أجساما على عدد تلك الاعمال من غير قلب لها ومن^(٣) فوائد الوزن امتحان العباد بالإيمان بالغيب فى الدنيا وجعل ذلك علامة لاهل السعادة والشقاوة وتعريف العباد ما لهم من الجزاء على الخير والشر وإقامة الحجة عليهم (كذا الصراط) يعنى أنه كآخذ العباد الكتب وكالوزن والميزان فى وجوب الإيمان به سمعا والصراط لغة الطريق الواضح لانه يبتلع المارة وشرعا جسر ممدود على متن جهنم يرده الأولون والآخرون ذاهبين إلى الجنة لان جهنم بين الموقف والجنة أدق من الشعرة وأحد من السيف ومذهب أهل السنة إبقاؤه^(٤) على ظاهره مع تفويض علم حقيقته إليه تعالى خلافا للمعتزلة^(٥) ودليل وجوب الإيمان به انه من الامور الممكنة التى ورد بها الكتاب

(١) الحسنات والسيئات أعراض خاصة هى عمل القلب واللسان والجوارح فكيف توزن والوزن من خواص الجواهر إذ لها الثقل والخفة فلهذا اضطروا إلى تصويرها أجساما حتى يمكن وزنها حسنة نورانية إن كان حسنات . . الخ .

(٢) قلب الحقيقة ههنا "صيرورة العرض جوهرًا وهذا محال بداهة لتنافى الصائر والمصير إليه فى الذات واللوازم فإن قلت لعل المراد بالانقلاب أن تخلق للحسنات أجساما تمثلها فى الميزان . . الخ . قلنا هذا هو القول الثانى الذى تحدث عنه الشارح بقوله : وقيل يخلق الله تعالى أجساما . . الخ .

(٣) دفع بذلك شبهة المعتزلة، قالوا : الوزن للعلم والله تعالى عالم ، فالوزن عبث وحاصل الجواب أن للوزن فوائد سوى العلم بالموزون منها ما ذكره الشارح .

(٤) أى إبقاء الثقل الوارد فيه على ظاهره .

(٥) فقد أولوا الصراط فى مثل قوله تعالى « فاهدوهم إلى صراط الجحيم » بالطريق الموصل إليها ، لكن كيف يؤلون الحديث الذى آتى به الشارح ؟ .

كقوله تعالى : « فاستبقوا الصراط » وفي السنة : ويضرب الصراط بين ظهري جهنم
فأكون أنا وامتي أول من يجوز . واتفقت الكلمة عليه في الجملة وكل ما هو كذلك
فالإيمان به واجب وطوله ^(١) ثلاثة آلاف سنة ألف صعود وألف هبوط وألف استواء
وجبريل في أوله وميكائيل في وسطه يسألان الناس عن عمرهم فيما أفنوه وعن شبابههم
فيما أبلوه وعن علمهم ماذا عملوا به وفي حافيته كلاليب معلقة مأمورة تأخذ من أمرت
به وإذا وجب الإيمان به لشبوته (فالعباد) أي فيجب أن يعتقد أن جميع المكلفين
مؤمنين كانوا أولا (مختلف مرورهم) عليه أي متفاوتون في سرعة النجاة وعدمها فليسوا
في المرور عليه على حد سواء فشمّل السبعين ألفا والنبیین والصدقین وخالف الحلیمی في
الكفار فذهب إلى أنهم لا يمرّون عليه (فسالم) أي فمنهم فريق سالم بعمله ناج من
الوقوع في نار جهنم وإن خدشته كلاليبها وسقط وقام وجاوزه بعد أعوام (ومختلف) أي
ومنهم فريق مختلف بعمله واقع في نار جهنم أما على الدوام والتأييد كالسكفار والمنافقين
وأما إلى مدة يريدّها الله تعالى ثمّ ينجو كبعض عصاة المؤمنين من قضی الله عليه
بالعذاب والنجاة والهلاك بقدر الأعمال فالناجون هم أهل رجحان الأعمال الصالحة
والسالمون منهم من السيئات من خصهم الله بسابقة الحسنى وهم الذين يجوزون كطرف
العين وبعدهم الذين يجوزون كالبرق الخاطف وبعدهم الذين يجوزون كالريح
العاصف وبعدهم الذين يجوزون كالطير وبعدهم الذين كالجواد السابق ثمّ الجواز سعيا
ومشيا ومنهم من يجوزه حبوا وتفاوتهم في المرور بحسب ^(٢) تفاوتهم في الأعراض عن
حرّات الله إذا خطرت على قلوبهم فمن كان منهم أسرع اعراضا عما حرم الله كان
أسرع مرورا في ذلك اليوم ونور كل إنسان على الصراط لا يتعداه إلى غيره فلا يمشي
أحد في نور أحد ويتسع الصراط ويدق بحسب انتشار النور وضيقة فعرض صراط
كل أحد بقدر انتشار نوره ومن هنا كان دقيقا في حق قوم وعريضا في حق آخرين

(١) لم يذكر الشارح سندا على هذا .

(٢) مثل ذلك يحتاج إلى توقيف، فالظاهر عدم التخصيص بالأعراض عن المحرمات.

وهو واحد في نفسه وعلى هذا يتخرج ماورد انه مسيرة ثلاثة آلاف سنة والحكمة فيه ظهور النجاة من النار وأن تصير الجنة أسر لقلوبهم بعد وليتحسر الكافر بفوز المؤمن بعد اشتركتهم في القبور (والعرش) وهو جسم عظيم نوراني علوى محيط بجميع الاجسام قيل هو أول الخلق وجودا عينيا تمسك عن القطع بتعيين حقيقته لعدم العلم بها (والكرسى) وهو جسم عظيم نوراني بين يدي العرش ملتصق به فوق السماء السابعة تمسك عن القطع بتعيين حقيقته لعدم العلم بها وهو غير العرش خلافا للحسن (ثم القلم) وهو جسم عظيم نوراني خلقه الله تعالى وأمره بكتب ما كان وما يكون إلى يوم القيامة تمسك عن الجزم بتعيين حقيقته (و) الملائكة (الكتابون) على العباد أعمالهم في الدنيا والكتابون من اللوح المحفوظ مافي صحف الملائكة الموكلين بالتصرف في العالم والكتابون من صحف الحفظة كتابا يوضع تحت العرش و (اللوحة) وهو جسم نوراني كتب فيه القلم باذن الله ما كان وما هو كائن إلى قيام الساعة تمسك عن الجزم بتعيين حقيقته (كل حكم) جمع حكمة وهو صواب الامر وسداده أو وضع الشيء في موضعه أى ما خلق كل واحد منها إلا لحكمة وفائدة يعلمها الله سبحانه وان قصرت عقولنا عن الوقوف عليها لانه تعالى يتصرف بما يشاء وافق الغرض أولا (لا لاحتياج) أى لم يخلقها لاحتياج منه اليها في اكتنان ولا في جلوس ولا في ضبط ما يخاف نسيانه ولا في استحصاله ما غاب عن علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا (وبها الإيمان) أى ولكنها كغيرها مما ثبت بصحيح الاحاديث كالحجب والانوار (يجب) التصديق بوجودها شرعا حسبما علم تفصيلا أو اجمالا مع نفي الاحتياج اليها أو العبثية (عليك أيها الانسان) المكلف غايته أن الإيمان بها تعبدى (والنار حق^(١)) أى ثابتة بالكتاب والسنة واتفاق علماء الامم وكل ما هو كذلك فالإيمان

(١) الكلام هنا في مقامين : الأول حقية النار بقطع النظر عن وجود الحياتين أو في الحياة الثانية فحسب وهذا المقدار يؤمن به أهل السنة والمعتزلة ، الثانى وجودها في هذه الحياة الدنيا وهذا محل خلاف بينهما ، فالمعتزلة ليست موجودة في هذه الحياة =

به واجب وإلى هذا ذهب جمهور أهل السنة والمراد من النار دار العذاب بجميع طبقاتها السبع التي أعلاها جهنم وتحتها الظى ثم الحطمة ثم السعير ثم سقر ثم الجحيم ثم الهاوية وباب كل واحدة من داخل الأخرى على الاستواء وبين أعلى جهنم وأسفلها خمس وسبع مائة سنة وحرها هواء محرق ولا جمر لها سوى بنى آدم والاحجار المتخذة آلهة من دون الله وذكر ابن العربي أن هذه النار التي في الدنيا ما أخرجها الله إلى الناس من جهنم حتى غسلت في البحر مرتين ولولا ذلك لم ينتفع بها من حرها وكفى بذلك زاجرا ورد بقوله (أوجدت) الآن حسا على المعتزلة القائلين بعدم وجودها الآن وإنما توجد يوم الجزاء وقوله (كالجنة) تشبيه في الحقية والإيجاد فيما مضى والجنة لغة البستان والمراد منها عرفا دار الثواب بجميع أنواعها وهل هي سبع جنات متجاورة أو سطها وأفضلها الفردوس وهي أعلاها وفوقها عرش الرحمن ومنها تفجر أنهار الجنة وجنة المأوى وجنة الخلد وجنة النعيم وجنة عدن ودار السلام ودار الجلال كما ذهب إليه ابن عباس أو أربع ورجه جماعة لقوله تعالى «ولمن خاف مقام ربه جنتان» ثم قال ومن دونها جنتان كما ذهب إليه الجمهور أو واحدة والأسماء والصفات^(١) كلها جارية عليها لتحقيق معانيها كلها فيها إذ يصدق على الجميع جنة عدن أى إقامة كما أنها كلها مأوى المؤمنين وكذلك دار الخلد ودار السلام لأن جميعها للخلود والسلام من كل

== وستوجد يوم القيامة وأهل السنة موجودة في هذه الحياة كما هي موجودة في الحياة الثانية ، فقوله النار حق يمثل المقام الأول ، وقوله أوجدت يمثل الثانى فقول الشارح وإلى هذا ذهب جمهور أهل السنة غير سديد فقد ذهب إلى ذلك المعتزلة أيضا فإن قيل لعل الشارح ناظر إلى قول المصنف أوجدت قلنا هذا مقام آخر ولذلك قال الشارح هناك ورد بقوله (أوجدت) الآن حسا على المعتزلة فهذا مقام اختلفوا فيه وذاك مقام اتفقوا عليه وهكذا يقال في الجنة .

(١) يريد أنها جنة واحدة لها صفات متعددة كالشئ الواحد أبيض ومتحرك وطويل . . الخ .

خوف وحزن وجنة نعيم لانها كلها مشحونة باصنافه والدليل لنا على ثبوتها^(١) قصة آدم وحواء عليهما السلام واسكانهما الجنة على ما جاء به القرآن والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالف ولا قائل بخناق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها والآيات صريحة في ذلك وقد أجمع العلماء على أن تأويلها^(٢) من غير ضرورة إلحاد^(٣) في الدين والجنة فوق السموات السبع ولم يصح في محل النار خبر (فلا تمل) أى لا تصغ بعد جزمك بحقيقتها ووجودها الآن الواجب عليك (لجاحد) أى لقول منكرها بالمرّة كالغلاسفة لكفره أو لقول منكر وجودها الآن كابى هاشم وعبد الجبار المعتزليين لتبديعه (ذى جنة) أى صاحب جنون لان انكارها وما علل به يؤدى إلى احالة ما علم من الدين بالضرورة ورد بقوله (دار خلود) أى اقامة مؤبدة على الجهمية القائلين بفنائهما وفناء أهلها لمخالفة الكتاب والسنة فالجنة دار خلود (للسعيد) أى الذى مات على الاسلام وان تقدم منه كفر (و) النار دار خلود (الشقى) الذى مات على الكفر وإن عاش طول عمره على الإيمان لقوله تعالى «فمنهم شقى وسعيد» الآية ودخل فى الشقى الكافر والجاهل والمعاند ومن بالغ فى النظر فلم يصل إلى الحق ولا يدخل فيه أطفال المشركين بل هم فى الجنة على الصحيح وأما أطفال المؤمنين ففى الجنة عند الجمهور وأما أولاد الانبياء ففى الجنة اجماعا ويدخل فى السعيد والشقى من كان من الجن كذلك وعلم من النظم ان عصاة المؤمنين لا يخلدون فى النار ان دخلوها لانهم سعداء فدار خلودهم الجنة وفهم من دوام عذاب الخالدين أن غيرهم لا يدوم عذابه مدة بقاءه كعصاة الموحدين أهل الطبقة العليا بل يموتون بعد الدخول لحظة ما يعلم

(١) أى فى هذه الحياة الذى هو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة .

(٢) أى تأويل الجنة فى قصة آدم عليه السلام ببستان على ربوة فى هذه الأرض لا دار الجزاء .

(٣) لوقوع الإجماع على خلاف ذلك التأويل قبل ظهور المخالفين وقد ورد ما يؤيد هذا الإجماع من قوله : أعدت للمتقين . أعدت للكافرين .

الله مقدارها فلا يحيون حتى يخرجوا منها فداخل النار (معذب) فيها بنوع من أنواع عذابها أو بأنواع متعددة منه مدة بقائه فيها وداخل الجنة (منعم) فيها بنوع من أنواع نعمها أو بأنواع متعددة مدة اقامته بها بعد دخوله (مهما بقي) أى كل من الفريقين فى احدى الدارين ولما نفى المعتزلة الحوض أشار إلى الرد عليهم بوجوب الإيمان به فقال (إيماننا) أى تصديقنا معاشر المكافين (بحوض خير الرسل) أى بالحوض الذى يعطاه فى الآخرة أفضل المرسلين وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم (حتم) أى واجب فيثاب عليه من صدق به ويبدع ويفسق جاحده وهو جسم مخصوص كبير متسع الجوانب ترده هذه الأمة من شرب منه لا يظماً أبداً وأشار إلى أن وجوب الإيمان به سمعى بقوله (كما قد جاءنا) أى للنص الذى ورد إلينا (فى النقل) فى الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضى عنهما : حوضى مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء من شرب منه فلا يظماً أبداً . وما ورد من ^(١) تحديده بجهات مختلفة اما بحسب من حضره صلى الله عليه وسلم ممن يعرف تلك الجهة فخطب كل قوم بالجهة التى يعرفونها أو انه أخبر أولاً بالمسافة اليسيرة ثم اعلم بالمسافة الطويلة فاخبر بها كأن الله سبحانه تفضل عليه باتساعه شيئاً فشيئاً فيكون الاعتماد على مايدل على أطولها مسافة كما أشار إليه النووى رحمه الله تعالى وفيما أوحى الله إلى عيسى عليه الصلاة والسلام من صفة نبينا صلى الله عليه وسلم له حوض أبعد من مكة إلى مطلع الشمس فيه آنية مثل عدد نجوم السماء وله لون كل شراب الجنة وطعم كل ثمار الجنة وظواهر الاحاديث انه بجانب الجنة كما قاله ابن حجر والواجب اعتقاد ثبوته وجهل

(١) يريد أن الروايات مختلفة فى تحديد اتساعه كما ترى فى رواية : مسيرة شهر ، وفى رواية : أبعد من مكة إلى مطلع الشمس . وأجيب عن هذا الاختلاف بأن النبي صلوات الله تعالى عليه كان يحدد لكل قوم بما يعرفون من المسافة فمنهم من يعرف المسافة من مكة إلى المدينة مثلاً فيحدد اتساعه بهذه المسافة المعلومة له وهكذا .

تقدمه على الصراط أو تاخره عنه لا يضر بالاعتقاد (ينال شرباً منه) أى يتعاطى الشرب من ذلك الحوض لدفع العطش أو للتلذذ أو لتعجيل المسرة (أقوام وفوا) الله تعالى (بعهدهم) وهو الميثاق الذى كان أخذه عليهم فى الإيمان به وباليوم الآخر واتباع دينه وشرائعه وتصديق كتبه ورسله حين اخراجهم من ظهر آدم عليه السلام وأشهدهم على أنفسهم فماتوا على ذلك لم يغيروا ولم يبدلوا وهذا الوصف وان شمل جميع مؤمنى الامم السابقة لكنه خلاف ظواهر الاحاديث أنه لا يرده إلا مؤمنو هذه الامة لان كل أمة ترد حوض نبيها وتخصيص حوض نبينا صلى الله عليه وسلم بالذكر لوروده بالاحاديث البالغة مبالغ التواتر بخلاف غيره لوروده بالاحاد (وقل يذاذ) أى يطرد عنه فلا يشرب منه (من طغوا) أى أقوام غيروا وبدلوا عهدهم الذى أخذ الله عليهم وهو الاسلام الذى الزمهم اتباعه ولم يقبل مما بلغه ديننا غيره كما وردت بذلك الآثار الصحيحة والحسنه البالغ مجموعها مبالغ التواتر المعنوى وكل ما هو كذلك فلايمان به واجب فالمرتد من المطرودين ومن أحدث فى الدين ما لا يرضاه الله تعالى ومن خالف جماعة المسلمين كالخوارج والروافض والمعتزلة^(١) على اختلاف فرقهم لانهم مبدلون بل هم أشد طرداً من غيرهم والظلمة الجأرون والمعلن بالكبائر المستخف بالمعاصى وأهل الزيغ والبدع لكن المبدل بالارتداد مخلص فى النار والمبدل بالمعاصى فى المشيئة والله أعلم ثم شرع فى نوع آخر من السمعيات وردت بالآثار وانهقد عليه الاجماع قبل ظهور المبتدعة فقال (وواجب) سمعنا عندنا أهل الحق (شفاعة المشفع) بفتح الفاء الذى تقبل شفاعته ورفع ابهامه بإبدال (محمد) صلى الله عليه وسلم منه والشفاعة لغة الوسيلة والطلب وعرفا سؤال الخير للغير وفى كلامه رحمه الله تعالى إشارة إلى واجبات ثلاثة يتعين اعتقادها على كل مكلف فالأول كونه صلى الله عليه وسلم شافعاً والثانى كونه صلى الله عليه وسلم مشفعاً أى مقبول الشفاعة والثالث كونه صلى الله عليه وسلم (مقدماً) على غيره من جميع الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين

(١) هذا تشنيع بفرقة من فرق المسلمين لا سند له .

فيتعين اعتقاد أنه صلى الله عليه وسلم وإن كان له شفاعات إلا أن أعظمها شفاعته صلى الله عليه وسلم المختصة به للإراحة من طول الموقف وهى أول المقام الحمد ثانيها فى إدخال قوم الجنة بغير حساب وهى مختصة به صلى الله عليه وسلم فيما قال النووى : ثالثها فيمن ^(١) استحق دخول النار أن لا يدخلها وتردد النووى فى اختصاصها به صلى الله عليه وسلم رابعها فى إخراج الموحدين من النار ويشاركه فى هذه الأنبياء والملائكة والمؤمنون ، وفصل القاضى عياض فقال : إن كانت هذه الشفاعة لإخراج من فى قلبه مثقال ذرة من إيمان اختصت به صلى الله عليه وسلم ولا يشاركه غيره وإلا شاركه غيره فيها . خامسها فى زيادة الدرجات فى الجنة لأهلها وجوز النووى اختصاصها به صلى الله عليه وسلم . سادسها ^(٢) فى جماعة من صلحاء أمته ليتجاوز عنهم فى تقصيرهم فى الطاعات . سابعها فيمن خلد فى النار من الكفار أن يخفف عنهم العذاب فى أوقات مخصوصة كأبى طالب ^(٣) وأبى لهب ^(٤) . ثامنها فى أطفال المشركين أن لا يعذبوا ، ذكره جلال الدين السيوطى وغيره وقصد بقوله (لا تمنع) أى لا تعتقد امتناع شفاعته صلى الله عليه وسلم فى أهل الكبائر وغيرهم لا قبل دخولهم

(١) وهم العصاة من المؤمنين .

(٢) فإن قيل أليس هذا هو القسم الثالث ، قلنا : لا لجواز أن يراد بالطاعات التى قصرُوا فيها الطاعات المسنونة والتقصير فيها لا يوجب دخول النار ويؤيده قوله من صلحاء أمته لأن الصالح لا يكون عاصيا فتعين أن يكون المراد بالطاعات الطاعات المسنونة لا الواجبة وإلا ما كانوا صلحاء مع تقصيرهم فيها .

(٣) روى البخارى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم : (لعل تنفعه شفاعتى يوم القيامة فيجعل فى ضحضاح من النار يبلغ كعبيه يغلى منه أم دماغه) .

(٤) قيل يخفف عنه لیسلة الاثنين لعتقه جاريته التى بشرته بولادته صلوات الله تعالى عليه .

النار ولا بعده الرد^(١) على المعتزلة ومن وافقهم وحديث : لا تنال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي . موضوع باتفاق وبتقدير صحته هو محمول على من ارتد منهم (وغيره) أى ويجب أن يعتقد أن غيره صلى الله عليه وسلم (من مرتضى الأخيار) كالأنبياء والمرسلين والملائكة والصحابة والشهداء والأولياء (يشفع) على قدر مقامه عند الله سبحانه وتعالى فى أرباب الكبائر (كما) أى للحديث الذى (قد جاء فى الأخبار) الدالة على ذلك مما أجمع عليه أهل السنة ودخل فى الغير^(٢) الشافع الله سبحانه وتعالى فإنه يشفع فيمن قال : لا إله إلا الله محمد رسول الله ، ولم يعمل خيرا قط ، والملائكة أيضا لقوله تعالى « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » فيشفعون فيمن كان على مكارم الأخلاق من عصاة بنى آدم ولا يشفع أحد مما ذكرنا إلا بعد انتهاء مدة^(٣) المؤاخذه والشفاعة وإن كانت واجبة شرعا إلا أن لها دليلا عقليا أشار إليه بقوله (إذ^(٤) جائز) الواقع علة لقوله : لا تمنع ؛ يعنى لا تمنع الشفاعة شرعا لما ورد من إثباتها ولا عقلا لأنه يجوز عقلا وسمعا عليه تعالى تفضلا وإحسانا (غفران غير الكفر) من الذنوب بلا توبة ولا شفاعة فبالشفاعة أولى لأنها^(٥) ليست مستحيلة بل من مجوزات العقول

(١) مفعول لقول الشارح وقصد بقوله : واعلم أن إنكار المعتزلة للشفاعة إنما هو فى الشفاعة لرفع العذاب .

(٢) أى فى قول المصنف وغيره المعطوف على محمد صلوات الله تعالى عليه ودخوله تعالى فى الغير بحيث يكون شافعا مما لا معنى له لأن الشفاعة عنده فكيف يكون شافعا ومشفوعا عنده .
(٣) فيه أن لا معنى للشفاعة حينئذ .

(٤) الدعوى أن الشفاعة واقعة فتحتاج إلى مقدمتين : جواز الغفران عقلا وورود النقل بوقوعها ؛ فأشار إلى الأول بقوله : (إذ جائز غفران غير الكفر) وأشار إلى الثانى بقوله : قد جاء فى الأخبار إذا علمت ذلك تبين لك اضطراب الشارح فى تقريره الاستدلال بقوله والشفاعة وإن كانت واجبة شرعا إلا أن لها دليلا عقليا أشار إليه بقوله . . الخ . فإن هذا الصنيع يشعر بأن للشفاعة دليلين شرعا وعقليا وليس الأمر كذلك بل لها دليل واحد أحد مقدمتيه عقلية والثانية شرعية كما سبق .
(٥) هذا حشو فى الاستدلال لا حاجة إليه .

وكل ما هو كذلك فهو واجب القبول ممتنع الرد شرعا وبيان جوازها أن العقل يجوز على الله تعالى أن يعفو^(١) عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة قطعا وبدونها إن شاء ولا يعفو عن الكفر قطعا لدليل السمع وإن جاز عقلا على الأصح هذا ما اتفقت عليه الأمة ونطق به الكتاب والسنة احتج^(٢) أصحابنا على جواز العفو بأن العقاب حقه تعالى فيحسن إسقاطه مع أن فيه نفعًا للعبد من غير ضرر لأحد وفي القرآن: وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات. إن الله يغفر الذنوب جميعا. إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء. والمراد بغفرانها والعفو عنها ترك عقوبة صاحبها والستر عليه بعدم المؤاخذه والحكمة^(٣) في غفران المعاصي دون الكفر لأنها لا تنفك عن خوف عقاب ورجاء عفو ورحمة وغير ذلك بخلاف الكفر ولأنها لوقت الهوى والشهوة فقط بخلاف الكفر فإنه مذهب يعتقد للأبد وحرمة لا تحتمل الارتفاع أصلا فكذلك عقوبته بخلاف المعصية ثم فرع على ما ذكر قوله (فلا نكفر مؤمنا بالوزر) أى أن مذهب أهل الحق عدم تكفير أحد من أهل القبلة بارتكاب ذنب ليس من المكفرات ما لم يكن مستحلا له ، صغيرا كان ذلك الذنب أو كبيرا عالما كان مرتكبه أو جاهلا وسواء كان من أهل البدع والأهواء أولا وقولنا ليس من المكفرات احترازا عما هو منها كإنكار علمه تعالى بالجزئيات لأن القائل به كافر قطعا ولو كان من أهل القبلة وخالف الخوارج فكفروا مرتكب الذنوب ولو صغائر وأخرج المعتزلة صاحب الكبيرة من الإيمان وإن

(١) رغم أن هذا حشو في الكلام كما سبق هو فاسد لأنه يستدل على جواز الشفاعة بجواز العفو عن المعاصي فأين هذا من ذاك .

(٢) هذا بيان للمقدمة الأولى من الدليل على الشفاعة .

(٣) من تنمة الكلام على الشفاعة كأنه قيل لم جاز الشفاعة في غير الكفر ولم تجز الشفاعة فيه ، والجواب أن الكفر لا يغفر دون بقية المعاصي كما قاله الشارح أنها لا تنفك عن خوف عقاب .. الخ .

لم تدخله الكفر إلا بالاستحلال (ومن يمت ولم يتب) إلى الله تعالى (من ذنبه^(١))
 هذه المسألة ترجعها بعضهم بمسألة وعيد الفساق^(٢) وترجعها بعضهم بمسألة عقوبة^(٣)
 العصاة وبعضهم ترجعها بمسألة انقطاع^(٤) العذاب عن أهل الكبائر وضابطها أن
 يرتكب المؤمن كبيرة غير مكفرة بلا استحلال ويموت بلا توبة (فأمره مفوض
 لربه) أى فذهب أهل الحق إلى أنه لا يقطع له بعفو ولا عقاب بل هو فى مشيئة
 الله سبحانه وتعالى وعلى تقدير وقوع العقاب عدلا منه سبحانه وتعالى يقطع له بعدم
 الخلود فى النار كما أشار إليه المصنف بقوله الآتى ثم الخلود مجتنب بل يخرج منها وإنما
 لم يقطع له بالعفو لثلاث تكون الذنوب فى حكم المباحة ولا بالعقوبة لما سبق من أنه
 تعالى يجوز عليه أن يغفر ما عدا الكفر تملك أصحابنا بما عمدته الآيات والآحاديث
 الدالة على أن المؤمنين^(٥) يدخلون الجنة البتة كقوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
 يره » وقوله عليه الصلاة والسلام : (من قال لا إله إلا الله دخل الجنة) وليس ذلك
 قبل^(٦) دخول النار فتعين أن يكون بعده وهى مسألة انقطاع العذاب أو بدونه^(٧)

(١) المراد بالذنب ههنا الكبيرة وحاصل المسألة أن مرتكب الكبيرة الذى
 لم يتب هل عقوبته واقعة لا محالة أم يجوز العفو عنه جزم بالأول المعزلة وجزم بالثانى
 الأشاعرة .

(٢) أى الذين فسقوا باقتراف الكبيرة .

(٣) عبارة عامة لا تحديد فيها بالكبيرة .

(٤) الكلام ههنا فى مقامين الأول فى لزوم العقوبة والثانى فى دوام تلك العقوبة
 والخلود فيها فهذه الترجمة تناسب المقام الثانى لا الأول .

(٥) الكلام هنا فى المقام الأول وهو لزوم العقوبة ، فالاستدلال عليه بالآيتين
 غير تام فإن للخصم أن يقول : إن دخول الجنة بعد تلك العقوبة اللازمة ، نعم هذا
 دليل على المقام الثانى وهو دوام العقوبة لكن الكلام هنا ليس فيه بل سيأتى فى قوله :
 (بل الخلود مجتنب) .

(٦) لأن من دخل الجنة ولا سيما للإيمان لا يخرج منها إجماعا .

(٧) الضمير للعذاب .

وهي مسألة العفو التام (وواجب تعذيب بعض) أى اعتقاد أن يعذب الله تعالى بعضا من عصاة هذه الأمة غير معين (ارتكب) كبيرة فعلا^(١) أو تركا^(٢) عمدا من غير تأويل يعذر به شرعا ومات بلا توبة منه واجب أى ثابت وواقع سمعا وإجماعا وقولنا غير معين لأن المعين يجوز العفو عنه مطلقا أو توفيقه للتوبة وخرج بقولنا من غير تأويل يعذر به الصغيرة^(٣) لغفرانها باجتناب الكبائر وجواز العفو عنها وإن لم يجتنب الكبائر ودخل في البعض الكافر بناء على أن المراد أمة الدعوة لأنهم مكلفون بفروع الشريعة فلا بد من نفوذ الوعيد في طائفة من العصاة لأنه تعالى توعدهم وكلامه صدق والظاهر أن المراد طائفة من كل صنف منهم لأن الله تعالى توعد كل صنف على حدته وما سوى تلك الطائفة فحكمه أنه في المشيئة عند أهل السنة هكذا في كل صنف من العصاة بصنف من الكبائر كالزناة والغصاب وقتلة الأنفس لا بد من نفوذ الوعيد في طائفة منهم أقلها واحد (ثم) من أراد تعذيبه من عصاة المؤمنين لا نقول بخلوده في النار (بل الخلود مجتنب) أى اعتقاده فلا نأخذ به لمثل قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » والإيمان عمل خير للعاصي فلا بد أن يرى المؤمن جزاءه ولا جائز أن يراه قبل دخول النار ثم يدخلها لقوله تعالى « وما هم منها بمخرجين » فتعين أنه بعد الخروج منها أن قدر له دخولها أو بعد العفو إن لم يقدر ذلك وخروجه من النار ليس بطريق الوجوب عليه تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد كقوله تعالى « فمن زحزح عن النار وأدخل

(١) كالزنا .

(٢) كترك الصلاة .

(٣) لم تكن داخلة حتى تخرج لأن الكلام في الكبيرة وأى تأويل في غفرانها باجتناب الكبائر بل الذى يخرج بالتأويل نحو بغى البغاة المتأولين .

الجنة فقد فاز» وقد علم من قول المصنف رحمه الله تعالى أننا فالسيئات عنده بالمثل إلى هنا بطلان مذهب المعتزلة القائلين بأحباط السيئات الحسنات كما علم منه أيضا أن المكلف إما كافر فهو مخلد في النار ويختص المنافق بالدرك الأسفل منها وإما مؤمن لم يذنب قط كالأنبياء فهو مخلد في الجنة إجماعا وإما مؤمن مذنّب تاب من جريمته فهو في الجنة قطعاً وأولنا وإما مؤمن مذنّب لم يتب والذنب صغيرة فهو في المشيئة وإما مؤمن مذنّب لم يتب والذنب كبيرة من الكبائر فهو محل النزاع والصواب أن حكم الفاسق من المؤمنين الخلود في الجنة أما ابتداء بموجب العفو أو الشفاعة وإما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب والله سبحانه وتعالى أعلم (وصف شهيد الحرب) أي اعتقد وجوباً اتصاف هيكلاً شهيد الحرب (بالحياة) الكاملة لقوله تعالى . « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء » وحياتهم حقيقة لظاهر الآية وإنهم يرزقون مما يشتهون كما ترزق الأحياء^(١) بالأكل والشرب واللباس وغيرها قال الجزولي وحياتهم غير مكيفة ولا معقولة للبشر يجب الإيمان بها على ما جاء به ظاهر الشرع ويجب الكف عن الخوض في كیفيتها إذ لا طريق للعلم بها إلا من الخبر ولم يرد فيها شيء يبين المراد.. والحياة كيفية^(٢) يلزمها الحس والحركة الإرادية أو يصح لمن قامت به العلم وقولنا اتصاف هيكلاً على ظاهر النظم من اتصاف الذات والروح جميعاً والمراد بشهيد الحرب المؤمن المقتول في حرب الكفار بسبب من أسباب القتال لأعلاء كلمة الله تعالى بدون مقارنة سبب مؤثّم ومثله كل مقتول على الحق^(٣) كالجروح في قتال البغاة وقطاع الطريق وإقامة الأمر

(١) النص دل على حياة ورزق للشهداء ولم يبين حقيقتهم ولا كیفيتهم فلنقف عند ذلك المقدار كما قال الجزولي .

(٢) بهذا يخرج حياته تعالى من التعريف لأن الكيفية من أقسام العرض، وصفاته تعالى ليست من قبيل الأعراض .

(٣) قيل القسم الأول من الشهداء خاص بقتال الحريين .

بالمعروف والنهي على المنكر وأما المقتول في حرب الكفار لإعلاء كلمة الله تعالى لكن مع مقارنة سبب مؤثم كمن غل في الغنيمة أو محض^(١) القصد للغنيمة فله حكم شهداء^(٢) الدنيا لا ثوابهم الكامل وأما المبطلون والمطعون ونحوهما من شهداء الآخرة فقط فإنه وإن كان كالاول في الثواب لكنه دونه في الحياة والرزق وأحكام الدنيا فإنه يغسل ويصلى عليه فظهر أن الشهداء ثلاثة شهيد دنيا وآخره وشهيد دنيا فقط وشهيد آخرة فقط وهذا الثالث خرج بقول الناظم وصف شهيد الحرب بالحياة بعد شموله للاولين^(٣) وإرادة الغنيمة أو الوقوع في المعصية لا ينافي حصول الشهادة وسمى شهيدا لأنه حتى وروحه شهدت^(٤) دار السلام أى دخلتها بخلاف غيره فإنه لا يشهدا إلا يوم القيامة ولأن الله وملائكته يشهدون^(٥) له بالجنة (ورزقه) أى وصف الشهيد أيضا برزق الله إياه (من مشتهى) أى محبوب نعيم (الجنات) جمع جنة وتقدم معناها لغة وشرعا وما ورد من أن أرواحهم في أجواف أو فى حواصل طير معناه أنها^(٦) تركب تلك الطير أو تكون أجوافها لها كالهوادج الشفافة الواسعة أو أنها كالطير فى سرعة قطع المسافة البعيدة لأن أرواحهم لها أجنحة أو أنها تعمر أجساما آخر فتدبرها لئلا يلزم التناسخ * ولما جرى ذكر الرزق فى هذه المسألة أتبعها بالكلام عليه فقال

(١) التعبير فاسد لأنه لا يصح استدراكا على المقتول لإعلاء كلمة الله تعالى كما لا يخفى .

(٢) من حيث إنه لا يغسل ولا يصلى عليه . . الخ .

(٣) ولهذا قال فيما سبق فله حكم شهداء الدنيا .

(٤) فشهد بمعنى شاهد .

(٥) فشهد بمعنى مشهود له .

(٦) الأظهر أن المراد من ذلك أنهم طلقاء كالطير الطليق لأمقيدون ولا محبوسون .

(والرزق عند القوم) يعنى أهل السنة (مابه ^(١)) انتفع) أى ماسأقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به بالفعل فدخل رزق الانسان والدواب وغيرها وشمل المأكول وغيره مما ينتفع به وخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فى عرف الشرع فيمن ملك شيئا وتمسك من الانتفاع به ولم ينتفع به ان ذلك ليس رزقاً له وبهذا ^(٢) ظهر قول أكابر أهل السنة ان كل احد يستوفى رزقه وانه لا يأكل أحد رزق غيره ولا يأكل غيره رزقه وقصده الرد على المعتزلة المشار اليه بقوله (وقيل لا) أى وقال : جماعة من المعتزلة قبحهم ^(٣) الله تعالى لا يصح اعتبار الانتفاع فى الرزق ولا الخلو عن اعتبار المملوكية (بل) لا بد من اعتبارها فهو (ممالك) أى المملوك مطلقاً انتفع به أولاً (وما اتبع) هذا القول أى لم يعول عليه أئمتنا لفساده طرداً وعكساً أما فساد طرده فلدخول ملك الله تعالى فيه ولا يسمى رزقاً اتفاقاً والا لكان سبحانه وتعالى مرزوقاً وأما فساد عكسه فليخرج رزق الدواب والعبيد والاماء عند ^(٤) بعض الأئمة مع ما يتصور ^(٥) عليه أن يأكل الانسان رزق

(١) هذا هو التعريف المعول عليه عندهم فيشمل الإنسان والدواب ويشمل كل ما انتفع به أكل أو شرباً أو غيرها كاللباس والزوجة والصدقة ينتفع بثوابها وقد قصره بعض أهل السنة على المأكول والمشروب فقط لكن يؤيد الأول قوله تعالى : ومما رزقناهم ينفقون . فإنه جعل ما ينفقون ويتصدقون به على الغير بعض رزقهم مع أنهم لم ينفقوا به أكل بل ثواباً والمعتبر فى الرزق مطلق الانتفاع .

(٢) لا يظهر على هذا التعريف القضية الثانية والثالثة لأن المعتبر فى هذا التعريف مطلق الانتفاع لا خصوص الانتفاع بالأكل والشرب وبه يظهر أن أكل الإنسان رزق غيره كالفقير بأكل صدقة المتصدق فهى رزق للمتصدق لأنه انتفع بثوابها مع أنه لم يأكلها وهكذا يقال فى القضية الثالثة .

(٣) لا يصح مثل هذا .

(٤) راجع إلى العبيد والاماء يعنى أن خروجهم بناء على أنهم لا يملكون إطلاقاً وهذا رأى بعض العلماء ، وقال المالكية يملكون ملكاً مقيداً فيدخلون فى التعريف .

(٥) أى ويلزم فساد ثالث وهو أنه يصح على هذا التعريف أن يأكل . . الخ . وقد علمت أن هذا صحيح على التعريف الأول أيضاً .

غيره وأن يأكل غير رزقه ثم فرع على مذهب أهل السنة قوله (فيرزق الله الحلال) يعنى فبسبب اعتماد القول الأول وهو أن الرزق ماساقه الله إلى الحيوان فانتفع به يجب أن يعتقد أن الله سبحانه وتعالى يرزق الحلال وهو مانص الله سبحانه وتعالى أو رسوله أو أجمع المسلمون على اباحة تناوله لغير^(١) ضرورة ليخرج اساعة الغصة بالخمر واباحة الميتة للمضطر أو اقتضى القياس الجلى اباحة تناوله بعينه أو جنسه بأن لم يتبين أنه حرام ونبه بقوله (فاعلموا) على انه تعالى يرزق كل واحد من الاقسام الثلاثة اجتماعا وافرادا فحقه ان يتأخر عن قوله (ويرزق المكروه) وهو مانهى الله أو رسوله عنه نهيا غير أكيد سواء كان بدلالة المطابقة أولا (والحرما) أى ويرزق الله المحرم وهو مانص الله أو رسوله أو أجمع المسلمون على امتناع تناوله بعينه أو جنسه أو اقتضى القياس الجلى ذلك أو ورد فيه حد أو تعزير أو وعيد شديد غير مؤول سواء كان تحريمه لمفسدة ومضرة خفية كالربا أو لمفسدة ومضرة واضحة كالسهم والخمر ورد^(٢) بهذا على المعتزلة النافين كون الحرام رزقا بناء على^(٣) التحسين والتقييح العقلين * ثم ذكر مسألة من التصوف الآتى بعض تصاريفه عند قول الناظم : وكن كما كان خيار الخلق لتعلقها بمبحث الرزق لان منه ما يحصل بلا كسب ومنه ما يحصل مباشرة الأسباب اختيارا فقال (فى

(١) لا معنى لهذا القيد فإن هذين المثالين مباحان عند الضرورة .

(٢) هذا هو المقصود بالبحث فإن النزاع بينهم يدور حول أن الرزق هل يكون حلالا وحراما أو هو خاص بالحلال .

(٣) قال إن الحرام قبيح لأنه حرام فلو كان رزقا لاستند القبيح إليه تعالى لأن الرزق مضاف إليه تعالى بل تلك الإضافة ذاتية من ذاتيات الرزق ورد أهل السنة بأن الرزق ذات والحرام فعل ، فالرغيف المغصوب فيه أمران ذات الرغبة واغتصابه والحرام اغتصابه فهو القبيح دون ذات الرغبة الذى هو رزق فجعل الرغبة رزقا ليس فيه إسناد القبيح إليه تعالى .

الاكتساب^(١) أى فى أفضليته وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كالسفر للارباح وتعاطى الدواء لتحصيل الصحة أو حفظها ونحو ذلك (و) فى أفضلية (التوكل) من العبد وهو الاعتماد عليه تعالى وقطع النظر عن الاسباب مع تهيئها ويقال هو ترك السعى فيما لا تسعه قدرة البشر (اختلف) فرجح قوم الاول لما فيه من كف النفس عن التطاع إلى ما فى أيدي الناس ومنعها من الخضوع لهم والتذلل بين أيديهم مع حيازة منصب التوسعة على عباد الله سبحانه وتعالى ومواساة المحتاجين وصلة الارحام بتوفيق الله تعالى ورجح قوم الثانى لما فيه من ترك كل ما يشغل عن الله تعالى وحيازة مقام السلامة من فتنة المال أو الحاسبة عليه والاتصاف بالرغبة إلى الله تعالى والوثوق بما عنده ولما لم يكن هذا الاطلاق مرضيا أشار اليه بقوله (والراجع التفصيل) أى القول المختار عند القوم انهما يختلفان باختلاف أحوال الناس فمن يكون فى توكله لا يسخط عند ضيق معيشته ولا يتطلع لسؤال أحد ولا تتعلق به نفقة لازمة لمن لا يرضى بحاله فالتوكل فى حقه أرجح لما فيه من مجاهدة النفس على ترك شهوتها ولذتها والصبر على شدتها ومن يكون فى توكله على خلاف ذلك فالأكتساب فى حقه أرجح حذرا من التسخط وعدم الصبر بل ربما وجب التكسب فى حقه وهذا التفصيل (حسبا عرف) من كتب القوم كالأحياء للغزالي والرسالة للقشيري ولكن هذا التفصيل لا يتمشى إلا على أحد طريقى العلماء أن الأكتساب ينافى التوكل وأما على

(١) الأكتساب تناول الأسباب طلبا وتحصيلا لمسيباتها والتوكل هو الثقة بالله واليأس عما فى أيدي الناس كما فى تعاريف السيد وقد طلب الله تعالى الأمرين من عباده فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله ومن يتوكل على الله فهو حسبه والنجاح يعتمد على هاتين الدعائتين عمل وتوكل هل تجنى القطن بدون حرث وزرع وسقى؟ نعم لا تجب النتيجة لمقدماتها وليست المسببات ظلا لأسبابها إنما الواهب هو الله تعالى وإنما شرع نظام السببية والمسببية ابتلاء لعباده فلا بد من اجتياز هذا الاختبار ولا بد من إسناد الأمر إلى خالقه ولعلك بعد هذا لا تجد معنى لتفضيل أحد الأمرين على الآخر إطلاقا أو تفصيلا وأنه لا منافاة بين الأسباب والتوكل كما أشار إليه بقوله وأما على الطريق الثانى

الطريق الثانى الراجح عند الجمهور فلا . لأنهم عرفوا التوكل بانه الثقة بالله تعالى والايقان بان قضاءه نافذ واتباع^(١) سنة نبيه صلى الله عليه وسلم فى السعى فيما لا بد منه سيما المطعم والمشرب والتحرز من العدو كما فعله الانبياء عليهم الصلاة والسلام ثم شرع فى مسائل ينفع عامها ولا يضر جهلها فى العقيدة لعدم الحاجة اليها فقال (وعندنا) معاشر اهل الحق من الاشاعرة (الشيء هو الموجود) أى اسم للموجود الكائن الثابت يعنى أن معنى الشيء ومدلوله هو معنى الموجود ومدلوله فهما متساويان صدقا^(٢) فكل شيء موجود وكل موجود شيء والمعدوم مطلقا ممكنا كان او ممتنعا ليس بشيء ولا ثابت فى الخارج لأن الوجود نفس الحقيقة^(٣) فرفعه رفعها ولا واسطة بين الموجود والمعدوم وهذا الحكم ثابت عندنا بالضرورة فانها قاضية بذلك اذلا يعقل من الثبوت إلا الوجود خارجا او ذهنا ولا من العدم الانفى الوجود كذلك (وثابت فى الخارج) خبر قوله (الموجود) الواقع مبتدأ يعنى أنا نقطع ونتحقق ان حقيقة كل موجود ثابتة ومتحققة فى الخارج ونفس الامر واجبة كانت او ممكنة من غير نظر إلى اعتبار المعبر ولا فرض الفارض فما نعتقد حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمور موجودة فى نفس الأمر وقصده الرد^(٤) على فرق السوفسطائية الثلاثة العنادية الذين ينكرون حقائق الاشياء ويزعمون أنها أوهام وخيالات جزموا بانه لا موجود أصلا والعنادية الذين ينكرون ثبوت حقائق الاشياء فى نفسها وتقررهما على ما شاهد عليه زعموا أنها تابعة للعند والاعتقاد واللاأدرية الذين ينكرون

(١) لا دخل له فى التعريف .

(٢) وكذلك مفهوما فى اصطلاحهم ، قال السيد فى تعريفاته : والشيء فى الاصطلاح

هو الموجود والثابت المتحقق فى الخارج .

(٣) أى ما صدقا .

(٤) ليس مقصوده شيئا من هذا إنما المقصود بيان معنى الموجود لأنه أراد أولا

بيان معنى الشيء فبينه بأنه الموجود إلا أن الموجود قد يكون خارجا وقد يكون ذهنا فبين الموجود المفسر به الشيء بأنه الموجود الثابت خارجا .

العلم بثبوت شئ^١ ولا ثبوته زعموا أنهم لا دراية لهم بحقيقة من الحقائق وهم قوم كفار (وجود شئ عينه^(١)) أى ان وجود كل شئ من الموجودات عين حقيقته وليس زائدا على الماهية بمعنى أنه ليس فى الخارج والمحسوس إلا الذات المتصفة بالوجود من غير أن يتحقق فيه ذات معروضة للوجود لها فيه تحقق ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر كوجود الذات المتصفة بالحرمة وعارضها الذى هو الحرمة القائمة بها هذا ما عليه الاشاعرة وعليه فالمعدوم ليس فى الخارج بشئ^(٢) ولا ذات^(٣) ولا ثابت^(٤) أى لا حقيقة له فى الخارج وإنما يتحقق بوجوده فيه ثم ذكر مسألة أخرى مما ينفع علمه ولا يضر جهله وهى اثبات الجوهر الفرد وحدوثه فقال (والجوهر الفرد) هذه عبارة المتقدمين وعبر المتأخرون بدلها بالجزء^(٥) الذى لا يتجزأ والجوهر ما يشغل الحيز وهو عند المتكلمين الموجود المتحيز بالذات أعنى ما يتحيز غير تابع فى تحيزه لغيره فخرج الواجب الوجود لا تتقاء التحيز عنه وخرج العرض لتبعيته فى التحيز

(١) الجسم الأبيض أمران متغايران ذهنا وخارجا فمفهوم الجسم غير مفهوم البياض وهوية الجسم أى ذاته فى الخارج تغاير هوية البياض خارجا فهل الأمر فى الجسم الموجود كذلك؟ ذهب الأشعرى إلى أنه ليس كذلك فالجسم والوجود متغايران فى المفهوم والذهن أما فى الخارج فليس إلا الجسم فحسب وليس هنا عرض هو الوجود قائم به زائد عليه على نمط البياض القائم بالجسم فإذا أحسست بجسم أبيض أدركت شيئين فى الخارج الجسم والبياض بخلاف ما إذا أحسست بجسم موجود فإنك تدرك فى الخارج شيئا واحدا هو الجسم فحسب .

(٢) تفريع على قوله الشئ هو الموجود لأن الشئ هو الموجود فما ليس موجودا ليس شيئا .

(٣) تفريع على قوله وجود شئ عينه لأنه إذا كان معدوما فى الخارج فلا وجود له فيه فلا ذات له فيه لأن وجود الشئ عينه وذاته .

(٤) تفريع على قوله وثابت فى الخارج الموجود وكان الظاهر تقديمه على قوله ولا ذات إلا أن قوله أى لا حقيقة له . الخ . لما كان تفسيره للأمرين لم يبال بتأخير .

(٥) أى الجزء من الجوهر الذى لا يتجزأ .

لحله والمراد من وصفه بالفرد^(١) ان لا يقبل الانقسام أصلا لا قطعاً^(٢) ولا كسراً^(٣) ولا وهماً^(٤) ولا فرضاً^(٥) وقوله (حادث) خبر الجوهر الواقع مبتدأ أى ثابت مسبق وجوده بالعدم لما تقدم من أدلة حدوث العالم وكل جزء من أجزائه التى منها الجوهر الفرد ولا معنى للحادث إلا ما كان مسبوقاً بالعدم أى لم يكن ثم كان (عندنا لا ينكر) ثبوته وتقرره فى الوجود فجميع الأجسام تركبت منه مع تناهى آحاده فيها خلافاً لحكماء الفلاسفة^(٦) * ولما اختلف الناس فى انقسام الذنوب إلى صفائر وكبائر أشار إلى ذلك مبيناً مختار أهل السنة بقوله (ثم الذنوب) من حيث هى والذنوب ما عصى الله تعالى به أو ما يذم مرتكبه شرعاً ويرادفه المعصية والخطيئة والسيئة والجريمة والمنهى عنه^(٧) والمذموم شرعاً وقوله (عندنا) أهل السنة ظرف قدم على عامله وهو (قسمان) لإفادة الحصر فيخرج به المرجئة حيث ذهبوا إلى أنها كلها صفائر ولا تضر مرتكبها مادام على الإسلام والخوارج حيث ذهبوا إلى أن كل ذنب كبيرة نظراً لعظمة من عصى به وكل كبيرة كفر كما يخرج به من ذهب إلى أنها كلها كبائر ولكن لا يكفر مرتكبها إلا بما هو كفر منها وأبدل من قسمان للتفصيل

(١) وكذلك من وصفه بأنه لا يتجزأ .

(٢) لصغره .

(٣) لصلابته .

(٤) لعجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف .

(٥) أى فرضاً عقلياً والفرق بينه وبين ما قبله أن القسمة إما فعلية فتقسم إلى

ما تكون بالقطع أو الكسر وإما بالقوة وإما وهمية إن تميز جزء عن جزء . وإلا ففرضية عقلية والكل منتف عن الجوهر الفرد كما قال الشارح .

(٦) فقد أنكروا الجوهر الفرد وتركب الجسم منه بل الجسم مركب عندهم من

الهيولى والصورة ؛ أما الصورة فما تحسه من ذلك الجوهر الممتد طولاً وعرضاً وعمقاً ، وأما الهيولى فزعم الحكماء أنه ذلك المحل القائم به هذا الجوهر الممتد .

(٧) أى نهياً جازماً ليخرج المكروه .

(صغيرة) و (كبيرة) فحذف العاطف وليست الكبيرة منحصرة في عدد مذكور وهي كما قال ابن الصلاح كل ذنب^(١) كبير وعظم عظما يصح معه أن يطلق عليه اسم الكبير أو وصف بكونه عظيما على الإطلاق ولها امارات منها إيجاب الحدومنها الإبعاد عليها بالعذاب بالنار ونحوها كان ذلك في الكتاب أو السنة ومنها وصف فاعلها بالفسق نصا ومنها اللعن كلعن الله السارق وأكبرها الكفر بالله ثم القتل العمد قلت^(٢) في كلام الحافظ السيوطي رحمه الله تعالى مانصه لا أعلم شيئا من الكبائر قال أحد من أهل السنة بتكفير مرتكبه إلا الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن الشيخ أبا محمد الجويني من أصحابنا وهو والد امام الحرمين قال ان من تعدد الكذب عليه صلى الله عليه وسلم يكفر كفرا يخرج عن الملة وتبعه على ذلك طائفة منهم الامام ناصر الدين بن المنير من أئمة المالكية وهذا يدل على أنه أكبر الكبائر لانه لا شيء من الكبائر يقتضى الكفر عند أحد من أهل السنة انتهى وكل ماخرج عن حد الكبيرة وضابطها فهو صغيرة ولا تنحصر أفرادها وقد تنقلب الصغيرة كبيرة بالاصرار عليها والتهاون والفرح والافتخار بها وصدورها من عالم يقتدى به فيها (فالثاني) أى واذا علمت انقسام الذنوب إلى صفائر وكبائر فاعلم أن الكبائر الشاملة للكفر (منه المتاب واجب) عينا (في الحال) أى في حال التلبس بالمعصية فورا وقضية كلام النووي أن الوجوب على الفور متفق عليه بل مجمع عليه وقوله منه أى من جميعه أو بعضه بناء على صحة التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض ولو كان كبيرا للاجماع على أن الكافر اذا اسلم

(١) ضابط مهمهم وقد سبق تعريف الكبيرة بأنها ما توعد عليها الشارع بخصوصية أو نص على أنه كبيرة ويندرج في هذا ما استوجب الحد أو استتبع اللعن .

(٢) ذكر ذلك كالا استدراك على عد القتل العمد بعد الكفر مباشرة فكأنه يقول نعم إذا كان الكذب على الرسول صلوات الله تعالى عليه كفرا كما قال بعضهم فالكذب قبل القتل العمد ولذلك قال الشارح بعد . وهذا يدل على أنه أى الكذب أكبر الكبائر أى بعد الكفر الاجماعى كالشرك بالله تعالى .

وتاب عن كفره مع استدامته على بعض المعاصي صحت توبته وإسلامه ولم يعاقب
الاعقوبة تلك المعصية خلافاً لابن هاشم والمراد بالمتاب التوبة^(١) الشرعية لأنها عند
الاطلاق لا تنصرف إلّا لها وهي ما تستجمع ثلاثة أركان الاقلاع عن المعصية والندم
على فعلها وهو ركنها الأعظم^(٢) والعزم على أن لا يعود إلى مثلها أبداً عزمًا جازماً
فاذا حصلت هذه الشروط صحت التوبة ولو من المعاصي كلها إجمالاً ولو علمها تفصيلاً
وان فقد أحدها لم تصح وهذا إذا كانت المعصية بين العبد وبين الله تعالى لا تتعلق
بحق آدمي أما المتعلقة بالآدمي فلها شرط رابع وهو رد الظلامة إلى صاحبها أو تحصيل
البراءة منه ولا خلاف في وجوبها عينا إنما النزاع في دليل الوجوب فعندنا هو السمع
كقوله تبارك وتعالى : وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون . وعند المعتزلة العقل وليس
في كلام المصنف ما يفيد توقف غفران الكبائر على التوبة فقد تغفر بالفضل المحض
وقد يخفف منها بالطاعات وفي حديث أنس رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم : إذا تاب العبد أنسى الله الحفظة ذنوبه . خرجه ابن عساکر *
ولما ذهب المعتزلة إلى أن من شروط صحة التوبة أن لا يعاود الذنب بعد التوبة
فإن عاوده انتقضت توبته وعادت ذنوبه رد عليهم بقوله (ولا انتقاض) لتوبة
التائب الشرعية (أن يعد للحال) أي إن رجع للحالة الأولى التي كان عليها
من التلبس بالذنوب ولا تعود ذنوبه التي تاب منها عليه بل عوده ونقضه معصية
أخرى يجب عليه أن يحدد منها توبة أخرى كما أشار إليه بقوله (لكن يحدد
توبة لما اقترف) أي للذنوب الذي ارتكبه ثانياً (وفي) طريق (القبول) للتوبة
وكيفيته (رأيهم) يعني العلماء (قد اختلف) فقال أهل الحق من أهل السنة لا يجب
على الله عقلاً قبول توبة التائب بل لا يجب عليه تعالى شيء مطلقاً وهل يجب قبولها

(١) فالمتاب مصدر ميمي .

(٢) لأنه يستلزم الركنين الآخرين عادة .

سمعا ووعدا فقال امام الحرمين والقاضى نعم^(١) لكن بدليل ظنى اذ لم يثبت فى ذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل وقال امامنا أبو الحسن الأشعرى بل بدليل قطعى^(٢) وقد علم من النظم أن توبة الكافر مقطوع بقبولها سمعا لقوله تعالى : قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف . وتوبة المؤمن العاصى فيها قولان أحدهما المشهور يقول بقبولها قطعا والآخر الاصح يقول بقبولها ظنا وشرط صحتها صدورها قبل الغرغرة وقبل طلوع الشمس من مغربها قال النووى رحمه الله تعالى فى حال الغرغرة^(٣) وهى حالة النزاع لا تقبل توبة ولا غيرها كما ان الشمس اذا طلعت من مغربها أغلق باب التوبة وامتنعت على من لم يكن تاب قبل ذلك وهو معنى قوله تعالى : يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل . الآية اهـ هذا عند الاشاعرة وأما عند الماتريدية فإن عدم الغرغرة فى الكافر دون المؤمن العاصى ثم شرع فى المسئلة المعروفة عند القوم بالكليات الخمس فقال (وحفظ دين^(٤)) أى صيائنه وهو ماشرعه الله تعالى لعباده من الاحكام عاما كان كشرعية نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أو خاصا كشرعية عيسى عليه الصلاة والسلام فلا يباح الكفر ولا انتهاك الحرمات ولذا شرع قتال الكفار الحربيين وغيرهم (ثم نفس)

(١) هذا الخلاف فى الظنية والقطعية محلة توبة غير الكافر أما توبة الكافر فمقبولة سمعا بدليل قطعى : قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم مما قد سلف . وانعقد الاجماع على ذلك .

(٢) كقوله تعالى : وهو الذى يقبل التوبة عن عباده . وكتب ربكم على نفسه . . الآية .

(٣) كما قال تعالى : وليست التوبة للذين يعملون السيئات . . الآية .

(٤) هذه الأمور الستة : الدين والنفس والمال والنسب والعقل والعرض تحب المحافظة عليها والدود عنها فى جميع الشرائع والمثل وتسمى الكليات الستة أو الخمس بناء على دخول النسب فى العرض لأنه يتفرع عنها أحكام كثيرة ولأنها وجدت فى كل ملة .

عاقلة^(١) فلا يباح قتلها ولا قطع أعضائها بغير حق ولذا شرع القصاص في النفس والطرف وحفظ (مال) وهو كل ما يحل تملكه شرعاً ولو قل فلا يباح بسرقة ولا غصب ولذا شرع حد السرقة وقطع الطريق ولهما معا شرع حد الحراقة وحفظ (نسب) وهو ما يرجع^(٢) إلى ولادة قريبة من جهة الآباء^(٣) فلا يباح بالزنا ولذا شرع الحد فيه (ومثلها) أى المذكورات في وجوب الحفظ (عقل) فلا يباح المفسد له ولذا شرع حد السكر والقصاص من أذهبه بجنائية عمد أو الدية في الخطأ (وعرض) كذلك وهو موضع المدح والذم من الإنسان فلا يباح بقذف ولا بسب ولذا شرع حد القذف للعفيف والتعزير لغيره وأكد الخمسة الدين لأن حفظ غيره وسيلة لحفظه ثم حفظ النفوس ثم العقول ثم الأنساب ثم الأموال وفي مرتبتها الأعراض إن لم تؤد الإذابة فيها إلى قطع النسب وإلا كانت في مرتبة الأنساب (قد وجب) حفظ الجميع في جميع الشرائع لشرفها كما أخبر بذلك شرعنا كقوله عليه الصلاة والسلام: فإن دمائكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام. الحديث وفي آخره: لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض. وهذا يرجع لحفظ الأديان كما أن حفظ الأنساب داخل تحت حفظ الأعراض ومن لازم التكليف بذلك التكليف بحفظ العقل والله تعالى أعلم (ومن المعلوم ضرورة جحد* من ديننا) أى وكل مكلف جحد أمراً معلوماً كونه من الدين بالضرورة كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر ونحوها فإنه يكفر بذلك و(يقتل كفراً) إن لم يتب لأن جحده ذلك المعلوم مستلزم لتكذيب النبي صلى الله عليه وسلم في إخباره عنه أنه من الدين والمعلوم بهذا المعنى هو ما يعرف نسبتاً إلى الدين خواص المسالمين وعوامهم من غير قبول للتشكيك فالتحقق بالضروريات (ليس حد) أى ليس قتله حداً وكفارة

(١) أى شأنها العقل فيدخل الطفل والمجنون ويخرج نحو البهيمة .

(٢) أى ارتباط يرجع ويستند إلى ولادة قريبة من جهة الآباء .

(٣) خرج بذلك ما كان من جهة الأمهات فلا يعقل إفسادها حتى يجب

لجرمه كما في سائر الحدود (ومثل هذا) أى مثل كفر جاحد هذا المعلوم من الدين بالضرورة وقتله (من نفى لجمع) أى كل مكلف جحد حكما مجمعا عليه اجماعا قطعيا أى فيكفر بجحدته ويقتل وهذا ضعيف وإن جزم الناظم به والحق القول الثانى انه لا يكفر نافي حكم الاجماع إلا اذا كان قطعيا معلوما من الدين بالضرورة والاجماع القطعى هو ما اتفق المعتبرون على كونه اجماعا بأن صرح كل من المجمعين بالحكم الذى أجمعوا عليه من غير أن يشذ منهم أحد لاحالة العادة خطأهم ثم عطف على قوله من نفى لجمع (أو استباح) أى اعتقد اباحة محرم مجمع عليه ولو صغيرة معلوم من الدين تحريمه بالضرورة (كالزنا) واللواط ولو في مملوكة فلا يكفر بفعل شيء من ذلك إلا مع الاستحلال هذا مذهب الاشاعرة وقال بعض الماتريديّة استحلال المعصية ولو صغيرة كفر^(١) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى لان ذلك من أمارات التكذيب وقال البعض الآخر من اعتقد حل محرم فان كان تحريمه لعينه كالزنا وشرب الخمر وقد ثبت بدليل قطعى كفر وإلا فلا^(٢) كما اذا استحل صوم يوم العيد وبين هذا المعطوف^(٣) وما عطف^(٤) عليه تلازم^(٥) أو تساو^(٦) فما ذكره المصنف صريحا إلا تبعا للقوم وإرادة التنصيص على أعيان المسائل وزيادة الإيضاح وقوله (فالتسمع) تكملة * ثم شرع في

(١) هذا جار على الرأى الضعيف الذى جزم به الناظم .

(٢) هذه التفرقة لا معنى لها لأن المدار في التكفير على تكذيب المعصوم فهل يكفي في هذا كون الدليل قطعيا أم لا بد مع ذلك أن يكون الأمر معلوما من الدين بالضرورة .

(٣) هو قوله استباح .

(٤) هو قوله جحد .

(٥) لأنه إذا استباح الزنا فقد جحد حرمة المعلومه ضرورة .

(٦) إن أراد التساوى مفهومًا أو ما صدقا فباطل لأن مفهوم هذا غير مفهوم

ذلك وما صدق عليه الثانى أخص مما صدق عليه الأول .

مباحث الامامة تبعا للقوم وإن كانت من الفقيهاً^(١) فقال (وواجب) على الامامة وجوبا كفائيا (نصب امام) أى اقامته وتوليته فيخاطب بذلك جميع الامة من ابتداء موته عليه الصلاة والسلام إلى قيام الساعة فاذا قام به أهل الحل والعقد سقط عن غيرهم لا فرق في ذلك بين زمن الفتنة وغيره^(٢) هذا مذهب أهل السنة وأكثر المعتزلة ومتى أطلقت الامامة انصرفت للخلافة وهى رئاسة عامة فى أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم ووصف الامام بقوله (عدل) وهو الذى لا يميل به الموى فيجور فى الحكم وهو فى الأصل مصدر سمي به فوضع موضع العادل أو هو مصدر بمعنى العدالة وهى الاعتدال والثبات على الحق والمراد به عدالة الشهادة وهى وصف مركب معنى من خمسة شروط الإسلام والبلوغ والعقل والحرية وعدم الفسق بجارحة أو اعتقاد فخرج غير المكلف كالصبي والمعتوه لانه قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي والعبد لانه مشغول بخدمة السيد لا يتفرغ للامور مستحق فى أعين الناس لا يهاب ولا يمتثل أمره وأما كونه ذكرا فهو مأخوذ من تذكير الوصف فلا يكون الامام امرأة ولا خنثى مشكلا لانه أشبه بالنساء الناقصات العقل والدين الممنوعات من الخروج والفاسق لا يصلح لإمر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيه والظالم يختل به أمر الدين والدنيا فلا يصلح للولاية وقد علم من قوله نصب أن مستجمع شروط الامامة الصالح لها لا يصير اماما بمجرد صلاحيته لها واستجماعه شروطها كما اتفق عليه الأئمة بل لا بد من نص من الله سبحانه وتعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم أو من الامام السابق^(٣) كما انه يؤخذ من قوله عدل بصيغة الافراد أنه لا يجوز تعدده فى عصر و بلد واحد بالاجماع لقوله عليه الصلاة والسلام : من بايع اماما

(١) لأن نصب الأمام عمل لا عقيدة .

(٢) وقيل لا يجب إلا فى زمن الفتنة وقيل لا يجب مطلقا .

(٣) أو جماعه المسلمين وهذا بيت القصيد فى هذا المقام .

فأعطاه^(١) صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ان استطاع فان جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر . وفي رواية : فاضربوه بالسيف كأئنا من كان . ثم المراد من كونه عدلا أى ولو ظاهرا عند النصب لانه الذى كلفنا به وهذه شروط فى الابتداء وحالة الاختيار وقوله (بالشرع) متعلق بواجب وهو المقصود بالافادة يعنى أن وجوب نصب الامام على الامة طريقه الشرع عند أهل السنة وجمهور المعتزلة لوجوه عمدتها اجماع الصحابة رضى الله تعالى عنهم حتى جعلوه أهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا عقب موت كل امام إلى وقتنا هذا واختلافهم فى تعيين من يصلح خليفة غير قادح فى اتفاقهم على وجوب نصبه ولذا لم يقل أحد منهم لا حاجة إلى الامام وكمل البيت بقوله (فاعلم) وأراد بقوله (لا يحكم العقل) الرد على بعض المعتزلة حيث ذهبوا إلى أن وجوب نصب الامام ليس بالشرع (فليس) نصب الامام (ركنا يعتقد) وجوبا (فى الدين) متعلق بركنا أى لا تنوهم من ذكرى له فى القواعد الكلامية أنه من القواعد المجمع عليها المنقولة بالتواتر كالشهادتين والصلاة والزكاة وصوم رمضان والحج بل ليس هو منها وكل ما هو كذلك فحكمه حكم سائر الشرعيات يجب اعتقاد ماصح منها ولا يكفر منكروه إلا إذا وجد شرطه السابق (ولا ترغ) أى لا تخرج (عن) امثال (أمره) ونهيه (المبين) أى الواضح الجارى على قوانين الشرع ولا عن أمر خلفائه ونوابه لان طاعته واجبة على جميع الرعايا بالظاهر والباطن لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » . ولقوله عليه الصلاة والسلام : من أطاع أميرى فقد أطاعنى ومن عصى أميرى فقد عصانى . فلا تجوز مخالفته (إلا) إذا أمر (بكفر) صريح أو ضنى فلا تجوز طاعته إلا إن خيف القتل بقرائن الأحوال فان لم تخف القتل وقدرت على طرح عهده (فانبذن) أى فاطرحن عهده وبيعته جبهة لكفره الموجب لا نخلاعه عن استحقاق التوفية له

(١) أعطاه صفقة يده وثمرة قلبه أى بايعه ظاهرا وباطنا .

إذ لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فان لم تقدر على الجهر بذلك فاطرحه سراحتى تجد قدرة القيام بخلافه (فالله يكفيننا أذاه) أى الجائر الذى أمر بالكفر وتلبس به (وحده) اذ هو الذى ناصيته بيد قدرته (بغير هذا) الكفر من جميع المعاصى إذا ارتكبها من غير استحلال (لا يباح) أى لا يجوز (صرفه) عن الامامة وخلعه لا سرا ولا جهرا (وليس يعزل) الامام (إن أزيل) أى إذا عقدت البيعة لامام عادل ثم زال (وصفه) السابق أعنى العدالة بطرو الفسق فانه لا يعزل عند الله تعالى وإن استحق العزل خلافا لطائفة ذهبوا إلى ذلك * ولما فرغ من الامامة عقبها بما يتوقف القيام به غالبا عليها وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فقال (وأمر بعرف) وانه عن منكر وجوبا كفاءيا وإنما ترك النهى عن المنكر لاستلزام الأمر له وآثر الأمر لشرفه والعرف لغة فى المعروف وهو اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله عز وجل والتقرب إليه والإحسان إلى الناس وكل ما ندب إليه الشرع والمنكر ضده وهو من الصفات الغالبة أى أمر معروف بين الناس إذا رأوه ^(١) لا ينكرونه والدليل على وجوبهما بالشرع عندنا الكتاب والسنة والإجماع كقوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير » الآية وكحديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان . ومن شرط الأمر بالمعروف أن يكون الأمر عالما بما يأمر به وينهى عنه فلا يحل للجاهل بالحكم النهى عما يراه ولا الأمر به وأن يأمن أن يؤدى انكاره إلى منكر أكبر منه كأن ينهى عن شرب الخمر فيؤل منهيه عنه إلى قتل النفس أو نحوه وأن يغلب على ظنه أن انكاره المنكر يزيله وأن أمره بالمعروف مؤثر فى تحصيله فعدم الشرطين الأولين يوجب التحريم وعدم الشرط

(١) بيان للمعروف بأنه لا ينكره الناس إذا رأوه لكن الظاهر أن المعروف

ما ليس بمحرم ولا مكروه شرعا .

الثالث يستقط الوجوب ويبقى الجواز والندب ومراتب الانكار ثلاثة أقواها أن يغير بيده وهو واجب عينا فورا مع القدرة فان لم يقدر على ذلك انتقل للتغيير بالقول وليكن أولا بالرفق واللين فان عجز انتقل إلى الإنكار بالقلب وهو أضعفها ولا يشكل على هذه القاعدة قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم » لان معناها إذا فعلتم ما كلفتم به لا يضركم تقصير غيركم لقوله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » ولما كان اجتناب الغيبة والنميمة داخلا في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عقبه بقوله (واجتنب نميمة ^(١)) أى انفر منها وتباعد عنها والأمر فيه للوجوب العيني والمراد من الاجتناب ما يعم القول والفعل والسمع والاعتقاد والعدل

(١) عرفوا النميمة بأنها نقل الحديث من قوم إلى قوم على وجه الإفساد بينهم فالمعنى. أن يتحدث الناس بعضهم إلى بعض في أمر ما فينقل ذلك الحديث بشخص سواء كان مستمعا أو مشتركا إلى من يسوؤه ذلك الحديث إفسادا بين الناس فنقل ذلك الحديث نميمة وناقله تمام فالنميمة حديث عن حديث ولا يخفى أن هذا لا يلتزم مع قول الشارح فيما قبل والمراد بالاجتناب ما يعم القول والفعل والسمع والاعتقاد والعمل فإن هذا التعميم ليس للاجتناب نفسه لأنه ترك فليس فعلا ولا قولاً ولا اعتقاداً .. الخ . بل للمجتنب فإذا كان الاجتناب للنميمة فالمجتنب هو النميمة فإذا النميمة قول أو فعل أو سماع أو اعتقاد أو عمل فكيف يفسرها بنقل كلام الناس .. الخ . نعم عرف السيد الشريف التمام بأنه الذى يتحدث مع القوم فينم عليهم فيكشف ما يكره كشفه سواء كرهه المنقول عنه أو المنقول إليه أو ثالث (أى مما له صلة بأحدهما يتأثر لتأثرهما) وسواء كان الكشف بالعبارة أو الإشارة أو غيرها اه . فهذا يعطى أن النميمة هى الكشف عما يكره بعد سابقة حديث مع ما نم عليه كيفما كان الكشف عبارة أو إشارة أو كتابة .. الخ . فهذا يتفق مع التعميم الأول للشارح إلى حد ما فإن الكشف قد يكون قولاً أو فعلاً أو عملاً كالإشارة نعم السماع والاعتقاد لا يمكن أن يكون من قبل النميمة .

والنميمة نقل كلام الناس بعضهم إلى بعض على وجه الافساد أى على جهة يترتب عليها الافساد بينهم وهى محرمة اجماعا ما لم تدع الحاجة اليها والإجازة كما إذا أخبرك شخص ان انسانا يريد الفتك بك أو بمالك أو باهلك فهذا ونحوه ليس بحرام وقد يكون بعضه واجبا وبعضه مستحبا كما صرح به النووى رحمه الله تعالى والمذاهب متفقة على أنها كبيرة لحديث الصحيحين: لا يدخل الجنة نمام^(١). (وغيبة) أى ويجب عليك أيها المكلف أن تجتنب الغيبة وهى ذكر^(٢) الإنسان بما^(٣) فيه مما يكرهه سواء ذكرته بلفظك أو كتابتك أو أشرت اليه بعينك أو يدك أو رأسك وضابطه كل ما فهمت به غيرك نقصان مسلم فهو غيبة محرمة^(٤) بالاجماع وفى القرآن الشريف: أوجب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا. الآية وكما تحرم الغيبة على المختاب يحرم استماعها وقرارها والغيبة بالقلب^(٥) محرمة كهى باللسان وقد استثنى من ذلك ما نظمه الجوجرى فى قوله :

لست غيبة كرر وخذها * منظمة كأمثال الجواهر

تظلم واستغث واستغث حذر * وعرف واذكرن فسق المجاهر

والتوبة تنفع فى الغيبة من حيث الاقدام عليها وأما من حيث الوقوع فى حرمة من هى له فلا بد فيها من التوبة مع طلب عفو صاحبها عنه ولو بالبراءة المجهول متعلقها (وخصلة) أى ويجب عليك أن تجتنب خصلة (ذميمة) أى مذمومة شرعا

(١) من باب التغليظ وإلا: فالتائب من الذنب كمن لا ذنب له . ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء . إن الله يغفر الذنوب جميعا .

(٢) الظاهر الاطلاق أى سواء كان الذكر فى غيبة الإنسان أو حضوره وقيد بعضهم كما هو ظاهر مادة الغيبة بغيبة الإنسان أما فى حالة حضوره فيسميه بهتانا .

(٣) ليس هذا احترازا بل ذكر الإنسان بما ليس فيه . . الخ . غيبة وكذب .

(٤) نقل الأمير عن المالكية أنها كبيرة ولو فى غير عالم وقارىء قرآن خلافا للشافعية .

(٥) إلا إذا شاهد مناط الغيبة .

(كالعجب) وهى رؤية العبادة واستغظامها من العبد فهو معصية متعلقة بالعبادة هذا التعلق الخاص كما يعجب العابد بعبادته والعالم بعامه والمطيع بطاعته فهذا حرام غير مفسد للطاعة لانه يقع بعدها بخلاف الرياء فانه يقع معها فيفسدها^(١) وإنما حرم العجب لانه سوء أدب مع الله تعالى إذ لا ينبغي للعبد أن يستعظم ما يتقرب به لسيده بل يستصغره بالنسبة إلى عظمة سيده لا سيما عظمته سبحانه وتعالى قال تعالى : وما قدر الله حق قدره . أى ما عظموه حق تعظيمه ومثل العجب الظلم والبغى والخرابة والغش والخديعة والكذب لغير مصلحة شرعية وترك الصلاة ومنع الزكاة وعقوق الوالدين (والكبر) وهو بطر الحق وغمص الناس لحديث: لن يدخل الجنة من فى قلبه مثقال ذرة من الكبر . فقالوا يارسول الله ان أحدنا يحب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة فقال صلى الله عليه وسلم : ان الله جميل يحب الجمال . ولكن الكبر بطر الحق وغمص أو وغمط الناس بالصاد والطاء المهملتين و بطر الحق رده على قائله وغمص الناس احتقارهم والكبر على الصالحين وأئمة المساهين حرام معدود من الكبائر وهو من أعظم الذنوب القلبية وعلى أعداء الله والظلمة مطالب شرعا حسن عقلا (وداء الحسد) أى ويجب عليك أن تتجنب داء هو الحسد وهو تمنى زوال نعمة المحسود سواء تمنى انتقالها اليه أم لا ودليل تحريمه الكتاب والسنة والاجماع فى القراءان : ومن شر حسد اذا حسد . وفى السنة : اياكم والحسد فان الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب . أو العشب (وكالمراء) أى ويجب عليك أن تتجنب المراء فى الدين وهو لغة الاستخراج وعرفا منازعة الغير فيما يدعى صوابه ولو ظننا فالمذموم منه طعنك فى كلام الغير لاظهار خلل

(١) الفرق بين العجب والرياء بالإفساد فى الثانى دون الأول لا وجه له لأنه إن أراد بالفساد بطلان العبادة نفسها فلا يوجب شىء منهما ذلك وإن أراد احباط ثوابها فكلاهما فى ذلك سواء .

فيه لغير غرض سوى تحقير قائله واظهار من يتك عليه أما إذا كان لإحقاق حق وإبطال باطل فهو مطالب شرعا (والجدل) أى ويجب عليك أن تجتنبه وهو دفع العبد خصمه عن افساد قوله بحجة قاصدا به تصحيح كلامه والمحرم منه المراد هنا ما كان لإحقاق باطل أو إبطال حق أو ما كان لاظهار الخلل فى كلام الغير لينسب بذلك شرف العلم لنفسه وخسة الجمل لغيره وقوله (فاعتمد) تكملة أشار به إلى انقضاء فن العقائد وتمامه أى فاعتمد فى جزم العقيدة على ما ذكرته لك لأنه مذهب أهل السنة والجماعة ولذا اشرع فى فن التصوف وهو علم ^(١) باصول يعرف بها إصلاح القلب وسائر الحواس وفائدته صلاح أحوال الإنسان وقال الغزالي : هو تجريد القلب لله تعالى واحتقار ^(٢) ما سواه . فقال (وكن) أيها المكلف بعد رفض الموانع والشواغل العائقة عن الوصول إلى الحق فى عقدك وقولك وسائر تصرفاتك (كما كان) أى متخلقا بالاخلاق والأحوال التى كان عليها (خيار الخلق) وأفضل الناس وهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام وأبهم الأحوال لعدم ضبطها ويحتمل أن يكون المراد نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم لانه جمع ما تفرق فى الجميع والأولى أن يراد كل من ثبت له الخيرية ولو نسبية فيشملة صلى الله عليه وسلم ويشمل الانبياء والعلماء والشهداء والاولياء والورعين والزاهدين والعابدين ويكون الكلام موجها لأن من الخطابين من له قدرة على التوصل إلى صورة مجاهداته صلى الله عليه وسلم ومنهم من له قدرة على

(١) هذا تعريف للتصوف بالمعنى العلمى والفن المدون ، أما تعريف الغزالي الآتى فهو تعريف له بالمعنى العملى : والفرق بينهما كالفرق بين من يتصوف ومن يعلم التصوف مسائله وقواعده والفرق بين من يعلم حقيقة الكرم ويتصورها وبين من يتخلق بالكرم .

(٢) المراد باحتقار ما سواه عدم الالتفات إليه وإلا فذلك هو الكبير بل المراد توجه النفس بكليتها إلى الحق سبحانه وتعالى . بدون التفات إلى غيره . صرف الله تعالى قلوبنا إليه وملأها بتقديسه ومحبهه إنه سميع مجيب .

صورة مجاهدة غيره من الانبياء ومنهم من له قدرة على مجاهدة العلماء وهلم جرا وكن
(حليف حلم) أى مخالفه وملازمه والحلم التحمل والتصبر وتحمل مشاق عباد الله تعالى
بحيث لا يستفزك الشيطان ولا الهوى ولا يحركك الغضب مع التكثير بالاخوان (تابعاً
للحق) أى لدين الحق مستمسكاً به ممثلاً أوامره مجتنباً نواهيه قال تعالى : وما
آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا . ثم علل الأمر بالتخلق باخلاق خيار
الخلق بقوله (فكل) أى لان كل (خير) حاصل (فى) أى بسبب (اتباع من
سلف) أى تقدم من الانبياء والصحابة والتابعين وتابعيهم خصوصاً الأئمة الاربعة
المجتهدين من أرباب المذاهب المشهورة الذين انعقد الاجماع على أمتناع الخروج عن
مذاهبهم وقوله (وكل شر) علة لنهى مقدر تضمنه الامر فى قوله : وكن كما كان خيار
الخلق . تقديره ولا تكن كما كان عليه شرارهم من الاخلاق الردية والأفعال الغير
المرضية لان كل شر حاصل (فى ابتداع من خلف) أى بسبب ابتداع بدعة الخلف
السيئ الذين أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات وهى الاحداثات والاختراعات لما لم
يكن فى عصره صلى الله عليه وسلم من القرب والعبادات لان البدعة هى ما أحدث
على خلاف أمر الشارع ودليله الخاص والعام بان يكون الحامل عليه مجرد الشهوة
والارادة (وكل هدى) أى سنة منسوبة (للنبي) محمد صلى الله عليه وسلم (قدرجح)
العمل به من حيث نسبته اليه على ما لم ينسب اليه من الاقوال والافعال والاعتقادات
فافضل الاحوال أحواله صلى الله عليه وسلم التى لم تنسخ ولم يكن المقصود بها مجرد بيان جواز
الفعل فى الجملة ولا مما قام الدليل على اختصاصه به صلى الله عليه وسلم وأما ما نسخ
كقيام الليل فهو مرجوح لنا خشية تضييع الفرض أو الاتيان به على كسل وفتور
وكذا ما قصد به عليه الصلاة والسلام مجرد بيان الجواز كوضوءه مرة مرة وكذا
ما كان مختصاً به عليه الصلاة والسلام كتزوجه أكثر من أربع نسوة (فما أيسح
افعل) أى فافعل كل هدى بلغك عنه صلى الله عليه وسلم أو بلغ امامك وأخذ به
وكان مما أيسح لك اتباعه فيه مما لم ينه عنه ولو تنزيهاً فيدخل فيه الواجب والمسنون

والمندوب والمباح والمستوى طرفاه فانه لا عتب عليك في فعله (ودع) أى اترك فعل
 (ما لم يسح) لك فعله لتوجه العتب عليك فيه كالمسوخ وما كان مجرد بيان جواز
 الفعل وما كان خاصا به صلى الله عليه وسلم لا يباح لغيره (فتابع) فى عقائدك وأقوالك
 وأفعالك الفريق (الصالح مما سلفا) لشدة محافظتهم على ذلك دون غيرهم لقوله عليه
 الصلاة والسلام : عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها
 بالنواجذ والصالح هو القائم بحقوق الله تعالى وحقوق العباد (وجانب البدعة) المذمومة
 (من خلفا) أى من الفريق الذى جاء بعد خواص الصحابة وعلمائهم لان الامر
 بالافتداء بالصحابة فى قوله عليه الصلاة والسلام : أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم .
 محمول على العلماء منهم وإنما طلبت مجانبة البدعة بعد الامر بمتابعة الصالح لانه لا يكمل
 قول الإيمان إلا بالعمل ولا يكمل قول ولا عمل إلا بنية ولا يكمل قول ولا عمل ولا
 نية إلا بموافقة السنة وكل ما وافق الكتاب أو الحديث أو الإجماع أو القياس الجلى فهو سنة
 وما خرج عن ذلك فهو بدعة مذمومة (هذا) الذى ذكرته فى هذه المنظومة من المتفق عليه
 بين أهل السنة من العقائدان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة ليست عينه ولا
 غيره واحد لا شبيه له ولا ضد ولا ند ولا نهاية له ولا صورة ولا حد ولا يحل فى شىء ولا يقوم به
 حادث ولا تصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا السكذب ولا النقص وانه يرى فى الآخرة
 وليس فى حيز وجهة ماشاء كان وما لم يشأ لم يكن ولا يحتاج إلى شىء ولا يجب عليه شىء كل أعمال
 المخلوقات بقضائه وقدره وارادته ومشيئته لكن القبايح منها ليست برضاه وأمره ومحبه
 وأن المعاد الجسماني وسائر ما ورد به السمع من عذاب القبر والحساب والميزان
 والصراط وغير ذلك حق وأن الكفار مخلدون فى النار دون الفساق من المؤمنين
 وأن العفو والشفاعة حق بفضل الله تعالى وعفوه وأن أشرط الساعة حق من خروج
 الدجال ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه الصلاة والسلام وطلوع الشمس من
 مغربها وخروج دابة الأرض حق وأول الأنبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله

عليه وسلم وعليهم وأول الخلفاء أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على رضى الله عنهم أجمعين والأفضلية بهذا الترتيب كما عرفت (وأرجو الله) أى تمتد آمالى بالتوجه إلى أبواب فيض كرمه مع غلبة ظنى بإجابته لأن الرجاء الأمل مع الأخذ فى أسباب المرجو وهو هنا قوله (فى الاخلاص) أى فى التعلق به لأنه لا يقدر على ذلك غيره سبحانه وتعالى فلا يطلب إلا منه والاخلاص قصد وجه الله تعالى خاصة بالعبادة قولية كانت أو فعلية ظاهرة كانت أو خفية . قال تعالى : وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين . الآية وهو واجب عينى على كل مكلف فى جميع أعمال الطاعات لحديث : إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصا وما ابتغى به وجهه . وهو سبب للخلاص من أهوال يوم القيامة وفى حديث أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من فارق الدنيا على الاخلاص لله وحده لا شريك له واقام الصلاة وآتى الزكاة فارقها والله عنه راض . (من الرياء) أى بدله وهو إيقاع القربة لقصد الناس فقصد غير القربة كالتجمل باللباس ونحوه فلا رياء فيه وهو قسمان رياء خالص كأن لا يفعل القربة إلا للناس ورياء شرك كان يفعلها لله وللناس وهو أخف من الأول ويحرم اجماعا لقوله تعالى : فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون الذين هم يراءون . ومتى شمل العبادة بطلت اجماعا لقوله عليه الصلاة والسلام فيما يرويه عن ربه عز وجل : أنا أغنى الشركاء عن الشرك فمن عمل عملا أشرك فيه غيرى تركته لشريكي وإن شمل بعضها وتوقف آخرها على أولها كالصلاة فى صحتها تردد وإن عرض قبل الشروع فيها أمر بدفعه وعملها فإن تعذر ولصق الرياء بصدره فإن كانت مندوبة تعين الترك لتقديم المحرم على المندوب أو واجبة أمر بمجاهدة النفس إذ لا سبيل لترك الواجب (ثم) أى وأرجو الله (فى الاخلاص) أى فى تيسيره (من) الوقوع فى مكاييد الشيطان (الرحيم) بمعنى المرجوم لأنه مطرود عن رحمة الله تعالى مبعد عنها والمراد به الجنس فيصدق بابلis وأعوانه وإنما التجأ إلى الله تعالى فى الخلاص منه لأنه أعدى الأعداء لنا لقوله تعالى :

إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا . (ثم) أى وأرجو الله سبحانه وتعالى فى الخلاص مما تسوله لى (نفسى) الأمانة بالسوء والفحشاء وأما النفس اللوامة وهى المطمئنة فلا تدعو إلا إلى الخير (والهوى) أى وأرجو الله أيضا فى الخلاص مما يدعونى إليه الهوى وهو بالقصر نزوع النفس إلى محبوباتها وميلها إلى مرغوباتها ولو كان فيه هلاكها من غير التفات إلى عاقبة الأمر وما فيه نجاتها وإذا أطلق انصرف إلى الميل إلى خلاف الحق غالبا نحو ولا تتبع الهوى سعى هوى لأنه يهوى بصاحبه فى النار وأما الهواء ممدودا فهو ما بين السماء والأرض وكأنه سأل الله تبارك وتعالى البقاء على الحالة الأصلية وهى الفطرة الإسلامية ثم سأل الله النجاة مما يعرض بعدها وهو المراد بطلب السلامة من كل هذه المذكورات ثم بين علة سؤال الخلاص منها بقوله (فمن يمل) أى لأن كل مكلف يميل (لهؤلاء) أى لأحد هذه الثلاثة التى هى مبدأ كل هلاك ومنشأ كل فتنة (قد غوى) أى فارق الرشيد وخرج عن حد الاستقامة (هذا) علم أو أسأل الله هذا (وأرجو الله) رجاء متجددا بتجدد الأحوال والأزمنة والأمكنة (أن يمنحنا) أى يعطينا معاشر أهل الطاعة من المسامين ويحتمل أهل العلم ويحتمل خصوص الناظم فإظهار العظمة لتأهيل الله إياه للطلب وذلك نعمة ينبغى إظهارها وضمير العظمة هو المفعول الأول والثانى حجتنا ووسط بينهما قوله (عند) ورود (السؤال) علينا من الغير (مطلقا) أى فى الدنيا أو فى القبر أو فى القيامة (حجتنا) أى ما نحتاج به احتجاجا صحيحا مقبولا شرعا على جواب ذلك السؤال بحيث يكون مقبولا لا طعن فيه ولا امتناع من قبوله ولما كانت الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم مقبولة غير مردودة ختم كتابه بها بعد البداءة بها لتكون وسيلة لقبول ما بينهما فقال (ثم الصلاة والسلام الدائم) كل منهما أى الدائم فضلهما وثمرتهما لأنهما عرضان ينقضيان بمجرد النطق بهما (على نبى دأبه) أى عادته المستمرة (المراحم) الكاملة جمع مريحة بمعنى الرحم أو الرحمة والمعنى ثم الصلاة والسلام على

نبي موصوف بأنه لا عادة له إلا المراحم أى شيمته وخلاته التى الناس احوج اليها
منهم لغيرها زمن البعثة الرحمة واللاطف والشفقة فرجع النظم حينئذ إلى قوله تعالى : وما
أرسلناك إلا رحمة للعالمين . حتى للكفار بتأخير العذاب فلم يعاجلوا بالعقوبة كسائر
الامم المكذبة وعين المراد من النبي بايدال (محمد) صلى الله عليه وسلم منه (وصحبه)
صلى الله عليه وسلم أى والصلاة والسلام على صحبه (و) على (عترته) صلى الله عليه وسلم
بالمثناة فوق وهم أهل بيته ثم عمم فى الدعاء لأفضليته فقال (وتابع) أى والصلاة
والسلام على كل متبع (لهجه) أى طريقته صلى الله عليه وسلم وسنته (من أمته)
أى من جميع أمة اجابته صلى الله عليه وسلم من أهل طاعته إلى يوم القيامة
وهذا القيد لبيان الواقع لان المتبع لشريعته صلى الله عليه وسلم لا يكون إلا
من أمته لعموم بعثته صلى الله عليه وسلم * هذا والمرجو من صاحب العقل السليم
والخلق القويم أن يستره فواتى ويقل عثراتى فانه قل ان يخلص مصنف من الهفوات
وينجو مؤلف من العثرات مع عدم تأهيلي لذلك وقصورى عن الوصول إلى ما هنا
لك متوسلا بصاحب الوسيلة والمقام المحمود ان يجعله يوم الورود وصلة لحوضه المورود
وأن ينفع به كما نفع بأصوله وأن يجعله خالصا لوجهه متفضلا بقبوله إنه على ما يشاءقدير
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم وتابعيهم إل يوم الدين * قال مؤلفه
وجامعه الفقير الحقير عبد السلام بن إبراهيم المالكي اللقاني فرغت من جمعه يوم
الخميس المبارك لعشرين خلت من رمضان المعظم قدره من شهور السنة السابعة
والأربعين بعد الألف من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم ولا
حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وهو حسبي ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير
والحمد لله رب العالمين .

تتمتة في أفعال العباد

هذه كلمة في أفعال العباد بقية لما كتبناه في صفحة ٨٩ رقم ٢ من الحاشية وهامى

الكلمة :

وبعد . فهذه مذاهب ثلاثة في أفعال العباد : مذهب أهل السنة . مذهب الاعتزال . مذهب الجبرية كما بينا في الحاشية رقم ١ صفحة ٨٧ فما هو الحق من هذه المذاهب .

أقول : أما مذهب الجبرية فليس من الصواب فى شىء بل يصطدم مع مانحس به من الاختيار فيما نحن مختارون فيه ويتنافى مع التفرقة البديهية بين مانضطر إليه من الأفعال وما نأتيه طواعية واختيارا :

فليس فى ميزان البحث والجدل سوى مذهبي أهل السنة والاعتزال فما هو الحق منهما :

لا نزاع بين هؤلاء وهؤلاء فى وقوع التكليف ببعض أفعال العباد . كما اتفقوا على أن التكليف إنما يكون بما المكلف عليه سلطان وله فيه اختيار . نعم جوزفئة التكليف بما ليس فى وسع المكلف ولا يقع تحت سلطانه لكنهم مع هذا ينفون وقوع ذلك . وهذا ما يشهد به الكتاب المبين . . لا يكلف الله نفسا إلا وسعها .. ما جعل عليكم فى الدين من حرج .. يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر .

هذان مبدآن لا يختلف فيهما سنى ولا معتزلى : وقوع التكليف ببعض الأفعال ، وسلطة العبد على ما كلف به .

إلا أنهم اختلفوا فيما تتحقق به سلطة العبد على ما كلف به فذهب الاعتزال إلى أن مظهر ذلك السلطان إنما هو فى خلق العبد ما كلف به أو الكف عن خلقه . وفى القرآن الكريم شواهد تنادى بظاها على ذلك : اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله : من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره إلى غير ذلك من عشرات الآيات :

وذهب أهل السنة إلى أن مظهر سلطة العبد على ما كلف به إنما هو كسبه لذلك الفعل . وقد عرفت فيما سبق أن ذلك الكسب كما قال السيد فى المواقف إنما هو تعلق قدرة العبد وإرادته بفعله الاختيارى من غير أن يكون منه تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محالا له ولهم فى القرآن العظيم شواهد تدل على ذلك كما قالوا : وخلق كل شىء فقدره تقديرا : والله خلقكم وما تعملون :

إذن انحصر النزاع بين الفريقين فى أين تكون سلطة العبد فيما كلف به أهى خلقه ما كلف به ام كسبه لذلك . وكأنى بالمعتزلة قد استمدوا رأيهم من الواقع المحسوس التى تظاها ككثير من الشواهد القرآنية كما أسلفنا بينما لا سند لأهل السنة فيما تشبثوا به إلا مثل قوله تعالى : وخلق كل شىء . ولولا ماورد من أمثال ذلك وحرصهم على المحافظة على ظاها من العموم الشامل لما خالجهم شك فى خلق العبد لأفعاله الاختيارية كما يشهد به الواقع المحسوس . فلقد كلقنا الله سبحانه أمرا ناهيا أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة . فمن شهد منكم الشهر فليصمه . والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا . وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين . اعملوا فسيرى الله

عملكم ورسوله . ولا تقرّبوا الزنا . ولا يغترب بعضكم بعضا . ولا تأكلوا الربا . . .
 خطاب من الله تعالى يطلب فيه اليينا ان نصلي ونزكي ونصوم ونعبده تعالى وأن نكف
 عن الزنا . والغيبة والربا فماذا نفهم في هذه الأوامر والنواهي الصادرة منه اليينا . يفهم كل
 الناس بداهة وبدون تردد ان الله تعالى يطلب اليينا أن نوحّد الصلاة والزكاة والصوم
 والحج وأن لا نزنّي وأن لا نغترب وان لا نأكل الربا . فالفعل في خطاب التكليف
 أمرا ونهيا مضاف اليينا قطعاً ومن يفعل ذلك يلقى أثاماً وما أمروا إلا ليعبدوا الله
 مخلصين . . لو افترضنا أن ليس هناك سني ولا معتزلي فلم يقرأ الناس خلافاً في أفعال
 العباد . وقرأوا هذه الآيات البينات فهل يرتاب أحد في أن الله تعالى يطلب اليينا ان
 يكون منا هذا الفعل وان لا يكون منا ذلك الفعل لقد كان مذهب الاعتزال اقرب
 إلى الفطرة وما يشعر به الإنسان من نفسه لولا ما غالوا فيه من تقرير سلطة للعبد
 مطلقة وان الله تعالى لا إرادة له فيما أمر ونهى بل ليس وراء الفعل إلا قدرة العبد وإرادته
 اما قدرته تعالى واما إرادته فمعزولة عن ذلك الفعل . نعم اراد الله سبحانه أن يكون وضع
 الإنسان هكذا . خلقه وخلق فيه القدرة والإرادة يخلق فعله بقدرته حسبما اراد فليس
 لله تعالى في فعل العبد سوى خلقه في العبد القدرة عليه يستقل بإيجاده كما أراد وقد
 أمره ببعض تلك الأفعال ونهاه عن بعضها . أما أهل السنة فجعلوا وراء فعل العبد قدرتين
 وارادتين قدرتي الله تعالى وعنده وارادة العبد وربه ولم يسندوا الفعل الى القدرتين لا
 استقلالاً ولا شركة وتعاوناً بل أسندوه الى قدرته تعالى استقلالاً لا حسباً أراد اما قدرة العبد
 وارادته فما شأنهما في الفعل حينئذ . زعموا ان لهما مجرد التعلق بالفعل دون إيجادهما وهذا ما يسمونه
 بالكسب . وأقول لا نفهم من تعلق القدرة بالفعل سوى إيجادهم بحيث اذا ارتفع الإيجاد
 ارتفع التعلق بل قولك هذه القدرة لم توجد ذلك الفعل مساو لقولك هذه القدرة

لم تتعلق بذلك الفعل . يشهد لهذا قولهم أن تتعلق العلم انكشاف وتعلق القدرة إيجاد
فنفي الإيجاد مع اثبات التعلق تناقض واثبات للشيء ونفيه معا ثم على ما ذهب إليه
أهل السنة كيف نفهم النصوص ؟ أنفهم : أقيموا الصلاة : فلتتعلق قدرتكم بالصلاة مجرد
تعلق وكذلك آتوا الزكاة وكذلك فليصمه وهكذا سائر الأوامر . فالمكلف به مجرد
التعلق ومجرد الكف عن التعلق أما إيجاد الفعل والكف عنه فمن أثر القدرة
القديمة لا يتعلق به التكليف . وكذلك نفهم قوله تعالى : إن الذين آمنوا وعملوا
الصالحات كانت لهم . . . الخ . إن الذين تعلقت قدرتهم بالإيمان والعمل الصالح
مجرد تعلق كانت لهم الخ . وكذلك من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها وهكذا
وهكذا . أفلا ترى ان هذه تعصفت تنكرها أساليب اللغة التي حلت إلينا التكاليف
وخاطبنا بها الله تعالى في أمره ونهييه . إنما ينطق الأمر والنهي فيما أوردنا من الأمثلة
بأن المكلف به فعل الصلاة والزكاة والحج والكف عن فعل الزنا والغيبة والربا .
هذه أفعال مستندة إلى العبد وقدرته وقد نسبها الكتاب المبين إليه . من عمل صالحا .
اعملوا فيرى الله عملكم ورسوله فهي للعبد وقدرته خلقا وإيجادا بعد مشيئته تخصيصا
واختيارا . نعم قد كبا الاعتزال كبوة شنيعة في عزل المشيئة القديمة عن هذه الأفعال
وهو مصادم لقوله تعالى : وما تشاءون إلا إن يشاء الله . . . ولعلمهم اضطروا إلى هذا
خوفا من اضطرار العبد عند مشيئته تعالى لفعله فنقوها فرارا من هذا الاضطرار حتى
يستقيم التكليف والثواب والعقاب وكأنى بهم وقد فروا بهذا نسوا علمه تعالى ذلك
العلم الفعلي الذي تبرز الأشياء طبقة كالمهندس يترسم في ذهنه صورة البيت في شكل
ووضع معين ثم يبنى طبق ما رسم وحسبا علم . فما علمه الله تعالى لا بد كائن
حسبا علم فما زال العبد مضطرا . . . والحق أنه تعالى يريد لما كان وما يكون كما أنه

عالم بكل مفهوم واجبا وممكنا ومحالا لكن ليس فى علمه وإرادته لفعل العبد منافاة للتكليف والثواب والعقاب وليس فيهما معذرة للعبد فى الإثم والمعصية فإذا أمر الله تعالى عبده بالصلاة مثلا فإذا لم يمتثل وترك الصلاة فقد بان أن الله تعالى علم وأراد تركه الصلاة وعدم امتثاله فهل يصلح هذا العلم وتلك الإرادة معذرة للعبد فيقول تركت الصلاة لعلمه تعالى وإرادته سبحانه منى تركها . . أقول إنما يصح الاعتذار والتعلل بالشىء إذا علمته قبل الإقدام على الفعل لأن هذا الشىء الذى انتحلته معذرة لك بمنزلة العلة التى جعلتها مسوغا لإقدامك على الفعل (فهو المرجح الذى لاح لك ترجيحه لإقدامك على الفعل حتى أقدمت عليه) فيما لم تعلم ذلك الشىء قبل إقدامك على الفعل لا يمكن أن يكون معذرة ومسوغا لمباشرتك الفعل . . وعلمه تعالى وإرادته منك ترك الصلاة لم يكن معلوما لك قبل الترك حتى فات الوقت بل علمت ذلك بعد تحقق الترك وفوات الوقت فلا يصح أن تقول تركت الصلاة لعلمه تعالى وإرادته ذلك الترك منى لأنه قبل الترك يحتمل أنه يعلم ويريد الفعل كما يحتمل أنه يعلم ويريد الترك فعلمه تعالى وإرادته ليسا معلومين لك قبل الإقدام فلا يصلح شىء منهما باعثا لك على الإقدام بل الباعث عليه له كلف أمور أخرى تقع فى دائرة علم العبد وإرادته ومن ثم إذا انكشف لأحد قبل الفعل علمه تعالى وإرادته سبحانه لذلك الفعل فليس هناك تبعه فى ذلك الفعل كما ترى فى سفينة الخضر وغلامه فقد كشف الله تعالى للخضر أن ذلك الولد الذى قتله أنه لو بقى لأرهبى أبويه طغيانا وكفرا فأراد ربك موته وأن يبذلها خيرا منه زكاة وأقرب رحما فلما علم الخضر ذلك أقدم على قتله فكان ذلك قرينة ومثابا - إلى هنا قد استبان استقامة التكليف والثواب والعقاب مع عموم تعلق العلم والإرادة حتى بخلاف ما أمر به الله تعالى أو نهى

عنه فهل يستقيم التكليف والثواب والعقاب كذلك مع تعاقب قدرته تعالى حتى
 بخلاف ما أمر به ونهى عنه كما يزعم أهل السنة . قلنا كما سبق إنه إنما يستقيم ذلك
 إذا كان المكلف سلطان على ما كلف به وقد علمت فيما مضى أن مآل هذا المذهب
 أنه تعالى كلف عباده لا بنفس الفعل وإيجاده ولا بالكف عن ذلك لأن ذلك منه
 تعالى كما هو المذهب بل بتعلق القدرة والإرادة من العبد بذلك الفعل فحسب دون
 إيجاده فذلك له تعالى ولعل في فروع الشريعة ما يشهد بتحديد المكلف به هذا
 التحديد وذلك التصوير . فمخضاض قتل أحدهما متعمدا وقتل الآخر من غير عمد
 وقصد ؛ فالأول عليه القصاص بالقتل والثاني لا قصاص عليه مع حصول القتل في
 الأول والثاني فدل ذلك على أن المناط إنما هو العمد والإرادة . ويؤيده الحديث
 المعروف : إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار . فقليل يا رسول الله
 هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال : كان حريصا على قتل صاحبه . . إلى هنا تبين أن
 المكلف به عند أهل السنة مجرد تعلق القدرة والإرادة وإن شئت فقل إن مجرد
 القصد إلى الفعل وتعمده . فهل ذلك في سلطان العبد ومكنته : أذلك من خلق
 العبد أم الرب ؛ أما الثاني فلا سبيل إليه وإلا فلا معنى للتكليف والثواب والعقاب
 لهذا جزم المحققون من أهل السنة أن الخالق لذلك إنما هو العبد نفسه حتى
 يستقيم التكليف والثواب والعقاب : لعلك تلمس آخر المطاف اضطراب أهل السنة
 إلى إسناد شيء ما إلى العبد خلقا وإيجادا وأنه لا مفر لهم من التخصيص في مثل قوله
 تعالى : الله خالق كل شيء وقد كانوا حريصين الحرص كله على عمومته وشموله
 حتى ارتكبوا في ذلك من التعسفات ما تأباه ظواهر الأوامر والنواهي وكثير من
 الآيات التي تسند الفعل إلى العبد نفسه أعمالا فسيروا الله عملكم ورسوله من
 عمل صالحا فلنفسه إلى غير ذلك من عشرات الآيات . . وما ياباه شعور الإنسان

من نفسه فالإحساس شاهد صدق على أن الإنسان مصدر أفعاله الاختيارية وظواهر كثير من الآي ينادى بذلك بل ذلك آية على التخصيص كما في مثل : الله خلقكم وما تعملون . فالتخصيص ضربة لازب كما سبق واضطر أهل السنة أخيراً إليه . وإذا فما المانع لأهل السنة بل الأجدر بهم إسناد الأفعال الاختيارية إلى العبد وقدرته وإرادته اختياراً وإيجاداً حتى يسايروا بذلك منطق الأوامر والنواهي في خطاب التكليف وما ينادى به كثير من الآيات التي تسند الفعل إلى العبد نفسه مع تأييد شعور الإنسان من نفسه وإحساسه الصادق بأنه مصدر أفعاله الاختيارية ولا ضير من التخصيص في مثل قوله تعالى : وخلق كل شيء . الله خالق كل شيء فقد علمت أنه لا محيص من التخصيص في هذه الآيات قطعاً حتى يتحقق سلطان المكلف على ما كلف به وعندئذ يستقيم التكليف والثواب والعقاب .

فالخلق الذي لا محيص عنه : أولاً أن التكليف قد تعاقب ببعض أفعال العباد . وثانياً أن التكليف إنما يكون بالمكلف عليه سلطان وله فيه اختيار وهذا محل وفاق بين الجميع . وثالثاً أن المكلف به هو نفس الفعل أو الكف عنه كما نطق بذلك خطاب التكليف أمراً ونهيًا وشهد به كثير من الآيات التي تسند الفعل إلى العبد . ورابعاً أن ذلك أثر لقدرة العبد وإرادته حتى يتحقق سلطانه على ما كلف به بل هذا ما يحس به الإنسان من نفسه وحينئذ يستقيم التكليف والثواب والعقاب ولا ضير بعد من التخصيص في مثل قوله تعالى : الله خالق كل شيء . فقد علمت أن ذلك ضربة لازب حتى يتحقق سلطان المكلف

على ما كلف به ويشهد بهذا التخصيص الآيات التي تسند الفعل إلى العبد نفسه .
وخامساً أن سبحانه وتعالى عالم ومريد بما يقع من المكلف طاعة ومعصية
ولا معذرة للعبد في علمه تعالى وإرادته كما ساف . هذا هو الحق المبين ؛
والله أعلم .

انتهى الكتاب والحمد لله أولاً وآخراً

الجوهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على صلاته	ثم سلام الله مع صلاته
على نبي جاء بالتوحيد	وقد عرى الدين عن التوحيد
فأرشد الخلق لدين الحق	بسيفه وهديه للحق
محمد العاقب لرسل ربه	وآله وصحبه وحزبه
وبعد فالعلم بأصل الدين	محمم يحتاج للتبيين
لسكن من التطويل كلت الهمم	فصار فيه الاختصار ملتزم
وهذه أرجوزة لقلبها	جوهرة التوحيد قد هذبتها
والله أرجو في القبول نافعا	بها مريدا في الثواب طامعا
فكل من كلف شرعا وجبا	عليه أن يعرف ما قد وجبا
لله والجائز والممتنعا	ومثل ذا لرساله فاستمعا
إذ كل من قلد في التوحيد	إيمانه لم يخل من ترديد
ففيه بعض القوم يحكى الخلفا	وبعضهم حقق فيه الكشف
فقال إن يجزم بقول الغير	كفى وإلا لم يزل في الضير
واجزم بأن أولا مما يجب	معرفة وفيه خلف منتصب
فانظر إلى نفسك ثم انتقل	للعالم العلوى ثم السفلى
تجد به صنعا بديع الحكم	لكن به قام دليل العدم

وكل ما جاز عليه الدم	عليه قطعاً يستحيل القدم
وغير الإيمان بالتصديق	والنطق فيه الخلف بالتحقيق
فقل شرط كالعمل وقيل بل	شطر والاسلام اشرحن بالعمل
مثال هذا الحج والصلاة	كذا الصيام فادر والزكاة
ورجحت زيادة الإيمان	بما تزيد طاعة الإنسان
ونقصه بنقصها وقيل لا	وقيل لا خلف كذا قد نقلا
فواجبه الوجود والقدم	كذا بقاء لا يشاب بالعدم
وأنه لما ينال العدم	مخالف برهان هذا القدم
قيامه بالنفس وحيدانية	منزها أوصافه سنية
عن ضد أو شبه شريك مطلقا	ووالد كذا الولد والأصدق
وقدرة إرادة وغايرت	أمرنا وعلمنا والرضا كما ثبت
وعلمه ولا يقال مكتسب	فاتبع سبيل الحق واطرح الريب
حياته كذا الكلام السمع	ثم البصر بذى أتنا السمع
فهل له إدراك أولا خلف	وعند قوم صح فيه الوقف
حي عليم قادر مريد	سمع بصير ما يشا يريد
متكلم ثم صفات الذات	ليست بغير أو بعين الذات
فقدرة بممكن تعلقت	بلا تنهى ما به تعلقت
ووحدة أوجب لها ومثل ذى	إرادة والعلم لكن عم ذى
وعم أيضا واجبا والممتنع	ومثل ذا كلامه فلنمتنع
وكل موجود أنط للسمع به	كذا البصر إدراكه إن قيل به

وغير علم هذه كما ثبت ثم الحياة ما بشئ تعلقت
 وعندنا أسماؤه العظيمه كذا صفات ذاته قديمه
 واختير أن اسماء توقيفيه كذا الصفات فاحفظ السمعيه
 وكل نص أوهم التشبيها أوله أو فوض ورم تنزيها
 ونزه القرآن أى كلامه عن الحدوث واحذر انتقامه
 وكل نص للحدوث دلاً . إحمل على اللفظ الذى قد دلاً
 ويستحيل ضد ذى الصفات فى حقه كالسكون فى الجهات
 وجائز فى حقه ما أمكننا إيجادا اعداما كرزقه الغنى
 فخالق لعبده وما عمل موفق لمن أراد أن يصل
 وخاذل لمن أراد بعبده ومنجز لمن أراد وعده
 فوز السعيد عنده فى الأزل كذا الشقى ثم لم ينتقل
 وعندنا للعبد كسب كلها به ولكن لم يؤثر فاعرفا
 فليس مجبورا ولا اختيارا وليس كلا يفعل اختيارا
 فإن يثبنا فبمحض الفضل وإن يعذب فبمحض العدل
 وقولهم إن الصلاح واجب عليه زور ما عليه واجب
 ألم يروا إيلامه الأطفالا وشبهها فحاذر المحالاً
 وجائز عليه خلق الشر والخير كالاسلام وجهل الكفر
 وواجب إيماننا بالقدر وبالتقضا كما أتى فى الخبر
 ومنه أن ينظر بالأبصار لكن بلا كيف ولا انحصار
 للمؤمنين إذ بجائز علقت هذا والمختار دنيا ثبتت

ومنه إرسال جميع الرسل
 لكن هذا إيماننا قد وجبنا
 وواجب في حقهم الأمانة
 ومثل ذا تبليغهم لما أتوا
 وجائز في حقهم كالأكل
 وجامع معنى الذي تقررا
 ولم تكن نبوة مكتسبه
 بل ذاك فضل الله يؤتيه لمن
 وأفضل الخلق على الإطلاق
 والأنبيا يلوونه في الفضل
 هذا وقوم فصلوا إذ فضلوا
 بالمعجزات أيدوا تكريما
 وخص خير الخلق أن قد تمما
 بعثته فشرعه لا ينسخ
 ونسخه لشرع غيره وقع
 ونسخ بعض شرعه ببعض
 ومعجزاته كثيرة غرر
 واجزم بمعراج النبي كما رَوَوْا
 وصحبه خير القرون فاستمع
 وخيرهم من ولي الخلافة
 فلا وجوب بل بمحض الفضل
 فدع هوى قوم بهم قد لعبا
 وصدقهم وضم له الفطانه
 ويستحيل ضدها كما رَوَوْا
 وكالجماع للنسا في الحل
 شهادتنا الإسلام فاطرح المرا
 ولو رقى في الخير أعلى عقبه
 يشاء جل الله واهب المن
 نبينا فمل عن الشقاق
 وبعدهم ملائكة ذو الفضل
 وبعض كل بعضه قد يفضل
 وعصمة الباري لكل حتما
 به الجميع ربنا وعمما
 بغيره حتى الزمان ينسخ
 حتما أذل الله من له منع
 أجز وما في ذا له من غض
 منها كلام الله معجز البشر
 وَبَرَّئْن لِعَائِشَةَ مِمَّا رَمَوْا
 فتابعي فتابع لمن تبع
 وأمرهم في الفضل كالخلافة

يليهم قوم كرام برره
 فأهل بدر العظيم الشأن
 والسابقون فضلهم نصاعرف
 وأوّل التشاجر الذي ورد
 ومالك وسائر الأئمة
 فواجبٌ تقليد خبر منهم
 وأثبتن للأوليّ الكرامة
 وعندنا أن الدعاء ينفع
 بكل عبد حافظون وكلوا
 من أمره شيئاً فعل وَلَوْ ذَهَبَ
 فحاسب النفس وقلّ الأمل
 وواجب إيماننا بالموت
 وميت بعمره من يقتل
 وفي فنا النفس لدى النفخ اختلاف
 عجب الذنب كالروح لكن صحّحاً
 وكل شيء هالك قد خصصوا
 ولا تخض في الروح إذ ماوردّا
 لمالك هي صورة كالجسد
 والعقل كالروح ولكن قرووا
 سؤالنا ثم عذاب القبر
 عدتهم ست تمام العشرة
 فأهل أحدٍ بيعة الرضوان
 هذا وفي تعيينهم قد اختلف
 إن خضت فيه واجتنب داء الحسد
 كذا أبو القاسم هداة الأمة
 كذا حكى القوم بلفظ يفهم
 ومن نفاها فانبذن كلامه
 كما من القرآن وعداً يسمع
 وكاتبون خيرة لن يهملوا
 حتى الأنين في المرض كما نقل
 فرب من جدّ لأمر وصلاً
 ويقبض الروح رسول الموت
 وغير هذا باطل لا يقبل
 واستظهر السبكي بقاها اللذّعرف
 المزنيّ للبلّى ووضّحاً
 عموه فاطلب لما قد لخصّوا
 نصّ من الشارع لكن وجدا
 فحسبك النص بهذا السند
 فيه خلافاً فانظرن ما فسروا
 نعيمه واجب كبعث الحشر

وقل يعاد الجسم بالتحقيق عن عدم وقيل عن تفريق
 محضين لكن ذا الخلاف خطاً بالأنبياء ومن عليهم نصاً
 وفي إعادة العرض قولان ورجحت إعادة الأعيان
 وفي الزمن قولان والحساب حق وما في حق ارباب
 فالسيئات عنده بالمثل والحسنات ضوعفت بالفضل
 وباجتناب للكبائر تغفر صفائراً وجا الوضو يكفر
 واليوم الآخر ثم هول الموقف حق فيخفف يا رحيم واسعف
 وواجب أخذ العباد الضعفاً كما من القرآن نصاً عرفاً
 ومثل هذا الوزن والميزان فتوزن الكتب أو الأعيان
 كذا الصراط فالعباد مختلف مرورهم فسالم ومُنتَفِ
 والعرش والكرسى ثم القلم والكاتبون اللوح كلَّ حَكَم
 لا لاحتياج وبها الإيمان يجب عليك أيها الإنسان
 والنار حق أوجدت كالجنه فلا تمل لجاحد ذي جنه
 دارا خلود للسعيد والشقي معذب منعم مهما بقى
 إيماننا بحوض خير الرسل حتم كما قد جاءنا في النقل
 ينال شرباً منه أقوام وفَوْراً بعدهم وقل يذاد من طغوا
 وواجب شفاعه المشفع (مُحَمَّدٍ) مقدماً لا تمنع
 وغيره من مرتضى الأخيار يشفع كما قد جاء في الأخبار
 إذ جائز غفران غير الكفر فلا نكفر مؤمناً بالوزر
 ومن يمت ولم يتب من ذنبه فأمره مفوض لرَبِّه

وواجب تعذيب بعض ارتكـب
 كبيرة ثم الخلود مجتنب
 وصِفْ شهيد الحرب بالحياة
 رزقهُ من مشتغى الجنات
 والرزق عند القوم ما به انتفع
 وقيل لا بل ما ملك وما اتبع
 فيرزق الله الحلال فاعلمَا
 ويرزق المكروه والمحرمَا
 في الاكتساب والتوكل اختلف
 والراجح التفصيل حسبما عُرِفْ
 وعندنا الشيء هو الموجود
 وثابت في الخارج الموجود
 وجود شيء عينه والجوهر
 الفرد حادث عندنا لا ينكر
 ثم الذنوب عنده قسمان
 صغيرة كبيرة فالثاني
 منه المتاب واجب في الحال
 ولا انتقاض إن يعد للحال
 لكن يحدد توبة لما اقترف
 وفي القبول رأيهم قد اختلف
 وحفظدين ثم نفس مال نسب
 ومثلها عقل وعرض قد وجب
 ومن لمعلوم ضرورة جحد
 ومثل هذا من نفى لمجمع
 وواجب نصب إمام عدل
 فليس ركنا يعتقد في الدين
 إلا بكفر فابذنه عهده
 بغيره هذا لا يباح صرفه
 وأمر بعرف واجتنب نميمه
 كالعجب والكبر وداء الحسد
 وكن كما كان خيار الخلق
 حليف حلم تابعا للحق

فكل خير في اتباع من سلف
وكل هدى للنبي قد رجع
فتابع الصالح ممن سلفاً
هذا وأرجو الله في الإخلاص
من الرجيم ثم نفسي والهوى
هذا وأرجو الله أن يمدحنا
ثم الصلاة والسلام الدائم
(مُحَمَّدٍ) وَصَحْبِهِ وَعِترته

وكل شر في ابتداء من خلف
فما أيسر أفعول ودع ما لم ييسر
وجانب البدعة ممن خلفاً
من الرياء ثم في الإخلاص
ومن يمل لهؤلاء قد غوى
عند السؤال مُطْلَقاً حُجَّتْنَا
على نبي دأبه المراحم
وتابع لهجه من أمته

فهرس

صفحة	صفحة
٣١ معنى الإيمان	٤ معنى النبوة
٣٤ حكم النطق بالشهادتين في الإيمان	٤ معنى الرسول
٣٤ حكم العمل في الإيمان	٤ الفرق بين النبي والرسول
٣٨ بيان النسبة بين الإيمان والإسلام	٤ معنى الوحدة شرعا
٣٨ بيان مفهوم الإسلام	٥ معنى الدين
٤١ بيان أن الإيمان يزيد وينقص أم لا	٨ معنى الصحابي
٤٤ تقسيم البحوث الكلامية	٩ معنى العلم
إلى أقسام ثلاثة	٩ معنى الجهل البسيط
٤٥ مبحث الوجود	٩ معنى الجهل المركب
٤٥ بطلان الدور والتسلسل	١٠ حكم تعلم العقائد وتعليمها
٤٨ بيان الصفة النفسية	١١ بيان ضوضوع علم الكلام
٤٨ تقسيم الصفات	١٢ تعريف علم الكلام
٤٨ مبحث القدم	١٣ كلمة في تطور علم الكلام
٥٠ مبحث البقاء	١٦ معنى التكليف
٥٠ مبحث المخالفة لما سواه	١٧ بيان أن وجوب المعرفة شرعى أم عقلى
٥٢ مبحث القيام بالنفس	١٨ معنى المستحيل العقلى
٥٢ مبحث الوحدة	١٨ معنى الواجب العقلى
٥٢ مبحث الكموم الخمسة	١٨ معنى الجأز العقلى
٥٣ دليل التماثل	٢٠ معنى التقليد
٥٥ بيان الضدين	٢٠ حكم التقليد في العقائد
٥٦ صفات المعاني	٢٤ بيان أول واجب على المكلف
٥٦ مبحث القدرة	٢٥ معنى النظر لغة واصطلاحا
٥٧ مبحث الإرادة	٢٧ بيان أن النظر واجب شرعا أم عقلا
٥٨ مغايرة الإرادة للعلم والأمر والرضى	٢٨ ليل الحدوث والافتقار إلى الصانع
٥٨ تعريف الأمر	

صفحة	
٨٦	بيان الكسب وأن العبد خالق لأفعاله أم لا وقد كتبنا في ذلك رسالة في آخر الكتاب
٩٠	نفي الإيجاب والوجوب في الجزاء
٩١	الصالح والأصلح
٩٤	مبحث إرادة الشر والخير
٩٤	القضاء والقدر
٩٧	مبحث الرؤية
١٠٣	مبحث إرسال الرسل
١٠٣	ما يجب للأنبياء من الخلال
١٠٦	ما يستحيل على الأنبياء
١٠٧	ما يجوز على الأنبياء
١٠٨	كلمتا الشهادة وما احتوته من العقائد
١١٠	بيان أن النبوة لا تكتسب
١١١	ترتيب الخلائق في الأفضلية
١١٣	تعريف الملك
١١٥	بيان المعجزة
١١٥	شروط المعجزة
١١٦	تعريف العصمة
١١٧	سيدنا محمد خاتم الرسل
١١٧	عموم رسالته
١١٨	بيان الشرع والمشرع والشرعية والمشرع
١١٩	بيان النسخ والمنسوخ
١٢١	بيان معجزاته صلى الله تعالى عليه وسلم

صفحة	
٥٩	مبحث العلم
٥٩	بيان تعلق العلم
٦٠	بيان العلم الضروري والمكتسب
٦١	مبحث الحياة
٦١	مبحث الكلام
٦٤	مبحث السمع
٦٤	مبحث البصر
٦٥	مبحث إدراك الملموسات والمشهورات
٦٧	الصفات الغنوية
٦٩	مبحث زيادة الصفات وعينيتها
٧١	تقسيم الصفات من حيث التعلق وعدمه
٧٢	متعلقات القدرة
٧٣	متعلقات الإرادة
٧٣	متعلقات العلم
٧٥	بيان الترتيب في تعلقات الصفات
٧٥	متعلقات الكلام
٧٧	بيان قدم الأسماء والصفات
٧٧	أسماءه توقيفة
٧٩	النصوص الموهمة للتشبيه وحكمها
٨٠	وصف القرآن بالقدم والحدوث
٨٢	بيان المستحيل في حقه تعالى
٨٢	بيان الجائز في حقه تعالى
٨٣	بيان معنى التوفيق
٨٤	إنجاز الوعد والوعيد
٨٥	بيان السعيد والشقي

صفحة	صفحة
١٥٦ الحسنة والسيئات وجزاؤها	١٢٣ بيان فضل الصحابة وأفضليتهم
١٥٧ الكبيرة وتعريفها	١٢٤ بيان معنى التابعى ورتبته
١٥٧ الصغيرة تعريفها وحكمها	١٢٥ ترتيب الصحابة فى الأفضلية
١٦٠ اليوم الآخر	١٢٨ عدم الخوص فى شأن الصحابة وما شجر بينهم
١٦٠ الموقف	١٢٩ وجوب تقليد أحد الأئمة فى الفروع
١٦١ الصحف وقراءتها	١٣٠ تعريف الولى
١٦٢ الوزن والميزان	١٣٠ تعريف الكرامة
١٦٣ الصراط	١٣١ جواز الكرامة ودليها
١٦٥ العرش ، الكرسي القلم اللوح	١٣١ شبهة النافين للكرامة
١٦٥ مبحث الجنة والنار	١٣٢ نفع الدعاء
١٦٧ الخلود فى الجنة والنار	١٣٤ الحفظه
١٦٨ الخوض	١٣٤ الكتبة
١٦٩ الشفاعة	١٣٧ الموت وجودى أو عدمى
١٧٣ وعيد الفساق وأهل الكبار	١٣٨ مبحث المقتول ميت بأجله أم لا
١٧٥ حياة الشهداء	٣٩ للمقتول أجل أم أجلان
١٧٧ هل الرزق يكون حلالا وحراما	١٤٠ مبحث فناء النفس وبقائها
١٧٩ الموازنة بين التوكل والسعى	١٤٢ البحث فى فناء الروح
١٨٠ تعريف الشيء	١٤٥ البحث فى حقيقة العقل
١٨٠ كلمة عابرة عن السوفسطائية	١٤٥ سؤال المالكين
١٨١ الوجود عين الوجود	١٤٧ عذاب القبر
١٨١ تعريف الجوهر الفرد	١٤٨ التصوير الصحيح لشؤون القبر
١٨٢ إثبات الجوهر الفرد	١٤٩ نعيم القبر
١٨٢ تقسيم الذنوب وما يجب نحوها	١٤٩ سؤال القبر
١٨٤ عناصر التوبة	١٥٠ مبحث البعث
١٨٤ قبول التوبة	١٥١ المذاهب فى البعث
١٨٥ الكليات الخمس	١٥٥ مبحث الحساب
١٨٦ حكم الجاحد ما هو معلوم ضرورة	

صفحة	صفحة
١٩٣ المراء	١٨٨ الإمامة : تعريفها ، حكمها
١٩٤ الجدل	١٩١ النجاسة وحكمها
١٩٤ اتباع السلف	١٩٢ النجاسة وحكمها
١٩٤ البدعة	١٩٣ العجب وحكمه
٢٠١ تنمة في أفعال العباد بقية	١٩٣ الفرق بين العجب والرياء
نا كتبناه في صفحة ٨٩ حاشية	١٩٣ السكر وحكمه
رقم ٢	١٩٣ الحسد

تقديم

وقعت أخطاء تنبه إلى بعضها ونسكل تبين الباقي إلى قطنة القارىء بل تلك أخطاء يتنبه لها بتأمل يسير : فمثلا :

(١) وقع في صفحة ٥٣ زيادة لفظ (أو) خطأ في قوله (بيان لاستلزام امكان التمانع المحال او وحدة الواجب) والصواب حذف أو

(٢) وقع في صفحة ٥٤ في السطر ١٠ لفظ (ليس) في قوله ليس دليل التمانع وصوابه (ليست الخ)

وفي السطر ١٥ لفظ (استلزام) في قوله كما استلزام ايضا اجتماع الضدين وصوابه (استلزم)

(٣) وقع في صفحة ٦٤ في السطر ١٦ الاسلاميين في قوله فقال الفلاسفة الاسلاميين وصوابه الاسلاميون .

(٤) وقع في صفحة ٧٤ في السطر ٣٠ لفظ (يصور المستحيل) وصوابه تصور المستحيل إلى غير ذلك مما أمره بين .