THE LIBRARIES

COLUMBIA UNIVERSITY

GENERAL LIBRARY

W. Arthur Jeffery

تحفة المريد

على

جوهرة التوحيد

تأليف

شيخ الإسلام ابراهيم بن محمد البيجوري

وبالهامش

جوهرة التوحيد لابراهيم اللقاني

وتقريرات لأحمد الأجهوري

الطبعة الأخيرة

مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر

١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م - ٨٣٩

BP
166.2
.L3
1939

وَإِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيمُ

(قرآن كريم)

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المنفرد بالاعدام والايجاد ، المنزه عن شوائب النقص والأضداد ، وأشهد أن لاإله إلا الله وحده لاشريك له القديم المخالف لما عداه من الكائنات ، الباقى وهالك كل من عداه من المخلوقات ، وأشهد أنّ سيدنا ونبينا محمدا عبده ورسوله الصادق الأمين ، المبلغ كل ماأمر بتبليغه من رب العالمين ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه جواهر المعارف ، وأزهار رياض الفصاحة والعوارف .

أما بعد : فيقول أفقر الورى إلى ربه القدير [ابراهيم بن محمد البيجورى] ذو التقصير : إنه لما كان نظم العالم العلامة والحبر البحر الفهامة ذى الفيض الدانى [الشيخ ابراهيم اللقانى] ، الموسوم بجوهرة التوحيد ، قد نظم فرائد هذا الفنّ فى عقد نضيد ، وحوى من نفائس الدرر ومحاسن الغرر مايدهش الألباب ، ويقضى بالعجب العجاب ، وقد ولع الناس بالدخول فى رياض فوائده ، والأخذ من ثمار موائده ، سألنى وفد من الاخوان ، أصلح الله لى ولهم الحال والشان ، أن أكتب عليه حاشية تفسر عن مطويات مافيه من الرموز والأسرار ، وتكشف عنه سدول النقاب والأستار ، فلما انشرح صدرى لذلك والله أعلم بما هنالك ، صرفت زمام العزم نحو رياضه ، وأوردت الفكر فى عبقرى حياضه ، وقد تيسر لى إذ ذاك بعض شراح الناظم الهمام ، مع حواشى النظم وشرحه للشيخ عبد السلام ، ومع ما كتبه عليه السادة الأعلام ، وغيرذلك مما فتح به السلام ، فالتقطت منها دررا نفيسة ومحاسن شريفة ونظمتها فى سلك التحبير والتصنيف ، وجعلتها حاشية على هذا المتن الشريف ، وقد سميتها :

تحفة المريد على جوهرة التوحيد

جعلها الله خالصة لوجهه الكريم ، ونفع بها كل من تلقاها بقلب سليم ، والمرجو ممن اطلع عليها أن ينظر إليها نظر اعتذار ، ويجرّ على مافيها من الهفوات أذيال الأستار ، فالستر من شيم الكرام ، وإذاعة العورات من دأب اللئام ، والله أسأل وبنبيه أتوسل أن تحلّ محل القبول . إنه خير مأمول وأكرم مسئول . وهاأنا أشرع فى المقصود بعون الملك المعبود فأقول وبالله التوفيق .

(قوله بسم الله الرحمن الرحيم) افتتح الناظم كتابه بالبسملة ثم بالحمدلة اقتداء بالكتاب العزيز فى ابتدائه بهما فى الترتيب التوقيفى لا أنهما أوّل ما أنزل فانه خلاف مافى صحيح البخارى وغيره فى بدء الوحى من أنّ أوّل ماأنزل اقرأ وقد نقل أبو بكر التونسى إجماع علماء كل ملة على أنّ الله سبحانه

وتعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

. . . . . .

12-8-76 MB
18916 C

وتعالى افتتح جميع كتبه بيسم الله الرحمن الرحيم وعملا بخبر« كل أمر ذى بال لايبدأ فيه بيسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتر أوأجذم أوأقطع» روايات : أى ناقص وقليل البركة فهو و إن تم حسا لايتم معنى مع خبر« كل أمر ذى بال لايبدأ فيه بالحمد لله» الخ ، والمراد بالأمر مايعم القول كالقراءة والفعل كالتأليف ، ومعنى ذى بال أى صاحب حال بحيث يهتم به شرعا أى بأن لا يكون من سفاسف الأمور وليس محرما ولامكروها و يشترط أيضا أن لا يكون ذكرا محضا ولاجعل الشارع له مبدأ غير البسملة والحمدلة فخرجت سفاسف الأمور كلبس النعل والبصاق والمخاط فلا تسن البسملة ولا الحمدلة عليها ، وخرج المحرّم لذاته كالزنا والمكروه لذاته كالنظر لفرج زوجته بلا حاجة فتحرم على الأوّل وتكره على الثانى بخلاف المحرم لعارض كالوضوء بماء مغصوب والمكروه لعارض كأكل البصل فلا تحرم على الأوّل ولا تكره على الثانى وخرج الذكر المحض كلا إله إلا الله فلا تسنّ التسمية عليه بخلاف غير المحض كالقرآن لاشتماله على غير الذكر كالأخبار والمواعظ وخرج ماجعل الشارع له مبدأ غير البسملة والحمدلة كالصلاة فلا يبدأ بالبسملة ولا بالحمدلة بل بالتكبير مثلا . فان قلت بين الخبرين المذكورين تعارض فكيف يمكن العمل بهما . قلتُ أجيب عن ذلك بأجوبة أشهرها أن الابتداء نوعان حقيقى وهو الابتداء بما تقدم أمام المقصود ولم يسبقه شىء و إضافى وهو الابتداء بما تقدم أمام المقصود وان سبقه شىء فبينهما العموم والخصوص المطلق فحمل خبر البسملة على النوع الأول وخبر الحمدلة على الثانى وانما لم يعكس للكتاب والاجماع لايقال إن هذا المؤلف شعر على الراجح خلافا لمن قال إن الرجز ليس شعرا وقد قال العلماء لايبدأ الشعر بالبسملة لأنا نقول الشعر الذى لايبدأ بالبسملة هو المحرم كهجو من لايحل هجوه أو المكروه كالتغزل فى غير معين وأمامايتعلق بالعلوم كهذه المنظومة فيبدأ بالبسملة اتفاقا و إنما لم يأت بها نظما كما فعل الشاطبى حيث قال ✲ بدأت بيسم الله فى النظم أوّلا ✲ الخ لأنه خلاف الأولى . ثم اعلم أن الباء فى البسملة إما للمصاحبة على وجه التبرك أو للاستعانة كذلك ولامانع من الاستعانة باسمه تعالى كما يستعان بذاته والأولى جعلها للمصاحبة لأن جعلها للاستعانة فيه إساءة أدب لأن الاستعانة تدخل على الآلة فيلزم عليها جعل اسم الله مقصودا لغيره لالذاته إلا أن يقال إن من جعلها للاستعانة نظر إلى جهة أخرى وهى أن الفعل المشروع فيه لايتم على الوجه الأكمل إلا باسمه تعالى لكن قد يقال مظنة الاساءة مازالت موجودة ومعناها الاشارى بى كان ما كان و بى يكون مايكون وحينئذ يكون فى الباء اشارة إلى جميع العقائد لأن المراد بى وجد ماوجد و بى يوجد مايوجد ولايكون كذلك إلامن اتصف بصفات الكمال وتنزه عن صفات النقصان كما ذكره بعض أئمة التفسير .والاسم مشتق عند البصريين من السمو وهو العلو لأنه يعلو مسماه وعند الكوفيين من وسم بصيغة الماضى أى علم بصيغة الماضى أيضا لأن الاشتقاق عندهم من الأفعال فقول بعض العلماء وعند الكوفيين من الوسم بمعنى العلامة فيه تسمح ومعناه مادل على مسمى وأماقولهم كلمة دلت على معنى فى نفسها الخ فهو اصطلاح نحوى وعلم من التعريف المذكور أن الاسم غير المسمى وهو التحقيق ، نعم إن أريد به المدلول كان عين المسمى و بهذا يجمع بين القولين والله علم على الذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد وقولنا الواجب الوجود الخ تعيين للمسمى لا أنه من جملة المسمى على ماهو التحقيق و إلا لكان كليا وهو علم شخصى بمعنى أن مدلوله معين فى الخارج لا بمعنى أنه قامت به مشخصات كالبياض والطول وهكذا لاستحالة ذلك ولايجوز أن يقال ذلك إلافى مقام التعليم لمافيه من ايهام مالايليق و بذلك تعلم أنه ليس علما بالغلبة خلافا لمن زعم ذلك وهو اسم الله الأعظم عند الجمهور واختار النووى أنه الحى القيوم

. . . . . .

(قوله أجذم) يقال جذم الرجل يجذم بمعنى قطعت يده والمصدر الجذم أفاده صاحب المصباح وعلى هذا فالأجذم بمعنى الأقطع وأما من أصابه داء الجذام فيقال له مجذوم لا أجذم كما تدل عليه عبارة المصباح أيضا اه

وانما تخلفت الاجابة عند الدعاء به من بعض الناس لتخلف شروط الاجابة التى أعظمها أكل الحلال والرحمن الرحيم صفتان مأخوذتان من الرحمة بمعنى الاحسان أو إرادة الاحسان لا بمعناها الأصلى الذى هو رقة فى القلب تقتضى التفضل والاحسان لاستحالة ذلك فى حقه تعالى فالرحمن الرحيم فى حقه بمعنى المحسن أو مريد الاحسان لكن الأول بمعنى المحسن بجلائل النعم أى النعم الجليلة والثانى بمعنى المحسن بدقائق النعم أى بالنعم الدقيقة لأن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى غالبا وانما جمع بينهما إشارة إلى أنه ينبغى أن يطلب منه تعالى النعم الحقيرة كما ينبغى أن يطلب منه النعم العظيمة لأن الكل منه وحده سبحانه وتعالى ويتعلق بالبسملة أبحاث كثيرة فلا نطيل بذكرها (قوله الحمد لله الخ) قال النووى رحمه الله تعالى يستحب الحمد فى ابتداء الكتب المصنفة وكذا فى ابتداء دروس المدرسين وقراءة الطالبين بين يدى المعلمين سواء قرأ حديثا أو فقها أو غيرهما وأحسن العبارات فى ذلك الحمد لله رب العالمين اه وانما بدأت بحرف العطف إشارة إلى أن كلا من البسملة والحمدلة محصل للمقصود فى الابتداء أو لاحتمال أن تكون إحداهما خبرية والأخرى إنشائية والصحيح أنه لا يجوز عطف الانشاء على الاخبار وعكسه، والحمد لغة الثناء بالكلام على الجميل الاختيارى على جهة التبجيل والتعظيم سواء كان فى مقابلة نعمة أم لا. فمثال الأول ما إذا أكرمك زيد فقلت زيد كريم فانه فى مقابلة نعمة. ومثال الثانى ما إذا وجدت زيدا يصلى صلاة تامة فقلت زيد رجل صالح فانه ليس فى مقابلة نعمة. والثناء بتقديم المثلثة على النون هو الاتيان بما يدل على التعظيم وقيل هو الذكر بخير وضده الثناء بتقديم النون على المثلثة وانما عبرنا بالكلام كما عبر به بعض المحققين ليشمل التعريف حينئذا الحمد القديم وهو حمد الله نفسه بنفسه وحمده لأنبيائه وأوليائه وأصفيائه والحمد الحادث وهو حمدنا لله تعالى وحمد بعضنا لبعض فدخلت أقسام الحمد الأربعة وهى حمد قديم لقديم وحمد قديم لحادث وحمد حادث لقديم وحمد حادث لحادث وأما تعبير بعضهم باللسان فيلزم عليه أن لا يكون التعريف شاملا للقديم إلا أن يراد باللسان الكلام على سبيل المجاز المرسل من إطلاق السبب وهو اللسان وإرادة المسبب وهو الكلام ولا يرد أن التعاريف تصان عن المجاز لأن محل ذلك ما لم يكن المجاز مشهورا كما هنا وقولنا على الجميل الاختيارى أى لأجل الجميل الاختيارى ولو كان جميلا فى اعتقاد المحمود بزعم الحامد وان لم يكن جميلا شرعا كنهب الأموال وخرج بقيد الاختيارى الاضطرارى فان الثناء عليه يسمى مدحا لا حمدا تقول مدحت اللؤلؤة على حسنها دون حمدتها وقال الزمخشرى الحمد والمدح أخوان بمعنى أنهما مترادفان والاختيارى إنما هو قيد فى المحمود عليه لا فى المحمود به فقد يكون المحمود عليه اختياريا والمحمود به اضطراريا كما إذا أكرمك زيد فقلت زيد حسن. وأركان الحمد خمسة حامد ومحمود ومحمود به ومحمود عليه وصيغة. ثم اعلم أن المحمود به والمحمود عليه قد يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا كما إذا أكرمك زيد فقلت زيد كريم، فان الكرم من حيث كونه باعثا على الحمد يقال له محمود عليه ومن حيث كونه مدلول الصيغة يقال له محمود به وقد يختلفان ذاتا واعتبارا كما إذا أكرمك زيد فقلت زيد عالم، فان المحمود عليه هو الكرم والمحمود به هو العلم. فان قلت التقييد بالاختيارى يخرج الحمد على ذاته تعالى وصفاته فظاهره أنه لا يسمى حمدا والتزمه بعضهم فقال يسمى مدحا. قلت أجيب عن ذلك بأن المراد ما يشمل الاختيارى حقيقة وهو ظاهر أو حكما والمراد به ما كان منشأ للأفعال الاختيارية كالذات وصفات التأثير أو ملازما للمنشإ كصفات غير التأثير وقولنا على جهة التبجيل والتعظيم أى على جهة هى التبجيل والتعظيم فالاضافة للبيان وعطف التعظيم على التبجيل للتفسير وخرج بذلك ما إذا كان على جهة الاستهزاء والسخرية كما فى قول الملائكة لأبى جهل - ذق إنك أنت العزيز الكريم - أى بزعمك عند

الحمد لله

قومك ، وعبارة الخازن مانصه : ذق أى هذا العذاب إنك أنت العزيز الكريم أى عند قومك بزعمك. وذلك أن أبا جهل لعنه الله كان يقول أنا أعزّ البوادى وأكرمهم فتقول خزنة النار له ذلك على طريق الاستخفاف والتوبيخ اهـ . وفى الحقيقة هذا خارج من أول الأمر لأنه ليس ثناء إلا بحسب الصورة فهذا القيد عند التحقيق للايضاح. وأما الحمد اصطلاحا فهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم من حيث كونه منعما على الحامد أو غيره سواء كان ذلك قولا باللسان أو اعتقادا بالجنان أو عملا بالأركان التى هى الأعضاء كما قال القائل :

أفادتكم النعماء منى ثلاثة يدى ولسانى والضمير المحجبا

و إنما كان الاعتقاد فعلا لأنه التصميم بالقلب وأما قولهم التحقيق أنه كيف أى الصورة الحاصلة فى النفس فهو تدقيق كلامىّ لاينظر إليه هنا. فان قيل الاعتقاد لاينبئ عن تعظيم المنعم . أجيب بأنه ينبئ لواطلع عليه أو أنه يستدلّ عليه بالقول و يتحقق حينئذ حمدان : أحدهما بالقول والآخر بالاعتقاد المأخوذ منه والشكر لغة هو الحمد اصطلاحا لكن بابدال الحامد بالشكر واصطلاحا صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه به فيما خلق لأجله. ثم اعلم أنّ أل فى الحمد إما للاستغراق أو للجنس أو للعهد واللام فى لله إما للاستحقاق أو للاختصاص أو للملك فتحصل من هذا احتمالات تسعة قائمة من ضرب ثلاثة فى ثلاثة يمتنع منها جعل اللام للملك مع جعل أل للعهد إذا جعل المعهود هو الحمد القديم فقط لأنّ القديم لايملك بخلاف ما إذا جعل المعهود حمد من يعتدّ بحمده كحمده تعالى وحمد أنبيائه وأوليائه وأصفيائه لأنّ المعهود حينئذ هو الجملة المركبة من القديم والحادث والقاعدة أنّ المركب من القديم والحادث حادث فيصح أن يملك (قوله على صلاته) أى لأجل صلاته فعلى للتعليل على حدّ قوله تعالى ـ ولتكبروا الله على ما هداكم ـ والجار والمجرور متعلق بالحمد واغتفر الفصل بين المصدر ومعموله بالخبر لأنّ ذلك يغتفر فى الجار والمجرور و بعضهم جعله خبرا بعد خبر فيكون المصنف قد حمد أوّلا فى مقابلة الذات ثم حمد ثانيا فى مقابلة الصلات. ثم إنّ الصلات بكسر الصاد جمع صلة وهى العطية بمعنى الشئ المعطى كما هو المتبادر أو بمعنى الاعطاء وهو أولى لأنه حمد على صفة المولى بلا واسطة والحمد على الشئ المعطى حمد على الصفة بواسطة و إنما اختار الحمد المقيد على المطلق لأنّ المقيد أفضل من المطلق فانه يثاب على المقيد ثواب الواجب لكونه فى مقابلة نعمة فهو كأداء الديون و بعضهم ذهب إلى أنّ المطلق أفضل (قوله ثم سلام الله الخ) يحتمل أن تكون ثم للاستئناف و يحتمل أن تكون للعطف وعلى الثانى فيحتمل أن تكون للترتيب الذكرى وأن تكون للترتيب الرتبى لأنّ رتبة مايتعلق بالمخلوق من الصلاة والسلام متأخرة ومتراخية عن رتبة مايتعلق بالخالق من البسملة والحمدلة ومعنى سلام الله تحيته اللائقة به صلى الله عليه وسلم بحسب ماعنده تعالى كما تشعر به إضافته له تعالى فالمطلوب تحية عظمى بلغت الدرجة القصوى فتكون أعظم التحيات لأنه صلى الله عليه وسلم أعظم المخلوقات والمراد بالتحية فى حقه صلى الله عليه وسلم كما أفاده السنوسى فى شرح الجزائرية أن يسمعه كلامه القديم الدالّ على رفعة مقامه العظيم ولم يرتض بعضهم تفسير السلام بالأمان وان ذكره السنوسى وغيره لأنه ربما أشعر بمظنة الخوف مع أن النبى صلى الله عليه وسلم بل وأتباعه لاخوف عليهم نعم يخاف صلى الله عليه وسلم خوف مهابة و إجلال ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « إنى لأخوفكم من الله » . فان قيل إن السلام يؤخر عن الصلاة كما جرى به عرف الاستعمال لآية ـ يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ـ فما بال المصنف قدّمه عليها . أجيب بأن ذلك لضرورة النظم على أنه أشار بلطف إلى أن رتبته التأخير حيث أدخل مع على الصلاة وهى تدخل على المتبوع يقال جاء الوزير مع السلطان دون العكس (قوله مع صلاته) باسكان العين هنا

على صلاته
ثم سلام الله مع صلاته

(قوله المطلق) المراد بالمطلق ما كان فى مقابلة جميل غير نعمة وليس المراد به ما لامقابل له لأن حقيقة الحمد الثناء لأجل جميل اختيارى فلابدّ له من مقابل اهـ .

على اللغة القليلة لأجل الوزن و إن كان الأفصح فتحها ومعنى صلاته رحمته المقرونة بالتعظيم كما تشعر به الاضافة إلى ضميره تعالى وهذا هو اللائق بالمقام . وقيل هى مطلق الرحمة سواء قرنت بالتعظيم أم لا لكن هذا بيان للصلاة فى حدّ ذاتها بقطع النظر عن المقام و ينبنى على هذا الخلاف العطف فى قوله تعالى ـ أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ـ فعلى الأول يكون من عطف العام على الخاص وعلى الثانى من عطف التفسير. وقد فسر الجمهور الصلاة بأنها من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن غيرهم ولو حجرا وشجرا ومدرا التضرّع والدعاء فقد ورد أنها صلت عليه كما رواه الحلبى فى السيرة و إن اشتهر أنها سامت عليه فقط و إن شئت قلت وهو الأخصر هى من الله الرحمة ومن غيره الدعاء وحينئذ يكون شاملا للاستغفار وغيره واختار ابن هشام فى مغنيه أنها العطف بفتح العين وهو بالنسبة لله الرحمة الخ و يترتب على هذا الخلاف أنها من قبيل المشترك اللفظى على الأوّل وضابطه أن يتحد اللفظ و يتعدّد المعنى والوضع ومن قبيل المشترك المعنوى على الثانى وضابطه أن يتحد كلّ من اللفظ والمعنى والوضع والتحقيق الثانى و إن رجح بعضهم الأول والصحيح أنه صلى الله عليه وسلم ينتفع بصلاتنا عليه كباقى الأنبياء لكن لا ينبغى التصريح بذلك إلا فى مقام التعليم كما أشار إلى ذلك بعضهم بقوله :

وصححوا بأنه ينتفع بذى الصلاة شأنه مرتفع
لكنه لا ينبغى التصريح لنا بذا القول وذا صحيح

وقيل المنفعة عائدة على المصلى ليس إلا لأنه صلى الله عليه وسلم قد أفرغت عليه الكمالات وردّ بأنه مامن كمال إلا وعند الله أكمل منه والكامل يقبل الكمال لكن لا ينبغى للمصلى أن يلاحظ ذلك بل يلاحظ أنه يتوسل به صلى الله عليه وسلم عند ربه فى نيل مقصوده وفى كلام المصنف نوع من المحسنات البديعية يسمى بالجناس المحرف وهو تماثل ركناه فى الحرف لا فى الحركات فانه عبر أولا بصلاته بكسر الصاد ثم عبر بصلاته بفتحها وفى هذا البيت مع مابعده التضمين وهو كما فى شرح شيخ الاسلام على الخزرجية تعلق قافية البيت بما بعدها وهو مغتفر للمولدين عند بعضهم و إثبات الصلاة والسلام فى صدر الكتب والرسائل حدث فى زمن ولاية بنى هاشم ثم مضى العمل على استحبابه ومن العلماء من يختم بهما كتابه أيضا كما فى شرح المصنف الصغير (قوله على نبى) أى كائنان على نبى فالجار والمجرور متعلق بمحذوف خبر المبتدا وليس من باب التنازع لأن بعضهم منعه فى الجوامد و إنما عدى الدعاء بعلى مع أن الدعاء إن كان بخير تعدّى باللام و إن كان بشرّ تعدى بعلى لأن محلّ ذلك ما لم يكن بعنوان الصلاة والسلام للفرق الظاهر بين صلى عليه ودعا عليه إذ الأول لا يفهم منه إلا المسرة والثانى لا يفهم منه إلا المضرّة وأيضا فى التعبير بعلى إشارة إلى شدّة التمكن والنبىء بالهمز وتركه مأخوذ من النبأ وهو الخبر لأنه مخبر بكسر الباء فانه يخبرنا بالأحكام عن الله تعالى إن كان رسولا ونبيا أيضا فان كان نبيا فقط أخبرنا بأنه نبىّ ليحترم أو مخبر بفتحها لأن جبريل يخبره عن الله تعالى أو مأخوذ من النبوة وهى الرفعة لأنه مرفوع الرتبة فانه مامن نبىّ إلا وهو أفضل من أمته أو رافع رتبة من اتبعه فعلى كلّ فعيل صالح لاسم الفاعل واسم المفعول وعبر بالنبى ولم يعبر بالرسول إشارة إلى أنه يستحقّ الصلاة والسلام بوصف النبوّة كما يستحقها بوصف الرسالة وموافقة لقوله تعالى ـ إن الله وملائكته يصلون على النبى وعرّفوا النبى بأنه إنسان ذكر حر من بنى آدم سليم عن منفر طبعا أوحى إليه بشرع يعمل به وان لم يؤمر بتبليغه وأما الرسول فيعرف بما ذكر لكن مع التقييد بقولنا وأمر بتبليغه فبينهما العموم والخصوص المطلق لأن كل رسول نبى ولا عكس وجعل بعضهم الرسول أعم قال لأن

على نبى

الرسل تكون من الملائكة . وقال العلامة السعد التفتازانى هما متساويان . وقيل بينهما العموم والخصوص الوجهى لأن النبى فقط من أوحى إليه بشرع يعمل به واختص به والرسول فقط من أوحى إليه بشرع يعمل به و يبلغه لغيره ولم يختص بشىء منه فان اختص بالبعض و بلغ البعض فهو نبى ورسول وخرج بالانسان بقية الحيوانات وكفر من قال فى كل أمة نذير بمعنى أنه فى كل جماعة من الحيوانات رسول وأما قوله تعالى ـ و إن من أمة إلا خلا فيها نذير ـ فهو فى أمم البشر الماضية وخرج بالذكر الأنثى بناء على أنه يقال لها إنسان وقال بعضهم يقال لها إنسانة كما قال القائل :

إنســـانة فتـانة بدر الدجى منها خجل

وعليه فتكون الأنثى خرجت بالانسان والقول بنبوّة مريم وآسية امرأة فرعون وحوّاء وأم موسى واسمها يوحانذ بالذال المعجمة وهاجر وسارة فهو مرجوح قال صاحب بدء الأمالى :

وما كانت نبيا قط أنثى ولاعبد وشخص ذوفعال

أى فعل قبيح وخرج بالحر الرقيق ولايرد لقمان لأنه لم يكن نبيا بل كان تلميذ الأنبياء لأنه ورد أنه كان تلميذا لألف نبى وخرج بقولنا من بنى آدم الجنّ والملائكة بناء على أن الانسان مأخوذ من النوس وهو التحرك يقال ناس إذا تحرك فيشمل الجنّ والملك فيحتاج لاخراجهما بماذكر وأما على أنه مأخوذ من الانس فيختص ببنى آدم فلايحتاج لاخراجهما بماذكر ولايرد قوله تعالى ـ يامعشر الجنّ والانس ألم يأتكم رسل منكم ـ لأن معناه والله أعلم ألم يأتكم رسل من بعضكم وهم الانس أوالمراد برسل الجنّ السفراء منهم أى النوّاب منهم عن الرسل لارسل من عند الله تعالى ولا يرد أيضا قوله تعالى ـ الله يصطفى من الملائكة رسلا ـ لأن معناه والله أعلم أنهم سفراء بين الله و بين أنبيائه ليبلغوهم عن الله تعالى الشرائع وخرج بالسليم عن المنفر غير السليم عنه فمن كان فيه منفر كعمى و برص وجذام لم يكن نبيا ولارسولا ولايرد بلاء أيوب وعمى يعقوب لأنه أمر ظاهرى وليس حقيقيا ولايرد أيضا بناء على أنه حقيقى لطروه بعد تقرر النبوّة والكلام فيما قارنها. وقد اختلف فى عدد الأنبياء فقيل مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وقيل مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفا. واختلف أيضا فى عدد الرسل منهم فقيل ثلثمائة وثلاثة عشر وقيل وأربعة عشر وقيل وخمسة عشر والأسلم الامساك عن ذلك لقوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم ـ منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ـ واعلم أن التنوين فى نبى للتعظيم والابهام فيه يرفعه مايأتى فى كلامه بعد إن شاء الله تعالى (قوله جاء الخ) هذه الجملة صفة لنبى كما هو القاعدة من أن الجمل بعد النكرات صفات وقد قيد الناظم هذه الجملة بقوله: وقد خلا الدين عن التوحيد. لأنه حال من فاعل جاء والحال قيد فى عاملها فصارت الصفة بهذا الاعتبار مخصصة للموصوف وقاصرة له على نبينا صلى الله عليه وسلم لأنه لم يأت نبى بالتوحيد فى حال خلو الدين عن التوحيد إلا نبينا صلى الله عليه وسلم والمراد بالمجىء الارسال فتفسيره به تفسير مراد لأنه تفسير بالسبب فان الارسال سبب للمجىء وقد أرسله الله تعالى على رأس الأربعين سنة إلى جميع المكلفين من الثقلين أى الانس والجنّ سميا بذلك لأنهما أثقلا الأرض . وقيل لثقلهما بالذنوب . وقيل لثقل ميزانهما بالحسنات وخرج بالثقلين الملائكة فانه لم يرسل إليهم إرسال تكليف بل أرسل إليهم إرسال تشريف لأن طاعتهم جبلية لا يكلفون بها وهذا هو الذى اعتمده الرملى فى شرح المنهاج وخالفه الشيخ ابن حجر وعبارته بعد قول المصنف عبده ورسوله لكافة الثقلين الإنس والجنّ إجماعا معلوما من الدين بالضرورة فيكفر منكره وكذا الملائكة كما رجحه جمع محققون كالسبكى ومن تبعه وردوا على من خالف ذلك إلى آخر عبارته والتعبير برأس الأربعين يفيد أنه بعث عند استكمالها من غير زيادة ولانقص وهو الصحيح الذى عليه الجمهور ولكن هذا لايتم إلا لو كانت البعثة فى شهر الولادة

جـــاء
. . . . . .

مع أن المشهور أنه ولد فى ربيع الأول و بعث فى رمضان فله حين البعث أربعون سنة ونصف سنة إن كان البعث فى رمضان الواقع بعد السنة المتممة للأربعين أو تسعة وثلاثون ونصف إن كان البعث فى رمضان الواقع فى أثناء السنة المتممة للأربعين فمن قال أربعون سنة ألغى الكسر على الأول وجبره على الثانى وقال بعضهم كان ابتداء الوحى بالمنام فى ربيع ومكث ستة أشهر كذلك ومن قال كان ابتداؤه فى رمضان أراد مجىء جبريل يقظة فرجع الخلاف لفظيا ولا كسر والصحيح أن نبوته صلى الله عليه وسلم ورسالته مقترنتان وقال ابن عبد البر وغيره أرسله الله لما بلغ ثلاثا وأربعين سنة فكانت النبوة سابقة بنزول اقرأ وكانت الرسالة بأمره بالانذار لما نزلت آية المدثر فهو فى زمن فترة الوحى نبى لا رسول وأجاب القائلون بالأول بأن آية المدثر بيان للمراد من سورة اقرأ لأن المعنى اقرأ على قومك ماستبينه لك و إنما كان الارسال على رأس الأربعين لأن العادة المستمرة فى معظم الأنبياء أو جميعهم كما جزم به أى بالثانى كثيرون منهم شيخ الاسلام فى حواشى البيضاوى و إنما استدلوا بالعادة المستمرة ولم يستدلوا بحديث ما نبىء نبى إلا على رأس الأربعين سنة لعدّ ابن الجوزى له فى الموضوعات وذكر العلامة الشيخ الأمير والعلامة الشيخ الشنوانى أن الحق أن هذا السن غالب فقط فى النبوة و إلا فقد نبىء عيسى ورفع إلى السماء قبله وكان عمره ثلاثا وثلاثين سنة ونبىء يحيى صبيا بناء على أن الحكم الذى أوتيه صبيا النبوة اه . لكن ذكر فى حواشى التفسير نقلا عن المواهب أن هذا خلاف التحقيق وقالوا الصحيح أن عيسى ما رفع إلا بعد مضىّ ثمانين سنة من النبوة و بعد نزوله من السماء يعيش أربعين سنة ولا يرد قوله تعالى فى حق يحيى وآتيناه الحكم صبيا لأن المراد بالحكم العلم والمعرفة لا النبوة ولا يرد أيضا قوله تعالى حكاية عن عيسى آتانى الكتاب وجعلنى نبيا لأنه من التعبير بالماضى عن المستقبل على حد قوله تعالى أتى أمر الله أو المعنى وجعلنى نبيا فى علمه هذا ووقع فى كلام سيدى على الخواص أن النبى نبىء من صغره ولعله أراد الكمال والتهيؤ كما ذكره العلامة الأمير والله أعلم بالحقيقة (قوله بالتوحيد) أى بطلبه وفيه براعة استهلال وهى أن يأتى المتكلم فى طالعة كلامه بما يشعر بمقصوده والتوحيد لغة العلم بأن الشىء واحد وشرعا بمعنى الفن المدون فيما سيأتى وهو علم يقتدر به على اثبات العقائد الدينية مكتسب من أدلتها اليقينية والمراد به هنا الشرعى لا بمعنى الفن المدوّن فيما سيأتى وهو إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتصديق بها ذاتا وصفاتا وأفعالا فليس هناك ذات تشبه ذاته تعالى ولا تقبل ذاته الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا مطابقا للواقع ولا تشبه صفاته الصفات ولا تعدد فيها من جنس واحد بأن يكون له تعالى قدرتان مثلا ولا يدخل أفعاله الاشتراك إذ لا فعل لغيره سبحانه خلقا و إن نسب إلى غيره كسبا وقيل هو إثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات خلافا للمعتزلة المعطلين للذات عن الصفات الوجودية . فان قيل قد جاء صلى الله عليه وسلم بغير التوحيد فلم اقتصر الناظم على التوحيد. أجيب بأنه خصه لأنه أشرف العبادات و يليه الصلاة كما فى حديث أبى سعيد «إن الله تعالى لم يفرض شيئا أفضل من التوحيد والصلاة ولو كان شىء أفضل منه لافترضه على ملائكته منهم راكع ومنهم ساجد» والحد السابق هو إحدى المبادى العشرة المنظومة فى قول بعضهم :

إن مبادى كل فن عشره الحد والموضوع ثم الثمره
وفضله ونسبة والواضع والاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائل والبعض بالبعض اكتفى ومن درى الجميع حاز الشرفا

فحد هذا الفن لغة واصطلاحا تقدم، وموضوعه ذات الله تعالى من حيث ما يجب له وما يستحيل وما يجوز وذات الرسل كذلك والممكن من حيث إنه يتوصل به إلى وجود صانعه والسمعيات من حيث اعتقادها،

بالتوحيد

(قوله وهو علم الخ) هذا يقتضى أن العلم غير العقائد وأنه مكتسب من أدلة العقائد والظاهر أن العلم هو نفس العقائد فلا معنى لكونه يقتدر به على إثباتها ولا معنى لاكتسابه من أدلتها مع المغايرة بينه و بينها فيلزم من اكتسابه من أدلتها أن يكون هو عين العقائد اه .

وثمرته معرفة الله بالبراهين القطعية والفوز بالسعادة الأبدية ، وفضله أنه أشرف العلوم لكونه متعلقا بذاته تعالى وذات رسله ومايتبع ذلك والمتعلق بكسر اللام يشرف بشرف المتعلق بفتحها ونسبته أنه أصل العلوم الدينية وماسواه فرع ، وما أحسن قول القائل :

أيها المقتدى لتطلب علما ... كل علم عبد لعلم الكلام
تطلب الفقه كى تصحح حكما ... ثم أغفلت منزل الأحكام

وواضعه أبو الحسن الأشعرى ومن تبعه وأبو منصور الماتريدى ومن تبعه بمعنى أنهم دونوا كتبه وردوا الشبه التى أوردتها المعتزلة و إلافالتوحيد جاء به كل نبى من لدن آدم إلى يوم القيامة ، واسمه علم التوحيد لأن مبحث الوحدانية أشهر مباحثه ويسمى أيضا علم الكلام لأن المتقدمين كانوا يقولون فى الترجمة عن مباحثه الكلام فى كذا أولأنه قد كثر الاختلاف فى مسئلة الكلام وذكر بعضهم أن له ثمانية أسماء ، واستمداده من الأدلة العقلية والنقلية ، وحكم الشارع فيه الوجوب العينى على كل مكلف من ذكر وأنثى ، ومسائله قضاياه الباحثة عن الواجبات والجائزات والمستحيلات وهذه المبادى هى التى تسمى مقدمة العلم لأنها اسم لمعان يتوقف عليها الشروع فى المقصود (قوله وقد خلا الخ) أى والحال أنه قد خلا الخ فالواو للحال وعبارته تقتضى أن ماعليه عبدة الأصنام يسمى دينا وهو كذلك لأن الدين مايتدين به ولو باطلا فهو يطلق على الدين الحق وعلى الدين الباطل كما يدل له قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وقد وقع فى بعض النسخ عرا بدل خلا وفيه نظر لأنه يقال عرا يعرو كعلا يعلو بمعنى أصاب ومنه قول الشاعر :

وانى لتعرونى لذكراك هزة ... كما انتفض العصفور بلله القطر

ويقال عرى يعرى كعلم يعلم بمعنى خلا والمناسب هنا الثانى لا الأول إلا أن يوجه بأن عرا فى كلامه بفتح الراء المقلوب عن كسرها والأصل عرى كعلم قلبت الكسرة فتحة لمناسبة الوزن فتحركت الياء وانفتح ماقبلها قلبت ألفا فصار عرا كرأى ولذلك قال المصنف فى شرحه الصغير بعد أن شرح على نسخة خلا مانصه هذه النسخة الواقعة هنا أخبرنى بعض أصحابنا الموثوق بهم أنه أخذها عنى كذلك وضمن خلا معنى تجرد فعداه بعن ووجهنا نسخة عرا فى الشرحين أى الكبير والمتوسط ومراده ببعض الأصحاب الشيخ اليوسى كما وجد فى بعض الهوامش الصحيحة (قوله والدين) يطلق لغة على عدة معان منها الطاعة والعبادة والجزاء والحساب ولهم فيه اصطلاحا تعريفان . أحدهما مختصر وهو ماشرعه الله تعالى على لسان نبيه من الأحكام وسمى دينا لاننا ندين له وننقاد وسمى أيضا ملة من حيث إن الملك يمليه على الرسول وهو يمليه علينا ويسمى شرعا وشريعة من حيث إن الله شرعه لنا أى بينه لنا على لسان النبى صلى الله عليه وسلم فالله هو الشارع حقيقة والنبى شارع مجازا . وثانيهما مطول وهو وضع إلهى سائق لذوى العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى ماهو خير لهم بالذات فقولهم وضع أى موضوع فهو مصدر بمعنى اسم المفعول أى شئ موضوع بقطع النظر عن أن يكون حكما أوغيره لأجل الاخراجات الآتية ودخل المجاز التعريف لشهرته وقولهم إلهى أى منسوب للإله وهو الله تعالى وخرج به الوضع البشرى ظاهرا و إلا فالواضع لجميع الأشياء هو الله فى الحقيقة وذلك نحو الرسوم السياسية أى القوانين التى ترجع إليها سياسة العالم كعلم إصلاح المنزل وحسن العشرة مع الأهل والاخوان والأوضاع الصناعية كالتجارة والقزازة وغير ذلك وقد كانت الحكماء القدماء يؤلفون كتبا فى سياسة الرعية و إصلاح المدن فيحكم بها ملوك من لا شرع لهم فانه و إن كان الخالق لكل الأشياء هو الله تعالى إلا أن البشر لهم فى هذه كسب لا يقال يلزم على ذلك أن

وقد خلا الدين .

(قوله مجازا) المراد بالحقيقة والمجاز هنا العقليان لأن إسناد الشرع بمعنى التبيين لله تعالى من باب اسناد الشئ لما هو له فهو حقيقة عقلية وإسناده إلى النبى صلى الله عليه وسلم من باب إسناد الشئ لغير ماهو له فهو مجاز عقلى لأن بيان الأحكام بالقرآن والآتى به هو الله تعالى فهو المبين حقيقة ولما كان القرآن منزلا على النبى صلى الله عليه وسلم كان طريقا فى البيان فأسند إليه الشرع بمعنى تبيين الأحكام لكونه طريقا فيه اه

أحكام الفقه الاجتهادية ليست من الدين لأنّ البشر أعنى المجتهدين لهم فيها كسب و إنما منه ماورد نصا لاخلاف فيه لأنا نقول هى من الدين قطعا وهى موضوع إلهى غاية الأمر أنه يخفى علينا والمجتهدون يعانون إظهارها والاستدلال عليها بقواعد الشرع ولا دخل لهم فى وضعها وقولهم سائق أى باعث وحامل لأنّ المكلف إذا سمع مايترتب على فعل الواجب من الثواب أو على فعل الحرام من العقاب انساق إلى فعل الأوّل وترك الثانى وهكذا قالوا وخرج به الوضع الإلهى غير السائق كإنبات الأرض و إمطار السماء و بحث فى لك بأنه سائق لاصلاح المعاش فالأحسن التمثيل لغير السائق بالوضع الإلهى الذى لااطلاع لنا عليه كالذى تحت الأرضين فانّ ما لانعرفه لايسوقنا لشىء وقولهم لذوى العقول السليمة أى لأصحاب العقول السليمة من الفكر والمراد سائق لهم فقط وخرج به مايسوقهم وغيرهم من الحيوانات كالأوضاع الطبيعية التى يهتدى بها الحيوانات وهى الإلهامات التى تسوق الحيوانات لفعل منافعها كنسج العنكبوت واتخاذ النحل بيوتا واجتناب مضارها كنفر الشاة من الذئب وغير ذلك وقولهم باختيارهم المحمود خرج به الأوضاع السائقة لهم لا باختيارهم أو باختيارهم المذموم فالأولى كالآلام السائقة للأنين رغما وكالوجدانيات كالجوع والعطش فانهما يسوقان إلى الأكل والشرب قهرا والثانية كحب الدنيا فانه وضع إلهى يبعث ذوى العقول إلى ترك الزكاة باختيارهم المذموم ومتى كان الاختيار محمودا لايسوق إلا إلى خير فقولهم إلى ماهو خيرلهم إنما ذكروه توصلا لقولهم بالذات فهو متعلق بخير وذلك الخير الذاتى عبارة عن السعادة الأبدية والقرب من رب البرية وخرج بذلك صنعتا الطبّ والفلاحة فانهما و إن تعلقتا بوضع إلهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود لكن لا إلى الخير الذاتى بل إلى صنف من الخير وهو حفظ صحة أبدانهم بالحكمة والعقاقير أى أجزاء الأدوية و بنحو الأغذية . وحاصل هذا التعريف مع طوله أنّ الدين هو الأحكام التى وضعها الله الباعثة للعباد إلى الخير الذاتى .

عن التوحيد
فأرشد الخلق لدين الحق

[فائدة] أمور الدين أربعة كما قاله النووى : أى علامات وجوده وقد نظمها بعضهم فقال :

أمور الدين صدق قصد وفا العهد وترك لمنهى كذا صحة العقد

فصدق القصد أداء العبادة بالنية والاخلاص ووفاء العهد الاتيان بالفرائض وترك المنهى اجتناب المحرّمات وصحة العقد جزمه بعقائد أهل السنة (قوله عن التوحيد) متعلق بخلا والمراد بالتوحيد هنا التوحيد اللغوى وهو العلم بأنّ الشىء واحد و بحمل التوحيد هنا على اللغوى وفيما مر على الشرعى اندفع الايطاء وهو اتحاد القافيتين لفظا ومعنى فيما دون سبعة أبيات وردّ ذلك بأنّ الدين إنما عرا عن التوحيد الشرعى فالحق أنّ التوحيد فى الموضعين شرعى ولايرد أن فى كلامه إيطاء إلا إذا كانت هذه المقدّمة من مشطور الرجز أما إذا كانت من تامه فلا إيطاء لما علمت من أنه اتحاد القافيتين وقافية البيت لاتكون إلا آخره أما آخر الشطر الأوّل فليست بقافية قال شيخ الاسلام خرج بتكرير القافية تكرير غيرها كتكرير آخر النصف الأوّل مع آخر بيت فليس بايطاء ولوسلم أنّ فى كلام المصنف إيطاء فهو جائز للمولدين كما هو جائز لغيرهم وعلى اختلاف التوحيد فى الموضعين يكون فى الكلام الجناس التام وهو اتفاق الكلمتين لفظا لامعنى (قوله فأرشد الخلق الخ) معطوف على جاء بالتوحيد فيقتضى أنّ النبى صلى الله عليه وسلم أرشد الخلق بالسيف عقب الارسال لأنّ الفاء تقتضى التعقيب مع أنّ الجهاد لم يشرع بفور الارسال بل بعد الهجرة بسنة لأنه شرع فى صفر من السنة الثانية من الهجرة كما نبه عليه الحلبى فى السيرة وقد يقال التعقيب فى كل شىء بحسبه ولاتوقش فى ذلك بأنه لايقال ذلك إلا إذا كان المذكور لايمكن وجوده قبل مضىّ المدّة التى بينه و بين المعطوف عليه كما فى تزوّج زيد فولد له وهنا الجهاد يمكن حصوله قبل هذه المدّة وأجاب بعضهم بأنّ

(قوله للملابسة) والمعنى على الملابسة أرشد الخلق أى دلهم ملتبسا عند ذلك (١١) بسيفه إرشادا مصورا بهديه ويرد.

الجهاد غير ممكن قبل هذه المدة من حيث عدم الاذن فيه قال الشهاب الملوى و يمكن التعقيب الحقيقى بالنظر لقوله وهديه للحق لأن الارشاد بالهدى كان عقب الارسال فلم يتأخر صلى الله عليه وسلم عن الارشاد لحظة مّا ومعنى الارشاد الحقيقى تصييرهم راشدين أى مهديين وفسروه مجازا بالدلالة فان حمل على الأول كان خاصا بمن آمن و إن حمل على الثانى كان عاما لمن آمن ولمن كفر وقوله الخلق أى جميع الثقلين الانس والجن إجماعا وكذا الملائكة بناء على أنه مرسل إليهم إرسال تكليف والراجح أنه مرسل إليهم إرسال تشريف كما تقدم لك تحريره و إن رجح بعضهم هنا خلافه وأما إرساله إلى سائر الحيوانات فارسال تشريف قطعا. فان قلت كيف يستقيم العموم فى الخلق مع أنه صلى الله عليه وسلم لم يرشد من لم يجتمع به . قلت الارشاد أعم من أن يكون بنفسه كمن اجتمع به أو بواسطة كمن جاء بعده أو كان فى زمنه ولم يجتمع به وقد قال صلى الله عليه وسلم «ليبلغ الشاهد منكم الغائب فرب مبلغ أوعى من سامع» وقوله لدين الحق متعلق بأرشد ومادة الارشاد تتعدى باللام كما تتعدى بعلى والدلالة تتعدى بعلى فمن فسر الارشاد بالدلالة فسر اللام بعلى ومن أبقى الارشاد على معناه الحقيقى أبقى اللام على حقيقتها فانه يقال أرشدنى لكذا والمراد من الحق هنا الله تعالى لأنه اسم من أسمائه تعالى ومعناه المتحقق وجوده دائما وأبدا بحيث لايسبقه عدم ولايلحقه عدم ويصح أن يراد بالحق هنا ماطابقه الواقع و إضافة الدين للحق على الأول على معنى اللام وعلى الثانى للبيان أى لدين هو الأحكام الحقة (قوله بسيفه) يحتمل أن يكون متعلقا بحال محذوفة من فاعل أرشد أى أرشد الخلق لدين الحق فى حال كونه متلبسا بسيفه أوحال كونه ملجئا لهم بسيفه لأن الارشاد والدلالة ليسا بالسيف حتى تكون الباء للتعدية بل باللسان قطعا وهذا إذا جعل أرشد بمعنى دل أما إذا جعل بمعنى صيرهم راشدين على أن المراد بالخلق أمة الاجابة فالباء للسببية و إضافة سيف للضمير لأدنى ملابسة لأن المراد بالسيف السيف الذى جاء بمشروعية مقاتلة أعداء الله به سواء كان بيده أو بيد من تبعه ولو إلى يوم القيامة والمراد بالسيف آلة الجهاد التى يباح قتال الحربيين بها حتى الحجارة فقد رمى صلى الله عليه وسلم بالحجر فى يوم أحد ففى كلام المصنف مجاز مرسل من إطلاق الخاص و إرادة العام فهو من باب عموم المجاز أى المجاز العام الشامل للحقيقة والمجاز وقد كان له صلى الله عليه وسلم سيوف متعددة منها المأثورة وهو أول سيف ملكه لأنه ورثه عن أبيه ومنها القضيب بالقاف والضاد ومنها ذو الفقار بفتح الفاء وكسرها ومنها غير ذلك وقد دفع صلى الله عليه وسلم لعكاشة جزل حطب حين انكسر سيفه يوم بدر وقال اضرب به فعاد فى يده سيفا صارما طويلا أبيض شديد المتن فقاتل به (قوله وهديه للحق) عطف على سيفه فيصير التقدير وأرشدهم بهديه للحق لكن يلزم عليه تهافت إذ التقدير ودلهم بدلالته إلا أن تجعل الباء للتصوير فتحصل أن الباء من حيث دخولها على السيف للملابسة أو للسببية كما تقدم بيانه ومن حيث دخولها على هديه للتصوير و بعضهم حمل الهدى على القرآن والسنة فقد كان صلى الله عليه وسلم يراسل الناس أولا بالقرآن والدعوة للاسلام فان أجابوا للاسلام فظاهر و إلا أعلمهم بالتهيؤ للجهاد وهكذا خلفاؤه وأصحابه من بعده والمراد بالحق هنا ماطابقه الواقع إن أريد بالحق الأول الله تعالى أوالمراد به هنا الله تعالى إن أريد به فى الأول ماطابقه الواقع فليس فى كلام المصنف إيطاء بل فيه الجناس التام وفيه ماتقدم من أنها ليست من المشطور . واعلم أنهم فسروا الحق بأنه الحكم الذى طابقه الواقع وضده الباطل وفسروا الصدق بأنه الحكم الذى طابق الواقع وضده الكذب فأسندوا المطابقة فى تفسير الحق إلى معناه المصدرى وهو المطابقة لأن الحق يستعمل مصدرا والمحشى حمله على أنه اسم فاعل وفسره بما طابقه الواقع وهما معنيان صحيحان إلا أن المناسب منهما هنا الأول ليتحد مع الصدق فى أن كلا منهما مطابقة و إن كانت المطابقة فى جانب الصدق تسند إلى الحكم فيقال مطابقة حكم الخبر الواقع والحق مطابقة الواقع الحكم اه

عليه أن الواو حينئذ لا تكون لتشريك مابعدها مع ماقبلها فى الحكم لأن حكم ماقبلها كونه متلبسا به عند الارشاد ومابعدها ليس بهذا الحكم بل هو تصوير للارشاد والمعنى على جعلها للسببية أرشد الخلق أى صيرهم راشدين بسبب سيفه إرشادا مصورا بهديه ويرد عليه مانقدم بعينه ويرد عليه أيضا أن الارشاد حينئذ بمعنى التصيير راشدين وهو بهذا المعنى لايصور بالهدى فتعين حمل الهدى على القرآن والسنة وحينئذ تكون الباء للسببية بالنظر إلى السيف والهدى جميعا اه (قوله وفسروا) المذكور فى علم المعانى أن صدق الخبر مطابقة حكمه للواقع فالصدق هو مطابقة الحكم لا الحكم المطابق للواقع وفرق بين مطابقة الحكم والحكم المطابق والمناسب لهذا حمل الحق الذى أريد الفرق بينه و بين الصدق على

الواقع وفى تفسير الصدق إلى الحكم وذلك أن المطابقة و إن كانت مفاعلة من الجانبين إلا أنه لما كان الحق مأخوذا من حق الشيء ثبت والثابت إنما هو الواقع ناسب أن تنسب المطابقة فى جانب الحق إلى الواقع بخلافه فى الصدق واختار بعض المحققين أن الحق والصدق شيء واحد وهو مطابقة الخبر للواقع لأن الواقع شيء ثابت فى نفسه يقاس عليه غيره والمراد بالواقع علم الله تعالى وقيل اللوح المحفوظ وقيل غير ذلك . فان قيل لم قدم الناظم السيف على الهدى مع أن الهدى سابق على الجهاد لأنه لم يشرع إلا بعد الهجرة كما علمته مما سبق ولا شك أنه صلى الله عليه وسلم هدى قبلها. أجيب بأنه قدم السيف اهتماما بالجهاد و إشارة إلى أن ماجاء به لا يظهر إلا بالجهاد خصوصا فى مبدإ دعوته على أن الواو لا تفيد ترتيبا على الصحيح (قوله محمد) بحذف تنوينه للوزن كتسكين باء العاقب ويجوز فى اللفظ الشريف أوجه الاعراب الثلاثة الرفع على أنه خبر لمبتدإ محذوف أى هو محمد وهذا هو الأولى من جهة التعظيم ليكون الاسم الشريف مرفوعا وعمدة كما أن مدلوله مرفوع الرتبة وعمدة الخلق والنصب على أنه مفعول لفعل محذوف والتقدير أعنى محمدا أونحو ذلك لكن النصب لا يساعده الرسم إلا على طريقة من يرسم المنصوب بصورة المرفوع والمجرور والجرّ على أنه بدل أوعطف بيان لكن يرد على أنه بدل أن القاعدة أن المبدل منه فى نية الطرح والرمى فيقتضى جعله بدلا أن وصف النبوّة فى نية الطرح والرمى مع أنه مقصود. ويجاب عنه بأن القاعدة أغلبية أوأن ذلك بالنظر لعمل العامل ويرد على أنه عطف بيان أنه يشترط أن يكون عطف البيان موافقا للمتبوع تعريفا وتنكيرا. ويجاب عنه بأنه جرى على رأى الزمخشرى القائل بعدم اشتراط ذلك ومحمد علم منقول من اسم مفعول الفعل المضعف أى المكرر العين ولذلك كان أبلغ من محمود فهذا الاسم يفيد المبالغة فى المحمودية كما أن أحمد يفيد المبالغة فى الحامدية بحسب أصله لأنه كان أفعل تفضيل فهو صلى الله عليه وسلم أجل من حمد وأعظم من حمد بالبناء للمفعول فى الأوّل وللفاعل فى الثانى وهذا الاسم أشرف أسمائه صلى الله عليه وسلم . قال ابن العربى نقلا عن بعضهم إن لله تعالى ألف اسم وللنبى عليه أفضل الصلاة والسلام كذلك وهى توقيفية باتفاق وأما أسماؤه تعالى ففيها خلاف والراجح أنها توقيفية والفرق بينهما أنه صلى الله عليه وسلم بشر فربما تسوهل فى شأنه فأطلق عليه مالا يليق فسدت الذريعة باتفاق وأما مقام الألوهية فلا يتجاسر عليه ، فلذلك قيل بعدم التوقيف والمسمى له بهذا الاسم جدّه على الصحيح ، وقيل أمه وجمع بأنها أشارت عليه بتسميته محمدا بسبب مارأته من أن شخصا يقول لها فاذا ولدتيه فسميه محمدا فلما أخبرته بذلك سماه محمدا رجاء أن يحمد فى السماء والأرض ، وقد حقق الله رجاءه كما سبق فى علمه والمسمى له به فى الحقيقة هو الله تعالى لأنه أظهر اسمه قبل ولادته صلى الله عليه وسلم فى الكتب وألهم جدّه بذلك فهو بتوقيف شرعى (قوله العاقب) نعت لمحمد وهو الذى فى العقب وفسروه بأنه الذى يحشر الناس على قدمه أى طريقه وشرعه ، فى الحديث « أنا العاقب فلا نبى بعدى » أى تبتدأ نبوّته فلا ينافى نزول عيسى فى آخر الزمان ووجود الخضر و إلياس الآن و إنما كان صلى الله عليه وسلم هو العاقب ليكون شرعه ناسخا لغيره من الشرائع لا العكس ولأنه الثمرة العظمى إذ هو المقصود من هذا العالم والثمرة فى الأشياء تأتى آخرها وأنشدوا :

نعم ما قال سادة الأول أول الفكر آخر العمل

فان قلت حاصل معنى العاقب أنه الخاتم للرسل وحينئذ يلزم التكرار مع قول المصنف لرسل ربه لأن التقدير الخاتم للرسل لرسل ربه . قلت يدفع ذلك بارتكاب التجريد بأن يراد بالعاقب الخاتم فقط (قوله لرسل) بسكون السين للوزن وان جاز فى غير ماهنا الضم أيضا. فان قيل كما أنه صلى الله عليه وسلم خاتم

للرسل

محمد العاقب لرسل

(قوله أوأن ذلك بالنظر الخ) معناه أن عامل المبدل منه لا توجه له على محمد البدل بل للمبدل عامل آخر نظير عامل المبدل منه على الراجح عند النحاة فعمل عامل المبدل منه لا ارتباط له بالبدل أصلا هذا ما ظهر اه أى فالمطروح هو عمل عامل المبدل منه لا نفس المبدل منه بل هو مقصود (قوله يدفع ذلك الخ) أولى منه حمل العاقب على معناه اللغوى وهو الآتى فى العقب اه

للرسل هو خاتم للأنبياء فلم اقتصر المصنف على الأول مع أنه لا يلزم من ختمه للرسل ختمه للأنبياء إذ لا يلزم من ختم الأخص ختم الأعم. أجيب بثلاثة أجوبة : الأول أن المراد بالرسل الأنبياء فقد أطلق الخاص وأراد العام مجازا مرسلا. الثانى أن فى الكلام اكتفاء والتقدير لرسل ربه وأنبيائه على حدّ قوله تعالى ـ سرابيل تقيكم الحر ـ أى والبرد. الثالث ماقاله الشيخ الملوى من حمله على ماتقدّم عن السعد من تساوى الرسول والنبى وانما اختار التعبير بالرسل لأنه أمدح فان الرسالة أشرف من النبوّة لجمعها بين الحق والخلق خلافا للعز بن عبدالسلام فى قوله بأن النبوّة أفضل معللا بأن فيها الانصراف من حضرة الخلق إلى الحق والرسالة فيها الانصراف من حضرة الحق إلى الخلق وردّ بأن الرسالة فيها الجمع بينهما كما علمت (قوله ربه) أى خالقه أو مالكه أونحو ذلك من معانى الرب المنظومة فى قول الشيخ السجاعى:

قريب محيط مالك ومدبر ... مربّ كثير الخير والمول للنعم
وخالقنا المعبود جابر كسرنا ... ومصلحنا والصاحب الثابت القدم
وجامعنا والسيد احفظ فهذه ... معان أتت للرب فادع لمن نظم

ووقع فى عبارة كثير من العلماء أنه مصدر بمعنى التربية وهو تبليغ الشىء شيئا فشيئا إلى الحدّ الذى أراده المربى أطلق عليه تعالى مبالغة أى بدعوى أنه تعالى هو عين التربية ولا يخفى مافيه من البشاعة فالأولى أنه اسم فاعل فأصله رابب ثم خفف بحذف الألف و إدغام أحد المثلين فى الآخر (قوله وآله الخ) أى وسلام الله مع صلاته على آله الخ فهو معطوف على نبى كما هو المتعين وأما عطفه على محمد فلا يخفى فساده و إن ذكره المصنف فى شرحه لأن محمد بدل من نبى والمعطوف على البدل بدل ولا يصحّ أن يكون الآل ومن ذكر معهم بدلا من نبى وفى كلامه الصلاة على غير الأنبياء والملائكة تبعا وهى جائزة اتفاقا بل هى مطلوبة لقوله صلى الله عليه وسلم اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وللنهى عن الصلاة البتراء وهى التى لم يذكر فيه الآل وأما استقلالا فقيل بأنها ممنوعة وقيل مكروهة وقيل خلاف الأولى والأصح الكراهة وألحق أبو محمد الجوينى السلام بالصلاة بالنظر للغائب وأما المخاطب فيخاطب بالسلام عليك أوعليكم أونحوه وأصل آل أول كجمل بدليل تصغيره على أويل وقيل أصله أهل بدليل تصغيره على أهيل و إضافته للضمير فى كلام المصنف جائزة خلافا لمن منعها . قال عبد المطلب :

وانصر على آل الصليب وعابديه اليوم آلك

واعلم أن الآل له معان باعتبار المقامات ور بما جعلت أقوالا وليس بحسن فى مقام الدعاء كما هنا كل مؤمن ولو عاصيا لأن العاصى أشدّ احتياجا للدعاء من غيره وفى مقام المدح كل مؤمن تقى أخذا مما ورد «آل محمد كلّ تقى» وان كان ضعيفا وأما: أناجدّ كل تقى، فلم يرد وفى مقام الزكاة بنو هاشم وبنو المطلب عندنا معاشر الشافعية و بنو هاشم فقط عند السادة المالكية كالحنابلة وخصت الحنفية فرقا خمسة آل على وآل جعفر وآل عقيل وآل العباس وآل الحرث (قوله وصحبه) خصهم مع دخولهم فى الآل بالمعنى الأعم لمزيد الاهتمام والتحقيق أن صحبا ليس جمعا لصاحب بل اسم جمع و إن كان له واحد من لفظه وهو صاحب وهو لغة من طالت عشرتك به والمراد به هنا الصحابى وهو من اجتمع بنبينا صلى الله عليه وسلم مؤمنا به بعد البعثة فى محل التعارف بأن يكون على وجه الأرض وان لم يره أو لم يروعنه شيئا أو لم يميز على الصحيح وأما قولهم ومات على الاسلام فهو شرط لدوام الصحبة لا لأصلها فان ارتدّ والعياذ بالله تعالى ومات مرتدا فليس بصحابى كعبدالله بن خطل وأما من عاد إلى الايمان كعبدالله بن أبى سرح فتعود له الصحبة لكن مجرّدة عن الثواب عندنا معاشر الشافعية واشتهر أنها لا تعود عند المالكية لكن المصرح به فى كتبهم التردد وحينئذ فلا مانع من الرجوع فى ذلك لمذهب الشافعية على ما كان يرتضيه بعض

ربه
وآله وصحبه

. . . . . .

وحزبه . و بعد فالعلم

(قوله ونية معناه) إنما بنيت عند نية المعنى لأن بناءها لمشابهتها أحرف الجواب فى الاستغناء بها عما بعدها وهذه المشابهة لاتثبت لها إلا عند نية معنى المضاف اليه بخلاف مالو نوى لفظه لعدم الاستغناء بها عما بعدها حينئذ لأن اللفظ المنوى بمنزلة المذكور اه (قوله و بعد البسملة) أى بعد مدلول جملتها وهو الاخبار بالتأليف مستعانا فيه باسم الله وقوله والحمدلة أى بعد مدلولهما وهو الثناء على الله باستحقاقه الحمد وقوله والصلاة والسلام أى الواقعين من المصنف وهما طلبه من الله صلاته وسلامه على نبيه وهذا الطلب معنى جملة الصلاة والسلام وانما قدرنا هذا المضاف وهو قولنا مدلول ليطابق ماقاله أولا من أن المنوى هو معنى المضاف إليه لا لفظه اه (قوله مطلقا) أى عن التقييد بكونه بعد البسملة وما بعدها وهذا الاطلاق باعتبار ظاهر اللفظ وأما باعتبار الواقع فالمعلق عليه وهو وجود شىء فى الدنيا مقيد بكونه بعد البسملة وما بعدها لأن الفرض أنه أتى من أول الأمر بالبسملة على وما بعدها والمضارع الواقع بعد مهما التى هى الأصل للاستقبال كما هو شأن الأفعال الواقعة بعد أدوات التعليق وحينئذ فقوله و بعد معناه مهما يكن من شىء فى المستقبل فتعين أن يكون وجود الشىء مقيدا بكونه بعد البسملة وما بعدها باعتبار الواقع اه

أشياخهم وفائدة عودها التسمية والكفاءة فيسمى صحابيا و يكون كفؤا لبنت الصحابى و يدخل فى الصحابى ابن أم مكتوم ونحوه من العميان وكنيت أمه به لكتم بصره واسمه عبد الله أحد المؤذنين له صلى الله عليه وسلم و يدخل عيسى والخضر و إلياس عليهم الصلاة والسلام وتدخل الملائكة الذين اجتمعوا به صلى الله عليه وسلم فى الأرض فعيسى عليه الصلاة والسلام آخر الصحابة من البشر الظاهرين وأما الملائكة فباقون إلى النفخة والخضر يموت عند رفع القرآن وقيل بل مات . والحاصل أن الخضر و إلياس حيان على المعتمد ولكن إلياس رسول بنص القرآن قال تعالى - و إن إلياس لمن المرسلين - وأما الخضر فقيل ولى وقيل نبى وقيل رسول وخير الأمور أوساطها (قوله وحزبه) أى جماعته صلى الله عليه وسلم والحزب الجماعة الذين أمرهم واحد فى خير أو شر ومنه - كل حزب بما لديهم فرحون - والظاهر أن المراد به هنا من غلبت ملازمته له صلى الله عليه وسلم فهو خاص الخاص لأنهم أخص من الصحب الذين هم أخص من الآل و يحتمل أن يراد به أتباعه مطلقا سواء كانوا فى عصره أم لا وهو أولى لما فيه من التعميم ولا يغنى عنه الآل لتخصيص بعضهم له بالأتقياء (قوله و بعد) بالبناء على الضم لحذف المضاف إليه ونية معناه والتقدير و بعد البسملة والحمدلة والصلاة والسلام على النبى صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وحزبه و يحتمل أن يكون بالنصب من غير تنوين لحذف المضاف إليه ونية لفظه لكن المشهور على الألسنة الأول وهى كلمة يؤتى بها للانتقال من أسلوب إلى أسلوب آخر أى من نوع من الكلام إلى نوع آخر والنوع المنتقل منه هو البسملة وما بعدها والمنتقل إليه هو بيان السبب الحامل على التأليف وأصلها الثانى أما بعد بدليل لزوم الفاء فى حيزها غالبا وهذا الأصل هو السنة فقد كان صلى الله عليه وسلم يأتى بها فى خطبه ومراسلاته وصح أنه صلى الله عليه وسلم خطب فقال أما بعد والأصل الأصيل مهما يكن من شىء بعد فمهما اسم شرط مبتدأ و يكن فعل الشرط وهو مضارع كان التامة وفاعله ضمير مستتر تقديره هو يعود على مهما ومن شىء بيان لهما و إن كان شأن البيان التخصيص فقد يكون مساويا إشارة إلى أن المراد الجنس بتمامه فحذفت مهما و يكن ومن شىء وأقيمت أما مقام ذلك ثم إن بعضهم ينطق بذلك و يقول أما بعد كما هو السنة و بعضهم يحذف أما و يأتى بدلها بالواو فيقول و بعد كما هنا فالواو نائبة النائب وهل الظرف من معمولات الشرط أو من معمولات الجزاء خلاف والراجح كونه من معمولات الجزاء ليكون المعلق عليه مطلقا وهو أبلغ فى التحقق لأن المعنى عليه إن وجد شىء فى الدنيا مطلقا فأقول بعد الخ ولا يرد أن الفاء لا يعمل ما بعدها فيما قبلها لتوسعهم فى الظروف و بعد ظرف زمان كثيرا ومكان قليلا وهى هنا صالحة للزمان باعتبار النطق وللمكان باعتبار الرقم واختلف فى أول من نطق بها على أقوال أقر بها أنه داود وكانت له فصل الخطاب أى يفصل بها بين الحق والباطل وقيل يفصل بها بين نوع من الكلام ونوع آخر منه (قوله فالعلم الخ) أى فأقول لك العلم الخ لأن كون العلم بأصل الدين مهتما أمر متحقق فى نفسه وجد شىء فى الدنيا أم لا فلا يصح جعله جواب الشرط فلابد من تقدير القول . فان قلت إذا حذف القول وجب حذف الفاء معه كما نص عليه الأشمونى . قلت المسئلة خلافية لأن هناك قولا بجواز ذكر الفاء مع حذف القول كما ذكره السيوطى فى همع الهوامع والفاء واقعة فى جواب أما المقدرة أو فى جواب الواو النائبة عنها والعلم إدراك الشىء بحقيقته كما قاله الراغب وهو كقول شيخ الاسلام إدراك الشىء على ما هو به و يطلق حقيقة عرفية على القواعد المدونة وعلى الملكة التى يقتدر بها

على إدراكات جزئية والمراد هنا الأول بدليل الحكم عليه بالتحتم ومقابله الجهل وهو إما بسيط وإما مركب فالأول عدم العلم بالشيء مما من شأنه العلم والثانى ادراك الشيء على خلاف ماهو عليه فى الواقع وإنما سمى مركبا لاستلزامه جهلين جهله بالشيء وجهله بأنه جاهل وفى ذلك قيل :

جهلت وما تدرى بأنك جاهل ومن لى بأن تدرى بأنك لاتدرى

(قوله بأصل الدين) أى بأصوله وقواعده فهو مفرد مضاف يعم وأفرد الأصل مع أن هذا الفن ملقب بأصول الدين لضرورة النظم فهو من التصرف فى العلم لما ذكر وقيل إنه ليس اشارة للمعنى العلمى والاضافة فى أصول الدين من اضافة الجزء للكل لأن الدين هو الأحكام أصلية كانت أوفرعية وهذا اللقب يشعر بمدح هذا الفن لابتناء الدين عليه ولما لاحظ المصنف فى العلم معنى الجزم عداه بالباء (قوله محتم) أى حتمه الشارع وأوجبه ولم يرخص فى تركه لقوله تعالى فاعلم أنه لاإله إلا الله فيجب على مكلف من ذكر وأنثى وجوبا عينيا معرفة كل عقيدة بدليل ولو إجماليا وأما معرفتها بالدليل التفصيلى ففرض كفاية فيجب على أهل كل قطر أى ناحية يشق الوصول منها إلى غيرها أن يكون فيهم من يعرفها بالدليل التفصيلى لأنه ربما طرأت شبهة فيدفعها وبعضهم أوجب الدليل التفصيلى وجوبا عينيا وردوه بأنهم ضيقوا رحمة الله الواسعة وجعلوا الجنة مختصة بطائفة يسيرة فالحق أن الواجب وجوبا عينيا إنما هو الدليل الاجمالى وهو المعجوز عن تقريره وحل شبهه وأما الدليل التفصيلى فهو المقدور على تقريره وحل شبهه فاذا قيل لك ما الدليل على وجود الله تعالى فقلت العالم ولم تعرف جهة الدلالة فهو دليل جملى ويقال له دليل إجمالى وكذلك إذا عرفت جهة الدلالة ولم تقدر على حل الشبه الواردة عليه وأما إذا عرفت جهة الدلالة وقدرت على حل الشبه فهو دليل تفصيلى فاذا قيل لك ما الدليل على وجوده تعالى فقلت هذا العالم وعرفت جهة الدلالة وهى الحدوث أو الامكان أوهما والثانى شرط أو شطر وقدرت على حل الشبه فهو دليل تفصيلى فتقول فى تقريره على الأول العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث وعلى الثانى العالم ممكن وكل ممكن لابد له من صانع وعلى الثالث والرابع العالم حادث ممكن وكل حادث ممكن لابد له من محدث ويقوم مقام ذلك مالو عرف العقائد بالكشف وأما من حفظ العقائد بالتقليد فقد اختلف فيه والأصح أنه مؤمن عاص إن قدر على النظر وغير عاص إن لم يقدر على النظر وقيل مؤمن غير عاص مطلقا وقيل إنه عاص مطلقا وقيل إنه كافر وجرى على القول الأخير السنوسى فى شرح الكبرى وشنع على القول بكفاية التقليد لكن حكى عنه أنه رجع عنه إلى القول بكفاية التقليد (قوله يحتاج للتبيين) غرضه بذلك بيان السبب الحامل له على وضع هذه المنظومة فى أصول الدين دون غيره من العلوم والضمير فى يحتاج للعلم لا بمعنى الادراك بل بمعنى الفن المدون ويصح أن يكون الضمير عائدا لأصل الدين أى للفن الملقب بأصول الدين والتبيين التوضيح وإنما احتاج هذا الفن للتبيين لأنه لما حدثت المبتدعة بعد الخمسمائة وكثر جدالهم مع علماء الاسلام أوردوا شبها على ماقرره الأوائل وخلطوا تلك الشبه بكثير من القواعد الفلسفية قصد المتأخرون دفع تلك الشبه فاحتاجوا إلى ادراجها فى كلامهم ليتمكنوا من ردها فما أدرجوها إلا لغرض مهم بحيث لايبعد معه الوجوب خلافا لمن شنع عليهم فى ذلك وقد افترقت الأمة ثلاثا وسبعين فرقة منهم فرقة ناجية وهى التى على ما كان عليه النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه واثنان وسبعون فى النار كما فى الحديث «افترقت الأمم السابقة على اثنتين وسبعين فرقة وستفترقون ثلاثا وسبعين فرقة منهم فرقة واحدة ناجية واثنان وسبعون فى النار» (قوله لكن الخ) استدراك على قوله يحتاج للتبيين لأنه يقتضى مزيد التطويل فدفع ذلك بقوله لكن الخ فكأنه قال هذا

(قوله بأصوله) هذا مبنى على أنه ليس من التصرف فى العلم وهو مايأتى فى آخر القولة اه (قوله تقريره) أى ذكره على الوجه المعتبر عند المناطقة من تكرير الحد الوسط وتقديم الصغرى على الكبرى وغير ذلك مما هو مقرر فى المنطق اه (قوله ولم تعرف) أى معرفة مصحوبة بذكره على الوجه المعتبر عند المناطقة والمنفى هو قيد المعرفة وهو مصاحبتها للوجه المعتبر عند المناطقة وأما نفس معرفة الجهة فهو أمر ثابت لايصح نفيه إذ من لم يعرف الجهة لادليل عنده أصلا لا جمليا ولا تفصيليا لأن الدليل ماحصل به علم أو ظن ومن لم يعرف الجهة لم يحصل له بما استدل به علم ولا ظن اه (قوله إذا عرفت) أى معرفة مصحوبة بتقريره على الوجه المعتبر عند المناطقة اه (قوله لأنه) علة لاحتياجه إلى التبيين باعتبار اشتمال التبيين على رد الشبه الوارة على الأدلة لأن المراد من التبيين هنا ذكر العقائد مع أدلتها ورد الشبه الواردة على تلك الأدلة وهذا التعليل منظور فيه إلى رد الشبه فقط اه (قوله المبتدعة) المراد من المبتدعة المعتزلة كما أن المراد بأهل الاسلام أهل السنة يؤخذ ذلك من عبارة الشيخ الأمير فى حاشيته على عبد السلام اه .

كلت الهمم فصار فيه الاختصار ملتزم . وهذه

(قوله والمراد التطويل الكامل) يؤخذ من قوله فصار فيه الاختصار ملتزم أن المراد هنا بالتطويل أصله لا بقيد الكمال لأن التطويل هو المقابل للاختصار اه (قوله أى تعبت أصحابها) ليس غرضه أن العبارة على تقدير مضاف وإلا لم يكن من المجاز العقلى لأن المقدر كالملفوظ بل غرضه بيان الاسناد الحقيقى لتعلم أن الاسناد فى كلام المصنف مجازى اه (قوله فلا تصح) أى لا يليق بها ذلك لأن المدعى أولا هو عدم اختيارها لا بطلانها وقوله فبطل أربع احتمالات المراد ببطلانها عدم لياقتها لا عدم صحتها لأن المدعى عدم اعتبارها كما تقدم وقوله فبطلت احتمالات الخ علم معناه مما سبق اه (قوله اسم الخ) أى خارجا لا ذهنا لأن السؤال مبنى على أن الذهن لا يقوم به إلا المجمل اه وقوله بابا بابا الأولى بيتا بيتا كما يأتى له اه (قوله فلم يحصل الخ) هذا بحسب الظاهر وأما الحقيقة فالتطابق ظاهر لأن الاجمال بحسب الذهن والتفصيل بحسب الخارج والمعنى أن الألفاظ المجملة ذهنا مفصلة خارجا وهذا لا عيب فيه اه (قوله وثانيهما) حاصل هذا السؤال أن المشار إليه الألفاظ التى فى ذهن المصنف وهى أمر جزئى والأرجوزة موضوعة للألفاظ التى فى الذهن مطلقا لا فرق بين التى فى ذهن المصنف والتى فى ذهن غيره وبتقرير السؤال المؤلف الثانى على هذا الوجه ظهر أنه لا يجامع السؤال الأول لأن السؤال الأول مشتمل على أن الأرجوزة اسم للمفصل خارجا وقد اشتمل السؤال الثانى على أن الأرجوزة اسم للألفاظ الحاضرة ذهنا مطلقا اه ثم ظهر أن معنى السؤال الثانى أن هذه إشارة إلى ما فى ذهن المصنف وهو أمر جزئى والأرجوزة موضوع للألفاظ الخارجية الدالة على المعانى المخصوصة سواء استحضرها المصنف أو غيره فهى كلية بالنسبة لما استحضره المصنف وبهذا التقرير لا يعم السؤال الثانى السؤال الأول وتوافقا فى أن الأرجوزة اسم للألفاظ الخارجية اه

الفن وإن احتاج للتبيين إلا أنه لا ينبغى المبالغة معه فى تطويل العبارة لأنها تؤدى إلى الملل والسآمة وقوله من التطويل أى من أجله وسببه فمن للتعليل والمراد التطويل الكامل فألف فيه للكمال فالمحذور إنما هو المبالغة فى التطويل وأما أصل التطويل فلا يضر والتطويل أداء المقصود بلفظ زائد على المتعارف لأوساط الناس الذين ليس لهم فصاحة ولا بلاغة وأما الاختصار فهو أداء المقصود بأقل من العبارة المتعارفة والمساواة أداء المقصود بلفظ مساو للمتعارف (قوله كلت الهمم) أى تعبت أصحابها ففيه مجاز عقلى والهمم جمع همة وهى لغة القوة والعزم وعرفا حالة للنفس يتبعها غلبة انبعاث إلى نيل مقصود ما ثم إن تعلقت بمعالى الأمور فعلية وإلا فدنية وإذا لم تتعلق بواحد منهما فليست علية ولا دنية (قوله فصار فيه الاختصار ملتزم) هذه الفاء تفريعية على ما قبلها والمعنى فصار فى هذا الفن تأليفا وتدريسا الاختصار ملتزما تقريبا على المتعلمين القاصرين ولا يخفى أن الاختصار اسم صار ملتزم خبرها لكن وقف عليه بالسكون على لغة ربيعة والملتزم إنما هو الاختصار غير المخل وإلا فهو مذموم وقد كان الأستاذ أبو اسحق الاسفرايينى يقول جميع ما قاله المتكلمون فى التوحيد قد جمعه أهل الحقيقة فى كلمتين : الأولى اعتقاد أن كل ما تصور فى الأوهام فالله بخلافه . والثانية اعتقاد أن ذاته تعالى ليست مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات اه ملخصا من حاشية الشيخ الشنوانى (قوله وهذه) الواو للاستئناف والمشار إليه بهذه هو الألفاظ المستحضرة فى الذهن باعتبار دلالتها على المعانى المخصوصة سواء كانت الخطبة متقدمة على التأليف أو متأخرة عنه وما قيل من أنه إن كانت الخطبة سابقة على التأليف فالمشار إليه الألفاظ المستحضرة فى الذهن وإن كانت متأخرة عنه فالمشار إليه الألفاظ الموجودة فى الخارج غير مستقيم لأن الألفاظ أعراض تنقضى بمجرد النطق بها فلا تبقى موجودة فى الخارج بل تنعدم حرفا بعد حرف وهكذا وقد أبدى السيد الجرجانى فى مسمى الكتب والتراجم بالكسر احتمالات سبعة هل هو الألفاظ فقط أو المعانى فقط أو النقوش فقط أو الألفاظ والمعانى أو الألفاظ والنقوش أو المعانى والنقوش أو الثلاثة واختار أنه الألفاظ باعتبار دلالتها على المعانى وهل هذا الاحتمال من السبعة أو احتمال ثامن قولان والأظهر أنه منها غاية الأمر أنه مقيد باعتبار المعانى وأما ما وقع فى عبارة بعضهم من أن المختار أنه المعانى المستحضرة ذهنا فهو خلاف المشهور ووجه عدم اختيار باقى الاحتمالات أن المعانى غير مستقلة لتوقفها على الألفاظ فلا تصح أن تكون مدلولا ولا جزء مدلول فبطل أربع احتمالات وهى أن المشار إليه هو المعانى وحدها أو مع الألفاظ أو مع النقوش أو معهما وأن النقوش لا تتيسر من كل أحد ولا فى كل وقت كتيسر الألفاظ فلا تصح أن تكون مدلولا ولا جزء مدلول فبطل احتمالان وهما كون المشار إليه هو النقوش وحدها أو مع الألفاظ فبطلت احتمالات ستة وتعين الاحتمال السابع ، وههنا سؤالان : أحدهما أن الألفاظ المستحضرة فى الذهن مجملة مع أن الأرجوزة اسم للمفصل بابا بابا فلم يحصل التطابق بين المبتدا والخبر . وثانيهما أن المشار إليه ما فى ذهن المصنف فقط فهو جزئى مع أن الأرجوزة اسم للألفاظ سواء كانت فى ذهن

(قوله ومفصل) بتقدير مفصل اندفع السؤال الأول و بتقدير نوع اندفع السؤال الثانى وظاهر هذا أن السؤال الثانى وارد بعد تقدير مفصل ووجه وروده أن مفصل مافى ذهن المصنف جزئى كما أن نفس مافى ذهنه جزئى لأن مفصل مافى ذهنه هو نفس الألفاظ التى نطق بها المصنف وهذا أمر واحد غير شامل لما نطق به غيره والمراد بنوع مافى ذهنه مطلق الألفاظ الذهنية اه (قوله وعلى أن أسماء الكتب الخ) ظاهره أن لفظ أرجوزة مما وقع فيه الخلاف هل هو علم جنس أو علم شخص والظاهر أنه اسم نكرة لاعلمية فيه أصلا لاجنسية ولا شخصية وكذا قولهم هذا شرح هذا كتاب ومحل الخلاف ماجعل علما كلفظ جوهرة التوحيد هنا وكمنهج الطلاب علما على كتاب شيخ الاسلام اه (قوله يبعد) يفهم من هذا أن قول السائل الأرجوزة اسم للمفصل أريد فيه المفصل ذهنا مع أن الفرض أن السؤال مبنى على أن الذهن لايقوم به إلا المجمل فالأولى عدم التعويل على هذا الكلام ليتم حمل المفصل فيما تقدم على المفصل خارجا حتى يرد السؤال اه (قوله على أنه الخ) لأن الاجمال ذهنى والتفصيل خارجى فكأنه قيل هذه الألفاظ المجملة ذهنا مفصلة خارجا وهذا لاعيب فيه كما تقدم اه (قوله لابالكناية) إجراؤها على هذا القول أن يقال شبهت الألفاظ الذهنية بشئ محسوس يشار له بالاشارة الحسية وطوى ذكر المشبه به وأثبت جزمه وهو الاشارة الحسية المدلول عليها بلفظ هذه للمشبه اه (قوله والوحى) الوحى مانسب إلى الله كعلم الغيب والقرآن ومانسب إلى النبى صلى الله عليه وسلم كالاسراء والمعراج فعطفه على القرآن من عطف العام على الخاص اه

المؤلف أوفى ذهن غيره فهى اسم للكلى لا للجزئى وقد أجاب الشيخ عبد السلام عن هذين السؤالين بتقدير مضافين حيث قال ومفصل نوع هذه وهذا بناء على أن مافى الذهن لا يكون إلا مجملا وعلى أن أسماء الكتب من قبيل علم الجنس فان جرينا على أن الذهن كما يقوم به المجمل يقوم به المفصل وهو التحقيق وعلى أنها علم شخص فلا يحتاج لتقدير شئ وكون الأرجوزة اسما للمفصل و إن اشتهر ليس لازما إذ يصح أنها اسم للهيئة المجملة بل هو الأقرب إذ يبعد ملاحظتها عند الوضع مفصلة بيتا بيتا مثلا على أنه لايضر الاختلاف بالاجمال والتفصيل فلاحاجة لتقدير مفصل و بعد تسليم أنه يضر الاختلاف المذكور فالأولى التقدير فى الثانى بأن يقال وهذه مجمل أرجوزة لأن التقدير كنزع الخف قبل الوصول لشط النهر كما قاله الحيالى . واعلم أن استعمال اسم الاشارة فى الألفاظ المستحضرة فى الذهن مجاز بالاستعارة التصريحية الأصلية على الأصح لا بالكناية خلافا لمن زعم ذلك وتقرير الاستعارة التصريحية أن تقول شبهت الألفاظ المستحضرة فى الذهن بمشار إليه محسوس بحاسة البصر بجامع أن كلا معين واستعير اسم الاشارة من المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية الأصلية (قوله أرجوزة) أى منظومة من بحر الرجز صغيرة الحجم أبياتها مائة وأربعة وأربعون بناء على أنها من كامل الرجز ومائتان وثمانية وثمانون بناء على أنها من مشطوره ففيه ترغيب فى تعاطيها من جهة كونها نظما لأن النظم أعذب وأحلى من النثر ومن جهة كونها من بحر الرجز لأنه أسهل من غيره من البحور ومن جهة كونها صغيرة الحجم فان لفظ أرجوزة دال على القلة عرفا (قوله لقبتها جوهرة التوحيد) أى جعلت لها جوهرة التوحيد لقبا أى اسما مشعرا بمدحها وهذا الفعل أعنى لقب يتعدى لمفعولين أما المفعول الأول فبنفسه دائما وأما المفعول الثانى فبنفسه تارة و بحرف الجر أخرى تقول لقبت ابنى سعد الدين و بسعد الدين وقد تعدى هنا إلى المفعولين بنفسه وفى تسميتها بهذا الاسم تأكيد للترغيب فى تعاطيها من جهة كونه سماها باسم مؤذن بمدحها والجوهرة فى الأصل اللؤلؤة النفيسة فيكون المصنف قد شبه الألفاظ الدالة على المسائل النفيسة باللؤلؤة النفيسة بجامع النفاسة فى كل واستعار الجوهرة من المشبه به للمشبه لكن هذا بقطع النظر عن العلمية و إلا فالجوهرة الآن علم على هذه المقدمة حقيقة والتحقيق أن أسماء الكتب من قبيل علم الشخص لأن الموضوع له الألفاظ المشخصة و إن كانت فى ذهن المصنف وفى ذهن زيد وعمرو وهكذا فان تعدد الشئ بتعدد المحال تدقيق فلسفى لاتعتبره أرباب العربية وكذلك أسماء العلوم فهى من قبيل علم الشخص على ما اختاره بعض المحققين و إن كان المشهور خلافه لأن الموضوع له القواعد المعينة ذهنا والفرق بين أسماء الكتب وأسماء العلوم تحكم .

[فائدة] ينبغى اجتناب تسمية الكتب المصنفة بما يضاهى القرآن والوحى كقول بعضهم كتاب الاسرا آت والمعارج أو مفاتيح الغيب أو الآيات البينات لأنها مزاحمة للنبى صلى الله عليه وسلم فى الاسراء والمعراج ومشاركة الحق سبحانه وتعالى فى علم الغيب نقله بعضهم عن المنن لسيدى عبد الوهاب الشعرانى لكن الراجح الجواز (قوله قد هذبتها) أى صفيتها ونقحتها من الشبه والعقائد الفاسدة

والحشو والتطويل وهذه الجملة كالتعليل لتسميتها جوهرة لأنه لايبقى بعد التهذيب إلا الجوهر الخالص ومدح الانسان كتابه مخرّج مخرج التحدث بالنعمة والنصح لمن يتعاطاه مع أن مدح الانسان نفسه جائز فى عدّة مواضع (قوله والله أرجو) أى لا أرجو إلا الله لأن تقديم المعمول يفيد الحصر ولفظ الجلالة منصوب على التعظيم والرجاء بالمدّ لغة الأمل وأما بالقصر فهو الناحية ومنه قوله تعالى ـ والملك على أرجائها ـ جمع رجا بالقصر وعرفا تعلق القلب بمرغوب فيه مع الأخذ فى أسبابه و إلا فهو طمع وهو مذموم فالأول كرجاء الجنة مع ترك المعاصى وفعل الطاعات . وقد ذكر الشيخ الخطيب فى التفسير حديثا قدسيا وهو أن الله تعالى قال « ماأقل حياء من أن يطمع فى جنتى من غير عمل كيف أجود برحمتى على من بخل بطاعتى » (قوله فى القبول) أى فى حصول القبول فهو على تقدير مضاف ومعنى القبول الاثابة على العمل الصحيح وقيل الرضا بالشىء مع ترك الاعتراض عليه و إنما قلنا مع ترك الاعتراض عليه لأن الرضا قد يكون مع اعتراض كما يقتضيه قول ابن مالك * وتقتضى رضا بغير سخط * نبه على ذلك الشيخ الملوى (قوله نافعا) حال من الاسم الكريم وقوله بها أى بالأرجوزة أو بالجوهرة فى كلامه استخدام حيث أطلق الأرجوزة أو الجوهرة أوّلا وأراد اللفظ وأعاد الضمير عليها وأراد المعنى فاندفع النظر بأن النفع بمعناها لا بلفظها الذى هو الاسم المراد فيما تقدّم واستشكل جعل نافعا حالا من الاسم الكريم بأنه يقتضى أنه لولم يحصل نفع بهذه المقدمة لايرجو الله . وأجيب بأنه لما تقوى رجاؤه فى النفع صار محققا فكأنه موجود فى سائر الأحوال وحينئذ فلا ضرر فى تقييد الرجاء بالنفع و يصح جعله حالا من فاعل أرجو لكنه بعيد إذ فيه إساءة أدب حيث جعل نفسه نافعا وعلى كل فهى حال مقدرة لأن النفع بها متأخر عن زمن نطق المصنف بذلك لاسيما إن كانت الخطبة متقدمة على التأليف وقوله مريدا أى شخصا مريدا فهو صفة لموصوف محذوف وذلك المحذوف مفعول لقوله نافعا لأنه اسم فاعل يعمل عمل الفعل ولفظ مريدا و إن كان نكرة فى سياق الاثبات المراد به كل مريد لأن النكرة فى سياق الاثبات قد تعم كما يدل لذلك المقام والسياق والمتعلق بمريدا محذوف أى مريدا لها القراءة أو حفظا أو غير ذلك (قوله فى الثواب طامعا) الجار والمجرور متعلق بما بعده قدمه عليه لضرورة النظم وطامعا صفة لمريدا و يصح أن يكون حالا من فاعل أرجو أى أرجو الله فى القبول حال كونى طامعا فى الثواب والمراد بالطمع هنا الرجاء على سبيل التجوز لأن من أراد هذه الأرجوزة وقصد بها وجه الله تعالى كان راجيا للثواب لا طامعا والثواب مقدار من الجزاء يعلمه الله تعالى أعده لمن شاء من عباده فى نظير أعمالهم الحسنة بمحض اختياره لا بالايجاب ولا بالوجوب كما سيأتى التصريح به فى قوله * فان يثبنا فبمحض الفضل * وفى قولنا بالايجاب رد على الفلاسفة القائلين بالايجاب أى التعليل بمعنى أن الثواب ينشأ عن ذات الله قهرا كحركة الخاتم فانهم يقولون إنها تنشأ عن حركة الأصبع بطريق التعليل . فان قيل إن الفلاسفة ينكرون الحشر من أصله فلا يثبتون ثوابا لا بالايجاب ولا بغيره . أجيب بأنهم وان أنكروا حشر الأجسام يقولون بحشر الأرواح وتثاب باللذات المعنوية وفى قولنا ولا بالوجوب ردّ على المعتزلة القائلين بوجوب الصلاح والأصلح وسيأتى الرد عليهم بقوله :

وقولهم إن الصلاح واجب عليه زور ماعليه واجب

وفى كلامه إشارة إلى أن العمل لله مع إرادة الثواب جائز وان كان غيره أكمل فان درجات الاخلاص ثلاث عليا ووسطى ودنيا فالعليا أن يعمل العبد لله وحده امتثالا لأمره وقياما بحق عبوديته والوسطى أن يعمل طلبا للثواب وهربا من العقاب والدنيا أن يعمل لاكرام الله له فى الدنيا والسلامة من آفاتها وما عدا هذه الثلاثة فهو رياء و إن تفاوتت أفراده ذكره شيخ الاسلام فى شرح الرسالة القشيرية

والله أرجو فى القبول نافعا
بها مريدا فى الثواب طامعا

(قوله ما أقل الخ) ما نافية وأقل اسمها وحياء منصوب على التمييز ومن أن يطمع متعلق بأقل والكلام على تقدير مضاف أى من ذى أن يطمع وخبر ما محذوف تقديره موجود والمعنى ليس أقل حياء من الطامع فى جنتى بغير عمل موجودا وفى نسخة أخرى حذف أن والاعراب عليها أن ما تعجبية وأقل فعل ماض فيه ضمير يعود على ما وحياء مفعول به لأقل ومن مضاف إليه والمعنى حينئذ يتعجب من قلة حياء من يطمع فى جنتى بغير عمل اه (قوله وأراد) اللفظ ظاهر بالنسبة لجوهرة وغير ظاهر بالنسبة لأرجوزة لأن المراد منها المعنى حيث قال فيما تقدم أى منظومة من بحر الرجز الخ اه

وقاله غيره من العلماء أيضا ويفهم من قوله: نافعا* بها مريدا فى الثواب طامعا. أنه تعالى يكون نافعا بها مريدا طامعا فى ذات الله تعالى لأنه إذا نفع بها المريد الطامع فى الثواب فبالأولى أن ينفع بها المريد الطامع فى ذات الله (قوله فكلّ من كلف الخ) الفاء فاء الفصيحة لأنها أفصحت عن شرط مقدر والتقدير إذا أردت بيان علم أصول الدين فأقول لك كل من كلف الخ أى كل فرد من المكلفين من الانس والجنّ ذكرا كان أو أنثى ولو من العوام والعبيد والنساء والخدم حتى يأجوج ومأجوج دون الملائكة ولو قلنا بأنهم مكلفون لأن الخلاف فى تكليفهم إنما هو بالنسبة إلى غير معرفة الله تعالى فانها جبلية لهم فليس فيهم من يجهل صفاته تعالى كما فى الجنّ والانس ولذلك قال الله تعالى ـ شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة ـ ثم قال ـ وأولوا العلم ـ فلم يطلق الأمر كما أطلقه فى الملائكة ثم إن التكليف إلزام مافيه كلفة. وقيل طلب مافيه كلفة فعلى الأول وهو الراجح يكون قاصرا على الوجوب والحرمة دون الندب والكراهة والاباحة إذ لا إلزام فيها وعلى الثانى يشمل ماعدا الاباحة إذ لا طلب فيها فالاباحة ليست تكليفا عليهما. فان قيل كيف هذا مع قولهم الأحكام الشرعية عشرة خمسة وضعية وهى خطاب الله تعالى المتعلق بجعل الشئ سببا أو شرطا أو مانعا أو صحيحا أو فاسدا وخمسة تكليفية هى الايجاب والتحريم والندب والكراهة والاباحة. أجيب بأن ذلك تغليب أو أن معنى كونها تكليفية أنها لا تتعلق إلا بالمكلف كما صرحوا به فى أصول الفقه من أن أفعال الصبى ونحوه كالبهائم مهملة ولا يقال انها مباحة لأن المباح هو الذى لا إثم فى فعله ولا فى تركه ولا ينفى الشئ إلا حيث صح ثبوته وشروط التكليف البلوغ والعقل وبلوغ الدعوة وسلامة الحواس فالمكلف هو البالغ العاقل الذى بلغته الدعوة سليم الحواس وهذا فى الانس وأما الجن فهم مكلفون من أصل الخلقة فلا يتوقف تكليفهم على البلوغ وخرج بالبالغ الصبىّ فليس مكلفا فمن مات قبل البلوغ فهو ناج ولو من أولاد الكفار ولا يعاقب على كفر ولا غيره خلافا للحنفية حيث قالوا بتكليف الصبىّ العاقل بالايمان لوجود العقل وهو كاف عندهم فان اعتقد الايمان أو الكفر فأمره ظاهر وان لم يعتقد واحدا منهما كان من أهل النار لوجوب الايمان عليه بمجرّد العقل وخرج بالعاقل المجنون فليس بمكلف وكذا السكران غير المتعدى بخلاف المتعدى لكن محل ذلك إن بلغ مجنونا أو سكران واستمر على ذلك حتى مات بخلاف مالو بلغ عاقلا ثم جنّ أو سكر وكان غير مؤمن ومات كذلك فهو غير ناج وخرج بالذى بلغته الدعوة من لم تبلغه بأن نشأ فى شاهق جبل فليس بمكلف على الأصح خلافا لمن قال بأنه مكلف لوجود العقل الكافى فى وجوب المعرفة عندهم وإن لم تبلغه الدعوة وعلى اشتراط بلوغ الدعوة فهل يكفى بلوغ دعوة أىّ نبىّ ولو سيدنا آدم لأنّ التوحيد ليس أمرا خاصا بهذه الأمة أو لا بدّ من بلوغ دعوة الرسول الذى أرسل اليه والتحقيق كما نقله العلامة الملوى عن الأبى فى شرح مسلم خلافا للنووى أنه لابد من بلوغ دعوة الرسول الذى أرسل إليه فالمذهب الحقّ أن أهل الفترة بفتح الفاء وهم من كانوا بين أزمنة الرسل أو فى زمن الرسول الذى لم يرسل اليهم ناجون وإن بدلوا وغيروا وعبدوا الأصنام. فان قيل كيف هذا مع أن النبىّ صلى الله عليه وسلم أخبر بأن جماعة من أهل الفترة فى النار كامرئ القيس وحاتم الطائى وبعض آباء الصحابة فان بعض الصحابة سأله صلى الله عليه وسلم وهو يخطب فقال أين أبى فقال فى النار. أجيب بأنّ أحاديثهم أحاديث آحاد وهى لا تعارض القطعى وهو قوله تعالى ـ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ـ وبأنه يجوز أن يكون تعذيب من صح تعذيبه منهم لأمر يختص به يعلمه الله تعالى ورسوله وخرج بسليم الحواس غيره ولهذا قال بعض أئمة الشافعية لو خلق الله إنسانا أعمى أصم سقط عنه وجوب النظر والتكليف وهو صحيح كما فى شرح المصنف.

فكل من كلف

[تنبيه] إذا علمت أن أهل الفترة ناجون على الراجح علمت أن أبويه صلى الله عليه وسلم ناجيان لكونهما من أهل الفترة بل جميع آبائه صلى الله عليه وسلم وأمهاته ناجون ومحكوم بإيمانهم لم يدخلهم كفر ولا رجس ولا عيب ولا شيء مما كان عليه الجاهلية بأدلة نقلية كقوله تعالى ـ وتقلبك في الساجدين ـ وقوله صلى الله عليه وسلم «لم أزل أنتقل من الأصلاب الطاهرات إلى الأرحام الزاكيات» وغير ذلك من الأحاديث البالغة مبلغ التواتر وأما آزر فكان عم إبراهيم وإنما دعاه بالأب لأن عادة العرب تدعو العم بالأب وأما ما نقل عن أبي حنيفة في الفقه الأكبر من أن والدي المصطفى ماتا على الكفر فمدسوس عليه وحاشاه أن يقول في والدي المصطفى ذلك وغلط منلا علي قاري يغفر الله له في كلمة شنيعة قالها ومن العجائب ما نسب له مع ذلك من إيمان فرعون فالحق الذي نلقى الله عليه أن أبويه صلى الله عليه وسلم ناجيان على أنه قيل إنه تعالى أحياهما حتى آمنا به ثم أماتهما لحديث ورد في ذلك وهو ما روى عن عروة عن عائشة «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سأل ربه أن يحيي له أبويه فأحياهما فآمنا به ثم أماتهما» قال السهيلي والله قادر على كل شيء له أن يخص نبيه صلى الله عليه وسلم بما شاء من فضله وينعم عليه بما شاء من كرامته اهـ وقد أنشد بعضهم فقال :

حبا الله النبي مزيد فضل ... على فضل وكان به رءوفا
فأحيا أمه وكذا أباه ... لإيمان به فضلا منيفا
فسلم فالقديم بذا قدير ... وإن كان الحديث به ضعيفا

ولعل هذا الحديث صح عند أهل الحقيقة بطريق الكشف كما أشار إليه بعضهم بقوله :

أيقنت أن أبا النبي وأمه ... أحياهما الرب الكريم الباري
حتى له شهدا بصدق رسالة ... صدّق فتلك كرامة المختار
هذا الحديث ومن يقول بضعفه ... فهو الضعيف عن الحقيقة عاري

وقد ألف الجلال السيوطي فيما يتعلق بنجاتهما مؤلفات كثيرة (قوله شرعا) الأولى أنه منصوب على التمييز وإن ذكر الشيخ عبد السلام أنه منصوب على نزع الخافض لأنه سماعي لكن أجيب عنه بأنه كثير في كلام المؤلفين حتى صار كالقياسي وعلى كل فهو متعلق بقوله وجبا وقيل متعلق بكلف لكن الأظهر الأول لأن المقصود أن المعرفة وجبت بالشرع لا بالعقل وليس المقصود تقييد التكليف بالشرع وهذا مذهب الأشاعرة وجمع من غيرهم فمعرفة الله وجبت عندهم بالشرع وكذلك سائر الأحكام إذ لا حكم قبل الشرع لا أصليا ولا فرعيا وذهبت المعتزلة إلى أن الأحكام كلها ثبتت بالعقل ولذلك قال في جمع الجوامع وحكمت المعتزلة العقل أي جعلته حاكما أي مدركا للأحكام وإن لم يرد الشرع ويقولون إن الشرع جاء مقويا ومؤكدا للعقل فلا ينفون الشرع أصلا وإلا كفروا قطعا وبنون كلامهم على التحسين والتقبيح العقليين فالحسن عندهم ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل فإذا أدرك أن هذا الفعل حسن بحيث يذم على تركه ويمدح على فعله حكم بوجوبه وهكذا وأما عند أهل السنة فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع ومذهب الماتريدية كما نقله المصنف في شرحه عنهم أن وجوب المعرفة بالعقل بمعنى أنه لو لم يرد به الشرع لأدركه العقل استقلالا لوضوحه لا بناء على التحسين العقلي كما قالت المعتزلة والحق أن العقل لا يستقل بشيء أصلا فتلخص أن المذاهب ثلاثة مذهب الأشاعرة وهو أن الأحكام كلها ثبتت بالشرع لكن بشرط العقل والثاني مذهب الماتريدية وهو أن وجوب المعرفة ثبت بالعقل دون سائر الأحكام والثالث مذهب المعتزلة وهو أن الأحكام كلها ثبتت بالعقل وقد علمت الفرق بين قول الماتريدية بوجوب المعرفة بالعقل وقول المعتزلة

شرعا

(قوله وهو الخ) وجه ذلك أننا لو استدلينا على القسم الأول بالدليل النقلي لصارت تلك الصفات المستدل عليها متوقفة على الدليل النقلي والدليل النقلي متوقف على ثبوت الرسالة وثبوت الرسالة متوقف على المعجزة والفرض أن المعجزة متوقفة على هذه الصفات فلزم من الاستدلال بالدليل النقلي توقف الصفات على المعجزة المتوقفة على تلك الصفات وهذا دور ويرد عليه أن الجهة منفكة لأن توقف الصفات على المعجزة توقف علم بمعنى أن الصفات لا تعلم إلا من الأدلة النقلية الموقوفة على ثبوت الرسالة الموقوف على المعجزة وتوقف المعجزة على الصفات توقف وجود بمعنى أن المعجزة لا توجد إلا ممن اتصف بتلك الصفات وحينئذ انفكت الجهة فلا دور يؤخذ ذلك كله من حاشية الشيخ الأمير على عبد السلام اهـ

بثبوت الأحكام بالعقل فاحرص عليه (قوله وجبا عليه الخ) هذه الجملة خبر المبتدا الذى هو كل من كلف وعليه متعلق بوجبا والألف فيه للاطلاق وقوله أن يعرف أى معرفة فأن والفعل فى تأويل مصدر وهو فاعل وجب والمعرفة والعلم مترادفان على معنى واحد على التحقيق وهذا المعنى الواحد هو الجزم المطابق للواقع عن دليل فخرج بالجزم الظن والشك والوهم و بالمطابق غير المطابق كجزم النصارى بالتثليث و بما بعده التقليد فليس كل منها معرفة والمتصف بشىء من الأربعة الأول فى شىء من العقائد الآتية كافر اتفاقا وأما المتصف بالتقليد فسيأتى ذكر الخلاف فيه (قوله ماقد وجبا لله) أى جميع ماوجب لله لأن ما من صيغ العموم لكن ماقامت الأدلة العقلية عليه أو النقلية تفصيلا وهو العشرون الآتية يجب على المكلف أن يعرفه كذلك أعنى تفصيلا وماقامت الأدلة العقلية أو النقلية عليه إجمالا وهو سائر الكمالات يجب على المكلف أن يعرفه كذلك أعنى إجمالا وكذا يقال فى المستحيل وفى البيت التضمين المتقدم والألف فى وجبا للاطلاق فلا إيطاء فى كلامه. و إن قلنا إن هذه المقدمة من مشطور الرجز كما تقدم فى نظيره لأن الوجوب الأول بالشرع والثانى بالعقل غالبا و إنما قلنا غالبا لأن الصفات على ثلاثة أقسام: القسم الأول ما لايصح الاستدلال عليه إلا بالدليل العقلى وهو ما توقفت عليه المعجزة من الصفات كوجوده تعالى وقدمه و بقائه وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث وقدرته و إرادته وعلمه وحياته. القسم الثانى مالايصح الاستدلال عليه إلا بالدليل السمعى وهو كل مالاتتوقف المعجزة عليه من الصفات كالسمع والبصر والكلام. القسم الثالث ما اختلف فيه وهو الوحدانية والأصح أن دليلها عقلى و إنما قدم الواجب لشرفه وأخر المستحيل لانحطاطه لأنه يرجع للسلب والثبوت أشرف منه ووسط الجائز لأن فيه شائبة الثبوت وشائبة السلب وقد عرّفوا الواجب فى هذا الفن بأنه ما لايتصور فى العقل عدمه بيناء الفعل للفاعل أى ما لا يمكن بسبب العقل عدمه أو للمفعول أى مالاتدرك النفس بسبب العقل عدمه لكن يرد على هذا أن النفس قد تدرك عدم الواجب لأن المحال قد يتصور أى يدرك. و يجاب بأن المراد بالتصور هنا التصديق والمعنى حينئذ مالاتصدق النفس بسبب العقل بعدمه وعلم من هذا أن العقل آلة فى الادراك والمدرك إنما هو النفس والأولى عدم ربط الواجب بالعقل فيقال الواجب هو مالا يقبل الانتفاء لأن الواجب واجب فى نفسه وجد عقل أو لم يوجد والواجب قسمان ضرورى كتحيز الجرم أى أخذه قدرا من الحيز وهو المكان فانه مادام الجرم موجودا يجب أن يتحيز فهو واجب مقيد بدوام الجرم ونظرى كصفاته تعالى (قوله والجائز) أى فى حقه سبحانه وتعالى عقلا وهو معطوف على قوله ماقد وجبا وقد عرّفوه بأنه مايصح فى العقل وجوده تارة وعدمه أخرى إما ضرورة كحركة الجرم أو سكونه أو نظرا كتعذيب المطيع ولو معصوما لكن لاينبغى التشدق فى حق الأنبياء بل بقدر ضرورة التعليم و إثابة العاصى ولو كافرا لأن الكلام فى الامكان العقلى فلا ينافى أن ذلك ممتنع شرعا وعلم من ذلك أن الجائز قسمان ضرورى ونظرى (قوله والممتنعا) أى المستحيل فى حقه تعالى وعرفوه بأنه ما لايتصور فى العقل وجوده بيناء الفعل للفاعل أو للمفعول كما تقدم فى تعريف الواجب وهو قسمان ضرورى كخلو الجرم عن الحركة والسكون معا ونظرى كالشريك له تعالى فتلخص أن كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة ينقسم قسمين ضرورى ونظرى فالجميع ستة وقد مر تمثيلها قال بعضهم و يمكن تمثيل الأقسام الثلاثة بحركة الجرم وسكونه فالواجب أحدهما لابعينه والمستحيل خلوه عنهما جميعا والجائز ثبوت أحدهما معينا بدلا عن الآخر وينبغى الاعتناء بهذه الأحكام لأن إمام الحرمين يقول بأن معرفتها

بوجوده كان واجبا ولو من الجائزات اه (قوله والجائز أى فى حقه سبحانه وتعالى) إيضاح هذا أن الجائز المقابل للواجب والمستحيل له جوازان جواز فى نفسه وهو صلاحيته فى نفسه أى بقطع النظر عنه تعالى للوجود والعدم وجواز فى حقه تعالى وهو كونه فى قبضته سبحانه وتعالى بمعنى أنه فى حال عدمه إن شاء الله أبقاه على عدمه و إن شاء أوجده وفى حال وجوده إن شاء أعدمه و إن شاء أبقاه على وجوده والواجب على المكلف اعتقاد الجواز الثانى بأن يعتقد أن كل ماهو جائز فى نفسه فهو جائز فى حقه تعالى وقد علمت المغايرة بين جوازه فى نفسه وجوازه فى حقه فلا ركاكة فى قولنا الجائز فى حقه تعالى كل ممكن لأن المراد منه أن كل ما أمكن فى نفسه أى صلح فى نفسه للوجود والعدم كان جائزا فى حقه تعالى بمعنى أنه فى قبضته اه

(قوله لأن إمام الحرمين الخ) قيل المراد بالمعرفة التى جعلها إمام الحرمين نفس العقل تصور المفاهيم الثلاثة بأن يتصور أن الواجب مالايقبل العدم وأن المستحيل مالا يقبل الوجود وأن الجائز مايصح وجوده وعدمه وقيل المراد بتلك المعرفة التصديق ببعض الضروريات من الأقسام الثلاثة كأن يصدق بأن الواحد نصف الاثنين وبأن النار حارة وأن النقيضين لايجتمعان فكون الواحد نصف

ومثل ذا لرسله فاستمعا إذ كلّ من قلد فى التوحيد إيمانه لم يخل من ترديد ففيه بعض القوم يحكى الخلفا

هى العقل بناء على أنه العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (قوله ومثل ذا لرسله) يجوز قراءة مثل بالرفع فتكون الجملة مستأنفة أى مبتدأ وخبر والتقدير ومثل ذا كائن لرسله ويجوز قراءته بالنصب عطفا على ماقدوجبا ومابعده والتقدير ووجب عليه أن يعرف مثل ذلك لرسله وإفراد اسم الاشارة مع عوده لمتعدد نظرا لتأويله بالمذكور الذى هو الواجب والمستحيل والجائز وأشار المصنف بلفظ مثل إلى أن الواجب فى حقهم عليهم الصلاة والسلام والمستحيل والجائز ليست هى عين الواجب فى حقه تعالى والمستحيل والجائز فالمراد المثلية فى مطلق واجب وجائز ومستحيل وان اختلفت الأفراد والأدلة وإنما خص الرسل لأن بعض مايأتى كالتبليغ خاص بهم دون الأنبياء وقوله فاستمعا بقلب نون التوكيد الخفيفة ألفا فى الوقف كما قال ابن مالك :

وأبدلنها بعد فتح ألفا وقفا كما تقول فى قفن قفا

أى فاستمعن ما ألقى إليك من الأمور التى معرفتها ترفعك عن الجهل والتقليد استماع تدبر وتفهم فهو وإن كان تكملة مفيد لما تقدم (قوله إذ كل من قلد الخ) هذا تعليل لوجوب المعرفة السابقة فكأنه قال وإنما وجب على المكلف معرفة ماذكر لأن كل من قلد الخ فاذ للتعليل والتقليد هو الأخذ بقول الغير من غير أن يعرف دليله والمراد بالأخذ الاعتقاد أى اعتقاد مضمون قول الغير ، والمراد بالقول مايشمل الفعل والتقرير أيضا وخرج بقولنا من غير أن يعرف دليله التلامذة بعد أن يرشدهم الأشياخ للأدلة فهم عارفون لامقلدون وضرب لهم الشيخ السنوسى مثلا للفرق بينهم وبين المقلدين بجماعة نظروا للهلال فسبق بعضهم لرؤيته فأخبرهم به فان صدقوه من غير معاينة كانوا مقلدين وإن أرشدهم بالعلامة حتى عاينوه لم يكونوا مقلدين وقوله فى التوحيد أى فى علم العقائد ولو تعلقت بالرسل فليس المراد بالتوحيد إثبات الوحدة بخصوصه (قوله إيمانه لم يخل من ترديد) هذه الجملة خبر عن المبتدا الذى هو كل من قلد الخ والمراد بإيمانه جزمه بأحكام التوحيد من غير دليل وليس المراد به المعرفة إذ لامعرفة عند المقلد كذا يفيده كلام الشارح ولعله مبنى على أن الايمان هو المعرفة وهو ضعيف والراجح أنه التصديق وهو غير الجزم لأن مرجعه الكلام النفسانى وهو قول النفس آمنت وصدقت فالأولى أن المراد بإيمان المقلد تصديقه التابع للجزم لانفس الجزم والمراد من الترديد التردد والتحير من قولك تردد زيد أى تحير ، واستشكل بأن العبارة تقتضى أن الجزم يجامع التردد مع أنه متى كان جازما لا يكون متردداً أصلا فكيف يقول * إيمانه لم يخل من ترديد * وأجيب عن ذلك بأن كلامه على حذف مضاف والتقدير لم يخل عن قبول ترديد أو المعنى أنه مصحوب بالترديد بالقوة لا بالفعل ولا يرد أن العارف لا يخلو أيضا عن قبول الترديد أو لم يخل عن الترديد بالقوة لجواز أن تطمس عين معرفته والعياذ بالله تعالى لأن المراد بالقبول والقوة القريبان من الفعل عادة ولا يضر غيرهما ويمكن أن يحمل الترديد على اختلاف العلماء فيه فمايأتى كالتفسير لهذا المجمل فهو من ذكر المفصل بعد المجمل (قوله ففيه بعض القوم يحكى الخلفا) أى فبسبب تحيره وتردده اختلف العلماء فى إيمانه صحة وعدمها فالفاء سببية والضمير لايمان المقلد من حيث الصحة وعدمها. والخلف بضم الخاء وسكون اللام بمعنى الخلاف لا بمعنى خلف الوعد وإن تعورف فيه . وحاصل الخلاف فيه أقوال ستة: الأول عدم الاكتفاء بالتقليد بمعنى عدم صحة التقليد فيكون المقلد كافرا وعليه السنوسى فى الكبرى. الثانى الاكتفاء بالتقليد مع العصيان مطلقا أى سواء كان فيه أهلية للنظر أم لا. الثالث الاكتفاء به مع العصيان إن كان فيه أهلية للنظر وإلا فلا عصيان. الرابع أن من قلد القرآن والسنة القطعية صح إيمانه لاتباعه القطعى ومن قلد غير ذلك لم يصح إيمانه لعدم أمن الخطأ على غير المعصوم. الخامس الاكتفاء به من غير عصيان

الاثنين واجب ضرورة وثبوت الحرارة للنار جائز ضرورة واجتماع النقيضين مستحيل ضرورة فالتصديق بذلك وما شابهه هو العقل بناء على هذا القول يؤخذ ذلك من حاشية الشرقاوى على الهدهدى اه (قوله هذا تعليل الخ) أى باعتبار ما تضمنه من وجوب الدليل لأن وجوب المعرفة يتضمن وجوب أمور ثلاثة الجزم وكونه مطابقا للواقع وكونه ناشئا عن الدليل وهذه علة للثالث وهو كونه ناشئا عن الدليل اه (قوله أن من قلد الخ) أى فيما توقف على الدليل العقلى وهو ماتوقف عليه المعجزة وذلك ماعدا السمع والبصر والكلام ولوازمها لأنه حينئذ فى حكم المقلد لأخذه بالنقلى وتركه الدليل العقلى اه

مطلقا لأن النظر شرط كمال فمن كان فيه أهلية النظر ولم ينظر فقد ترك الأولى . السادس أن إيمان المقلد صحيح و يحرم عليه النظر وهو محمول على المخلوط بالفلسفة وما أحسن قول بعضهم :

عاب الكلام أناس لاخلاق لهم وما عليه إذا عابوه من ضرر

ماضرّ شمس الضحى فى الأفق طالعة أن لايرى ضوءها من ليس ذا بصر

والقول الحق الذى عليه المعوّل من هذه الأقوال القول الثالث والصواب أن هذا الخلاف مطلق أى جار فى النظر الموصل لمعرفة الله تعالى دون غيره كالنظر الموصل لمعرفة الرسل خلافا لمن خص الخلاف بالنظر غير الموصل لمعرفة الله تعالى وقال أما النظر الموصل لمعرفة الله تعالى فهو واجب بالاجماع ، وقد جرى على ذلك الشيخ عبدالسلام والراجح أنه لافرق فى هذا الخلاف بين أهل الأمصار والقرى وبين من نشأ فى شاهق جبل خلافا لمن خصه بمن نشأ فى شاهق جبل دون أهل الأمصار والقرى وقد جرى على ذلك الشيخ عبدالسلام أيضا قال اليوسى وقد تحدّثت امرأتان بمحضرى فى زمن صغرى وذكرتا الذنوب فقالت إحداهما الله يغفرلنا فقالت الأخرى يغفرلنا إن وفقه الله الذى خلقه هو أيضا اه ومثل ذلك كثير فى الناس فمنهم من يعتقد أن الصحابة أنبياء وهذا كفر ومنهم من ينكر البعث و يقول من مات ثم جاء وأخبر بذلك إلى غير ذلك من الكفر الصريح ، وحكى الآمدى اتفاق الأصحاب على انتفاء كفر المقلد وأنه لايعرف القول بعدم صحة إيمانه إلا لأبى هاشم الجبائى من المعتزلة وذكر ابن حجر عن بعضهم أنه أنكر وجوب المعرفة أصلا وقال إنها حاصلة بأصل الفطرة واستدلّ على ذلك بقوله تعالى ـ فطرت الله التى فطر الناس عليها ـ و بقوله صلى الله عليه وسلم « كل مولود يولد على الفطرة » ولذلك قال أبو منصور الماتريدى أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بربهم وأنهم حشو الجنة كما جاءت به الأخبار وانعقد به الاجماع فان فطرتهم جبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث ماسواه و إن عجزوا عن التعبير عنه باصطلاح المتكلمين والله أعلم (قوله و بعضهم حقق فيه الكشفا) أى و بعض القوم كالتاج السبكى حقق فى إيمان المقلد البيان عن حاله بما يصير به الخلاف فى الاكتفاء بالتقليد وعدم الاكتفاء به لفظيا والتحقيق يطلق على ذكر الشئ على الوجه الحق وعلى إثبات الشئ بدليل والأوّل هو المراد هنا وقوله فقال الخ معطوف على قوله حقق فيه الكشفا من عطف المفصل على المجمل وقوله أن يجزم بقول الغير أى أن يجزم المقلد بصحة قول الغير جزما قويا بحيث لو رجع المقلد بالفتح لم يرجع المقلد بالكسر وقوله كفى أى كفاه فى الايمان وعلى هذا يحمل القول بكفاية التقليد فيكفيه ذلك فى الأحكام الدنيوية فينا كح ويؤمّ وتؤكل ذبيحته ويرثه المسلمون ويرثهم ويسهم له ويدفن فى مقابر المسلمين وفى الأحكام الأخروية أيضا فلايخلد فى النار إن دخلها ومآله إلى النجاة والجنة فهو مؤمن لكنه عاص بترك النظر إن كان فيه أهلية النظر وقوله و إلا لم يزل فى الضير أى و إن لم يجزم المقلد بصدق قول الغير جزما قويا بأن كان جازما لكن لو رجع المقلد بالفتح لرجع المقلد بالكسر لم يزل واقعا فى الضير لأنه قابل للشك والتردد وعلى هذا يحمل القول بعدم كفاية التقليد والخلاف إنما هو فى المقلد الجازم وأما الشاك والظان فمتفق على عدم صحة إيمانهما وان كان كلام المصنف يوهم خلاف المراد والخلاف فى إيمان المقلد إنما هو بالنظر لأحكام الآخرة وفيما عند الله وأما بالنظر إلى أحكام الدنيا فيكفى فيها الاقرار فقط فمن أقرّ جرت عليه الأحكام الاسلامية ولم يحكم عليه بالكفر إلا إن اقترن بشئ يقتضى الكفر كالسجود لصنم (قوله واجزم) أى اعتقد اعتقادا جازما والمخاطب بذلك كلّ مكلف من ذكر أو أنثى حر أو عبد جنى أو إنسى قال المصنف فى شرحه والكلام السابق من قوله فكل من كلف الخ إنما أفاد أن المعرفة واجبة على المكلف وهذا أفاد أنها أول واجب ثم هذه المسئلة

و بعضهم حقق فيه الكشفا .
فقال إن يجزم بقول الغير
كفى و إلا لم يزل فى الضير
واجزم بأن أوّلا مما يجب

(قوله وما أحسن قول بعضهم الخ) مرتبط بقوله المخلوط بالفلسفة فان خلط الدليل بالفلسفة يوهم أنه صار معيبا بذلك فدفع ذلك الايهام بقوله وما أحسن الخ اه (قوله بما يصير به الخلاف لفظيا الخ) علم منه أن الخلاف الذى صار بهذا التحقيق لفظيا هو الخلاف الواقع بين من قال بايمانه ومن قال بكفره وأما الخلاف الواقع بين من قال بايمانه من كون المقلد مؤمنا عاصيا مطلقا أو غير عاص مطلقا أو فيه التفصيل فهو معنوى عند البعض الثانى كما هو معنوى عند الأول اه

ليست من أركان الدين المعتقدة كيف والأصح كفاية التقليد وقوله بأن أولا متعلق باجزم وأصل أوّل أو أل على وزن أفعل قلبت الهمزة الثانية واوا ثم أدغمت الواو فى الواو لاجتماع المثلين وله استعمالان : أحدهما أن يكون بمعنى سابق فيكون منصرفا منوّنا ومنه قولهم: الحمد لله أوّلا وآخرا . والثانى أن يكون صفة فيكون أفعل تفضيل بمعنى أسبق فيكون غير منصرف للوصفية ووزن الفعل فان حمل مافى النظم على الأول فلا إشكال و إن حمل على الثانى فصرفه وحذف المضاف إليه لضرورة النظم وقوله ممايجب أى من الذى يجب فما اسم موصول ومن تبعيضية وهوصفة لأولا على الاستعمال الأول وللمضاف إليه المحذوف على الاستعمال الثانى . والأصل أن أول شئ ممايجب وقوله معرفة خبر أن والتنوين فيه للتعظيم وهو عوض عن المضاف إليه والأصل معرفة الله والمراد معرفة صفاته وسائر أحكام الألوهية لامعرفة ذاته وكنه حقيقته إذ لايعرف ذاته وكنه حقيقته إلا هو ، وفى الحديث « تفكروا فى الخلق ولا تفكروا فى الخالق فانه لا تحيط به الفكرة » وفى الحديث أيضا « إن الله احتجب عن البصائر كما احتجب عن الأبصار » و بالجملة لا يعرف الله إلا الله فترك الادراك إدراك والبحث عن ذات الله إشراك (قوله وفيه خلف منتصب) أى وفى أول مايجب اختلاف قائم بين الأئمة سنيين وغيرهم ودفع الناظم بذلك توهم الاتفاق على الحكم السابق فى قوله واجزم بأن أولا الخ وجعل الخلاف فى الأولية لافى الوجوب لأنه لم يقع خلاف بين المسلمين فى وجوب المعرفة ووجوب النظر الموصل اليها كذا قال الشارح لكن قد سبق قول بحرمة النظر وقول بأنه شرط كمال وكأنه ناظر لماجرى عليه فيما تقدّم من تخصيص الخلاف بغير معرفة الله تعالى وغير النظر الموصل اليها وقد تقدّم مافيه و يحتمل أنه لم يعتد بالخلاف بناء على ما أنشده السيوطى فى الاتقان :

وليس كل خلاف جاء معتبرا إلا خلاف له حظ من النظر

وجملة الأقوال فى أول الواجبات اثنا عشر قولا : أولها ما قاله الأشعرى إمام هذا الفن أنه المعرفة . وثانيها ماقاله الأستاذ أبواسحاق الاسفرايينى أنه النظر الموصل للمعرفة و يعزى للأشعرى أيضا . وثالثها ماقاله القاضى الباقلانى أنه أول النظر أى المقدّمة الأولى منه نحو قولك العالم حادث وكل حادث لابدّ له من محدث فمجموع المقدّمتين هو النظر والمقدّمة الأولى هى أول النظر . ورابعها ماقاله إمام الحرمين إنه القصد إلى النظر أى تفريغ القلب عن الشواغل وعزى للقاضى أيضا . وخامسها ماقاله بعضهم إنه التقليد . وسادسها أنه النطق بالشهادتين . وسابعها ماقاله أبوهاشم فى طائفة من المعتزلة وغيرهم أنه الشك وردّ بأنه مطلوب زواله لأن الشك فى شئ من العقائد كفر فلا يكون مطلوبا باحصوله ولعلهم أرادوا ترديد الفكر فيئول إلى النظر . وثامنها أنه الايمان . وتاسعها أنه الاسلام وهذان القولان متقاربان مردودان باحتياج كل من الايمان والاسلام للمعرفة . وعاشرها اعتقاد وجوب النظر . وحادى عشرها أنه وظيفة الوقت كصلاة ضاق وقتها فتقدم . وثانى عشرها أنه المعرفة أوالتقليد أى أحدهما لابعينه فيكون مخيرا بينهما والأصح أن أول واجب مقصدا المعرفة وأول واجب وسيلة قريبة النظر ووسيلة بعيدة القصد إلى النظر و بهذا يجمع بين الأقوال الثلاثة (قوله فانظر الخ) أى إذا أردت المعرفة فانظر الخ لأن النظر وسيلة لها والمأمور بالنظر كل مكلف وأمره المصنف بالنظر إلى نفسه ابتداء لأنها أقرب الأشياء ثم بالنظر إلى العالم العلوى لكونه أعظم وأبدع ثم إلى العالم السفلى وفى تقديم العالم العلوى على السفلى اقتداء بقوله تعالى — إن فى خلق السموات والأرض — الآية ولا تتوقف صحة النظر على هذا الترتيب بل يصح أن ينظر إلى النفس ثم إلى العالم السفلى ثم العلوى أو ينظر إلى العالم العلوى ثم إلى السفلى ثم إلى النفس إلى غير ذلك من الصور الممكنة . والنظر لغة الابصار أى إدراك

معرفة وفيه خلف منتصب فانظر

(قوله ليست الخ) أى التى يجب اعتقادها و يكفر جاحدها اه (قوله كيف الخ) غرضه بذلك أنه إذا كان الأصح كفاية التقليد كان وجوب المعرفة غير متفق عليه فلا يكفر جاحده و إذا لم يكفر جاحد وجوب المعرفة فبالأولى أن لا يكفر من جحد كونها أول الواجبات هذا ولو قال كيف وفى أول الواجبات الخلاف الآتى لكان أظهر لأن كل ماوقع فيه خلاف بين العلماء لا يكفر جاحده اه

الشئ

الشيء بحاسة البصر والفكر أى حركة النفس فى المعقولات ، وأما فى المحسوسات فتخيل وعلم من ذلك أن النظر مشترك بين الابصار والفكر والمراد منه هنا الثانى وهو الفكر فكأن المصنف قال فتفكر الخ . وأما عرفا فهو ترتيب أمرين معلومين ليتوصل بترتيبهما إلى علم مجهول كترتيب الصغرى مع الكبرى فى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فانه موصل للعلم بحدوث العالم المجهول قبل ذلك الترتيب وكترتيب الجنس مع الفصل فى قولنا الانسان حيوان ناطق فالأول مثال للنظر فى التصديقات والثانى مثال للنظر فى التصورات ولايرد على ذلك التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها كأن يقال الانسان ناطق أوضاحك لأن فيه ترتيبا حكما لأن ناطق فى قوة شيء ذو نطق وضاحك فى قوة شيء ذو ضحك (قوله إلى نفسك) أى فى أحوال ذاتك فإلى بمعنى فى لأن انظر بمعنى تفكر وهو يتعدى بفى والمراد من النفس الذات لا الروح لأنه لا اطلاع لنا عليها والكلام على تقدير مضاف كما قدرناه لأن النظر فى أحوالها أبدع من النظر فى الذات من حيث هى ذات والمراد بأحوالها ما اشتملت عليه من سمع وبصر وكلام وطول وعرض وعمق ورضا وغضب وبياض وحمرة وسواد وعلم وجهل وإيمان وكفر ولذة وألم وغير ذلك مما لا يحصى وكلها متغيرة من عدم إلى وجود وبالعكس فتكون حادثة وهى قائمة بالذات لازمة لها وملازم الحادث حادث وذلك دليل الافتقار إلى صانع حكيم واجب الوجود عام العلم تام القدرة والارادة فتستدل بها على وجوب وجود صانعك وصفاته . وحاصله أن تقول نفسى ملزومة لصفات حادثة وكل ملزوم لصفات حادثة فهو حادث وكل حادث لا بد له من صانع حكيم واجب الوجود موصوف بالصفات قال تعالى ـ وفى أنفسكم أفلا تبصرون ـ أى وفى أنفسكم آيات ودلائل أتتركون التفكر فيها فلا تبصرون أى لاينبغى ترك النظر فيها وقال تعالى ـ ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ـ الآية والانسان آدم والسلالة الطينة فهى قطعة من عموم الطين والضمير فى قوله ثم جعلناه نطفة عائد على الانسان لا بمعنى آدم بل بمعنى بنيه ففيه استخدام وقد ورد « من عرف نفسه عرف ربه » أى من عرف نفسه بالحدوث والفقر عرف ربه بالقدم والغنى وهذا هو الأظهر فى معنى الحديث وقيل هو إشارة إلى التعجيز أى أنت لا تعرف نفسك فلا تطمع فى معرفة كنه ربك ذكره الشريف المقدسى فى مفاتيح الكنوز وحل الرموز (قوله ثم انتقل للعالم العلوى) أى ثم بعد نظرك فى أحوال نفسك انتقل للنظر فى أحوال العالم المنسوب إلى جهة العلو والمراد به ما ارتفع من الفلكيات من سموات وكواكب وعرش وملائكة وغيرها وقوله ثم السفلى أى ثم انتقل للنظر فى العالم المنسوب لجهة السفل والمراد به كل ما نزل عن الفلكيات إلى منقطع العالم كالهواء والسحاب والأرض وما فيها كالمعادن والبحار والنبات وغير ذلك فتستدل بها على وجوب وجود الصانع وصفاته فانك تجد كلا منهما مشمولا بجهات مخصوصة وأمكنة معينة وتجد بعضه متحركا وبعضه ساكنا وبعضه نورانيا وبعضه ظلمانيا وذلك دليل على الحدوث وهو دليل على الافتقار إلى صانع حكيم متصف بالصفات . وحاصله أن تقول العالم حادث وكل حادث لا بد له من صانع حكيم متصف بالصفات قال تعالى ـ إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ـ واعلم أن العالم بفتح اللام اسم لما سوى الله وصفاته من الموجودات والأحوال على القول بها وأما المعدومات فليست من العالم سواء كانت ممكنة كولد لزيد قبل وجوده أو مستحيلة كالشريك وبعضهم خص العالم بذى الروح وبعضهم خصه بالانس والجن وبعضهم خصه بالملائكة وبعضهم خصه بالثلاثة مع الشياطين وبعضهم خصه بأهل

إلى نفسك ثم انتقل للعالم العلوى ثم السفلى

تجد به صنعا بديع الحكم لكن به قام دليل العدم وكل ماجاز عليه العدم عليه قطعا يستحيل القدم

(قوله بأن فيه الخ) لم يظهر من كلام الغزالى نسبة عجز أصلا لأنه إنما نفى الامكان فهو قائل بأن قدرة الله لاتتعلق بالابداع لعدم إمكانه وليس فى هذا نسبة عجز كما لايخفى فالأولى فى الاعتراض عليه أن يقال نفى إمكان الابداع والواقع أنه ممكن فى نفسه بمعنى أنه فى نفسه صالح للوجود والعدم اه (قوله لكن الخ) ظهر من كلام المحشى أن دليل العدم هو نفس الصنع المذكور فى قوله: تجد به صنعا. فكأن المصنف قال لكن به قام صنع دال على جواز العدم وهذا معلوم من قوله تجد به صنعا فلا فائدة فيه إلا أن يقال محط الفائدة فى وصف الصنع بالدلالة على جواز العدم فمعنى قوله تجد به صنعا إلى قوله دليل العدم أنك إذا نظرت اليه علمت به صنعة متقنة إتقانا لم يسبق له مثال دالة على جواز عدمه فتجد بمعنى تعلم منصب على ماقبل الاستدراك وما بعده هذا ماظهر من كلامه بعد التأمل اه (قوله والحاصل الخ) هذا الحاصل وإن كان صحيحا فى نفسه لايناسب كلام المصنف بل المناسب لكلام المصنف أن يستدل أولا على حدوث الأعراض ثم بحدوث الأعراض على أن العالم بمعنى الأجرام يجوز عليه العدم ثم بجواز عدمه على حدوثه ثم بحدوثه على أنه يحتاج إلى محدث فيحتاج حينئذ إلى أربعة أقيسة. بيانها أن يقال الأعراض شوهد تغيرها من وجود إلى عدم وعكسه وكل ما كان كذلك فهو حادث ينتج أن الأعراض حادثة ثم يقال العالم بمعنى الأجرام ملازم للأعراض الحادثة وكل ما كان كذلك فهو جائز العدم ينتج العالم يجوز عليه العدم تؤخذ هذه النتيجة وتجعل صغرى. قياس ثالث تقريره هكذا العالم يجوز عليه العدم وكل ما كان كذلك استحال قدمه وثبت حدوثه ينتج أن العالم استحال قدمه وثبت حدوثه تؤخذ هذه النتيجة وتجعل صغرى. قياس رابع نظمه هكذا العالم استحال قدمه وثبت حدوثه وكل ما كان كذلك فلا بد له من محدث ينتج أن العالم لابد له من محدث وهذا هو المقصود بالنظر وإنما قلنا ذلك لأن المصنف جعل الأعراض دالة على جواز العدم لاعلى الحدوث حيث قال لكن به قام دليل العدم اه (قوله أيضا والحاصل الخ)

الجنة والنار لكن لادليل على ذلك كله ذكره المصنف فى شرحه الصغير (قوله تجد به صنعا) أى إن تنظر فى أحوال ماذكر تعلم فيه صنعا بضم الصاد أى صنعة باهرة وهى كناية عن الأعراض المخلوقة فتجد مجزوم فى جواب شرط مقدر و يصح أن يكون مجزوما فى جواب الأمر والباء بمعنى فى والصنع بمعنى الصنعة الباهرة من نقوش متقنة وألوان مستحسنة إلى ما لايحصى من الصفات ولا يحيط به إلا خالق الأرض والسموات وكل هذا دال على علم صانعه وقدرته و إرادته وحياته لأن ذلك لايصدر إلا عمن اتصف بما ذكر (قوله بديع الحكم) البديع هو المخترع لاعلى مثال سبق والحكم بكسر الحاء وفتح الكاف جمع حكمة بمعنى الاحكام أى الاتقان وجمعه لتعدده بتعدد الصنع الذى هو الصنعة الباهرة وقد وقع فى كلام الغزالى ليس فى الامكان أبدع مما كان فشنع عليه جماعة بأن فيه نسبة العجز إليه تعالى. وأجيب عنه بأجوبة أحسنها أن المعنى ليس فى الامكان أبدع مما كان لعدم تعلق علم الله و إرادته بغير ما كان الذى هو هذا العالم فهو مستحيل لعدم تعلق علم الله و إرادته به فصدق عليه أنه ليس فى الامكان بهذا الاعتبار و إن كان ممكنا فى نفسه (قوله لكن الخ) استدراك على مايشعر به قوله بديع الحكم من أنه حيث كان كذلك فهو قديم فكأنه قال لكن العالم و إن كان على غاية من الاتقان هو حادث و بحث فيه بأن البديع هو المخترع من غير مثال سبق والمخترع لايكون إلا حادثا فلا يتوهم القدم حتى يحتاج للاستدراك إلا أن يقال ربما يتوهم من عجز التعريف أعنى قولهم من غير مثال سبق لامن صدره وهو المخترع والأقرب أن لكن هنا لمجرد التأكيد كما فى قوله تعالى ـ ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله ـ وقوله به قام دليل العدم أى بالعالم بمعنى الأجرام قام دليل جواز العدم فهو على تقدير مضاف إذ الفرض أنه موجود والمراد بدليل جواز العدم الأعراض الحادثة الملازمة للعالم بمعنى الأجرام (قوله وكل ماجاز عليه العدم) أى وكل الذى أوكل شىء جاز عليه العدم يعنى الفناء وقوله عليه قطعا يستحيل القدم أى على ماجاز عليه العدم يمتنع القدم جزما من غير تردد وقد أشار المصنف إلى قياس تركيبه هكذا العالم من عرشه لفرشه جائز عليه العدم وكل ماجاز عليه العدم استحال عليه القدم فينتج هذا القياس أن العالم من عرشه لفرشه استحال عليه القدم فثبت حدوثه و إذا ثبت حدوثه فلا بد له من محدث وهو المطلوب لأن أصل الكلام فى النظر الموصل لمعرفة الله تعالى فطوى المصنف الصغرى لفهمها من الاستدراك وذكر الكبرى بقوله وكل ماجاز عليه العدم الخ. والحاصل أنك تثبت أولا حدوث الأعراض بمشاهدة تغيرها من عدم إلى وجود وعكسه فتقول الأعراض شوهد تغيرها من عدم إلى وجود وعكسه وكل ماهو كذلك فهو حادث ينتج أن الأعراض حادثة ثم

ثم تثبت حدوث الأجرام واستحالة القدم عليها بملازمتها للأعراض الحادثة فتقول الأجرام ملازمة للأعراض الحادثة وكل ما كان كذلك فهو حادث ويستحيل عليه القدم فينتج أن الأجرام حادثة ويستحيل عليها القدم . واعلم أن لهم هنا مطالب سبعة نظمها بعضهم فى قوله:

زيد م قام ماانتقل ما كمنا ماانفك لاعدم قديم لاحنا

فقوله زيد ردّ لقول الفلاسفة لانسلم ثبوت زائد على الأجرام حتى يصح الاستدلال به على حدوث الأجرام ودليل ثبوت الزائد الذى هو العرض المشاهد وقوله م قام بحذف ألف ما للوزن ردّ لقولهم لانسلم عدم العرض لجواز أنه يقوم بنفسه إذا لم يتصف به الجرم ودليل أنه لا يقوم بنفسه أنه لا يعقل صفة من غير موصوف فلا يعقل حركة من غير متحرك مثلا وقوله ماانتقل بسكون اللام للوزن ردّ لقولهم لانسلم عدم العرض لجواز أنه ينتقل من جرم إلى جرم آخر ودليل أنه لا ينتقل أنه لو انتقل لكان بعد مفارقة الأول وقبل وصول الثانى قائما بنفسه وقد بطل قبل ذلك وقوله ما كمنا ردّ لقولهم لانسلم عدم العرض لجواز أنه كمن فى الجرم فتمكن الحركة فى الجرم إذا سكن مثلا ودليل أنه لا يكمن أنه يلزم عليه جمع الضدين وهو باطل وقوله ماانفك ردّ لقولهم لانسلم ملازمة الجرم للعرض لجواز أن ينفك عنه ودليل أنه لا ينفك عنه أنه لا يعقل جرم خال عن حركة ولا حركة مثلا لاستحالة ارتفاع النقيضين وقوله لاعدم قديم ردّ لقولهم لانسلم حدوث العرض لجواز أن يكون قديما وينعدم ودليل أن القديم لا ينعدم أن القديم لا يكون وجوده إلا واجبا فلا يقبل العدم وقوله لاحنا منتحت من قولنا حوادث لا أول لها وهو ردّ لقولهم لانسلم أن ملازم الحادث حادث لجواز أن تكون الأعراض حوادث لا أول لها فيكون ملازمها قديما ودليل أنه لا حوادث لا أول لها أنه حيث كانت حوادث لزم أن يكون لها أول فيلزم على قولهم حوادث لا أول لها التناقض ومما يبطله برهان القطع والتطبيق وهو مبسوط فى غير هذا المحل وهذه المطالب السبعة لا يعرفها إلا الراسخون فى العلم قال السنوسى وبها ينجو المكلف من أبواب جهنم السبعة (قوله وفسر الايمان الخ) لما كان الايمان والاسلام باعتبار متعلق مفهوميهما وهو ما علم من الدين بالضرورة من مباحث علم الكلام كما يعلم من قوله فيما يأتى ومن المعلوم ضرورة جحد ذكرهما المتكلمون فى علم الكلام لكن اختلفوا فى وضعهما فأخرهما قوم عن الإلهيات والنبويات والسمعيات وقدمهما آخرون لاحتياج الخائض فى تلك المباحث اليهما وقد سلك المصنف هذا الطريق فلذلك قال وفسر الايمان الخ ببناء الفعل للمفعول للعلم بفاعله والأصل وفسر جمهور الأشاعرة والماتريدية وكذا غيرهم من المعتزلة كالصالحى وابن الراوندى . واعلم أن الايمان على خمسة أقسام إيمان عن تقليد وهو الايمان الناشئ عن الأخذ بقول الشيخ من غير دليل و إيمان عن علم وهو الايمان الناشئ عن معرفة العقائد بأدلتها و إيمان عن عيان وهو الايمان الناشئ عن عين مراقبة القلب لله بحيث لا يغيب عنه طرفة عين و إيمان عن حق وهو الايمان الناشئ عن مشاهدة الله بالقلب و إيمان عن حقيقة وهو الايمان الناشئ عن كونه لا يشهد إلا الله فالتقليد للعوام والعلم لأصحاب الأدلة والعيان لأهل المراقبة ويسمى مقام المراقبة والحق للعارفين ويسمى مقام المشاهدة والحقيقة للواقفين ويسمى مقام الفناء لأنهم يفنون عن غير الله ولا يشهدون إلا إياه وأما حقيقة الحقيقة فهى للمرسلين وقد منعنا الله من كشفها فلا سبيل إلى بيانها .

[تنبيه] المؤمن إذا نام أو غفل أو جن أو أغمى عليه أو مات متصف جزما بالايمان حكما فتجرى عليه أحكام الايمان فى هذه الأحوال ذكره المصنف فى كبيره كما أفاده العلامة الشنوانى (قوله بالتصديق) أى التصديق المعهود شرعا وهو تصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى كل ما جاء به وعلم من الدين بالضرورة أى علم من أدلة الدين بشبه الضرورة فهو نظرى فى الأصل إلا أنه لما اشتهر صار

وفسر الايمان بالتصديق

تلخص من كلامه هنا أن الأعراض باعتبار حدوثها دالة على حدوث الأجرام الدال على أنها أى الأجرام لابد لها من محدث وذكر عند قوله تجد به صنعا أن الأعراض تدل على كمال الصانع وعموم علمه و إرادته من جهة إتقانها إتقانا بديعا فللأعراض جهتان جهة حدوثها وجهة إتقانها ولهذا تعددت دلالتها اه

ملحقا بالضرورى بجامع الجزم فى كل من العام والخاص من غير قبول للتشكيك والمراد بتصديق النبى فى ذلك الاذعان لماجاء به والقبول له وليس المراد وقوع نسبة الصدق اليه فى القلب من غير إذعان وقبول له حتى يلزم الحكم بايمان كثير من الكفار الذين كانوا يعرفون حقية نبوّته ورسالته صلى الله عليه وسلم ومصداق ذلك قوله تعالى ـ يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ـ قال عبد الله ابن سلام لقد عرفته حين رأيته كما أعرف ابنى ومعرفتى لمحمد أشد اهـ . ويكفى الاجمال فيما يعتبر التكليف به إجمالا كالايمان بغالب الأنبياء والملائكة ولا بد من التفصيل فيما يعتبر التكليف به تفصيلا كالايمان بجمع من الأنبياء والملائكة فالجمع الذين يجب معرفتهم تفصيلا من الأنبياء خمسة وعشرون وقد نظموا فى قول بعضهم :

حتم على كل ذى التكليف معرفة ... بأنبياء على التفصيل قد علموا
فى تلك حجتنا منهم ثمانية ... من بعد عشر ويبقى سبعة وهمو
إدريس هود شعيب صالح وكذا ... ذو الكفل آدم بالمختار قد ختموا

فهؤلاء المذكورون فى القرآن المتفق على نبوّتهم وأما المختلف فى نبوّتهم فثلاثة ذو القرنين والعزير ولقمان وأما الخضر فلم يصرح باسمه فى القرآن وان كان هو المراد فى آية ـ عبدا من عبادنا ـ وكذا يوشع ابن نون فتى موسى لم يصرح باسمه فى القرآن ومعنى كون الايمان واجبا بهم تفصيلا أنه لو عرض عليه واحد منهم لم ينكر نبوّته ولا رسالته فمن أنكر نبوّة واحد منهم أو رسالته كفر لكن العامى لا يحكم عليه بالكفر إلا إن أنكر بعد تعليمه وليس المراد أنه يجب حفظ أسمائهم خلافا لمن زعم ذلك والجمع الذى يجب معرفته تفصيلا من الملائكة جبريل وميكائيل و إسرافيل وعزرائيل ورضوان خازن الجنة ومالك خازن النار ورقيب وعتيد فيكفر منكر شىء من ذلك وأما منكر ونكير فلا يكفر منكرهما لأنه اختلف فى أصل السؤال ويجب الايمان بحملة العرش والحافين به إجمالا كسائر الملائكة والتفصيلى أكمل من الاجمالى من حيث التفصيل والافهو مثله من حيث الخروج من عهدة التكليف بكل منهما. وبالجملة فالايمان شرعا هو التصديق بجميع ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم مما علم من الدين بالضرورة إجمالا فى الاجمالى وتفصيلا فى التفصيلى وأما لغة فهو مطلق التصديق ومنه قوله تعالى ـ وما أنت بمؤمن لنا ـ أى بمصدّق (قوله والنطق فيه الخلف) أى وفى النطق بالشهادتين للمتمكن منه وهو القادر عليه فى جهة اعتبار مدخليته فى الايمان الاختلاف بين العلماء وسيأتى تفصيله عقبه فحذف المصنف المنطوق به وهو قوله أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنّ محمدا رسول الله كما سيصرح به فى قوله وجامع معنى الذى تقرّر شهادتا الاسلام وخرج بالمتمكن الذى هو القادر الأخرس فلا يطالب بالنطق كمن اخترمته المنية قبل النطق به من غير تراخ فهو مؤمن عند الله حتى على القول بأنّ النطق شرط صحة أو شطر بخلاف من تمكن وفرط وموضوع هذا الخلاف كافر أصلى يريد الدخول فى الاسلام وأما أولاد المسلمين فمؤمنون قطعا وتجرى عليهم الأحكام الدنيوية ولو لم ينطقوا بالشهادتين طول عمرهم ولا بدّ من لفظ أشهد وتكريره ولا يشترط أن يأتى بحرف العطف على ما قاله الزيادى ورجع إليه الرملى آخرا فلا يكفى إبدال لفظ أشهد بغيره و إن كان مرادفا لما فيه من معنى التعبد ولا بد من ترتيب الشهادتين وموالاتهما ولابد من الاعتراف برسالته صلى الله عليه وسلم إلى غير العرب أيضا إذا كان يعتقد اختصاص رسالته بالعرب كالعيسوية و إذا كان كافرا باعتقاد قدم العالم مثلا فلابد من رجوعه عنه ولو أتى بالشهادتين بالعجمية صح إسلامه و إن أحسن العربية وما تقدّم من الشروط مبنى على المعتمد فى مذهبنا معاشر الشافعية ، وبه قال ابن عرفة من المالكية حيث قال لابد

والنطق فيه الخلف

. . . . . .

أن يقول أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله وخالف الأبي شيخه ابن عرفة فقال لا يتعين ذلك بل يكفي كل ما يدل على الايمان فلو قال الله واحد ومحمد رسول كفى ونحو ما قاله الأبي لبعض من الشافعية وهو العلامة ابن حجر وللنووي ما يوافقه أيضا فيكون في المسئلة قولان لأهل كل من المذهبين قال المصنف في شرحه وأولهما أولى بالتعويل عليه اه (قوله بالتحقيق) أي متلبسا بالتحقيق الذي هو إثبات الشيء بالدليل فالمعنى متلبسا بالاثبات بالأدلة القائمة على دعوى كل من الفريقين أو الذي هو ذكر الشيء على الوجه الحق فالمعنى متلبسا بذكر كل فريق مدعاه على الوجه الحق عنده (قوله فقيل الخ) أي إذا أردت تفصيل هذا الخلاف فقيل الخ فالفاء فاء الفصيحة ويحتمل أن تكون لمجرد العطف فيكون معطوفا على الجملة الاسمية وهي قوله والنطق الخ من عطف المفصل على المجمل وقوله شرط الخ أي خارج عن ماهيته وهذا القول لمحققي الأشاعرة والماتريدية ولغيرهم وقد فهم الجمهور أن مرادهم أنه شرط لاجراء أحكام المؤمنين عليهم من التوارث والتناكح والصلاة خلفه وعليه والدفن في مقابر المسلمين ومطالبته بالصلاة والزكوات وغير ذلك لأن التصديق القلبي وان كان إيمانا إلا أنه باطن خفي فلابد له من علامة ظاهرة تدل عليه لتناط أي تعلق به تلك الأحكام فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر منعه ولا لاباء بل اتفق له ذلك فهو مؤمن عند الله غير مؤمن في الأحكام الدنيوية أما المعذور إذا قامت قرينة على إسلامه بغير النطق كالاشارة فهو مؤمن فيهما وأما الآبي بأن طلب منه النطق بالشهادتين فأبى فهو كافر فيهما ولو أذعن في قلبه فلا ينفعه ذلك ولو في الآخرة ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فهو مؤمن في الأحكام الدنيوية غير مؤمن عند الله تعالى ومحل كونه مؤمنا في الأحكام الدنيوية ما لم يطلع على كفره بعلامة كسجود لصنم و إلا جرت عليه أحكام الكفر وفهم الأقل أن مرادهم أنه شرط في صحة الايمان وهذا القول كالقول بالشطرية في الحكم وانما الخلاف بينهما في العبارة والقول الأول هو الراجح والنصوص بحسب المتبادر منها مقوية للقول بالشرطية دون الشطرية كقوله تعالى ـ أولئك كتب في قلوبهم الايمان ـ أي أثبته في قلوبهم وقوله صلى الله عليه وسلم في دعائه «اللهم ثبت قلبي على دينك» (قوله كالعمل) أي في مطلق الشرطية وان اختلفت جهة الشرطية في المشبه والمشبه به لأن السابق إما شرط لاجراء الأحكام الدنيوية أو لصحة الايمان على ما مر وهذا شرط كمال على المختار عند أهل السنة فمن أتى بالعمل فقد حصل الكمال ومن تركه فهو مؤمن لكنه فوت على نفسه الكمال إذا لم يكن مع ذلك استحلال أو عناد للشارع أو شك في مشروعيته والا فهو كافر فيما علم من الدين بالضرورة. وذهبت المعتزلة إلى أن العمل شطر من الايمان لأنهم يقولون بأنه العمل والنطق والاعتقاد فمن ترك العمل فليس بمؤمن لفقد جزء من الايمان وهو العمل ولا كافر لوجود التصديق فهو عندهم منزلة بين المنزلتين أي بين المؤمن والكافر ويخلد في النار ويعذب بأقل من عذاب الكافر والخوارج يكفرون مرتكب الكبائر وانما كان المختار هو الأول لأن الايمان في اللغة التصديق فيستعمل شرعا في تصديق خاص ولا دليل على نقله للثلاثة كما زعمه المعتزلة وقد دلت النصوص على ثبوت الايمان قبل الأوامر والنواهي وعلى أن الايمان والعمل الصالح متغايران وعلى أن الايمان والمعاصي يجتمعان كقوله تعالى ـ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام ـ فانه يفيد ثبوت الايمان قبل الأمر بالصوم وكقوله تعالى ـ الذين آمنوا وعملوا الصالحات ـ فان أصل العطف للمغايرة وكقوله تعالى ـ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ـ بناء على أن المراد من الظلم المعصية فقد اقتضى بمفهومه اجتماع الايمان مع الظلم بمعنى المعاصي على ما علمت وقيل إن المراد به الشرك لما روى أن الآية لما نزلت شق ذلك على الصحابة وقالوا أينا لم يظلم نفسه فقال صلى الله عليه وسلم ليس كما تظنون إنما هو كما قال لقمان لابنه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم وعليه فمفهوم الآية من باب ومايؤمن أكثرهم

بالتحقيق .
فقيل شرط كالعمل
. . . . . .

وقيل بل شطر والاسلام اشرحن بالعمل مثال هذا

(قوله فمعنى الاسلام شرعا الامتثال الخ) المراد بالامتثال الاقرار اللسانى بجميع ماجاء به النبى صلى الله عليه وسلم الشامل لثبوت الوحدانية لله وثبوت الرسالة لمحمد صلى الله عليه وسلم وغير ذلك من الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة و يحصل ذلك الاقرار بالنطق بالشهادتين فعلى كل حال مدار الاسلام على النطق بالشهادتين اه (قوله بعد اتحاد الجهة المعتبرة) المراد بالجهة المعتبرة التقييد بما عند الله أو بما عندنا اه (قوله ومسلم) بمعنى أن الله يعامله معاملة المسلمين وليس المراد أنه مسلم حقيقة لأن الفرض أنه لم يقع منه إسلام اه (قوله على الاذعان الخ) أى الظاهرى وهو الاقرار اللسانى بوجوب المذكورات اه (قوله ثم هو يفيد الاذعان له) أى الاقرار اللسانى بمدلول الشهادتين وهو ثبوت الوحدانية لله وثبوت الرسالة لمحمد صلى الله عليه وسلم اه (قوله أن ذلك الخ) أى الاذعان لغير النطق بالشهادتين والمراد من ذلك أن النطق بالشهادتين يفيد الاقرار بمدلولهما صراحة و يفيد الاقرار بغير ذلك لزوما إذ من لازم الإقرار بالرسالة الاقرار بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم اه .

بالله إلا وهم مشركون ـ فيكون المراد بالايمان مطلق التصديق (قوله وقيل بل شطر) أى وقال قوم محققون كالامام أبى حنيفة وجماعة من الأشاعرة ليس الاقرار بالشهادتين شرطا بل هو شطر فيكون الايمان عند هؤلاء اسما لعملى القلب واللسان جميعا وهما التصديق والاقرار . واعترض على هذا القول بأنّ الايمان يوجد فى المعذور كالأخرس والشىء لا يوجد بدون شطره . وأجيب عن ذلك بأنه ركن يحتمل السقوط كما فيمن ذكر وأما التصديق فانه ركن لا يحتمل السقوط وعلى هذا القول كالقول بأنه شرط صحة فمن صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار فى عمره لا مرة ولا أكثر من مرة مع القدرة على ذلك لا يكون مؤمنا لا عندنا ولا عند الله تعالى وكل من القولين المذكورين ضعيف والمعتمد أنه شرط لاجراء الأحكام الدنيوية فقط و إلا فهو مؤمن عند الله تعالى كما مر .

[فائدة] الصواب أن الايمان مخلوق لأنه إما التصديق بالجنان أو مع الاقرار باللسان وكل منهما مخلوق ومايقال من أنه قديم باعتبار الهداية خروج عن حقيقة الايمان على أن الهداية حادثة نعم إن التفت للقضاء الأزلى صح ذلك (قوله والاسلام اشرحن بالعمل) بنقل حركة همزته إلى اللام ثم طرحها للوزن وهو بالنصب وما بعده عامله أو بالرفع وما بعده خبره حذف منه الضمير الرابط والتقدير والاسلام اشرحنه بالعمل الصالح أى بالامتثال لذلك والاذعان الظاهرى له سواء عمل أو لم يعمل فمعنى الاسلام شرعا الامتثال والانقياد لما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم مما علم من الدين بالضرورة وأما معناه لغة فهو مطلق الامتثال والانقياد وعلى هذا فالايمان والاسلام متغايران مفهوما أى معنى وما صدقا أى أفرادا و إن تلازما شرعا باعتبار المحل بعد اتحاد الجهة المعتبرة فلا يوجد مؤمن ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن ولا يرد من صدق واخترمته المنية مثلا لأنه عند الله مؤمن ومسلم وعندنا ليس بمسلم ولا مؤمن فالتلازم بعد اتحاد الجهة المعتبرة كما علمت والكلام فى الايمان المنجى والاسلام كذلك و إلا فلا تلازم بل بينهما العموم والخصوص الوجهى يجتمعان فيمن صدّق بقلبه وانقاد بظاهره و ينفرد الايمان فيمن صدق بقلبه فقط والاسلام فيما انقاد بظاهره فقط وهذا ماذهب إليه جمهور الأشاعرة وذهب جمهور الماتريدية والمحققون من الأشاعرة إلى اتحادهما مفهوميهما وظاهره أن الخلاف حقيقى والتزمه بعضهم قائلا بأن معنى الاسلام عندهم الاذعان الباطنى بدليل ـ أفمن شرح الله صدره للاسلام ـ والأولون يجيبون بأن المعنى أفمن شرح الله صدره لقبول الاسلام و إن كان ادعاء الحذف خلاف الأصل وعلى هذا فالمنطق دليل عليهما والعمل كمال لهما و بعضهم جعل الخلاف لفظيا باعتبار المآل فحمل القول باتحاد مفهوميهما على معنى أن كل من اتصف بأحدهما فهو متصف بالآخر شرعا و إن تغايرا معنى وحمل القول بتغاير مفهوميهما على أنهما متغايران معنى و إن اتحدا محلا فآل الأمر إلى أنهما متغايران معنى وأفرادا باتفاق فمعنى الايمان التصديق الباطنى وأفراده تصديقات كتصديق زيد وتصديق عمرو وتصديق بكر وهكذا ومعنى الاسلام الانقياد وأفراده انقيادات كانقياد زيد وانقياد عمرو وانقياد بكر وهكذا وأما محلهما فهو واحد فكل محل لأحدهما محل للآخر وبالعكس (قوله مثال هذا الخ) هذا من باب تنزيل الجزئيات على الكليات ولذا عبر بالمثال الذى هو جزئى يذكر لايضاح القاعدة واسم الاشارة عائد على العمل وقد ترك المصنف أحد الأركان الخمسة وهو النطق بالشهادتين و إنما تركه لتقدم بيانه كما يفيده كلام الشارح لكن قد يقال إنه سبق من حيث مدخليته فى الايمان وهذا غير المراد هنا . واعلم أن المدار فى الاسلام على الاذعان للمذكورات وهذا ظاهر فى غير النطق وأما هو فلا بد من حصوله ثم هو يفيد الاذعان له ولغيره ضرورة أن ذلك لا يخرج عن

عن الاذعان برسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فبالجملة كلمة الشهادتين تكفى عن نفسها وغيرها فهى كالشاة من الأربعين تزكى نفسها وغيرها (قوله الحج) قدمه لضرورة النظم وإن كانت الصلاة أفضل منه فان بعضهم يكفر بتركها كسلا بعد أمر الامام بل الصيام أفضل من الحج على المعتمد. وهو لغة مطلق القصد وشرعا قصد الكعبة للنسك المشتمل على الوقوف بعرفة. وقد اختلف فى أى سنة فرض فقيل فرض قبل الهجرة ونزول قوله تعالى ـ ولله على الناس حج البيت ـ الآية بعدها إنما هو للتأكيد وقيل فرض بعد الهجرة وعليه فقيل فى الخامسة وقيل فى السادسة وصححه الشافعية وقيل فى السابعة وقيل فى الثامنة وقيل فى التاسعة وصححه ابن الكمال وسئل الشبراملسى عن قول الشخص لمن لم يحج ياحاج فلان تعظيما له هل يحرم أو يجوز. فأجاب بالتحريم لأنه كذب، نعم إن قصد المعنى اللغوى كأن أراد ياقاصد التوجه إلى كذا جاز (قوله والصلاة) هى لغة الدعاء مطلقا وقيل بخير. وشرعا أقوال وأفعال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم بشرائط مخصوصة وهى إما مأخوذة من الوصل لأنها وصلة بين العبد وربه وإما مأخوذة من صليت العود بالنار إذا قومته بها لأنها تقيم العبد على طاعة الله تعالى وتنهاه عن خلافه قال الله تعالى ـ إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ـ وقد روى «أن فتى من الأنصار كان يصلى الصلوات الخمس مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يدع شيئا من الفواحش إلا ارتكبه فوصف لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إن صلاته ستنهاه يوما ما فلم يلبث أن تاب وحسنت توبته فقال صلى الله عليه وسلم ألم أقل لكم إن صلاته ستنهاه يوما ما» وقال بعض المفسرين الصلاة عرس الموحدين فانه يجتمع فيها ألوان العبادة كما أن العرس يجتمع فيه ألوان الطعام فاذا صلى العبد ركعتين يقول الله تعالى عبدى مع ضعفك أتيت بألوان العبادة قياما وركوعا وسجودا وقراءة وتهليلا وتحميدا وتكبيرا وسلاما فأنا مع جلالى وعظمتى لا يجمل منى أن أمنعك جنة فيها ألوان النعيم أوجبت لك الجنة بنعيمها كما عبدتنى بألوان العبادة وأكرمك برؤيتى كما عرفتنى بالوحدانية فانى لطيف أقبل عذرك وأقبل الخير منك برحمتى فانى أجد من أعذبه من الكفار بالنار وأنت لا تجد إلها غيرى يغفر سيآتك عندى لك بكل ركعة قصر فى الجنة وحوراء وبكل سجدة نظرة إلى وجهى. واعلم أن الصلاة فرضت قبل الهجرة بسنة والأرجح أنه لم يفرض عليه صلى الله عليه وسلم قبلها صلاة وقيل كان الواجب قبلها ركعتين بالغداة وركعتين بالعشى ثم فرضت الصلوات الخمس ليلة الاسراء (قوله كذا الصيام) أى مثل ماذكر من الحج والصلاة فى كونه مثالا للعمل الصيام. وهو لغة الامساك ولو عن نحو الكلام ومنه قوله تعالى حكاية عن مريم عليها السلام ـ إنى نذرت للرحمن صوما ـ وشرعا الامساك عن المفطر جميع النهار على وجه مخصوص وفرض فى شعبان فى السنة الثانية من الهجرة وهل كان قبله صوم واجب ونسخ أولا؟ قولان وعلى الأول فقيل عاشوراء وقيل ثلاثة أيام من كل شهر وقيل ثلاثة أيام من كل شهر وعاشوراء واعلم أنه عليه الصلاة والسلام صام تسع رمضانات ولم يكمل له إلا سنة واحدة على المعتمد وقال الدميرى إلا اثنان وقال غيره إلا خمسة (قوله فادر) أى اعلم من الدراية وهى العلم والمخاطب بذلك كل من يتأتى منه الدراية والعلم (قوله والزكاة) هى اسم مصدر بمعنى التزكية. وهى لغة التطهير والمدح والنماء. وشرعا إخراج جزء من المال على وجه مخصوص هذا إذا كانت بمعنى الفعل كما هنا وإن كانت بمعنى القدر المخرج قلت هى اسم لمال مخصوص يؤخذ من مال مخصوص على وجه مخصوص يصرف لطائفة مخصوصة وفرضت فى السنة الثانية من الهجرة بعد زكاة الفطر وقيل فى غيرها فقيل فى الرابعة وقيل قبل الهجرة (قوله ورجحت زيادة الايمان الخ) تقدم أن العمل من كمال الايمان عند أهل السنة وقد ذكر المصنف هنا أنه يزيد بزيادته وينقص بنقصه فقال ورجحت

الحج والصلاة
كذا الصيام فادر والزكاة
ورجحت زيادة الايمان
بما تزيد طاعة الانسان

. . . . . .

زيادة الايمان الخ أى ورجح جماعة من العلماء وهم جمهور الأشاعرة القول بزيادة الايمان لأنه لامعنى لترجيح زيادة الايمان إلا ترجيح القول بها وقوله * بما تزيد طاعة الانسان * أى بسبب زيادة طاعة الانسان فالباء سببية وما مصدرية والطاعة فعل المأمور به واجتناب المنهى عنه وقوله ونقصه بنقصها أى ورجح الجماعة المتقدّمون القول بنقص الايمان بسبب نقص الطاعة وهذا بالنظر للشأن و إلافقد يزيده المولى و ينقصه بمحض اختياره من غيرسبب يقتضيه و إذا قلنا بأن الايمان يزيد و ينقص فمحله فى غير إيمان الأنبياء والملائكة وأما إيمان الأنبياء فيزيد لأن الكامل يقبل الكمال ولا ينقص لكن يرد أن الأنبياء يحصل لهم تجلّ عظيم فى بعض الأحيان كما كان ليلة المعراج فالايمان بعده ليس بمنزلته قبله . و يجاب بأن هذا لايستلزم تفاوتا فى إيمانهم ومما يشير إلى أن إيمان الأنبياء يزيد قول سيدنا ابراهيم عليه الصلاة والسلام ـ ولكن ليطمئن قلبى ـ وفى مفاتيح الخزائن العلمية لسيدى على وفا معنى قوله تعالى ـ أولم تؤمن ـ أولم يكفك إيمانك ـ قال بلى ولكن ليطمئن قلبى ـ من قلقه لرؤية الكيفية ومعنى ماورد فى الصحيح «نحن أحق بالشك من ابراهيم» أنه لو لحقه شك لتطرق لنا بالأولى نظرا لحال الأمة لاحاله صلى الله عليه وسلم أو نظرا لحاله و يكون تواضعا وأما إيمان الملائكة فلا يزيد ولا ينقص كما ذكره المصنف فى كبيره عن ابن القيم وهو المشهور لأن إيمانهم جبلى بأصل الطبيعة وما كان بأصل الطبيعة لايتفاوت وذكر الشيخ عبدالبر الأجهورى أن إيمان الملائكة يزيد ولا ينقص فجعله كايمان الأنبياء فتلخص أن الأقسام ثلاثة : يزيد وينقص وهو إيمان الأمة إنسا وجنا ولا يزيد ولا ينقص وهو إيمان الملائكة على المشهور و يزيد ولا ينقص وهو إيمان الأنبياء وزاد بعضهم قسما رابعا وهو الذى ينقص ولا يزيد وهو إيمان الفساق وقد احتجوا على أن الايمان يزيد و ينقص بحجة عقلية ونقلية أما العقلية فهى أنه لولم تتفاوت حقيقة الايمان بالزيادة والنقص لكان إيمان آحاد الأمة بل المنهمكين على الفسق والمعاصى مساويا لايمان الأنبياء والملائكة واللازم وهو المساواة باطل فكذا الملزوم الذى هو عدم التفاوت بالزيادة والنقص وأما النقلية فهى النصوص الكثيرة الواردة فى هذا المعنى كقوله تعالى ـ و إذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا ـ وكقوله ـ ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم ـ وقوله ـ ويزداد الذين آمنوا إيمانا ـ وقوله ـ فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا ـ وكقوله عليه الصلاة والسلام لابن عمر لما سأله « الايمان يزيد و ينقص ؟ قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة و ينقص حتى يدخل صاحبه النار » وقوله عليه الصلاة والسلام « لو وزن إيمان أبى بكر بايمان هذه الأمة لرجح به » وهذا الحديث كالآيات السابقة لايدلّ على أنه ينقص فيضمّ إلى ذلك وكل مايقبل الزيادة يقبل النقص فيتمّ الدليل وأورد على هذه الضميمة إيمان الأنبياء . وأجيب بأنه خرج لوجوب العصمة الدائمة المانعة من نقصه (قوله وقيل لا) أى وقال جماعة أعظمهم الامام أبوحنيفة وهو النعمان بن ثابت لايزيد ولا ينقص لأنه اسم للتصديق البالغ نهاية الجزم والاذعان وهذا لايتصور فيه ماذكر لأن تلك النهاية لامراتب لها و بحث فيه بأن التصديق مراتب فان تصديق المقلد ليس كتصديق العارف بالدليل وهو ليس كتصديق المراقب وهو ليس كتصديق المشاهد وهو ليس كتصديق المستغرق الذى لايشاهد إلا الله وتأوّل هؤلاء الجماعة الآيات السابقة بأن الزيادة إنما هى فى المؤمن به لأن الصحابة كانوا آمنوا بما أنزل على النبى صلى الله عليه وسلم وكانت الشريعة لم تتمّ وكانت الأحكام تنزل شيئا فشيئا فكانوا يؤمنون بكل مايتجدد وتأوّلوا الأحاديث السابقة بأن الزيادة والنقص يرجع كل منهما إلى الأعمال لا التصديق و يحتمل أن يكون النفى فى كلام المصنف راجعا إلى أقرب

ونقصه بنقصها وقيل لا

(قوله لأنه اسم الخ) هذا يقتضى أن الايمان نوع من الجزم وهو أعلاه والصحيح أنه التصديق التابع للجزم أى قبول النفس ورضاها بعد الجزم اه

مذكور

مذكور وهو قوله ونقصه بنقصها فكأنه قال وقيل لاينقص فيكون مراده بهذا القيل أن الايمان يزيد ولاينقص كما ذهب إليه الخطابى حيث قال الايمان الكامل ثلاثة أمور قول وهو لايزيد ولاينقص وعمل وهو يزيد وينقص واعتقاد وهو يزيد ولاينقص فان نقص ذهب (قوله وقيل لاخلف) استئناف لاعطف كما قاله المصنف ويحتمل أن يكون معطوفا على مقدّر مفهوم من السياق والتقدير قد اشتهر أن بين القوم خلافا حقيقيا وقيل لاخلف أى وقال جماعة منهم الفخر الرازى وإمام الحرمين ليس الخلاف بين الفريقين حقيقيا بل لفظيا ونفى الخلاف على الاطلاق لايصح ووجه كون الخلاف لفظيا أن القول بأنه يزيد وينقص محمول على مابه كماله وهو الأعمال والقول بأنه لايزيد ولا ينقص محمول على أصله وهو التصديق الباطنى وقوله كذا قد نقلا راجع للقيل الأخير لالجميع ماسبق وأشار بذلك إلى التبرى من عهدة صحة هذا القيل لأن الأصح أن التصديق القلبى يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة وعدمهما وقد يزيد أيضا بمحض التجلى كما سبق ولهذا كان إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لاتعتريه الشبه على أن هذا القيل خلاف المعروف بين القوم من أن الخلاف حقيقى فتحصل أن المعتمد أن الايمان هو التصديق فقط وأن النطق شرط فى إجراء الأحكام الدنيوية وأن الايمان يزيد وينقص كما هو التحقيق فاستفده والله ولىّ التوفيق (قوله فواجب له الخ) أى إذا أردت معرفة مايجب له تعالى فأقول لك واجب له الخ فالفاء فاء الفصيحة والضمير المجرور عائد عليه تعالى وقد انقسمت مباحث هذا الفنّ ثلاثة أقسام إلهيات وهى المسائل المبحوث فيها عما يتعلق بالإله ونبويات وهى المسائل التى يبحث فيها عما يتعلق بالأنبياء وسمعيات وهى المسائل التى لا تتلقى أحكامها إلا من السمع وقد شرع فى تفصيل ذلك مقدّما الإلهيات على غيرها لتعلقها بالحق تعالى وما يتعلق به مقدّم على غيره وبدأ بالواجب لشرفه وإنما قدم منه الوجود لأنه كالأصل وماعداه كالفرع لأن الحكم بوجوب الواجبات له تعالى واستحالة المستحيلات عليه تعالى وجواز مايجوز فى حقه تعالى لايتعقل إلا بعد الحكم بوجوب الوجود له تعالى ثم إن المصنف قدّم الخبر للاهتمام لأن المقصود الحكم بالوجوب وقد يقال الظاهر إعراب واجب مبتدأ وسوغ الابتداء به مع كونه نكرة عمله فى الجار والمجرور والوجود وما بعده خبر فكأنه قال الواجب المتقدّم ذكره هو الوجود وما عطف عليه ومعنى كونه تعالى واجب الوجود أنه لايجوز عليه العدم فلا يقبل العدم لا أزلا ولا أبدا والدليل على وجوب الوجود له تعالى أن نقول الله يجب افتقار العالم إليه وكل من وجب افتقار العالم إليه فهو واجب الوجود ينتج الله واجب الوجود دليل الصغرى ما تقدّم من أن العالم حادث وكل حادث يجب افتقاره إلى محدث ودليل الكبرى أنه لو لم يكن واجب الوجود لكان جائزه فيفتقر إلى محدث ويفتقر محدثه إلى محدث فان رجع الأمر إلى الأول مباشرة أو بواسطة فالدور لأنه دار الأمر ورجع إلى مبدئه وإن تتابعت المحدثون واحدا بعد واحد إلى ما لانهاية له فالتسلسل لأنه تسلسل الأمر وتتابع وكل من الدور والتسلسل محال فما أدّى إليه وهو افتقاره إلى محدث محال فما أدّى إليه وهو كونه ليس واجب الوجود محال وإذا استحال كونه ليس واجب الوجود ثبت كونه واجب الوجود وهو المطلوب وحقيقة الدور توقف الشئ على ماتوقف عليه إما بمرتبة أو أكثر وحقيقة التسلسل ترتب أمور غير متناهية وإنما كان الدور مستحيلا لأنه يلزم عليه كون الشئ الواحد سابقا على نفسه مسبوقا بها فاذا فرضنا أن زيدا أوجد عمرا وأن عمرا أوجد زيدا لزم أن زيدا متقدّم على نفسه متأخر عنها وأن عمرا كذلك وإنما كان التسلسل مستحيلا لأدلة أقامها المتكلمون أجلها برهان التطبيق. وتقريره

وقيل لا خلف كذا قد نقلا .
فواجب له

(قوله ودليل الكبرى الخ) ماجعل دليلا على الكبرى يصح أن يكون دليلا على وجوب الوجود له تعالى ويكون مغنيا عن القياس السابق بأن يقال لولم يجب له تعالى الوجود لكان جائزه إلى آخر ما فى المحشى اه (قوله أنه لو لم يكن الخ) الضمير فيه راجع إلى كل من وجب افتقار العالم إليه لا إلى الله تعالى بخصوصه اه

أنك لوفرضت سلسلتين وجعلت إحداهما من الآن إلى مالانهاية له والأخرى من الطوفان إلى مالانهاية له وطبقت بينهما بأن قابلت بين أفرادها من أولها فكلما طرحت من الآنية واحدا طرحت فى مقابلته من الطوفانية واحدا وهكذا فلايخلو أن يفرغا معا فيكون كل منهما له نهاية وهو خلاف الفرض و إن لم يفرغا لزم مساواة الناقص للكامل وهو باطل و إن فرغت الطوفانية دون الآنية كانت الطوفانية متناهية والآنية أيضا كذلك لأنها إنما زادت على الطوفانية بقدر متناه وهو مامن الطوفان إلى الآن ومن المعلوم أن الزائد على شئ متناه بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة و يتعلق به مباحث تطلب من المطوّلات (قوله الوجود) أى الذاتى بمعنى أن وجوده لذاته لا لعلة أى أن الغير ليس مؤثرا فى وجوده تعالى وليس المراد أن الذات أثرت فى نفسها إذ لايقوله عاقل و إنما ضاق عليهم التعبير فثمرة القيد تظهر فى المحترز. وأما الوجود غير الذاتى كوجودنا فهو بفعله تعالى و بعضهم لايشاهد لغيره وجودا وهذا يسمى عندهم وحدة الوجود وقد غرق فيه من غرق حتى وقع من بعض الأولياء مايوهم الاتحاد والحلول كقول الحلاج أنا الله وكقول بعضهم مافى الجبة إلا الله وهذا اللفظ لايجوز شرعا لايهامه لكن القوم تارة تغلبهم الأحوال فيؤوّل مايقع منهم بما يناسبه وممن أفتى بقتل الحلاج حين قال المقالة السابقة الجنيد كما فى شرح الكبرى ومن اللفظ الموهم ماشاع على ألسنة العوام من قولهم موجود فى كل الوجود ففيه إشارة إلى وحدة الوجود لكنه ممتنع لايهامه الحلول وقد اختلف فى الوجود هل هو عين الموجود أو غيره كما سيأتى فقال الأشعرى الوجود عين الموجود. واختلف العلماء فى فهم المراد من عبارة الأشعرى فبعضهم أبقاها على ظاهرها وعليه يكون فى عدّ الوجود صفة تسامح لأنه يقع صفة فى مجرّد اللفظ كأن يقال الله موجود والمحققون كالسعد وأضرابه أوّلوا عبارة الأشعرى فقالوا ليس المراد العينية حقيقة بل المراد أنه ليس زائدا على الذات فى الخارج بحيث تصح رؤيته فلا ينافى أنه أمر اعتبارى وهو الحق الذى لامحيص عنه وعليه فلا يكون فى عدّ الوجود صفة تسامح لأن الصفة يكفى فيها مغايرة الموصوف و إن لم تكن زائدة فى الخارج كيف وقد عدّوا السلوب صفات كالقدم والبقاء وقال الرازى وجماعة الوجود غير الموجود ضرورة مغايرة الصفة للموصوف وعليه فقد عرّفوا الوجود بأنه الحال الواجبة للذات مادامت الذات حال كون تلك الحال غير معللة بعلة والمراد بكونها حالا أنها واسطة بين الموجود والمعدوم على القول بثبوت الواسطة التى هى حال ومعنى كونها واجبة للذات مادامت الذات أنها ثابتة للذات مدة دوام الذات وخرج بقولنا غير معللة بعلة الحال المعللة بعلة كالكون قادرا فانه حال معلل بعلة أى لازم الملزوم وهو القدرة ورجع بعضهم الخلاف لفظيا لحمل كلام الأشعرى على أن الوجود ليس زائدا فى الخارج فلا ينافى أنه حال وهو مراد الثانى وجرى على ذلك المصنف فى الشرح وقيل الخلاف حقيقى فقول الأشعرى محمول على أنه أمر اعتبارى على التحقيق وقول غيره محمول على أنه حال و يكفى المكلف أن يعرف أن الله موجود ولايجب عليه معرفة أن وجوده تعالى عين ذاته أو غير ذاته كما قال سيدى محمد الصغير لأن ذلك من غوامض علم الكلام . واعلم أن الوجود صفة نفسية و إنما نسبت للنفس أى الذات لأنها لاتعقل إلا بها فلا تعقل نفس إلا بوجودها والمراد بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها كأن يقال الوجود صفة الله تعالى فقولنا صفة كالجنس وقولنا ثبوتية يخرج السلبية كالقدم والبقاء وقولنا يدل الوصف بها على نفس الذات معناه أنها لاتدل على شئ زائد على الذات فقولنا دون معنى زائد عليها تفسير مراد لقولنا على نفس الذات و يخرج بذلك المعانى لأنها تدل على معنى زائد على الذات وكذلك المعنوية فانها تستلزم المعانى فهى تدل على معنى زائد على الذات لاستلزامها المعانى (قوله والقدم) أى وواجب له القدم فهو معطوف على الوجود وهذا شروع فى الصفات السلبية أى التى دلت على سلب مالايليق به سبحانه

الوجود والقدم

(قوله لا تتعقل الخ) اعترض بأن الماهية تتعقل بدون وجودها بدليل أنا نتعقل شريك البارى بأنه من يشارك الله فى الألوهية والفرض أنه لاوجود له. ويجاب بأن المراد من التعقل التحقق خارجا والذات لا تحقق لها خارجا بدون وجودها اه

وتعالى وليست منحصرة على الصحيح وعدّ المصنف منها خمسة لأن ماعداها من نفى الولد والصاحبة والمعين وغير ذلك مما لانهاية له راجع إليها ولو بالالتزام فهى أمهاتها أى أصولها المهمات منها والمراد بالقدم فى حقه تعالى القدم الذاتى وهو عدم افتتاح الوجود و إن شئت قلت هو عدم الأولية للوجود وأما القدم فى حقنا فالمراد به الزمانى وهو طول المدة وضبط بسنة حتى إذا قال كل من كان من عبيدى قديما فهو حر عتق من له عنده سنة وهذا مستحيل فى حقه تعالى وكذلك القدم الاضافى كقدم الأب بالنسبة للابن فتحصل من هذا أن القدم ثلاثة أقسام ذاتى وزمانى و إضافى . فان قلت إن وجوب الوجود يستلزم القدم بل والبقاء فذكرهما بعده محض تكرار. قلت علماء هذا الفن لا يكتفون بدلالة الالتزام بل يصرحون بالعقائد لشدة خطر الجهل فى هذا الفن فلا يستغنون بملزوم عن لازم ولا بعام عن خاص ودليل القدم أنه لو لم يكن قديما لكان حادثا إذ لاواسطة ولو كان حادثا لافتقر لمحدث ولو افتقر لمحدث لافتقر محدثه إلى محدث لانعقاد المماثلة بينهما فيلزم الدور أو التسلسل وكل منهما محال فما أدى إليه وهو افتقاره لمحدث محال فما أدى إليه وهو كونه حادثا محال فما أدى إليه وهو عدم كونه قديما محال و إذا استحال عدم كونه قديما ثبت كونه قديما وهو المطلوب. واعلم أن لهم فى القديم والأزلى ثلاثة أقوال. الأوّل أن القديم هو الموجود الذى لاابتداء لوجوده والأزلى مالا أول له عدميا أو وجوديا فكل قديم أزلى ولاعكس. الثانى أن القديم هو القائم بنفسه الذى لاأول لوجوده والأزلى مالا أول له عدميا أو وجوديا قائما بنفسه أو بغيره وهذا هو الذى يفهم من كلام السعد. الثالث أن كلا منهما مالا أول له عدميا أو وجوديا قائما بنفسه أولا وعلى هذا فهما مترادفان فعلى الأول الصفات السلبية لا توصف بالقدم وتوصف بالأزلية بخلاف الذات العلية والصفات الثبوتية فانها توصف بالقدم والأزلية وعلى الثانى الصفات مطلقا لا توصف بالقدم وتوصف بالأزلية بخلاف الذات العلية فانها توصف بكل منهما وعلى الثالث كل من الذات والصفات مطلقا يوصف بالقدم والأزلية فتدبر (قوله كذا بقاء) التنوين للتنويع والتعظيم أى نوع من أنواع البقاء عظيم مثل المذكور من الوجود والقدم فى الوجوب له تعالى فاسم الاشارة عائد على المذكور من الوجود والقدم والجامع هو الوجوب له تعالى والمراد به فى حقه تعالى عدم الآخرية للوجود و إن شئت قلت عدم اختتام الوجود ودليل البقاء له تعالى أنه لو جاز عليه العدم لاستحال عليه القدم لما تقدم فى كلام المصنف من قوله :

وكل ما جاز عليه العدم عليه قطعا يستحيل القدم

كيف وقد سبق قريبا وجوب القدم له تعالى وكل مائبت قدمه استحال عدمه وقد اتفق العقلاء على هذه القضية كما فى العكارى على الكبرى وأورد عليها عدمنا فى الأزل فانه قديم بناء على القول بترادف القديم والأزلى فهو كعدم المستحيل فلم جاز انقطاعه بوجودنا فيما لا يزال. أجيب بأن هذه القاعدة إنما هى فى القديم الوجودى إذ الدليل إنما قام فيه كما ذكره الامام ابن ذكرى وقال الفهرى إن الايراد من أصله مدفوع بأن وجودنا قطع عدمنا فيما لايزال لافى الأزل و إلا لوجدنا فى الأزل وهو محال قال العلامة اليوسى وهو ظاهر لكن قال العلامة الأمير ولك أن تقول لم يظهر لقولهم كل قديم فهو باق فانقطاع الاستمرار فيما لايزال مضر فالظاهر الجواب الأوّل اه . لايقال أى فرق بين عدمنا وعدم المستحيل كالشريك فان كلا منهما واجب فى الأزل . لأنا نقول وجوب عدمنا مقيد بالأزل فهو ممكن فيما لايزال وأما عدم المستحيل فواجب على الاطلاق .

على الصحيح ومقابله أنها تنحصر فى هذه الخمسة وماعداها من الصفات السلبية فهى جزئيات داخلة فيها وقوله وعدّ المصنف منها مبنى على أنها لاتنحصر وقوله لأن ماعداها الخ مبنى على القول بأنها منحصرة فى هذه الخمسة فلم يوافق التعليل المعلل فكان الأولى أن يعلل بما علل به الشيخ عبد السلام وعبارته لأنها من مهمات أمهاتها والظاهر أن من فى كلامه زائدة ومعنى كلامه أن هذه الخمسة التى عدها مهمات الصفات السلبية الكلية فلذا اقتصر عليها وترك غيرها من الصفات الكلية ولو عللوا الاقتصار عليها بأن الشارع لم يكلفنا تفصيلا إلا بها لكان أظهر اه (قوله لقولهم كل قديم الخ) معناه أن القدم لا ينقطع فى الأزل ولا فيما لا يزال وعلى هذا المعنى يحمل قولهم كل مائبت قدمه استحال عدمه فمعناه أن القدم لا ينعدم أصلا لافى الأزل ولا فيما لايزال وحينئذ يرد عليه عدمنا الأزلى لانقطاعه بفراغ الأزل ودخول مالايزال والفهرى يسلم هذا الانقطاع لأنه جعل وجودنا قاطعا لعدمنا فيما لايزال الذى به انتهى عدمنا الأزلى و بهذا ظهر رد العلامة الأمير على الفهرى اه (قوله فانقطاع الاستمرار الخ) معناه أن العدم الأزلى انقطع استمراره بفراغ الأزل ودخول مالايزال وخلفه العدم فيما لايزال وقوله مضر أى مؤد إلى بقاء الاشكال اه

[تنبيه] علم مما تقدم أن الله تعالى لاأول له ولا آخر وأن عدمنا فى الأزل لا أول له وله آخر وأما المخلوقات فلها أول وآخر ونعيم الجنة وعذاب النار له أول ولا آخر له فكل منهما باق لكن شرعا لاعقلا لأن العقل يجوّز عدمهما فالأقسام أربعة (قوله لايشاب بالعدم) أى لايخلط بالعدم والمراد من ذلك أنه لايلحقه عدم لأن حقيقة المخالطة تقتضى الاجتماع والبقاء لا يجتمع مع العدم إلا أن يقدر مضاف أى لايشاب بجواز العدم وهو معنى البطلان فى قول لبيد :

ألا كل شىء ماخلا الله باطل وكل نعيم لامحالة زائل

أى من نعيم الدنيا كمايدل عليه بقية القصيدة فلا يرد عليه نعيم الجنان واحترز المصنف بذلك من بقائنا فانه يشاب بالعدم ويخلط به لأنه مقارنة استمرار الوجود زمانين فصاعدا وهذا مستحيل فى حقه تعالى لأن الزمان حركة الفلك أو مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للابهام كما فى قولك آتيك طلوع الشمس فالزمان هو مقارنة الاتيان المتجدد الموهوم لطلوع الشمس المتجدد المعلوم وكل من حركة الفلك والمقارنة المذكورة حادث ولا يقترن بالحادث إلا من كان مثله ومحل كونه مستحيلا إذا كان على وجه الحصر بأن يقال وجوده ليس إلا فى زمان وإلا فهو تعالى موجود قبل كل شىء وبعده ومعه (قوله وأنه لما ينال العدم مخالف) أى وواجب له أنه تعالى مخالف للحوادث التى يلحقها العدم فهو بفتح الهمزة من أن واسمها الضمير العائد عليه تعالى وخبرها مخالف ويتعلق به الجار والمجرور قبله وإنما قدمه لضرورة النظم وما واقعة على الحوادث وعائدها محذوف وأن وما دخلت عليه فى تأويل مصدر معطوف على الوجود والتقدير وواجب له تعالى مخالفته للحوادث التى يلحقها العدم وبذلك يندفع مافى حاشية الشيخ العدوى من أن فى كلام المصنف تسمحا لأن الصفة مخالفته لا أنه مخالف ووجه اندفاع ذلك أن القاعدة سبك أن المفتوحة بمصدر من خبرها وهو شائع فى العربية فلا يقال فيه تسمح وجعلنا لذلك معطوفا على الوجود أولى من جعله خبرا لمبتدا محذوف والتقدير والصفة الثالثة من الصفات السلبية أنه الخ وكلام الشيخ عبد السلام فى هذا المقام حل معنى لاحل إعراب وإن أوهمت عبارته خلاف ذلك وإنما أسند المخالفة له تعالى لأنها تنزيه والموصوف به الله لا الحوادث وكما أنه تعالى مخالف للحوادث مخالف للأعدام الأزلية كما علم من وصفه بالوجود إذ هى ليست موجودة وقد ذكر الشيخ عبد السلام فى هذا المقام أن الأعدام الأزلية من الحوادث وهو سهو لأن الأعدام الأزلية واجبة كما تقدم وقد ذكرها والده مثالا للعدم السابق ولم يجعلها من الحوادث والمخالفة لما ذكر عبارة عن سلب الجرمية والعرضية والكلية والجزئية ولوازمها عنه تعالى فلازم الجرمية التحيز ولازم العرضية القيام بالغير ولازم الكلية الكبر ولازم الجزئية الصغر إلى غير ذلك فاذا ألقى الشيطان فى ذهنك أنه إذا لم يكن المولى جرما ولا عرضا ولا كلا ولاجزءا فما حقيقته فقل فى رد ذلك لايعلم الله إلا الله ـ ليس كمثله شىء وهو السميع البصير ـ (قوله برهان هذا القدم) أى دليل ما ذكر من أنه مخالف للحوادث دليل القدم فكلام المصنف على تقدير مضاف وتقرير البرهان أن تقول لو لم يكن مخالفا للحوادث لكان مماثلا لها ولو كان مماثلا لها لكان حادثا كيف وقد ثبت قدمه بالدليل السابق ويصح إبقاء كلام المصنف على ظاهره فيكون نفس القدم هو الدليل على المخالفة لأن كل من وجب له القدم استحال عليه العدم ولا شىء من الحوادث يستحيل عليه العدم فلا شىء منها بقديم فثبتت المخالفة (قوله قيامه بالنفس) معطوف على الوجود بحذف حرف العطف والتقدير وواجب قيامه بنفسه فأل فى النفس عوض عن المضاف إليه وقول الشارح والصفة الرابعة من الصفات السلبية الواجبة له تعالى قيامه بالنفس حل معنى لاحل إعراب

(قوله أومقارنة متجدد الخ) هذا التعريف مبنى على الصحيح من أن الزمان أمر وهمى أى يتخيل أنه موجود متحقق والواقع أنه لا وجود له فتعريفه بالمقارنة فيه مسامحة لأنه من التعريف بالعلامة فهو على تقدير مضاف أى ذو مقارنة أى أنه يعلم ويتعين بالمقارنة أى بالعبارة الدالة عليها كقولك آتيك طلوع الشمس فهذا القول معين لزمن الاتيان بعد أن كان مبهما يؤخذ غالب ذلك من كلام الشيخ الأمير فى الحاشية اه (قوله للابهام) تعليل لمحذوف تقديره وإنما يؤتى بالعبارة الدالة على المقارنة لما علمت من إزالة الابهام بالعبارة الدالة على المقارنة لا بالمقارنة اه (قوله فثبتت المخالفة) بمعنى أن الله تعالى ليس من الحوادث فالمخالفة المترتبة على هذا الدليل غير المخالفة المعدودة من صفاته تعالى لأنها عبارة عن نفى الجرمية والعرضية إلى غير ذلك مما تقدم والمخالفة المترتبة على هذا الدليل عبارة عن كونه تعالى ليس داخلا فى الحوادث ولا معدودا منها فهذا الدليل غير ظاهر اه إعراب

إعراب كما تقدم وقد جعل بعضهم الباء فى قوله بالنفس باء الآلة وأصله للسكتانى وفيه إساءة أدب وقد تخلص الشيخ يحيى الشاوى من إساءة الأدب بأن فائدة ذلك تظهر فى المقابل أى لا بغيره فالمعنى أن الغير ليس آلة فى قيامه تعالى فهو نظير ماسبق فى وجوده لذاته لا لعلة ولكن الأولى أن الباء للسببية لأن الآلة واسطة الفعل ولا تناسب هنا كما لا يناسب جعلها للتعدية لأن مجرور الباء التى للتعدية يكون مفعولا به معنى كذهب الله بنورهم ولا كذلك ماهنا وجعلها الشيخ الملوى بمعنى فى فهى للظرفية المجازية فالمعنى قيامه فى نفسه ليس باعتبار شىء آخر كما يقال هذا العبد فى نفسه يساوى كذا أى لا باعتبار شىء آخر معه والمراد من النفس هنا الذات فانها تطلق على الذات كما هنا وتطلق على الدم كما فى قولهم مالا نفس له سائلة لا ينجس الماء وعلى الأنفة كما فى قولهم فلان ذو نفس وعلى العقوبة قيل منه قوله تعالى ـ ويحذركم الله نفسه ـ أى عقوبته والحق أنه يجوز إطلاق النفس على ذات الله تعالى من غير مشاكلة كما يدل له قوله تعالى ـ كتب ربكم على نفسه الرحمة ـ خلافا لمن زعم أنها لا تطلق عليه تعالى إلا مشاكلة كما فى قوله تعالى ـ تعلم مافى نفسى ولا أعلم مافى نفسك ـ ومعنى قيامه بنفسه عدم افتقاره تعالى إلى المحل أى الذات التى يقوم بها لا بمعنى المكان لأن ذلك علم من المخالفة للحوادث وقال الغنيمى ولا مانع من حمل المحل على معنييه هنا وعدم افتقاره تعالى إلى المخصص أى الموجد وهذا الثانى و إن كان يستغنى عنه بالقدم لكن تقدم أن العلماء لا يكتفون فى هذا الفن بدلالة الالتزام لشدة خطر الجهل بالعقائد فمعنى القيام بالنفس شيآن عدم افتقاره إلى المحل وعدم افتقاره إلى المخصص والدليل على عدم افتقاره إلى المحل أنه لو افتقر إلى محل لكان صفة ولو كان صفة لم يتصف بصفات المعانى والمعنوية وهى واجبة القيام به تعالى للأدلة الدالة على ذلك هذا خلف بفتح الخاء أى يستحق أن يرمى به خلف الظهر أو بضمها أى كذب و باطل و إذا بطل ذلك بطل ما أدى إليه وهو كونه صفة فبطل ما أدى إليه أيضا وهو افتقاره إلى محل و إذا بطل افتقاره إلى محل ثبت عدم افتقاره إلى محل وهو المطلوب والدليل على عدم افتقاره إلى المخصص أنه لو افتقر إلى مخصص لكان حادثا كيف وقد سبق وجوب وجوده وقدمه و بقائه ذاتا وصفات .

وحدانيه

[تنبيه] علم من ذلك أنه مستغن عن المحل والمخصص معا وأما صفاته فهى مستغنية عن المخصص وقائمة بذاته تعالى ولا يعبر فيها بالافتقار إلى الذات لما فيه من الايهام وقد أساء الفخر الأدب حيث أطلق لفظ الافتقار والاحتياج فيها وذوات الحوادث مفتقرة إلى مخصص ومستغنية عن الذات التى تقوم بها وصفات الحوادث مفتقرة إليهما معا فالأقسام أربعة فتدبر (قوله وحدانية) معطوف على الوجود بحذف حرف العطف أى وواجب له وحدانية وماذكره الشارح حل معنى لا حل إعراب كما سبق وهى بفتح الواو نسبة إلى الوحدة فياؤها للنسب والألف والنون للمبالغة كما فى رقبانى نسبة للرقبة وشعرانى نسبة للشعر ، وقال يحيى الشاوى لا يصح كون الياء للنسب إذ المراد ثبوت الوحدة نفسها لا ثبوت شىء منسوب إليها واختار جعلها للمصدر كما فى الضاربية وأجاب الأولون بأن الشىء ينسب لنفسه مبالغة ومبحث الوحدانية أشرف مباحث هذا الفن ولذلك سمى باسم مشتق منها فقيل علم التوحيد ولعظم العناية به كثر التنبيه والثناء عليه فى الآى القرآنية فقال تعالى ـ وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم ـ إلى غير ذلك من الآيات والمراد هنا وحدة الذات والصفات بمعنى عدم النظير فيهما وأما وحدة الذات بمعنى عدم التركب من أجزاء فسبقت فى المخالفة للحوادث ووحدة الصفات بمعنى عدم تعددها من جنس واحد كقدرتين فأكثر وعالمين فأكثر وهكذا فستأتى فى قوله ووحدة أوجب لها ووحدة الأفعال بمعنى أنه لا تأثير لغيره فى فعل من الأفعال فستأتى أيضا فى قوله : خالق لعبده وما عمل . والحاصل أن الوحدانية الشاملة

لوحدانية الذات ووحدانية الصفات ووحدانية الأفعال تنفى كموما خمسة الكم المتصل فى الذات وهو تركبها من أجزاء والكم المنفصل فيها وهو تعددها بحيث يكون هناك إله ثان فأكثر وهذان الكمان منفيان بوحدة الذات والكم المتصل فى الصفات وهو التعدد فى صفاته تعالى من جنس واحد كقدرتين فأكثر و بحث فى هذا بأنّ الكم المتصل مداره على شيء ذى أجزاء ولا كذلك الصفات . ويجاب بأنهم نزلوا كونها قائمة بذات واحدة منزلة التركب والكم المنفصل فى الصفات وهو أن يكون لغير الله صفة تشبه صفته تعالى كأن يكون لزيد قدرة يوجد بها و يعدم بها كقدرته تعالى أو إرادة تخصص الشيء ببعض الممكنات أوعلم محيط بجميع الأشياء وهذان الكمان منفيان بوحدانية الصفات والكم المنفصل فى الأفعال وهو أن يكون لغير الله فعل من الأفعال على وجه الايجاد و إنما ينسب الفعل له على وجه الكسب والاختيار وهذا الكم منفى بوحدانية الأفعال وفى ذلك ردّ على المعتزلة القائلين بأنّ العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية وانما لم يكفروا بذلك لاعترافهم بأنّ إقداره عليها من الله تعالى وبعضهم كفرهم وجعل المجوس أسعد حالا منهم إذ المجوس قالوا بمؤثرين وهؤلاء أثبتوا ما لاحصر له لكن الراجح عدم كفرهم وأما الكم المتصل فى الأفعال فان صوّرناه بتعدد الأفعال فهو ثابت لايصحّ نفيه لأنّ أفعاله كثيرة من خلق ورزق و إحياء و إماتة إلى غير ذلك و إن صوّرناه بمشاركة غير الله له فى فعل من الأفعال فهومنفى أيضا بوحدانية الأفعال ودليل الوحدانية بالمعنى المراد هنا وهو وحدة الذات والصفات بمعنى عدم النظير فيهما أنه لوتعدد الإله كأن يكون هناك إلهان لماوجد شيء من العالم لكن عدم وجود شيء من العالم باطل لأنه موجود بالمشاهدة فما أدّى إليه وهوالتعدد باطل واذا بطل التعدد ثبتت الوحدانية وهوالمطلوب وانما لزم من التعدد كأن يكون هناك إلهان عدم وجود شيء من العالم لأنهما إما أن يتفقا و إما أن يختلفا فان اتفقا فلاجائز أن يوجداه معا لئلا يلزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولاجائز أن يوجداه مرتبا بأن يوجده أحدهما ثم يوجده الآخر لئلا يلزم تحصيل الحاصل ولاجائز أن يوجد أحدهما البعض والآخر البعض للزوم عجزهما حينئذ لأنه لماتعلقت قدرة أحدهما بالبعض سد على الآخر طريق تعلق قدرته به فلايقدر على مخالفته وهذا عجز وهذا يسمى برهان التوارد لمافيه من تواردهما على شيء وان اختلفا بأن أراد أحدهما إيجاد العالم والآخر إعدامه فلاجائز أن ينفذ مرادهما لئلا يلزم عليه اجتماع الضدين ولا جائز أن ينفذ مرادهما دون الآخر للزوم عجز من لم ينفذ مراده والآخر مثله لانعقاد المماثلة بينهما و يحكى عن ابن رشد أنه إذا نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان الذى نفذ مراده هوالإله دون الآخر وتم دليل الوحدانية وهذا يسمى برهان التمانع لتمانعهما وتخالفهما وقد ذكر المولى سبحانه وتعالى هذا الدليل فى قوله تعالى ـ لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ـ أى لوكان فيهما جنس الآلهة غير الله لم توجدا لكن عدم وجودهما باطل لمشاهدة وجودهما فبطل ما أدّى إليه وهو وجود جنس الآلهة غير الله فثبت أن الله واحد وهو المطلوب فليس المحال الجمع فقط بل المحال جنس الآلهة غير الله و إلا فى الآية اسم بمعنى غير وليست أداة استثناء لفساد المعنى حينئذ لأن المعنى عليه لو كان فيهما آلهة ليس فيهم الله لفسدتا فيقتضى بمفهومه أنه لو كان فيهما آلهة فيهم الله لم تفسدا وهو باطل والمراد بالفساد عدم الوجود كما قررته و ينبنى على ذلك أن الآية حجة قطعية وهو التحقيق خلافا لما جرى عليه السعد من أنها حجة إقناعية أى يقنع بها الخصم مع كون التلازم فيها ليس عقليا بناء على تفسير الفساد فيها بالخروج عن النظام و إنما لم يكن التلازم فيها عقليا على هذا لأنه لايلزم حصول الفساد بالفعل وقد شنعوا على السعد فى ذلك حتى قال عبد اللطيف الكرمانى إنه تعييب لبراهين القرآن وهو كفر وأجاب علاء الدين تلميذ السعد بأن القرآن محتو على الأدلة الاقناعية لمطابقة حال

بعض القاصرين وتجويز الاتفاق إنما هو ببادىء الرأى وعند التأمل لايصح صلح بين إلهين إذ مرتبة الألوهية تقتضى الغلبة المطلقة كما يشير له قوله تعالى ـ إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ـ (قوله منزها) حال من الضمير فى قوله فواجب له الخ فالمعنى أنه تعالى وجبت له هذه الصفات حال كونه منزها فهى حال لازمة مثل دعوت الله سميعا وهى مؤكدة للصفات السابقة وكذلك جملة قوله أوصافه سنية فهى حال أيضا من الضمير المذكور فهى حال مترادفة ويجوز أن تكون حالا من الضمير فى منزها فهى حال متداخلة ومعنى قوله سنية أنها تشبه السنا بالقصر وهو النور بجامع الاهتداء فيهتدى بها أى بأثرها لأنه المشاهد لنا كما يهتدى بالسنا الذى هو النور فالنسبة على وجه التشبيه وليس المراد أنه قام بها السنا وهو النور لأن النور عرض يستحيل قيامه بالصفة أو معناه رفيعة فيكون لفظ سنية مأخوذا من السناء بالمد بمعنى الرفعة والمراد الرفعة المعنوية (قوله عن ضد) أى مضادله تعالى والجار والمجرور متعلق بقوله منزها والضدان هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف لايجتمعان فلو فرض أن لله ضدا فى ذاته أوصفاته لوجب ارتفاع ذاته أوصفاته ارتفاعا مطلقا إن ثبت الضد دائما أو ارتفاعا مقيدا بحالة وجود الضد إن لم يثبت دائما لأنه متى ثبت أحد الضدين ارتفع الآخر والفرض أنه واجب الوجود قديم وكذا صفاته هذا خلف بفتح الخاء أى يستحق أن يرمى خلف الظهر أو بضمها أى كذب وباطل كما تقدم (قوله أو شبه) معطوف على ضد وأو بمعنى الواو وإنما عبر الناظم بأو لضرورة النظم والشبه والشبيه بمعنى كالحب والحبيب وذلك المعنى هو المساوى فى أغلب الوجوه والنظير هو المساوى ولو فى بعض الوجوه والمثيل هو المساوى فى جميع الوجوه لكن المراد بالشبه هنا مطلق المشابه فيشمل كلا منهما فليس له تعالى مشابه فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله لوجوب مخالفته تعالى للممكنات ذاتا وصفات وأفعالا (قوله شريك) معطوف على ضد بحذف حرف العطف وقوله مطلقا أى فى ذاته أو صفاته أو أفعاله ولا تكرار فى كلامه لأن مراده بالشبه المشابه من الممكنات ومراده بالشريك المشارك من القدماء فتغاير ودليل تنزيهه تعالى عن الشريك وهو دليل الوحدانية (قوله ووالد) أى ومنزها عن والد أى أبا كان أو أما لصدق الوالد بهما فليس منفصلا عن غيره وقوله كذا الولد خبر مقدم ومبتدأ مؤخر أى الولد كالوالد فى وجوب تنزه الله عنه فليس عيسى ولدا بل خلقه الله تعالى بلا أب كما خلق آدم بلا أب بل آدم أغرب حيث خلقه من تراب بلا أب ولا أم فليس غيره تعالى منفصلا عنه (قوله والأصدقا) أى ومنزها عن الأصدقاء وليس الجمع مرادا بل المراد الجنس المتحقق ولو فى واحد ولذا قال المصنف فى كبيره ويجب التنزه عن جنس الأصدقاء والصديق هو الصادق فى ودّه بحيث يكون معك فى الحق ويضر نفسه لينفعك وإذا حصل لك مشقة من كدرات الزمان شتت أمره ليجمع أمرك كما قال بعضهم :

إن صديق الحق من كان معك ... ومن يضر نفسه لينفعك
ومن إذا ريب الزمان صدعك ... شتت فيك شمله ليجمعك

وهو نادر جدا فى هذا الزمان والمحال أن يكون لله صديق على الوجه المعتاد من أن كلا يعاون الآخر وينفعه فلا ينافى أن يكون لله صديق بمعنى المخلص فى عبادته تعالى لكن لايجوز أن يطلق صديق الله لأنه لم يرد مع أنه يوهم المعنى المحال وكما أنه يستحيل على الله الأصدقاء يستحيل عليه الأعداء على الوجه المعتاد من أن كلا يؤذى الآخر ويضره فلا ينافى أن يكون لله عدو بمعنى المخالف لأمره كما فى قوله تعالى ـ ويوم يحشر أعداء الله إلى النار ـ والأصل القاطع فى ذلك المؤكد للدليل العقلى قوله تعالى ـ ليس كمثله شىء وهو السميع البصير ـ وقوله ـ قل هو الله أحد ـ إلى آخر السورة التى تسمى سورة

منزها أوصافه سنيه عن ضد او شبه شريك مطلقا ووالد كذا الولد والأصدقا

(قوله عرض) أى قائم بالهواء الحال فى الفضاء كما يؤخذ من عبارة الشيخ الأمير فى الحاشية اهـ .

الاخلاص. وسبب نزولها «أن المشركين سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربه فقالوا صف لنا ربك أمن ذهب أم من فضة ؟ » وقد نفت هذه السورة أنواع الكفر الثمانية لأن قوله قل هو الله أحد نفى الكثرة والعدد وقوله الله الصمد وهو الذى يقصد فى الحوائج نفى القلة والنقص وقوله لم يلد ولم يولد نفى العلة والمعلولية أى أن يكون تعالى علة لغيره وأن يكون معلولا لغيره وقوله ولم يكن له كفوا أحد نفى الشبيه والنظير وفى الآية السابقة إشكال مشهور وهو أن الكاف بمعنى مثل فيصير المعنى ليس مثل مثله شىء فالمنفى مثل المثل فتوهم الآية حينئذ وجود المثل . وأجيب عن ذلك بأجوبة منها أن الكاف صلة أى زائدة لتأكيد نفى المثل فالمعنى انتفى المثل انتفاء مؤكدا ومنها أن المثل بمعنى الصفة فالمعنى ليس كصفة الله شىء ومنها أن الآية من باب الكناية على حد مثلك لا يبخل تريد أنت لا تبخل ووجه كونها من باب الكناية أنه يلزم من نفى مثل المثل نفى المثل لأنه لو فرض وجود المثل لكان الله مثلا لذلك المثل وهو لا يصح نفيه لوجوب وجوده وقد دلت الآية على نفى مثل المثل فلزم من ذلك نفى المثل وهذا هو المراد فالقصد نفى مثله تعالى بأبلغ وجه إذ الكناية أبلغ من التصريح لتضمنها إثبات الشىء بدليل (قوله وقدرة) لما تكلم على الصفة النفسية وعلى الصفات السلبية شرع يتكلم على صفات المعانى مقدما لها على الصفات المعنوية لكونها كالأصل لها والاضافة فى صفات المعانى للبيان فالمراد الصفات التى هى المعانى ويصح أن تكون على معنى من كما نص عليه السكتانى وسيدى يحيى الشاوى وقد نص عليه أيضا فى شارح الوسطى فالمعنى صفات من المعانى باعتبار المعانى من حيث هى الشاملة لكل موجود من صفات القديم والحادث كالبياض ونحوه ووقع فى بعض العبارات ولا يصح أن تكون على معنى من قال العلامة الأمير ولا وجه له فلعله تحريف اهـ . والمعانى جمع معنى وهو لغة ما قابل الذات فيشمل النفسية والسلبية واصطلاحا كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما ككونه قادرا فانه لازم للقدرة وفى الحقيقة المعانى والمعنوية متلازمان لكنهم لاحظوا الوجودى أصلا لغيره و بدأ المصنف من صفات المعانى بالقدرة لظهور تأثيرها فقال وقدرة أى وواجب له قدرة فهو معطوف على الوجود وهى لغة القوة والاستطاعة كما قاله المؤلف فى كبيره وعرفا صفة أزلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها إيجاد كل ممكن واعدامه على وفق الارادة وهذا رسم لا حد حقيقى وهكذا سائر التعاريف المذكورة للصفات لأنه لا يعلم كنه ذاته وصفاته أى حقيقة ذلك إلا هو وفى قولنا يتأتى بها إيجاد كل ممكن واعدامه إشارة إلى تعلقها الصلوحى القديم و يقال له الصلاحى القديم وهو صلاحيتها فى الأزل للايجاد والاعدام فيما لا يزال وتتعلق بعدمنا فيما لا يزال قبل وجودنا و باستمرار الوجود بعد العدم و باستمرار العدم بعد الوجود تعلق قبضة فى هذه الثلاثة بمعنى أن الممكن فى قبضة القدرة فان شاء الله أبقاه على عدمه أو على وجوده وان شاء أوجده أو أعدمه وتتعلق بايجادنا بالفعل بعد العدم السابق وباعدامنا بالفعل بعد الوجود و بايجادنا بالفعل حين البعث تعلقا تنجيزيا حادثا فى هذه الثلاثة فأقسام تعلقات القدرة سبعة تفصيلا صلوحى قديم وتعلقات القبضة ثلاثة والتعلقات التنجيزية ثلاثة فالجملة ما ذكر كما وضحه شيخنا فى رسالته وأما العدم الأزلى فلا تتعلق به القدرة لأنه واجب وذهب الأشعرى إلى أنها لا تتعلق باعدامنا بعد وجودنا بل إذا أراد الله عدم الممكن قطع عنه الامدادات فينعدم بنفسه كالفتيلة إذا انقطع عنها الزيت انطفأت بنفسها وفى قولنا بها إشارة إلى أن التأثير حقيقة للذات و إسناد التأثير إلى القدرة مجاز لكونها سببا فيه ويحرم أن يقال القدرة فعالة أو انظر فعل القدرة أو نحو ذلك لما فيه من إيهام أنها المؤثرة بنفسها فان قصد ذلك كفر والعياذ بالله تعالى ويخرج بقولنا كل ممكن الواجب والمستحيل فلا تتعلق بكل منهما لأنها إن تعلقت بالواجب فلا يصح أن تعدمه لأنه لا يقبل العدم ولا يصح أن توجده لأنه يلزم منه تحصيل الحاصل و إن تعلقت بالمستحيل فعلى العكس من

ذلك

وقدرة

(قوله على حد مثلك الخ) بيان جريان الكناية فى مثلك لا يبخل أنه يلزم من نفى البخل عن مثل المخاطب نفيه عن المخاطب إذ لو ثبت للمخاطب بخل مع اتصافه عن مثله لخرجا عن المماثلة والفرض أنهما مثلان ووجه الخروج من المماثلة أن المثلين هما المتساويان من كل الوجوه ولا مساواة عند ثبوت البخل للمخاطب مع اتصافه عن غيره وبيان الكناية فى الآية على هذا الحد أن يقال يلزم من نفى المماثلة بين الشىء وبين مثل الله نفيها بين الشىء و بين الله إذ لو ماثل الشىء الله ولم يماثل مثل الله لخرجا عن المماثلة والفرض أنهما متماثلان وقول المحشى ووجه كون الآية من باب الكناية الخ توجيه آخر لجعل الآية من باب الكناية كما يستفاد من حاشية الأمير على عبد السلام والله أعلم اهـ .

(قوله ولها تعلق الخ) معنى ذلك أن الله خصص فى الأزل وجود الشئ على عدمه أى (٤١) رجح وجوده على عدمه وكان

ذلك ومافى اليواقيت للشعرانى عن ابن العربى أنه تعالى يقدر على خلق المحال عقلا وأنه دخل الأرض المخلوقة من بقية خميرة وطينة آدم وهى مدينة إنما تدخلها الأرواح فرأى فيها ذلك بعينه كلام لايجوز اعتقاد ظاهره وقد نقل أنه مدسوس عليه وقد شنع السنوسى فى شرح الصغرى على ابن حزم فى قوله الله قادر أن يتخذ ولدا و إلا كان عاجزا ولم يعقل أن العجز إنما يكون إذا كان المتعلق من وظائف القدرة بأن كان يقبل الوجود لذاته و يلزم عليه أن المولى قادر على إعدام قدرته بل وعلى إعدام ذاته وفى ذلك غاية الفساد وقد سأل إبليس إدريس هل يقدر المولى أن يدخل الدنيا فى قشرة البندقة فنخسه فى عينه بالابرة ففقأها قال بعضهم وأرجو أن تكون اليمنى وقال له إن المولى قادر أن يدخل الدنيا فى سم الخياط بمعنى يصغر الدنيا أو يوسع سم الخياط و إلا كان محالا فان تداخل الأجرام المتكاثفة واجتماعها فى حيز واحد مستحيل و إنما لم يفصل سيدنا إدريس الجواب لابليس لأنه متعنت وشأن المتعنت الزجر و إنما فقأ عينه لأنه أراد بهذا السؤال إطفاء نور الايمان فأطفأ نور بصره لأن الجزاء من جنس العمل ومعنى قولنا على وفق الارادة أن ماخصصه الله بارادته أبرزه بقدرته فتعلق الارادة لكونه أزليا سابق على تعلق القدرة لكونه تنجيزيا حادثا فالترتيب بين التعلقين لا بين الصفتين لأن التقديم لا ترتيب فيه و إلا كان المتأخر حادثا ودليل وجوب القدرة له تعالى أن نقول الله صانع قديم له مصنوع حادث وكل من كان كذلك تجب له القدرة فالله تجب له القدرة (قوله إرادة) معطوف على الوجود بحذف حرف العطف أى وواجب له إرادة و يرادفها المشيئة وهى لغة مطلق القصد وعرفا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به تخصص الممكن ببعض مايجوز عليه وهو الممكنات المتقابلات الستة المنظومة فى قول بعضهم :

الممكنات المتقابلات وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات كذا المقادير روى الثقات

ومعنى كونها متقابلات أنها متنافيات فالوجود يقابل العدم و بالعكس فهما قسم أول و بعض الصفات يقابل بعضا فكونه أبيض مثلا يقابل كونه أسود وهذا قسم ثان و بعض الأزمنة يقابل بعضا فكونه فى زمن الطوفان مثلا يقابل كونه فى زمن سيدنا محمد وهذا قسم ثالث و بعض الأمكنة يقابل بعضا فكونه فى مكان كذا كمصر يقابل كونه فى مكان غيره كبولاق وهذا قسم رابع و بعض الجهات يقابل بعضا فكونه فى جهة المشرق يقابل كونه فى جهة المغرب وهذا قسم خامس و بعض المقادير يقابل بعضا فكونه طويلا مثلا يقابل كونه قصيرا وهذا قسم سادس وفى قولنا قديمة ردّ على الكرامية حيث قالوا بأنها صفة حادثة قائمة بالذات وفى قولنا زائدة على الذات ردّ على ضرار من المعتزلة حيث قال إنها نفس الذات وفى قولنا قائمة به ردّ على الجبائى من المعتزلة حيث قال إنها صفة قائمة لا بمحل وفيه رد أيضا على النجار حيث قال إنها صفة سلبية وفسرها بعدم كون الفاعل ساهيا أو مكرها والصفة السلبية لاقيام لها لكونها أمرا عدميا وذهب الكعبى ومعتزلة بغداد إلى أن إرادته تعالى لفعل غيره أمره به ولفعله علمه به وذهب بعضهم إلى أنها الرضا وسيأتى الرد عليهم بقوله وغايرت أمرا الخ وفى قولنا تخصص الممكن إشارة للتعلق التنجيزى القديم وهو تخصيص الله الشئ أزلا بالصفات التى يعلم أنه يوجد عليها فى الخارج ولها تعلق صلوحى قديم وهو صلاحيتها فى الأزل للتخصيص مع ثبوت التخصيص بالفعل أزلا أيضا وبعضهم جعل لها تعلقا تنجيزيا حادثا وهو تخصيص الله الشئ بما تقدم

يتأتى له فى الأزل أن يرجح بارادته عدمه على وجوده لكنه ترك ترجيح العدم على الوجود ورجح فى الأزل الوجود على العدم . وحاصل ذلك أن إرادة الله فى الأزل صالحة لترجيح كل من الوجود والعدم وفى حال تلك الصلاحية ثابت بالفعل ترجيح الوجود على العدم ولا منافاة بين الصلاحية و بين ثبوت الترجيح بالفعل لأن معناها أنه تعالى كان يتأتى له أن يرجح العدم على الوجود وهذا التأتى لا يمنع من ترجيح طرف الآخر بالفعل وما تشعر به هذه العبارات من أن الترجيح الأزلى حادث غير مراد اه (قوله و بعضهم الخ) معنى ذلك أن الله تعالى يخصص الشئ عند وجوده بأن يرجح وجوده على عدمه ترجيحا آخر غير الترجيح الأزلى مع بقاء الترجيح الأزلى لأن القديم لاينعدم فاجتمع عند وجوده ترجيحان وهذا نظير ما قالوه من أن الموجودات منكشفة لله بعلمه انكشافا تاما ومع ذلك فهى منكشفة له أيضا بسمعه وكذا ببصره انكشافا تاما فكما لم يغن الانكشاف بالعلم عن الانكشاف بالسمع و بالبصر كذلك هنا لايغنى الترجيح الأزلى عن الترجيح الحادث و إن كان بعيدا عن العقل اه

عند إيجاده بالفعل لكن التحقيق أن هذا إظهار للتعلق التنجيزى القديم لا تعلق مستقل وخرج بالممكن الواجب والمستحيل فلا تتعلق بهما الارادة كالقدرة وشمل الممكن الخير والشر خلافا للمعتزلة القائلين بأن إرادة الله لا تتعلق بالشرور والقبائح . وحكى أن القاضى عبدالجبار الهمدانى دخل على الصاحب بن عباد وعنده الأستاذ أبو إسحق الاسفرايني فلما رأى الأستاذ قال سبحان من تنزّه عن الفحشاء فقال الأستاذ سبحان من لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء فقال عبد الجبار أفيريد ربنا أن يعصى فقال الأستاذ أفيعصى ربنا كرها فقال عبد الجبار أرأيت إن منعنى الهدى وقضى علىّ بالردى أحسن إلىّ أم أساء ؟ فقال الأستاذ إن منعك ما هو لك فقد أساء وإن منعك ما هو له فهو يختص برحمته من يشاء . واختلف العلماء فى جواز نسبة فعل الشرور والقبائح إليه تعالى والراجح جواز ذلك فى مقام التعليم لا فى غيره وهذا الخلاف جار أيضا فى نسبة الأمور الخسيسة إليه تعالى والأصح الجواز فى مقام التعليم لا فى غيره فلا يجوز أن يقال الله خالق القردة والخنازير وسبحان من رزق الهدهد ومن دبب الشوك إن لم يكن فى مقام التعليم ، والدليل على وجوب الارادة له تعالى أن نقول الله صانع للعالم بالاختيار وكلّ من كان كذلك تجب له الارادة فالله تجب له الارادة وأيضا فقد اتفق كلّ على إطلاق القول بأنه تعالى مريد وشاع ذلك فى كلامه وكلام أنبيائه عليهم الصلاة والسلام، ولا يفهم من قولنا مريد بحسب اللغة إلا ذات ثبت لها الارادة إذ لا يتعقل مريد بلا إرادة وإن نازع فى ذلك المعتزلة

(قوله وغايرت أمرا) أى خالفت وباينت الارادة أمرا بمعنى أنها ليست عينه ولا مستلزمة له فقد يريد ويأمر كايمان من علم الله منهم الايمان فانه تعالى أراده منهم وأمرهم به وقد لا يريد ولا يأمر كالكفر من هؤلاء فانه تعالى لم يرده منهم ولم يأمرهم به وقد يريد ولا يأمر كالكفر الواقع ممن علم الله عدم إيمانهم وكالمعاصى فانه أراد ذلك ولم يأمر به وقد يأمر ولا يريد كايمان هؤلاء فانه أمرهم به ولم يرده منهم وإنما أمرهم به مع كونه لم يرده منهم لحكمة يعلمها سبحانه وتعالى لا يسئل عما يفعل ، فالأقسام أربعة وغرض المصنف بذلك الردّ على من زعم من المعتزلة أن إرادته تعالى لفعل غيره أمره به والمراد النفسى لا اللفظى لأن مغايرتها للأمر اللفظى فى غاية الظهور فليس فيه خلاف وإنما الخلاف فى الأمر النفسى وهو اقتضاء : أى طلب الفعل الذى ليس بكف أى ترك أو الفعل الذى هو كف إذا كان مدلولا عليه بنحو كف كاترك بخلاف الكف المدلول عليه بغير نحو كف كلا تفعل فليس بأمر بل نهى ، فتحصل أن الأمر تحته صورتان الأولى طلب الفعل غير الكف كالصلاة والثانية طلب الفعل الذى هو كفّ المدلول عليه بنحو كف ، وأما النهى فتحته صورة واحدة وهى طلب الكف المدلول عليه بغير نحو كف كلا تفعل (قوله وعلما) أى وغايرت الارادة علما بمعنى أنها ليست عين العلم ولا مستلزمة له لتعلق العلم بالواجب والمستحيل كالجائز ولا تتعلق الارادة إلا بالجائز وغرضه بذلك الردّ على من زعم من المعتزلة أن إرادته تعالى لفعله علمه به فردّ بمغايرة الارادة للأمر وللعلم على الكعبى ومعتزلة بغداد فى قولهم إن إرادته تعالى لفعل غيره أمره به وإرادته لفعله علمه به كما قاله المؤلف فى كبيره وقوله والرضا أى وغايرت الارادة رضاه تعالى وهو قبول الشئ والاثابة عليه وغرضه بذلك الردّ على من فسر الارادة بالرضا فان الارادة قد تتعلق بما لا يرضى به الله تعالى كالكفر الواقع من الكفار فانه تعالى أراده ولا يرضى به (قوله كما ثبت) أى كالتغاير الذى ثبت . لا يقال فيه اتحاد المشبه والمشبه به . لأنا نقول المعنى وغايرت ما ذكر شرعا كما ثبت عقلا فالتغاير المستفاد من الدليل الشرعى مشبه والتغاير الثابت بالدليل العقلى مشبه به أو يقال المشبه هو التغاير المذكور فى كلام المصنف والمشبه به هو التغاير الثابت عند أهل السنة ويصح أن تكون الكاف

وغايرت أمرا وعلما والرضا كما ثبت

(قوله لكن التحقيق الخ) صاحب هذا التحقيق يسلم أن هناك تخصيصا حادثا لكنه ليس مستقلا عن الأول بل هو مظهر له هذا معنى كلام المحشى ويرد عليه أن هذا التخصيص الحادث مغاير للتخصيص القديم قطعا وحيث كان مغايرا له كان مستقلا ولم يظهر المراد بعد استقلاله فهذا التحقيق غير ظاهر بل الظاهر إنكار التخصيص الحادث بالكلية وإظهار التخصيص القديم انما هو بتعلق القدرة الذى هو الايجاد والاعدام اهـ ثم رأيت فى حاشية الشرقاوى على الهادى ما يؤيد هذا الظاهر حيث قال فيها وبعضهم نفى التنجيزى الحادث استغناء عنه بالتنجيزى القديم اهـ

للتعليل وماواقعة على الدليل فيكون المعنى للدليل الذى ثبت عقلا (قوله وعلمه) معطوف على الوجود أى وواجب له علمه وماقاله الشارح فهو حل معنى لا حل إعراب كما تقدم نظيره وهو صفة أزلية متعلقة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات على وجه الاحاطة على ماهى به من غير سبق خفاء وقولنا متعلقة بجميع الخ فيه إشارة إلى تعلق العلم بجميع الأشياء تعلقا تنجيزيا قديما فيعلم الله سبحانه وتعالى الأشياء أزلا على ماهى عليه وكونها وجدت فى الماضى أوموجودة فى الحال أوتوجد فى المستقبل أطوار فى المعلومات لا توجب تغيرا فى تعلق العلم فالمتغير إنما هو صفة المعلوم لا تعلق العلم وليس له تعلق صلوحى ولا تنجيزى حادث وإلا لزم الجهل لأن الصالح لأن يعلم ليس بعالم والتنجيزى الحادث يستلزم سبق الجهل هذا ماعليه السنوسى ومن تبعه وهو الصحيح وجعل بعضهم له ثلاث تعلقات تنجيزى قديم بالنسبة لذات الله وصفاته وصلوحى قديم بالنسبة لغيره تعالى قبل وجوده فان العلم صالح لأن يتعلق بوجوده ولم يتعلق بوجوده بالفعل لأن علم وجود الشئ قبل وجوده جهل، نعم علمه بأنه سيكون تنجيزى قديم، وأما قول الأولين لو كان له تعلق صلوحى لزم الجهل لأن الصالح لأن يعلم ليس بعالم فجوابه أن ثبوت الجود لزيد بالفعل لايصلح أن يكون معلوما قبل وجوده بالفعل وعدم تعلق العلم بشئ لايصلح أن يكون معلوما لايعد جهلا كما أن عدم تعلق القدرة بالمستحيل لايعد عجزا وتعلق تنجيزى حادث بالنسبة لغيره تعالى بعدوجوده بالفعل لكن الحق أنه ليس له إلا تعلق تنجيزى قديم فيعلم المولى الأشياء أزلا إجمالا وتفصيلا ويعلم الكليات والجزئيات وكفرت الفلاسفة حيث أنكروا علمه تعالى بالجزئيات كما كفرت بانكار حدوث العالم وحشر الأجساد فقد كفرت بثلاثة كما قال بعضهم :

وعلمه

بثلاثة كفر الفلاسفة العدا إذ أنكروها وهى حقا مثبته
علم بجزئى حدوث عوالم حشر لأجساد وكانت ميته

ويعلم سبحانه وتعالى مالا نهاية له كمالاته وأنفاس أهل الجنة فيعلمها تفصيلا ويعلم أنه لا نهاية لها وتوقف التفصيلى على التناهى إنما هو بحسب عقولنا ودخل فى ذلك علمه فيعلم بعلمه أن له علما والتعريف الذى ذكرناه أولى من التعريف الذى ذكره الشارح وغيره وهو قوله صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تنكشف بها المعلومات عند تعلقها بها لأن هذا التعريف معترض من وجوه منها أن قوله تنكشف يقتضى سبق الجهل لأن الانكشاف ظهور الشئ بعد الخفاء ومنها أن المعلومات جمع معلوم وهو مشتق من العلم والمشتق متوقف على المشتق منه كما أن العلم متوقف على معرفة المعلوم لأنه أخذ فى تعريفه فكل منهما متوقف على الآخر فجاء الدور، ومنها أن قوله المعلومات يقتضى أنها منكشفة قبل الانكشاف فيلزم تحصيل الحاصل . وأجيب عن الأول بأن المراد بالانكشاف هنا ظهور الشئ من غير سبق خفاء وعن الثانى بأن المشتق منه هو العلم الذى هو المصدر والمعرف العلم بمعنى الصفة وبأن الجهة منفكة لأن توقف العلم على المعلوم من حيث المعرفة وتوقف المعلوم على العلم من حيث الاشتقاق وعن الثالث بأن المراد بالمعلومات الأمور من غير نظر لوقوع العلم عليها وبه يندفع الدور أيضا وبأن المراد بالمعلومات مامن شأنها أن تعلم وكان الأولى حذف قوله عند تعلقها بها لأنه يقتضى أن العلم تارة يتعلق بالمعلومات وتارة لايتعلق بها وليس كذلك لأن علم الله متعلق بالمعلومات أزلا وأبدا والدليل على وجوب العلم له تعالى أن نقول الله فاعل فعلا متقنا محكما بالقصد والاختيار وكل من كان كذلك يجب له العلم فالله يجب له العلم. فان قيل إن هذا الدليل إنما يفيد علمه بالجائزات فقط فما الدليل على علمه بالواجبات والمستحيلات. أجيب بأن دليل ذلك دليل عدم افتقاره للمخصص لأنه لو لم يعلم بالواجبات والمستحيلات لكان محتاجا لمن يكمله فيلزم أن يكون حادثا فيفتقر للمخصص وقد تقدم دليل عدم الافتقار

للخصص (قوله ولايقال مكتسب) أى ولايجوز شرعا ولاعقلا أن يطلق على عالمه أنه مكتسب وهذا ربما يوهم أن النهى عن القول والاطلاق مع صحة المعنى وليس كذلك ولعل تفسير القول بالاعتقاد هنا أحسن وعليه فالمعنى ولايجوز أن يعتقد أن عالمه مكتسب لاستحالته لأن الكسبى عرفا هو العلم الحاصل عن النظر والاستدلال فاذا أقمت دليلا على حدوث العالم بأن قلت العالم متغير وكل متغير حادث ينتج العالم حادث فالعلم بحدوث العالم حاصل عن نظر واستدلال فهو كسبى وقيل الكسبى هو ماتعلقت به القدرة الحادثة وعلى هذا التعريف فيشمل العلم الضرورى الحاصل بالحواس كالعلم الحاصل بالابصار أو بالشم بخلافه على التعريف الأوّل وعلى كل من التعريفين لايقال لعلم الله كسبى لأنه يلزم منه قيام الحوادث بذاته تعالى ويلزم منه أيضا سبق الجهل فى حقه تعالى وهو محال وماورد مما يوهم اكتساب عالمه تعالى كقوله جل من قائل ـ ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين أحصى ـ مؤول على أن المراد والله أعلم ليظهر لهم متعلق علمنا أو أن المراد بنعلم مفتوح النون واللام نعلم مضموم النون ومكسور اللام كما قاله الشيخ الملوى ومما لايقال إنه من باب تنزيل المتكلم منزلة من لم يعلم وإن ذكره فى اليواقيت عن ابن العربى ولاأظنه إلامدسوسا على الشيخ. فان قيل ظاهر الآية التعليل مع أن أفعال الله لاتعلل. أجيب بجعل لامه للعاقبة والفائدة فالآية أوهمت أن عالمه مكتسب وقد علمت جوابه وأوهمت تعليل فعله وقد علمت جوابه فالكلام فى مقامين وإن أوهم كلام الشارح خلافه. واعلم أنه كما لايقال عالمه مكتسب لايقال عالمه ضرورى ولانظرى ولابديهى أما الضرورى فهو وإن كان يطلق على مالا يتوقف على نظر واستدلال وهو صحيح فى حقه تعالى لكن يطلق أيضا على مقارنته الضرورة فيمتنع أن يقال عالمه ضرورى خوفا من توهم هذا المعنى. وأما النظرى فهو ما توقف على النظر والاستدلال فهو مرادف للكسبى على تعريفه الأول فيمتنع أن يقال عالمه نظرى لاستلزامه الحدوث كما مر فى الكسبى وأما البديهى فهو وإن كان يطلق على مالا يتوقف على نظر واستدلال فيكون مرادفا للضرورى على أحد معنييه لكن يطلق أيضا على العلم الحاصل للنفس بغتة يقال بده النفس الأمر إذا أتاها بغتة فيمتنع أن يقال عالمه بديهى لايهامه هذا المعنى (قوله فاتبع سبيل الحق) أى إذا علمت وجوب القدرة والارادة والعلم له تعالى فاتبع طريقا هو الحق وهو الحكم المطابق للواقع فالفاء فاء الفصيحة والسبيل بمعنى الطريق وإضافته للحق للبيان ويصح أن يكون فى الكلام حذف مضاف والتقدير سبيل أهل الحق أى طريقهم والمراد به معتقد أهل السنة من وجوب صفات المعانى له تعالى وقوله واطرح الريب أى وألق عنك الشبه فالريب جمع ريبة بمعنى الشبهة التى لم تعلم صحتها ولافسادها وهذا بحسب الأصل وإلا فالقصد هنا الردّ على المعتزلة النافين لصفات المعانى لئلا يلزم تعدد القدماء وهذه شبهة فاسدة لأنه لايضر إلا تعدد ذوات القدماء لاتعدد الصفات مع اتحاد الذات ويصح أن يكون فى الكلام حذف مضافين والتقدير واطرح سبيل أهل الريب والشكوك النافين لصفات المعانى لأنهم يقولون قادر بذاته مريد بذاته وهكذا وهو هذيان لأنه لايعقل قادر بلاقدرة ومريد بلا إرادة وهكذا (قوله حياته) معطوف على الوجود بحذف حرف العطف وماصنعه الشارح حل معنى كما تقدم وقد عرف الشيخ السنوسى الحياة بتعريف يشمل الحياة القديمة والحادثة حيث قال هى صفة تصحح لمن قامت به الادراك أى تصح لمن قامت به أن يتصف بصفات الادراك ولايضره الجمع بين حقيقتين مختلفتين بالقدم والحدوث لأنه رسم لا حدّ وعرف بعضهم كلا منهما بتعريف يخصه فعرف الحياة القديمة بقوله صفة أزلية تقتضى صحة العلم أى تقتضى صحة الاتصاف به وكما تقتضى صحة الاتصاف بالعلم تقتضى صحة الاتصاف بغيره من الصفات الواجبة وإنما اقتصر على العلم لأنه شرط فى غيره وشرط الشرط شرط وأقحم لفظة صحة لأن الحياة لاتستلزم العلم بالفعل

ولا يقال مكتسب فاتبع سبيل الحق واطرح الريب. حياته

(قوله ثم بعثناهم الخ) فى الجلالين أن بعثناهم بمعنى أيقظناهم وأحصى فعل ماض بمعنى ضبط اهـ (قوله وهذا بحسب الأصل) أى ان معناها الأصلى ماذكر وأما فى الاصطلاح فهى مايظن دليلا وليس بدليل فهى فى الاصطلاح معلومة الفساد (قوله قادر بذاته) أى متمكن من الايجاد والاعدام بذاته ومرجح بعض المتقابلات على بعض بذاته ومنكشفة له جميع الأشياء بذاته وهذا معقول فالحكم على كلامهم بأنه هذيان منظور فيه إلى أن معنى قادر ذات ثبتت لها القدرة وهكذا وهذا المعنى ليس مرادا لهم لكنه هو المعنى اللغوى لهذه الألفاظ فهذا هو المسوغ لردّ أهل السنة عليهم وحكمهم بأن كلامهم هذيان.

لكن العلم واجب فى حقه تعالى للدليل السابق وأما فى حقنا فقد ينتفى العلم مع وجود الحياة كما فى المجنون فانه حى مع انتفاء العلم عنه وعرف الحياة الحادثة بقوله هى كيفية يلزمها قبول الحس والحركة الارادية أى عرض يلزمه قبول الاحساس وقبول الحركة الارادية بخلاف الحركة الاضطرارية كحركة الحجر بحركة محركه وحياة الله لذاته ليست بروح وحياتنا ليست لذاتنا بل بسبب روح ودليل وجوب الحياة له تعالى أن تقول الله متصف بالقدرة والارادة والعلم وكل من كان كذلك تجب له الحياة فالله تجب له الحياة (قوله كذا الكلام) كذا خبر مقدم والكلام مبتدأ مؤخر والمعنى الكلام مثل ذا أى ماتقدم من الصفات والتشبيه ليس من كل وجه بل فى مطلق الوجوب لله تعالى و إن خالفها فى الدليل لأن دليلها عقلى إما وحده و إما مع النقلى على وجه التأكيد ودليله نقلى إما وحده أومع العقلى على وجه التأكيد فالمعول عليه فيه الدليل السمعى كما سيذكره بقوله بذى أتانا السمع وقد اختلف أهل الملل والمذاهب فى معنى كلامه تعالى فقال أهل السنة صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولاصوت منزهة عن التقدم والتأخر والاعراب والبناء ومنزهة عن السكوت النفسى بأن لايدبر فى نفسه الكلام مع القدرة عليه ومنزهة عن الآفة الباطنية بأن لايقدر على ذلك كما فى حال الخرس والطفولية وقالت الحشوية وطائفة سموا أنفسهم بالحنابلة كلامه تعالى هو الحروف والأصوات المتوالية المترتبة و يزعمون أنها قديمة وتغالى بعضهم حتى زعم قدم هذه الحروف التى نقرؤها والرسوم بل تجاوز جهل بعضهم لغلاف المصحف وقالت المعتزلة كلامه هو الحروف والأصوات الحادثة وهى غير قائمة بذاته فمعنى كونه متكلما عندهم أنه خالق للكلام فى بعض الأجسام لزعمهم أن الكلام لا يكون إلا بحروف وأصوات وهو مردود بأن الكلام النفسى ثابت لغة كما فى قول الأخطل :

إن الكلام لفى الفؤاد و إنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وكلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها لكن لها أقسام اعتبارية فمن حيث تعلقه بطلب فعل الصلاة مثلا أمر ومن حيث تعلقه بطلب ترك الزنا مثلا نهى ومن حيث تعلقه بأن فرعون فعل كذا مثلا خبر ومن حيث تعلقه بأن الطائع له الجنة وعد ومن حيث تعلقه بأن العاصى يدخل النار وعيد إلى غير ذلك وتعلقه بالنسبة لغير الأمر والنهى تعلق تنجيزى قديم وأما بالنسبة للأمر والنهى فان لم يشترط فيهما وجود المأمور والمنهى فكذلك و إن اشترط فيهما ذلك كان التعلق فيهما صلوحيا قبل وجود المأمور والمنهى وتنجيزيا حادثا بعد وجودهما . واعلم أن كلام الله يطلق على الكلام النفسى القديم بمعنى أنه صفة قائمة بذاته تعالى وعلى الكلام اللفظى بمعنى أنه خلقه وليس لأحد فى أصل تركيبه كسب وعلى هذا المعنى يحمل قول السيدة عائشة ما بين دفتى المصحف كلام الله تعالى و إطلاقه عليهما قيل بالاشتراك وقيل حقيقى فى النفسى مجاز فى اللفظى وعلى كل من أنكر أن ما بين دفتى المصحف كلام الله فقد كفر إلا أن يريد أنه ليس هو الصفة القائمة بذاته تعالى ومع كون اللفظ الذى نقرؤه حادثا لايجوز أن يقال القرآن حادث إلا فى مقام التعليم لأنه يطلق على الصفة القائمة بذاته أيضا لكن مجازا على الأرجح فربما يتوهم من إطلاق أن القرآن حادث أن الصفة القائمة بذاته تعالى حادثة ولذلك ضرب الامام أحمد بن حنبل وحبس على أن يقول بخلق القرآن فلم يرض وقال السنوسى وغيره من المتقدمين إن الألفاظ التى نقرؤها تدل على الكلام القديم وهذا خلاف التحقيق لأن بعض مدلوله قديم كما فى قوله تعالى ـ الله لا إله إلا هو الحى القيوم ـ و بعض مدلوله حادث كما فى قوله تعالى ـ إن قارون كان من قوم موسى ـ والتحقيق أن هذه الألفاظ تدل على بعض مدلول الكلام القديم لأنه يدل على جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات فالألفاظ التى نقرؤها تدل على بعض هذا المدلول فلو كشف عنا

(قوله إما وحده أومع العقلى) معناه أنك بالخيار بين أن تستدل بالدليل النقلى وتقتصر عليه و بين أن تضم إليه الدليل العقلى للتأكيد والتقوية وهو ماذكره السنوسى بقوله وأيضا لو لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها وهى نقائص والنقص عليه تعالى محال (قوله كما فى حال الخرس الخ) التشبيه فى مطلق الآفة و إن كانت الآفة المشبهة هى الآفة الباطنية المانعة من الكلام النفسى والآفة المشبهة بها وهى الخرس والطفولية ظاهرية مانعة من الكلام اللفظى (قوله لغير الأمر الخ) دخل فى هذا الغير كون فرعون مثلا فعل كذا والظاهر أن تعلق الكلام بذلك قبل وجود فرعون وفعله صلوحى و بعد وجوده وفعله تعلق تنجيزى (قوله فكذلك) أى اكتفاء بوجود المأمور والمنهى فى علم الله وتقديره كما ذكره الشيخ الأمير فى حاشية عبد السلام .

الحجاب وفهمنا من الكلام القديم طلب إقامة الصلاة مثلا نفهم ذلك من قوله تعالى ـ أقيموا الصلاة ـ ويصح أن يكون المراد أن الكلام اللفظى يدلّ على الكلام النفسى دلالة عقلية التزامية بحسب العرف فان من أضيف له كلام لفظى دلّ عرفا على أن له كلاما نفسيا وقد أضيف له تعالى كلام لفظى كالقرآن فانه كلام الله قطعا بمعنى أنه خلقه فى اللوح المحفوظ فدلّ التزاما على أن له تعالى كلاما نفسيا وهذا هو المراد بقولهم القرآن حادث ومدلوله قديم فأرادوا بمدلوله الكلام النفسى وتكفى الاضافة الاجمالية و إن لم يكن اللفظى قائما بالذات وفهم القرافى أن المراد المدلول الوضعى فقال منه قديم وهو ذات الله وصفاته وحادث كخلق السموات ومستحيل كاتخذ الرحمن ولدا كما بسطه العلامة الملوى . والحاصل أن للألفاظ التى نقرؤها دلالتين : أولاهما التزامية عقلية عرفا كدلالة اللفظ على حياة اللافظ والمدلول بهذه الدلالة هو الكلام القديم وهذا محمل كلام السنوسى ومن تبعه . وثانيتهما وضعية لفظية والمدلول بهذه الدلالة بعضه قديم و بعضه حادث وهذا محمل كلام القرافى وغيره فلا تنافى بين القولين كما يصرح به بعض حواشى الكبرى والله أعلم (قوله السمع) معطوف على الكلام بحذف حرف العطف أى وكذا السمع فهو مثل ماذكر فى وجوب اتصافه تعالى به وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات الأصوات وغيرها كالذوات كما سيأتى فى قوله :

* وكل موجود أنط للسمع به *

وهذه طريقة السنوسى ومن تبعه وقال السعد تتعلق بالمسموعات فيحتمل أن مراده بالمسموعات فى حقنا وهى الأصوات فيكون مخالفا لطريقة السنوسى ومن تبعه و يحتمل أن مراده المسموعات فى حقه تعالى وهى الموجودات الأصوات وغيرها فيكون موافقا لطريقة السنوسى فيسمع سبحانه وتعالى كلا من الأصوات والذوات بمعنى أن كلا منهما منكشف لله بسمعه ويجب اعتقاد أن الانكشاف بالسمع غير الانكشاف بالبصر وأن كلا منهما غير الانكشاف بالعلم ولكل حقيقة يفوّض علمها لله تعالى وليس الأمر على مانعهده من أن البصر يفيد بالمشاهدة وضوحا فوق العلم بل جميع صفاته تامة كاملة يستحيل عليه الخفاء والزيادة والنقص إلى غير ذلك وماذكر من التعريف للسمع القديم . وأما السمع الحادث فهو قوّة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ تدرك بها الأصوات على وجه العادة وقد يدرك بها غير الأصوات فقد سمع سيدنا موسى كلام الله القديم وهو ليس بحرف ولا بصوت (قوله ثم البصر) معطوف على الكلام وثم بمعنى الواو لأن صفاته تعالى لاترتيب فيها فالمعنى وكذا البصر فهو مثل ماذكر فى وجوب اتصافه تعالى به وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات الذوات وغيرها كما يعلم من قوله فيما يأتى كذا البصر كما هو طريقة السنوسى ومن تبعه وقال السعد تتعلق بالمبصرات فيحتمل أن مراده المبصرات فى حقنا وهى الذوات والألوان فيكون مخالفا لطريقة السنوسى ومن تبعه ويحتمل أن مراده المبصرات فى حقه تعالى وهى الموجودات الذوات وغيرها فيكون موافقا لطريقة السنوسى فيه فيبصر سبحانه وتعالى جميع الموجودات حتى الأصوات ولوخفية جدّا كدبيب النملة السوداء فى الليل المظلم بمعنى أن ذلك منكشف لله ببصره وما ذكره من التعريف للبصر القديم وأما البصر الحادث فهو قوّة مخلوقة فى العصبتين المجوّفتين المتلاقيتين تلاقيا صليبيا هكذا + أوالمتلاقيتين تلاقى دالين ظهر إحداهما فى ظهر الأخرى هكذا بد تدرك بها الأضواء والألوان والأشكال وغير ذلك مما يخلق الله إدراكه فى النفس (قوله بذى أتانا السمع) أى بهذه الصفات الثلاثة التى هى الكلام والسمع والبصر أتانا المسموع أى الدليل السمعى فالسمع بمعنى المسموع وهو الدليل السمعى وليس المراد أن السمع ورد بنفس الصفات لأنه خلاف الواقع بل المراد أنه

السمع
ثم البصر بذى أتانا السمع

(قوله المتلاقيتين) أى فى مقدم الدماغ ثم يذهبان إلى العينين العصبة التى من الجانب الأيسر إلى العين اليمنى والعصبة التى من الجانب الأيمن إلى العين اليسرى ذكره الشرقاوى فى حاشية الهدهدى ومنه يعلم أن بصر اليمنى فى العصبة الواصلة إليها من الجانب الأيسر و بصر اليسرى فى العصبة الواصلة إليها من الجانب الأيمن .

ورد بمشتقاتها . قال الله تعالى – وكلم الله موسى تكليما – أى أزال عنه الحجاب وأسمعه الكلام القديم ثم أعاد الحجاب وليس المراد أنه تعالى يبتدىء كلاما ثم يسكت لأنه لم يزل متكلما أزلا وأبدا خلافا للمعتزلة فى قولهم بأن المعنى أنه تعالى خلق الكلام فى شجرة وأسمعه موسى ويرد كلامهم أن الأصل فى الاطلاق الحقيقة ومارواه القضاعى من أن الله ناجى موسى بمائة ألف وأربعين كلمة معناه أنه فهم معانى يعبر عنها بهذه العدة لالتبعيض فى نفس الكلام . وروى أن موسى عليه الصلاة والسلام كان يسد أذنيه عند قدومه من المناجاة لئلا يسمع كلام الخلق لكونه لايستطيع سماعه لأنه صار عنده كأشد مايكون من أصوات البهائم المنكرة بسبب ماذاق من اللذة التى لايحاط بها عند سماع كلام من ليس كمثله شىء وقد أشرق وجهه من النور فما رآه أحد إلا عمى فتبرقع وبقى البرقع على وجهه إلى أن مات وأكثر ما اشتهر فى المناجاة كذب لا يليق بسيدنا موسى . وقال تعالى – وهو السميع البصير – وقد ورد فى الحديث «ارتعوا على أنفسكم فى الدعاء فانكم لاتدعون أصم» وفى رواية «ولاغائبا وإنما تدعون سميعا بصيرا» ومعنى قوله ارتعوا على أنفسكم اشفقوا على أنفسكم فهو من معنى قوله تعالى – ادعوا ربكم تضرعا وخفية – وقد أجمع أهل الملل والأديان على أنه تعالى متكلم وسميع وبصير . فان قيل المدعى أن له تعالى صفتين من صفات المعانى وهما السمع والبصر ومافى الآية والحديث وانعقد عليه الاجماع أنه تعالى سميع بصير وهو غير المدعى . أجيب بأن أهل اللغة لايفهمون من سميع وبصير إلا ذاتا ثبت لها السمع والبصر لأن إطلاق المشتق وصفا لشىء يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت المدعى بالآية والحديث والاجماع مع اعتبار مايفهمه أهل اللغة . ولا يخفى أنه لا إيطاء فى كلام الناظم بل فيه الجناس التام لأن السمع الأول بمعنى الصفة القديمة والسمع الثانى بمعنى الدليل السمعى على أنه تقدم أنها ليست من مشطور الرجز بل من كامله وحينئذ فلا إيطاء أصلا (قوله فهل له الخ) التعبير بواو الاستئناف أوضح من التعبير بالفاء لأن هذا لايتفرع على ماقبله ويمكن جعل الفاء للاستئناف ويصح أن تجعل فاء الفصيحة فتكون فى جواب شرط مقدر والتقدير إذا أردت تحقيق مسئلة الادراك فأقول لك هل له الخ . وحاصل ماذكره الناظم أنه قيل بثبوتها وقيل بانتفائها وقيل بالوقف فهى أقوال ثلاثة وقد اختلف أيضا فى صفة التكوين فأثبتها الماتريدية وعليه فهى صفة قديمة قائمة بذاته تعالى يوجد بها ويعدم بها لكن إن تعلقت بالوجود تسمى إيجادا وإن تعلقت بالعدم تسمى إعداما وإن تعلقت بالحياة تسمى إحياء وهكذا فصفات الأفعال عندهم قديمة لأنها هى صفة التكوين وهى قديمة وذهب بعضهم إلى أن هذه كلها صفات متعددة وفيه تكثير للقدماء جدا ونفاها الأشاعرة وجعلوا صفات الأفعال هى تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة . فان قيل على طريقة الماتريدية ماوظيفة القدرة عندهم . أجيب بأن وظيفتها تهيئة الممكن بحيث تجعله قابلا للوجود والعدم وردّ بأن قبوله لذلك ذاتى له . وأجيب بأن الذاتى إنما هو القبول الامكانى بخلاف القبول الاستعدادى القريب من الفعل (قوله إدراك) هو فى حق الحادث تصوّر حقيقة الشىء المدرك عند المدرك أى تصوّر حقيقة الشىء المدرك بفتح الراء على صيغة اسم المفعول عند المدرك بكسرها على صيغة اسم الفاعل وأما فى حقه تعالى على القول به فهو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تسمى الادراك يدرك بها الملموسات كالنعومة والخشونة والمشمومات كالرائحة الطيبة والمذوقات كالحلاوة من غير اتصال بمحالها التى هى الأجسام ولاتكيف بكيفيتها لأن ذلك إنما هو عادى وقد ينفك وقيل يدرك بها كل موجود والذى صرح به بعض المتأخرين أنها صفة واحدة لكن الواقع فى كتب الكلام أنها ثلاث صفات إدراك الملموسات وإدراك المشمومات وإدراك المذوقات واستدل القائلون بإثباتها وهم القاضى الباقلانى وإمام الحرمين ومن وافقهما

فهل له إدراك اولاخلاف

(قوله بحيث تجعله الخ) أى تجعله قابلا للوجود فى صورة إيجاده بصفة التكوين وتجعله قابلا للعدم فى صورة إعدامه وليس المراد أنها تجعله قابلا للوجود والعدم معا (قوله وأجيب) الفرق بين القبولين أن القبول الذاتى كقبول التراب بأن يكون خزفا والقبول الاستعدادى كقبول التراب لذلك بعد جعله طينا وتهيئته لأن يكون خزفا ولا شك أن قبوله لأن يكون خزفا بعد جعله طينا وتهيئته أقرب إلى الفعل من القبول الأول .

وعند قوم صح فيه الوقف . حيّ

(قوله لبيان) الظاهر أن هذا البيان حاصل بقوله الآتى ثم صفات الذات الخ لأن الغرض المقصود منه بيان حكم صفات الذات كما سيأتى فى كلام المحشى فالظاهر أن بيان الأسماء مقصود لذاته لالبيان وجوب قيام الصفات بالموصوف

بأنها كمال وكل كمال واجب لله لأنه لولم يتصف بها لاتصف بضدها وهو نقص والنقص عليه تعالى محال فوجب أن يتصف بها على مايليق به من غير اتصال بالأجسام ومن غير وصول اللذات والآلام له تعالى وقوله أولا أى أو ليس له إدراك أى صفة تسمى الادراك كما ذهب إليه جمع واستدلوا على ذلك بأنه لو اتصف تعالى بها لزم الاتصال بمحالها تلازما عقليا فلا يتصور انفكاكه واللازم مستحيل فى حقه تعالى واستحالة اللازم وهو الاتصال توجب استحالة الملزوم وهو اتصافه تعالى بها لكن الأولون لايسلمون أن بين الاتصاف بها والاتصال بمحالها تلازما عقليا لما تقدم من أنه يجعله عاديا و يقبل الانفكاك ودعوى أنه تعالى لولم يتصف بها لاتصف بضدها فاسدة لمنافاة العلم الواجب له تعالى لذلك الضد لأن علمه تعالى محيط بمتعلقاتها فهو كاف عنها حيث لم يرد سمع ولا دل عليها فعله تعالى لخلق العالم لأنه لايتوقف عليها وقوله خلف أى فى جواب ذلك اختلاف فهو مبتدأ خبره محذوف وهذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى دليل الصفات الثلاثة السابقة التى هى الكلام والسمع والبصر فمن أثبتها بالدليل العقلى وهو أنها صفات كمال فلولم يتصف بها لاتصف بأضدادها وهى نقائص والنقص عليه تعالى محال أثبت هذه الصفة التى هى صفة الادراك ومن أثبتها بالدليل السمعى المتقدم نفى الصفة المذكورة لأنه لم يرد بها سمع (قوله وعند قوم صح فيه الوقف) أى وصح التوقف عن القول باثبات الادراك ونفيه عند قوم من المتكلمين كالمقترح وابن التلمسانى و بعض المتأخرين لتعارض الأدلة فهؤلاء القوم لايجزمون بثبوت الادراك كأهل القول الأول ولايجزمون بنفيه كأهل القول الثانى وهذا القول أسلم وأصح من القولين الأولين وكما اختلف فى الادراك اختلف فى الكون مدركا والأصح الوقف عن ذلك (قوله حى) لايصح أن يكون معطوفا على الوجود بحذف حرف العطف لأنه ينحل المعنى وواجب له حى وهذا فاسد لأن الله تعالى هو الحى فتعين أن يكون خبرا لمبتدإ محذوف مقرون بالفاء والتقدير وحيث وجبت له الحياة فهو حىّ والذى ذكره المصنف فى شرحه أنه أراد مجرد بيان الأسماء المأخوذة مما سبق لبيان قيام وجوب الصفة بالموصوف ردا على بعض فرق الضلال حيث قالوا بعدم قيام بعضها بالموصوف كالكلام والارادة ولم يرد بيان الصفات المعنوية ولذا لم يقل حال كونه حيا لأن عدّ الصفات المعنوية إنما يتمشى على قول مثبت الأحوال جمع حال وهى صفة لاموجودة ولامعدومة بل واسطة بين الموجود والمعدوم وعليه جرى السنوسى فى الصغرى حيث قال وكونه قادرا الخ والمختار عند المحققين أنه لاحال وأن الحال محال فعلى القول بثبوت الأحوال تكون الأمور أربعة أقسام موجودات وهى التى وجدت فى الخارج بحيث ترى ومعدومات وهى التى ليس لها ثبوت أصلا وأحوال وهى التى لها ثبوت لكن لم تصل إلى درجة الموجود حتى ترى ولم تنحط إلى درجة المعدوم حتى تكون عدما محضا وأمور اعتبارية وهى قسمان أمور اعتبارية انتزاعية كقيام زيد فهو أمر اعتبارى انتزاعى لأنه انتزع من الهيئة الثابتة فى الخارج وأمور اعتبارية اختراعية كبحر من زئبق فهو أمر اعتبارى اختراعى لأنه اخترعه الشخص والقسم الأول لايتوقف على اعتبار المعتبر وفرض الفارض والقسم الثانى يتوقف على ذلك وعلى القول بنفى الأحوال تكون الأمور

(قوله وأمورا اعتبارية) الفرق بين الأحوال والأمور الاعتبارية الانتزاعية مع أن كلا منهما ثابت فى نفسه بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض أن الحال هو ما كان قارّا للذات كالكون قادرا والكون مريدا بناء على إثبات الاحوال والأمر الاعتبارى مالم يكن قارا للذات بل الصفة كقيام القدرة بالذات الأقدس وكقيام البياض بزيد فان الأول قارّ للقدرة والثانى قارّ للبياض وهذا وجه قولهم الأحوال على القول بها أرقى من الأمور الاعتبارية و بهذا يظهر أن تمثيل الأمر الاعتبارى الانتزاعى بقيام زيد غير ظاهر بل الظاهر تمثيله بقيام البياض بزيد وكون قيام البياض انتزاعيا ظاهر لأنه منتزع من الهيئة الثابتة خارجا وهى البياض بخلاف قيام زيد فلم يظهر انتزاعه من هيئة خارجية أصلا وأيضا هو

قار للذات والاعتبارى لايكون قارا للذات كما علمت و يرد على هذا الفرق أن السعد ومن تبعه جعلوا الوجود أمرا اعتباريا مع كونه قارا للذات. والجواب أن هذه التفرقة عند القائلين بثبوت الأحوال والظاهر أن السعد ومن تبعه ليسوا من القائلين بثبوت الأحوال فالأمر الاعتبارى عندهم يشمل ما كان قارا للذات يؤخذ معظم هذا من حاشية الدسوقى على المصنف والمراد

ثلاثة موجودات ومعدومات وأمور اعتبارية بقسميها وهذه الطريقة هى الراجحة ومعنى إنكار المعنوية إنكار زيادتها على المعانى بحيث تكون واسطة بين الموجود والمعدوم لاإنكار كونه قادرا مثلا من أصله لأنه مجمع عليه فليس فيه خلاف إنما الخلاف فى زيادته على المعانى. فالحاصل أنهم اتفقوا على الكون قادرا مثلا لكن على القول بثبوت الأحوال تكون واسطة بين الموجود والمعدوم لازمة للقدرة وعلى القول بنفى الأحوال تكون عبارة عن قيام القدرة بالذات فيكون أمرا اعتباريا وهذا كله عند أهل السنة. وأما عند المعتزلة فهى كناية عن القادرية أى كونه قادرا بذاته وكذا يقال فى الباقى فهم وإن أنكروا المعانى لم ينكروا القادرية والعالمية وغيرهما فيقولون قادر بذاته وعالم بذاته إلى غير ذلك ولذلك يقولون من أنكر المعانى لايكفر إلا إذا أثبت ضدها ومن أنكر المعنوية بمعنى القادرية ونحوها كفر لأنه يلزم من إنكار القادرية اثبات الضد وأما انكار المعنوية بمعنى الأحوال فهو الحق وحيث علمت أن المصنف صرّح بأنه أراد مجرد بيان الأسماء ولم يرد بيان الصفات المعنوية علمت أن حمله على بيان المعنوية ليس على ماينبغى وإن ذكره الشيخ عبد السلام وغيره خصوصا وقد عبر بالحىّ الخ ولم يعبر بكونه حيا الخ وقد قالوا صاحب البيت أدرى بالذى فيه وحقيقة الحى الذى له الحياة الحقيقية وهو الذى تكون حياته لذاته وليس ذلك لأحد من الخلق فليست حياتهم لذاتهم (قوله عليم) أى وحيث وجب له العلم فهو عليم فهو خبر لمبتدإ محذوف مقرون بالفاء كما تقدم وعليم بمعنى عالم وهو الذى علمه شامل لكل مامن شأنه أن يعلم فصيغة المبالغة باعتبار الكثرة فى المتعلق وإن كانت صفة العلم واحدة لاتكثر فيها وقوله قادر أى وحيث وجبت له القدرة فهو قادر فهو خبر لمبتدإ محذوف مقرون بالفاء كما مر والقادر هو الذى إن شاء فعل وإن شاء ترك فهو متمكن من الفعل والترك فيصدر عنه كل من الفعل والترك بحسب مصالح الخلق المترتبة على ذلك وقوله مريد أى وحيث وجبت له الارادة فهو مريد وهو الذى تتوجه إرادته إلى المعدوم فتخصصه بالوجود بدلا عن العدم مثلا وقوله سمع بحذف الياء مع سكون العين للضرورة أى وحيث وجب له السمع فهو سميع وقوله بصير أى وحيث وجب له البصر فهو بصير والسميع هو الذى يسمع كل موجود والبصير هو الذى يبصر الأشياء فيحيط بالمسموعات والمبصرات من غير أن يشغله شأن عن شأن (قوله مايشاء يريد) بقصر يشا للوزن أى الذى يشاؤه يريده وأشار المصنف بذلك إلى اختيار مذهب الجمهور من اتحاد المشيئة والارادة خلافا للكرامية حيث زعموا أن المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول مايشاؤه الله بها والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات كما قاله فى شرحه الصغير ومراداته تعالى هى شؤونه فى خلقه وحكى أن ابن الشجرى كان يقرر فى درسه قوله تعالى ـ كل يوم هو فى شأن ـ فسأله سائل وقال له ماشأن ربك الآن فأطرق رأسه وقام متحيرا فنام فرأى النبى صلى الله عليه وسلم فسأله عن ذلك فقال صلى الله عليه وسلم السائل لك الخضر فاذا أتاك فى غد وسألك فقل له شؤون يبديها ولايبتديها يرفع أقواما ويخفض آخرين فلما أصبح أتاه وسأله فأجابه بما ذكر فقال له صل على من علمك ومشى مسرعا. ومعنى شؤون يبديها ولايبتديها أحوال يظهرها للناس ولايبتديها علما لأنه تعالى يعلم الأشياء أزلا خلافا لمن قال الأمر أنف أى يستأنف الله الأشياء علما وقد انقرض هؤلاء الجماعة من قبل الامام الشافعى وهم قوم كفار لأنهم أنكروا القدر (قوله متكلم) بسكون التاء للوزن أىّ وحيث وجب له الكلام فهو متكلم ولاخلاف لأرباب المذاهب والملل فى أنه تعالى متكلم وانما الخلاف فى معنى كلامه وقد تقدم معناه وقد اختلفوا فى قدمه وقد تقدم بيانه أيضا وسيأتى بيانه فى قوله

ونزه القرآن أى كلامه عن الحدوث واحذر انتقامه

(قوله ثم صفات الذات الخ) ثم للاستئناف ويحتمل أن تكون للترتيب فى الذكر والاخبار. والمعنى بعد أن

عليم قادر مريد
سمع بصير مايشا يريد
متكلم ثم صفات الذات

بالمعظم الفرق بين الحال والاعتبار فقط (قوله القادرية) هى تمكنه من الايجاد والاعدام بذاته (قوله لأنهم أنكروا القدر) الظاهر أن يقال لأنهم أنكروا قدم العلم

أخبرتك بما تقدم أخبرك بأن صفات الذات الخ والغرض الأصلى من ذلك بيان حكم صفات الذات وهو أنها ليست بعين الذات ولا بغير الذات. فان قيل الشيء إما أن يكون غيرا و إما أن يكون عينا فلا يعقل قولهم ليست بغير الذات ولا بعين الذات. أجيب بأن نفى العينية ظاهر إذ من المعلوم أن حقيقة الذات غير حقيقة الصفات والا لزم اتحاد الصفات والموصوف وهو لا يعقل. وأما نفى الغيرية فالمراد به نفى الغير المصطلح عليه وهو الغير المنفك لا مطلق الغير فالمعنى أنها ليست بعين الذات ولا بغير الذات غيرا منفكا فلا ينافى أن حقيقتها غير حقيقة الذات لكنها ليست منفكة عن الذات وقال بعضهم إنها غير نظرا لذلك وان لم تنفك قال الشمس السمرقندى وهو خلاف لفظى لأن القول بأنها ليست بغير محمول على نفى الغير المنفك وان كانت غيرا فى المفهوم والقول بأنها غير محمول على الغير فى المفهوم وان لم تنفك ولكون الصفات ليست غيرا بالمعنى المتقدم وقع التسامح باضافة ما للذات اليها نحو تواضع كل شيء لقدرته والمراد تواضع كل شيء لذاته لأجل قدرته والا فعبادة مجرد الصفات كفر وعبادة مجرد الذات فسق فالمستقيم عبادة الذات المتصفة بالصفات وخرج باضافة صفات للذات الصفات السلبية فانها غير بمعنى أنها ليست قائمة به لأنها أمور عدمية وصفات الأفعال كالاحياء والاماتة فانها غير أيضا بمعنى أنها منفكة لأنها هى تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة والصفة النفسية وهى الوجود فانها عين الموجود على كلام الأشعرى وقد تقدم أن التحقيق تأويله على معنى أنه ليس زائدا على الذات بحيث يرى فلا ينافى أنه أمر اعتبارى وغير الموجود على كلام غير الأشعرى (قوله ليست بغير) بلا تنوين لفظ غير له باضافته تقديرا إلى مثل ما أضيف اليه عين والتقدير ليست بغير الذات وقد عرفت أن المراد ليست بغير منفك فلا ينافى أنها غير ملازم وأشار المصنف بذلك إلى الجواب إلى الشبهة التى أوردها المعتزلة النافون لصفات المعانى. وتقريرها أن تقول الصفات الوجودية إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى و إما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين على الذات العلية فكفروا باثبات آلهة ثلاثة كما قال تعالى ـ لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ـ واذا كفرت النصارى باثبات آلهة ثلاثة فكيف بالأكثر وهما ثمانية قدماء الذات والصفات السبع أو تسع بزيادة التكوين أو عشر بزيادة الادراك فيلزم على إثبات ذلك الكفر من باب أولى وهذا توسيع فى الدائرة لأن أهل السنة معترفون بقدم الصفات. وحاصل الجواب كما أشار اليه العلامة السعد أن المحظور المبطل للتوحيد إنما هو تعدد القدماء المتغايرة المنفكة بحيث تكون ذوات مستقلة وليست الصفات مغايرة للذات بهذا المعنى فلم يلزم التعدد المبطل للتوحيد حتى يلزم الكفر فنفى الغيرية هو الذى أشير به للجواب عن الشبهة المذكورة ولا مدخل لنفى العينية فى الجواب لكنه تكميل للفائدة على أن الغرض الأصلى كما علمت بيان حكم الصفات وهو أنها ليست بغير الذات ولا بعين الذات ولم يذكر المصنف مغايرة بعض الصفات لبعض لظهور ذلك وقوله أو بعين الذات أى وليست الصفات عين الذات فأو بمعنى الواو لأن القاعدة أنها تكون بمعنى الواو بعد النفى. واعلم أن وجوب صفات المعانى ذاتى لها مثل وجوب الذات كما هو الحق الذى عليه السنوسى ومن تبعه وليست ممكنة لذاتها واجبة لغيرها بسبب اقتضاء الذات لها كما قاله العضد وهذه نزغة من نزغات العضد وسرت له هذه النزغة من كلام الفلاسفة فانهم يقولون إن العالم ممكن لذاته قديم لغيره بسبب كونه معلولا لعلة قديمة وهى ذاته تعالى وما كان معلولا لعلة قديمة فهو قديم وهذا كلام باطل وكلام السعد فى موضع يوافق كلام العضد وفى موضع آخر يوافق كلام السنوسى وهو الذى نلقى الله عليه (قوله فقدرة الخ) أى إذا أردت معرفة تعلقات الصفات فأقول لك قدرة الخ فالفاء فاء الفصيحة. ولما طوى ذيل مباحث الصفات شرع فى نشر مالها من التعلقات والذى اعتمده المحققون أن التعلق للمعانى فقط وقال بعض المتكلمين للمعنوية ولم يقل أحد بأن التعلق

ليست بغير أو بعين الذات فقدرة

(قوله ولا بغير الذات الخ) فالمراد من الغير هنا المنفك عن الذات فمعنى كونها ليست غير الذات أنها ليست منفكة عنها وهذا يحتمل معنيين المعنى الأول أنها ليست منفية عن الذات فى حال ثابتة لها فى حال آخر بل هى ملازمة للذات وهذا المعنى هو المأخوذ من كلام الشيخ عبد السلام ومن كلام المحشى آخرا حيث قال ليست منفكة بل هى ملازمة للذات. والمعنى الثانى أنها ليست منفردة عن الذات أى منفصلة عنها بحيث تكون قائمة بنفسها بل هى قائمة بالذات وهذا المعنى هو المناسب لجعل كلام المصنف جوابا عن الشبهة التى أوردتها المعتزلة كما يعلم ذلك مما نقله المحشى عن السعد فيما يأتى.

للمعانى والمعنوية معا و إلا لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد فى القدرة والكون قادرا والارادة والكون مريدا ولزم تحصيل الحاصل فى العلم وكونه عالما وهكذا الباقى وعرّفوا التعلق بأنه طلب الصفة أمرا زائدا على الذات يصلح لها. واعلم أن صفات المعانى من حيث التعلق وعدمه ومن حيث عموم التعلق للواجبات والجائزات والمستحيلات وخصوصه بالممكنات أو بالموجودات أقسام أربعة : الأول مايتعلق بالممكنات وهو القدرة والارادة لكن تعلق الأول تعلق إيجاد و إعدام وتعلق الثانية تعلق تخصيص. والثانى مايتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات وهو العلم والكلام لكن تعلق الأول تعلق انكشاف وتعلق الثانى تعلق دلالة . والثالث مايتعلق بالموجودات وهو السمع والبصر والادراك إن قيل به . والرابع ما لايتعلق بشىء وهو الحياة وقد ذكرها المصنف على هذا الترتيب كما ستراه ومعرفة التعلقات غير واجبة على المكلف لأنها من غوامض علم الكلام كما نقله الشيخ البراوى عن سيدى محمد الصغير وذكره الشيخ الشنوانى (قوله بممكن تعلقت) الجار والمجرور متعلق بالفعل بعده و إنما قدّمه عليه لافادة الحصر فكأنه قال لاتتعلق إلا بممكن أى بكل ممكن فالمراد العموم لأن النكرة فى سياق الاثبات قد تعم كما فى قوله تعالى ـ علمت نفس ما أحضرت ـ أى كل نفس فالقدرة متعلقة بجميع الممكنات لأنه لو خرج ممكن عن تعلقها لزم منه العجز وهو محال عليه تعالى والمراد بالممكن مالايجب وجوده ولاعدمه لذاته ولو وجب وجوده أو عدمه لغيره فالذى تعلق علمه تعالى بوجوده من الممكنات فهو وان كان ممكنا فى ذاته لكن وجب وجوده لغيره كايمان من علم الله إيمانه والذى تعلق علمه تعالى بعدم وجوده فهو وان كان ممكنا فى ذاته لكن وجب عدم وجوده لغيره كايمان من علم الله عدم إيمانه كأبى جهل لكن تعلق القدرة بالذى تعلق علم الله بعدم وجوده تعلق صلوحى لاتنجيزى و إلا لانقلب العلم جهلا وهو محال و بذلك يجمع بين القولين فالقول بأنه من متعلقات القدرة محمول على أنه من متعلقاتها باعتبار التعلق الصلوحى والقول بأنه ليس من متعلقات القدرة محمول على أنه ليس من متعلقاتها باعتبار التعلق التنجيزى وعلم من ذلك أن للقدرة تعلقين تعلقا صلوحيا قديما وهو صلاحيتها فى الأزل للايجاد والاعدام فيما لايزال وتنجيزيا حادثا وهو الايجاد والاعدام بها بالفعل وهذا على سبيل الاجمال وأما على سبيل التفصيل فلها تعلقات سبعة وقد تقدّم بيانها وخرج بالممكن الواجب والمستحيل فلاتتعلق القدرة بهما لأنها إن تعلقت بوجود الواجب لزم تحصيل الحاصل وان تعلقت بعدمه لزم انقلاب حقيقة الواجب فان حقيقته مالايقبل العدم و إن تعلقت بالمستحيل فعلى العكس من ذلك (قوله بلاتناهى مابه تعلقت) أى الممكن الذى تعلقت به القدرة متلبس بعدم التناهى فمتعلقات القدرة لاتنتهى إلى حد ونهاية إذ منها نعيم الجنان وهو متجدّد شيئا فشيئا وهكذا وأما ماوجد فى الخارج من الممكن فهو متناه لأن كل ماحصره الوجود من الممكن فهو متناه لاستحالة حوادث لانهاية لها و يدل على عدم تناهى متعلقات القدرة قوله تعالى ـ والله على كل شىء قدير ـ وقوله تعالى ـ خلق كل شىء فقدّره تقديرا ـ أى كل شىء ممكن فى الآيتين . واعلم أنه لاإيطاء فى البيت لأن الصحيح أنها من كامل الرجز على أنه يصح حمل الأول على التنجيزى والثانى على الصلوحى وأما كون الأول فى حيز الاثبات والثانى فى حيز النفى فلايلتفت إليه و إن ذكره المصنف فى شرحه (قوله ووحدة أوجب لها) أى أوجب للقدرة وحدة بمعنى اعتقد وجوبها لها فيجب أن تعتقد أن قدرة الله واحدة لأن تعدّدها لايقتضيه معقول ولامنقول ولأنه لو كان له تعالى قدرتان لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد فالقدرة واحدة والمقدور متعدّد كالحركة والسكون وغيرها (قوله ومثل ذى إرادة) أى ومثل القدرة إرادة فاسم الاشارة عائد للقدرة فالمعنى أن إرادة الله تعالى مثل قدرته فى الأمور الثلاثة المتقدّمة التى هى تعلقها بكل ممكن وعدم تناهى متعلقاتها و إيجاب الوحدة لها بلا

بممكن تعلقت
بلا تناهى ما به تعلقت
ووحدة أوجب لها ومثل
ذى
إرادة

(قوله بلا تناهى الخ) مشى المحشى على أن معناه أن المتعلقات لانهاية لها فى جانب المستقبل بمعنى أنه مامن ممكن يقع فى المستقبل إلا وبعده ممكن وهكذا من غير آخر فى الاستقبال وعلى هذا فالاستدلال بالآيتين على عدم التناهى غير ظاهر لأنهما إنما دلا على تعلق القدرة بجميع الممكنات وأما أن الممكنات متناهية أولا فلا دلالة لهما على ذلك ومشى الشيخ عبد السلام على أن معنى عدم التناهى عموم تعلق القدرة لجميع الممكنات حيث صوّر عدم التناهى بأن لايخرج شىء من الممكنات عن القدرة وعلى هذا فالاستدلال بالآيتين ظاهر ومعنى عدم التناهى حينئذ كما ذكره الأمير فى الحاشية أن القدرة لاتنتهى عند طائفة من الممكنات بأن تتعلق بها دون غيرها من الممكنات

تفاوت بينهما فالمثلية إنما هى فى هذه الثلاثة و إن اختلفت جهة التعلق فيهما فان القدرة إنما تتعلق بالممكنات تعلق الايجاب والاعدام والارادة إنما تتعلق بها تعلق تخصيص فتخصص كل ممكن ببعض مايجوز عليه من الممكنات المتقابلات كالوجود أو العدم و كونه بهذه الصفة أو بصفة أخرى وهكذا و يدل على عموم تعلق الارادة الأدلة العقلية كأن يقال لو تعلقت بالبعض دون البعض للزم عليه الترجيح بلا مرجح واللازم باطل والأدلة السمعية كقوله تعالى ـ إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ـ والمراد من ذلك والله أعلم أنه متى تعلقت إرادته وقدرته بشىء برز حالا فهو كناية عن سرعة وجود مراده تعالى وعدم تخلفه وليس المراد من ذلك ماهو ظاهره من أنه تعالى إذا أراد شيئا يصدر منه أمر للكائنات بلفظ كن . واعلم أن للارادة تعلقين تعلقا صلوحيا قديما وهو صلاحيتها فى الأزل لتخصيص الممكن بالوجود أو بالعدم و بالغنى أو بالفقر وهكذا وتعلقا تنجيزيا قديما وهو تخصيص الله بها أزلا الممكن ببعض مايجوز عليه من الممكنات السابقة وزاد بعضهم تعلقا ثالثا وهو تعلقها بالممكن حين وجوده بالفعل فيكون تعلقا تنجيزيا حادثا والحق أن هذا ليس بتعلق و إنما هو إظهار للتعلق كما تقدم (قوله والعلم) معطوف على قوله إرادة فهو مثل القدرة أيضا فى الأمور الثلاثة السابقة وهى تعلقه بالممكنات وعدم تناهى متعلقاته و إيجاب الوحدة له باجماع من يعتد باجماعه فانه لم يذهب أحد إلى تعدد علمه تعالى بعدد المعلومات إلا أبو سهل الصعلوكى فقال بعلوم قديمة لانهاية لها ولايرد عليه استحالة دخول مالا نهاية له فى الوجود لأن الدليل إنما قام على هذه الاستحالة فى الحادث دون القديم وقوله لكن عم ذى أى لكن عم العلم من حيث تعلقه هذه الممكنات التى أشعر بها عموم قوله بممكن لأن المراد به العموم كما سبق ودفع المصنف بهذا الاستدراك مايوهمه تشبيه العلم بالقدرة من قصره على الممكنات كما فى القدرة والارادة وليس كذلك بل يتعلق أيضا بالواجبات والمستحيلات ولا إيطاء فى كلامه لاختلاف مرجعى اسمى الاشارة على أنها ليست من مشطور الرجز بل من تامه كما تقدم غير مرة وقوله وعم أيضا واجبا والممتنع أى وشمل العلم من حيث تعلقه الواجب العقلى كذاته تعالى وصفاته والممتنع العقلى كشريكه تعالى واتخاذه ولدا أو صاحبة بمعنى أنه يعلم استحالة ذلك و يعلم أنه لو وجد لترتب عليه من الفساد كذا وكذا وأيضا مصدر آض إذا رجع فمعناه رجوعا إلى عموم العلم فهو كما عم الممكنات عم الواجبات والممتنعات و يدل على عموم تعلقه قوله تعالى ـ والله بكل شىء عليم ـ والمراد بالشىء مطلق الأمر لا خصوص الموجود و إلا لم يطابق المدعى وقوله تعالى ـ عالم الغيب والشهادة ـ أى ماغاب عنا وماحضر لنا فالمراد الغيب والشهادة بالنسبة لنا وليس للعلم إلا تعلق تنجيزى قديم فقط على التحقيق . واعلم أن تعلقات القدرة والارادة والعلم مترتبة عند أهل الحق باعتبار التعقل فقط فى التعلقات القديمة وفى الحقيقة أيضا فى الحادث منها مع القديم فبين تعلق القدرة الصلوحى القديم وتعلق الارادة الصلوحى القديم والتنجيزى القديم وتعلق العلم وهو تنجيزى قديم ترتيب فى التعقل، فتتعقل أولا تعلق العلم ثم تعلق الارادة ثم تعلق القدرة فتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة وتعلق الارادة تابع لتعلق العلم وليس بين هذه التعلقات ترتيب فى الخارج لأنها قديمة والقديم لاترتيب فيه خارجا و إلا لزم أن المتأخر حادث و بين تعلق القدرة التنجيزى الحادث وتعلق الارادة التنجيزى القديم والصلوحى القديم وتعلق العلم وهو تنجيزى قديم كما مر ترتيب فى الخارج وفى التعقل لأن تعلق القدرة التنجيزى الحادث متأخر عن هذه التعلقات القديمة ضرورة تأخر الحادث عن القديم وأما تعلق القدرة التنجيزى الحادث وتعلق الارادة التنجيزى الحادث على القول به فبينهما ترتيب فى الخارج وفى التعقل فيكون تعلق القدرة التنجيزى الحادث متأخرا عن تعلق

والعلم لكن عم ذى وعم أيضا واجبا والممتنع

(قوله و يدل الخ) الآية الأولى للتعلق الصلوحى والثانية للتعلق التنجيزى اه أمير .

الارادة التنجيزى الحادث على القول به وقيل بينهما ترتيب فى التعقل فقط لأنه لايتأخر مراد الله عن إرادته اه ملخصا من حاشية العلامة الشنوانى مع شرح الشيخ عبدالسلام فادعلى ولهم بحسن الختام (قوله ومثل ذا كلامه) أى ومثل علمه تعالى كلامه فاسم الاشارة عائد على العلم ومثل خبر مقدم وكلامه مبتدأ مؤخر والتقدير وكلامه النفسى القديم القائم بذاته تعالى مثل العلم فى الأحكام الثلاثة وهى عموم تعلقه بالواجبات والجائزات والمستحيلات وعدم تناهى متعلقاته وإيجاب وحدته فعموم تعلقه لصلوحه للجميع. والقاعدة أن صفات المولى متى صلحت لشىء فلا بد من ثبوت الجميع لها وعدم تناهى متعلقاته لامتناع التخصيص بشىء يتناهى لأنه ترجيح بلا مرجح ومن متعلقاته نعيم الجنان وهو لايتناهى بل يتجدد شيئا فشيئا وهكذا وإيجاب وحدته لأنه لم يرد السمع بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفى كلام ثان قديم والمثلية إنما هى فى الثلاثة الأحكام المذكورة وإن اختلفت جهة التعلق لأن تعلق العلم تعلق انكشاف وتعلق الكلام تعلق دلالة وهو تعلق تنجيزى قديم بالنظر لغير الأمر والنهى فهو يدل أزلا على أن ذاته وصفاته تعالى واجبة وعلى أن الشريك والصاحبة والولد مستحيلة وأن ولد زيد ورزقه وعلمه جائزة ويدل أزلا أيضا على أن من أطاع فله الجنة ومن عصى فله النار والأول وعد والثانى وعيد وهكذا وأما بالنظر للأمر والنهى فعلى اشتراط وجود المأمور والمنهى يكون له تعلق صلوحى قديم قبل وجود المأمور والمنهى وتنجيزى حادث بعده كما تقدم تحقيقه (قوله فلنتبع) بالنون أو بالتاء أوله وفيه إشارة إلى غموض المحل وصعوبته فيشير إلى أنه ليس لنا فى هذا المقام إلا اتباع القوم خصوصا فى إثبات التعلقات الأزلية (قوله وكل موجود أنط للسمع به) أى وكل موجود علق للسمع به فأنط فعل أمر من الاناطة وهى التعليق وكل مبتدأ خبره جملة أنط للسمع به أو مفعول لمحذوف يفسره المذكور من باب الاشتغال على حد زيدا مر به والتقدير اقصد كل موجود واللام فى قوله للسمع زائدة والسمع مفعول لأنط بمعنى علق أو ضمنه معنى اعترف فعداه باللام وبالجملة فالمعنى اعتقد تعلق السمع الأزلى بكل موجود وقوله كذا البصر أى مثل السمع البصر فى تعلقه بكل موجود فاسم الاشارة راجع للسمع وكذا خبر مقدم والبصر مبتدأ مؤخر وقوله إدراكه أى وكذا إدراكه فهو معطوف على البصر بحرف عطف مقدر وقوله إن قيل به أى إن قيل بثبوته كما هو أحد الأقوال الثلاثة السابقة فى قوله :

فهل له إدراك لولا خلف ... وعند قوم صح فيه الوقف

فهذه الصفات الثلاثة متحدة المتعلق ولايلزم من اتحاد المتعلق اتحاد الصفة بل الصفة متعددة وكل منها له حقيقة من الانكشاف ليست عين حقيقة غيره لايعلم تلك الحقيقة إلا الله تعالى وماذكره المصنف من أن سمعه وبصره تعالى يتعلقان بكل موجود هو ماذكره بعض المتأخرين كالشيخ السنوسى ومن تبعه والذى فى كلام السعد وغيره أن السمع الأزلى صفة تتعلق بالمسموعات وأن البصر الأزلى صفة تتعلق بالمبصرات وهو محتمل للعموم والخصوص فيحتمل أنه أراد المسموعات والمبصرات فى حقه تعالى وهى الموجودات فيكون موافقا لما تقدم ويحتمل أنه أراد المسموعات والمبصرات فى حقنا وهى الأصوات فى الأول والذوات والألوان فى الثانى فيكون مخالفا لما تقدم وماذكره المصنف أيضا من كون الادراك على القول به مثل السمع والبصر فى التعلق بكل موجود هو أحد قولين قد سبق ذكرهما وثانيهما أنه يتعلق بالملموسات والمشمومات والمذوقات من غير اتصال بمحالها فهما طريقتان للقوم كما يؤخذ من اليوسى وشرح الكبرى . واعلم أن للسمع والبصر والادراك على القول به والقول بأنه يتعلق بكل موجود ثلاث تعلقات تعلقا تنجيزيا قديما وهو التعلق بذات الله وصفاته وصلوحيا قديما وهو التعلق بنا قبل وجودنا وتنجيزيا حادثا وهو التعلق بنا بعد وجودنا ووجوب التعلق لهذه الصفات مستفاد

ومثل ذا كلامه فلنتبع
وكل موجود أنط للسمع به
كذا البصر إدراكه إن قيل به

. . . . . .

من صيغة الأمر فى قوله أنظ كما استفيد عدم تناهى متعلقاتها من أداة العموم الداخلة على موجود وسكت المصنف عن وحدة هذه الصفات للعلم بها من وجوبها لنظائرها كالقدرة والارادة إذ لافرق ولا إيطاء فى كلام المصنف لاختلاف مرجع الضميرين نظير ما تقدم فى اسمى الاشارة فى قوله ومثل ذى إرادة الخ وسبق مافى نحوه (قوله وغير علم هذه) أى هذه الصفات الأربع وهى الكلام والسمع والبصر والادراك غير العلم فاسم الاشارة مبتدأ مؤخر وغير علم خبر مقدم ودفع بذلك ماقد يتوهم من اتحادها مع العلم الاتحاد متعلق الكلام مع متعلق العلم واندراج متعلق السمع والبصر والادراك فى متعلقه لاسيما وتعلق هذه الثلاثة تعلق انكشاف كتعلق العلم وكما أن هذه الصفات الأربع مغايرة للعلم بعضها مغاير لبعض واتحاد المتعلق لايوجب اتحاد الحقيقة وقوله كما ثبت أى كالتغاير الذى ثبت عند القوم بالأدلة السمعية لأن هذه الصفات إنما ثبتت بالسمع والمدلول لغة لكل واحدة غير المدلول للأخرى فوجب حمل ماورد على ظاهره حتى يثبت خلافه و بيان كون المدلول لغة لكل واحدة غير المدلول للأخرى أن السمع حس الأذن أى حاستها والاذن نفسها وما وقر فيها من شئ تسمعه والذكر المسموع والبصر حس العين أى حاستها والكلام القول وما كان مكتفيا بنفسه والعلم هو المعرفة كما يؤخذ من القاموس فى مواضع متعددة و إذا ثبت أنها متغايرة لغة كانت متغايرة شرعا و بالجملة فكنه كل واحدة غير كنه الأخرى ونفوض علم ذلك لله تعالى (قوله ثم الحياة مابشئ تعلقت) بسكون الياء وحذف الهمزة للوزن وثم للاستئناف. والمعنى أن الحياة لاتتعلق بشئ أى أمر موجود أومعدوم فالمراد بالشئ هنا المعنى اللغوى الشامل للموجود والمعدوم و يصح أن يكون المراد به المعنى الاصطلاحى و يقال إذا كانت لاتتعلق بالموجود فأولى أن لاتتعلق بالمعدوم فليست الحياة من الصفات المتعلقة لأنها صفة مصححة للادراك أى مصححة لمن قامت به أن يتصف بصفات الادراك ولا تقتضى أمرا زائدا على قيامها بمحلها ومثل الحياة الوجود والقدم والبقاء عند من يعدها من الصفات الذاتية (قوله وعندنا الخ) لما فرغ من الصفات وتعلقاتها شرع فى مبحث يجب اعتقاده فيجب على الانسان أن يعتقد أن أسماءه العظيمة قديمة وكذا صفات ذاته وتقديم الظرف للحصر والضمير لأهل الحق فالمعنى وأسماؤه العظيمة قديمة عندنا معاشر أهل الحق خلافا للمعتزلة فى قولهم بأن أسماءه تعالى حادثة وأنها من وضع الخلق واستشكل الأول بأن الأسماء ألفاظ وهى حادثة قطعا فتكون الأسماء حادثة قطعا فكيف توصف الأسماء بالقدم. وأجيب بأنها قديمة لاباعتبار ذاتها بل باعتبار التسمية بها و بحث فى هذا الجواب بأن التسمية وضع الاسم للمسمى وحيث كان الاسم حادثا كانت التسمية حادثة. وأجيب بأن معنى قدمها أن الله صالح لها أزلا فهى قديمة باعتبار الصلاحية وفيه أن هذا لا يحسن فى الرد على المعتزلة الذين يقولون إنها من وضع الخلق إذ لاينافيه و بعضهم أجاب بأن قدمها من حيث علم الله تعالى وتقديره فى الأزل وفيه أن جميع الحوادث كذلك وقيل إن قدمها من حيث مدلولها وفيه أن قدم المدلول يرجع لماسبق من قدم الذات والصفات ولايحسن فى الرد على المعتزلة فيماسبق ونقل العلامة الملوى عن سيدى محمد بن عبد الله العربى أن من كلام الله القديم أسماء له هى المحكوم عليها بالقدم كما أن منه أمرا ونهيا الخ وعلى هذا فالمراد بالتسمية القديمة دلالة الكلام أزلا على معانى الأسماء من غير تبعيض ولا تجزئة فى الكلام وهو الذى ينشرح له الصدر ولا يرد أنهم لم يذكروا من أقسام الكلام الاعتبارية الأسماء القديمة لأن تقسيمهم ليس حاصرا بل اقتصروا على الأهم باعتبار ماظهر لهم كيف ومدلوله لايدخل تحت حصر وأشار العلامة الملوى فى آخر عبارته إلى أن القدم هنا ليس بمعنى عدم الأولية بل بمعنى أنها موضوعة قبل الخلق فهى من وضعه تعالى قبل خلقه ثم ألهمها

وغير علم هذه كما ثبت ثم الحياة مابشئ تعلقت وعندنا

(قوله انكشاف) أى لله بمعنى أن جميع الأشياء منكشفة لله بعلمه وقوله وتعلق الكلام تعلق دلالة أى لغير الله بمعنى أن غير الله لو أزيل عنه الحجاب واطلع على كلام الله لفهم منه جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات (قوله وبحث فى هذا الجواب) هذا البحث غير ظاهر. لأنا نقول التسمية هى وضع الاسم وهو قصد الله أزلا أن تكون الألفاظ الموجودة فى علمه دالة عليه فيما لا يزال وحينئذ لا يلزم من حدوث الاسم حدوث وضعه لأن وضع الاسم لايتوقف على النطق به (قوله فيما سبق) أى فيماسبق نقله عنهم وهو أن أسماءه تعالى حادثة وأنها من وضع الخلق

أسماؤه العظيمه
كذا صفات ذاته قديمه
واختير

للنور المحمدى ثم للملائكة ثم للخلق خلافا للمعتزلة فى قولهم بأنها من وضع البشر وفى هذا الكلام تسليم أن الأسماء ليست أزلية كما لايخفى و بالجملة فهذا المبحث لم يصف ونقل عن القرطبى أن من قال الاسم مشتق من السمو وهو العلو يقول ثم لم يزل الله موصوفا قبل وجود الخلق وعند وجودهم و بعد فنائهم لأنه لاتأثير لهم فى أسمائه وهذا قول أهل السنة ومن قال الاسم مشتق من السمة يقول كان فى الأزل بلا أسماء ولاصفات فلما خلق الخلق جعلوها له و بعد فنائهم يبقى بدونها وهو قول المعتزلة قال الشمنى وهو أقبح من القول بخلق القرآن اه أفاده العلامة الأمير مع بعض زيادة (قوله أسماؤه) الأسماء جمع اسم والمراد به مادل على الذات بمجردها كالله وخداى فى اللغة الفارسية أو باعتبار الصفة كالعالم والقادر ثم إن أسماءه مبتدأ والعظيمة وصف كاشف والخبر قديمة وقوله كذا صفات ذاته مبتدأ وخبر كذا خبر مقدم وصفات ذاته مبتدأ مؤخر والجملة معترضة بين المبتدإ وخبره والتشبيه فى القدم وأشار الشارح لاعراب آخر فجعل خبر قوله أسماؤه محذوفا دل عليه قوله فيما بعد قديمة وجعل قوله الآتى خبرا عن قوله صفات ذاته فيكون المصنف حذف من الأول لدلالة الثانى كما حذف من الثانى عظيمة لدلالة الأول عليه وحينئذ ففى كلامه من المحسنات البديعية نوع احتباك وهو أن يحذف من كل نظير ماأثبته فى الآخر وعلى هذا فالتشبيه للتأكيد والأول هو المتبادر من كلام المصنف (قوله العظيمة) أى الجليلة المقدسة أى المطهرة عن أن يسمى بها الغير أوعن أن تفسر بما لايليق أوأن تذكر على غير وجه التعظيم كما قاله السعد وعظم أسمائه تعالى مجمع عليه واختلف هل بينها تفاضل أولا . فقيل لاتفاضل بينها وفى اليواقيت عن ابن العربى أن أسماء الله تعالى متساوية فى نفس الأمر لرجوعها كلها إلى ذات واحدة و إن وقع فيها تفاضل فان ذلك لأمر خارج والحق أنها متفاضلة وأعظمها لفظ الجلالة وهو الاسم الأعظم وكان سيدى على وفا رضى الله عنه يذهب إلى التفاضل فى الأسماء ويقول فى قوله تعالى ـ وكلمة الله هى العليا ـ هو اسم الله فانه أعلى مرتبة من سائر الأسماء قال ونظير ذلك قوله تعالى ـ ولذكر الله أكبر ـ أى ولذكر اسم الله أكبر من ذكر سائر الأسماء اه أفاده الشيخ الأمير (قوله كذا صفات ذاته قديمة) أى مثل أسمائه تعالى الصفات القائمة بذاته وهى صفات المعانى السبع أوالثمان على الخلاف فى ذلك قديمة فكل من أسمائه وصفات ذاته قديم فليست أسماؤه من وضع خلقه وليست صفاته حادثة لأنها لو كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى و يلزم كونه تعالى عاريا عنها فى الأزل و يلزم افتقارها إلى مخصص وهو ينافى وجوب الغنى المطلق وهو انتفاء الحاجات مطلقا وهو لا يكون إلا لله بخلاف الغنى المقيد وهو قلة الحاجات وهو غنى الحوادث ولذلك قال بعضهم إلهى غناك مطلق وغنانا مقيد وخرج باضافة صفات إلى الذات صفات الأفعال فليس شىء منها بقديم عند الأشاعرة بخلافه عند الماتريدية أى ولذلك قال متن بدء الأمالى مانصه : صفات الذات والأفعال طرا* قديمات الخ وهو موضوع على مذهب الماتريدية لأنها عند الأشاعرة تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة وعند الماتريدية هى عين صفة التكوين القديمة كما تقدم وأما الصفات السلبية فهى قديمة قطعا أو أزلية على الخلاف فى القديم والأزلى ولعل الشارح جرى على القول بالفرق بين القديم والأزلى فقال وخرج باضافة الصفات إلى الذات السلبية والفعلية فليس شىء منهما بقديم عند الأشاعرة . قال الشيخ الأمير ورأيت بخط سيدى أحمد النفراوى أن ذكرها سبق قلم أى ذكر الصفات السلبية سبق قلم و إلا ففضل الشارح مشهور (قوله واختير الخ) أى واختار جمهور أهل السنة أن أسماءه تعالى توقيفية وكذا صفاته فلا تثبت لله اسما ولاصفة إلا إذا ورد بذلك توقيف من الشارع وذهبت المعتزلة إلى جواز إثبات ما كان متصفا بمعناه ولم يوهم نقصا و إن لم يرد به توقيف من الشارع ومال إليه القاضى

(قوله فهذا البحث لم يصف) مبنى على البحث فى الجواب الأول وهو أنها قديمة باعتبار التسمية وقد علمت مما ذكر فى الهامش أنه غير وارد (قوله موصوفا) أى مسمى بأسمائه (قوله ولاصفات) أى ألفاظ دالة عليه فعطفها على الأسماء مرادف هذا هو المتعين فى فهم العبارة وذكر الشيخ الأمير أن هذا البناء غير ظاهر بمعنى أنه لا يلزم من اشتقاق الاسم من السمو أن تكون الأسماء قديمة باقية ولا يلزم من اشتقاقها من السمة أن تكون حادثة فانية وما قاله العلامة الأمير ظاهر (قوله لأمر خارج) قال العلامة الأمير كالتخلق بمدلول الاسم كأن يتخلق بمدلول كريم الذى هو الكرم و بمدلول حليم الذى هو الحلم اه .

أن اسماه توقيفيه كذا الصفات فاحفظ السمعيه وكل نص أوهم التشبيها أوّله أو فوض ورم تنزيها

أبو بكر الباقلانى وتوقف فيه إمام الحرمين وفصل الغزالى بجواز إطلاق الصفة وهى مادل على معنى زائد على الذات ومنع اطلاق الاسم وهو مادل على نفس الذات . والحاصل أن علماء الاسلام اتفقوا على جواز اطلاق الأسماء والصفات على البارى عز وجل إذا ورد بها الاذن من الشارع وعلى امتناعه إذا ورد المنع منه واختلفوا حيث لاإذن ولا منع والمختار منع ذلك وهو مذهب الجمهور اه مصنف فى شرحه الصغير (قوله أن اسماه) بدرج همزة أسماء الأولى مع القصر للوزن والمراد بالأسماء ماقابل الصفات بدليل قوله كذا الصفات. الاسم مادل على الذات والصفة مادل على معنى زائد على الذات وليس المراد بالاسم ماقابل الفعل والحرف ولا ماقابل الكنية واللقب وقوله توقيفية أى يتوقف جواز إطلاقها عليه تعالى على ورودها فى كتاب أو سنة صحيحة أوحسنة أو إجماع لأنه غير خارج عنها بخلاف السنة الضعيفة إن قلنا إن المسئلة من العلميات أى الاعتقاديات بحيث يعتقد أن ذلك الاسم من أسمائه تعالى و إن قلنا إن المسئلة من العمليات بحيث نستعمله ونطلقه عليه تعالى فالسنة الضعيفة كافية فى ذلك لأنهم قالوا الحديث الضعيف يعمل به فى فضائل الأعمال وأما القياس فقيل كالاجماع مالم يكن ضعيفا وعليه فيقاس واهب بناء على أنه لم يرد على وهاب وأطلق بعضهم منع القياس قال المصنف فى الشرح الصغير وهو الظاهر لاحتمال إيهام أحد المترادفين دون الآخر كالعالم والعارف والجواد والسخى والحليم والعاقل اه و بالجملة فما أذن الشارع فى إطلاقه واستعماله جاز و إن أوهم كالصبور والشكور والحليم فان الصبور يوهم وصول مشقة له تعالى لأن الصبر حبس النفس على المشاق فيفسر فى حقه تعالى بالذى لايعجل بالعقوبة على من عصاه والشكور يوهم وصول إحسان إليه لأن معناه كثير الشكر لمن أحسن إليه مع أن الاحسان كله من الله فيفسر فى حقه تعالى بالذى يجازى على يسير الطاعات كثير الدرجات و يعطى بالعمل فى أيام معدودة نعما فى الآخرة غير محدودة وقيل المجازى على الشكر وقيل المثنى على من أطاعه والحليم يوهم وصول أذى إليه وهو تعالى لايصل إليه أحد بأذى فيفسر فى حقه تعالى بالذى لا يعجل بالعقوبة على من عصاه فيرجع لمعنى الصبور ولايرد على قولنا وهو تعالى لايصل إليه أحد بأذى قوله صلى الله عليه وسلم «من آذى مسلما فقد آذانى ومن آذانى فقد آذى الله» لأن معناه أنه فعل معه فعل المؤذى وقد تقدم لك أن أسماء النبى صلى الله عليه وسلم توقيفية اتفاقا وسبقت حكمة ذلك فتفطن لها (قوله كذا الصفات) أى مثل أسمائه تعالى صفاته فى كونها توقيفية فلا يجوز إثبات صفة له تعالى إلا بتوقيف من الشارع لنا وقوله فاحفظ السمعية أى إذا عرفت أن إطلاق الأسماء والصفات عليه تعالى يتوقف على الاذن الشرعى فاحفظ الأسماء والصفات الواردة بالسمع حقيقة كالواردة فى الكتاب والسنة أو حكما كالثابتة بالاجماع كالصانع والموجود والواجب والقديم كما ذكره المؤلف فى كبيره (قوله وكل نص الخ) يصح قراءة كل بالرفع مبتدأ وجملة أوله خبر و بالنصب مفعول لفعل محذوف يفسره المذكور من باب الاشتغال والمراد بالنص هنا ماقابل القياس والاستنباط والاجماع وهو الدليل من الكتاب أو السنة سواء كان صريحا أوظاهرا وليس المراد به ماقابل الظاهر وهو ما أفاد معنى لايحتمل غيره إذ لو كان هذا هو المراد لم يمكن تأويله وقوله أوهم التشبيها أى أوقع فى الوهم صحة القول به بحسب ظاهره والمراد من التشبيه المشابهة لافعل الفاعل وقوله أوّله أى احمله على خلاف ظاهره مع بيان المعنى المراد فالمراد أوّله تأويلا تفصيليا بأن يكون فيه بيان المعنى المراد كما هو مذهب الخلف وهم من كانوا بعد الخمسمائة وقيل من بعد القرون الثلاثة وقوله أوفوض أى بعد التأويل الاجمالى الذى هو صرف اللفظ عن ظاهره فبعد هذا التأويل فوض المراد من النص الموهم إليه تعالى على طريقة السلف وهم من كانوا قبل الخمسمائة وقيل القرون الثلاثة الصحابة والتابعون وأتباع

التابعين

(قوله الاسم مادل على الذات) إما وحدها كلفظ الجلالة و إما مع الصفة كلفظ الرحمن وقوله والصفة مادل على معنى زائد على الذات بأن دلت على ذلك المعنى الزائد وحده كلفظ قدرة فانه دل على المعنى القائم بذاته سبحانه وتعالى و بهذا يعلم أن مراد المصنف بالصفات فى قوله كذا الصفات الأسماء الدالة على الأمور الثابتة للذات فهى أيضا توقيفية فلا يعبر عن قدرة الله بالجراءة مثلا لعدم وروده (قوله والاستنباط) فيه خفاء فلو اقتصر على القياس والاجماع لكان أولى (قوله إذ لو كان الخ) هذا التعليل كما يفيد عدم إرادة الصريح وحده يفيد عدم إرادته مع الظاهر فتعميم المحشى فى الدليل بقوله سواء كان صريحا أو ظاهرا غير ظاهر فكان الأولى قصره على الظاهر بخصوصه لأنه القابل للتأويل اه.

التابعين وطريقة الخلف أعلم وأحكم لما فيها من مزيد الايضاح والرد على الخصوم وهى الأرجح ولذلك قدمها المصنف وطريقة السلف أسلم لما فيها من السلامة من تعيين معنى قد يكون غير مراد له تعالى وقوله ورم تنزيها أى واقصد تنزيها له تعالى عما لا يليق به مع تفويض علم المعنى المراد فظهر مما قررناه اتفاق السلف والخلف على التأويل الاجمالى لأنهم يصرفون النص الموهم عن ظاهره المحال عليه تعالى لكنهم اختلفوا بعد ذلك فى تعيين المراد من ذلك النص وعدم التعيين بناء على الوقف على قوله تعالى ـ والراسخون فى العلم ـ فيكون معطوفا على لفظ الجلالة وعلى هذا فنظم الآية هكذا ـ ومايعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم ـ وجملة ـ يقولون آمنا به ـ حينئذ مستأنفة لبيان سبب التماس التأويل أو على قوله ومايعلم تأويله إلا الله وعلى هذا فقوله والراسخون فى العلم الخ استئناف وذكر مقابله فى قوله تعالى ـ فأما الذين فى قلوبهم زيغ ـ الخ أى كالمجسمة فمنهم من قال إنه على صورة شيخ كبير ومنهم من قال إنه على صورة شاب حسن تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . والحاصل أنه إذا ورد فى القرآن أو السنة مايشعر باثبات الجهة أو الجسمية أو الصورة أو الجوارح اتفق أهل الحق وغيرهم ماعدا المجسمة والمشبهة على تأويل ذلك لوجوب تنزيهه تعالى عما دل عليه ماذكر بحسب ظاهره فمما يوهم الجهة قوله تعالى ـ يخافون ربهم من فوقهم ـ فالسلف يقولون فوقية لا نعلمها والخلف يقولون المراد بالفوقية التعالى فى العظمة فالمعنى يخافون أى الملائكة ربهم من أجل تعاليه فى العظمة أى ارتفاعه فيها ومنه قوله تعالى ـ الرحمن على العرش استوى ـ فالسلف يقولون استواء لا نعلمه والخلف يقولون المراد به الاستيلاء والملك كما قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

وسأل رجل الامام مالكا عن هذه الآية فأطرق رأسه مليا ثم قال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وما أظنك إلا ضالا فأمر به فأخرج . وسأل الزمخشرى الغزالى عن هذه الآية . فأجابه بقوله إذا استحال أن تعرف نفسك بكيفية أو أينية فكيف يليق بعبوديتك أن تصفه تعالى بأين أو كيف وهو مقدس عن ذلك ثم جعل يقول :

قل لمن يفهم عنى ما أقول قصر القول فهذا شرح يطول
ثم سر غامض من دونه قصرت والله أعناق الفحول
أنت لا تعرف إياك ولا تدر من أنت ولا كيف الوصول
لا ولا تدر صفات ركبت فيك حارت فى خفاياها العقول
أين منك الروح فى جوهرها هل تراها فترى كيف تجول
وكذا الأنفاس هل تحصرها لا ولا تدرى متى عنك تزول
أين منك العقل والفهم إذا غلب النوم فقل لى يا جهول
أنت أكل الخبز لا تعرفه كيف يجرى منك أم كيف تبول
فاذا كانت طواياك التى بين جنبيك كذا فيها ضلول
كيف تدرى من على العرش استوى لا تقل كيف استوى كيف النزول
كيف يحكى الرب أم كيف يرى فلعمرى ليس ذا إلا فضول
فهو لا أين ولا كيف له وهو رب الكيف والكيف يحول
وهو فوق الفوق لا فوق له وهو فى كل النواحى لا يزول
جل ذاتا وصفات وسما وتعالى قدره عما تقول

ومما يوهم الجسمية قوله تعالى ـ وجاء ربك ـ وحديث الصحيحين «ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير ويقول من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفرله» فالسلف يقولون مجيء ونزول لا نعلمهما والخلف يقولون المراد وجاء عذاب ربك أو أمر ربك الشامل للعذاب والمراد ينزل ملك ربنا فيقول عن الله الخ وفي المنن أن الغالب أن الموكب الإلهي ينصب من الثلث الأخير وتارة ينصب من أول النصف الثاني إلا ليلة الجمعة فانه ينصب من غروب الشمس إلى خروج الامام من صلاة الصبح كما ورد في حديث مسلم ومما يوهم الصورة ما رواه أحمد والشيخان «أن رجلا ضرب عبده فنهاه النبي صلى الله عليه وسلم وقال إن الله تعالى خلق آدم على صورته» فالسلف يقولون صورة لا نعلمها والخلف يقولون المراد بالصورة الصفة من سمع وبصر وعلم وحياة فهو على صفته في الجملة وان كانت صفته تعالى قديمة وصفة الانسان حادثة وهذا بناء على أن الضمير في صورته عائد على الله تعالى كما يقتضيه ما ورد في بعض الطرق فان الله خلق آدم على صورة الرحمن ، وبعضهم جعل الضمير عائدا على الأخ المصرح به في الطريق التي رواها مسلم بلفظ «فاذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه فان الله خلق آدم على صورته» أي واذا كان كذلك فينبغي احترامه باتقاء الوجه ومما يوهم الجوارح قوله تعالى ـ ويبقى وجه ربك . يد الله فوق أيديهم ـ وحديث «إن قلوب بني آدم كلها كقلب واحد بين أصبعين من أصابع الرحمن» فالسلف يقولون لله وجه ويد وأصابع لا نعلمها والخلف يقولون المراد من الوجه الذات وباليد القدرة والمراد من قوله بين أصبعين من أصابع الرحمن بين صفتين من صفاته وهاتان الصفتان القدرة والارادة .

ونزه القرآن أي كلامه

[لطيفة] سأل الشعراني شيخه الخواص لماذا يؤول العلماء الموهم الواقع من الشارع ولا يؤولون الموهم الواقع من الولي؟ فقال لو أنصفوا لأولوا الواقع من الولي بالأولى لأنه معذور بضعفه في أحوال الحضرة بخلاف الشارع فانه ذو مقام مكين وقد يقال الشارع ينبغي المحافظة على الواقع منه ما أمكن لأنه يقتدى به ولا كذلك الولي فانه لا يحافظ على كلامه لأنه لا يقتدى به فاذا أوهم أهدر (قوله ونزه القرآن الخ) أي واعتقد أيها المكلف تنزه القرآن بمعنى كلامه تعالى عن الحدوث خلافا للمعتزلة القائلين بحدوث الكلام زعما منهم أن من لوازمه الحروف والأصوات وذلك مستحيل عليه تعالى فكلام الله تعالى عندهم مخلوق لأن الله خلقه في بعض الأجرام ومذهب أهل السنة أن القرآن بمعنى الكلام النفسي ليس بمخلوق وأما القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوق لكن يمتنع أن يقال القرآن مخلوق ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم لأنه ربما أوهم أن القرآن بمعنى كلامه تعالى مخلوق ولذلك امتنعت الأئمة من القول بخلق القرآن وقد وقع في ذلك امتحان كبير لخلق كثير من أهل السنة فخرج البخاري فارا وقال اللهم اقبضني إليك غير مفتون فمات بعد أربعة أيام وسجن عيسى بن دينار عشرين سنة وسئل الشعبي فقال أما التوراة والإنجيل والزبور والفرقان فهذه الأربعة حادثة وأشار إلى أصابعه فكانت سبب نجاته واشتهرت أيضا عن الامام الشافعي رضي الله عنه وحبس الامام أحمد وضرب بالسياط حتى غشي عليه ويذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للامام الشافعي في المنام بشر أحمد بالجنة على بلوى تصيبه في خلق القرآن فأرسل له كتابا ببغداد فلما قرأه بكى ودفع للرسول قميصه الذي يلي جسده وكان عليه قميصان فلما دفع للشافعي غسله وادهن بمائه. وهل القرآن بمعنى اللفظ المقروء أفضل أو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ؟ تمسك بعضهم بما يروى كل حرف خير من محمد وآل محمد لكنه غير محقق الثبوت والحق أنه صلى الله عليه وسلم أفضل لأنه أفضل من كل مخلوق كما يؤخذ من كلام الجلال المحلي على البردة ويؤيده أنه فعل القارئ والنبي صلى الله عليه وسلم أفضل من القارئ وجميع أفعاله والأسلم الوقف عن مثل هذا فانه لا يضر خلو الذهن عنه اهـ ملخصا من حاشية الشيخ الأمير (قوله أي كلامه) تفسير

للقرآن

للقرآن فالمراد منه هنا كلامه تعالى ولما كان الأكثر إطلاق القرآن على اللفظ المقروء دفع توهم ذلك بتفسيره بكلامه تعالى فالقرآن يطلق على كل من النفسى واللفظى والأكثر إطلاقه على اللفظى وأما كلام الله فيطلق أيضا على كلّ من النفسى واللفظى والأكثر إطلاقه على النفسى وتقدّم فى مبحث الكلام زيادة فارجع إليه إن شئت (قوله عن الحدوث) أى الوجود بعد العدم فليس مخلوقا بل هو صفة ذاته العلية خلافا للمعتزلة فى قولهم بأنه مخلوق وليس صفة ذاته العلية وإنما عبر بالحدوث مع أنّ المشهور بين القوم التعبير بالخلق لضرورة النظم أو للردّ على محمد البلخى من المعتزلة القائل بأنّ كلام الله تعالى محدث وليس بمخلوق زعم منه أن قولنا مخلوق يوهم أنه كذب يتعالى الله عنه وردّ بأنّ الحدوث مثل الخلق فهو كمن هرب من المطر ووقف تحت الميزاب اه مصنف فى صغيره (قوله واحذر انتقامه) أى وخف انتقام الله منك إن قلت بحدوثه (قوله فكل نص الخ) أى إذا تحققت ماسبق فكل نص الخ فالفاء فاء الفصيحة وهذا فى الحقيقة جواب عما تمسك به المعتزلة من النصوص الدالة على الحدوث مثل ـ إنا أنزلناه فى ليلة القدر . إنا نحن نزلنا الذكر ـ والمراد من النص الظاهر من الكتاب أو السنة وقوله للحدوث دلا أى دل على حدوث القرآن فاللام بمعنى على والألف فى دلا الاطلاق وقوله احمل الخ خبر المبتدإ الذى هو كل والرابط محذوف والتقدير احمله الخ وقوله على اللفظ أى على القرآن بمعنى اللفظ المنزل على نبينا صلى الله عليه وسلم المتعبد بتلاوته المتحدّى بأقصر سورة منه والراجح أن المنزل اللفظ والمعنى وقيل المنزل المعنى وعبر عنه جبريل بألفاظ من عنده وقيل المنزل المعنى وعبر عنه النبى صلى الله عليه وسلم بألفاظ من عنده لكن التحقيق الأوّل لأنّ الله خلقه أوّلا فى اللوح المحفوظ ثم أنزله فى صحائف إلى سماء الدنيا فى محل يقال له بيت العزة فى ليلة القدر كما قال تعالى ـ إنا أنزلناه فى ليلة القدر ـ ثم أنزله على النبى صلى الله عليه وسلم مفرقا بحسب الوقائع وقوله الذى قد دلا صفة للفظ والألف فى دلا للاطلاق والمراد الذى قد دل على الصفة القديمة بطريق دلالة الالتزام كما تقدّم. والحاصل أنّ كل ظاهر من الكتاب والسنة دلّ على حدوث القرآن فهو محمول على اللفظ المقروء لا على الكلام النفسى لكن يمتنع أن يقال القرآن مخلوق إلا فى مقام التعليم كما سبق (قوله ويستحيل الخ) هذا شروع فى ثالث الأقسام المتقدّمة فى قوله :

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

فهذا هو القسم الثالث فى الاجمال السابق وان كان ثانيا فى التفصيل وانما أخر الجائز فى التفصيل لطول الكلام عليه ولاشك فى علم استحالة هذا القسم من وجوب القسم الأوّل له تعالى وانما تعرض له المصنف على طريق القوم من عدم اكتفائهم بدلالة الالتزام ولا بدلالة التضمن بل مالوا إلى الدلالة المطابقية لخطر الجهل فى هذا الفنّ وقوله ضدّ ذى الصفات أى منافى هذه الصفات المتقدّمة بأسرها فالمراد من الضدّ هنا المعنى اللغوى وهو مطلق المنافى وجوديا كان أو عدميا وليس المراد خصوص الأمر الوجودى كما هو المعنى الاصطلاحى لأنّ الضدّين اصطلاحا هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف لايجتمعان وقد يرتفعان كالسواد والبياض لأنّ هذا المعنى لايظهر فى جميع ماذكروه هنا وقوله فى حقه أى على ذاته تعالى ففى بمعنى على وحق بمعنى الذات والاضافة للبيان لأنّ الحق اسم من أسمائه تعالى أى حق هو هو ويحتمل أنّ فى باقية على بابها والمراد من الحق الحكم الواجب له والاضافة حقيقية والمعنى حال كون استحالة ماذكر مندرجة فى الحكم الواجب له تعالى وهذا هو الذى اقتصر عليه الشارح وقد أجمل المصنف الأضداد ونحن نذكرها تفصيلا كما ذكرها السنوسى فيستحيل عليه تعالى العدم وهو ضدّ الوجود والحدوث وهو ضدّ القدم وطرق العدم وهو الفناء وهو ضدّ البقاء والمماثلة للحوادث وهو ضدّ المخالفة للحوادث والمماثلة مصورة بأن يكون جرما سواء كان مركبا ويسمى حينئذ

عن الحدوث واحذر انتقامه

فكلّ نص للحدوث دلا

احمل على اللفظ الذى قد دلا

ويستحيل ضدّ ذى الصفات

. . . . . .

جسما أو غير مركب ويسمى حينئذ جوهرا فردا لكن المجسمة لا يكفرون إلا إن قالوا هو جسم كالأجسام أو بأن يكون عرضا يقوم بالجرم أو يكون فى جهة للجرم فليس فوق العرش ولا تحته ولا عن يمينه ولا عن شماله ونحو ذلك أوله هو جهة فليس له فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ونحو ذلك أو يحل فى المكان فالحلول هو المراد بالتقييد فى عبارة من عبر به والمراد بالمكان الفراغ الموهوم على رأى المتكلمين والمحقق على رأى الحكماء ومعنى كونه موهوما عند المتكلمين أنه يتوهم أنه أمر وجودى وليس كذلك بل هو أمر عدمى وقيل معنى كونه موهوما أنه يتوهم أنه فراغ وليس كذلك بل هو مملوء بالهواء فليس فراغا محققا أو يتقيد بالزمان بحيث تكون حركة الفلك منطبقة عليه أو يكر عليه الجديدان الليل والنهار أو تتصف ذاته العلية بالحوادث كالقدرة الحادثة والإرادة الحادثة والحركة أو السكون والبياض أو السواد أو نحو ذلك أو يتصف بالصغر بمعنى قلة الأجزاء أو بالكبر بمعنى كثرة الأجزاء فليس صغيرا بمعنى قليل الأجزاء ولا كبيرا بمعنى كثير الأجزاء وهذا لا ينافى أنه تعالى كبير فى المرتبة والشرف قال تعالى ـ الكبير المتعال ـ أو يتصف بالأغراض فى الأفعال أو الأحكام فليس فعله كإيجاد زيد لغرض من الأغراض أى مصلحة تبعثه على ذلك الفعل فلا ينافى أنه لحكمة وإلا لكان عبثا وهو مستحيل فى حقه تعالى وليس حكمه كإيجابه الصلاة علينا لغرض من الأغراض أى مصلحة تبعثه على ذلك الحكم فلا ينافى أنه لحكمة كما علمت فصور المماثلة عشرة ويستحيل عليه أيضا أن لا يكون قائما بنفسه بأن يكون صفة يقوم بمحل أو يحتاج إلى مخصص وهذا ضد القيام بالنفس وأن لا يكون واحدا بأن يكون مركبا فى ذاته أو يكون له مماثل فى ذاته أو يكون فى صفاته تعدد من نوع واحد كقدرتين وإرادتين وهكذا أو يكون لأحد صفة كصفته تعالى أو يكون معه فى الوجود مؤثر فى فعل من الأفعال وهذا كله ضد الوحدانية وأن يكون عاجزا عن ممكن ما وهذا ضد القدرة وأن يوجد شيئا من العالم مع كراهته لوجوده أو يعدم شيئا مع كراهته لعدمه أى عدم إرادته له أو مع الذهول أو الغفلة فالذهول ذهاب الشىء من الحافظة والمدركة أو من أحدهما والأول نسيان والثانى سهو وأما الغفلة فهى السهو أو مع التعليل بأن يكون البارى علة تنشأ عنه الخلائق من غير اختيار ولا توقف على وجود شرط وانتفاء مانع كحركة الخاتم فانها نشأت عند القائلين بالتعليل عن حركة الأصبع فعندهم حركة الأصبع علة فى حركة الخاتم ونحن نقول الخالق لحركة الأصبع ولحركة الخاتم هو الله تعالى من غير تأثير لحركة الأصبع فى حركة الخاتم أو مع الطبع بأن يكون البارى طبيعة تنشأ عنه الخلائق من غير اختيار مع التوقف على وجود الشروط وانتفاء الموانع كالنار فانها تؤثر بطبعها عندهم فى الاحراق مع وجود شرط المماسة وانتفاء مانع البلل ونحن نقول المؤثر فى الاحراق هو الله تعالى ولا تأثير للنار أصلا وهذا كله ضد الارادة والجهل وما فى معناه كالظن والشك والوهم والنوم وهذا ضد العلم والموت وهو ضد الحياة والبكم النفسى وهو ضد الكلام والعمى وهو ضد البصر وكونه عاجزا إلى آخرها على القول بالأحوال (قوله كالكون فى الجهات) أى ككونه تعالى فى جهة من الجهات الست وهذا مثال من أمثلة المماثلة للحوادث ويقاس عليه باقى أمثلة المماثلة بل وباقى صور المستحيل كما أشار إليه المصنف بالكاف. واعلم أن معتقد الجهة لا يكفر قاله العز ابن عبد السلام وقيده النووى بكونه من العامة وابن أبى جمرة بعسر فهم نفيها وفصل بعضهم فقال إن اعتقد جهة العلو لم يكفر لأن جهة العلو فيها شرف ورفعة فى الجملة وإن اعتقد جهة السفل كفر لأن جهة السفل فيها خسة ودناءة (قوله وجائز فى حقه الخ) لما فرغ من الكلام على الواجب والمستحيل شرع يتكلم على الجائز الذى هو ثانى الأقسام الثلاثة فى الاجمال وإنما أخره فى التفصيل لما مر آنفا من طول الكلام عليه وجائز خبر مقدم وما أمكنا مبتدأ مؤخر وألف أمكنا للاطلاق وإيجادا

فى حقه كالكون فى الجهات وجائز فى حقه ما أمكنا إيجادا اعداما

. . . . . .

و إعداما تميزان محولان عن المضاف الذى كان مبتدأ فى الأصل والتقدير و إيجاد ما أمكن و إعدامه جائز كل منهما فى حقه تعالى . فان قيل إن هذا الاخبار لافائدة له لأن الجائز هو الممكن والممكن هو الجائز فكأنه قال الجائز جائز أو الممكن ممكن . أجيب بأن التميز أعنى إيجادا و إعداما يدفع عدم فائدته لأنه تمييز محوّل عن المضاف الذى كان مبتدأ فى الأصل والتقدير و إيجاد الممكن و إعدامه جائز كل منهما فى حقه تعالى كما تقدم وقد أشار الشارح إلى هذا بقوله أى فعل كل ممكن وتركه فانه قدر ذلك أخذا من قوله إيجادا اعداما و إلافلاحاجة للتقدير مع التميز . واعترض بأن الفعل والترك كل منهما ممكن فيعود الاشكال . وأجيب بأن المغايرة اللفظية القوية كافية إذ ربما يتوهم أن صفة الفعل أو الترك الوجوب بخلاف الجائز والممكن فان مغايرتهما غير قوية و يدفع أصل الاشكال بأن المبتدأ هو الممكن فى ذاته والخبر هو الجائز فى حقه تعالى فهو مقيد بكونه فى حقه تعالى خلافا للمعتزلة فى قولهم بوجوب بعض الممكنات عليه تعالى فانهم قالوا بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى وخلافا للبراهمة فى قولهم باستحالة إرسال الرسل مع أنه من الممكنات وهذه فائدة معتبرة أفاده العلامة الأمير والعلامة الشنوانى (قوله كرزقه الغنى) هذا مثال لفعل الممكن ومثال تركه عدم رزقه إياه والرزق بفتح الراء مصدر وأما بالكسر فاسم للمرزوق به والضمير عائد على الله والاضافة فى رزقه من إضافة المصدر لفاعله والمفعول الأول محذوف والغنى مفعوله الثانى والتقدير كرزق الله العبد الغنى وهو بالكسر و بالقصر ضد الفقر فهو كثرة الأموال وأما بالكسر و بالمد فهو إنشاد الشعر و بالمد مع الفتح النفع وأما بالفتح والقصر وكذلك الضم فلم يسمع .

كرزقه الغنى
فخالق لعبده وما عمل

[فائدة] الغنى الشاكر وهو من لا يبقى من المال الحلال الذى يدخل عليه إلا ما يحتاج إليه أو يرصده لأحوج منه أفضل عند الجمهور من الفقير الصابر ومحل الخلاف فيما إذا قام الغنى بجميع وظائف الغنى من البذل والاحسان والمواساة وأداء حقوق المال وشكر الملك الديان وقام الفقير بجميع وظائف الفقر من الرضا والصبر والقناعة وقيل الفقير الصابر هو الذى يلتذ بفقره كما يلتذ الغنى بغناه اه شنوانى (قوله فخالق الخ) هذا تفريع على ما علم مما تقدم من انفراده تعالى بالايجاد فالفاء للتفريع و يصح أن تكون فاء الفصيحة لكونها أفصحت عن شرط محذوف والتقدير إذا ثبت وجوب انفراده تعالى بالايجاد فخالق الخ وخالق خبر لمبتدإ محذوف والأصل فالله خالق الخ وهذا يسمى عند العارفين بوحدة الأفعال ومنها يعلم بطلان دعوى أن شيئا يؤثر بطبعه أو بقوة فيه فمن اعتقد أن الأسباب العادية كالنار والسكين والأكل والشرب تؤثر فى مسبباتها كالحرق والقطع والشبع والرى بطبعها وذاتها فهو كافر بالاجماع أو بقوة خلقها الله فيها ففى كفره قولان والأصح أنه ليس بكافر بل فاسق مبتدع ومثل القائلين بذلك المعتزلة القائلون بأن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه فالأصح عدم كفرهم ومن اعتقد أن المؤثر هو الله لكن جعل بين الأسباب ومسبباتها تلازما عقليا بحيث لا يصح تخلفها فهو جاهل وربما جره ذلك إلى الكفر فانه قد ينكر معجزات الأنبياء لكونها على خلاف العادة ومن اعتقد أن المؤثر هو الله وجعل بين الأسباب والمسببات تلازما عاديا بحيث يصح تخلفها فهو المؤمن الناجى إن شاء الله تعالى فالفرق فى ذلك أربعة كما يؤخذ من كتب السنوسى (قوله لعبده) اللام للتقوية والمراد من العبد كل مخلوق يصدر عنه الفعل عاقلا كان أو غيره خلافا لبعضهم حيث قصره على المكلف لأن بعض الأدلة التى ذكروها لا تجرى فى غير فعله و إنما ذكر المصنف العبد مع أنه متفق على خلق الله إياه توصلا لما بعده واقتداء بقوله تعالى — والله خلقكم وما تعملون — وقوله وما عمل معطوف على عبده وما مصدرية فيؤول الفعل بعدها بمصدر والتقدير فخالق لعبده ولعمله ويحتمل أن تكون موصولة وعمل صلة والعائد محذوف وعليه فالتقدير فخالق لعبده وللذى عمله والأول أولى لأنه لا حذف عليه والأصل عدم الحذف و يجرى

الاحتمالان المذكوران فى قوله تعالى ـ والله خلقكم وما تعملون ـ وفى ذلك رد على المعتزلة فى قولهم بأن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية وأما الأفعال الاضطرارية كحركة المرتعش فهى مخلوقة لله تعالى اتفاقا. والحاصل أن الناس بعد اتفاقهم على أن الله خالق للعباد ولأفعالهم الاضطرارية اختلفوا فى أفعالهم الاختيارية ، فنحن نقول إن الله خالق لها أيضا والمعتزلة يقولون إن العبد خالق لها بقدرة خلقها الله فيه ، ونقل عن الأستاذ أنها بالقدرتين أى قدرته تعالى وقدرة العبد وفيه أن القدرة القديمة لا شريك لها ولا معين ، ونقل عن القاضى أن قدرة العبد أثرت فى فعله لوصفه بالطاعة أو المعصية . قلنا هذا تابع للأمر والنهى واضطرب النقل عن إمام الحرمين فما نقل عن أنه لو لم تكن قدرة العبد مؤثرة لكانت عجزا والذى نعتقده كما قاله السنوسى تنزيه هؤلاء الأئمة عن مخالفة مشهور أهل السنة فهذه الأقوال لم تصح عنهم وربما هجس لبعض القاصرين أن من حجة العبد أن يقول لله لم تعذبنى والكل فعلك وهذه مردودة بأنه لا يتوجه عليه تعالى من غيره سؤال قال تعالى ـ لا يسئل عما يفعل ـ وكيف يكون للعبد حجة ولله الحجة البالغة فلا يسعنا إلا التسليم المحض ومع أن الفعل خيره وشره لله فالأدب أن لا ينسب له تعالى إلا الحسن فينسب الخير لله والشر للنفس كسبا وإن كان منسوبا لله إيجادا قال تعالى ـ ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ـ أى كسبا كما يفسره قوله تعالى ـ وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ـ وأما قوله تعالى ـ قل كل من عند الله ـ فرجوع للحقيقة وانظر إلى أدب الخضر عليه السلام حيث قال ـ فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ـ الآية وقال ـ فأردت أن أعيبها ـ وتأمل قول إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام ـ الذى خلقنى فهو يهدين والذى هو يطعمنى ويسقين وإذا مرضت ـ الآية فلم يقل أمرضنى تأدبا وإلا فالكل من الله تعالى (قوله موفق) معطوف على خالق بحرف عطف مقدر كما أشار اليه الشارح حيث قال وموفق فقدر حرف العطف وموفق مأخوذ من التوفيق وهو لغة التأليف بين الأشياء وشرعا خلق قدرة الطاعة فى العبد وهل يحتاج لقولهم وتسهيل سبيل الخير إليه أو قولهم والداعية إليها أى الميل النفسانى إلى الطاعة أو لا يحتاج لذلك خلاف مبنى على الخلاف فى تفسير قدرة الطاعة ففسرها إمام الحرمين بسلامة الأسباب والآلات والمراد من الأسباب الأشياء التى تكون حاملة على الفعل والمراد من الآلات الأشياء التى يحصل بها الاعانة على الفعل فالماء الذى يتوضأ به من الأسباب العرفية للصلاة والأعضاء التى تحاول بها الطاعة آلات لها وعلى هذا التفسير فيحتاج لما ذكر لاخراج الكافر فانه ليس موفقا مع أن الله خلق فيه قدرة الطاعة بالمعنى السابق وفسرها الأشعرى بالعرض المقارن للطاعة وعلى هذا التفسير فلا يحتاج لما ذكر لأن الكافر خارج من أول الأمر إذ لم يخلق الله فيه قدرة الطاعة بهذا المعنى وأورد عليه أن الشخص مكلف قبل الطاعة مع أنه قبلها على كلامه ليس فيه قدرة فيلزم عليه تكليف العاجز وهو ممنوع . وأجيب بأنه قادر بالقوة القريبة لما اتصف به من سلامة الأسباب والآلات وهذا بناء على ما قاله الأشعرى من أن العرض كالبياض لا يبقى زمانين بل العرض فى هذا الزمان غير العرض فى الزمان الذى قبله وهكذا فيكون كالماء الجارى والحق أن العرض يبقى زمانين وعليه فلا مانع من تقدم القدرة على الطاعة عنها فتحصل من ذلك أن فى التوفيق قولين القول: الأول أنه خلق قدرة الطاعة فى العبد وتسهيل سبيل الخير إليه أو الداعية إليها وفى بعض العبارات خلق الطاعة نفسها وهو ظاهر. والقول الثانى أنه خلق قدرة الطاعة فى العبد وهذان القولان مبنيان على القولين فى تفسير قدرة الطاعة واقتصارهم على إخراج الكافر يقتضى أن المؤمن العاصى موفق وهو الحق خلافا لمن قال الموفق لا يعصى إذ لا قدرة له على المعصية كما أن المخذول لا يطيع إذ لا قدرة له على الطاعة ولك أن تقول الموفق لا يعصى من حيث ما وفق فيه

موفق

.....

والمخذول لايطيع من حيث ماخذل فيه ، وقد سئل الجنيد أيعصى الولى فأطرق ثم رفع رأسه وقال ـ وكان أمر الله قدرا مقدورا ـ ومن كلام ابن الفارض :

من ذا الذى ماساء قط ومن له الحسنى فقط

فأجابه الهاتف بقوله :

محمـــد الهادى الذى عليه جبريل هبط

(قوله لمن أراد أن يصل) أى للذى أراد وصوله لرضاه ومحبته فأن والفعل فى تأويل مصدر مفعول أراد والجار والمجرور متعلق بموفق وضمير أراد عائد على الله تعالى وضمير يصل عائد على من فالمعنى أن الله موفق للشخص الذى أراد الله أن يصل لرضاه عنه ومحبته له وقوله وخاذل من الخذلان ومعناه لغة ترك النصرة والاعانة وشرعا خلق المعصية فى العبد والداعية اليها أوخلق قدرة المعصية على الرأيين فى التوفيق وقوله لمن أراد بعده أى للذى أراد بعده عن رضاه ومحبته كما تقدم نظيره (قوله ومنجز لمن أراد وعده) أى ومعط للذى أراد به خيرا ما وعده به على لسان نبيه أو فى كتابه فمفعول أراد محذوف ووعده مفعول منجز والمراد به الموعود به وأشار المصنف بذلك إلى أن وعد الله المؤمنين الجنة لايتخلف شرعا قطعا لقوله تعالى ـ وعد الله لايخلف الله وعده ، إن الله لايخلف الميعاد ـ أى الوعد كما قاله بعض المفسرين فلو تخلف إعطاء الموعود به لزم الكذب والسفه والخلف واللازم باطل فكذا الملزوم فالخلف فى الوعد نقص يجب تنزيه الله عنه وهذا متفق عليه عند الأشاعرة والماتريدية وأما الوعيد فيجوز الخلف فيه عند الأشاعرة لأن الخلف فيه لايعد نقصا بل يعد كرما يمتدح به كما يشير له قول الشاعر :

و إنى و إن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادى ومنجز موعدى

وقد اعترض جواز تخلف الوعيد بلزوم مفاسد كثيرة. منها الكذب فى خبره تعالى وقد قام الاجماع على تنزه خبره تعالى عن الكذب. ومنها تبدل القول وقد قال تعالى ـ مايبدّل القول لدى ـ ومنها تجويز عدم خلود الكفار فى النار وهو خلاف ماقامت عليه الأدلة القطعية من خلودهم فيها. وأجيب عن الأول بأن الكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائق بكرمه أن يبنى إخباره به على المشيئة و إن لم يصرح بها فاذا قال الكريم لأعذبن زيدا مثلا فنيته إن شئت بخلاف الوعد فان اللائق بكرمه أن يبنى إخباره به على الجزم قال صلى الله عليه وسلم «من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزله ومن أوعده على عمل عقابا فهو بالخيار إن شاء عذبه و إن شاء غفرله » وعن الثانى بأن الممنوع إنما هو تبديل القول فى وعيد الكفار أو من لم يرد الله عنه عفوا فالآية أعنى قوله ـ مايبدّل القول لدى ـ محمولة على ذلك. وعن الثالث بأن جواز تخلف الوعيد فيما إذا كان واردا فيما يجوز العفو عنه فلاينافى خلود الكفار فى النار فانه لايجوز العفو عن الكفر قال تعالى ـ إن الله لايغفر أن يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء ـ وهذه الآية مقيدة لقوله تعالى ـ إن الله يغفر الذنوب جميعا ـ وذهبت الماتريدية إلى أنه يمتنع تخلف الوعيد كما يمتنع تخلف الوعد ولايرد على ذلك أن الوعيد يتخلف فى المؤمن المغفورله لأن الآيات الواردة بعموم الوعيد مخرج منها المؤمن المغفورله وأما غير المغفورله فلابد من نفوذ الوعيد فيه فقولهم لابد من إنفاذ الوعيد ولو فى واحد الآتى فى قوله * وواجب تعذيب بعض ارتكب * كبيرة الخ إنما يظهر على كلام الماتريدية و ينبنى على الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية أنه يصح على قول الأشاعرة أن تقول اللهم اغفر لجميع المؤمنين جميع ذنوبهم ولايصح ذلك على كلام الماتريدية فظهر أن الخلاف حقيقى و إن جعله بعضهم لفظيا فتدبر (قوله فوز السعيد عنده فى الأزل) فوز مبتدأ وفى الأزل متعلق بمحذوف خبر والظرف المضاف للضمير العائد على الله تعالى متعلق بمحذوف حال والتقدير فوز السعيد مقدّر فى الأزل حال كونه سابقا

لمن أراد أن يصل
وخاذل لمن أراد بعده
ومنجز لمن أراد وعده
فوز السعيد عنده فى
الأزل
كذا الشق ثم لم ينتقل

.....

عنده تعالى أى فى علمه فالمراد من العندية العلم والفوز النجاة والظفر بالخير كما فى القاموس. والأزل عبارة عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى و إنما قلنا مقدرة لأنه لا أزمنة فى الأزل فهى مقدرة لا محققة وقوله كذا الشقى أى شقاؤه عنده فى الأزل مثل فوز السعيد فليس كل من فوز السعيد وشقاء الشقى باعتبار الوصف القائم به فى الحال من الايمان فى الأول والكفر فى الثانى بل باعتبار ماسبق أزلا فى علمه تعالى وقوله : ثم لم ينتقل أى لم يتحول كل واحد من السعيد والشقى عما سبق أزلا فى علمه تعالى فالسعيد لا ينقلب شقيا و بالعكس و إلا لزم انقلاب العلم جهلا وهو بديهى الاستحالة فالسعادة والشقاوة مقدرتان فى الأزل لا يتغيران ولا يتبدلان لأن السعادة هى الموت على الايمان باعتبار تعلق علم الله أزلا بذلك والشقاوة هى الموت على الكفر بذلك الاعتبار فالخاتمة تدل على السابقة فان ختم له بالايمان دل على أنه فى الأزل كان من السعداء وان تقدمه كفر و إن ختم له بالكفر دل على أنه فى الأزل كان من الأشقياء و إن تقدمه إيمان كما يدل له حديث الصحيحين «إن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه و بينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها و إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه و بينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها» اه وخوف العامة من الخاتمة وخوف الخاصة من السابقة وهو أشد و إن تلازما هذا ماذهب اليه الأشاعرة وذهبت الماتريدية إلى أن السعادة هى الايمان فى الحال والشقاوة هى الكفر كذلك فالسعيد هو المؤمن فى الحال و إذا مات على الكفر فقد انقلب شقيا بعد أن كان سعيدا والشقى هو الكافر فى الحال و إذا مات على الايمان فقد انقلب سعيدا بعد أن كان شقيا و يترتب على الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية أنه يصح أن تقول أنا مؤمن إن شاء الله على قول الأشاعرة وأنه لا يصح ذلك على الثانى وحكى بعضهم فى ذلك خلافا على غير هذا الوجه حيث قال جوزه الشافعى ومنعه مالك وأبو حنيفة وقال بعض أتباع مالك بوجوبه ، وذلك إن لم يرد الشك أو التبرك و إلا امتنع فى الأول إجماعا وجاز فى الثانى كذلك وقد نظم بعض الأفاضل حاصل هذا فقال :

من قال إنى مؤمن يمنع من ... مقاله إن شاء ربى يافطن
وذا لمالك و بعض تابعيه ... يوجب أن يقول هذا يانبيه
ومثل ما لمالك للحنفى ... والشافعى جوّز هذا فاعرف
وامنعه اجماعا إذا أراد به ... الشك فى إيمانه يامنتبه
كعدم المنع إذا به يراد ... تبرك بذكر خالق العباد
فالخلف حيث لم يرد شكا ولا ... تبركا فكن بذا محتفلا

و بالجملة فالخلاف بين الأشاعرة والماتريدية لفظى لأنهم اختلفوا فى المراد من لفظ السعادة ولفظ الشقاوة مع الاتفاق فى الأحكام (قوله وعندنا الخ) الظرف متعلق بالنسبة بين المبتدإ وهو كسب والخبر وهو الجار والمجرور والضمير فى عندنا لأهل السنة والحق بخلاف الجبرية والمعتزلة المردود عليهما فيما سيأتى وقد أشار المصنف فى المتن إلى أن فى هذه المسئلة ثلاثة مذاهب مذهب أهل السنة وهو أنه ليس للعبد فى أفعاله الاختيارية إلا الكسب فليس مجبورا كما تقول الجبرية وليس خالقا لها كما تقول المعتزلة ومذهب الجبرية وهو أن العبد ليس له كسب بل هو مجبور أى مقهور كالريشة المعلقة فى الهواء تقلبها الرياح كيف شاءت ومذهب المعتزلة وهو أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه ولقولهم بقدرة خلقها الله فيه لم يكفروا على الأصح فالجبرية أفرطوا والمعتزلة فرطوا

(قوله و يترتب على الخلاف الخ) هذا الترتيب غير ظاهر بل الظاهر صحة أن يقال أنا سعيد إن شاء الله على الأول وعدم صحة ذلك على الثانى لأن السعادة عند الأشاعرة هى الموت على الايمان فهى مستقبلة فيصح تعليقها وعند الماتريدية هى الايمان الحالى أى الحاصل بالفعل والحاصل بالفعل لا يعلق والخلاف فى تعليق الايمان وعدمه إنما هو بين الأئمة هذا ماظهر اه (قوله وذلك إن لم يرد الشك الخ) الشك الممنوع أن يتردد فى أنه هل يستمر على الايمان أو يقطعه وأما لو تردد الآن فى أنه هل يكون مؤمنا عند الموت أولا فهذا شك غير ممنوع لأن الخاتمة مجهولة. والحاصل أن الآتى بالمشيئة إما أن يقصد التبرك و إما أن يقصد التعليق ومن لازمه الشك و إما أن يطلق وللتعليق باعتبار الشك اللازم صورتان لأنه تارة يشك فى أنه هل يستمر على الايمان أو يقطعه وتارة يشك هل يكون مؤمنا عند الموت أولا فان قصد التبرك جازت المشيئة بلا خلاف و إن وتوسط قصد التعليق مع الصورة الأولى للشك امتنع بلا خلاف فتبين أن محل الخلاف مالو أطلق أوقصد التعليق مع صورة الشك

وتوسط أهل السنة وخير الأمور أوساطها نخرج مذهبهم من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين. فان قيل قد قام البرهان على وجوب استقلاله تعالى بالأفعال والمقدور الواحد لايدخل تحت قدرتين كما يستلزمه إثباتكم للعبد كسبا. أجيب بأنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله سبحانه وتعالى وبالضرورة أن لقدرة العبد مدخلا فى بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا فى التخلص عن هذا المضيق بأن الله خالق للفعل لكن للعبد فى الاختيارى منه كسب والمقدور الواحد يدخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين فيدخل تحت قدرة الله تعالى بجهة الخلق وتحت قدرة العبد بجهة الكسب (قوله للعبد) المراد به كل مخلوق يصدر عنه فعل اختيارى قال المصنف فيشمل حنين الجذع بالمقدور ومشى الشجر وتسبيح الحصى اه وهذا يقتضى أن مثل ذلك من محل الخلاف فلينظر وقوله كسب هو تعلق القدرة الحادثة وقيل هو الارادة الحادثة فان الأمور أربعة إرادة سابقة وقدرة وفعل مقترنان وارتباط بينهما فعلى تفسير الكسب بهذا الارتباط وهو تعلق القدرة بالمقدور ليس مخلوقا لأنه من الأمور الاعتبارية وعلى تفسيره بالارادة الحادثة يكون مخلوقا وقد عرّفوا الكسب بتعريفين: الأول أنه مايقع به المقدور من غير صحة انفراد القادر به أى ارتباط وتعلق أو إرادة على ماسبق من القولين يقع المقدور كالحركة متلبسا ومصحوبا به من غير صحة كون القادر وهو العبد ينفرد بذلك المقدور بل ومن غير صحة المشاركة إذ لاتأثير منه بوجه ما وإنما له مجرد المقارنة والخالق الحق منفرد بعموم التأثير. الثانى أنه مايقع به المقدور فى محل قدرته أى ارتباط وتعلق أو إرادة على ماسبق من القولين يقع المقدور كالحركة متلبسا ومصحوبا به حال كون هذا المقدور فى محل قدرته كاليد وقوله كلفا ألفه للاطلاق وهو مبنى للمفعول ونائب الفاعل ضمير يعود على العبد والأصل كلفه الله أى ألزمه مافيه كلفة أوطلب منه مافيه كلفة على الخلاف فى تفسير التكليف ويفهم من إثبات الكسب الذى هو سبب فى التكليف رد مذهب الجبرية (قوله ولم يكن مؤثرا فلتعرفا) هذه النسخة هى التى أصلحها المصنف رحمه الله تعالى فى المبيضة وهى أحسن من المتداولة التى كتبها أولا فى تأليفه وهى:

وعندنا للعبد كسب كلفا ... به ولكن لايؤثر فاعرفا

ولما شرح هذا البيت شرح النسخة المتداولة لغيبة النسخة التى أصلحها عنه ولذلك قال ومامنعنى أن أشرح عليها إلا غيبة الأصل عنى كما نبه على ذلك بطرّة أصله أى إلا غيبة الأصل المصلح عنه عند إرادته لشرح هذا البيت ووجه الأحسنية أنه لامحل للاستدراك فانه يساق لدفع مايتوهم ثبوته أولا إثبات مايتوهم نفيه كما فى قولهم زيد شجاع لكنه ليس بكريم وكما فى قولهم زيد جبان لكنه كريم وهنا لايتوهم ثبوت التأثير من التعبير بالكسب لأن اصطلاحهم أن الكسب لاتأثير فيه إلا أن يقال ربما يتوهم أنه يؤثر فى مكسوبه وقد يقال المتداولة أحسن لما فيها من التصريح بلفظ به والمعنى عليه ولو صرح به على النسخة المصححة لم يستقم الوزن، نعم يحتاج فى رجز المتداولة لتسكين راء يؤثر والألف فى قوله فلتعرفا أو فاعرفا بدل من نون التوكيد الخفيفة فى الوقف وبالجملة فليس للعبد تأثير ما فهو مجبور باطنا مختار ظاهرا. فان قيل إذا كان مجبورا باطنا فلا معنى للاختيار الظاهرى لأن الله قد علم وقوع الفعل ولابد وخلق فى العبد القدرة عليه. أجيب بأنه تعالى لايسئل عما يفعل ولذلك قال سيدى ابراهيم الدسوقى من نظر للخلق بعين الحقيقة عذرهم ومن نظرلهم بعين الشريعة مقتهم فالعبد مجبور فى صورة مختار والصوفية يشيرون للجبر كثيرا وحاشاهم من الجبر الظاهرى وإنما مرادهم الجبر الباطنى ويفهم من نفى التأثير رد مذهب المعتزلة (قوله فليس مجبورا الخ) أى إذا علمت أن للعبد كسبا فى أفعاله الاختيارية فاعتقد أن العبد ليس مجبورا وقوله ولا اختيارا عطف تفسير لمعنى مجبورا فكأنه قال أى لااختيار له فى

للعبد كسب كلفا ولم يكن مؤثرا فلتعرفا فليس مجبورا ولا اختيارا

الثانية هذا ماظهر اه

صدور أفعاله عنه وهو مسلط عليه النفى السابق فالمراد أنه ليس لا اختيار له بل له اختيار وغرض المصنف بذلك التصريح بالردّ على الجبرية فى قولهم إنّ العبد مجبور لا اختيار له فى صدور جميع أفعاله عنه فهو كريشة معلقة فى الهواء تميلها الرياح يمينا وشمالا . قال شاعرهم موردا على أهل السنة :

ماحيلة العبد والأقدار جارية عليه فى كل حال أيها الرائى
ألقاه فى اليم مكتوفا وقال له إياك إياك أن تبتلّ بالماء

وأجابه بعض أهل السنة بقوله :

إن حفه اللطف لم يمسسه من بلل ولم يبال بتكتيف وإلقاء
وإن يكن قدر المولى بغرقته فهو الغريق ولو ألقى بصحراء

والواجب اعتقاده أن بعض أفعاله صادر باختياره والبعض الآخر باضطراره لما يجده كل عاقل من الفرق الضرورى بين حركة البطش وحركة المرتعش (قوله وليس كلا يفعل اختيارا) أى وليس العبد يفعل كل فعل حال كون ذلك الفعل اختياريا فكلا مفعول ليفعل مقدم عليه ويفعل بمعنى يخلق فالمعنى ليس العبد يخلق كل فعل من أفعاله الاختيارية وظاهر ذلك أنه يخلق بعض أفعاله الاختيارية لأنّ القاعدة أنه إذا تقدّمت أداة السلب على أداة العموم أفادت سلب العموم كما فى قولهم لم آخذ كل الدراهم مع أنّ المراد أنه لا يخلق فعلا أبدا وقد يقال قوله ولم يكن مؤثرا قرينة على المعنى المراد والقاعدة أغلبية لا كلية فالمراد هنا عموم السلب كما فى قوله تعالى ـ والله لا يحبّ كلّ مختال فخور ـ وغرض المصنف بذلك التصريح بالردّ على المعتزلة فى قولهم إنّ العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية وإنما صرح بالردّ على كل من الجبرية والمعتزلة فى هذا البيت مع فهم الردّ على كل منهما من البيت قبله كما تقدّم التنبيه عليه لأن القوم لا يكتفون فى مقام ردّ المذاهب الفاسدة إلا بالتصريح (قوله فان يثبنا الخ) مفرع على ماتقدم من وجوب انفراده تعالى بخلق أفعال العباد وأنه ليس لهم سوى الكسب . ووجه التفريع أنه لم يحصل منهم خير يستحقون به ثوابا ولا شرّ يستحقون به عقابا فالفاء للتفريع ويصح أن تكون فاء الفصيحة فانها أفصحت عن شرط محذوف والتقدير إذا علمت انفراده تعالى بخلق أفعالنا خيرا كانت أو شرّا فان يثبنا الخ .

[تنبيه] اتفقوا على أنّ بنى آدم مثابون ومعاقبون . وأما الملائكة فسيأتى الكلام فى إثابتهم عند قول المصنف: بكل عبد حافظون وكلوا . وأما الجنّ فقد اتفق العلماء على أن كافرهم معذب فى الآخرة واختلف فى مؤمنهم على أقوال : فقيل إنهم كالانس فيثابون على الطاعة ويعاقبون على المعصية ، وقيل لا ثواب لهم إلا النجاة من النار ثم يقال لهم كونوا ترابا كالبهائم ، وقيل يكونون فى ربض الجنة يراهم الانس من حيث لا يرونهم عكس ما كانوا عليه فى الدنيا ، وقيل يكونون فى الأعراف ذكره الجلال السيوطى مع مايشهد لكل من الأحاديث اهـ شنوانى بتصرف (قوله فبمحض الفضل) أى فاثابته لنا إنما هى بفضله المحض أى الخالص فالاضافة فى كلامه من إضافة الصفة للموصوف ومعنى الفضل المحض الاعطاء عن اختيار كامل لا عن إيجاب بحيث يثيبنا ولا اختيار له فى الإثابة أبدا لكونه علة تنشأ عنها معلولاتها من غير اختيار لها كما يقوله الحكماء ولا عن وجوب بحيث تصير الإثابة مستحقة لازمة يقبح عليه تعالى تركها فيثيبنا باختياره لكن مع الوجوب كما يقوله المعتزلة فمذهب أهل السنة أن إثابته تعالى لنا بالفضل الخالص غير مشوبة بإيجاب ولا وجوب فقولنا بالفضل ردّ لكلام الحكماء وقولنا الخالص ردّ لكلام المعتزلة ويدلّ لمذهب أهل السنة أن طاعات العبد وإن كثرت لا تفى بشكر بعض ما أنعم الله به عليه فكيف يتصور استحقاقه عوضا عليها

(قوله بل له اختيار) أى ظاهرا كما يدل عليه مابعده وهذا الاختيار غير الكسب لأنّ معناه كما سيأتى فى الكلام على وجوب الصلاح والأصلح كونه إن شاء فعل وإن شاء ترك ومحصله أن الاختيار هو التمكن من الفعل والترك وهذا غير الكسب قطعا إلا أنه لازم له فمن أثبت الكسب أثبت الاختيار الظاهرى ومن نفاه وهم الجبرية نفى الاختيار الظاهرى اهـ (قوله وأجابه بعض أهل السنة الخ) وأجاب بعضهم أيضا بقوله :

لا يسأل الله عن أفعاله أبدا فهو الحكيم بحرمان وإعطاء
يخصّ بالفضل أقواما فيرحمهم وضدّ ذلك لا يخفى على الرائى

(قوله أيضا وأجابه بعض أهل السنة الخ) هذا الجواب لا يظهر بل كان الظاهر الجواب بالتفرقة بين المكلف وبين من ألقى فى اليمّ مكتوفا ونهى عن أن يبتلّ بأن للمكلف اختيارا ظاهريا وكسبا ولا كذلك المكتوف اهـ

(قوله

(قوله بالعدل المحض) وصف العدل بأنه محض لبيان الواقع لأن عدل الله لا يكون إلا محضا وقوله ومعنى العدل المحض الأولى إسقاط المحض لأن ماذكره معنى للعدل بقطع النظر عن كونه محضا وعبارة المصنف فى شرحه ومعنى العدل ولم يذكر لفظ المحض والمقصود بقول المصنف: و إن يعذب فبمحض العدل. الرد على المعتزلة فى قولهم بوجوب تعذيب العاصى لقولهم بوجوب إثابة الطائع و بنوا ذلك على قاعدتهم من أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية التى منها الطاعة والمعصية. وأما أهل السنة فقاعدتهم أن الله هو الخالق للأفعال كلها ومنها الطاعة والمعصية و بنوا على ذلك أن الإثابة بالفضل والتعذيب بالعدل وليسا واجبين عليه تعالى يفهم ذلك كله من شرح صاحب المتن اه

(قوله فليست الطاعة الخ) أى أن الطاعة لاتوجب على الله إثابة وكذا المعصية لاتوجب على الله عقابا وهذا هو عين مافى المتن اه

(قوله حتى لو عكس دلالتهما الخ) هذا تفريع على قوله فليست الطاعات مستلزمة للثواب الخ وقوله و إنما هما أمارتان الخ جملة معترضة بين التفريع والمفرع عليه ثم المتبادر من عكس الدلالة أن لله تعالى أن يرجع عن وعد المطيع بالثواب إلى وعده بالعذاب وأن له أن يرجع عن وعد العاصى بالعقاب إلى وعده بالثواب وهذا مع كونه غير ظاهر فى نفسه لايظهر تفريعه على ماتقدم من أن الطاعة لا تستلزم الثواب والمعصية لاتستلزم العقاب بل الظاهر أن يقال بدله حتى لو عذب الله المطيع وأثاب العاصى لكان حسنا فان كان هذا مراده بعكس الدلالة كان التفريع ظاهرا اه (قوله وهذا الخ) الاشارة إلى ماقدمه من أن الطاعة لا تستلزم الثواب والمعصية لاتستلزم العقاب مع مافرعه عليه بقوله حتى لو عكس دلالتهما بناء على أن المراد بعكس الدلالة أن لله تعالى أن يعذب المطيع وله أن يثيب العاصى وأما قوله فيما تقدم و إنما هما أمارتان الخ فليس بالعقل بل هو أمر شرعى كما لايخفى ولو أسقطه وأوصل التفريع بالمفرع عليه لكان أظهر والمحشى تابع فى هذا كله للشيخ عبد السلام هذا ماظهر بعد التأمل اه

(قوله وأما بحسب الشرع الخ) تلخص من أول كلامه الخ أن تعذيب المطيع جائز عقلا أى بالنظر إلى الدليل العقلى وهو أنه لم يخلق الطاعة حتى يستحق عليها ثوابا ممتنع شرعا لأن فيه خلف الوعد وهو نقص والنقص على الله تعالى محال وأما إثابة العاصى فهى جائزة أى بالدليل العقلى وهو أنه لم يخلق المعصية حتى يستحق عليها عقابا وكذا شرعا لأن خلف الوعيد جائز شرعا وهو صادق بالإثابة اه .

(قوله و إن يعذب فبمحض العدل) أى و إن يعذبنا فتعذيبه إنما هو بالعدل المحض أى الخالص فالاضافة فى كلامه من إضافة الصفة للموصوف كما فى نظيره ومعنى العدل المحض وضع الشىء فى محله من غير اعتراض على الفاعل ضد الظلم الذى هو وضع الشىء فى غير محله مع الاعتراض على فاعله. حكى عن الشيخ عفيف الدين الزاهد أنه كان بمصر فبلغه ماوقع ببغداد من القتل فانه وقع السيف فيها أربعين يوما فقتل ألف ألف وعلقت النصارى المصاحف فى أعناق الكلاب وجعلوا المساجد كنائس وألقوا كتب الأئمة فى الدجلة حتى صارت كالجسر تمر الخيل عليها فأنكر الشيخ عفيف الدين ذلك وقال يارب كيف هذا وفيهم الأطفال ومن لاذنب له فرأى فى النوم رجلا ومعه كتاب فأخذه فاذا فيه:

دع الاعتراض فما الأمر لك ولا الحكم فى حركات الفلك
ولا تسأل الله عن فعله فمن خاض لجة بحر هلك

و بالجملة فهو سبحانه وتعالى لا تنفعه طاعة ولا تضره معصية والكل بخلقه فليست الطاعة مستلزمة للثواب وليست المعصية مستلزمة للعقاب و إنما هما أمارتان تدلان على الثواب لمن أطاع والعقاب لمن عصى حتى لو عكس دلالتهما بأن قال من أطاعنى عذبته ومن عصانى أثبته لكان ذلك منه حسنا فلاحرج عليه لايسئل عما يفعل. وهذا كله بحسب العقل وأما بحسب الشرع فلايجوز خلف الوعد لأنه سفه وهو يستحيل عليه تعالى. وأما الوعيد فيجوز الخلف فيه لأنه كرم وفضل كما تقدم تحقيق ذلك (قوله وقولهم الخ) هذا علم مما تقدم من أنه يجوز فى حقه تعالى فعل كل ممكن وتركه لكن لما كان خطر الجهل فى هذا الفن عظيما لم يكتف فيه إلا بالتصريح وقولهم مبتدأ وخبره زور والضمير عائد على المعتزلة و إن لم يتقدم لهم ذكر لشهرة هذا المذهب عنهم وجملة قوله إن الصلاح واجب عليه مقول قولهم. واعلم أن للمعتزلة عبارتين: الأولى وجوب الصلاح والمراد به ماقابل الفساد كالايمان فى مقابلة الكفر فيقولون إذا كان هناك أمران أحدهما صلاح والآخر فساد وجب على الله أن يفعل الصلاح منهما دون الفساد. والثانية وجوب الأصلح والمراد به ماقابل الصلاح ككونه فى أعلى الجنان

فى مقابلة كونه فى أسفلها فيقولون إذا كان هناك أمران أحدهما صلاح والآخر أصلح منه وجب على الله أن يفعل الأصلح منهما دون الصلاح والمصنف تكلم فى إبطال مذهبهم على الأولى دون الثانية لأنّ الصلاح أعمّ من الأصلح وإذا بطل الأعمّ بطل الأخصّ وفى كلام المصنف إجمال فى نسبة القول بذلك إليهم لعدم تعلق غرضه بمذهبهم وإنما غرضه الردّ عليهم . والحاصل أنهم قالوا بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى ثم اختلفوا فذهب معتزلة بغداد إلى أنه يجب على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح لعباده فى الدين والدنيا وذهب معتزلة البصرة إلى أنه يجب عليه تعالى مراعاة الصلاح والأصلح لهم فى الدين فقط ، ثم اختلفوا أيضا فى المراد بالأصلح فعند البغدادية الأوفق فى الحكمة والتدبير وعند البصرية الأنفع وهذه المسئلة كانت سببا لافتراق الشيخ أبى الحسن الأشعرى من شيخه أبى هاشم الجبائى فانّ أبا الحسن سأل الجبائى فى درسه وقال ماتقول فى ثلاثة إخوة أى مثلا مات أحدهم كبيرا مطيعا والآخر كبيرا عاصيا والثالث صغيرا فقال الجبائى الأوّل يثاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار والثالث لايثاب ولايعاقب فقال له الأشعرى فان قال الثالث يارب لم أمتنى صغيرا وما أبقيتنى فأطيعك فأدخل الجنة ماذا يقول الربّ ؟ فقال الجبائى يقول الربّ إنى أعلم أنك لو كبرت عصيت فتدخل النار فكان الأصلح لك أن تموت صغيرا فقال الأشعرى فان قال الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا فلا أدخل النار ماذا يقول الربّ ؟ فبهت الجبائى فترك الأشعرى مذهبه واشتغل هو وأتباعه بابطال ماذهبت إليه المعتزلة وإثبات ماوردت به السنة ومضى عليه الجماعة فلذلك سموا بأهل السنة والجماعة

عليه زور ما عليه واجب ألم يروا إيلامه الأطفالا

(قوله زور) أى مزين الظاهر فاسد الباطن فهو باطل ويصح تفسيره من أوّل الأمر بالباطل وإنما كان مزين الظاهر للتعبير عنه بالصلاح والأصلح وإلا فهو من أسمج المذاهب وإنما كان فاسد الباطن لأنه لو وجب عليه تعالى الصلاح والأصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا بالفقر وفى الآخرة بالعذاب الأليم المخلد لأنّ الأصلح له عدم خلقه وإن خلق فالأصح له إماتته صغيرا أوسلب عقله قبل التكليف . وحكى أن الحافظ ابن حجر مرّ يوما بالسوق فى موكب عظيم وهيئة جميلة فهجم عليه يهودى يبيع الزيت الحار وأثوابه ملطخة بالزيت وهو فى غاية الرثاثة والبشاعة فقبض على لجام بغلته وقال له ياشيخ الاسلام تزعم أنّ نبيكم قال «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر» فأىّ سجن أنت فيه وأىّ جنة أنا فيها ؟ فقال أنا بالنسبة لما أعدّه الله لى فى الآخرة من النعيم كأنى الآن فى سجن وأنت بالنسبة لما أعده الله لك فى الآخرة من العذاب الأليم كأنك فى جنة فأسلم اليهودى (قوله ماعليه واجب) أى ليس عليه تعالى واجب من فعل أوترك لأنه تعالى فاعل بالاختيار ولو وجب عليه فعل أوترك لما كان مختارا لأن المختار هو الذى إن شاء فعل وإن شاء ترك وأما الآيات الدالة على الوجوب عليه تعالى نحو ـ ومامن دابة فى الأرض إلا على الله رزقها ـ فمحمولة على أنّ المراد بها الوعد تفضلا وكذلك الأحاديث الدالة على ذلك وتقدّم الكلام فى نظيره من الإيطاء فلا تغفل (قوله ألم يروا الخ) هذا تنبيه على فساد مذهبهم والرؤية بصرية ويحتمل أن تكون علمية والأوّل أبلغ لمزيد التشنيع عليهم وهم حقيقون بذلك خصوصا فى هذا المقام فان فيه غاية إساءة الأدب وقوله إيلامه مفعول يروا وعلى جعلها علمية يكون المفعول الثانى محذوفا تقديره حاصلا مثلا وعلى جعلها بصرية لاتحتاج إلى مفعول ثان . واعترض بأنّ الإيلام عبارة عن تعلق القدرة بالألم وهو لايرى . وأجيب بأنه على حذف مضاف والتقدير أثر إيلامه وذلك الأثر هو الألم وقوله الأطفالا مفعول الإيلام لأنه مصدر مضاف لفاعله وهو الضمير العائد على الله فالأصل إيلام الله الأطفال وحكمة إيلام الأطفال حصول الثواب عليه لأبويهم لأنّ ذلك من المصائب التى يثاب الشخص عليها ولهذا قال إمام الحرمين شدائد الدنيا مما يلزم العبد الشكر عليها لأنها نعم حقيقة .

(قوله

(قوله وشبهها) أى كالدواب والعجزة فانهم لا نفع لهم فى إنزال الأسقام بهم وقوله فحاذر المحالا بكسر الميم بمعنى العقاب قال الله تعالى ـ وهو شديد المحال ـ و يصح قراءته بفتح الميم بمعنى الشك وبالضم بمعنى الممتنع فالمعنى على الأول فاحذر عقاب الله النازل بهم على إضلالهم وعلى الثانى فاحذر الشك فى ذلك وعلى الثالث فاحذر الممتنع وهو وجوب شىء عليه تعالى (قوله وجائز عليه خلق الخ) جائز خبر مقدم وخلق مبتدأ مؤخر والمتبادر من كلام المصنف التكلم فى مسئلة الخلق فذكر أن مذهب أهل السنة أن الله يجوز عليه خلق الخير والشر وخالفت المعتزلة فيهما فقالوا إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية خيرا كانت أو شرا وقد صرفه الشارح عن ظاهره بجعله فى الارادة تبعا للمصنف فى شرحه لأن إبقاء العبارة على ظاهرها يجعلها مكررة مع قوله سابقا ✲ فخالق لعبده وما عمل ✲ إلا أن يجعل هذا تفصيلا لما تقدم وعلى كلام الشارح يكون فى العبارة مجاز بالحذف والتقدير إرادة خلق الخ ووافقت المعتزلة على أن الله يريد الخير وخالفت فى أنه يريد الشر فقالوا يمتنع عليه تعالى إرادة الشرور والقبائح و بنوا ذلك على أصلهم الفاسد ومذهبهم الكاسد من التحسين والتقبيح العقليين فيقولون الله يريد الحسن لذاته ولا يريد الشر لذاته . وعندنا الحسن ماحسنه الشرع والقبيح ماقبحه الشرع واستدلت المعتزلة على مذهبهم بأن إرادة الشر شر و إرادة القبيح قبيحة والله تعالى منزه عن الشرور والقبائح وردّ بأنه لايقبح من الله شىء غاية الأمر أنه يخفى علينا وجه حسنه واستدلت المعتزلة أيضا على مذهبهم بأن العقاب على ما أراده ظلم والله تعالى منزه عن الظلم. وردّ بأنه تصرف فى خالص ملكه وهو لا يعدّ ظلما على أنه سبحانه وتعالى لايسئل عما يفعل. ويحكى أن إبليس لعنه الله تمثل بين يدى الشافعى رضى الله عنه وقال يا إمام ماتقول فيمن خلقنى لما اختار واستعملنى فيما اختار و بعد ذلك إن شاء أدخلنى الجنة و إن شاء أدخلنى النار أعدل فى ذلك أم جار قال الامام فنظرت فى مسئلته فألهمنى الله تعالى أن قلت ياهذا إن كان خلقك لما تريد أنت فقد ظلمك و إن خلقك لما يريد هو فلا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فاضمحل إبليس وتلاشى ثم قال والله ياشافعى لقد أخرجت بمسئلتى هذه سبعين ألف عابد من ديوان العبودية إلى ديوان الزندقة. ولا يرد على مذهب أهل السنة حديث «الخير بيديك والشر ليس إليك» لأن معناه الخير بقدرتك و إرادتك والشر لا يتقرب به إليك و يلزم على ماذهب إليه المعتزلة أن أكثر ما يقع فى ملكه تعالى غير مراد له لأن الشرور أكثر من الخيرات و يردّه قوله صلى الله عليه وسلم «ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن» (قوله الشر والخير) اعلم أنهم يعبرون عن الأول بالقبيح وعن الثانى بالحسن واصطلحت المعتزلة على أن القبيح ما يكون متعلق الذم فى العاجل أى الدنيا والعقاب فى الآجل أى الآخرة فيكون القبيح هو الحرام بخصوصه وعلى أن الحسن مالا يكون متعلق الذم والعقاب فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمكروه وخلاف الأولى إن لم ندخله فى المكروه فهذه الأمور كلها حسنة عندهم. واصطلح كثير من أهل السنة على أن المنهى عنه مطلقا قبيح والأحسن ماقاله إمام الحرمين أن المكروه ومنه خلاف الأولى ليس حسنا ولا قبيحا وقوله كالاسلام مثال للخير وقوله وجهل الكفر مثال للشر ففيه مع ماقبله لف ونشر مشوش والاضافة فى جهل الكفر للبيان أى جهل هو الكفر أو من إضافة السبب للمسبب فان الجهل سبب للكفر و إن كان له سبب آخر وهو العناد وقد تقدم تعريف الجهل وانقسامه إلى بسيط ومركب والكفر ضد الايمان فهو إنكار ماعلم مجىء الرسول به من الدين بالضرورة أو مايستلزم ذلك كإلقاء مصحف فى القاذورة و إنما أضاف الناظم الجهل إلى الكفر لينبه على أن من الجهل مالا يضر كجهلنا بجلال الله وصفاته التى لم تدل عليها أفعاله كما يشير إليه قول الصديق الأكبر العجز عن الادراك إدراك (قوله وواجب إيماننا الخ) واجب خبر مقدم وايماننا مبتدأ مؤخر وغرض المصنف بذلك

وشبهها فحاذر المحالا
وجائز عليه خلق الشر
والخير كالاسلام وجهل
الكفر
وواجب إيماننا

. . . . . .

الرد على القدرية التى تنفى القدر وتزعم أنه تعالى لم يقدر الأمور أزلا وتقول الأمر أنف أى يستأنفه الله علما حال وقوعه ولقبوا بالقدرية لخوضهم فى القدر حيث بالغوا فى نفيه ولا يقال مثبت القدر أحق أن ينسب إليه لأنا نقول كما يصح نسبة مثبته إليه يصح نسبة نافيه إليه إذا بالغ فى نفيه وهؤلاء انقرضوا قبل الامام الشافعى رضى الله تعالى عنه . وأما القدرية التى تنسب أفعال العبيد إلى قدرهم مع كونهم مطبقين على أنه تعالى عالم بأفعال العباد قبل وقوعها فقد تقدم الرد عليهم بقوله سابقا :

* فخالق لعبده وماعمل * فهما قدريتان: أولى وهى تنكر سبق علمه تعالى بالأشياء قبل وقوعها وتخوض فى القدر حيث بالغت فى نفيه. وثانية وهى تنسب أفعال العباد إلى قدرهم ومذهب هذه و إن كان مذهبا باطلا أخف من مذهب الفرقة الأولى فانه كفر والايمان بالقضاء والقدر يستدعى الرضا بهما فيجب الرضا بالقضاء والقدر. واستشكل بأنه يلزم على ذلك الرضا بالكفر والمعاصى لأن الله قضى بهما وقدرها على الشخص مع أن الرضا بالكفر كفر و بالمعاصى معصية. وأجيب بما قاله السعد من أن الكفر والمعاصى مقضى ومقدر لا قضاء وقدر. والواجب الرضا به إنما هو القضاء والقدر لا المقضى والمقدر وفيه أنه لا معنى للرضا بالقضاء والقدر إلا الرضا بالمقضى والمقدر والذى حققه الخيالى فى حاشيته أن الكفر والمعاصى لهما جهتان جهة كونهما مقضيين ومقدرين لله وجهة كونهما مكتسبين للعبد فيجب الرضا بهما من الجهة الأولى لا من الثانية . واعلم أنه و إن وجب الايمان بالقدر لكن لا يجوز الاحتجاج به قبل الوقوع توصلا إليه بأن قال شخص قدر الله علىّ الزنا مثلا وغرضه بذلك التوصل إلى الوقوع فى الزنا أو بعد الوقوع تخلصا من الحد أو نحوه بأن وقع شخص فى الزنا مثلا وقال قدر الله علىّ ذلك وغرضه به التخلص من الحد وأما الاحتجاج به بعد الوقوع لدفع اللوم فقط فلا بأس به ففى الحديث الصحيح «ان روح آدم التقت مع روح موسى عليهما الصلاة والسلام فقال موسى لآدم أنت أبو البشر الذى كنت سببا لإخراج أولادك من الجنة بأكلك من الشجرة فقال آدم يا موسى فأنت الذى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده تلومنى على أمر قد قدره الله على قبل أن يخلقنى بأربعين ألف سنة قال النبى صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى» أى غلبه بالحجة (قوله بالقدر و بالقضا) اعلم أن الأشاعرة والماتريدية اختلفوا فى كل من القدر والقضاء فالقدر عند الأشاعرة إيجاد الله الأشياء على قدر مخصوص ووجه معين أراده تعالى فيرجع عندهم لصفة فعل لأنه عبارة عن الايجاد وهو من صفات الأفعال وعند الماتريدية تحديد الله أزلا كل مخلوق بحده الذى يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضر إلى غير ذلك أى علمه تعالى أزلا صفات المخلوقات فيرجع عندهم لصفة العلم وهى من صفات الذات. والقضاء عند الأشاعرة إرادة الله الأشياء فى الأزل على ماهى عليه فيما لا يزال فهو من صفات الذات عندهم وعند الماتريدية إيجاد الله الأشياء مع زيادة الإحكام والاتقان فهو صفة فعل عندهم فالقدر حادث والقضاء قديم عند الأشاعرة ولا كذلك عند الماتريدية وقد حمل الشارح كلام المصنف على مذهب الماتريدية فى القدر والقضاء دون مذهب الأشاعرة لأن القضاء فى اللغة له نحو معان سبعة أشهرها الحكم وهو يرجع للفعل فناسب أن يفسر فى الاصطلاح بالفعل. وأما القدر فلم يرد ان معناه فى اللغة الفعل فناسب أن لا يفسر فى الاصطلاح بالفعل بل بالعلم وقد نظم العلامة الأجهورى معنى القضاء والقدر وحكى فيه الخلاف على غير هذا الوجه فقال :

إرادة الله مع التعلق فى أزل قضاؤه فحقق والقدر الايجاد للأشيا على
وجه معين أراده علا وبعضهم قد قال معنى الأول العلم مع تعلق فى الأزل
والقدر الايجاد للأمور على وفاق علمه المذكور

فأنت تراه جعل القضاء هو الارادة مع التعلق الأزلى على القول الأول أو العلم مع التعلق الأزلى على القول

بالقدر * و بالقضا

(قوله وفيه أنه لا معنى الخ) هذا الاشكال غير ظاهر لأن الرضا بالقضاء والقدر غير الرضا بالمقضى والمقدر لأن معنى الرضا بالقضاء والقدر أن لا يعترض على الله فى قضائه وقدره ويعتقد أنه لحكمة و إن كنا لا نعلمها وذلك يجامع عدم الرضا بالمقضى والمقدر بأن يعترض على الكافر فى اختياره الكفر واكتسابه له فهذا الجواب عند التأمل هو عين جواب الخيالى الآتى فالتفرقة بينهما غير ظاهرة اه .

الثانى وعلى كل من القولين فهو قديم وجعل القدر هو الايجاد على وفق الارادة على القول الأوّل أو الايجاد على وفق العلم على القول الثانى وعلى كل من القولين فهو حادث و بعد هذا كله فالقضاء والقدر راجعان لما تقدّم من العلم والارادة وتعلق القدرة لكن لما كان خطر الجهل فى هذا الفنّ عظيما صرحوا بهما (قوله كما أتى فى الخبر) أى لما ورد فى الخبر فالكاف للتعليل والمراد من الخبر الحديث لأن الخبر والحديث مترادفان على الأصح ولذلك قال العلامة الصبان فى منظومته التى فى المصطلح :

والخبر المتن الحديث الأثر ماعن إمام المرسلين يؤثر أوغيره لافرق فيما اعتمدا

وأشار المصنف بذلك إلى أن دليل ذلك سمعى فمن جملة ذلك ماروى عن على كرم الله وجهه أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لايؤمن عبد حتى يؤمن بأربعة يشهد أن لاإله إلا الله وأنى رسول الله بعثنى بالحق و يؤمن بالبعث بعد الموت و يؤمن بالقدر خيره وشره حلوه ومرّه» ومن جملة ذلك أيضا حديث الأربعين «الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وتؤمن بالقدر خيره وشره حلوه ومرّه» وإنما عولوا على الدليل السمعى هنا لأنه أسهل للعامة و إلافقد علمت مما مر أن القضاء والقدر يرجعان للصفات التى عولوا فيها على الدليل العقلى (قوله ومنه أن ينظر الخ) أى ومن الجائز عقلا عليه تعالى أن ينظر الخ فالرؤية جائزة عقلا دنيا وأخرى لأن البارى سبحانه وتعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى فالبارى عزوجل يصح أن يرى لكن لم تقع دنيا لغير نبينا صلى الله عليه وسلم وواجبة شرعا فى الآخرة كما أطبق عليه أهل السنة للكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب فآيات كثيرة منها قوله تعالى ـ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ـ ومعنى ناضرة حسنة وهو صفة للوجوه وهو مسوغ للابتداء به وناظرة خبره ، وحمل الجبائى النظر فى الآية على الانتظار وجعل إلى اسما بمعنى النعمة والمعنى عنده منتظرة نعمة ربها ، ومنها قوله تعالى ـ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ـ فان الحسنى هى الجنة والزيادة هى النظر لوجهه الكريم كما قاله جمهور المفسرين ومنها قوله تعالى ـ على الأرائك ينظرون ـ وأما السنة فأحاديث كحديث «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر» والتشبيه للرؤية فى عدم الشك والخفاء لا للمرئى كما قد يتوهم والتعبير بالسين فى الحديث لأن القيامة قد قربت. وأوّل المعتزلة الحديث بأن المعنى سترون رحمة ربكم. وأما الاجماع فهو أن الصحابة رضى الله عنهم كانوا مجمعين على وقوع الرؤية فى الآخرة قال الامام مالك رضى الله تعالى عنه لما حجب أعداءه فلم يروه تجلى لأوليائه حتى رأوه ولو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الكافرون بالحجاب قال الله تعالى ـ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ـ وقال الامام الشافعى رضى الله تعالى عنه لما حجب قوما بالسخط دلّ على أن قوما يرونه بالرضا ثم قال أما والله لو لم يوقن محمد بن إدريس بأنه يرى ربه فى الميعاد لما عبده فى الدنيا وهذا من كلام المدللين نفعنا الله بهم و إلافالله يستحق العبادة لذاته وقال ابن العربى إن رؤية الله جعلت تقوية للمعرفة الحاصلة فى الدنيا. فماراء كمن سمعا . والحاصل أن هنا مقامين كما يستفاد من كلام السعد فى شرح المقاصد أحدهما فى جواز الرؤية وثانيهما فى وقوعها والمتبادر من كلام المصنف المقام الأوّل كما هو قضية مرجع الضمير (قوله بالأبصار) ظاهره أن الرؤية بالحدق فقط وهو أحد أقوال ثلاثة. ثانيها أنها بجميع الوجوه لظاهر قوله تعالى ـ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ـ ثالثها أنها بكل جزء من أجزاء البدن كما نقل عن أبى يزيد البسطامى (قوله لكن بلا كيف) لما كان قد يتوهم من قوله ومنه أن ينظر بالأبصار أنه تعالى يرى بكيف كما فى رؤية بعضنا بعضا استدرك عليه بقوله لكن بلا كيف أى بلا تكييف للمرئى بكيفية من كيفيات الحوادث من مقابلة وجهة وتحيز وغير ذلك وغرض المصنف بذلك الجواب عن شبهة المعتزلة العقلية التى تمسكوا بها فى قولهم بإحالة الرؤية . وحاصلها أنه تعالى لو كان

كما أتى فى الخبر
ومنه أن ينظر بالأبصار
لكن بلا كيف ولا انحصار

. . . . . .

مرئيا لكان مقابلا للرائى بالضرورة فيكون فى جهة وحيز . وحاصل الجواب أن قولكم لو كان مقابلا للرائى بالضرورة ممنوع فلزوم الجهة والحيز ممنوع إذ الرؤية قوة يجعلها الله فى خلقه لا يشترط فيها مقابلة المرئى ولا كونه فى جهة وحيز ولا غير ذلك ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة غاية الأمر أن هذه الأمور لازمة عادة لاعقلا وانتحتوا من قول أهل السنة بلا كيف البلكفة ، وقد أنشد الزمخشرى فى الكشاف يهجو أهل السنة :

لجماعة سموا هواهم سنة ... وجماعة حمر لعمرى مؤكفة
قد شبهوه بخلقه فتخوفوا ... شنع الورى فتستروا بالبلكفه

وردّ عليه السيد البليدى بقوله :

هل نحن من أهل الهوى أو أنتم ... ومن الذى منا حمير مؤكفه
اعكس تصب فالوصف فيكم ظاهر ... كالشمس فارجع عن مقال الزخرفه
يكفيك فى ردّى عليك بأننا ... نحتجّ بالآيات لا بالسفسفه
وبنفى رؤيته فأنت حرمتها ... إن لم تقل بكلام أهل المعرفه
فنراه فى الأخرى بلا كيفية ... وكذاك من غير ارتسام للصفه

وقال بعضهم فى الردّ عليه :

شبهت جهلا صدر أمة أحمد ... وذوى البصائر بالحمير المؤكفه
وجب الحسار عليك فانظر منصفا ... فى آية الأعراف فهى المنصفه
أترى الكليم أتى بجهل ما أتى ... وأتى شيوخك ما أتوا عن معرفه
إن الوجوه إليه ناظرة بذا ... جاء الكتاب فقلتمو هذا سفه
نطق الكتاب وأنت تنطق بالهوى ... فهوى الهوى بك فى المهاوى المتلفه

للمؤمنين

وقد شنعوا عليه فى الردّ بغير ذلك وقوله ولا انحصار أى ولا انحصار للمرئى عند الرائى بحيث يحيط به لاستحالة الحدود والنهايات عليه تعالى ، وغرض المصنف بذلك الجواب عن شبهة المعتزلة النقلية التى تمسكوا بها فى قولهم بإحالة الرؤية وهى قوله ـ لاتدركه الأبصار ـ فانه يدل على أنه تعالى لايدرك بالبصر والادراك هو الرؤية فلايرى بالبصر . وحاصل الجواب أنا لانسلم أن الادراك بالبصر هو مطلق الرؤية بل هو رؤية مخصوصة وهى التى تكون على وجه الاحاطة بحيث يكون المرئى منحصرا بحدود ونهايات فالادراك المنفى فى الآية الكريمة أخص من الرؤية ولايلزم من نفى الأخص نفى الأعم . والحاصل أنه تعالى يرى من غير تكيف بكيفية من الكيفيات المعتبرة فى رؤية الأجسام ومن غير إحاطة بل يحار العبد فى العظمة والجلال حتى لايعرف اسمه ولايشعر بمن حوله من الخلائق فان العقل يعجز هنالك عن الفهم ويتلاشى الكل فى جنب عظمته تعالى (قوله للمؤمنين) متعلق بينظر لتضمنه معنى الانكشاف فلايرد مايقال إن نظر إذا كان بمعنى أبصر يتعدّى بالى ، والمراد بالمؤمنين مايشمل المؤمنات ففيه تغليب فانهن يرينه تعالى على الصحيح وعمومه يشمل الملائكة . قال السيوطى وهو الأقوى وقيل لارؤية للملائكة أصلا وقيل إن جبريل يراه تعالى دون سائر الملائكة ويشمل أيضا مؤمنى الجن فيحصل لهم الرؤية فى الموقف مع سائر المؤمنين قطعا وفى الجنة على الراجح ويشمل أيضا مؤمنى الأمم السابقة ولابن أبى جمرة فيهم احتمالان قال والأظهر مساواتهم لهذه الأمة فى الرؤية ويشمل أيضا أهل الفترة على القول بنجاتهم وإن غيروا وبدلوا . ويخرج بالمؤمنين الكفار والمنافقون فلايرونه تعالى على الراجح لقوله تعالى ـ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ـ ولأنهم ليسوا من أهل الاكرام والتشريف وقيل إنهم يرونه

ثم يحجبون فتكون الحجبة حسرة عليهم قال الجلال وله شواهد رويناها عن الحسن البصرى ولا يراه سائر الحيوانات غير العقلاء حتى الحيوانات التى تدخل الجنة مثل ناقة صالح وكبش اسمعيل كما هو ظاهر كلامهم ومحل الرؤية الجنة بلا خلاف فيراه أهلها فى مثل يوم الجمعة والعيد ويراه خواصهم كل يوم بكرة وعشيا وبعضهم لا يزال مستمرا فى الشهود حتى قال أبو يزيد البسطامى إن لله خواص من عباده لو حجبهم فى الجنة عن رؤيته ساعة لاستغاثوا من الجنة ونعيمها كما يستغيث أهل النار من النار وعذابها وأما فى عرصات القيامة كالموقف فالصحيح وقوعها أيضا لأنه ورد فى السنة ما يقتضى وقوعها لهم فيها ففى الحديث « ينادى إذا كان يوم القيامة لتلزم كل أمة معبودها فتقول هذه الأمة هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فيظهر لهم » أى على الوجه الذى لا يعرفونه بأن يدخل عليهم غلطا فى كشفهم وإلا فهو تعالى منزه عن أن يتصف بما لا يليق به « فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك لست ربنا فيتجلى لهم تجليا لائقا بحال المقام ويكشف عن الساق ويقول : أنا ربكم فيراه المؤمنون كما يعلمون » أى على وفق ما يعتقدون « فيخرون سجدا إلا المنافق » اه وهذا معنى قوله تعالى ـ يوم يكشف عن ساق ـ الآية وكشف الساق عند الخلف بمعنى رفع الحجاب والسلف يفوضون انظر شراح البخارى (قوله إذ بجائز علقت) بسكون الزاى للوزن وإذ تعليلية داخلة على علقت وبجائز متعلق به فكأنه قال حكمنا بجواز الرؤية عقلا لأن الله تعالى علقها بأمر جائز عقلا وهو استقرار الجبل حين سأله موسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام حيث قال ـ رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى ـ والاستدلال بالآية من وجهين الأول ما أشار إليه المصنف. وحاصله قياس اقترانى أشار إلى صغراه وحذف كبراه للعلم بها كالنتيجة. وتقريره أن نقول رؤية البارى علقت على أمر ممكن وكل ما علق على الممكن لا يكون إلا ممكنا فرؤية البارى لا تكون إلا ممكنة ومنعت المعتزلة الصغرى قائلين إن المراد فان استقر مكانه حال تحركه وهو مستحيل. فالرؤية معلقة على مستحيل فتكون مستحيلة وهو تقوّل لا دليل عليه ولا داعى يدعو إليه كقولهم إن لن فى قوله تعالى ـ لن ترانى ـ للتأبيد والثانى سكت عنه المصنف. وحاصله قياس استثنائى وتقريره هكذا لو كانت الرؤية ممتنعة فى الدنيا ما سألها موسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام لأنه نبى يعلم ما يجب فى حق الله وما يستحيل وما يجوز إذ لا يجوز على أحد من الأنبياء الجهل بشىء من أحكام الألوهية لكنه سألها موسى عليه الصلاة والسلام فدل على أنها جائزة وقول المعتزلة سألها لأجل جهلة قومه مردود بأن سياق الآية حيث قال أرنى أنظر إليك صريح فى حال نفسه (قوله هذا) أى افهم هذا فهو مفعول لمحذوف أو هذا كما علمت فهو مبتدأ خبره محذوف أو نحو ذلك فهذا تخلص من بحث إلى بحث آخر لأن الكلام السابق كان متعلقا بجواز رؤيته تعالى فانتقل عنه إلى الاخبار بوقوعها فى الدنيا (قوله وللمختار دنيا ثبتت) أى وقعت رؤيته تعالى فى الدنيا ليلة الاسراء للمختار الذى هو نبينا صلى الله عليه وسلم وفى التعبير بالمختار مناسبة لأنه اختير لهذا المقام والراجح عند أكثر العلماء أنه صلى الله عليه وسلم رأى ربه سبحانه وتعالى بعينى رأسه وهما فى محلهما خلافا لمن قال حولا لقلبه لحديث ابن عباس وغيره ، وقد نفت السيدة عائشة رضى الله عنها وقوعها له صلى الله عليه وسلم لكن قدم عليها ابن عباس لأنه مثبت والقاعدة أن المثبت مقدم على النافى حتى قال معمر بن راشد ما عائشة عندنا بأعلم من ابن عباس وكان صلى الله عليه وسلم يراه تعالى فى كل مرة من مرات المراجعة ومن كلام ابن وفا إنما كان ترجيع موسى عليه الصلاة والسلام للنبى صلى الله عليه وسلم فى شأن الصلوات ليتكرر مشاهدة أنوار المرات وأنشد يقول :

والسر فى قول موسى إذ يراجعه ... ليجتلى النور فيه حيث يشهده

إذ بجائز علقت
هذا وللمختار دنيا ثبتت

يبدو سناه على وجه الرسول فيا لله حسن رسول إذ يردده

فالحكمة الباطنة اقتباس النور من وجهه صلى الله عليه وسلم ففى كلّ مرّة يزداد نورا والحكمة الظاهرية التخفيف واختلف فى وقوعها للأولياء على قولين للأشعرى أرجحهما المنع فالحق أنها لم تثبت فى الدنيا إلا له صلى الله عليه وسلم ومن ادّعاها غيره فى الدنيا يقظة فهو ضالّ باطباق المشايخ حتى ذهب بعضهم إلى تكفيره قال العلامة القونوى فان صح عن أحد من المعتبرين وقوع ذلك أمكن تأويله وذلك أن غلبات الأحوال تجعل الغائب كالشاهد حتى إذا كثر اشتغال السر بشئ صار كأنه حاضر بين يديه كما هو معلوم بالوجدان لكل أحد اه وعلى هذا يحمل ماوقع فى كلام ابن الفارض وهذا كله فى رؤيته تعالى يقظة. وأما رؤيته تعالى منامًا فنقل عن القاضى عياض أنه لا نزاع فى وقوعها وصحتها فان الشيطان لايتمثل به تعالى كالأنبياء عليهم الصلاة والسلام وذكر غيره الخلاف وقال بعضهم إن الشيطان يتمثل به دون النبى والفرق أن النبى بشر فيلزم من التمثل به اللبس بخلاف المولى فأمره معلوم وقال بعضهم ولايتمثل بالملائكة ولابالشمس ولابالقمر ولا بالنجوم المضيئة ولابالسحاب الذى فيه الغيم . وحكى أن الامام أحمد رأى المولى سبحانه وتعالى فى المنام تسعا وتسعين مرّة وقال وعزّته إن رأيته تمام المائة لأسألنه فرآه فقال سيدى ومولاى ما أقرب مايتقرب به المتقربون إليك؟ قال تلاوة كلامى فقال بفهم أو بغير فهم فقال يا أحمد بفهم و بغير فهم والمرئى إن كان بوجه لايستحيل عليه تعالى فهو هو تعالى و إلا بأن كان بصورة رجل مثلا فليس هو هو تعالى بل خلق من خلقه تعالى و يقال حينئذ إنه رأى ربه فى الجملة لحكمة تظهر عند المعبرين بأن يقولوا تدلّ على كذا وكذا وقيل هو هو أيضا وكونه بهذا الوجه إنما هو باعتبار ذهن الرائى وأما فى الحقيقة فليس تعالى كذلك وقد قال بعض الصوفية إنه رأى ربه فى منامه على وصفه فقيل له كيف رأيته فقال انعكس بصرى فى بصيرتى فصرت كلى بصرا فرأيت من ليس كمثله شئ (قوله ومنه إرسال جميع الرسل) أى ومن الجائز العقلى فى حقه تعالى إرساله لجميع الرسل من آدم إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بدخول المبدإ والغاية عليهم الصلاة والسلام خلافا لمن أوجبه ولمن أحاله فالأولى أعنى من أوجبه المعتزلة والفلاسفة فقد اتفقت الطائفتان على الوجوب وزادت الفلاسفة الايجاب ، ومبنى كلام المعتزلة على قاعدة وجوب الصلاح والأصلح فيقولون النظام المؤدّى إلى صلاح حال النوع الانسانى على العموم فى المعاش والمعاد لايتمّ إلا ببعثة الرسل وكل ماهو كذلك فهو واجب على الله تعالى وقد مرّ هدم تلك القاعدة ، ومبنى كلام الفلاسفة على قاعدة التعليل أو الطبيعة فيقولون يلزم من وجود الله وجود العالم بالتعليل أو بالطبع و يلزم من وجود العالم وجود من يصلحه وقد تقدّم أنه تعالى فاعل بالاختيار لا بطريق الاجبار وذكر بعضهم الشيعة بدل الفلاسفة ، وذكر شمس الدين السمرقندى أن الفلاسفة ينكرون الارسال لنفيهم كونه تعالى مختارا لكن فى المقاصد وغيرها نحو ما تقدّم والثانى أعنى من أحاله كالسمنية والبراهمة زعموا أن إرسال الرسل عبث لايليق بالحكيم لأن العقل يغنى عن الرسل فان الشئ إن كان حسنا عند العقل فعله و إن لم تأت به الرسل و إن كان قبيحا عنده تركه و إن لم تأت به الرسل و إن لم يكن عنده حسنا ولاقبيحا فان احتاج إليه فعله و إلا تركه ونعوذ بالله من تلك العقائد (قوله فلا وجوب) أى إذا علمت أن إرسال الرسل من الجائز العقلى فى حقه تعالى فاعلم أنه لاوجوب عليه خلافا للمعتزلة وللفلاسفة أى ولااستحالة خلافا للسمنية والبراهمة كما يعلم مما تقدّم فالتفريع فيه قصور ولعله لم يعتدّ بالقول بالاستحالة وقوله بل بمحض الفضل أى إرسال الرسل إنما هو باحسانه الخالص فاضافة محض بمعنى الخالص للفضل بمعنى الاحسان من إضافة الصفة للموصوف فقولنا باحسانه فيه ردّ على

ومنه إرسال جميع الرسل
فلا وجوب بل بمحض الفضل

(قوله كالسمنية) بضم السين وفتح الميم المخففة نسبة إلى بلد بالهند يقال لها سومنات وهم فرقة يعبدون الأصنام اه مصباح بالمعنى والبراهمة نسبة إلى رئيسهم برهام وهم قوم كفار اه دسوقى على المصنف

الفلاسفة وقولنا الخالص فيه رد على المعتزلة و بل هنا للاضراب الانتقالى (قوله لكن بذا إيماننا قد وجبا) لما كان قد يتوهم من كون الارسال من الجائز العقلى أن الايمان بوقوعه ليس واجبا استدرك عليه بقوله: لكن بذا إيماننا قد وجبا. بألف الاطلاق والمتبادر من كلام المصنف أن اسم الاشارة عائد على الارسال لكن جعله الشارح عائدا على المذكور من الارسال والمرسلين. فان قلت يلزم من التصديق بوقوع إرسال الرسل التصديق بهم فلا حاجة إلى ذلك. قلت فيه زيادة البيان كما هو المطلوب فى عقائد الايمان وقد سبق أول الكتاب بيان من يجب الايمان بهم تفصيلا ومن يجب الايمان بهم إجمالا والأولى عدم حصرهم فى عدد كما يشعر به قول المصنف جميع الرسل فانه يؤذن بعدم معرفة عددهم (قوله فدع هوى قوم) أى إذا عرفت أن الارسال من الجائز العقلى فى حقه تعالى وأن الايمان به واجب فدع عنك هوى قوم والمراد بهواهم مهويهم وهو ما اعتقدوه من الاعتقادات الباطلة التى زينها الشيطان لهم والهوى بالقصر عند الاطلاق ينصرف إلى الميل إلى خلاف الحق غالبا نحو - ولا تتبع الهوى - سمى هوى لأنه يهوى بصاحبه فى النار ومن غير الغالب قول السيدة عائشة له صلى الله عليه وسلم ما أرى ربك إلا يسارع فى هواك وقد يطلق على مطلق الميل فيشمل الميل للحق وغيره وأما بالمد فهو ما بين السماء والأرض وقوله بهم قد لعبا بألف الاطلاق أى قد تلاعب بهم لا بغيرهم حتى أوقعهم فى البدع والمعاصى أو الكفر فأوجب الارسال بعضهم كالمعتزلة والحكماء وأحاله بعضهم كالسمنية والبراهمة (قوله وواجب الخ) لما تم الكلام على ما يجب فى حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز شرع فى الكلام على ما يجب فى حق الرسل وما يستحيل وما يجوز مقدما الواجب لشرفه والمراد بالوجوب هنا عدم قبول الانفكاك بالنظر للشرع لأن ما ذكر من الواجبات سمعى ولذا قال المصنف فيما يأتى * ويستحيل ضدها كما رووا * فأشار بذلك إلى أن استحالة ضدها بالدليل الشرعى فيكون وجوبها بالدليل الشرعى، نعم تصديق المعجزة لهم فى دعوى الرسالة قيل وضعى لتنزيلها منزلة الكلام ودلالته وضعية فكذا ما نزل منزلته وقيل عادى لأنه بقرائن عادية وقيل عقلى لتنزهه تعالى عن تصديق الكاذب و بذلك تعلم أن جعل الشارح الوجوب هنا عقليا فيه نظر وقوله فى حقهم أى لذاتهم ففى بمعنى اللام وحق بمعنى الذات كما تقدم والمتبادر من كلام المصنف أن الضمير عائد على الرسل وفسره الشارح بالأنبياء قائلا لأن معظم هذه الأحكام لا يختص بالرسل وكأن الشارح أشار إلى استخدام فى المتن و إلا فالسابق فى كلامه الرسل ومراده بمعظم هذه الأحكام ما عدا التبليغ فان التبليغ خاص بالرسل و بعضهم عممه للأنبياء لأنه يجب على النبى أن يبلغ أنه نبى ليحترم (قوله الأمانة) بالنقل والدرج للوزن وهى حفظ ظواهرهم و بواطنهم من التلبس بمنهى عنه ولو نهى كراهة أو خلاف الأولى فهم محفوظون ظاهرا من الزنا وشرب الخمر والكذب وغير ذلك من منهيات الظاهر ومحفوظون باطنا من الحسد والكبر والرياء وغير ذلك من منهيات الباطن والمراد المنهى عنه ولو صورة فيشمل ما قبل النبوة ولو فى حال الصغر ولا يقع منهم مكروه ولا خلاف الأولى بل ولا مباح على وجه كونه مكروها أو خلاف الأولى أو مباحا و إذا وقع صورة ذلك فهو للتشريع فيصير واجبا أو مندوبا فى حقهم فأفعالهم عليهم الصلاة والسلام دائرة بين الواجب والمندوب بل فى الأولياء الذين هم أتباعهم من يصير لمقام تصير حركاته وسكناته طاعة بالنيات و بهذا اندفع ما يقال قد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة ومرتين مرتين و بال قائما وشرب قائما وأما المحرم فلم يقع منهم إجماعا وما أوهم المعصية فمؤول بأنه من باب حسنات الأبرار سيئات المقربين ولا يجوز النطق به فى غير مورده إلا فى مقام البيان وما وقع من آدم فهو معصية لا كالمعاصى لأنه تأول الأمر لسر بينه و بين سيده و إن لم نعلمه حتى نقل فى اليواقيت عن أبى مدين لو كنت بدل آدم لأكلت الشجرة بتمامها فهو و إن كان منهيا ظاهرا مأمور باطنا وكذا يقال فيما وقع من اخوة يوسف على

لكن بذا إيماننا قد وجبا
فدع هوى قوم بهم قد لعبا
وواجب فى حقهم الأمانه

(قوله قيل وضعى الخ) وعلى الأقوال الثلاثة فدليل الصدق شرعى لأنه المعجزة النازلة منزلة قوله تعالى: صدق عبدى فيما يبلغ عنى وهذا القول على فرض وقوعه يكون دليلا شرعيا فكذا ما نزل منزلته (قوله فيصير واجبا أو مندوبا) الظاهر أنه واجب لأن التشريع واجب فى حقهم فى جميع ما أمروا بتبليغه إلى الخلق (قوله بأنه من باب حسنات الخ) فيكون من قبيل خلاف الأولى بالنسبة إلى مقامهم و إن كان حسنة بالنسبة إلى غيرهم وما تقدم من أنهم منزهون عن خلاف الأولى محمول على ما هو خلاف الأولى فى حق غيرهم وأما ما هنا فهو خلاف الأولى بالنسبة لمقامهم خاصة وأما بالنسبة لغيرهم فهو مستحسن اه

القول بأنهم أنبياء ودليل وجوب الأمانة لهم عليهم الصلاة والسلام أنهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه أو خلاف الأولى لكنا مأمورين به لأن الله تعالى أمرنا باتباعهم فى أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم بمن غير تفصيل وهو تعالى لا يأمر بمحرم ولا مكروه ولا خلاف الأولى فلا تكون أفعالهم محرمة ولا مكروهة ولا خلاف الأولى وهذا الدليل وإن كان على صورة الدليل العقلى هو فى الحقيقة دليل شرعى لأن دليل الملازمة شرعى وبطلان التالى بدليل شرعى وهو أن الله لا يأمر بالفحشاء (قوله وصدقهم) معطوف على الأمانة أى وواجب فى حقهم صدقهم وهو مطابقة خبرهم للواقع ولو بحسب اعتقادهم كما فى قوله صلى الله عليه وسلم «كل ذلك لم يكن لما قال له ذو اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله حين سلم من ركعتين» فان قيل «قد مر صلى الله عليه وسلم على جماعة يؤبرون النخل وقال لهم لو تركتموها لصلحت فتركوها فشاصت». أجيب بأن هذا من قبيل الانشاء لأن المعنى كان فى رجاء ذلك والانشاء لا يتصف بصدق ولا كذب وعدم وقوع المترجى لا يعد نقصا ودليل وجوب صدقهم عليهم الصلاة والسلام أنهم لو لم يصدقوا للزم الكذب فى خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله تعالى «صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى» وتصديق الكاذب كذب وهو محال فى حقه تعالى فملزومه وهو عدم صدقهم محال وإذا استحال عدم صدقهم وجب صدقهم وهو المطلوب لكن هذا الدليل إنما يدل على صدقهم فى دعوى الرسالة وفى الأحكام الشرعية لأن ذلك هو الذى بلغوه عن الله تعالى ولا يدل على صدقهم فى غير ذلك كقيام زيد وقعود عمرو ولكن يدل عليه دليل الأمانة لأنه داخل فيها ولو التفت لعموم الأمانة لتضمنت جميع ما بعدها وعلم من ذلك أن أقسام الصدق ثلاثة المقصود هنا الأولان وأما الثالث فهو داخل فى الأمانة كما علمت (قوله وصف له الفطانة) أى وضم لما تقدم مما يجب لهم الفطانة وهى التفطن والتيقظ لالزام الخصوم وإبطال دعاويهم الباطلة والدليل على وجوب الفطانة لهم عليهم الصلاة والسلام آيات كقوله تعالى ـ وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم ـ والاشارة عائدة إلى ما احتج به ابراهيم على قومه من قوله ـ فلما جن عليه الليل إلى قوله وهم مهتدون ـ وكقوله تعالى حكاية عن قوم نوح ـ يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا ـ أى خاصمتنا فأطلت جدالنا أو أتيت بأنواعه وكقوله تعالى ـ وجادلهم بالتى هى أحسن ـ أى بالطريق التى هى أحسن بحيث تشتمل على نوع إرفاق بهم ومن لم يكن فطنا بأن كان مغفلا لا تمكنه إقامة الحجة ولا المجادلة. لا يقال هذه الآيات ليست واردة إلا فى بعضهم فلا تدل على ثبوت الفطانة لجميعهم لأنا نقول ما ثبت لبعضهم من الكمال يثبت لغيره فثبتت الفطانة لجميعهم وإن لم يكونوا رسلا بل أنبياء فقط فاللائق بمنصب النبوة أن يكون عندهم من الفطانة ما يردون به الخصم على تقدير وقوع جدال منهم ففى قول الشارح والظاهر اختصاص هذا الواجب بالرسل نظر بل الظاهر العموم، نعم الواجب للأنبياء مطلق الفطنة وأما الرسل فالواجب لهم كمال الفطنة (قوله ومثل ذا تبليغهم) أى ومثل الواجب المتقدم تبليغهم وقد عرفت أن الوجوب هنا بالدليل الشرعى لا العقلى خلافا لما جرى عليه الشارح وقوله لما أتوا أى جاءوا به عن الله تعالى ففى كلامه حذف العائد المجرور مع انتفاء شرطه وهو أن يجر بما جر به الموصول للضرورة والمراد ما أتوا بقيد أن يكون مما أمروا بتبليغه للخلق بخلاف ما أمروا بكتمانه وما خيروا فيه فالأقسام ثلاثة والدليل على وجوب تبليغهم عليهم الصلاة والسلام أنهم لو كتموا شيئا مما أمروا بتبليغه للخلق لكنا مأمورين بكتمان العلم لأن الله تعالى أمرنا بالاقتداء بهم واللازم باطل لأن كاتم العلم ملعون ولو جاز عليهم كتمان شىء لكتم رئيسهم الأعظم صلى الله عليه وسلم قوله تعالى ـ وإذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفى فى نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه ـ وأصح محامله ما نقله من يعول عليه فى التفسير عن على بن الحسين من أن الله تعالى كان أعلم نبيه أن زينب ستكون من أزواجك فلما شكاها اليه زيد قال له أمسك عليك زوجك واتق الله وأخفى فى نفسه ما أعلمه الله به من

وصدقهم وضف له الفطانه
ومثل ذا تبليغهم لما أتوا

أنه

أنه سيتزوجها والله مبدى ذلك بطلاق زيد لها وتزويجها له صلى الله عليه وسلم ومعنى الخشية استحياؤه صلى الله عليه وسلم من الناس أن يقولوا تزوج زوجة ابنه أى من تبناه فعاتبه الله على هذا الاستحياء لعلو مقامه وماقيل من أنه صلى الله عليه وسلم تعلق قلبه بها وأخفاه فلايلتفت إليه وإن جل ناقلوه فان أدنى الأولياء لايصدر عنه مثل هذا الأمر فمابالك به صلى الله عليه وسلم وهذا هو الذى نعتقده وندين الله به كما نقله السنوسى فى كتبه (قوله ويستحيل ضدها) أى ويستحيل فى حقهم عليهم الصلاة والسلام ضد الصفات الأربعة الواجبة فى حقهم فضد الأمانة الخيانة وضد الصدق الكذب وضد الفطانة الغفلة وعدم الفطنة وضد التبليغ كتمان شىء مما أمروا بتبليغه ومعنى استحالتها عدم قبولها الثبوت لكن بالدليل الشرعى كما أشار إليه بقوله كما رووا فان المعنى لما رواه العلماء من كتاب وسنة وإجماع (قوله وجائز الخ) لما قدم الكلام على الواجب فى حق الرسل والمستحيل كذلك شرع فى الكلام على الجائز فى حقهم لأنه كالمركب من الواجب والمستحيل فانه مايجوز وجوده لهم وعدمه وقوله فى حقهم أى على ذاتهم ففى بمعنى على وحق بمعنى الذات والضمير للرسل وكذا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وقوله كالأكل أى مثل الأكل فالكاف اسم بمعنى مثل مبتدأ مؤخر قدتقدم خبره وهوجائز ويصح أن يكون فاعلا به سدّ مسد الخبر على رأى من لايشترط الاعتماد على استفهام أونحوه كما فى قوله خبير بنولهب وقوله وكالجماع للنسا بالقصر للوزن وانما كرر المثال إشارة إلى أنه لافرق بين أن يكون الجائز فى حقهم من توابع الصحة التى لايستغنى عنها عادة كالأكل والشرب والنوم أوالتى يستغنى عنها كالجماع للنساء فانه يستغنى عنه بدون حبس النفس حبسا شديدا بناء على أنه من باب التفكه أو بحبس النفس حبسا شديدا بناء على أنه من باب القوت وقوله فى الحل أى فى حال الحل بمعنى الجواز بأن كان بالملك أو بالنكاح فيجوز لهم الوطء بالملك ولو للأمة الكتابية بخلاف المجوسية ونحوها كالوثنية وخالف ابن العربى فى الأمة الكتابية معللا بأنه عليه الصلاة والسلام شريف عن أن يضع نطفته فى رحم كافرة وبأنها تكره صحبته وأما الأمة المسلمة بالملك فجائزة باتفاق ويجوز لهم الوطء بالنكاح لماعدا الكتابية والمجوسية وماعدا الأمة ولومسلمة لأنها إنما تنكح لخوف العنت ولعدم الطول أوالمهر وكل منهما منتف أما الأول فللعصمة وأما الثانى فلأنهم واجدون للطول أى المهر على أنه يجوز للنبى أن يتزوج بدون مهر ويعلم من قوله فى الحل أنهم عليهم الصلاة والسلام لايطئونهن صائمات صوما مشروعا ولامعتكفات كذلك ولا حائضات ولانفساء ولامحرمات ولايجوز الاحتلام عليهم كما صححه النووى لأنه من الشيطان وقد ورد «ما احتلم نبى قط» نعم إن كان مجرد فيضان ماء من غير تلاعب من الشيطان فلا مانع منه ومثل ماذكره المصنف من الأكل والجماع سائر الأعراض البشرية التى لاتؤدى إلى نقص فى مراتبهم العلية كالمرض ومنه الاغماء فيجوز عليهم وقيد أبو حامد الاغماء بغير الطويل وجزم به البلقينى بخلاف الجنون قليله وكثيره لأنه نقص وكالجنون الجذام والبرص والعمى وغير ذلك من الأمور المنفرة فلم يعم نبى قط ولم يثبت أن شعيبا كان ضريرا وما كان بيعقوب فهو حجاب على العين من تواصل الدموع ولذلك لما جاءه البشير عاد بصيرا وما كان بأيوب من البلاء فكان بين الجلد والعظم فلم يكن منفرا وما اشتهر فى القصة من الحكايات المنفرة فهى باطلة وأما السهو فممتنع عليهم فى الأخبار البلاغية كقولهم الجنة أعدت للمتقين وعذاب القبر واجب وهكذا وغير البلاغية كقام زيد وقعد عمرو وهكذا وجائز عليهم فى الأفعال البلاغية وغيرها كالسهو فى الصلاة للتشريع لكن لم يكن سهوهم ناشئا عن اشتغالهم بغير ربهم ولذا قال بعضهم :

ياسائلى عن رسول الله كيف سها ... والسهو من كل قلب غافل لاه
قد غاب عن كل شىء سره فسها ... عما سوى الله فالتعظيم لله

ويستحيل ضدها كما رووا
وجائز فى حقهم كالأكل وكالجماع للنسا فى الحل

(قوله ومنه) ذكر المصنف صاحب المتن أن إغماءهم يستر ظواهرهم دون قلوبهم لأن قلوبهم إذا عصمت من النوم الذى هو أخف من الاغماء فعصمتها من الاغماء بالطريق الأولى اه

وأما النسيان فهو ممتنع فى البلاغيات قبل تبليغها قولية كانت أو فعلية فالقولية كالجنة أعدت للمتقين والفعلية كصلاة الضحى إذا أمرهم الله بفعلها ليقتدى بهم فيها فلا يجوز نسيان كل منهما قبل تبليغ الأولى بالقول والثانية بالفعل وأما بعد التبليغ فيجوز نسيان ماذكر من الله تعالى وأما نسيان الشيطان فمستحيل عليهم إذ ليس للشيطان عليهم سبيل وقول يوشع ـ وما أنسانيه إلا الشيطان ـ تواضع منه أو قبل نبوته وعلمه بحال نفسه و إلا فهو رحمانى بشهادة ـ ذلك ما كنا نبغ ـ ووسوسة الشيطان لآدم بتمثيل ظاهرى والممنوع لعبه ببواطنهم وبالجملة فيجوز على ظواهرهم مايجوز على البشر مما لايؤدى إلى نقص وأما بواطنهم فمنزهة عن ذلك متعلقة بربهم وفى المنن كان معروف الكرخى يقول لى ثلاثون سنة فى حضرة الله تعالى ماخرجت فأنا أكلم الله والناس يظنون أنى أكلمهم اه فاذا كان هذا حال أحد الأتباع فما بالك بالأنبياء خصوصا رئيسهم الأعظم صلى الله عليه وسلم (قوله وجامع الخ) لما فصل مايجب لله وما يستحيل ومايجوز ومايجب للرسل ومايستحيل ومايجوز ذكر مايتضمن ذلك وجامع مبتدأ لاعتماده على موصوف محذوف والتقدير وشىء جامع وشهادتا الاسلام فاعل سد مسد الخبر وقوله معنى الذى تقررا بألف الاطلاق أى معنى هو الذى تقرر فى ذهن السامع فالاضافة للبيان ويصح أن تكون الاضافة حقيقية أى معنى ماتقرر من الألفاظ فى موضعه المخصوص من الكتاب وعلى كل فذلك المعنى هو جميع العقائد الايمانية مما يرجع إلى الألوهية والنبوّة وجوبا وجوازا واستحالة والمعنى مايعنى من اللفظ ويسمى مفهوما باعتبار كونه يفهم منه ومدلولا باعتبار كون اللفظ يدل عليه وقوله شهادتا الاسلام أى الشهادتان الدالتان على الاسلام الذى هو الانقياد الظاهرى كما تقدم فالاضافة فى كلامه من إضافة الدال للمدلول أو اللتان هما سبب فى الاسلام فالاضافة فى كلامه من إضافة السبب للمسبب أو اللتان هما الجزء الأعظم من مسمى الاسلام بناء على أنه الهيئة المركبة من الأركان الخمسة المذكورة فى حديث «بنى الاسلام على خمس» فالاضافة فى كلامه من إضافة الجزء للكل والجامع لما تقدم من العقائد إنما هو معنى الشهادتين لا لفظهما فكلام المصنف على حذف مضاف أى معنى شهادتى الاسلام كما أشار إليه الشارح ومعنى جمعه لها استلزامه لها لأن الملزوم يصح وصفه بجمعه للوازمه بالنظر لدلالته عليها وقوله فاطرح المرا تكملة أى إذا علمت أن كلمتى الشهادتين جمعتا جميع ماتقرر من العقائد الايمانية فاترك الجدال فى صحة جمعهما لماذكر وبيان ماذكره أن الجملة الأولى نفت الألوهية عن غيره تعالى وأثبتتها له تعالى وحقيقة الألوهية العبادة بحق ويلزم منها استغناء الاله عن كل ماسواه وافتقار كل ماعداه إليه فحقيقة الاله المعبود بحق ويلزم منه أنه مستغن عن كلّ ماسواه ومفتقر إليه كلّ ماعداه فمعنى لا إله إلا الله الحقيقى لامعبود بحق فى الواقع إلا الله ومعناها بطريق اللزوم لامستغنيا عن كل ماسواه ومفتقرا إليه كل ماعداه إلا الله فتفسير الشيخ السنوسى الذى ذكره فى الصغرى باللازم لا بالحقيقة وانما اختاره لكون استلزامه للعقائد المتقدمة أظهر من استلزام المعنى الحقيقى لها فاذا علمت ذلك فاعلم أن الاستغناء يستلزم وجوب وجوده وقدمه وبقائه ومخالفته للحوادث وقيامه بنفسه وتنزهه عن النقائص ويدخل فى ذلك السمع والبصر والكلام ولوازمها وهى كونه سميعا وبصيرا ومتكلما بناء على القول بالأحوال إذ لو لم تجب له هذه الصفات لكان محتاجا إلى المحدث أو المحل أو من يدفع عنه النقائص فهذه إحدى عشرة عقيدة من الواجبات وإذا وجبت هذه الصفات استحالت أضدادها فهذه إحدى عشرة عقيدة من المستحيلات ويستلزم أيضا نفى وجوب فعل شىء من الممكنات أو تركه و إلا لزم افتقاره إلى فعل ذلك الشىء أو تركه ليتكمل به فهذه عقيدة الجائز فجملة مااستلزمه الاستغناء ثلاثة وعشرون عقيدة وأما الافتقار فيستلزم الحياة والقدرة والارادة والعلم ولوازمها وهى كونه حيا وقادرا ومريدا وعالما بناء على

وجامع معنى الذى تقررا شهادتا الاسلام فاطرح المرا

(قوله لاعتماده الخ) فيه نظر لأن هذا كاف فى مطلق العمل لا فى عمل المبتدإ المكتفى بمرفوعه عن الخبر إذ هذا لابد فيه من الاعتماد على نفى أو استفهام كما هو مذكور فى كتب النحو فكان الأولى إجراؤه على طريقة من لا يشترط الاعتماد كما سبق له فى قول المصنف: وجائز فى حقهم كالأكل

القول بالأحوال و يستلزم أيضا الوحدانية فهذه تسعة من العقائد الواجبات ومتى وجبت هذه الصفات استحالت أضدادها فهذه تسعة من العقائد المستحيلات فجملة ماستلزمه الافتقار ثمانى عشرة عقيدة فاذا ضمت للثلاثة والعشرين السابقة كان المجموع واحدا وأربعين الواجب له تعالى منها عشرون والمستحيل عليه عشرون والجائز عليه واحد فقد اشتملت الجملة الأولى على أقسام الحكم العقلى الثلاثة الراجعة له تعالى والجملة الثانية فيها الاقرار برسالته صلى الله عليه وسلم و يلزم منه تصديقه فى كل ماجاء به و يندرج فيه وجوب صدق الرسل وأمانتهم وفطانتهم وتبليغهم لما أمروا بتبليغه للخلق و يندرج فيه أيضا استحالة الكذب والخيانة والغفلة والكتمان عليهم و يندرج فيه أيضا جواز جميع الأعراض البشرية التى لاتؤدى إلى نقص فى مراتبهم العلية وهذه جملة أقسام الحكم العقلى الثلاثة المتعلقة بالرسل عليهم الصلاة والسلام فقد بان لك تضمن كلمتى الشهادة لجميع العقائد المتقدمة ولعلهما لهذا المعنى مع اختصارهما جعلهما الشارع ترجمة عما فى القلب من الايمان ولم يقبل من أحد الايمان إلا بهما مع القدرة عليهما وقد نص العلماء على أنه لابد من فهم معناها ولو إجمالا و إلا لم ينتفع الناطق بهما وقال بعضهم الأوسع للذاكر أن يلاحظ أخذهما من القرآن ليثاب عليهما مطلقا وقد اختلف العلماء هل الأفضل المد أو القصر فمنهم من اختار المد ليستشعر المتلفظ بهما بنفى الألوهية عن كل موجود سواه تعالى ومنهم من اختار القصر لئلا تخترمه المنية قبل التلفظ بذكر الله تعالى وفصل بعضهم بين أن يكون أول كلامه بهما فيقصر و إلا فيمد وأما حذف ألف الله فهو لحن لايصح معه ذكر ولا تنعقد معه يمين. واعلم أن النفى منصب على المعبود بحق فى الواقع فالمعنى انتفى المعبود بحق فى الواقع إلا الله كما يصح جعله منصبا على مافى ذهن المؤمن لأنه يتصور أفراد المعبود بحق على سبيل الفرض ثم يحكم عليها بالنفى إلا الله لكن لايحصل الرد على الكفار إلا باعتبار الواقع ولايصح أن يكون منصبا على مافى ذهن الكافر لأن مافى ذهنه من الأصنام ثابت لايصح نفيه والتحقيق أن الكلمة المشرفة من قبيل عموم السلب أى السلب العام لجميع أفراد الاله ماعدا المستثنى لأنه يجب على المتكلم بهذه الكلمة أن يلاحظ أن الحكم بالنفى منصب على جميع أفراد الاله غير المستثنى لأنه لو جعله شاملا للمستثنى لكفر فقوله إلا الله قرينة على ماأراده أولا لكن جعلها من عموم السلب على خلاف القاعدة من أنه إذا تقدمت أداة السلب على أداة العموم كان الكلام من سلب العموم كما فى قولهم لم آخذ كل الدراهم فان الحق أنها قاعدة أغلبية ولايصح أن تكون الكلمة المشرفة من سلب العموم على القاعدة لأنها حينئذ لاتفيد التوحيد وقول بعضهم إنها من سلب العموم محمول على أنها سلبت عموم الألوهية لغير المستثنى وقصرتها على المستثنى لكن لايفيد ذلك جوهر الكلمة المشرفة (قوله ولم تكن نبوة مكتسبة) أى لا يكتسبها العبد بمباشرة أسباب مخصوصة كملازمة الخلوة والعبادة وتناول الحلال كما زعمت الفلاسفة لعنهم الله تعالى فالذى ذهب إليه المسلمون جميعا أن النبوة خصيصية من الله تعالى لايبلغ العبد أن يكتسبها و يفسرونها باختصاص العبد بسماع وحى من الله تعالى بحكم شرعى تكليفى سواء أمر بتبليغه أم لا وهكذا الرسالة لكن بشرط أن يؤمر بالتبليغ وذهبت الفلاسفة إلى أن النبوة مكتسبة للعبد بمباشرة أسباب خاصة و يفسرونها بأنها صفاء وتجل للنفس يحدث لها من الرياضات بالتخلى عن الأمور الذميمة والتخلق بالأخلاق الحميدة فالخلاف بين المسلمين والفلاسفة فى أن النبوة ليست مكتسبة أو أنها مكتسبة مبنى على الخلاف بينهما فى معناها والقول باكتساب النبوة أقوى المسائل التى كفرت بها الفلاسفة و إن لم تكن من المسائل المذكورة فى النظم المشهور و يلزم على قولهم باكتسابها تجويز نبى بعد سيدنا محمد أومعه وذلك مستلزم لتكذيب القرآن والسنة فقد قال تعالى ـ وخاتم النبيين ـ وقال عليه الصلاة والسلام «لانبى

ولم تكن نبوة مكتسبه
. . . . . .

بعدى» وأجمعت الأمة على إبقائه على ظاهره. وأما الولاية ففيها طريقتان والأظهر التفصيل فمنها ماهو مكتسب وهو امتثال المأمورات واجتناب المنهيات وتسمى الولاية العامة ومنها ماهو غير مكتسب وهو العطايا الربانية كالعلم اللدنى ورؤية اللوح المحفوظ وغير ذلك (قوله ولو رقى فى الخير أعلى عقبه) أى ولو فعل العبد فى الخير أشق العبادات فشبه أشق العبادات بأعلى عقبة وهى فى الأصل الطريق الصاعد فى الجبل بجامع المشقة فى كل واستعير لفظ المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية الأصلية ورقى ترشيح للاستعارة لأن الرقى معناه الصعود وهو مناسب للمشبه به (قوله بل ذاك فضل الله) هذا إضراب انتقالى لا إبطالى واسم الاشارة عائد على المذكور من النبوة والفضل إعطاء الشئ لغير عوض لاعاجل ولا آجل ولذا لا يكون لغيره تعالى وفى الكلام حذف مضاف والتقدير بل المذكور من النبوّة أثر فضل الله وقد فسر الشارح اسم الاشارة بالاصطفاء للنبوة والاختيار للرسالة وعليه فلاحاجة لتقدير المضاف المذكور وإن قدره الشارح مع ذلك التفسير لأن الاصطفاء للنبوة والاختيار للرسالة جزئى من جزئيات فضل الله لاأثره وقوله يؤتيه من يشاء أى آتاه وأعطاه لمن شاءه وأراده فى الأزل لذلك ممن كان مستجمعا لشروط النبوّة فالمراد بالمضارع الماضى فيهما وإنما عبر بالمضارع استحضارا للصورة العجيبة وإنما كان المضارع بمعنى الماضى فى الأوّل لأن إيتاء النبوّة قد انقطع بعده صلى الله عليه وسلم فانه خاتم النبيين وفى الثانى لأن مشيئته وإرادته تعالى لذلك ثابتة فى الأزل وان تأخر الايتاء بالفعل فيما لايزال والضمير المنصوب فى يؤتيه عائد على الفضل بمعنى المتفضل به لا بالمعنى السابق ففى الكلام استخدام وإنما قلنا ذلك لأن الفضل بالمعنى السابق لا يتصف بذلك (قوله جل الله) أى تنزه الله عن أن ينال شئ لم يكن أراد إعطاءه وقوله واهب المنن أى معطى العطايا بدون عوض فالواهب بمعنى المعطى بدون عوض والمنن بمعنى العطايا أى الأمور التى تئول إلى كونها عطايا ففى كلامه مجاز الأول وإلا لزم تحصيل الحاصل كما فى قوله صلى الله عليه وسلم «من قتل قتيلا فله سلبه» أى من قتل شخصا يئول أمره إلى كونه قتيلا فله سلبه كذا قيل والحق أنه ليس من المجاز فى شئ ولا يلزم تحصيل الحاصل لأن المراد من قتل قتيلا بهذا القتل لا بغيره حتى يلزم ماذكر ولذلك شنع السبكى فى عروس الأفراح على من جعل الحديث المذكور من مجاز الأول فالمراد هنا العطايا بهذا الاعطاء قال الشارح وظاهر السياق أن المراد بالمنن الكاملة كالنبوّة أى فتكون أل للعهد والمعهود النوع الكامل منها والأحسن أن تكون للاستغراق فانه تعالى واهب لجميع المنن جليلها وحقيرها. بقى أنه قد تقرر أن أسماء الله تعالى توقيفية مع أن الواهب لم يرد وإنما الوارد فى الأسماء الوهاب وحينئذ فكيف يطلق المصنف الواهب عليه تعالى وقد يقال إن المصنف جار على طريقة من يكتفى بورود المادة أو على طريقة من يجوز إطلاق كل مايدل على الكمال وإن لم يرد وهذا على تسليم عدم ورود الواهب وأما على وروده كما عزاه بعضهم لابن حجر فى شرحه على المنهاج فى باب العقيقة فلا إشكال (قوله وأفضل الخلق على الاطلاق * نبينا) أى أفضل المخلوقات على العموم الشامل للعلوية والسفلية من البشر والجن والملك فى الدنيا والآخرة فى سائر خصال الخير وأوصاف الكمال نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والأولى أن أفضل الخلق خبر مقدم ونبينا مبتدأ مؤخر ويصح العكس والاضافة فى نبينا لتشريف المضاف إليه لا للاختصاص لما سيأتى من عموم بعثته صلى الله عليه وسلم هذا إذا جعل الضمير راجعا لهذه الأمة وإن جعل راجعا لما يشمل هذه الأمة وغيرها كان عاما مطابقا لما سيأتى من عموم بعثته وأفضليته صلى الله عليه وسلم على جميع المخلوقات مما أجمع عليه المسلمون حتى المعتزلة فهو صلى الله عليه وسلم مستثنى من الخلاف الآتى فى التفضيل بين الملائكة والبشر ولا عبرة بما زعمه الزمخشرى من تفضيل جبريل عليه صلى الله عليه وسلم مستدلا بقوله تعالى ـ إنه لقول رسول كريم ـ الآية

ولو رقى فى الخير أعلى عقبه

بل ذاك فضل الله يؤتيه من يشاء جل الله واهب المنن

وأفضل الخلق على الاطلاق نبينا

حيث

فمل عن الشقاق والأنبيا يلونه فى الفضل • و بعدهم ملائكة ذى الفضل

حيث عدّ فيه فضائل جبريل فانه وصف فيه بأنه رسول كريم إلى قوله أمين واقتصر على نفى الجنون عنه صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى ـ وماصاحبكم بمجنون ـ وقد خرق فى ذلك الاجماع ولادلالة فى الآية لما ادعاه لأن المقصود منها نفى قولهم إنما يعلمه بشر وقوله ـ أفترى على الله كذبا أم به جنة ـ وليس المقصود المفاضلة بينهما و إنما هو شىء اقتضاه الحال ولا عبرة بما قد يتوهم من تفضيل جبريل عليه لكونه كان يعلمه صلى الله عليه وسلم فكم من معلم بالفتح أفضل من معلم بالكسر على أنه قد ذكر الشيخ ابن العربى فى الفتوحات أن القرآن أنزل عليه صلى الله عليه وسلم قبل نزول جبريل به عليه لكن قال الشيخ الشعرانى بعد أن نقل ذلك عنه وفيه نظر ولم أطلع على ذلك فى حديث والله أعلم وماورد من النهى عن تفضيله صلى الله عليه وسلم كقوله «لاتفضلونى على الأنبياء» وقوله «لانفضلونى على يونس بن متى» والتحقيق أن متى اسم أبيه خلافا لعبد الرزاق كما رجحه ابن حجر وقوله صلى الله عليه وسلم «لاتخيرونى على موسى» ونحو ذلك فمحمول على تفضيل يؤدى إلى تنقيص غيره من الأنبياء أو أنه قاله قبل أن يعلم أنه أفضل و يحتمل أنه قاله تأدبا وتواضعا وقيل معنى لا تفضلونى على يونس بن متى لاتعتقدوا أنى أقرب إلى الله من يونس فى الحس حيث ناجيت الله فوق السموات السبع وهو ناجى ربه فى بطن الحوت فى قاع البحر لتنزهه تعالى عن الجهة والمكان فيستوى فى حقه من فوق السموات ومن فى قاع البحار وعدم التفضيل بهذا الاعتبار لاينافى أنه صلى الله عليه وسلم أفضل الجميع وقد قال عليه الصلاة والسلام «أنا أكرم الأولين والآخرين على الله ولافخر» أى ولا فخر أعظم من ذلك أو ولا أقول ذلك فخرا بل تحدثا بالنعمة. واختلف هل أفضليته صلى الله عليه وسلم لمزاياه التى اختص بها أو بتفضيل من الله تعالى والتحقيق أنه بتفضيل من الله تعالى و إن كنا نعتقد أنه صلى الله عليه وسلم قام به مزايا لكنها لاتقتضى التفضيل ولذلك يقولون يوجد فى المفضول مالا يوجد فى الفاضل فللسيد أن يفضل من شاء على من شاء وغير هذا تعسف لايسلم من سوء الأدب (قوله فمل عن الشقاق) أى إذا عرفت هذا الحكم المجمع عليه فاعدل عن المنازعة فيه لأنه لاتجوز المنازعة فى الحكم المجمع عليه إذ لايجوز خرق الاجماع وقد أشار المصنف بذلك لمنازعة الزمخشرى و إنما سميت المنازعة شقاقا لأن كلا من المتنازعين يكون فى شق أى جانب لا يكون فيه الآخر (قوله والأنبيا يلونه فى الفضل) أى والأنبياء عليهم الصلاة والسلام يتبعون نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم فى الفضل فمرتبتهم بعد مرتبته صلى الله عليه وسلم فيه و إن تفاوتوا فيها فيليه سيدنا إبراهيم فسيدنا موسى فسيدنا عيسى فسيدنا نوح وهؤلاء هم أولو العزم أى الصبر وتحمل المشاق ، وقد نظم بعضهم أولى العزم على هذا الترتيب فقال :

محمد إبراهيم موسى كليمه فعيسى فنوح هم أولوالعزم فاعلم

وليس آدم منهم لقوله تعالى ـ ولم نجد له عزما ـ و يلى أولى العزم بقية الرسل ثم الأنبياء غير الرسل مع تفاوت مراتبهم عند الله تعالى فالواجب اعتقاد أفضلية الأفضل على طبق ماورد به الحكم تفصيلا فى التفصيلى و إجمالا فى الاجمالى و يمتنع الهجوم فيما لم يرد فيه توقيف وقوله: و بعدهم ملائكة ذى الفضل. باسكان التاء و إدغامها فى الذال للوزن وذى الفضل صفة للفظ الجلالة المقدر أى و بعد الأنبياء ملائكة الله ذى الفضل فمرتبتهم تلى مرتبة الأنبياء فى الجملة و إنما قلنا فى الجملة لأن الذى يلى الأنبياء من الملائكة رؤساؤهم كجبريل وميكائيل و إسرافيل وعزرائيل ثم بقية الملائكة وقد اتفقوا على أن جبريل وميكائيل أفضل جميع الملائكة ثم اختلفوا فى الأفضل منهما فقيل إن جبريل أفضل وهو المشهور وقيل إن ميكائيل أفضل وما ذكر من أن الملائكة رؤساء وغيرهم تلى الأنبياء طريقة جمهور الأشاعرة وهى مرجوحة وستأتى طريقة الماتريدية وهى الراجحة وذهب القاضى أبو عبد الله الحليمى مع آخرين كالمعتزلة إلى أن الملائكة أفضل من الأنبياء إلا نبينا صلى الله عليه وسلم لما تقدم من أنه مستثنى من محل الخلاف معللين بتجردهم

(قوله واختلف هل أفضليته) الأفضلية المختلف فيها هل هى بالمزايا أو المراد بها زيادته على غيره فى الكمالات الربانية والمراد بالمزايا المجعولة سببا للأفضلية الكمالات الاختيارية كطاعاته وحسن أخلاقه مع الناس والأفضلية بهذا المعنى أخص من الأفضلية المذكورة فى كلام المتن لأن المراد بها زيادته على غيره فى الكمالات مطلقا اختيارية أولا. والحاصل أنه صلى الله عليه وسلم زائد على غيره فى الكمالات سواء كانت ربانية كالعلوم اللدنية أو كانت اختيارية إلا أنهم اختلفوا هل زيادته فى الكمالات الربانية بسبب زيادته فى الكمالات الاختيارية أولا و بهذا اندفع ماقاله بعضهم من أن فى تعليل الأفضلية بالمزايا شبه مصادرة لأن المزايا من فروع الأفضلية ووجه الاندفاع أن الأفضلية

هنا زيادته فى الكمالات الربانية خاصة فلا تشمل المزايا التى هى الكمالات الاختيارية

من الشهوات وردّ بأن وجودها مع قمعها أتم فقد قال صلى الله عليه وسلم «أحب الأعمال إلى الله أحمزها» بسكون الحاء المهملة و بعد الميم زاى أى أشقها قال السعد ولاقاطع فى هذه المقامات ولذلك قال تاج الدين ابن السبكى ليس تفضيل البشر على الملك مما يجب اعتقاده و يضر الجهل به والسلامة فى السكوت عن هذه المسئلة والدخول فى التفضيل بين هذين الصنفين الكريمين على الله تعالى من غير دليل قاطع دخول فى خطر عظيم وحكم فى مكان لسنا أهلا للحكم فيه . واعلم أن الملائكة أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة فى أشكال حسنة شأنها الطاعة ومسكنها السموات غالبا ومنهم من يسكن الأرض يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون لا يوصفون بذكورة ولا بأنوثة فمن وصفهم بذكورة فسق ومن وصفهم بأنوثة كفر لمعارضته قوله تعالى ـ وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا ـ الآية وأولى بالكفر من قال خناثى لمزيد التنقيص (قوله هذا) مفعول لمحذوف أى افهم هذا و يصح غير ذلك كما تقدم فى نظيره واسم الاشارة عائد على المذكور من تفضيل الأنبياء على الملائكة وتفضيل الملائكة على بقية البشر من غير تفصيل كما هو طريقة جمهور الأشاعرة المرجوحة و إنما قدمها الناظم لأنه وضع منظومته على مذهبهم وقوله: وقوم فصلوا إذ فضلوا. أى وقوم من الماتريدية فصلوا بين رؤساء الملائكة وعوامهم وعوام البشر حيث فضلوا بين الفريقين فقالوا الأنبياء أفضل من رؤساء الملائكة كجبريل وميكائيل ورؤساء الملائكة أفضل من عوام البشر وهم أولياؤهم غير الأنبياء كأبى بكر وعمر رضى الله عنهما وليس المراد بعوام البشر ما يشمل الفساق فان الملائكة أفضل منهم على الصحيح وعوام البشر المذكورون أفضل من عوام الملائكة وهم غير رؤسائهم كحملة العرش وهم أربعة الآن فاذا كان يوم القيامة أيدهم الله بأربعة أخرى قال تعالى ـ و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ـ لمزيد الجلال عليه يوم القيامة وكالكرو بيين بفتح الكاف وتخفيف الراء وهم ملائكة حافون بالعرش طائفون به لقبوا بذلك لأنهم متصدون للدعاء برفع الكرب عن الأمة وقيل غير ذلك وقد علمت أن هذه الطريقة هى الراجحة . فان قيل يلزم عليها تفضيل غير المعصوم على المعصوم . أجيب بأن العصمة لا دخل لها فى التفضيل فلا ينظر لها فيه و إنما ينظر للأكثرية فى الثواب على العبادة فعوام البشر أكثر ثوابا من عوام الملائكة لحصول المشقة لعوام البشر فى عبادتهم بخلاف عوام الملائكة فان جبلتهم الطاعة فلا يحصل لهم فيها مشقة (قوله و بعض كل بعضه قد يفضل) بعض بالرفع مبتدأ و بعضه بالنصب مفعول مقدم ليفضل الواقع بعده والجملة خبر المبتدا أى و بعض كل من الأنبياء والملائكة قد يفضل بعضه الآخر وقد للتحقيق فبعض الأنبياء كأولى العزم أفضل من بعضهم الآخر و بعض الملائكة كرؤسائهم أفضل من بعضهم الآخر. وتلخيص ما أشار إليه الناظم أولا وآخرا مع الجرى على الطريقة الراجحة فى التفضيل أن سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل الخلق على الاطلاق و يليه سيدنا إبراهيم ثم سيدنا موسى ثم سيدنا عيسى ثم سيدنا نوح وهؤلاء هم أولو العزم كما تقدم ثم بقية الرسل ثم الأنبياء غير الرسل وهم متفاضلون فيما بينهم عند الله ثم جبريل ثم ميكائيل ثم بقية رؤسائهم ثم عوام البشر ثم عوام الملائكة وهم متفاضلون فيما بينهم عند الله أيضا وسبق أنه يمتنع الهجوم فيما لم يرد فيه توقيف ولهذا أبهم الناظم فى الفاضل والمفضول حيث قال و بعض كل بعضه قد يفضل (قوله بالمعجزات أيدوا) الجار والمجرور متعلق بالفعل بعده أى أيدهم الله تعالى بالمعجزات حيث أظهرها على أيديهم تصديقا لهم فى دعوى النبوّة والرسالة وفيما بلغوه عن الله تعالى لأنها نازلة منزلة قوله تعالى: صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى وأل فى المعجزات للجنس فاندفع ما يوهمه ظاهر النظم من أنه لابد فى ثبوت النبوّة والرسالة من عدد من المعجزات وليس كذلك إذ الواحدة تكفى و يصح أن تكون للاستغراق و يكون

هذا وقوم فصلوا إذ فضلوا
و بعض كل بعضه قد يفضل
بالمعجزات أيدوا تكرّما

. . . . . .

من مقابلة الجمع بالجمع كما فى قولك : لبس القوم ثيابهم أى لبس كل واحد ثوبه الخاص به ولو واحدا وقوله تكرّما أى تفضلا و إحسانا من غير إيجاب ولا وجوب وأشار بذلك إلى الردّ على من أوجب عليه تعالى المعجزة كما أوجب عليه الارسال و إلا لبطلت فائدة الارسال وذلك مبنى على قولهم بوجوب الصلاح والأصلح المبنى على قاعدتهم الباطلة وهى قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين فالحق أنه لايجب على الله شىء لأحد من خلقه — لايسئل عما يفعل وهم يسئلون — . واعلم أنّ المعجزة لغة مأخوذة من العجز وهو ضدّ القدرة وعرفا أمر خارق للعادة مقرون بالتحدّى الذى هو دعوى الرسالة أوالنبوّة مع عدم المعارضة وقال السعد هى أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدّعى النبوّة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وقد اعتبر المحققون فيها سبعة قيود : الأوّل أن تكون قولا أوفعلا أوتركا فالأوّل كالقرآن والثانى كنبع الماء من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم والثالث كعدم إحراق النار لسيدنا ابراهيم وخرج بذلك الصفة القديمة كما إذا قال آية صدق كون الإله متصفا بصفة الاختراع . الثانى أن تكون خارقة للعادة وهى ما اعتاده الناس واستمرّوا عليه مرّة بعد أخرى وخرج بذلك غير الخارق كما إذا قال آية صدق طلوع الشمس من حيث تطلع وغروبها من حيث تغرب . الثالث أن تكون على يد مدعى النبوّة أو الرسالة وخرج بذلك الكرامة وهى مايظهر على يد عبد ظاهر الصلاح والمعونة وهى مايظهر على يد العوام تخليصا لهم من شدة والاستدراج وهو مايظهر على يد فاسق خديعة ومكرا به والاهانة وهو مايظهر على يده تكذيبا له كما وقع لمسيلمة الكذاب فانه تفل فى عين أعور لتبرأ فعميت الصحيحة . الرابع أن تكون مقرونة بدعوى النبوّة أوالرسالة حقيقة أوحكما بأن تأخرت بزمن يسير وخرج بذلك الارهاص وهو ما كان قبل النبوّة والرسالة تأسيسا لهما كإظلال الغمام له صلى الله عليه وسلم قبل البعثة . الخامس أن تكون موافقة للدعوى وخرج بذلك المخالف لها كما إذا قال آية صدق انفلاق البحر فانفلق الجبل . السادس أن لاتكون مكذبة له وخرج بذلك ما إذا كانت مكذبة له كما إذا قال آية صدق نطق هذا الجماد فنطق بأنه مفتر كذاب بخلاف مالو قال آية صدق نطق هذا الانسان الميت و إحياؤه فأحيى ونطق بأنه مفتر كذاب والفرق أنّ الجماد لا اختيار له فاعتبر تكذيبه لأنه أمر إلهى والانسان مختار فلا يعتبر تكذيبه لأنه ربما اختار الكفر على الايمان . السابع أن تتعذر معارضته وخرج بذلك السحر ومنه الشعبذة وهى خفة فى اليد يرى أنّ لها حقيقة ولا حقيقة لها كما يقع للحواة .وزاد بعضهم ثامنا وهو أن لاتكون فى زمن نقض العادة كزمن طلوع الشمس من مغربها وخرج بذلك مايقع من الدجال كأمره للسماء أن تمطر فتمطر وللأرض أن تنبت فتنبت وقد نظم بعضهم أقسام الأمر الخارق للعادة فقال :

إذا مارأيت الأمر يخرق عادة ... فمعجزة إن من نبى لنا صدر
و إن بان منه قبل وصف نبوّة ... فالارهاص سمه تتبع القوم فى الأثر
و إن جاء يوما من ولىّ فانه ... الكرامة فى التحقيق عند ذوى النظر
و إن كان من بعض العوام صدوره ... فكنوه حقا بالمعونة واشتهر
ومن فاسق إن كان وفق مراده ... يسمى بالاستدراج فيما قد استقر
و إلا فيدعى بالاهانة عندهم ... وقد تمت الأقسام عند الذى اختبر

وزاد بعضهم السحر وقيل إنه ليس من الخوارق لأنه معتاد عند تعاطى أسبابه (قوله وعصمة البارى لكل حتما) الاضافة فى عصمة البارى من إضافة المصدر لفاعله ولكل متعلق بعصمة وحتما بفتح الحاء على أنه فعل أمر وألفه منقلبة عن نون التوكيد الخفيفة فى الوقف بعد حذف الرابط والأصل حتمنها

وعصمة البارى لكل حتما

. . . . . .

والجملة خبر المبتدإ وهو عصمة إن قرئ بالرفع و يصح أن يقرأ بالنصب على أنه مفعول لمحذوف يدل عليه المذكور والتقدير وختم عصمة البارى ولم يجعل مفعولا للمذكور لأنه مقترن بنون التوكيد الخفيفة وهو حينئذ لايعمل فيما قبله . فان قيل إذا لم يعمل لايفسر عاملا . أجيب بأن قولهم مالا يعمل لايفسر عاملا إنما هو فى التفسير الاصطلاحى فلا ينافى أنه يشير له فى الجملة أو بضم الحاء على أنه فعل ماض مبنى للمجهول وألفه للاطلاق وعلى هذا فعصمة بالرفع لاغير على أنه مبتدأ والجملة من الفعل ونائب الفاعل خبره وتذكير الضمير الذى هو نائب الفاعل مع كونه عائدا على العصمة لتذكيرها باعتبار كونها وصفا وعلى كل فالمعنى اعتقد أن عصمة البارى لكل واحد من الأنبياء والملائكة متحتمة وواجبة بمعنى أنها لاتنفك ولا تقبل الانتفاء والبارى الخالق من البرء وهو الخلق وقد يقال إن عصمة الأنبياء قد تقدمت فى قوله و واجب فى حقهم الأمانة إذ الأمانة هى العصمة . وقد يجاب بأنه إنما تعرض لها ليجمع الملائكة مع الأنبياء فى حكمها والاتصاف بها . والعصمة لغة مطلق الحفظ واصطلاحا حفظ الله للمكلف من الذنب مع استحالة وقوعه ولا يجوز لنا سؤال العصمة بهذا المعنى كأن يقال اللهم إنا نسألك العصمة فان أريد المعنى اللغوى جاز لنا سؤالها . واعلم أن المشهور عصمة جميع الملائكة وقولهم ـ أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء ـ ليس غيبة ولا اعتراضا على الله بل مجرد استفهام وما نقل فى قصة هاروت وماروت مما يذكره المؤرخون لم يصح فيه شئ من الأخبار بل هو من افتراء اليهود وكذبهم وتبعهم المؤرخون فى ذكر ذلك وقيل كانا رجلين صالحين وسميا ملكين تشبيها لهما بالملكين (قوله وخصّ خير الخلق) ببناء الفعل للمفعول وخير الخلق نائب فاعل الذى هو الله والأصل وخصّ الله خير الخلق أى أفضلهم وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وخير أفعل تفضيل أصله أخير كأكرم حذفت منه الهمزة لكثرة الاستعمال وقوله أن قد تمما به الجميع ربنا أى بأن ختم ربنا به صلى الله عليه وسلم جميع الأنبياء فالباء مقدرة وهى داخلة على المقصور فتتميم جميع الأنبياء مقصور عليه صلى الله عليه وسلم لايتعداه إلى غيره قال تعالى ـ وخاتم النبيين ـ و يلزم منه ختم المرسلين لأنه يلزم من ختم الأعمّ ختم الأخصّ من غير عكس ولايشكل ذلك بنزول سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام فى آخر الزمان لأنه إنما ينزل حاكما بشريعة نبينا ومتبعا له ولا ينافى ذلك أنه حين نزوله يحكم برفع الجزية عن أهل الكتاب ولا يقبل منهم إلا الاسلام أوالسيف لأن نبينا أخبر بأنها مغياة إلى نزول عيسى فحكمه بذلك إنما هو بشريعة نبينا وخصائصه صلى الله عليه وسلم لا تنحصر حدا ولاعدا ولكن المهم منها ماذكره المصنف (قوله وعما بعثته) أى وخصّ أيضا بأن عمم ربنا بعثته فالباء مقدرة وهى داخلة على المقصور كما فى الذى قبله فتعميم البعثة مقصور عليه صلى الله عليه وسلم لايتعداه إلى غيره فأرسله الله إلى جميع المكلفين من الثقلين إرسال تكليف اتفاقا وأما الملائكة فقد تقدم فيهم الخلاف والأصح أنه مرسل إليهم إرسال تشريف و بعضهم اعتمد أنه مرسل إليهم إرسال تكليف بما يليق بهم فان منهم الراكع والساجد إلى يوم القيامة وما كلف به الانس تفصيلا و إجمالا فقد كلف به الجنّ كذلك وشمل ذلك يأجوج ومأجوج بالهمز وتركه وهم أولاد يافث بن نوح وقيل جيل من الترك وقيل غير ذلك والتحقيق أنه صلى الله عليه وسلم مرسل لجميع الأنبياء والأمم السابقة لكن باعتبار عالم الأرواح فان روحه خلقت قبل الأرواح وأرسلها الله لهم فبلغت الجميع والأنبياء نوّابه فى عالم الأجسام فهو صلى الله عليه وسلم مرسل لجميع الناس من لدن آدم إلى يوم القيامة حتى إلى نفسه لدخول الجميع تحت قوله صلى الله عليه وسلم « بعثت إلى الناس كافة » وقوله تعالى ـ وما أرسلناك إلا كافة للناس ـ فمن نفى عموم بعثته صلى الله عليه وسلم فقد كفر وفى ذلك ردّ على العيسوية

وخصّ خير الخلق أن قد تمما به الجميع ربنا وعما بعثته

(قوله والأصح الخ) الذى فى شرح المصنف الخلاف فى أنه أرسل إليهم أولا فبعضهم جعله مرسلا إليهم و بعضهم نفاه اهـ خلاصة كلامه والظاهر أن هذا النافى هو عين القائل بأنه أرسل إليهم إرسال تشريف فالمراد بارساله إليهم إرسال تشريف أنهم شرفوا ببعثته من غير أن يأمرهم بشئ وينهاهم عنه اهـ .

وهم فرقة من اليهود زعموا تخصيص رسالته صلى الله عليه وسلم بالعرب. لايقال تعميم البعثة ليس خاصا بنبينا صلى الله عليه وسلم بل مثله نوح فانه كان مبعوثا لجميع من فى الأرض بعد الطوفان. لأنا نقول تعميم بعثة نوح ليس من أصل البعثة بل أمر اتفاقى لأنه لم يسلم من الهلاك إلا من كان معه فى السفينة وأما تعميم بعثة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فهو من أصل البعثة ومقتضى ماذكر أن بعثة نوح لم تكن عامة قبل الطوفان فيكون بعض المغرقين لم يرسل إليهم فيقال إذا لم يرسل إليهم فما موجب غرقهم وقد قال تعالى ـ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ـ ولذلك قيل إنها عامة قبل الطوفان ولعل الأول تمسك بقوله تعالى ـ واتقوا فتنة لاتصيبن الذين ظلموا منكم خاصة ـ وعلى القول بعموم بعثته قبل الطوفان فالتعميم خاص بزمنه فقط وتعميم رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم لزمنه وللزمن الذى بعده بل والذى قبله كما تقدم فأين التعميم الخاص من التعميم العام على أن سيدنا نوحا لم يرسل إلى الجن فانه لم يرسل لهم إلا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وأما تسخير الجن لسليمان عليه الصلاة والسلام فتسخير سلطنة وملك لاتسخير نبوّة (قوله فشرعه لاينسخ بغيره) مفرع على ختم النبوّة به وتعميم بعثته فالفاء للتفريع ويصح أن تكون فاء الفصيحة لأنها أفصحت عن شرط مقدر والتقدير إذا علمت أنه خاتم النبيين وأن بعثته عامة فشرعه لاينسخ بغيره لا كلا ولا بعضا. والشرع لغة البيان واصطلاحا الأحكام الشرعية. والنسخ لغة الإزالة والنقل ومنه نسخت الشمس الظل أى أزالته ونسخت الكتاب أى نقلته وهل هو حقيقة فى المعنيين أو حقيقة فى الأول مجاز فى الثانى أو بالعكس أقوال وخير الأمور أوساطها فالصحيح أنه حقيقة فى الأول مجاز فى الثانى. واصطلاحا رفع حكم شرعى بدليل شرعى والمراد برفع الحكم الشرعى انقطاع تعلقه بالمكلفين لأنه خطاب الله تعالى وهو يستحيل رفعه لأنه قديم بخلاف التعلق فلا يستحيل رفعه لأنه حادث وقوله حتى الزمان ينسخ أى فشرعه صلى الله عليه وسلم مستمر إلى نسخ الزمان فالمراد بحتى الغاية مع كونها ابتدائية والزمان مبتدأ خبره ينسخ والمراد بالنسخ هنا المعنى اللغوى وهو الإزالة فالمعنى حتى الزمان يزال ويرفع بحضور يوم القيامة لقوله صلى الله عليه وسلم «لن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله» يعنى الدين الحق «لايضرهم من خالفهم حتى يأتى أمر الله» أى الساعة وهو على حذف مضاف أى قربها لأن المؤمنين يموتون قبل الساعة بريح لينة والمراد بالنسخ فى آخر الشطر الأول المعنى الشرعى ففى كلامه الجناس وقد تقدم الكلام فى الإبطاء فلا حاجة إلى الاعادة (قوله ونسخه لشرع غيره وقع * حتما) أى ونسخ شرع نبينا صلى الله عليه وسلم لشرع كل نبى غيره وقع وحصل حال كونه متحتما حتما بمعنى متحتما حال من فاعل وقع ويدل لذلك قوله تعالى ـ ومن يبتغ غير الاسلام دينا ـ الآية والأحاديث فى ذلك كثيرة بلغت جملتها مبلغ التواتر فنسخ شرعه صلى الله عليه وسلم لشرع غيره واقع سماعا باجماع المسلمين خلافا لليهود والنصارى حيث زعموا أن شرع نبينا صلى الله عليه وسلم لم ينسخ شرع أحد من الأنبياء توسلا للقول بنفى نبوّته صلى الله عليه وسلم واحتجوا على ذلك بأنه يلزم على القول بالنسخ ظهور مصلحة كانت خفية على الله تعالى وردّ بأن المصلحة تختلف بحسب الأزمنة فالمصلحة فى زمن الأمم السابقة اقتضت تكليفهم بشرائعهم والمصلحة فى زماننا اقتضت تكليفنا بشريعتنا وقوله: أذل الله من له منع أى ألحق الذل بمن منع نسخ شرع نبينا لغيره وهذه جملة دعائية على اليهود والنصارى فانهم المانعون لذلك (قوله ونسخ بعض شرعه بالبعض * أجز) لايخفى أن نسخ بالنصب مفعول مقدم لأجز الواقع بعده أى اعتقد جواز نسخ بعض شرعه صلى الله عليه وسلم بالبعض الآخر جوازا وقوعيا لأن ذلك وقع بالفعل، نعم وجوب معرفته تعالى وتحريم الكفر نسخه غير واقع وإن كان جائزا كما هو مذهب أهل الحق خلافا لمن قال إن المعرفة حسن عقلى والكفر قبيح عقلى فوجوب المعرفة وتحريم الكفر لا يجوز نسخهما ونحن نقول الحسن ماحسنه الشرع

فشرعه لا ينسخ بغيره حتى الزمان ينسخ ونسخه لشرع غيره وقع حتما أذل الله من له منع ونسخ بعض شرعه بالبعض أجز وما فى ذاله من غض

.....

والقبيح ماقبحه الشرع فلوجعل المعرفة من القبيح والكفر من الحسن فلاحرج عليه وشمل البعض المنسوخ البعض القرآنى خلافا لمن منعه كأبى موسى الأصفهانى محتجا بقوله تعالى ـ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ـ فلو نسخ بعضه لتطرق إليه البطلان. وأجاب الأولون بأن الضمير لمجموع القرآن وهو لا ينسخ اتفاقا وخرج بتقييد المصنف بالبعض نسخ الجميع فهو و إن كان جائزا لكنه غير واقع. فالحاصل أن الكلام فى مقامين مقام جواز ومقام وقوع فمن حيث الجواز يجوز نسخ الشريعة كلا أو بعضا وأما من حيث الوقوع فلا يجوز نسخ الجميع جوازا وقوعيا وقوله ومافى ذا له من غض أى ومافى هذا الحكم وهو تجويز نسخ بعض شرعه بالبعض الآخر من نقص له يقتضى امتناعه، وشمل ماذكر نسخ الكتاب بالكتاب كما فى قوله تعالى ـ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج ـ فانه نسخ بقوله: والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا ـ لتأخره نزولا و إن تقدم تلاوة ونسخ السنة بالسنة كما فى حديث « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » فانه نسخ النهى الذى وقع منه صلى الله عليه وسلم أولا بالأمر فى هذا الحديث ونسخ السنة بالكتاب كما فى استقبال بيت المقدس الثابت بالسنة فانه نسخ باستقبال الكعبة الثابت بقوله تعالى ـ فول وجهك شطر المسجد الحرام ـ ونسخ الكتاب بالسنة كما فى قوله تعالى ـ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين ـ فانه نسخ بحديث لا وصية لوارث وشمل أيضا نسخ التلاوة والحكم جميعا كما فى نحو عشر رضعات معلومات يحرمن فانه كان مما يتلى فنسخ بخمس معلومات يحرمن ثم نسخ هذا الناسخ عندنا تلاوة لا حكما وعند المالكية تلاوة وحكما ونسخ التلاوة دون الحكم كما فى نحو الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها ألبتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فانه كان مما يتلى فنسخ تلاوة لا حكما ونسخ الحكم دون التلاوة كما فى آية ـ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول فانه نسخ حكما بآية أربعة أشهر وعشرا وبقى تلاوة. والحق أن النسخ لا يكون إلا إلى بدل كما قاله الامام الشافعى رضى الله تعالى عنه خلافا لمن قال تارة يكون إلى بدل كما فى آيتى الأنفال أعنى قوله تعالى ـ يا أيها النبى حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ـ الآية وقوله تعالى ـ الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ـ الآية، وتارة يكون إلى غير بدل كما فى قوله تعالى ـ يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول ـ الآية فان وجوب تقديم الصدقة على مناجاة الرسول نسخ بلا بدل وعلى الأول فبدل هذا الوجوب جواز التصدق أو استحبابه فلم يقع بلا بدل أصلا (قوله ومعجزاته كثيرة غرر) لما ذكر فيما تقدم تأييد الله تعالى للأنبياء بالمعجزات نبه هنا على كثرتها ووضوحها لنبينا دون غيره فالغرض الآن التنبيه على كثرة معجزاته ووضوحها لكن المراد من معجزاته الأمور الخارقة للعادة الظاهرة على يده صلى الله عليه وسلم سواء كانت مقرونة بالتحدى أم لا فهو من استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه أو من عموم المجاز و إنما وصفها بالكثرة المطلقة إيماء للعجز عن الاحاطة بها والغرر جمع غرة وهى فى الأصل بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم وتطلق على خيار الشىء ثم استعملت فى كل واضح معروف على وجه الحقيقة العرفية وهو المراد هنا فغرر بمعنى واضحات مشهورات. واعلم أن ما كان منها معلوما بالقطع منقولا بالتواتر كالقرآن فلا شك فى كفر منكره ومالم يكن منها كذلك فان اشتهر كنبع الماء من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم فسق منكره و إن لم يشتهر وثبت بطريق صحيح أو حسن عزر منكره (قوله منها كلام الله) قد تقدم أن كلام الله يطلق على الصفة القديمة وعلى اللفظ المنزل على النبى صلى الله عليه وسلم المتعبد بتلاوته المتحدى بأقصر سورة منه كما يطلق

ومعجزاته كثيرة غرر منها كلام الله

.....

عليهما

عليهما القرآن لكن قد غلب كلام الله فى الصفة القديمة والقرآن فى اللفظ الحادث والمصنف أراد هنا بكلام الله اللفظ و إنما نص عليه بخصوصه لأنه أفضل معجزاته صلى الله عليه وسلم وأدومها لبقائه إلى يوم القيامة ولايخرج عنه شئ من معجزاته غالبا و إلافبعضها لم يذكر فيه بطريق الصراحة وان كان داخلا فى عموم قوله تعالى – إن الله على كل شئ قدير. مافرّطنا فى الكتاب من شئ – وذلك كانشقاق القمر ، فعن ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال بينما نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ انشق القمر فلقتين فكانت فلقة وراء الجبل وفلقة دونه فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اشهدوا وقال كفار قريش هذا سحر فابعثوا إلى أهل الآفاق حتى تنظروا أرأوا مثل هذا أم لا فأخبر أهل الآفاق بأنهم رأوه منشقا فقال كفار قريش هذا سحر مستمر فقدانشق نصفين وهو فى السماء و إن كان قديسبق إلى الوهم أنه نزل منها إلى الجبل وكتسليم الحجر والشجر عليه صلى الله عليه وسلم فعن على رضى الله تعالى عنه أنه قال كنت مع النبى صلى الله عليه وسلم بمكة فخرجنا فى بعض نواحيها فما استقبله حجر ولاشجر إلاوهو يقول: السلام عليك يارسول الله وكتسبيح الحصى فى كفه صلى الله عليه وسلم فقد روى ثابت أن أنس بن مالك قال كنا جلوسا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ كفا من حصى فسبحن فى يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن فى يد أبى بكر فسبحن ثم فى يد عمر فسبحن ثم فى يد عثمان فسبحن ثم صبهن فى أيدينا فماسبحن وكحنين الجذع الذى هو ساق النخلة وحديثه مشهور متواتر وهو أنه كان صلى الله عليه وسلم قبل أن يصنع له المنبر يخطب عنده فلما صنع له المنبر انتقل إليه فسمع له كل من كان فى المسجد حنينا وصوتا عظيما حتى كاد أن ينشق أسفا على فراقه صلى الله عليه وسلم فضمه إليه فصار يئنّ أنين الصبى الذى تضمه أمه إليها وتسكته عن بكائه ثم قال إن شئت أردك إلى الحائط أى البستان الذى كنت فيه تنبت لك عروقك و يكمل لك خلقك و يتجدّدلك خوص وثمر و إن شئت أغرسك فى الجنة فيأكل أولياء الله من ثمرك ثم أصغى إليه ليسمع مايقول فقال بصوت يسمعه من يليه بل تغرسنى فى الجنة فيأكل منى أولياء الله وأكون فى مكان لابلاء فيه فقال قدفعلت ثم قال اختار دار البقاء على دار الفناء وأمر به فدفن تحت المنبر وكان الحسن إذاحدث بهذا الحديث بكى وقال ياعباد الله الخشبة تحنّ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنتم أحق أن تشتاقوا إلى لقائه ، وكردّ عين قتادة حين سالت على خدّه وذلك أنه كان يتقى بوجهه السهام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة أحد فأصاب عينه سهم فسالت على خدّه فأخذها بيده وسعى بها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما رآها فى كفه دمعت عيناه وقال إن شئت صبرت ولك الجنة و إن شئت رددتها ودعوت الله لك فلم تفقد منها شيئا فقال يارسول الله إن الجنة لجزاء جميل وعطاء جليل ولكنى رجل مبتلى بحب النساء وأخاف أن يقلن أعور فلا يردنى ولكن تردها وتسأل الله لى الجنة فردّها فى موضعها وقال اللهم ق قتادة كما وقى وجه نبيك فاجعلها أحسن عينيه وأحدّهما نظرا وكان كذلك وكانت لاترمد إذا رمدت الأخرى ، وكشهادة الضب بنبوّته روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان فى محفل من أصحابه إذ جاءه أعرابى وقد صاد ضبا فقال الأعرابى من هذا قالوا نبى الله فقال واللات والعزى لا آمنت به إلا أن يؤمن هذا الضب وطرحه بين يديه صلى الله عليه وسلم فقال ياضب فأجابه بلسان مبين يسمعه القوم جميعا لبيك وسعديك يازين من وافى القيامة قال من تعبد قال الذى فى السماء عرشه وفى الأرض سلطانه وفى البحر سبيله وفى الجنة رحمته وفى النار عقابه قال فمن أنا قال رسول رب العالمين وخاتم النبيين وقد أفلح من صدقك وخاف من كذبك فأسلم الأعرابى. وأما حديث الظبية فالحق أنه موضوع لاأصل له ولفظه كان النبى صلى الله عليه وسلم فى صحراء فنادته ظبية يارسول الله فقال ماحاجتك قالت صادنى

هذا الاعرابى ولى خشفان بكسر الخاء وتسكين الشين أى ولدان فى ذلك الجبل فأطلقنى حتى أذهب أرضعهما وأرجع فقال وتفعلين قالت نعم عذبنى الله عذاب العشار إن لم أفعل فأطلقها وذهبت ورجعت فأوثقها فانتبه الأعرابى وقال يا رسول الله ألك حاجة قال تطلق هذه الظبية فأطلقها فخرجت تعدو فى الصحراء وتقول أشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله لكن الحديث موضوع كما علمت (قوله معجز البشر) أى مصيرهم عاجزين عن معارضته والاتيان بمثله بل كل المخلوقات كذلك إجماعا ـ قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ـ أى معينا وخص الانس والجن مع أن سائر المخلوقات كذلك لأنهما اللذان يتصور منهما المعارضة بخلاف غيرهما كالملائكة لعصمتهم واقتصار الناظم على البشر لأنهم الذين تصدوا لذلك بالفعل والبشر هم بنو آدم سموا بذلك لبدو بشرتهم التى هى ظاهر الجلد ، ولا خلاف فى أن القرآن بجملته معجز و إنما الخلاف فى أقل ما يقع به الاعجاز من أبعاضه واختار جمهور أهل التحقيق أن أقله أقصر سورة منه أو ثلاث آيات وقال القاضى عياض إن أقله سورة ـ إنا أعطيناك الكوثر ـ أو آية أو آيات فى قدرها وظاهر الأول أن الآية أو الآيتين ليس معجزا و إن عادل الثلاثة أو السورة فى الطول كآية الكرسى والدين والظاهر خلافه فالمعتمد أن الآية الطويلة معجزة كالثلاثة ، واختلف فى وجه إعجازه فقيل كون الله صرفهم عن الاتيان بمثله مع كونهم قادرين على ذلك وهذا القول يسمى قول الصرفة والذى ذهب إليه الجمهور أن وجه إعجازه كونه فى أعلى طبقات البلاغة والفصاحة مع اشتماله على الاخبار بالمغيبات ودقائق العلوم وأحوال المبدأ والمعاد وغير ذلك مما لا يحصى وهذا هو الصحيح فى وجه الاعجاز (قوله واجزم بمعراج النبى كما رووا) بسكون الياء من النبى مخففة للوزن أى واعتقد اعتقادا جازما بعروج نبينا صلى الله عليه وسلم وصعوده إلى السموات السبع إلى سدرة المنتهى إلى حيث شاء الله بعد الاسراء به على البراق وجبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى حال كون العروج الذى جزمت به مثل الذى رواه أهل الحديث والتفسير والسير وكان على الناظم التعرض للاسراء أيضا لكن استغنى عن ذكره بذكر المعراج لشهرة إطلاق أحد الاسمين أعنى الاسراء والمعراج على ما يعم مدلوليهما وهو سيره صلى الله عليه وسلم ليلا إلى أمكنة مخصوصة على وجه خارق للعادة فهذا أمر كلى يشمل مدلوليهما والحق أنه كان يقظة بالروح والجسد كما أجمع عليه أهل القرن الثانى ومن بعده من الأمة خلافا لبعض القرن الأول القائل بأنه كان مناما ولبعضه القائل بأنه كان بالروح فقط لكن يقظة فالأقوال ثلاثة . فان قيل فما الفرق بين كونه مناما وبين كونه بالروح . أجيب بأنه على كونه مناما يكون فى حالة النوم وعلى كونه بالروح لا نوم أصلا بل الروح تذهب للأمكنة المخصوصة والجسد فى هذه الحالة يكون كالغافل والاسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ثابت بالكتاب والسنة و إجماع المسلمين فمن أنكره كفر. والمعراج من المسجد الأقصى إلى السموات السبع ثابت بالأحاديث المشهورة ومنها إلى الجنة ثم إلى المستوى أو العرش أو طرف العالم من فوق العرش على الخلاف فى ذلك ثابت بخبر الواحد فمن أنكره لا يكفر لكن يفسق والتحقيق أنه لم يصل إلى العرش كما نصوا عليه فى مواد القصة (قوله و برئن لعائشه مما رموا) بزيادة اللام وسكون الهاء للوزن أى اعتقد وجوبا براءة أم المؤمنين عائشة بنت أبى بكر الصديق رضى الله عنها وعن أبويها مما رماها به المنافقون من الافك أى أشد الكذب والذى تولى كبره أى معظمه حيث ابتدأ الخوض فيه وأشاعه عبد الله بن أبى ابن سلول لعنه الله وأبى اسم أبيه وسلول اسم أمه وقد جاء القرآن ببراءتها وانعقد عليها إجماع الأمة ووردت بها الأحاديث الصحيحة فمن جحد براءتها أو شك فيها كفر. وحاصل قصتها أن النبى صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد سفرا أقرع بين نسائه فلما أراد التوجه لغزوة بنى

معجز البشر
واجزم بمعراج النبى
كما رووا
و برئن لعائشه مما رموا

المصطلق وتسمى غزوة المريسيع أقرع بينهن فخرجت القرعة على عائشة فتوجهت معه فى رجوعهم منها ضاع عقدها وكان من جزع أظفار بفتح الجيم وسكون الزاى أوفتحها أى خرز منسوب لأظفار وهى بلدة فى اليمن فتخلفت فى طلبه فحمل هودجها وهو مركب من مراكب النساء كالقبة ظنا أنها فيه لأنها كانت خفيفة كما أخبرت بذلك وسار القوم ورجعت إليهم فلم تجدهم فمكثت مكانها فأخذها النوم فمرّ بها صفوان بن المعطل وكان يعرفها قبل آية الحجاب وكان يتخلف ليلتقط مايسقط من المتاع أولأنه كان ثقيل النوم فبرك ناقته وولاها ظهره وصار يسترجع جهرا حتى استيقظت وحملها على الناقة ولم ينظر إليها وقاد بها الناقة موليها ظهره حتى أدرك بها النبىّ صلى الله عليه وسلم فرموها به وفشا ذلك بين المنافقين وضعفاء المسلمين فشق ذلك على النبى صلى الله عليه وسلم فجمع الصحابة وقال : يامعشر المسلمين من يعذرنى من رجل قد بلغنى أذاه فى أهل بيتى فوالله ماعلمت على أهلى إلاخيرا ولقد ذكروا رجلا ماعلمت عليه إلاخيرا ، فقال سعد بن معاذ سيد الأوس أنا أعذرك منه يارسول الله إن كان من الأوس ضربت عنقه و إن كان من إخواننا من الخزرج أمرتنا ففعلنا أمرك فقال سعد بن عبادة سيد الخزرج كذبت لاتقدر على قتله فهمّ الأوس والخزرج بالقتال فأمرهم النبى صلى الله عليه وسلم بالاعراض عن ذلك فأنزل الله فى براءتها ـ إن الذين جاءوا بالافك عصبة منكم ـ العشر آيات إلى قوله تعالى ـ أولئك مبرءون مما يقولون لهم مغفرة ورزق كريم ـ فقال أبو بكر لعائشة قومى فاشكرى لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت لاوالله لاأشكر إلاالله الذى برأنى لكن لم يكن ذلك لشىء كان فى نفسها من رسول الله صلى الله عليه وسلم فان مقامها يجل عن ذلك وانما استغرقت فى مقام الشهود فلم تشهد إلاالله. وكان ممن تكلم فى الافك مسطح وكان أبو بكر ينفق عليه فلما بلغه أنه تكلم فى الافك حلف لاينفق عليه فأنزل الله ـ ولايأتل أولوا الفضل منكم والسعة ـ الآية فأعاد أبو بكر النفقة كما كانت (قوله وصحبه خير القرون) أى وأصحابه صلى الله عليه وسلم أفضل القرون المتأخرة والمتقدمة ماعدا الأنبياء والرسل لحديث «إن الله اختار أصحابى على العالمين سوى النبيين والمرسلين» ولحديث «الله الله فى أصحابى لاتتخذوهم غرضا من بعدى فوالذى نفسى بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا مابلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه» ولايخفى ترجيح رتبة من لازمه صلى الله عليه وسلم وقاتل معه وقتل تحت رايته على من لم يكن كذلك و إن كان شرف الصحبة حاصلا للجميع. والقرون جمع قرن ومعناه أهل زمان واحد متقارب اشتركوا فى أمر من الأمور المقصودة كالصحابة فانهم اشتركوا فى الصحبة وهكذا من بعدهم وقيل معناه الزمان الذى اشترك أهله فى الأمر المذكور وسمى قرنا لأنه يقرن أمة بأمة وعالما بعالم وعلى الأوّل فلاتقدير فى كلام المصنف وعلى الثانى ففى كلامه تقدير مضاف أى أهل القرون كما قدره الشارح فى حل المتن وقوله فاستمع تكملة وقوله فتابعى باسكان الياء مخففة يفيد أن رتبة التابعين تلى رتبة الصحابة من غير تراخ كبير ولذلك عبر بالفاء المفيدة للترتيب والتعقيب. والتابعى من اجتمع بالصحابى اجتماعا متعارفا ولايشترط فيه طول الاجتماع كما فى الصحابى مع النبى وهذا ماصححه ابن الصلاح والنووى وهو المعتمد والطريقة المشهورة أنه يشترط التمييز فى التابعى دون الصحابى والمعتمد عندنا عدم اشتراطه فى التابعى كما لايشترط فى الصحابى. وأفضل التابعين أويس القرنى كما أن أفضل التابعيات حفصة بنت سيرين على خلاف فى المسئلة وقوله فتابع لمن تبع يفيد أن رتبة أتباع التابعين تلى رتبة التابعين من غير تراخ كبير كما مر فى الذى قبله وفى كلامه إظهار فى مقام الاضمار إذ كان مقتضى الظاهر أن يقول فتابع له ويكون الضمير عائدا على التابعى والأصل فى الترتيب الذى أفاده كلام المصنف قوله صلى الله عليه وسلم «خير أمتى القرن الذين يلونى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم» وظاهره أن مابعد القرون الثلاثة سواء فى الفضيلة وذهب جماعة إلى

وصحبه خير القرون فاستمع فتابعى فتابع لمن تبع

. . . . . .

تفاوت بقية القرون بالسبقية فكل قرن أفضل من الذى بعده إلى يوم القيامة لحديث «مامن يوم إلا والذى بعده شرمنه و إنما يسرع بخياركم» لكن قدورد «مثل هذه الأمة مثل المطر لايدرى أوله خير أوآخره» والعيان قاض بذلك (قوله وخيرهم من ولى الخلافه) أى وأفضل الصحابة النفر الذى ولى الخلافة العظمى وهى النيابة عن النبى صلى الله عليه وسلم فى عموم مصالح المسلمين وقد قدر صلى الله عليه وسلم مدتها بقوله «الخلافة بعدى ثلاثون أى سنة ثم تصير ملكا عضوضا» أى ذاعض وتضييق لأن الملوك يضرون بالرعية حتى كأنهم يعضون عضا فالمراد أنه ذو تضييق ومشقة على الرعية. والنفر الذى ولى الخلافة العظمى الخلفاء الأربعة فتولاها أبو بكر رضى الله عنه سنتين وثلاثة أشهر وعشرة أيام وتولاها عمر رضى الله عنه عشر سنين وستة أشهر وثمانية أيام وتولاها عثمان رضى الله عنه إحدى عشرة سنة وأحد عشر شهرا وتسعة أيام وتولاها علىّ رضى الله عنه وكرّم الله وجهه أربع سنين وتسعة أشهر وسبعة أيام فالمجموع تسعة وعشرون سنة وستة أشهر وأربعة أيام فلم تكمل المدّة التى قدّرها النبى صلى الله عليه وسلم إلا بأيام الحسن بن على رضى الله عنهما كذا حرره السيوطى ولذا قال معاوية أنا أوّل الملوك و إلى هذا التفصيل ذهب الجمهور خلافا لما نقله المازنى عن طائفة من عدم المفاضلة بين الصحابة (قوله وأمرهم فى الفضل كالخلافة) أى وشأن الخلفاء الأربعة فى ترتيبهم فى الفضل بمعنى كثرة الثواب على حسب ترتيبهم فى الخلافة عند أهل السنة فأفضلهم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على رضى الله عنهم و يدل لذلك حديث ابن عمر كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على فلم ينهنا وقد قال السعد على هذا وجدنا السلف والخلف والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا به وفى ذلك ردّ على الخطابية وهم فرقة تنسب لابن خطاب الأسدى تقول بتقديم عمر وفيه ردّ على الراوندية وكانوا فى الأصل يقال لهم العباسية يقولون بتقديم العباس بن عبد المطلب وانما غيروا اسمهم لئلا يتوهم أنهم أولاد العباس وفيه رد أيضا على الشيعة بفتح الياء وهم فرقة تتغالى فى حب سيدنا علىّ رضى الله عنه فتقدّمه على سائر الصحابة وأما أهل الكوفة و بعض أهل السنة وجمهور المعتزلة وسيدنا مالك فى قوله الأول فيقدمون عليا على عثمان فقط ففرق بين قول الشيعة وقول هؤلاء و إن أوهم كلام الشارح خلاف ذلك (قوله يليهم) بالاشباع أى يلى آخرهم وهو على فالكلام على تقدير مضاف وقوله قوم أى رجال وقوله كرام جمع كريم وهو كريم النفس رفيع النسب وقوله برره جمع بار وهو المحسن من البر وهو الاحسان وقوله: عدتهم ست تمام العشره. أى عددهم ست تمام العشرة المبشّرين بالجنة فمن جملتهم المشايخ الأربعة السابقون والستة الباقية هم طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوّام وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبى وقاص وسعيد بن زيد وأبو عبيدة عامر بن الجراح ولم يرد نص بتفاوت بعضهم على بعض فى الأفضلية فلا نقول به لعدم التوقيف وتخصيص هؤلاء العشرة بأنهم مبشرون بالجنة مع أن المبشرين بالجنة أكثر منهم فان الحسن والحسين وأمهما فاطمة من المبشرين بالجنة قطعا لأن هؤلاء العشرة جمعوا فى حديث مشهور فى الترمذى وابن حبان من حديث عبد الرحمن بن عوف عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «أبو بكر فى الجنة وعمر فى الجنة وعثمان فى الجنة وعلىّ فى الجنة وطلحة فى الجنة والزبير فى الجنة وعبد الرحمن بن عوف فى الجنة وسعد بن أبى وقاص فى الجنة وأبو عبيدة بن الجراح فى الجنة وسعيد بن زيد فى الجنة» (قوله فأهل بدر) بتحريك التنوين للوزن أى فأهل غزوة بدر ففى الكلام تقدير مضاف فرتبتهم تلى رتبة الستة من العشرة ولا فرق بين من استشهد فيها وهم أربعة عشر رجلا ستة من المهاجرين وثمانية من الأنصار و بين من لم يستشهد فيها. و بدر اسم للوادى أو لبئر فيه بناها رجل فى الجاهلية يقال له بدر وفى السيرة الشامية بدر قرية مشهورة على نحو أربع مراحل من

وخيرهم من ولى الخلافه
وأمرهم فى الفضل كالخلافه
يليهم قوم كرام برره
عدتهم ست تمام العشره
فأهل بدر

. . . . . .

المدينة وكان أهل غزوة بدر ثلثمائة وسبعة عشر رجلا . وفى رواية وثلاثة عشر ويؤيد هذه الرواية أنه صلى الله عليه وسلم أمر بعدّهم فأخبر بأنهم ثلثمائة وثلاثة عشر ففرح بذلك وقال عدّة أصحاب طالوت وكان معهم فرسان فقط إحداها للمقداد بن الأسود والثانية للزبير بن العوام وفى عبارة بعضهم ثلاثة أفراس وكان معهم أيضا سبعون بعيرا وكان المشركون ألفا ومعهم مائة فرس وسبعمائة بعير وسبق المشركون إلى ماء بدر فأحرزوه ولم يصل إليه المسلمون فعطشوا وأصبح غالبهم جنبا فوسوس الشيطان لبعضهم وقال تزعمون أنكم على الحق وفيكم نبى الله وإنكم أولياء الله وقد غلبكم المشركون على الماء وأنتم عطاش وتصلون محدثين مجنبين وما ينتظر أعداؤكم إلا أن يقطع العطش رقابكم ويذهب قواكم فيتحكمون فيكم كيف شاءوا فأرسل الله عليهم مطرا وسال منه الوادى فاغتسلوا وشربوا وشربت دوابهم وملؤا الأسقية وثبت المطر رمل الأرض ورسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى تحت شجرة حتى أصبح وصنعوا عريشا له صلى الله عليه وسلم فكان فيه هو وأبو بكر وقام سعد بن معاذ على بابه متوشحا بالسيف ومشى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى موضع المعركة وجعل يشير بيده هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان إن شاء الله تعالى فما تعدى أحد منهم موضع إشارته وسوّى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصفوف وخطب خطبة يحثهم فيها على الثبات وابتهل صلى الله عليه وسلم فى الدعاء حتى قال: اللهم إن تهلك هذه العصابة اليوم لا تعبد فى الأرض اللهم أنشدك عهدك ووعدك اللهم إن ظهروا على هذه العصابة ظهر الشرك ولا يقوم لك دين وركع ركعتين وكان كثيرا ما يقول فى سجوده إذ ذاك ياحىّ ياقيوم يكررها مدّة وهو ساجد حتى سقط رداؤه من كثرة ما ابتهل فألقاه عليه أبو بكر وقال يانبى الله كفاك تناشد ربك فانه سينجز لك ماوعدك ثم قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفسه قتالا شديدا وحرّض المسلمين على القتال فقال قدموا إلى جنة عرضها السموات والأرض وكانوا إذا اشتدّ البأس اتقوا برسول الله صلى الله عليه وسلم فكان أقربهم للمشركين فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم كفا من حصى فرمى به المشركين وقال شاهت الوجوه أى قبحت اللهم أرعب قلوبهم وزلزل أقدامهم فأصاب أعين جميعهم وانهزموا ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ـ سيهزم الجمع ويولون الدبر ـ وأسر منهم سبعون وقتل من أشرافهم سبعون كأبى جهل وأمية بن خلف وعتبة ابن ربيعة وكان مع المسلمين سبعون من الجنّ وثلاثة آلاف من الملائكة مردفين يتبع بعضهم بعضا ثم كملت خمسة آلاف فتمثلوا برجال بيض على خيل بلق عمائمهم بيض قد أرخوا أطرافها بين أكتافهم وقيل سود وقيل صفر وقيل حمر وقيل خضر فكأنهم أنواع وكان قتيلهم يعرف بأثر السواد فى الأعناق والبنان أى المفصل مثل حرق النار وكان إبليس مع المشركين متصوّرا بصورة سراقة بن مالك وكان معه راية وقال لاغالب لكم اليوم من الناس وإنى جار لكم أى معين لكم فلما أقبل جبريل والملائكة نكص على عقبيه وقال إنى برىء منكم إنى أرى مالا ترون وصار يقول اللهم إنى أنشدك إنى من المنتظرين وتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صلاته فسألوه عن ذلك بعد انقضائها فقال مرّ بى ميكائيل وعلى جناحه أثر الغبار وهو راجع من طلب القوم فضحك إلىّ فتبسمت إليه وجاءه جبريل بعد القتال على فرس أحمر عليه درعه ومعه رمحه فقال يامحمد إن الله بعثنى إليك وأمرنى أن لا أفارقك حتى ترضى هل رضيت ؟ قال نعم . والحكمة فى قتال الملائكة وحضورهم مع المسلمين مع أن الملك الواحد كجبريل يقدر على رفع الكفار بل على اقتلاع الأرض أن تكون الملائكة عددا ومددا لجيش المسلمين على عادة مدد الجيوش رعاية لصورة الأسباب التى أجراها الله بين عباده قال ابن عباس ولم تقاتل الملائكة إلا يوم بدر ولكنها تحضر فى كل قتال من قتال الكفار إلى يوم القيامة لتكثير سواد المسلمين ثم إن ما اقتضاه كلام الناظم من أن الأربعة الخلفاء والستة الذين هم تمام العشرة أفضل من الملائكة الذين حضروا بدرا محمول

على غير رؤسائهم لما تقدم من أن رؤساءهم أفضل من عوام البشر وقد علمت أن المراد بهم أولياؤهم كأبي بكر وعمر ثم الملائكة الذين شهدوا بدرا أفضل ممن لم يشهدها منهم وقياسه أن يقال كذلك في مؤمني الجن (قوله العظيم الشان) صفة لبدر من حيث غزوتها واحترز بذلك عن غزوتيها الأخيرتين فان غزواتها ثلاث الأولى لم يقع فيها قتال بل كانت لطلب إنسان أغار على مواشي المدينة وخرجوا في طلبه فلم يجدوه والثالثة قد تواعد لها أبو سفيان مع النبي صلى الله عليه وسلم وتخلف أبو سفيان خوفا والوسطى هي العظمى لحضور الملائكة والجن فيها مع الانس (قوله فأهل احد) بدرج همزة أحد وتسكين داله للوزن. وأحد جبل معروف بالمدينة أي فأهل غزوة أحد فرتبتهم تلي رتبة أهل غزوة بدر والمراد من شهدها من المسلمين سواء استشهد بها كالسبعين أم لا وكان أهلها ألفا منهم ثلثمائة من المنافقين الذين رجع بهم عبد الله بن أبي ابن سلول وكان المشركون ثلاثة آلاف رجل واصطف المسلمون بأصل أحد والمشركون بالسبخة وجعل النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن جبير أميرا على الرماة بالنبل وهم خمسون وقال احموا ظهورنا واثبتوا مكانكم فلما التحم الحرب شرع المسلمون في أخذ الغنائم فقال الرماة غلب أصحابكم فما تنتظرون فقال أميرهم أنسيتم قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا والله لنأتين الناس ونصيب من الغنيمة وحملوا كلامه صلى الله عليه وسلم على أن المراد مادام الحرب قائما فلما أتوهم رجع الكفار عليهم ووقع القتال وأشاع إبليس في ذلك الوقت أن محمدا قتل فقتل من المسلمين سبعون ومن الكفار نيف وعشرون وقيل سبعون أيضا منهم أبي بن خلف قتله المصطفى بيده الكريمة ولم يقتل بيده الشريفة غيره وكان صلى الله عليه وسلم لابسا درعين فأراد أن ينهض وهما عليه ليصعد صخرة هنالك فبرك طلحة فصعد على ظهره واستوى عليها وقد أصيب طلحة حينئذ ببضع وسبعين مابين طعنة بالرمح وضربة بالسيف ورمية بالسهم وقطعت أصابعه ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قد أوجب طلحة أي الجنة وفيها استشهد حمزة قتله وحشي وشج وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ورماه عتبة بن أبي وقاص لعنه الله بحجر فكسر رباعيته فلم يولد من نسله ولد إلا أهتم أبخر ودخل حلقتان من المغفر في وجنته صلى الله عليه وسلم فأخرجهما أبو عبيدة بأسنانه فسقطت ثنيتاه فكان أحسن الناس هتما (قوله فبيعة الرضوان) أي فأهل بيعة الرضوان فرتبتهم تلي رتبة أهل غزوة أحد والاضافة في بيعة الرضوان من إضافة السبب للمسبب وسميت بذلك لقوله تعالى ـ لقد رضي الله عن المؤمنين ـ الآية وكان أهل بيعة الرضوان ألفا وأربعمائة وقيل وخمسمائة وخرج بهم النبي صلى الله عليه وسلم عام ست من الهجرة لزيارة البيت الحرام والاعتمار به ولم يكن معه سلاح إلا السيوف فنزلوا بأقصى الحديبية محل معروف فصده المشركون عن دخول مكة فأرسل إليهم عثمان بكتاب لأشراف قريش يعلمهم أنه إنما قدم معتمرا لامقاتلا فقالوا لايدخل مكة هذا العام فشاع أنهم قتلوا عثمان أشاع ذلك إبليس ورفع صوته به فقال عليه الصلاة والسلام عند ذلك لانبرح حتى نناجزهم الحرب ودعا الناس عند الشجرة للبيعة على الموت أوعلى أن لايفروا بل يصبرون على الحرب فبايعوه على ذلك ووضع صلى الله عليه وسلم شماله في يمينه وقال هذه عن يد عثمان أي على تقدير حياته أونظرا للحقيقة ولم يتخلف عنها إلا الجد بن قيس بفتح الجيم اختبأ تحت بطن ناقته وكان منافقا ويقال إنه تاب وحسن إسلامه ثم تبينت حياة عثمان فصالحهم النبي صلى الله عليه وسلم على شروط وهي أن يوضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين وأن يؤمن بعضهم بعضا وأن يرجع في هذا العام ويأتي للعمرة في العام القابل وأن من جاء ممن تبعه لايردوه ومن جاء من قريش مؤمنا يردّه وكره المسلمون ذلك فقالوا يارسول الله إنا نرد ولا يردون قال نعم من ذهب

العظيم الشان
فأهل احد فبيعة الرضوان

. . . . . .

إليهم

والسابقون فضلهم نصا عرف هذا وفى تعيينهم قد اختلف. وأوّل التشاجر الذى ورد إن خضت فيه واجتنب داء الحسد

(قوله الذى ورد) أى ثبت بالأحاديث المتصلة الأسانيد كما يؤخذ من شرح المصنف والشيخ عبد السلام

اليهم فأبعده الله ومن جاء منهم فسيجعل الله له مخرجا حتى أسلم أبو جندل وجماعة وانحازوا بجبل يقطعون الطريق على قريش فأرسلوا له صلى الله عليه وسلم باسقاط الشروط وأن يأخذهم عنده وقد كتب على هذا ماصالح عليه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا لوسلمنا أنك رسول الله ماخاصمناك فأبى على أن يمحوها فقال صلى الله عليه وسلم أرنيها فمحاها وقال اكتب لهم كما قالوا محمد بن عبد الله فإنى رسول الله وابن عبد الله وتحللوا بالحلق والذبح ورجعوا المدينة (قوله والسابقون فضلهم نصا عرف) هذه جملة مستأنفة ولهذا لم يأت بحرف الترتيب والسابقون مبتدأ أول وفضلهم مبتدأ ثان وجملة قوله عرف خبر المبتدإ الثانى وهو وخبره خبر عن المبتدإ الأوّل ونصا منصوب على نزع الخافض ، وفى عبارة بعضهم منصوب على التمييز والمعنى والمتقدمون الأولون فضلهم بمعنى كثر ثوابهم على غيرهم ممن لم يشركهم فى هذه الصفة عرف من نص القرآن أومن جهة نص القرآن كقوله تعالى ـ والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار ـ الآية وقوله هذا أى افهم هذا فهو مفعول لمحذوف ، ويصح غير ذلك وقوله وفى تعيينهم قد اختلف أى وفى تعيين السابقين قد اختلف العلماء فقال أبو موسى الأشعرى وغيره من الاكابر الذين صلوا إلى القبلتين أى قبلة بيت المقدس والكعبة وهذا هو قول الأكثر وهو الأصح وقال محمد ابن كعب القرظى وجماعة هم أهل بدر وقال الشعبى هم أهل بيعة الرضوان فالأقوال ثلاثة أرجحها أولها وقد علم من كلام الناظم أن التفضيل تارة يكون باعتبار الأفراد وتارة يكون باعتبار الأصناف فالأوّل كتفضيل أبى بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على والثانى كتفضيل الخلفاء الأربعة ثم الستة الباقية من العشرة ثم أهل بدر ثم أهل أحد ثم أهل بيعة الرضوان و بعض أهل هذه المراتب ربما دخل فى بعضها وربما دخل فى الجميع فقد يكون سابقا خليفة بدريا أحديا رضوانيا كالمشايخ الأربعة لكن عثمان بدرى أجرا لاحضورا لأنه صلى الله عليه وسلم خلفه على بنته رقية يمرضها وماتت فى غيبته صلى الله عليه وسلم وقال لك أجر رجل وسهمه وكان عثمان يلقب بذى النورين لتزوجه ببنتيه صلى الله عليه وسلم رقية وأم كلثوم ولم يعلم من تزوج ببنتى نبى غيره (قوله وأوّل التشاجر الذى ورد) لما ذكر أن صحبه صلى الله عليه وسلم خير القرون احتاج للجواب عما وقع بينهم من المنازعات الموهمة قدحا فى حقهم مع أنهم لايصرون على عمد المعاصى و إن لم يكونوا معصومين وقد وقع تشاجر بين على ومعاوية رضى الله عنهما وقد افترقت الصحابة ثلاث فرق فرقة اجتهدت فظهر لها أن الحق مع على فقاتلت معه وفرقة اجتهدت فظهر لها أن الحق مع معاوية فقاتلت معه وفرقة توقفت وقد قال العلماء المصيب بأجرين والمخطئ بأجر وقد شهد الله ورسوله لهم بالعدالة والمراد من تأويل ذلك أن يصرف إلى محمل حسن لتحسين الظن بهم فلم يخرج واحد منهم عن العدالة بما وقع بينهم لأنهم مجتهدون وقوله إن خضت فيه أى إن قدر أنك خضت فيه فأوله ولاتنقص أحدا منهم و إنما قال المصنف ذلك لأن الشخص ليس مأمورا بالخوض فيما جرى بينهم فانه ليس من العقائد الدينية ولا من القواعد الكلامية وليس مما ينتفع به فى الدين بل ربما ضر فى اليقين فلا يباح الخوض فيه إلا للرد على المتعصبين أو للتعليم كتدريس الكتب التى تشتمل على الآثار المتعلقة بذلك وأما العوام فلا يجوز لهم الخوض فيه لشدة جهلهم وعدم معرفتهم بالتأويل (قوله واجتنب داء الحسد) أى واترك وجوبا فى خوضك فيما شجر بينهم داء هو الحسد فالاضافة للبيان إن أريد الداء المعنوى أو الحسد الشبيه بالداء فالاضافة من إضافة المشبه به للمشبه إن أريد الداء الحسى والمراد داء الحسد الحامل على الميل مع أحد الطرفين على وجه غير مرضى وقد قال

والمراد أنه ثبت بتلك الأحاديث عند الأئمة وأما مالم يثبت عند الأئمة فهو مردود باطل لايحتاج إلى تأويله وقوله الآتى إن خضت فيه أى اطلعت عليه وعلمته والفرض أنه ثابت عند الأئمة بالأحاديث المتصلة الأسانيد. والحاصل أن التأويل لايجب إلا بشرطين الأوّل أن يكون التشاجر ثابتا عند الأئمة بالأحاديث المتصلة الأسانيد والثانى أن يخوض الشخص فيه بأن يطلع على ماجرى بينهم وخرج بالأول مالم يثبت عند الأئمة فهو مردود باطل فنحكم عليه بأنه مردود باطل ولانحتاج إلى تأويله وخرج بالثانى ماثبت عند الأئمة لكن لم نطلع عليه فلا يجب تأويله أيضا لأن تأويل الشىء فرع عن العلم به والفرض أنه غير معلوم (قوله واجتنب داء الحسد) أى حسد أحد الفريقين المتشاجرين الحامل ذلك الحسد على الميل للفريق الآخر على وجه غير مرضى بأن يشتمل ذلك الميل على سب غيره هذا ماأراده المحشى ثم الظاهر أن الحسد بمعناه الأصلى الذى هو تمنى زوال نعمة الغير ليس مرادا هنا بل المراد به هنا مطلق الايذاء والسب والمعنى حينئذ واجتنب

صلى الله عليه وسلم الله الله فى أصحابى لاتتخذوهم غرضا من بعدى من آذاهم فقد آذانى ومن آذانى فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه أى اتقوا الله ثم اتقوا الله أو أنشدكم الله ثم أنشدكم الله فى حق أصحابى وتعظيمهم لاتتخذوهم كالغرض الذى يرمى اليه بالسهام فترموهم بالكلمات التى لاتناسب مقامهم فمن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى فقد آذى الله أى تعدى حدوده وخالفه ففيه مشاكلة وإلا فحقيقة الايذاء على الله محالة ومن آذى الله يوشك أن يأخذه أى يقرب أن يعذبه وفى رواية لاتسبوا أصحابى فمن سب أصحابى فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لايقبل الله منه صرفا ولاعدلا ومعلوم جواز لعن غير المعين من العصاة والصرف الفرض والعدل النفل وقيل بالعكس وقيل غير ذلك وهذا فى المستحل أو خارج مخرج المبالغة فى الزجر (قوله ومالك) مبتدأ وقوله وسائر الأئمة عطف عليه والخبر قوله هداة الأمة وأما قوله كذا أبو القاسم فجملة معترضة بين المبتدا والخبر. واعلم أنه لم يصح فى الأئمة الأربعة حديث بالخصوص وإنما ورد «يوشك أن تضرب أكباد الابل يطلبون العلم فلا يجدون أحدا أعلم من عالم المدينة» فحمل على الامام مالك فكانوا يزدحمون على بابه لطلب العلم وقيل هو كل عالم منها وورد «عالم قريش يملأ طباق الأرض علما» فحمل على الامام الشافعى وقيل هو ابن عباس وورد «لو كان العلم بالثريا لناله رجال من فارس» فحمل على أبى حنيفة وأصحابه وكل من هذه الأحاديث ظنى وقوله وسائر الأئمة أى باقيهم وأل فى الأئمة للعهد والمعهود الأئمة الأربعة فقط والأولى جعلها للكمال لابقيد عهد الأربعة فقط فيدخل الامام الشافعى أبو عبد الله محمد بن ادريس والامام أبو حنيفة النعمان بن ثابت والامام أحمد بن حنبل والامام الليث بن سعد وداود الظاهرى فانه كان جبلا فى العلم ومانقل عن إمام الحرمين من أنه لا يؤخذ بكلام الظاهرية ولايعول عليهم فمحمول على طائفة مخصوصة كابن حزم ويدخل أيضا سفيان الثورى وكان يسمى أمير المؤمنين فى الحديث واسحق ابن راهويه ومحمد بن جرير الطبرى وسفيان بن عيينة وكان يقول إذا كانت نفس المؤمن محبوسة عن مكانها فى الجنة بدينه حتى يقضى عنه فكيف بصاحب الغيبة فان الدين يقضى والغيبة لاتقضى وعبد الرحمن بن عمر الأوزاعى وكان يقول ليس ساعة من ساعات الدنيا إلا وتعرض على العبد يوم القيامة فالساعة التى لايذكر الله فيها تتقطع نفسه عليها حسرات فكيف إذا مرت ساعة مع ساعة ويوم مع يوم والامام أبو الحسن الأشعرى وأبو منصور الماتريدى وقوله كذا أبو القاسم كذا خبر مقدم وأبو القاسم مبتدأ مؤخر أى مثل من ذكر فى الهداية واستقامة الطريق أبو القاسم محمد الجنيد سيد الصوفية علما وعملا ولعل المصنف رأى شهرته بهذه الكنية ولو قال ☆ جنيدهم أيضا هداة الأمه ☆ لكان أوضح وقد اختلف العلماء فى التكنى بأبى القاسم فقال الامام الشافعى لايجوز مطلقا أى سواء كان اسمه محمدا أو لا قبل مفارقته صلى الله عليه وسلم للدنيا أو بعدها وقال الأئمة الثلاثة يجوز بعد مفارقته الدنيا صلى الله عليه وسلم وكان الجنيد رضى الله عنه على مذهب أبى ثور صاحب الامام الشافعى فانه كان مجتهدا اجتهادا مطلقا كالامام أحمد. ومن كلام الجنيد الطريق إلى الله مسدود على خلقه إلا على المقتفين آثار الرسول صلى الله عليه وسلم ومن كلامه أيضا لو أقبل صادق على الله ألف ألف سنة ثم أعرض عنه لحظة كان مافاته أكثر مما ناله ومن كلامه أيضا إن بدت ذرة من عين الكرم والجود ألحقت المسيء بالمحسن وبقيت أعمالهم فضلا لهم ودخل عليه ابليس فى صورة فقير يريد خدمة الشيخ فخدمه مدة طويلة ثم أخبره بنفسه وقال له خدمتك مدة ولم يختل من عملك شيء فلم يرتض قوله لما فيه من الدخيل وقال له أنا عارف بك من أول مادخلت وقد استخدمتك عقوبة لك لعلمى أن لا أجر لك فى الخدمة ثم خرج خاسئا وقوله هداة الأمة أى هداة هذه الأمة التى هى خير الأمم بشهادة قوله تعالى ـ كنتم خير أمة أخرجت للناس ـ فهم

ومالك وسائر الأئمه كذا أبو القاسم هداة الأمه

سب الصحابة هذا ماظهر

خيار الخير لكن بعد من ذكر من الصحابة ومن معهم . والحاصل أنّ الامام مالكا ونحوه هداة الأمة فى الفروع والامام الأشعرى ونحوه هداة الأمة فى الأصول أى العقائد الدينية والجنيد ونحوه هداة الأمة فى التصوّف فجزاهم الله عنا خيرا ونفعنا بهم (قوله فواجب تقليد الخ) لما قدم أنّ الأئمة المذكورين هداة هذه الأمة ولم يكن كل واحد من الناس قادرا على الاجتهاد المطلق ذكر هنا أنه يجب على كل من لم يكن فيه أهلية الاجتهاد المطلق ولو كان مجتهد مذهب أوفتوى تقليد إمام من الأئمة الأربعة فى الأحكام الفرعية وماجزم به الناظم هو مذهب الأصوليين وجمهور الفقهاء والمحدثين واحتجوا بقوله تعالى ـ فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون ـ فأوجب السؤال على من لم يعلم ويترتب عليه الأخذ بقول العالم وذلك تقليد له وقال بعضهم لايجب تقليد واحد بعينه بل له أن يأخذ فيما يقع له بهذا المذهب تارة و بغيره أخرى فيجوز صلاة الظهر على مذهب الامام الشافعى وصلاة العصر على مذهب مالك وهكذا وخرج بقولنا من لم يكن فيه أهلية الاجتهاد المطلق من كان فيه أهليته فانه يحرم عليه التقليد فيما يقع له عند الأكثر واختاره الآمدى وابن الحاجب والسبكى لتمكنه من الاجتهاد الذى هو أصل التقليد وأما التقليد فى العقائد فقد علمته فى صدر هذه المنظومة وقوله حبر منهم بفتح الحاء وكسرها أى عالم حاذق من الأئمة الأربعة ولايجوز تقليد غيرهم ولو كان من أكابر الصحابة لأنّ مذاهبهم لم تدوّن ولم تضبط كمذاهب هؤلاء لكن جوّز بعضهم ذلك فى غير الافتاء كما قال :

*وجائز تقليد غير الأربعه فى غير إفتاء وفى هذا سعه

وقوله* كذا حكى القوم بلفظ يفهم* أى حكى الأصوليون وجمهور الفقهاء والمحدثين بلفظ يفهمه السامع لوضوحه حكما مثل هذا الحكم الذى هو وجوب تقليد إمام من الأئمة الأربعة واختلف المشبه والمشبه به بالاعتبار فان القول باعتبار كونه صادرا من المصنف غير نفسه باعتبار كونه صادرا من القوم وليس مراد المتن التبرى من ذلك بل مجرد العزو . فان قلت هل يجوز الانتقال من مذهب إلى مذهب . قلت فيه أقوال ثلاثة فقيل يمتنع مطلقا وقيل يجوز مطلقا وقيل إن لم يجمع بين المذهبين على صفة تخالف الاجماع كمن تزوّج بلاصداق ولاولىّ ولاشهود فان هذه الصورة لايقول بها أحد وهذا شرط من شروط التقليد المنظومة فى قول بعضهم :

عدم التتبع رخصة وتركب لحقيقة ما إن يقول بها أحد
وكذاك رجحان المقلد يعتقد ولحاجة تقليده تمّ العدد

وقد أملى شيخنا على هذين البيتين رسالة لطيفة ينبغى الاطلاع عليها (قوله وأثبتن للأوليا الكرامة) أى اعتقد ثبوت الكرامة للأولياء بمعنى جوازها ووقوعها لهم فى الحياة و بعد الموت كما ذهب إليه جمهور أهل السنة وليس فى مذهب من المذاهب الأربعة قول بنفيها بعد الموت بل ظهورها حينئذ أولى لأن النفس حينئذ صافية من الأكدار ولذا قيل من لم تظهر كرامته بعد موته كما كانت فى حياته فليس بصادق وقال الشعرانى ذكر لى بعض المشايخ أن الله تعالى يوكل بقبر الولىّ ملكا يقضى الحوائج وتارة يخرج الولىّ من قبره ويقضيها بنفسه واستدلوا على الجواز بأنه لايلزم من فرض وقوعها محال وكل ما كان كذلك فهو جائز وعلى الوقوع بما جاء فى الكتاب العزيز من قصة مريم قال تعالى ـ وأنبتها نباتا حسنا ـ الآية أى أنشأها إنشاء حسنا بأن سوى خلقها وجعلها تنبت فى اليوم كما ينبت المولود فى العام وكفلها زكريا وكان لايدخل عليها غيره وكان يجد عندها فاكهة الصيف فى الشتاء وفاكهة الشتاء فى الصيف وقصة أصحاب الكهف وهم سبعة من أشراف الروم خافوا بعد عيسى على إيمانهم من ملكهم فخرجوا ودخلوا غارا فلبثوا فيه بلاطعام ولا شراب ثلثمائة وتسع سنين نياما بلا آفة وقصة آصف بالمدّ وفتح الصاد وزير سليمان وكان يعرف الاسم الأعظم فقال لسليمان انظر إلى السماء فنظر إليها فدعا آصف بالاسم الأعظم

(قوله وقيل إن لم يجمع بين المذهبين الخ) حاصل هذا القول أنه إن انتقل عن المذهب الأوّل إلى مذهب آخر وعمل بذلك الآخر وترك الأوّل رأسا جاز وأما إن لفق بين مذهبين فأكثر كأن تزوّج بلا مهر ولاولىّ ولا شهود فالأوّل من مذهب الشافعى والثانى من مذهب أبى حنيفة والثالث من مذهب داود الظاهرى أو تقول الأوّل من مذهب الشافعى والثانى والثالث من مذهب داود فلا يجوز هذا حاصل كلامه والذى فى شرح المصنف أن القول الثالث هو أنه إن عمل على الأوّل امتنع عليه الانتقال عنه وإن لم يعمل عليه بأن اختاره ولم يعمل به فله الانتقال عنه . وحاصل الأقوال على ما فى شرح المصنف أن تقول الأوّل امتناع الانتقال مطلقا سواء عمل على الأوّل أم لا والثانى جوازه مطلقا سواء عمل على الأوّل أم لا والثالث بالتفصيل فان عمل على الأوّل امتنع عليه الانتقال و إن لم يعمل عليه جاز له الانتقال والخلاف على هذا الوجه أظهر من الخلاف الذى ذكره المحشى

أن يأتى الله بعرش بلقيس فأتى به فردّ سليمان طرفه فوجده بين يديه وما وقع من كرامات الصحابة والتابعين إلى وقتنا هذا فقد روى أن عمر بن الخطاب رأى العدوّ من مسافة شهر فقال ياسارية الجبل الجبل فسمع سارية صوته فانحاز بالناس إلى الجبل وقاتلوا العدوّ فنصرهم الله تعالى . وروى أن عبد الله الشقيق كان إذا مرّت عليه سحابة يقول لها أقسمت عليك بالله إلا أمطرت فتمطر فى الحال والأولياء جمع ولىّ وهو العارف بالله تعالى و بصفاته حسب الامكان المواظب على الطاعة المجتنب للمعاصى بمعنى أنه لايرتكب معصية بدون توبة وليس المراد أنه لاتقع منه معصية بالكلية إذ ليس معصوما وقولهم لا يكذب الولىّ أى بلسان حاله بأن يظهر خلاف مايبطن المعرض عن الانهماك فى اللذات والشهوات المباحة وأما أصل التناول فلا مانع منه لاسيما إذا كان بقصد التقوّى على العبادة وسمى وليا لأن الله تولى أمره فلم يكله إلى نفسه ولا إلى غيره لحظة ولأنه يتولى عبادة الله على الدوام من غير أن يتخللها عصيان وكلا المعنيين واجب تحققه حتى يكون الولىّ عندنا وليا فى نفس الأمر. والكرامة أمر خارق للعادة يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح ملتزم لمتابعة نبى كلف بشريعته مصحوب بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح علم بها أولم يعلم وسبق مايتعلق بخوارق العادة عند المعجزات (قوله ومن نفاها انبذن كلامه) أى ومن نفى الكرامة وقال بعدم جوازها كالأستاذ أبى عبد الله الحليمى من أهل السنة وجمهور المعتزلة اطرحن كلامه ولاتعوّل عليه وأتى المصنف بهمزة الوصل للضرورة فتكون مكسورة وليست همزة قطع كما قد يتوهم فان الذى فى القرآن العظيم ثلاثى قال الله تعالى ـ فانبذ إليهم ـ وتمسك من نفى الكرامة بأنه لوظهرت الخوارق من الأولياء لالتبس النبي بغيره لأن الخارق إنما هو المعجزة و بأنها لوظهرت على أيديهم لكثرت بكثرتهم وخرجت عن كونها خارقة للعادة والفرض أنها كذلك وردّ الأول بأنه ليس فى وقوعها التباس النبي بغيره للفرق بين المعجزة والكرامة بدعوى النبوّة فى الأولى وعدمها فى الثانية وردّ الثانى بأنا لانسلم أنها تخرج بكثرتها عن كونها خارقة للعادة بل غاية الأمر استمرار خرق العادة وذلك لايوجب كونه عادة. وسئل بعضهم لأى شئ كثرت الكرامات فى الزمان المتأخر عن الزمان المتقدّم. فأجاب بأن ذلك لضعف اعتقاد المتأخرين فاحتيج لتأليفهم بالكرامات ليعتقدوا فى الصالحين وأما المتقدّمون فاعتقادهم تابع لميزان الشرع (قوله وعندنا أن الدعاء ينفع) أى وعندنا معاشر أهل السنة أن الدعاء الذى هو الطلب على سبيل التضرّع وقيل رفع الحاجات إلى رافع الدرجات ينفع الأحياء والأموات إن دعوت لهم و يضرّهم إن دعوت عليهم و إن صدر من كافر على الراجح لحديث أنس رضى الله عنه «دعوة المظلوم مستجابة ولو كافرا» وأما قوله تعالى ـ وما دعاء الكافرين إلا فى ضلال ـ فمعناه أنه لايستجاب لهم فى خصوص الدعاء بتخفيف عذاب جهنم عنهم يوم القيامة . وروى الحاكم وصححه أنه صلى الله عليه وسلم قال « لايغنى حذر من قدر والدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل و إن البلاء لينزل و يتلقاه الدعاء فيتعالجان إلى يوم القيامة» والدعاء ينفع فى القضاء المبرم والقضاء المعلق أما الثانى فلا استحالة فى رفع ماعلق رفعه منه على الدعاء ولا فى نزول ماعلق نزوله منه على الدعاء وأما الأول فالدعاء و إن لم يرفعه لكن الله تعالى ينزل لطفه بالداعى كما إذا قضى عليه قضاء مبرما بأن ينزل عليه صخرة فاذا دعا الله تعالى حصل له اللطف بأن تصير الصخرة متفتتة كالرمل وتنزل عليه وانقسام القضاء إلى مبرم ومعلق ظاهر بحسب اللوح المحفوظ وأما بحسب العلم فجميع الأشياء مبرمة لأنه إن علم الله حصول المعلق عليه حصل المعلق ولابد و إن علم الله عدم حصوله لم يحصل ولابد لكن لايترك الشخص الدعاء اتكالا على ذلك كما لايترك الأكل اتكالا على إبرام الله الأمر فى الشبع وأما عند المعتزلة فالدعاء لاينفع ولا يكفرون بذلك لأنهم لم يكذبوا القرآن كقوله تعالى ـ ادعونى

ومن نفاها إنبذن كلامه
وعندنا أن الدعاء ينفع

. . . . . .

أستجب لكم - بل أولوا الدعاء بالعبادة والاجابة بالثواب . واعلم أن للدعاء شروطا وآدابا فمن شروطه أكل الحلال وأن يدعو وهو موقن بالاجابة وأن لا يكون قلبه غافلا وأن لايدعو بما فيه إثم أوقطيعة رحم أو إضاعة حقوق المسلمين وأن لايدعو بمحال ولوعادة لأن الدعاء به يشبه التحكم على القدرة القاضية بدوامها وذلك إساءة أدب على الله تعالى . ومن آدابه أن يتحرى الأوقات الفاضلة كأن يدعو فى السجود وعند الأذان والاقامة ومنها تقديم الوضوء والصلاة واستقبال القبلة ورفع الأيادى إلى جهة السماء وتقديم التوبة والاعتراف بالذنب والاخلاص وافتتاحه بالحمد والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم وختمه بها وجعلها فى وسطه أيضا (قوله كما من القرآن وعدا يسمع) أى لأجل الذى يسمع داله من ألفاظ القرآن حال كونه موعودا به فالكاف للتعليل وما اسم موصول ويسمع صلته ووعدا بمعنى موعودا به حال والمسموع إنما هو الدال والموعود به المدلول لا الدال قال تعالى - وقال ربكم ادعونى أستجب لكم - وقال تعالى - وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان - وتخصيص القرآن لتواتره لا لقصر الدلالة عليه وإلا فيدل على أن الدعاء ينفع، السنة والاجماع فقد دعا صلى الله عليه وسلم ربه فى مواطن كثيرة كيوم بدر وقد أجمع عليه السلف والخلف . واعلم أن الاجابة تتنوع فتارة يقع المطلوب بعينه على الفور وتارة يقع ولكن يتأخر لحكمة فيه وتارة تقع الاجابة بغير المطلوب حيث لا يكون فى المطلوب مصلحة ناجزة وفى ذلك الغير مصلحة ناجزة أو يكون فى المطلوب مصلحة وفى ذلك الغير أصلح منها على أن الاجابة مقيدة بالمشيئة كما يدل عليه قوله تعالى - فيكشف ماتدعون إليه إن شاء - فهو مقيد لاطلاق الآيتين السابقتين فالمعنى ادعونى أستجب لكم إن شئت . وأجيب دعوة الداعى إن شئت (قوله بكل عبد حافظون وكلوا) الجار والمجرور متعلق بالفعل بعده أى وكلهم الله تعالى بكل عبد وهو شامل للانس والجن والملائكة وقد تردد الجزولى فى الجن والملائكة أعليهم حفظة أم لا ثم جزم بأن الجن عليهم حفظة واستبعد القول بذلك فى الملائكة قال المصنف ولم أقف عليه لغيره اه والظاهر أن الملائكة لاحفظة عليهم وهل المراد بالحافظين فى كلام المصنف الحافظون للعبد من المضار أو الحافظون لما يصدر منه من قول أوفعل أواعتقاد ويجعل الله لهم أمارة على الاعتقاد وهذا الخلاف مبنى على العطف فى قوله وكاتبون فان جعل للتغاير كما ذكره المصنف فى شرحه الصغير كان المراد بالحافظين المعنى الأول وإن جعل للتفسير كما ذكره فى شرحه الكبير كان المراد بالحافظين المعنى الثانى والراجح الأول فقد ذكر بعضهم أن المعقبات فى قوله تعالى - له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله - غير الكاتبين ويقويه كما قاله القرطبى أنه لم ينقل أن الحفظة يفارقون العبد بل يلازمونه أبدا بخلاف الكتبة فانهم يفارقون العبد عند ثلاث حاجات عند قضاء حاجة الانسان بولا أوغائطا وعند الجماع وعند الغسل كما جاء ذلك فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما ولايمنع ذلك من كتب مايصدر منه فى هذه الأحوال لأن الله يجعل لهم علامة على ذلك كما مر فى الاعتقاد وفى غير هذه الأحوال لايفارقونه ولوكان بيته فيه جرس أوكلب أوصورة. وأما حديث «لاتدخل الملائكة بيتا فيه جرس ونحوه» فالمراد ملائكة الرحمة وقد ورد أن عثمان سأل النبى 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 جنبيه وآخر قابض على ناصيته فان تواضع رفعه وإن تكبر وضعه واثنان على شفتيه ليس يحفظان عليه إلا الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم والعاشر يحرسه من الحية أن تدخل فاه» وفى بعض الروايات أنه ذكر عشرين ملكا وذكر الأبى أنه يحفظ لابن عطية أن كل آدمى يوكل به من حين وقوعه نطفة فى الرحم إلى موته أربعمائة ملك وحفظهم

كما من القرآن وعدا يسمع
بكل عبد حافظون وكلوا

للعبد إنما هو من المعلق وأما المبرم فلابد من إنفاذه فيتنحون عنه حتى ينفذ (قوله وكاتبون خيرة) أى مختارون لأن الله تعالى اختارهم لذلك وقد علمت أنه وقع خلاف فى هذا العطف فقيل للتغاير وقيل للتفسير والحق الأول والمراد بالجمع مافوق الواحد لأن كل واحد من العباد إنما عليه ملكان وكل منهما رقيب أى حافظ وعتيد أى حاضر لا كما قد يتوهم من أن أحدهما رقيب والآخر عتيد وهما لايتغيران مادام حيا فاذا مات يقومان على قبره يسبحان و يهللان و يكبران و يكتبان ثوابه له إلى يوم القيامة إن كان مؤمنا و يلعنانه إلى يوم القيامة إن كان كافرا وقيل لكل يوم وليلة ملكان فاليوم ملكان والليلة ملكان فتكون الملائكة أربعة يتعاقبون عند صلاة العصر وصلاة الصبح و يؤرخون ما يكتبون من أعمال العباد بالأيام والجمع والأعوام والأماكن وملك الحسنات من ناحية اليمين وملك السيئات من ناحية اليسار والأول أمين أو أمير على الثانى فاذا فعل العبد حسنة بادر ملك اليمين إلى كتبها و إذا فعل سيئة قال ملك اليسار لملك اليمين أأكتب ؟ فيقول لالعله يستغفر أو يتوب فاذا مضى ست ساعات فلكية من غير توبة قال له اكتب أراحنا الله منه وهذا دعاء عليه بالموت ليتحولا عن مشاهدة المعصية لأنهما يتأذيان بذلك وفى بعض الآثار أن كتب المباحات على القول به لكاتب السيئات وقد اعتمد بعضهم أن المباح لا يكتب وهذه الكتابة مما يجب الايمان بها فيكفر منكرها لتكذيبه القرآن قال تعالى ـ كراما كاتبين يعلمون ماتفعلون ـ لكنها ليست لحاجة دعت إليها و إنما فائدتها أن العبد إذا علم بها استحى وترك المعصية والكتب حقيق بآلة وقرطاس ومداد يعلمها الله سبحانه وتعالى حملا للنصوص على ظواهرها خلافا لمن قال إنه كناية عن الحفظ والعلم وفى بعض الأحاديث أن لسانه قلمها وريقه مدادها والتفويض أولى . واختلف فى محلهما من الشخص فقيل ناجذاه أى آخر أضراسه الأيمن والأيسر وقيل عاتقاه وقيل ذقنه وقيل شفتاه وقيل عنفقته وروى عن مجاهد أنه ان قعد كان أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره وان مشى كان أحدهما أمامه والآخر وراءه وان رقد كان أحدهما عند رأسه والآخر عند رجليه ويجمع بين هذه الأقاويل بأنهما لايلزمان محلا واحدا والأسلم فى أمثال ذلك الوقف (قوله لن يهملوا من أمره شيئا فعل) أى لن يتركوا من شأنه وحاله شيئا فعله بلا كتابة بل يكتبونه قولا أو غيره فليست الكتابة مختصة بالأقوال وان كان قوله تعالى ـ مايلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ـ فى خصوص الأقوال وكذلك حديث ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فى تفسير الآية المذكورة فانه قال «يكتب كل مايتكلم به من خير أو شر حتى إنه ليكتب قوله أكلت شربت ذهبت جئت رأيت حتى اذا كان يوم الخميس و يوم الاثنين عرض قوله وعمله فأقر منه ما كان خيرا وشرا وألغى سائره» أى باقيه وهو المباح والمكروه «فتلتقمه حيتان البحر فتموت منه لتنته فيخرج منه دود يأكل الزرع» وهذا صريح فى كتب المباحات فيؤيد القول بكتابتها لكن تقدم أن بعضهم اعتمد عدم كتابتها وظواهر الآثار أن الحسنات تكتب مميزة عن السيئات فقيل إن سيئات المؤمن أول كتابه وآخره هذه ذنوبك قد سترتها وغفرتها وحسنات الكافر أول كتابه وآخره هذه حسناتك قد رددتها عليك وماقبلتها (قوله ولو ذهل) أى ولو غفل ونسى فالذهول عن الشىء نسيانه والغفلة عنه فيكتب مافعله نسيانا و إن كان لايؤاخذ به لأنه ليس الغرض من الكتابة المعاقبة ولا الاثابة وقوله حتى الأنين فى المرض أى حتى يكتبون الأنين الصادر منه فى المرض . والأنين مصدر أنّ الرجل يئن إذا صوت و ينبغى للمريض أن يقول آه لأنه ورد أنه من أسمائه تعالى ولا يقول أخ لأنه اسم من أسماء الشيطان وقوله كما نقل أى كما نقله أئمة الدين وعلماء المسلمين ومن أعظمهم الامام مالك رضى الله عنه فانه قال يكتبون على العبد كل شىء حتى أنينه فى مرضه وتمسكوا بقوله تعالى ـ مايلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ـ لأن وقوع قول فى سياق النفى يقتضى العموم

وكاتبون خيرة لن يهملوا من أمره شيئا فعل ولو ذهل حتى الأنين فى المرض كما نقل

(قوله

(قوله فحاسب النفس) أى إذا علمت أن عليك من يحفظ أعمالك و يكتبها فحاسب نفسك كل صباح على جميع ماعملته ليلا وكل مساء على جميع ماعملته نهارا فما وجدت من حسنة حمدت الله عليها أومن سيئة استغفرت الله منها وأقرب من ذلك إلى السلامة أن تحاسبها على كل فعل قبل الاقدام عليه حتى لاتتلبس به إلا بعد معرفة حكم الله فيه فما كان خيرا فعلته وما كان غير ذلك أمسكت عنه لتريح الملائكة من التعب ولأن من حاسب نفسه فى الدنيا هان عليه عذاب الآخرة وفى الحديث « حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا » وقوله .وقلل الاملا بفتح القاف وتشديد اللام الأولى وتسكين الثانية ودرج همزة الاملا الثانية بنقل حركتها للامه أى قصر الأمل وهو رجاء ماتحبه النفس كطول عمر وزيادة غنى وهو مذموم إلا للعلماء حيث أملوا طول عمرهم لنفع المسلمين فيثابون على نياتهم فى ذلك والأصل فيما ذكر قوله صلى الله عليه وسلم « كن فى الدنيا كأنك غريب أوعابر سبيل وعدّ نفسك من أهل القبور » ومن كلام بعضهم من قصر أمله قل همه وتنوّر قلبه ورضى بالقليل* وبضدها تتميز الأشياء* وقوله: فرب من جدّ لأمر وصلا. مرتبط بمحذوف يؤخذ من قوله وقلل الاملا، والتقدير وجدّ فى مطلوبك فربّ من جدّ الخ أى لأنه رب من اجتهد بتوفيق الله له لتحصيل أمر من أمور الدنيا والآخرة وصل إلى ذلك لتقدير الله فى الأزل وصوله إليه (قوله وواجب إيماننا بالموت) واجب خبر مقدّم و إيماننا مبتدأ مؤخر وبالموت متعلق بإيماننا والمعنى أن تصديقنا بالموت واجب فيجب التصديق بعموم فناء الكلّ خلافا للدهرية فى قولهم إن هى إلا أرحام تدفع وأرض تبلع و يجب التصديق أيضا بأنه على الوجه المعهود شرعا من فراغ الآجال المقدرة خلافا للحكماء فى قولهم بأنه بمجرد اختلال نظام الطبيعة فمراد المصنف بذلك الردّ على من ذكر وأما أصل وقوع الموت فلا حاجة للنص عليه لأنه لايشك فيه عاقل لكونه مشاهدا ويدل على ذلك قوله تعالى -إنك ميت و إنهم ميتون - وقوله تعالى - كل نفس ذائقة الموت - والأحاديث فيه كثيرة وقد اختلف فى الموت هل هو وجودى أوعدمى فذهب الأشعرى رحمه الله تعالى إلى الأوّل وعرّفه بأنه كيفية أى صفة وجودية تضاد الحياة فالتقابل بينهما تقابل التضاد وذهب الاسفرايينى والزمخشرى إلى الثانى وعرفاه بأنه عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة و يدل للأوّل قوله تعالى - الذى خلق الموت والحياة - وتأويل الخلق بالتقدير كما قاله من ذهب إلى أنه عدمى خلاف الظاهر وفى بعض الأحاديث « إن الله خلق الموت فى صورة كبش لايمرّ بشىء إلا مات » كما أن فى بعض الأحاديث «إن الحياة خلقها الله على صورة فرس لاتمرّ بشىء إلا حيى» وهذا إنما هو باعتبار التمثيل و إلا فالموت صفة للميت كما أن الحياة صفة للحى والأولى التفويض فى أمثال هذه المقامات (قوله و يقبض الروح رسول الموت) أى يخرجها من مقرّها الملك الموكل بالموت وهو عزرائيل عليه السلام ومعناه عبد الجبار وهو ملك عظيم هائل المنظر مفزع جدا رأسه فى السماء العليا ورجلاه فى تخوم الأرض السفلى أى منتهاها ووجهه مقابل اللوح المحفوظ والخلق بين عينيه وله أعوان بعدد من يموت يترفق بالمؤمن و يأتيه فى صورة حسنة دون غيره وفى حديث ابن مسعود وابن عباس أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام قال : ياملك الموت أرنى كيف تقبض أنفاس الكفار قال يا إبراهيم لاتطيق ذلك قال بلى قال أعرض فأعرض ثم نظر فاذا هو برجل أسود ينال رأسه السماء يخرج من فيه لهب النار فغشى على إبراهيم ثم أفاق وقد تحوّل ملك الموت فى الصورة الأولى فقال ياملك الموت لولم يلق الكافر من البلاء والحزن إلا صورتك هذه لكفاه فأرنى كيف تقبض أنفاس المؤمنين قال أعرض فأعرض ثم التفت فاذا هو برجل شاب أحسن الناس وجها وأطيبهم ريحا فى ثياب بيض فقال ياملك الموت لولم ير المؤمن عند الموت من قرة العين والكرامة إلا صورتك هذه لكان يكفيه. وفى النظم إفادة جوهرية الروح و إلا لم تقبض ومذهب أهل السنة من المتكلمين والمحدثين والفقهاء والصوفية أنها جسم لطيف مشتبك بالبدن

فحاسب النفس وقلل الاملا
فربّ من جدّ لأمر وصلا
وواجب إيماننا بالموت و يقبض الروح رسول الموت

.....

(قوله وهوفی علم الله مقیدالخ) بیان ذلك أن الله تعالی یعلم أزلا أن زیدا یطیع وأن له بسبب ذلك من العمر ستین سنة و یعلم أیضا أنه لولم یطع لكان عمره خمسین سنة وهذا هومعنی كون مافی صحف الملائكة مقیدا فی علم الله بأن لایفعل كذا من

كاشتباك الماء بالعود الأخضر و بهذا جزم النووی ومذهب جماعة من الصوفیة والمعتزلة أنها لیست بجسم ولاعرض بل جوهر مجرد متعلق بالبدن للتدبیر غیر داخل فیه ولا خارج منه وأل فی الروح للاستغراق فهی دالة علی العموم والمراد جمیع أرواح الثقلین ولوأرواح الشهداء برا و بحرا وأرواح الملائكة حتی روح نفسه علی أحد القولین وقیل القابض لروحه هو الله عزّوجل . وأرواح البهائم والطیور وغیرهم ولو بعوضة كماذهب إلیه أهل الحق خلافا للمعتزلة حیث ذهبوا إلی أنه لایقبض أرواح غیر الثقلین من الملائكة والطیور وغیرهم وللمبتدعة حیث ذهبوا إلی أنه لایقبض أرواح البهائم بل یقبضها أعوانه وقد أشار المصنف للرد علی الجمیع بأل الدالة علی العموم ولمباشرة ملك الموت لذلك أسند إلیه التوفی كما فی قوله تعالی ـ قل یتوفاكم ملك الموت الذی وكل بكم ـ كنسبته إلی أعوانه لمعالجتهم نزعها من العصب والعظم والعروق فی قوله تعالی ـ توفته رسلنا ـ وأما إسناد التوفی إلیه تعالی فی قوله تعالی ـ الله یتوفی الأنفس حین موتها ـ فلأنه الخالق لذلك حقیقة الموجد له .

[فائدة] مجیء الموت والعبد علی عمل صالح یسهل الموت وكذلك السؤال فیما ذكره جماعة ، ومما یسهل الموت وجمیع مابعده من الأهوال ماذكره السنوسی وغیره من صلاة ركعتین لیلة الجمعة بعد المغرب یقرأ بعد الفاتحة الزلزلة خمس عشرة مرة وروی أن سورتها تعدل نصف القرآن (قوله ومیت بعمره من یقتل) میت خبر مقدم ومن یقتل مبتدأ مؤخر أی كل ذی روح یفعل به مایزهق روحه میت بانقضاء عمره ففی عبارة المصنف حذف مضاف ولوعبر بالأجل لم یحتج لتقدیر المضاف لأن الأجل یطلق علی آخر العمر كما یطلق علی مدة العمر بتمامها لكن المصنف عبر بالعمر لأجل النظم فاحتیج لتقدیر المضاف وماذكره الناظم هومذهب أهل الحق فالأجل عندهم واحد لایقبل الزیادة والنقصان قال الله تعالی ـ فاذاجاء أجلهم لایستأخرون ساعة ولایستقدمون ـ وقددلت الأحادیث علی أن كل هالك یستوفی أجله من غیر تقدم علیه ولاتأخر عنه ولایعارض هذه القواطع ماورد أن بعض الطاعات كصلة الرحم یزید فی العمر لأنه خبر آحاد أوأن الزیادة فیه بحسب الخیر والبركة أوبالنسبة لما ثبت فی صحف الملائكة فقد یثبت الشیء فیها مطلقا وهوفی علم الله تعالی مقید كأن یكون فی صحف الملائكة أن عمر زید خمسون مثلا مطلقا وهوفی علم الله مقید بأن لایفعل كذا من الطاعات وان فعلها فله ستون فان سبق فی علمه تعالی أن یفعلها فلا یتخلف عن فعلها وكان عمره ستین فالزیادة بحسب الظاهر علی مافی صحف الملائكة و إلافلابد من تحقق مافی علمه تعالی كما یشیر له قوله تعالی ـ یمحوالله مایشاء و یثبت وعنده أم الكتاب ـ أی أصل اللوح المحفوظ وهوعلمه تعالی الذی لامحوفیه ولا إثبات وأما اللوح المحفوظ فالحق قبول مافیه للمحووالاثبات كصحف الملائكة وبعضهم فسر أم الكتاب باللوح المحفوظ لأنه مامن كائن إلاوهومكتوب فیه والراجح الأول. و بالجملة فمختار أهل السنة أن كل مقتول میت بانقضاء عمره وحضور أجله فی الوقت الذی علم الله حصول موته فیه أزلا بخلقه تعالی من غیر مدخلیة للقاتل فیه وانما وجب علیه القصاص نظرا للكسب فقط وعند أهل السنة أنه لولم یقتل لجاز أن یموت فی ذلك الوقت وأن لایموت فیه لأنه لااطلاع لنا علی مافی علم الله فیحتمل لولم یقتل أن یموت فی ذلك الوقت إن لم یكن عمره فی علم الله أكثر من ذلك و یحتمل أن لایموت فیه إن كان عمره فی علم الله أكثر من ذلك وهذا التجویز ذاتی علی فرض عدم قتله كماهوظاهر و إلافقد بان بقتله أن الله علم موته فی هذا الوقت المدلول علیه بقتله الموجود خارجا یقال لولم یقتل لمات قطعا وقولهم أولا لولم یقتل لجاز ذلك أن یموت وأن لایموت بقطع النظر عن تعلق علم الله بموته فی هذا الوقت فتلخص أن أهل السنة بالنظر إلی تعلق علم الله بموته فی هذا الوقت قاطعون بأنه لولم یقتل لمات بلاقتل و بقطع النظر عن تعلق علم الله بموته فی هذا الوقت یقولون بعد قتله إنه لولم یقتل لعاش أومات ولایقطعون

(قوله وإن فعلها فله ستون سنة) أی وفی علم الله أنه إن فعلها فله ستون سنة ومعنی ذلك أن الله تعالی یعلم أن جعل عمره ستین سنة مرتب علی طاعته المقطوع بوقوعها فی علم الله و بهذا اندفع ماتوهمه العبارة من كون علم الله مشوبا بالتردد اه (قوله وهذا التجویز ذاتی الخ) مراده أن جواز الأمرین وهما الحیاة والموت بلاقتل مرتب علی عدم القتل وأما التجویز الذی هو حكم أهل السنة بالجواز فهو بعد القتل قطعا اه (قوله و إلافقد بان الخ) حاصل ذلك أنه بالنظر إلی تعلق علم الله بموته فی

ذلك الوقت فلا يتخلف (قوله وغير هذا باطل لايقبل) أى وغير ماذكر من مذاهب المخالفين لأهل السنة غير مطابق للواقع لايقبل عند العقلاء المتمسكين بالحق وأشار المصنف بذلك للردّ على أهل الاعتزال فان لهم مذاهب ثلاثة : الأول مذهب الكعبى وهو أن المقتول ليس بميت لأن القتل فعل العبد والموت فعله تعالى واستدل على ذلك بقوله تعالى ـ ولئن متم أوقتلتم ـ فان العطف يقتضى المغايرة وأهل السنة يقولون المعنى ولئن متم من غير سبب أوقتلتم بأن متم بسبب فعند الكعبى أن المقتول له أجلان أجل بالقتل وأجل بالموت فلو لم يقتل لعاش إلى أجله بالموت . والثانى مذهب جمهورهم وهو أن القاتل قطع على المقتول أجله فعندهم أن المقتول له أجل واحد وهو الوقت الذى علم الله موته فيه لولا القتل فلو لم يقتل لعاش إليه قطعا. والثالث مذهب أبى الهذيل وهو أن المقتول أجله فى ذلك الوقت فقط فعنده أن المقتول له أجل واحد وهو الوقت الذى قتل فيه فلو لم يقتل لمات بدل القتل قطعا و بهذا التقرير ظهر الفرق بين مذاهب المعتزلة ومذهب أهل السنة فتدبر (قوله وفى فنا النفس لدى النفخ اختلف) أى وفى ذهاب صورة النفس التى هى الروح عند نفخ إسرافيل فى الصور النفخة الأولى اختلف العلماء فذهبت طائفة إلى الحكم بفنائها عند ذلك لظاهر قوله تعالى ـ كل من عليها فان ـ وذهبت طائفة أخرى إلى الحكم بعدم فنائها عند ذلك وأما قبل نفخ إسرافيل فى الصور النفخة الأولى فلا خلاف بين المسلمين فى بقائها ولو بعد فناء الجسم وتكون منعمة إن كانت من أهل الخير ومعذبة إن كانت من أهل الشر وتسمى النفخة الأولى نفخة الفناء ولا يبقى عندها حى إلا مات إن لم يكن مات قبل ذلك و إلا غشى عليه إن كان مات قبل ذلك كالأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلا من شاء الله كالملائكة الأربعة الرؤساء والحور العين وموسى عليه الصلاة والسلام لأنه صعق فى الدنيا مرة فجوزى بها فجميع الأنبياء بعد الموت تعود إليهم أرواحهم ثم يغشى عليهم عند النفخة الأولى إلا موسى لما حصل له فى الدنيا ثم ينفخ إسرافيل فى الصور النفخة الثانية وتسمى نفخة البعث فيجمع الله الأرواح فى الصور عند النفخة الثانية وفيه ثقب بعددها فتخرج منه الأرواح إلى أجسادها فلا تخطئ روح جسدها و بين النفختين أربعون عاما على مافى بعض الطرق (قوله واستظهر السبكى بقاها اللذعرف) بتخفيف الياء وتسهيل الهمزة وتسكين الذال لغة فى الذى أى اختار الامام تقى الدين السبكى فى تفسيره المسمى بالدر النظيم من هذا الاختلاف القول ببقائها الذى عهد سابقا لأنهم اتفقوا على بقائها بعد الموت لسؤالها فى القبر وتنعيمها أو تعذيبها فيه والأصل فى كل باق استمراره حتى يظهر مايصرف عنه فالدليل على بقائها الاستصحاب فتكون من المستثنى بقوله تعالى ـ إلا من شاء الله ـ وماقاله السبكى هو المختار عند أهل الحق و إنما خصه المصنف بالذكر لتبحره فى الفنون حتى أحاط بالمعقول والمنقول (قوله عجب الذنب كالروح) العجب بفتح العين وسكون الجيم وآخره باء موحدة وقد تبدل ميما و بعضهم يحكى تثليث أوله فيهما فلغاته ست و إضافته للذنب من إضافة المماثل لمماثله فقولهم عجب الذنب معناه عجب شبيه بالذنب وهو عظم كالخردلة فى آخر سلسلة الظهر فى العصعص مختصّ بالانسان كمغرز الذنب للدابة وهو بكسر الراء من باب ضرب وتشبيهه بالروح فى جريان الاختلاف فى الفناء على قولين والمشهور منهما أنه لايفنى لكن لابقيد وقت النفخ و إن كان الخلاف فى المشبه به مقيدا به كما صرّح به المصنف فى قوله*وفى فنا النفس لدى النفخ اختلف*(قوله لكن صححا المزنى للبلى) أى لكن صحح الامام إسماعيل بن يحيى المزنى وهو منسوب لمزينة اسم قبيلة القول بأن عجب الذنب يبلى و يفنى تمسكا بظاهر قوله تعالى ـ كلّ من عليها فان ـ وفناء الكلّ بواحد منهما فهم بعد القتل بالنظر إلى تعلق علم الله بموته قاطعون بأنه لو لم يقتل لمات وبقطع النظر عن ذلك يجوّزون موته وحياته على تقدير عدم قتله وكلّ من التجويز والقطع إنما هو بعد القتل . وحاصل الفرق بين مذهب أهل السنة ومذاهب المعتزلة الثلاث أن الكعبى منهم يقطع بعد قتله بأنه لو لم يقتل لعاش وكذا جمهور المعتزلة إلا أن الكعبى يجعل له أجلين أجلا على تقدير قتله وأجلا على تقدير موته والجمهور يجعلون له أجلا واحدا هو أجل موته و يقولون القاتل قطع عليه ذلك الأجل وأما أبو الهذيل منهم فيقطع بعد القتل بأنه لو لم يقتل لمات بلا قتل واستدل على ذلك بدليلين ثانيهما أنه لو لم يمت لزم التغير فى أمر العلم وهو محال والدليلان مذكوران فى شرح المصنف و بهذا يعلم أنه ناظر إلى تعلق العلم بموته فى هذا الوقت

وتقدم أن أهل السنة بالنظر إلى تعلق علم الله بموته فى هذا الوقت قاطعون بأنه لو لم يقتل لمات بلا قتل و بهذا يعلم أن الخلاف بين أهل السنة وأبى الهذيل من المعتزلة لفظى لامعنوى هذا ماظهر فى هذا المقام

يستلزم فناء الجزء وقوله ووضحا أى بين صحة ماذهب إليه ووافقه ابن قتيبة وقال إنه آخر مايبلى من الميت والأقوى فى النظر أنه لايبلى لحديث الصحيحين «ليس من الانسان شىء إلا يبلى إلا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه خلق الخلق يوم القيامة» ولحديث مسلم «كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب» وفى حديثه الآخر «إن فى الانسان عظما لاتأكله الأرض أبدا» واختلف هل بقاؤه تعبدى أو معلل والأرجح أنه تعبدى لضعف ماعلل به القائل بأنه معلل فانه علله بجواز كونه جعل علامة للملائكة الموكلين بالاعادة على إحياء كل إنسان بجواهره التى كانت فى الدنيا ووجه ضعفه أن الملائكة لايخفى عليهم هذا الأمر مع أنهم يعيدون كل إنسان بجواهره بأمر الله على أنه يجوز اللبس فيه نفسه (قوله وكل شىء هالك قدخصصوا عمومه) لما كان القول ببقاء الروح وعجب الذنب هو الراجح أشار المصنف إلى الجواب عما يرد عليه كقوله تعالى ـ كل شىء هالك إلا وجهه ـ إذ مقتضاه أن كل ماسواه تعالى محكوم عليه بالهلاك . وحاصل الجواب أن العلماء قصروا عموم ذلك على غير الأمور التى وردت الأحاديث باستثنائها كالروح وعجب الذنب وأجساد الأنبياء والشهداء والعرش والكرسى والجنة والنار والحور العين ونحو ذلك وقد نظم الجلال السيوطى ثمانية منها بقوله :

ثمانية حكم البقاء يعمها ... من الخلق والباقون فى حيز العدم

هى العرش والكرسى نار وجنة ... وعجب وأرواح كذا اللوح والقلم

وكل شىء هالك قد خصصوا عمومه فاطلب لما قد لخصوا ولا نخض فى الروح

وعلى هذا فتكون الآية من قبيل العام المخصوص والعام لفظ يستغرق الصالح له بغير حصر والتخصيص قصر العام على بعض أفراده وهذا الجواب لجماعة كابن عباس وذهب محققو المتأخرين إلى أنه لااستثناء ولاتخصيص وقالوا معنى هالك قابل للهلاك كما هو معنى فان أيضا وقوله فاطلب لما قد لخصوا أى فتوجه لما قد لخصه العلماء من الأمور التى وردت الأحاديث باستثنائها وقد تقدم بيانها (قوله ولانخض فى الروح) أى ولانخض نحن معاشر جمهور المحققين فى بيان حقيقة الروح هكذا فى شرح المصنف ومقتضى هذا أن المتن يقرأ بالنون والشائع قراءته بالتاء التى للمخاطب وحمل الشارح النهى على الكراهة حيث قال فالخوض فى بيان حقيقتها مكروه لعدم التوقيف فى ذلك لكن كلام الجنيد يدل على الحرمة حيث قال الروح شىء استأثر الله بعلمه فلم يطلع عليه أحد من خلقه فلا يجوز لعباده البحث عنها بأكثر من أنها موجودة قال تعالى ـ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى ـ وفى ذلك إظهار لعجز المرء حيث لم يعلم حقيقة نفسه التى بين جنبيه مع القطع بوجودها ولم يخرج النبى صلى الله عليه وسلم من الدنيا حتى أطلعه الله تعالى على جميع مأبهمه عنه من الروح وغيرها مما يمكن علم البشر به لاعلى جميع معلوماته تعالى وإلا لزم مساواة الحادث للقديم ومخالف ذلك نحو ولا أعلم الغيب محمول على أنه كان قبل أن يكشف له عن ذلك وما ذكره من عدم الخوض فى الروح هو المختار ولذلك صدّر الناظم به فنمسك عن بيان حقيقتها وبيان مقرّها من الجسد والمشهور عدم تعدّد الروح فى كل جسد وصرّح العزّ بن عبد السلام بأنّ فى كل جسد روحين أحدهما روح اليقظة التى أجرى الله العادة بأنها إذا كانت فى الجسد كان الانسان مستيقظا فاذا خرجت منه نام ورأت تلك الروح المنامات والأخرى روح الحياة التى أجرى الله العادة بأنها إذا كانت فى الجسد كان حيا فاذا فارقته مات وهاتان الروحان فى باطن الانسان لايعرف مقرهما إلا من أطلعه الله على ذلك وقد كان بعض الأرواح يوم ألست بربكم مقبلا على بعض بالوجه وبعضها موليا ظهره لبعض وبعضها جاعلا جنبه لبعض فالاقبال بالوجه غاية فى المودة وعكسه بالظهر وبالجنب بين ذلك كما فى اليواقيت ويكشف لكثير عن ذلك كسهل بن عبد الله حتى إنهم يعرفون تلامذتهم إذ ذاك وفى الحديث «الأرواح جنود مجندة

فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف» (قوله إذ ما وردا * نص عن الشارع) أى لأنه لم يرد دليل عن الله تعالى ببيانها وكل ما هو كذلك فالأولى عدم الخوض فيه وهذا تعليل للنهى عن الخوض فى الروح على الطريقة المختارة (قوله لكن وجدا * لمالك هى صورة كالجسد) بسكون الياء لغة فى هى بفتحها أى لكن وجد لأهل مذهب مالك ممن خاض فى بيان حقيقة الروح هى جسم ذو صورة كصورة الجسد فى الشكل والهيئة فان أصبغ نقل عن ابن القاسم عن عبد الرحيم بن خالد قال الروح ذو جسم ويدين ورجلين وعينين ورأس تسل من الجسد سلا وإنما نسبه المصنف لمالك لاستنادهم إليه فى ذلك وماذكر من الخوض فى الروح هو غير المختار قال النووى وأصح ماقيل فيها على هذه الطريقة ماقاله إمام الحرمين أنها جسم لطيف شفاف مشتبك بالجسم كاشتباك الماء بالعود الأخضر فتكون سارية فى جميع البدن وقيل مقرها البطن وقيل القلب وقيل بقرب القلب والصواب ماقاله إمام الحرمين وهذا فى حالة الحياة وأما بعد الموت فأرواح السعداء بأفنية القبور على الصحيح وقيل عند آدم عليه السلام فى سماء الدنيا لكن لا دائما فلا ينافى أنها تسرح حيث شاءت وأما أرواح الكفار ففى سجين فى الأرض السابعة السفلى محبوسة وقيل أرواح السعداء بالجابية فى الشام وقيل ببئر زمزم وأرواح الكفار ببئر برهوت فى حضرموت التى هى مدينة فى اليمن وقوله : فحسبك النص بهذا السند . أى إذا علمت النقل عن أهل مذهب مالك بالخوض فى حقيقتها فيكفيك فى الخوض النص عنهم حال كونه ملتبسا بهذا القول المسند إليهم من ملابسة العام للخاص فلا تخض بأكثر منه فالمراد بالسند المسند إلى أهل مذهب مالك وإن كان فى الأصل هو الطريق الموصلة للحديث وتلك الطريق هى الرجال الذين يروون الحديث. فان قيل يرد على ذلك أنه إذا قطع عضو حيوان لزم قطع نظيره من الروح. أجيب بأن لطافتها تقتضى سرعة انجذابها وانضمامها من ذلك العضو المقطوع قبل انفصاله أو سرعة الالتحام بعد القطع وهذا يقتضى انقطاع الروح ثم تلتحم سريعا والأول يقتضى عدم انقطاعها فهو أولى لأن الأصل عدم الانقطاع. فان قيل كيف يخوضون فى الروح مع أن الآية دالة على عدم الخوض فيها حيث أمر النبى صلى الله عليه وسلم بأن يقول ـ قل الروح من أمر ربى ـ أجيب بأنه إنما أمر عليه الصلاة والسلام بترك الجواب تصديقا لما فى كتب اليهود من أن الامساك عن ذلك من علامات نبوته وأدلة رسالته (قوله والعقل كالروح) مبتدأ وخبر أى والعقل مثل الروح من حيث الخوض فى بيان الحقيقة والوقف عن ذلك واختلف كلام المصنف فى الترجيح فرجح فى هداية المريد طريق الخوض ورجح فى الكبير طريق الوقف وهو المختار لأنه من المغيبات وكل ما هو كذلك فالأولى الكف عن الخوض فيه وهو لغة المنع من عقل البعير إذا منعه بالعقال وسمى بذلك لمنعه صاحبه من العدول عن سواء السبيل. واعلم أن العقل على خمسة أنواع : الأول غريزى وهو غريزة يتهيأ بها لدرك العلوم النظرية كما قاله شيخ الاسلام . والثانى كسبى وهو ما يكتسبه الانسان من معاشرة العقلاء . والثالث عطائى وهو ما يعطيه الله للمؤمنين ليهتدوا به إلى الايمان . والرابع عقل الزهاد وهو الذى يكون به الزهد . والخامس شرفى وهو عقل نبينا صلى الله عليه وسلم لأنه أشرف العقول وقد اختلف فى تفضيل العقل على العلم أو العكس والراجح تفضيل العلم على العقل لأن العلم من صفاته تعالى وما يروى فى تفضيل العقل فهو موضوع لا أصل له كما صرح به الجلال السيوطى (قوله لكن قرروا فيه خلافا) أى لكن قرر العلماء فى العقل خلافا ولا محل لهذا الاستدراك لأنهم قرروا فى الروح خلافا أيضا فلعل لكن لمجرد التأكيد ثم رأيت المصنف فى شرحه قال ولكن الخ استدراك على طريقة الخائضين فأشار إلى أنهم لم يتفقوا على حقيقة معينة بل اختلفوا فى بيانها اه فالاستدراك يشعر بانتشار الخلاف وكثرته وقوله

إذ ما وردا
نص عن الشارع لكن
وجدا
لمالك هى صورة
كالجسد
فحسبك النص بهذا
السند
والعقل كالروح لكن
قرروا
فيه خلافا فانظرن
ما فسروا

(قوله لم يتفقوا الخ) بخلاف الخائضين فى الروح فانهم اتفقوا على أنها صورة كالجسد وإنما الخلاف فى مقرها هذا ما ظهر

فانظرن مافسروا أى فانظر التفاسير التى ذكرها القوم فى كتبهم لافى هذه المقدمة لصغر حجمها وأقوال أهل السنة متطابقة على عرضيته فبعضهم قال إنه من قبيل العلوم وعرفه بأنه العلم ببعض العلوم الضرورية كالعلم بوجوب تحيز الجرم واستحالة عروه عن الحركة والسكون وجواز إحراق النار وغير ذلك وهذا القول لامام الحرمين وجماعة و بعضهم قال إنه ليس من قبيل العلوم وعرفه بأنه غريزة أى طبيعة مغروزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وعرفه الشيرازى بأنه صفة يميز بها بين الحسن والقبيح وأحسن ماقيل فيه إنه نور روحانى به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية .وقال بعضهم إن هناك لطيفة ربانية لايعلمها إلا الله تعالى فمن حيث تفكرها تسمى عقلا ومن حيث حياة الجسد بها تسمى روحا ومن حيث شهوتها تسمى نفسا فالثلاثة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار وقالت المعتزلة والخوارج والحكماء بجوهريته وفسره بعضهم بأنه جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة ومنهم من فسره بغير ذلك وفى كلام الغزالى أنه جوهر مجرد وقد اختلف فى محله والصحيح أن محله القلب وله نور متصل بالدماغ كما ذهب إليه الامام الشافعى والامام مالك رضى الله عنهما وجمهور المتكلمين وقالت الحكماء و بعض الفقهاء بأن محله الدماغ لفساده بفساد الدماغ وهذا لايدل على ماذكروه لجواز أن تكون سلامة الدماغ شرطا لاستمراره و إن كان محله القلب (قوله سؤالنا) أى سؤال منكر ونكير إيانا معاشر أمة الدعوة المؤمنين والمنافقين والكافرين خلافا لابن عبد البر حيث قال فى تمهيده الكافر لايسئل و إنما يسئل المؤمن والمنافق لانتسابه للاسلام فى الظاهر اه والجمهور على خلافه و إنما سمى هذان الملكان بذلك لأنهما يأتيان الميت بصورة منكرة فان صفتهما كما فى الحديث أنهما أسودان أزرقان أعينهما كقدور النحاس وفى رواية كالبرق وأصواتهما كالرعد إذا تكلما يخرج من أفواههما كالنار بيد كل واحد منهما مطراق من حديد لوضرب به الجبال لذابت وفى رواية بيد أحدهما مرزبة لواجتمع عليها أهل منى ماأقلوها وهما للمؤمن الطائع وغيره على الصحيح لكن يترفقان بالمؤمن و يقولان له إذا وفق للجواب نم نومة العروس و ينتهران المنافق والكافر وقيل المؤمن الموفق له مبشر و بشير وأما الكافر والمؤمن العاصى فلهما منكر ونكير قيل ومعهما ملك آخر يقال له ناكور وماقيل من أنه يجىء قبلهما ملك يقال له رومان فحديثه موضوع وقيل فيه لين و يكون السؤال بعد تمام الدفن وعند انصراف الناس وفى الحديث كما فى شرح المصنف و إنه ليسمع قرع نعالهم فيعيد الله تعالى الروح إلى جميع البدن كما ذهب إليه الجمهور وهو ظاهر الأحاديث وقال ابن حجر إلى نصفه الأعلى فقط وغلط من قال يسئل البدن بلا روح كمن قال تسئل الروح بلا بدن لكن و إن عادت له الروح لاينتفى إطلاق اسم الميت عليه لأن حياته حينئذ ليست حياة كاملة بل أمر متوسط بين الموت والحياة كتوسط النوم بينهما و يرد إليه من الحواس والعقل والعلم مايتوقف عليه فهم الخطاب و يتأتى معه رد الجواب حتى يسئل وأحوال المسئولين مختلفة فمنهم من يسأله الملكان جميعا تشديدا عليه ومنهم من يسأله أحدهما تخفيفا عليه ووجد بطرة المؤلف أن أحدهما يكون تحت رجليه والآخر عند رأسه و يسئل مرة واحدة وفى حديث أسماء أنه يسئل ثلاثا وعن الجلال أن المؤمن يسئل سبعة أيام والكافر أربعين صباحا و يسألان كل أحد بلسانه على الصحيح خلافا لمن قال بالسريانى ولذلك قال بعضهم :

ومن عجيب ماترى العينان أن سؤال القبر بالسريانى
أفتى بهذا شيخنا البلقينى ولم أره لغيره بعينى

و يسئل الميت ولو تمزقت أعضاؤه أو أكلته السباع فى أجوافها إذ لايبعد أن الله يعيد له الروح فى أعضائه ولو كانت متفرقة لأن قدرة الله صالحة لذلك و يحتمل أن يعيده كما كان و إذا مات جماعة فى وقت واحد

(قوله عند سلامة الآلات) احترز بذلك عما إذا اختلت كأن كان نائما فان عقل النائم باق وعدم إدراكه لاختلال الآلات التى بها الادراك من سمع و بصر وغيرهما . (قوله إنه نور) أى كالنور بجامع التوصيل فى كل فالنور يوصل إلى إدراك المحسوسات والعقل يوصل إلى إدراك المعقولات (قوله روحانى) نسبة إلى الروح إنما نسب إليها لأنه يشاركها فى الخفاء وفى وقوع الخلاف فيه من جهة الخوض وعدمه (قوله الغائبات) أى المعقولات بدليل مقابلته بالمحسوسات والمراد بالوسائط الأقيسة بالنسبة للمعقولات التصديقية التى هى النتائج كثبوت الحدوث للعالم فانه يتوقف على قياس وهو أن العالم متغير وكل متغير حادث والتعريفات بالنسبة للمعقولات التصورية وهى المعرفات بفتح الراء كحقيقة الانسان فانها تتوقف على تعريفها بأنها الحيوان الناطق

بأقاليم مختلفة . قال القرطبي جاز أن تعظم جثتهما ويخاطبان الخلق الكثير مخاطبة واحدة . وقال الحافظ السيوطي ويحتمل تعدد الملائكة المعدّة لذلك ثم رأيت الحليمي ذهب إليه فقال في منهاجه والذي يشبه أن يكون ملائكة السؤال جماعة كثيرة ويسمى بعضهم منكرا وبعضهم نكيرا فيبعث إلى كل ميت اثنان منهم والله أعلم . واختلفت الأحاديث كما قاله القرطبي في كيفية السؤال والجواب فمنهم من يسئل عن بعض اعتقاداته ومنهم من يسئل عن كلها قال ابن عباس رضي الله عنهما يسألون عن الشهادتين . وقال عكرمة يسألون عن الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وأمر التوحيد وقد ورد أنهما يقولان ما تقول في هذا الرجل وإنما يقولان ذلك من غير تعظيم وتفخيم ليتميز الصادق في الايمان من المرتاب فيجيب الأول ويقول الثاني لا أدري فيشقى شقاء الأبد وهذا السؤال خاص بهذه الأمة وقيل كل نبي مع أمته كذلك وهذا السؤال هو عين فتنة القبر وقيل هي التلجلج في الجواب وقيل هي ما ورد من حضور إبليس في زاوية من زوايا القبر مشيرا إلى نفسه بأن أنا عند قول الملك للميت من ربك مستدعيا منه جوابه بهذا ربي ولم يثبت حضور النبي صلى الله عليه وسلم ولا رؤية الميت له عند السؤال ويستثنى من عموم قول الناظم سؤالنا من ورد الأثر بعدم سؤاله كالأنبياء فالحق أنهم لا يسئلون وقيل يسئلون عن جبريل والوحي الذي أنزل عليهم ولا ينبغي أن يكون سيدهم الأعظم محل خلاف وكالصديقين والشهداء والمرابطين والملازمين لقراءة تبارك الملك كل ليلة من حين بلوغ الخبر لهم والمراد بالملازمة الاتيان بها في غالب الأوقات فلا يضر الترك مرة بعذر سواء قرأها عند النوم أو قبل ذلك وهكذا سورة السجدة فيما ذكره بعضهم وكذا من قرأ في مرض موته قل هو الله أحد ومريض البطن والميت بالطاعون أو بغيره في زمنه صابرا محتسبا والميت ليلة الجمعة أو يومها إلى غير ذلك والراجح أن غير الأنبياء وشهداء المعركة يسئلون سؤالا خفيفا وبعضهم أخذ بظاهر ذلك والظاهر كما جزم به الجلال السيوطي وغيره اختصاص السؤال بمن يكون مكلفا بخلاف الأطفال والظاهر أيضا عدم سؤال الملائكة . وأما الجن فجزم الجلال بسؤالهم لتكليفهم وعموم أدلة السؤال لهم وحكمة السؤال إظهار ما كتمه العباد في الدنيا من إيمان أو كفر أو طاعة أو عصيان فالمؤمنون الطائعون يباهي الله بهم الملائكة وغيرهم يفضحون عند الملائكة (قوله ثم عذاب القبر) عطف على قوله سؤالنا لمشاركته له في حكمه الآتي وهو الوجوب وإنما أضيف إلى القبر لأنه الغالب وإلا فكل ميت أراد الله تعذيبه عذب قبر أو لم يقبر ولو صلب أو غرق في بحر أو أكلته الدواب أو حرق حتى صار رمادا وذرّي في الريح ولا يمنع من ذلك كون الميت تفرقت أجزاؤه والمعذب البدن والروح جميعا باتفاق أهل الحق وخالف محمد بن جرير الطبري وعبد الله بن كرام وطائفة فقالوا المعذب البدن فقط ويخلق الله فيه إدراكا بحيث يسمع ويعلم ويلتذ ويتألم ويكون للكافر والمنافق وعصاة المؤمنين ويدوم على الأولين وينقطع عن بعض عصاة المؤمنين وهو من خفت جرائمهم من العصاة فانهم يعذبون بحسبها وقد يرفع عنهم بدعاء أو صدقة أو غير ذلك كما قاله ابن القيم وكل من كان لا يسئل في قبره لا يعذب فيه أيضا ومن عذاب القبر ما أخرجه ابن أبي شيبة وابن ماجه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «يسلط الله على الكافر في قبره تسعة وتسعين تنينا تنهشه وتلدغه حتى تقوم الساعة لو أن تنينا منها نفخ على الأرض ما أنبتت خضراء» والتنين بكسر المثناة الفوقية وتشديد النون وهو أكبر الثعابين قيل وحكمة هذا العدد أنه كفر بأسماء الله الحسنى وهي تسعة وتسعون ومن عذابه أيضا ضغطته وهي التقاء حافتيه وورد أن الأرض تضمه حتى تختلف أضلاعه ولا ينجو منها أحد ولو صغيرا سواء كان صالحا أو طالحا إلا الأنبياء وإلا فاطمة بنت أسد وإلا من قرأ سورة الاخلاص في مرضه

ثم عذاب القبر .

. . . . . .

ولو نجا منها أحد لنجا منها سعد بن معاذ الذى اهتز عرش الرحمن لموته (قوله نعيمه) أى ونعيم القبر فهو معطوف على ما تقدم باسقاط حرف العطف و يكون للمؤمنين لما ورد فى ذلك من النصوص البالغة مبلغ التواتر و إنما أضيف إلى القبر لأنه الغالب و إلا فلا يختص بالمقبور ولا يختص بمؤمنى هذه الأمة ولا بالمكلفين ومن نعيمه توسيعه سبعين ذراعا عرضا وكذا طولا ومنه أيضا فتح طاقة فيه من الجنة وامتلاؤه بالريحان وجعله روضة من رياض الجنة وجعل قنديل بفتح القاف فيه فينور له قبره كالقمر ليلة البدر وقد ورد أن الله تعالى أوحى إلى موسى تعلم الخير وعلمه الناس فانى منور لمعلم العلم ومتعلمه قبورهم حتى لا يستوحشوا لمكانهم وعن عمر مرفوعا «من نور فى مساجد الله نور الله له فى قبره» وكل هذا محمول على حقيقته عند العلماء (قوله واجب) بسكون الباء للوزن وهو خبر قوله سؤالنا وما عطف عليه فكل واحد من الثلاثة المذكورة واجب سمعا لأنه أمر ممكن أخبر به الصادق وكل ما هو كذلك فهو واجب وهذا ما عليه أهل السنة وجمهور المعتزلة وأنكرت الملحدة كلا من هذه الثلاثة (قوله كبعث الحشر) أى بعث الناس للحشر فالاضافة على معنى اللام والتشبيه فى الوجوب والبعث عبارة عن إحياء الموتى واخراجهم من قبورهم بعد جمع الأجزاء الأصلية وهى التى من شأنها البقاء من أول العمر إلى آخره ولو قطعت قبل موته بخلاف التى ليس من شأنها ذلك كالظفر. والحشر عبارة عن سوقهم جميعا إلى الموقف وهو الموضع الذى يقفون فيه من أرض القدس المبدلة التى لم يعص الله عليها لفصل القضاء بينهم ولا فرق فى ذلك بين من يجازى وهم الانس والجن والملك و بين من لا يجازى كالبهائم والوحوش على ما ذهب إليه المحققون وصححه النووى وذهبت طائفة إلى أنه لا يحشر إلا من يجازى وهذا ظاهر فى الكامل وأما السقط وهو الذى لم تتم له ستة أشهر فان ألقى بعد نفخ الروح فيه أعيد بروحه و يصير عند دخول الجنة كأهلها فى الجمال والطول و إن ألقى قبل نفخ الروح فيه كان كسائر الأجسام التى لا روح فيها كالحجر فيحشر ثم يصير ترابا وأول من تنشق عنه الأرض نبينا صلى الله عليه وسلم فهو أول من يبعث وأول وارد المحشر كما أنه أول داخل الجنة و بعده سيدنا نوح كما ورد لكن ورد أن بعده صلى الله عليه وسلم أبا بكر وحمل على أنه بعد الأنبياء ومراتب الناس فى الحشر متفاوتة فمنهم الراكب وهو المتقى ومنهم الماشى على رجليه وهو قليل العمل ومنهم الماشى على وجهه وهو الكافر وهذا الحشر المذكور هنا هو أحد أنواع الحشر من حيث هو. ثانيها صرف الناس من الموقف إلى الجنة أو النار وهذان النوعان فى الآخرة. ثالثها إخراج اليهود من جزيرة العرب إلى الشام وهو المذكور فى قوله تعالى ـ هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ـ رابعها سوق النار التى تخرج من أرض عدن باليمن للكفار وغيرهم من كل حى قرب قيام الساعة إلى المحشر فتبيت معهم حيث باتوا وتقيل معهم حيث قالوا فتدور الدنيا كلها وتطير ولها دوى كدوى الرعد القاصف وحكمتها الامتحان والاختبار فمن علم أنها مرسلة من عند الله وانساق معها سلم منها ومن لم يكن كذلك أحرقته وأكلته و بعد سوقها لهم إلى المحشر يموتون بالنفخة الأولى بعد مدة وهذان النوعان فى الدنيا فأنواع الحشر أربعة وجعلها الشيخ محيى الدين كثيرة جدا وعد منها حشر الذر يوم ألست بربكم وغير ذلك انظر اليواقيت للشعرانى (قوله وقل) أى قولا نفسيا أو عقليا كما قاله فى كبيره وقال الشارح قولا مطابقا لاعتقادك اهـ و يغنى عنه ما تقدم فالمراد بالقول هنا الاعتقاد وقوله يعاد الجسم أى يعيده الله تعالى بعينه فالجسم الثانى المعاد هو الجسم الأول بعينه لا مثله و إلا لزم أن المثاب أو المعذب غير الجسم الذى أطاع أو عصى وهو باطل بالاجماع وقوله بالتحقيق متعلق بقل أو بيعاد فالمعنى على الأول قولا ملتبسا بالتحقيق الذى هو إثبات الحكم بالدليل فى أشهر إطلاقاته ففيه إشارة إلى أن هذا القول عن دليل لا من قبيل الرأى والمعنى على الثانى إعادة متلبسة

نعيمه واجب كبعث الحشر
وقل يعاد الجسم بالتحقيق
عن عدم وقيل عن تفريق

(قوله قنديل بفتح القاف) الصواب بكسرها كما فى القاموس اهـ مصحح.

بالتحقيق أى إعادة محققة لامشكوكا فيها وقوله عن عدم أى بعد عدم فعن بمعنى بعد وقال الشارح إعادة ناشئة عن عدم لكن لامعنى لكون الاعادة ناشئة عن العدم فيصير الجسم معدوما بالكلية إلا عجب الذنب ثم يعيده الله تعالى كما أوجده أولا قال تعالى ـ كما بدأكم تعودون ـ وقوله وقيل عن تفريق أى بعد تفريق فعن بمعنى بعد كما تقدم فعلى القول الأول يذهب الله العين والأثر جميعا ثم يعيد الجسم كما كان وعلى القول الثانى يفرق الله أجزاء الجسم بحيث لايبقى فيه جوهران فردان على الاتصال والصحيح القول الأول ولذا قدمه المصنف جازما به وحكى مقابله بصيغة التمريض وقوله محضين صفة عدم وتفريق أى عدم محض وتفريق محض فمعنى محضية العدم خلوصه من شائبة الوجود لجزء ما ومعنى محضية التفريق خلوصه من شائبة الاتصال فى أجزائه ودفع المصنف بذلك توهم أن المراد بالعدم عند القائلين به العدم العرفى الصادق بوجود جزء ما من أجزائه وأن المراد بالتفريق عند القائلين به التفريق العرفى الصادق باتصال بعض أجزائه (قوله لكن ذا الخلاف خصا) بألف الاطلاق وهذا استدراك على إطلاق الخلاف السابق وفى التعبير بالتخصيص تسمح لأن التخصيص من عوارض العموم والتقييد من عوارض الاطلاق فالمعنى لكن هذا الخلاف قيد العلماء إطلاقه وقوله بالأنبيا أى بسبب إخراج الأنبياء منه فان الأرض لاتأكل أجسامهم ولاتبلى أبدانهم اتفاقا فالخلاف فى غيرهم وغير من ألحق بهم ممن سيأتى وقوله ومن عليهم نصا بألف الاطلاق أى ومن نص الشارع على أن الأرض لاتأكل أجسامهم كالشهداء والمراد بهم كل مقتول على الحق ولو لم يكن من شهداء المعركة وكالمؤذنين احتسابا أى إدخارا لثواب ذلك عند الله تعالى لا لأجرة وكالعلماء العاملين وحملة القرآن الملازمين لتلاوته العاملين بما فيه المعظمين له بضبط لسانهم وطهارتهم وآدابهم إلى غير ذلك مما نقل عن الشارع فان المسئلة توقيفية (قوله وفى إعادة العرض قولان) لما اختلف القائلون باعادة الجسم فى إعادة العرض الذى كان قائما به فى الدنيا أشار إلى ذلك الاختلاف بقوله : وفى إعادة العرض قولان . فالقول الأول وهو مذهب الأكثرين و إليه مال إمامنا الأشعرى أنه يعاد حين إعادة الجسم لافرق فى ذلك بين العرض الذى يطول بقاؤه كالبياض و بين غيره كالصوت ولا فرق فى ذلك أيضا بين ماهو مقدور للعبد كالضرب و بين غيره كالعلم ولايلزم أن تكون إعادته بالتلبس به كما كان فى الدنيا بل ما كان من الأعراض الملازمة للذات من بياض ونحوه وطول ونحوه فانه يعاد متعلقا بها وما كان من غير ذلك كضرب وكفر و بقية المعاصى وصلاة وصوم و بقية الطاعات فانه يعاد مصورا بصورة جسيمة لكن الحسنات فى صورة حسنة والسيآت فى صورة قبيحة هذا هو الظاهر والتفويض فى مثل هذه المواطن أحسن . فان قيل يلزم على ذلك اجتماع المتنافيات كالطول والقصر والكبر والصغر . أجيب بأن إعادة العرض ليست دفعية بل على التدريج حسبما كانت فى الدنيا لكن يمر عليه جميع الأعراض كلمح البصر ورب على كل شئ قدير . والقول الثانى امتناع إعادته مطلقا فيوجد الجسم بعرض آخر فانه لاينفك عقلا عن عرض و إلى هذا ذهب بعض أصحابنا أيضا (قوله ورجحت إعادة الأعيان) أى ورجح جماعة من العلماء إعادة الأعراض بأعيانها أى بأشخاصها وأنفسها فالمراد بالأعيان الأشخاص والأنفس أى شخص العرض ونفسه فيعاد العرض الذى كان فى الدنيا لاعرض آخر مغاير له بل يعاد بعينه (قوله وفى الزمن قولان) أى وفى إعادة الزمن قولان أحدهما وهو الأرجح أنه يعاد جميع أزمنة الأجسام التى مرت عليها فى الدنيا لتشهد للانسان وعليه بما وقع فيها من الطاعات والآثام وثانيهما امتناع إعادته لاجتماع المتنافيات كالماضى والحال والاستقبال . وأجاب عن ذلك القائلون بالقول الأول بأن إعادته ليست دفعية بل على التدريج حسبما كانت عليه فى الدنيا لكن فى أسرع

محضين لكن ذا الخلاف خصا
بالأنبيا ومن عليهم نصا
وفى إعادة العرض قولان
ورجحت إعادة الأعيان
وفى الزمن قولان

. . . . . .

وقت (قوله والحساب حق) أى ثابت بالكتاب والسنة والاجماع ففى الكتاب ـ سريع الحساب ـ وفى السنة «حاسبوا انفسكم قبل أن تحاسبوا» وأجمع المسلمون عليه وهو لغة العدد واصطلاحا توقيف الله الناس على أعمالهم خيرا كانت أو شرا قولا كانت أو فعلا تفصيلا بعد أخذهم كتبها ويكون للمؤمن والكافر إنسا وجنا إلا من استثنى منهم ففى الحديث «يدخل الجنة من أمتى سبعون ألفا ليس عليهم حساب فقيل له هلا استزدت ربك فقال استزدته فزادنى مع كل واحد من السبعين ألفا سبعين ألفا فقيل له هلا استزدت ربك فقال استزدته فزادنى ثلاث حثيات بيده الكريمة» أو كما ورد والثلاث حثيات ثلاث دفعات من غير عدد فهؤلاء يدخلون الجنة بغير حساب وإذا كان من المؤمنين من يكون أدنى إلى الرحمة فيدخل الجنة من غير حساب وإذا كان من الكافرين من يكون أدنى إلى الغضب فيدخل النار من غير حساب فطائفة تدخل الجنة بلا حساب وطائفة تدخل النار بلا حساب وطائفة توقف للحساب فلا تنافى بين النصوص فى مثل ذلك وقد اختلف فى المراد بتوقيف الله الناس على أعمالهم فقيل المراد به أن يخلق الله فى قلوبهم علوما ضرورية بمقادير أعمالهم من الثواب والعقاب وهذا قول الفخر وقيل المراد به أن يوقفهم بين يديه ويؤتيهم كتب أعمالهم فيها سيآتهم وحسناتهم فيقول هذه سيآتكم وقد تجاوزت عنها وهذه حسناتكم وقد ضاعفتها لكم وهذا القول نقل عن ابن عباس وفيه قصور لأن الحساب غير قاصر على هذا المقدار وقد ورد أن الكافر ينكر فتشهد جوارحه وقيل المراد به أن يكلمهم فى شأن أعمالهم وكيفية مالها من الثواب وما عليها من العقاب فيسمعهم كلامه القديم وهذا هو الذى تشهد له الأحاديث الصحيحة ولا يشغله تعالى محاسبة أحد عن أحد بل يحاسب الناس جميعا معا حق إن كل أحد يرى أنه المحاسب وحده وكيفيته مختلفة فمنه اليسير والعسير والسر والجهر والتوبيخ والفضل والعدل وحكمته إظهار تفاوت المراتب فى الكمال وفضائح أهل النقص ففيه ترغيب فى الحسنات وزجر عن السيآت (قوله ومافى حق ارتياب) أى وليس فى وقوع حق شك أى لا ينبغى أن يقع فيه ذلك (قوله فالسيآت عنده بالمثل) أى جزاؤها عنده تعالى مقدر بمثلها إن جازاه عليها وله أن يعفو عنها إن لم تكن كفرا وإلا خلد فى النار والسيآت جمع سيئة وهى مايذم فاعله شرعا صغيرة كانت أو كبيرة وسميت سيئة لأن فاعلها يساء عند المقابلة عليها يوم القيامة والمراد التى عملها العبد حقيقة أو حكما بأن طرحت عليه لظلامة الغير بعد نفاد حسناته فانه يؤخذ من حسنات الظالم ويعطى للمظلوم فاذا نفدت حسنات الظالم طرح عليه من سيآت المظلوم ثم قذف بالظالم فى النار وقوله والحسنات ضوعفت بالفضل أى ضاعفها الله تعالى بفضله لا وجوبا عليه والحسنات جمع حسنة وهى مايمدح فاعله شرعا وسميت حسنة لحسن وجه صاحبها عند رؤيتها يوم القيامة والمراد الحسنات المقبولة الأصلية المعمولة للعبد أوما فى حكمها بأن عملها عنه غيره كما إذا تصدق غيرك عنك بصدقة لا المأخوذة فى نظير ظلامة فخرج بالمقبولة المردودة بنحو رياء فلا ثواب فيها أصلا وبالأصلية الحاصلة بالتضعيف فلا تضاعف ثانيا وبالمعمولة أوما فى حكمها الحسنة التى هم بها فتكتب واحدة من غير تضعيف وكذلك من إذا صمم على المعصية ثم تركها فله حسنة مضاعفة وبقولنا لا المأخوذة فى نظير ظلامة الحسنة التى يأخذها المظلوم من ظالمه فلا تضاعف والتضعيف من خصائص هذه الأمة وأما غيرها من الأمم فكانت حسنتهم بحسنة واحدة وأقل مراتب التضعيف عشرة وقد تضاعف إلى سبعين إلى سبعمائة أو أكثر من غير انتهاء إلى حد تقف عنده وتفاوت مراتب التضعيف بحسب مايقترن بالحسنة من الاخلاص وحسن النية (قوله وباجتناب للكبائر) بسكون الراء لأنه رجز والمراد باجتناب الكبائر مايعم التوبة منها بعد فعلها لما يخص عدم ارتكابها بالمرة بخلاف التلبس بها من غير توبة والكبائر هى الذنوب العظيمة من

والحساب حق ومافى حق ارتياب فالسيآت عنده بالمثل والحسنات ضوعفت بالفضل وباجتناب للكبائر تغفر

(قوله بمثلها) أى بعقاب يليق بتلك السيئة هذا هو المراد من المماثلة اه (قوله وبالأصلية الحاصلة بالتضعيف) هذا غير ظاهر لأن تضعيف الحسنة التى هى الطاعة إكثار ثوابها بأن يعطى الله العبد قدرا من الثواب زائدا على الثواب اللائق بتلك الطاعة . فالحاصل بالتضعيف إنما هو مقدار من الثواب زائد على المقدار اللائق بتلك الطاعة وأما الطاعة نفسها فلم تقع فيها زيادة أصلا فقوله وبالأصلية الحاصلة بالتضعيف لايظهر لأنه ليس لنا حسنة حاصلة بالتضعيف أصلا لما علمت من أن التضعيف فى ثواب الطاعة لا فى نفسها اه

حيث المؤاخذة بها وقوله تغفر صغائر أى تكفر الذنوب الصغائر قال تعالى ـ إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم ـ أى الصغائر قال صلى الله عليه وسلم « مامن عبد يؤدى الصلوات الخمس ويصوم رمضان ويجتنب الكبائر السبع إلا فتحت له ثمانية أبواب الجنة يوم القيامة حتى انها لتصفق» أى يضرب بعضها بعضا من خلوّها «فلا يدخلها أحد حتى يدخلها» والسبع ليست بقيد بل غيرها كذلك والمراد بها الموبقات السبع وهى الشرك بالله والسحر وقتل النفس بغير حق وأكل مال اليتيم وأكل الربا والتولى يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات وفى حديث آخر «الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر» وقد اتفقوا على ترتب التكفير على الاجتناب ثم اختلفوا هل هو قطعى أو ظنى. فذهب جماعة من الفقهاء والمحدثين والمعتزلة إلى الأوّل وذهب أئمة الكلام إلى الثانى وهو الحق. واعلم أن غفر الذنب العفو عنه أى عدم المؤاخذة به إما بستره عن أعين الملائكة مع بقائه فى الصحيفة وإما بمحوه من صحف الملائكة وحكى بعضهم أن الأوّل هو الصحيح عند المحققين (قوله وجا الوضو) بالقصر للوزن وقوله يكفر أى الصغائر ومراد المصنف أنه جاء فى السنة أن الوضوء يكفر الذنوب ففى الحديث عن عثمان بن عفان قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « لا يسبغ أحد الوضوء إلا غفر له ماتقدم من ذنبه وما تأخر » وفى الحديث أيضا «من توضأ نحو وضوئى هذا ثم قام فركع ركعتين لا يحدث فيهما نفسه» يعنى بسوء «غفر له ماتقدم من ذنبه» وفى رواية «لا يتوضأ رجل مسلم فيحسن الوضوء فيصلى صلاة إلا غفر له ما بينها وبين الصلاة التى تليها» وذكر الصلاة فى هذين الحديثين للترغيب فى سنة الوضوء ليزيد ثوابه وإلا فالتكفير لا يتوقف على الصلاة كما أخرجه أحمد مرفوعا «الوضوء يكفر ماقبله» ثم تصير الصلاة نافلة وأشار المصنف بذلك إلى أنه لا ينحصر تكفير الصغائر فى اجتناب الكبائر بل الوضوء يكفرها أيضا وكذلك الصلوات الخمس وكذلك صوم رمضان وكذلك الحج المبرور. فان قيل إذا كفر الوضوء لم يجد الصوم ما يكفره وهكذا. أجيب بأن الذنوب كالأمراض والطاعات كالأدوية فكما أن لكل نوع من أنواع الأمراض نوعا من أنواع الأدوية لا ينفع فيه غيره كذلك الطاعات مع الذنوب ويدل له حديث «إن من الذنوب ذنوبا لا يكفرها صوم ولا صلاة ولا جهاد وإنما يكفرها السعى على العيال» وهذا كله فى الذنوب المتعلقة بحقوق الله تعالى وأما المتعلقة بحقوق الآدميين فلا بد فيها من المقاصة بأن يؤخذ من حسنات الظالم ويعطى المظلوم فاذا نفدت حسنات الظالم طرح عليه من سيآت المظلوم لكن قد أخرج البزار عن أنس بن مالك مرفوعا «من تلا قل هو الله أحد مائة ألف مرة فقد اشترى نفسه من الله ونادى مناد من قبل الله تعالى فى سمواته وفى أرضه ألا إن فلانا عتيق الله فمن له قبله تباعة فليأخذها من الله عزّ وجلّ» وظاهر ذلك تكفير الكبائر بهذا أيضا وهذه هى العتاقة الكبرى ومن جملة مكفرات الكبائر الحج المبرور لحديث «الحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة» ومن جملتها أيضا الجهاد فقد ورد أن الغزو فى البر يكفرها إلا التبعات وفى البحر يكفرها حتى التبعات (قوله واليوم الآخر) بدرج الهمزة وتسكين الراء واليوم مبتدأ والآخر صفته وحق خبره واليوم الآخر هو يوم القيامة وأوله من وقت الحشر إلى مالا يتناهى على الصحيح وقيل إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار وسمى باليوم الآخر لأنه آخر أيام الدنيا بمعنى أنه متصل بآخر أيام الدنيا لأنه ليس منها حتى يكون آخرها وسمى بيوم القيامة لقيام الناس فيه من قبورهم وقيامهم بين يدى خالقهم وقيام الحجة لهم وعليهم وله نحو ثلثمائة اسم وقوله ثم هول الموقف أى الهول الحاصل فى الموقف فهو من إضافة الشىء إلى مكانه والمراد بهول الموقف ما ينال الناس فيه من الشدائد لطول الوقوف قيل ألف سنة كما فى آية السجدة وقيل خمسين ألف سنة كما فى آية سأل ولا تنافى لأن العدد لا مفهوم له وهو مختلف باختلاف أحوال الناس فيطول على

صغائر وجا الوضو يكفر واليوم الاخر ثم هول الموقف

(قوله وهو) الواو بمعنى أو لأنه جواب آخر عن التنافى الواقع بين الآيتين اهـ.

الكفار و يتوسط على الفساق و يخفف على الطائعين حتى يكون كصلاة ركعتين وكالجام الناس بالعرق الذى هو أنتن من الجيفة حتى يبلغ آذانهم و يذهب فى الأرض سبعين ذراعا والناس يكونون فيه على قدر أعمالهم ففى حديث مسلم «تدنو الشمس يوم القيامة من الخلق حتى تكون منهم كمقدار ميل فيكون الناس على قدر أعمالهم فى العرق فمنهم من يكون إلى كعبيه ومنهم من يكون إلى ركبتيه ومنهم من يكون إلى حقويه ومنهم من يلجمه العرق إلجاما وأشار عليه الصلاة والسلام إلى فيه» وفسر الميل بمرود المكحلة و بالمساحة المخصوصة قال سليم بن عامر فوالله ماأدرى مايعنى بالميل أمسافة الأرض أوالميل الذى يكتحل به والأول أقرب وحقويه تثنية حقو وهو الكشح الذى بين الخاصرة إلى الضلع الخلف وكسؤال الملائكة لهم عن أعمالهم وتفريطهم فيها قال تعالى ـ وقفوهم إنهم مسئولون ـ وكشهادة الألسنة والأيدى والأرجل والسمع والبصر والجلد والأرض والليل والنهار والحفظة الكرام ولاينال شىء مما ذكر الأنبياء والأولياء ولاسائر الصلحاء لقوله تعالى ـ لايحزنهم الفزع الأكبر ـ فهم آمنون من عذاب الله لكنهم يخافون ربهم خوف إجلال واعظام (قوله حق) أى ثابت لامحالة فيجب الايمان به لوروده فى الكتاب والسنة واجماع المسلمين عليه وكذا يجب الايمان بعلاماته المتواترة فمن علاماته الصغرى ماقد وقع ومنها مالم يقع وعلاماته الكبرى عشرة أولها ظهور المهدى ثم خروج الدجال ثم نزول عيسى ابن مريم ثم خروج يأجوج ومأجوج وخروج الدابة التى تكتب بين عينى المؤمن مؤمنا فيضىء وجهه و بين عينى الكافر كافرا فيسود وجهه وطلوع الشمس من مغربها وظهور الدخان يمكث فى الأرض أربعين يوما يخرج من أنف الكافر وعينيه وأذنيه ودبره حتى يصير كالسكران و يصيب المؤمن منه كهيئة الزكام وخراب الكعبة على أيدى الحبشة بعد موت عيسى ورفع القرآن من المصاحف والصدور ورجوع أهل الأرض كلهم كفارا وقوله: خفف يارحيم واسعف بوصل الهمزة للضرورة فانها همزة قطع أى خفف يارحيم هوله وأعنا عليه ومن أسباب تخفيفه والإعانة عليه قضاء الحوائج للمسلمين وتفريج الكرب عنهم و إشباع الجائع و إيواء ابن السبيل (قوله وواجب أخذ العباد الصحفا) واجب خبر مقدم وأخذ العباد مبتدأ مؤخر والأصل وأخذ العباد الصحفا واجب أى سمعا لوروده كتابا وسنة ولانعقاد الاجماع عليه فيجب الايمان به ومن أنكره كفر والمراد من الصحف الكتب التى كتبت فيها الملائكة مافعله العباد فى الدنيا والأحاديث صريحة الظواهر فى أن كل مكلف له صحيفة واحدة يوم القيامة مع أنها كانت متعددة فى الدنيا كما يدل عليه حديث «مامن مؤمن إلا وله كل يوم صحيفة فاذا طويت وليس فيها استغفار طويت وهى سوداء مظلمة و إذا طويت وفيها استغفار طويت ولها نور يتلألأ» وقد اختلف فقيل توصل صحف الأيام والليالى وقيل ينسخ مافى جميعها فى صحيفة واحدة. فان قيل إذا كان كل مكلف له صحيفة واحدة يوم القيامة فلم جمعها المصنف. أجيب بأنه جمعها فى مقابلة جمع العباد فهو من مقابلة الجمع بالجمع فتقسم الآحاد على الآحاد وظواهر الآيات والأحاديث شاهدة بعمومه لجميع الأمم، نعم الأنبياء لايأخذون صحفا وكذا الملائكة لعصمتهم ومن يدخل الجنة بغير حساب ورئيسهم أبو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه ولم يذكر المصنف من يدفع الصحف للعباد وقد ورد أن الريح تطيرها من خزانة تحت العرش فلا تخطىء صحيفة عنق صاحبها وورد أيضا أن كل أحد يدعى فيعطى كتابه لفصل التعارض بين الروايتين وجمع بينهما بأن الريح تطيرها أولا من الخزانة فتتعلق كل صحيفة بعنق صاحبها ثم تناديهم الملائكة فتأخذها من أعناقهم وتعطيها لهم فى أيديهم فالمؤمن المطيع يأخذ كتابه بيمينه والكافر يأخذه بشماله من وراء ظهره وأما المؤمن الفاسق فجزم الماوردى بأنه يأخذه بيمينه قال وهو المشهور ثم حكى قولا بالوقف قال ولاقائل أنه يأخذه بشماله وفى كلام بعضهم أن هناك قولا بأنه يأخذه بشماله واختلف فقيل يأخذه قبل دخول النار وقيل بعد خروجه

حق خفف يارحيم واسعف
وواجب أخذ العباد الصحفا

. . . . . .

منها وأول من يعطى كتابه بيمينه مطلقا عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه وبعده أبو سلمة عبد الله بن عبد الأسد وأول من يأخذه بشماله أخوه الأسود بن عبد الأسد لأنه أول من بادر النبى صلى الله عليه وسلم بالحرب يوم بدر وقد روى أنه يمد يده ليأخذه بيمينه فيجذبه ملك فيخلع يده فيأخذه بشماله من وراء ظهره (قوله كما من القرآن نصا عرفا) أى كالأخذ الذى عرف من القرآن حال كونه منصوصا فنصا بمعنى منصوصا حال من ضمير عرفا المبنى للمفعول وهو صلة الموصول ومن القرآن متعلق به قدم عليه لاستقامة الوزن وذلك كقوله تعالى ـ فأما من أوتى كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرءوا كتابيه إنى ظننت أنى ملاق حسابيه . وأما من أوتى كتابه بشماله فيقول ياليتنى لم أوت كتابيه ولم أدر ماحسابيه ياليتها كانت القاضية ـ فيقول الأول لأهل المحشر فرحا هاؤم أى خذوا فهو اسم فعل لجماعة الذكور اقرءوا كتابيه إنى ظننت أى علمت لأنه جازم أنى ملاق حسابيه ويقول الثانى لما يرى من سوء عاقبته ياليتنى لم أوت كتابيه ولم أدر ماحسابيه ياليتها أى الموتة التى ماتها كانت القاضية أى القاطعة لأمره فلم يبعث بعدها وكقوله تعالى ـ فأما من أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب إلى أهله مسرورا . وأما من أوتى كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ويصلى سعيرا ـ وظاهر كلامهم أن القراءة حقيقة وهو الراجح وقيل مجاز عن علم كل أحد بما له وعليه ويقرأ كل أحد كتابه ولو كان أميا لكن من الآخذين من لم يقرأ كتابه ذهولا ودهشة لاشتماله على القبائح والمؤمن يأتيه كتابه أبيض بكتابة بيضاء ويأخذه بيمينه فيقرؤه فيبيض وجهه والكافر يأتيه كتابه أسود بكتابة سوداء فيقرؤه فيسود وجهه كما ذكره المصنف فى كبيره والذى ذكره الشيخ عبد السلام أن أول سطر من صحيفة المؤمن أبيض فاذا قرأه ابيض وجهه والكافر بضد ذلك اه ويمكن ترجيح كلامه لكلام والده بأن يقال لامفهوم لقوله أول سطر بل مثله الباقى فتأمل (قوله ومثل هذا الوزن والميزان) أى ومثل أخذ العباد الصحف فى الوجوب السمعى وزن أفعال العباد والميزان وهو ميزان واحد على الراجح له كفة وعمود وكفتان كل واحدة منهما أوسع من طباق السموات والأرض وجبريل آخذ بعموده ناظر إلى لسانه وميكائيل أمين عليه ومحله بعد الحساب وقيل لكل عامل موازين يوزن بكل منها صنف من عمله ويدل على الوزن قوله تعالى ـ والوزن يومئذ الحق ـ وعلى الميزان قوله تعالى ـ ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ـ وقوله تعالى ـ فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون . ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم ـ وخفة الموزون وثقله على صورته فى الدنيا وقيل على عكس صورته فى الدنيا فالثقيل يصعد إلى أعلى والخفيف ينزل إلى أسفل لقوله تعالى ـ والعمل الصالح يرفعه ـ والجمع فيما ذكر للتعظيم على المشهور من أنه ميزان واحد لجميع الأمم ولجميع الأعمال وقد بلغت أحاديثه مبلغ التواتر فيجب الايمان به ونمسك عن تعيين حقيقته ولا يكون الوزن فى حق كل أحد لأنه لا يكون للأنبياء والملائكة ومن يدخل الجنة بغير حساب فانه فرع عن الحساب ولامانع من وزن سيئات الكفار ليجازوا عليها بالعقاب فقوله تعالى ـ فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا ـ معناه لانقيم لهم يوم القيامة وزنا نافعا . فان قيل وزن أعمال المؤمنين وجهه ظاهر إذ لهم من الحسنات مايقابل السيئات وأما الكفار فليس لهم حسنات حتى تقابل بها سيئاتهم . أجيب بأنه يكون منهم صلة الرحم ومواساة الناس وعتق المماليك ونحوها من الأعمال التى لاتتوقف صحتها على نية فتجعل هذه الأمور إن صدرت منهم فى مقابلة سيئاتهم غير الكفر أما هو فلا فائدة فى وزنه لأن عذابه دائم وفى كلام القرطبى مايصرح بوزنه حيث قال فتجمع له هذه الأمور وتوضع فى ميزانه يعنى الكافر فيرجح الكفر بها (قوله فتوزن الكتب أو الأعيان) أشار بذلك إلى اختلاف العلماء فى الموزون فذهب جمهور المفسرين إلى أن الموزون الكتب التى اشتملت على أعمال العباد بناء على أن

كما من القرآن نصا عرفا
ومثل هذا الوزن
والميزان
فتوزن الكتب
أو الأعيان

. . . . . .

الحسنات مميزة بكتاب والسيئات بآخر و يشهد له حديث البطاقة وهى بكسر الموحدة ورقة صغيرة وحديثها ماروى عن عبدالله بن عمرو بن العاصى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « إنّ الله يستخلص رجلا من أمتى على رءوس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعين سجلا كل سجل منها مدّ البصر ثم يقول أتنكر من هذا شيئا أظلمك كتبتى الحافظون ؟ فيقول لا يارب فيقول ألك عذر ؟ فيقول لا يارب فيقول ألك حسنة ؟ فيقول لا يارب فيقول بلى إنّ لك عندنا حسنة و إنه لا ظلم عليك فتخرج له بطاقة كالأنملة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنّ محمدا رسول الله فيقول يارب ماهذه البطاقة مع هذه السجلات فيقال إنك لا تظلم فتوضع السجلات فى كفة والبطاقة فى كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع اسم الله شىء » اهـ وهذا ليس لكل عبد بل لعبد أراد الله به خيرا وذهب بعضهم إلى أنّ الموزون أعيان الأعمال فتصوّر الأعمال الصالحة بصورة حسنة نورانية ثم تطرح فى كفة النور وهى اليمنى المعدّة للحسنات فتثقل بفضل الله سبحانه وتعالى وتصوّر الأعمال السيئة بصورة قبيحة ظلمانية ثم تطرح فى كفة الظلمة وهى الشمال المعدّة للسيئات فتخف وهذا فى المؤمن وأما الكافر فتخف حسناته وتثقل سيئاته بعدل الله سبحانه وتعالى ولا يرد أنّ فى ذلك قلب الحقائق وهو ممتنع لأنّ امتناع قلب الحقائق مختص بأقسام الحكم العقلى فلا ينقلب الواجب جائزا مثلا وأما انقلاب المعنى جرما فلا يمتنع وقيل يخلق الله أجساما على عدد تلك الأعمال من غير قلب لها قيل وقد يوزن الشخص نفسه لحديث ابن مسعود «رجله فى الميزان أثقل من جبل أحد» وفائدة الوزن جعله علامة لأهل السعادة والشقاوة وتعريف العباد مالهم وعليهم من الخير والشر و إقامة الحجة عليهم

كذا الصراط

(قوله كذا الصراط) كذا خبر مقدّم والصراط مبتدأ مؤخر أى الصراط مثل المذكور من أخذ العباد الصحف والوزن والميزان فى الوجوب السمعى وهو بالصاد أو السين أو بالزاى المحضة أو بالاشمام وقرىء فى السبع بما عدا الزاى المحضة. ومعناه لغة الطريق الواضح مأخوذ من صرطه يصرطه إذا ابتلعه لأنه يبتلع المارّة وشرعا جسر ممدود على متن جهنم يرده الأوّلون والآخرون حتى الكفار خلافا للحليمى حيث ذهب إلى أنهم لا يمرّون عليه ولعله أراد الطائفة التى ترمى فى جهنم من الموقف بلا صراط وشمل ماذكر النبيين والصدّيقين ومن يدخل الجنة بغير حساب وكلهم ساكتون إلا الأنبياء فيقولون اللهم سلم سلم كما فى الصحيح وفى بعض الروايات أنه أدقّ من الشعرة وأحدّ من السيف وهو المشهور ونازع فى ذلك العز بن عبدالسلام والشيخ القرافى وغيرهما كالبدر الزركشى قالوا وعلى فرض صحة ذلك فهو محمول على غير ظاهره بأن يؤول بأنه كناية عن شدّة المشقة وحينئذ فلا يناف ماورد من الأحاديث الدالة على قيام الملائكة على جنبيه وكون الكلاليب فيه زاد القرافى والصحيح أنه عريض وفيه طريقان يمنى و يسرى فأهل السعادة يسلك بهم ذات اليمين وأهل الشقاوة يسلك بهم ذات الشمال وفيه طاقات كل طاقة تنفذ إلى طبقة من طبقات جهنم وقال بعضهم إنه يدقّ و يتسع بحسب ضيق النور وانتشاره فعرض صراط كل أحد بقدر انتشار نوره فانّ نور كل انسان لا يتعدّاه إلى غيره فلا يمشى أحد فى نور أحد ومن هنا كان دقيقا فى حق قوم وعريضا فى حق آخرين وطوله ثلاثة آلاف سنة ألف صعود وألف هبوط وألف استواء وفى كلام الشيخ الأكبر مايفيد عدم التعويل على ظاهر هذه الآلاف مع أنّ مآله الامتداد للعلوّ حتى يوصل للجنة فانها عالية جدّا وأفاد الشعرانى أنه لا يوصل لها حقيقة بل يوصل لمرجها الذى فى الدرج الموصل لها قال و يوضع لهم هناك مائدة قال و يقوم أحدهم فيتناول مما تدلى هناك من ثمار الجنة وقد ورد به الكتاب قال تعالى ـ فاستبقوا الصراط ـ والسنة قال صلى الله عليه وسلم «و يضرب الصراط بين ظهرانى جهنم فأكون أنا وأمتى أوّل من يجوز » واتفقت الكلمة عليه فى الجملة

أى بقطع النظر عن إبقائه على ظاهره كما هو مذهب أهل السنة وصرفه عنه كما هو مذهب كثير من المعتزلة فانهم ذهبوا إلى أن المراد به طريق الجنة وطريق النار وقيل المراد به الأدلة الواضحة وجبريل فى أوله وميكائيل فى وسطه يسألان الناس عن عمرهم فيم أفنوه وعن شبابهم فيم أبلوه وعن علمهم ماذا عملوا به وفى حافتيه كلاليب معلقة مأمورة تأخذ من أمرت به (قوله فالعباد مختلف مرورهم) أى إذا علمت أن الصراط واجب ، فاعلم أن العباد متفاوت مرورهم عليه فى سرعة النجاة وعدمها فليسوا فى المرور عليه على حد سواء وقوله فسالم ومنتلف أى فمنهم فريق سالم من الوقوع فى نار جهنم ومنهم فريق منتلف بالوقوع فيها إما على الدوام والتأبيد كالكفار والمنافقين و إما إلى مدة يريدها الله تعالى ثم ينجو كبعض عصاة المؤمنين ممن قضى الله عليهم بالعذاب والفريق الأول هم السالمون من السيئات وأهل رجحان الأعمال الصالحة ممن خصهم الله بسابقة الحسنى وهؤلاء يجوزون كطرف العين و بعدهم الذين يجوزون كالبرق الخاطف و بعدهم الذين يجوزون كالريح العاصف و بعدهم الذين يجوزون كالطير و بعدهم الذين يجوزون كالجواد السابق و بعدهم الذين يجوزون سعيا ومشيا و بعدهم الذين يجوزون حبوا وتفاوتهم فى المرور بحسب تفاوتهم فى الإعراض عن حرمات الله فمن كان منهم أسرع إعراضا عما حرم الله كان أسرع مرورا فى ذلك اليوم. والحكمة فى مرورهم على الصراط ظهور النجاة من النار وأن يتحسر الكفار بفوز المؤمنين بعد اشتراكهم فى المرور (قوله والعرش) وهو جسم عظيم نورانى علوى قيل من نور وقيل من زبرجدة خضراء وقيل من ياقوتة حمراء والأولى الامساك عن القطع بتعيين حقيقته لعدم العلم بها والتحقيق أنه ليس كرويا بل هو قبة فوق العالم ذات أعمدة أربعة تحمله الملائكة فى الدنيا أربعة وفى الآخرة ثمان لزيادة الجلال والعظمة فى الآخرة رءوسهم عند العرش فى السماء السابعة وأقدامهم فى الأرض السفلى وقرونهم كقرون الوعل أى بقر الوحش مابين قرن أحدهم إلى منتهاه خمسمائة عام وقيل إنه كروى محيط بجميع الأجسام وهذا خلاف التحقيق وقوله والكرسى معطوف على العرش وهو جسم عظيم نورانى تحت العرش ملتصق به فوق السماء السابعة بينه و بينها مسيرة خمسمائة عام كما نقل عن ابن عباس والأولى أن نمسك عن الجزم بتعيين حقيقته لعدم العلم بها وهو غير العرش خلافا للحسن البصرى وقوله ثم القلم معطوف على الكرسى وهو جسم عظيم نورانى خلقه الله وأمره بكتب ما كان وما يكون إلى يوم القيامة قيل هو من اليراع وهو القصب والأولى أن نمسك عن الجزم بتعيين حقيقته وقوله والكاتبون معطوف على القلم وأقسامهم ثلاثة الكاتبون على العباد أعمالهم فى الدنيا والكاتبون من اللوح المحفوظ ما فى صحف الملائكة الموكلين بالتصرف فى العالم كل عام والكاتبون من صحف الملائكة كتابا يوضع تحت العرش وقوله اللوح معطوف على ماقبله بتقدير حرف العطف فهو مرفوع وليس معمولا للكاتبين كما قد يتوهم لأن الملائكة لم تكتب فيه بل القلم يكتب فيه بمجرد القدرة وهو جسم نورانى كتب فيه القلم باذن الله ما كان وما يكون إلى يوم القيامة وهو يكتب فيه الآن على التحقيق من أنه يقبل المحو والتغيير ونمسك عن الجزم بحقيقته وفى بعض الآثار إن لله لوحا أحد وجهيه ياقوتة حمراء والوجه الثانى زمردة خضراء كما فى شرح المصنف وقوله كل حكم أى كل من هذه المذكورات ذو حكم فكل واحد منها لحكم يعلمها الله سبحانه وتعالى و إن قصرت عقولنا عن الوقوف عليها و بعضهم لم يلتزم الحكمة لأن الله تعالى يتصرف بما يشاء لا يسئل عما يفعل والحكمة فى الأمر الصائب وهو سر الفعل وفائدته المترتبة عليه (قوله لا لاحتياج) أى كل مخلوق لحكمته لا لاحتياجه تعالى إلى شىء منها فلم يخلق العرش للارتقاء ولا الكرسى للجلوس ولا القلم لاستحضار ماغاب عن علمه تعالى ولا الكاتبين ولا اللوح لضبط مايخاف نسيانه وقوله: و بها الايمان * يجب عليك أيها الانسان، أى

فالعباد مختلف مرورهم فسالم ومنتلف والعرش والكرسى ثم القلم والكاتبون اللوح كل حكم لا لاحتياج و بها الايمان يجب عليك أيها الانسان

(قوله وهؤلاء الخ) ظاهر هذا أن الفريق السالم من الوقوع كلهم يمرون كطرف العين وأن بقية الأقسام من يمر كالبرق الخاطف ومن بعده أقسام للفريق المنتلف وهذا بعيد والمصنف فى شرحه جعل هذه الأقسام من يمر كطرف العين ومن بعده أقسام للمؤمنين المارين على الصراط من غير نظر إلى السلامة وعدمها اه

بهذه المذكورات كغيرها من كل مانبت بصحيح الأحاديث كالحجب والأنوار التصديق يجب عليك أيها الانسان المكلف فيجب الايمان بوجودها شرعا حسبما علم تفصيلا أو إجمالا غاية الأمر أن الايمان بها تعبدى (قوله والنار حق أوجدت كالجنة) أى والنار التى هى دار العذاب ثابتة بالكتاب والسنة واتفاق علماء الأمة أوجدها الله فيما مضى كالجنة التى هى دار الثواب فى كونها حقا وأنها أوجدت فيما مضى وردّ المصنف بحقيقتهما على منكرها بالمرة كالفلاسفة و بايجادها فيما مضى على منكر وجودها فيما مضى وأنهما إنما يوجدان يوم القيامة كأبى هاشم وعبد الجبار المعتزليين و يدل لنا قصة آدم وحواء عليهما السلام على ماجاء به القرآن والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالف فذلك يدل على ثبوت الجنة ولاقائل بثبوتها دون النار فهى ثابتة أيضا والآيات صريحة فى ذلك وقد أجمع العلماء على أن تأويلها من غير ضرورة إلحاد فى الدين كما قيل آدم كان رجلا فى جنة أى بستان له على ربوة أى محل مرتفع فعصى ربه فأنزله لبطن الوادى. ولم يرد نص صريح فى تعيين مكان الجنة والنار كما فى شرح المقاصد والأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش وأن النار تحت الأرضين السبع والحق تفويض علم ذلك إلى اللطيف الخبير كما فى شرح المصنف وطبقات النار سبع أعلاها جهنم وهى لمن يعذب على قدر ذنبه من المؤمنين وتصير خرابا بخروجهم منها وتحتها الظى وهى لليهود ثم الحطمة وهى للنصارى ثم السعير وهى للصابئين وهم فرقة من اليهود ثم سقر وهى للمجوس ثم الجحيم وهى لعبدة الأصنام ثم الهاوية وهى للمنافقين وذكر ابن العربى أن هذه النار التى فى الدنيا ما أخرجها الله إلى الناس من جهنم حتى غمست فى البحر مرتين ولولا ذلك لم ينتفع بها أحد من حرها وكفى بها زاجرا و بعد أخذ نار الدنيا منها أوقد عليها ألف سنة حتى ابيضت ثم ألف سنة حتى احمرت ثم ألف سنة حتى اسودت فهى سوداء مظلمة وحرها هواء محرق ولاجمر لها سوى بنى آدم والأحجار المتخذة آلهة من دون الله قال تعالى ـ يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة ـ واختلف فى الجنة هل هى سبع جنات متجاورة أفضلها وأوسطها الفردوس وهى أعلاها والمجاورة لاتنافى العلوّ وفوقها عرش الرحمن ومنها تتفجر أنهار الجنة و يليها فى الأفضلية جنة عدن ثم جنة الخلد ثم جنة النعيم وجنة المأوى ودار السلام ودار الجلال والجنان كلها متصلة بمقام الوسيلة ليتنعم أهل الجنة بمشاهدته صلى الله عليه وسلم لظهوره صلى الله عليه وسلم لهم منها لأنها تشرق على أهل الجنة كما أن الشمس تشرق على أهل الدنيا وهذا ماذهب إليه ابن عباس، أو أربع ورجحه جماعة لقوله تعالى ـ ولمن خاف مقام ربه جنتان ـ جنة النعيم وجنة المأوى ثم قال ـ ومن دونهما جنتان ـ جنة عدن وجنة الفردوس كما قال بعض المفسرين وهذا ماذهب إليه الجمهور أو جنة واحدة وهذه الأسماء كلها جارية عليها لتحقق معانيها فيها إذ يصدق على الجميع جنة عدن أى إقامة وجنة المأوى أى مأوى المؤمنين وجنة الخلد ودار السلام لأن جميعها للخلود والسلامة من كل خوف وحزن وجنة النعيم لأنها كلها مشحونة بأصنافه (قوله فلا تمل لجاحد) أى فلا تصغ لقول منكر لهما بالمرة لكفره كالفلاسفة أو منكر لوجودها فيما مضى لبدعته كأبى هاشم وعبد الجبار المعتزليين وقوله ذى جنة أى صاحب جنون لأن إنكارها لا يكاد يصدر عن ذى عقل فانه يؤدى إلى إحالة ماعلم من الدين بالضرورة (قوله دارا خلود) أى دارا إقامة مؤبدة وردّ المصنف بذلك على الجهمية وهم منسوبون لجهم اسم رجل يقولون بفنائهما وفناء أهلهما وهم كفار لمخالفتهم للكتاب والسنة وقوله للسعيد والشق أى فالجنة دار خلود للسعيد وهو من مات على الاسلام وان تقدّم منه كفر ودخل فى السعيد عصاة المؤمنين فدار خلودهم الجنة فلا يخلدون فى النار إن دخلوها بل لابدوم عذابهم فيها مدّة بقائهم لأنهم يموتون بعد الدخول بلحظة مايعلم الله مقدارها فلا يحيون حتى يخرجوا منها والمراد بموتهم أنهم يفقدون إحساس ألم العذاب لأنهم يموتون موتا حقيقيا بخروج الروح و بعضهم

والنار حق أوجدت كالجنه
فلا تمل لجاحد ذى جنه
دارا خلود للسعيد والشقى
معذب منهم مهما بقى

.....

اختار أنهم يموتون حقيقة والنار دار خلود للشقى وهو من مات على الكفر وإن عاش طول عمره على الايمان ودخل فى الشقى الكافر الجاهل والمعاند ومن بالغ فى النظر فلم يصل إلى الحق وترك التقليد الواجب عليه ولا يدخل فيه أطفال المشركين بل هم فى الجنة على الصحيح من أقوال كثيرة فمنها أنهم فى النار وقيل على الأعراف إلى غير ذلك من الأقوال وأما أطفال المؤمنين ففى الجنة عند الجمهور ومقابله أنهم فى المشيئة وأنكر ذلك القول وهذا فى غير أولاد الأنبياء وأما أولاد الأنبياء ففى الجنة إجماعا ولا فرق فى السعيد والشقى بين الانس والجن ويدل على ماذكر من أن الجنة دار خلود للسعيد والنار دار خلود للشقى قوله تعالى ـ فمنهم شقى وسعيد ـ الآية والمراد بالسموات والأرض فى هذه الآية سقف النار وأرضها وسقف الجنة وأرضها لاسماء الدنيا وأرضها لتبدلهما وقوله معذب منع أى فداخل النار معذب فيها بأنواع العذاب كالزمهرير والحيات والعقارب وغير ذلك وداخل الجنة منعم فيها بأنواع النعيم وأعلاه رؤية وجه الله الكريم وقوله مهما بقى أى مدة بقاء كل من الفريقين فى إحدى الدارين ومايقال يمرن أهل النار بالعذاب حتى لو ألقوا فى الجنة لتألموا مدسوس على القوم كيف وقد قال تعالى ـ فلن نزيدكم إلا عذابا ـ .

[فائدة] الناس يكونون فى الموقف على حالتهم التى ماتوا عليها ثم يدخل المؤمنون الجنة جردا مردا أبناء ثلاث وثلاثين سنة طول كل واحد منهم ستون ذراعا وعرضه سبعة أذرع ثم لايزيدون ولا ينقصون وأما أجسام الكفار فمختلفة المقادير حتى ورد أن ضرس الكافر فى النار مثل أحد وفخذه مثل ورقان وهما جبلان بالمدينة كما فى شرح المصنف (قوله إيمانا بحوض خير الرسل ✲ حتم) أى تصديقنا بالحوض الذى يعطاه فى الآخرة أفضل المرسلين وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واجب لكن لا يكفر من أنكره وإنما يفسق وقد نفته المعتزلة ولذلك أشار المصنف للرد عليهم بما ذكر وهو جسم مخصوص كبير متسع الجوانب يكون على الأرض المبدلة وهى الأرض البيضاء كالفضة من شرب منه لايظمأ أبدا ترده هذه الأمة وقد ورد أن لكل نبى حوضا ترده أمته فعن الحسن مرفوعا إن لكل نبى حوضا وهو قائم على حوضه وبيده عصا يدعو من عرفه من أمته ألا وإنهم يتباهون أيهم أكثر تبعا وانى لأرجو أن أكون أكثرهم تبعا وفى أثر أن حوضه صلى الله عليه وسلم أعرض الحيضان وأكثرها واردا وتخصيص حوض نبينا بالذكر لوروده بالأحاديث البالغة مبلغ التواتر بخلاف غيره لوروده بالآحاد وقوله: كما قد جاءنا فى النقل أى للنص الذى قد ورد الينا فى المنقول عنه صلى الله عليه وسلم فى الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما «حوضى مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء من شرب منه فلا يظمأ أبدا» وقد ورد تحديده بجهات مختلفة فى رواية لأحمد «إن الحوض كما بين عدن وعمان وذلك نحو شهر» وفى رواية للصحيحين «ما بين صنعاء والمدينة وذلك نحو شهرين» وفى رواية ما بين مكة وأيلة وذلك نحو شهر كالأولى وفى رواية لابن ماجه ما بين المدينة إلى بيت المقدس وهو كالذى قبله فقد تحدث المصطفى بحديث الحوض مرات وذكر فيه تلك الألفاظ المختلفة فكان يخاطب كل قوم بالجهة التى يعرفونها ولا تنافى من حيث المسافة بنحو شهر فى بعض الروايات وبنحو شهرين فى بعض آخر لأن الله سبحانه وتعالى تفضل عليه باتساعه شيئا فشيئا فأخبر صلى الله عليه وسلم بالمسافة القصيرة أولا ثم أخبر بالمسافة الطويلة والاعتماد على مايدل على أطولها مسافة كما أشار اليه النووى وفيما أوحى الله تعالى 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 ثمارها وقوله فى هذه الرواية مثل عدد نجوم السماء لاينافى قوله فى الرواية السابقة أكثر من نجوم السماء لاحتمال أنه أخبر أولا بأنها

إيمانا بحوض خير الرسل حتم كما قد جاءنا فى النقل

(قوله والاعتماد على مايدل على أطولها) أى على الحديث الدال على أطول تلك النواحى مسافة وهو أن الحوض مابين صنعاء والمدينة اهـ

مثل ثم أخبر ثانيا بأنها أكثر ومعنى كونه له لون كل شراب الجنة أن بعضه لونه أحمر و بعضه لونه أبيض وهكذا فلا يرد أن فيه الجمع بين الأضداد وهو ممتنع ومعنى كونه له طعم كل ثمارها أن له طعم الخوخ والموز والمشمش وغيرها فمن يشرب منه يجد طعم ثمار الجنة واختلف فى محله فقيل قبل الصراط وهو قول الجمهور وصححه بعضهم لأن الناس يخرجون من قبورهم عطاشا فيردون الحوض للشرب منه ، وقيل بعده وصححه بعضهم لأنه ينصب فيه الماء من الكوثر وهو النهر الذى فى داخل الجنة فيكون الحوض بعد الصراط بجانب الجنة ولو كان قبله لحالت النار بينه و بين الماء الذى ينصب فيه من الكوثر ، وأورد عليه أن الحوض إذا كان عند الجنة لم يحتج للشرب منه . وأجيب بأنهم يحبسون هناك لأجل المظالم التى بينهم حتى يتحللوا منها وهو المسمى بموقف القصاص ، وقيل له صلى الله عليه وسلم حوضان حوض قبل الصراط وحوض بعده وصححه القرطبى وهذا كله لا يجب اعتقاده و إنما يجب اعتقاد أنه صلى الله عليه وسلم له حوض ولا يضر الجهل بكونه قبل الصراط أو بعده (قوله ينال شربا منه أقوام) أى يتعاطى الشرب من ذلك الحوض أقوام والمراد بهم مايشمل الذكور والاناث وأحوالهم فى الشرب مختلفة فمنهم من يشرب لدفع العطش ومنهم من يشرب للتلذذ ومنهم من يشرب لتعجيل المسرة وأطفال المسلمين ذكورهم و إناثهم حول الحوض وعليهم أقبية الديباج ومناديل من نور و بأيديهم أباريق الفضة وأقداح الذهب يسقون آباءهم وأمهاتهم إلا من سخط فى قدمه فلا يؤذن لهم أن يسقوه وقوله وفوا بعهدهم وصف لأقوام أى وفوا الله تعالى بعهدهم وهو الميثاق الذى أخذه عليهم حين أخرجهم من ظهر آدم عليه السلام وأشهدهم على أنفسهم — ألست بربكم قالوا بلى — أى أنت ربنا وأول من قال بلى النبى صلى الله عليه وسلم ومعنى وفائهم بعهدهم أنهم لم يغيروه ولم يبدلوه حتى ماتوا وهذا الوصف و إن شمل لجميع مؤمنى الأمم السابقة لكنه خلاف ظاهر الأحاديث من أنه لا يرده إلا مؤمنو هذه الأمة لأن كل أمة إنما ترد حوض نبيها (قوله وقل يذاد من طغوا) أى وقل قولا باطنيا وهو الاعتقاد يطرد عنه أقوام ظلموا أنفسهم بأن غيروا و بدلوا عهدهم الذى أخذه الله عليهم فالمرتد من المطرودين ومن أحدث فى الدين مالا يرضاه الله تعالى ومن خالف جماعة المسلمين كالخوارج والروافض والمعتزلة على اختلاف فرقهم والظلمة الجائرون والمعلن بالكبائر المستخف بالمعاصى وأهل الزيغ والبدع لكن المبدل بالارتداد مخلد فى النار والمبدل بالمعاصى فى المشيئة فان شاء الله عفا عنه و إن شاء عاقبه وظاهر ذلك أن جميع من ذكر لا يشرب منه أبدا والذى عليه المحققون أن المطرودين عن الحوض قسمان قسم يطرد حرمانا وهم الكفار فلا يشربون منه أبدا وقسم يطرد عقوبة له ثم يشرب وهم عصاة المؤمنين فيشربون قبل دخولهم النار على الصحيح (قوله وواجب شفاعة المشفع) أى وواجب سمعا عند أهل الحق شفاعة المشفع بفتح الفاء وهو الذى تقبل شفاعته وأما بكسرها فهو الذى يقبل شفاعة غيره ، والشفاعة لغة الوسيلة والطلب ، وعرفا سؤال الخير من الغير للغير ، وشفاعة المولى عبارة عن عفوه فانه تعالى يشفع فيمن قال لا إله إلا الله وأثبت الرسالة للرسول الذى أرسل إليه ولم يعمل خيرا قط فيتفضل الله تعالى عليه بعدم دخوله النار بلا شفاعة أحد ، وقوله محمد بدل من المشفع دفع به إبهامه ، وقوله مقدما أى حال كونه مقدما على غيره من الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين فهو الذى يفتح باب الشفاعة لغيره كما قاله ابن العربى ، وفى الصحيحين « أنا أول شافع وأول مشفع » وفى كلام المصنف إشارة إلى واجبات ثلاثة : فالأول كونه صلى الله عليه وسلم شافعا. والثانى كونه مشفعا أى مقبول الشفاعة. والثالث كونه مقدما على غيره فانه حين يشتد الهول و يتمنى الناس الانصراف ولو للنار يلهمون أن الأنبياء هم الواسطة بين الله وخلقه

ينال شربا منه أقوام وفوا بعهدهم وقل يذاد من طغوا

وواجب شفاعة المشفع محمد مقدما

(قوله وشفاعة المولى) محل هذه العبارة عند قول المصنف وغيره من مرتضى الأخيار يشفع فان الشارح عبد السلام ذكر أن الغير يشمل المولى سبحانه وتعالى وفسرت هناك شفاعة المولى بعفوه وأما الشفاعة المذكورة هنا فهى شفاعة النبى صلى الله عليه وسلم اه

فيذهبون إلى آدم فيقولون له أنت أبو البشر اشفع لنا فيقول لست لها لست لها نفسى نفسى لا أسأل اليوم غيرها و يعتذر بالأكل من الشجرة فيذهبون إلى نوح و يسألونه الشفاعة فيعتذر لهم وهكذا وبين كل نبى ونبى ألف سنة فما يذهبون إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم و يسألونه الشفاعة فيقول أنا لها أنا لها أمتى أمتى فيسجد تحت العرش فينادى من قبل الله يا محمد ارفع رأسك واشفع تشفع فيرفع رأسه و يشفع فى فصل القضاء وحينئذ يفتح باب الشفاعة لغيره وهذه هى الشفاعة العظمى وهى مختصة به صلى الله عليه وسلم قطعا وهى أول المقام المحمود المذكور فى قوله تعالى ـ عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا ـ أى يحمدك فيه الأولون والآخرون وآخره استقرار أهل الجنة فى الجنة وأهل النار فى النار وله صلى الله عليه وسلم شفاعات أخر منها شفاعته فى إدخال قوم الجنة بغير حساب ومنها شفاعته فى عدم دخول النار لقوم استحقوا دخولها ومنها شفاعته فى إخراج الموحدين من النار ومنها شفاعته فى زيادة الدرجات فى الجنة لأهلها ومنها غير ذلك كما ذكره السيوطى وغيره (قوله لا تمنع) أى لا تعتقد امتناع شفاعته صلى الله عليه وسلم فى أهل الكبائر وغيرهم لا قبل دخولهم النار ولا بعده وقصد المصنف بذلك الرد على المعتزلة ومن وافقهم فى إنكارهم شفاعته صلى الله عليه وسلم فيمن استحق النار أن لا يدخلها وفيمن دخلها أن يخرج منها وأما الشفاعة العظمى فلا ينكرونها وكذا الشفاعة فى زيادة الدرجات وحديث «لا تنال شفاعتى أهل الكبائر من أمتى» موضوع باتفاق وبتقدير صحته فهو محمول على من ارتد منهم (قوله وغيره من مرتضى الأخيار ✲ يشفع) بسكون العين للوزن أى وغيره صلى الله عليه وسلم ممن ارتضاه الله من الأخيار كالأنبياء والمرسلين والملائكة والصحابة والشهداء والعلماء العاملين والأولياء يشفع فى أرباب الكبائر على قدر مقامه عند الله تعالى وشفاعة الملائكة على الترتيب فأولهم فى الشفاعة جبريل وآخرهم فيها التسعة عشر التى على النار وقوله كما قد جاء فى الأخبار أى للنص الذى قد جاء فى الأخبار الدالة على ذلك كما أجمع عليه أهل السنة ولا يشفع أحد ممن ذكر إلا بعد انتهاء مدة المؤاخذة. فان قيل لا فائدة فى الشفاعة حينئذ. أجيب بأن فائدتها إظهار مزية الشافع على غيره على أنه لولا الشفاعة لجوزنا البقاء وعدمه بحسب الظاهر لنا وبالجملة فذلك من باب القضاء المعلق (قوله إذ جائز غفران غير الكفر) هذا تعليل للشفاعة فكأنه قال لأنه يجوز عقلا وسمعا غفران غير الكفر من الذنوب بلا شفاعة فبالشفاعة أولى وأما غفران الكفر فهو و إن جاز عقلا ممتنع سمعا قال تعالى ـ إن الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء ـ وعلم مما تقرر أن المراد بالجواز فى كلام المصنف الجواز العقلى والسمعى معا ولذلك قيد بغير الكفر لأن غفران الكفر ممتنع سمعا و إن جاز عقلا والحكمة فى غفران الذنوب دون الكفر أنها لا تنفك عن خوف عقاب ورجاء عفو ورحمة بخلاف الكفر وذلك أن صاحب الذنوب مسلم يعتقد نقص نفسه فيخاف العقاب و يرجو العفو والرحمة بخلاف صاحب الكفر فانه لا يعتقد نقص نفسه فلا يخاف العقاب ولا يرجو العفو والرحمة ولا يخفى أن هذا التعليل الذى ذكره المصنف فيه قصور لأن الشفاعة شاملة للشفاعة فى فصل القضاء وللشفاعة فى غفران الذنوب وهذا التعليل خاص بالشفاعة فى غفران الذنوب فتأمله (قوله فلا نكفر مؤمنا بالوزر) مفرع على ما ذكر أى فلا نكفر بالنون أى معاشر أهل السنة أو بالتاء أى أيها المخاطب أحدا من المؤمنين بارتكاب الذنب صغيرة كان الذنب أو كبيرة عالما كان مرتكبه أو جاهلا بشرط أن لا يكون ذلك الذنب من المكفرات كانكار علمه تعالى بالجزئيات و إلا كفر مرتكبه قطعا وبشرط أن لا يكون مستحلا له وهو معلوم من الدين بالضرورة كالزنا و إلا كفر باستحلاله لذلك وخالفت الخوارج فكفروا مرتكب الذنوب وجعلوا جميع الذنوب كبائر كما سيأتى ولم يكفروا بتكفير مرتكب الذنوب مع أن

لا تمنع
وغيره من مرتضى
الأخيار
يشفع كما قد جاء فى
الأخبار
إذ جائز غفران غير
الكفر
فلا نكفر مؤمنا بالوزر

. . . . . .

من كفر مؤمنا كفر لأنهم قالوا ذلك بتأويل واجتهاد وأما المعتزلة فأخرجوا مرتكب الكبيرة من الايمان ولم يدخلوه فى الكفر إلا باستحلاله فجعلوه منزلة بين منزلتين فمرتكب الكبيرة مخلد عند الفريقين فى النار ويعذب عند الخوارج عذاب الكفار وعند المعتزلة عذاب الفساق (قوله ومن) اسم شرط جازم مبتدأ و يمت فعل الشرط مجزوم بالسكون وجملة فعل الشرط فى محل رفع خبر المبتدإ على الراجح ولم يتب من ذنبه جملة حالية مرتبطة بالواو وجملة فأمره مفوض لربه فى محل جزم جواب الشرط أى ومن يمت بعد أن ارتكب ذنبا من الكبائر غير المكفرة بلا استحلال والحال أنه لم يتب من ذنبه إلى الله تعالى فأمره وشأنه مفوض وموكول إلى ربه فلا نقطع بالعفو عنه لئلا تكون الذنوب فى حكم المباحة ولا بالعقوبة لأنه تعالى يجوز عليه أن يغفر ما عدا الكفر وعلى تقدير وقوع العقاب نقطع له بعدم الخلود فى النار كما أشار إليه بقوله الآتى ثم الخلود مجتنب وهذا هو مذهب أهل الحق واستدلوا عليه بالآيات والأحاديث الدالة على أن المؤمنين يدخلون الجنة ألبتة كقوله تعالى ـ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ـ وقوله عليه الصلاة والسلام «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة» ولا يصح أن يدخل الجنة ثم يدخل النار لأن من دخل الجنة لا يخرج منها قال تعالى ـ وما هم منها بمخرجين ـ فتعين أن يكون دخوله الجنة بدون دخول النار بالمرة وهذا هو العفو التام أو بعد دخول النار بقدر ذنبه وهذا هو عدم الخلود فى النار (قوله وواجب تعذيب بعض ارتكب * كبيرة) واجب خبر مقدم وتعذيب مبتدأ مؤخر أى وتعذيب بعض غير معين من عصاة هذه الأمة ارتكب كبيرة من غير تأويل يعذر به ومات بلا توبة واجب أى ثابت وواقع شرعا بخلاف من ارتكب صغيرة أو ارتكب كبيرة بتأويل كما يقع من البغاة المتأولين أو ارتكبها من غير تأويل لكن مات بعد التوبة وهل المراد بهذه الأمة أمة الدعوة فتشمل الكفار فيجوز أن يكون البعض المعذب على الكبائر غير الكفر بعض الكفار وعلى هذا يجوز طلب المغفرة لجميع المسلمين أو أمة الاجابة فلا تشمل الكفار فلا يجوز أن يكون البعض المعذب على الكبائر بعض الكفار بل لابد أن يكون من المسلمين قولان جرى الشيخ عبد السلام على الأول والمعتمد الثانى والمراد بالبعض المذكور طائفة ولو واحدا من كل صنف من العصاة كالزناة وقتلة الأنفس وشربة الخمر وهكذا فلابد من نفوذ الوعيد فى طائفة من كل صنف أقلها واحد لكن هذه المسئلة مبنية على طريقة الماتريدية من أنه لا يجوز تخلف الوعيد وأما على طريقة الأشاعرة من أنه يجوز تخلف الوعيد لأنه على تقدير المشيئة كما هو عادة الكريم فانه إذا قال إذا فعل زيد كذا أعاقبه كان المراد أعاقبه إن شئت فلا يجوز تعذيب بعض العصاة لجواز تخلف الوعيد، نعم قد ورد تعذيب بعض الموحدين والشفاعة فيهم لكن لا يعم الأنواع كلها (قوله ثم الخلود مجتنب) أى ثم خلود من أراد الله تعذيبه من عصاة المؤمنين مجتنب وقوعه فلا نقول به. والحاصل أن الناس على قسمين مؤمن وكافر فالكافر مخلد فى النار إجماعا والمؤمن على قسمين طائع وعاص فالطائع فى الجنة إجماعا والعاصى على قسمين تائب وغير تائب فالتائب فى الجنة إجماعا وغير التائب فى المشيئة وعلى تقدير عذابه لا يخلد فى النار (قوله وصف شهيد الحرب بالحياة) أى اعتقد وجوبا اتصاف شهيد الحرب بالحياة الكاملة و إن كانت كيفيتها غير معلومة لنا والموتى و إن كانوا كلهم أحياء لاتصال أرواحهم بأجسامهم لكن الشهداء أكمل حياة من غيرهم والأنبياء أكمل حياة من الشهداء وهى ثابتة للذات والروح جميعا فهى حياة حقيقة ولا يلزم من كونها حقيقة أن تكون الأبدان معها كما كانت فى الدنيا من الاحتياج للطعام والشراب وغيرهما من صفات الأجسام التى نشاهدها فى الدنيا بل يكون لها حكم آخر فأكلهم وشربهم للتلذذ لا للاحتياج. فان قيل كيف تعقل حياتهم مع ماورد من أن أرواحهم فى حواصل طيور خضر. أجيب بأن أرواحهم متصلة بأجسامهم اتصالا قويا و إن كان

ومن يمت ولم يتب من ذنبه فأمره مفوض لربه وواجب تعذيب بعض ارتكب كبيرة ثم الخلود مجتنب وصف شهيد الحرب بالحياة ورزقه من مشتهى الجنات

مقرها حواصل الطيور على أنها أمور خارقة للعادة فلا يقاس عليها غيرها وقوله ورزقه بفتح الراء مصدر مضاف لمفعوله بعد حذف الفاعل أى رزق الله إياه أى شهيد الحرب وقوله من مشتهى الجنات أى من محبوب نعيم الجنات من مأكول ومشروب وملبوس وغيرها قال تعالى ـ ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون ـ ولا يرد على كونهم مرزوقين متنعمين ما ورد من أن أرواحهم فى حواصل طيور خضر كما مر مع أن فى هذا ضررا عليهم وحبسا لهم لأن أجواف الطيور شفافة لا تحجبها فلا تتضرر بها أو أنه كناية عن سرعة قطع المسافة البعيدة كالطير والمراد بشهيد الحرب شهيد الدنيا والآخرة وهو الذى قاتل لاعلاء كلمة الله تعالى بخلاف شهيد الدنيا وهو الذى قاتل لأجل الغنيمة فانه ليس له الثواب الكامل وإن جرت عليه أحكام الشهداء فى الدنيا وأما شهيد الآخرة فقط كالمطعون والمبطون ونحوهما فهو كالأول فى الثواب لكنه دونه فى الحياة والرزق ولا تجرى عليه أحكام الشهداء فى الدنيا فانه يغسل ويصلى عليه فظهر أن الشهداء ثلاثة شهيد الدنيا والآخرة وشهيد الدنيا فقط وشهيد الآخرة فقط والأول هو المراد هنا خلافا لما وقع فى كلام الشارح فى آخر عبارته من أن المراد الأولان فانه خلاف ما صرح به أولا من التخصيص بالأول وهو الموافق للنصوص وسمى شهيدا لأن الله وملائكته يشهدون له بالجنة فهو فعيل بمعنى مفعول ولأن روحه شهدت دار السلام فهو أيضا فعيل بمعنى فاعل بخلاف غيره فانه لا يشهدها إلا يوم القيامة واستشكل بأن أرواح المسلمين تدخل الجنة الآن كما دلت عليه الأحاديث . وأجيب بأن غير الشهيد وإن دخلت روحه الجنة لا يكون كالشهيد فى الحياة والرزق بل لا يأكل فيها ولا يتمتع كما قاله النسفى (قوله والرزق عند القوم ما به انتفع) أى والرزق بكسر الراء بمعنى الشىء المرزوق عند أهل السنة ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع به بالفعل ولا يرد قوله تعالى ـ ومما رزقناهم ينفقون ـ فانه يقتضى أنه لا يعتبر فى الرزق الانتفاع بالفعل لأن المراد به المعنى اللغوى فالمعنى ومما أعطيناهم ينفقون أو المراد به ما هيىء لكونه رزقا ودخل فى الرزق على هذا التعريف رزق الانسان والدواب وغيرها وشمل المأكول وغيره مما انتفع به وخرج ما لم ينتفع به بالفعل فمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به بالفعل فليس ذلك الشىء رزقا له وإنما يكون رزقا لمن ينتفع به بالفعل وبهذا ظهر قول أكابر أهل السنة إن كل أحد يستوفى رزقه وأنه لا يأكل أحد رزق غيره ولا يأكل كل غيره رزقه وفى الخبر عن ابن مسعود مرفوعا «إن روح القدس نفث فى روعى لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجملوا فى الطلب ولا يحملن أحدكم استبطاء الرزق أن يطلبه بمعصية الله فان الله تعالى لا ينال ما عنده إلا بطاعته» أى أن جبريل ألقى فى قلبى لن تموت نفس الخ .

[فائدة] الأرزاق نوعان ظاهرة للأبدان كالأقوات وباطنة للقلوب كالعلوم والمعارف وقوله وقيل لا بل ما يملك أى وقال جماعة من المعتزلة ليس الرزق ما انتفع به بل هو ما يملك فلا يعتبر فيه الانتفاع ويعتبر فيه المملوكية انتفع به أم لا ويلزم على هذا أن الشخص قد لا يستوفى رزقه وأنه قد يأكل رزق غيره ويأكل غيره رزقه وقوله وما اتبع أى ولم يتبع هذا القول أئمتنا لفساده طردا وهو التلازم فى الثبوت وعكسا وهو التلازم فى النفى أما الأول فلأن الله تعالى مالك لجميع الأشياء ولا يسمى ملكه رزقا اتفاقا وإلا لكان الله تعالى مرزوقا وأما الثانى فلخروج رزق الدواب والعبيد والاماء عند بعض الأئمة كالامام الشافعى رضى الله تعالى عنه فانه يقول لا يملك للعبيد والاماء أصلا وقال الامام مالك يملكون ملكا غير تام (قوله فيرزق الله الحلال) مفرع على مذهب أهل السنة والحلال ما كان مباحا بنص أو إجماع أو قياس جلى ولا ينبغى اليوم أن يسئل عن أصل الشىء لأن الحلال ما جهل أصله والأصول قد فسدت واستحكم فسادها فأخذ الشىء على ظاهر الشرع أولى من السؤال عن شىء يتبين تحريمه قال القزوينى ومن قال إن الحلال ليس

والرزق عند القوم ما به انتفع
وقيل لا بل ما يملك وما اتبع
فيرزق الله الحلال فاعلما
ويرزق المكروه والمحرما

(قوله فى روعى) الروع بضم الراء كما فى المصباح وهو القلب كما سيقول المحشى اه (قوله وهو التلازم) بأن يقال كل ما يملك فهو رزق والتلازم بالانتفاء أن يقال كل ما لم يملك فليس برزق اه .

• فى الاكتساب
• والتوكل اختلف
• والراجح التفصيل
حسبما عرف
وعندنا الشئ هو
الموجود
وثابت فى الخارج الموجود

بموجود فقد طعن فى الشريعة وهو أحمق حصل له ذلك من جهله فان الله لم يكلف الخلق عين الحلال فى علم الله تعالى بل كلفهم أن يصيبوا الحلال فى اعتقادهم وظنهم وقوله فاعلما بنون التوكيد الخفيفة المنقلبة ألفا وكان حقه التأخير عن قوله ويرزق المكروه والمحرما لكنه قدمه للضرورة ونبه به على أنه تعالى يرزق كل أحد من الأقسام الثلاثة اجتماعا وانفرادا كذا قال الشارح تبعا لوالده وفيه خفاء لأن ذلك لا يشعر به قوله فاعلما وإنما يستفاد ذلك من ذكره الأقسام الثلاثة مع جعل الواو بمعنى أو التى لمنع الخلو وقوله ويرزق المكروه والمحرما فالأول ما نهى عنه نهيا غير أكيد كما فى خبر ابن عمر وهو أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل الجلالة وشرب لبنها حتى تعلف أربعين ليلة والثانى ما نهى عنه نهيا أكيدا وردّ المصنف بذلك على المعتزلة القائلين بأن الحرام لا يكون رزقا بناء على التحسين والتقبيح العقليين (قوله فى الاكتساب والتوكل اختلف) أى فى أفضلية الاكتساب وأفضلية التوكل اختلف العلماء فالخلاف إنما هو فى الأفضلية فرجح قوم الاكتساب وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كالبيع والشراء لأجل الربح ومثله تعاطى الدواء لأجل الصحة ونحو ذلك وإنما رجحوه لما فيه من كف النفس عن التطلع لما فى أيدى الناس ومنعها من الخضوع لهم والتذلل بين أيديهم مع حيازة منصب التوسعة على عباد الله ومواساة المحتاجين وصلة الأرحام بتوفيق الله تعالى ورجح قوم التوكل وهو الاعتماد عليه تعالى وقطع النظر عن الأسباب مع التمكن منها وإنما رجحوه لما فيه من ترك ما يشغل عن الله تعالى والاتصاف بالرغبة إلى الله تعالى والوثوق بما عنده مع حيازة مقام السلامة من فتنة المال والمحاسبة عليه وقد أخرج القضاعى من انقطع إلى الله تعالى كفاه الله كل مؤنة ورزقه من حيث لا يحتسب ومن انقطع إلى الدنيا وكله الله إليها قال سليمان الخواص لو أن رجلا توكل على الله بصدق النية لاحتاج إليه الأمراء ومن دونهم وكيف يحتاج هو إلى أحد ومولاه هو الغنى الحميد وفى شرح المصنف ترجيح تفضيل الغنى الشاكر على الفقير الصابر وقوله والراجح التفصيل حسبما عرف أى والراجح القول بالتفصيل حسبما عرف من كتب القوم كالاحياء للغزالى والرسالة للقشيرى. وحاصل التفصيل أنهما يختلفان باختلاف أحوال الناس فمن يصبر عند ضيق معيشته بحيث لا يتسخط ولا يتطلع لسؤال أحد فالتوكل فى حقه أرجح لما فيه من مجاهدة النفس على ترك شهواتها ولذاتها والصبر على شدتها ومن لم يكن كذلك فالاكتساب فى حقه أرجح حذرا من التسخط وعدم الصبر بل ربما وجب الاكتساب فى حقه وهذا كله إنما يتمشى على أن التوكل ينافى الكسب كما هو طريقة أبى جعفر الطبرى ومن وافقه بخلافه على طريقة الجمهور وهو أن التوكل لا ينافى الكسب فقد يكون متوكلا وهو يكتسب لأن حقيقة التوكل على هذه الطريقة الثقة بالله تعالى والاعتماد عليه واعتقاد أن الأمر منه وإليه ولو مع مباشرة الأسباب كما كان يفعله صلى الله عليه وسلم.

[فائدة] قال الغزالى أخذ الزاد فى السفر بنية عون مسلم أفضل والأفضل تركه لمنفرد قوى القلب يشغله الزاد عن عبادة الله وقد كان المصطفى صلى الله عليه وسلم وأصحابه والسلف الصالح يحملون الزاد بنيات الخير لا لميل قلوبهم إلى الزاد عن الله تعالى والمعتبر القصد فكم حامل زادا وقلبه مع الله وكم تارك زادا وقلبه مع الزاد والدخول فى البوادى بلا زاد توكلا بدعة لم تنقل عن أحد من السلف لأنه مخاطرة بالروح وقد قال تعالى ـ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ـ (قوله وعندنا الشئ هو الموجود) أى وعندنا معاشر أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم الشئ هو الموجود فان الأمر باعتبار تحققه فى نفسه يقال له شئ وباعتبار تحققه فى الخارج يقال له موجود فهما متساويان ما صدق فاكل ما صدق عليه الشئ صدق عليه الموجود وبالعكس فكل شئ موجود وكل موجود شئ والمعدوم ليس بشئ سواء كان ممكنا

(قوله فان الأمر الخ) حاصل عبارة المصنف فى شرحه أن الأمر الخارجى باعتبار كونه متميزا فى الخارج عما عداه يقال له شئ وباعتبار تقرره خارجا يقال له موجود وعلى هذا فالشيئية هى تميزه فى الخارج عما عداه والوجود هو تقرره خارجا بحيث تصح رؤيته وهذا بناء على أن الشئ والموجود متغايران مفهوما متساويان ماصدقا لأن مفهوم الشئ ما تميز فى الخارج عما عداه ومفهوم الموجود ما تقرر فى خارج الأعيان وقيل الشئ والموجود مترادفان على معنى واحد وهو ما تقرر فى خارج الأعيان وكلام المصنف صالح للقولين ولكنه إلى الترادف أقرب وكلام المحشى يميل إلى أنهما متغايران مفهوما وكان الأنسب على هذا أن يقول فان الأمر باعتبار تميزه فى الخارج عما عداه يقال له شئ ليكون موافقا لكلام المصنف فى شرحه اهـ أو

أو ممتنعا لأن الأمور قبل وجودها لاثبوت لها فى نفس الأمر خلافا للمعتزلة فالمعدوم عندهم شئ لأن الأشياء قبل وجودها ثابتة فى نفسها إلا أنها مستترة كاستتار الثوب فى الصندوق ولذلك يقولون إن الحقائق ليست بجعل جاعل لم تتعلق القدرة إلا بظهورها لاستتارها قبل ذلك وأما أهل السنه فيقولون إنها بجعل جاعل تعلقت القدرة بوجودها لعدم ثبوتها قبل ذلك وهذا كله إنما هو فى الشئ اصطلاحا . وأما لغة فالشئ هو الأمر مطلقا موجودا أو معدوما وقوله وثابت فى الخارج الموجود جملة من مبتدإ وخبر فثابت فى الخارج خبر مقدم والموجود مبتدأ مؤخر يعنى أن الثابت فى الخارج بحيث تصح رؤيته هو الموجود وغرضه بذلك الرد على السوفسطائية الذين ينكرون حقائق الأشياء ويزعمون أنها خيالات ولذلك قال فى أول العقائد حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية وقد حكى أن سوفسطائيا أتى على بغلة إلى الامام أبى حنيفة ليناظره فأمر الامام بعض تلامذته أن يذهب بالبغلة فلما خرج السوفسطائى لم يجدها فطلبها فقال له الامام أنت تزعم أنه لم يكن لبغلتك حقيقة فلا تطلبها فرجع عن معتقده وردت إليه بغلته (قوله وجود شئ عينه) أى أن وجود شئ من الموجودات عين حقيقته كما قاله الأشعرى ومن تبعه وقال الامام الرازى وجود الشئ ليس عين حقيقته وفسره بأنه الحال الثابتة للذات مادامت الذات وهذه الحال غير معللة بعلة ثم إن بعضهم أبقى عبارة الأشعرى على ظاهرها وجعل فى عدّ الوجود صفة تسامحا وأولها المحققون كالسعد بأن المراد أن وجود الشئ ليس زائدا فى الخارج يرى كالقدرة والارادة فلا ينافى أنه أمر اعتبارى وهو ثبوت الشئ وهذا هو التحقيق وإن كان ظاهر عبارة المصنف يفيد أن الوجود عين الموجود حقيقة كما هو ظاهر عبارة الأشعرى وقد تقدم توضيح ذلك (قوله والجوهر الفرد حادث) بسكون المثلثة لضرورة الوزن أى والجوهر الفرد هو الجزء الذى لايتجزأ بحيث لايقبل القسمة أصلا لاقطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا مطابقا للواقع وإلا فقد يفرض العقل المحال ومعنى كونه حادثا أنه مسبوق بالعدم لأنه لامعنى للحادث إلا ما كان مسبوقا بالعدم وجميع الأجسام متركبة منه فهى حادثة والعالم بجميع أجزائه حادث وهذا مذهب المسلمين وقالت الفلاسفة جميع الأجسام متركبة من الهيولى أى المادة كالطين بالنسبة للابريق ومن الصورة وهى عندهم جوهر حالّ فى غيره كالابريقية الحالة فى الطين وأما عندنا فهى عرض لاجوهر وقوله عندنا لاينكر أى عندنا معاشر المسلمين لاينكر ثبوته وتقرره فى الوجود لأن الله تعالى قادر على تفريق الأجسام بحيث لايبقى جزء على جزء وغرضه بذلك الرد على الفلاسفة المنكرين للجوهر الفرد ويترتب على الخلاف فى ثبوته وعدمه القول بحدوث العالم وقدمه وإذا علمت ذلك علمت أن هذه المسئلة ينبغى معرفتها والاعتناء بها فتفطن (قوله ثم الذنوب عندنا قسمان) أى ثم الذنوب عند جمهور أهل السنة قسمان صغائر وكبائر كما سيذكره خلافا للمرجئة حيث ذهبوا إلى أنها كلها صغائر ولاتضر مرتكبها مادام على الاسلام ولذلك قال شاعرهم :

مت مسلما ومن الذنوب فلاتخف ... حاشا المهيمن أن يرى تنكيدا

لو رام أن يصليك نار جهنم ... ماكان ألهم قلبك التوحيدا

وخلافا للخوارج حيث ذهبوا إلى أنها كلها كبائر وأن كل كبيرة كفر وخلافا لمن ذهب إلى أنها كلها كبائر نظرا لعظمة من عصى بها ولكن لا يكفر مرتكبها إلا بما هو كفر منها كسجود لصنم ورمى مصحف فى قاذورة ونحو ذلك وقوله صغيرة كبيرة بدل من قوله قسمان للتفصيل وفيه حذف العاطف والأصل صغيرة وكبيرة وليست الكبيرة منحصرة فى عدد وهى كما قال ابن الصلاح كل ذنب كبر كبرا يصح معه أن يطلق عليه

(قوله يعنى أن الثابت الخ) هذا التفسير باعتبار الظاهر من كلام المصنف من أن مقصوده تفسير الموجود بأنه ماثبت خارجا وهذا ليس مرادا للمصنف أصلا بل مقصوده أن الحقائق التى نتعقلها ونسميها بالأسماء كمسمى الانسان ومسمى الحيوان ومسمى الأرض والسماء ثابتة فى الواقع ردا على السوفسطائية فى قولهم إنها تخيلات لاثبوت لها فى الواقع فمراده بالموجود تلك الحقائق يؤخذ هذا من عبارة الشيخ عبد السلام (قوله حادث) أى موجود بعد عدم والمقصود بالذات الحكم عليه بالوجود ردا على من أنكر وجوده وهم الفلاسفة وأما حدوثه فهو معلوم من حدوث العالم اه (قوله لاقطعا الخ) القطع مايحتاج إلى آلة نفاذه كالسكين أو إلى جذب الطرفين أى شدهما والكسر لايحتاج إلى

شئ من ذلك والوهم والفرض قيل مترادفان والمراد منهما على هذا اعتقاد قبول القسمة اعتقادا مطابقا للواقع وإنما كانا بهذا المعنى منفيين لأن اعتقاد قبول القسمة لايكون مطابقا للواقع إلا فيما له امتداد والجوهر

اسم الكبيرة ولها أمارات منها إيجاب الحد. ومنها الايعاد عليها بالعقاب. ومنها وصف فاعلها بالفسق. ومنها اللعن كلعن الله السارق وأكبرها الشرك بالله ثم قتل النفس التي حرم الله قتلها إلا بالحق وماسوى هذين منها كالزنا واللواط وعقوق الوالدين والسحر والقذف والفرار يوم الزحف وأكل الربا وغير ذلك فمختلف أمره باختلاف الأحوال والمفاسد المترتبة عليه فيقال لكل واحدة منه هى من أكبر الكبائر وإن جاء في موضع أنها أكبر الكبائر كان المراد منه أنها من أكبر الكبائر كما قاله النووى ومن أكبر الكبائر أيضا الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم بل قال الشيخ أبو محمد الجوينى إن من تعمد الكذب عليه صلى الله عليه وسلم يكفر كفرا يخرجه عن الملة وتبعه على ذلك طائفة وهو ضعيف وكل ماخرج عن حد الكبيرة وضابطها فهو صغيرة وقد تعطى حكم الكبيرة لا أنها تنقلب كبيرة كما قاله ابن حجر في شرح الأربعين النووية وإن وقع في عبارة بعضهم أنها تنقلب كبيرة بالاصرار عليها وهو معاودة الذنب مع نية العود إليه عند الفعل فان عاوده من غير نية العود لم يكن إصرارا على الأصح وقال بعضهم هو تكرير الذنب سواء عزم على العود أولا وبالتهاون بها وهو الاستخفاف وعدم المبالاة بها وبالفرح والافتخار بها وصدورها من عالم يقتدى به فيها (قوله فالثانى. منه المتاب واجب فى الحال) أى إذا علمت أن الذنوب قسمان صغائر وكبائر. فاعلم أن الثانى وهو الكبائر منه المتاب واجب عينا فى حال التلبس بالمعصية فورا فتأخيرها ذنب آخر لكنه ذنب واحد ولو تراخى، نعم يتفاوت فى الكيف باعتبار طول الزمان وقصره خلافا للمعتزلة القائلين بتعدده بتعدد الزمان حتى لو أخرها لحظة بعد لحظة الذنب فأربعة ذنوب الذنب الأول وتأخير توبته فى اللحظة الأولى وتأخير التوبة من هذين فى الثانية وإن أخر لحظة أخرى فثمانية وهكذا وإنما اقتصر المصنف على الثانى لأنه الأهم وإلا فالأول وهو الصغائر كذلك وعبارة النووى واتفقوا على أن التوبة من جميع المعاصى واجبة على الفور ولا يجوز تأخيرها سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة انتهت والمراد بالمتاب التوبة فهو مصدر ميمى بمعنى التوبة وهى لغة مطلق الرجوع وشرعا ما استجمع ثلاثة أركان: الاقلاع من الذنب فلا تصح توبة المكاس مثلا إلا إذا أقلع عن المكس والندم على فعلها لوجه الله تعالى فلا تصح توبة من لم يندم أو ندم لغير وجه الله تعالى كأن ندم لأجل مصيبة حصلت له والعزم على أن لا يعود إلى مثلها أبدا فلا تصح توبة من لم يعزم على عدم العود وهذا إن لم تتعلق المعصية بالآدمى فان تعلقت به فلها شرط رابع وهو رد الظلامة إلى صاحبها أو تحصيل البراءة منه تفصيلا عندنا معاشر الشافعية وأما عند المالكية فيكفى تحصيل البراءة إجمالا وفيه فسحة فان لم يقدر على ذلك بأن كان مستغرق الذمم فالمطلوب منه الاخلاص وكثرة التضرع إلى الله لعله يرضى عنه خصماءه يوم القيامة ومن شروطها أيضا صدورها قبل الغرغرة وهى حالة النزع وقبل طلوع الشمس من مغربها فى حال الغرغرة لا تقبل توبة ولا غيرها وكذلك إذا طلعت الشمس من مغربها فانه حينئذ يغلق باب التوبة ويسمع له دوى فتمتنع التوبة على من لم يكن تاب قبل ذلك ولا فرق فى عدم صحة التوبة فى حال الغرغرة عند الأشاعرة بين الكافر والمؤمن العاصى وأما عند الماتريدية فلا تصح من الكافر فى حال الغرغرة وتصح من المؤمن حينئذ وبعضهم يعكس مذهب الماتريدية وعلى كل حال هو بعيد ولا خلاف فى وجوب التوبة عينا وإنما الخلاف فى دليل الوجوب فعندنا دليله سمعى كقوله تعالى ـ وتوبوا إلى الله جميعا أيه المؤمنون ـ وعند المعتزلة دليله عقلى لأن العقل يدرك حسنها وما أدرك العقل حسنه فهو واجب بناء على مذهبهم الفاسد من أن الأحكام تابعة للتحسين والتقبيح العقليين (قوله ولا انتقاض إن يعد للحال) أى ولا انتقاض لتوبة التائب الشرعية إن يعد للحال التى كان عليها من التلبس بالذنب فلا يعود ذنبه الذى تاب منه بعوده له خلافا للمعتزلة فى

قولهم

•فالثانى منه المتاب واجب فى الحال ولا انتقاض إن يعد للحال لكن يجدد توبة لما اقترف وفى القبول رأيهم قد اختلف

الفرد لا امتداد فيه وقيل متغايران والمراد بالوهم على هذا الادراك بالقوة الواهمة المعدودة لادراك الجزئيات والمراد بالفرض الادراك بالقوة العاقلة المعدودة لادراك الكليات ولا يصح نفيهما بهذا المعنى أيضا إلا إذا قيد! بالمطابقة للواقع هذا ماتلخص من حاشية الأمير مع شرح المصنف (قوله والعزم على أن لا يعود الخ) رخص ابن العربى فى هذا الركن فقال يكفى الندم ولا يشترط العزم على أن لا يعود بل التفويض أولى كما وقع لآدم عليه الصلاة والسلام ذكره الأمير فى الحاشية (قوله ففى حال الغرغرة لا تقبل توبة ولا غيرها) لم يظهر لهذا وجه فانه

قولهم بانتقاض التوبة بعوده للذنب فيعود ذنبه الذى تاب منه بعوده له لأن من شروط التوبة عندهم أن لا يعاود الذنب بعد التوبة وعند الصوفية معاودة الذنب بعد التوبة أقبح من سبعين ذنبا بلا توبة وقوله لكن يجدد توبة لما اقترف بسكون الدال لأنه رجز أى لكن يجب عليه تجديد التوبة للذنب الذى ارتكبه ثانيا فلا يضر إلا الاصرار على المعاصى بخلاف ما إذا كان كلما وقع فى معصية تاب منها قال الله تعالى ـ إن الله يحب التوابين ـ وهم الذين كلما أذنبوا تابوا وفى الحديث «التائب من الذنب كمن لا ذنب له» وقوله : وفى القبول رأيهم قد اختلف: أى وفى قبول التوبة رأى العلماء قد اختلف فقال إمامنا أبو الحسن الأشعرى بأنها تقبل قطعا بدليل قطعى كما يدل له قوله تعالى ـ وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ـ والدعاء بقبولها لعدم الوثوق بشروطها وقال إمام الحرمين والقاضى بأنها تقبل ظنا بدليل ظنى لكنه قريب من القطع إذ يحتمل أن معنى قوله تعالى ـ وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ـ أنه يقبلها إن شاء وهذا الخلاف فى غير توبة الكافر وأما هى فمقبولة قطعا بدليل قطعى اتفاقا لقوله تعالى ـ قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ـ وهل توبة الكافر نفس إسلامه أو لا بد مع ذلك من الندم على كفره فأوجبه إمام الحرمين وقال غيره يكفيه إيمانه لأن كفره محى بإيمانه (قوله وحفظ الخ) هذا شروع فى المسئلة المعروفة عند القوم بالكليات الخمس أو الست وهو الموافق للمتن حيث جعل العرض مستقلا عن النسب فمن جعل العرض راجعا للنسب عبر عنها بالكليات الخمس ومن جعله مستقلا عن النسب عبر عنها بالكليات الست وإنما سميت بالكليات لأنه يتفرع عليها أحكام كثيرة ولأنها وجبت فى كل ملة فلم تبح فى ملة من الملل. فان قيل يرد عليه أن شرب الخمر كان جائزا فى صدر الاسلام بوحى وتكرر النسخ له. أجيب بأن المراد أن المجموع لم يبح فى ملة من الملل أو أنه باعتبار ما استقر عليه أمر ملتنا وآكد هذه الأمور الدين لأن حفظ غيره وسيلة لحفظه ثم النفس لأن قتل النفس يلى الكفر كما تقدم ثم النسب ثم العقل وبعضهم قدم العقل على النسب والأول أولى لأن الزنا أشد تحريما من شرب الخمر ثم المال وفى مرتبته العرض إن لم يؤد الطعن فيه إلى قطع نسب فان أدى إلى ذلك كأن قذف زوجته بالزنا ونفى ولدها عنه فهو فى مرتبة النسب ومنهم من يقدم العرض على المال قال السنوسى والذى يظهر لو قيل به عكسه لأن العقوبة المترتبة على أخذ الأموال كما فى السرقة وقطع الطريق أعظم من العقوبة المترتبة على الخوض فى الأعراض كما فى القذف وقوله دين أى ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام والمراد بحفظه صيانته عن الكفر وانتهاك حرمة المحرمات ووجوب الواجبات فانتهاك حرمة المحرمات أن يفعل المحرمات غير مبال بحرمتها وانتهاك وجوب الواجبات أن يترك الواجبات غير مبال بوجوبها ولحفظ الدين شرع قتال الكفار الحربيين وغيرهم كالمرتدين وقوله ثم نفس أى عاقلة ولو بحسب الشان فيدخل الصغير والمجنون وتخرج البهيمة فيتصرف الشخص فيها بالوجه الشرعى كالذبح وغيره إن كانت له فان كانت لغيره فهى داخلة فى المال ولحفظ النفس شرع القصاص فى النفس والطرف لأنه ربما أدى إلى النفس وقوله مال يقرأ بسكون اللام وحذف الألف أى ومال فهو على حذف حرف العطف والمراد به كل ما يحل تملكه شرعا وان قل ولحفظه شرع حد السرقة وحد قطع الطريق وقوله نسب أى ونسب فهو على حذف حرف العطف والمراد الارتباط الذى يكون بين الوالد وولده ولحفظه شرع حد الزنا وقوله ومثلها عقل أى ومثل المذكورات عقل فى وجوب الحفظ ولحفظه شرع حد شرب الخمر والدية ممن أذهبه بجناية وقوله وعرض أى ومثلها عرض فى وجوب الحفظ وهو بكسر العين موضع المدح والذم من الانسان وهو وصف اعتبارى تقويه الأفعال الحميدة وتزرى به الأفعال القبيحة ولحفظه شرع حد القذف للعفيف والتعزير لغيره فيحد من قذف عفيفا ويعزر من قذف غير عفيف وقوله قد وجب أى حفظ الجميع وقد عرفت الآكد منها وإنما لم يرتبها الناظم على ترتيبها فى الآكد لضيق النظم

وحفظ دين ثم نفس مال نسب
ومثلها عقل وعرض قد وجب

إذا صلى فى تلك الحالة بالايماء كانت صلاته صحيحة وكذا إذا كان صائما وصادف صومه تلك الحالة إلى غير ذلك من العبادات ويمكن أن يحمل كلام المحشى على ما إذا زال عقله وقت الغرغرة وان كان بعيدا

(قوله ومن لمعلوم ضرورة جحد * من ديننا يقتل كفرا ليس حد) من مبتدأ ولمعلوم معمول مقدم لجحد واللام زائدة لتقوية العامل فانه ضعف بالتأخير وضرورة منصوب بنزع الخافض أى بالضرورة أو على التمييز أى من جهة الضرورة وجحد صلة من ومن ديننا متعلق بمعلوم وجملة يقتل خبر وكفرا منصوب على أنه مفعول لأجله وليس حد معلوما مما قبله لكنه أتى به توضيحا. والمعنى من جحد أمرا معلوما من أدلة ديننا يشبه الضرورة بحيث يعرفه خواص المسلمين وعوامهم كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا وشرب الخمر ونحوها يقتل لأجل كفره لأن جحده لذلك مستلزم لتكذيب النبي صلى الله عليه وسلم وليس قتله حدا وكفارة لذنبه كما فى سائر الحدود فانها كفارات للذنوب (قوله ومثل هذا من نفى لمجمع) أى ومثل من جحد أمرا معلوما من الدين بالضرورة من نفى حكما مجمعا عليه إجماعا قطعيا وهو ما اتفق المعتبرون على كونه إجماعا بخلاف الاجماع السكوتى فانه ظنى لاقطعى وظاهر كلام الناظم أن من نفى مجمعا عليه يكفر وإن لم يكن معلوما من الدين بالضرورة كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب وهو ضعيف وإن جزم به الناظم والراجح أنه لايكفر من نفى المجمع عليه إلا إذا كان معلوما من الدين بالضرورة وقوله أو استباح كالزنا أى أو اعتقد إباحة محرم مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة ولو صغيرة سواء كان تحريمه لعينه كالزنا وشرب الخمر أو لعارض كصوم يوم العيد فان تحريمه لعارض وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى خلافا لبعض الماتريدية حيث قال من اعتقد حل محرم فان كان تحريمه لعينه كالزنا وشرب الخمر كفر وإلا فلا كما إذا استحل صوم يوم العيد ولايخفى أنه يلزم من استباحة المحرم المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة أنه نفى مجمعا عليه فهو داخل فيما قبله فما ذكره المصنف صريحا لاتبعا للقوم وتنصيصا على أعيان المسائل وزيادة فى الايضاح وقوله فلتسمع تكملة (قوله وواجب نصب إمام عدل) واجب خبر مقدم ونصب مبتدأ مؤخر أى ونصب إمام عدل واجب على الأمة عند عدم النص من الله أو رسوله على معين وعدم الاستخلاف من الامام السابق بخلافه عند النص من الله كما فى قوله تعالى ـ ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض ـ أو من رسوله أو الاستخلاف من الامام السابق كما وقع من أبى بكر فانه أوصى بالخلافة بعده لعمر رضى الله عنه ولافرق فى وجوب نصب الامام بين زمن الفتنة وغيره كما هو مذهب أهل السنة وأكثر المعتزلة وقيل يجب لتسكين الفتنة وقيل فى غيرها لأنه زمن الطاعة وقيل لايجب أصلا والمراد بالعدل هنا عدل الشهادة ولا يتحقق إلا بشروط خمسة الاسلام لأن الكافر لايراعى مصلحة المسلمين والبلوغ والعقل لأن الصبى والمجنون لايليان أمر نفسهما فلا يليان أمر غيرهما والحرية لأن الرقيق مشغول بخدمة سيده ولأنه مستحقر فى أعين الناس فلا يهاب ولا يمتثل أمره وعدم الفسق لأن الفاسق لايوثق به فى أمره ونهيه والمراد كونه عدلا ولو ظاهرا لأنه الذى كافنا به فلا يشترط العدالة الباطنية ثم إن هذه الشروط إنما هى فى الابتداء وحالة الاختيار وأما فى الدوام فلا تشترط كما يعلم مما يأتى ولو تغلب عليها شخص قهرا انعقدت له وإن لم يكن أهلا كصبى وامرأة وفاسق وتجب طاعته فيما أمر به أو نهى عنه كالمستوفى للشروط (قوله بالشرع فاعلم لابحكم العقل) أى أن وجوب نصب الامام بالشرع عند أهل السنة فاعلم ذلك ورد بقوله لابحكم العقل على بعض المعتزلة كالجاحظ وغيره حيث ذهبوا إلى أن ذلك بالعقل لابالشرع بناء على قاعدتهم من التحسين والتقبيح العقليين ومن الوجوه الدالة على وجوبه بالشرع أن الشارع أمر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش وذلك لايتم إلا بامام يرجعون إليه فى أمورهم وقد أجمعت الصحابة عليه بعد مفارقته الدنيا صلى الله عليه وسلم واشتغلوا به عن دفنه صلى الله عليه وسلم لأنه توفى يوم الاثنين عند الزوال فمكث ذلك اليوم وليلة الثلاثاء ودفن صلى الله عليه وسلم فى آخر ليلة الأربعاء وقال أبو بكر رضى الله عنه ولابد لهذا الأمر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله تعالى فقالوا من

ومن لمعلوم ضرورة جحد
من ديننا يقتل كفرا ليس حد
ومثل هذا من نفى لمجمع
أو استباح كالزنا فلتسمع
وواجب نصب إمام عدل
بالشرع فاعلم لابحكم العقل

(قوله أو لعارض الخ) العلة هنا وهى الاعراض عن ضيافة الله لازمة كما أن اختلاط الأنساب لازم للزنا والاسكار لازم لشرب الخمر فجعل تحريم صوم العيد عرضيا وتحريم الزنا وشرب الخمر ذاتيا غير ظاهر يؤخذ ذلك من حاشية الشيخ الأمير

كل جانب من المسجد صدقت صدقت ولم يقل أحد منهم لا حاجة بنا إلى الامام واجتمع المهاجرون يتشاورون فى شأن الخلافة فقالوا لأبى بكر انطلق بنا إلى إخواننا الأنصار ندخلهم معنا فى أمر الخلافة فقال الأنصار منا أمير ومنكم أمير فقال عمر من ثبت له مثل هذه الفضائل التى لأبى بكر قال تعالى ـ ثانى اثنين إذ هما فى الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن ـ فأثبت صحبته بذلك وأثبت له معية كمعية نبيه بقوله تعالى ـ إن الله معنا ـ ثم مد يده فبايع أبا بكر و بايعه الناس ثم أمرهم بجهاز رسول الله صلى الله عليه وسلم فاختلفوا هل يغسل فى ثيابه أو يجرد منها فألقى الله عليهم النوم وسمعوا من ناحية البيت قائلا يقول لا تغسلوه فانه طاهر فقال العباس لا نترك سنة لصوت لا ندرى ماهو فغشيهم النعاس وسمعوا قائلا يقول غسلوه وعليه ثيابه فان ذلك إبليس وأنا الخضر فغسله على وعليه قميصه والعباس وابنه الفضل يعينانه وقثم وأسامة وشقران مولى المصطفى يصبون الماء وأعينهم معصوبة وكفن فى ثلاثة أثواب بيض قطن ولم يكن فى كفنه قميص ولا عمامة وصلوا عليه فرادى يدخل جماعة و يخرج جماعة واختلفوا فى الموضع الذى يدفن فيه فقال أبو بكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يدفن نبى إلا حيث قبض فدفن فى بيت عائشة ذكره الشنوانى فى حاشيته (قوله فليس ركنا يعتقد فى الدين) أى فليس نصب الامام ركنا يعتقد فى قواعد الدين المجمع عليها المعلومة بالتواتر بحيث يكفر منكرها كالشهادتين والزكاة وصوم رمضان والحج لأنه ليس معلوما من الدين بالضرورة فلا يكفر منكره وقوله ولا تزغ عن أمره المبين أى ولا تخرج عن امتثال أمره الواضح الجارى على قواعد الشريعة وفى كلامه حذف الواو مع ما عطفت والتقدير عن أمره ونهيه كما أشار اليه الشارح ولو حمل الأمر فى النظم على الشأن لعم الأمرين جميعا فتجب طاعته على جميع الرعايا ظاهرا و باطنا لقوله تعالى ـ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ـ وهم العلماء والأمراء ولقوله صلى الله عليه وسلم «من أطاع أميرى فقد أطاعنى ومن عصى أميرى فقد عصانى» لكن لا يطاع فى الحرام والمكروه وأما المباح فان كان فيه مصلحة عامة للمسلمين وجبت طاعته فيه و إلا فلا فلو نادى بعدم شرب الدخان المعروف الآن وجبت عليهم طاعته لأن فى إبطاله مصلحة عامة إذ فى تعاطيه خمسة لذوى الهيئات ووجوه الناس خصوصا إذا كان فى القهاوى وقد وقع أنه أمر بترك الدخان فى الأسواق والقهاوى فيحرم الآن (قوله إلا بكفر فانبذ عهده) أى إلا إذا أمر بكفر فاطرحن بيعته جهرا فان لم تقدر على الجهر بذلك فاطرحها سرا وقوله ✲ فالله يكفينا أذاه وحده ✲ أى فالله تعالى يكفينا أذى الامام الذى أمر بالكفر وحده إذ هو الذى ناصيته بقدرته (قوله بغير هذا لا يباح صرفه) أى بغير هذا الكفر من جميع المعاصى لا يجوز خلعه عن الامامة لا جهرا ولا سرا وقوله وليس يعزل إن أزيل وصفه بسكون اللام من يعزل للوزن أى وليس يعزل إذا ولى مستكملا للشروط ثم أزيل وصفه السابق وهو العدالة بطرو الفسق خلافا لطائفة ذهبوا إلى أنه يعزل بذلك (قوله وأمر بعرف) أى وانه عن منكر ففيه حذف الواو مع ما عطفت و إنما ترك المصنف النهى عن المنكر لاستلزام الأمر له والعرف بضم العين لغة فى المعروف وهو ما عرفه الشرع وهو الواجب والمندوب والمنكر ما أنكره الشرع وهو الحرام والمكروه فيندب الأمر بالمندوب والنهى عن المكروه و يجب الأمر بالواجب والنهى عن الحرام وجوبا كفائيا فاذا قام به البعض سقط الطلب عن الباقين وهو فورى إجماعا ولا يختص وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بمن لا يرتكب مثله بل من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه أن ينهى عنه ولهذا قال إمام الحرمين يجب على متعاطى الكاس أن ينكر على الجلاس وقال الغزالى يجب على من زنى بامرأة أمرها بستر وجهها عنه والدليل على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب فكقوله تعالى ـ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون

فليس ركنا يعتقد فى الدين
ولا تزغ عن أمره المبين
إلا بكفر فانبذن عهده فالله يكفينا أذاه وحده
بغير هذا لا يباح صرفه
وليس يعزل إن أزيل وصفه
وأمر بعرف

. . . . . .

بالمعروف وينهون عن المنكر ـ وأما السنة فكحديث أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى 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 الايمان» أي أقل ثمراته لدلالته على عدم انتظامه وإلا فلا يكلف الله نفسا إلا وسعها فمراتب الانكار ثلاث أقواها أن يغيره بيده ويليها التغيير بالقول وأضعفها الانكار بالقلب بأن يكرهه بقلبه ولا يرضى به وأما الاجماع فلأن المسلمين في الصدر الأول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه ولا يشكل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قوله تعالى ـ يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ـ لأن المعنى إذا فعلتم ما كلفتم به ومنه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يضركم فعل غيركم للمعصية فصارت الآية دالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قال ابن مسعود إن من أكبر الذنوب عند الله أن يقال للعبد اتق الله فيقول عليك بنفسك وفي الحديث «من قيل له اتق الله فغضب وقف يوم القيامة فلم يبق ملك إلا مر به وقال له أنت الذي قيل لك اتق الله فغضبت» يعني يوبخونه. واعلم أن لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شروطا: أحدها أن يكون المتولي لذلك عالما بما يأمر به وينهى عنه فالجاهل بالحكم لا يحل له الأمر ولا النهي فليس للعوام أمر ولا نهي فيما يجهلونه وأما الذي استوى في معرفته العام والخاص ففيه للعالم وغيره الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وثانيها أن يأمن أن يؤدي إنكاره إلى منكر أكبر منه كأن ينهى عن شرب الخمر فيؤدي نهيه عنه إلى قتل النفس أو نحوه فعدم هذين الشرطين يوجب التحريم. وثالثها أن يغلب على ظنه أن أمره بالمعروف مؤثر في تحصيله وأن نهيه عن المنكر مزيل له وعدم هذا الشرط يسقط الوجوب ويبقى الجواز إذا قطع بعدم الافادة والندب إذا شك فيها قاله القرافي وغيره وقال السعد والآمدي بالوجوب فيما لو ظن عدم الافادة أو شك فيها بخلاف ما إذا قطع بعدم الافادة ولفظ السعد ومن الشروط تجويز التأثير بأن لا يعلم قطعا عدم التأثير لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعنى اهـ ونحوه قول الآمدي من شروط الوجوب أن لا ييأس من إجابته اهـ وقال أكثر العلماء كالشافعية لا يشترط هذا الشرط لأن الذي عليه الأمر والنهي لا القبول كما قال تعالى ـ ما على الرسول إلا البلاغ ـ وقال تعالى ـ وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين ـ ولذلك قال النووي قال العلماء ولا يسقط عن المكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكونه لا يفيد في ظنه بل يجب عليه فعله اهـ ملخصا من شرح المصنف ومن حاشية الشنواني (قوله واجتنب نميمه) أي انفر منها وتباعد عنها والأمر في ذلك للوجوب العيني والنميمة نقل كلام الناس بعضهم إلى بعض على وجه الافساد بينهم كقوله فلان يقول فيك كذا لكن قال أبو حامد الغزالي وليست النميمة مختصة بذلك بل حدها كشف ما يكره كشفه سواء كان الكشف بالقول أو الكتابة أو الرمز أو نحوها وسواء كان المنقول من الأعمال أو من الأحوال وسواء كان عيبا أو غيره قال النووي فحقيقة النميمة إفشاء السر وهتك الستر عما يكره كشفه قال وكل من حملت اليه نميمة لزمه ستة أمور: الأول أن لا يصدقه لأن النمام فاسق والفاسق مردود الخبر. الثاني أن ينهاه عن ذلك وينصحه. الثالث أن يبغضه فانه بغيض عند الله ويجب بغض من أبغضه الله تعالى. الرابع أن لا يظن بالمنقول عنه السوء لقوله تعالى ـ اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ـ الخامس أن لا يحمله ما حكي له على التجسس والبحث عن تحقيق ذلك قال الله تعالى ـ ولا تجسسوا ـ السادس أن لا يحكي نميمة عنه فيقول فلان حكى لي كذا فيصير بذلك نماما والنميمة محرمة بالاجماع والمذاهب متفقة على أنها كبيرة لحديث الصحيحين «لا يدخل الجنة نمام» وفي رواية لمسلم «قتات» بتاءين أولهما مشددة أي نمام من قت الحديث نمه والمراد لا يدخلها مع السابقين إلا إن غفر له وكل ذلك ما لم تدع الحاجة اليها وإلا جازت لأنها

واجتنب نميمه

(قوله أي أقل ثمراته) عبارة الشيخ الأمير المراد بالايمان هنا الأعمال كما في قوله تعالى ـ وما كان الله ليضيع إيمانكم ـ ومعنى ضعف الانكار بالقلب دلالته على غرابة الاسلام وعدم انتظامه وهي أظهر من هذه العبارة اهـ

حينئذ ليست نميمة بل نصيحة كما إذا أخبرك شخص بأن فلانا يريد البطش بمالك أو بأهلك أو نحو ذلك لتكون على حذر فليس ذلك بحرام لما فيه من دفع المفاسد وقد يكون بعضه واجبا كما إذا تيقن وقوع ذلك ولم يخبرك بهذا الخبر وقد يكون بعضه مستحبا كما إذا شك فى ذلك ذكره النووى أفاده المصنف فى شرحه (قولة وغيبة) أى واجتنب غيبة والأمر فيه للوجوب العينى كما فى سابقه والغيبة بكسر الغين ذكرك أخاك بما يكره ولو بما فيه ولو بحضوره لكن ظاهر المادة يؤيد ماقيل من أن ما فى الحضور لا يسمى غيبة بل بهتانا وإذا ذكره بما ليس فيه فقد زاد إثم الكذب ومن الضلال قول بعض العامة ليس هذا غيبة إنما هو إخبار بالواقع فر بما جره ذلك لكفر الاستحلال والعياذ بالله وليست الغيبة مختصة بالذكر بل ضابطها كل ما أفهمت به غيرك نقصان مسلم بلفظك أو كتابتك أو أشرت اليه بعينك أو يدك أو رأسك أو نحو ذلك سواء كان ذلك فى بدنه أو دينه أو دنياه أو ولده أو والده أو زوجته أو خادمه أو حرفته أو لونه أو مركوبه أو عمامته أو ثوبه أو غير ذلك مما يتعلق به ومن ذلك قول المصنفين فى كتبهم قال فلان كذا وهو غلط أو خطأ أو نحو ذلك فهو حرام إلا إن أرادوا بيان غلطه أو خطئه لئلا يقلد لأن ذلك نصيحة لا غيبة وقولهم قال مصنف أو قال قوم أو جماعة كذا وهو غلط أو خطأ أو نحو ذلك ليس غيبة لأن الغيبة لا تكون إلا فى إنسان معين أو جماعة معينين وقولك فعل كذا بعض الناس أو بعض الفقهاء أو من يدعى العلم أو بعض المفتين أو نحو ذلك غيبة محرمة إذا كان المخاطب يفهمه بعينه وقضية ذلك أنك إذا ذكرت شخصا تعرفه أنت دون المخاطب لا يكون غيبة ويشكل عليه حرمة الغيبة فى الخلوة دون حضور أحد وكذا بالقلب فقط فانها بالقلب محرمة كهى باللسان ومحل ذلك فى غير من شاهد وأما من شاهد فيعذر فى الاعتقاد حينئذ، نعم ينبغى أن يحمله على أنه تاب وذكر بعضهم أنه إن كان معينا عند الذاكر والسامع حرمت وإن كان مبهما عندهم جازت وإن كان مبهما عند السامع دون الذاكر حرمت على الذاكر دون السامع وذكر الأخ فى التعريف السابق لذكره فى بعض الأحاديث وقد أخذ به جمع وقالوا لا غيبة فى الكافر والحق أنه إن كان حربيا فلا غيبة فيه وإن كان ذميا حرمت غيبته وتخصيص المسلم بالذكر فى الأحاديث لشرفه وحكم الغيبة التحريم بالاجماع وفى الكتاب العزيز ـ أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا ـ الآية وفى هذه الآية تنفير شديد لأنها اشتملت على خمسة أمور وهى كونه لحما وميتا ونيئا ومن آدمى وأخ وفى سنن أبى داود والترمذى عن عائشة رضى الله عنها قالت قلت للنبى صلى الله عليه وسلم حسبك من صفية كذا وكذا تعنى قصيرة فقال لقد قلت كلمة لو مزجت بماء البحر لمزجته» قال النووى معنى مزجته خالطته بحيث يتغير بها طعمه أو ريحه لشدة نتنها وقبحها وهذا الحديث من أعظم الزواجر عن الغيبة وأعمها. وقد اختلف العلماء فى مرتبتها من التحريم فقال القرطبى من المالكية إنها كبيرة بلا خلاف يعنى فى المذهب واليه ذهب كثير من الشافعية وذكر صاحب العدة عنهم أنها صغيرة وأقره عليه الرافعى ومن تبعه لعموم البلوى بها فقل من يسلم منها وفى التعليل نظر لا يخفى لأن ذلك لا يقتضى كونها من الصغائر والذى جزم به ابن حجر الهيتمى فى شرح الشمايل أن غيبة العالم وحامل القرآن كبيرة وغيبة غيرهما صغيرة وهو المعتمد وكما يحرم على المغتاب ذكر الغيبة يحرم على السامع استماعها وإقرارها فيجب على كل من سمع إنسانا يذكر غيبة محرمة أن ينهاه إن لم يخف ضررا ظاهرا وقد ورد «من رد غيبة مسلم رد الله النار عن وجهه يوم القيامة» فان لم يستطع باليد ولا باللسان فارق ذلك المجلس ولا يخلص الانكار بحسب الظاهر فان قال بلسانه اسكت وهو يشتهى بقلبه استمراره فذلك نفاق كما قاله الغزالى فلا بد من كراهته بقلبه وربما ألحق مجلس الغيبة بمظان الاجابة فيقول الله يلطف بنا وبفلان فعل كذا وكذا ومن ذلك غيبة المتفقهين والمتعبدين فيقال لأحدهم كيف حال فلان فيقول الله يصلحنا

وغيبة

الله يغفر لنا الله يصلحه نسأل الله العافية الله يتوب علينا وما أشبه ذلك مما يفهم منه تنقيصه فكل ذلك غيبة محرمة وكذلك إذا قال فلان ماله حيلة كلنا نفعل ذلك . واعلم أن العلماء ذكروا أن الغيبة تباح في أحوال للمصلحة بل ربما وجبت وتلك الأحوال ستة نظمها الجوجري بجيمين على الصواب في قوله :

لستّ غيبة كرر وخذها منظمة كأمثال الجواهر
تظلم واستعن واستفت حذر وعرف واذكرن فسق المجاهر

فالأولى التظلم كأن يقول المظلوم لمن له الولاية كالقاضي فلان ظلمني مثلا . والثانية الاستعانة على تغيير المنكر كأن يقول لمن يرجو قدرته على إزالة المنكر فلان يعمل كذا فأعني على منعه بشرط أن يكون قصده التوصل إلى إزالة المنكر فان لم يقصد ذلك كان حراما . والثالثة الاستفتاء كأن يقول للمفتي ظلمني فلان فهل له ذلك وما طريقي في الخلاص منه . والرابعة التحذير كأن تذكر عيوب شخص لمن يريد الاجتماع عليه إذا لم ينكفّ بدون ذكرها والاحرم . والخامسة التعريف كأن يقول فلان الأعمش أو الأعرج أو نحو ذلك فيمن كان معروفا بذلك بشرط أن يكون بنية التعريف فان كان بقصد التنقيص حرم . والسادسة أن يكون مجاهرا بفسقه كالمجاهر بشرب الخمر وأخذ المكس وغير ذلك فيجوز ذكره بما فسق به لا بغيره من العيوب بشرط أن يقصد أن تبلغه لينزجر وحديث لا غيبة في فاسق غير ثابت الصحة عند أهل العلم ولو سلمت صحته وجب تقييده بما إذا اغتابه بما فسق به بعد مجاهرته به بالشرط المذكور والتوبة تنفع في الغيبة من حيث الاقدام عليها وأما من حيث الوقوع في حرمة من هي له فلا بد فيها مع التوبة من طلب عفو صاحبها عنه إذا بلغته وإذا لم تبلغه كفى الاستغفار له وإن بلغته بعد ذلك بلغته محوّة ولا يصح إبراء صاحبها مع الجهل بما قاله كأن يقول له أنا قلت في حقك كلاما فسامحني منه بل لا بد من التعيين على الأصح من وجهين عندنا معاشر الشافعية كأن يقول له قلت في حقك كذا وكذا عند فلان وفلان فسامحني منه ويكفي الابراء مع الجهل عند المالكية كما هو ثاني الوجهين عندنا ومما يعين على ترك الغيبة شهود أن ضررها عائد على النفس فانه ورد أنه تؤخذ له حسنات المغتاب لمن اغتابه وتطرح عليه سيئاته وعن ابن المبارك لو كنت مغتابا لاغتبت والديّ لأنهما أحق بحسناتي فالعاقل من اشتغل بعيوب نفسه فان قال لا أعلم لي عيبا فهذا أعظم عيب ومما يرجى بركته الاستغفار لأرباب الحقوق ومن أوراد سيدي أحمد زروق أستغفر الله العظيم لي ولوالديّ ولأصحاب الحقوق عليّ وللمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الأحياء منهم والأموات خمس مرات بعد كل فريضة اهـ ملخصا من شرح المصنف بزيادة (قوله وخصلة ذميمة) أي واجتنب كل خصلة ذميمة شرعا وإنما خصّ المصنف ما ذكره بعد اهتماما بعيوب النفس فانّ بقاءها مع إصلاح الظاهر كلبس ثياب حسنة على جسد ملطخ بالقاذورات وقد أدخلت الكاف ما بقي من أفراد الخصلة الذميمة كالظلم والبغي وقطع الطريق والغش كأن يخلط الرديء بالجيد. وقد روى «أن النبي صلى الله عليه وسلم مرّ برجل يبيع طعاما فأعجبه فأدخل يده فرأى بللا فقال له ما هذا فقال أصابته السماء فقال هلا جعلته من فوق الطعام حتى يراه الناس من غشنا فليس منا» أي فليس على طريقتنا الكاملة وكالكذب لغير مصلحة شرعية فان كان لمصلحة شرعية جاز كالكذب للزوجة تطييبا لنفسها بل قد يجب كالكذب لانقاذ مسلم أو لإصلاح ذات البين وكعقوق الوالدين وترك الصلاة ومنع الزكاة والمداهنة إن كان فيها إفساد الدين كأن يشكر ظالما على ظلمه أو مبطلا على باطله فتحرم حينئذ وقد تجب كما إذا توقف عليها دفع محرّم وتندب إن كانت وسيلة لمندوب وتكره إن كانت وسيلة لمكروه وإن خلت عن ذلك أبيحت فتعتريها الأحكام الخمسة (قوله كالعجب) هو رؤية العبادة واستعظامها كما يعجب العابد بعبادته والعالم بعلمه فهذا حرام غير مفسد للطاعة وكذلك الرياء فهو حرام

وخصلة ذميمه كالعجب

(قوله والمداهنة) قال في شرح المصنف المداهنة مقابلة الناس بما يحبونه من قول أو فعل اهـ .

غير مفسد للطاعة خلافا لمن قال بأنه يفسدها فانّ الذى صرح به بعض المحققين أنه محبط للثواب فقط مع وقوع العمل صحيحا و إنما حرم العجب لأنه سوء أدب مع الله تعالى إذ لاينبغى للعبد أن يستعظم مايتقرّب به لسيده بل يستصغره بالنسبة إلى عظمة سيده لاسيما عظمته سبحانه و تعالى قال تعالى ـ وماقدروا الله حق قدره ـ أى ماعظموه حق عظمته ومما يعين على دفع العجب أنّ الصادق المصدوق أخبر بأنه يفسد العمل أى يبطل ثوابه فاذا أرادت نفسك العجب فقل عوّضك الله فى العمل خيرا ولامعنى للعجب بما لم يعلم أقبل أولم يقبل على أنه حيث شهد أنّ كل شىء من الله تعالى لم يبق له شىء يعجب به (قوله والكبر) هو بطر الحق وغمص الخلق بالصاد أووغمط الخلق بالطاء كافسره به عليه الصلاة والسلام فى حديث مسلم وهو «لن يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال ذرة من الكبر فقالوا يارسول الله إنّ أحدنا يحب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة فقال إن الله جميل يحب الجمال ولكن الكبر بطر الحق وغمص أووغمط الناس» بالصاد والطاء فقوله لن يدخل الجنة الخ أى مع السابقين أومحمول على المستحل وقد قيل لأوّل متكبر وهو إبليس ـ فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين ـ وقوله إنّ الله جميل يحب الجمال أى إنّ الله متصف بصفات الجمال وهى صفات الكمال يثيب على التجمل بالملابس ونحوها إظهارا لنعمته تعالى فالتجمل بالملابس ونحوها ليس كبرا بل يكون مندوبا فى الصلوات والجماعات ونحوها وفى حق المرأة لزوجها وفى حق العلماء لتعظيم العلم فى نفوس الناس و يكون واجبا فى حق ولاة الأمور وغيرهم إذا توقف عليه تنفيذ الواجب فانّ الهيئة المزرية لاتصلح معها مصالح العامة فى العصر المتأخرة لما طبعت عليه النفوس الآن من التعظيم بالصور عكس ما كان عليه السلف الصالح من التعظيم بالدين والتقوى و يكون حراما إذا كان وسيلة لمحرم ومكروها إذا كان وسيلة لمكروه ومباحا إذا خلا عن هذه الأسباب قال العلماء بطر الحق ردّه على قائله أى عدم قبوله منه وغمص أو وغمط الناس احتقارهم أى انتقاصهم والتهاون بهم وقد عمت البلوى بالكبر حتى قيل آخر مايخرج من قلوب الصدّيقين حبّ الرياسة وهو معصية إبليس فانه تكبر حين أمر بالسجود لآدم فامتنع واستقبح أمر الله له بالسجود فلذلك كفر، وله دواء عقلى وشرعى وعادى أما العقلى فأن يعلم بأنّ التأثير لله وأنه لايملك لنفسه ولالغيره نفعا ولاضرّا فلاينبغى لعاقل أن يتكبر فانه قد استوى القوىّ والضعيف والرفيع والوضيع فى الذلّ الذاتى وقد قيل لسيد الكائنات ـ ليس لك من الأمر شىء ـ وأما الشرعى فهو الوعيد الوارد فيه لكونه صفة الرب من نازعه فيها أهلكه وغارت عليه جميع الكائنات لخروجه على سيدها فيستثقل ظاهرا و باطنا كما هو مشاهد. وأما العادى فأن ينظر لأصله ومآله وتقلباته فانّ أصله نطفة قذرة أصلها من دم وأقام مدّة وسط القاذورات من دم حيض وغيره ومدّة يبول على نفسه و يتغوّط ثم هو الآن محشوّ بقاذورات لاتحصى و يباشر العذرة بيده كذا كذا مرة يغسلها عن جسمه ومآله جيفة منتنة فمن تأمل صفات نفسه عرف مقداره والمتواضع من عرف الحق ورأى جميع مامعه من فضل الله ولايحقر شيئا فى مملكة سيده و يسأله دوام ماتفضل به عليه ومحل كون الكبر حراما إذا كان على عباد الله الصالحين وأئمة المسلمين وهو حينئذ من الكبائر ومن أعظم الذنوب القلبية وأما إذا كان على أعداء الله فهو مطلوب شرعا حسن عقلا والمراد بالكبر عليهم احتقارهم لأجل كفرهم ومعصيتهم لا احتقار ذاتهم (قوله وداء الحسد) أى داء هو الحسد فالاضافة للبيان هذا إن أريد الداء المعنوى فان أريد الداء الحسى كان من إضافة المشبه به للمشبه أى الحسد الشبيه بالداء وهو تمنى زوال نعمة الغير سواء تمناها لنفسه أولا بأن تمنى انتقالها عن غيره لغيره وهذا أخس الأخساء لأنه باع آخرته بدنيا غيره بخلاف ماإذا تمنى مثل نعمة الغير فانه غبطة محمودة فى الخير كما ورد «لاحسد إلا فى اثنتين» الحديث ودليل تحريمه الكتاب والسنة والاجماع قال تعالى ـ ومن شرّ حاسد إذا حسد ـ وشرّه كثير فمنه

والكبر وداء الحسد

(قوله أى عدم قبوله) أى عدم الميل إليه بأن يحصل له فى نفسه ضيق منه فليس المراد بردّه على قائله تكذيبه باللسان لأن الكبر قلبى اهـ.

ماهو غير مكتسب وهو إصابة العين ومنه ماهو مكتسب كسعيه فى تعطيل الخير عنه وتنقيصه عند الناس وربما دعا عليه أو بطش به إلى غير ذلك وقال صلى الله عليه وسلم « إياكم والحسد فان الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب أو العشب » ودواء الحسد النظر للوعيد مع أنه إساءة أدب مع الله تعالى كأنه لايسلم له حكمه ولذلك قال بعضهم :

ألا قل لمن بات لى حاسدا ... أتدرى على من أسأت الأدب
أسأت على الله فى فعله ... كأنك لم ترض لى ما وهب
فكان جزاؤك أن خصنى ... وسدّ عليك طريق الطلب

ومن الحكمة الحسود لايسود. أى كثير الحسد لاتحصل له سيادة ومن كلام أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه :

إن يحسدونى فانى غير لائمهم ... قبلى من الناس أهل الفضل قد حسدوا
فدام لى ولهم مابى وما بهم ... ومات أكثرنا غيظا بما يجد
أنا الذى يجدونى فى صدورهم ... لا أرتقى صدرا منها ولا أرد

ويروى أن إبليس قال لسيدنا نوح عليه الصلاة والسلام خذ منى خمسا قال لاأصدقك فأوحى الله إليه أن صدقه فقال قل فقال إياك والكبر فانى إنما وقعت فيما وقعت فيه بالكبر وإياك والحسد فان قابيل قتل أخاه هابيل بالحسد وإياك والطمع فان آدم ماأورثه الله ماأورثه إلا بالطمع وإياك والحرص فان حوّاء ماوقعت فيما وقعت فيه إلا بالحرص وإياك وطول الأمل فانهما ماوقعا فيما وقعا فيه إلا بطول الأمل (قوله وكالمراء) هو لغة الاستخراج يقال مارى فلان فلانا إذا استخرج ماعنده وعرفا منازعة الغير فيما يدعى صوابه ومحل كونه مذموما إذا كان لتحقير غيرك وإظهار مزيتك عليه وقد ورد فى الحديث « هلك المتنطعون ثلاثا » أى المتعمقون فى البحث وأخرج الطبرانى عن ثوبان مرفوعا « سيكون فى أمتى أقوام يغلطون فقهاءهم بعضل المسائل » بضم العين وفتح الضاد أى صعابها « أولئك شرار أمتى » وأما إذا كان لاحقاق حق وإبطال باطل أى لاظهار حقيقة الحق وإظهار بطلان الباطل فممدوح شرعا ولو من ولد لوالده فيكون عقوقا محمودا (قوله والجدل) بسكون آخره للوزن وهو دفع الشخص خصمه عن إفساد قوله بحجة قاصدا به تصحيح كلامه كذا عرفه الشارح وعليه فالفرق بينه وبين المراء أن الجدال يكون من قبل صاحب القول يدفع عن قوله الافساد والمراء يكون من قبل الخصم وإذا حققت النظر وجدتهما بمعنى واحد وحينئذ فتقول فى تعريفهما مقابلة الحجة بالحجة ومحل حرمته إذا كان لإفساد قول الغير بخلاف ماإذا كان لإحقاق حق أو إبطال باطل قال الامام الشافعى ماذاكرت أحدا وقصدت إفحامه وإنما أذاكره لاظهار الحق من حيث هو حق (قوله فاعتمد) المقصود منه التكملة وأشار به المصنف إلى انقضاء فنّ العقائد أى فاعتمد فى العقائد على ماذكرته لأنه مذهب أهل السنة والجماعة (قوله وكن الخ) هذا من باب التخلص من التخلية بالحاء المعجمة أى التخلى من الرذائل التى أشار إليها بقوله واجتنب الخ إلى التحلية بالحاء المهملة أى التحلى بالفضائل التى أشار إليها بقوله وكن الخ وقد ذكر المصنف شيئا من فنّ التصوّف ومنه مباحث النميمة وما بعدها من المهلكات فهى تصوّف. وعرفوه بأنه علم بأصول يعرف بها إصلاح القلب وسائر الحواس وفائدته صلاح أحوال الانسان لما فيه من الحثّ على تصفية الاعتقاد وكمال الأعمال بالسداد وقال الغزالى هو تجريد القلب لله تعالى واحتقار ماسواه أى تخليص القلب لله تعالى واعتقاد أن ماسواه لاينفع ولايضرّ فلايعوّل إلا على الله فالمراد باحتقار ماسواه اعتقاد أنه لايضرّ ولاينفع وليس المراد به الازدراء والتنقيص والحق أن التصوّف ثمرة جميع علوم الشريعة وليس قواعد مخصوصة مدوّنة وسمى بالتصوّف لغلبة لبس الصوف على أهله كالمرقعات وحكمتها كما قاله الشعرانى أنهم لايجدون ثوبا كاملا من الحلال بل قطعا قطعا

وكالمراء والجدل فاعتمد وكن

(قوله وهو إصابة العين) فى جعل هذا تابعا للحسد نظر ظاهر لأن الانسان قد يصيب بالعين نفسه وماله ومعلوم أنه لاحسد حينئذ اه

وقيل

وقيل لتشبههم بأهل الصفة وقيل للصفاء قال سهل بن عبد الله الصوفى من صفا من الكدر وامتلأ من العبر وانقطع إلى الله عن البشر وتساوى عنده الذهب والمدر وينسب لسيدى عبدالغنى النابلسى :

ياواصفى أنت فى التحقيق موصوفى ... وعارفى لا تغالط أنت معروفى
إن الفتى من بعهده فى الأزل يوفى ... صافى فصوفى لهذا سمى الصوفى

وما أحسن ما أنشده الشيخ ابن الحاج فى كتابه المدخل :

ليس التصوّف لبس الصوف ترقعه ... ولا بكاؤك إن غنى المغنونا
ولا صياح ولا رقص ولا طرب ... ولا اختباط كأن قد صرت مجنونا
بل التصوّف أن تصفو بلا كدر ... وتتبع الحق والقرآن والدينا
وأن ترى خاشعا لله مكتئبا ... على ذنوبك طول الدهر محزونا

(قوله كما كان خيار الخلق) أى كن متصفا بأخلاق مثل الأخلاق التى كان عليها خيار الخلق فالكاف للتمثيل والتشبيه ويحتمل أن تكون بمعنى الباء أى كن متصفا بالأخلاق التى كان عليها خيار الخلق والمراد من خيار الخلق نبينا صلى الله عليه وسلم لأنه جمع ماتفرّق فى غيره من الخصال الحميدة فهو الخيار المطلق ويحتمل أن المراد به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لأنهم خيار الخلق والأولى أن يراد به كل من ثبتت له الخيرية ولو بالنسبة لمادونه فيشمله صلى الله عليه وسلم ويشمل الأنبياء والعلماء والشهداء والأولياء والزهاد والعباد ويكون الكلام موزعا باعتبار الأشخاص وأنواع الخير فمن الناس من له قدرة على صورة مجاهدته صلى الله عليه وسلم ومنهم من له قدرة على صورة مجاهدة غيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ومنهم من له قدرة على صورة مجاهدة العلماء وهلم جرا وإذا كانت المجاهدة على يد شيخ من العارفين كانت أنفع لقولهم حال رجل فى ألف رجل أنفع من وعظ ألف رجل فى رجل فينبغى للشخص أن يلزم شيخا عارفا على الكتاب والسنة بأن يزنه قبل الأخذ عنه فان وجده على الكتاب والسنة لازمه وتأدب معه فعساه يكتسب من حاله ما يكون به صفاء باطنه والله يتولى هداه (قوله حليف حلم) أى وكن حليف حلم فهو خبر ثان لكن فى قوله وكن كما كان خيار الخلق والحليف بمعنى المحالف والملازم فهو فعيل بمعنى مفاعل والحلم بمعنى تحمل مشاق عباد الله بحيث لايستفزك الشيطان ولا الهوى ولايحركك الغضب فالشجاع ليس بالصرعة وإنما الشجاع من يملك نفسه عند الغضب وإنما خصّ الناظم الحلم بالذكر مع دخوله فى عموم ما كان عليه خيار الخلق اهتماما به ولأنه وصف جامع لأوصاف الخير لكن الحلم فيما يغضب الله مذموم (قوله تابعا للحق) أى وكن تابعا للحق فهو خبر ثالث لكن المتقدّمة والمراد بالحق الله تعالى لأن الحق اسم من أسمائه وفى الكلام حذف مضاف أى لدين الحق ويحتمل أن المراد به الأحكام الحقة وحينئذ فلاحاجة لتقدير المضاف ، ولايخفى عليك أيها الموفق أنك لاتكون تابعا للحق إلا إذا كنت متمسكا به ممتثلا لأوامره مجتنبا لنواهيه قال تعالى ـ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ـ فزن جميع أقوالك وأفعالك واعتقاداتك بميزان الشريعة وعليك بحفظ الحواس وضبط الأنفاس (قوله فكل خير فى اتباع من سلف) هذا علة للأمر السابق فى قوله وكن كما كان خيار الخلق الخ فالمعنى لأن كل خير حاصل فى اتباع من سلف فالفاء بمعنى لام التعليل والمراد بمن سلف من تقدّم من الأنبياء والصحابة والتابعين وتابعيهم خصوصا الأئمة الأربعة المجتهدين الذين انعقد الاجماع على امتناع الخروج عن مذاهبهم فى الافتاء والحكم وأما عمل الشخص فى نفسه فيجوز تقليد غيرهم فيه (قوله وكل شرّ فى ابتداع من خلف) هذا علة لما تضمنه الأمر السابق من النهى والتقدير ولاتكن كما كان عليه شرار الخلق لأن كل شرّ حاصل فى ابتداع من خلف أى من تأخر من الخلف

كما كان خيار الخلق
حليف حلم تابعا للحق
فكلّ خير فى اتباع
من سلف
وكل شر فى ابتداع من
خلف

.....

السيء الذين أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات . واعلم أن البدعة تعتريها الأحكام الخمسة فتارة تكون واجبة كضبط المصاحف والشرائع إذا خيف عليها الضياع وتارة تكون محرّمة كالمكوس وسائر المحدثات المنافية للقواعد الشرعية وتارة تكون مندوبة كصلاة التراويح جماعة ولذلك قال سيدنا عمر رضى الله عنه فى التراويح نعمت البدعة هى ، وتارة تكون مكروهة كزخرفة المساجد وتزويق المصاحف وتارة تكون مباحة كاتخاذ المناخل للدقيق ففى الآثار «إن أوّل شيء أحدثه الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اتخاذ المناخل» وإنما كانت مباحة لأن لين العيش وإصلاحه من المباحات فوسائله مباحة (قوله وكل هدى للنبي قد رجح) أى وكل هدى منسوب للنبى صلى الله عليه وسلم قد رجح على مالم ينسب له صلى الله عليه وسلم من الأقوال والأفعال والاعتقادات فأفضل الأحوال أحواله صلى الله عليه وسلم التى لم تنسخ وليس المقصود بها مجرد بيان الجواز ولا ما قام الدليل على اختصاصه به صلى الله عليه وسلم بخلاف ما نسخ كقيام الليل كله وما قصد به مجرد بيان الجواز كوضوئه صلى الله عليه وسلم مرة مرة وما كان مختصا به عليه الصلاة والسلام كتزوّجه أكثر من أربع (قوله فما أبيح افعل) أى فمالم ينه عنه ولو تنزيها افعل فالمراد بما أبيح مالم ينه عنه فيشمل الواجب والمندوب والمباح وهو ما استوى طرفاه أى فعله وتركه وقوله ودع مالم يبح أى واترك مالم يبح لك فعله وهو المنهى عنه بأن كان محرما أو مكروها أو خلاف الأولى (قوله فتابع الصالح ممن سلفا) أى فتابع فى عقائدك وأقوالك وأفعالك الفريق الصالح ممن سلف كقوله عليه الصلاة والسلام « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ» وهذا كناية عن شدّة التمسك بها والصالح هو القائم بحقوق الله وحقوق العباد وهذا أندر من الكبريت الأحمر ويطلق الصالح على النبى كما يطلق على الولى إلا أن الصلاح فى الأنبياء أكمل منه فى الأولياء (قوله وجانب البدعة ممن خلفا) أى واترك البدعة المذمومة ممن جاء بعد خواص الصحابة وعلمائهم وقد علمت أن البدعة تعتريها الأحكام الخمسة . والحاصل أن كل ما وافق الكتاب والسنة أو الاجماع أو القياس فهو سنة وما خرج عن ذلك فهو بدعة مذمومة (قوله هذا) مفعول لمحذوف أى افهم هذا أو مبتدأ والخبر محذوف والتقدير هذا الذى ذكرته لك فى هذه المنظومة مذهب أهل السنة أو نحو ذلك وهذا من باب التخلص وهو الانتقال من غرض وهو هنا الأمر بمتابعة السلف الصالح ومجانبة البدعة ممن خلف إلى غرض آخر وهو هنا رجاء الاخلاص وما ذكر بعده وبين الغرضين تناسب (قوله وأرجو الله) الرجاء بالمد هو تعلق القلب بمرغوب فيه مع الأخذ فى الأسباب وإلا فهو طمع مذموم قال ابن الجوزى مثل الراجى مع الاصرار على المعصية كمثل من رجا حصادا ومازرع أو ولدا ومانكح وقال عبد الله بن المبارك :

ما بال دينك ترضى أن تدنسه ... وثوبك الدهر مغسول من الدنس

ترجو النجاة ولم تسلك طريقتها ... إن السفينة لا تجرى على اليبس

وفى الحديث القدسى « ما أقل حياء من يطمع فى جنتى بغير عمل كيف أجود برحمتى على من بخل بطاعتى» (قوله فى الاخلاص) أى فى اتصافى به وهو قصد الله بالعبادة وحده وهو سبب للخلاص من أهوال يوم القيامة وهو واجب عينى على كل مكلف فى جميع الطاعات قال تعالى ـ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ـ وقال صلى الله عليه وسلم «إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصا وما ابتغى به وجهه» وفى حديث أنس رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من فارق الدنيا على الاخلاص لله وحده لا شريك له و إقام الصلاة و إيتاء الزكاة فارقها والله عنه راض» وعن ثوبان قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « طوبى للمخلصين أولئك مصابيح الهدى تنجلى عنهم كل فتنة ظلماء » وفى رواية قتماء وهى بمعنى ظلماء ومما يعين على الاخلاص استحضار أن ماسوى الله

وكلّ هدى للنبي قد رجح
فما أبيح افعل ودع مالم يبح
فتابع الصالح ممن سلفا
وجانب البدعة ممن خلفا
هذا وأرجو الله فى الاخلاص

. . . . . .

لاشيء بيده وأن كل شيء بيدالله تعالى والصادق فى إخلاصه لايحب اطلاع الناس على حسن عمله ولا يكره أن يطلع الناس على سيء عمله ولايبالى بخروج قدره من قلوب الخلق ورؤى بعضهم فى المنام بعد الموت يقول الجنة أرضها الايمان وشجرها الأعمال وثمرها الاخلاص (قوله من الرياء) بالمدّ أى بدله فمن للبدل على حدّ قوله تعالى ـ أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة ـ أى بدلها وليست للتعدية لأنه لم يعبر بالخلاص أوالخلوص بل عبر بالاخلاص والرياء أن يعمل القربة ليراه الناس وأما التسميع فهو أن يعمل العمل وحده ثم يخبر به الناس لأجل تعظيمهم له أولجلب خيرمنهم وكل من الرياء والتسميع محبط للثواب مع صحة العمل خلافا لمانص عليه السادة المالكية من أنه مبطل للعبادة وقول الحسن من أعطى غيره شيئا حياء منه له فيه أجر وقول ابن سيرين من تبع جنازة حياء من أهلهاله أجر كل منهما محمول على ماإذاقصد جبرخاطر من أعطاه وأهل الجنازة لله وإلافهو رياء وفى الحديث القدسى «أنا أغنى الشركاء عن الشرك فمن عمل عملا أشرك فيه غيرى تركته لشريكى» وقال تعالى ـ فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون الذين هم يراءون ـ والرياء قسمان جلى وخفى فالأول أن يفعل الطاعة بحضرة الناس لاغيرفان خلا بنفسه لايفعل شيئا والثانى أن يفعلهامطلقا حضرالناس أولا لكن يفرح عند حضورهم قال الفضيل بن عياض العمل لأجل الناس شرك وترك العمل لأجل الناس هوالرياء والاخلاص أن يعافيك الله منهما فمن عزم على عبادة فتركها خوف الناس فهومراء إلاإن تركها ليفعلها فى الخلوة فهومستحب (قوله ثم فى الخلاص الخ) أى وأرجوالله فى الخلاص من هذه الأمور ثم هنا وفيما بعد بمعنى الواو كمايدل عليه تعبير الناظم بالواو فى قوله والهوى وما أحسن قول بعضهم فى هذا المعنى :

من الرياء ثم فى الخلاص
من الرجيم ثم نفسى
.....

إنى بليت بأربع ترمينني بالنبل قد نصبوا على شركا
إبليس والدنياونفسى والهوى من أين أرجو بينهنّ فكا كا
ياربّ ساعدنى بعفوك إننى أصبحت لاأرجو لهنّ سوا كا

(قوله من الرجيم) أى من الوقوع فى مكايد الشيطان والرجيم بمعنى المرجوم أى المطرود عن رحمة الله تعالى أو بمعنى الراجم للناس بوسوسته فرجيم فعيل بمعنى مفعول أو فاعل ، والمراد بالشيطان الرجيم مايشمل إبليس وأعوانه وهم أولاده من ظهره فانه لما أهبط من الجنة لاط بنفسه لكونه لازوجة له فباض خمس بيضات فكانت أصل ذريته فهوأول من لاط كماروى عنه صلى الله عليه وسلم وهو أبوالشياطين كما أن آدم أبوالانس والعداوة بين الثقلين أعنى الجنّ والانس فرع العداوة بين الأبوين قال تعالى ـ إن الشيطان لكم عدوّ فاتخذوه عدوّا ـ أى فى عقائدكم وأقوالكم وأفعالكم وكونوا على حذر منه فى جميع أحوالكم (قوله ثم نفسى) أى وأرجو الله فى الخلاص من مكايد نفسى التى هى أشدّ من الشيطان فى الكيد ولذلك قال بعضهم :

توق نفسك لا تأمن غوائلها فالنفس أخبث من سبعين شيطانا

والمراد بالنفس هنا الأمارة وهى التى تأمر بالسوء ولاتأمر بالخير إلانادرا بخلاف اللوّامة وهى التى تغلب صاحبها ثم ترجع عليه باللوم على ماوقع منه لكونها أذعنت للحق بسبب المجاهدة والملهمة وهى التى ألهمت فجورها وتقواها بسبب المجاهدة والمطمئنة وهى التى اطمأنت إلى مكارم الأخلاق والراضية وهى التى رضيت بالله ربا من غير منازعة باطنية بسبب المجاهدة والمرضية وهى التى تجلى الله عليها بالرضا والعفو عما مضى والكاملة وهى التى صارت الكمالات لها طبعا وسجية ومع ذلك تترقى فى الكمال ثم بعد كمال النفس لايجوز للشخص أن يتصدى للارشاد إلا باذن صريح لكن الوقت قد تأخر فقلّ من يتنبه من غفلته ويصدق فى رغبته فعلى العاقل بالجدّ والاجتهاد حتى يصير فى طريق الرشاد

والهوى
فمن يمل لهؤلاء قد غوى
هذا وأرجو الله أن
يمنحنا
عند السؤال مطلقا
حجتنا
ثم الصلاة والسلام الدائم
على نبي دأبه المراحم

(قوله والهوى) أى وأرجو الله فى الخلاص من الهوى وهو بالقصر ميل النفس إلى مرغوب بها ولو كان فيه هلاكها وإذا أطلق انصرف الميل إلى خلاف الحق غالبا نحو ـ ولا تتبع الهوى ـ وقد يستعمل فى الميل للحق كما فى قول السيدة عائشة رضى الله تعالى عنها لأرى ربك إلا يسارع فى هواك تخاطبه صلى الله عليه وسلم لما نزل قوله تعالى ـ ترجى من تشاء ـ الآية ، وسمى الأول هوى لأنه يهوى بصاحبه إلى النار وأما الهواء بالمد فهو ما بين السماء والأرض من الريح الذى تسير به السفن قال الشاعر :

جمع الهواء مع الهوى فى مهجتى ... فتكاملت فى أضلعى نيران
فقصرت بالممدود عن نيل المنى ... ودرجت بالمقصور فى أكفانى

ومعنى كلامه أنه اجتمع فيه الممدود والمقصور فبالممدود قصر عن نيل مناه لكونه ألف الريح اللينة وأحب الراحة ففاته خير كثير وبالمقصور مات ودرج فى أكفانه لأنه تبع هوى نفسه فتمكن منه العشق فقتله (قوله فمن يمل لهؤلاء قد غوى) أى لأن كل مكلف يميل لأحد هذه الثلاثة التى هى منشأ كل فتنة فقد فارق الرشد وخرج عن الاستقامة فهذا تعليل لقوله ثم فى الخلاص الخ (قوله هذا) مبتدأ والخبر محذوف أو بالعكس أى هذا مطلوبى أو المطلوب هذا أو مفعول لمحذوف أى اسأل هذا ونحو ذلك وهذا من باب التخلص كما مر فى نظيره (قوله وأرجو الله) لا يخفى أن التعبير بالمضارع يشعر بالتجدد فالمعنى وأرجو الله رجاء متجددا بتجدد الأحوال والأزمنة والأمكنة وقوله أن يمنحنا أى يعطينا يقال منحه إذا أعطاه والمنحة العطية وناهو المفعول الأول وحجتنا هو الثانى لأن هذا الفعل يتعدى لمفعولين والأولى بمقام الدعاء أن يكون المراد بالضمير الذى هو المفعول الأول معاشر المسلمين أو أهل العلم لحديث «إذا دعوتم الله فاجمعوا فلعل فيمن تجمعون من تنالون بركته» ويحتمل أن المراد به خصوص الناظم ويكون تعبيره بضمير العظمة حيث قال يمنحنا ولم يقل يمنحنى لاظهار سبب العظمة وهو تأهيل الله إياه لطلب الدعاء أو لطلب العلم تحدثا بالنعمة قال تعالى ـ وأما بنعمة ربك فحدث ـ وهذا لا ينافى أنه متذلل متخاضع لمولاه فلا يرد أن مقام الدعاء مقام ذلة وخضوع والعظمة تنافى ذلك وقوله عند السؤال مطلقا أى عند ورود السؤال علينا من الغير حال كون السؤال مطلقا أى فى الدنيا وفى القبر وفى القيامة كما يفهم ذلك من المقام وإن لم يفسر الاطلاق هنا سابق ولا لاحق وقول العلماء الاطلاق يفسره سابق أو لاحق أمر أغلبى كما قاله بعض المحققين وقوله حجتنا أى ما نحتج به على جواب ذلك السؤال احتجاجا صحيحا شرعيا بحيث لا طعن فيه ولا امتناع من قبوله قال بعض العارفين من ألطف منح الله الحجة للانسان عند السؤال قوله تعالى ـ يا أيها الانسان ما غرك بربك الكريم ـ فانه ألهمه الحجة بأن يقول غرنى كرمك يا رب (قوله ثم الصلاة والسلام) ثم للاستئناف لا للعطف وقد تقدمت مباحث الصلاة والسلام فى أول الكتاب وإنما أتى المصنف بهما فى أول كتابه وفى آخره رجاء لقبول ما بينهما لأن الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم مقبولة لا مردودة والله أكرم من أن يقبل الصلاتين ويرد ما بينهما وقد ورد فى الحديث «الدعاء بين الصلاتين على لا يرد» ويقاس على الدعاء نحو التأليف . واعلم أنه إذا أورد الانسان الصلاة والسلام فى آخر عمله لا ينبغى أن يريد بهما الاعلام بتمامه بل ينبغى له أن لا يقصد إلا تحصيل فضيلتهما وإلا وقع فى الكراهة وكذا قولهم والله أعلم عند التمام فينبغى أن لا يقصدوا بذلك الاعلام بالانتهاء بل ينبغى أن يقصدوا به تفويض العلم اليه تعالى (قوله الدائم) أى كل منهما ويحتمل أن يكون صفة للسلام ويكون المصنف حذف من الصلاة نظيره والتقدير ثم الصلاة الدائمة والسلام الدائم فيكون فى كلامه الحذف من الأول لدلالة الثانى وإن كان خلاف الغالب وهو الحذف من الثانى لدلالة الأول ولا يخفى أن الدوام باعتبار فضلهما وثمرتهما لا باعتبار لفظهما لأنهما عرضان ينقضيان بمجرد النطق بهما (قوله على نبى) أى

(قوله أى ما نحتج به على جواب الخ) هذا ظاهر فى السؤال الوارد فى الدنيا لأن السائل فى الدنيا قد يطلب دليلا على الجواب وأما جواب السؤال الوارد فى الآخرة فاحتياجه إلى دليل يدل عليه غير ظاهر لأنه لم يرد أن الملائكة يطلبون من الميت بعد جوابه دليلا يثبت به جوابه بل متى وفقه الله وأجابهم انصرفوا عنه وقالوا له نم نومة العروس فكان الظاهر حمل الحجة على نفس الجواب هذا ما ظهر (قوله من الطف) عبارة الأمير من لطيف (قوله ولا يخفى الخ) لا حاجة إلى هذا لأن الصلاة فى كلام المصنف بمعنى الرحمة والسلام فى كلامه بمعنى التحية وهما موصوفان بالدوام ومعنى كلام المصنف ثم الرحمة والتحية الدائمتان على نبى اه أفاده الأمير

كائنان على نبي وقوله دأبه المراحم جملة من مبتدإ وخبر صفة لنبي أى على نبي موصوف بأن دأبه المراحم ومعنى الدأب العادة والمراحم جمع مرحمة بمعنى الرحمة فالمعنى عادته المستمرة الرحمة للعالمين ففيه تلميح لقوله تعالى ـ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ـ وقوله محمد بدل من نبي أوعطف بيان عليه زاده الله تشريفا وتكريما لديه وإنما ترك الناظم وصفه صلى الله عليه وسلم بالسيادة لضرورة النظم وإلا فيستحب وصفه بالسيادة استعمالا للأدب كما قاله الجلال المحلى فى الصلاة وغيرها وأما حديث «لا تسيدونى فى صلاتكم» فقال السيوطى لا أصل له (قوله وآله) أى والصلاة والسلام الدائم على آله وقد تقدم الكلام على الآل فى أول هذه الكتابة وقوله وعترته بالمثناة الفوقية هم أهل بيته، وقيل زوجاته وقيل نسله ورهطه الأدنون وقوله وتابع لنهجه أى وكل متبع لطريقته صلى الله عليه وسلم ولو فى الايمان فقط فدخل عصاة المؤمنين والقصد بها التعميم فى الدعاء لأنه أفضل وقوله من أمته أى أمة إجابته صلى الله عليه وسلم وهذا القيد لبيان الواقع لا للاحتراز عن المتبع لطريقته صلى الله عليه وسلم وليس من أمته لأن المتبع لشريعته لا يكون إلا من أمته لعموم بعثته. لايقال قد يكون المتبع لشريعته صلى الله عليه وسلم من غير أمته كما فى سيدنا عيسى حين ينزل آخر الزمان. لأنا نقول هو حينئذ من أمته صلى الله عليه وسلم وفائدة القيد المذكور التنصيص على العموم لئلا يتوهم إرادة خصوص القرون الثلاثة نظير ماقالوه فى قوله تعالى ـ ومامن دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم مافرطنا فى الكتاب من شئ ـ كما أفاده السعد والله أعلم.

وهذا آخر مايسره الله تعالى من غير حشو ولا تعقيد على جوهرة التوحيد والله أسأل وبنبيه أتوسل أن يجعل هذه الكتابة خالصة لوجهه الكريم وأن ينفع بها النفع العميم والمرجو من صاحب العقل السليم والخلق القويم أن يقيل عثراتى ويستر هفواتى ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم صلى الله وسلم وشرف وكرم على النبى الرءوف الرحيم وعلى آله وصحبه أجمعين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

وقد وافق الكمال ليلة الخميس المبارك فى أوائل شهر صفر المبارك من شهور سنة ألف ومائتين وأربعة وثلاثين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية على يد جامعها إبراهيم البيجورى ذى التقصير غفرله ولوالديه وللمسلمين الخبير البصير وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم كما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون.

بحمد الله تعالى قد تم طبع كتاب [تحفة المريد] لشيخ الاسلام « إبراهيم بن محمد البيجورى » على متن [جوهرة التوحيد] للشيخ « إبراهيم اللقانى » وبالهامش تقرير للشيخ أحمد الأجهورى مصححا بمعرفتى

رئيس التصحيح
أحمد سعد على من علماء الأزهر الشريف

[القاهرة فى يوم الاثنين ١٥ محرم ١٣٥٨ هـ — الموافق ٦ مارس سنة ١٩٣٩ م]

ملاحظ المطبعة
محمد أمين عمران

مدير المطبعة
رستم مصطفى الحلبى

محمد وآله وعترته وتابع لنهجه من أمته

(قوله أهل بيته) أى من زوجاته وأولاده وخدمه وأرقائه اه تم تقرير الفاضل الشيخ أحمد الأجهورى غفر الله له ولجميع المسلمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم والحمد لله رب العالمين.

فهـــرس

صحيفة	
٢	الكلام على خطبة الكتاب
١٩	« « مايجب على المكلف معرفته فى حق الله تعالى وما يستحيل ومايجوز
٢٢	الكلام على التقليد فى العقائد
٢٣	« « أول مايجب معرفته على المكلف
٢٧	« « الايمان والاسلام
٣٤	« « الوجود والقدم وبقية صفات السلوب
٤٠	الكلام على القدرة وبقية صفات المعانى
٤٨	« « الصفات المعنوية
٥٠	« « ما يتعلق من الصفات وما لايتعلق
٥٦	الكلام على أن أسماء الله توقيفية
٥٩	« « أضداد الصفات
٦٠	« « الجائز فى حقه تعالى
٦٤	بيان أن العبد له كسب فى فعله
٧٠	الكلام على القضاء والقدر
٧١	« « رؤية الله عزوجل للمؤمنين
٧٤	« « أن إرسال الرسل من الجائز
٧٥	الواجب والمستحيل والجائز فى حق الرسل
٧٨	بيان أن كلمة التوحيد جامعة للعقائد كلها
٨٠	« أن سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل الخلق على الاطلاق
٨٢	الكلام على المعجزة
٨٣	« « عصمة البارى لكل منهم
٨٤	بيان أن سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم المرسلين وأن بعثته عامة لجميع الخلق
٨٥	نسخ شريعته لجميع الشرائع
٨٦	الكلام على معجزاته صلى الله عليه وسلم
٨٨	« « المعراج وعلى براءة السيدة عائشة رضى الله عنها

صحيفة	
٨٩	الكلام على أن صحبه خير القرون
٩٥	« « وجوب تقليد حبر من المجتهدين والكلام على كرامة الأولياء
٩٦	الكلام على أن الدعاء نافع
٩٧	« « الملائكة الحافظين للعبد والكاتبين الكرام
٩٩	من الواجب الايمان بالموت وأن القابض للأرواح ملك الموت
١٠١	الكلام على بقاء الروح وعدم فنائها وعلى عجب الذنب
١٠٣	الكلام على العقل
١٠٤	« « السؤال فى القبر وعذابه ونعيمه
١٠٦	الكلام على إعادة الجسم
١٠٨	« « على الحساب
١٠٩	« « اليوم الآخر وهول الموقف
١١١	« « وزن أعمال العباد
١١٢	« « الصراط
١١٣	« « العرش والكرسى والقلم واللوح
١١٤	بيان أن النار والجنة موجودتان
١١٥	الكلام على حوضى خير الرسل صلى الله عليه وسلم
١١٦	الكلام على شفاعته صلى الله عليه وسلم وشفاعة غيره من الأخيار
١١٨	الكلام على شهيد الحرب
١١٩	« « الرزق
١٢٠	« « التوكل والاكتساب ، والكلام على « الشىء »
١٣١	الكلام على أن كل خير فى اتباع من سلف

DEC 17 1976

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE
CU55323693
BP166.2 .L3 1939 Tuhfat al-murid ala