قوله المعتزلة إنه حقيقة في اللفظ مجاز في المعنى وهو بناء على أصلهم في نفي كلام النفس وانحصار الكلام في الحروف والأصوات ولهذا أنفوا قيامه بذاته سبحانه لحدوث الحرف والصوت وقالوا هو متكلم بمعنى أنه خالق الكلام وذهبت الحشوية إلى أن كلام الباري تعالى القائم بذاته حروف وأصوات وهو مع ذلك قديم أزلي وهذا غاية في الضلالة وتورط في بحبوحة الجهالة المسألة الثالثة والرابعة في أقسام الكلام ووحدته والذي عليه أكثر أهل السنة أنه كلام واحد متعلق بجميع وجوه متعلقات الكلام وهو مع وحدته وقدمه أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ونداء وغير ذلك من معاني الكلام وليس كل واحد من هذه معنى يقوم بالذات ليس هو الأخر بل عين أمره تعالى هو عين نهيه وعين خبره وغير ذلك من معاني الكلام وقد نقل عن عبد الله بن سعيد أنه قال الكلام إسم لسبع صفات الأمر والنهي والخبر والإستخبار والوعد والوعيد والنداء والكل قديم عنده ونقل عنه أيضا قدم الكلام فقط وأن هذه السبع من صفات الأفعال إنما تثبت للكلام فيمالا يزال ورد عليه بان تعقل وجود الكلام أزلا بدون واحد من هذه السبع محال وأيضا فالإستخبار والوعد والوعيد أيلة إلى الخبر فلا يحسن جعلها قسيمة له فإن الإستخبار إما أن يكون من الله تقريرا فهو خبر والإستفهام على حكم الإستعلام لايليق بعلام الغيوب وإن أريد طلب الإخبار رجع إلى الأمر والوعد خبر عن الثواب والوعيد خبر عن العقاب وإختلاف المخبرات لا يغير حقيقة الخبر وأجاب بعض المحققين عن الرد الأول بأن عبد الله بن سعيد إنما أراد أن الكلام لا يسمى أمر ولا نهيا إلا عند وجود المأمور والمنهي لأن الكلام لا يتعلق بهما إلا عند وجودهما فإنه أجل من أن يعتقد هذا و

أورد على الأشعرية لا يثبت القول بوحدة الكلام مع إختلافه بالنوع فإن نوع الطلب ليس نوع الخبر أما الأمر والنهي فيندرجان في حقيقة الطلب فالإختلاف فيهما من حيث المتعلق فقط والإستخبار والوعد والوعيد يرجع جميع ذلك إلى الخبر كما مر فرجعت الأقسام كلها إلى الخبر والطلب وانتصر بعض الناس لمذهب الشيخ الأشعري والجمهور فقال لم تنحصر أقسام الكلام فيما ذكر فكما جاز رد الأقسام إلى القسمين جاز في العقل أن يكون قسم آخر نسبته إلى القسمين في الإندراج تحته كنسبة الأقسام إلى القسمين فقيل له وكذا الخصم يدعي أنه لم تنحصر أيضا أقسام المعاني فيما ذكر منها فيجوز في العقل أن يكون ثم معنى نسبته إلى العلم والقدرة كنسبة العلم إلى سائر العلوم فإن قيل يلزم ثم أن يضاد وأن لا يضاد قيل وذلك أيضا لازم هنا فإن الخبر لا يضاد النهي والأمر يضاده فلو كان معنى واحدا خبرا طلبا لضاد ولم يضاد وذاك هو المحال الذي ذكر تم من حيث المعقول ولأجل إستقامته الجري على هذا المسلك العقلي صار قوم إلى التعدد في الكلام هربا من لزوم هذا المحال والتزم الأستاذ رد جميع أقسام الكلام إلى الخبر لينتظم القول بالوحدة فقال الأمر خبر عن تحتم الفعل والنهي خبر عن تحتم الترك و أورد عليه أن خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق ينفع المخبر عنه على ما هو به فإذا أخبر الله عن تحتم شيء فلا بد أن تكون صفة التحتم ثابتة له قبل الأخبار فتحتمه إن كان بنفس هذا الخبر دار وإن كان بغيره تسلسل قال إبن التلمساني ويمكن أن يجيب بأن بعض الأخبار يراد بها الإنشاء فلا يشترط كونها بتلك الصفة قبل تعلقه بها يثبت معه كقولك طلقت وأعتقت و وكلة وما أشبه ذلك واعترض أيضا على الأستاذ بان من أقسام الأمر والنهي

الندب والكراهة وليس فيهما تختتم فقد خرجا عن الكلام بتفسيره وذهب الفخر إلى مثل ما ذهب إليه الأستاذ من رد أنواع الكلام كلها إلى الخبر إلا أنه رد الأمر والنهي إلى الأخبار بحلول العقاب ورده إبن التلمساني وسيأتي تنبيه المؤلف عليه قوله بالرد للخبر أقسام الكلام البيت فاعل يشمل كاف كالأستاذ وأقسام مفعوله أي يشمل مثل الأستاذ والفخر أقسام الكلام بالرد للخبر يستغرقون تلك الأقسام ويدخلونها كلها في الرد للخبر بمعنى أن الأستاذ والفخر وأمثالهما ممن قال بقولهما يردون جميع أقسام الكلام للخبر وإن اختلفت كيفية رد الأستاذ وكيفية رد الإمام حسبما تقدم قوله فقد رأى ذا الرأي في معالمه البيت يعني أن الفخر رد جميع تلك الأقسام للخبر في معالمه الدينية ورد في نهاية العقول القول برد تلك الأقسام إلى حقيقة واحدة هي الخبر بأن من لازمه قبول التصديق والتكذيب والطلب الذي منه الأمر والنهي والإستفهام والنداء لا يقبل ذلك والمر يضاد النهي والخبر لا يضاده وتباين اللوازم يدل على تباين الملزومات قوله ذلك في نهاية العقول الإشارة راجعة إلى رد القول الأول بالإختلاف في اللوازم قوله وصوب المقول النقيض للمفعول بوحدة الكلام وهو القول بالتعدد قوله كلام رب الخلق معنى واحد هذا من تبديد الكلام وعدم إلتأمه وكان الأولي أن ينبني الكلام في رد الأقسام إلى الخبر على هذا الكلام قوله به هذا معتقد أهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة فإنهم زعموا أنه تعالى متكلم على معنى أنه خالق للكلام وأن الكلام غير قائم به بناء على حصره في الحروف والأصوات وهي حادثة وقد تقدم الرد عليهم قوله وهو قديم هو أيضا معتقد السنة والجماعة خلافا للمعتزلة في قولهم أن القرآن مخلوق ومن أجل أنه قديم

لكون الحوادث لا تقوم بذاته سبحانه نزهنا كلام الباري تعالى عن الحروف والأصوات لحدوثها وقد مر تناقص الحشوية في قولهم إن الكلام حروف وأصوات وهي مع ذلك قديمة قوله زائد على الإرادة ووصف العلم يعني أن حقيقة الكلام زائدة على الأوصاف الستة وخص العلم والإرادة بالذكر إشارة إلى الرد على المعتزلة حيث أبطل عليهم أهل السنة حصر الكلام في الحروف والأصوات بما يجده الإنسان في نفسه حال الأمر والنهي من الإقتضاء وحال العلم بالشيء من الإخبار عنه على نحو ما علم فأجابوا بأن ما يجده حال الأمر والنهي راجع إلى الإرادة والكراهة وردوا الخبر إلى العلم بكيفية نظم الصيغة وقدم إبطال ما زعموه قوله له تعلق قديم الحكم يعني أن الكلام من الصفات المتعلقة لأنه إن كان طلبا إقتضى مطلوبا وإن كان خبرا إقتضى مخبرا عنه وأن تعلقه قديم وليس للخبر تعلق حادث كالقدرة أعني تعلقها فيما لا يزال وكتعلق السمع والبصر بوجود الحادث فإنه تنجيزي حادث والعلم والخبر ليس لهما إلا تعلق واحد وهو تنجيزي قديم ونعني بكونه تنجيزيا أن العلم والخبر لا يتعلقان على معنى التأتي والقبول كالقدرة بل هما على معنى الحصول وأما الطلب فله تعلقان معنوي قديم وهو تعلق الأمر بالمعدوم وتنجيزي حادث وهو تعلقه بالموجود وإذ إستجمع شرائط التكليف على أنه ليس في كلام المؤلف ما يقتضي حصر تعلق الكلام في القديم وسياتي في فصل التعلق بقية الكلام فيه إن شاء الله قوله ومتعلقاته الأخبار إلى قوله ورده قوم ذكر في الأمر والنهي والخبر والإستخبار والنداء بالنسبة إلى الكلام ثلاثة أقوال الأول أنهما متعلقات الكلام وهو حقيقة واحدة والوصف لا يتعدد بعدد متعلقاته كالعلم فالكلام وإن تعلق في الأزل

بالمأمور والمنهى إلى آخرها فليس بمتعدد وهذا قول الأشعري والجمهور وقيل إنه يتنوع في الأزل وأنها أنواع حقيقية وإليه أشار بقوله وقيل ذي أقسام ويدل على أن مراده بالأقسام الأنواع مقابلتها بالمتعلقات وهذا قول من قال أن الكلام في الأزل إسم لسبع صفات ونقل عن عبد الله بن سعيد ونقل أيضا عنه خمس بإسقاط الوعد والوعيد لرجوعهما إلى الخبر ونقل أيضا عنه أن الكلام في الأزل واحد وأنه إنما يتصف بتلك الأمور فيما لا يزال وهو الذي نسب إليه المؤلف هاهنا قوله قوم ردهم بعيد أي رد قوم قول عبد الله بن سعيد بقدم المشترك وحدوث الإفراد واستبعد المؤلف ردهم لما يذكر بعد من توهينه قوله وجود الجنس دون النوع البيت ضمير قالوا يعود على قوم فهذا إحتجاجهم على الرد أي قالوا لو كان الكلام أزليا والأقسام حادثة للزم وجود الجنس خارجا في غير نوع من أنواعه واللازم باطل ضرورة أن المطلق لا وجود له إستقلالا وإنما يوجد في إفراده وكما لا يتصور وجود الحيوان بدون نوع من أنواعه كالإنسان والفرس وغيرهما من أنواعه ولا وجود اللون بدون البياض والسواد وغيرهما من أنواع اللون فكذا الكلام لا يوجد بدون الأمر والنهي والخبر إلى آخرها فيبطل الملزوم ويلزم قدم الجميع أو حدوث الجميع واللازم باطل قطعا وهو معنى قوله لازمه يمنع لا بالروع أي اللازم ممنوع بدون تردد ولا روع أي خوف أي يمنع ولا يخشى المانع أن يكون مبطلا في منعه بل يقطع بصحة المانع قوله جنسية الكلام لا تسلم الأبيات الثلاثة هذا من المؤلف رد لهذا الإحتجاج وهو وجه إستفاده لردهم على معنى أنه يقول لا نسلم أنه يلزم من قول ابن التلمساني بن سعيد وجود الجنس بدون النوع لأن لا نسلم أن الكلام جنس لأن الجنس هو

المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة قولا ذاتيا بل الكلام عند ابن سعيد حقيقة واحدة في الأزل وإنما عرضت له تلك الأوصاف وتعلق بالمأمور والمنهي فيما لا يزال ولا يلزم عن حدوث التعلق حدوثه كتعلق السمع والبصر هذا بيان كلام المؤلف وهو قريب من قول العضد واعلم أن عبد الله بن سعيد يمنع كونها أنواعه بل عوارضه بحسب التعلق يجوز خلوه عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته قوله وقد أجيب البيت يعني أجاب بعضهم عما ورد عن إبن سعيد من الإلزام بجواب آخر وهو أن تلك الأقسام أوصاف إضافية للكلام لا أنواع ذاتية له حتى يلزم وجود الجنس بدون النوع والإضافية يجوز مفارقتها لما أضيفت إليه فيصح حدوثها مع كون المضاف إليه قديما كما يتصف الباري تعالى بكونه موجودا مع كل حادث فإن تلك المعية حادث وتفنى بفناء الحادث قال المقترح وهذا يعني قول ابن سعيد بناء على أن تعلق الصفات الأزلية بمتعلقاتها لا من قبيل الإضافات لا من قبيل صفات النفس وليس كذلك قوله أو أن بالخبر ذا اتصافه هذا جواب ثالث بمعنى انه يلزم من حدوث الأمر والنهي مثلا وجود الجنس بدون نوع لأنا نقول هو موجود في الأزل في نوع الخبر وسائر الأنواع حدث فيما لا يزال عند وجود المأمور والمنهي والمنادي والمستخبر قلت وهذا الجواب لا يتمشى على قول إبن سعيد لأنه صرح بأن الأقسام السبعة حادثة وذا في البيت إشارة إلى الكلام واتصافه بدل إشتمال من ذا أي أجيب بما تقدم أو بأن إتصاف الكلام في الأزل بالخبر وباقي الأقسام حدث فيما لا يزال قوله وحدثه البيت هذا رجوع منه إلى مذهب الشيخ وأنه الحق وهو أن كلام الله واحد مع إتصافه في الأزل بكونه أمرا ونهيا إلى آخر الأقسام فهو واحد

وتعلقه بالمأمور والمنهي وغيرهما قديم كالعلم فإن تعلقه قديم كما سياتي وهذا لإنعقاد الإجماع على نفي كلام ثان قديم فحكمنا بأنه واحد يتعلق بجميع المتعلقات وإن كانت العقول قاصرة عن إدراك كنهه هذا المعنى وإذا تحققت فالأمر كذلك في الذوات وسائر الصفات وقد ذكرنا في الشرح تحقيق تعلق الأمر بالمعدوم قوله بحال المنزل يتعلق بالحق والباء ظرفية والمنزل القرآن قال إبن العربي وتحقيق إنزاله أن جبريل عليه السلام فهم الكلام في العلو فأداه إلى الرسول ﷺ في الأرض بأن قرأه عليه فعرفه الرسول ﷺ من قرأته لا حقيقة له سوى ذلك ولا مجاز له يصح فيه غيره وإلا فالمعنى يستحيل فيه الإنتقال فكيف بالقديم.

أسمائه القرآن والإنجيل ... ولفظ ما أثبته التنزيل

من صحف وكتب منزلة ... على النبيئين أتت مفصلة

أحرفها مخلوقة مقدرة ... قرآة الخلق كذا مدبرة

مدلول ذي القرآة المقرو ... فهو القديم مثله المتلو

كمثل حال الذكر والمذكور ... يوصفه أو بإسمه المشهور

ثبت الإشتراك في القرآن ... في اللفظ والمعنى من اللسان

فاللفظ حادث ومعناه القديم ... قام بذات الخالق الخلق العليم

وهو الذي أسمعه من كلمه ... لا عن سكوت كان ذا وحذمه

بل رفع الحجاب عن من سمعه ... إليه رده به قد منعه

ضمير أسمائه يعود على المنزل الذي هو كلام الله تعالى فمن أسماء الكلام الأزلي القرآن ويطلق أيضا على الحادث الدال عليه كالقرأة والكتابة لكن المعنى القديم هو المتبادر من إطلاق اللفظ قال بعض العلماء إذا قرئ بالعربية قيل له قرآن وإذا قرئ بالعبرانية قيل توراة وإذا قرئ بالسريانية قيل زبور وإنجيل قوله أتت مفصلة أي مبينة في التنزيل نحو قوله تعالى إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور وأتينا داوود زبورا وأنزلنا التوراة والإنجيل إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى ولم يرد المؤلف بتفصيلها بيان من أنزلت عليه من الأنبياء وعدة ما أنزل على كل نبيء منهم فإنه لم يات في ذلك حديث صحيح قوله أحرفها مخلوقة مقدرة البيت ضمير أحرفها يعود على ما سبق ذكره من القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وغيرها من الصحف المنزلة والمعنى أن أحرف الكتب المنزلة بخلق الله تعالى وتقديره أي إرادته ولا يصح قدمها وكذا قرآة الخلق بخلق الله وإرادته وإن تعلقت بها قدرتهم وإرادتهم لكن التأثير لقدرة الله وإرادته فمدبره بمعنى أن الله دبرها أي أنفذها والتشبيه في كذا راجع إلى قوله مخلوقة مقدرة وفي المغايرة بين أحرف القرآن وقرآة الخلق نظر إذ أحرف القرآن هي قرآة وقد يكون مراده بالحرف القرآن الحروف المكتوبة في اللوح المحفوظ أو في سائر المصاحف والله تعالى اعلم قوله مدلول ذي القرآة المتلو البيتين ذي إشارة إلى قرآة الخلق يعني أن مدلول القرآة يسمن بالمقرو وكذا التلاوة مدلولها المتلو وكذا الكتابة والمكتوب وكذا الذكر والمذكور بالمعنى المصدري والأول من

كل قسمين حادث متناه والثاني قديم لا نهاية له ومعنى قوله بوصفه أو بإسمه المشهور أن متعلق ذكرنا قديم ذل عليه بالوصف وهو مذكور أو بإسمه العلم وهو الذكر فإنه من أسماء القرآن قال الله تعالى إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون وقال واسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون والحاصل أن ذكر المأخوذ من قولنا ذكر يذكر ذكرا على أنه وصفنا حادث والمذكور وكذا الذكر في قوله تعالى إنا نحن نزلنا الذكر قديم قوله تعالى ثبت الإشتراك في القرآن البيتين بيانهما قوله وهو الذي أسمعه من كلمه البيتين إذا ثبت لكلامه تعالى القدم وجب له البقاء وذلك هو حكم ذاته وسائر صفاته سبحانه فيستحيل عليه تعالى السكوت لإستلزامه عدم الكلام وهو يوجب حدوثه وبهذا تعرف أنه ليس معنى كلم الله موسى تكليما أنه إبتدأ الكلام له بعد أن كان ساكنا ولا أنه بعدما كلمه إنقطع كلامه وسكت وإنما المعنى أنه تعالى بفضله أزال المانع عن موسى عليه السلام وخلق له سمعا قواه أدرك به كلامه القديم ثم منعه ورده إلى ما كان قبل سماع كلامه وهذا معنى كلامه لأهل الجنة قوله وحذمه هو بالذال المعجمة أي قطعه يقال حذمت الشيء إذا قطعته أي لم يكن كلامه عن سكوت بمعنى أنه حذم ذلك السكوت أي قطعه بذلك الكلام قوله بل رفع الحجاب كناية عن المانع المخلوق في الأذن المضاد للسمع ورفعه إزالته بعد توالي الأمثال قوله إليه رده به قد منعه ضمير إليه يعود على المكلم كموسى عليه السلام وضميره رده يعود على الحجاب الذي هو المانع وتقديم المعمول في قوله به قد منعه لإفادة الحصر.

واعلم بأن الصدق في الكـــلام ... لله واجب على الـــــدوام
إذ ضده نقص بلا نـــــزاع ... فيبطل به العقل وبالإجمـــاع
لنا متى جاز استحال الصـــدق ... نقيض ذا اللازم ذالك الحـــق
فلا يجوز الكاذبون الملـــــزوم ... لو جاز فهو واجب محتـــــوم
أما اللزوم فهو لا يتصـــــف ... بجائز حكم لا يختلـــــف
قالوا حديث النقص والكمـــال ... من الخطابة في الإستـــدلال
قلت ثبوت ذاك الإجمـــــاع ... أقوى من البرهان في النـــزاع

نظم الدليل الأول أن يقال لو لم يجب لله تعالى الصدق لجاز إتصافه بالمكذب والتالي باطل وبيان الملازمة أنه تعالى مخبر والخبر لا يخلو عن أحدهما فإذا لم يجب الصدق جاز الكذب وبيان بطلان التالي أن الكذب نقص والنقص عليه تعالى محال عقلا ونقلا أما النقل فالإجماع على إتصافه تعالى بالكمال وتنزهه عن النقص وأما العقل فلأنه لو كان ناقصا لإفتقر إلى من يدفع عنه النقص والإفتقار ينافي الألوهية والإله هو الغني بإطلاق المفتقر إليه ما سواه على العموم وأيضا النقص جائز إذ لا يقضي العقل بوجوبه بل يقضى بجواز زواله وواجب الوجود لا يتصف بجائز وإلا كان جائزا لكن التمسك بهذا الطريق لا يتم إلا بعد تسليم أن الكذب نقيضه وهو مبني على اعتبار الغائب بالشاهد وقد علمت أنه لا يتم إلا بجامع وتقدم هذا في اعتبار السمع والبصر والكلام بهذا الطريق فالأولى التمسك بالإجماع على وجوب إتصاف الباري تعالى بالصدق وإلى قريب من هذا أشار المؤلف بقوله قالوا حديث النقص والكمال البيت وهذا الحديث لإبن أبي

الحديد أي قال إبن أبي الحديد ومن تبعه في مقالته معترضين على هذا الدليل الحجة المركبة من حديث النقص والكمال حجة خطابية لا برهانية والعقائد لا تثبت إلا بالبرهان والبرهان ما تألف من مقدمات يقينية والخطابة ما تألف من مقدمات مظنونة أو مشهورة كحسن العدل والصدق وقبح الظلم والكذب ومن المقدمات المشهورة كون الصدق كمالا والكذب نقصا قوله قلنا ثبوت ذاك الإجماع البيت هذا تسليم من المؤلف للإعتراض السابق على دليل العقل وحينئذ الأولى التمسك في ذالك بالإجماع إلا أن قوله قلنا ثبوت ذاك الإجماع أقوى ظاهره والإشارة إلى الإجماع السابق في قوله يبطل بالفعل وبالإجماع وذلك الإجماع لايتم إلا بعد تسليم أن الكذب نقص وفيه النزاع بل الإجماع الذي أشاروا إليه هنا هو إجماع المسلمين على أن الله تعالى يجب له الصدق ويستحيل عليه الكذب ولو كان لفظ البيت قلنا ثبوت ذالك بالإجماع لكان بينا في المقصود قوله أقوى من البرهان في النزاع أو في إثبات النزاع أي المتنازع فيه و هو وجوب الصدق وأراد بالبرهان الإستدلال السابق وهو خطابة لا برهان و لكن أطلق عليه إسم البرهان بإعتبار إعتقاد المستدل به أو لمشاركته البرهان في الحجة العقلية أو على سبيل التهكم كما يقال للبخيل حاتم وللجبان أسد ولو قال المعقول بدل البرهان لكان أبين قوله لنا متى جاز إستحال الصدق واللازم باطل وإليه أشار بقوله نقيض ذا اللازم ذاك الحق فيبطل الملزوم وعليه نبه بقوله فلا يجوز الكذب الملزوم وبيان الملازمة أنه لو جاز أي صح إتصافه بالكذب لكان واجبا له إذ لا يتصف تعالى بالجائز بمعنى الممكن و ما

صح في حقه وجب له وحينئذ يستحيل وأما بيان بطلان التالي فلإن العقل يصحح إتصافه تعالى بالصدق في خبره ولا يحيله قوله لو جاز فهو الواجب المحتوم بيان للملازمة والمحتوم تأكيد للواجب قوله أما اللزوم فهو لا يتصف بجائز بيان الملازمة هذه الشرطية التي بين بها ملازمة شرطية الدليل قوله حكمه لا يختلف تأكيد لما قبله أي حكم الله جلا وعلا ككونه حيا عالما قادرا ونحو ذلك لا يختلف بأن يثبت مرة وينتفي أخرى كما هو شأن الحكم الجائز كأحكامنا نحن وإذا لم تختلف أحكامه سبحانه ولزم وجوبها فكذلك عللها التي هي المعاني لما بين المعاني والأحكام من التلازم العقلي.

وما سوى المعلوم فيه الوقـــف	إثبات أو نفيه فيه الضعـــف
إذ عدم الدليل لا يستلـــزم	عدم مدلوله بقطع يعلـــم
والعقل لا يحيط بالجـــلال	وما لربنا من الكمـــال
يعلم هو بلا نهايـــة	لا العقل ما يحد له والغايـــه
فمن نفى الوصف بغير ما ذكـر	يرد قوله بما قد إعتبـــر

قال الفخر في المعالم بعد أن قرر أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول إذا أثبت هذا فنقول هذه الصفات التي عرفنا بها وجب الإقرار فأما إثبات الحصر منها فلم يدل عليه فوجب التوقيف فيها وصفات الحال ونعوث الكمال أعظم من أن تحيط بها عقول البشر قال إبن التلمساني هذا حق فإن ماهية الباري غير معلومة لنا فكيف يمكن الحكم بقبوله تعالى لتلك الصفة أو عدم قبوله لها والتصديق موقوف على التصور

وليست مما يتوقف ما علمناه عليها كالعلم والقدرة والحياة ولا ورد بها سمع كالسميع البصير وزعم قوم أنه لا صفة لله تعالى وراء ما علمناه وهو تحكم ولا يلزم من عدم العلم بالشيء العلم بعدمه إنتهى مقصودنا منه قال الشيخ إبن عرفة ناقلا عن الحصل قال الظاهريون من المتكلمين لا صفة له تعالى وراء السبعة أو الثمانية لأنا كلفنا بكمال المعرفة و لا يحصل إلا بمعرفة كل الصفات ولا طريق إلى الاستدلال بالأفعال والتنزيه ولم يدل إلا على هذه الصفات ورد بمنع التكليف بكمال المعرفة وحصر دلالة ما ذكر على ما علم إنتهى قوله وما سوى المعلوم إلى آخره أي وما سوى المعلوم قطعا من الصفات وهو ما سبق مما ثبت بالعقل وبقواطع السمع فيه الوقف عن الإثبات والنفي والجزم بالنفي كقول الظاهرين من المتكلمين أو بالإثبات كما سيذكره المؤلف عن جماعة من أهل السنة ضعيف إما ضعف النفي فلأنه لا يلزم من عدم المدلول باتفاق من العقلاء ولأن صفات الجلال ونعوث الكمال أعظم من أن تحيط بها عقول البشر كما سيأتي أن حقيقته تعالى غير معلومة للبشر في الصحيح من القولين وإما ضعف الجزم بالإثبات فسيتبين بعد قوله بقطع يعلم أي أن عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول قوله يعلمه هو بلا نهاية أي يعلم هو سبحانه كماله بلانهاية لأن كمالاته تعالى لا تتناهى والله تعالى منزه عن كل ما يقدر لكل ممكن من الأوصاف والمقادير والأشكال وغير ذلك فكانت التنزيهات غير متناهية وأما الصفات الوجودية فمتناهية وإلا أدى إلى دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال وبهذا رد على أبي سهل في إثباته علوما لا تتناهى ويحتمل أن يكون عدم التناهي بإعتبار

عقولنا وما عرفناه من الباري سبحانه بمعنى أن عقولنا وعلومنا لا تصل إلى نهاية كمالاته ويحتمل أن يكون عدم تناهيها باعتبار قدمها وبقائها قوله لا العقل فالحد له والغاية أي العقل لا يعلم من جلال الله تعالى ما لا يتناهى بل ما يعلمه منه متناه وهذا لأن علومنا تتعدد بعدد المعلومات فلو علمنا الجميع أدى إلى أن تقوم بنا علوم لا نهاية لها وهو محال.

والأشعري قال بالبقـــــاء صفة معنى رد بإستقصـــــاء
ومذهب القاضي مع الإمـــام نفسية قد رد بالأجســـام
فأول الوجود لا يتصـــف به ووصف النفس لا يختـلف
وابن سعيد مثبت وصف القـدم من المغاني وبذاك قد جـزم
رد عليه ذاك بالتسلســـل أجيب ذا لذاته فحصـــل
وقيل فيه صفة نفسيـــه والحق فيها أنها سلبيـــة
كحاصل المراد بالبقـــاء عند ذوي التحقيق في القضاء

التحقيق كما أن البقاء من السلوب وذهب الأشعري إلى أنه من المعاني الوجودية وأن الباقي باق ببقاء وقيل هو وصف نفسي ونسبها للقاضي وإمام الحرمين قوله رد بإستقصاء أي رد قول الأشعري رد بليغا وذلك أن صفات الباري باقية فإما أن يقال إنها باقية لنفسها ففيه إبطال عكس العلة وإما أن يقال إنها باقية ببقاء يقوم بها ففيه قيام المعنى بالمعنى وإما أن يقال إنها باقية ببقاء الذات فيوجب الحكم لما لم يقوم به وأيضا فالبقاء باق فإما بنفسه ففيه إبطال عكس العلة أو بباء يقوم به فيكون بقاء البقاء باقيا ببقاء ويتسلسل فلا يتحصل فلا يستقيم القول بأنه من الصفات الوجودية قوله ومذهب القاضي مع الإمام البيتين نقل عن

القاضي أنه قال الله أعلم أني لم أخالف مشائخي لأذكر وإنما التقليد في أصول التوحيد ممتنع قال المقترح وأما من قال أن الباقي باق لنفسه فلا يستقيم له ذلك من حيث أنه لا يتحقق معنى كون الجوهر باقيا في أول زمن من حدوثه وكيف يختلف عن الشيء في أول زمان حدوثه صفة نفسه فليس المراد بالبقاء الإستمرار زمنين على الجوهر وهو الذي سلبناه عن العرض وإن أطلقنا على الأزلي كونه باقيا فلا يستقيم أن يراد به زمنية فالمراد أنه لا يطرأ عليه عدم قوله ووصف النفس لا يختلف أي باختلاف الأزمنة بحيث يثبت للنفس في زمان دون آخر بل صفة النفس لا تتحقق بدونها قوله وابن سعيد مثبت وصف القدم إختلف في صفة القدم فقيل من السلوب وهو التحقيق كما سبق وقيل من المعاني وأن القديم قديم بقدم ونقل عن عبد الله بن سعيد وقيل من صفات النفس والدليل على صحة المذهب الأول هو أنه لا رتبة بين القدم والحدوث فإن الشيء إما قديم أو حادث وحقيقته الحادث ماله أول والقديم ما لا أول له فهو سلب ما ثبت للحادث من الأولية وذلك نفي محض واحتج عبد الله بن سعيد بان القدم عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي بالضرورة ثبوت فيلزم أن يكون القدم صفة ثبوتية وأجيب بأنها حينئذ إما أن تكون قديمة أو حادثة والقسمان باطلان أما الثاني فلأنه يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال وأما الأول فللزوم التسلسل وإليه أشار المؤلف بقوله رد عليه ذلك بالتسلسل أي رد على إبن سعيد بأن قوله يفضي إلى التسلسل وذلك لأنه يلزم أن يكون هذا القدم الموجود في حقه تعالى قديما لإستحالة إتصافه تعالى بالحوادث ولأنه لا يعقل وجود

في الأزل عاريا عن وصف القدم ويجب أن يكون بقدم موجود زائد على ذلك القدم قائم به وإلا لزم نقص الدليل ثم ننقل الكلام إلى قدم القدم فيلزم فيه مثل ما لزم في الأول ثم كذلك فيلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى قوله أجيب ذا لذاته فحصل أي أجيب بمنع التسلسل بأن تكون الذات قديمة بقدم والقدم قديم بذاته وهذا الجواب وقع السراج على لزوم التسلسل في البقاء إذا جعل وجوديا واللازم واحد قال الإمتناع فيه كالوجود موجودة بذاته والذات موجودة بالوجود قوله وقيل فيه صفة نفسية أي قيل في القدم أنه صفة نفسية وهذا قول المعتزلة لأنهم زعموا أن القدم أخص وصف الإله والأخص لا يكون إلا نفسيا ورد بأنه لو كان نفسيا للوجود لما عرى منه وجود كيف والجوهر في أول أزمنة وجوده لا يتصف بالقدم وإنما يطرأ عليه بعد ذلك إذ توالت على وجوده الأزمنة والصفة النفسية لا تكون طارية وقد تقدم مثله في البقاء قوله والحق فيها أنها سلبية كحاصل المراد البيت أي الحق في صفة القدم أنها سلبية كالحق في البقاء فالقدم عبارة عن سلب سبق العدم والبقاء عبارة عن سلب لحوق العدم وهذا مذهب المحققين من المتأخرين كالمقترح وإبن التلمساني والأمدي والفخر.

ورأى عبد الله في الرحمة مع ... وصف الرضى والزم الذي جمع
وقال إنها من المعاني ... غير الإرادة بلا ثواني
وعند غيره بلا زيادة ... مرجعها لصفة الإرادة

هذا إبتداء الكلام على الصفات المسمات عند الأشعرية بالصفات السمعية بمعنى أنها ثتبت بالسمع وإن لم تعقل ماهيتها قال السعد في شرح المقاصد أثبت إبن سعيد صفة يكون بها الباري قديما وأثبت الرحمة والكرم والرضى صفات وراء الإرادة وليس على ذلك دليل يعول عليه قلت ومذهب الجمهور أن هذه الثلاثة راجعة إلى ماتقدم أوهي صفة فعلية أما الرحمة فلا تطلق في حق الله تعالى بمعنى الرقة والتحنن وإنما تطلق عليه بمعنى إرادة الخير والإنعام على عبيده أو ترجع إلى نفس الإنعام والإحسان وأما الرضى فقيل هو الإنعام أو إرادة الخير وقيل مطلق الإرادة ويأتي الكلام ويأتي عليه في فصل خلق الأفعال وأما الكرم فيحتمل أن يراد به الإقتدار على الجود فيرجع إلى القدرة ويحتمل نفس الجود فيرجع على الفعل قوله ورأى عبد الله البيت رأى مبتدأ والخبر محذوف أي ورأى عبد الله بن سعيد في الرحمة والرضى والكرم أنها زائدة على ما سبق ويدل على هذا التقدير قوله وقال إنها من المعاني غير الإرادة قوله والكرم الذي جمع أي جمع أقسام سائر الصفات فيكون من الصفات الجامعة كالعظمة أو جمع سائر المخلوقات أي عمهم وشملهم فيكون راجعا إلى الإنعام أو إرادته قوله وعند غيره البيت أي وهذه الثلاثة مرجعها عند عبد الله على صفة الإرادة بلا زيادة عليها وقد ذكرنا ما للغير فيها وأنها لا تتعين الإرادة.

كصفة التكوين عند الحنـــفي تغاير القدرة مالرد خفـــي

هذه الصفة أثبتها بعض الحنفية بطريق العقل فليست من الصفات السمعية والتكوين هو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والأحداث والإختراع ونحو ذلك ويفسر بإخراج المعدم من العدم إلى الوجود فزعم هذا البعض أنه صفة لله تعالى أزلية تغاير القدرة قالوا لأنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق فلو لم يكن في الأزل خالقا لزم الكذب أو العدول إلى المجاز أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة ولأنه لو كان حادثا فأما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه إستحالة تكون العالم مع أنه مشاهد وأما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والأحداث وفيه تعطيل الصانع ولا يخفى ضعف هاتين الشبهتين وانظر الشرح والأكثرون على أن التكوين راجع إلى صدور الأثر عن القدرة وليس بصفة مغايرة لها لأنه إن كانت القدرة صالحة للتأثير لم يمتنع وقوع المخلوقات بالقدرة وحينئذ لا يمكن الإستدلال بحدوث المخلوقات على هذه الصفة وإن لم تكن القدرة صالحة للتأثير كان ذلك قلبا لماهيتها وتغييرا لحقيقتها وهو محال قال بعض المحققين لا يعقل من التكوين إلا الأحداث وإخراج المعلوم من العدم إلى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الأزلي ولا خفاء في أنه إضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر على الأثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا في الأزل وقال أيضا إن الشيء إذا اثر في شيء وأوجده بعدما لم يكن مؤثرا فالذي حصل في الخارج هو الأثر لا غير وأما حقيقة الأحداث والإيجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الأعيان وإلى ظهور الدليل على بطلان القول بأنه صفة أشار المؤلف بقوله ما لرد خفي وما نافيته أي ما رد قول الفريق الحنفي في التكوين بخفي بل قول هو ظاهر جلي.

وصفة تغني عن المكـــــــان قال بها الأستاذ في المعـــــاني

يعني أن الأستاذ أثبت صفة ثبوتية زائدة على ما تقدم توجب له سبحانه الإستغناء عن المكان ولا يخفى ضعف هذا القول إذ لا دليل على ثبوت هذه الصفة مع أن الإستغناء عن المكان نفي النفي لا يكون معلولا ولا علة.

للسمع قال الشيخ باليديـــــن كذلك الوجه مع العينـــــين
كرأي الأسراء وصف الـــــرب وألزم الفهري وصف الجنـــب
قلت بنقل الأمري عن السلـــف يلزم الذي بذاك قد وصـــف
وردها قوم إلى المعلـــــوم بواضح البرهان والمفهـــــوم

والوقف أولى بغير نفي الظاهر فالعلم فيها للعليم القاهر ما ورد فأورد في القرآن أو السنة مما يوهم ظاهره مستحيلا في حقه تعالى كقوله لما خلقت بيدي ونحوه فإن ظاهره مستحيلا يجب الحكم بنفيه وتنزيه الرب سبحانه عن الإتصاف قطعا ثم إختلف بعد ذلك فذهب الشيخ أبو الحسن إلى حمل بعض ذلك على صفات له تبارك وتعالى زائدة على ما تقدم و لاتعلم حقيقتها ولا ثبوتها بالعقل وإنما النقل وحده دل عليها ولهذا سماها صفة سمعية فأثبت الإستواء صفة زائدة على ما مر وكذا اليد والوجه والعينان وذكر الأمدي أن ما حكي عن الشيخ في الوجه هو أحد قوليه قال وقاله الشيخ أبو إسحاق والسلف وقال القاضي والشيخ مرة هو وجوده والعينان هما في أحد قولي الشيخ صفتان نفسيتان كقوله في اليدين وقال مرة هما بمعنى البصر وذهب إمام الحرمين وكثير إلى تأويل

هذه الظواهر كلها وردها إلى ما علم من الصفات السبع أو الثمان قال في الإرشاد والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العينين على البصر وحمل الوجه على الوجود صح منه ونقل غير واحد عن أكثر السلف وجوب الإيمان بتلك الظواهر الواردة وصرف علم معناها إلى الله تعالى بعد الحكم بنفي المحال عنه جل وعلا قوله وألزم الفهري وصف الجنب قال الفهري و هو شرف الدين بن التلمساني إثر ما نقلناه عنه في قول المؤلف وما سوى المعلوم فيه الوقف البيت وقد أثبت بعض الأشعرية لله تعالى صفات وزاد ما ذكره من صفات التعلق وسماها صفات سمعية وهي مدلول الوجه واليدين وزعم أن ذلك يرجع إلى صفات زائدة وهو ضعيف إذ لا يمتنع رد ذلك إلى ما علمنا فيرد الوجه إلى الوجود أو إلى أخص وصفه تعالى واليدان إلى يدي القدرة والنعمة وإثبات صفات زائدة بمجرد محتمل بعيد وما ساقه يوجب أن يثبت الجنب صفة لقوله تعالى ﴿على ما فطرت في جنب الله والأعين﴾ لقوله تعالى ﴿تجري بأعيننا﴾ مع أن للتأويل في ذلك فخارج قوله قلت بنقل الأمدي عن السلف البيت أي يلتزم البعض الذي ألزمه الفهري ما ألزمه من كون الجنب صفة بما نقل سيف الدين في أبكار الأفكار عن السلف من أن الجنب صفة زائدة على ماله تعالى من الصفات النفسية فالباء في بنقل للسببية والذي يتنازعه يلتزم ونقل وهو واقع على الوصف وفاعل وصف يدل على الفهري وهو بمعنى ذكر وذاك إشارة إلى الجنب وباؤه ظرفية قوله وردها قوم إلى المعلوم البيت ضمير رضها عائد على ما أثبته الشيخ صفات سمعية وأشار بهذا إلى ما ذهب إليه إمام الحرمين وكثير

من تأويل هذه الظواهر وردها إلى ما علم بالقواطع وهو في نفسه مفهوم من الوجود والقدرة والبصر وغيرها من الصفات أو الأفعال قوله والوقف أولى البيت أي إثبات كونها صفات زائدة على المعلوم كمذهب الشيخ وعن تأويلها وردها إلى المعلوم كمذهب إمام الحرمين بل يفوض المراد منها إلى الله تعالى بعد القطع بنفي ظاهرها لإستحالته وهذا مذهب أكثر السلف قال بعض الشيوخ وهذا القول هو الأظهر لأن المسائل علمية ولا ينهض دليل التأويل فيها لإفادة العلم.

كنفي ظاهر من التشبيه في لأي و الأخبار للشبيه
فحاله في رأي حد أو السلف كحالها والشرط فيه ما اختلف
فذهب الأكثر للتأويل دفعا في الوقف من تجميل

هذا راجع إلى قوله والوقف أولى بعد نفي الظاهر يعني أن ما وقع في القرآن من الوجه واليدين والعينين ونحو ذلك تنفي ظاهرها تشبيه الباري تعالى بالحوادث في إثبات الجارحة والجهة والنقلة والصورة وغير ذلك من أوصاف الحوادث وتفويض المراد منه إلى الله وإن كان من السنة فوضنا المراد منه إلى الله وإلى رسوله كقوله تعالى ﴿أمنتم من في السماء﴾ وقوله يخافون ربهم من فوقهم وقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وقوله هل ينظرون إلا أن ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقوله الرحمان على العرش إستوى وقوله ﷺ ينزل ربنا تبارك وتعالى حين يبقى ثلث الليل الأخر إلى سماء الدنيا الحديث وقوله قلب المومن بين أصبعين من أصابع الرحمان يقلبه كيف يشاء وقوله إن الله خلق

آدم على صورته وقوله إذا كان يوم القيامة واستقر أهل الجنة في النعيم وأهل النار في الجحيم وقالت النار هل من مزيد فيضع الجبار قدمه في النار فتقول النار قط قط ونحو ذلك من مشكل القرآن والحديث وبالجملة فلا يرد متواتر نصا في المحال وإلا تعارض قطعين وأيضا النقل لا يبطل العقل وإلا أدى إلى بطلان النقل لأن العقل أصل النقل و به تثبت النبوءات وإن ورد النص بخبر الواحد قطع بكذب راويه وإن كان ظاهر في المحال فإن كان له تاويل واحد تعين الحمل عليه كقوله تعالى وهو معكم أين ما كنتم وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم الأية فإنه يستحيل حمله على ظاهره من المصاحبة بالذات ولم يبق إلا حمله على المعية بالعلم والرعاية وإن كان له تاويلات فهل يعين واحد منها ليندفع اللبس عن العوام وهو رأي الإمام أو يوقف عن التعيين ويفوض الأمر إلى الله تعالى دفعا للتحكم وهو مذهب الأقدمين ولأن قوله كنفي ظاهر البيت من التشبيه بيان الظاهر وفي الأي يتعلق بظاهر أو هو نعث له وللتنزيه يتعلق بنفي ويعني قوله فحاله في رأي حداق السلف كحالها أي محال ظاهر الأي والأخبار كحال الصفات السمعية السابقة ويعني أن حداق السلف قائلون بالتعريض في الأوصاف السابقة وسائر المتشابه كحديث النزول والصورة ونحوهما قوله والشرط فيه ما اختلف أي شرط التفويض الذي هو نفي الظاهر ما اختلف في مشكل الأي والأخبار بأن يثبت فيما سبق ولا يثبت في هذا بل كما يشترط فيما سبق يشترط هنا ويحتمل أن يتعلق فيه بالشرط وبالجملة فهو تتميم للبيت لإستفادة معناه مما قبله ويحتمل أن يكون إختلف مبنيا للمفعول والمعنى أن نفي الظاهر

لم يختلف فيه وإنما اختلف في التفويض والتأويل مع الإتفاق على نفي الظاهر قوله قد ذهب الأكثر للتأويل يعني أكثر المتكلمين لأكثر العلماء و إلا فأكثر السلف ذهبوا إلى التفويض وعليه فالوقف على قوله وما يعلم تاويل إلا الله قوله دفعا لما في الوقف من تجميل التجميل الإجمال والمعنى أن أكثر المتكلمين إختاروا التأويل لما في الوقف عن تأويل تلك الظواهر من الإجمال المؤدي إلى اللبس والإيهام واستدلال العوام.

فصل وتقسيم الصفات ينبي ... على ثبوت الحال بالنفي اعتني
ما عند من نفى سوى المعاني ... وهي إلى السبع أو الثمان
فالسبع قد تقدمت و الثامنة ... إدراك أو تكوين المقارنة
ومثبتوا الأحوال قسموا الصفة ... إلى ثلاثة فكن ذا معرفة
صفة معنى صفة نفسية ... وصفة سموا بمعنوية
وزيد في طريقة مرضية ... فعلية جامعة سلبية
والسلب حادث كمثل العفو ... نفي الشريك ذا قديم فاروى
وأثبتوا للذات عالمية ... حيية كذاك قادرية
مع المريدية كل ما ذكر ... من قائم به قديم فاعتبر
فصفة المعنى التي قد أوجبت ... حكما لمن قامت به ووجبت
وصفة نفسية للذات ... حال فلا تعليل في الإثبات
والمعنوية التي تعلل ... بقائم بالذات معنى يقبل
وصفة الفعل صدور الأثر ... عن قدرة الله العظيم القدر
وكل ما بطل وصف الرب ... به فذاك من صفات السلب
والصفة الجامعة الكمال ... عظمة الله مع الجلال

القائل بنفي الحال كالشيخ وكثير من المحققين ليس عندهم من الصفات إلا صفات المعاني والقائل بثبوتها كالقاضي وإمام الحرمين يقسم الصفات إلى ثلاثة أقسام نفسية ومعنوية ومعان ووجه الحصر أن المتحقق أما أن يتحقق باعتبار نفسه أو باعتبار غيره والأول الموجود والثاني الحال وهو إما أن يكون الغير الذي تحقق به ذات موصوفة أو معنى يقوم بموصوفه الأول الحال النفسية والثاني الحال المعنوية وجعلها بعض المتأخرين ستة أقسام ضم إلى هذه الثلاثة ثلاثة أخرى وهي السلبية والفعلية والجامعة لجميع الأقسام ولهم في تعريف هذه الأقسام عبارات أما الصفات السلبية فقالوا إنها عبارة عن كل ما يمتنع أن يوصف به الباري جل وعلا والتحقيق أنها عبارة عن نفي كل ما يمتنع الخ وذلك كسلب الشريك والجسمية والعرضية ونحو ذلك وقد تكون بعض السلوب جائزة حقه تعالى ومنهم من يعبر عنها بالحدوث كعفوه تعالى وحلمه بعد الجناية فإنه عبارة عن إسقاط العقوبة مع تحقق الجناية وأما الصفات النفسية فقيل إنها عبارة عن كل حال ثابتة للذات غير معللة وقيل صفة إثبات للذات من غير معنى زائد على الذات وقيل كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم إنتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها وهي في الحقيقة راجعة إلى شيء واحد ويمثلون النفسية بكونه واجب الوجود أزليا أبديا وفيه نظر والتحقيق رجوع هذه الصفات إلى السلب وقد سبق ذلك والمحققون يرون أن الصفات النفسية لم يعرف منها في كتب الكلام شيء ولو عرفناها لكنا قد عرفنا الذات و لا يعرف الله إلا الله وأما الصفات المعنوية فهي عبارة عن كل حال ثبت للذات معللة بمعنى قائم بالذات ككونه عالما وقادرا وأما صفات المعاني فهي عبارة عن كل صفة قائمة بموصوف

موجبة له حكما وقيل هي المعاني الموجبة للأحوال كالعلم والقدرة وأما صفات الأفعال فهي عبارة عن صدور الأثر عن قدرته وإرادته جل وعلا وأما الصفات الجامعة لجميع الأقسام فهي عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج فيه جميع الأقسام الستة فصفة الفعل خلق الله ورزقه وإحسانه ومنهم من يمثلها بالأسماء الدالة عليها كالخالق والرزاق والمحيي والمميت والصفة الجامعة كعزة الله وجلاله وعظمته وكبريائه قوله فالسبع قد تقدمت البيت المقارنة نعت لثامنة أي والثامنة المقارنة للسبع إدراك أو تكوين فأما إلادراك فأثبته القاضي وإمام الحرمين ومن تبعهما والجمهور على نفيه والتحقيق الوقف كما تقدم وأما التكوين فأثبته فقهاء ما وراء النهر من الحنفية كأبي منصور الماتريدي ونفاه الجمهور كما سبق قوله حيية منسوب إلى حي قوله كل ما ذكر من قائم به قديم يعني لا يجب القدم إلا لما كان من صفاته تعالى ثبوتيا وهي النفسية والمعاني والمعنوية وغماما وأما ما لم يقم به وهي الأفعال و السلوب فلا يلزم قدمها أما الفعل فلا يكون إلا حادثا وأما السلب فيكون قديما ويكون حادثا الأول كالقدم والبقاء والقيام بالنفس والثاني كالحلم والعفو حسبما تقدم وهذا لأن حدوث الثبوتية يلزم منه حدوث الذات وأما النفسية فظاهر وأما المعاني والمعنوية فلأنها إذا كانت حادثة فأضدادها كذلك والقابل للشيء لا يخلوا عنه أو عن ضده وما لا يخلوا عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبق الحوادث حادث وقد تقدم بيان هذا ولا يجري هذا الدليل في السلوب والأفعال قوله فصفة المعنى التي قد أوجبت حكما أي اقتضه واستلزمته قوله لمن قامت به يعني أن المعنى لا يوجب الحكم لمن يقم به وتقدم هذا والرد على معتزلة البصرة في قولهم أنه تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل قوله وصفة

نفسية البيت أي الصفة النفسية حال للذات لا علة لثبوتها قوله والمعنوية التي تعلل أي والمعنوية التي تعلل بمعنى قائم بالذات فمعنى بدل من قائم ويقبل نعث لمعنى أي معنى تقبله الذات وأتى به لوزن البيت وإلا فكل معنى قائم بالذات فالذات تقبله ويحتمل أن يكون التقدير هذا البيان أو هذا التعريف يقبل قوله العظيم القدر بفتح الدال هو العلم والإرادة ويحتمل أن يريد بالقدر المبلغ يقال بسكون الدال وفتحها ومنه قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره قوله وكل ما بطل البيت تبع المؤلف في هذا التعريف المتكلمين والصواب أن صفة السلب نفي ما بطل وصف الرب به كنفي الجرمية والعرضية وكالقيام بالنفس وكسلب الشريك لا نفس ما بطل وصف الرب به فإن الرب لا يتصف به فكيف يكون وصفا له وكان الذين عرفوا صفة السلب بهذا التعريف هو عندهم على حذف المضاف لفهم المعنى والله تعالى أعلم.

فصل وتعريف الصفات السبع ... برسمها اللائق دون منع

فالعلم رسمه على البساطه ... ما أوجب التمييز بالإحاطة

وصفة بها إختصاص الممكن ... لجائز إرادة المهين

و ما به التأثير في نفس الأثر ... عن اختيار قدرة الذي إقتدر

وصفة صحت بها الصفات ... شرطا والإدراك هي الحياة

والسمع معنى يقتضى التمييزا ... للصوت والنفس لا تجويزا

في غير دين قاله الشهاب ... ياتي خلاف ذاك والصواب

والبصر المعنى المميز به ... ما وجه المعدوم به بسلبه

عبر بالرسم لا بالحد المشتمل على جميع الذاتيات المعجز عن الإحاطة بكنه ذاته تعالى وصفاته وتعريف الصفات مبتدأ وخبره برسمها وفي الكلام معنى الحصر ودون منع حال مؤكدة لإستفادة معناها من لفظ اللائق أي حال كون رسمها كائنا دون منع أي لا يرد عليه منع بمعنى أنه رسم صحيح وهو معنى قوله فالعلم رسمه على البساطة أي رسمه على سبيل البسط والبيان وقد مر الكلام على مطلق العلم هل يحد أو لا وما إختاره المؤلف في حده والكلام هنا على العلم القديم قوله ما أوجب التميز أي معنى أو وصف أوجب التمييز وبهذا يخرج سائر الصفات كالحياة والقدرة والإرادة ونحوها ويدخل العلم الحادث قوله بالإحاطة أي مع الإحاطة بجميع المعلومات على سبيل التفصيل وبهذا يخرج العلم الحادث قوله وصفة بها إختصاص الممكن البيت أي وإرادة المهيمن سبحانه صفة من شأنها تخصيص الممكن بأحد الجائزين بدلا عن الأخر قوله وما به التأثير فن نفس الأثر البيت هذا نحو رسم سيف الدين في الأبكار بقوله صفة وجودية من شأنها تأثير الإيجاد والإحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك به بدلا عن الفعل قوله وصفة صحت بها الصفات البيت لام التعريف في الصفات للعهد والمعهود الصفات الثلاث المذكورة العلم والقدرة والإرادة يعني أن الحياة هي الصفة المصححة للإتصاف بالقدرة والإرادة والعلم والإدراك معطوف على الصفات وشرطا حال من الضمير المجرور بالباء واحتاج إلى هذا القيد لأن المصحح للشيء يصدق

على العلة والشرط قوله والسمع معنى يقتضي التمييز البيتين يعني أن السمع معنى يوجب التمييز للصوت وكلام النفس ولا يجوز أن يتعلق بغير هاذين قاله الشهاب القرافي في شرح الأربعين والصواب خلاف ما قاله وأنه يتعلق بكل موجود كالبصر وهو مذهب الأشعري إذ المصحح عنده لتعلق الإدركات الوجود وذهب عبد الله بن سعيد إلى خصوص تعلق ما عدى الرؤية الإدراكات فالسمع مختص بالصوت والشم بالرائحة واللمس بالملموس كالخشونة واللين ونحوها والذوق بالمذوق كالحلاوة والمرارة وشبههما فقول الشهاب ثالث ونقل عن عبد الله بن سعيد أنه لما خص السمع بالأصوات ذهب إلى أن الكلام الأزلي لا يصح أن يسمع قال المقترح وذلك خلاف القاطع السمعي يعني لثبوت سماع موسى عليه السلام قلت وعلى الصحيح في تعلق السمع يرسم بأنه صفة ينكشف بها الموجود إنكشافا يباين سواه وقيد المباينة إحتراز عن إنكشاف العلم والبصر بناء على زيادة الإدراك على العلم قوله والبصر المعني المميز به البيت أي والبصر المعنى الذي يميز به الموجود فقط فيخرج العلم لتعلقه بالموجود والمعدوم والسمع لأن ما للعموم والسمع على ما نقل عن القرافي لا يعم الموجود وعلى الصحيح من عموم تعلق السمع يرسم البصر بأنه صفة ينكشف بها الموجود إنكشافا يباين سواه وفه بمعنى انطلق أي المعدوم صرح بنفي أن يكون متعلقا للبصر و لا تبال بما ينسب لبعضهم أن البصر يتعلق بالمعدوم فإنه خطأ محض لم يقل به أهل السنة ولا أكثر المبتدعة وينسب القول به للسالمية.

رسم الكلام ذالك معنى قائـــم بالذات دون نسبة وهو دائـــم
لا نسبة كما رأى إبن الحاجـب إن لم يردد ونسبة فواجـــب
رده كالفخر بإطلاق النســـب على الصفات إن ذا من العجـب
إذ هي والكلام في الوجـــود وليست النسبة بالموجـــود
عنـــــد الأشاعرة بل في الذهن وهي إعتبار فيه لاتستتن

قال في الإرشاد تعريفا للكلام النفسي هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات أو ما يصطلح عليه من الرموز والإشارات صح منه وقال إبن الحاجب وهو نسبة بين مفردين قائم بالمتكلم وسلمه العضد واعترضه الرهوني بأن الكلام ذو نسبة لا نسبة قال وقد كنت بحثت مع بعض فضلاء المغرب في كلام المصنف فقلت لا يصح أن يكون نسبة بين مفردين لأن النسبة متأخرة عن المنتسبين الذي هو المحكوم عليه حادث والمتأخر عن الحادث أو أن بالحدوث هذا إن كانت النسبة موجودة في الخارج وإن قلت بمذهب الأشاعرة أنها معدومة فكذلك لأن الكلام النفسي موجود في الأعيان وصفة من صفاته تعالى ولا شيء من النسب موجود في الأعيان فلا شيئ من الكلام النفسي بنسبة هذا اعتراض الرهوني ثم أجاب عنه بما يوقف عليه في كتابه وأشار المؤلف إلى أنه يحتمل أن يصحح كلام إبن الحاجب بتقدير المضاف أي ذو نسبة فإن أراد ذلك صح قال وإلا وجب رده قوله كالفخر بإطلاق النسب إلى آخره أي كرد قول الفخر بإطلاق النسب على الصفات وذلك أنه جعل العالمية والقادرية من الإضافات وناقشه إبن التلمساني في تسمية الصفات بالإضافات قال وهي عند الأشعرية إما حقائق ذوات إضافات أو أحكام لمعان ثابتة ذوات إضافات وقد ردها من الإضافات

أبو الحسين البصري من المعتزلة وكثيرا ما ينهج الفلاسفة فإن أراد الإمام ذلك فالكلام معه لا يرجع إلى مجرد مناقشة لفظية بل في مواخذة معنوية وقد صرح بذلك في المعالم فيقال له معلوم وأن العلم مثلا في الشاهد لا يرجع إلى نسبة بل هو حقيقة ذات نسبة وحقيقة العلم لا تختلف بالقدم والحدوث وكثرة المتعلقات وقلتها فكيف يثبت على وجه يخالف حقيقته في الشاهد والشاهد سلم يرتقي به إلى إثبات الحقائق في الغائب على وجه الكمال والتنزيه إنتهى واستدل المتكلمون على أن النسب ليست موجودة في الخارج بوجوه منها لو كانت موجودة لكانت في حل الإمتناع قيامها بنفسها وكونها في المحل إضافة بينها وبين المحل والكلام في تلك الإضافة كما في الأولى ويتسلسل قوله لا تستتن في كون النسب غير موجودة في الخارج بل في الذهن فقط ولا يرد عليه أن من النسب حصول الشيء في مكانه وهو المسمى بالكون وهو عند المتكلمين معنى وجودي لقول إبن التلمساني أنهم يزعمون أن الكون معنى يستلزم النسبة لا أنه نفس النسبة.

فصل وذي الصفات بالإطلاق ... وحدتها الحق بلا إفتراق
وجرم الصعلوك بالتعدد ... في العلم قد رد بلا تردد
ينقض ما قد قال بالإرادة ... وغيرها فانتفت الزيادة
قيام مثلين بذات واحدة ... ممتنع فالمثل ينفي الزائدة
ما لا نهاية له لا يدخل ... في ذا الوجود القول من ذا يبطل
في هذه الحجة للفهري نظر ... الرد بالإجماع أولى ماذكر
كخاصة تغني عن الأوصاف ... أبطلها القاضي بلا خلاف
والرد من تناقض اللوازم ... مختار بعضهم ينفي اللازم

معنى وحدة الصفات أنه تعالى حي بحياة واحدة عالم بجميع المعلومات بعلم واحد قادر على جميع الممكنات بقدرة واحدة إلى آخرها وذلك متفق عليه عند أهل السنة في جميع الصفات إلا العلم والكلام أما الكلام فقد مر ما فيه من خلاف إبن سعيد وأما العلم فخالف أبو سهل الصعلوكي من الأشعرية وأثبت لله علوما لانهاية لعدد ما ورد عليه الجمهور بوجهين أحدهما أنه يلزم على قولك دخول ما لا نهاية له في الوجود و هو محال الثاني أنه مخالف الإجماع لأن القائل قائلان قائل بإثبات العلم القائم مع وحدته وقائل بنفيه أما ثبوت علوم قديمة لا نهاية له في الوجود وهو محال الثاني أنه مخالف بها مجمع على بطلانه قال إبن التلمساني والرد الأول نظر فإن الذي قام الدليل على استحالته وجود حوادث لا نهاية لها وبينوا الإستحالة فيها بوجوه لا تطرد مع فرض القدم كتقدير خروج بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين ولزوم تطرف الأقل والأكثر بما يتناهى فإن فرض نفي الواجب محال بخلاف الحادث وكذلك الإستدلال بالجمع بين عدم النهاية والإنقضاء لا يطرد هنا لوجوبها وكذلك الإستدلال بأن كل واحد مسبوق بعدم نفسه فالكل مسبوق بالعدم وكل ذلك لا يمكن تقريره هنا فالوجه في الرد الإعتماد على الوجه الثاني وهو الإجماع إنتهى ولهم على وحدة الصفات أدلة منها أن علمه تعالى لما وجب له التعلق بما لا نهاية لما سياتي فلو وجد له تعالى علم ثان لوجب أن يكون مثل الأول في الحقيقة والأزلية والعموم وذلك يستلزم إجتماع المثلين وتحصيل الحاصل ومنها أن الدليل قد دل على وجود علم قائم به ولم يدل على ثان فغاية صاحبه أن يصل إلى

الجواز في حق العلم الثاني ولا يتصف تعالى بجائز قوله ينقض ما قد قال بالإرادة البيت تقدم رد قول أبي سهل وأشار المؤلف هنا إلى رده بطريق النقض وإلزامه مالم يقل به وذلك أنه يلزمه على مقتضى قوله في العلم أن يقول في القدرة والإرادة وسائر الصفات لجريان شبهته فيها وشبهته زعمه أن العلم بكل معلوم يغاير العلم بغيره فالمفهوم من كون الشيء عالما بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالما بذاك السواد بدليل أنه يصح أن يعلم كون الشيء عالما بشيء مع الغفلة عن كونه عالما بشيء أخر والمعلوم غير المجهول فيلزمه مثل ذلك في الإرادة مثلا بأن يقال القصد إلى شيء يغاير القصد إلى غيره فالمفهوم من كون الشيئي قاصدا لهذا السواد غير المفهوم من كونه قاصدا لهذا السواد بدليل أنه يصح أن يعلم كون الشيء قاصدا لشيء مع الغفلة عن كونه قاصدا لشيء آخر فيلزم أن يكون له بحسب كل مراد إرادة وقد ذكرنا الجواب عن هذه الشبهة في الشرح قوله قيام مثلين البيت هذا أحد الأدلة على وحدة الصفة وقد أشرنا إليه أولا ونظمه أن يقال لو تعدد علمه تعالى أو قدرته أو غيرهما من صفاته لإجتمع المثلان لكن التالي باطل وبيان ذلك أنه قد قام الدليل على عموم تعلق الصفة المتعلقة فلو قدر له علم ثان لزم أن ما تعلق به أحدهما هو عين ما تعلق به الآخر فيتحدان في الحقيقة والمتعلق وحينئذ لا يجوز إجتماعهما بذات واحدة لأن أحدهما قد أوجب لتلك الذات كونها عالمة بالشيء فلو قام بها علم ثان يتعلق بما تعلق به الأول لزم تحصيل الحاصل وتخلف حكم العلم الثاني عنه وكلاهما محال وهذا التقدير جار في جميع الصفات قوله ما لا نهاية له لا يدخل البيت إشارة

إلى دليل آخر على وحدة الصفات قال إبن التلمساني قالوا والدليل على وحدة كل صفة من صفاته أنها لو كانت عددا قد تعلقت بما لا يتناهى فإما أن يكون له بكل متعلق صفة فيلزم أن يدخل الوجود ما لا يناهي وهو محال وإن انحصرت في عدد متناه إقتضى إختصاصها بعدد متناه مخصصا ولزم توزيع ما لا يتناهى على المتناهي وهو محال قوله في هذه الحجة للفهري نظر قد قدمنا تنظير الفهري واعتراضه على هذا الدليل وهو أن الذي قام الدليل على استحالته حوادث لا نهاية وأدلة إستحالة حوادث لانهاية لها من برهان التطبيق وغيره لا تجري في القديم قال فالوجه في الرد الإعتماد على الإجماع قوله كخاصة تغني عن الأوصاف البيت يعني أن الفهري إعتمد في إبطال قول أبي سهل على الإجماع كما إعتمد عليه القاضي في نفي أن يكون لله تعالى صفة واحدة لها خاصية العلم والقدرة والإرادة وسائر الصفات تقوم مقامها كما قام العلم مقام علوم وكذا إعتمد على الإجماع أيضا في نفي أن يكون للذات خواص تلك الصفات ويتجزأ بالذات وكلام المؤلف يحتمل أن يريد به الأولى ويحتمل أن يريد الثانية ويحتمل أن يريدهما معا قال في الإرشاد مبطلا للتقدير الأول القضية العقلية تدل على إثبات الصفات على الجملة فإما كون العلم زائدا على القدرة فمنا لا يتوصل إلى القطع به عقلا والسبيل فيه التمسك بأدلة السمع فإن المتكلمين بالصفات بالنفي والإثبات مجمعون على نفي صفة هي في حكم العلم والقدرة فمن رام إثبات صفة في حكمها كان خارقا الإجماع وأبطل الثاني بأن قال على أن العلم زائد على النفس مدركه السمع فإذا دال العقل على إثبات

العلم وانعقد الإجماع على أن وجود الباري تعالى ليس بعلم فيحصل من مدلول العقل والسمع إثبات علم زائد على الوجود صح من الإرشاد وأبطل القاضي التقدير الثاني بإجماع تركيبي وهو أن القائل بالصفات من أهل الإسلام قائلان أحدهما يردها إلى أحوال والأخر يردها على معان وقد بطل ردها إلى السلب فأما ردها إلى ذات لها خاصية ذوات فمهجور بالإتفاق قوله والرد من تناقض اللوازم البيت أشار بهذا إلى أن بعضهم إختار في رد ما سبق من التقدير مسلك العقلي لا طريق الإجماع فإن أراد الأولى فقد حكى المقترح أن بعضهم سلك فيها طريق المعقول وقد أشار إليه المؤلف قبل بقوله لو صح أن يعلم بالذات البيتين وإن أراد الثانية وهو غالب طيئ لأن جواب القاضي إنما رأيته فيها فالبعض هو المقترح قال إبن التلمساني إثر ذكره لجواب القاضي وأورد عليه أن هذا إجماعي تركيبي وهو أضعف أنواع الإجماع وتحقيقه بعد إتساع الخطة عسير وغايته أنه لا يعرف له مخالف لأن نعلم عدم المخالف وبيان ما أشار إليه المؤلف من تناقض اللوازم أن تلك الصفة من حيث أنها علم تضاد الجهل ومن حيث أنها قدرة مضادة ومن حيث أنها علم تتعلق ومن حيث أنها حياة لا تتعلق ومن حيث أنها قدرة تؤثر ومن حيث أنها علم أو حياة لا تؤثر وهذا أيضا لازم على التقدير الثاني ويزيد يلزم إستلزام المحل وعدم استلزامه ومن الجارة لتتناقض لإبتداء الغاية أو للتعليل واللوازم المتناقضة كعموم التعلق وخصوصه وعدمه أصلا وكالتأثير وعدمه وكالتضاد ونفيه وكإستلزام المحل وعدم استلزامه وأراد باللازم التناقض ولم ويراد المؤلف لهذه المسألة في فصل الوحدة مناسب لها لأنها

واردة على وحدة العلم وقيامه مقام علوم في الشاهد فيقال إذا صح أن يقوم العلم مقام علوم صح أن يقوم مقام القدرة والإرادة وسائر الصفات بل وصح أن يقوم مقام الذات أو نقوم الذات مقامه ويفرق لأن العلوم متحدة النوع بلا محال في قيام العلم مقام علوم بخلاف قيام العلم مقام القدرة مثلا ففيه قلب الحقائق واختلال الأجناس ويؤدي إلى التنافي وقد بسطنا ذلك في الشرح وبينا فيه مسألة سواد حلاوة.

فصل وجوب هذه الصفات لذاتها لا أنه بالذات
وممكنات لذواتها التزم قوم وبالتجويز بعضهم جزم
لشبهة على الصفات أو ردت تقريرها بوجه قد وردت
وجوبها لذاتها أو ممكنة لذاتها فهي بنفي معلنة
فينتفي الأول للتركيب والثاني للحدث في المطلوب
لأن مابه اشتراك غير ما به امتياز وافتقار سلما
وأيضا البسيط ليس فاعلا في حالة يكون فيها ذابلا
والمنع والإمكان في اللوامع للفخر والبيضاوي في الطوالع
للأول الوجوب في نهايته كالآمدي على الذي في غايته
واحتج في ذاك من أنظاره جوز الإمكان في أبكاره
للفخر عزو الفهري كالمعالم تعوذا من زلة للمعالم
صرح بالأمكان في الصفات لذاتها وجوبها بالذات
من بعد وقف قال ذي المقالة تبعه جماعة في القالة
وهي تضاهي القول للفلاسفة في العالم الحق إقتضى المخالفة

يعني أن صفات الله تعالى كحياته وعلمه وقدرته وإرادته واجبة الوجود لذاتها كما أن الذات كذالك لأن وجوب الصفات بوجوب الذات كما زعمه قوم من أنها ممكنة من حيث ذاتها واجبة لوجوب موصفها فإن القول لا يصح ولا يجري على أصل أهل السنة من أن الممكن لا يكون ثبوته إلا حادثا وأن الإمكان ينافي القدم وأول من قال بهذه المقال الفخر تبعه جماعة كالبيضاوي والعضد والسعد ونحوهم ممن مزج الكلام بالفلسفة ورده المحققون الحق الموافق لنصوص المتقدمين أن الصفات واجبة الوجود كالذات ولأصولهم إذ القول بأن الإمكان لا ينافي القدم ليهدم كثيرا من مسائل أهل السنة ويؤدي إلى القول بالإيجاب الذاتي لأن الصفات إذا كانت ممكنة من حيث ذاته افتقرت إلى مقتض ومقتضيها حينئذ هو مجرد الذات فالقائل بهذا القول قد سرقته أصول الفلاسفة واغتر بالشبه الواهية على ما سياتي بيانه قوله لا أنه بالذات أي الإيمان وجوب هذه الصفات يوجب ذات الله تعالى قوله وممكنات لذواتها إلتزم قوم هذا القول هو الذي نفاه بقوله لا أنه بالذات وإنما التزموا هذا الإلزام الفلاسفة من إثباتها التركيب في الذات أو إمكان الصفات وهو يؤدي إلى حدوثها فحينئذ التزم بعض القائلين بثبوت الصفات إمكانها وقالوا لا يلزمه الحدوث بخلاف الوجوب فإنه يؤدي إلى التركيب والمحققون على عكس هذا إلتزام الوجوب وأنه لا يؤدي إلى التركيب والإمكان فيستلزم الحدوث قوله وبالتجويز بعضهم جزم أي بتجويز إمكان الصفات لذواتها والذي قبله أن هذا غير جازم بالإمكان وذاك جازم وهذا القول هو مانسبه المؤلف للآمدي في الأبكار

قوله لشبهة على الصفات أو ردت الأبيات الثلاثة يعني أن من قال من أصحابنا بإمكان الصفات لذاواتها إغتر بهذه الشبهة التي إعتمدتها الفلاسفة في نفي الصفات وذالك أنهم قالوا لو ثبت للباري تعالى صفات زائدة على ذاته لم يخل أن تكون واجبة أو ممكنة واللازم باطل أما أنها واجبة فيبطل لكونه ملزوما للتركيب في الذات وفي الصفات وكل مركب ممكن وبيان لزوم التركيب حينئذ إن الصفات إذا كانت واجبة شاركت الذات في الذات لاكنها مغايرة لها بالحقيقة فيلزم أن تمتاز عنها بأمر حتى تحقق المغايرة وما به الإشتراك غير ما به الأمتياز فحينئذ تكون الذات مركبة من الوجوب المشترك والأمر الذي وقع به الإمتياز وإذا كان مركبا فهو مفتقر أجزائه وأجزاؤه غيره والمفتقر إلى الغير لا يكون إلا ممكنا ولأنه إذا كان مركبا كان متوقفا على أجزائه والواجب لذاته لا يتوقف على اجزائه شيء وإلا كان وجوبه لذاك الشيء لا لذاته وإلى أن التركيب ينافي الوجوب للإفتقار أشار المؤلف بقوله وافتقار سلما أي وافتقار المركب إلى أجزائه مسلم وهو يقتضي الإمكان وإما أن إمكان الصفات يستلزم حدوثها فهو الجاري على أصل أهل السنة من حصر الفعل في الإختيار قوله بنفي معلنة أي فالشبهة معلنة بنفي الصفات أي مقتضية للنفي إقتضاء بينا قوله لأن ما به إشتراك البيت هو بيان لإقتضاء الوجوب للتركيب قوله وأيضا البسيط ليس فاعلا البيت هذا من تمام شبهة الفلاسفة على معنى أن الصفات إن كانت ممكنة لزم حدوثها وحلول الحوادث بذاته تعالى محال وأيضا يلزم من الإمكان البسيط من كل وجه أي الواحد من كل وجه وهو ذات الباري قابلا

فاعلا وهو محال عندهم قالوا لو صح لصدر عنه أثران القبول والتأثير ورد بأن القابلية المؤثرية ليستا وجوديتين بالتزام صحة الثاني ثم هو مبني على زعمهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهو باطل وحل الشبهة أنا نختار من القسمين الوجوب ونمنع أنه يؤدي إلى التركيب إذ الوجوب عبارة عن نفي قبول العدم فهو سلب فالإشتراك فيه لا يستدعي التركيب قوله والمنع والإمكان في اللوامع البيت أي منع أن البسيط لا يكون فاعلا قابلا بمعنى أنه واقع للفخر في اللوامع وللبيضاوي في الطوالع بإمكان الصفات وأن الذات تكون قابلة لصفاتها فاعلة لها وهو لازم القول بإمكانها والحاصل أن ما لزمه الفلاسفة على ثبوت الصفات من إمكانها وكونها مفعولة للذات إلتزمه الفخر في الطوالع اللوامع والبيضاوي في الطوالع قال الإمام السنوسي إثر حكايته عن الفخر القول بإمكان الصفات وأشنع من هذا ونعوذ بالله تعالى تصريحه بأن الذات قابلة لصفاتها فاعلة لها قوله للأول الوجوب في نهايته البيتين المراد بالأول الفخر يعني أنه نهج منهج الصواب في نهايته العقول فقال بوجوب الصفات لذاتها وكذا الأمدي في غاية المرام قال بالوجوب واحتج على ذلك واخطأ في أبكار الأفكار فجوز الإمكان ولعل قول الأمدي في الأبكار ومراد المؤلف بقوله أولا وبالتجويز بعضهم جزم قوله للفخر عزو الفهري كالمعالم يعني أن الفهري وهو ابن التلمساني عزا للفخر أي نسب القول إليه بإمكان الصفات كما وقع له في المعالم قوله تعوذا من زلة للعالم تعوذا مصدر حال من الفهري يعني أن الفهري نسب للفخر القول بالإمكان حال كونه متعوذا من زلة للعالم ويحتمل

أن يكون منصوبا على المصدر المؤكد وعامله محذوف فإن قلت نص ابن مالك في ألفيته على منع حذف عامله قلت قد نوزع في ذلك قال بعضهم مذهب المحققين جوازه قوله صرح بالإمكان في الصفات لذاتها إلى آخره هذا داخل تحت عزو الفهري للفخر عدا قوله تبعه جماعة في القالة أي في القول بالإمكان يعني أن الفخر صرح بإمكان الصفات من حيث ذاتها وأن وجوبها إنما هو بوجوب الذات بعد أن وقف في ذلك وضاهى قول الفلاسفة أن العالم ممكن باعتبار ذاته واجب بوجوب مقتضيه وقد ذكرنا نص إبن التلمساني في الشرح.

وجوبها لذاتها كالـــــــذات	والحكم للذات بذي الصفـــات
فهو لواحد بها موصـــــــوف	لا باستوى المجموع ذا معـروف
أنه من تركيبه منـــــــاف	وجوبه أجوبه اجزاؤه تنـاف
ولا وكذا الأول فالوجـــــوب	له وللصفات لاتركيـــــــب

ضمير وجوبها راجع إلى الصفات وذي إسم إشارة والمقصود من هذا الكلام أن ثبوت الصفة لا يقتضي تركيب وتكثره لأن الإله هو الذات الموصوف بتك الصفات والذات لا تركيب فيه و الموصوف لا يتكثر بصفاته بدليل أن الجوهر الفرد فيتصف بصفات عديدة وهو واحد أي والحكم بهذه الصفات للذات أي ذات الباري تعالى فهو أن الحكم بالصفات لواحد هو موصوف بتلك لا أنه يحكم باستواء مجموع الذات والصفات في الألوهية حتى يكون الإله مركبا من المجموع بناء على أن

الموصوف يتكثر بصفاته لأن المركب معروف أنه ينافي الألوهية من أجل تركيبه وقد تقدم بيان إستحالة تركيب الإله ويحتمل أن يكون وجوبه مفعولا بإسم الفاعل قبله ومفعول تتنافى محذوف وكلام المؤلف هذا معقد قوله وجوبه أجزاؤه تنافي أي أجزاء المركب تنافي وجوبه والإله واجب فلا يكون مركبا وهذا تأكيد لما قبله قوله ولا كذا الأول أي كون الإله واحدا موصوفا بصفات واجبة فإن اتصافه بتلك الصفات لا ينافي وجوبه إذ الموصوف لا يتكثر بصفاته وكذا مشاركة الصفات له في الوجوب لا تستلزم التركيب المنافي للوجوب إذ الوجوب سلبي وأشار المؤلف على شبهة للمعتزلة في نفي الصفات وجوابها وسنذكرها عند قوله ما للقديم بالصفات كثرة.

لشرف الدين عن إبن عرفة تركيبه إلتزمه ووصفه
قلت الصواب أنه قد ألزمه لأنه قال به و إلتزمه
عجز الخصوم القصد قد فرض وهو وراء المنع بالذي اعترض

يعني أن إبن عرفة نسب لشرف الدين إبن التلمساني أنه التزم القول بتركيب الإله قوله قلت الصواب أنه قد ألزمه البيتين هذا من المؤلف إعتراض على إبن عرفة في نسبته لشرف الدين إلتزام التركيب وأنه وهم في فهم كلام شرف الدين ومقصوده تعجيز الخصوم وإلزامهم القول بالتركيب بناء على أصولهم وشرف الدين منزه الساحة عن إلتزام التركيب وراء المنع فيه قال إبن عرفة إثر حكايته قولين وكون الوجوب

ثبوتيا أو عدميا الفهري هو أي القول بأن الوجوب عدمي قول المتكلمين وزعمت الفلاسفة أنه ثبوتي والعجب منهم أنهم فروا من التركيب مع قولهم أنه ثبوتي وميزوا به وجود الباري تعالى فيكون مركبا ولا يغنيهم أن وجوبه ليس زائدا فإنا نعقل كونه موجودا ثم تطلب معرفة وجوبه بوسط والمعلوم غير ما ليس بمعلوم هذا نقل إبن عرفة عن الفهري ثم قال قلت المعقول من كونه موجودا هو صدق مطلق الوجود الذهني عليه لا إدراك حقيقة وجوده العيني وهذا لاشك في مغايرة وجوبه ولايلزم تركبه هذا كلام إبن عرفة قلت ولا بيخفى أنه لا يقتضي نسبة إلتزام التركيب لإبن التلمساني بل مقتضاه الجواب عن إلزام إبن التلمساني للفلاسفة القول بالتركيب وأنه لا يلزمهم فتدبره والقصد من كلام المؤلف خبر عن قوله عجز الخصوم وبه يتعلق المجرور بعده أي عجز الخصوم الذين هم الفلاسفة وإبطال قولهم أن الوجوب ثبوتي وهو قصد إبن التلمساني فيما فرضه.

وفي الوجوب جرت المقاولـــــه ... بين شيوخي كانت المفاصلـــــة
على الذي قلناه في القضيـــــة ... لنا عليه حجج مرضيـــــــة
لو أمكنت لذاتها كما حكـــــم ... لجاز نفيها على ما قد علـــــم
من صحة الرفع لكل ممكـــــن ... من حيث ذاتها لدى تفطـــــن
فيمكن إنتفاء ماقد وصفـــــا ... وذاك باطل على ماعرفـــــا
تجويز إمكان الصفات زلـــــل ... شبهة الإفتقار فيها خلـــــل
من لفظه الموهم للفســـــاد ... وليسما أوهـــم بالمـــــراد
من التوقف المفيد للوجـــــود ... مرادنا تلازم في ذا القصـــــود

يعني أنه وقع بين شيوخه إجتماع ومناظرة في الصفات هل هي واجبته أو ممكنة وأنهم انفصلوا على أنها واجبة لذاتها كما هو الحق قوله لو أمكنت لذاتها كما حكم الأبيات الثلاثة هذه إحدى الحجج على وجوب الصفات لذاتها وبيانها أن يقال لو أمكنت الصفات لذاتها كما حكم به الفخر ومتابعوه لجاز نفيها والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة أن الممكن مالا يلزم من ثبوته أو نفيه محال لذاته وأما نفي التالي فصحة رفع الصفة تستلزم رفع الموصوف للتلازم الذي بين الصفة والموصوف وعدم تحقق واحد منهما بدون الأخر فإذا الموصوف موقوف على الصفة الجائزة النفي فيلزم جواز نفيه وهو باطل لوجوب وجوده سبحانه كما سبق قوله تجويز إمكان الصفات الخ قصد به إبطال شبهة إحتجت بها الفلاسفة على نفي الصفات وذلك أنهم قالوا لو وجدت الصفات للزم أن تكون مفتقرة إلى الذات لإستحالة قيام الصفة بنفسها ولأن بعضها شرط في البعض كالحياة التي هي شرط في القدرة والعلم والإرادة فيلزم أن يكون المشروط مفتقرا إلى الشرط ومتأخرا عنه في العقل والإفتقار ينافي الوجوب إذ الواجب مستغن على الإطلاق والجواب منع الملازمة فإن الإفتقار إلى الغير يقتضي أن المفتقر يفيده الغير الوجود فيكون حادثا ونحن لا ندعي ذلك بل نقول إن صفات الله تعالى كلها واجبة الوجود غنية عن المقتضي بإطلاق وإن عنيتم الملازمة وعدم إنفكاك أحد الوجودين عن الأخر منعنا الإستتنائية وإن لم يكن الإفتقار بهذا المعنى ينافي الوجوب فلم قلتم إن هذا التوقف في العلم أو الوجود الذي سميتموه أنتم إفتقارا يناف وجوب الوجود أي يستلزم

الإمكان فإن الإمكان إنما يتحقق بصحة الإرتفاع وإذا كانا واجبين لا يصح في العقل إرتفاعهما ولا إرتفاع أحدهما فلا إمكان ولا إحتياج إلى الغير فاتركوا لفظ الإفتقار والإمكان الموهيمين الحاجة إلى المؤثر وقولوا كل موجودين متلازمين لا يصح في العقل إرتفاعهما وليس أحدهما علة للأخر ولا معلولا له ولا لغيره ففرض وجودهما محال أو قولوا لا يمكن ثبوت واجب يلازمه واجب آخر ولا يصح ثبوت واجب إلا خاليا عن واجب آخر وحينئذ تبدو فضيحتكم بإدعائكم مالا تجدون إلى تصحيحه سبيلا سوى المغالطة بلفظ الإفتقار الموهم واستعماله لمطلق التوقف ومطلق التوقف لا يقتضي ذلك إلا إذا صح النفي عقلا لا تقديرا في الخيال أو خطورا بالبال كما تخطر المستحيلات عندإعتراض العقل عن وجه إستحالتها قوله مرادنا تلازم في ذا القصود يعني أن مقصودنا نحن بإفتقار الصفات إلى الذات إذا أطلقناه الملازمة وعدم إنفكاك أحد الموجودين عن الأخر وليس الإفتقار بهذا المعنى ينافي الوجوب فقولهم لو وجدت الصفات للزم أن تكون مفتقرة إلى الذات إن أرادوا بالإفتقار إلى الذات المفتقر تغيره الذات الوجود فيكون حادثا منعنا الملازمة لأنا لا ندعي ذلك بل تقول صفاته تعالى واجبة الوجود غنية عن المقتضي بإطلاق وإن عنوا بالإفتقار الملازمة وعدم إنفكاك أحد الوجودين عن الآخر معنا الإستثنائية ولم يكن الإفتقار بهذا المعنى ينافي الوجوب وظاهر كلام المؤلف أن نطلق على الصفات أنها مفتقرة إلى الذات ليس كذلك فإن الإفتقار لفظ موهم ولم يرد به إذن وإنما الصواب في مساق الكلام.

قالوا وفي وجوب غير واحد تركيبه منه وأمر زائد
قلنا الوجوب سلب إمكان العدم فينتفي التركيب مع وصف القدم
للمتكلمين لا مخالفة وإنما الثبوت للفلاسفة
قد ميزوا به وجود الباري فيلزم الترتيب في الفرار
قالوا الوجود وذاك لازيادة قلنا فلا يفيدهم إفادة
واذ يعلم الوجود ثم يطلب وجوبه لذاته الذي يجب
ماللقديم بالصفات كثرة ولا افتقار قدراته فكرة
ماذاك بالتركيب في البسيط إيهامه الموجب للتبسيط
قالوا النصاري كفروا بالقدما قلنا من الذوات عند العلما
ما كل ماهو قديم بالإله فلا يكون في صفاته إشتباه

أي قال الفلاسفة وهذا من تمام شبهتهم الأولى التي أشار إليها المؤلف بقوله وجوبها لذاتها أو ممكنته وهي قولهم لوثبت لذات الباري صفات لكانت إما واجبة أو ممكنة وكلا القسمين باطل وبينوا بطلان القسم الأول بما أشار إليه المؤلف هنا وهو أن وجوبها يستلزم التركيب في الذات لمشاركة الصفات للذات في الوجوب ولابد من أمر يقع به الإفتراق و ما به الإشتراك غير ما به الإفتراق فلزم أن تكون مركبة من الوجوب العام وذلك الأمر الخاص الذي يقع به الإفتراق وكذا يلزم مثله في الصفات والتركيب على الإله محال قوله قلنا الوجوب البيتين هذا جواب الشبهة وبيانه أن يقال قولكم لو ثبتت للذات صفات لكانت إما واجبة أو ممكنة مسلم وقولكم يبطل كل من القسمين لا نسلمه بل يختار أنها واجبة ولا يلزم ما ذكر تم من التركيب إلا على تقدير أن الوجوب ثبوتي وقد أطبق

المتكلمون على أنه عدمي عبارة عن سلب قبول العدم فإذن لا تركيب إذ الوجود لا يتركب من المعدوم وإنما يلزم التركيب على رأي الفلاسفة في الوجوب أنه ثبوتي وتمييز وجود الباري عن سائر الموجودات بالوجوب فحينئذ يلزمهم التركيب الذي مروا منه بنفي الصفات فانقلب الإلزام عليهم وانتفى عن أهل السنة وهذا معنى قوله قد ميزوا به وجود الباري البيت أي فيلزمهم التركيب في فرارهم أي في نفس القول الذي فروا به من التركيب وهو قولهم الواجب لذاته واحد فقط أو يلزمهم التركيب في حال فرارهم والتقدير الأول أحسن قوله قالوا الوجود ذلك لا زيادة البيتين يعني أنهم أجابوا بأن التركيب لا يلزمهم من كون الوجوب ثبوتيا لأنه عندهم نفس الوجود ورد بأن هذا لا يفيدهم بعد قولهم أن الوجوب ثبوتي للقطع بأنه زائد على وجود الواجب بدليل أنا فعقله كونه موجودا ثم نطلب معرفة الوجوب وهذا كله إشارة إلى قول ابن التلمساني السابق العجب منهم أنهم فروا من التركيب مع قولهم انه ثبوتي ويفروا به وجود الباري تعالى فيكون مركبا ولا يغنيهم قولهم أن وجوبه ليس زائدا فإنا نعقل كونه موجودا ثم نطلب معرفة وجوبه بوسط والمعلوم غير ما ليس بمعلوم وقد سبق جواب إبن عرفة عن هذا الإلزام وقد إحتج المتكلمون على عدمية الوجوب بوجوه منها أنه لو كان ثبوتيا لكان مساويا في وجوده لسائر الموجودات ومخالفا في ماهيته لها وما به الإشتراك مغايرا لما ليس به إشتراك فوجوده مغايرا لماهيته ثم إن ماهيته إن لم تستحق الوجوب وأشار المؤلف على شبهة المعتزلة في نفي الصفات وجوابها نذكرها عند قوله ما للقديم بالصفات كثرة الوجود لما هي كانت ممكنة العدم فيكون الواجب

لذاته ممكن العدم وإن استحقت ذلك الوجود فإن كان إستخفافها له زائد لزم التسلسل وإن لم يكن زائد لم يكن الوجوب ثابتا وهو مطلوب قوله ما للقديم بالصفات كثرة أي فلا يمتنع وصفه بها وهذا رد لقولهم أنه يلزم من ثبوت الصفات تعدد القدماء والإجماع أن القديم واحد فيقال إن أردتم بتكثر القديم تركيبه فكثرة الصفات لا تمنع وحدة الموصوف ولا توجب تركيبه كالجوهر الفرد يوصف بصفات عديدة وهو واحد وإن أردتم بتكثر القديم وجود معناه في أكثر من حقيقة واحدة منعنا بطلان اللازم ولزمتكم المصادرة عن المطلوب والإجماع الذي نقلتم يجب أن يكون معناه أن الأزلي الموصوف بصفات الألوهية واحد لا كما فهمتم قوله ولا إفتقار قد رأته فكره أي لا يلزم من ثبوت الصفات للقديم كثرة فيه ولا إفتقار ينافي الوجوب وهو إفتقار الواجب إلى غير يفيده الوجود وأما الإفتقار بمعنى الملازمة فإنما يمتنع من حيث الإطلاق لإيهامه كما سبق وجملة قدراته فكرة صفة الإفتقار ورأته بمعنى علمته حذف مفعوله الثاني لدلالة السياق أي الإفتقار قد علمته الفكرة مستحيلا بالنسبة إلى الواجب أو هي جملة مستأنفة أي قد علمت فكر ما ذكر من عدم اللازم قوله ماذاك بالتركيب في البسيط الإشارة راجعة إلى ثبوت الصفات وهذا تأكيد لقوله ماللقديم بالصفات كثرة قوله إيهامه الموجب للتثبيط أي إيهام ثبوت الصفات تركيبا فيما تجب وحدته هو المجب لنفي الصفات والتثبيط عن القول يثبوتها يقال عن الأمر شغله عنه قوله قالوا النصارى كفروا بالقدماء قلنا من الذوات عنه العلماء ما كل ما هو قديم بإلاه تقرير هذه الشبهة وجوابها في الأربعين للفخر وإختصره إبن عرفة فقوله ولإنهم

كفر النصارى بقولهم إنه ثالث ثلاثة مع أنهم لم يثبتوا دوات ثلاثة قائمة بأنفسها بل اثبتوا ذاتا موصوفة بصفات فمن أثبت ذاتا موصوفة بثمان صفات كان كفره أعظم ورده يعني الفخر بأنه إنما كفرهم لأنهم أثبتوا صفات ثلاثة هي بالحقيقة ذوات لأنهم جوزوا إنتقال أقنوم الكلمين من ذاته تعالى إلى بدن المسيح والمستقل بالإنتقال من ذات إلى ذات هو قائم بنفسه قال إبن عرفة ولذا صرحوا بثالث ثلاثة قوله فلا يكون في صفاته اشتباه هو مسبب عن جميع ما تقدم من أدلة إثبات الصفات وإبطال شبه النفات أي فبسبب ما تقدم لا يكون في ثبوت صفاته إشتباه على عاقل.

صفاته والذات ما هن هيـــــه و لايقال غيرها مقتضيـــــة
نفي المماثلة و المفارقـــــة تجوز في الغيرين بالموافقـــة
كذا الصفات في إنتفاء العينيـة في بعضها والبعض والغيريـــه
ما هي أسماء ولا مفارقـــــة أو كثرة للقدما موافقـــــة

يعني أن صفات الله تعالى ولا يقال هي عين غير الذات و لا يقال هي غيرها وكذا الصفات فيما بينها أما نفي العينية فمن جهة المعنى واللفظ لتحقق المخالفة بين الذات والصفات وكذا الصفات مختلفة الحقائق فيما بينها وأما نفي الغيرية فهو راجع إلى منع إطلاق اللفظ للإيهام وذلك أن لفظ الغيرين قد يطلق على كل معلومين يصح العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر وقد يطلق على كل مختلفين بالحقيقة وقد يطلق على ما يصح وجوده مع عدم الآخر وهو ألمعرف العام فإنه في اللسان يقال زيد غير عمرو لأنه يصح

وجود أحدهما بدون الأخر و لا يقال زيد غير صفته إذ لا يصح وجود الصفة بدون موصوفها والغيرية صحيحة بالمعنى الأول والثاني دون الثالث ولإستحالته إمتنع الإطلاق وإن أريد المعنى الصحيح كما يمتنع إطلاق الضروري على علمه تعالى وإن كان بعض معانيه صحيحا لإيهام المعنى المستحيل وهو أن يكون علمه سبحانه حصل عن ضرر وحاجة كعلمنا بجوعنا وألمنا قوله ماهن هيه هن عائد على الصفات وهي على الذات والهاء للسكت قوله ولا يقال غيرها أي غير الذات وقد تلطف المؤلف في نفيه العينية مطلقا غير مقيد بقول بخلاف الغيرية فإنه نفي أن يقال فقط قوله مقتضية نفي المماثلة نفي أي هي والصفات مقتضية بينها فلهذا لا يقال هي عينها لأن العين إنما يقال في المتحدي المفهوم كما يقال البر عين القمح فجملة مقتضية نفي المماثلة إستنافية جي بها لتعليل نفي العينية والله تعالى أعلم قوله والمفارقة تجوز في الغيرين بالموافقة هذه الجملة تعليل لقوله ولا يقال غيرها أي لأن الغيرين يجوز إتفاقا أن يتفارقا والذات لا تفارق الصفات كالعكس وهذا الإتفاق بإعتبار العرف العام كما سبق قوله كذا الصفات في إنتفاء العينية البيت يعني أن الصفات فيما بينها لا يقال فيها عين ولا غير فلا يقال القدرة عين الإرادة ولا غيرها لما مر قوله ما هي أسماء لمسمى لواحد وهذا تقليل النفي الغيرية قوله أو كثرة للقدماء موافقة يعني أن الصفات لا توافق كثرة القدماء بمعنى أنها إذ لم تكن عين الذات فلا موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى ولا موجودات قديمة متغايرة في أنفسها

فكثرة مفعول بقوله موافقة وهو معطوف على أسماء وهذا إشارة إلى شبهة المعتزلة وجوابها قال الفخر في الأربعين الشبهة الخامسة لو كان الله تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة لكان علمه وقدرته وصفاته وذاته موجودات متغايرة فيكون هذا قولا بقديمات متغايرة وذلك كفر بإجماع المسلمين والجواب أن أصحابنا قالوا الصفة مع الذات لا هو لا غيره واستبعد المخالفون ذاك وهذا البحث لفظي فإنا نقول عنيتم بالغيرين أشياء مستقلة بالذات والحقيقة فلا نسلم أن الذات والصفة غير أن بهذا التفسير وإن عنيتم بالغيرين كل شيئين سواء كانا مستقلين أو كان أحدهما صفة والآخر موصوف به فلم قلتم أن إثبات شيئين متغايرين قديمين بهذا التفسير باطل.

فصل وللصفات في التعلق ... ونفيه قسمان في التحقق
ما لا تعلق له الحياة ... وما سواها حكمه الإثبات
والمتعلق يعم كل ما ... يصح في ذلك أن يعمما
تعلق العلم مع الكلام ... قد عم في الثلاثة الأقسام
الواجب الممكن والممتنع ... رسومها تقدمت لاتمنع

التعلق إقتضاء الصفة أمرا زائدا على قيامها بالمحل والصفات أربعة أقسام قسم لا تعلق له وهو الحياة وقسم عام التعلق بجميع أقسام الحكم العقلي الواجب والجائز والمستحيل وهو العلم والخبر وقسم يتعلق بالموجود خاصة واجبا كان أو جائزا و لا يتعلق بالمعدوم وهو السمع والبصر وقسم لا يتعلق بالواجب ولا بالمستحيل ولا بالموجود

الممكن في حال إستمرار وجوده وإنما يتعلق بالمعدوم الممكن قبل وجوده ويستمر تعلقه إلى حين حدوثه وهي القدرة والإرادة وهذا التعلق واجب لهذه الصفات قديم يستحيل عليه التجدد والتغير بوجه من الوجوه ثم يطرأ لهذه الصفات نسبة زائدة ثانية على تعلقها وإضافة إلى متعلقاتها عند تغير أحوال المتعلقات من غير تغير في الصفات ولا في تعلقها وهذه الإضافة المتجددة يسميها بعض العلماء تعلقا وبعضهم توجها وبعضهم تحققا ولامشامة في الألفاظ بعد فهم المعنى قوله وما سواها حكمه الإثبات أي وما سوى الحياة حكمه ثبات التعلق قوله والمتعلق يعم كلما البيت أي والمتعلق من هذه الصفات يتعلق بكل مايصح تعلقه به ولايقصر على البعض فيتعلق العلم والكلام بجميع أقسام الحكم العقلي والقدرة والإرادة بكل ممكن وإن استحال وقوعه لعارض كما مرو السمع والبصر والإدراك على القول به بكل موجود وخصوص كل منهما في حقنا عادي لاعقلي وقد سبق التنبيه على مذهب عبد الله بن سعيد سيأتي أيضا قوله الواجب الممكن والممتنع إرتفع الواجب على أنه خبر مبتدأ محذوف والممكن بحذف العاطف تقديره هي أي الثلاثة الأقسام قوله رسومها تقدمت لاتمنع أي رسوم الواجب والممكن والممتنع تقدمت حال كونها غير ممنوعة أي هي رسوم صحيحة مسلمة لايرد عليها منع على أن التعريف لايمنع على الصحيح بل إن قصد إفساده عورض بحد آخر أو نقص وعلى هذا فيكون قول المؤلف لا تمنع جملة مستأنفة تم بها البيت ويعود ضميره على الرسوم لا بقيد إضافتها أي لا تمنع الرسوم يريد وكذلك الحدود.

تعلق العلم بلا نهايـــــــــة على التفاصيل بغير غايـــــــة
رد على الإمام الاسترســـــال قول الصلاحية ذا محـــــال
لأن ما علم بالتجميـــــــل مستلزم للجهل بالتفصيـــــل
كذا الصلاحية فالجهالـــــة لازمة لها والإستحالـــــــة

يعني أن العلم يتعلق بما لا يتناهى على سبيل التفصيل فالممكنات المعدومة وإن كانت غير متناهية قد علمها على التفصيل واحدا واحدا قوله رد على الإمام الإسترسال الأبيات الثلاثة إشارة إلى قولين فاسدين في تعلق العلم أحدهما على قول إمام الحرمين أن العلم يتعلق بما لا يتناهى على طريق الإسترسال الثاني قول من قال أن العلم يتعلق في الأزل على طريق التأتي والصلاحية كالقدرة قال إبن التلمساني اختلفوا في تفسير ما أراد بالإسترسال فقال أراد أن علمه بذالك يكون علما كليا بمعنى أنه يعلم شيئا قابلا لأن يندرج في حقيقته ما لا يتناهي كما يعلم حقيقة البياض المندرج تحتها جميع أحاد البياض ومنهم من قال أراد بالإسترسال أن تلك الجائزات التي علم الله تعالى أن لا توجد فالعلم صالح لا يتعلق بها على التفصيل إنتهى قلت والمؤلف حمل الإسترسال على التفسير الأول لتعليله ولذكره تعلق الصلاحية بعد الإسترسال على وجه المغايرة قال الإمام في البرهان من قال هو تعالى عالم بما لا يتناهي على التفصيل سفهنا عقله علمه تعالى إذا تعلق بما لا يتناهي فمعنى تعلقه بها إسترساله عليها من غير تفصيل الأحاد مع نفي النهاية فإن من يحيل دخول ما لا يتناهي في الوجود يحيل تقدير وقوع تقديرات غير متناهية في العلم وإذا لاحت الحقائق فليقل الآخر وما شاء إلا بباري قوله هذا محض دعوى

بلا دليل إذ لا يلزم من كون الموجود متناهي العدد كون المعلوم كذلك وما لزم التناهي في الموجود إلا لحصره في الوجود والمعلوم ليس كذلك فقد هجم على عظيم وخالف أدلة المعقول وإجماع المسلمين قوله لأن ما علم بالتجميل البيت من حيث الإجمال أي من بعض وجوهه دون بعض كالعلم بأحاد البياض من حيث العلم بحقيقه البياض دون تمييز تلك الأفراد على التفصيل وهذا تعليل لقوله رد على الإمام الإسترسال وهو أشارة إلى قول الفهري في الرد على الإمام ولأن المعلوم من حيث الجملة مجهول من حيث التفصيل فما إسترسل عليه العلم غير معلوم من ذلك الوجه فيلزم كونه مجهولا يجهل قديم يمتنع زواله فيستحيل علمه فيستحيل إيجاده فيلزم أن كل ممكن علم أنه لا يقع لا يوصف بصحة الإقتدار على إيقاعه قوله كذا الصلاحية فالجهالة البيت هذا تعليل لرد القول بالصلاحية قال إبن عرفة وتعميم بعضهم العلم بمعنى الصلاحية أي أنه صالح لأن يعلم به ما يتجدد كما قال الفخر وهو التفسير الثاني للإسترسال غير مرضي عند المحققين لأن الصالح لأن يعلم غير معلوم فيلزم الإتصاف بالجهل إنتهى والمراد بالإستحالة إستحالة الجهل اللازم للصلاحية ويحتمل أنه أراد إستحالة علم بلا معلوم.

كظاهر القول الذي في المعدوم ... وهو عن الأستاذ غير معلوم

قيل مراده على إستقلاله ... لاثبوت ما و لا مألوه

من قوله المعقول في ذا المنقول ... علم بمحض النفي غير معقول

قال الإمام لأظن الأصحاب ... يخالفون قوله في ذا الباب

قال إبن التلمساني إثر كلامه على تصور الوجود والعدم هل هو بديهي أو نظري وإما أن المعدوم معلوم فقد قيل عن الكرامية وبعض المعتزلة أنه غير معلوم قيل وهذا كلام متناقض فإن الحكم عليه بأنه غير معلوم يستدعي كونه معلوما وصار المحققون إلى أنه معلوم وليس من شرط كونه معلوما كونه شيا ثابتا فإن العلم أن القيامة ستكون وتعلم إنتفاءها الآن ونقل عن الأستاذ أبي إسحاق أن المعدوم غير معلوم وهو من أهل مذهب الكرامية وإنما مراده أنه غير معلوم إستقلا لا بل من ضرورة العلم به سبق وجوده أو توقف وجوده أو تقديره قال الإمام والظن بأصحابنا أنهم لا يخالفون الأستاذ فإن النفي المطلق مطلقا لا يعلم النفي مضافا إلى ثابت أو مقدر وأورد الأستاذ على نفسه سؤالا وأجاب عنه فقال تعلق العلم باستحالة جمع بين الضدين معلوم من غير تقدم ولا ترقية ولا تقدير لذلك أصلا وأجاب بأن غرضي مما أصلته أن تصور علم بنفي محض من غير إسناد النفي إلى إثبات ما غير معقول والعلم بإستحالة الضدين يستلزم تصور الضدين والإجتماع فيقضي العقل باستحالة الثبوت من خارج وكذلك شريك الإله لابد أن يستند إلى العلم بالإله والشريك فيقضي العقل بإنتفائه وإستحالة وجوده من خارج وإنما يعلم بإضافته إلى وجود زائد إنتهى وكلام إبن التلمساني هذا مقصود المؤلف بهذه الأبيات فقوله كظاهر القول الذي في المعدوم البيت أي رد على الإمام الإسترسال كما رد ظاهر القول الذي في المعدوم هو المعدوم غير معلوم وهو عن الأستاذ فغير معلوم خبر

لمبتدأ محذوف والجملة يدل من القول أو عطف بيان له وفي العطف نظر وقوله قيل مراده البيت هذا تأويل لقول الأستاذ بأن مراده أن العدم لا يعلم استقلالا أي على إطلاقه غير مضاف إلى وجود سبق أو يأتي قوله من قوله المقول في ذا المنقول البيت من قوله يتعلق بقيل أي قيل مراده ما تقدم من أجل قوله الذي قاله في هذا المنقول عند أولا وهو قول الأستاذ في الجواب عن السؤال الذي أورده على نفسه تصور علم بنفي محض من غير إسناد النفي إلى إثبات ما غير معقول أي جوابه هذا هو الدليل على تأويل قوله المعدوم غير معلوم بالمعنى الصحيح الذي تأول به ويحتمل أن تكون من لابتداء الغاية إذ قيل مراده كذا من قوله بمعنى أن هذا التأويل نشأ من جوابه السابق.

تعلق الإرادة الذي ثبـــــت تخصيصها الممكن بالذ أوجبت
وبوقوعه على الإطـــــلاق تعلق القدرة باتفـــــاق
كذاك حكم العدم المضـــاف على الذي نختار في الخـــلاف

يعني أن التعلق الثابت للإرادة بالممكن هو تخصيصها له بالوجه الذي تخصص به من وجود بدلا عن عدم أو عكسه وزمان بدلا عن غيره ومقدار بدلا عن آخر ووصف بدلا عن آخر إلى غير ذلك من أوجه التخصيص فهي لترجيح أحد الجائزين على مقابله بخلاف القدرة فإنها تتعلق بوقوع الممكن على الإطلاق من غير تخصيص بوجه بدلا عن آخر بمعنى أن نسبتها إلى الممكنات نسبة واحدة ما وقع من تلك الممكنات وما لم يقع فنسبتها إلى وجود زيد في الزمان الذي وجد فيه إلى وجوده في غد سواء وإلى بياضه ومقابله من

الألوان سواء وكذا مقداره وغيره من المقادير وسائر أو صافها ومقابلها كل ذلك على السواء وبالإدارة يترجح وقوع بعض تلك الممكنات التي نسبة القدرة إليها واحدة على بعض فالقدرة صالحة لإيقاع الشيء ومثله ومقابله وخلافه فتخصيص الشيء عن مقابله أو خلافه لابد له من صفة يقع بها التخصيص ولهذا احتج إلى الإدارة وقد تقدم هذا في قوله لا بد من التخصيص من زيادة قلت وفي جعل المؤلف التعلق الذي هو نفسي أو إضافة نفس التخصيص تسامح بل تعلق الإرادة إقتضاء التخصيص ويجاب بأن الكلام على حذف هذا المضاف ومعنى بالذا أوجبت بالوجه الذي أوجبته وهو الوجه الذي تخصص به الممكن قوله كذاك حكم العدم المضاف البيت يعني أن تعلق القدرة بالوقوع متفق عليه وأما تعلقها بعدم الممكن فمختلف فيه ومختار المؤلف تعلقها به هو مذهب القاضي بمعنى أن الله يعدم الحادث بقدرته والقول بأنها لا تتعلق إلا بالوجود هو مذهب الأشعري وإمام الحرمين وعلى هذا يقع عدم الحادث بنفسه لا بالقدرة أما في العرض فلوجوب عدمه في الزمان الثاني لاستحالته بقاء الأعراض وأما في الجوهر فلان شرط بقائه إمداده بالأعراض فإذا قطعت عنه وجب عدمه لوجوب انعدام المشروط عند إنعدام شرطه فالعدم واجب فيهما فلا يفتقر إلى فاعل واحتج لهذا القول بأن القدرة لو تعلقت بالعدم لكانت القدرة عليه قدرة على الشيء والفرق بين قول القائل لم يقدر على شيء وبين قوله قدر على لا شيء فهذا نفي لأثر القدرة بالكلية ومن القدرة أن تثبت أثرا وأيضا لو صح فعل العدم اللاحق لصح ذلك في السابق فإن معقول العدم لا يختلف وفرق القاضي بأن السابق مستمر والمستمر يستغني عن المرجح والأحق طارو مقتضاه ترجيح طرف الممكن وترجيح الممكن لا يستغني عن المؤثر وعلى

مذهب القاضي فإعدام الجوهر بالفاعل وعلى مذهب الجمهور يكون واجبا لإنعدام شرط وجوده وهو الإمداد بالأعراض أو خصوص عرض البقاء على رأس الشيخ فيه كما مر وقد تقدمت الإشارة إلى هذه المسألة في الكلام على إستحالة بقاء الأعراض.

تعلق الإدراك فالوجـــــود أنواعه تختص بالموجـــــود
تعلق البصر ذاك أكثـــــر من صفة السمـــع وذا يعتبر
برأي عبد الله والقانـــــسي وكالوجود للشيخ في ذا يأتسي
فيثبت التساوي في التعلـــق علة الإدراك بنا تفـــــرق

يدخل في الإدراك إدراك السمع وإدراك البصر والصفة الثامنة على القول بإثباتها وهي إدراك المذوقات والمشمومات والملموسات ويعني أن هذه الإدركات تتعلق بكل موجود ولا تختص بما تعلقت به في الشاهد لصلاحيتها لأن تتعلق بكل موجود وتخصها في الشاهد بتخصيص الله تعالى وما صح في حقه تعالى وجب له إذ لا يصح تخصيص القديم ولا يتعلق بشيء من هذه الإدركات بالمعدوم قوله تعلق البصر إلى آخره يعني أن رأي عبد الله بن سعيد وأبي العباس القلانسي أن متعلقات البصر أكثر من متعلقات السمع خلاف ما تقدم لأن السمع إنما يتعلق عندهما بالأصوات ومذهب الشيخ تساويهما في التعلق بكل موجود لأن المصحح بتعلق الإدراك عنده الوجود كما سيأتي في فصل الرؤية وذا إشارة إلى عموم التعلق لكل موجود وعلة خبر مبتدأ محذوف أي والشيخ يأتسي في قوله بعموم التعلق بالوجود وهو علة الإدراك عنده من غير فرق بين السمع والبصر وقد تقدم في فصل رسوم الصفات عن القرافي أن السمع يتعلق بالصوت والكلام النفسي فقط.

إن قيل في ذي المتعلقـــــات القل والكثر من الغايـــــات
وكل ما ليس نهايـــــــة ما هو قابل لوصف الغايـــة
قلنا النهاية بذي الأعـــداد ونفيها ذاك عن الأحـــاد
بلا زيادة ولانقصـــــان فيها نفي السؤال ذا البيـــان

حاصل السؤال أن يقال قولكم كل واحدة من القدرة والإرادة والعلم تتعلق بما لا يتناهى مع قولكم أن متعلقات العلم أكثر جمع بين متنافيين لأن الأقل هو الذي يعنى بالعد قبل الأكثر وهذا لا يتصور فيما لا يتناهى وحاصل الجواب أن التناقض والتنافي شرطه إتحاد الموضوع والموضوع في مسألتنا مختلف فالمحكوم عليه بعدم التناهي أحاد الممكن وأحاد المستحيل والمحكوم عليه بالزيادة والنقصان والكثرة والقلة الأنواع التي هي الواجب والجائز والمستحيل وهذه متناهية لأنها ثلاثة من العدد فقط وثلاثة أكثر من واحد بالضرورة وأما إفراد الممكن والمستحيل فلا يدخلها كثرة ولاقلة بأن يقال مثلا أحاد الممكن أقل من أحاد الممكن المستحيل إذ لا يفرغ واحد منهما بالعد ومالا يتناهى لا يفضل ما لا يتناهى قوله إن قيل في ذي المتعلقات البيت أي قيل في هذه المتعلقات أي متعلقات القدرة والإرادة والعلم والكلام القلة والكثرة مع أنها غير متناهية ومالا يتناهى لا يقبل القلة والكثرة إذ لا طرق له ويحتمل رجوع الإشارة إلى متعلقات جميع الصفات وهو ظاهر اللفظ ولاشك أن الموجودات التي هي متعلقات السمع والبصر غير متناهية بحسب الأخر وإن كان الحاضر منها متناهيا والقل و الكثر بمعنى القلة والكثرة والقلة غاية أسفل أي طرف أسفل والكثرة غاية أعلى أي طرف أعلى قوله قلنا النهاية البيت ذي إشارة

إلى الواجب والممكن والممتنع والباء ظرفية أي النهاية التي هي الغاية ثابتة في الأنواع فهي التي يدخلها الزيادة والنقصان والتفاضل بالكثرة والقلة ونفي النهاية إنما هو عن الأحاد فهي التي لا يدخلها زيادة ولا نقصان فلا تكون أحاد نوع أكثر من أحاد النوع الأخر فهذا البيان ينفي الإشكال المذكور لأنه قد تبين أن الموضوع مختلف.

إن قيل نسبة الإرادة إستـــوت	ما خص بالوجود بعض ما حدث
فهي إذ للمخصـــــــــص	مخصـــــــــــــص
قلنا الإرادة بها التخصيـــص	من نفسها هو بها مخصـــوص
من شرطها العلـــم ولا يوثـر	لم يغني عـــن إرادة تؤثـــر

أي إن قيل إذا كانت الإرادة عامة التعلق كانت نسبتها إلى ما وجد وإلى ما لم يوجد نسبة واحدة فيحتاج في تخصيصها البعض متعلقاتها بالوجود دون بعض إلى صفة أخرى والقول في تلك الصفة كالقول في الإرادة ويلزم التسلسل ومعنى ما خص بالوجود بعض ما حدث أي الذي خص بالوجود بعض ما تعلقت به لعموم تعلقها قوله قلنا الإرادة بها التخصيص من نفسها أي قلنا في الجواب الإرادة من صفة نفسها التخصيص فلا يقال لم خصصت فإن صفة النفس لا تعلل كما لا يقال لم كان العلم كاشفا قوله هو بها مخصوص من شرطها العلم البيت أي التخصيص مخصوص بها فلا يستغني عنها بالعلم ولا بغيره من الصفات غاية الأمر أن العلم شرط في الإرادة إذ الشيء ما لم يتميز عند الفاعل فلا يمكن القصد إلى إيجاده فإن القصد إلى كتب ألف متوقف على تصورها وتميزها عند الكاتب عن سائر الحروف ومن الدليل على أن التخصيص

لا يقع بالعلم أن العلم لا يؤثر بدليل تعلقه بالواجب والمستحيل مع إمتناع قبولهما التأثير وقد سبق الكلام على إختصاص الإرادة بالتخصيص.

إن قيل ماوجد والذي إنعـــدم عكسه جائز فما به إنحتـــم
أجيب عن هذا بسر للقـــدر موقف عقل ذاك الذي أعتبـر

هذا إشارة إلى قول إبن التلمساني إثر الجواب عن سؤال الإرادة لكن يبقى أن يقال فلم إختص هذا بالوجود وهذا بالعدم مع تساوي النسبة إليهما وهلا كان الأمر بالعكس قلت هذا سر القدر وهو موقف عقل إنتهى قوله مما به إنحتم أي فما الذي إنحتم به وجود الموجود وعدم المعدوم أي فلم إختص هذا بالموجود وهذا بالعدم.

تعلق الذي تعلق وجـــب لنفسه بأزل و لو طلـــب
ليس له تغير و ما جـــرى من نوع ذا بالمتعلق طـــرا
و للشيخ ذا و الفخر بالتغبـــر و صفة السمع و صفة البصـر
بعد الوجود رفع الأوليـــن طرو تعليـق للأخـريـن
ذا رأيه الثابت في نهايتـــه ينقض بالعلـم في مقالتـــه
في أزل لـــه التعلق بما يكون فيما لا يزال فاعلمـــا
يلزم من علم بما سيحـــدث رفعه إن وجد ذاك المحـــدث
أشار للجواب في المعالـــم برأيه المذكور عند الـــلازم
و في المحصل رأى تعلقـــا إضافه رأيا له محققـــا
ليس لها وجود في الأعيـــان فما انتفى القديم في ذا الشـان

والحق معلومية الأفعـــــال بلا تجدد في الإستقبـــــال
فالعلم في الأزال قد تعلقـــا مافيـــه تغيير بوجه مطلقـــا
كذا الصفات في تعلقاتهـــا تغـــير في متعلقاتهـــا
لو جاز لافتقر المؤثـــــر لا يوصـــف القديم بالتأثـــر
لأن كل ثابت له القـــــدم عليه يستحيل ذاك والعـــدم
والرفع في النسخ على الصـواب للاثـــر الثابت بالخطـاب
على المكلفين بالتنجيـــز فذالك المرفوع بالتجـــويز
لا للحكام أو تعـــلق تغيـــر في الجوهر المخلوق ماتقـــررا
و يثبت الرفع لقادريـــة ولا تجدد بخالقيـــة
والسمع مثل ذاك مع وصف البصر على الذي حققه أهل النظـر

تعلق الصفات بمتعلقاتها واجب لنفسها لايقع فيه تغير ولا تجدد كما لا يقع ذلك في نفس الصفات وإنما يقع التبذل والتغير في المتعلق وهذا عام في جميع الصفات حتى في الطلب أحد أقسام الكلام فهو في الأزل يقتضي مطلوبا وتقدم خلاف إبن سعيد والقول بأن تعلق الصفات لذاتها هو قول الشيخ وأكثر المتكلمين وقيل هو من الإضافات والنسب التي يجوز عليها التجدد والزوال واختار المقترح الأول وإلى الثاني ذهب الفخر وجماعة من المتأخرين كالعضد والسعد وهو مختار الشهاب ومقتضى قول إبن سعيد بحدوث أقسام الكلام وإختار الشريف الإدريسي أن التعلق من مواقف العقول فإن قلت على كون تعلق الإرادة مثلا قديما أنه إذا وجد الفعل لا يبقى تعلق الإرادة لأن إيجاد الموجود محال قلت أجاب بعضهم بأن التعلق نسبته ولا وجود

لها في الخارج وعدم القديم محال فيها هو موجود سلمنا أن التعلق ثبوتي وعدمه محال لكن الإرادة تتعلق بالمراد في الزمن المعين وهذا المفهوم وهو كونها تعلقت به في زمانه المعين لم يرتفع البته ولا بطل في نفسه وإنما صدق عليه أن ذاك الزمان المعين كان مستقبلا ثم صار حاليا ثم صار ماضيا و في الأحوال الثلاثة يشير إليه العقل بأنه متعلق الإرادة فعلمنا أن ذاك المفهوم لم يبطل في نفسه و إنما تغيرت عوارضه و كما نقول أنه متعلق القدرة ومنسوب إليـــــها و كذالك إذا علم الله تعالى زيدا سيوجد ثم صار ذلك الوجود حاليا أو ماضيا لا يبطل حصول الوجود لزيد تعلق و لا تعلق العلم قوله و لو طلب غيا بالطلب ما وقع فيه من خلاف بن عبد الله بن سعيد و لاستبعاد المعتزلة تعلق الطلب بالمعدوم و هي إحدى شبهاتهم على حدوث الكلام كما سيأتي قوله ليس لتعلق تغير أي ليس للتعلق تغير لا قبل و لا بعد و هذا لأنه صفة نفسية للصفة فعلى القول بنفي الخالد يرجع إلى ذات الصفـــة و يستحيل تغيرها و على ثبوت الحال فالصفة لا تتحق بدون وصفها النفسي فيلزم قدم التعلق و بقاؤه قوله و ما جرى من نوع ذا بالمتعلق طرأ الإشارة راجعة إلى التغير و هذا كالعلم بوجود زيد مثلا في وقت كذا ينعدم زيد فالعلم و متعلقه لا تغير فيهما و إنما تغير المتعلق الذي هو الوجود إلى العدم و قد سبق تقرير ذلك قوله للشيخ ذا أي كون التعلق نفسيا هو قول الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه و كذلك هو قول المتكلمين قوله و الفخر بالتغيير البيت يعني أن الفخر جزم بأن التعلق يتغير بناء على أنه من الإضافات و النسب و قد ذكر

ذلك في الأربعين المحصل و المعالم و غيرها و صوبه بعضهم قوله و احتج بالنسخ و خلق الجوهر البيتين يعني أن الفخر احتج على تغير التعلق لكونه نسبة بين المتعلق و المتعانق لا وصفا نفسيا بخلق الجوهر و بالنسخ و بصفتي السمع و البصر أما الجوهر فإن القدرة و الإرادة كانتا متعلقتين من الآن إلى الأبد بإيجاد العالم فلما أوجد العالم لم يبق ذلك التعلق لأن إيجاد الموجود محال و لا خصوص للجوهر بهذا بل العرض أيضا كذلك و لأن النسخ فإنه في الأوامر و النواهي و هو عند الأشعرية يرجع إلى الرفع و الإزالة و لا يصح أن يرفع الطلب لكونه صفة الباري فتعين رجوعه إلى تعلقه و أما السمع و البصر فلأنهما إنما تعلقا بالعلم فيما لا يزال لأن العالم كان معدوما في الأزل و رؤية المعدوم أو سمعه محال و هذا كله مما يدل أن التعلق نسبة يجوز تغيرها لا وصف واجب للمتعلق لرفعه في الأولين بعد وجوده و هما الجوهر و النسخ و طروه في الأخيرين و هما السمع و البصر لأن التغير في الصفات الحقيقية محال و لا محيص عنه في الإضافيات فإنه تعالى موجود مع كل حادث و تفنى تلك المعية عند فنائها و يعني الفخر بالوجود الوجود الذهني لأن النسب و الإضافات موجودة في الذهني لا في الخارج قوله ذا رأيه الثابت في نهايته يعني كون التعلق إضافة محتجا عليه بما ذكر هو رأي الفخر في نهايته العقول و قد نص عليه أيضا في الأربعين و المحصل و المعالم لكن احتجاجه عليه بما ذكر مختص بالنهاية و الله أعلم قوله ينقض بالعلم على مقالته ظاهر هذا الكلام أن معناه ينقض أي يرد على مقالة الفخر و احتجاجه بالعلم و هذا لا يلتئم

مع ما بعده و إنما وقع النقض بالعلم على احتجاج المعتزلة على حدوث الكلام على ما وقع في المعالم و غيره من كتب الفخر و ذلك أن المعتزلة احتجوا على أن كلام الله تعالى مخلوق بوجوه منها أنه تعالى إذا أمر زيدا بالصلاة فإذا أداها لم يبق ذلك الأمر لأنه لو بقي لكان الماتي به امتثالا و ما ثبت قدمه امتنع عدمه و منها أن النسخ في الأوامر و النواهي جائز و ما ثبت قدمه استحال عدمه و هذا لأن النسخ عند الأشعرية يرجع إلى الرفع و الإزالة فالمرفوع إما الخطاب و إما تعلقه و كلاهما عند أبي الحسن الأشعري أزلي فكيف يتصور النسخ على هذا التقدير و الأشعرية قائلون به قال في المعالم و الجواب أن كل ما ذكرتموه في الأمر و النهي معارض بالعلم فإن الله لو كان عالما في الأزل بأن العالم موجود كان جهلا و لو كان عالما بأنه سيحث فإذا أحدثه وجب أن يزول العلم الأول فحينئذ يلزم عدم القديم و بالجملة فجميع ما ذكرتموه من الشبهات معارض بالعلم قال إبن التلمساني رحمه الله يعني علمه في الأزل بأن العالم سيوجد يستلزم عدم وجوده في الأزل فإن المستقبل هو المرتقب الحصول لا ما حصل فإذا وجد فقد زال شرط العلم الإستقبالي و لا بقاء للشيء مع زوال شرطه فيلزم زوال العلم لاكن علمه قديم و القديم لا يزول و لا جواب على زعمه على هذا الإشكال إلا بأن يقال إن العلم قديم و المتجدد و الزائل المتعلقات و هي نسب و إضافات و لا يمتنع تجدد النسب و الإضافات على القديم كما يتجدد وصفه تعالى بأنه خالق رازق و كذالك نقول لا مانع من ثبوت كلام قديم و تجدد هذه النسب عند تجدد المخاطبين و لا تبقى عند الإمتثال و

النسخ و لا ينافي ذلك قدم العالم و اعلم أن هذا إنما يمكن تقريره على مذهب عبد الله في الكلام و لا شيء على أصول الشيخ أبي الحسن فإنه يعتقد أن تعلق الصفات لذاتها و لا يتصور فيها التجدد و الزوال ثم قال إبن التلمساني بعد ذكر الدليل الذي ذكر المؤلف على أن التعلق نفسي و الجواب عن قولهم إذا أمر زيدا بالصلاة فأداها لم يبق الأمر فلو كان قديما لعدم القديم أن نقول خطاب الله تعالى بطلب الصلاة مضافة إلى ذلك الوقت المعين و امتثاله لا يزيل ذلك التعلق بل يحقق مقتضاه و لا يطلب بشيء بعد لأن الخطاب لم يتناول الفعل إلا في ذلك الوقت لا أنه كان قد طرأ قبل فعلها و زال بعده و أما الجواب عن شبهة النسخ فهو أن المرفوع اعتقادنا و جزمنا بالحكم فإن الحكم في نفس الأمر معين لغاية لا نعلمها نحن و نحن مكلفون باعتقاد الدوام إلى ظهور راجع له و الأدلة الشرعية لثبوت الحكم عندنا لا لثبوته في نفس الأمر فإن الخطاب و تعلقه لنفسه هما قديمان لا تغير فيهما قوله في أزل له التعلق البيتين هذا بيان للنقص أي إن كان يلزم من تأدية الصلاة المأمور بها عدم بقاء الأمر فيلزم حدوثه إذا ما ثبت قدمه وجب بقاؤه لزم من وجود العالم المعلوم بالعلم السابق عليه عدم بقاء العلم لأن العلم بأن العالم سيوجد يستلزم عدم وجوده في الأزل فإذا وجد فقد زال شرط العلم الإستقبالي و لا بقاء للشيء مع زوال شرطه و بالجملة فإنما ألزموا حدوث الأمر في الصلاة المذكورة لزوال تعلقه و كذا العلم في الصورة المذكورة فقد زال تعلقه فإن كان زوال التعلق يقتضي حدوث المتعلق لزم حدوث العلم قوله أشار للجواب في المعالم يعنى للجواب الحق

لأن الجواب الأول كان بالمعارضـــة و الجواب الذي أشار إليه هو أنه لا يلزم من تغير التعلق بالطرو و الزوال حدوث المتعلق لأنا نقول المتعلق نسبة و إضافة لا وصف واجب للمتعلق حتى يلزم من تغيره حدوث المتعلق و لم أرى الجواب المذكور في المعالم و إنما هو في شرحه لإبن التلمساني نعم نسبة إبن التلمساني إلى الفخر بقوله و لا جواب على زعمه على هذا الإشكال إلا بأن يقال إلى آخره و هذا الذي نسبه إبن التلمساني إلى الفخر أشار إليه في الأربعين و غيره قوله و في المحصل رأى تعلقا البيتين يعني أن الفخر ذهب في المحصل إلى أن التعلق إضافة و نسبة بين المتعلق و المتعلق لا وجود له في الأعيان كسائر الإضافات و إنما توجد في الأيمان و حينئذ لا يلزم من انتفائه في بعض الصور كما سبق انتفاء القديم بخلافه على قول الشيخ أنه قديم كالصفة فإنه يلزم انتفاء القديم الثبوتي هو محال كما سبق و قد مر جواب إبن التلمساني قلت و ما نسب المؤلف للمحصل هو نفس القول الذي له في النهاية لا أنه غيره كما يفهم من ظاهر لفظه قوله و الحق معلومية الأحوال الأبيات الثلاثة أي الحق أن جميع أحوال العالم معلومة لله تعالى في أزله لا يتجدد له سبحانه علم بتجددها بل هي واقعة على حسب ما علمه في أزله لا يتغير علمه سبحانه كسائر صفاته و كذا سائر تعلقاتها هي واجبة لها لا يقع فيها تغير بوجه و إنما التغير في المتعلقات خلاف لمن قال أنه لا يعلم غيره و إنما يعلم نفسه و لمن قال أنه لا يعلم الجزئيات أصلا و لمن قال أنه لا يعلمها إلا عند وقوعها و قبل ذلك فإنه لا يعلم إلا الماهية و لمن قال أنه لا يعلم لمن قال أنه عالم بعلوم

حادثة و لمن زعم حدوث التعلقات قوله لو جاز لافتقر للمؤثر البيتين أي لو جاز التغير في تعلق الصفات و هذا إشارة إلى قول إبن التلمساني لو لم يكن التعلق لذاتها و جاز تجدده لكان جائزا و لا افتقر في تجدده إلى مؤثر و يستحيل تعلق التأثير بصفات القديم فإن كان المؤثر في ذلك معنى لزم قيام المعنى بالمعنى و إن كان فاعلا بالاختيار و لا مؤثر سواه لزم تأثيره في صفاتــه و تأثيره يتوقف على ثبوتها فيدور فيما يتوقف التأثير عليه من الصفات فيلزم أن يكون تعلقها لنفسها قوله و الرفع في النسخ على الصواب إلى قوله لا الحكم لما اختار أن التعلق واجب لا يتغير أخذ يجيب عما استدل به الفخر على تغيره فأشار إلى أن الرفع في النسخ للتعلق التنجيزي المشروط بالعقل و لا إشكال في حدوثه و التعلق الواجب هو التعلق المعنوي و لم يرتفع و قد أشار ابن الحاجب في مختصره إلى هذا الجواب و هو قريب من جواب ابن التلمساني في قوله أو تعلق تغير البيتين أو بمعنى الواو أي لم يرتفع الحكم و لا تغير تعلق الجوهر المخلوق لمدة تقرره و ثبوته و هذا إشارة إلى الجواب عما استدل به الفخر من زوال تعلق القدرة و الإرادة بخلق الجوهر بعد خلقه ليلا يؤدي إلى إيجاب الموجود فأجاب المؤلف بأن التعلق ما تغير و ما ارتفعت قادرية الله تعالى على خلق الجوهر بإيجاده و لا ثبت له تجدد علم بسبب خالقيته سبحانه و هذا إشارة إلى ما قدمنا من أن الإرادة تتعلق بوجود الممكن في الزمان المعين فإذا وجد الممكن في ذاك الزمان لم يرتفع التعلق البتة و لا بطل في نفسه و إنما صدق عليه أن ذلك الزمان لم المعين كان مستقبلا ثم صار حاليا ثم صار ماضيا و يتقرر مثله في

القدرة و غيرها قوله و السمع مثل ذاك مع وصف البصر البيت يعني لا يثبت لهما تجدد كما زعم الفخر بل تعلقهما بوجود العالم قديم و إن تأخر الوجود المتعلق عنهما لا يلزم مقارنة المتعلق للمتعلق كمتعلق العلم بوجود العالم و كتعلق الطلب بوجود المطلوب.

و اعلم بأن عمدة التوحيد ... تعلق القدرة ؟؟؟
فإنه قد عم كلا ممكن ... فلم يكن في الغير من تمكن
لو لم يعم بالمتعلقات ... لافتقر بوصف القصيات
لمقتض فيلزم الجواز ... و ذا محال فيه لا يجاز
من غير ما وجه كالإجتماع ... بين جوازه و الإمتناع
فوجب التعميم للوجوب ... فلا يصح القصر في المطلوب

يعني أن عمدة التوحيد أي اعتقاد الوحدانية لله تعالى تعلق قادريته تعالى بكل ممكن و ذلك لأن الدليل على التوحيد برهان التمانع و هو متوقف على استحالة تناهي المقدورات لأنه لو فرض إلاهان على ذلك لوجب تعلق قدرة كل منهما و إرادته بما تعلقت به قدرة الآخر و إرادته فيتمانعان فيلزم عجزهما أو عجز أحدهما و إما على تقرير تناهي المقدورات فقد تتعلق قدرة أحدهما و إرادته بغير ما تعلقت به قدرة الآخر و إرادته و حينئذ لا تمانع قال في الإرشاد أنه تعلق عموم الصفات عمدة التوحيد لأن في عموم تعلق صفاته إثبات الوحدانية و نفي الشرك لأنه إذا ثبت عموم تعلق قدرته و إرادته بكل ممكن لم يبق لغيره شيء يكون فعلا فثبت به وحدانيته

تعالى قوله لو لم يعم المتعلقات إلى آخره أي لو لم يعم تعلق القادرية و يحتمل أن يعود الضمير على تعلق الصفة لا بقيد القادرية و هو أحسن و قد استدل المؤلف على عموم التعلق بدليلين انتهى الأول عند قوله فيلزم الجواز و بيانه أن نقول لو اختصت به من صفات الله تعالى المتعلق ببعض ما جاز أن تتعلق به لوجب افتقارهما إلى مخصص مختار لاستواء الجميع بالنسبة إليها و ذلك يوجب جوازها و حدوثها لاستحالة افتقار الواجب إلى المؤثر و قد سبق البرهان على وجوب القدم و البقاء لذاته تعالى و لجميع صفاته قوله و ذا محال فيه لا يجاز من غير ما وجه البيت رجوع الإشارة إلى الجواز أي و الجواز في وصف الله قال من غير ما وجه يكون قوله كالإجتماع بين جوازه و الإمتناع راجعا إلى قوله لافتقر الوصف أي لم يعم الوصف للزم افتقاره إلى المخصص كما يلزم الاجتماع بين جواز التعلق و استحالته و يحتمل رجوع الإشارة إلى عدم عموم التعلق أي و عدم عموم التعلق محال في الوصف المتعلق من غير ما وجه و يكون قوله كالإجتماع أحد تلك الأوجه و بيان هذا الدليل الثاني أن نقول لو اختصت صفة من صفات التعلق ببعض ما تصلح له لانقلب الجائز مستحيلا و التالي باطل فالمقدم مثله و بيان الملازمة أن البعض الذي لم تتعلق به تلك الصفة مع صلاحية تعلقها به مثل البعض الذي تعلقت به مقصر الصفة في التعلق على غيره منع لما عملت صحته.

فصل إله العالمين واحـــــــد الذات و الوصف و فعـــل وارد
فوحدة الذات بنفي الكـــــم متصلا فمنفصلا في الحكـــم
و في الصفات المنفي النظيـــر و الشبه والمثل بدل التقريـــر
و الفعل ما له به قسيـــــم و لا شريك فيه يستقيـــــم

قال في الإرشاد الواحد في اصطلاح الأصوليين هو الذي لا ينقسم فقوله في اصطلاح الأصوليين احترز به من اصطلاح الفلاسفة و قوله هو الشيء احتراز من المعدوم لأنه ليس بشيء و قوله الذي لا ينقسم احتراز من الواحد المنقسم كقولنا جسم واحد فإنه يقبل القسمة قوله إلاه العالمين البيت واحد مضاف إلى الذات و الإضافة على معنى في أي واحد في ذاته و وصفه و فعله قوله فوحدة الذات بنفي الكم البيت يعني أن وحدة الذات بنفي الكم أي الكثرة المتصلة و المنفصلة بنفي الكم المتصل هو نفي التركيب و قد مر برهانه و نفي الكم المنفصل نفي أن يكون له مماثل و نظير في الألوهية خارج عن ذاته و هذا هو المقصود بهذا الفصل قوله و في الصفات النفي النظير البيت أي وحدته في صفاته نفي نظير لها أعم من أن يكون ذلك النظير قائما بذاته أو بغيره فهو تعالى عالم بعلم واحد لا نظير لعلمه و كذا سائر الصفات و نفي النظير قائم بغير الذات هو سلب الكم المنفصل في الصفات و إلى سلب الكم المتصل و الكم المنفصل في الصفات أشار بقوله بذا التقدير و الإشارة راجعة إلى واحدة و عطف الشبه و المثل على النظير لتأكيد التنزيه لكونها متحدة المعنى أو متقاربة قال بعضهم التشبه من بعض الوجوه و المثل من كل الوجوه و النظير كالشبه قوله و الفعل ما له به قسيم البيت أي وحدته تتعالى في الفعل نفي أن يكون له قسيم فيه

بحيث يتقاسمان الأفعال بينهما و القسيم المقاسم فعطف الشريك تأسيس أن الشريكين يجتمعان على الشيء الواحد و سيأتي انفراد الباري تعالى في الإختيار في فصل الأفعال و إليه أشار بقوله وارد أي جاء و اقتضى تفسير المؤلف للوحدة بالسلب أنها من السلوب فهي عبارة عن سلب الكثرة و هو التحقيق و قيل أنها من صفات النفس و قيل من صفات المعاني.

إذ يستحيل الفعل بالتدبير بين إلاهين على التقدير
ففي العناد يتمانعان عجزهما يلزم في ذا الشان
فيبطل الثلاثة الأقسام لأجل فرض المثل في الأحكام
من صحح القسم الذي قد نفذت إرادة الواحد فيما وجدت
لم يعتبر قوله في ذا الحد كالتابعين فيه لأبن رشد
و الحكم في المثلين عجز المثل فجوز في مثله كالأصل
و يلزم العجز في الإنفاق مثل الذي كان في الافتراق
لأن حكم الذي يجوز أن يصد كحكم من وجب في ذا أن يرد
فليس للفعل إلاه زائد فخالق الخلق إلاه واحد
هذا الذي أنتجه البرهان إليه قد أرشدنا القرآن

إذ لتعليل نفي الشريك أي يستحيل و قوع الفعل في تدبير إلاهين فأكثر له و التدبير و الإنفاذ يدبر الأمر ينفذه و قيل يصرفه بحكمته و الأقسام الثلاثة نفوذ الإرادتين معا و تعطلها معا و نفوذ إرادة أحدهما فقط و العناد المخالفة و نظم الدليل على نفي شريك له تعالى في ألوهيته أن نقول لو كان معه إلاه آخر لم يخل إما أن يختلفا في الإرادة على حكم التضاد

أو يتفقا و التالي بقسميه محال فالمقدم مثله أما الملازمة بدليلها ما سبق من وجوب عموم تعلق إرادة الإله و قدرته و سائر صفاته المتعلقة فلو وجدا الأمان لوجب تعلق إرادة كل منهما و قدرته بكل ممكن و مهما تعلق بالفعل إرادتان لم يخل من الاتفاق عليه أو التباين و إما بطلان التالي فيبطلان طرفيه و هما الإختلاف و الإتفاق فوجه بطلان الطرف الأول أن تقول لو اختلفا في بأن يريد أحدهما و جود الجوهر و يريد الآخر عدمه أو يريد أحدهما حركته و الآخر تسكينه للزم عجزهما أو عجز أحدهما مع زيادة مستحيلات أخر فنفوذ إرادتها يؤدي إلى اجتماع النقيضين أو ما في حكمهما فيكون الجوهر في الزمان الواحد موجودا أو معدوما أو متحركا ساكنا و ذلك لا يعقل فإذن لابد من تعطيل النفوذ لأحد الإرادتين أو لكلتيهما فإن تعطلتا معا لزم عجز الإلهين لتعذر الفعل من كل واحد منهما و يلزم عليه أيضا خلو المحل من النقيضين و إن تعطلت أحدهما لزم عدم عموم تعلق إرادة الإله و قدرته و هو محال كما سبق و يلزم أيضا عجز الإله الذي نفذت إرادته لأنهما مثلان و إلى هذا أشار المؤلف بقوله لأجل فرد المثل في الأحكام أي بطلان القسمين الأولين ظاهر و الثالث لأجل فرض المثل و علل هذا بخصوصه لأجل مخالفة ابن رشد كما سيأتي و فيه أيضا الترجيح لأحد المثلين على مثله من غير مرجح فإن فرض المرجح لزم حدوثهما و العجز على الإله محال الوجوب القدرة له و استدل إمام الحرمين على استحالة اتصافه تعالى بالعجز بأن عجزا قديما محال لأنه يستدعي معجوزا عنه و المعجوز عنه لا يكون إلا ممكنا و لا ممكن في الأزل فلا عجز في الأزل لا يقال يلزم مثله في القدرة لأنها تستدعي مقدورا و المقدور ممكن و لا ممكن في الأزل فلا قدرة

في الأزل لأنا نقول معنى القدرة صفة يتأتى بها إيقاع الفعل و لا يلزم من الوصف بالقدرة وجود المقدور بها بل تأتي أن يفعلن بها حيث يمكن الفعل و الفعل أزلا محال فثبتت القدرة الأزلية متعلقة بصحة الفعل فيما لا يزال فأما العجز فمعناه تعذر ما يحاول إيجاده فلا يثبت فمعنى الصلاحية لأن الصالح لا يكون عاجزا في الحال بل قادرا فالعجز إذ لا يكون إلا بالفعل لا بالصلاحية و وجه بطلان الإتفاق إما أن يكون واجبا أو جائزا أو يلزم في الإتفاق الواجب أن يكون كل واحد منهما مقهورا غير مختار أن كل منهما لا يقدر على مخالفة الآخر و إن كان أحدهما يقدر عليه دون الآخر لزم قهر الذي لا يقدر عليها و نفي كونه مختارا لأن المجبور منهما لا يتأتى منه عند ترك ما اختاره الآخر كيف و ربك يخلق ما يشاء و يختار و أيضا يلزم من قهر أحدهما قهر الأخر لأنه مثله و إن كان الإتفاق جائزا و عليه اقتصر المؤلف لظهور استحالة الأول فإنه يلزم فيه ما لزم في الاختلاف من عجزهما أو عجز أحدهما مع سائر الإستحالات التي تقدمت لأنه كل ما كان الإتفاق جائزا كان الاختلاف جائزا لأن جواز أحد المتقابلين يستلزم جواز الآخر لكن التالي باطل لما تقدم فالمقدم و هو كون الاتفاق جائزا مثله فقول المؤلف يلزم العجز في الاتفاق البيت أي يلزم قبول العجز و هو مثل ما لزم في الاختلاف إذ يستحيل على الإله حصول العجز و قبوله و إلا لم تجب له القدرة فيفتقر في الإتصاف بها إلى المخصص و ذالك محال و يدل على أنه أراد قبول العجز لا حصوله قوله بعد لأن حكم الذي يجوز أن يصد البيت أي لأن حكم الذي يجوز أن يصد عن مراده كحكم من وجب صده في بطلان الألوهية و لو لا هذا البيت لأمكن حمل كلام المؤلف على حصول

العجز و الاتفاق على الإطلاق لأن الاتفاق قد يستلزم حصول العجز سواء قدر واجبا أو جائزا و ذلك فيما إذا توجهت إرادتهما لما لا يقبل الإنقسام من عرض أو جوهر فرد فلا يمكن حينئذ أن تنفذ فيه إلا إرادة واحدة و قدرة واحدة و يجب عدم النفوذ الإرادة الأخرى و القدرة الأخرى لاستحالة أثر بين مؤثرين و إلا أدى إلى انقسام أو وجود مؤثر و لا أثر له و إذا كان كذلك فمن لم تنفذ إرادته يلزم عجزه فإن فرض أنه لم تنفذ الإرادتان يلزم عجز الإلهين و لم يذكر المؤلف هنا برهان استحالة القسيم لأن ما قدمه من وجوب عموم التعلق يستدعي استحالته و قد أوضحناه في الشرح قوله من صحح القسم الذي قد نفذت الأبيات الثلاثة أشار بها إلى أن الصواب في قسم نفوذ إحدى الإرادتين فقط لزوم عجزهما فيبطل كالقسمين الأولين لأن الفرض تماثلهما في الألوهية و المثلان يستويان فيما يجب و يجوز و يستحيل و إليه أشار أولا بقوله فتبطل الثلاثة الأقسام البيت و تقرير الدليل ببطلان الأقسام الثلاثة هو المعروف عند المتكلمين و الجاري على مقتضى المعقول و قدره إبن رشد و هو الذي عنى ببعض الناس المؤلف في بغية الطالب ببطلان القسمين الأولين و حصول المطلوب و هو الوحدانية بالثالث فيقول الذي نفذت إرادته هو الإله و الأخر من جملة العالم لعجزه و هو مناف لغرض مماثلهما و ما من قول المؤلف فيما وجدت واقعة على الأفعال و حرف الجر متعلق بنفذت و الحد الطرف قوله إليه قد أرشدنا القرآن أي إلى نفي إلاه زائد و هذا إشارة إلى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فهي كاشفة عن وجه الإستدلال على إبطال إلاهين مستقلين لما يفضي إليه من الفساد و التمانع المانعين من وقوع الممكنات فاستدل بنفي اللازم و هو الفساد على

نفي اللزوم و هو التعدد و أما قوله تعالى إذا لذهب كل إلاه بما خلق و لعلا بعضهم على بعض فهي مرشده إلى الإستدلال على إبطال أن يكون لله قسيم بحيث ينقسم العالم بينهما قسمين كما ذهبت التنوية فإن كل واحد منهما يذهب بما خلق و يلزم علو كل منهما على الأخر للإستغناء عنه لما يفعله إلا فيكون عاليا عليه بذلك و الإله يعلو و لا يعلى عليه و قدم مر الكلام على إثبات الوحدانية بإثبات الدليل السمعي و ما في ذلك من البحث حيث تكلم عليه المؤلف.

كالذي في الأسما من الأعـــلام و هي على أربعة أقســـــام
أولها إسم ثابت للـــــــذات و الثان مع وصف من الصفـات
و تالث درعي التنزيـــــــه و رابـــــع للفعل بالتنبيه

هذا الكلام فيما يتعلق بأسماء الله الحسنى و قد جرت عادة المتكلمين بذكر ذلك في هذا المحل روي عن رسول الله ﷺ أنه قال إن لله تسعة و تسعين إسما من أحصاها دخل الجنة و اختلف في معنى قوله أحصاها هل أراد عددا أو حفظا عن ظهر قلب أو حصاها علما و فهما أو أحصاها وعيا و علما و تحليا أو أحصاها بأن ينزل كل إسم مزلته من غير تفريط المرجئة في أسماء الرجاء و لا إفراط الخوارج في أسماء الوعيد و الكل محتمل و هي على أربعة أقسام قسم علم على الذات لا إشعار له بأمر زائد و هكذا كقولنا الله فإنه إسم علم على ذات الواجب الوجود المعبود بالحق و قيل هو دال على الذات و جميع صفات الألوهية الثاني من الأقسام ما دل على الذات مع صفة من صفاته الوجودية كالعليم و

القدير و نحو ذلك القسم الثالث ما دل على الذات و التنزيه عن النقائص كالقدوس و السلام و الرابع ما دل على الذات و الفعل كالخالق و الرزاق و المحيي و المميت قوله كالذي في الأسماء من الأعلام أي كما أرشد القرآن إلى الذي في أسماء الله من الأعلام أي الإخبار بتقاسيمها و لا شك أن القرآن دل على تلك الأقسام لأنه قد وقع فيها جميعها.

و الإسم و المدلول غير التسمية ... وضع و ذكر اللفظ بالتعمية
تغاير المدلول و الانتنامي ... للفخر ذا و حجة الإسلام
نفي التغاير هو المشتهر ... و ذلك الذي ارتضاه الأكثر
ليس النزاع فيه بين العقلا ... اللفظ معنى و الذي تحصلا
مدلول الإسم الذات أو لمعتبر ... من أمر التفصيل للشيخ استقر
في القسم الأول هو المسمى ... و غيره الأخير قد تسمى
و الثاني فيه نفي دين يصدق ... على الذي صوب من يحقق

المدلول هو المسمى و الإسم و المسمى غير التسمية لأن التسمية تطلق على ذكر اللفظ و على وضع اللفظ دالا على المعنى و اختلف في الإسم و المسمى فقال الأشاعرة هو المسمى و حكي عن أبي عبيدة و قال المعتزلة أنه غيره و حكي عن سيبويه و نسبه المؤلف إلى الغزالي و الفخر و قال ابن عطية في تفسيره مر أن مالكا سئل عن الإسم أهو المسمى فقال ليس به و لا غيره يريد دائما في كل موضع و قال الفخر في تفسيره إن كان المراد هذا اللفظ الذي هو أصوات بالمسمى تلك الذوات في أنفسها فهي غير المسمى و إن كان المراد بالإسم ذات المسمى و بالمسمى أيضا

تلك الذوات كان قولنا الإسم هو المسمى معناه أن ذات الشيء عين ذلك الشيء و هذا و إن كان حقا إلا أنه من الواضحات فثبت أن الخوض في هذه المسالة على جميع التقديرات يجري مجرى العبث انتهى و ذهب المقترح و ابن الحاجب و جماعة إلى أن الخلاف في الإسم هو المسمى أو غيره راجع إلى أن الإسم هل هو حقيقة في المسمى و استعماله في اللفظ الدال مجازا و بالعكس قال ابن الحاجب و هذا خلاف لفظي لا يتعلق باعتقاد و لا بحقيقة و سيذكر المؤلف هذه المسألة قوله وضع و ذكر اللفظ لا بالتعمية التقدير هي أي التسمية وضع فلا شك في مغايرتها للإسم و المسمى و إما على المعنى الأخر فهي مغايرة للإسم على أنه المسمى و هو قول الأشاعرة و أما على أن الإسم حقيقته في القول بالتسمية فهي ذكر اللفظ هي الإسم فتأمله و يجاب بأن المؤلف بنى على قول مذهب الأكثر قوله ليس النزاع فيه بين العقلا اللفظ معنى أي ليس النزاع في كون الإسم هو المسمى أو غيره بمعنى أن اللفظ هل هو نفس المعنى الذي هو المدلول أو غيره فإن هذا النزاع وقع بين العقلاء و كون اللفظ و الصوت عين حقيقة الذات لا يقوله عاقل و إلا أدى إلى أمور شنيعة ككون الحادث نفس القديم و العرض نفس الجرم فإن ألفاظ الحادثة الدالة على القديم حادثة و قولنا زيد مثلا عرض و مدلوله جرم و يلزم أن ما كتب في إسم النار يحترق و كذا الناطق بذلك إلى غير ذلك مما لا يفوه به عاقل قوله و الذي تحصل مدلول الإسم الذات البيت هذا لمختار المؤلف في معنى النزاع أي و الذي تحصل عندي أو عند من أرضاه من معنى الخلاف هل مدلول الإسم مجرد الذات من غير نظر إلى أمر زائد فيقال في أسماء الله

كلها هي هو كالله و القدوس و العليم و الخالق أو مدلول الإسم هو الذات لكن باعتبار أمر أشعر به اللفظ فكان مدلول اللفظ هو ذلك الأمر الزائد على الذات فعلى هذا قولهم الإسم هل هو المسمى أو غيره على حذف مضاف أي مدلول الإسم هل هو مجرد المسمى الذي هو الذات أو غيره و هو مذهب الشيخ هو القول الثاني بهذا المعنى فيجيء على مذهبه التفضيل فقد يكون الإسم هو المسمى و قد يكون غيره و قد يكون لا هو و لا غيره على أصله في أن الصفات لا يقال هي عين الذات و لا غيرها فتجري الأسماء المشتقة مجراها قوله في القسم الأول هو المسمى هذا بيان لما ذهب إليه الشيخ من التفصيل و أراد بالقسم الأول الأقسام الأربعة من أسماء الله الحسنى و هو قوله قبل أولها إسم ثابت للذات أي مذهبه أو قوله في القسم الأول هو المسمى و في معناه الثالث و هذا كقولنا الله و الأول و الأخر و سائر أسماء التنزيه فالاسم فيها عند الشيخ هو المسمى قوله و غيره الأخير قد تسمى أي قد تسمى الأخير من الأقسام الأربعة غيره أي غير المسمـــى و هذا كالخالق و الرزاق و نحوهما من أسماء الأفعال قوله و الثاني فيه نفي ذين يصدق الثاني هو ما اشتق من الصفات الوجودية كالعليم و القدير و الحي فيصدق فيه نفي ذين أي العين و الغير أي لا يقال فيه عين المسمى و لا غيره كالصفة التي اشتق منها قوله على الذي صوب من يحقق أي تفصيل الشيخ صوبه المحقق و لعله يشير إلى إمام الحرمين فإنه صوب مذهب الشيخ في الإرشاد و لم يرتضي قول من قال الأسماء كلها يقال فيها هي هو حتى أسماء الأفعال لدلالة جميعها على الذات و صوب المقترح هذا الثاني:

حقيقة إسم في المسمى قد جرى مجازه تسمية لفظا يـــــــرى
كصفة في الوصف قول المواصف و هي لمعنى حققت بالعـــــارف
و العكس لا يصح عندنا و قـــد قيل بالاشتراك ذا له سنـــــد
لأبي منصـــــور أقـــول الأول إن صح في الأصول ذا المعـــول

قد تقدم أن مذهب أن الإسم حقيقة في المسمى مجاز في اللفظ الدال و الصفة حقيقة في المعنى القائم بالموصوف مجاز في الوصف الذي هو قول الواصف و ذهب المعتزلة إلى العكس فيهما و ذهب الأستاذ أبو منصور الماثريدي إلى أن لفـظ الإسم و الصفة مشترك و استعمل طريقتين و احتج للأول بقوله تعالى سبح إسم ربك الأعلى و قوله تبارك إسم ربك و نحو ذلك من الآيات الدالة على تنزيه الإســـم و اضافة العبودية إليه و معلوم أن المسبح المقدس إنما هو مدلول اللفظ لا نفس اللفظ و بقوله ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم و آباؤكم و من المعلوم أن القوم إنما عبدوا الأصنام لا الألفاظ وبقول الشاعر:

إلى الحول إسم السلام عليكما

ولا يريد الشاعر أن اللفظ عليهم وإنما مدلوله عليهم واحتج للثاني بأن الإسم من السمو والسمة التي هي العلامة وإمارة الشيء مغايرة له وإن كان من السمو فمعنى أنه سما بمسماه فأوضحه وكشف معناه وهذا لا يتحقق إلا في اللفظة فلزم أن يكون حقيقة فيه وبأن من سأل عن إسم شخص فقال ما إسم هذا فجوابه ذكر اللفظ الموضوع لتعريفه والدلالة عليه ولو كان موضوعا للمسمى يعد المجيب بذكر اللفظ متجوزا حائدا

عن الحقيقة ولا بعده أهل اللسان متجوزا وبأن الأزمنة مجمعة على أن لله تسعة وتسعون إسما والقول بأن الإسم هو المسمى يلزم منه تعدد الإله وأجاب الأولون بان الإسم قد يطلق ويراد به التسمية وعليه قوله إن لله تسعة وتسعين إسما وقد يقولون إن المدلولات متعددة فإن التسمية قد تطلق على الذات وقد تطلق على الصفات وقد تطلق على الأفعال وقد تطلق على سلب وهي أسماء التنزيه وقد تطلق على إضافة وذلك متكثر وهو مدلول اللفظ فلم يلزم من وحدة الذات تكثرت اعتباراتها انتفاء مدلولات لهذه الألفاظ إذا لاحظنا أمرا زائدا على الذات قال الأستاذ أبو منصور كما قلتم أن الإسم يطلق ويراد به التسمية مجازا وعددتموه إنفصالا فالإسم يطلق ويراد به المسمى مجازا فيكون إنفصالا عما تمسكتم به من الأي المذكورة قال المقترح والحق الذي لا مراء فيه أن اللفظ مشترك فلا معنى للنزاع و كذلك قال أصحابنا من إدعى أنه ليس لله صفة الألوهية في أزله فقد خرق إجماع الأمة قال أبو منصور لا شك أن الصفة هاهنا أطلقت على ما قام بالموصوف ولا يمنع ذلك أن تطلق على قول الواصف فالحق أن لفظ الصفة مشترك غير أنها فيما قام بالموصوف أكثر إستعمالا ولهذا يقال لمن كذب في وصف رجل لم تذكر صفته مع أنه صدر منه قول قوله مجازه تسمية يرى مجازه مبتدا وخبره يرى وتسمية مفعول ثان ليرى ولفظا بدل من تسمية وأفاد بالبدل أنه أراد بالتسمية اللفظ لا الوضع قوله كصفة في الوصف قول الواصف أي كمجاز صفة في الوصف وقول الواصف عطف بيان للوصف أو خبر مبتدأ محذوف أي هو من الواصف قوله وهي بمعنى حققت بالعارف المعنى

القائم بالمحل أي أثبتها العارف حقيقة لذلك قوله والعكس لا يصح عندنا أي معشر الأشاعرة ويعني عكس القول الأول في الإسم والصفة وهو قول المعتزلة قوله وقد قيل بالإشتراك ذاله سند لأبي منصور أي وقد قيل في الاسم بالاشتراك بين اللفظ و المدلول و في الصفة بالإشتراك بين قول الواصف والمعنى وهذا القول قد أسند لأبي منصور ويقرأ قول المؤلف لأبي منصور بدون ياء للوزن و يكون معربا بالحركة وهي إحدى اللغات في الأسماء الخمسة قوله أقول الأول البيت أي أقول القول الأول وهو قول جمهور الأشاعرة أرجح في الأصول ثم يحتمل أصول الدين أو أصول الفقه والمسألة مذكورة في العلمين أو مراده بالأصول الأدلة أي الأول أرجح من جهة الأدلة.

توقيف الأسماء لها إحكامه ... قديمه لأنها كلامه
تثبت بالنص أو الإجماع ... لا بالقياس أو بالاختراع
فلا يصح موهم الفساد ... وخلف غيره بذا المراد
وخبر العدل بالاسم يقبل ... لأن مقتضاه في ذا العمل

التوقيف الإعلام والاطلاع ويعني أن أسماء الله تعالى متوقفة على الإعلام من الشرع فتثبت بالكتاب وبالسنة المتواترة واختلف هل تثبت بخبر الواحد وبالقياس والصحيح الثبوت بالخبر دون القياس ولا يجوز أن يخترع له إسم من صفاته أو أفعاله كأن يشتق من العلم إسم على وزن فاعل أو فعال ويجعل علما عليه تعالى وهذا مذهب الأشعري وذاك للإحتياط واحترازا مما يوهم باطلا لعظيم الخطر في ذلك

وذهب القاضي أبو بكر إلى جواز تسميته بكل ما لاق بجلاله من غير توقيف إلا أن يوهم نقصا قوله توقيف الأسماء لها أحكامه أي للأسماء أحكام التوقيف قوله قديمة لأنها كلامه أي أسماؤه تعالى قديمة لأنها ثابتة في الأزل بكلامه القديم بل هي نفس كلامه تعالى وظاهر كلامه حتى ما اشتق من الأفعال كالخالق والرازق وهو الصحيح لما ذكرنا وقد اختلف في ذلك قوله تثبت بالنص أي المتواتر وأما خبر الواحد فسيأتي قوله لا بالقياس أي إنما لم تثبت به مع أنه من الأدلة الشرعية لما فيه من الخطر لكثرة شروطه وموانعه مع أنه لا ضرورة ها هنا تدعوا إليه قوله أو بالاختراع وضع الإسم له تعالى من غير توقيف الشرع أما الموهم فلا خلاف في المنع وإليه أشار بقوله فلا يصح موهم الفساد وهذا بالعاقل والفقيه قيل لأن العقل علم مانع من الإقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العاقل وإنما يتصور ذلك فيمن يدعوه الداعي إلى ما لا ينبغي والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك يشعر بسابقة الجهل وإن كان غير موهم كالصانع والمتقن وغير ذلك فالجمهور على المنع وذهب المعتزلة إلى الجواز وهو مذهب القاضي كما مر وإليه أشار بقوله وخلف غيره بذا المراد أي وخلف غير الموهم استقر في هذا المراد أي الذي قصدنا الكلام عليه وهو الإطلاق على الله تعالى على سبيل العلمية قوله وخبر العدل بالاسم يقبل البيت أي يثبت الإسم بخبر الواحد العدل وإن لم يحصل به القطع لأن إطلاق الإسم من جملة عمل اللسان لا من الإعتقادات فيكتفى فيه بخبر الواحد المفيد للظن كسائر العمليات.

في صحة رؤية الله تعالى وما يجوز في فعله

لا يرجع الجواز إلى صفة من صفاته تعالى لوجوب ذاته وصفاته سبحانه ولهذا قيد المؤلف الجواز بالفعل فمعنى كون الرؤية جائزة في حقه أنه يجوز أن تتعلق قدرته تعالى بإيجادها لخلقه ويجوز أن لا يخلقها لهم وقالت المعتزلة بالاستحالة وسيأتي تصحيح ما قلنا وإبطال ما ذهبوا إليه إن شاء الله وعطف الجائز على الرؤية عطف عام على خاص.

مراتب الإدراك عند العقـــلا تلك ثلاثة فصلنها بـــــولا
معرفة المعلوم من أجل الأثـــر أو بحقيقة له ثم البصـــــر
فهذه أكملها والأولـــــــى أضعفها الوسطى عليها طولـــى
مثال ذاك رؤية البـنـــــاء دلت على البناء بلا امتـــراء
أتم إن عرف من حقيقـــــته أبصاره أكمل من معرفتـــــه
معرفة الله بالأولى ممكنـــة من غير خلف وهي فيها بينـــه

قصد المؤلف بهذه الأبيات تحرير محل النزاع لكون معرفة الشيء لها مراتب فمرة يعرف بواسطة أثره ومرة بتصوره وإدراك حقيقته ومرة بواسطة رؤيته قال في بقية الطالب وأهم المهمات تحرير محل النزاع فاعلم أن الادركات بالنسبة إلينا على ثلاثة مراتب إحداها معرفة الشيء لا بحسب ذاته المخصوصة بل بواسطة أثاره كما يعرف من وجود البناء أن له بانيا وثانيها معرفة الشيء بحسب ذاته المخصوصة كما إذا عرفت السواد من حيث أنه سواد والبياض من حيث أنه بياض وثالثها معرفته بالرؤية كما إذا أبصرنا بالعين السواد والبياض والمرتبة الأولى من الإدركات أضعف والثانية أوسط والثالثة أكمل وبديهة العقل تشهد بذلك وأطبق العقلاء على

معرفة الله تعالى بالمعنى الأول وهو الواقع في حقنا أما معرفة الأنبياء والرسل فيمكن أن لا تكون بالنظر والإستدلال بل قد يعرفون الله تعالى بخلق علم ضروري أو البقاء على الفطرة الأولى كما أقر عند أخذ الميثاق وقد قال تعالى في خطابه لموسى عليه السلام إنني أنا الله لا إله إلاأنا فاعبدني وهذا تعريف بغير واسطة الإستدلال بالآثار وفي الثاني خلاف تقدم هذا كلام المؤلف وأصله للفخر في المعالم قال إثر ذكر المرتبتين الأولين وثالثها وهو أكملها كما إذا رأينا بالعين السواد والبياض فإن بديهة العقل جازمة فإن هذه المرتبة في الكشف والجلاء أكمل من المرتبتين المتقدمتين قال ابن التلمساني يعني الأولى والثانية لنا لا بالنسبة إلى الله تعالى ثم اعترض عليه قوله إن الثالثة أكمل من الثانية واعتراضه بين وقد ذكرناه في الشرح قوله الوسطى عليها طولى الطولى الفضلى من الطول بفتح الطاء و به يتعلق عليها وضميره يعود على الأولى قوله إتم إن عرف من حقيقته إتم خبر مبتدأ محذوف التقدير إن عرف الباني من حقيقته فمعرفته منها أتم من معرفته بالأثر قوله وهي فيها بينة فيها بضمير المؤنث هو الواقع في عدة نسخ ولعله مصحف من فينا بضمير المتكلم أي ومعرفة الله بالأثر بينة فينا نحن وأما معرفة الأنبياء والرسل فيمكن أن لا تكون بالنظر والإستدلال كما تقدم أو يكون المعنى وهي فينا معشر الخلق بينة كقوله في بغية الطالب إعلم أن الإدركات بالنسبة إلينا على ثلاثة مراتب أو يكون إشارة إلى قول إبن التلمساني يعني الأولى والثانية لنا لا بالنسبة إلى الله تعالى ويحتمل أن يكون ما في النسخ صحيحا على معنى أن معرفة الله تعالى بينة في المرتبة الأولى لأن احتياج الحادث إلى المحدث ظاهر حتى قيل إنه ضروري كما تقدم.

جمهورهم وقوعها بالثانيـــــة ثالثها الوقف بطرق وافيـــــة
كذلك الجواز في معنى الوقـوع والوقف أقرب لما عنه رجـــوع
والمنع قول القاضي والإمـــام بذلك قال حجة الإســـــلام
والجزم للفهـــرى بالإنعـــام به و الأصبهاني بالإلهـــــام
أو ذاك للنفوس بالتزكيـــــة لها بوجه الحـق بالتصفيـــة
أو رسم العضد لا يمتنـــــع به إفادة الذي قـــد منـــع
بذا يرد الحصر للمعـــقـــول في الحد مع بديهة العقـــول

الثانية هي المعرفة بالكنه والحقيقة أي ذهب جمهور المتكلمين إلى أن ذات الله معلومة للبشر وذهب القاضي وإمام الحرمين وحجة الإسلام الغزالي والفخر في أكثر كتبه إلى أنها غير معلومة وهذا الذي صححه إبن الحاجب وغيره ونسبه الفخر والعضد إلى مذهب جمهور المحققين واختار الفخر في كتاب الإشارة وهو من أول مصنفاته أنها معلومة وعلى المنع فهل مطلقا ولو في الأخرة أو إنما هو في الحال ويجوز أن تصير معلومة بعد نقل سيف الدين عن الإمام الغزالي المنع مطلقا ونقل فيه الوقف عن القاضي وضرار وكلام الصوفية مشعر بالامتناع ولهذا قال الجنيد والله ما عرف الله إلا الله و حكي عن المحاسبي أنه قال لا يمكن أن تكون معلومة للخلق وحكوا عن الشافعي أنه قال من إنتهض لطلب مدبره فانتهى إلى موجود ينتهي إليه فكره فهو مشبه وإن أطال إلى العدم الصرف فهو معطل وإن اطمأن إلى موجود واعترف بالعجز عن إدراكه فهو موحد واحتج من قال بأن حقيقة الذات الكريمة معلومة بأن موسى عليه السلام أجاب فرعون لما سأله عن حقيقة رب العالمين

قال له رب السموات والأرض وما بينهما فلولا أن ذالك خاصية الإله لما كان الجواب لائقا قال إبن التلمساني ولا حجة فيه فإن ما كما يسأل بها ويراد بالسؤال فهم الحقيقة قد تطلق لطلب تمييز الحقيقة وما ذكره موسى عليه السلام لتمييزه تعالى عن سائر الكائنات واحتج الأخرون بقوله تعالى ولا يحيطون به علما وقوله لا تدركه الأبصار على وجه وهو أن يراد بالإدراك الرؤية على سبيل الإحاطة وقد قيل إنما سمي الله من وله العقول وتحيرها في كنه جلاله تعالى قوله كذلك الجواز في منع الوقوع الإشارة إلى الوقوع أي الجواز كالوقوع في الأقوال الثلاثة الأول ثبوت الجواز وهو لازم القول بالوقوع الثاني نفي الجواز وهو قول الفلاسفة ولازم نفي العلم في الأخرة كالإمام و الغزالي وقد نسب إليهما صريحا الثالث الوقوف وهو لازم وقف القاضي وضرار وقد نسب أيضا لهما صريحا وقول المؤلف في منع الوقوع حشو مفسد لا يظهر له معنى صحيح وقد يحتمل على بعد أن يريد بالمنع النفي وبالوقوع الثبوت والصحة أي الجواز كالوقوع في نفي الصحة وقد مر في نفي الوقوع ثلاثة أقوال فتاتي في الجواز واختار المؤلف من الأقوال الثلاثة الوقف و مثله لإبن التلمساني وهذا لضعف ما استدل به المثبت والنافي وقد أوضحنا ذلك في الشرح وعن ضعف الدليل كنى المؤلف بالرجوع عنه أي قال الواقف بالوقف لأجل أن دليل كل من المثبت والنافي ضعيف لا يثبت بل هو بصدد أن يتزلزل ويرجع عنه لعدم صحته قوله للفهري بالأنعام به أي بالعلم بحقيقته تعالى والأنعام على حذف المضاف أي بجواز الإنعام والمعنى أن إبن التلمساني جزم بأنه يجوز أن يعلم العبد حقيقته

تعالى بمحض الإنعام منه على العبد من غير نظر واستدلال قلت وهذا الذي نسبه المؤلف للفهري من ميله لما تدعيه الصوفية من أن الرياضة سبب لمشيئة الله تعالى للزيادة في معارف لا سبيل للإطلاع عليها بطرق الإعتبار ورده على الفخر في حصر معلومات البشر في أمور أربعة إلا أنه قد يقال ليس في كلام الصوفية ما يقتضي الإطلاع على حقيقة الذات بل إنما أثبتوا الزيادة في المعارف بالطريق التي ذكروها وذلك الذي مال إليه إبن التلمساني وصرح بالإنكار على من ادعى أنه عالم بالله علم إحاطة ونص كلامه مذكور في الشرح وقد مر أن كلام الصوفية مشعر بالإنعام قوله و الأصبهاني مع البيت الذي بعده الأصبهاني ويقال بالباء والفاء هو شارح طوالع البيضاوي و نصه بعد أن ذكر من أدلة النفي الذي هو مذهب الحكماء أنه تعالى غير متصور ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب والرسم لا يفيد الحقيقة قال خالف المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر بأنا لا نسلم طريق المعرفة منحصر في البداهة والنظر فإنه يجوز أن يعرف بالإلهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الدميمة هذا نصه قلت وأنت ترى أنه ليس فيه ما يقتضي أنه مائل لما نسب إليه المؤلف لأنه إنما حكى عن المتكلمين مقالتهم وليس في سياقه ما يقتضي ميله إليها والله تعالى أعلم قوله أو رسم العضد لا يمتنع البيتين هكذا رأيت في عدة نسخ أو رسم بأو و لا يتجه لاقتضائه أن يكون من كلام الأصبهاني ولم يقله ولعله بالواو وعلى أنه مبتدأ خبره الجملة بعده وحينئذ يتجه إعرابا ومعنى قال في المواقف وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة لأن المعقول إما بالبديهة وإما بالنظر والنظر إما في الرسم ولا يفيد وإما في الحد فإذن لا تعلم الحقيقة إلا بالبديهة أو بالحد وحقيقته

تعالى ليست بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها والجواب منع حصر المدرك أي بالكنه في البديهة والحد بجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا في شخص بلا سابقة نظر كما سبق أن النظري قد ينقلب ضروريا لبعض وأيضا فالرسم إن لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع أن يقيدها انتهى.

أخص وصف الحق عند الأشعري ... قدرة الاختراع للمستظهـــــر
واختار ذاك الفخر في الإشـارة ... مما لموسى فيه من عبـــــارة
في قوله رب السماوات لمـــــن ... قال وما فللحقيقة اقتـــــرن
لو لم يكن ما كان ذاك الجـواب ... مطابق فالخصة الصـــــواب
ورده الفهري بالجوائـــــز ... في أن يراد غير ذا التمييـــز
أول قول الشيخ بالرد علـــى ... من زعم اختراع خلق عمـــلا
قلت خلاف مقتض السيـــاق ... وظاهر اللفظ على اتســـاق

الوصف الأخص هو الوصف الثبوتي الذاتي الذي به إمتازت الماهية عن غيرها فقولنا الثبوتي احتراز عن العدمي لأن الأخص مقوم للشيء والشيء لا يتقوم بنقيضه الذي هو العدم والذاتي احتراز عن العدمي والقيد الأخير احتراز عن نحو الحيوانية للإنسان قال إبن التلمساني من زعم أن حقيقته تكون معلومة اختلفوا فقال قوم من المعتزلة إنه القدم ولا يصح لما بيناه من أنه لا يرجع إلى صفة ثبوتية وإنما يرجع إلى سلب وأخص وصف الموجود لا يكون سلبا ومنهم من زعم أنه حال توجب له كونه حيا عالما قادرا مريدا ولا إفصاح في هذه المقالة

عن هذه الصفة ونقل عن الشيخ أن خاصية الإله القدرة على الاختراع وهو ما اختاره الفخر في الإشارة واحتج له بأن موسى عليه السلام أجاب فرعون لما سأله عن ماهية رب العالمين قال له رب السموات والأرض وما بينهما فلولا أن ذلك خاصية الله لما كان الجواب مطابقا ولا حجة له في ذلك فإن ما كما يسأل بها ويراد بالسؤال فهم الحقيقة فكذا تطلق ويراد تمييز الحقيقة وما ذكره موسى عليه السلام يصلح لتمييزه تعالى عن سائر الممكنات وقول الشيخ أن تلك خاصية الإله لعله أراد أن هذا الوصف لا يثبت لغير الله تعالى ردا على المعتزلة إذ تزعم أن العبد يشارك الله في ذلك باعتبار أنه يوجد أفعاله عندهم ولم يرد أنه أخص لوصف ذاته فإن القدرة على الإختراع عنده من صفات المعاني التي يستدعى الإتصاف بها تقرر الذات بدونها في العقل فلا تكون أخص صفات الذات وإلا لدار ذلك و الله أعلم قوله للمستظهري بكسر الهاء والياء الإطلاق وهو إسم فاعل من استظهر الشيء بمعنى حفظه عن ظهر قلب أي دون كتاب أو من استظهر بمعنى احتج وهو بدل من الأشعري ولام الجر بمعنى عند قصد به تكميل البيت والله تعالى أعلم قوله لمن قال وما من واقعة على فرعون وما محكية بالقول قوله فالخاصة الصواب أراد بالخاصة الوصف الأخص لا الخاصة عند المنطقيين ويقرأ بتخفيف الصاد لضرورة الشعر إذ لا يجتمع فيه ساكنان إلا في الوقف قوله غير ذا التمييز المراد بالتمييز فهم الحقيقة وتمييزها بالكنه والمراد بغيره تمييز الحقيقة عما يشاركها من الموجودات في الوجود والحياة والعلم ونحو ذلك يصح بما هو خارج عن الحقيقة

مما تختص به تلك الحقيقة فالإنسان يصح أن يتميز عما يشاركه في الحيوانية بالضاحك كما يصح بالناطق قوله اختراع خلق عملا مصدر مضاف للفاعل وكمل بالمفعول قوله قلت البيت قصد به إستبعاد تأويل إبن التلمساني لقول الشيخ بمعنى أن التأويل المذكور خلاف مقتضى السياق و ما يظهر من لفظ الشيخ قلت ما قوله إنه خلاف ظاهر اللفظ فغير مسلم لأن خاصية الشيء لغة وعرفا ما اختص به ذلك الشيء كان ذاتيا أو لا وإنما يعبر المتكلمون عن الذاتي الذي تمتاز به الحقيقة بالأخص وأما قوله أنه خلاف السياق فهو متوقف على ما اتصل بهذا الكلام للشيخ مما قبله وما بعده وما رأينا الكلام المذكور منقولا عن الشيخ إلا على سبيل الانفراد.

و ثالث الرتب وهي منهـــــه تصح باتفاق أهـــــل السنة
فربنا نرى بإدرك البصـــــر مع نفي بالحال ما يحال في هذا النظر
من جهة و بنية مخصـــوصة و لا شروط خصمنا المنصـوبة
و منعه الجـــــواز لا يستند إلا إلى العرف به يعتضـــد
و رؤية الباري لكل موجـــود تهدم كل ما بني للمقصـــود
و رؤية الإنسان في المـــــرآة نفسه ناف للمقـــــابلات
أجيب عنه بانطباع الصـــورة رد ببعد قرب ذي المذكـــورة
و عندنا الإدراك مثل العـــلم يختص بالوجود في ذا الحكـم

قال إبن التلمساني و محل النزاع هو أنه هل يصح أن يتعلق به الإدراك المخلوق في العين الذي يلازمه في الشاهد هذا النوع من العلم أم لا فالأشعرية تدعي أن الإدراك المسمى بالرؤية صفة زائدة على العلم خارجة عن الارتسام و اتصال الشعاع و أنه غير مشروط بهما عقلا و تدعي صحة تعلقه به تعالى و ثبوته لله تعالى مع العلم و يمنعون قيام علمين متماثلين بذات واحدة و إن اختلفوا في أنه مجانس للعلم أم لا مع الموافقة في أنه يكشف الشيء على ما هو به غير أنه لا يتعلق إلا بالموجود المعين و العلم يتعلق بالموجود و المعدوم و المعين و المطلق قوله و هي منه أي إنعام من الله تعالى على المؤمنين ففي الصحيح عن النبي صلى الله عليه و سلم قال إذا دخل أهل الجنة الجنة قال يقول تبارك و تعالى تزيدون شيئا أزيدكم فيقولون ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة و نجيتنا من النار قال فليكشف الحجاب فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم جل و عز قوله مع نفي ما يحال في هذا النظر مع البيت الذي بعده يعني أن أهل السنة حيث أثبتوا الرؤية إنما أثبتوها على وجه يليق به جل وعز فيرى لا في جهة ولا مقابلة ولا اتصال شعاع وعطف الشروط على ما قبلها عطف عام على خاص واشتراطها عند الخصم عقلي والخصم يصدق على الواحد والاثنين والجمع وهو هنا مفرد أراد به جنس المعتزلة ونحوهم فمن أحال الرؤية ويدل على الأفراد إعادة ضمير المفرد عليه في قوله ومنعه الجواز وشروط الرؤية عند المعتزلة ثمانية أمور الأول سلامة الحاسة ولذلك تختلف مراتب الإبصار بسبب اختلاف سلامة الأبصار وتنتفي بانتفائها و الإبصار الأول بكسر الهمزة

والثاني بفتحها قال إبن التلمساني وهذا على أصلهم أن العمى اختلال في البنية لا خلق ضد في المحل كما تقول الأشعرية الثاني كون الشيء جائز الرؤية احترازا عن المعدوم فإنه لا تصح رؤيته بالاتفاق ومن رؤية الطعوم والروائح والعلوم الثالث عدم القرب المفرط كقرب الشيء من الحدقة فإنه يمنع من إنبعاث الشعاع إليه الرابع عدم البعد المفرط يعنون أنه يفرق الشعاع الخامس عدم اللطافة يريدون كالهواء فإنه لا يرى لذلك بزعمهم السادس عدم الصغر جدا كالجوهر الفرد فإنه لا يرى لذلك عندهم السابع عدم الحجاب الكثيف كرؤية ما وراء الجبل لا الشفاف اللطيف كالزجاج الثامن حصول المقابلة أو ما هو في حكم المقابلة لرؤية الإنسان نفسه في المرآة من الشعاع المنعكس في زعمهم قلت وهذه كلها شروط عادية عند أهل السنة عدا اشتراط الوجود وإلى هذا أشار المؤلف بقوله ومنعه الجواز لا يستند أي منع الخصم لجواز الرؤية لا يستند لحجة عقلية سوى ما ارتبطت به العوائد وقياس الغائب على الشاهد أما العقل فلا يقضي بشرطية ما ذكروا بل هو قاض بعدم شرطيته وقد علمت أن قياس الغائب على الشاهد بلا جامع يجر إلى التعطيل أو التشبيه وليس قياس الغائب على الشاهد وإجراء أحكام الله تعالى على العوائد ببدع من المعتزلة بل ذاك شأنهم ومنه أخذوا أصل التحسين والتقبيح وأكثر مسائل التعديل والتجويز والثواب والعقاب كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى وقول المؤلف به يعتضد من تأكيد الدم بما يشبه المدح أي أو كان العرف مما يستند إليه ويحتج به في أحكام الله فهو مستند الخصم وحجته لكنه لا يحتج به فإذن لا حجة له كقول الشاعر.

هو الكلب إلا إن فيه ملالـــــــة وسوء مراعاة وما ذاك في الكلب

قوله و رؤية الباري لكل موجود البيت ضمير بني يعود على الخصم ولام الجر الداخلة على المقصود للتعليل ويتعلق ببنى وعائد الموصول محذوف والتقدير تهدم كل ما بني عليه من أشعة ومقابلة وبنفيه و ليحصل مقصوده من منع رؤية الباري ويحتمل أن يضمن بنى معنى أسس أي يهدم ما أسسه في الرؤية من الشروط ليحصل مقصوده وهذا لأن البصر واجب له تعالى ويتعلق بكل موجود كما سيأتي ومعلوم استحالة بنية الحدقة التي جعلوها شرطا في الرؤية عليه تعالى وكذا يستحيل إنبعاث الأشعة من ذاته العلية لأنها أجسام لا تنفصل إلا من الأجسام وكذا يستحيل أن يقابله شيء لاستحالة الجهة عليه تعالى فيبطل بهذا كل ما أصلوه في الرؤية بنية الحدقة المخصوصة وإنبعاث الأشعة والمقابلة إذ الشرط العقلي لا يختلف بالشاهد والغائب قوله ورؤية الإنسان البيتين يعني أن مما يبطل اشتراط المقابلة في الرؤية رؤية الإنسان نفسه في المرآة وفي معنى المرآة الماء و محال أن يكون مقابلا لنفسه أجابوا بأنا نشترط أن يكون المرئي مقابلا في حكم المقابل قالوا لأن الشعاع لما لاقى جسما صقيلا لم يتشبت به فانعكس إلى الناظر فرأى نفسه رد عليهم بأنه يلزم على ما ذكروه أن لا يرى الماء ولا المرآة إذ قاعدة الشعاع التي صح بها إدراك المرئي لم تتحقق إذ لا تشبتت لها فيهما لعدم التطريس كما زعموه فيلزم على قولهم أن يرى نفسه ولا يرى المرآة و لا الماء وهو خلاف

الحس و أجاب الحكماء عن الإلزام وعليه اقتصر المؤلف بأن قالوا لا نسلم أن المرئي في المرآة والماء لم يقابل المرئي وتوهكم ذلك إنما جاء من اعتقادكم أن المرئي فيهما نفس الرائي ونحن نقول أن المرئي إنما هو صورة مطبعة فيهما موافقة لصورة الرائي لا نفس الرائي ولا شك حينئذ أن تلك الصورة مقابلة للرائي أجاب أهل الحق بأنه لو كان المرئي صورة منطبعة جسمي المرآة والماء للزم أن لا تبعد تلك الصورة ببعد الرائي منهما و لا تقرب بقربه ضرورة قيام تلك الصورة بسطحي المرآة والماء فوجب أن تثبت بثباتهما وهو خلاف الحس فدل ذلك على أن المرئي نفس الرائي لا شيء ينطبع في المرآة والماء وكذا يلزم أن يتحرك بحركته وهو ظاهر قوله وعندنا لإدراك مثل العلم يحتمل إشارة إلى ما استدل به بعضهم على صحة الرؤية من أن الإدراك علم مخصوص فإذا جاز تعلق العلم بالله لا في جهة ولا في مقابلة جاز تعلق الإدراك به كذلك ولا فرق بينهما إلا بأن العلم يتعلق بالموجود والمعدوم والإدراك لا يتعلق إلا بالموجود ويحتمل وهو الأولى أنه أراد مثل العلم في أن كلا منهما معنى ينكشف به المتعلق لا المماثلة في الحقيقة لأنه اختار كما سبق أن الإدراكات مغايرة للعلم في الحقيقة قال أبو العباس القلشاني واختصار تبيين ما جوزه أهل الحق من ذلك أن تعتبر بعلمنا بالله عز وجل فمن حيث جاز أن نعلمه لا في مكان ولا متحيزا أو مقابلا ولم يتعلق علمنا بأكثر من الوجود جاز أن نراه غير مقابل ولا عادي ولا مكيف ولا محدود قال الإمام أبو عبد الله النحوي مسألة العلم حلقت لحى المعتزلة انتهى.

والسمع قد دل على الوقـــوع فيلزم الجواز في الممـــــنوع
سؤال موسى في الجواز واضـــح كذا الجواب هو فيه راجـــح
قـالوا سؤاله لقومه وقـــــع قلنا اشتراط في الجواب ذا منـع
وهو سكون ممكن في الجـــبل فتمكن الرؤية في المستقـبـل
فصح الاستدلال بالمنقـــول كما يكون فيه بالمعقـــول

يدل على وقوع الرؤية في الدار الآخرة للمؤمنين قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة لأن اقتران النظر بإلى وإسناده إلى الوجود يدل على أنه الرؤية وحمل الجبائي النظر في الآية على معنى الانتظار وجعل إلى إسما بمعنى مفرد الإدلاء مضافا لما بعده لا حرف جر والمعنى عنها منتظرة نعمة ربها ورد بأنه لو أريد ذلك لما خص بإسناده إلى الوجوه ولم يكن لتقييده بالظرف معنى إذ المؤمنون لم يزالوا في الدنيا منتظرين نعم الله تعالى وآلاءه سبحانه بل الكفار كذلك ويدل أيضا على الوقوع قوله تعالى كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فمفهومه أن المومنين غير محجوبين وجاء في تفسير قوله تعالى الذين أحسنوا الحسنى وزيادة أن الحسنى الجنة والزيادة النظر إلى وجه الله العظيم وفي الحديث الصحيح أن رسول الله ﷺ قال سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون في رؤيته قيل رواه نيف و عشرون من الصحابة و أجمع المحدثون على صحته وتشبيه فيه للرؤية بالرؤية في الوضوح و رفع الشك لا تشبيه المرئي بالمرئي إلا تراه قال كما ترون القمر ولم يقل كالقمر والأحاديث في هذا الباب كثيرة وقد أجمع السلف قبل ظهور البدع على ابتهالهم إلى الله وطلبهم الرؤية إلى وجهه الكريم والظواهر

إذا كثرت في شيء أفادت القطع به قوله فيلزم الجواز في الممنوع يعني إذا أثبت وقوع الرؤية دل ذلك على الجواز الذي منعته المبتدعة إذ الوقوع أدل شيء على الجواز قوله سؤال موسى في الجواز واضح يعني أن سؤال موسى عليه السلام للرؤية بقوله رب أرني انظر إليك يراد دلالة واضحة على جوازها إذ من المعلوم أنه لا يجهل ما يستحيل في حقه تعالى وإلا كان جاهلا بما أدركت استحالته حثالة المعتزلة قوله كذا الجواب هو فيه راجح في الجواز أي دليل ظاهر فيه والجواب هو قوله لن تراني وهو مما استدل به المعتزلة على نفي الوقوع ردا على أهل السنة وإلا فنفي الوقوع أعم من الاستحالة التي هي مذهبهم ولكن قصدوا مناقضة أهل السنة ووجه تمسكهم أنه نفي رؤية موسى له تعالى بأن قالوا ولن تفيد التأبيد لقوله تعالى قل إن تتبعونا والمراد هنا التأبيد والمجاز والنقل على خلاف الأصل فوجب أن يقال إن موسى لن يرى الله البتة وكل من قال أن موسى لن يرى الله البتة قال إن غيره لا يراه والجواب أن هذا يدل على أنه تعالى جائزة الرؤية كما قال المؤلف لأنه لو كان ممتنع الرؤية لقال لا تصح رؤيتي أو لم تمكن أو لا أرى أو نحو هذا ألا ترى أن من كان في كمه حجر فظنه بعضهم طعاما فقال أعطني هذا لآكله كان الجواب الصحيح له أن هذا لا يؤكل أما إذا كان طعاما يصح أكله فحينئذ يصح هذا يوكل أما أن يقول المجيب إنك لن تأكله وهذا واضح وقولهم إن لن للتأبيد هذا ممنوع لقوله في اليهود ولن يتمنوه وهم يتمنونه في النار ثم الآية جواب لموسى عليه السلام وهو إنما سأل رؤية ناجزة في الدنيا فالجواب يعود إلى سلب رؤيته في الدنيا إذ الأصل في الجواب المطابقة قوله قالوا سؤاله

لقومه وقع البيت يعني أن المعتزلة أجابوا عن تمسك أهل السنة بالآية بأن قالوا إن موسى إنما سأل الرؤية لأجل قومه حين قالوا أرنا الله جهرة وقالوا لن نومن حتى نر الله جهرة وأضاف السؤال لنفسه ليمنع فيعلم قومه امتناعها بالنسبة إليهم بطريق الأولى ولهذا قال أفتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا تأويل الجاحظ وأتباعه وهو مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل أو هم لينظروا إليك فاسد أما أولا فلأن تجويز الرؤية باطل بل كفر عند أكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير البطلان ألا ترى أنهم لما قالوا اجعل لنا إله كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله إنكم قوم تجهلون وأما ثانيا فلأنه لم يبين لهم الإمتناع بل غايته الإخبار بعدم الوقوع وإنما أخذتهم الصاعقة لقصدهم إعجاز موسى عن الإتيان لما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا فأنكر ذلك عليهم وعاقبهم كما أنكر قولهم لن نومن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا بسبب التعنت وإن كان المسؤول أمرا ممكنا في نفسه فأظهر الله عليهم ما يدل على صدقه معجزا له وردعا لهم عن تعنتهم وأجاب المؤلف تبعا لغيره بأن تعلق الرؤية على استقرار الجهل وهو ممكن يدل على بطلان ما قالوا من أن موسى كان عالما باستحالتها وإنما سألها لأجل قومه لأن المعلق على الممكن ممكن وإليه أشار بقوله قلنا اشتراط في الجواب ذا منع مع البيت الذي بعده فاشتراط مبتدا وبه يتعلق المجرور بعده وخبره جملة منع والإشارة إلى تاويلهم وتوبة موسى عليه السلام من ترك الاستيذان في مسألة الرؤية لا من مسألة الرؤية وتحتمل غير ذلك من التأويل قوله فصح الإستدلال بالمنقول أي الإستدلال على الجواز والوقوع وكل ما دل على الوقوع دل

على الجواز ولا عكس وقدم المؤلف طريق المنقول لأن طريق المنقول غير تامة كما سيأتي ولأن العقل لا يدل على الوقوع لا يقال ما ذكر المؤلف من الأدلة النقلية ونحو ذلك مما يدل ولم يذكر ظواهر والعقائد لا تثبت بالظن لأنا نقول هي وإن كان كل منها ظاهرا ليس بنص فهي أكثرتها وتواطئها على معنى واحد تفيد القطع بالرؤية إذ الظواهر إذا كثرت في شيء أفادت القطع به قوله كما يكون فيه بالمعقول ضمير يكون عائد على الإستدلال وضمير فيه عائد على إمكان الرؤية المفهوم من قوله قبل فتمكن الرؤية في المستقبل وفي بمعنى على كقوله تعالى ولأصلبنكم في جذوع النخل وأشار إلى أن المعقول إنما يستدل به على الجواز ولا دلالة له على الوقوع والمعقول المستدل به أشار إليه بعد هذا البيت.

فرؤية المختلفات قاضيـــــــة فعلة تكون فيه وافيـــــــة

وهي الوجود ما سواه يبـــــطل فرؤية الشيء فيه تعلـــــل

لما فرغ من إثبات الرؤية بدليل السمع وهو المعتمد ذكر المسلك المشهور بين الأصحاب وهو أن المصحح الرؤية الوجود وتقرير الإستدلال بالوجود على ما حرره إبن التلمساني أن يقال الباري تعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى فالباري يصح أن يرى ودليل الصغرى ظاهر وأما الكبرى وهي أن كل موجود يصح أن يرى فلأن صحة الرؤية موقوفة على مصحح وإلا لما صح تعلقها بالمعدوم كالعلم والرؤية تتعلق بالمختلفات بدليل تعلقها بالجوهر والغرض وهما مختلفان فالمصحح لرؤيتها إذن لا يخلوا غم أن يكون ما به الإفتراق أو ما به الإشتراك لا جائز

أن يكون ما به الإفتراق وإلا لزم تعليل الأحكام المتساوية بالنوع بالعلل المختلفة وأنه محال تعين أن يكون المصحح أمرا وقع فيه الاشتراك وذلك المشترك لا يخلوا إما أن يكون أمرا ثبوتيا أو عدميا لا جائز أن يكون أمرا عدميا وإلا لصح رؤية المعدوم وامتنع رؤية الموجود ولأن العدم لا يصلح أن يكون علة للأمر الثبوتي تعين أن يكون أمرا ثبوتيا والأمر الثبوتي لا يخلوا إما أن يقيد بالوجود أو لا فإن لم يقيد بالوجود امتنع رؤية الموجود و إن تقيد بالوجود فلا يخلوا إما أن يتقيد بكونه صفة أو موصوفا لا جائز أن يتقيد بأحد منها وإلا لما رئي الآخر فتعين انه إنما صح رؤيته لكونه موجودا والباري تعالى موجود فصح أن يرى.

واعترض الوجود غير الموجود فلا يكون علة للمقصود
إن سلم التعليل في الحادث لا في القديم الفرق عند الباحث
أجيب كونه وجوديا به تعنفا لرؤية في مطلبه

قد أورد على المسلك العقلي الذي قدرنا الآن وجوه عديدة من الإعتراضات اقتصر المؤلف على ذكر ثلاثة منها الأول ما أشار إليه بهذه الأبيات إعترض الدليل السابق بأن قيل الوجود عين الموجود فالجملة الاسمية محكية بقول محذوف كما مررنا أو يضمن إعتراض معنى قيل فتكون معمولة وحاصل السؤال أن يقال لا يصح التعليل بالوجود لأن وجود كل شيء عينه على مذهب الأشعري وهو الصحيح بل بإيهام التناقض لازم له ولمن اتبعه في قوله وجود كل شيء عينه مع قوله مصحح الرؤية الوجود وبيان أنه لا يصح التعليل بالوجود على هذا المذهب أن

القائم بنفسه كالجوهر لا يصح أن يكون علة لرؤيته من وجهين الأول أن العلة إنما تكون معنى الثاني أن صحة رؤية الشيء حكم له والشيء لا يوجب حكما لنفسه وإما وجود العرض فيمتنع التعليل به للوجه الثاني فخرج من هذا أن وجود الشيء مطلقا لا يصح أن يكون علة لصحة رؤيته سلمنا ذلك في وجودنا لكن لا يلزم من كون وجود الحادث علة لصحة رؤيته أن يكون وجود القديم كذلك لكون وجود القديم غير وجود الحادث على قول الأشعري أن وجود كل شيء عينه قال بعضهم وجوابه على الجملة التزام أن الوجود زائد على ماهية الموجود وإن كان لا يفارقها وأنه مقول على الموجودات بالإشتراك المعنوي بدليل صحة انقسامه إلى الواجب والممكن ومورد التقسيم لا بد وأن يكون مشتركا و لا يلزم أن يكون إلا لو كان مشتركا ذاتيا وهو ممنوع بدليل عدم توقف فهم الذات على فهمه وأجاب المؤلف بغير هذا إذ به يزول التناقض وهو أن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها لا حقيقة العلة حتى يمنع التعليل بالوجود على قول الأشعري بل علة الرؤية متعلقها أطلقت عليه مجازا قال السعد في شرح المقاصد بعد أن قرر الدليل السابق واعترض عليه بوجوه يندفع أكثرها بما دل عليه كلام إمام الحرمين من أن المراد بالعلة ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة كما فهمه الأكثرون ومثل هذا له في شرح عقيدة النسفي قال أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم والعرض لأنا أول ما نرى شخصا من بعيد إنما ندرك هوية ما دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو إنسانية أو فرسية أو نحو ذلك وبعد

رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر والأعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري انتهى قلت الهوية هي الماهية باعتبار الشخص وقد يراد بها نفس الشخص وللعضد في المواقف مثل ما للسعد و حاصله أن المراد بالعلة المتعلق وأن متعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه بهذا المعنى ضروري كما تقدم والشيخ حيث قال الوجود عين الموجود أراد أن الوجود و معروضه ليس لهما هويتان متمايزتان حتى تقوم أحدهما بالأخرى كالسواد للجسم . بين كون الوجود عين الموجود بالمعنى الذي ذكرنا وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها إلا أن دلالة كلام المؤلف على هذا المعنى غير متضحة وضمير كونه يعود على المرئي وهو مبتدأ خبره به تعلق الرؤية أي قيل في الجواب كون المرئي وجوديا به تعلق الرؤية على معنى أن المراد بالعلة المتعلق وأن متعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود كما مر.

قيل وذا أعني ثبوت الحـــال ... والشيخ ينفي ذاك في المقـــال
أجيب أن نفاه باستقـــرار ... قد قال بالوجه والاعتبـــار
رد بأن ذا به من الخـــلل ... كونه لا يبني على أصل العلل
قلت وفي هذا من السمع نـــظر ... بني على الوجود فيه كالبصر

تقرير هذا السؤال أن يقال سلمنا صحة توقف الرؤية على مصحح لكن لا نسلم صحة التعليل أصلا ورأسا فإنه عند المتكلمين مبني على إثبات الحال والواسطة كيف والشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المذهب لا يقول بالأحوال وينفي التعليل العقلي قال إبن التلمساني وهذا السؤال قوي لازم للشيخ ولمن التزم مقالته في نفي الحال ومن قال بالحال كالقاضي أمكنه الإستدلال بهذه الطريقة وأجاب الشهرستاني عنه بأن الشيخ وإن لم يقل بالأحوال فإنه قائل بالوجوه والاعتبارات العقلية فقد تصور العموم والخصوص قال إبن التلمساني ويرد عليه وإن قال بالإعتبارات العقلية لم يقل بالتعليل انتهى قلت وما قدمنا من أن المراد بالعلة المتعلق يدفع هذا السؤال من أصله قوله رد بأن ذا به من الخلل ذا إشارة إلى ما بعده وهو قوله كونه لا يبنى على أصل العلل وضمير كونه يعود على الشيخ وهو منصوب يدل من ذا ومن الخلل خبر أن وضمير به يعود على الجواب السابق وهو متعلق بقوله من الخلل أي رد الجواب السابق بأن كون الشيخ لايبني على أصل العلل أي لا يقول بالتعليل مما يخل هذا الجواب ويبطله قوله قلت وفي هذا من السمع نظر البيت يعني والله أعلم أن ما قاله الشيخ من تعلق السمع وسائر الإدراكات بكل موجود بناء منه على أن مصحح الرؤية الوجود لا يتأتى في السمع ونحوه قلت وقد سبقه المقترح إلى هذا التنظير ونصه قال صاحب الكتاب يعني إمام الحرمين كل ما دل على أن الرؤية تتعلق بكل موجود ثابت في بقية الإدراكات ليتحقق به أنها تتعلق بكل موجود وإنما يمتنع أن يسمى الباري تعالى مشموما ملموسا مذوقا لما في هذا الإطلاق من إيهام

الاتصال المستحيل عليه وهذا فيه نظر فإن دليله على أن الرؤية تتعلق بكل موجود أنها لما تعلقت بالمختلفات وهي الجواهر والأعراض كان المصحح هو الوجود المشترك بين المختلفات وهذه المقدمات لم تثبت في السمع فكيف يثبت طرد الدليل في بقية الإدراكات وإحدى مقدمات الدليل غير ثابتة في جميعها تعم يطرد ذلك في اللمس من حيث زعم أنه أدرك به الجوهر والعرض أما إدراك السمع والشم فلا يجري ذلك فيه انتهى وذا إشارة إلى الدليل العقلي السابق ومن لابتداء الغاية وهي و مجرورها نعت نكرة تقدمت عليها فانتصب على الحال وفي الدليل السابق نظر نشأ من إدراك السمع لأن الشيخ بنى على أن المصحح الوجود ولذا قال بصحة سماع الكلام القديم والدليل السابق لا يطرد فيه والنظر في الحقيقة راجع إلى قول الشيخ المصحح لتعلق بقية الإدراكات الوجود لكونه دعوى لا دليل عليها والله أعلم.

وأريد النقص بنفس الرؤيـــة تسلسل يلزم دون مريـــــــة
ورده القاضي بأن المـــــــانع للنفس في محله يمانـــــــع

يجب أن تعلم أولا أن البصر عند أهل الحق عبارة عن معنى يقوم بمحل يتعلق بالمرئيات ويتعدد في حقنا بحسب تعدد متعلقه كما في علمنا وسائر صفاتنا المتعلقة وما لم يرى من الموجودات فلموانع قامت بالمحل على حسبها بمعنى أن كل ما يجوز أن يدرك إذا لم يقم بالمحل إدراك يتعلق به لزم أن يقوم بالمحل حتى يضاد إدراكه وهو المعبر عنه في اصطلاح الموحدين بالمانع وهو مأخوذ من القاعدة التي سبق بيانها

وهي أن القابل للشيء لا يخلوا عنه أو عن ضده وتعدد تلك الموانع بحسب تعدد الموجودات التي لم تر ولا يلزم قيام مالا يناهى عدده بالعين لأن الموجودات متناهية إذا عرفت هذا فنقول أورد على أهل السنة ففي قولهم أن الرؤية تتعلق بكل موجود لزوم التسلسل وذلك أن الرؤية المتعلقة هي من جملة الموجودات فيجب أن تصح رؤيتها فإذا لم نر رؤيتنا فإنما لم نرها لمانع كما في غيرها من الموجودات ثم ننقل الكلام إلى ذلك المانع فنقول هو موجود فيحتاج إلى تقدير مانع يمنع من رؤيته ويتسلسل وأجاب القاضي عن ذلك بأن المانع الأول يمنع من رؤية ما هو مانع منه ومانع من رؤية نفسه فلا يحتاج إلى تقدير مانع آخر حتى يلزم التسلسل واعترض عليه بأن المانع إذا كان يمنع من رؤية نفسه فيكون إمتناع رؤيته صفة نفسية له تمنع من تقدير مانع بالنسبة إلى رؤيته وذلك مما يقدح في طرد دلالة الوجود على صحة تعلق الرؤية بكل موجود فأجاب القاضي بأن المانع من صفة نفسه أن يمنع من قام به رؤيته لا غير من قام به فيجوز أن يراه غير من قام به إذ الحكم لا يثبت في المعنى إلا في محل قام به ذلك المعنى ولا يناقض ذلك كون الوجود مصححا لرؤية كل موجود قوله ورده القاضي البيت أي رد لزوم التسلسل في الموانع ويمانع بمعنى يمنع وللنفس و في محله أي محل المانع يتعلقان به قدما عليه للحصر أي رد القاضي لزوم التسلسل في الموانع بأن المانع إنما يمنع من رؤية الرؤية ومن رؤيته هو لنفسه وذاته لا لمانع آخر حتى يتسلسل وإنما يمنع أيضا في محله وهو من قام به ذلك المانع فمن صفة نفس ذلك المانع أن يكون من قام به ممنوعا من رؤية الرؤية ومن رؤية نفسه ولا يوجب

حكما لمن لم يقم به بل من لم يقم به يجوز أن يراه وحيث لا يراه فالمانع وفي هذا التقرير انقطاع التسلسل وجواز رؤية المانع في الجملة فليتأمل قلت ويرد على المؤلف أن القاضي إنما أجاب عن ورود التسلسل وجواز رؤية المانع بما سبق وهذا الذي ذكره المؤلف عنه إنما أجاب عما ورد على جوابه السابق وقد يجاب بأن جواب القاضي الأول بما توقفت صحته على جوابه الثاني صار الثاني من تمام الأول أو بأن كلام المؤلف متضمن للجوابين وتقريره أن يقال لا يلزم التسلسل بتقديره صحة رؤية الإدراك فالإدراك يجوز أن يرى وحيث لم تره فالمانع منع من قام به من رؤية الإدراك ومن رؤية نفسه فأشار إلى الجواب الأول بقوله للنفس وإلى الثاني بقوله وفي محله والله تعالى أعلم.

فالله موجود وما فيه امتـــــرا وكل موجود يصح أن يـــــرى

إشتمل هذا البيت على مقدمتي الحجة السابقة والنتيجة الله يصح أن يرى والصغرى واضحة وأما الكبرى فإلى تصحيحها انصب كلامه من قوله فرؤية المختلفات قاضية إلى هذا البيت ولهذا أدخل الفاء في أول البيت إشعارا بنتيجة هاتين المقدمتين عما تقدم.

وقوعها بالآي والأخبـــــار تكون بعد البحث للأبـــــرار

قد تقدم بيان هذا البيت ومقصوده هنا أن العقل إنما يتوصل به إلى الجواز أما الوقوع فإنما يعلم من النقل ويحتمل أن يكون مقصوده التوطئة لما بعده ومراده بالأبرار جميع المومنين لأن البر المطيع وقد أطاعوا الله

فيما أمرهم به من الإيمان وهذا كما يطلق المتقون في القرآن ويراد به كثيرا مطلق المومنين لكونهم إتقوا الشرك.

والخلف في الدنيا جرى للقوم كما تقرر لهم في النوم
واللامدي جوزها طريقه ولم تكن برؤية حقيقة

اختلف هل تجوز الرؤية له تعالى في الدنيا في اليقظة وفي النوم فقيل نعم وقيل لا أما الجواز في اليقظة فلأن موسى عليه الصلاة والسلام طلبها حيث قال رب أرني أنظر إليك وهو لا يجهل ما يجوز ويمتنع على ربه تعالى والمنع لأن قومه طلبوها فعوقبوا قال تعالى فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم واعترض هذا بأن عقابهم لعنادهم وتعنتهم في طلبها لا لإمتناعها وقد مر قال جلال الدين المحلي والمجيز قال لا إستحالة لذلك في المنام وسكت المؤلف عن الوقوع ويدل على عدمه في اليقظة وهو قول الجمهور قوله تعالى لا تدركه الأبصار وقوله لموسى عليه السلام لن تراني وقوله ﷺ لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت رواه مسلم في كتاب الفتن في صفة الرجال نعم اختلف الصحابة في وقوعها له ﷺ ليلة المعراج قيل والصحيح أنه رآه وإليه استند القائل بالوقوع في الحجة قال عياض في الإكمال وأكثر المانعين إنما ذهبوا إلى أن علة ذلك ضعف قواهم فيها عن احتمالها كما لم يحتملها موسى عليه السلام في الدنيا قوله والأمدي جوزها طريقة ضمير جوزها يعود على رؤية المنام يعني أن الأمدي حكى اتفاق أهل السنة على جواز الرؤية في المنام وهو معنى قوله طريقة إذ الطرق عبارة عن اختلاف العلماء في

النقل ففي رؤية الله تعالى في المنام طريقان تحكي الخلاف في الجواز وهي طريقة الصابوني من الحنفية والقاضي أبي يعلا من الحنابلة وتاج الدين السبكي من الشافعية وغيرهم والثانية للآمدي حكى اتفاق أهل السنة على الجواز على ظاهر كلام المؤلف وهي طريقة القاضي أبي الفضل عياض ولم أرى هذا في كلام الآمدي أعني حكاية الاتفاق على الجواز بل حكى في الأبكار الخلاف وقد ذكرت نصه في الشرح قال في الإكمال ولم يختلف العلماء في جواز رؤية الله تعالى في المنام وإن رئي على صفة لا تليق بجلاله من صفات الأجسام للتحقيق إن ذلك المرئي غير ذات الله إذ لا يجوز عليه التجسيم ولا اختلاف الحالات بخلاف رؤية النبي ﷺ في النوم فكانت رؤيته تعالى في النوم كسائر أنواع الرؤيا من التمثيل والتخيل قال القاضي أبو بكر رؤية الله تعالى في النوم أوهام وخواطر في القلب بأمثال لا تليق به بالحقيقة ويتعالى سبحانه عنها وهي دلالات للرائي على أمور مما كان ويكون كسائر المرئيات قال غيره من أهل هذا الشأن وإذا قام للعابر في رؤية الباري أنه هو المرئي لا تاويل له غيره كانت صدقا لا كذب فيها لا في قول ولا في فعل انتهى قال أبو عبد الله الأبي فالحاصل أنه يجوز أن يرى سبحانه على ما يستحيل في حقه كرؤيته في صفة رجل كما ذكروا وعلى ما يليق برؤيته سبحانه على ما يجب له من نعوت الجلال والسلامة من صفات الحدوث وأن هذا الثاني يجوز أن يكون في الدنيا كما يقع للمومنين في الآخرة ويكون حقا صدقا لا كذب فيه كما ذكر إنتهى قوله ولم تكن برؤية حقيقية يعني إذا رآه على ما يليق به جل وعز فهي رؤية حقيقة ويمكن أن يبقى على إطلاقه ويكون

إشارة إلى الكلام السابق للقاضي أبي بكر وليس هذا الشطر داخلا فيما حكاه عن الآمدي بل هو منفصل عما قبله.

ومذهب الأستاذ في الرؤيا ثبت	إدراكها حقيقة قد أجيبت
قام بجزء القلب دون ريب	ليس بنائم يرى في الغيب
خالفه الإمام في ذا القدر	فردها بحالها للفكر
والحق أنها على أقسام	رؤيا النبي الوحي في المنام
وصالح يرى بتمثيل الملك	على صفا نفيه فيما قد سلك
وقد تكون بحديث النفس لا	من جنس ما تخيلت في الحس
وقد يرى النائم بالتمثيل	من الشياطين مع التخييل

قصد بهذه الأبيات الكلام على حقيقة الرؤيا ونظم كلام إبن التلمساني قال رحمه الله اختلفوا في الرؤيا والأحلام فالمعتزلة تزعم أن ذلك يرجع إلى الظنون والخيال وقال الأستاذ أبوا إسحاق إذا رأى النائم شيئا فالرؤية لذلك على الحقيقة ويقوم ذلك الإدراك بجزء من القلب ولا يقوم النوم بذلك الجزء قال ولو أنكرنا الرؤية لجرنا ذلك إلى السفسطة في اليقظة لأن النائم يرى الشيء في منامه حسبما يراه اليقظان فالشك في ذلك يوجب الشك في الرؤية حال اليقظة والسفسطة كلمة يونانية معناها المغالطة والتمويه قال الإمام وهذا بعيد فإن النائم قد يرى في منامه كأن أقدامه معلقة في الهواء وكأنه يطير في جو السماء ولا يمكن أن يكون إدراكا على الحقيقة قال فالمرضي أن الرؤيا فكر تقوم بجزء من القلب لا يقوم به نوم وقد يغلب الفكر والخيال على مشغول عن

درك المحسوسات فيتمثل ما فيه الفكر مثالا مرئيا بين يده ومراده أن قوة الخيال قد تغلب على النفس عند ركود الحواس والحق أن الرؤيا قد تكون من حيث النفس والتخيلات وقد تكون تمثيلا من الشيطان وقد تكون تمثيلا من الملك ومنه قوله عليه السلام من رآني فقد رآني فإن الشيطان لا يتمثل بي أي التمثيل حق من الله عز وجل وسلب أنه من الشيطان على أن من الرؤيا ما يكون من الشيطان ومن الرؤيا بالحق وحي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في المنام كقول الخليل عليه السلام يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك وكان رسول الله ﷺ يوحى إليه في نبوته في المنام ستة أشهر وحمل قوله عليه السلام الرؤيا الصالحة جزء من أربعة وأربعين جزءا من النبوة على ذلك لأن مدة نبوته عليه السلام كانت إثنين وعشرين سنة فنسبة الستة الأشهر نسبة جزء من أربعة وأربعين جزءا من النبوة وكما أن النبي ﷺ يكون مدركا ذلك بجزء من قلبه يكون مدركا في منامه أن ذلك وحي من الله عز وجل قال عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي ومثل هذه الرؤيا لا تحتاج إلى تأويل ولا تفسير ومن رؤيا الأنبياء عليهم السلام ما يحتاج إلى تفسير كرؤيته عليهم السلام البير واستقاء أبي بكر وعمر عدد الدلاء المعبر عنها عن سني خلافتهما على ما كان كذلك ورؤية شدة استقاء عمر المعبر عنه عن قوته في خلافته وغير ذلك قال عليه السلام نعم الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح يراها المؤمن أو ترى له إنتهى كلام إبن التلمساني وهو بين قوله حقيقة قد أوجبت الظاهر رفع حقيقة على الخبرية والمعنى أن إدراك الرؤية حقيقة لا تخييل وأن تلك الحقيقة قد أوجبت لمحلها

كونه مدركا مبصرا فالنائم مدرك لا متخيل كما زعمت المعتزلة وقوله قام بجزء القلب خبر آخر أو مستأنف أي قام ذلك الإدراك بجزء من القلب لم يقم بذلك الجزء نوم للتضاد بينهما يرى ذلك الجزء ويبصر في الغيب الذي هو النوم لأنه غيب عن اليقظة أو يرى ما هو غيب عنه ليس بحاضر عنده كما يرى الحاضر بخلاف اليقظة فتقديره يرى الشيء في حال غيبة الشيء عنه أو يرى في حال غيبته عن الشيء ويحتمل أن يكون حقيقة منصوب وحذف الخبر أي إدراك الرؤية حقيقة لا مجازا عن العلم ولا تخييلا عن هذا التقدير لا ينافي الرفع أيضا.

وجودهم والخبر مقطوع بـــه ... فمن نفى كفر ذا بربـــــه
لأنه مكذب القرآن به وخـبـر ... الرسول بالأعـــــلامه
كالحكم في ملائك الرحمـــان ... وجودهم من جملة الإيمـــان
كل له من ربه مقـــــام ... فمنهم السفرة الكـــــرام
ومنهم حفظة العبـــــاد ... وكاتبوا الغي مع الرشـــاد

ضمير وجودهم يعود على الشياطين يعني أن وجود الجن والشياطين مقطوع به وكلام المؤلف يقتضي أن الجن والشياطين متغايران وقد اختلف في ذلك فقد قال بعض العلماء الجن منهم أخيار وأشرار والشياطين إسم لأشرارهم فيكون الجن أعم والحجة على أتباعهم قوله تعالى وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن وقوله واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون والآيات في هذا كثيرة وفي الموطأ عن خالد بن الوليد أنه قال يا رسول الله

إني أروع في منامي فقال رسول الله ﷺ قل أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عذابه ومن همزات الشياطين أن يحضرون ويدل أيضا على ذلك حديث أن عفريتا من الجن تفلت علي البارحة ليقطع علي صلاتي فأمكنني الله منه إلى غير ذلك من الأحاديث التي لا تنحصر قال في الإرشاد وقد أنكرهم معظم المعتزلة ودل إنكارهم إياهم على قلة مبالاتهم وركاكة ديانتهم فليس في إثباتهم مستحيل عقلي وقد نصت نصوص الكتاب والسنة على إثباتهم وحق اللبيب المعتصم بحبل الدين أن يثبت ما قضى العقل بجوازه ونص الشرع على ثبوته ولا تبقى لمن ينكر إبليس وجنوده والشياطين المسخرين في زمان سليمان عليه السلام كما أنبأ آي من كتاب الله عز وجل لا نحصيها مسكة في الدين وعلقة يتشبث بها إنتهى قال أبو إسحاق بن دهاق وكذلك أنكروا وجود الملائكة وصيروا ذلك إلى خواطر حسنة تخطر للإنسان وإنكارهم كفر وتكذيب للكتاب العزيز والحديث الصحيح ولا تبقى مسكة في الدين لمن أنكر ملائكة الله المبلغين عن الله تعالى والحفظة الكرام البررة وقد توعد الله تعالى بأن يجعل عداوته لمن عادى ملائكته فقال من كان عدوا الله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل فإن الله عدو للكافرين وكيف ننسب العداوة للخواطر وهي صفات لا تتصف بالعقول ولا بصفات إذ قيام الصفة بالصفة مما يؤدي إلى التسلسل قوله بالإعلان يحتمل أن يرجع لمكذب بمعنى أنه أعلن بتكذيبه القرآن والسنة لكون دلالتهما على وجود الملائكة والشياطين دلالة قطعية واضحة فوجودهم إذن مما علم من الدين بالضرورة فوجب تكفير المنكر ويحتمل أن يرجع لخبر

الرسول وهو في معنى الأول قوله من جملة الإيمان أي وجودهم من جملة متعلق الإيمان فحذف المضاف للمبالغة وهذا لقوله ﷺ في تفسير الإيمان أن تومن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره حلوه ومره قوله كل له من ربه مقام إشارة إلى قوله تعالى حكاية عن ملائكته وما منا إلا له مقام معلوم قوله فمنهم السفرة الكرام إلى آخره هو تفصيل لما قبله وبيان لبعض أقسام الملائكة عليهم السلام ولا يعلم عدد أقسامهم ومراتبهم إلا الله سبحانه وما يعلم جنود ربك إلا هو قال الله تعالى فمن شاء ذكره في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدي سفرة كرام بررة السفر جمع سافر وهم الملائكة الذين يسعون بين الله ورسله بالوحي وقيل غير ذلك وقال تعالى إن كل نفس لما عليها حافظ وقال سبحانه وتعالى إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد وقال عز وجل وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون.

فصل وأعمال العباد واقعـــة ... بقدرة الإله مانعـــــة

من إثر لغيرما في الفعـــل ... أوحال أو وجه بحق الأصـــل

قد رد ما نسب للإمـــام ... والقاضي والاستاذ باهتمـــام

لأن كل ممكن مقـــدور ... لله ما لغيره تأثيـــر

وقد تبين شمول قدرتـــه ... بما يكون فهو من مشيئتـــه

كطاعة تقع أو عصيـــان ... أو وصف إيمان أو الكفـــران

قال المقترح رحمه الله افترق الناس أولا فرقتين فرقة أثبتت القدرة للعبد وفرقة نفتها وهم الجبرية والمثبتون افترقوا فرقتين فرقة زعمت أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها وفرقة نفت ذلك كالأشعري ومن نصر مذهبه والذين زعموا التأثير افترقوا فرقتين فرقة أثبتته في الوجود وفرقة نفته وافترق النافون للتأثير في الوجود فرقتين فرقة قالت تؤثر في الحال كالقاضي ومن نصر مذهبه وفرقة قالت تؤثر في وجه واعتبار كالأستاذ ومن نصر مذهبه وافترق المثبتون للتأثير في الوجود فرقتين فرقة قالت تؤثر في الوجود على أقدار قدرها الباري تعالى وأرادها فلم يكن لعبد مستقلا بفعله كإمام الحرمين في آخر عمره وفرقة قالت تؤثر في الوجود على خلاف إرادة الباري وهؤلاء محضوا العبد للإستقبال بالفعل وهم المعتزلة إنتهى قال الشريف في شرح الأسرار العقلية ما ينسب للقاضي والأستاذ إنما صدر ذلك منهما على وجه المناظرة للخصوم وإلا فحاش للقاضي والأستاذ أن يعتقد أثر الغير للقدرة القديمة وقد نقل الإجماع في بعض من كتبه على تكفير من لم يقل بعموم صفات الباري تعالى إنتهى قال الإمام السنوسي وإنما أعجب في القول الذي نقل عن الإمام كيف يصح أن يقوله مع ما أكثر في الإرشاد وغيره من الأدلة لتصحيح مذهب الحق وهو مذهب الأشعري ومبالغته بالنكير والتضليل لمن يعتقد أن للقدرة الحادثة أثرا ما وكذا ما نقل عن القاضي والأستاذ مع ما لهما في توالفهما مما يضاده وبالجملة فالذي أقطع به من غير تردد تنزه هؤلاء الأيمة عما نقل عنهم وانظر تمام كلامه رحمه الله ونظم الدليل الذي أشار إليه المؤلف أن يقال فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله ثم يلزم أن يكون

مخلوقا لله سبحانه بيان الصغرى أنه لو لم يكن ممكنا لكان واجبا أو مستحيلا والقدرة لا تتعلق بواحد منهما فتعين أنه ممكن وبيان الكبرى أنه لو لم يكن كل ممكن مقدورا لله لزم أن تكون قدرته متعلقة ببعض الممكنات ويلزم من ذلك قصر قدرته وتناهي مقدوراته وقد قام البرهان على فساده قوله وهي مانعة من أثر لغيرها في الفعل البيت هذا بيان لقولنا وإذا كان الفعل مقدورا فهو مخلوق له وإشارة إلى دليل التمانع أي تعلقها بالفعل وكونه مقدورا لها يمنع من أن يكون للقدرة الحادثة أثر في وجود الفعل كما تقول القدرية وكما نسب لإمام أو في أخص وصف الفعل من كونه صلاة وغضبا أو نحو ذلك بحيث يكون وجود الصلاة وكونها عرضا وحركات وسكنات ونحو ذلك من أحوالها العامة مخلوقات لله والوصف الأخص الذي به كان الفعل طاعة أو معصية ككونها صلاة مخلوقا للعبد كما نسب للقاضي والأستاذ إلا أن الأخص عند القاضي حال ثابتة في الخارج وعند الأستاذ وجه واعتبار في الذهن لا ثبوت له في الخارج وبالجملة فما تتماثل به الأشياء وتختلف وتجتمع فيه وتفترق من الأوصاف العامة والخاصة هي أحوال ثابتة في الخارج عند القاضي وإمام الحرمين وسائر مثبتي الحال والأستاذ ممن ينفي الحال والواسطة ويرد العموم والخصوص إلى الإعتبارات الذهنية وكانت القدرة القديمة مانعة من تأثير القدرة الحادثة في الفعل لدليل التمانع السابق ووجهه أن اللازم فيه في تعدد الآلهة ثبوت العجز للإله عند عدم نفوذ إرادته وذلك بعينه لازم في مذهب القدرية فإنهم جعلوا تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل مانعة من قدرة الله تعالى وإرادته من ذلك الفعل مع أنه من جملة الممكنات

فصار إذن هذا الفعل قد توجهت نحوه قدرة العبد وإرادته وقدرة مولانا عز وجل وإرادته ثم زعمت القدرية أن الذي نفذ وأثر في الفعل والحالة هذا إنما هو أضعف القدرتين وأضعف الإرادتين وهل هذا الشنيع إلا قول بإثبات الشريك له تعالى ورسم له بنقيصة العجز وغلبة الغير له قوله بحق الأصل هو متعلق بقوله واقعة والأصل الدليل أي بثابت الدليل كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون خالق كل شيء ومما يذكره بعد من الأدلة العقلية قوله قد رد ما نسب للإمام البيت الإمام هو إمام الحرمين والإهتمام الإعتناء وهو متعلق برد وقد مر أن المنسوب إليه كون قدرة العبد تؤثر في وجود الفعل لكن لا على أقدار قدرها الله بمعنى أن العبد يخترع الفعل على وقف مشيئة الله فيكون إيجاد الفعل بقدرة العبد وتخصيصه بالزمان والمحل وغيرهما بإرادة الله وهذا قول باطل لما تقدم ولأن إيجاد غير المخصص لا يعقل إذ تخصيص الشيء عبارة عن إيجاده في وقت مخصوص على شكل مخصوص وقدر مخصوص وغير ذلك من أوجه التخصيص فكان هذا القول أنفذ في العقل مما ذهب إليه القدرية والظاهر نزاهة الإمام عنه ويبطل أيضا ما نسب للقاضي والأستاذ لما تقدم وذلك أن هذا الوجه المضاف للعبد إما أن يكون ممكنا أو لا فإن كان ممكنا وجب إضافته إلى قدرة الله تعالى وإن لم يكن ممكنا امتنع نسبته إلى قدرة ما وما فروا عنه من الجبر لازم لأن تلك الحال لا يتصور القصد إلى إيجادها على حيالها فلا يتأتى من العبد فعلها ما لم يفعل الله له تلك الذات ومتى فعل الذات فلا يتصور من العبد تركها على زعمهم فكان الخبر لازم لهم وهذا على الأستاذ أشد إلزاما فإن الوجه والاعتبار يكون في العقل فكيف

يصح توجه القصد إلى فعل ما ليس له ثبوت في الخارج قوله لأن كل ممكن مقدور هذه المقدمة هي كبرى الدليل السابق وحذف صغراه ونظمه كما سبق فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله قوله ما لغيره تأثير أي فإذا كان فعل العبد مقدور والله لازم ألا يكون لغيره فيه تأثير وهذا دليل التمانع السابق فهو لازم النتيجة واستغنى به عنها لأنه المقصود قوله وقد تبين شمول قدرته هذا بيان الكبرى الدليل قوله فما يكون فهو من مشيئة إلخ يعني إذا ثبت أن كل ما يقع في الوجود فباختراع الله تعالى وخلقه طاعة كان أو معصية أو غيرها لزم أن يكون ذلك كله مراد الله إذ الخالق لا بد أن يكون مريدا لما هو خالق له وتعلق القدرة مشروط بتعلق الإرادة وإيجاد الشيء بدون القصد إليه وتخصيصه محال وهذا مذهب أهل السنة أعني مجموع تعلق الإرادة وأن كل ما يحدث من الممكنات فبإرادة الله وأن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم فما علم الله وقوعه من خير وشر وطاعة ومعصية أو غير ما أراد وقوعه وما علم عدم وقوعه من ذلك أراد عدم وقوعه وخالف القدرية وجعلوا تعلقها تابعا لتعلق الأمر وأنه إنما يريد ما أمر به من الخير والطاعة وقع ذلك أم لا فعندنا إيمان أبي جهل مع الأمر به غير مراد وكفره مع النهي عنه مراد وعندهم الأمر بالعكس وقد ذكرنا في الشرح ما يتضح به بطلان قولهم عقلا ونقلا.

مشيئة الإله مع إرادتـــــــه غيرهما رضاه مع محبتـــــــه
هذا اختياري تابعا من قال بـه نقيضه للأكثرين فانتبـــــــه

ذهب بعضهم إلى أن الرضى والمحبة غير المشيئة والإرادة بدليل أنه لا يرضى لعباده الكفر كما نص عليه في التنزيل ومثله قوله والله لا يحب الفساد مع أنه يشاؤه ويريده لقوله شاء ربك ما فعلوه ومن يرد أن يضله وذهب الجمهور كما حكى الأمدي إلى أن الكل بمعنى واحد والتقدير لا يرضى الكفر دينا أو المراد عباد مخصوصون واختار المؤلف الأول لأن الأصل عدم التقدير والتخصيص وعليه فقيل الرضى والمحبة إرادة خاصة وهي إرادة الإنعام فهما من صفات الذات وقيل لهما نفس الأنعام فهما من صفة الفعل.

فكل كائن مراد تابـــــــــع للعلم لا للأمر هذا الواقـــــع

يعني أن الإرادة تتعلق بجميع الكائنات وأنها تابعة في التعلق للعلم لا للأمر وقد مر التنبيه على هذا وقد اختلف المتكلمون في تعلق الإرادة بالعدم والصحيح التعلق ويحتمل أن يريد المؤلف بالكائن الممكن القابل للكون لا خصوص الواقع بالفعل فالمعلوم الوجود مراد وجوده والمعلوم العدم مراد عدمه.

في اللوح قد تحملت أشيـــــاء بقلم وذلك القضـــــــــاء

وقوع ما وقع في الأعيـــــــان من ذا هو القدر بالبيـــــــان

اختلف العبارات في تفسير القضاء والقدر فقال الأصبهاني في شرح الطوالع وعليه درج المؤلف القضاء عبارة من وجود المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع

والقدر عبارة عن وجودها منزلة في الأعيان وبعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد إنتهى وعلى هذا فالقضاء والقدر جاد حادثان والقضاء سابق على القدر وهو من قدرت الشيء بتخفيف الدال ويقال بالتشديد أيضا والإيمان بالقدر خيره وشره حلوه ومره واجب والكتاب والسنة طافحان بالدلالة على ذلك.

والمحو والاثبات في الأمـــــور بوقف ما ثبت في المسطـــــور
أم الكتاب أصل ما قد كتبـــــا علم بلا تبدل قد غيبـــــا

لما قرر أن الكائنات جارية على وقف ما سبق من إرادة الله وعلمه لا يقع فيها تبدل ولا تغير نبه الآن على أن ما وقع في التنزيل من المحو والإثبات للأمور هو على حسب علمه وإرادته لا أنه يمحو ما سبق في علمه ثبوته أو يثبت ما سبق في علمه محوه وإلا لانقلب العلم جهلا ويتعالى الله عنه بل الذي يتأتى فيه المحو والإثبات اللوح المحفوظ وما عند الملائكة أما العلم القديم وهو أم الكتاب وأم كل شيء أصله وهو الذي كنى عنه المؤلف بالمسطور على سبيل مجاز التشبيه فلا يقبل التغيير والمحو وكون أم الكتاب هو العلم هو ما حكاه القاضي إبن عطية عن كعب في قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب قال القاضي وأصوب ما يفسر به أم الكتاب أنه كتاب الأمور المخزونة التي قد سبق القضاء فيها بما هو كائن وسبق ألا تبدل ويبقى المحو والتثبيت في الأمور التي سبق في القضاء أن تبدل وتمحا وتثب قال نحوه قتادة وقالت فرقة أم الكتاب الحلال والحرام وهذا قول الحسن ابن أبي الحسن

انتهى والظاهر أن ما اختاره في معنى أم الكتاب من أنه كتاب الأمور المخزونة إلى آخره هو كتاب على ظاهر مغاير للعلم قوله بوقف ما ثبت في المسطور الباء للتعليل أي يمحو ما يشاء ليوافق ما ثبت في علمه من ذلك ويحتمل أن تكون بمعنى على أي المحو والإثبات على وقف العلم أي صار على ذلك قوله أم الكتاب أصل ما قد كتبنا البيت أم الكتاب مبتدأ وأصل ما قد كتب بيان له أو بدل منه وأشار به إلى معنى الأم في اللغة وخبره علم وغيب نعت لعلم.

صدور الأعمال من العبـــــاد من جملة المقدور والمـــــراد
ولو يكون العبد خالقا علـــم تفصيل علمه بقصد قد لـــزم
لو كان فيه نافـــــد الإرادة لصار قادرا على الإعـــادة
والتالي في الشرطيتين باطـــل كذا المقدم اللزوم حاصـــل

هذا منه رجوع إلى الفصل وذلك لأن الدليل الأول على خلق الأفعال استطرد منه إلى الكلام على الإعادة وما يتبعها في قوله وقد تبين شمول قدرته فما يكون فهو من مشيئته ثم رجع إلى ذكر دليل آخر على خلق الأفعال وما يتبع ذلك من الكسب ونحوه والبيت الأول توطئة وتذكرة لأصل المسألة لما بعدت ومعنى البيت الثاني أن يقال لو كان العبد خالقا لكان عالما بتفاصيل علمه لكنه غير عالم فلا يصح أن يكون خالقا وتقرير المقدمة الأولى أن الفاعل لا بد أن يخصص فعله بقدره وصفته وهيئته وكل وصف جائز أن يكون بخلافه ولا يصح اختيار إيقاعه على وجه من وجوه الجواز إلا أن يكون عالما به فيجب أن يكون عالما ولأن

وجود الفعل المحكم يدل على العلم فلا يوجد الفعل من الخالق إلا ويدل على علمه وإلا لزم منه وجود الدليل العقلي غير دال على مدلوله وذلك يبطل كونه دليلا وبالجملة كل ما يستدلون به على كون الباري عالما يوجد في فعل العبد على تقدير أن يكون خالقا وهذا الذي أرشد إليه الكتاب العزيز ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير إشارة إلى أنه لا تخفى عليه خافية ونفى تقرير التالي أن العبد ليس بعالم من حيث أنه يقع الفعل الذي ينسب إليه وهو غافل ذا هلل وإن لم يكن غافلا فلا يعلم بتفاصيل فعله فتتحرك يده حركات عديدة وهو لا يعلم كم قطع من حيز ويسير من موضع إلى موضع وقد يشتمل مشيه على مكنات متحللة وعلى حركات بعضها أسرع من بعض وبعضها أبطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في أظهر أفعاله وأما إذا تأملنا في حركات أعضائه في المشي والأخذ والبطش ونحو هذا مما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب فالأمر أظهر قوله لو كان فيه نافذ الإرادة البيت لو صحت القدرة الحادثة للإيجاد لصلحت للإعادة وهذا ليس ببرهان كالأولين وإنما التزام للمعتزلة وذلك أنهم قالوا القدرة الحادثة لا يأتى بها إعادة ما اختار بها أولا ومعلوم أن الإعادة بمثابة النشأة الأولى ولذلك استدللنا على اقتدار الرب تعالى على الإعادة باقتداره على ابتداء الفطرة وقد نطق بذلك نص الكتاب واحتج تعالى على منكري الإعادة بالنشأة الأولى فإذا اعترفت المعتزلة بأن القدرة الحادثة لا تصلح لإعادة ما يجوز في العقل إعادته على الجملة فكذلك ينبغي أن لا تصلح لابتداء الخلق وإيجاده بعد العدم .

فالعلم مع إرادة الإلـــــــه يصير مجبورا بخيـــــر الله
في قالب المختار ذا المجبـــــور للفخر في اللوامع المذكـــــور

يعني أن العبد مجبور في نفس الأمر من حيث أن أفعاله جارية على ما أراد الله سبحانه وسبق به علمه فإن تعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدم فيمنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع لكنه في الظاهر في صورة المختار المتمكن من الفعل والترك لإجراء الله عادته بإمداد العبد بالإرادات والقدر والمقدور على وجه التوالي بحيث لا يحس أنه أكره على الفعل ومهما صمم عزمه على فعل أمده الله سبحانه بخلقة وخلق القدرة عليه طاعة كان ذلك الفعل أو معصية فصار العبد في الظاهر كأنه موجد لفعله قوله ذا المجبور للفخر في اللوامع المذكور ذا مبتدا والمجبور عطف بيان أو نعت أو بدل والمذكور نعت أيضا و خبر المبتدأ للفخر أو في اللوامع ومعناه أن هذه العبارة وهي قولنا العبد مجبور في قالب مختار وبيان ما ذكره الفخر في كتاب اللوامع وما ذكره الفخر هو الجاري على مذهب أهل السنة وينافي مذهب الجبرية ومذهب من قال الأمر أقف.

للعبد قدرة بها التعلـــــــق من غير تأثير فذا المحقـــــق
من أجمل ذلك والاقتـــــران سمي ذا بالكسب خذ بيـــــان
صح به بالتكليف لا محالـــــه بجملة الأفعـــال والمقالـــــة

يعني أن للعبد قدرة تتعلق بفعله من غير تأثير وأن تعلقها بالمقدور من غير تأثير فيه هو المسمى بالكسب وهذا أصح ما قيل في معنى الكسب قال السعد ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل أن الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل الكسب لا يصح انفراد القادرية والخلق يصح إنتهى والدليل على ثبوت قدرة العبد ما نجده من الفرق الضروري بين حركة الإضطرار وحركة الإختيار وتقريره أنا نفرض حركتين متحدتين في الجهة والحيز إلا أحدهما ضرورية والأخر مكتسبة فلا شك أنا نجد تفرقة ضرورة بين هاتين الحالتين ويبطل رجوع التفرقة إلى نفس الحركتين لتماثلهما وإلى ذات المتحرك لأن معقولها في الحالين واحد فتعين أن ترجع التفرق إلى صفة زائدة في المتحرك ثم يبطل رجوعها إلى الحال لأن الحال لا نظرا لمجردها على الجوهر لأن الحال لا يصح أن تفعل على حيالها وإلا لزم أن تتميز بحال أخرى تقوم بها ثم حال حالها كذلك ويلزم التسلسل ويبطل رجوعها إلى صحة البنية لأنها غير مفقودة في حال حركة الإضرار وهو حال كون غيره يحرك يده مع وجدان التفرقة فتعين أن تلك الصفة عرض ثم لا يخلوا إما أن يكون مما يشترط في ثبوته الحياة أولا والثاني باطل لأنه لا تعلق له بالحركة كالألوان والطعوم والروائح ولأنه مشترك بين الحركتين والمشترك بين الشيئين لا يفرق به بينهما فتعين الأول لم يبطل كونه علما أو حياة أو كلاما لوجود الكل مع ثبوت الحركتين ونفيها ويبطل كونه إرادة لوجود التفرقة بين الحالتين حال الذهول فتعين أن يكون عرضا له نسبة وتعلق ما بالحركة وهذا الذي سميناه قدرة وإن اختلفنا نحن والمعتزلة في أنها من

الصفات أم لا مع الاتفاق على أنها من الصفات المتعلقة فبطل إذن مذهب الجبرية وهو إنكار القدرة الحادثة لما فيه من جحد الضرورة و إبطال محل التكليف وإمارة الثواب والعقاب ومن هنا كان بدعة لا من جهة إنكار الضرورة وإذ غاية ما يلزم فيه التناهي في الغباوة وضعف العقل قوله من أجل ذلك والإقتراني سمي ذا بالكسب ظاهر اللفظ مشكل إذ مقتضاه أن تعلق القدرة الحادثة من غير تأثير سمي كسبا من أجل نفسه مع الإقتران وهذا لا معنى له وقد يتعلق من أجل بقوله فدا المحقق و يكون إشارة إلى ما ذكر من الأدلة على خلق الأفعال أي فنفي التأثير هو المحقق لما سبق من الأدلة والإقتران على هذا معطوف على غير مراعة للمعنى إذ المعنى مع نفي التأثير ومع الإقتران وقد يكون معطوفا على التعلق ويقرأ بالرفع ويكون البيت مشتملا على سناد الإقواء أو يخفض بالمجاورة وذا إشارة إلى التعلق من غير تأثير وإلى ما ذكر من التعلق والإقتران هذا ما ظهر لي في إعراب هذا البيت وإن كان المعني به واضحا ثم ما ذكر من مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها وأنها إنما تخلق مع الفعل هو الذي عليه الأشعري وإمام الحرمين ونص عليه كثير من أئمة أهل السنة وهذا الحكم ليس ثابتا لها من حيث كونها قدرة بل من حيث أنها عرض ومن أحكام العرض إنعدامه عقيب زمان وجوده واستحالة بقائه زمانين كما سبق وإذا ثبت إستحالة بقائها لزم من ذلك إستحالة تقدمها إذ لو تقدمت لعدمت حال وجود المقدور فيكون مقدورا بقدرة معدومة وذلك محال وتقدير ذلك أنه إذا عدمت القدرة جاز وجود ضدها وهو العجز فيلزم كونه مقدورا حال وجود العجز والعجز يستدعي معجوزا عنه فيقع الشيء في حال وقوعه

مقدورا معجوزا عنه وذلك محال وللمقترح في هذا بحث قوي ذكرناه في الشرح قوله صح به التكليف لا محالة البيت صح التكليف بسبب الكسب ولا يعني المؤلف أنه لولا الكسب لما صح التكليف وإنما يعني أنه على تقدير تسليم أصل التحسين والتقبيح فالفعل وإن كان مخلوقا لله تعالى يصح التكليف به يحسن لكونه كسبا للعبد وبهذا يجاب عن قولهم كيف يثيبه أو يعاقبه على غير فعله ونحو هذا من شبهاتهم المبنية على أصل التحسين والتقبيح لأنه المعتقد وإلا فالصحيح أن التكليف بالمحال جائز كما ذكر المؤلف ويتكلم عليه بالقرب إن شاء الله وقد أغفل المؤلف مسألة مهمة وهي عدم تعلق القدرة الحادثة بما خرج عن محلها وإبطال القول بالتوليد وقد أوضحنا ذلك في الشرح.

من غير إيجاب لرعي مصلحة ... لا شيء من قضية مستقبحة
في الحكم للتكليف بالمحال ... جوازه بالعقل و الأنقال
لو وجبت رعاية المصالح ... ما كان مقر كافر براجح
فالله لا يسأل عما يفعل ... بعبده والعبد عنه يسأل
وهو محال الفعل بالتوفيق ... وضده الخذلان بالتحقيق

يعني أنه يصح أن يكلف الله العبد من غير أن يجب عليه مراعات صلاح ولا أصلح فيما يرجع إلى التكليف أو إلى غيره هذا مذهب أهل الحق وخالفهم المعتزلة فأوجبوا مراعات الأصلح للعباد وأوجبوا اللطف وهو خلق الشيء الذي يوجب للمكلف ترجيح جانب الطاعات من غير أن تنتهي إلى حد الإلجاء وأوجبوا إكمال عقل من أراد تكليفه و أقدار و

إزاحة العلل عنه التي تمنعه من أداء ما كلف به حتى أنه لو أخل بذلك لكانت لهم خصومة ومطالبة بما هو حق عليه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولقد صدق فيهم قوله صلى الله عليه وسلم القدرية خصماء الله في القدر ثم دليل فساد مذهبهم وصحة ما يقوله أهل الحق المعقول والمنقول أما المعقول فلأنه سبحانه فاعل بالاختيار فلو وجب عليه فعل لما كان مختارا فيه إذ المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك ولأن الموجب في حقه إن كان قديما لزم قدم الفعل وإن كان حادثا لزم اتصافه تعالى بالحوادث وكلاهما باطل لما مر وأيضا لو وجب عليه صلاح العبد لما خلق الكافر الفقير لأن الأصلح له أن لا يخلقه حتى لا يكون معذبا في الدنيا وفي الآخرة وهذا معنى قول المؤلف لو وجبت رعاية المصالح ما كان فقر كافر براجح أي راجح الوقوع على مقابله وهو الغنى أو الكفاية وأما المنقول فقوله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وقوله ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ونحو ذلك مما هو كثير قال السعد وغاية متشبتهم في ذلك أن ترك الأصلح يكون بخلا وسفها وجوابه أن منع ما هو حق المانع وقد ثبت بالأدلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة قوله لا شيء من قضية مستقبحة في الحكم يأتي الكلام عليه عند قوله لا حكم بالتحسين والتقبيح البيتين وذكره المؤلف هنا لتشبيه عما قبله على معنى أن الأفعال إذا كانت بخلق الله واختراعه لا تأثير للعبد في شيء منها لزم أن الأفعال كلها مستوية لا يتصف بعضها بالحسن وبعضها بالقبح لاقتضائها ترجيح الفعل أو الترك أو ذكره توطئة لقوله للتكليف بالمحال إذ هو متعلق بمعنى للنفي أي انتفى القبح في الأحكام بجواز التكليف بالمحال فلو جرت أحكام

الله على مقتضى الحسن والقبح لما جاز التكليف بالمحال لقبحه عادة لكنه جائز لأن العاصي مأمور ويمتنع منه الفعل لأن الله تعالى قد علم أنه لا يقع وخلاف معلومه محال وإلا لزم الاتصاف بالجهل وكذا من علم موته قبل تمكنه من الفعل المأمور فإنه يمتنع منه الفعل امتثالا ولأن المكلف لا قدرة له إلا حال الفعل كما ثبت من ذهب الأشعري وهو حينئذ بالسياق غير مكلف فإن التكلف قبل العلم لأن إستدعاء الفعل مقدم عليه قال إبن التلمساني واعلم بأن قواعد المعتزلة تأبى التكلف بالمحال لأن عندهم أن كل ما أمر الله تعالى به فهو مراد الفعل وكل ما نهى عنه فهو كاره له ولا تتعلق الإرادة والكراهة إلا بالممكن وقواعد الأشعرية لا تتم إلا بالتزامه فإن قدرة العبد تقارر المقدور وما علم الله تعالى أن العبد لا يفعله فلا يخلق له قدرة عليه والتكليف بذلك واقع بالإجماع ومن حكمة التكليف عند الأشعرية الإبتلاء والإمتحان وجعل الامتثال علما للسعادة وانتفاءه علما للشقاوة كما ورد أن المصورين يوم القيامة يومرون بنفخ الروح فيما خلقوا وما هم بنافخين قوله جوازه بالعقل و الأنقال تقدم بيان الدليل العقلي وأشار بالنقل إلى نحو قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وقد استدلوا بهذه الأية على جواز التكليف بما لا يطاق لأنه لو لم يكن جائزا لما سألوا أن لا يقع بهم قوله وهو محل العقل البيت الضمير يعود على العبد أي العبد محل الفعل وظرفه لا موجده ومخترعه وهذا البيت متصل المعنى بقوله فالله لا يسأل عما يفعل بعبده أي فلا يجب عليه رعاية صلاح ولا أصلح ولا ثواب ولا عقاب بل له أن يعاقب المطيع إذ الخالق للطاعات وغيرها هو الله سبحانه وتعالى والعبد إنما هو ظرف ومحل للفعل لا مخترع فإذن لا فرق بين مطيع ولا عاص والله تعالى أعلم.

وخلق قدرة على الطاعـــــات أو نفيها التوفيق بالإثبـــــات
للأكثرين ذاك هذا للإمـــــام كذاك خذلان المعاصي في المرام

التوفيق في اللغة تهيئة العبد للوفاق واختلف أيمتنا في معناه شرعا فقال الأشعري والأكثرون هو خلق قدرة الطاعة وقال إمام الحرمين على ما نقل عنه غير واحد وهو خلق الطاعة نفسها قال اللآمدي والأول أوفق للوضع اللغوي إذ الموافقة إنما هي بالطاعة وبخلق القدرة الحادثة يكون التهيؤ للموافقة ضرورة حصول الموافقة عنده وعدم حصولها عند عدمه وإن لم تكن القدرة مؤثرة في الإيجاد و إنما خالف الإمام لعدم تأثير القدرة الحادثة في الإيجاد أبعد عن الوضع اللغوي من حيث أن الطاعة المراد بها الموافقة لا التهيؤ للموافقة والبحث لفظي والخذلان ضد التوفيق فيعود فيه الخلاف في أنه خلق قدرة المعصية أو خلق المعصية انتهى قلت والذي للإمام في الإرشاد القول الأول الذي عليه الجمهور ولم يذكر القول الثاني وذكره المقترح ولم يسم قائله وقد ذكرنا في الشرح ما للمعتزلة من الهذيان في معنى التوفيق والخذلان يعني أن الختم في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم والطبع في قوله وطبع في قلوبهم وإلاكنة في قوله وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه هي خلق الله الضلالة في القلب هذا قول أهل الحق وقد اضطربت أقوال المعتزلة في تفسير هذه الألفاظ فذهب بعضهم إلى أنها مفسرة بالتسمية بالضلال و الفتن بالكفر كما قالوه في الإضلال و الهداية و ذهب الجبائي و ابنه إلى أن الختم و الطبع سمة على القلوب يعلم الله بها الملائكة حال العبد فيعلمون من كفر به و جحده و قال الكعبي معناها قطع اللطف عن الكفار لما علمه الله من عدم إيمانهم

و ذهب عبد الواحد و ابن المعتمر على أن الطبع معنى يخلق في القلب يضاد الهداية و هو عندهما غير الجهل فإن الجهل عندهم قبيح لا يصح من الحكيم فعله و قد أوضحنا بطلان أقوالهم في الشرح و كلها مبتية أن الكفر قبيح لا يصح من الحكيم فعله و أن العبد هو الخالق لفعله.

و اللطف خلق ما به النعيـــم للعبد بعد الموت و التعظيـــم

هذا كقول تاج الدين السبكي و اللطف ما يقع عنده صلاح العبد آخرة قال ولي الدين العراقي اللطف عند المتكلمين ما يقع عنده فلاح العبد في آخرته بالطاعة و الإيمان دون فساده بالكفر و العصيان ثم قال الأشعري و أكثر أيمتنا مخصوص بشيء و هو خلق القدرة على فعل الصلاح و الإيمان و الطاعة و قال المعتزلة لا يختص بشيء دون شيء بل كل ما علم لله أن صلاح العبد فيه فهو لطف قال الأمدي و البحث لفظي انتهى و قال المقترح اللطف عند المعتزلة عبارة عن فعل يعلم الله أن العبد يومن عنده و يطيع ربه لا وجه الإلجاء فإن ذلك ينافي التكليف عندهم و إنما يراد بذلك أن أنواع الرفق بالعبد في مجرى العادة رغبة و تحرك دواعيه و تحبب إليه الطاعة قوله و التعظيم معطوف على النعيم و يعني التعظيم النبوي و الأخروي و لاشك أن الإيمان و الطاعة توجبهما معا.

و العدل وضع الشيء في محلـه من فاعل يكون ذا من فعلـــه
و الجور ميل الشيء عما يجـب فيـــه على فاعلـــــه فيطلب
و ذا على الإله مستحيـــــل للعـــــدل و الموجب يستحيل

قال المقترح و اتفق أهل الملل على وجوب العدل لله و استحالة الجور عليه و إنما الكلام فيما يسمى عدلا و جورا و المعتزلة بنوا كلامهم في ذلك على أصل التحسين و التقبيح و لما بنينا على إبطاله في العقل يرد ما ذكروه و لأن العقل يقتضي أن ما يشيرون إليه هو العدل بل العدل عندنا وضع الشيء في محله و من فعل ما له أن يفعله فليس بجائر و حق الجائر أن يميل عن الحق اللازم له و إذا لم يلزم الباري شيء لم يلزم فيما عد في حقنا جورا أن يكون في حقه تعالى جورا إنتهى و على هذا فالعدل من صفات الفعل و هو معنى قول المؤلف يكون ذا من فعله فاسمه تعالى العدل معناه الذي يفعل ما له فعله و يضع كل شيء في محله و قيل العدل الذي لا يقبح منه ما يفعل فهو على هذا سلب و العدل في الأصل مصدر و التسمية بالمصدر دلالة على المبالغة فإنه يقال رجل عدل إذا جعل نفس العدل فيشعر بلزومه و وجوبه إذ لا تصح مفارقة الشيء نفسه قوله و الجور في البيتين الجور في اللغة العدول عن الفعل الواجب إلى غيره جار فلان على فلان إذا عدل به عن الطريق الواجب فيه و من لازم الجائر على هذا أن يكون مطلوبا بالغيرة مأمورا له و يتعالى الله عن أن يكون مأمورا و إلى هذا أشار بقوله فيطلب و بقوله بعد و الموجب يستحيل و قد تقدم نفي الوجوب على الله تعالى و صورة تركيب الدليل الذي أشار إليه المؤلف أن يقال الباري ليس بمطلوب أو ليس له موجب و كل جائر مطلوب أوله موجب ينتج الباري ليس بجائر و الله تعالى أعلم:

لا حكم بالتحسين و التقبيـــح من جهة العقل على الصحيـــح
إذ يقبح الفعل من المخلـــوق لا يقبح من خـــــالقه مفصلا

الحسن و القبح بمعنى ملاءمة الطبع و منافرته كحسن الخلق و قبح المرا و صفة الكمال و النقص كحسن العلم و قبح الجهل عقليان أي يدركان بالعقل و قد يراد بالحسن كون الفعل موجبا للمدح في العاجل و الثواب في الأجل و بالقبح كونه موجبا للدم في العاجل و العقاب في الأجل فهما بهذا المعنى شرعيان أي ليس كونهما كذلك لأجل صفة عائدة إلى الأفعال بل هو محض حكم الشرع و قالت المعتزلة الأفعال الاختيارية حسنة و قبيحة من جهة العقل لا من جهة الشرع فزعموا أن منها ما يدركه العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع و الإيمان و قبح الكذب الضـــار و الكفران و منها ما يدركه بالنظر كحسن الصدق الضار و قبح الكذب النافع و تارة يقف عن إدراكه إلا بأنباء الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان و قبح صوم أول يوم من شوال و قضوا بأن الشرع في هذا المعنى مخبر عن هذا المحل لا أنه مثبت فيه حكما قالوا كالحكيم الذي يخبر بأن هذا العقار حار أو بارد ثم اختلفوا هل الأفعال حسنة و قبيحة لذاتها أو لصفة أو الحسن حسن لذاته و القبح قبيح لصفة تقتضيه أو هي حسنة و قبيحة بوجه و اعتبار و قد أطال أهل السنة الكلام معهم في هذا الأصل و اعتنوا ببيان إبطاله لما أنه أصل أكثر ضلالهم و معتمدهم فيه على العادة و نظم الدليل الذي أشار إليه المؤلف أن يقال لو ثبت الحسن و القبح بالنسبة إلى الله لكان كل ما يقبح من العباد بمجرى العادة يقبح من الله لكن التالي باطل و الملازمة ظاهرة و أما نفي التالي فلأن الله تعالى

قد يضطر عبده و يفقره و يعريه و يتركه كلحم على وضم و السوءة منه بادية و لو عري واحد منا عبده مع تمكنه من ستره و موارات سوءته لكان ملوما و الرب يفعل من ذلك ما يشاء لا يسأل عما يفعل و هم يسألون و من الذي يسلب العقول و يضطر المجانين إلى ما يتقي مضرته مع القدرة على أن يكمل عقولهم و كما يقبح الفعل من الخلق و لا يقبح من الله كذلك يقبح الحكم من الخلق و لا يقبح من الله كالتكليف بالمحال فإنه قبيح عند القائلين بالتحسين و التقبيح و قد كلف الله الكافر بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن.

و لا يكون الفعل علة لما ينال من نفع و ضر فاعلما
إذ مقتضى البرهان في حكم الأزل المنع من إسناده إلى العلل
ذاك علاقة على من فعله كل ميسر لما خلق له

يعني بالفعل ما يفعله المكلف من طاعة أو معصية و يعنى بالنفع الثواب و بالضد العقاب و معنى أن الأفعال التكليفية ليست علة عقلية لاستحقاق ثواب العالمين و تعظيمهم على معنى أنه يجب الثواب و التعظيم عند وجوبها و يستحيل عند عدمها كما في العلل العقلية و كذا الأفعال التي رتب الشارع عليها فليست جارية مجرى العلل العقلية حتى يجب العقاب عند وجوبها و لا يجوز العفو بل مذهب أهل الحق أنه لا يجب على الله تعالى شيء و أنه إن انعم فيضله و إن انتقم فبعدله و قال أهل الباطل بوجوب ثواب المطيع على طاعته إذا لم يقارنها محبط وبوجوب عقاب العاصي على معصية من غير توبة و يدل على صحة ما

قلنا وجوه منها أنه لو وجب الثواب على الله تعالى لما وجد عنه محيدا و ذلك يوجب كونه مضطرا في فعله غير مختار و قد بان بطلانه و وجب كونه تعالى فاعلا بالإختيار يحكم ما يشاء و يفعل ما يريد لا يسأل عما يفعل و هم يسألون قوله إذ مقتضى البرهان البيت أي مقتضى البرهان أن القديم لا يستند في أفعاله إلى علة و هذا إشارة إلى الوجه المذكور أنفا و بيانه أنه كان لفعله تعالى علة لأوجبته عليه إذ ذاك مقتضى العلة العقلية لكن التالي باطل و بيانه أن الإيجاب يؤدي إلى قهره و عدم اختياره إذ المختار هو الذي يتأتى معها تركه و لو كان مقهورا لكان جائزا فينتفي قدمه و هذا برهان على نفي التعليل في سائر أفعاله تعالى الثواب و العقاب و غيرهما و قد تقدم ذلك في الكلام على نفي الغرض و يحتمل أن يحمل كلام المؤلف على نفي تعليل الحكم الأزلي و يكون المعنى أن الحكم الأزلي لا يستند إلى علة و باعث يحمل عليه و إلا كان مسبوقا بالباعث فيكون حادثا و هذا بين من لفظه إلا أن السياق لا يساعده و على الحمل الأول فضمير إسناده يعود على الفعل لا على حكم أي حكم ذي الأزل و هو القديم أي لا يستند فعله إلى العلل قوله ذاك علاقة البيتين توكيد لما قدم أن الأفعال ليست علة الثواب و العقاب و إنما الثواب منه تعالى فضل و العقاب عدل و الأفعال إمارات على ما أراد بالعبد من ذلك و قد قال صلى الله عليه و سلم ما منكم من أحد ما من نفس منفوسة إلا و قد كتب الله مكانها من الجنة و النار و إلا قد كتبت شقية أو سعيدة قال فقال يا رسول الله أفلا نمكث على كتابنا و ندع العمل فقال من كان من أهل السعادة فيصير إلى عمل أهل السعاة و من كان من أهل الشقاوة فيصير

إلى عمل أهل الشقاوة فقال إعملوا فكل ميسر إما أهل السعادة فييسرون لعمل أهل السعادة و أما أهل الشقاوة فييسرون لعمل أهل الشقاوة ثم قرأ فأما من أعطى و اتقى و صدق بالحسنى فسنيسره لليسرى و أما من بخل و استغنى و كذب بالحسنى فسنيسره للعسرى.

قد جوز القاضي ورود الأمـــر من غير وعد و وعيـــد الوزر
و خالف الإمام و الغزالـــي و الأول الصواب في المقـــال
فإنه الجاري على الأصـــول في مذهب السنية المقبـــول
إذ الثواب عندهم من فضلـــه عقاب من عاقبـــه بعدله
و عكس ذا يجوز لولا السمـــع قضـــى بذلك لعادانا النفع

أصل هذا الكلام لأبن التلمساني رحمه الله و ذلك أن الفخر رد الأمر و النهي إلى الإخبار بحلول العقاب و قد سبق التنبيه عليه قال في المعالم و اعلم أن الأمر عندنا عبارة عن الإعلام بحلول العقاب و كذلك النهي قال ابن التلمساني قوله إن الأمر عبارة عن الإعلام بحلول العقاب لا يصح فإن العفو من الله تعالى مؤمل في حق غير الكافر مع تحقق الأمر و قد أبطل على المعتزلة حد الواجب بذلك القاضي يقول لو رد الأمر الجازم بدون الوعد و الوعيد لتحقق الأمر و خالف الإمام و الغزالي و ما صار إليه القاضي هو الجاري على قواعد الأشعرية فإن الثواب من الله تعالى فضل و العقاب منه عدل و تعلقهما بالأمر و النهي إخبار الله تعالى في الواقع لا أنهما لازمان له عقلا إنتهى قلت و إنما كان كلام الإمام و الغزالي ينحوا إلى علية الأعمال و إن كانا لم يقصداه من

حيث أن وعد الله و وعيده خبره و خبره لا يجوز فيه خلف فإذا إستلزم الأمر ذلك عقلا فقد استلزمت الأعمال الثواب أو العقاب عقلا و هذا عين مذهب المعتزلة.

سعد من قد حسنت خاتمتـــــه شقي من قد قبحت عاقبتـــــه
و لا تبدل سعادة السعيـــــد و لا شقاوة الشقي في السديـد

يعني أن المعتبر في الوصف بالسعادة و الشقاوة إنما هو الخاتمة فمن ختم له بالإيمان هو السعيد و إن كان طول عمره على الكفر و الشقي من مات على الكفر و إن كان طول عمره على التصديق و هذا لقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن أمه و الشقي من شقي في بطن أمه قوله و لا تبدل سعادة السعيد البيت يحتمل أن يريد لا تبدل في علم الله و قضائه و يحتمل أن يعني بالتبدل المحو من اللوح المحفوظ أو غيره من صحف الملائكة بناء على ما روى عن إبن عمر عن النبي صلى الله و سلم قال يمحو الله ما يشاء و يثبت إلا السعادة و الشقاوة و يؤيد أن الأول مراد المؤلف قوله بعد كالرزق و الأجل.

كالرزق و الأجل وهو واحـــد ولو بقتل ما لـــــذاك زائد
والرزق ما بـــــه انتفاع الخلق ولو جرى ما في المقـــال الحق
وخلق رغبة بهـــــا التسعير بالرخص و الغلا جرى التقدير

يعني أن الرزق و الأجل لا يتبدلان في علم الله و قضائه كالسعادة و الشقاوة فما قدر للعبد من رزق أو أجل أو غيرهما أدركه لا محالة و خص الأربعة بالذكر لحديث فرغ ربك من أربع قوله و هو واحد البيت الأجل عرفا هو منتهى زمان الحياة و من قتل فأجله وقت قتله لا غير و هو ما علم الله موته فيه قال تعالى لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم و نقل عن الكعبي أن للمقتول أجلين القتل والموت و أنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت قال إبن التلمساني و زعمت المعتزلة أن من قتل مظلوما لم يمت بأجله لأن الله تعالى نهى عن قتله فهو لا يكون مريده و هذا أصل قد أبطلناه و قد حققنا أن الله تعالى مريد لكل ممكن قوله و الرزق ما به إنتفاع الخلق البيت مذهب الأشاعرة أن الرزق هو ما ينتفع به سواء كان حلالا أو حراما و قالت المعتزلة لا يكون الرزق إلا حلالا و قالوا إن الحرام ليس من رزق الله للعبد و هو مبني على أصلهم الفاسد في التقبيح العقلي و يلزمهم أن من لم يأكل في عمره إلا الحرام لم يرزقه الله شيئا و يرده قوله تعالى و ما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها قوله و خلق رغبة البيت قال الشيخ ابن عرفة السعر حال عوض متمول بأمر في قتله و كثرته و في كونه مجرد خلق الله الرغبة في الشيء و عنه أو بفعل العبد نقل في الإرشاد عن أهل السنة و المعتزلة قائلا في خلق الأعمال إبطاله إنتهى و نص الإرشاد السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه من عزة الوجود و الرخاء و صرف الهمم و الدواعي و تكثير الرغبات و تقليلها و ما يتعلق منها باختيار العباد فهو أيضا فعل الله تعالى إذ لا مخترع سواه و أطلق المعتزلة القول

بأن التسعير من أفعال العباد صح منه و المتعلق باختيار العبد كإضافة السبل و منع التبايع و إدخار الأجناس و المواضعة على تقدير الأثمان و تقدير كلام المؤلف و خلق الله رغبة بها التسعير و هذا لما سبق أن الخلق و الإختراع مختص بالله عز و جل فلزم أن يكون المسعر هو الله و الرغبة شاملة للرغبة في الأغراض و بها الرخص و الرغبة في المعوضات و بها الغلاء و يحتمل أن يكون المراد الرغبة في المعوضات و يكون حذف المعطوف أي و خلق رغبة و زهد أو بالرخص يتعلق بالتسعير و يحتمل أن يتعلق بالتقدير أي جرى القدر و سبق العلم بالرخص و الغلاء الذي هو السعر أو جرى بين الناس تقدير الأعواض بالقلة و الكثرة بسبب الرخص و الغلاء و هذا أنسب لأن الكلام في فاعل السعر لا في جريان القدرية و الله تعالى أعلم.

فصل من الجائز بعث الرسل ... بخلق معجز لهم له مثل
منها انشقاق القمر الذي وقع ... و الماء من بين الأصابع نبع
للمصطفى محمد خير الورى ... عيسى و مع موسى بنشر ما ترى
مثل الذي ثبت من إحياء ... مع برء الأمراض بلا دواء
و مثل إخراج اليد البيضاء ... و فلق الحجر بلا امتراء
اختلفت لمقتض للحاله ... و اتفقت في واضح للدلاله

الرسالة اختصاص بسماع وحي من الله بواسطة ملك أو دونه مع الأمر بالتبليغ و الرسول إنسان أوحي إليه و أمر بالتبليغ بخلاف النبوءة و النبي فهما ما تقدم بحذف القيد الأخير فهما أعم هذا هو

التحقيق و قيل غير ذلك و ذهب أهل الحق أن الرسالة ممكنة تفضل الله تعالى بها و أوجبتها المعتزلة عقلا على أصلهم في جوب مراعات الصلاح و الأصلح و منعها البراهمة عقلا ولا يخفى فساد المدعيين أن حقق ما تقدم من إبطال أهل التحسين و التقبيح و مراعات الصلاح و الأصلح قوله بخلق معجز لهم الباء تحتمل المصاحبة و الآلة مجازا أو المعجز من أعجز فقال بالتوكيد صفة للفعل أو الأمر أو التأنيث و هو الكثير الأية الدالة على صدق النبي أسند الإعجاز إليها مجازا لوقوعه عندها قوله اختلفت البيت يعني أن تنوع المعجزة كالقرآن لمحمد صلى الله عليه وسلم وقلب العصى ثعبانا لموسى وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص لعيسى عليهما الصلاة والسلام لحكمة إقتضت ذلك وهي المبالغة في الإعجاز وإزالة النفس عنهم عليهم السلام وذلك أن الغالب في زمن موسى عليه السلام السحر والغالب في زمان عيسى عليه السلام الطب والغالب في زمن محمد صلى الله عليه وسلم البلاغة فكانت معجزة كل واحد قريبة في الظاهر من النوع الغالب على أهل زمانه أعني الذين نشأ فيهم ذلك النبي حتى لو أتى بما هو بعيد من النوع الغالب على أهل زمانه لادعوا ذلك مما يتوصل إليه بالتعليم لو إعتني به بخلاف النوع الغالب فإنه أبلغ في الإعجاز و أقرب للتسليم و أقطع للعذر فقوله لمقتض للحالة أي لأمر إقتضى حالة اختلافها وذلك الأمر كونها أبلغ في العجز و أقطع للعذر كما قدمنا و مثل جمع مثال بالألف والنشر الإظهار وخص الإنشقاق بوصف الوقوع لثبوته بالقرآن.

وذاك أمر خارق للعـــــــادة وإن لمنع حالـة معتـــــادة
ما هو للرسول بالمقـــــــدور ذا القول قد وصف بالمشهـــور
عليه قبل لقدر الرســـــول و له وجه ما بـــه أقـــــول
بل هو فعل الله غير مكتســـب له شروط باعتبارها استتـــب
وهي اقتران بالتحدي سلـــم من المعارض و وقف فلـــــزم
فيعلم الخلق بذي الدلالـــــه صدق الذي قد ادعى الرسالـة

يعني أن المعجزة أمر خارق للعادة غير مكتسب مشروط باقتران التحدي و عدم المعارضة و موافقته لدعوى المتحدي فقوله أمر يعم الوجود و العدم فإن المعجزة كما تكون فعلا تكون عدم فعل كالتحدي بالعصمة من إداية الخلق كما قال عليه السلام قد عصمني ربي و كما قال نوح عليه السلام ثم اقضوا إلي ولا تنظـرون و مثله إذا قال المتحدي المدعي للنبوءة و أياتي أن لا يقوم أحد في هذا الإقليم مدة ضربها و لهذا الشيخ أبو الحسين المعجزة فعل أو ما يقوم مقام الفعل و زعم إمام الحرمين أن المعجزة لا تكون إلا فعلا و أجاب على الأمثلة السابقة بأن القعود المستمر على خلاف العادة في مثل آياتي لا يقوم أحد هو المعجز و كذا يقول أن الترك على خلاف المعتاد في المثالين الأخرين هو فعل و هو معجز ورده الإمام السنوسي بأن التحدي لم يقع ما ذكر و إنما وقع على الغرض بعدم الفعل و أيضا لو تحدى بني بأن يعدم الله تعالى هذا الجبل العظيم لكان المتحدى به ها هنا عدمـــا و العدم الإضافي عند الإمام ليس بفعل تؤثر فيه القدرة فلا يمكنه الجواب بذلك و احترز بقوله خارق من

المعتاد فإنه يستوي فيه الصادق و الكاذب ثم ذكر قولين في إشتراط أن لا تكون المعجزة مكتسبة و أن المشهور الأول و قد ذكرهما ابن دهاق في شرح الإرشاد و مثله بتلاوة النبي صلى الله عليه و سلم و نظير ذلك أيضا المشي على الماء و التحلق في جو السماء إذا وقع التحدي بهما فإن تلك الحركات هي فعل الله تعالى و هي أيضا مقدورة للعباد بمعنى أن القدرة الحادثة تتعلق بها بلا تأثير و على الأول تكون معجزة للقرآن في نظمه المخصوص و اطلاع النبي صلى الله عليه و سلم على ذلك دون سائر الناس و كلا الأمر مبين ليس من فعله و لا كسبه و في تشهير المؤلف للقول الأول نظر فإن الذي يظهر من كلام غير واحد العكس و قد يجاب بأن المؤلف لم يجزم بتشهيره و إنما حكى أنه وصف بالمشهور و لعل مراده أن بعض الناس بشهره و إن كان جلهم على خلافه قوله و له وجه هو بحذف الصلة إذ ينكسر الوزن بإثباتها يعني القول بأنه يصح بأن يكون العجز مقدورا وجه و وجهه كونه خارقا على وفق الدعوى فلا يقدح في دلالة كونه مقدورا لاسيما على ما نقول معشر أهل السنة من أن العبد لا يؤثر و أن فعله مخلوق لله تعالى و أن العبد في الحقيقة مجبور قوله ما به أقول أي ما أقول بهذا القول و هو أن المقدور يكون معجزة و إن كان له وجه قال السيد في شرح المواقف و شرط قوم في المعجز أن لا يكون مقدورا للنبي إذ لو كان مقدورا كصعوده إلى الهواء و مشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى و ليس بشيء لأن قدرته مع عدم قدرة غير معجز قوله شروط إلى أخره ذكر للمعجزة أربعة شروط و بعضهم جعلها أركانا و الأمر في هذا قريب الأول أن

يكون مقارنا لدعوى الرسالة إحترازا مما وقع بدون دعوى أو بدعوى غير دعوى الرسالة كدعوى الولاية و بهذا القيد تتميز المعجزة عن الكرامة و لا يخرج ما وقع غير مقارن بأن تقدم أو تأخر الثاني أن يكون متحدى به قبل وقوعه بأن يقول أية صدقي كذا احترازا مما وقع بدون تحديه كالإرهاص و نحوه أو لا تحدى به لكن بعد وجوده و التحدي طلب المعارضة و أصله في الحداء أن يتبارى فيه الحاديان و نقول تحديت فلانا إذا واريته و نازعته الغلبة و هو عبارة عن قول النبي آية صدقي كذا و ليس من شرط التحدي أن يقول لا يأتي احد بمثلها بل يكفي أن يقول أياتي أن يفعل الله كذا فيفعله له في إجابة دعواه دليل على صدقه في مقالته نعم تعذر صدورها من مثله إذا كان يبغي معارضته لا بد له لأجل التحدي بل لأجل ثبوت الإختصاص فإن المعجزة لابد أن تكون مختصة بالنبي الثالث السلامة من المعارضة احترازا عن السحر و الطلسمات و الخواص و العزائم و نحو ذلك لأنها تمكن فيها المعارضة و هذا على أن السحر و ما بعده خارق و سيأتي الكلام عليه ثم المعجزة إن ادعيت معينة فشرط المعارض مماثلة لها و إن كانت غير معينة فقال سيف الدين الآمدي أكثر أصحابنا إشتراط المماثلة و الذي إختاره القاضي أن المماثلة غير مشروطة و هو الحق الرابع أن تكون موافقة لدعواه غير مكذبة فلو قال معجزتي أن أحيي ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه فلو قال معجزتي أن ينطق هذا الضب مثلا فقال إنه كاذب لم يعلم به صدقه بل يعلم به كذبه نعم لو قال معجزتي أن أحيي هذا الميت فأحياه فكذبه و خر من حينه ميتا فنقل عن القاضي أنها ليست معجزة و الحق أنها

معجزة لأن المعجزة إحياء و قد حصل و هو بعد ذلك مختار في التصديق و التكذيب بخلاف الضب و اليد و نحوهما قوله استتب يقال استتب الأمر إذا تهيأ و تيسر و الباء في بالتحدي للمصاحبة و حذف متعلق الإقتران لدلالة السياق أي اقتران بدعوى الرسالة.

فالأكثرون أنها عاديـــــــة و قيل فيها أنها عقليـــــــة
وثالث الأقوال في المواضعـــة للشيخ و القاضي بلا منازعـــه

إعلم أن المعجزة لا تكون من جملة الأدلة السمعية إذ يستحيل أن تثبت صحة الأدلة السمعية قبل ثبوت دلالة المعجزة ثم إختلف الأئمة بعد ذلك في وجه دلالتها على ثلاثة أقوال الأول أن دلالتها عقلية و إليه قال الأستاذ قال لأن خلق الله تعالى لهذا الخارق على وفق دعواه أو تحديه مع العجز عن معارضته و تخصيصه بذلك يدل على إرادة الله تعالى لتصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت المعين على إرادته تعالى لذلك بالضرورة فقد جعلوا للتصديق في هذا القول صفة للخارق الواقع على الوجه المخصوص مع جواز أن يعرى الخارق عن صفة التصديق بانعدام شرط من شروط المعجزة فصارت صفة التصديق للخارق الحادث كسائر صفات الأفعال الحادثة و قد علمت أن إتصاف الحادثة بصفة بدلا عن نقيضها الجائز يدل عقلا على إرادة الفاعل و هو الباري تعالى لذلك الثاني أن دلالتها وضعية كدلالة الألفاظ بالوضع على معانيها قال إلا أن المواضعة تعرف بصحيح يدل على التواضع كما لو قال الشخص إن فعلت كذا فاعلم بذلك قصدي في طلبك ففعل

ما وضعه عليه فإن من وقعت معه المواضعة بفهم طلبه على حسب ما واضعه عليه و قد تعرف المواضعة بصريح من أحد المتواضعين و فعل من الثاني من غير أن يسمع كلامه فإذا قال شخص في محفل فجلس الملك و قد تأزر مجلسه بجمع أنا رسول الملك إليكم و آيتي أنه يخرق عادته و هو بمرأى من الملك و مسمع ثم قال أيها الملك إن كنت صادقا فاخرق عادتك و قم و اقعد فأجابه إلى القيام كان ذلك كالتصريح بالمواضعة على أن خرق عادته بقيامه يدل على إرساله و هذا أن الرأيان راجعان إلى قول واحد و هو أن الدلالة عقلية و إنما اختلف في تقدير ذلك الثالث أن دلالتها عادية كدلالة قرائن الأحول على خجل الخجل و وجل الوجل و خوف الخائف قالوا فإن خلق الله تعالى للخارق على الوجه المفروض يدل على صدقه بالضرورة عادة فعلى الرأيين الأولين يستحيل عقلا صدور المعجزة على يد الكاذب لما يلزم على الأول من نقض الدليل العقلي و على الثاني من الخلق في خبره تعالى لأن حكم المواضعة في الفعل حكم الكلام الصريح و يجوز على الثالث ظهور المعجزة على يد الكاذب و لا يكون العلم حينئذ حاصلا بنبوءته و إلا انقلب العلم جهلا إلا أنه سبحانه تفضل بعدم خرق العادة في هذا الأمر فلم يظهر المعجزة قط على يد كاذب بل عادته سبحانه أن يفضحه.

لا فرق بين غائب و من حضر ... إذا تواثرت لديه بالخبر

و يحصل العلم بمعنوي ... كمثل ما يحصل من لفظي

قد علمت بدين معجزات ... جاءت عن النبي و الآيات

يعني أن المعجزة يحصل بها تصديق من ظهرت على يده لمن حاضر الخـــارق و شاهـده و لمن غاب عنه إذا تواتر عنده ذلك ثم التواتر لفظي و هو أن يتفق الناقلون في اللفظـــي و المعنوي كالقرآن و معنوي و هو أن يختلف الناقلون مع بلوغهم مبلغ التواتر في الجزئيات المخبر بها و تشترك تلك الأخبار مع كثرتها في معنى اَجل أو لازم كشجاعة علي و سخاوة حاتم إنه يحصل العلم بالمشترك لأن راوي الخبر بالمطابقة راوي الكل بالتضمن أو الالتزام فإذا حكى شخص أن حاتما أعطى فرسا و حكى اَخر أنه أعطى جملا و حكى اَخر أنه أعطى ثوبا و اَخر دينارا فإنا و إن لم نعلم شيئا من تلك القضايا بعينه فهم لم يختلفوا فيما تضمنته تلك القضايا من وجود حاتم و كذا نقول في شجاعة علي و كذا معجزة النبي صلى الله عليه و سلم سوى سور القرآن المرضي عند المحققين أنها أو أكثرها بلغت اَحادا لكن مجموع ما بلغ منها بالأحاد بعيد العلم قطعا لاتحادها في معنى الإنخراق و أما انشقاق القمر فقد جاءت به الأيات من الكتاب العزيز بظاهر لا يحتاج فيه إلى تأويل فصح تواترا و الفرق بين المعجزة و الأية أن الأية تدل على صحة ما جاء به و إن لم يتحد بها و المعجزة مشروطة مع التحدي.

نبينا أعلامـــــــه كثيـــرة لم تحص من كثرتها خطيـــرة
أعظم ما جاء به القـــــرآن عجـــز الخلائق له برهـــان
قد احتوى عـــــن فنون العلم و الغيب و الأنبا بديع النظـم
في الظرف إلا غي من البلاغـة لم يستمع خلق له مصاغـــه
قد أعجزت بلاغة القـــــرآن مصـــاقع البديع والبيـــان
و أخوص شقاسق الفصـــاحة مما لهم نظم بذي الملاحـــة

لنبينا ﷺ معجزات كثيرة أنهاها بعضهم إلى ألف و منهم من بلغها إلى ثلاثة آلاف و نيف و عجز عن إحصائها لما رآها تزيد على ذلك و قال الإمام أبو عبد الله السنوسي تزيد على ألف بل على عشرة آلاف بما لا يعلم علمه إلا الله تعالى و أعظم معجزاته ﷺ و أفضلها القرآن العظيم و مزيته على سائر المعجزات من وجوه عديدة منها أنه عليه السلام تلفظ به مكتسبا فكان له بكل حرف عشر حسنات إلى ما شاء الله من التضعيف كما جاء في الخبر و كذلك لأمته إذا تلفظوا به بخلاف سائر المعجزات كقلب العصا و إحياء الموتى فإنها لا تدخل تحت كسب و منها أنه تحدى به جميع العقلاء من أهل الأرض و السماء فدليله قوله و ادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين و منها أنه تحدى به مع طول الأيام إلى القيامة إذ لم يعين به وقتا عن وقت كما يعين به جيلا عن جيل و ليس سائر المعجزات كذلك بل أعربت عن صدق صاحبها ثم انصرفت في زمانها و منها أنه عين المعجزة عين الحكم عين الحكمة فأعرب عن صدق صاحبها و بقيت ثمرته تجنبها إلى الأبد و منها حفظه من التبديل و التغيير الذي وقع في سائر الكتب فلو بدل أو غير لبطل العلم و الحكم كما بطلا في غيره من الكتب قال تعالى و اتل ما أوحي إليك من ربك لا مبدل لكلماته و منها انه أثبت سائر معجزات الأنبياء على القطع لكونه لم يدخله الريب و التبديل فكأنك ترى عيسى يبرئ الأكمه و الأبرص و يحيي الموتى و كأنك ترى موسى يفلق البحر و يخرج يده بيضاء و يقلب الخشبة حية تسعى و كذلك صالح في خروج الناقة من الصخرة و إبراهيم و ناره الجحيم و نوح و ريحه العقيم إلى

غير ذلك قوله عجز الخلائق له برهان ضمير له يعود على النبي ﷺ وهذا إشارة إلى نظم الدليل على نبوته و هو أن يقال محمد ﷺ ادعى الرسالة و ظهر الخارق على وفق دعواه مع العجز عن معارضته و كل من كان كذلك فهو رسول لله ينتج محمد رسول الله ﷺ أما الصغرى فهي معلومة بالتواتر الذي ينقله الموافق و المخالف و التواتر يفيد العلم ضرورة على الصحيح حسبما تقرر في أصول الفقه و أما دليل الكبرى فقد تقدم وجه دلالة المعجزة قال الإمام أبو حامد في كتاب الإقتصاد و في إثبات نبوة محمد ﷺ فالمعجزة طريقان الأولى التمسك بالقرآن فإنا نقول لا معنى للمعجزة إلا ما يقترن بتحد النبي عند استشهاده على صدقه على وجه يعجز الخلق عن معارضته و تحديه على الكذب مع شغفهم في الفصاحة و إغراقهم فيها متواتر و عدم المعارضة معلوم إذ لو كان لظهر فإن أراذل الشعراء لما تحدوا بشعرهم و عورضوا أظهرت المعارضة و المناقضات الجارية بينهم فإذن لا يمكن إنكار تحديه بالقرآن و لا يمكن إنكار إقتدار العرب على طرق الفصاحة و لا يمكن إنكار حرصهم على دفع نبوته بكل ممكن حماية لدينهم و دمهم و مالهم و تخلصا من سطوة المسلمين و قهرهم و لا يمكن إنكار عجزهم لأنهم لو قدروا لفعلوا فإن العادة قاضية بالضرورة بأن القادر على دفع الهلاك عن نفسه يشتغل بدفعه و لو فعلوا لظهر ذلك و نقل فهذه مقدمات علم بعضها بالتواتر و بعضها بمجرى العادة فلا حاجة إلى التطويل صح من الإقتصاء و أعلم أن من المنكرين لنبوة محمد ﷺ اليهود و قد استقصينا الرد عليهم في الشرح قوله قد احتوى البيت قال في بغية الطالب و اعلم أن من تأمل

القرآن و جده مشتملا على العلوم المهمات في الدين المفتقر إليها في صلاح السيرة و السريرة و المباحث و علم الأخـــلاق و شرح ما يحتاج إليه من الأحكام في النظام كالزواجر المفضية إلى حفظ الإيمان و الأبدان و العقول و الأنساب و الأموال و ما يحصل الغرض على أقرب حال كشرع البياعات و الإجازات و النكاحات و تفاصيل أحكامها و شرح أنواع العبادات الموصلة إلى محبة المعبود كما قال ﷺ لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه الحديث و على تصفية الباطن كالتطهير من الكبر و العجب و الحسد و الرياء و تحقيق اليقين و الإخلاص و التخلي عن الأخلاق الذميمة و التحلي بالأخلاق الكريمة و علم أحوال القرون الماضية من قصص الأنبياء لحصول الإعتبار و الإتعاظ و الوقوف على آيات الله فيمكن أن يكون إعجازه من هذا الوجه مع أسلوبه و نظمه و الله أعلم قوله في الطرف الأعلى من البلاغة إلخ الفصاحة يوصف بها الكلمة و الكلام و المتكلم فمعناها في الكلمة خلوصهما من تنافر الحروف و الغروب و مخالفة القياس اللغوي و في الكلام خلوصه من تنافر الكلمات و ضعف التأليف و التعقيد مع فصاحتها و في المتكلم ملكة يقتدر بها على التعبير بالفصيح عما يقصده من كلمة أو كلام و البلاغة يوصف بها الأخيران فقط فالبلاغة مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته و في المتكلم ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ و نظم القرآن عبارة عن تأليف كلماته مترتبة المعاني متناسقة الدلالة على حسب ما يقضيه العقل لا تواليها في النطق و ضم بعضها إلى بعض كيف اتفق و يطلق أيضا نظم القرآن على أسلوبه و نوعه و منهاجه الخارج

عن كلام العرب في خـــطبهم و أشعارهم و سائر صنوف كلامهم و للبلاغة طرفان أعلى و هو ما يقرب منه كلاهما حد الإعجاز أما الأول فهو أن يرتقي الكلام في بلاغته إلى أن يخرج عن طوق اليسر و يعجزهم عن معارضته و أما الثاني فيشارك الأول في الإعجاز و عدم المعارضة قال السعد و لا يخفى أن بعض الآيات أعلا طبقة من البعض و إن كان الجميع مشترك في امتناع معارضته و أما الطرف الأسفل من البلاغة فهو ما إذا غير الكلام عنه إلى مرتبة هي أدنى منه التحق عند البلغاء بأصوات الحيوانات تصدر عن محالها بحسب ما يتفق من غير إعتبار اللطائف و الخواص الزائدة على أصل المراد و بين الطرفين مراتب كثيرة بعضها أعلى من بعض و قد أجمع المسلمون على أن القرآن معجزو هو معجزة النبي ﷺ العظمى التي تحدى بها على الكافة و اختلفوا في تعيين الوجه المعجز الذي تحدى به منه و إن اشتمل على وجوه من الإعجاز على أقوال أحسنها ما اختاره القاضي و إمام الحرمين أن ذلك الوجه هو مجموع البلاغة و الأسلوب الخاص و انظر باقي الأقوال في الشرح قوله لم يستطع خلق له مصاغه ضمير له عائد على الله و ضمير مصاغة يحتمل عوده على الطرف الأعلى أي لم يقدر احد من خلق الله على صوغ الطرف الأعلى و نظمه و يحتمل عوده على القرآن على حذف المضاف أي لم يقدر أحد من خلق الله على صوغ مثل القرآن و هذا لكونه في الطرف الأعلى و المصاقع البلغاء جمع مصقع بكسر الميم و الشقاشق الفصحاء من شقشق الفحل إذا هدر وباء بذي الملاحة ظرفية أو للمصاحبة.

و ناطق الكمال بالتفصيـــــــل يغنيه ذا الوصف عن الدليـــل

قد أفصحت السنة الأقـــــوال بالصدق في الوحي و في الإرسال

يعني أن من نظر في كمالاته ﷺ و تأملها بطريق التفصيل كفاه ذلك في إثبات أنه ﷺ نبي الله و رسوله عن النظر في المعجزات فشاهده منه ﷺ قال السعد و قد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما ما تواتر من أحواله قبل النبوءة و حال الدعوة و بعد تمامها من أخلاقه العظيمة و أحكامه الحكيمة و إقدامه من حيث يحجج الأبطال و وثوقه بعصمة الله تعالى له في جميع الأحوال و ثباته على حاله لذا الأهوال بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم و حرصهم على الطعن فيه قطعنا و لا إلى القدح فيه سبيلا فإن العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء و أن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يفتري عليه ثم يمهله ثلاثا و عشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الأديان و ينصره على أعدائه و يحيي أثاره بعد موته إلى يوم القيامة و ثانيهما أنه ادعى ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم و لا حكمة معهم و بين لهم الكتاب و الحكمة و علمهم الأحكام و الشرائع و أتم مكارم الأخلاق و أكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية و العملية و نور العالم بالإيمان و العمل الصالح و أظهر الله دينه على الدين كله كمال وعده و لا معنى للنبوءة و الرسالة سوى ذلك.

نبينا أوصافه السنيـــــــــة هو بها الأكمل بها في البريـــة

يعني أن نبينا ﷺ أفضل الخلق قاطبة و ذلك لما فيه من الأوصاف السنية التي لا توجد مجموعة في غيره ﷺ و قد قال أنا سيد آدم و لا فخر و مذهب أكثر أهل السنة أن الأنبياء أفضل من الملائكة و على القول الأخر فهو ﷺ خارج من ذلك و من نظر في شفاعته الكبرى و ما ثبت له فيها من المزايا عرف شفوفه و علو منزلته على كل المخلوقات جملة و تفصيلا ﷺ.

و نقط أحرف اسمه دلائـــــل على الفواضل كذا الفضائـــل
ذاك ثلاثمائة و عشـــــــر و أربع قد صار هذا القـــــدر
للرسل مع تضمين الأنبيـــــاء و نقط تنوين للأوليـــــاء
عدتهم قد قيل أربعـــــون و عشرة مجموعهم خمسونـــا
السبعة الأبدال و الأوتـــــاد ثلاثة قطبهم العبـــــاد
لا بعد في فعل الإله الماجـــــد أن يجعل العالم في ضمن الواحد

قال في بغية الطالب تنبيه لما نفخت روح النبي ﷺ في جسده أدرجت في ذاته جميع النبوات و الولايات بيان ذلك أن عدد الرسل كما تقدم ثلاثمائة و ثلاثة عشر كلهم في ضمن الرسول و هذا العدد من الرسل عداد إسمه عليه السلام عجنت فيه جميع شرائع الرسل و أخلاقهم و طباعهم الكريمة و بيان ذلك أن عدد حروف إسمه الظاهرة و الباطنة أربعة عشر حرفا لأن هجاء الميم ثلاثة أحرف ميم و ياء و ميم و الحا حرفان حاء و ألف و الميمان المضعفان ستة أحرف و الدال ثلاثة دال و ألف و لام فإذا أعددت نقطها حصل لك ثلاثمائة و أربعة عشر

نقطــة و ذلك أن نقط كل واحد من الميمات أربعون فالستة نقطها مائتان و أربعون و كل ياء من الياءات الثلاثة عشرة فالثلاثة نقطها ثلاثون ثم نقط اللام ثلاثون فالمجموع ثلاثمائة و نقط الحاء ثمانية و الدال أربعة و لكل واحد من الألفين نقطة واحدة فقد كمل العدد المذكور و الثلاثمائة و الثلاثة عشرة عدد الرسل الجامعين للنبـــوة و الرسالة و الرابعة عشرة لمقام الولاية و هو مفرق على جميع الأولياء و التابعين للأنبياء و إن قلنا عدد المرسلين ثلاثمائة و أربعة عشر صار عددهم مأخوذا من العدد كله و يستنبط من التنوين اللاحق بأخر الإسم عند إعرابه عدد الأولياء و أوتاد الأرض نفعنا الله ببركاتهم و هم أربعون من الأولياء و سبعة من الأبدال و ثلاثة من الأوتاد فهم خمسون على عدد نقط النون و قيل هم سبعون رجلا من الصـــالحين و سبعة من الأولياء و ثلاثة من الأبدال و واحد يسمى الغوث و القطب إذا مات رد مكانه واحد من الثلاثة و إذا مات واحد من الثلاثة رد مكانه واحد من السبعة و إذا مات واحد من السبعة رد مكانه واحد من السبعين و إذا مات واحد من السبعين رد مكانه واحد من سائر المؤمنين و الله أعلم صح منه قلت و حاصل كلامه أنه أخذ العدد المذكور من نقط حروف أسماء الحروف التي تألف منها الإسم الكريم لا من نفس حروف الإسم المنطوق بها إذ هي بدون التنوين اثنان و ثلاثون و مائة و مع التنوين اثنان و ثمانون و مائة و لأجل أنه اعتبر حروف الأسماء و بعض تلك الحروف لم ينطق به قسم الحروف المعتبرة في العدد إلى ظاهرة و باطنة و تقريره الثاني في قوله و إن قلنا عدد المرسلين إلى آخره هو الجاري على ما في النظم و الفواضل

جمع فاضلة و هي النعمة و الفضائل الكمالات جمع فضيلة أي على ذوي الفواضل و الفضائل و المعنى أن الرسل و الأنبياء و الأولياء ذووا فواضل و فضائل ففضائلهم كمالاتهم و أوصافهم الجميلة و فواضلهم ما لهم على الخلق من النعم الدينية و الدنيوية فاستحقوا الحمد و الشكر لذلك أي فواضلهم نعم الله عليهم و أشار بقوله مع تضمين الأنبياء إلى الإسم الكريم كما يدل على عدد الرسل و عدد الأولياء و يتضمنهم كذلك أيضا يدل على الأنبياء و يتضمنهم و هذا لأن الرسول أخص من النبي و متضمن الأخص متضمن الأعم و المراد بالواحد الذي جعل العالم في ضمنه هو نبينا محمد ﷺ كما وقع التنبيه على ذلك باسمه الكريم و أطلق العالم مجازا على الرسل و الأنبياء و الأولياء لكونهم أشرف العالم و البعض المعتبر منهم و الله تعالى أعلم.

الله قد أسرى بذا النبـــــي	بجسمه و روحه الزكـــــي
ليلا من أصل المسجد الحـــرام	لمسجد الأقصى الذي بالشـــام
ثم على من ذلك السمـــــاوات	مطلعا على عظيم الآيـــــات
مر بما فيها من النبيئيـــــن	و من ملائك بها قريبيـــــن
فرحبوا به على التمـــــام	و حق ذا السيد الأنـــــام
و قد رأى الله برأي الأشعـري	أسمعه كلامه و هو جـــــري

لا خلاف بين المسلمين في ثبوت الإسراء للقرآن و الأحاديث الصحيحة و اختلف هل كان في النوم أو في اليقظة على أربعة أقوال الأول لعائشة رضي الله عنها أنه كان في النوم الثاني مذهب الجمهور أنه أسرى

بجسده في اليقظة بدليل قوله إلا فتنة للناس و لو كانت حليمة لما افتتنوا و لما قالوا يزعم محمد أنه أتى بيت المقدس و رجع إلى مكة من ليله و العير تطرد شهرا مقبلة و شهرا مدبرة و لو كان في النوم لما استبعدوه لأن النائم لا ينكر في حقه ذلك و قد ذكر ﷺ مما وقع له في مسيره ما دل على أن ذلك وقع في اليقظة القول الثالث أن الإسراء كان مرتين في النوم و في اليقظة و أن إسراء النوم تدريب لليقظة لأن الإسراء عظيم أمره كما ابتدأت نبؤته بالرؤيا الصالحة ليسهل عليه حمل أعباء النبوة في اليقظة فإن أمرها عظيم و هذا القول يجمع بين الأحاديث الواردة في هذا الباب القول الرابع أنه أسرى بجسده إلى بيت المقدس في اليقظة ثم عرج بروحه إلى فوق سبع سماوات و في الإسراء أحاديث في بيان كيفيته و بيان ما لقى من الرسل عليهم الصلاة و السلام و بيان كيف فرضت الصلاة حينئذ إلى غير ذلك مما ورد فيه و أكثر ذلك مشهور في الصحيحين فلا نطيل به و اختلف هل رأى النبي صلى الله و عليه وسلم ربه ليلة الإسراء فأنكرته عائشة و جماعة من الصحابة و التابعين و المتكلمين و اثبت ذلك ابن عباس و قال إن الله اختصه بالرؤية و موسى بالكلام و إبراهيم بالخلة و أخذ به جماعة من السلف و الأشعري و جماعة من أصحابه و إبن حنبل و كان الحسن البصري يقسم لقد رآه و توقف فيه جماعة و قيل رآه بعين قلبه و كذلك اختلف هل سمع الكلام ليلة الإسراء فأثبت ذلك إبن عباس و جماعة من السلف و الأشعري في جماعة من المتكلمين محتجين بقوله تعالى فأوحى إلى عبده ما أوحى قالوا معناه دون واسطة و نفاه جماعة قالوا و المراد بالعبد جبريل عليه

السلام أو محمد صلى الله عليه و سلم و لكن الموحي إلى محمد ﷺ جبريل عليه السلام قوله مر بمن فيها من النبيئين هم آدم و عيسى و يحيى و يوسف و إدريس و هارون و موسى و إبراهيم عليهم الصلاة و السلام ثم يحتمل أنه لقي الأرواح إلا عيسى عليه السلام و يحتمل أنه لقي الأجساد و لا ينافي الأول وصفه ليوسف بالحسن لأن الصحيح في الروح أنها جسم لطيف فتوصف بالحسن كما يوصف الجسد.

فصل ظهور خارق كرامة ... يجوز للموصوف باستقامه
غير نبي مثلها الإرهاص ... و بالنبوة له اختصاص
كآية و خارق المعونة ... كمثل ذي الكرامة المصونة
تقضي له بصحة في الحال ... بلا تحد ليس في المآل
و قوعها مستلزم الجواز ... لم تلبس بصور الإعجاز

المحققون على أن خوارق العادات تنقسم إلى سبعة أقسام معجزة و هو ما يظهر على يد الرسول تصديقا له و كرامة و هي ما يظهر على يد الوالي و إعانة و هي ما يظهر من قبل عوام المسلمين الذين لم يصلوا إلى درجة الولاية ليخلصهم الله تعالى بها أو يخلصهم على أيديهم من محن الدنيا و مكارهها و إهانة و هي ما ظهر على يد مسيلمة مثلا من ضد ما يقصد إليه كدعائه لأعور أن تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء و إرهاص و هو ما يظهر من الخوارق قبل دعوى النبوءة مقدمة لها و تأسيسا لأمرها و استدراج و هو ما يظهر من الخوارق على يد لم يستقم دينه و إبتلاء و

هو ما يظهر من الخوارق على يد من يقصد به إضلال الخلق كالدجال أو نحوه و السحر قسم ثامن على القول بأنه خارق و مذهب المحققين جواز وقوع الخوارق كلها على يد الولي باختياره و بغير إختياره و أن الفرق بين الكرامة و المعجزة ما قدمنا أولا من دعوى النبوءة و عدمها و الولي إنما يظهر على يده ما يظهر من الكرمات ببركة متابعته للرسول و الإقتداء به فهو أحق بالدلالة على صدق المتبوع و عاضد له و الدليل على حقيقة الكرامات ما تواتر عن الصحابة و من بعدهم بحيث لا يمكن إنكاره خصوصا القدر المشترك و إن كانت التفاصيل آحادا الكتاب ناطق بظهورها من مريم وصاحب سليمان وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة إلى إثبات الجواز قوله ظهوره خارق كرامة يجوز للموصوف باستقامة غير نبي هذا الحد للكرامة كقول من قال الكرامة ظهور خارق على يد عبد ظاهر الصلاح ليس بنفي في الحال ولا في المآل فقول المؤلف للموصوف باستقامة كقوله في هذا الحد على يد عبد ظاهر الصلاح احترازا من السحر على أنه خارق فإنه إنما يظهر على أيدي الكفرة و الفساق وكذا يخرج الإستدراج وهو خلق الخارق على يد الأشقياء كالدجال وفرعون والجهلة الضالين المضلين وقوله غير نبي أي مطلقا كقوله في هذا الحد ليس بنبي في الحال ولا في المآل إحترازا من المعجزة و الإرهاص وهو عبارة عن العلامات الدالة على بعثة نبي قبل بعثه مأخوذ من الرهص بكسر الراء وهو أساس الحائط فأطلق على هذه العلامات الإرهاص لأنها تأسيس لقاعدة النبوءة قوله مثلها الإرهاص أي في كونه خارقا جائز الوقوع

فالتشبيه راجع إلى هذا القدر فقط دون الإستقامة لأن الإرهاص قد يظهر للنبي في حال صغره قبل إتصافه باستقامة أو ضدها بل وقبل ولادته كما ظهر حال ولادة رسول الله ﷺ من تدلي النجوم وخمود نار فارس وارتجاج إيوان كسرى وكالنور الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب قوله وبالنبوة له إختصاص أي الإرهاص ويعني أنه يكون نبيئا في المآل لا في الحال ليلا يتداخل مع المعجزة قوله كآية أي كما الآية مختصة بالنبوة إلا أن نبوءة الآية حالية ونبوءة الإرهاص مآلية أعم من المعجزة لا لأنها التي تدل على صحة ما جاء به الرسول وإن لم يتحد به بخلاف المعجزة قوله وخارق المعونة البيت لفظ المعونة من حيث الإشتقاق يشعر بالفرق بينها وبين الكرامة وأن صاحب المعونة لم يتمكن في درجة الصلاح حتى يصل إلى مقام الولاية قوله تقضي له البيت الظاهر رجوعه للكرامة لا للمعونة وهو والله أعلم إشارة إلى قول صاحب المباحث العقلية وربما دل أي خارق الكرامة على صدق أقوال فيما يدعيه من الحال و إخلاصه فيه من غير قطع به ويحتمل أن يريد بالحال الزمان الحاضر المقابل للمآل ويعني أن الكرامة تدل ظنا أي من ظهرت على يده مستقيم الحالة في الحال لكن لا يوهن عليه في المآل من التبديل إذ ليست دليلا قطعيا على ولاية من ظهرت على يده لاحتمال كونها استدراجا ولهذا كان الأولون لا يثقون بها بل لا يزدادون معها إلا خوفا قوله بلا تحد هو متعلق بمحذوف أي وقع بلا تحد من الولي بدعوى الولاية ويحتمل أن يكون بما لا لازمة من ضمير تقضي وهذا أحد القولين و الصحيح أنه يجوز التحدي بها.

فصل يجوز خارق لمن كفـــــــر في مذهب القاضي بما قد اعتبر
يكون الاستدراج أو إهـــــانة كما يكون ضده إعانـــــــه

يعني أن القاضي يجوز خلق الخارق للكافر كأرباب الصوامع والدين وغيرهم إما على سبيل الاستدراج أو الإهانة أو الإضلال كما يقع على يد الدجال ولا يقوم ذلك في دلالة المعجزة إذ ليست المعجزة مجرد الخارق بل هي مركبة من عدة أمور و مانع الكرامة لتوهمه أن ذلك يقدح في المعجزة وينقض دلالتها مانع هنا بطريق الأولى قوله بما قد اعتبر الباء وسببية وما هو موصول إسمي أو حرفي والمعنى أن القاضي جوز ذلك بسبب ما اعتبره من النظر وقد أشرنا إليه بقولنا إذ ليست المعجزة إلى آخره وإليه أشار المؤلف بقوله بعد مجرد الخارق البيت وبقوله قبل ثم تلتبس بصور الإعجاز.

وفارق مرتبط بسبـــــــب مطرد يخصـــه في مطلـــب
يأتي به الخبيث ذاك السحـر يمكن علمه و منه الكفـــــر
مجرد الخارق ليس معجـــزة لأنهـــــــا بشرطها مميزة

رسم الشيخ ابن عرفة السحر بأنه أمر خارق للعادة مطرد الاطراد بسبب خاص به وهذا مقصود المؤلف فيخرج بقوله مطرد الارتباط الخ المعجزة و الكرامة قـــال و زعم القرافي أنه غير خارق للعادة و غرابته إنما هي بجهل أسبابه لأكثر الناس كصنعة الكيمياء بعيد قال المؤلف في بغية الطالب و في حد ابن عرفة نظر إذ يرد على طرده الكرامة و غيرها كالسيمياء و الطلسمات و الخواص انتهى قلت وفي النظر نظر إذ الحد

المذكور صحيح لا يرد على طرده شيء مما ذكر أما الكرامة فهي خارجة من قوله مطرد الإرتباط الخ إذ لا سبب للكرامة ترتبط به على سبيل الاطراد لا من حيث نوعها و لا من حيث جنسها لا يقال السبب كمال الإستقامة لأنا نقول كثير من السلف و من بعدهم تظهر على أيديهم و ظهرت على أند من دونهم في الإستقامة و أما الخواص فهي خارجة من قوله خارق للعادة إذ ما يوجد في بعض الأجسام من الخواص كجذب الحديد بحجر المغناطيس هو من المعتاد و إن أراد بالخواص ما نذكره من كلام القرافي فالمراد دخولها لكونها من أفراد المحدود و كذلك السيمياء و الطلسمات المراد دخولها أيضا قال شهاب الدين القرافي في السحر إسم لثلاثة أنواع الأول السيمياء و الثاني الهيمياء و الثالث إسم لبعض خواص الحقائق من الحيوانيات فأما السيمياء فهي عبارة عما يركب من خواص أرضية كدهن خاص أو مائع خاص أو كلمات خاصة توجب تخيلات خاصة أو إدراك الحواس الخمس أو لبعضها لحقائق خاصة من المأكولات و المشمومات و المبصرات و الملموسات و المسموعات و قد يكون ذلك وجودا يخلقه الله تعالى عند تلك المحاولات و قد يكون تخييلا لا حقيقة له و قد يستوي ذلك على الأوهام حتى يتخيل الوهم مضي السنين المتطاولة في الزمن اليسير و تصير أحوال الإنسان مع تلك المحاولات كحالة النائم و يختص ذلك بمن عمل له و أما الهيمياء فامتيازها عن السيمياء أن ما تقدم من الخواص تضاف للأثر السماوية من الإتصالات الفلكيـة و غيرها من أحوال الأفلاك فيحدث جميع ما تقدم ذكره فخصصوا هذا النوع بهذا الإسم تمييزا بين الحقائق و أما

النوع الثالث فقالوا مثاله كما إذا أخذ سبعة أحجار فيرجم بها نوع من الكلاب شأنه إذا رجم بحجر عضه فإذا رمي بهذه السبعة الأحجار وعضها كلها لقطت بعد ذلك وطرحت في ماء فمن شرب منه ظهرت فيه أثار خاصة نص عليها السحرة هذا كلام القرافي وذكر في موضع آخر أن الطلسمات من جملة ما يلتمس به السحر قال وحقيقتها نقش أسماء خاصة لها تعلق بالأفلاك والكواكب على زعم أهل هذا العلم في أجسام من المعادن أو غيرها تحدث لها خاصية ربطت بها في مجاري العادات فلا بد في الطلسم من هذه الثلاثة الأسماء المخصوصة وتعلقها ببعض أجزاء الفلك وجعلها في جسم الأجسام ولا بد مع ذلك من قوة نفس صالحة لهذه الأعمال فليس كل النفس مجبولة على ذلك انتهى قلت وما ذهب إليه الشهاب من أن السحر ليس بخارق مخالف لما عليه الجمهور ولكن إختاره الإمام السنوسي وكذا الإمام القرطبي في شرحه لصحيح مسلم وأعلم أن الذي عليه أهل السنة وجمهور العلماء من الأئمة إثبات السحر وأن له حقيقة كحقائق غيره من الأشياء الثابتة و أنكره المعتزلة ونفوا حقيقته وأضافوا ما يتعلق منه إلى خيالات باطلة لا حقيق لها وما قالوه باطل إذ غير مستنكر في العقل أن يكون الباري سبحانه يخرق العادات عند النطق بكلام ملفق أو تركيب أجسام أو المزج بين قوى على ترتيب ما لا يعرفه إلا الساحر ومن شاهد بعض الأجسام منها قتالة كالسموم ومنها مسقمة كالأدوية الحادثة ومنها مصحة كالأدوية المضادة للمرض لم يبعد في عقله أن ينفرد الساحر بعلم قوى قتالة أو كلام مهلك أو مؤدي إلى التفرقة قوله وفيه الكفر

الضمير يعود على السحر أي في استعماله الكفر قال مالك الساحر كافر فيقتل ولا يستتاب لسحر مسلما أو ذميا كالزنديق قال الطرطوشي ومن قول علمائنا القدماء لا يقتل حتى يثبت أنه من السحر الذي وصفه الله تعالى بأنه كفر قال اصبغ يكشف ذلك من يعرف حقيقته ولا يلي قتله إلا السلطان وتعلمه وتعليمه كفر وقال الشافعي لا يقتل الساحر إلا أن يقتل بسحره فإن عمل السحر وقتل به سئل فإن قال تعمدت القتل به قتل وإن قال لم أتعمد القتل كانت فيه الدية وقال الحنفية إن إعتقد الساحر أن الشياطين تفعل له ما يشاء فهو كافر وان اعتقد انه تمويه وتخييل لم يكفر قال الطرطوشي وإحتج المالكية بقوله تعالى وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر أي بتعلمه ولأنه لا يتأتى إلا من يعتقد أنه يقدر به على تغيير الأجسام والجزم بذلك كفر أو نقول هو علامة الكفر بإخبار الشرع فلو قال من دخل موضع كذا فهو كافر إعتقدنا كفر الداخل وان أخبرنا هو انه مومن لم نصدقه قال فهذا معنى قول أصحابنا السحر كفر أي دليل الكفر لأنه كفر في نفسه وقد إستشكل القرافي إطلاق السحر كفر و دليل الكفر ونقلنا كلامه في الشرح قوله مجرد الخارق ليس معجزة البيت قصد به الرد على من أنكر الكرامة أو السحر وصحة ما قاله القاضي من جواز وقوع الخارق من الكاف.

فصل وحكم الأنبياء ينقسم إلى ثلاثة وجوب قد علم
والمستحيل مع ما يجوز بعصمة مقامهم يفوز
مناقض المعجز مستحيل بالعقل مطلقا فلا تفضيل

وما سوى ذلك من الكبائـــــر ونحوهـــا خسائس الصغائـــر
عصمتهم من ذاك بالإجـــماع ومطلقا هـــذا بـــــــلا نزاع
تنزيههم من كل عيب يجـــب بـل المباح طاعة ينقـــــلب
في حقهم للوصف بالكمـــال والضد ممنوع بكل حـــــال
ما لا يناقض الكمال حكمـــه عـدم الامتناع ذاك وسمـــه
كعرض البدن من وصف البشر كمـرض جوازه قد استقـــر

هذا الفصل في عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وهي في اللغة مطلق المنع مما يضر وفي الإصطلاح صفة توجب الحكم بامتناع عصيان موصوفها وفي تقييده بالكبيرة خلاف و عبر عنها الإمام السنوسي بالأمانة وقال من حفظ الجوارح الظاهرة والباطنة من التلبس بمنهي عنه نهي تحريم أو كراهة قال في بغية الطالب إعلم أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الأولى ما قبل النبوءة والثانية ما بعدها فإما ما قبل النبوءة مذهب أكثر الأشاعرة وأكثر المعتزلة إلى أنه لا يمتنع عقلان أن يصدر من النبي قبل النبوءة معصية وسواء كانت كبيرة أو صغيرة إذ لا دلالة المعجزة على عصمة النبي قبل ظهورها على يده وذهب الأقلون إلى إمتناع ذلك وهو مختار القاضي عياض وأما بعد النبوءة فقال سيف الدين إتفق أهل الملل وأرباب الشرائع على وجوب عصمة الأنبياء عليهم السلام من الكذب عمدا وكل ما يخل بصدقهم فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه من دعوى الرسالة والتبليغ عن الله تعالى واختلفوا في جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان فمنع منه الأستاذ وكثير من الأئمة نظرا إلى المعجزة دالة على الصدق وملازمة الحق فلو

تصور الخلاف في دلك لكان نقصا في دلالة المعجزة وهو ممتنع وذهب القاضي إلى جواز ذلك مصيرا منه إلى أن ما كان من النسيان والغلط فهو غير داخل تحت التصديق بالمعجزة هذا حاصل ما نقل سيف الدين عن القاضي والأستاذ وقال القاضي عياض لا خلاف في إمتناع ذلك سهوا أو غلطا لكن عند الأستاذ بدليل المعجزة وعند القاضي بدليل الشرع وإما غير الكذب من المعاصي القولية والفعلية فالإجماع على عصمتهم من تعمد الكبائر والصغائر المؤدنة بخساسة النفس ودناءة الهمة كالتطفيف بحبة و سرقة تافه يقل كلقمة ثم اختلف القائلون بوجوب العصمة هل ذلك مستفاد من العقل أو النقل فقال سيف الدين ذهب القاضي والمحققون من أصحابنا إلى أن العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا لعدم دلالة المعجزة عليه وإنما هو مستفاد من السمع والإجماع قبل ظهور المخالفين على وذهب المعتزلة إلى إمتناع ذلك عقلا مصيرا منهم إلى أن صدور الكبائر من الأنبياء مما يوجب سقوط رتبتهم عن أعين الناس ويلزم منه إفساد الخلائق وترك إستصلاحهم وهو خلاف مقتضى الحكمة وهدا مبني على فساد أصلهم في التحسين والتقبيح وإنما إتيان ذلك نسيانا أو غلطا فقد نقل سيف الدين الآمدي في أبكار الأفكار الإتفاق على الجواز وهو باطل إذ نقل غيره الإتفاق على المنع فالقاضي والمحققون تمسكوا في المنع بدليل السمع والأستاذ وطائفة كثيرة من أهل السنة والمعتزلة بدليل العقل وأما الصغائر التي لا خسة فيها فجائز من غير إصرار عمدا أو سهوا خلافا للشيعة مطلقا والجبائي والنظام في العمد إنتهى وقسم المؤلف حكم الأنبياء إلى ثلاثة

أقسام الواجب والمستحيل والجائز فالواجب كالعصمة ويدخل فيها الصدق والتبليغ والمستحيل منه ما يناقض مدلول المعجزة وهو الكذب في الأحكام لأن المعجزة دلت على صدقهم فيما يبلغونه عن الله فلو جاز الكذب عليهم لبطلت دلالة المعجزة على الصدق ولما حصل لنا وثوق بشيء من أحكام الشريعة وقول المؤلف مناقض المعجز مستحيل بالعقل مطلقا أراد بالعقل ما يقابل السمع إذ لا يصح أن تكون المعجزة من أدلة السمعية وإلا لزم الدور فشمل القول بان دلالة المعجزة عادية و الإطلاق راجع إلى العهد والسهو أي المعجزة دلت عقلا على إستحالة الكذب في الأحكام مطلقا خلافا للقاضي القائل بجواز الكذب سهوا في العقل وإنما إمتنع بالسمع بناء على أن المعجزة دلت على صدق النبي في إعتقاده ومن المستحيل ما سوى ذلك من الكبائر وصغائر الخسة وهدا مستحيل بدليل الشرع على الصحيح وهو الإجماع قوله ومطلقا هذا بلا نزاع الظاهر أن مطلقا حال من الإشارة بعد والإشارة إلى المذكور الذي هو العصمة من الكبائر وصغائر الخسة والإطلاق راجع إلى العمد والسهو والنزاع المنفي نزاع من يعتبر قوله في هذه المسألة لا النزاع مطلقا لما مر من نقل الآمدي في السهو والغلط قوله تنزيههم من كل عيب يجب الكلية باعتبار الكبيرة والصغيرة صغيرة الخسة وغيرها وهدا مذهب المحققين العارفين قدر أنبياء الله وخاصة وما ورد في الكتاب والسنة مما ظاهره خلاف ذلك مؤول قال في بغية الطالب بعد أن حكى الخلاف والصحيح إن شاء الله تنزيههم عن كل عيب وعصمتهم من كل ما يوجب الريب صح منه وأما الجائز في حقهم

عليهم الصلاة والسلام فالأعراض البشرية التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم العلية كالمرض والقتل والجوع والعطش وسائر أنواع البلاء وكدا النكاح والبيع والمشي في الأسواق والأكل والشرب ونحو دلك قوله وجوب قد علم يحتمل الخفظ على البدلية والرفع على الخيرية لمبتدا محذوف فهو على تقدير المضاف أي ذي وجوب أو ذو وجوب إذ الحكم واجب لا وجوب ويدل على ما قلنا قوله والمستحيل مع ما يجوز ولم يعبر بالإستحالة والجواز وقوله مناقض المعجز على حذف المضاف أي مناقض مدلول المعجز ويحتمل عدم الحذف لكونه لما ناقض مدلوله صار نقيضا له إذ لا يجتمع دليل الشيء مع نقيض ذلك الشيء وإلا انتقضت الدلالة أو اجتمع النقيضان وقوله والضد أي ضد الكمال وهو النقص.

وأنهم أفضل في الأصح ... من الملائكة دون قدح
فهم عباد الله مكرمونا ... من سائر العصيان معصومونا
والخلف مقصور على العلوية ... لا خلف في الفضل على السفلية
نبينا ذا الخلف لا يشمله ... و من يعمه يخص قوله
قلت لما يظهر في الأبكار ... للأمدي يرد بالأنظار
رسولنا أفضل بالإطباق ... من كل مخلوق على الإطلاق

ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة السفلية والعلوية وذهب الأقل وهو مذهب الحكماء والمعتزلة إلى أن الملائكة أفضل والخلاف عند صاحب المواقف في الملائكة العلوية دون السفلية

قال أبو عبد الله الأبي وغيره الخلاف في غير نبينا محمد ﷺ للإجماع على انه أفضل الخلق وظاهر كلام الآمدي في الأبكار الخلاف شامل لأنه ذكر من حجج من قال بتفضيل الملائكة قوله تعالى في وصف جبريل إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين ثم وصف نبينا محمد ﷺ بقوله ما صاحبكم بمجنون قالوا لو كان محمد مساويا لجبريل في صفات الكمال أو أفضل لكان إقتصاره في وصفه على ذلك بعد وصف جبريل بما وصف غضا من منصبه وهو ممتنع والجواب أن الآية لا دلالة فيها على أن جبريل أفضل فان غايته ذكر صفات لجبريل موجبة لفضيلته ولا يلزم من ذلك الأفضلية إلا أن يكون كل ما وصف به نبينا ﷺ قد وصف به جبريل وزيادة وليس الأمر كذلك ونقل عن القاضي القطع بأفضلية احدهما عن الآخر لانعقاد الإجماع على ذلك ولا يبعد التوقف في التعيين فإنما يعرف بنص قاطع والحجج من الطرفين ظنية قال المؤلف ولعل ما صار إليه القاضي هو الأقرب والله أعلم قوله ومن يعمه يخص قوله أي يعم الخلاف أي يحكيه على وجه ظاهره العموم أخرج من عموم لفظه النبي ﷺ قوله كما يظهر في الأبكار أي من تعميم الخلاف قوله دون قدح أي في الملائكة وهذا احتراس ونفي لما قد يتوهم أن فيهم نقصا حيث جعلهم مفضولين بمعنى أنه لا قدح في الملائكة وان كان الأنبياء أفضل منهم أي لا عيب فيهم ولا نقص وذاك كناية عن العصمة المصرح بها في البيت الذي إثره و لذا عطف بفاء السببية وهذا الذي ذكره المؤلف من عصمتهم هو الصحيح ويدل عليه أي من القران كقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يومرون

وقوله سبحانه لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون ونحو ذلك إلا أنها عمومات تفيد الظن في الآحاد ولا تفيد اليقين قال التفتزاني فإن قيل ليس قد كفر إبليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه لاكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا وأما قصة هاروت وماروت ففيها كلام طويل.

فصل يجوز أن يفاد ما عـــدم عقلا وبالسمع والوقوع قد علم
قد ثبت الإجماع في المعـــاد بجمع أجزاء على المعتـــاد
من بعد تفريق لها أو عن عـدم بعينه يمـكن عود ما انعـــدم
لا أنه يجـوز في إعادتـــه جميع ما ثبت في بدايـــته
فالعود كالبدء وذاك ادخـــل في حكم الإمكان قياس أمثـــل

إذا وجب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام وجب الإيمان بكل ما أتوا به عن الله سبحانه من ذلك النشر وهو عبارة عن إحياء الأجساد بعد مماتها والدليل عليه أن الإعادة إما أن تكون بمعنى إعادة الجواهر بعد إعدامها أو بمعنى ضمها وجمعها بعد تبديرها وكلاهما ممكن وكل ممكن أخبر الصادق بوقوعه فهو حق فالإعادة حق والدليل على إمكان الإعادة بمعنى الأول أن ماهية الجواهر والأعراض تقبل الوجود والعدم لذاتها لأن القبول نفسي و إلا لزم التسلسل و داتها لا تنقلب بعد عدمها فكما قبلت الوجود والعدم ابتداء تقبلها انتهاء وإنما قلنا تقبلها لأنها لو لم تقبل إلا الوجود لكانت قديمة واجبة الوجود وهو باطل

ولو لم تقبل إلا العدم لكانت مستحيلة الوجود والعيان يكذبه وإما إمكان عادة بالمعنى الثاني فواضح هذا إن نظرنا إلى الإعادة بحسب قابلها وأن نظرنا إليها بحسب فاعلها وهو الله جل وعلا فلا خفاء أن قدرته لا يتعاصى عليه ممكن وعلمه محيط بكل شيء فلا تغزز إذن لا من جهة القابل ولا من جهة الفاعل والى نفي التقديرين أشار القرآن في قوله تعالى قل من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم فنفى التعدد من جهة المعاد القابل بقوله أنشأها أول مرة أي ذاته قابلة للوجود بدليل النشأة الأولى ويستحيل أن تنقلب الحقيقة من إمكان الشيء إلى إستحالته ونفي التعدد من جهة الفاعل بقوله وهو الخلاق العليم بصيغتي المبالغة وبقوله أنشأها وأما أن الصادق أخبر بهذا الممكن فهو مما علم من الدين ضرورة قوله قد ثبت الإجماع في المعاد أي في وقوع المعاد قوله بجمع أجزاء على المعتاد من بعد تفريق لها أو عن عدم بعينه يشير إلى أن من أهل السنة من يقول بوجه الأول على أن الله تعالى يفرق أجزاء البدن ثم يجمعها بقدرته وعلمه فيعلم أجزاء قلب زيد التي تفرقت في الأرض ويقدر على جمعها ولهذا لا تجد هده المسألة في الكتاب العزيز إلا مقرونة بكونه قادرا عالما ومنهم من يقول في تفسير المعاد بالوجه الثاني ومعناه أن الله تعالى يعدم البدن ثم يعيده بعينه ويرد الحياة إليه لا بمثله وإلا لزم أن المثاب والمعذب غير هده الأجسام التي أطاعت أو عصت وهو باطل و الإجماع والصواب عدم الجزم بأحدهما لأنه لم يثبت بدليل قطعي عقلي أو نقلي واحتج الثاني بقوله تعالى كل شيء هالك إلا

وجهه والهلاك الفناء والأجزاء من الأشياء فتكون فانية والجواب لا نسلم أن الهلاك هو الفناء فقط بل تفرقة أيضا هلاك قوله يمكن عودها إنعدم إلى قوله فالعود كالبدء قد مر بيانه قوله وذاك أدخل في حكم الإمكان قياس أمثل إشارة إلى قوله تعالى وهو أهون عليه وهو على طريق التمثيل بما جرت به العادة من أن فعل الشيء ثانيا أهون وأيسر من فعله أولا وإلا فنسبة الأفعال كلها إلى قدرته تعالى نسبة واحدة لا تفاوت فيها وأما التفاوت في نسبة مقدورات العبد إلى قدرته ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة ومنها المثال بالشاهد تقريبا للفهم أو على سبيل إلزام لإجرائهم لحكمه تعالى في ذلك على الشاهد كما يظهر من شبهاتهم ونظم الدليل المشار إليه في الآية أن يقال الإعادة أهون من النشأة والأهون أدخل في الإمكان فالإعادة ادخل الإمكان وأمثل بمعنى أظهر.

قالوا إذا لكل شخص شخصا ... بطل عود الكل فيما اختصا
وعود أجزا أحد الشخصين ... له وكونها ترى في ذين
قلنا لأجزائها الأصلية ... حكم الإعادة سوى الفضلية
أجزاء كل هي فيه أصل ... فيما سواه تلك فيه فضل

إحتج المنكرون لبعث الأجساد فإن قالوا لو أن إنسانا أكل إنسانا آخر وصار المؤكول جزءا من بدن الآكل فلو أعادهما الله بعينهما فإما أن تكون الأجزاء المأكولة معادة في بدن المأكول أو في بدن الآكل وأيا ما كان فلا يكون أحدها معادا بعينه وبتمامه وهو

خلاف الفرض وأيضا جعل المأكول جزءا من بدن أحدهما ليس أولى من جعله جزء البدن الآخر لأنه كان جزءا لبدن كل واحد منهما قبل العدم في الجملة ويستحيل جعله جزءا منهما حقا لإستحالة حلول الواحد بالشخص في محلين والجواب أن لكل بدن أجزاء أصلية وأجزاء فضيلة فالمعاد لكل واحد أجزاؤه الأصلية والمأكول أفضل من المتغذى فلا يعاد فيه قوله بطل عود الكل فيما اختص المراد بالكل مجموع الشخصين أي بطل أن يعاد مجموع الشخصين لأنه إما أن تكون الأجزاء المأكولة معادة في بدن المأكول و في بدن الآكل و أيا ما كان فلا يكون أحدهما معادا بعينه فيبطل القول بحشر الأجساد وفيمن قوله فيما اختص للتعليل أي بطل لأجل ما اقتص به هذا البطلان من الدليل وقوله و عود أجزاء أحد الشخصين له البيت بيان لبطلان إعادة الكل قوله إجراء كل البيت هو من تمام ما قبله والمعنى أن المعتبر في الإعادة إعادة الأجزاء الأصلية فقط وهي الباقية من أول العمر إلى آخره دون الفضيلة وهي الزوائد الطارئة والأجزاء الأصلية لكل بدن فضلية بالنسبة إلى غيره وعلى هذا التقدير في الإشكال زائد والقول بنفي الأولية باطل وإعراب البيت أن قوله هي فيه أصل خبر عن أجزاء وفيه يتعلق بأصل أو حال منه وتلك مبتدأ فيما سواه حال منه وفضل خبر المبتدا و به يتعلق فيه وحاصل الجواب أنا مختار أن أجزاء المأكول تعاد في أحدهما وهو أصلها وذلك أولى من إعادتها في غيره فقد أعيد كل واحد منها بعينه وبطل نفي الأولية.

إعادة الأجسام والجواهـــــر من غير خلف بين كل ماهـــــر
ومثلها الأعـــراض عند الأكثر والكل ممكن بحق النظـــــر

أي إعادة غير الأجسام والجواهر ثابتة من غير خلف ومثل الأجسام والجواهر الأعراض في أنها تعاد بعينها عند الأكثر وطريق إبن العربي أنه إتفق على إعادة الأعراض بعينها كالجواهر قال في سراج المريدين الذي عند أهل السنة أن تلك الأجسام الدنيوية تعاد بأعيانها وبأعراضها فلا خلاف بينهم قوله والكل ممكن لحق النظر يحتمل أن يكون المعنى وإعادة كل عين ما تقدم من الأجسام والجواهر والأعراض ممكن عقلا ويحتمل أن يكون المعنى وإعادة عين الأعراض ومثلها ممكن.

فذا المعاد عندنا جسمانـــــي والفيلسوف عنده روحانـــــي
لا فيهما نقيض ذا في الأربعيـــن نقله الفخر عن المحققيـــــن
مختارنا مذهب أهل الحـــــق لنص من يخبرنا بالصـــــدق
تظافر الأخبار والقـــــرآن على وقوع مقتضى البيـــــان

قال الفخر في الأربعين إعلم أن الأقوال الممكنة في المعاد لا تزيد على خمسة وذلك لأن الحق إما أن يكون هو المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين أو المعاد الروحاني وهو قول أكثر الفلاسفة الإلهيين أو كل واحد منها حق وصدق وهو قول أكثر المحققين أو الحق بطلانهما معا وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين أو الحق هو التوقف في كل واحد من هذه الأقسام وهو المنقول عن جالينوس فإنه

قال لم يظهر لي أن النفس شيء غير المزاج فتقدير أن تكون النفس هي المزاج فعند الموت تصير النفس فانية والمعدوم لا تمكن إعادته إما بتقدير أن تكون النفس جوهرا باقيا فعلق فساد المزاج كان المعاد ممكنا ولما لم يتبين عنده أن النفس هل هي المزاج أو شيء غيره لا جرم توقف و اعلم أن المعاد الجسماني أنكره الفلاسفة و جملة أهل الإسلام متفقون على إثباته و اعلم أن الجمع بين إنكار المعاد الجسماني وبين الإقرار بأن القرآن حق متعذر لأن من خاض في علم التفسير علم أن ورود هذه المسألة في القرآن ليس بحيث تقبل التأويل انتهى فقوله فذا المعاد عندنا جسماني مبني على أن النفس ليس إلا الهيكل المحسوس فالمعاد جسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين كما سبق وقوله لا فيها الظاهر أنه قول ثالث تقديره وقيل لا فيهما أي في الجسم والروح وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين كما مر ويدل على أنه قول ثالث قول المؤلف نقيض ذا في الأربعين أي نقيض هذا القول ويحتمل على بعد أن يكون من تمام القول الثاني أي الفيلسوفي يقول المعاد في الروح فقط لا فيهما وإسم الإشارة على هذا راجع إلى قوله لا فيهما وقول أكثر المحققين مبني على أن النفس أمر زائد على الجسم وحياته وسائر أعراضه قوله مختارنا مذهب أهل الحق هم أكثر المحققين وهذا كقوله في بغية الطالب وذهب أهل الحق إلى أن المعاد يكون للنفس والبدن جميعا وأراد بالبيان القرآن أي القرآن والسنة متظافران على إعادة الجسم والنفس الناطقة وأن النفس الناطقة مغايرة للهيكل المحسوس قال في بغية الطالب مستدلا على المغايرة بالمنقول بعد إستدلاله بالمعقول

وأما المنقول فالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فدلت الآية على أن الإنسان بعد قتله حي والحي يدل على أن هذا الجسد بعد قتله ميت فوجب أن يكون الإنسان مغايرا لهذه الجثة وأما السنة فما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال إذا حصل الميت على نعشه رفرفت روحه فوق نعشه وتقول يا أهلي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي فدل على أن الروح يبقى بعد موت البدن وهو دليل المغايرة بينهما.

ولا خلاف بين أهل الممـــــــل في الحشر والجزا بوصف العمل
لمن جزا له به تكليـــــــــف والوقف فيما لم يرد توقيـف
جميع أهل الرشد للثـــواب وأهل هذه إلى العقـــاب في جنة والنـار

الملل جمع ملة وهي الإنتماء إلى شريعة ومنه قول الفخر وغيره قال المليون أي المنسبون إلى الشرائع قوله والوقف فيما لم يرد توقيف الوقف مبتدا وخبره في الجار والمجرور وبعده أو الوقف خبر لمبتدأ محذوف أي والحكم أو المختار الوقف فيمن لم يرد فيه ممن ليس لمكلف توقيف أي إعلام من النبي ﷺ بحاله وكيفية مصيره من وقفته على كذا إذا أطلعته عليه وأعلمته به كالمجانين وأهل الفترة ومن لم تبلغه الدعوة ولعل المؤلف عبر بما دون من الكون هؤلاء كالبهائم وأما الصبيان فأما أولاد الأنبياء عليهم السلام فالإجماع على أنهم في الجنة وكذلك أولاد المسلمين عند الجمهور وتوقف في ذلك بعض العلماء وأما أولاد المشركين فقيل في الجنة وقيل في النار و قيل تأجج لهم نار فيقال لهم ادخلوها فمن أطاع منهم دخل الجنة و

قيل هم أهل الأعراف وقيل خدام أهل الجنة وقيل هم على حسب معلوم الله فيهم لو أنظرهم إلى البلوغ وقيل بالوقف وهذا الخلاف لتعارض أحاديث في ذلك ذكرناها في الشرح قال القاضي عياض والصحيح ومذهب المحققين أنهم في الجنة وفي المجانين تفصيل نذكره بعد قول المؤلف مجنون أصلي من الكفار وطفلهم خلفهم وقد أشبعنا الكلام على أهل الفترة في الشرح قوله جميع أهل الرشد إلى آخره هو بيان للجزاء المذكور في البيت الأول والمراد بالرشد الإسلام وأصله سلوك طريق الاستقامة وأطلق على الإسلام لأن به يتوصل إلى سلوك تلك الطريق وضد الرشد الغي والمراد به الكفر.

و قد خلقـــــــــــــــت بالآي و الأخبار قد حققـــت

مذهب أهل السنة أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وقالت المعتزلة هما الآن غير موجودتين وإنما تخلقان يوم القيامة ويدل لأهل السنة والجماعة قوله تعالى أعدت للمتقين وفي النار أعدت للكافرين وهبوط آدم من الجنة ورؤية النبي صلى الله عليه وسلم لهما في الإسراء وغيره وزعمت المعتزلة أنه لا فائدة في خلقهما قبل الثواب والعقاب وحملوا أعدت على أنه من باب التعبير عن المستقبل بالماضي لتحقق وقوعه وحملوا الجنة في قصة آدم عليه السلام على بستان من بساتين الأرض وهذا تلاعب بالدين وأفعال الله تعالى لا تتوقف على الأغراض يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد على أنه لا يصح قولهم لا فائدة في خلقهما الآن إذ وجودهما ابعث للمكلف على العمل ولتنعم الحور العين وما يرد على الجنة من أرواح الأنبياء الشهداء وغيرهم.

مخلدون فيهما مع الـــــــدوام مع النعيم أو بحال انتقـــــم

دوام الجنة و نعيمها و النار و عذابها مما علم من الدين بالضرورة فلا ينبغي التوقف في كفر من خالف و المتوقف جهم بن صفوان و أبو الهذيل قال جهم إن الثواب و العقاب ينقطع و قال أبو الهذيل إن ذلك ينتهي إلى سكون دائم يوجب اللذة لأهل الجنة الألم لأهل النار.

فمقتضى الوعد مع الوعيـــــد صدقهما ما عنه محيـــــــد

فذا الوعيد نافذ في طائفـــــة من غير خلق نفس عاص خائفة

وذاك لا يدوم فهو منقطـــع بقاء مومن بنار ممتنـــــــع

من لم يعذب فهو بالتخصيـــص يخرج لا من كان بالتنصيـــص

فينفد الوعيد فيه للخبـــــر وعفوه ضعف به قد استـــقر

يحتمل أن يكون البيت الأول من تمام ما قبله دليلا على دوام النعيم والعذاب لأن الله تعالى قد وعد وأوعد بذلك وخبره تعالى صدق لا خلف فيه و يؤيد هذا الإحتمال دخول الفاء أول البيت ويحتمل أن يكون استيناف مسألة في الوعد والوعيد بالنسبة إلى عصاة المومنين ويؤيده قوله بعد فذا الوعيد باسم الإشارة إذ المراد به وعيد عصاة المؤمنين وكذا ما بعده من الأبيات فإنها مختصة بهم أشار المؤلف إلى وجوب الصدق لله في وعيده كما يجب في الوعد وغيره من خبره تعالى ومسألة وجوب الصدق في الوعيد مختلف فيها لكن الحق الذي عليه جمهور أهل السنة ويؤيده العقل والنقل وجوبه فالذي غفر له بلا عقوبة لم يدخل تحت الوعيد ومن دخل تحت الوعيد فلا بد من أن تلحقه العقوبة لأن خبره تعالى على وفق عمله لا يجوز فيه الكذب والخلف

وهذه طريقة أبي الحسن رحمه الله وذهب القلانسي إلى جواز ورود الوعيد فيمن يغفر له وقال إن ذلك بكذب في اللغة لأنه يجري مجرى التهديد والعفو مع ذلك مرجو ويعد مثل ذلك كرما لا كذبا وقد أوعينا الكلام في الشرح على هذا إبطال هذا القول قوله فذا الوعيد نافذ في طائفة أي من عصات المؤمنين والمراد طائفة من كل نوع من أنواع العصات الوارد فيهم الوعيد كالزناة وأكلة الربى وكالظلمة ونحوهم ليتحقق صدق الوعيد وهذا رد على المعتزلة القائلين بنفوذ الوعيد في جميع العصات وعلى المرجئة القائلين بعدم نفوذ الوعيد فيهم محتجين بقوله تعالى: "لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى" وقوله كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها الآية وقوله وهل يجازى إلا الكفور والكفور لفظ مبالغة فيختص بالكافر والجواب أن المراد بالآية المخصصة العذاب بالكافرين عذاب وخزي خاص وهو الذي يقتضي الخلود ولا فلاح بعده قوله من غير خلف أي بين أهل السنة قوله نفس عاص خائفة هذا جواب عن سؤال تقديره أن يقال إذا خرج العاصي المعفو عنه من الوعيد فقد أمن و المومن لا يامن فإذن لا يخرج العاصي من الوعيد وهذا عين مذهب المعتزلة والخوارج وحاصل الجواب عدم صحة الملازمة لأنا وإن قلنا إن بعض العصاة يعفى عنهم ولا يدخلون في الوعيد فلا يلزم الأمن إذ المومن يخاف سوء الخاتمة وعلى أنه يموت على الإيمان فيجوز أن يكون مرادا بالوعيد فكيف يامن مع هذا وكان هذا الكلام مسبب عن قوله بذا الوعيد نافذ في طائفة أي فسبب ذلك لا يامن العاصي لاحتمال أن يكون من تلك الطائفة قوله وذاك لا يدوم البيت هو رد على المعتزلة القائلين بدوام عقاب العصاة بناء على أن الكبيرة تخرج المومن من الإيمان وتحبط أعماله ومذهب أهل الحق أن الناس على قسمين مومن

وكافر فالكافر في النار ويخلد فيها بإجماع والمومن على ضربين محفوظ من المعاصي عمره وغير محفوظ فالأول في الجنة بإجماع والثاني صاحب صغائر فقط وصاحب كبائر وصاحب الكبائر تائب وغير تائب فالقسمان الأولان أيضا في الجنة وربما تكون بعد أهوال أي يغفر الله سبحانه و غير التائب في مشيئة الله تعالى مع إجماعهم على يعود الوعيد في بعضهم كما مر و من نفذ فيه الوعيد منهم فلا بد من خروجه من النار ودخوله الجنة قوله من لم يعذب البيت تقديم المعمول لإفادة الحصر يعني أن من لم يعذب من عصاة المومنين وتفضل عليه بالعفو فهو خارج عن حكم العام من جهة التخصيص فقط لا من جهة إبطال العام بالكلية كقول الباطنية بعدم نفوذ الوعيد أصلا لا في كافر ولا عاص وأنه التخويف فقط ولا أنه معفو عنه مع كونه مراد الدخول بناء على جواز الخلف في الوعيد ولا أنه اخرج من حيث أنه مومن بناء على تخصيص الوعيد بالكفار كقول المرجئة مثاله قوله تعالى من يعمل سوءا يجز به فمن عفى عنه بمحض الفضل أو شفاعة شافع مخصص من الأية غير داخل في حكمها بالأخبار الدالة على العفو قوله إلا من كان بالتنصيص أي فإنه لا يخرج من الوعيد ولا يعفى عنده ثم يحتمل أن يريد به من جاء نص تعذيبه على سبيل التنصيص والتعيين من عصات المومنين ويحتمل أن يريد به ما قصد بحكم العام من إفراده ويكون العام نصا فيه باعتبار إرادة الله وعلمه والأول أظهر قوله فينفذ فيه البيت أي فيمن وقع التنصيص على تعذيبه و ضميره عفوه يعود على الله تعالى أو على من وقع التنصيص على تعذيبه من إضافة المصدر إلى الفاعل أو المفعول وإنما كان العفو عن هذا ضعيف لبنائه على جواز الخلف في الوعيد أو على النسخ في الخبر ولا يصح واحد منهما.

لا تحبط الطاعة والإيمـــــان بغير كفر ذا اقتضى البرهـــان
لو يحبط الأعمال فعل الآثـــم لكان مثل رده في الحكـــــم
بطلان ذا اللازم باضطـــــرار يعلم واللزوم باشتهـــــار
لو تبطل الطاعات بالذنـــوب مع جواز العكس في المطلـــوب
لكان ذا تحكما والعكـــــس أولى لذى من لم يصبه نكـس
فالله لا يضيـــــع وزن ذرة من عـــــمل الشر أو المبرة

مسألة الإحباط هي الأصل الذي بنى عليه المعتزلة تأبيد العقاب في حق العصاة ذهب جمهورهم على أن الكبيرة الواحدة محبطة ثواب جميع الطاعات وإن كثرت وذهب الجبائي وابنه على أن الزلات إنما تحبط الطاعات إذا ارتب عليها وإن ارتب الطاعات درأت السيئات وأحبطتها واضطربوا في استواء الحسنات والسيئات قال في الإرشاد مخاطبا لهم م ما أصلكم أن الوعيد على التأبيد يستحق بزلة واحدة وتحبط لأجلها ثواب الطاعات وذلك مع تسليم لفاسد أصولكم في العقول مستحيل فإن مرجع العقول في مداركها إلى أمثلة الشاهد ونحن نعلم أن من جرم غيره وبلغ جهده دائبا في رعاية حقه مائة سنة فصاعدا ثم بدرت منه بادرة واحدة فليس بحسن إحباط جميع حسناته لسيئة واحدة وإن كان الثواب والعقاب متنافيين فليس الثواب بأن يحط ويحبط أولى من العقاب بأن يسقط والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات فإحباط العقاب أحق وقد قال الله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات ثم الطاعات باقية على حقائقها صحيحة أداؤها والإصرار على الكبيرة لو كان يدرأ ثواب الطاعات لكان ينافي صحتها كالردة ومفارقة الملة فإنها لما كانت

محبطة كانت منافية لصحة العبادة قوله لو يحبط الأعمال فعل الإثم البيتين هو إشارة إلى قوله في الإرشاد ثم الطاعات باقية على حقائقها إلى آخره و نظمه أن يقال لو كان الإثم يحبط ثواب الطاعات لو كان منافيا لصحتها كالردة فإنها لما أحبطت الحسنات نافت الصحة لكن التالي باطل وبيان الملازمة أن الثواب لازم للصحة إذ هي موافقة ذي الوجهين الشرع وما وقع موافقا للشرع فهو مثاب عليه فلزم من حصول الصحة حصول الثواب ومن نفى الثواب نفى الصحة وبيان نفي التالي أن الطاعات مع الفسق باقية على حقائقها موافقة للشرع إذا الفاسق مأمور كالمطيع فهي إذن صحيحة قلت ولبعض المحققين أن الصحة لا تستلزم القبول الذي هو ترتيب الثواب قال لأن الصحة براءة الذمة من الفعل المكلف به و هو أعم من ترتيب الثواب عليه وعلى هذا فلا تتم الملازمة قوله لو تبطل الطاعات بالذنوب البيتين هو إشارة إلى قوله في الإرشاد ونحن نعلم أن من خدم غيره إلى قوله ثم الطاعات وحاصله أن يقال نحن إن سلمنا التحسين والتقبيح فليس إبطال الذنوب للطاعات بأولى من العكس وهو إبطال الطاعات للذنوب فارتكابه إذن تحكم تنزه الباري عنه على أصلكم بل مقتضى الكرم وسعة الفضل العكس وأيضا الشرع يدل على درء السيئات بالحسنات فإحباط العقاب أحق قال الله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات والنكس ضعف العقل قوله فالله لا يضيع وزن ذرة البيت هو إشارة إلى قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وهذه الآية أحد ما استدل به أهل السنة على أن المؤمن العاصي لا يخلد في النار لأن نفس الإيمان عمل جبره لا يمكن أن

يرى جزاؤه قبل دخول النار ثم يدخل النار لأنه باطل بالإجماع فتعين الخروج من النار وهي أيضا دليل على بطلان القول بالإحباط كما يدل عليه قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مومن فلا كفران لسعيه وإنا له كاتبون.

وحالة المومن مع كبيرتـــــه إن لم يتب فذاك في مشيئتـــه
يجوز فيه العفو والعقـــــاب و بعده ينالـــــه الثواب
لوصف حاله من الايمـــــان ولا يكون في ســـــوى الجنان
من أجل ذا ينقطع الوعيـــــد عن ذي كبيرة فلا يزيـــــد

هذا كله تأكيد لما تقدم وزيادة بيان قوله يجوز فيه العفو والعقاب البيتين بيان لكون العاصي في المشيئة بمعنى أنا نردده بين هاذين الأمرين العفو ابتداء والعفو الذي يعقبه الثواب الأبدي ونشك فيما يقع به منهما وهذا في غير من وقع التنصيص عليه بأحد الأمرين كما تقدم.

والعفو جائز بمحض الفضـــل وبالشفاعة ليوم الفصـــل
نبينا يشفع في العبـــــاد بنطع القضا على المـــــراد
وفي السلامة من العقـــــاب وبعده وزائـــــد الثواب
وشافع بالاذن أهل الجـــــاه وآخرا شفاعـــــة الإله
فلا يدوم في عقـــــاب النار من داخل فيها سوى الكفـــار

الشفاعة لغة الطلب يقال شفعت في الأمر شفاعة طلبته بوسيلة و ذمـــام و الشفيع والشافع الطالب لغيره قيل وهي في الشرع طلب العفو والتجاوز من الله تعالى عن ذي الخطيئة قلت وهذا لا يشمل جميع أقسام الشفاعة و يدل على ثبوتها قول تعالى من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه لمن أذن له وأحاديث الشفاعة كثيرة مشهورة خرجها أهل الصحة وغيرهم وحديث الشفاعة لإراحة الناس من الموقف متواتر وقد وقع الإجماع على ثبوت الشفاعة في الجملة قوله والعفو جائز أي العفو عمن مات من المومنين مصرا على المعاصي عقلا وشرعا وإذا جاز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وفي هذا رد على معتزلة بغداد حيث قالوا العفو غير جائز وحتم على الله أن يعاقب كل مصر على الأبد قال في الإرشاد وهذا الذي قالوه مراغمة للعقل ولا يخفى حسن الغفران والتجاوز عن المسيء وقد نطق الشرع بذلك وحث عليه وإذا حسن من الواحد منا الصفح مع تلذذه بالإنتقام والتشفي وتعرضه للمضار لو كضم غيظه فلان لحسن من الرب المتنزه عن الحاجة المنعوت بالغنى حقا أولى وأحرى وما ذكروه إبطال لرحمة الله تعالى فإنهم أوجبوا عليه ما فعله في الدنيا وحتموا ما يجري من أحكام العقبى ولا تبقى مسكة من الدين مع من ينتحل هذا المذهب قوله نبينا يشفع البيتين إشارة إلى أقسام الشفاعة وذكر أربعة الشفاعة الكبرى وهي مختصة بالنبي صلى الله عليه وسلم وهي لإراحة الناس من هول الموقف وتعجيل الحساب وثانيها لقوم إستوجبوا النار من المذنبين وهذه لنبينا محمد ﷺ وغيره من الملائكة والنبيئين والمومنين رابعها في زيادة الدرجات في الجنة لبعض أهلها والمعتزلة لا يثبتون غير هذه مع الأولى قوله وشافع بالإذن أهل

الجاه يعنى فيما لا يختص به الرسول صلى الله عليه وسلم وأهل الجاه شامل الأنبياء والملائكة وغيرهم من خواص عباد الله تعالى قال عليه السلام يشفع الجار في جاره والقريب في قريب وقال إتخذوا الأيادي عند الفقراء فإن لهم في الآخرة لدولة قال أهل العلم وإنما هي شفاعتهم يوم القيامة للمتصدقين عليهم قوله وآخرا شفاعة الإله يعني بالشفاعة هنا الإخراج من النار وهو من مجاز المشاكلة وأشار به إلى ما خرجه أهل الصحة من حديث أبي سعيد عن النبي ﷺ وذكر خروج من يخرج من النار بشفاعة الملائكة والنبيئين وغيرهم قال فيقول قد شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المومنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج معها قوم لم يعملوا خيرا قط يريد خيرا زائدا على الإيمان وأن نفس الإيمان حاصل لهم.

فصل عذاب القبر مما قد ورد ... من بعد رد الروح فيه للجسد

للمومن عاص وللذي كفر ... ثبت بالإجماع ممن قد غبر

بعد سؤال الملكين من وضع ... في قبره عن كل حاله جمع

من واجبات الدين والرسالة ... كما اقتضى الدليل لا محالة

فالمومن الذي يجيب بالصواب ... ويعجز الكافر عن هذا الجواب

فروح من سعد لهي الناعمة ... في برزخ من العذاب سالمة

من لم يثبت روحه معذبه ... به لأجل الجهل أو مكذبه

وذا النعيم والعذاب أصغر ... وبعد عود الجسم ذاك أكبر

قد بلغت الأخبار بفتنة القبر وعذابه مبلغ التواتر والمراد بالفتنة الإختبار ففتنة القبر سؤال الملكين وقد إستعاذ عليه السلام من عذاب القبر والإستعاذة منه ومن فتنته مستفيضة في السلف الصالح قبل ظهور المبتدعة وخالفت المبتدعة في فتنة القبر وعذابه وقالوا إنا نرى الميت في قبره بعد دفنه بأيام لا يزال على حاله حتى إن حبة السمسم إذا وضعت عليه لم تزل على ما كانت عليه وهذا حماقة منهم وجهل بأحكام الله سبحانه ووقوف مع المعتاد ومن يضلل الله فما له من هاد ولا مانع من رد الحياة إلى الميت إلى بعض أجزائه ويجعل له من العقل والفهم ما يفهم به ويجيب ويدركه الملكان وإن لم نسمع نحن كلامهم وكذا يجوز أن يسمع كلام من يسلم عليه وكل ذلك جائز وقد ورد السمع به ولا حاجة إلى تكلف تأويله والله تعالى على كل شيء قدير قوله من بعد رد الروح فيه للجسد ظاهره ردها لجميع الجسد ولم يرد في ذلك قاطع فيتحمل إحياء الجميع وإحياء بعض الأجزاء قوله ثبت بالإجماع ممن قد غير فاعل ثبت يعود على العذاب للكافر والمومن العاصي بعد رد الروح وعبر سلف ومضى ويعني السلف الصالح ولا شك أنهم مجمعون على فتنة القبر وعذابه وإنما حدث الخلاف بعدهم قوله بعد سؤال الملكين من وضع في قبره ظاهره عموم السؤال وقد وقع التردد في الأطفال والمعصومين وأما العذاب فيختص بالكافرين وبعض عصاة المومنين ولا يختص بالقبور إذ الحريق والغريق وأكيل السبع يسألون كالمقبور وإنما خصه المؤلف بالذكر لأنه الغالب قوله جمع أي أحيى في القبر ورد إليه روحه بعد المفارقة ولام للتعليل أي عن كل ما أحيى الميت لأجل السؤال عنه ومن واجبات الدين تفسير لها ولا يعني جميع الواجبات بل

أصولها لأنه إنما يسأل عن ربه ودينه ونبيه حسبما جاء في الصحيح قوله فالمومن الذي يجيب بالصواب المومن شامل للمطيع والعاصي وكل منهما يجيب بالصواب للحديث الآتي قوله فروح من سعد البيت أراد بالسعيد المومن المطيع والعاصي المعفو عنه إبتداء ويطلق السعيد أيضا على مطلق المومن والبرزخ في اللغة الحاجز بين الشيئين والمراد هنا ما بين الموت والنشر قوله من لم يثبت البيت يقتضي بمفهومه وعلته أن المثبت لا يعذب مطلقا كان مطيعا أو عاصيا و ليس كذلك و قد قدم المؤلف أن العذاب للكافر و المومن العاصي و قدم أيضا أن المومن يثبت ويجيب بالصواب فيجاب بأن ما قدمه مخصص للمفهوم أو بمفهوم إنما يعتبر ما لم يعارضه ما هو أقوى منه أو بأنه تبع في تعليق التنعيم والتعذيب بالتثبيت وعدمه الحديث المشهور في ذلك وهو قوله عليه السلام إنكم تسألون عني يأتي الملكان فيقولان له من ربك وما تقول في هذا الرجل الذي بعث فيكم فأما المومن الموحد الله ربي ومحمد رسول الله جاءنا بالبينات والهدى فآمنا واتبعناه فيقولان له نم نومة العروس الذي لا يوقظه إلا أحب أهله إليه وأما المنافق والمرتاب فيقول لا أدري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته فيقولان له لا دريت ولا تليلت ويضربانه بالمقمع من الحديد فيصيح صيحة يسمعه كل شيء إلا الجن والإنس والحديث وإن كان ظاهره التنعيم لعموم المومن وإنه لا يعذب فهو مخصص لما ورد في تعذيب بعض عصاة المومنين في غيره حديث الجريدة وغيره وجعل المؤلف الجهل قسيما للتكذيب لأنهما حقيقتان متغايرتان وبينهما عموم خصوص أن أريد بالجهل عدم العلم بحيث يعم الظن والشك والوهم والاعتقاد لأنه قد يوجد الجهل بهذا المعنى ولا تكذيب كالشاك وقد

يوجد التكذيب ولا جهل كالكافر المعاند وإما أن أريد به الإعتقاد الفاسد وهو حقيقة فهو مستلزم للتكذيب بدون العكس فالتكذيب أعم والأول ليشمل جميع الكفار والله تعالى أعلم.

وللشهيد حالة مخصوصـــــة في الآي والإخبار ذي منصوصة
فروحه يدخل في دار الســـلام حيا بأثر القتل رزقـــه دوام
فهذه كرامة المجـــــــاهد وغيره مقعده بشاهـــــــد
حياته فالقطع مع ما يـــــرزق والوقف في الكيـــف هو المحقق

المراد بالشهيد المقتول في سبيل الله قيل سمي بذلك لأن أرواحهم شهدت دار السلام بنفس الموت وغيرهم إنما يشهدها يوم القيامة وقيل إن الله وملائكته يشهدون له بالجنة وقيل لأنه ممن يشهد على الأمم يوم القيامة بإبلاغ الرسول الرسالة إليهم وقيل غير ذلك قال الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما أتاهم الله من فضله الآية واختلف العلماء في معنى هذه الحياة المسندة إليهم مع الإجماع على تزويج نسائهم وإرثهم وتنفيذ وصاياهم فقيل هي حياة غير مكيفة ولا معقولة للبشر يجب الإيمان بها بظاهر النص ويكف عن كيفيتها وقيل هي حياة مجازية بأن فضلهم الله تعالى بدوام حالهم التي كانت في الدنيا من الرزق وإجراء الثواب كالأحياء بخلاف أرواح سائر المومنين فلما أشبهوا الأحياء وصفوا بالحياة قيل وأجمعوا على أن أرواحهم لا تعود إلى أجسادهم على ما كانت عليه في الدنيا إلا إذا كان يوم القيامة تعود إليهم وأجمعوا على أن لهم مزية على غيرهم من المومنين لأنهم خصوا بالرزق

والفرح وقد وردت الأحاديث بصحة ذلك كله خرج مسلم أنه قال عليه السلام أرواح الشهداء في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح في الجنة حيث شاءت ثم تاوى إلى تلك القناديل الحديث وفيه قالوا يا ربنا نريد أن ترد أرواحنا إلى أجسادنا حتى نقتل في سبيلك مرة أخرى وفي الموطأ إنما نسمة المومن طير تعلق في شجر الجنة وقد ذكرنا في الشرح بعض ما يتعلق بها هادين الحديثين قال القاضي ابن عطية لا محالة أن الشهداء ماتوا وأن أجسادهم في التراب وإنما الحي أرواحهم ولا يختصون بذلك لأن الأرواح كلها حية وإنما الفرق أن أرواح الشهداء يدخلون الجنة من حين الموت وأرواح غيرهم تعرض عليها مقاعدها من الجنة لا يدخلوا بها إلا يوم الحساب والفائدة في الآية إنما هو قوله يرزقون وإلا فالأرواح كلها حية قال وحينئذ وإنما نسمة المومن طير يعني بالمومن فيه الشهيد انتهى بالمعنى وقد تبين لك أن ما قاله المؤلف هو مختاره من الخلاف قوله وغيره مقعده بشاهد ليس على عمومه لخروج الأنبياء منه ودخولهم الجنة إثر الموت كالشهداء نص عليه عياض وغيره وكذا قوله مخصوصة يعني بالشهيد أي بالنسبة إلى غير الأنبياء من سائر المومنين فالقصر إلا إضافي لا حقيقي.

كالقول في الأرواح والنفـــوس ... فعلمها للعالم القـــــدوس

فالروح من عالم الأمر مـــا ورد ... في كنهه والنفس قطع يعتمـد

قد كثر القول لذاك فانتهـــى ... إلى ثلاثمائة للعلمـــــا

ويسألونك عن الروح إقتضـــى ... وقف العباد فهو عند المرتضى

والأشعري قال ذاك جســـم ... حي لطيف مدرك ذا الحكـــم

به حياة الجسم في المشابـــــك بعادة والموت في المتاركـــــــة
فالروح غير صفة الحيـــــــاة وضـــده الموت إلى الوفـــــاة

الروح يطلق على معان ومراد المؤلف هنا روح الإنسان وهو مشتق من الريح واختلف الناس فيه اختلافا كثيرا قال ابن راشد في المرقبة أخبرنا القرافي عن ابن دقيق العيد أنه رأى كتابا للحكماء في حقيقة النفس والروح وفيه ثلاثمائة قول قال وكثرة المقالات توذن بكثرة الجهالات ثم إن علماء الإسلام اختلفوا هل يجوز الخوض في حقيقة معرفة الروح أم لا على قولين حجة المنع قوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ثم إنه تعالى بين أنه لم يوت الخلق من العلم إلا قليلا وذلك يقتضي أنه من الكثير الذي انفرد سبحانه وتعالى بعلمه وحجب علمه عنا فكيف لنا أن نخوض فيه وحجة الجواز أنه إنما منع الخوض فيه لغير العلماء وإلى هذا ميل الإمام أبي حامد الغزالي والقائلون بهذا اختلفوا فقيل هو عرض نشا من كيفية التركيب فإذا انحل التركيب ذهب وقال كثير إنه الحياة وقال آخرون إنه جسم نوراني شفاف مشابك للجسم أمر الله سبحانه العادة بموت الجسم عند فراقه وهذا قول الأشعري وقيل جسم لطيف مشكل على صورة الإنسان داخل الجسم وقيل إنه النفس الداخل والخارج قال عياض وهو خطأ بين قال إمام الحرمين والذي يجب القطع به أن الروح موجود لمخلوق لله عز وجل من جنس مخلوقاته ابتداه تعالى وبراه من العدم إلى الوجود وأسكنه هذا الجسد يحيى الجسد عند ذلك أي خلق الله

الحياة في كل جزء من أجزاء الجسد عندما جاوره الروح ثم يخرجه من هذا الجسد فيموت الجسد عند مفارقته عادة أجراها الله سبحانه إنتهى قال الإمام القرطبي في شرحه لصحيح مسلم إنها أمر ينفخ في الجسد ويقبض منه و يومن و يكفر ويعلم ويجهل و يفرح ويحزن ويتنعم ويتألم ويتعين إنه ليس بعرض لاستحالة قيام هذه المعاني بالأعراض فيجب أن يكون مما يقوم بنفسه وقابلا للأعراض قوله كالقول في الأرواح والنفوس قال القاضي في الإكمال اختلف في النفس فقيل هي الروح وهما اسمان مترادفان وقيل هي الدم وقيل النفس الداخل والخارج وقيل هي الحياة قوله فالروح من عالم الأمر إشارة إلى قوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وإضافة أمر إلى الله إضافة تخصيص أي من الأمر الذي يختص الرب تعالى كنهه وحقيقته كحقيقة الملك ونحوه من مخلوقاته تعالى قال بعض المفسرين أي من الأمور التي استأثر الله بها ولم يطلع عليها خلقه والغزالي يطلق عالم الأمر على ما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز من العالم لإثباته هذا القسم و به يفسر هذه الآية وقوله تعالى ألا له الخلق والأمر ويقول في الروح نحوه هو من عالم الأمر بناء على أن الخلق في الآية بمعنى التقدير قوله فالروح غير صفة الحياة بناء على قول الأشعري وغيره ممن قال إن الروح ليس بعرض وإما على القول المرتضى فالوقف في حقيقة الروح فلا ندري هل الروح هي الحياة أو هي غيرها وقد يكون الوقف بعدم الجزم بنفي العرضية لأن كونها ليست بعرض محقق كما مر من كلام القرطبي والله أعلم.

حدوثه ثبت قبل الجسم فلا تناسخ له بالجزم
بقاؤه ليس له بالعقل وإنما ثبوته بالنقل

هذه أحكام ثابتة للروح وهي خمسة حدوثه ووجوده قبل الجسم ونفي التناسخ فيه وبقاؤه وجواز فنائه عقلا وهذا مع الأول متلازمان أما الأول فقال الإمام القرطبي واتفق أهل الحق على أن الروح محدث لأنه متغير وكل متغير حادث ولا يلتفت إلى قول من قال إنه قديم إذ لا قديم إلا الله تعالى وأما الثاني فقد ذكر صاحب المواقف خلافا في أن النفس هل تحدث مع البدن أو قبله فاحتج من قال بالأول بقوله تعالى بعد تعدد أطوار البدن ثم أنشأناه خلقا آخر والمراد إضافة النفس واحتج من قال بالثاني بما روى عنه عليه السلام خلق الأرواح قبل الأجسام بألفي عام وأما الثالث فهو الحق قال المؤلف ومعنى التناسخ عند القائلين به وهم شرذمة الفلاسفة هو أن النفس إذا إنقطع تعلقها ببدن صح تعلقها ببدن آخر فإن كانت في البدن الأول من النفوس الزكية الفاضلة تعلقت ببدن فاضل كريم وإن كانت في البدن الأول من النفوس الجاهلة الخبيثة تعلقت ببدن مناسب لها والمعتمد في نفيه أن نقول لو صح التناسخ على النفوس لزم تذكرها لأحوالها في البدن الآخر كما أن من مارس ولاية بلد سنين كثيرة فإنه يمتنع أن ينساها واللازم باطل فالملزوم مثله إنتهى باختصار وقال عياض رحمه الله أهل التناسخ القائلون بانتقال الأرواح إلى أجساد

أخرى فأهل السعادة تنتقل أرواحهم إلى أجساد حسنة تتنعم فيها كما جاء في الحديث وأهل الشقاء تنتقل أرواحهم إلى أجساد خسيسة قبيحة تعذب فيها فإذا إستوفت قدر عذابها رجعت إلى أحسن بنية وهكذا أبدا وهذا معنى الإعادة والتواب والعقاب عندهم قال رحمه الله وهذا ضلال وإبطال لما جاءت به الشريعة من الحشر والنشر والجنة والنار قال أبو عبد الله الأبي وما احتجوا به من كون الأرواح في جوف طير لا يتم لأن هذه الطير لها أرواح أخر وهم لا يقولون ذلك إنتهى وأما الحكم الرابع والخامس فقال في بغية الطالب أما بقاؤها فقال الإمام فخر الدين طريقنا في بقاء النفس أطباق الأنبياء عليهم السلام والأولياء والحكماء عليه يعني خلافا للفلاسفة القائلين باستحالة البقاء عقلا ونحن نقول لولا أخبار الشرع بذلك لقلنا بجواز العدم عليها قال عز من قائل ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا الآية وقال تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها الآية وروي عن النبي ﷺ أنه قال أن أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تسرح في الجنة وتاوي إلى قناديل معلقة في ساق العرش وعنه عليه السلام إنما نسمة المومن طير تعلق في شجر الجنة وفي حديث الأسرى أنه ﷺ لقي آدم في سماء الدنيا وعن يمينه أسودت وعن يساره أسودة فإذا نظر إلى يمينه ضحك وإذا نظر على شماله بكى و الأسودة جمع سواد وسواد الإنسان شكله والأحاديث في هذا كثيرة وأما كونها منعمة أو معذبة فلقوله ﷺ إذا مات أحدكم عرض عليه مقعده

بالغدات والعشي إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة وإن كان من أهل النار يقال هذا مقعدك حتى يبعثك الله قوله فلا تناسخ دخول الفاء يقتضي أن عدم التناسخ مسبب عن ثبوت الحدوث وأن الحدوث يستلزمه والظاهر أن لا ملازمة بينهما وبيان المؤلف لها في بغية الطالب غير بين على أنه تابع في ذلك للفخر في المعالم وسلمه شرف الدين وكلاهما مذكور في الشرح.

وملك الموت على الأرواح ... وكيل قبضها من الأشباح
وما له في ذا من اختراع ... كذلك الكسب بلا نزاع
إذ عدم الحياة غير مكتسب ... كذا وجود الموت في هذا الطلب
وإنما له بذي الأمور ... قبض كنفخ ملك في الصور
فيصعق الخلق من الأحياء ... غير الذي أخرج باستثناء
ثم الإله يهلك الأحياء ... وبعد ذلك يرث الأشياء
ونفخة من بعد ذا في الصور ... للبعث والحشر مع النشور
فترجع الأرواح للأجساد ... لم تعد مالها من المعتاد
ويجمع الأوليا و الأواخر ... و نزلت ملائك للقادر
وجاءهم من غير تشبيه ولا ... مخالف لحال ما تأصلا
للفصل والحساب ثم الغرض ... ثم تصير الأرض غير الأرض
و أزلف الجنان للثواب ... وأبرز النيران للعقاب
وتنشر الكتب للبيان ... للمومنين الأخذ بالإيمان
وكل كافر من أجل الخسر ... يأخذ بالشمال خلف الظهر

ويسأل الديـــــان كل عبد عمله من حســـــن وضد
كثرة أو قلة كالنقيـــــر قولا وفعلا وعن القطميـــــر
وأنطقت جوارح الإنســـــان بكل ما ينكر من عصيـــــان
وأحضرت صحائـــــف للوزن تخبر بالسرور أو بالحـــــزن
والحوض للنبي منه تشـــرب أمته ومن أوان تنصـــــب
وظهر الصراط مثل الجســـر على جهنم لأجل المـــــر
من جاء يصير للنعيـــــم وغيره يقع في الجحيـــــم
أهل النجاة متفاوتونـــــا والهالكـــون متخالفـــون
وكل ما ذكرت في ذا الفصـــل وضوح إمكان له بالعقـــل
والسمع قد دل على الوقـــوع فوجب الجزم بلا نـــزوع

اشتملت هذه الأبيات على جملة من أحوال الآخرة أولها الموت وآخرها الإستقرار بالجنة والنار وهي ممكنة أخبر الشرع بها فوجب التصديق على ظاهرها وتأول المبتدعة كثيرا منها تأويل الظاهر الممكن إلحاد في الدين والمراد بملك الموت عزرائيل عليه السلام قال الله تعالى قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم أي وكل بقبض أرواحكم يتناول إخراج الروح من الجسد إذا بلغت الحلقوم وأعوانه يعالجونها حتى تبلغ الحلقوم بدليل توفته رسلنا والله هو المتوفي حقيقة لأنه الذي يخلق الموت والحياة وبهذا التقرير يجمع بين هذه الآي وتنزل كل آية منزلتها من الصدق قوله وكيل قبضها من الأشباح جمع شبح بفتح الشين والباء هو الشخص وأراد به الجسد قوله وما له في ذا من إختراع هو بين مما تقدم أن لا موجد إلا الله سبحانه وفيه إشارة إلى الجمع بين قوله تعالى الله يتوفى

الأنفس حين موتها وقوله قل يتوفاكم ملك الموت كما سبق قوله كذاك الكسب بلا نزاع يعني أنه لا تعلق لقدر ملك الموت بحركة الروح و خروجها من البدن و لا بحدوث الموت فيه لا تعلق إختراع و لا تعلق كسب أما الأول فلوحدانية الأفعال وأما الثاني فلأنه في غير محل القدرة قوله إذ عدم الحياة البيت مبني على أن الموت وجودي وهو الصحيح والمعنى أن الطارئ على الميت أمران عدم الحياة و وجود الموت ولا تعلق لقدرة الملك بواحد منهما أما وجود الموت فلأنه في غير محل القدرة وأما عدم الحياة فأما لذلك وأما لأن العدم غير مقدور وهو قول الأشعري والجمهور قوله وإنما له بذي الأمور قبض أي وإنما له في هذه الأمور القدرة على القبض فقط لأنه تمكين القابض يده على ما فيها فيرجع إلى حركة يده وهي مقدورة له والله تعالى أعلم قوله كنفخ ملك في الصور فيصعق الخلق من الأحياء البيت المراد بالملك إسرافيل عليه السلام والتنكير للتعظيم قال الله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السماوات والأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون و الصور القرن الذي ينفخ فيه إسرافيل نفختين إحداهما بالصعق و الأخرى للبعث وقيل الصور جمع صورة وصعقهم موتهم من شدة الفزع وهول تلك النفخة قال الله تعالى إن كانت إلا صيحة واحدة فإذا هم خامدون والمستثنى قيل جبريل وميكائيل وإسرافيل وملك الموت ثم يميتهم الله بعد ذلك وإليه أشار بقوله ثم الله يهلك الأحياء أي الباقين بعد النفخة الأولى قوله وبعد ذلك يرث الأشياء الإرث هنا إستعارة لبقائه تعالى بعد الأشياء لأن الوارث من الخلق باق بعد موروثه

قوله ونفخة من بعد ذا في الصور البيتين البعث والنشور مترادفان يقال بعثت البعير أقمته ونشر الميت قام وانشره الله والحشر الجمع وهو جمع الخلائق بالمحشر للحساب ولم تعد أي لم تتجاوز يعني أن كل روح ترجع إلى جسدها المألوف لها في الدنيا لا تتعداه إلى غيره بل تهتدي له كاهتداء الرجل لبيته كما جاء في الخبر ويحتمل أن يرجع ضمير لم تعد إلى الأجسام فيكون المعنى أن الأجساد تبعث على هيئتها التي كانت عليها في الدنيا من قلة أجزائها وكثرتها وبياض وسواد وطول وقصر وغير ذلك إما بأن تعاد أعراضها بعينها أو أمثال تلك الأعراض قوله ونزلت ملائك للقادر هو إشارة إلى قوله تعالى وتنزل الملائكة تنزيلا قيل إذا جمع الله الخلائق نزلت ملائكة السماء الأولى وهم أضعاف الخلق فتحدق بالخلق ثم تنزل ملائكة السماء الثانية فتحدق بملائكة سماء الدنيا وهم أضعافهم أيضا وكذا إلى السماء السابعة و حينئذ يقول الإنسان أين المفر فيقال له كلا لا وزر وجاء مثل هذا في تفسير قوله تعالى و جاء ربك و الملك صفا صفا قوله و جاءهم من غير تشبيه البيت إشارة إلى قوله تعالى و جاء ربك قوله هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والمجيء والإتيان ونحوهما من المتشابه لأن الإتيان حركة وانتقال وهو على الله محال فالسلف يفوضون ويحتمل على مذهب أكثر الخلف أن يكون على حذف المضاف أي أمر ربك أو سلطانه أو بعض ملائكته أو يكون من الإسناد المجازي كما يقال قطع الأمير اللص لم يقطع وإنما أمر به ويحتمل غير ذلك وكلام المؤلف هنا يحتمل القولين إذ نفي التشبيه ثابت في كلا المذهبين لاكن تقدم للمؤلف في فصل الصفات أن

الوقف الذي هو مذهب السلف أولى ولا مخالف لحال ما تأصلا أي مما يجب له تعالى وما يستحيل عليه قوله للفصل والحساب ثم العرض أي الفصل بين العباد وإنصاف بعضهم من بعض و ثم بمعنى الواو والعرض الحساب اليسير واليسير القليل والسهل اللين وفي الحديث أن رسول الله ﷺ قال من نوقش الحساب عذب قالت عائشة ألم يقل الله فسوف يحاسب حسابا يسيرا فقال رسول الله ﷺ إنما ذلك العرض من نوقش الحساب عذب قوله يوم تصير الأرض غير الأرض للظرف متعلق بما قبله وهو إشارة إلى قوله تعالى يوم تبدل الأرض غير الأرض وتبديل الأرض بأن تكون يوم القيامة بيضاء عفراء كقرصة النقى هكذا روي في الحديث ثم اختلف فقيل تبذيلها و إزالتها و الإتيان بغير وقيل تبديل صفاتها بأن تمر وتسوى وتزال آكامها قوله وأزلف الجنان البيت إشارة إلى قوله تعالى و أزلفت الجنة للمتقين وبرزت الجحيم للغاوين و أزلفت الجنة للمتقين غير بعيد و برزت الجحيم لمن يرى الجنان بكسر الجيم جمع جنة وبفتحها القلب وبرزت أظهرت وكشفت وأزلفت قربت وأدنيت إما بالكشف عنها ورؤيتها أو بأن تنقل من مكانها وتوضع بالقرب منهم حتى يعاينوها قوله وتنشر الكتب للبيان البيتين الكتب الصحف المثبت فيها طاعة العباد ومعاصيهم وهي التي كتب الحفظة عليهم في الدنيا وهذا مما يجب الإيمان به لوروده في الكتاب والسنة ووقع عليه إجماع الأمة ثم المومن مطيع وعاص ونعني بالعاصي من ينفذ فيه الوعيد من العصات فالمطيع يأخذ كتابه بيمينه إجماعا وكذا العاصي عند الأكثر وهو ظاهر كلام المؤلف ويدل على ذلك قوله تعالى إنه ظن

أن لن يجور فعلل أخذ الكتاب وراء الظهر بالكفر ووقف بعضهم وأما الكافر فيوتى كتابه بشماله قيل تغل شماله إلى عنقه وتجعل خلف ظهره فيأخذ كتابه وقيل بل يثقب صدره فيدخل شماله منه فيأخذ بها كتابه وراء ظهره وكلام المؤلف يحتمل القولين والأول أقرب للفظه قوله ويسال الديان كل عبد الأبيات الثلاثة سماع الكلام القديم في عرصات القيامة مما يستوي فيه البر والفاجر قال الله تعالى فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين فلنقصن عليهم بعلم و ما كنا غائبين وعنه ﷺ ما منهم من أحد إلا ويسائله رب العالمين وما بينه و بينه حجاب ولا ترجمان والقل والكثر بمعنى القلة والكثرة والنقير هو النقرة في ظهر النواة و القطمير هو القشرة الرقيقة التي في النواة ويقال هي النقطة البيضاء التي في ظهر النواة تنبت منها النخلة وهما كناية على اقل الأشياء قوله و أنطقت جوارح الإنسان البيت إشارة إلى قوله تعالى اليوم نختم على أفواهم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون وقوله عز وجل ويوم نحشر أعداء الله إلى النار فهم يوزعون الآيات الثلاث أي حتى إذا جاؤوا النار سئلوا عن كفرهم وجحدهم فأنكروا بعد أن شهد عليهم النبيئون والمومنون فعند ذلك تشهد عليهم جوارحهم بما كانوا يعملون في الدنيا ثم يحتمل أن الله تعالى يخلق في الجوارح حياة وعلما وفهما حتى تنطق ويحتمل أن الله سبحانه يخلق فيها أصواتا ضرورية تؤدي شهادتها وظاهر اللفظ هو الأول أعني أن النطق اختياري قوله وأحضرت البيت قال غير واحد جمع أهل الحق على وجود ميزان حسي له كفتان ولسان

وقال السعد التفتزاني الميزان عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال والعقل قاصر عن إدراك كيفيته والموزون به صحائف الأعمال أو مثالات يخلقها الله تعالى و يزنها جل و علا على قدر أجور الأعمال وما يتعلق بها من ثوابها وعقابها وأنكر المعتزلة الميزان لأن الأعمال أعراض إن أمكن إعادتها لم يمكن وزنها ولأنها معلومات لله تعالى فوزنها عبث والجواب أنه ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن فلا إشكال وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة بالأعراض لعل في الوزن حكمة لا يطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث قوله والحوض للنبي مما يجب الإيمان به حوض رسول الله ﷺ وسلم وقد تواثرت الأخبار به وأنه ترده أمته لا يظمأ من شرب و يداد عنه من بدل وغير آنيته من فضة عددها عدد نجوم السماء له ميزابان يجريان فيه إلى الجنة ماؤه أشد بياضا من اللبن وأبرد من الثلج و ألين من الزبد طوله ما بين عمان إلى إيلة روى ذلك كله عن رسول الله ﷺ واختلف هل هو قبل الصراط أو بعده واستدل كل من الفريقين بظواهر وتوقف فيه الباحي قال الإمام السنوسي تبعا للقرطبي صاحب التذكرة والتحقيق أن له حوضين قبل وبعد و أوان جمع آنية وزنه فواعل قوله وظهر الصراط مثل الجسر الأبيات الثلاثة الصراط ثابت حسبما نطق به الكتاب والسنة قال الله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم و قفوهم إنهم مسؤولون وهو جسم ممدود على متن جهنم أرق من الشعر وأحد من السيف يعبره أهل الجنة وتزل به أقدام أهل النار هذا قول الأكثر وذهبت فرقة وهو قول أبي الحسن إلى أنه بسيط يقف الناس بأجمعهم عليه

وعليه يكون حسابهم قال ابن دهاق وجعلوا وصفه عليه السلام له بالرقة كالشعر وبالحد كالسيف أكثر في بساطته وقد أنكر كثير من المعتزلة الصراط أن يكون على ظاهره زعما منهم أنه لا يمكن العبور عليه ولو أمكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المومنين والصلحاء يوم القيامة قالوا وإنما المراد بالصراط طريق الجنة المشار إليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار إليه بقوله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم والجواب أن إمكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادات ولا شك أن الآخرة أكثر أحوالها خوارق والله تعالى يسهل الصراط على من يشاء كما جاء في الحديث أن منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح الهابة ومنهم من يمر كالجواد وجريا ومشيا وحبوا وعلى البطن فناج مسلم و مخدوس مرسل و مكردس في النار ومختطف بكلاليب كشوك السعدان قوله وكل ما ذكرت في ذا الفصل البيتين يعني به جميع ما ذكر في الفصل حتى بعثة الرسل فإن الرسالة لا تثبت بطريق السمع وإنما تثبت بالمعجزة ودلالتها ليست بسمعية كما تقدم وإنما يعني ما يوقد من الشمع كقبض ملك الموت للأرواح وكوقوع جميع أحوال الآخرة فإذن العموم في قوله وكل ما ذكرته أريد به الخصوص وأظهر من هذا بل هو المتعين أن يقال أراد بالإشارة الفصل الأقرب الذي هو فيه وهو قوله فصل عذاب القبر مما قد ورد الخ لا من قوله فصل من الجائز بعثة الرسل إلى هذا المحل لأنها فصول لا فصل واحد والإشارة بلفظ القريب وتركيب الدليل الذي أشار إليه أن يقال كل ما ذكر في هذا الفصل من سؤال وحشر وغيرهما

ممكن أخبر الصادق بوقوعه وكل ممكن أخبر الصادق بوقوعه يجب الإيمان بوقوعه ينتج كل ما ذكر في هذا الفصل واجب الإيمان بوقوعه ولا يخفى بيان المقدمتين وبالله التوفيق.

فصل و الإيمان هو التصديـــق بكل ما جاء به الصديـــــق
عن الرسول علمه بالضـــــرر في رسم الأكثرين و المعتبـــر
و هو حديث النفس تابعا لمـــا حصل من معرفة ألذ قد مـــا
هذا اختيار القاضي لا هي فقـط للشيخ ذان في جواب لا غلـــط

الإيمان في أصل اللغة عبارة عن مطلق التصديق وفي الشرع تصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به خلافا للمعتزلة فإنه عندهم عبارة عن إمتثال الواجبات واجتناب المحرمات وخلافا لمن قال إنه إسم للتصديق بالقلب والإقرار باللسان أو للتصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالجوارح فتصديق جنس والتقييد بالرسول مخرج لتصديق غيره وقوله في كل ما علم بالضرورة مجيئه به يريد ما علم من الدين ضرورة كوجوب الصلاة الخمس ووجوب صوم شهر رمضان ووجوب الزكاة والحج وغير ذلك من الأحكام المشهورة من دين نبينا محمد ﷺ بالخبر المتواتر وتقييد التعريف به مخرج لما لا يكون بهذه الحيثية كالذي ثبت بأخبار الأماد وبالاجتهاد ثم أدخل لفظة كل في هذا التعريف وإن كانت غير صالحة في تعريف الماهية فهي هنا لتأكيد العموم إذ هو مستفاد من لفظة ما فمن أنكر فردا واحدا من هذا العام سلب عنه وصف الإيمان ولا يجب تخصيص هذا العموم لامتناع تخصيص

العام المؤكد قاله في بغية الطالب قوله عمله بالضرر جملة حالية من كل أي الإيمان إن هو التصديق بكل ما جاء به طريق النقل عن الرسول حال كون مجيئه معلوما بالضرورة وهذا لأن طريق المشاهدة أو التواتر وكلاهما ضروري قوله وهو حديث النفس البيتين يعني أن التصديق هو حديث النفس التابع للمعرفة إحترازا من التابع الظن أو الشك أو الوهم أو الإعتقاد واختلف جواب الشيخ في معنى التصديق فقال مرة هو المعرفة بوجود الصانع ووحدانيتـــه وإلاهيته و صفاته وتصديق رسله وقال مرة التصديق حديث النفس التابع لذلك وهو الحق واختاره القاضي وغيره قلت وعلى كلا القولين في تفسير التصديق فالتقليد ليس بإيمان فالأشعري إذن أيضا قائل بأن المقلد ليس بمومن وقد تقدم للمؤلف إنكار نسبته للأشعري أو القاضي أو الجمهور ففي اقتصاره هنا على تعريف الإيمان بما ذكر تدافع مع ما سبق وكذا نسبته للأشعري والقاضي والأكثر والله تعالى أعلم قال في بغية الطالب فإن قلت فالفرق بين حديث النفس التابع للمعرفة وبين المعرفة قيل بينهما من الفرق ما بين صفة العلم و الكلام قوله لا غلط أي هاذان القولان للشيخ صدرا منه على سبيل القصد لا السهو والغلط لا بمعنى أنه أجاب مرة بالأول للتعيين اجتهاده لا لسهو وقع والله أعلم.

عنوانه كلمـــــة الشهـــادة تضمنت معنـــــاه بالإفادة

فالنطق شرط غير شرط في الأصح لقادر فالترك كفر قد وضـــح

لما كان تصديق القلب أمرا باطنا جعل الشرع على التصديق المذكور علاقة وترجمة وهي كلمة الشهادة وخصت بذلك لاشتمالها على جميع عقائد الإيمان مع اختصارها وقلة حروفها فهي مع اختصارها وسهولة النطق بها مطابقة للمترجم عنه ولا يتضح دلالة غيرها من الأذكار على جميع عقائد الإيمان كالحمد لله والله أكبر إتضاحها وإلى إشتمالها على التصديق المذكور أشار المؤلف بقوله تضمنت معناه بالإفادة وهو استيناف بياني وقد أوضح ذلك الإمام السنوسي رضوان الله عليه في عقيدته المسماة بالصغرى بما لم يسبق إليه ثم اختلف في النطق بكلمتي الشهادة هل يتوقف عليه الإيمان أو هو من الواجبات الفرعية وعلى الأول اختلف هل هو شرط خارج عن ماهيته وأن الإيمان هو التصديق بشرط إقترانه بالإقرار وهو ركن منه وعليه فيكون الإيمان شرعا مجموع التصديق بالقلب والإقرار باللسان وهو إختيار إبن العربي وعياض والفخر وشمس الأئمة والنسفي وآخرين وذهب جمهور المحققين إلى الشرطية وأن حقيقة الإيمان إنما هو التصديق فقط وهو مقتضى التعريف السابق وعلى الشرطية فيصح إيمان من صدق بقله ومنعه مانع من النطق من خرس ونحوه ونقل جماعة من المحققين الإجماع على ذلك ومن الناس من حكى الخلاف وهو بعيد جدا لما فيه من التكليف بما لا يطاق وهو في حق الأخرس ابعد إذ لم يفرط فيمن لم ينطق جهلا بالوجوب فيصح إيمانه على الثالث دون الأولين وأما من صدق وصرح بالنقيض أو امتنع من النطق أنفة أو حمية فلا خلاف في كفره قوله لقادر الظاهر رجوعه إلى الشرط أي النطق شرط في حق القادر على النطق دون العاجز.

لا تدخل الأعمال في الإيمـــان لعطفها عليها في القـــــرآن
كذلك ما قـرن بالمعصيـــــة دليل ما قلنا بغيـــر مريـــة
لو كانت الأعمال جزءا للـــزم تكريرا ونقض لزوما قد حتـم
ولم تكن مشروطة بالإيمـــان وهي له مشروطة بالإيقـــان

هذه أدلة ثلاثة على حقيقة قول أهل السنة في مسمى الإيمان الشرعي وبطلان ما ذهب إليه المعتزلة من أن مسمى الإيمان هو جميع فرائض الدين من العبادات وترك المحظورات هذا قول جمهورهم وزعم أبو الهذيل العلاف منهم أنه اسم لجميع الطاعات فرائضها ونوافلها فأدخل النوافل في مسمى الإيمان وأما ما نسب لأكثر السلف من أن الإيمان إسم للتصديق والعمل فلا بد من تأويله أما قول إبن التلمساني مرادهم الإيمان الكامل وأما بأن يكون إطلاقهم الإيمان على العمل مجازا من إطلاق إسم الشرط على المشروط ويدل على التأويل إدخالهم الفاسق تحت الإيمان ولولا التأويل لكان ذلك في غاية الصعوبة لبطلان الماهية المركبة ببطلان جزئها أشار إلى هذا الشيخ إبن عرفة رحمه الله وبيان ما أشار إليه المؤلف أن يقال الدليل على أن الأعمال غير داخلة في الإيمان أنه ورد في القرآن عطف الأعمال على الإيمان كقوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع أن القطع بأن العطف يقتضي المغايرة وهو عدم دخول المعطوف في المعطوف عليه الدليل الثاني أنه ورد في القرآن إقتران الإيمان بالمعصية الكبيرة قال تعالى ﴿ وإن طائفتان من المومنين إقتتلوا ﴾ وقال سبحانه ﴿ يا أيها الذين آمنوا

كتب عليكم القصاص في القتلى ﴾ وقال عز وجل يا أيها الذين آمنوا ﴿ توبوا إلى الله توبة نصوحا ﴾ ولأنه يصح أن يقال آمن و فعل المعصية ولا شك أن هذا لا يعد تناقضا ويلزم التناقض على قول المخالفة قوله لو كانت الأعمال البيت هو تركيب للدليلين السابقين على طريق من المنطق وبيانه أن يقال لو كانت الطاعات جزءا من مسمى الإيمان لكان تقييد الإيمان بالطاعة تكريرا وبالمعصية نقضا والتالي باطل فالمقدم مثله أما الشرطية فظاهرة وأما انتفاء التالي فلأنه لو كان تكريرا أو نقضا لما قيده الله بذلك لتنزيه كلامه تعالى عن التكرير والنقض لكنه قيده بها كقوله إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومثل غير واحد بقوله سبحانه الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ولا يصح ذلك لأن المراد وليشركوا بعد إيمانهم أي لم يريدوا بعد ذلك حسبما جاء مفسرا في الحديث قوله ولم تكن مشروطة البيت هو الدليل الثالث وتقريره أن نقول لو كانت الأعمال داخلة في الإيمان لما كان الإيمان شرطا في صحتها لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع إشتراط الشيء بنفسه وبيان نفي التالي قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مومن الآية.

من فسر الإيمان بالتصديق ... لا زيد لا نقص على التحقيق
ومن يرى لطاعة الأعمال ... و أنها فيه من الكمال
صح دخول المزيد والنقصان ... فيما يرى من حملة الإيمان

اختلف في زيادة الإيمان ونقصه على ثلاثة أقوال يزيد وينقص لا يزيد ولا ينقص ثالثها يزيد ولا ينقص فالأول باعتبار الأعمال أي بناء على أن العمل داخل في الإيمان كما يقول السلف وقد مر تأويله والثاني مبني على أن الإيمان هو التصديق القائم بالقلب وهو عوض لا يزيد ولا ينقص إلا أن يقال زيادته باعتبار متعلقاته وكثرة أدلته و اتقاء الغفلات وتوالي ذلك من غير فتور على أنه أختلف في العلوم هل تتفاوت في الجزم فقال المحققون لا تتفاوت فليس بعضها وإن كان ضروريا أقوى في الجزم من البعض وإن كان نظريا وقال الأكثر تتفاوت إذا العلم بأن الواحد نصف الإثنين أقوى في الجزم من العلم بأن العالم حادث وأجيب بأن التفاوت في ذلك ونحوه ليس من حيث الجزم بل من حيث غيره كإلف النفس لأحد المعلومين دون الآخر وعلى قول الأكثر فقيل الإيمان الزيادة والنقص على معنى القوة والضعف ولعل المؤلف إلى هذا أشار بقوله على التحقيق أي من فسر الإيمان بالتصديق لا يزيد ولا ينقص على قول المحققين أن العلوم لا تتفاوت وهو التحقيق على الآخر يزيد وينقص وأما وجه القول الثالث فمراعاة الإطلاق الشرعي في نحو قوله تعالى زادتهم إيمانا ولم يرد النقصان قوله وأنها فيه من الكمال إشارة إلى قول السلف بدخول الأعمال في مسمى الإيمان محمول على الإيمان الكامل كما قدمنا وعليه فالإيمان يزيد وينقص.

فمثل ذا يقـــــره بالمشيئـــة لنفي عصمـــة من الخطيئـــة
فالشك في العمل دون التصديق فهي به تـــرك بالتحقيـــق
والشك لا يقبله في الحـــال فصـــح أن يكـــون في المـــآل

من قال مومن على استثناء أو قال عند الله بافتراء
رد عليه ذا وصح الأول على الصحابة به يعول

اختلف السلف ومن بعدهم في إطلاق أنا مومن أو تقييده بالمشيئة فيقول أنا مومن إن شاء الله وبالأول قال المحققون وبالثاني قال جماعة وذهب الأوزاعي إلى التخيير فمن أطلق نظر إلى الحال وإلى أن الإيمان هو التصديق ومن قيد بالمشيئة فإما بناء على أن المراد الإيمان الكامل الذي تدخل فيه الأعمال والشك إما باعتبار كونه على بعض المعاصي في الحال ولا يشعر بذلك وإما باعتبار كمال الأعمال أن ذلك لا يقطع به وأما باعتبار صحتها ولا يقطع بها أيضا إذ قد يعرض للأعمال ما يفسدها من رياء وغيره بحيث لا يشعر به العامل وإما بناء على أن الأيمان التصديق ويكون التقييد للتبرك لا للشك أو نظر إلى العاقبة وهي مجهولة قوله في مثل ذا الإشارة إلى الإيمان الشامل للأعمال قوله لنفي عصمة من الخطيئة أي باعتبار الله واعتقاده وقد يكون في نفس الأمر محفوظا وإلا لم يجب له القصد قوله فهي به تبرك بالتحقيق ضمير حي يعود على المسألة وضمير به يعود على التصديق والباء للظرفية أي المريد بالإيمان أي التصديق يقرن بالمشيئة على وجه الترك لا على وجه الشك في الحال قوله فصح أن يكون في المآل هو وجه ثان في صرف المشيئة إلى الشك على كون المراد بالإيمان التصديق قوله من قال مومن على إستثناء البيتين إشارة إلى رد قول من جوز أنا مومن عند الله وهو حقيق عند الله إن أراد في المآل لما فيه من الجرءة و التسور على الغيب وإلى صحة القول بالمشيئة لثبوته عن جماعة من الصحابة كعبد الله بن مسعود وتبعه جمع عظيم من الصحابة والتابعين وهو قول مالك وأبي حنيفة وأحمد.

والنطق والفعل هما الإســـــلام والانقيـــاد هو الاستـــسـلام
فكل مومن على ذا مسلـــــــم وعكســـه كليـــة فتحـــرم
وقيل بالعكس وبالتـــــرادف و بالمباينـــة في التخـــالف

لما فرغ من الكلام على الإيمان ذكر حقيقة الإسلام ونسبته من الإيمان فذكر أن الإسلام عبارة عن النطق والفعل مراده بالنطق شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وبالفعل باقي في الدعائم الخمس إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت وبهذه الخمس فسر الإسلام في حديث سؤال جبريل وليس المراد بالفعل مطلق الفعل أو جميع الأفعال فالإسلام إذن عبارة عن الدعائم الخمس و بنى المؤلف على هذا القول أن الإسلام أعم من الإيمان وفيه نظر إذ بينها على هذا القول عموم وخصوص من وجه فيجتمعان فيمن وجد منه التصديق وساق الأفعال المذكورة وينفرد الإيمان فيمن وجد منه التصديق والإقرار فقط وينفرد الإسلام فيمن وجدت منه الدعائم الخمس بدون التصديق وقد يتأول قول المؤلف هما الإسلام بأنه كلية لا كل أي بل واحد من النطق والفعل إسلام و حينئذ يصح أن الإسلام أعم قوله والإنقياد ذاك الإستسلام الإشارة راجعة إلى الإسلام والإستسلام معطوف على الإنقياد بحذف العاطف أو هو عطف بيان له أي و الإسلام الإنقياد في اللغة والإستسلام أو الإنقياد الذي هو الاستسلام هذا ما ظهر في معنى هذا الكلام والله تعالى أعلم قوله وقيل بالعكس أي الإيمان أعم وهذا بناء على أن الإيمان هو التصديق والإسلام التصديق والعمل وهو مختار

الإمام السنوسي في تفسير الإسلام في حديث جبريل قال إن كلمة الشهادة تتضمن جميع خصال الإيمان بناء على أن معنى أشهد أقر عن علم ويقين أن شرط الشهادة العلم بالمشهود به وباقي فروع الدين داخلة في باقي قواعد الإسلام الخمس قوله وبالترادف هذا قول جماعة منهم البغوي وعياض والنسفي إلا أن البغوي يفسرهما بالتصديق والعمل وعياض والنسفي بالتصديق والنطق وهذا جمع بين حديث سؤال جبريل وحديث وفد عبد القيس فإنه فسر فيه الإيمان بما فسر به الإسلام في حديث سؤال جبريل وفسر فيه الإسلام بما فسر به الإيمان في الحديث المذكور فهما إذن مترادفان ويدل عليه أيضا قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وذلك هو مذهب البخاري كما سبق في صدر الكتاب قوله وبالمباينة في التخالف ظاهره أن هذا قول مباين للأقوال السابقة وليس بذلك بل القول بالتباين مقابل للتخالف وهو أعم من الثلاثة الباقية الإسلام أعم عكسه العموم والخصوص من وجه وكذا قرره الإمام السنوسي رحمه الله وهذا لأن تباين اللفظين عبارة عن تعدد معانيهما عكس الترادف الذي هو عبارة عن إتحاد معناهما لكن المؤلف تبع صاحب المباحث العقلية في جعله التباين مقابلا للعموم والخصوص وهو تسامح على أن مقتضى كلام صاحب المباحث أن مراده بالتباين تغاير المعنيين وهو لا ينافي أن يكون بينهما عموم وخصوص وقد يحتمل أن يريد المؤلف بالتباين كون مفهوم أحدهما ليس نفس مفهوم الآخر ولا داخلا فيه وبالعموم والخصوص دخول أحد المفهومين في الآخر ثم القول بالعموم والخصوص من وجه

مبني على أن الإيمان عبارة عن التصديق فقط وأن الإقرار ليس بشطر ولا شرط والإسلام عبارة عن كلمتي الشهادة فقط وأما إن كان الإسلام عبارة عن الدعائم الخمس فيثبت بينهما العموم والخصوص من وجه كان الإقرار شطرا أو شرطا أولا.

فصل ورسم إنكار لما عن الرسول باضطرار علما
أو فعل ما عليه واعترض بمن خل امن ذا وضده فرض
أجيب من بعد بلوغ الدعوة يكون ذاك منكرا بالقوة
وعدم التصديق للمعلوم ضرورة في الدين و المحتوم
أو فعل ما عليه غالبا يدل كقاتل النبي عقده يحل
ذا الرسم فيه اختاره ابن عرفة بممكن تصديقه قد وصفه
قلت وذا الإمكان بالعموم فهو المحقق من المفهوم
فيفسد الطرد لذلك بمن لم تبلغ الدعوة فهو قد و من
إذ كفره قد انتفى يقينا لنص ما كنا معذبين

مدلول الكفر لغة التغطية فهو حقيقة في الأجسام مجاز في المعاني وفي العرف الشرعي إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به أو فعل ما يدل عليه فقولنا إنكار جنس وإضافته إلى ما بعده تخرج إنكار ما لم يعلم ونفي ما علم وهو قسمان عقلي ونقلي بتواتر و أحاد وبقولنا بالضرورة خرج ما ثبت بنقل الأحاد و ما في معنى ذلك من الأحكام الإجتهادية و ما أدركه العقل بغير الضرورة وهذا إن فسرنا العلم هنا بما هو أعم من مصدوقه على الظن وإلا فلا تدخل الظنيات حتى يحتاج

على إخراجها وقولنا أو فعل ما يدل عليه أي على الإنكار ليدخل قتل النبي صلى الله عليه وسلم وإلقاء المصحف في القاذورات و شد الزنار ونحو ذلك وهذا الحد أعني قولنا إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول بدون زيادة المؤلف عزا المؤلف للغزالي واعترضه بل ليس بمصدق ولا مكذب بما جاء به الرسول فإنه كافر اجماعا وليس بمكذب وبأطفال الكفار ومجانينهم فإنهم كفار قال الشيخ إبن عرفة معترضا على الآمدي إذ أراد بمن ليس بمكذب ولا مصدق أنه بلغته الدعوة فعدم تصديقه تكذيب وتمنع سلبها عنه وإن أراد ممن لم تبلغه الدعوة منع تكفيره حسبما نص عليه غير واحد لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وفي أولاد الكفار خلاف مشهور وكذا مجانينهم بالجنون الطارئ قبل بلوغهم هذا اعتراض إبن عرفة وجعل المؤلف من لم يتحقق منه تصديق ولا تكذيب بعد بلوغ الدعوة في قوة المكذب لا مكذبا فالفعل كما يظهر من كلام إبن عرفة حسن يصح انعكاس الحد إذ الممكن خلوه عن التصديق والتكذيب بالفعل لكن لما بلغته الدعوة وكان معه من الدلائل ما إن تأمله ارتدع عن الشك إلى التصديق صار كالمعاند المنكر بعد العلم ولعل هذا مراد الشيخ إبن عرفة والله تعالى أعلم قوله وعدم التصديق الأبيات الثلاثة هو إشارة إلى قول إبن عرفة في الشامل بعد أن زيف كلام الأمدي والأولى أنه عدم التصديق الممكن بما علم ضرورة مجيء الرسول به أو فعل ما يدل عليه غالبا كقتل النبي و إلقاء المصحف في القاذورات عمدا واحترز بالممكن من المجنون والصبي غير المميز وضمير تصديقه راجع إلى الرسم أي التصديق

المذكور في الرسم قد وصفه إبن عرفة بكونه ممكنا قلت والأولى إسقاط قيد الإمكان من الحد إذ مقصودهم تعريف الإيمان والكفر الحقيقيين لا الحكميين كما في المجنون والصبي غير المميز ولذا حدوا الإيمان بما لا يشمل غير المميز والله تعالى أعلم قوله قلت إلى آخره هو اعتراض على إبن عرفة بأن حده فاسد الطرد بمعنى أنه يدخل في الحد ما ليس من المحدود فيكون غير مانع وبيانه أن الإمكان عند المنطقيين عام وخاص فالإمكان العام صحة نسبة المحمول للموضوع وإن كانت واجبة والإمكان الخاص صحة كل من النسبة ونقيضها فيصدقان في نحو كل إنسان كاتب وينفرد العام بنحو قولنا كل إنسان حيوان إذا تقرر هذا فلفظ الممكن في الحد محتمل للإمكان العام و للإمكان الخاص و يترجح العام لأن الخاص يستلزم العام من غير عكس فعلى تقدير أن يراد الخاص تحقق العام و على تقدير إرادة العام لم يتحقق الخاص فالعام إذن محقق والخاص مشكوك فيعتبر المحقق ويلغى المشكوك وحينئذ يكون معنى كون التصديق ممكنا إمكانا عاما أنه لا يستحيل ثبوته للموصوف أعم من كون ثبوته واجبا أو جائزا وعلى هذا التقدير يفسد طرد الحد بدخول من لم تبلغه الدعوة إذ يمكن تصديقه بشيء مما جاء به الرسول ضرورة كالعقائد التي يستقل العقل بإثباتها والمراد خروجه لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقف العذاب على بلوغ الدعوة ليس بمعذب والكافر معذب فمن لم تبلغه الدعوة ليس بكافر لا يقال مراد إبن عرفة دخوله لأنه أحد الأقوال لأنا نقول تقدم من كلام إبن عرفة ما يقتضي أن مختاره فيمن لم تبلغه الدعوة

عدم التكفير قلت وقد يجاب عما أورده المؤلف على حد ابن عرفة بأن الحيثية في ذلك معتبرة في الحدود فقوله عدم التصديق إلى آخره أي عدم التصديق الممكن بشيء مما علم ضرورة مجيء الرسول به من حيث علم مجيء الرسول به والتصديق بما جاء به الرسول من هذه الحيثية مستحيل فيمن لم تبلغه الدعوة وأيضا لا فائدة لتعيين الإمكان العام إذ الإمكان الخاص أيضا يفسد طرد الحد بما ذكره إن سلم الإفساد في العام بل نقول اصطلاح المتكلمين في إطلاق الإمكان الإمكان الخاص والشيخ إبن عرفة يتكلم في علم الكلام فلا يحمل الإمكان في كلامه إلا على عرفهم فيه وضمير قوله فقد وهن يعود على حد الشيخ ابن عرفة أي ضعيف بفساد طرده.

مجنـــون أصلي من الكفـــار وطفلهـــم بالخلف للنظـــار
اختـــار في ذا عـــدم التكفيـــر من ارتفـــاع قلـــم المذكـــور

مراده بالأصليي من جن من الكفار قبل البلوغ إحترازا من الكافر الذي طرأ عليه الجنون بعد البلوغ فالإجماع على كفره واحترز بقوله من الكفار من مجانين المؤمنين وأطفالهم ومحل الخلاف من جن من الكفار قبل البلوغ واستمر به ذلك إلى الموت من غير تخلل إفاقة بخلاف من طرأ عليه بعد البلوغ وأفاق بعد البلوغ وبلغته الدعوة وأمكنه النظر ففي النار وأما مجانين المؤمنين فمن إستمر به الجنون من حال الصبا إلى الموت فكأطفال المؤمنين وإن طرأ بعد البلوغ واستمر به إلى الموت نظر في حاله

قبل طريان الجنون فإن كان مطيعا ففي الجنة وإن كان عاصيا ففي المشيئة كغير المجنون من العصاة وكذا إن تخللت جنونه إفاقة نظر إلى حاله في تلك الإفاقة هذا ما تقتضيه أصول الشرع وقد أشار إليه أهل العلم قوله اختار في ذا عدم التكفير الإشارة إلى من ذكر من المجنون و الطفل قوله من ارتفاع قلم المذكور إشارة إلى الحديث رفع القلم عن ثلاث فذكر الصبي حتى يحتلم و المجنون حتى يفيق و النائم حتى يستيقظ و هو دليل ما اختاره المؤلف لدلالته على أن من ذكر ليس بآثم و الكافر لكون الكفر أعظم الآثام فينتج من الشكل الثاني أن من ذكر ليس بكافر و من في كلام المؤلف للتعليل أو الإبتداء الغاية.

تقابل الإيمان و الكفران تقابل الضدين بالبيان
و كون ذا من عدم و ملكه لبعض أشياخ طروق سلكه
بنى عليه كفرمن لم يتصف لذلك قلت كفره به عرف
من غير خلف و لسيف الدين به اعتراض الرسم بالتعيين

يعني أن التقابل الذي بين الإيمان و الكفر هو تقابل الضدين و هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف و لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر و هذا بناء على ما اختاره في حد الكفر أنه إنكار ما ذكر و ما تنسب لبعض أشياخه من أن تقابلهما تقابل العدم و الملكة و هما إثبات الشيء و نفيه عما من شأنه أن يتصف بذلك الثبوت هو الآتي على حد ابن عرفة و هو أيضا مختار السعد قوله بنى عليه كفر من لم يتصف

بذاك ضمير عليه عائد على القول الثاني و الإشارة إلى ما دل عليه السياق من التصديق و التكذيب و مراده من لم يتصف بها مع بلوغ الدعوة بدليل قوله قلت كفره به عرف من غير خلف لأن من لم تبلغه الدعوة الخلاف فيه مشهور لأن الذي بلغته الدعوة هو الذي يقبل الإتصاف بالملكة لكن في بغية الطالب أن المبني على القولين كفر من لم تبلغه الدعوة و حينئذ لا يرد على نتيجة ما أورده عليه و أيضا الذي في بغية الطالب أن بعض أشياخه كان يحكي في ذلك قولين و يبني عليهما كفر من لم تبلغه الدعوة قوله قلت هو اعتراض على شيخه في بنائه الإجماع على كفر من بلغته الدعوة إذا لم يصدق فتخريج الخلاف فيه من القولين في التقابل كالقياس في معرض النص و هو فاسد قوله و لسيف الدين الخ إشارة إلى اعتراض الأمدي على حد الغزالي و قد سبق بيانه.

و لا يكفر بعصيان أحد ... و هو على ملة الإسلام اعتمد
ما لم يكن في القطع مستحيلا ... يكون ذا بالكفر مستثقلا
مخالف الحق من أهل القبلة ... بشبهة من شبه الأدلة
مختار جمع من محققينا ... أنهم ليسوا بكافرين
من قال منهم قوله في الحال ... يلزم عنها الكفر في المآل
فلا يكفر بما لم يلزم ... من كفر ما ألت إليه و لزم
بكفر من جسم قال الفخر ... نفيه عز الدين فيه عسر
برهانه العوام لا يطيعون ... ظاهر قولهم معذورون
قلت الصواب الحكم بالتكفير ... بصحة التقليد في المذكور

يعني إذا تقرر أن الكفر عبارة عن إنكار ما مر و عن عدم التصديق به لزم أن لا يكفر أحد من أهل القبلة بترك شيء من الواجبات و فعل شيء من المحرمات إذ قد صدقوا من جاء بها و لم ينكروا أحكامها و لهذا لو قرئ قوله لا يكفر أحد بإلفاء الموذنة بالسببية لكان أحسن و هذا إذا ارتكب المعصية غير مستحل لها أو مستحل معصية ثابتة بالإجتهاد لا بالقطع أما إن استحل المعصية المقطوع بكونها معصية فاستحلاله كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق قال السعد و بهذا تأويل النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب الإيمان عنهم قوله مخالف الحق من أهل القبلة الأبيات الأربعة هذا الفاسق بالإعتقاد و ما تقدم في الفاسق بالجارحة و قد اختلف الناس في تكفير أهل الإعتقادات الفاسدة كالمعتزلة و لمالك و الشافعي و القاضي فيهم قولان و سبب الخلاف هل لازم القول يعد قولا أو لا و بيانه أن المعتزلة مثلا و إن اعترفوا بأحكام الصفات فقد أنكروا الصفات و يلزم من أنكر الصفات إنكار أحكامها و من أنكر أحكامها فقد كفر إتفاقا فالمعتزلة لم يقولوا بنفي الأحكام و لكنه ما له قولهم و لازمه قوله بكفر من جسم قال الفخر هو إشارة إلى قوله في المعالم الأقرب أن المجسمة كفار لأنهم اعتقدوا أن كل ما لا يكون متحيزا في جهة فهو ليس بموجود فنحن نعتقد أن كل متحيز فهو محدث و خالقنا ليس بمتحيز فالمجسمة نفوا ذات الشيء الذي هو الإله فلزمهم الكفر إنتهى قوله نفيه عز الدين فيه عسر أي على العوام يدل عليه ما بعده قال الشيخ ابن عرفة و الأقرب تكفير المجسم و ظاهر قول عز الدين انه لا يكفر بعسر فهم العوام نفي

الجسمية و كفر مدعي الحلول لقلة عروضه للأذهان و الأوهام انتهى و اختار المؤلف تبعا للفخر و إبن عرفة تكفير المجسم و عدم عذر العوام بعسر فهم البرهان على نفي الجسمية و أجاب عن العسر المذكور بان ذلك إنما ينتهض عذرا لو كان التقليد لا يكفر لأن إلزام العوام حينئذ بذلك كالتكليف بما لا يطاق و أما إذا قلنا التقليد كاف بل هو المطلوب في حق البليد فلا يعذر المجسم و إن كان عاميا لقدرته على اعتقاد نفي الجسمية بالتقليد قلت و في هذا نظر إذ قد يقال العسر عند عز الدين في نفي الجسمية و اعتقاده لا في البرهان على ذلك حتى يتمكن الجواب ما ذكر المؤلف فتأمله:

كفر الفلاسفة بالثلاث وبحثها من أعظم الأبحاث
علم بجزئي و حشر الجسد و حدث العالم في ذا المقصد
قالوا ينفيها على التمام تكفير لحجة الإسلام

يعني أن حجة الإسلام الغزالي كفر الفلاسفة بثلاث مسائل نفيهم لحشر الأجساد و نفيهم لحدوث العالم و نفيهم لعلم الله بالجزئيات قال في الإقتصاد و يجب القطع بتكفيرهم في ثلاث مسائل و هي إنكارهم لحشر الأجساد و النشر و التعذيب بالنار و التنعيم في الجنة بالحور العين و المأكول و المشروب و الملبوس و الأخرى قولهم إن الله تعالى لا يعلم الجزئيات و تفصيل الحوادث و إنما يعلم الكليات و إنما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية و الثالثة قولهم أن العالم قديم و أن الله تعالى و تقدس متقدم على العالم بالرتبة مثل تقدم العلة على المعلول و إلا فلم يرنا إلا مقترني الوجود و هؤلاء

إذا وردت عليهم آيات القرآن زعموا أن اللذات العقلية تقصر الأفهام عن دركها فمثل لهم ذلك باللذات الحسية و هذا كفر صريح و القول به إبطال لفائدة الشرائع و سد لباب الإهتداء بنور القرآن و استفادة الرشد من قول الرسل فإنه إذا جاز عليهم الكذب لأجل المصالح بطلت الثقة بأقوالهم فما من قول يصدر منهم إلا و يتصور أن يكون كذبا و إنما قال ذلك لمصلحة فإن قيل فلم مع أنهم كفرة قلنا لأنه عرف قطعا من الشرع أن من كذب رسول الله ﷺ فهو كافر و هؤلاء يكذبون ثم يعللون الكذب بمقادير فاسدة و ذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذبا إنتهى و صوبه إبن عرفة.

و من نفى ملة الإسلام فقد ... كفر مطلقا و إن كان اجتهد
قلت و للبيضاوي في الطوالع ... عذره ذا يرد بالقواطع
محال أن يؤول الإجتهاد ... للكفر بالتقصير ذا يعتاد
لا يرتجى العفو له إجماعا ... ما لم يتب و يقلع الإقلاعا

ذكر ابن الحاجب و غيره الإجماع على أن المصيب في العقليات واحد و أن من نفى ملة الإسلام مخطئ أثم كافر اجتهد أو لم يجتهد و قال الجاحظ و العنبري لا يأثم المجتهد في العقليات المخطئ فيها للإجتهاد فمن الناس من حمل قولهما على العموم في المسلم و الكافر فإن الكافر المجتهد عندهما في الجنة و منهم من حمل قولهما على المسلم قيل و زاد العنبري أن كل مجتهد في العقليات مصيب فإن أراد عدم الإثم كما تقدم نقله عنه و عن الجاحظ محتمل عقلا ممتنع شرعا و إلى قريب من هذا ذهب ناصر الدين البيضاوي قال في الطوالع و يرجى العفو للكافر البالغ في اجتهاده تحصيل

الحق الطالب للهدى و ذلك الرجى من فضل الله و لطفه إذ لا تقصير منه هذا معنى كلامه و زعم أن هذا مخصوص عن العمومات التي تأتي دليلنا إجماع المسلمين قبل ظهور المخالف على قتلنا في ملة الإسلام و أنه من أهل النار و لا يفرق بين معاند و مجتهد و لو كان المجتهد غيره آثم لما ساغ حكم الجميع بأنه من أهل النار و هذا دليل قطعي على صحة ما قلنا و استدل بعضهم على إبطال مذهب المخالف بظواهر فويل للذين كفروا من النار و ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرضاكم و يحسبون أنهم على شيء ذمهم على معتقدهم و توعدهم بالعقاب عليه و لو كانوا معذورون لما ذمهم و هذا الإستدلال لا يفيد القطع الجواز التخصيص بغير المجتهد منهم و المسألة قطعية فلا تكفي فيها الظواهر قوله قلنا و للبيضاوي في الطوالع البيت ظاهره أن البيضاوي جزم بعذر الكافر المجتهد كقول الجاحظ و العنبري و ليس كذلك و كذا قوله القواطع جمع قاطع فيه نظر إذ الدليل على بطلان ذلك القول قاطع واحد و هو الإجماع و أما ما استدل به بعض الأصحاب من الآيات السابقة فهي ظواهر لا قواطع كما تقدم و قد يجاب بأن الآيات و الأحاديث الواردة في ذلك و إن كان كل منها ظنيا فالمجموع يفيد القطع لأن الظواهر إذا كثرت في شيء أفادت القطع به قوله محال أن يؤول الإجتهاد البيت أي لا نسلم نفي التقصير إذ الإجتهاد الذي لا تقصير فيه لا يؤدي إلى بطلان الإسلام و صحة الكفر لتظافر البراهين الساطعة و تظاهر الدلائل الواضحة القاطعة على صحة ملة الإسلام و صدق نبينا محمد ﷺ و اقتصر على بطلان قول البيضاوي لأنه من أئمة أهل السنة فربما يقع الإغترار بقوله و الإبطال لقول الجاحظ و العنبري على سبيل الأحرى.

فصل و توبة العبـــاد واجبـــة بالشـــرع نفسهم بها مطالبـــة

التوبة واجبة على جميع المؤمنين بغير خلاف بين الأمة و إنما الخلاف بينهم في مدرك وجوبها فالمعتزلة يوجبونها عقلا على مقتضى أصولهم و أهل الحق مطبقون على أن مدرك وجوبها الشرع جريا منهم على أصولهم أنه لا مدخل في للعقل في وجوب شيء من الواجبات بل في جميع أقسام الحكم الشرعي و الدليل على وجوبها قوله تعالى يأيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا و قوله و من لم يتب فأولئك هم الظالمون و قوله و توبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون و نظائر ذلك في القرآن كثير و قد وردت أخبار كثيرة بوجوب التوبة و ذلك مما لا خلاف فيه و لعل المؤلف قدم الحكم على التعريف لكون الموجب لذكر التوبة في علم الكلام قول المعتزلة إنها واجبة بالعقل و يجب على الله عقلا قبولها.

حقيقة التوبة شرعـا النـــدم لقبح عصيان الإله قـد حكـم
لازمه الإقلاع ثـــم العـــدم يقضي بذا من له فيـــه الفهم

التوبة في اللغة الرجوع و أما في الشرع فاختلفت فيها العبارات و قال في الإرشاد التوبة هي الندم على المعصية لأجل ما يجب الندم له و مراده بما يجب الندم له النهي عنه و قال الإمام السنوسي حقيقة التوبة في الشرع الندم على المعصية لأجل أنها معصية و إن شئت قلت هي الندم على المعصية لأجل قبحها شرعا و بهذا الأخير حدها المؤلف و هو في معنى الأول و كذا حد الإرشاد راجع إلى هذا الحد و هذا لأن

الحسن و القبح عند أهل السنة راجعان إلى تعلق الأمر و النهي فالحسن ما قال الشرع فيه افعلوه و القبيح ما نهى عنه فقبح العقل كونه منهيا عنه فالندم على المعصية لإضرارها ببدنه أو إخلالها بعرضه أو حسبه أو ماله أو نحو ذلك ليس بتوبة قوله لازمه الإقلاع البيت قال في الإرشاد ثم الندم تلازمه صفة ليست منه عموما و تلازمه صفات في بعض الأحوال فأما الصفات التي تلازم التوبة أبدا فمنها الحزن و الغم على ما تقدم من الإخلال بحق الله إذ من المحال أن يثبت الندم دون ذلك و الفرح المسرور بما فرط منه لا يندم عليه و مما يقارنه عدم ما كان فيما مضى و كل نادم على فعل فيجب اتصافه بتمني عدمه فيما مضى و أما ما يقارن التوبة في بعض الأحوال فالعزم على ترك معاودة ما ندم المكلف عليه و ذلك لا يطرد في كل حال إنما يصح العزم من متمكن من فعل ما قدمه فلا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنى و العزم من الخرس على تـرك قذف المحصنات و إن صدر الندم من مثل ما ندم عليه فلا بد أن يقارن ندمه العزم على ترك معاودته إذ من المستحيل أن يكون موطنا نفسه على معاودة ما ندم على تعديه رعاية لحق الله تعالى إنتهى و حاصله أن الحرص و التمني يلزمان الندم عموما بخلاف العزم فإنما يلزم في حق المتمكن و سيأتي و كذا الإقلاع إنما يتصور في التوبة حال التلبس بالمعصية دون الفراغ منها و التوبة من شرب الخمر بعد الفراغ منه فإن الإقلاع حينئذ لا يتصور فقول المؤلف لازمه الإقلاع أي حيث يمكن و قد يريد بالإقلاع عدم التلبس بالمعصية و هو لازم الندم أبدا قوله يقضي بذا من له فيه الفهم و الإشارة راجعة إلى لزوم الإقلاع و العزم للندم و

عدم تحققه بدونها و هي على الفور بلا نزاع. التوبة واجبة على الفور إجماعا فإن آخر التوبة وجبت عليه التوبة من ذلك التأخير.

يصح في المرض بالإجماع و لو مخوفا يريد ما لم يغرغر و في معنى ذلك طلوع الشمس من مغربها لقوله تعالى و ليست التوبة الآية و قوله يوم يأتي بعض آيات الآية إن المراد ببعض الآيات طلوع الشمس من مغربها و ما حكاه المؤلف من الإجماع حكاه غير واحد و ذكر السعد أنه وقع التردد في صحة التوبة في مرض مخوف و مثله للعضد في المواقف و الصواب ما حكاه غيرهما من الإجماع و إن صح عن أحد أنه خالف فلا يعتد بخلافه لإجماع المفسرين على أن القرب في قوله تعالى إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب ما لم يستحضر أو تطلع الشمس من مغربها و لدلالة ظواهر السنة التي تفيد لكثرتها القطع على صحة توبة العاصي ما لم يعاين و قد كان ﷺ يقول لعمه أبي طالب و هو في السياق أو قريب منه قل كلمة أحاج لك بها عند الله الحديث.

مثلـــــــه المجبـــــــوب يتـــــرك لو تيســـر المطلـوب

هذه إشارة إلى العاجز تصح منه التوبة كالمجبوب يتوب عن الزنى بعد الجـــب و القاذف يتوب عن القذف بعد الخرس و الناظر إلى المحرم يتوب عن ذلك بعد العمى خلافا لا في هاشم في قوله لا تتصور توبة المجبوب عن الزنى قوله يترك لو تيسر المطلوب ضمير يترك عائد على

المجبوب و هو إشارة إلى ما ذكره العضد و غيره أن الزاني المجبوب توبته بالندم على الزنى و العزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة و مقتضى نصوص الأكثر سقوط العزم في حق العاجز كما مر في نص الإرشاد و قد نقل ابن أبي يحيى قولين في لزوم العاجز العزم.

و أنها من أربع لأربع ... من كفر أو ذنب كذا من بدع
لضدها أو غفلة ليقظة ... و للترقي حالة معترضة

قال في المباحث العقلية و قال بعض الحكماء التوبة هي الرجوع من أربع لأربع من الكفر إلى الإيمان ومن البدعة إلى السنة و من المعصية إلى الطاعة و من الغفلة إلى اليقظة إنتهى و زاد المؤلف قسما خامسا و هي توبة الترقي و هي توبة من طاعة إلى طاعة أعلى من الأولى و هذه كتوبته ﷺ و استغفاره فإن ذلك بحسب المقامات لعصمته ﷺ من جميع الذنوب لاكنه كان يترقى في المقامات فيتوب عن مقامه بالأمس و يستغفر منه كأن نسبته من مقام اليوم نسبة المعصية من الطاعة و من هذا قيل حسنات الأبرار سيئات المقربين أو يكون ذلك تعليما لأمته و قد قيل فيه وجه ثالث و هو حسن الأدب مع الله و الخضوع و التبري من الحول و القوة.

لا خلف في الوجوب من كبائر ... و إنما الخلاف في الصغائر
من غير إصرار على الصغيرة ... هي به تصير كالكبيرة
هذا اختياري اختار بعض الناس ... نقيض ما قلت بلا التباس

التوبة من الكبائر واجبة بالإجماع و اختلف في وجوبها من الصغائر قيل تجب و هو الذي ذهب إليه القاضي و قال آخرون لا تجب إلا من الكبائر و أما الصغائر فإنها تغفر باجتناب الكبائر و استدلوا بقوله تعالى إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم و أجيب بأن الآية محمولة على كبائر الكفر قال الإمام السنوسي اختلف هل تكفير اجتناب الكبائر للصغائر قطعا أو ظنا و الصحيح عند الفقهاء و المحدثين قطعا قوله فهي تصير كالكبيرة إلخ ضمير به يعود على الإصرار و الإصرار المقام على الذنب و تأخير التوبة تهاونا لا صغيرة مع الإصرار و لا كبيرة مع الإستغفار قال ابن أبي يحيى قيل خمسة أشياء تصير الصغيرة كبيرة أحدها الإصرار عليها و الثاني التهاون بها و الثالث الفرح بها و الرابع الإفتخار بها و الخامس صدورها ممن يقتدى به و قيل إن الصغيرة لا تزال صغيرة و لا تعود كبيرة أصلا و هو الذي ذهب إليه الماوردي و نص عليه إبن عمران إنتهى.

قبولها من كافر قطعي من غير خلف غيره ظني
و للشيخ كالأول مثل اللازم من قول فخر الدين في المعالم

توبة الكافر مقبولة قطعا لقوله تعالى قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف و أما القاضي فجمهور أهل السنة أنه لا يقطع بقبولها و لكن يظن و قال الشيخ أبو الحسن أن التوبة إذا توفرت بشروطها قطع على الله بقبولها و استدل بقوله تعالى و هو الذي يقبل التوبة عن عباده و نحوه من الآيات الواردة في ذلك و احتج الجمهور بأن كل ما ورد

في ذلك من ظواهر الكتاب و السنة قابل للتأويل فينتفي القطع بالقبول لكن إذا توفرت شروطها كان القبول مرجوا قوله و الشيخ كالأول مثل اللازم البيت أي و الشيخ يقول بقطع قبول توبة العاصي كتوبة الكافر و هو اللازم من قول الفخر في المعالم لادعائه الإجماع على قبول التوبة و لم يفصل قال إبن التلمساني و أما قبول التوبة فالإجماع ثابت على قبول توبة الكافر و أما قبول توبة العاصي فالظواهر دالة على قبولها قال الله تعالى و هو الذي يقبل التوبة عن عباده فإدعاء الفخر الإجماع على قبولها من غير تفصيل ليس كذلك و إنما الإجماع على قبول توبة الكافر.

و هي بالإستقـــــرار و البيـان مما اقتضـــاه ظاهـــر القرآن
توبة كافـــــر إلى الإســـــلام و مذنب ضيـــــع في الأحكـام
و توبة توجهت للمؤمنـــــين و للنبئين ترقي المرســـــلين

قال إبن التلمساني إعلم أن التوبة واجبة على المكلفين نصا و إجماعا لما بينا أنه لا يجب شيء من الأحكام الشرعية عقلا و جميع المكلفين يخاطبون بها بحسب أحوالهم فتوبة الكافر غير توبة المذنب و توبة المذنب غير توبة عامة المؤمنين و توبة عامة المؤمنين غير توبة الأنبياء عليهم السلام و الصديقين فأما توبة المشركين فالرجوع إلى الإسلام قال الله تعالى أن لا تعبدوا إلا الله إنني لكم منه نذير و أن استغفروا ربكم ثم توبوا إليه و أما توبة المذنبين فقد قال تعالى قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو

الغفور الرحيم و أنيبوا إلى ربكم و اسلموا و أما توبة المؤمنين فقد قال عز و جل يأيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا قيل التوبة النصوح هي الخالصة و هي التي لا يبقى معها ذنب و قيل التي لا يعود التائب إلى ما أقلع عنه و أما توبة النبئين عليهم السلام و الصديقين فقد قال الله عز و جل لقد تاب الله عن النبئين و المهاجرين و الأنصار و قد قال عليه السلام إنه ليغاز على قلبي فاستغفر الله في اليوم و الليلة سبعين مرة قيل إنه عليه السلام كان يترقى في المقامات و الأحوال فكلما ترقى إلى مقام أو حال استغفر الله مما قبله و فضل الله تعالى لا نهاية له و حسنات الأبرار سيئات المقربين إنتهى و كلام إبن التلمساني هذا هو الذي قصد المؤلف و الله تعالى أعلم و قوله و للنبئين ترقي المرسلين أي و توبة الترقي الثابتة للمرسلين ثابتة أيضا للنبئين الذين ليسوا بمرسلين إلا أن إبن التلمساني ألحق الصديقين كما دلت عليه الأية و لا يشعر به كلام المؤلف.

ثم التي تكون للعصاة تبعيضها يصح بالإثبات
و ذلك في الخلاف لا في المثل أو الأعم ذا نقيض الأصل
كتائب من تركه للظهر مع تماديه لترك العصر
و تائب من قتل النفس مطلقا لا قتل محرم له محققا
و صح مثل تائب من غصب لا غيره مثل الزنى و الشرب
رد المظالم لذا ثم يشترط كالذكر للندم عما قد فرط

قال ولي الدين القرافي تصح التوبة على ذنب مع الإصرار على ذنب آخر خلافا للمعتزلة بناء على أصلهم في التقبيح العقلي لأن الكل في القبح على حد السواء و يرد عليهم قوله تعالى و آخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا و آخر سيئـــا و قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و قوله و الوزن يومئذ الحق و فصل بعض أصحابنا في ذلك فقال الحليمي تصح التوبة من كبيرة دون أخرى من غير جنسها مقتضاه عدم الصحة إذ كانت من جنسها و به صرح الأستاذ أبو بكر لاكن قال الأستاذ أبو إسحاق لو تاب على الزنى بامرأة مع الإقامة على الزنى بمثلها قال إبن القشيري و أباه الأصحاب قال و قال الإمام إن كانت العقوبة على أحدهما أشد صحت التوبة من أحديهما دون الأخرى و قال الصوفية لا تكون توبة السالك مفتاحا للمقامات حتى يتوب من جميع الذنوب لكن كدورة بعض القلب و اسوداده بالذنب يمنع من السير إلى الله تعالى قلت و ظاهر كلام المؤلف سلوك ما ذهب إليه الحليمي و الأستاذ أبو بكر من اعتبار الجنس فإن التوبة من ذنب تصح مع المقام على ذنب آخر من غير جنس الأول و إن كان غير المتوب منه أشد في القبح و أعظم في العقوبة و لا تصح التوبة من ذنب مع المقام على آخر من جنسه و إن كان دون المتوب منه في القبح و هذا ظاهر المذهب و هو خلاف مسلك إبن التلمساني فإنه لا يعتبر الجنس و إنما يعتبر التفاوت في القبح فإذا تاب من ذنب مع المقام على آخر دونه في القبح صحت التوبة و إن كان مساويا له في القبح أو أشد لم تصح مثال الأول التوبة من الزنى بذات محرم مع الإقامة على الزنى بالأجنبية و

كان يندم على قذف أزواج النبي ﷺ و هو مقيم على قذف امرأة خليقة ماجنة أو على شتم الصحابة و هو مقيم على بعض الرعاع و العامة و العصاة و كالتوبة من الزنى في المسجد في ليالي رمضان مع الإقامة على الزنى في غير ذلك و مثال الأشد عكس هذه الأمثلة و المساوي كالندم على ترك الظهر دون العصر و كالندم على الزنى بامرأة بعينها و لم يندم على الزنى بغيرها و أما ما ذكر المؤلف من عدم صحة التوبة من الأعم مع الإصرار على الأخص تبين لما اشتملت عليه هذه التوبة من التناقض و هو إثبات لشيء و نفيه و مثله المؤلف بالتائب عن قتل النفس على العموم و الإطلاق مع الإصرار على قتل المحرم و هذا لأن السلب الكلي يناقضه السلب الجزئي و المراد بالمثل ما كان من نوع الذنب الذي تاب منه و إفراد ذلك النوع لها متماثلة قوله رد المظالم لذا لم يشترط لكون التوبة على إحدى المعصيتين تصح مع المقام على أخرى لا يشترط رد المظالم في التوبة عن الظلم و يعني بالمظالم التي لا يشترط ردها ما هلك منها و تعلق بالذمة فرض عوضه ليس بشرط صحة في التوبة و هذا كما إذا غصب شيئا و موت المغصوب وجب عليه غرم العوض فمنع العوض من مستحقيه بمعصية متحدة تستدعي توبة فلا يقدح في التوبة عن الغضب و أما لو كان الشيء المغصوب قائما بيده فلا تصح التوبة مع بقاء المغصوب بيده إذ لا يتحقق منه الندم على الغصب حينئذ و هكذا في الإرشاد و المعالم و غيرهما و لعل المؤلف تبع العضد في المواقف فإنه ذكر أن المظالم ليس بشرط إلا عند المعتزلة و أطلق و سلمه السيد الشريف في الشرح ثم في بناء المؤلف هذه المسألة على المسألة السابقة نظرا إذ الغاصب إذا

فوت المغصوب فوجب عليه العوض فامتنع من دفعه فذلك المنع من نوع الغصب فكان الأتي على ما اختاره في المسألة السابقة إشتراط رد المظالم لا عدم الإشتراط نعم قد يصح البناء في القتل لأن منع القصاص من مستحقه ليس من نوع القتل بل بينهما من المخالفة ما بين القتل و الغصب نتأمله قوله كالذكر للندم عما قد فرط يعني أنه لا يشترط في التوبة ذكر الندم أي استدامته للندم على الذنب المتوب منه و هذا مذهب أهل السنة و شرط المعتزلة أن يديم الندم على الذنب المتوب منه في جميع الأوقات و يدل على صحة ما قلنا إن النادم إذا لم يصدر عنه ما نفى ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لأن الشرع أقام الأمر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الإيمان فإن النائم من من بالإتفاق و لما في التكليف من استدامة الندم من الحرج المنفي في الدين و قد حكى إمام الحرمين الإجماع على نفي وجوب الإستدامة.

و توبة صحت على المطلوب ... و انتقضت بالعود للذنوب
أبطلها القاضي فعاد الحوب ... و خالف الإمام و هو الصواب
على الذي نقض تجديد الندم ... فعوده لذنبه أو قد عزم
كذاك بالتذكار للذنب إنحتم ... عند أبي بكر بإطلاق جزم
و بابتهاج القلب في الأحوال ... فبده به أبو المعالي

يعني أن من تاب ثم نقض التوبة لم يقدح ذلك في صحة التوبة الماضية و عليه المبادرة إلى تجديد التوبة من المعاودة قال الله تعالى إن الله يحب التوابين و هذه صيغة مبالغة لا تطلق إلا على من أكثر التوبة و في الحديث ما أصر من استغفر و لو عاد في اليوم سبعين هذا قول إمام الحرمين و الجمهور و خالف القاضي أبو بكر فقال بانتقاض توبته الأولى فيواخذ بذلك الذنب الذي تاب منه و الصحيح الأول لأن الشخص قد يندم على الأمر زمانا ثم يبدوا له و الله مقلب القلوب من حال إلى حال و لأن التوبة مأمور بها فتكون عبادة و ليس من الشرط صحة العبادة المأتي بها وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غايته أنه إذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة أخرى منه و احتج القاضي بقوله تعالى إلا الذين تابوا و أصلحوا و بينوا لأن قوله و بينوا المراد به استصحاب حال التوبة و الجواب أن المراد الترغيب في التزام حالها على الدوام فهو كقوله تعالى إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا إذ معناه و استصحاب حال الإقرار قوله على الذي نقض البيت هو من تمام قول الإمام يعني أن التوبة الأولى صحيحة فلا يجب على الناقض أن يتوب من الذنب الأول و إنما يجب تجديد الندم على عوده للذنب الأول أو عزمه على أن يعود و هذا بناء على أن العزم على المعصية معصية و هو قول القاضي و عليه المحققون كما سيأتي قوله كذلك بالتذكار للذنب إنحتم البيتين ضمير إنحتم يعود على الندم يعني أنه يجب على التائب عند القاضي أبي بكر تجديد الندم كلما ذكر المعصية و هو قول أبي علي من المعتزلة و سواء ابتهج بذكرها و فرح أم لا و معنى الإطلاق إن لم يفعل كان ذلك معصية

جديدة و لم يوجب ذلك إمام الحرمين إلا أن يذكر المعصية مشتهيا لها فرحا بها قال إذ لا خلاف أن استدامة ذكر الذنب لا تجب عليه و حجة القاضي أنه لو لم يندم عليها لكان مشتهيا لها أو فرحا و ذاك يرده إلى إصراره و يحل عروة الندم قال الإمام ولي فيه نظر إذ لا يبعد أن يندم لم إذا ذكر الذنب أعرض عنه و لم يفرح به مبتهجا و لم يحدد عليه ندما و لا خلاف أنه لا يجب عليه استدامة الندم و استصحاب ذكره جهده دهره قلت و حاصل جواب الإمام منع الملازمة و أنه لا يلزم من عدم تجديد الندم ثبوت الإستهانة و الفرح و هو بين:

مراتب الذنب لدى النفوس ... خمس فمنها عارض الهجوس
فخاطر ثم حديث النفس ... و الهم غير العزم دون لبس
فالعزم في مذاهب المحققين ... مواخذ به و رأي الأكثرين
ما قبله غير مواخذ به ... في الإتفاق ذاك في مطلبه
إن قلت ذا العقاب مثل الفعل ... أو ذاك ذنب مطلق في الأصل
قلت فذاك ممكن للقاضي ... و ذا لغيره فلا اعتراض

ما يقع في النفس من المعصية مراتب الأولى الهاجس و هو ما يلقى منها و لا يواخذ به إجماعا لأنه ليس من فعل العبد إنما هو وارد لا يستطاع دفعه الثانية الخاطر و هو جريانه فيها و هو مرفوع أيضا الثالثة حديث النفس و هو تردده هل يفعل ذلك أم لا و هو مرفوع أيضا لقوله عليه السلام إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل الرابعة الهم و هو قصد الفعل و هو مرفوع أيضا لقوله تعالى إذ

همت طائفتان الأية و لو كانت مواخذة لم يكن الله و ليهما و لقوله عليه السلام من هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه و في هذه المرتبة تفترق الحسنـــة و السيئة فإن الحسنة تكتب له و السيئة لا تكتب عليه بخلاف الثلاث الأول فإنه لا يترتب عليها ثواب و لا عقاب الخامسة العزم و هو قوة القصد و الجزم به فقال بعضهم هو كالأقسام المتقدمة و المحكي عن المحققين المواخذة به لقوله عليه الصلاة و السلام إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل و المقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لأنه كان حريصا على قتل أخيه و ممن قال بالمؤاخذة القاضي أبو بكر قال في الإكمال عامة السلف و أهل العلم من الفقهاء و المحدثين على ما ذهب إليه القاضي أبو بكر لكنهم قالوا إن هذا الهم يكتب سيئة و ليست السيئة التي هم بها و نواها لأنه لم يعملها بعد و قطعه عنها قاطع غير خوف الله فإن تركها خشيته لله كتبت له حسنة على ما جاء في الحديث الأخر إن تركها من جد أي صار تركه لها خوف الله و مجاهدته نفسه الأمارة بالسوء في ذلك و عصيانه هواه حسنة قوله ذاك في مطلب الإشارة للإتفاق أي الإتفاق ثابت في مطلبه أي مطلب ما قبل العزم و مطلبه هو حكمه المطلوب المبحوث عنه إطلاقا لإسم المصدر على المفعول و هو على حذف مضاف أي ذي مطلبه قوله إن قلت البيتين أي إن قلت هل العزم على المعصية يتنزل منزلة المعصية في الصغر و الكبر و الحقارة و العظم فالعازم على الزنى مثلا يأتم إثم الزاني و يواخذ بما يواخذ به الزاني و العزم مطلق ذنب و سيئة أخرى و ليس هو الذنب الذي عزم عليه فالجواب أن القاضي أبا بكر تردد في

ذلك و قال يمكن أن يتنزل العزم منزلة المعزوم عليه و أما غيره يجزم بأنه غير فعل المعزوم عليه و أنه مطلق سيئة لا أنه المعصية التي عزم عليها و نواها و لم أر هذه المسألة في غير هذا النظم و قد مر من كلام عياض أن الهم يعني العزم على القول بالمؤاخذة به يكتب سيئة و ليست السيئة التي بها و نواها لأنه لم يعملها بعد لأنه قطعه عنها قاطع غير خوف الله تعالى.

فصل و نصب الخلق للإمام وجوبه شرعا على الأنام
خطابهم به على الكفاية يعصي بتركه ذووا العناية

قدم حكم الإمامة على بيان تصورها لكون الحكم هو الأهم إذ فيه خالفت المعتزلة و هو الموجب لذكر الإمامة في علم الكلام و إلا فهي من فروع الدين لا من أصوله و مذهب الأشاعرة أن الإمامة واجبة على الخلق بالسمع دون العقل على أصلهم و ذهب الإمامية و الإسماعلية إلى العكس و الجاحظ و الكعبي و أبو الحسين البصري إلى أنها واجبة بهما معا و ذهب بعضهم إلى أنها واجبة على الخالق و ذهب آخرون إلى نفي الوجوب أصلا و كلها ما عدى الأول أقوال باطلة و إذا قلنا أن الإمامة واجبة بالسمع فهي من فروض الكفاية إن قام بها البعض سقطت عن الباقي و إن لم يقم بها أحد حرج بتركها فريقان أحدهما أهل الحل و العقد و الثاني كل من يصلح للإمامة و احتجت الأشاعرية على وجوب الإمامة بما تواتر من إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي ﷺ على امتناع

خلو الوقت من خليفة حتى قال أبو بكر في خطبته المشهورة و لابد لهذا الأمر من قائم يقوم به فانظروا أو هاتوا رأيكم رحمكم الله فأتاه الناس من كل جانب صدقت يا أبا بكر و لم يزال الناس على ذلك في كل زمان إلى زماننا هذا من إقامة الأمة إما بإجماع من الأمة أو بعد وصية أو بهما.

حقيقة الإمامة الرياسة في الدين و الدنيا مع السياسة

مدلول الإمامة لغة التقدم و الإمام المتبوع و هي في الشرع عبارة عن رياسة في الدين و الدنيا عامة بشخص واحد غير نبي بهذا حدها في بغية الطالب قال فخرج بعامة القضاء و نحوه و بشخص كل الإمامة إذا عزلت الإمام لفسقه و الإمام في الشرع الشخص الذي يقتدى به في دينه و دنياه و يصح أن يكون قوله بعد عمت لواحد من تمام الحد و هو الموافق لحده في بغية الطالب.

عمت لواحد بعقد غيره أو عهده يسير ذا بسيره
على الشروط فيهما المعتبرة بكسب أو بغيره فسره
و هي البلوغ و العقل و الحرية ذكورة مع ذاك و القريشة
و السمع و البصر و الكلام كفاية و نجدة ترام
و العلم باجتهاد العدالة و ورع و هيبة الجلالة

قال في بغية الطالب شروط الإمام المعتبرة في الإمامة الكبرى عشرة ستة منها غير مكتسبة و أربعة منها مكتسبة فأما الستة الغير المكتسبة فهي النجدة و الكفاية و العلم و الورع قوله عمت لواحد بعقد غيره ظاهرة و لو كان ذلك الغير واحدا و هو مذهب الشيخ و القاضي و الإمام أعني الإمامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الحل و العقد إذا كان عالما بالكتاب و السنة موصوفا بالعدالة و الـــورع و التجربة و الدليل على ذلك إجماع أهل الإختيار على إمامة عمر بعقد أبي بكر له وحده و لم يعتبر فيه رضى علي و في المسألة أقوال أخر مذكورة في الشرح قوله على الشروط فيهما المعتبرة ضمير التثنية عائد على العاهد و المعهود له و أما العاقد فسيأتي شرطه و أشار بقوله بكسب أو بغيره إلى أن الأوصاف التي يمكن اكتسابها تعتبر و إن حصلت بغير اكتساب كما إذا جبل على العدالة لأن من جبل على شيء من أوصاف الكمال فذاك يزيد فضيلة فيه فقد مدح رسول الله ﷺ الشيخ عبد القيس بخصلتين جبله الله عليهما و هما الحلم و الأناة و قد يكون المؤلف أشار بقوله بكسب أو بغيره إلى تقسيم الشروط إلى مكتسبة و غيرها فتكون أو للتفصيل و هو الموافق له في بغية الطالب و أشار بقوله عمت لواحد إلى اتحاد الإمام و أنه لا يتعدد و سياتي الكلام عليه و ذكر المؤلف في الشروط السمع و البصـر و الكلام و كثير لم يذكرها من شروط الإمامة و قد حكى الشيخ إبن عرفة الإجماع على شرطيتها ابتداء و نصه المازري و النقص البدني المانع من النظر الكلي الميؤس من زواله كالجنون يوجب خلعه و إن أوجب تقصير نظره كالعمى و

الخرس و الصمم ففي وجوب خلعه بذلك ثالثها إن لم يمكنه الكسب و القراءة و يمتنع ابتداء توليه اتفاقا و لو ذهبت رجلاه و يداه فقال بعض العلماء يخلع و لو ذهبت إحـــدى يديه و رجليه ففي وجوب خلعه خلاف انتهى و المراد بالنجدة الشجاعة و بالكفاية الرأي و السياسة قوله و هيبة الجلالة الظاهر أنه تكميل للبيت لا شرط زائد على ما قبله لأن الأوصاف المتقدمة تستلزم كونه مهيبا إذ المروءة في العـدالة و قد يكون إشارة إلى سلامة الأعضاء.

فوجبت إقامـــــة الموصـــوف لنهيـــه و الأمـــر بالمعـروف
و ذاك لا يختـــص بالإمـــام غيره مثلـــه بـــذا المقـــام
فكل من كان علـــى ذا يقـــوى إيجابـــه عليه ذاك يـــروى
و الأقدار الأولى بذا الوجـــوب لأنه محصـــل المطلـــوب

يعني أن من توفرت فيه الشروط السابقة تجب إقامته و ظاهره و إن لم يكن أفضل أهل زمانه و هو كذلك على الصحيح إذ قد يكون المساوي و المفضول أعرف بمصالح الأمة و مفاسدها و أقدر على القيام بواجبها خصوصا إذا كان نصب الإمام المفضول أدفع للشر و أبعد عن إثار الفتنة قوله لنهيه والأمر بالمعروف يعني أن فائدة إقامة الإمام الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و لاشك أن فوائد الإمام و إن كثرت إلى هذا مرجعها و هي تفاصيل له و في هذا الكلام تخلص مبين لذكر الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و ذكرا في علم الكلام لأنهما يسميان التوبة في الزجر عن إرتكاب المعصية قال الشيخ بن عرفة في الإرشاد و غيره هما واجبان إجماعا و لا عبرة بمن قال من

الروافض هما موقوفان على ظهور الإمام و لا يختص التكليف بهما بالولاة بل هو عام في كل قادر إجماعا فيه مع الآمـــدي و التكليف بهما كفاية و من إنفرد به تعين عليه الأمدي و إنما يتعلقان بما وجب أو حرم السهيلي في تذكرته عموم التكليف بهما في الواجبات و المحرمات و المندوبات و قصره عن الأولين قولا القاضي و الإمام إبن بشير في كونه في المندوبات ندبا أو وجوبا قولان قوله و ذاك لا يختص بالإمام البيتين قال السعد كان المسلمون في الصدر الأول و بعده يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر من غير نكير من واحد و لا توقف على إذن فعلم أنه لا يختص بالولاة بل يجوز لآحاد الرعية بالقـــول و الفعل لكن إذا انتهى الأمر إلى نصب القتال و شهر السلاح ربط بالسلطان حذرا من الفتنة كذا ذكر إمام الحرمين قوله و الأقدار أولى بذا الوجوب البيت هذا كقول أبي الحجاج الضرير.

و كـــل من هو عليـــــه أقـــدر فهـو بالقيـــام فيه أجـــدر

قال شارحه أشار الإمام أبو الحجاج و إلى أنه إنما يترتب الوجوب على قدر القدرة فوجوبه على الحاكم أشد من وجوبه على من دونه و وجوبه على الرئيس المسموع القول أشد منه على من دونه فما كان الإنسان ممكنا بالقدرة كان فرض التعين عليه أكد و من ضعف عند ذلك سقط عنه فرض التعيين إلا بالقلب كما في الحديث.

فالليـــن في محلـــــه التغييـــر موضـــع غلطـــة بها النكيـــر
أشـــــده باليد و اللســـــان أضعفـــــه ما كـان بالجنـــان

يعني أن التعيين في كل محل بحسب ما يليق به و يظن به زوال المنـــكر فيلين و يرفق في تغييره على الجاهل و ذي العزة الظالم المتقي شره فإنه أدعى للقبـــول و يغلظ على غيرهما و التغيير باليد أن يكسر آلات الباطل و يريق الخمر و ينزع المغصوب من الغاصب و نحو ذلك فإن خاف من التغيير باليد مفسدة أشد غير بالقول فيعظ ويخوف ويندب إلى الخير فإن خاف أيضا من التغيير بالقول مفسدة أشد غير بالقلب وهو أضعف مراتب التغيير وقد قال ﷺ من رأى منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان.

* وحكمه الفرض على الكفاية

أي التغيير فرض كفاية إذا قام به في كل صقع من فيه عناء سقط الفرض عن الباقي نعم إن نصب لذلك أحد تغير عليه فيما يتعلق بحقوق الله من غير بحث وتجسس وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم كمطلب المديان الموسر وتعدي الجار في جدار الجار يحتسب إذ استدعاء صاحب الحق وعلى العموم إذا كان كتعطيل شرب البلد وانهدام سورها ونحو ذلك.

* شروط ثلاثة بالغاية

العلم بالمنكـــــر والمعـــــروف والظـــن في إفـــادة الموصـوف

ثاني الشروط ذاك للوجـــوب غيره في الجـــواز للمـــطلوب

والأمن فيـــه من أشد النكـــر كقتل نفس في قيـــام الخمـــر
وليس من شروطـــه الســـلامة من المغييـــر مـــع الملامـــة

يعني أن شروط التغيير ثلاثة العلم وظن الإفادة والأمن من منكر أشد والأول والثالث شرطان في الجواز والثاني في الوجوب ويجوز التغيير وإن لم تظن الإفادة أما الشرط الأول فذكر إمام الحرمين أن الحكم الشرعي إذا استوفى في إدراكه الخاص والعام ففيه العالم وغير العالم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإذا اختص مدركه بالإجتهاد فليس للعوام فيه أمر ولا نهي بل الأمر فيه موكول إلى أهل الاجتهاد ثم ليس يجتهد أن يتطرق بالردع والزجر على مجتهد آخر في موضوع الخلاف إذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا ومن قال أن المصيب واحد فهو غير متعين عنده وأما الثاني فقد عده الآمدي من شروط الوجوب لكن عبر بعدم إياس إجابته وهو أعم من ظن الإفادة لصدقه على الظن والشك والوهم وظاهر الكلام النووي أن الوجوب لا يسقط بظن عدم الإفادة وأما الثالث فجعله المؤلف شرطا في الجواز وهو خلاف ما نص عليه التفتزاني ونصه ومنها أي من الشروط إنتفاء مضرة ومفسدة أكثر من ذلك المنكر أو مثله وهذا في كل الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وإن ظن أنه يقتل ولا ينكي نكاية بصرف و نحوه لكن يرخص له السكوت وخلاف قول السهيلي وإن رجى حصول فائدة دينية مع خوفه ضررا يلحقه سقط عنه وجوبه لا ندبه لكنه موافق لما ذكره غير واحد كابن رشد وغيره وقد يوفق بأن من جعله شرطا في الوجوب مراده الضرر اللاحق للمغير بسبب التغيير ومن جعله شرطا في الجواز

مراده الضرر اللاحق لغير المغير كما يحدث من فتنة وهرج أو ارتكاب الفاسق المغير عليه حينئذ معصية أشد كانتقاله من شرب قليل الخمر إلى كثيره أو إلى الزنى أو إلى اللواط أو القتل حينئذ والله تعالى أعلم قوله في قيام الخمر أي ظهورها وهو على حذف مضاف أي في تغيير الخمر الظاهرة وفي للتعليل وهو متعلق 315 بقتل وفي هذا إشارة إلى أنه يغير ما ظهر ولا يتجسس ويقتحم الدور قوله وليس من شروطه البيت يعني أنه لا يشترط في وجوب التغيير سلامة مغير المنكر وفي شامل إبن عرفة ناقلا عن الآمدي ولا يشترط عدالة المكلف بل يجب عليه ولو كان فاسقا فيجب على متعاطي الكأس النهي عنها للجالس لأن النهي عن المنكر واجب والإخلال بأحد الواجبين لا يمنع وجوب فعل آخر ولو كان عدلا لقوة غلبة الظن بإجابته.

وتلزم الطاعـــات باستقـــامه لقائـــم بواجـب الإمامـــة

يعني أنه يجب على الرعية طاعة الإمام في أمره ونهيه إذا كان ذاك مستقيما جاريا على وقت الشرع أما لو كان مخالفا للشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ويأتي الكلام على المسألة.

وعقدهـــا لاثنين لا يجـــوز والصقـــع واحـد به يجـوز

قال الإمام المازري ولا يجوز عقد البيعة لإمامين في عصر واحد وذهب بعض الأصوليين إلى أنه إذا اتسعت دار الإسلام وكان بعض الأطراف لا يصل إليه خبر الإمام وتدبيره يجوز أن ينصب به إمام آخر

انتهى قال أبو عبد الله الأبي وحديث إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما يدل على أن شرطها أيضا لوحدة وعدم التعدد وكان الشيخ يقول إن هذا الشرط إنما هو بحسب الإمكان فلو بعد موضع إمام حتى لا ينفذ حكمه في بعض الأقطار البعيدة جاز نصب غيره بذلك القطر انتهى يعني بالشيخ ابن عرفة قوله والصقع واحد جملة حالية من فاعل يجوز وهو عائد على عقدها لاثنين والصقع القطر قوله به يجوز أي بصقع آخر أو يعود الضمير على تعدد القطر المفهوم من التقييد بالحال والباء على هذا سببية أي يجوز عقدها لاثنين بسبب تعدد القطر وعلى الإحتمال الأول تكون الباء ظرفية ولا يعود الضمير على المنطوق وهو الصقع الموصوف بكونه واحدا لما فيه من التناقض ويجوز أن يكون بالحاء المهملة أي بالصقع الواحد يجوز الواحد الإمامة لا فأكثر و كذا رأيته في عدة نسخ فليعتمد لذلك ولسلامته من تكلف السبك ومن الإيطاء.

عاقدهـــا من وصفـــه المعتبر العلـــم والعدل بشرط الذكر
تعيينه بـــه تكـــون الطاعـة المـلـــة بمحضـــر الجماعـــة

ذكر أهل الحل والعقد وهم أهل الاختيار ثلاثة شروط الذكورة والعدالة والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة في الإمامة عند أهل السنة وكان ينبغي أن يزيد في الشروط الرأي المؤدي على إختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وقد ذكر هذا الشرط في بغية الطالب ولم يذكر الذكورة لظهور اشتراطها قال السعد وتنعقد الإمامة بشروط أحدها ببيعة أهل الحل والعقد من العلماء

والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد فطاع كفت بيعته والثاني استخلاف الإمام وعهده وجعله الأمر شورى بمنزلة الاستخلاف إلا أن المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على أحدهم وإذا خلع الإمام نفسه كان كموته وينتقل الأمر إلى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء فإذا مات الإمام وتصدى الإمامة من استجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته الخلافة له وكذا إن كان فاسقا أو جاهلا على الأظهر إلا أنه يعصي بما فعل ولا يصير الشخص إماما بتفرده بشروط الإمامة إنتهى وقد ذكر المؤلف هذه الوجوه الثلاثة الأولى والثاني في قوله عمت لواحد البيت والثالث في قوله بعد كمتقلب بذا المقام قوله تعيينه به تكون الطاعة قدم المجرور لإفادة الحصر إشارة إلى أن الشخص لا يكون إماما بتفرده بشروط الإمامة دون أربعين وتنعقد له الإمامة وما يقتضيه أن المتغلب لا تنعقد إمامته ولا يطاع فسيأتي من المنطوق ما يعارضه وإنما يعمل بالمفهوم ما لم يعارضه ما هو أقوى منه على ما يأتي مخصص لعموم المفهوم قوله أكمله بمحضر الجماعة الضمير يعود على العقد أي أكمل عقد الإمامة ما كان بمحضر الجماعة ولو عقدها واحد أو اثنان من أهل الاختيار انعقدت ولزمت سائر الناس كعقد عمر لأبي بكر وهذا هو الصحيح كما تقدم ويعني بقوله بمحضر الجماعة أن يتولوا العقد ولا يقتصر على الواحد أو الاثنين بل الأولى أن يحضر جميع من تيسر حضوره من أهل الاختيار لأنه أرفع للنزاع و أبقى للشغب ولما فيه من الخروج عن الخلاف إذ قيل لا بد من ثلاثة وقيل لا بد من خمسة وقيل

غير ذلك ويحتمل أن يريد بمحضر الجماعة أن يحضروا للشهادة على أهل الإختيار وقبول المعين لأن الشهادة وإن كانت لازمة فلا يلزم مقارنتها للعقد لاكن مقارنتها أولى.

وتحـــرم الطاعـــة باختيار ... في الأمر بالبدعـــة والأوزار
فإن دعا إلى صريـــح الكفـــر ... لم يختلف في خلعـه في عصـر
ولو يكـــون ذاك بالقتـــال ... فاصدع بحق فيـــه لا تبـال
وإن دعـــا لفسق الاعتقاد ... قـــوتل إن قاتل للمـــراد
والخلف إن لم يدع في اختلاعه ... كفسقـه وعـدم امتناعـه
ما لم يؤد الخلـــع للقتال ... بمنع ذاك بكـــل حـــال
مثل شقاق جـــائر بالهـرج ... ونحوه فمنعـــه لا ترج
يزجر إن أفاد فيـــه الزجـر ... إن لم يتب فالحكم فيـه الصبر
ولا سبيـــل فيـــه للقيـام ... كمتغلـــب بذا المقـــام
لا يملك القائـــم بقض العهد ... للجور لا يحل حـــال العقـد
والأمر بالطاعة في التنزيـــل ... والنهي عن التبـــديل
ففي أصول الفقه أمر لا يجاب ... نهي عن الضـــد لذا لا يرتاب

قال الشيخ ابن عرفة قال المازري ومن ثبتت إقامته وجبت طاعته وإتباعه في اجتهاده ومذهبه فيما ليس بمعصية فإن تغيرت حاله بكفر واضح خلع وببدعة كالإعتزال فإن دعا إليها لم يطغى وإن قاتل قوتل وإن لم يدعى إليها فعلى تكفيره يخلع وعلى تفسيقه في خلعه إن أمكن دون إراقة دماء وكشف حرم مذهبان الأولى خلعه وإن تغيرت بفسق

كالزنى وشرب الخمر فإن قدر على خلعه دون سفك دماء ولا كشف حرم ففي وجوبه أول قولي الشيخ وثانيهما مع كثير من أهل السنة والقاضي مستدلا بالأحاديث قلت وهو قول ابن عمر في عدم الخروج من ولاية يزيد في جيش الحرة حسبما ذكر مسلم في صحيحه والأول قول عبد الله بن الزبير في القصة فيما ذكره المؤرخون قوله وإن دعى لفسق الإعتقاد البيت أي و إن طرأ عليه الفسق بالإعتقاد كان يعتزل مثلا و دعى مع ذلك إلى تلك البدعة فإنه يخلع فإن قاتل ليحصل المراد و هو خلعه أو تكون اللام بمعنى إلى أي يستدام قوتل إلى أن يحصل المراد قوله كفسقه أي بالجارحة و المعنى أنه اختلف في خلع الفاسق بالإعتقاد إذا لم يدع إلى بدعته كما اختلف في خلع الفاسق بالجارحة قوله و عدم امتناعه راجع إليهما معا و الضمير عائد على الإختلاع يعني أن الخلاف في الخلع حيث يكون سهلا لا يؤدي إلى القتال و إثارة الفتنة أما إن أدى إلى ذلك فالإتفاق على منع الخلع لوجوب ارتكاب أخف الضررين قوله ما لم يؤدي البيت تأكيد لما قبله لفهمه من قوله و عدم امتناعه قوله مثل شقاق جائز بالهرج البيتين الهرج القتل و هو متعلق بجائز و هو مثال لما اتفق على منع خلعه و المعنى أنه إذا كان يجوز بقتل النفوس بغصب الأموال و نحو ذلك و لا يقدر على خلعه إلا بالقتال و إراقة الدماء فإنه يزجر عن ذلك إذ تغيير المنكر واجب بشرطه فإن تاب فذاك و إلا وجب الصبر و لا سبيل للقيام كحال السلف الصالح مع من أدركوا من أئمة السوء دخلوا تحت طاعتهم و بدلوا لهم النصيحة في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بقدر الإستطاعة و لم يسعوا في عزلهم

و لا أهانوهم عند العامة و لا حرضوا على مخالفتهم قوله فمنعه لا ترج تكميل للبيت أي لا ترج منع الإختلاع بل اعتبره من أرجأت الشيء يقال بالهمز و بالياء قوله كمتغلب بذا المقام البيت الذي بعده معناه أن الإمام إذا مات و لم بعهد أو طرأ ما يوجب خلعه و لم يعين أهل الحل و العقد إماما فتصدى للإمامة من غلب الناس و قهرهم بشوكته فإن الإمامة تنعقد له و لا سبيل إلى القيام عليه و هذا إذا استجمع شرائطها و كذا إن كان فاسقا أو جاهلا على الأظهر إلا أنه يعصي بما فعل كما تقدم من نص التفتزاني و أما إن قدر على عزله بدون نصب حرب و لا إثارة فتنة فإنه يعزل لا محالة و لا ينعقد شيء من أحكامه و كذا إن تار على من عهد له الإمام أو عقد له أهل الحل و العقد يريد خلعه فإنه لا يمكن منه و لا تنعقد إمامته و هو من جملة البغاة إلا أن يموت الأول و أما في حال طرأ على المستخلف أو المعقود له الجور فلا يجوز القيام عليه كما تقدم فقوله بذا المقام الباء بمعنى في أي لا يقام عليه إن كان بالوصف السابق أي بحيث يؤدي خلعه إلى القتال و إثارة الفتن و قوله لا يملك البيت كالتخصيص لما قبله أي إنما تنعقد الإقامة للقائم إذا ثار وقت خلع الناس عن الإمام حسا أو حكما إذا ثار عن إمام معهود إليه أو معقود له و لا خوف لخلعه فإنه يمنع إلا أن يموت الأول كما مر و أما إذا جار فلا يجوز القيام عليه و الواجب أن يصبر كما دلت عليه الأحاديث و أحوال السلف و ظاهره أنه لا فرق بين الإمام إذا جار بين ألا يمكن عزله بدون قتال أم لا ففيه اعتماد أحد القولين السابقين و هو الصحيح و قول جمهور الفقهاء المحدثين و المتكلمين كما نقل القاضي

في الإكمال قوله و الأمر بالطاعة البيتين هذان البيتان من قول الضرري و أمرهم بطاعة الإمام نهي عن الخلاف و القيام و معنى ذلك أن الله أمر بالطاعة في تنزيله قوله سبحانه و أولي الأمر منكم و أمر النبي ﷺ بها في غير ما حديث في قوله اسمع و أطع و إن جلدوا ظهرك و أخذوا مالك و قوله اسمع و أطع و إن كان عبدا و قوله أطع و لو لحبشي مجدع الأطراف و قوله أطعهم ما أقاموا الصلاة و لم ينهوا عن المعروف و يامروا بالمنكر و لم يحرموا حلالا و يحلوا حراما بالشيء عين النهي عن ضده أو يتضمنه على قول القاضي أبي بكر و متابعيه فإذا المخافة على الأئمة منهي عنها و القيام عليه أشد الخلاف فلا يجوز بحال وهذا من المؤلف والله أعلم على سبيل التدريب للطالب بالتصرف في أنواع العلم إلا فقد جاء النهي صريحا عن قتال الأئمة والقيام عليهم كقوله ﷺ ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن كره فقد برئ ومن أنكر سلم ولكن من رضي وتابع قالوا فلا نقاتلهم فقال لا ما وصلوا وأيضا ما ذكر المؤلف متنازع فيه واختيار إمام الحرمين والغزالي وهو مختار ابن الحاجب أن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده ولا يتضمنه قوله لذا لا يرتاب أي لمجيء الأمر بالطاعة وكون الأمر الشيء نهيا عن الضد لا يرتاب في النهي عن الخلاف على الأئمة.

فصل وقد قسمت الإمامة ... كبرى وصغرى لهما العلامة

والوحي والعلم من الأقسام ... أربعة تلك على التمام

جميعها ثبتت للرسول ... منها الخلافة على المقول

أشار بهذه الأبيات إلى ما نقله أبو العباس القلشاني في شرح الرسالة ونصه قيل الإمامة على أربعة أوجه إمامة وحي ووراثة وعبادة ومصلحة فالأولى النبؤة والثانية العلم والثالثة الصلاة والرابعة الخلافة وكلها ثابتة لرسول الله ﷺ قلت الإمام في اللغة المتبوع المقتدى به وكل واحد من الأربعة متبوع مقتدى به و لذلك يقال في العلماء المقتدى بهم أئمة كالأئمة الأربعة ونحوهم قوله لهما العلامة أي لكل واحدة من الصغرى والكبرى علامة على صحتها وكمالها وأراد بالعلامة الشروط وقد تقدمت شروط الكبرى وشروط الصغرى مذكورة في فن الفقه قوله منها الخلافة هي التي سماها أولا بالكبرى وقوله على المقول أي على ما قاله لبعضهم وهذا كقول القلشاني قيل والله تعالى أعلم.

ثم أبو بكـــــر هو الإمـــــام بعد النبـــــي له ذا المقـــام
وهو أحق النـــــاس بالخلافة وبعـــــده عمر بالإضافـــة
ثم تلا عثمـــــان لا ملامـة ثـــم علـــي أم بالكـــرامة
خلافـــــة الأول بـــالإجماع والثانـــي بالعهـد بلا نـــزاع
بالعقـــد أم ثالـــث و رابع والاختيـــار رد من ينـــازع
قد وضح الصواب في القضيـــة من حجج الأئمـــة المرضيـــة
لو وجـــد النص على عـــلي ما كان من كـــان بالمـــرضي
و لازم الشرطيـــــــة دليله الحديـــث والقـــرآن

قال السعد الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك أن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المنازعة والمشاورة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه فأجمعوا على ذلك وبايعه علي رضي الله على رؤوس الأشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما إتفق الصحابة عليـــه و لنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية ولا إحتج عليهم لو كان فيه حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق أصحاب رسول الله ﷺ الاتفاق على الباطل وترك النص الوارد ثم أن أبا بكر لما أيس من حياته دعا عثمان وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه فلما كتب ختم الصحيفة وأخرجها للناس وأمرهم أن يبايعوا من في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعت لمن فيها وإن كان عمر رضي الله عنه وبالجملة وقع الإتفاق على خلافته ثم استشهد وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمان بن عوف وطلحة والزبير وسعد ابن أبي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الأمر جملتهم إلى عبد الرحمان بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضي الله عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لأوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والأعياد فكان إجمعا ثم استشهد عثمان رضي الله عنه والتمسوا منه بقبول الخلافة وبايعه لما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته وما وقع من الإختلاف بين الشيعة وأهل السنة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الإمامة وإيراد الأسئلة والأجوبة من الجانبين فمذكور في المطولات

إنتهى قوله و الثاني بالعهد بلا نزاع يعني بالثاني عمر و بالعهد عهد أبي بكر إليه بالخلافة و قد عهد إليه أبو بكر بمحضر جماعة من المهاجرين و الأنصار و لم يبدو من واحد منهم نكير و بلغ الخبر من لم يحضر و لم يسمع عن أحد منهم أنه أنكر فكانت إمامته بالإجماع قوله بالعقد أم ثالث و رابع و الثالث عثمان و الرابع علي و المعنى أن إمامتهما ثبتت بعقد أهل و العقد و اختيار أياهما و عطف الإختيار على العقد ليبين أن المراد بالعقد عقد أهل الإختيار لا عقد الإختلاف قال الإمام المازري و أما عثمان رضي الله عنه فخلافته صحيحة و قتلته فسقة ظلمة نقمت عليه أنه حمى الحمى و فضل أقاربه في العطاء و أوى طريق النبي ﷺ و قد ذكر العلماء المخرج من هذا كله و لو كان مما ينقم به و لا عذر فيه لم يوجب إراقة دمه و قد وقف المعتزلة فيه و في قتلته و هذا من جهلهم بالآثار و قلة رجوعهم إلى الأخبار و إضرابهم عن تأويلها و إتباع العلماء في مسالكهم فيها قوله لو وجد النص على البيتين قصد بهما الرد على الشيعة في قولهم إن عليا أحق بالإمامة من الخلفاء الثلاثة بل أبطلوا إمامتهم و قدحوا فيهم و زعموا أنه جاءت عن النبي ﷺ نصوص جلية على خلافة علي و تقرير الدليل أن نقول لو وجد نص على أن الإمامة حق لعلي لكان أبو بكر و عمـــر و عثمان غير مرضيين في الدين لاكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة أن النص لو وجد لكان ظاهرا معلوما لأحاد الصحابة لكونه مما تتوفر الدواعي على نقلـــه فكيف يخفى على أبي بكر و عمر و عثمـان و وحينئد يكونون في تأويلهم و قبولهم الخلافة عاصيين مستمرين على المعصية ظالمين لعلي و لسائر الأمة بل يكون ذلك قد جاء في سائر الصحابة حيث رضوا بخلاف

الثلاثة و لم يقوموا بنصرة علي و هو باطل لقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعـــروف و تنهون عن المنكر و لغيره من الآيات و الأخبار الدالة على فضلهم بل أفضـليتهم و الشهادة لهم بالتقوى عموما و للخلفاء الأربعة خصوصا.

فصل و أمة النبـــي أفضـــل ... من سائـــر الأمم تلك أعـــدل
أصحابـــه و كلهـــم عـدول ... أفضلها قضـــى بدا الرســول
و شهـــدت أي مع الأخبـــار ... بمدحهـــم كـــل من الأخبار
قيل بوقف بينهم في التفضيـل ... و الأكثـــرون أنـــه بالتفصيل
فالأفضلون أهل بـــــدر بره ... أفضل هؤلاء أهل الشجـــرة
عشرتهم أفضل صحب المصطفى ... أفضلهـــا أربعـة هم خلفـــا
صديق عمر الفـروق عثمان علي ... و الستة الباقيـــة إسمهم جلي
طلحـــة و الزبيرسعد و سعيد ... أبو عبيدة ابن عـــوف السديد
ترتيب فضل الخلـف ذاك علي ... سلك الخلافـــة بها قد انجلى
لا خلف في ترتبة الأولـــين ... و الخلف في ترتيـب الأخرين
و كون ذا التفضيل ظاهرا فقط ... أو باطنا فيه خلاف من فـــرط
و الخلف في القطع به و الظن ... للشيخ و القاضـــي فخذه عني
وفي المدونة نحـــــو الأول ... لمالك في أول من قـــــد ولي
يليهم في الفضـل قرن التابعين ... وأهـــل قرن تابعيهم أجمعين
قولان في الترتيـب للقيامـة ... والأقـرب التفضيل باستقامة

شهد الكتاب والسنة أن هذه الأمة أفضل من الأمم قال تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وأوساط الناس أشرافهم وشهداؤهم خيرتهم وفي الصحيح عنه ﷺ أنه قال نحن الآخرون في الزمان السابقون يوم القيامة بما منحنا من الفضائل والكمالات غير أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا وهذا الإيتاء يؤكد مدح السابقين بما عقب من قوله و اوتيناهم من بعدهم لما أدمج فيه من معنى النسخ لكتابهم فالناسخ هو السابق في الفضل وإن كان مسبوقا في الوجود قوله تلك أعدل أي أمة النبي ﷺ أعدل الأمم وهو تأكيد لما قبله قوله أصحابه وكلهم عدول أفضلها البيت أصحابه مبتدأ وأفضلها خبره أي أفضل أمته وجملة وكلهم عدول إعتراضية بين المبتدأ والخبر والمعنى أن أصحاب النبي ﷺ أفضل هذه الأمة وأنهم كلهم عدول يريد إلا من ثبتت جرمته فعند الجهل بحال الصحابي يحمل على العدالة بخلاف غيره وهو الذي عليه جمهور العلماء والمحققون من أهل الأصول قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس ونحوها من الآيات وقوله ﷺ خير القرون قرني وقوله أصحابي كالنجوم بأيهم إقتديتم إهتديتم وفي المسألة أقوال أخر غير مرضية كالقول بأنهم كغيرهم فيبحث عن العدالة فيهم في الرواية والشهادة إلا من يكون ظاهر العدالة أو مقطوعها كالشيخين وقيل غير ذلك وقوله وشهدت أي البيت من الأي قوله تعالى فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها وقوله سبحانه والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم إلى آخر السورة والأولى ثناء عليهم باليقين والمعرفة وطمأنينة الإيمان والثانية ثناء عليهم بالقيام بوظائف

العبادة والإجتهاد فيها وهو نتيجة اليقين وقوله تعالى والسابقون الأولون الآية وقوله سبحانه لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة إلى غير ذلك من الآيات ومن الأخبار قوله عليه الصلاة والسلام لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل الجبل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيبه وقوله أكرموا أصحابي الله الله في أصحابي لا تتخذوهم عرضا من بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد أذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه الأحاديث فيهم رضي الله عنهم عموما وخصوصا أكثر من أن تحصى وقد ذكر جملة منها في الشرح قوله قيل يوقف بينهم في التفضيل الأبيات العشرة هذه المسألة إختلف الناس فيها فقالت فرقة لا يتعرض للتفضيل بينهم وقالوا هم كالأصابع في الكف وقال غير هؤلاء بالتفضيل ثم إختلفوا ففضلت الخطابية عمر والروافدية والشيعة عليا وفضل أهل السنة أبا بكر قال أبو منصور البغدادي أصحابنا مجموعون على أن أفضلهم الخلفاء الأربعة على ترتيبهم في الخلافة ثم تمام العشرة ثم أهل أحد ثم أهل بيعة الرضوان ومن له مزية أهل العقبتين من الأنصار كذلك السابقون الأولون واختلف فيهم فقيل هم أهل القبلتين وقيل هم أهل بيعة الرضوان وقيل أهل بدر واختلف فيما بين عثمان وعلي فقيل هما على ترتيبهما في الخلافة وإليه قال الأشعري وقيل بالوقف وإليه نحى مالك فقيل له في المدونة من أفضل الناس بعد نبيهم فقال أبو بكر ثم عمر أو في ذلك شك وسقط عمر من بعض الروايات قيل فعلي وعثمان فقال ما أدركت أحدا ممن يقتدى به يفضل أحدهما على الآخر ولا في المعالي قريب منه

واختلف في تأويل قول مالك فقيل هو وقف على ظاهر وقيل إنه رجع منه إلى القول الأول ويحتمل كف وكف من إقتدى به لما كان يجري في ذلك من الإختلاف والتعصب حتى صار الناس متميزين بلقبين علوية وعثمانية لهذا وقد قيل إن بسبب قوله بالتفضيل بينهما طلبته العلوية حتى إمتحن ومعنى التفضيل كثرة الثواب ورفع الدرجة وذلك لا يدرك بقياس وإنما يثبت بالنقل ولا يستدل عليه بكثرة الطاعة الظاهرة إذ قد يكون اليسير من عمل الشر أكثر من الكثير الظاهر وإن كانت الأعمال الظاهرة فيها محال لغلبة الظن بالتفضيل واختلف القائلون بالتفضيل فقيل قطعي ومال إليه الأشعري وإليه يشير قول مالك في المدونة في تفضيل أبي بكر أو في ذلك شك وقال القاضي ظني قال لأن المسألة اجتهادية لو ترك أحد النظر فيها لم يأتم وكذا إختلف هل التفضيل في الظاهر والباطن أو في الظاهر فقط والقاضي نصر كلا من القولين واحتج له وتعديله على أنه في الظاهر فقط قال لأنه قد يكون في الباطن على خلاف ما عندنا قلت وفي بعض عبارة المؤلف بعض مخالفة لعبارة غيره لأنهم جعلوا أفضل الصحابة أهل الحديبية وأفضلهم أهل بدر وعكس المؤلف فجعل أفضلهم أهل بدر و أفضل أهل بدر أهل الحديبية ومرجع العبارتين إلى معنى واحد وهو أن الذين حصل لهم المزيتان أفضل الصحابة لكن جعل أهل بدر بعض أهل الحديبية أولى من العكس لأن أهل الحديبية كانوا أربع عشرة مئة وقيل ثلاث عشرة وأهل بدر ثلاثمائة وسبعة عشر على أنه قد حضر بدرا بعض من لم يحضر الحديبية كقتلى أحد وكسعد بن معاد ونحوه ممن مات قبل الحديبية لأن بدرا كانت في السنة الثانية من

الهجرة والحديبية في السنة السادسة وقد وقع في كلام إبن حمير نحو عبارة المؤلف قال أفضل الصحابة السابقون وأفضل السابقين البدريون وأفضل البدريين أصحاب الشجرة قوله أفضلها أربعة أي أفضل العشرة قوله بها قد إنجلى أي مرتبتهم في الخلافة إتضح مرتبتهم في الفضل قال إبن حمير والدليل على فضل أبي بكر عليهم إجماع الكل من الصحابة على تقديمه لإصلاح دينهم ودنياهم من غير خوف هرج ولا فتنة فإنه إذا خيف الهرج والفتنة فربما قدم المفضول صح منه قلت وهذا الإستدلال قريب من إستدلال المؤلف وفيه نظر لأن تقديم المفضول لا يتعين أن يكون مخوف الهرج إن لو قدم بل ربما يكون المفضول أضبط وأحسن سياسة من الأفضل فالأولى التمسك في ترتيب الفضل بالإجماع قوله والخلف في القطع به الظن للشيخ والقاضي فيه لف ونشر مرتب فالقول بالقطع للشيخ أبي الحسن والقول بالظن للقاضي أبي بكر والأول قول الجماعة قوله في أولى من قد ولي الأولان أبو بكر وعمر أي لمالك نحو القول بالقطع في تفضيل أبي بكر على عمر وعمر على منت عدا أبي بكر على رواية إثبات عمر وهذا من قوله في ذلك شك قوله يليهم في الفضل من التابعين البيتين أي يلي الصحابة في الفضل قرن التابعين في الصحيح عنه ﷺ أنه قال خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وشك الراوي في الرابع قال الجوهري في القرن من الناس أهل زمان واحد واختلف في المراد بقوله والذي يليه فقال المغيرة يريد أصحابه والذي يليه أبناؤهم والذي يليه أبناء أبنائهم وقال الأكثر أصحابه ثم من رءاهم ثم من رأى من رءاهم قال القلشاني واختلف فيما بعد ذلك من القرون هل يوقف عن التفضيل

أم يمشي الحكم كذلك مذهب إبن رشد إلى أن هذه القرون الثلاثة هي التي بانت بالفضل والتفاوت خاصة وقال غيره لا يزال التفاوت كذلك إلى يوم القيامة والتحاكم في ذلك إلى قوله ﷺ خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم هل خرج الحصر للتفضيل أم لا قيل ويدل للثاني قوله عليه السلام ما من يوم إلا والذي بعده شر منه وروى في كل عام ترذلون وإنما يسرع بخياركم انتهى و لسيدي أبي عبد الله ابن الحاج كلام حسن في بيان ترتيب القرون الثلاثة وأفضليتها على ما بعدها قلناه في الشرح قلت وأفضلية القرن الثاني على الثالث بالنسبة إلى الجملة لا الأحاد بمعنى أن جملة القرن الثاني أفضل وأكثر خيرا وبركة من جملة الثالث وقد يكون بعض أحاد الثالث أفضل من بعض أحاد الثاني بل ذلك كثير وأما القرن الأول وهم الصحابة فقيل فضله على من بعده بالنسبة إلى الجملة و الأحاد وقيل بالنسبة إلى الجملة فقط ولا يمتنع أن يكون بعض التابعين أو من بعدهم أفضل من بعض الصحابة والأول قول الجمهور واختاره القاضي أبو الفضل في الإكمال قال لأن مزية الصحبة لا يوازيها عمل والثاني قول أبي عمر بن عبد البر قوله والأقرب التفضيل باستقامة أي الأقرب بعد القرون الثلاثة إن التفضيل بالاستقامة والسداد في الدين لا بالتقدم في الزمان وهذا اختيار منه لأحد القولين فيهما بعد القرون الثلاثة ووجه إختياره أن القرون الثلاثة إختصت بفضائل ومزايا اقتضت تفضيلها على ما بعدها وكذلك إختص الأول بمزايا عن الثاني والثاني عن الثالث ولا يتحقق ذلك فيما بعد القرون الثلاثة كما أشار إليه سيدي أبو عبد الله ابن الحاج.

وما جـــرى للبعض من حروب	ذاك بالاجتهـــاد في المطلـوب
ومخطئ الصوب بالاجتهـــاد	وخـلفـــه له بلا عنـــاد
نص الرسول أنه مجـــور	ما هو فـــاسق ولا مـــزور
من خلف القطعي فهـــو أثـم	إن لم يقصـــر فهو منه سالـم
من خـالف الحق من أصل الدين	فسق أو كفـــر بالتعييـــن
نص المدونـــة يستتـاب	فكفره استلـــزم ذا الخطـاب
لا غدر في ذاك بالاجتهـــاد	بالحق واحـــد بلا تعـداد
فالأشعريون هـــم المصيبون	مخالفـــوا رأيهم المحرومون
أئمة الفقـــه بالاجتهاد	كل على الصـــواب والسداد
الشيخ والقاضـــي والأكثرون	في ذاك بالتصويـــب معتنون
فالحكم تابـع لظن المجتهـــد	من الأصول فإليهـــا يستنـد
يمتنع التقليد ممن يجتهـــد	قبل اجتهاده علـــى ذا يعتمد

أشار بالأبيات الثلاثة الأول إلى ما جرى بين علي ومعاوية رضي الله عنهما لإثم فيه على واحد منهما لا إثم وكذا ما وقع لعلي مع طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم لأن ذلك كان بالإجتهاد والتأويل لا بالهوى والشهوة فإن قلنا كل مجتهد مصيب فواضح وإن قلنا المصيب واحد فهو أمير المؤمنين رضي الله تعالى عنه حسبما تقدم من انعقاد بيعته فله أجران أجر على اجتهاده وأجر على إصابته الحق والخطأ مع معاوية في خروجه عن الإمام الحق وعدم متابعته لما إجتمع عليه أهل الإختيار من وجوه المهاجرين والأنصار لكنه مجتهد في ذلك فله أجر وكذا خروج

طلحة والزبير وعائشة رضي الله تعالى عنهم قوله ومخطئ الصوب بالإجتهاد مخطئ مبتدأ والخبر جملة نص الرسول أنه مأجور قوله وخلفه له بلا عناد ضمير خلفه عائد على المخطئ وضمير له عائد على الصوب وهذا الشطر تأكيد لما قبله وأشار بهذا الكلام إلى قوله ﷺ إذ اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر قوله ولا ما زور هو من الزور فقياسه لا موزور بالواو لكن أتى به المؤلف كذلك إتباعا لما جور كقوله في الحديث ارجعن مأجورات غير مازورات ومثله لا دريت و لا تليت وقياسه تلوت بالواو قوله من خالف القطعي فهو آثم الأبيات الخمسة القطعي المقطوع به لكون دليله قطعيا فالمصيب في القطعيات واحد وإلا أدى إلى اجتماع النقيضين ونقل الآمدي وغيره الإجماع عليه فمن لم يصادف الحكم فهو آثم وإن بالغ في النظر سواء كان مدركه عقليا لحدوث العالم وخلق الأفعال أو شرعيا كعذاب القبر فنفاه الإسلام كاليهود والنصارى مخطؤون آثمون كافرون لا فرق بين مجتهد ومعاند وقد سبق قول الجاحظ و العنبري وما ذهب البيضاوي قوله إن لم يقصر فهو حقه سالم ضمير منه يعود على الخلاف الذي يتضمنه خلاف ولا يصح أن يعود على الإثم وأشار بهذا إلى وجه تأثيمه وعدم عذره في اجتهاده على معنى أن المخطئ في القطعيات مقصر في إجتهاده لأن المسائل القطعية أدلتها بينة ظاهرة لا تخفى على طالبها إلا أن يقصر في اجتهاده فالإجتهاد الذي لا تقصير فيه لا يؤدي إلى بطلان الإسلام وصحة الكفر أو نفي الصفات أو القول بالتجسيم أو حلول الحوادث بذاته تعالى ونحو ذلك لتظافر الأدلة الواضحة على نقيض ذلك وهذا في القطعيات التي أدلتها

واضحة وأما الجزئية التي دليلها قطعي ولكنه دقيق فسيأتي حكمها قوله فسق أو كفر بالتعيين يعني أن المخطئ في العقليات المضاف إليه الفسق أو الكفر معين بخلاف الظنيات على القول بأن المصيب واحد فالمخطئ غير معين قوله نص المدونة البيت هو قوله في آخر كتاب الجهاد ويستثاب أهل الأهواء من القدرية وغيرهم فإن تابوا وإلا قتلوا قوله فالأشعريون هم المصيبون الأشعريون هم أهل السنة والجماعة منسوبون إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري وقد مر في أول الكتاب وجه نسبتهم إليه والمعتقد أنه إمام في السنة وقدم وصفه بذلك الأئمة فقال الإمام أبو بكر الإسماعلي أعاد الله هذا الدين بعدما ذهب بأحمد بن حنبل وبأبي الحسن الأشعري وأبي نعيم الدسترأباذي وقال المحاملي في أبي الحسن الأشعري لو أتى الله بقراب الأرض ذنوبا رجوت أن يغفر الله له لدفعه عن دينه وقال القاضي أبو بكر أفضل أحوالي أن أفهم كلام أبي الحسن قوله أئمة الفقه فالإجتهاد البيت يعني كمالك و الشافعي وأبي حنيفة وأحمد و السفيانيين الثوري وأبي عيينة والأوزاعي وإسحاق إبن راهويه وداوود بن علي وسائر أئمة المسلمين كل على الصواب في الدين والهدى من ربهم والاستقامة في الإجتهاد والرسوخ في العلم وأهلية الإقتداء بهم خلافا لمن حمله التعصب والجهل على القدح في بعضهم ومناقبهم مأثورة وفضائلهم مشهورة ومن طالع التواريخ يتقن ذلك ويكفي فيه إنتشار علمهم وتقرر جلالتهم على مدى الأزمان وذلك لا يقدر أحد أن يصنعه لنفسه ولا لغيره قوله الشيخ والقاضي والأكثرونا البيتين ذكر المؤلف هذه المسألة وإن كانت من أصول الفقه لتعلق مسألة اختلاف الصحابة بها يعني أن الشيخ أبا الحسن

والقاضي أبا بكر والأكثرين ذهبوا إلى التصويب في المسائل الاجتهادية أي أن كل مجتهد مصيب ولا حكم معين في حادثة وإنما حكم الله تعالى تابع لظن المجتهد فما ظنه فهو حكم الله في حقه وما نسبه المؤلف للأكثر المعروف في كتب الأصول عكس هذه النسبة وأن قول الأكبر المصيب واحد وهو الذي صحح إبن الحاجب وتاج الدين السبكي وغيرهما وهذا في المسائل التي لا قاطع فيها وأما الجزئية يكون فيها نص قاطع قال ولي الدين العراقي المصيب فيها واحد بالاتفاق وإن دق مسلك ذلك القاطع وقيل على الخلاف في التي قبلها قال وهو غريب ثم إذا أخطأ ذلك القاطع فإن لم يقصر في الاجتهاد بل بذل المجهود لكن لم يقع عليه ففي إثمه قولان أصحهما أنه لا يأثم وإن قصر في الاجتهاد فهو آثم بالاتفاق قوله من الأصول يتعلق بظن والأصول الأدلة قوله فإليها يستند تتميم للبيت قوله يمتنع التقليد البيت يعني أن من كان بصفات الإجتهاد فإنه يحرم عليه التقليد فيما يقع له لمخالفته به لوجوب إتباع اجتهاده هذا متفق عليه وإن كان قد اجتهد وظن الحكم فيجب عليه العمل بما ظنه وكذا الفتوى به ويحرم عليه التقليد وإن لم يكن قد اجتهد ففيه مذاهب أحدها و به قال الأكثر واقتصر عليه المؤلف أنه يحرم عليه التقليد لتمكنه من الإجتهاد الذي هو أصل التقليد ولا يجوز العدل عن الأصل الممكن إلى بدله كما في الوضوء والتيمم وفيه أقوال أخر مذكورة في الشرح فقول المؤلف قيل اجتهاده مفهومه أنه يمتنع عليه التقليد بعد الإجتهاد من باب أولى فمفهوم الظرف مفهوم موافقة قوله على ذا يعتمد الإشارة بذا إلى الإجتهاد وقدمه على عامله لإفادة الحصر وبالله تعالى التوفيق.

فصل به خاتمة التصوف لما جرى له من الشوق

ختم كتابه بالتصوف كبعض المتأخرين ليكون السعي في تطهير القلب خاتمة الأمر قوله لما جرى له من التشوف أي لذكره أول الكتاب بقوله وفي التصوف يكون خاتمة.

علم به تصفية البواطن من كدرات النفس في المواطن

أي التصوف علم يعرف به كيفية تصفية الباطن من كدرات النفس أي عيوبها و صفاتها المذمومة كالغل والحقد والحسد والغش وطلب العلو وحب الثناء والكبر والرياء والغضب والأنفة والطمع والبخل وتعظيم الأغنياء والاستهانة بالفقراء وهذا لأن علم التصوف يطلع على الغيب والعلاج وكيفيته فبعلم التصوف يتوصل إلى قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بذلك إلى تخلية القلب عن غير ذكر الله وتخليته بذكره سبحانه.

به وصول العبد للإخلاص روح العبادة بالاختصاص

الإخلاص إفراد الله في الطاعة بالقصد وهو أن يريد بطاعته التقرب إلى الله دون شيء آخر من تصنع لمخلوق أو إكتساب محمدة عند الناس أو محبة مدح من الخلق أو معنى من المعاني والتقرب به إلى الله ولا شك أن العبد إنما يصل إلى هذا باطلاعه على عيوب النفس وآفات العمل وكيفية العلاج حتى يتحرز من الرياء الجلي والخفي

قصدا لهوى النفس وأشار بقوله روح العبادة بالاختصاص أي بسبب إختصاص العمل بالله سبحانه إلى قول السيد بن عطاء الله الأعمال صور قائمة وأرواحها سر وجود الإخلاص فيها قال سيدي أبو عبد الله محمد بن عباد فإخلاص كل عبد هو روح أعماله فبوجود ذلك يكون حياتها وصلاحيتها للتقرب بها ويكون فيها أهلية وجود القبول لها وبعدم ذلك يكون موتها وسقوطها عن درجة الإعتبار وتكون إذ ذاك أشباحا بلا أرواح وصور بلا معان إنتهى وروح من كلام المؤلف يحتمل أن يكون خبر مبتدأ محذوف أي هو روح العبادة ويحتمل أن يكون مبتدأ وخبره بالاختصاص ويحتمل أن يكون بدلا من الإختصاص فيكون محفوظان وذاك واجب على المكلف يعني أن علم التصوف فرض عين على كل مكلف وهذا لأن الغالب أن الإنسان لا ينفك عن دواعي الشر والرياء والحسد فيجب أن يتعلم ما يتخلص به عن ذلك قال أبو حامد رحمه الله فكيف لا يجب عليه وقد قال ﷺ ثلاث مهلكات الحديث ولا ينفك بشر عنها وعن نفيه ما سنذكر من مذمومات أحوال القلب كالكبر والعجب وأخواتهما وتتبع هذه الثلاث المهلكات وإزالتها فرض عين ولا يمكن إلا بمعرفة حدودها ومعرفة أسبابها ومعرفة علاجها فإن من لا يعرف الشر يقع فيه والعلاج ممكن وهو مقابلة الشيء بضده فكيف يمكن دون معرفة السبب والمسبب فأكثر ما ذكرناه في رفع المهلكات من فروض الأعيان وقد تركه الناس كافة اشتغالا بما لا يعني.

* وتحصيله يكون بالمعرف

المعرف بكسر الراء إشارة إلى الشيخ أي تحصيل علم التصوف بمعنى الإتصاف بثمرته يكون بالشيخ المعرف المريد عيوب نفسه وخفايا حظوظها قال سيدي أبو عبد الله بن عباد ولا بد للمريد في هذا الطريق من صحبة شيخ محقق مرشد قد فرغ من تأديب نفسه وتخلص من هواه فليسلم نفسه إليه ويلزم طاعته والانقياد إليه في كل ما يشير به عليه من غير إرتباء ولا تردد فقد قالوا من لم يكن له شيخ فالشيطان شيخه وقال أبو علي الثقفي رضي الله عنه لو أن رجلا جمع العلوم كلها وصحب طوائف الناس لا يبلغ مبلغ الرجال إلا بالرياضة من شيخ أو إمام أو ناصح ومن لم يأخذ أدبه من ءامر له وناه يريه عيوب نفسه ورعونات أعماله ورعونات نفسه لا يجوز الاقتداء به في تصحيح المعاملات.

طريقة الأئمة الصوفية حسنة صحيحة مرضية

أشار لهذا إلى الحظ على إتباع طريق الصوفية وعدم الالتفات إلى قول من قدح فيهم رضي الله عنهم ومنحنا التصديق بهم وأعادنا من الإعتراض عليهم وأماتنا على حبهم وتعظيمهم بمنه وفضله وكلام المؤلف هذا كقول تاج الدين السبكي عطفا على المعتقدات وأن طريق الجنيد وصحبه طريق مقدم أي جار على منهاج الشرع لاعوجاج فيه.

بها جهاد النفس في التخلي وفي التحل لموجب التجلي

التخلي بالخاء المعجمة أي عن الصفات المذمومة والتخلي بالحاء المهملة أي بالصفات المحمودة والتجلي بالجيم قيل هو إشراق أنوار إقبال الحق على قلوب الصادقين والثاني مرتب على الأول والثالث على الثاني وهذا لما بين الصفات المذمومة والصفات المحمودة من التنافي والتضاد فإذا تخلى العبد عن الرذائل تحلى بمحاسن الأخلاق والفضائل صلح لدخول الحضرة القدسية وتجلي الأسرار الإلهية.

فـــالأول الطهـارة العظيمة بمحـــو كل صفـــة ذميمـــة
وهي التي تناقـــض التعبـدا وتقتضـــي نقيض ما هو الهدى

هذا من قول السيد ابن عطاء الله أخرج من أوصاف بشريتك عن كل وصف مناقض لعبوديتك لتكون لنداء الحق المجيب ومن حضرته قريبا قال الشيخ ابن عباد أثر ذكره للكثير من عيوب النفس وشأن الصوفي إذ هو النظر فيما يطهرها ويزكيها من أنواع الرياضات والمجاهدات قال الشيخ أبو طالب رضي الله عنه ولا يكون المريد حتى يبدأ بمعاني صفات الربوبية صفات العبودية وبأخلاق الشياطين أوصاف المومنين وبطبائع البهائم أوصاف الروحانيين من الأذكار والعلوم فعندما يكون بدلا مقربا قال والطريق إلى هذا بأن يملك نفسه فيملكها فتسخر له ويسلط عليها فإذا أردت أن تملك نفسك فلا تملكها وضيق عليها ولا توسع عليها فإن ملكتها ملكتك وإن لم تضيق عليها إتسعت عليك وإذا أردت الظفر بها فلا تعرضها لهواها واحبسها عن معتاد بلائها فإن لم

تمسكها انطلقت عليك وإن أردت أن تقوى عليها فأضعفها بقطع أسبابها وحبس موادها وإلا قويت عليك فصرعتك انتهى فإذا قام بذلك المريد على الوجه الذي رسموه له والتزم الوظائف التي أمروها بها طهر قلبه وتزكت نفسه واتصف بمحاسن الصفات التي تزكيه بين العباد وينال بها من قرب ربه غاية المراد فتظهر حينئذ عليه أثار حميدة من التواضع لله والخشوع بين يديه والتعظيم لأمره والحفظ لحدوده والهيبة له والخوف منه والتذلل لربوبيته والإخلاص في عبوديته والرضا بقضائه ورؤية المنة عليه في منعه وعطائه ويتصف فيما بين خلقه بالرأفة والرحمة واللين والرفق وسعة الصدر والحلم والإحتمال والصيانة والنزاهة والثقة والعطف والتأني والوقار والسخاء والجود والحياء والبشاشة والنصيحة وسلامة الصدر إلى غير ذلك من الأخلاق والإيمان التي ينال العبد بها غاية السعادة والحسنى والزيادة قلت وهذان المعنيان هما اللذان يعبر عنهما أئمة الصوفية رضي الله عنهم بالتخلي والتحلي أي التخلي عن الصفات المذمومة والتحلي بالصفات المحمودة ويعبرون عنها أيضا بالتزكية والتحلية وهما حقيقة السلوك الذي يعبرون به أيضا صح من شرح الحكم.

وأصل كل حالة مذمومة ... هو الرضا عن نفسك الملومة

ترك الرضا عنها سبيل النجح ... خلاف ما تهوى طريق الفتح

كذلك قطع سائر العلائق ... والرفع للحظوظ والخلائق

قال السيد ابن عطاء الله إثر الحكمة المذكورة في النص قبل هذا أصل كل معصية وغفلة وشهوة الرضا عن النفس وأصل كل طاعة ويقظة وعفة عدم الرضا منك عنها قال سيدي أبو عبد الله بن عباد الرضا عن النفس وأصل كل جميع الصفات المذمومة وعدم الرضا عنها أصل الصفات المحمودة وقد اتفق على هذا جميع العارفين وأرباب القلوب وذلك لأن الرضا عن النفس يوجب تغطية عيوبها ومساوئها ويصير قبيحها حسنا كما قيل.

وعين الرضا عن كل عيب كليلة وعدم الرضا عن النفس على عكس هذا لأن العبد إذا اتهم نفسه ويتطلب عيوبها ولا يغتر بما تظهره من الطاعة والانقياد كما قيل في الشطر الأخر. ولكن عين السخط تبدي المساويا. فمن رضي عن نفسه إستحسنها وسكن إليها ومن استحسن حالها إستولت عليه الغفلة وبالغفلة ينصرف قلبه عن التعهد والمراعاة بخواطره فتثور حينئذ دواعي الشهوة على العبد وليس عنده من المراقبة والتذكير ما يدفعها به ويقهرها فتصير الشهوة غالبة له بسبب ذلك ومن غلبته شهوته وقع في المعاصي لا محالة وأصل ذلك كله رضاه عن نفسه ومن لم يرض عن نفسه لم يستحسن حالها ولم يسكن إليها ومن كان بهذا الوصف متيقظا متنبها للطوارق والعوارض وباليقظة والتنبيه يتمكن من تعهد خواطره ومراعاتها وعند ذلك تخمد نار الشهوة فلا تكون لها غلبة ولا قوة فيتصف العبد حينئذ بصفة العفة فإذا صار عفيفا كان متجنبا لكل ما نهى الله عنه محافظا على جميع ما

أمر به وهذا هو معنى الطاعة لله عز وجل وأصل هذا كله عدم رضاه عن نفسه فإذن لا شيء أوجب على العبد من معرفته بنفسه ويلزم من ذلك عدم الرضى وبقدر تحقق العبد بمعرفة نفسه يصحوا حاله ويعلوا مقامه قوله خلاف ما تهوى طريق الفتح يتنزل عليه كلام أبي طالب المنقول في النص الذي قبل هذا وهو قوله والطريق إلى هذا بأن يملك نفسه فيملكها إلى آخره قوله كذلك قطع سائر العلائق أي قطع العبد لسائر ما يعوقه ويشغله عن الله سبحانه طريق لفتح باب الإرادة لما فيه من تيسر الإقبال على الله والتوجه إليه وقصر الهمة عليه فهو أعون شيء على السلوك قال السيد ابن عطاء الله الخذلان كل الخذلان أن تنفرغ من الشواغل ثم لا تتوجه إليه ونقل عوائقك ثم لا ترحل إليه قال الشيخ إبن عباد من الخذلان أن تصدك العوائق والشواغل عن التوجه إلى الله تعالى والرحيل إليه فالواجب عليك أن تبادر إلى ذلك وترمي بالعوائق والشواغل خلف ظهرك كما قيل سيروا إلى الله عرجا ومكاسير ولا تنتظروا الصحة فإن إنتظار الصحة بطالة قال الله عز وجل إنفروا خفافا وثقالا وقد تقدم هذا المعنى عند قوله إحالة الأعمال على وجود الفراغ من رعونات النفوس فإن زالت شواغلك وقلت عوائقك ثم قعدت عن التوجه والرحيل فهو الخذلان كل الخذلان صح من شرح الحكم وقال الأستاذ أبو القاسم القشيري بعد أن ذكر أن أول ما يبدأ به المريد التوبة من جميع المعاصي قال ثم بعد هذا يعمل في حذف العلائق والشواغل فإن بناء هذا الطريق على فراغ القلب وإذا أراد الخروج عن العلائق فأولها الخروج عن المال فإن ذلك الذي يميل به عن الحق ولم يوجد مريد دخل في هذا الأمر معه

علاقة من الدنيا إلا جرته تلك العلاقة عن قريب إلى ما منه خرج قوله والرفض للحظوظ والخلائق حظوظ النفس ما يقابل الحقوق التي عليها وقد يكون الحظ جليا كما في المعصية وقد يكون خفيا كما في الطاعة ومرجع ذلك كله إلى هوى النفس وقد سبق وأشار برفض الخلائق إلى الخروج عن الجاه قال الأستاذ أبو القاسم إثر الكلام السابق فإذا خرج من المال فالواجب عليه الخروج عن الجاه فإن ملاحظة الجاه مقطعة عظيمة وما لم يستوي عند المريد قبول الخلق وردهم لا يجيء منه شيء بل أضر الأشياء إليه ملاحظة الناس إياه بعين الإثبات والتبرك به لإفلاس الناس عن هذا الحديث وهو بعد لم يصحح الإرادة فكيف يصح أن يتبرك به فخروجهم من الجاه واجب عليهم لأن ذاك سم قاتل لهم صح من الرسالة وقال السيد إبن عطاء الله ادفن وجودك في أرض الخمول فما نبت مما لم يدفن لا يتم نتاجه قال الشيخ ابن عباد لا شيء أضر على المريد من الشهرة وانتشار الصيت لأن ذلك من أعظم حظوظه التي هو مأمور بتركها ومجاهدة النفس فيها وقد تسمح نفس المريد بترك ما سوى هذه الحظوظ ومحبة الجاه وإيثار الاشتهار مناقض للعبودية التي هو مطالب بها صح من شرح الحكم ويحتمل أن يكون كلام المؤلف إشارة إلى العزلة قال السيد ابن عباد ما نفع القلب شيء ومثل عزلة يدخل بها ميدان فكره قال سيدي أبو عبد الله بن عباد مداوات أمراض القلب واجبة على المريد وأمراضه إنما تكون من غلبة أحكام الطبع عليه من صحبته الأضداد ووقوفه مع المعتاد وانقياده إلى هوى النفس وأنسه بعالم الحس ومداواتها بالمرض يتأتى من وجوه كثيرة وأبلغها في ذلك

وأنفعها العزلة عن الناس المصحوبة بالفكرة فبالعزلة يتقيد الظاهر عن مخالطة من لا تصح مخالطته ولا يأمن من دخول الأفات عليه بصحبته فيتخلص بذلك المعتزل عن المعاصي التي يتعرض لها بالمخالطة مثل الغيبة والمداهنة والرياء والتصنع ويحصل له بذلك السلامة من مساومة الطبائع الرديئة والأخلاق الدنية ويستفيد أيضا بذلك صيانة دينه ونفسه عن التعرض للخصومات وأنواع الشرور والفتن فإن للنفس تولعا وتسارعا إلى الخوض في مثل هذا.

والثان تحصيـــل علوم بالطلب أعظمهـــا علم اليقين والأدب

الثاني هو التحلي بالصفات المحمودة ولا شك في حصولها لمن حصل له علم اليقين وتأدب مع الله في أعماله وأحواله قال سيدي أبو عبد الله بن عباد والأدب له موقع عظيم في التصوف ولذلك قال أبو حفص رضي الله عنه التصوف كله آداب لكل وقت أدب ولكل حال أدب ولكل مقام أدب فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال ومن ضيع الأدب فهو بعيد من حيث يظن القرب ومردود من حيث يريد القبول وقال أبو عبد الله بن رؤيم يا بني إجعل عملك ملحا وأدبك دقيقا وقال بعضهم إلزم الأدب ظاهرا وباطنا فما أساء أحد الأدب في الظاهر إلا عوقب ظاهرا وما أساء أحد الأدب باطنا إلا عوقب باطنا وقال ذو النون المصري رضي الله عنه إذا خرج المريد عن حد الأدب فإنه يرجع من حيث جاء وقال الثوري رضي الله عنه من لم يتأدب للوقت فوقته مقت وقال إبن المبارك رضي الله عنه نحن إلى قليل من الأدب أحوج

منا إلى كثير من العلم وقيل لبعضهم يا سيء الأدب فقال لست بسيئ الأدب فقيل له ومن أدبك قال الصوفية والآداب اللازمة للمريد عامة في ظاهره وباطنه وآداب الظاهر تبع للآداب الباطن وآداب الباطن هو التحلي بمحاسن الأخلاق كلها في الحديث عن رسول الله ﷺ أنه قال أدبني ربي فأحسن أدبي ثم أمرني بمكارم الأخلاق فقال خذ العفو و أمر بالعرف و اعرض عن الجاهلين و لا يحصل له ذلك بعد توفيق الله و تأييده إلا بالرياضة و أنظر كلامه مع قول ابن عطاء الله من جهل المريد أن يسيء الأدب الحكمة هو مفيد جدا.

علم اليقين يقتضي العبـــادة	و عمل البرية السعـــــادة
وصف العبودية من عيـــن علـــم	اليقين من حقه عبودة المقربين
أول هذا لعـــــوام المؤمنـــين	و الثاني في ذاك الخواص الموقنين
و الثالث الثابت من حق اليقين	ذاك أخص من خواص المحسنين

من جملة إصطلاح السادة الصوفية رضي الله عنهم علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين و العبادة و العبودية و العبودة قال الأستاذ أبو القاسم القشيري في أثناء تفسيره لما إصطلحوا عليه و من ذلك علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين و هذا عبارة عن علوم جلية فاليقين هو العلم الذي لا يتداخل صاحبه ريب على مطلق العرف و لا يطلق في وصف الحق سبحانه لعدم التوقيف فعلم اليقين هو اليقين و كذلك عين اليقين نفس اليقين و هو اليقين نفس اليقين فعلم اليقين على موجب اصطلاحهم ما كان بشرط البرهان و عين اليقين ما كان بحكم البيان و

حق اليقين ما كان نبعة العيان فعلم اليقين لأرباب العقول و عين اليقين لأصحاب العلوم و حق اليقين لأصحاب المعارف و قال سمعت الأستاذ أبا علي يقول العبودية أتم من العبادة فأولا عبادة ثم عبودية فالعبادة للعوام من المؤمنين و العبودية للخواص و العبودة لخاص الخاص و سمعته يقول العبادة لمن له علم اليقين و العبودية لمن له عين اليقين و العبودة لمن له حق اليقين و سمعته يقول العبادة لأصحاب المجاهدة و العبودية لأرباب المكابدات و العبودة صفة أهل المشاهدات فمن لم يدخر عند نفسه فهو صاحب عبادة و من لم يظن عليه بقلبه فهو صاحب عبودية و من لم يبخل عليه بروحه فهو صاحب عبودة قوله و عمل البر هو بالنصب عطفا على العبادة و عوام و خواص بتخفيف الأخر لضرورة الوزن.

عبـــادة العبد لنيلـــه الثواب نازلة كذاك دفعـــــه العقـاب
إن قصـــــد النسبة فهو أولـى أو ذات مـــــولاه فذاك أعلـــى

قال السيد إبن عطاء الله من عبد الشيء يرجوه منه أو ليدفع بطاعته ورود العقوبة عنه فما قام بحق أوصافه قال السيد أبو عبد الله بن عباد عمل العاملين لأجل حصول الجزاء أو فرارا من عقوبة المولى مدخول معلول ليس من شأن العارفين و المحققين أن قيام العبد بحق أوصاف مولاه يقتضي أن لا يعمل لأجل حظه من جلب ثواب أو دفع عقاب لأنه عبد يستحق عليه مولاه كل شيء و لا يستحق هو عليه شيئا و هذا من أعلام المحبة لله تعالى لأن المحب مجتمع الهم بأمر محبوبه لا مراد له إلا ما أراد فعلى العبد أن

يعمل لربه عز و جل لأجل جلاله و عظمته و ما هو عليه من محامد صفاته التي لا يشارك فيها و إن خالف هذا و عمل على طلب حظه لم يقم بحق صفات مولاه و كان ذلك نتيجة جهله و غفلته و عدم حبه لربه و معرفته قوله إن قصد النسبة فهو أولى أي إن قصد بعبادته نيل النسبة إلى الله أي كونه مملوكا له فهو أولى من قصد نيل الثواب أو دفع العقاب لأنه عبد يستحق عليه مولاه كل شيء و لا يستحق هو على مولاه شيئا قوله أو ذات مولاه فذالك أعلى أي أعلى المراتب بمعنى أنه عمل لربه عز وجل لأجل جلاله و عظمته و ما هو عليه من محامد صفاته التي لا يشارك فيها.

فالإتصـــاف بمقامـــة اليقين هو كمال النفس بالحق المبين
و تلك تســـع توبة و الصبـر زهـــد توكل و منها الشكـر
محبة و الخـــوف و الرجـاء و بالرضـــى قد حقق الوفـاء
يحصل من ذلـــك بالتوفيـــق صـــدق العبودية بالتحقيـق

قال الشيخ أبو طالب في كتاب القوت بعد ذكره للمقامات التسع و هذه المقامات التي ذكرناها هي مقامات اليقين أولها التوبة إلى هذا المقام من المحبة منوط بعضه ببعض إن أعطى العبد حقيقة من أحدها أعطى من كل مقام حالا و من كل حال مشاهدة علم و كلها مجموعة في الإيمان إن أعطي العبد حقيقة الإيمان حتى يكون مؤمنا حقا غير مرتد و لا مستبدل به في علم الله و كان إيمانه هبة و منة لا عارية و وديعة فيسترد على إظهار يسر أو إدراج مكر أعطي من جميعها حالا حالا و شهادة شهادة و إن تفاوتوا في العلوم في القرب فأصل ذلك كله الإيمان بالله

فيتوب العبد إلى من آمن به من الوعد و عما آمن به من الوعيد ليستقيم توحيده باليقين كما قال سبحانه إن الذين قالوا ربنا الله ثم إستقاموا و قال تعالى فاستقم كما أمرت و من تاب معك ثم يزهد فيما تاب منه من هواه لتصح توبته و تخلص فتكون نصوحا كما قال ما عندكم ينفذ و ما عند الله باق و قال تعالى و الآخرة خير و أبقى و قال تعالى و شروه بثمن بخس دراهم معدودة و كانوا فيه من الزاهدين لما أخرجوه عن أيديهم و تركوه و جاءوا إلى أبيهم زهدوا فيه ثم يصبر عما زهد فيه ليحق زهده كما قال تعالى و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر و قال تعالى و لربك فاصبر ثم يشكر على ما صبر عليه ليكمل صبره كما قال تعالى لا قوة إلا بالله واصبر وما صبرك إلا بالله وما بكم من نعمة فمن الله واشكروا لي ولا تكفرون ثم يرجوا من شكر له ليزيده من فضله فيعطيه فوق أمله بحسن ظنه به كما قال تعالى و لئن أذقنا الإنسان منا رحمة ثم نزعناها منه إنه ليؤس كفور ثم يخاف فوت ما رجى من تقصيره في الشكر بما أولى لتحقيق غبطته برجائه و يتم إشفاقه من تبديل آلائه كما قال تعالى يدعون ربهم خوفا و طمعا و قال تعالى مخبرا عن أوليائه إنا كنا قبل في أهلينا مشفقين فمن الله علينا و وقانا عذاب السموم و قد عين من فرح بما أظهر له و فخر بما أوتي و آمن عود البلاء و نسي أنه كان مبتلى في قوله تعالى و لئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب السيئات عني إنه لفرح فخور ثم يتوكل على من خافه ثم يسلم نفسه إليه و يستسلم بين يديه أن يحكم فيه بما أحب لقوله تعالى و على الله فتوكلوا إن كنتم مومنين و قوله تعالى نعم أجر العاملين الذين صبروا

و على ربهم يتوكلون ثم يرضى بمن توكل عليه و عمن توكل له بعلمه بحكمته البالغة و تدبيره الحسن لقوله تعالى رضي الله عنهم و رضوا عنه و لقوله تعالى و من الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله ثم يحب من رضي به و رضي عنه إذ كان قد إختاره على ما سواه و إذا صار حسبه لما رآه فصارت هذه المقامات التسع كمقام واحد إذ بعضها مرتبط ببعض و دليلها كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ثم يرجع بعد مقام المحبة إلى حال الرضى و إن إلى ربك المنتهى و ليس الرضى نهاية إذ ليس للمحبوب غاية و أنظر تمام كلامه في كتاب المحبة قوله يحصل من ذاك البيت الصدق في العبودية مطلب العارفين و هو أعلى مطلب قال السيد ابن عطاء الله مطلب العرفين من الله الصدق في العبودية و القيام بحقوق الربوبية.

تحقيقهـــا بترك الإختيـــار نفي المنازعـــــة للأقـــــدار
مع مذلـــــــة و الإفتقـــار إلى الإلـــــه الواحد القهـــار

قال الأستاذ أبو القاسم في الرسالة و يقال العبودية ترك الإختيار فيما يبدو من الأقدار و قيل من علامة العبودية ترك التدبير و شهود التقدير و في الرسالة أيضا عن أبي سهل الصعلوكي التصوف الإعراض عن الإعتراض و فيها عن رؤيم التصوف مبني على ثلاث خصال التمسك بالفقر و الإفتقار و التحقق بالبدل و الإيثار و ترك التعـــرض و الإختيار و قال السيد إبن عطاء الله أرح نفسك من التدبير فما قام به غيرك عنك لا تقوم به لنفسك قال سيدي أبو عبد الله بن عباد تدبير الخلق لأمور

دنياهم على الوجه الذي نقوله مذموم لأن الله تعالى قد تكفل لهم بذلك و قام به عنهم و طلب منهم أن يفرغوا قلوبهم منه و يقوموا بحق عبوديته و وظائف تكليفاته فقط و هو أن يقدر العبد لنفسه شئونا يكون عليها من أمور دنياه على ما تقتضيه شهوته و هواه و يدبر لها ما يليق مـــن أحوال و أعمال و يستعد لذلك و يهتم لأجله و هذا تعب عظيم استعجله لنفسه و لعل أكثر ما يقدره لا يقع فيخيب ظنه و يبطل سعيه ثم فيه من ترك العبودية و مضادة أحكام الربوبية و منازعة القدر و إضاعة العمر ما يحمل العاقل على تركه و اجتنابه و قطـــع مواده و أسبابه قال سه بن عبد الله رضي الله عنه دوروا التدبير و الإختيار فإنهما يكدران على الناس عيشهم و قال سيدي أبو الحسن الشادلي إن كان و لابد من التدبير فدبروا أن لا تدبروا و هذه المسالة أساس طريق القوم بل هي جملته و كليته و الكلام فيـــها طويل و عريض و إنما اقتصرنا فيها على هذا القدر اليسير من التنبيه لأن المؤلف رحمه الله أفرد في هذا المعنى كتابا سماه التنوير في إسقاط التدبير أحسن فيه غاية الإحسان و قرب الأمر فيه بحيث يستغنى به عما صنف في هذه الطريقة من ديوان متحصليه فتعين على كل مريد نجيب إنتهى و قال في كلامه على حكمة من جهل المريد أن يسيء الأدب و ءاكد ما ينبغي أن يجتنبه المريد من مقتضيات هذه الجملة التي ظهرت لنا أنها مراد المؤلف أن يوطن خاطره على شيء من الإعتراض على الله تعالى و تعاطي التدبير معه و التبرء بأحكامه المؤلفة له في نفسه أو غيره و أن يسرح لسانه بالشكوى إلى الخلق و العيب لما يوافق هواه أو نقص في نظره مما يراه من الحق فإن خطر بباله أو جرى

على لسانه شيء من ذلك فليبادر إلى الإستغفار منه و التفضي عنه و ليعلم أن تشاغله بذلك من أعظم الحسنات و أفضل القربات و ذلك يدخله في مقامات الرضى و يوصله إلى غاية النعيم و العطاء كما أن توطينه به و تهاونه به من أعظم خطاياه و أكبر ذنوبه يؤديه ذلك إلى تسخط الأقدار و الوقوع في دركات النار نعوذ بالله من ذلك صح من شرح الحكم و قال السيد ابن عطاء الله معصية أورثت ذلا و افتقارا خير من طاعة أورثت عزا و استكبارا قال سيدي أبو عبد الله بن عباد الذل و الإفتقار من أوصاف العبودية و العز و الإستكبار مناقضان لها لأنها من صفة الربوبية و لا خير في الطاعة إذا لزم عنها شيء لما يناقض صفة العبودية لأنها تحبطها و تبطلها كما لامبالات بالمعصية إذا لزمتها صفة العبودية لأنها أيضا تمحوها و تزيلها قال سيدي أبو مدين رضي الله عنه إنكسار العاصي خير من صولة المطيع صح من شرح الحكم.

لا زمها الوفـــاء بالعـــهود و الحفظ للحقـــوق و الحدود
كذا الرضى في ذاك بالموجـــود و الصبر في هذا علـــى المفقـود
فلا يكون النقص بالإيـــلام و لا زيـــادة من الأنعـــام

في الرسالة عن إبن عطاء الله العبودية في أربع خصال الوفاء بالعهود و الحفظ للحدود و الرضى بالموجود و الصبر على المفقود وفيها أيضا عن أبي عبد الله بن خفيف القناعة ترك التشوف في إلى المفقود و الإستغناء بالموجود و عن رسول الله ﷺ قال كن ورعا تكن أعبد الناس و كن قنعا تكن أشكر الناس و أحب للناس ما تحب لنفسك تكن مومنا و أحسن

مجاورة من جاورك تكن مسلما و أقل الضحك فإن كثرة الضحك تميت القلب و في الرسالة أيضا و قيل الزهد في قوله تعالى لكي لا تاسوا على ما فاتكم و لا تفرحوا بما أتاكم.

إن يثبـــــت العبد للإستقامة	فتلك للعبـــــد هي الكرامـــة
بها تكون عنـــــــده مهذبـــا	من حضرة الله تـــرى مقربـــا
يطلعهـــا لذا على الحقائـــــق	و فهم غامـــــض من الدقائـــق
محلهـــــا بما به جمالهـــــا	يحصـــــل لها من أجله كمالها

قال السيد إبن عطاء الله ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الإستقامة قال سيدي أبو عبد الله بن عباد الكرامة الحقيقية إنما هي حصول الإستقامة و الوصول إلى كمالها و مرجعها إلى أمرين صحة الإيمان بالله عز وجل و إتباع ما جاء به الرسول ﷺ ظاهرا و باطنا فالواجب على العبد لا يحرص إلا عليها و لا تكون همته إلا في الوصول إليها و أما الكرامة بمعنى خرق العادة فلا عبرة بها عند المحققين إذ قد يرزق ذلك من لم تكمل له الإستقامة قوله محلها البيت عن النصربادي قيمة العبد الزهد بمعبوده كما أن شرف العارف بمعروفه و قال أبو حفص العبودية زينة العبد فمن تركها تعطل من الزينة و فيها سمعت الأستاذ أبا علي يقول ليس شيء أشرف من العبودية و لا إسم أتم للمومن من الإسم له بالعبودية و لذلك قال الله سبحانه في صفة النبي ﷺ ليلة المعراج و كان أشرف أوقاته في الدنيا سبحان الذي أسرى بعبده ليلا و قال جلا و علا فأوحى إلى عبده ما أوحى فلو كان إسم أجل من العبودية لسماه به و في معناه أنشدوا:

يـــــا عمرو تاري عند زهرائي يعرفه السامـــــــع و الرائـي
لا تدعنـــــــي إلا بيا عبدهـا فإنـــــــــه أشرف أسمائي

*** *** ***

شهـــــــود أوصافك بالتحقق و وصـــــــف خالقك بالتعلق
به تكون داخلا في حضـــــرته و واصـــــــلا إليه ذا من منته

قال السيد ابن عطاء الله كن بأوصاف ربوبيته متعلقا و بأوصاف عبوديتك متحققا و قال أيضا تحقق بأوصافك يمدك بأوصافه تحقق بذلك يمدك بعزته تحقق بعزك يمدك بقدرته تحقق بضعفك يمدك بحوله و قوته قال سيدي أبو عبد الله ابن عباد على الحكمة الأولى التعلق بأوصاف الربوبية أن تشهد و جودك و لوازم وجودك لا شيء من جميع ذلك لـك و لا منك و إنما هي عوار عندك فلا ترى وجودك إلا بوجوده و لا بقائك إلا ببقائه و لا عزك إلا بعزته و لا غناك إلا بغناه إلى غير ذلك من الأوصاف و لا يتم ذلك إلا بأن تتحقق بأوصاف عبوديتك من عدمك و فقرك و ذلك و عجزك و التعلق و التحقق المذكوران متلازمان بل هما شيء واحد على التحقيق و قال في أثناء كلامه على الحكمة الثانية عن سيدي أبي الحسن رضي الله عنه و يصحح العبودية بملازمة الفقر و العجـز و الضعف و الذل لله تعالى و أضدادها أوصاف الربوبية فمالك و لها فـلازم أوصافك و تعلق بأوصافه و قل من بساط الفقر الحقيقي يا غني من للفقير غيرك و من بساط الضعف يا قوي من للضعيف

غيرك و من بساط العجز يا قادر من للعاجز غيرك و من بساط الذل يا عزيز من للذليل غيرك تجد الإجابة كأنه طوع يدك و استعينوا بالله و اصبروا إن الله مع الصابرين.

معنى دخول حضرة للرب	حصول عرفان به في القلب
إن كمال العرفان في الحصول	هو مراد القوم بالوصول
و القرب معناه شهود العبد	بقرب مولاه العظيم المجد

قال السيد إبن عطاء الله وصولك إلى الله و صولك إلى العلم به و إلا فجل ربنا أو يتصل بشيء و قال قربك منه أن تكون شاهدا لقربه وإلا فمن أين أنت ووجود قربه ومن كلام الشيخ إبن عباد على الحكمة الأولى الوصول إلى الله تعالى الذي يشير إليه أهل هذه الطريقة هو الوصول إلى العلم الحقيقي بالله تعالى وهذا هو غاية السالكين ومنتهى سير السائرين وأما الوصول المفهوم بين الذوات فهو متعال عنه وقال على الثانية القرب الحقيقي قرب الله منك قال الله تعالى وإذا سألك عبادي عني فإني قريب وقال تعالى ونحن أقرب إليه من حبل الوريد وحظك من ذلك مشاهدتك لقربه فقط فتستفيد بهذه المشاهدة شدة المراقبة وغلبة الهيبة والتأدب بأدب الحضرة وأما أنت فلا يليق بك إلا وصف البعد وشهوده من نفسك كما يقوله المؤلف بعد هذا إلاهي ما أقربك مني وما أبعدني عنك انتهى وقال الأستاذ أبو القاسم القشيري بعد أن ذكر في معنى القرب نحو ما سبق فأما القرب بالذات فتعالى الله الملك عنه فإنه متقدس عن الحدود والأقطار والنهاية والمقدار ما اتصل

به مخلوق والانفصال عنه حادث مسبوق جلت الصمدية عن قبول الوصل والفصل فقرب هو في نعته محال وقرب هو واجب في نعته وهو قرب العلم والرتبة وقرب هو جائز في وصفه يخص به من يشاء من عباده وهو قرب بالفعل باللطف.

فهذه طريقـــــــة الولاية ... لمن له بوصفهـــــا الغايـــة
الإشارة إلى جملة ما قدمه في ... التصوف من قـــواعد وغيرها
بضاعة العقول مزجـــاة لدا ... حال الشهـــود وبكشف يبتدا
أدلة العقـــول للمريـــد ... و للمـــــراد حالـة الشهود
فذا بربـــــه لغيره عـــرف ... وذلك حالـــه بعكس اتصف
الله يجتبـــي إليه من يشـا ... يهدي إليـــه من خشـــى
شتـــان بين من بربه وصل ... ومن عليه بدليـــل يستـدل
فنسبة الكشـف إلى الأنظـار ... كالجذب للسلـــوك باعتبار

البضاعة القطعة من المال يتجر فيها ومزجاة يسيرة قليلة وقد تقدمت الإشارة إلى هذا المعنى في الخطبة أعني أن أصحاب الدليل والبرهان عامة بالنسبة إلى أرباب الشهود والعيان قوله وبكشف يبتدا أي يبتدا الشهود بالكشف بمعنى أن المكاشفة مبتدا المشاهدة قال الأستاذ أبو القاسم القشيري المحاضرة إبتداء ثم المكاشفة بعده ثم المشاهدة فالمحاضرة حضور القلب وقد يكون بتواتر البرهان و هو بعد وراء الستر و إن كان حاضرا بإستيلاء سلطان الذكر ثم بعده المكاشفة و هو حضور منبعث إلينا غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل و

تطلب السبيل و لا مستخبر من دواعي الريب و لا محجبوب عن نعت الغيب ثم المشاهدة و هي وجود الحق من غير بقاء تحته و أنظر تمام كلامه رحمه الله قوله أدلة العقول للمريد البيت قال في الرسالة بعد أن ذكر أن كل مريد على الحقيقة مراد و لكن القوم فرقوا بين المريد فالمريد عندهم هو المبتدي و المراد هو المنتهي و المراد الذي نصب بعين التعب و الغنى في مقاسات المشاق و المراد الذي لقى بالأمر من غير مشقة فالمريد متعب و المراد مرفوق به مر به قوله فذا بربه لغيره عرف البيت إشارة إلى المراد و ذاك إشارة إلى المريد بمعنى أن المراد عرف الأغيار باللهو المريد بالعكس فالمراد إستدل بالمؤثر على الأثار و المريد استدل بالأثار على المؤثر و المراد شهد المكون قبل الأكوان و المريد شهد الأكوان قبل المكون و قد تقدم هذا في الخطبة قوله الله يجتبي إليه من يشاء البيت إشارة إلى قوله تعالى الله يجتبي إليه من يشاء و يهدي إليه من ينيب فالمجتبى هو المراد و المنيب المهدي هو المريد و فتح المؤلف الشين من خشى و أصله الكسر على لغة طي قوله شتان البيت قال السيد إبن عطاء الله شتان بين من يستدل به و يستدل عليه المستدل به عرف الحق لأهله و أثبت الأمر من وجود أصله و الإستدلال عليه من عدم الوصول إليه و إلا فمتى غاب حتى يستدل عليه و متى بعد حتى تكون الأثار هي التي توصل إليه قال سيدي بن عباد بنو أدم في أول نشأتهم و مبدأ خلقتهم و خروجهم من بطون أمهاتهم موسومون بالجهل و عدم العلم قال الله تعالى و الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا ثم إن الله تعالى لما إختصى بعضهم

بخصوصية عنايته و اختار منهم من أهله لولايته و ما ذاك إلا بحصول العلم الذي يتضمنه قوله و جعل لكم السمع و الأبصار و الأفئدة الذي يحقق لهم النسبة و يوجب لهم الزلفى و القربة المشار إلى ذلك بقوله لعلكم تشكرون جعلهم على قسمين مرادين و مريدين و إن شئت قلت مجذوبين سالكين و كلاهما مراد و مجذوب على التحقيق قال الله تعالى الله يجتبي إليه من يشاء و يهدي إليه من ينيب فالمريدون السالكون إلى الله تعالى في حال سلوكهم محجوبون عن ربهم برؤية الأغيار فالأثار و الأكوان ظاهرة لهم موجودة لربهم و الحق تعالى غيب عنهم فهم يستدلون بها عليه في حال ترقيهم و المرادون و المجذوبون واجههم الحق تعالى بوجهه الأكرم و تقرب إليهم فعرفوه فلما عرفوه على هذا الوجه أنحجبت الأغيار عنهم فلم يروها فهم يستدلون به عليها في حال توليهم فهذا حال الفريقين و شتان ما بينهما أي بعد ما بينهما و ذلك أن المستدل به على غيره عرف الحق الذي هو الوجود الواجب لأهله و هو المختص بوصف القدم و أثبت الأمر المشار به إلى الأثار العدمية من وجود أصله المشار به إلى المؤثر المتحقق وجوده و المستدل بغيره عليه على عكس ما ذكرناه لأنه استدل بالمجهول على المعلوم و بالمعدوم على الموجود و بالأمر الخفي على الظاهر الجلي و ذلك لوجود الحجاب و وقوفه مع الأسباب و عدم احتظائه بالوصول و الإقتراب و إلا فمتى غاب حتى يستدل عليه بالأشياء الحاضرة و متى بعد حتى تكون الأثار القريبة هي التي توصل إليه أو فقد حتى تكون الأثار الموجودة التي تدل عليه.

عجبت لمن يبغي عليك شهـــادة و أنت الذي أشهدته كل مشهـد
لذالك له حالة البقا و الصحـو و ذا له حال الفنـــا و المحـو
فالجذب كشف عن كمال الـذات ثم شهـــــــود بعد للصفات
و بعده الأسمـــــاء بالتعلـــق ثم إلى الأثار منهـــا يرتقي
للإســـــــم سالك فللصفات منها إلى كشف كمـــال الذات
دلـــــــت على أسمائه الآثار و قـــد تنورت به الأســـرار
و دلت الأسمـــــا على الصفات و هذه على وجـــــود الذات
بدايـــــة المجذوب تلك الغاية لسالـــك مبداه النهايـــــة
لصاحب الجذب و ربما وقـــــع بيـــــن تدل و تـــرق مجتمع

نظم في هذه الأبيات قول السيد إبن عطاء الله دل بوجوده على وجود أسمائه و بوجود أسمائه على ثبوت أوصافه و بوجود أوصافه على وجود ذاته إذ محال أن يقوم الوصف بنفسه فأرباب الجذب يكشف لهم عن كمال ذاته ثم يردهم إلى شهود صفاته ثم يرجع إلى التعلق بأسمائه ثم يردهم إلى شهود آثاره و السالكون على عكس هذا فنهاية السالكين بداية المجذوبين و بداية السالكين نهاية المجذوبين لكن لا بمعنى واحد و ربما إلتقيا في الطريق هذا في ترقيه و هذا في تدليه قال سيدي أبو عبد الله بن عباد المخصوصون بالقرب و الوصول إليه ينقسمون إلى قسمين سالكين و مجذوبين فشأن السالكين الإستدلال بالأشياء عليه و هم الذين يقولون ما رأينا شيئا إلا رأينا الله بعده و شأن المجذوبين الإستدلال به على الأشياء وهم الذين يقولون ما رأينا شيئا إلا رأينا الله قبله و لاشك أن الدليل أبدا أظهر من المدلول فأول ما ظهر للسالكين الآثار و هي الأفعال فاستدلوا بها على الأسماء و بالأسماء على

الصفات و بالصفات على وجود الذات فكان حالهم الترقي و الصعود من الأسفل إلى الأعلى و أول ما ظهر للمجذوبين حقيقة كمال الذات المقدسة ثم ردوا منها إلى مشاهدات الصفات ثم رجعوا إلى التعلق بالأسماء ثم أنزلوا إلى شهود الآثار فكان حالهم التدلي و التنزل من أعلى إلى أسفل فما بدأ به السالكون من شهود الآثار إليه إنتهى المجذوبون و ما ابتدأ به المجذوبون من كشف حقيقة الذات إليه انتهى السالكون لكن لا بمعنى واحد فإن مراد السالكين شهود الأشياء لله و المراد من المجذوبين شهود الأشياء بالله فالسالكون عاملون على تحقيق الفناء و المحو و المجذوبون مسلوك بهم طريق البقاء و الصحو و لما كان شأن الفريقين النزول في تلك المنازل المذكورة لزم التقاؤهما في طريق سفرهما السالك مترقي و المجذوب متدلي.

تذييل مـــا أوردت في ذا العلم ... به انتهى مرادنـــا بالنظـــم
فالحمد لله على تمامـــــه ... من فضلـــه ذاك و من إنعامه
و الشكر لله على التـــوفيق ... لمذهب السنـــــة بالتحقيق
نســـأل منك الختم بالسعادة ... عند الممـــات و جوار السادة
عليهـــــم أنعمت من نبيئين ... و جملة الأخيار و الصديقـين
و الشهداء مع جمع الصالحيـن ... و احشرن في زمرتهم و الوالدين
و جملة المشايـــــخ المعلمين ... و جملـة الأحباب و المصاحبين
بجاه الأنبيـــاء و كل المرسلين ... و سائـــر الأملاك والمقـربين
و صـــل و سلم يا إله العالمين ... على الذيـن قد ذكرت أجمعين
ثم أخص بالصلاة و الســـلام ... نبينا و الآل و الصحب الكـرام
وتابعي سنتهم على التمـــام ... ثم على الإخوان مني الســـلام

ما نظروا النظم بعين الإهتمام و أخلصوا الدعا لنظام النظام
عسى الإله أن ينيل قصده به كما أنال به رفده
حتى أتى بعونه مستوفيا عن أكثر المختصرات مغنيا
فكم فيه من غامض قد انجلى و من عويص جا مسهلا 338
و إن يكن بشيء فيه من الخلل فهو لا قصد فيصلح البطل
فقلما يخلوا الذي قد ألفا من اعتراض في كتاب صنفا
لاسيما نظام علم وصفا من الصعوبة بما قد عرفا
صوب الكتاب ذاك من ذا الجود أجراه مجري الما بجوف العود
أبياته ألف و نصف ألف و نيف تألفت بالإلف
و عدة النيف مثل حسنة كان كمال النظم أول سنة
تسعين من بعد ثمان مائة كفى له شر كل فئة
بحرمة الأخيار وأهل الجاه وآخر الدعاء حمد الله
ثم الصلاة والسلام في الختم على رسولنا الذي به الختم
وآله وصحبه والتابعين وتابعي إحسانهم والصالحين

التذييل التكميل وأشار بقوله وجوار السادة عليهم أنعمت إلى آخره إلى قوله تعالى فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين والظاهر أن قوله عليهم أنعمت على حذف الموصول أي وجوار السادة الذين أنعمت عليهم قوله وجملة المشائخ منصوب بالعطف على الياء المحذوفة من قوله أحشرن وكذا قوله و جملة الأحباب قوله بجاه الأنبياء متعلق المحذوف تقديره

التوسل إليك بجاه الأنبياء أو هو حال من فاعل نسأل أي متوسلين بجاه الأنبياء قوله عسى إلاله أن ينيل قصده به أي أن يعطيه ما قصد به من ثواب الأخرة و من الإنتفاع به قوله كما أنال فيه رفده حتى أتى بعونه مستوفيا البيتين أي كما أناله إحسانه في هذا النظم حتى جاء بتوفيقه تعالى وافيا بالغرض محتويا على المهمات معنيا عن أكثر المختصرات لكثرة مانجلى فيه من المعاني الغامضة و تسهل فيه من الإشكالات الصعبة العويصة قوله فيصلح البطل هو إذن منه في إصطلاح ما يمكن أن يقع في كتابه من الغلط و طغيان القلم لاكن إنما يصلحه المحقق الراسخ في العلم الذي لا يلتبس عليه الحق و هو الذي كنى عنه بالبطل و أصله الشجاع الذي تبطل معه الحيل قوله فقلما البيتين هو اعتذار عما يقع له من الوهم و كان علم الكلام في غاية الصعوبة لأن البحث فيه عن ذات الله و صفاته و هو تعالى مخالف للحوادث ليس كمثله فقد تمحض العقل في هذا العلم و الوهم يلابس العقل في مأخذه و الباطل يشاكل الحق في مباحثه فانظم إلى التأليف الذي هو مظنة الوهم كونه بالنظم لا بالنثر و كون المنظوم علما في غاية الصعوبة قوله صوب الكتاب ذاك من ذي الجود البيت الصوب الصواب و أشار إليه بلفظ البعيد للتعظيم و المعنى أن ما في الكتاب من الغلط و الوهم هو من نفسي و ما فيه من الصواب هو من الله عز وجل بتوفيقه و محض فضله خلقه في قلبي و أجراه على لساني مجرى الماء في جوف العود فلنا ظرف لذلك الصواب لا فاعل له كما في المشبه به و هذا على سبيل التأدب مع الله و الشكر له سبحانه كما قال عز من قائل ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من

سيئة فمن نفسك و إلا فالمعتقد أنه سبحانه الخالق لجميع الأفعال و شبه العلم في القلب بالماء في العود لأن العلم حياة القلوب كما أن الماء حياة النبات و الأشجار قوله تألفت بالألف أي تألفت و نصف الألف الألف و النيف بالموالفة أي المصاحبة و المناسبة و لهذا التأليف تأليفا و هو أخص من التصنيف لأن المصنف من جعل العلم أصنافا كالمستحيلات و الواجبات و الجائزات و كمقدمة الطهارة و الصلاة و البيوع و المؤلف من زاد عليه بمراعات الألفة بين الكتب و المسائل و به تظهر رتب المصنفين و يتميزون و يفضل بعضهم بعضا فالإلف بكسر الهمزة قوله و عدة النيف مثل حسنة النيف في اللغة الزيادة و أراد أن عدة النيف عشرة أبيات و كنى بذلك إذ الحسنة بعشر أمثالها و قد يوجد في بعض النسخ أكثر من هذا العدد كالنسخة التي أعتمدت عليها في هذا الشرح فإن النيف فيها ستة عشر بيتا و وجدت في بعض النسخ كما ذكر المؤلف و قد يجمع بين النسختين بأنه أراد على ما في هذه النسخة بالألف و نصف الألف و النيف جميع أبيات الرجز و على النسخة الأخرى ما قبل قوله عدته ألف و نصف الألف إلى آخر الأبيات الستة و الله تعالى أعلم قوله و آخر الدعاء حمد الله هو من قوله تعالى و آخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين قيل المراد آخر ما يتكلمون به إذا تكلموا أن الحمد لله رب العالمين و قال الزجاج أخبر الله تعالى أنهم يبتدؤن بتعظيم الله و تنزيهه و يختتمون بشكره و الثناء عليه إنتهى فالدعوى في الآية بمعنى القول و الكلام و كذا الدعاء في النظم و يحتمل أن يكون الدعاء بمعنى السؤال و الطلب و جعل الحمد دعاء لأن في ضمنه الإزدياد لقوله تعالى و إذ تأذن

ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم و لاسيما إذا فسرنا الحمد بالشكر و قد أشار إليه الفخر و لأن الحمد هو الثناء بالجميل فيقتضي الإنعام على الحامد فكان السؤال كما قال الشاعر.

إذا أثنـــــــى عليك المرء يوما كفاه من تعرضـــك الثنـــــاء

و أيضا الحمد ذكر و قد قال رسول الله ﷺ حاكيا عن ربه عز و جل من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته فوق ما أعطي السائلين و هنا إنقضى هذا المختصر و الحمد لله رب العالمين.

إنتهى و كفى و سلام على عباده الذين اصطفى.

أيد الله به وفضله الطالب والنبيه بالمؤلفة أي المصاحبة والمنا
سبة وتمذل التأليف تأليفا وتعراض من التصنيف هاه المصنف من
جعل العلم أضدادا أي المستحيلات والواجبات والجائزات وكمفر من ألط
الطهارة والصلاة والبيوع والمؤلف من زاد عليه مما كان ألط لغة
بين الكتب والمسائل وبه تظهر رتب المصنفين ويتبين ومن وبعض أبعضهم
بعضا فاء أي بكسر الهمزة لغة سوء الأدب وعدم التنبيه مثل عسعسة النبيه
في اللغة الزيادة وأراد أه عدم التنبيه عسى أن أتيان وكسى بذال الحا
جسسة أي المسسة بمعنى أمسا الحمد وفي بعض جر في بعض النسخ أي من
مذل العقد والتشتت التي اعتمدت عليهما في هذا الشرح وأن النبيه
فيها ستة عشر فيئا وفي جزء في بعض النسخ كما ذكر المؤلف وقد
جمع بين التشتيت بأنه أراد على ما في هذه التشتيت بالألف ونصب ألط أي
والنبيه جميع أبنائه إلى حي وعلى التشتت ألط أخرى ما قبل فقوله عرفه
الله ونصب ألط أي وأخر ألط أبناء التشتت واللام في على الشلم
فقوله وأخر الدعاء حمد الله مفعول فعلى وأخر دعوا مدراه أن
الحمد لله رب العالمين فيه الخبر أو أخر ما ينطقون به إذا أرادوا
الحمد لله رب العالمين وقال الحجاج أحبى الله فعلى أنهم يثنون
بتعظيم الله وتثنى تمجيد ويثنون بشكي والثناء عليه انتهى
والدعوى بالطاء بمعنى القول والكلام وكذا الدعاء بالظ
ويحتمل أن يكون الدعاء بمعنى السؤال والطلب وجعل الخبر دعاء
لأنه بضمنه الزيادة لقوله فعلى واوتاؤون وبكم ليبين شكي تم كما زيدكم
وما صيبما إذا أبقى بما الحمد والشكي وقد أشار إليه العجز وما الحمد

من الثناء بالجميل ... العلم على أحد ... وكان كالشوك الذي
قال الشاعر

إذا الثنى عليك المرء يوما ... كفاه من تعرض للثناء

وانبغى المحروقي وقف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حاكيا
عن ربه عز وجل من شغله ذكري عن مسئلتي أعطيته فوق ما أعطي
السائلين وهذا أفضل منزل المخلوقين والحمد لله رب العالمين
انتهى وكمل وسلام على
عباده الغرة
اطبعي

ترجمة الإمام أبو العباس

أحمد بن علي

بن عبد الرحمان المنجور

هو الإمام العلامة مفخرة أهل زمانه، صدر علماء عصره النابغة الشيخ احمد أبي العباس بن علي بن عبد الرحمان المنجور، كبير فقهاء المغرب الأقصى في أواخر القرن العاشر الهجري، اصل سلفه من مدينة مكناس تم انتقل منهم من انتقل إلى سكنى مدينة فاس، وكان أبوه على كبير دار ملك بني وطاس وامينها والقيم على أمورها، كما كان جده عبد الرحمان من الأمناء أيضا، وبفاس ولد المترجم عام 929 هـ على الأرجح، ونشأ وأخذ عمن كان بها من علماء وفقهاء ضمن الفهرس أسماءهم وعرف فيه بهم وذكر مروياته عنهم، كمحمد بن احمد اليسيتني – وهو كان عمدته – وعبد الرحمان سقين العاصمي وعبد الواحد بن احمد الونشريسي وعلي بن هارون المطغري ومحمد ابن مجبر المساري وعبد الوهاب الزقاق.

وكان المنجور ثاقب الدهن دكي القلب نجيبا مجدا مجتهدا سريع الفهم حسن الإدراك حريصا على تحصيل العلوم واستيعاب الفنون حتى استكمل حفظها واثقن فهمها وصار ممن يشار إليه بالبنان فيها مع صغر سنه وفتاء عوده ووجود من هم أكبر منه سنا، ولما أكمل التعلم والدراسة انصرف إلى التدريس والتأليف فاقبل عليه الطلبة من كل الأفاق وتنافسوا في حضور مجالسه العلمية لمهارته في التبليغ واستحسانهم طريقته في التدريس وقدرته على إيضاح الغامضات وحل المشكلات، كما تنافس محبو العلم والمنسوبون إليه في استنساخ مؤلفاته والاستشهاد بأقواله واستنتاجاته، ومازالت درجته تعلو حتى صار شيخ الجماعة بلا منازع،

وطارت شهرته في جميع الآفاق وأدناه السلاطين والأمراء والولاة، وتوددوا له وصاروا يستشيرونه ويحترمون رأيه ويعملون بنصحه عندما تدعوهم الحاجة الى استشارته والتماس نصيحته، وكان السلطان احمد المنصور السعدي- على الخصوص يجله ويصله بجوائز سنية فلا يلقى لها بالا ويفرقها على الأرامل والضعفاء.

وصفه مترجموه بعبارات طنانة رأينا أن نجمع شتاتها لتستدل منها مجوعه على قيمته ورأي الناس فيه، وهي : " إمام فقيه معقولي، محدث" أصولي، آية من آيات الله في المعقول والمنقول، واسع العارضة والإطلاع، دو مهارة كاملة في جميع الفنون، احفظ أهل زمانه واعرفهم بالتاريخ والبيان والمنطق والكلام والأصول والحديث والتفسير، متبحر في العلوم كلها من معقول ومنقول، عارف "برجال الحديث، شديد العناية بالتحصيل، قويّ التحقيق عند الإلقاء والتقرير، معتن بالمطالعة والتقييد والإقراء لا يمل ولا يضجر، منصف" في البحث والمذاكرة، جنوح" إلى الصواب مهما تعين وعند من تعين، يميل مع الحق حيث كان، صدوق" في النقل متثبث" في الإملاء، قويّ الإدراك ثاقب الدهن صافي الفهم، دو خط فائق وأدب رائق، خدم العلم عمره حتى ألقت إليه العويصات زمامها وبرز على الأقران وصار شيخ الجماعة في وقته، وكان يحض على تعلم جميع العلوم ويتعلمها ويقول أنها كلها نافعة، حتى انه تعلم لعب الشطرنج فأتقنه ومهر فيه، وصار المشار إليه بالبنان في معرفة دقائقه، وتعلم تلاحين عود الغناء فكان يحرك بجس

أوتاره قلوب العاشقين، وبلغ الغاية القصوى في العقائد، أما الأصول فهي عشه الذي فيه يدرج، ويدخل فيه ويخرج، وانفرد عن أهل زمانه بمعرفة تاريخ الملوك والسير والعلماء على طبقاتهم ومعرفة أيامهم، وكان طبعه يحتد في بعض الأوقات حدة تمنع المتعلم من مراجعته والإكثار من مباحثته، وكان مولعا بأمثلة العامة خصوصا عامة الأندلس ويستحسن لغتهم ولكنتهم ويثني عليهم وعلى بلادهم ويتشوق إليها، وكان العلماء والطلاب يقولون أن فهمه لايقبل الخطأ، وكانت له طريقة خاصة في التدريس، يجيد ترتيب النقول ويتألق في كيفية الإلقاء، عبد من عباد الله الصالحين، لا يفتر عن قراءة القرآن إلا في ساعة المطالعة أو التأليف أو الإقراء أو ضروريات الإنسان، أروع الناس في النقل، كاد أن لايفارق لسانه : لا ادري، أو حتى انظر، او كلام يقرب من هدا، دمث الأخلاق رقيق الحاشية، متقشف" قانع" بما تيسر من المأكول والملبوس لا يحسن تدبير الدنيا، وبالجملة فهو – كما قال بعضهم- آخر الناس في فاس، ولم يكن مثله في الفنون بالمغرب ولاجاء بعده من أتقن مثل الذي اثقن من العلم.

اخذ عنه عدد عديد من الطلبة صاروا فيما بعد من العلماء المبرزين والمؤرخين المرموقين، منهم السلطان أحمد المنصور السعدي الملقب بالذهبي واجازه وألف برسمه عددا من كتبه، والشيخ يوسف بن محمد الفاسي المشهور بكنية أبي المحاسن، واحمد بابا السوداني مؤلف نيل الابتهاج واحمد بن محمد ابن القاضي صاحب المؤلفات

العديدة في التاريخ وغيره واجازه، لازمه كثير – كما يقول عنه في درة الحجال – من سنة خمس وسبعين إلى وفاته، وما فارقه إلا زمن رحلته للمشرق أو زمن أسره فقط أو مدة أقامها بمراكش.

ألف المنجور عدة تأليف ذكر أكثرها في آخر فهرسته، جلها في الفقه والكلام والبلاغة، منها :

1- أجوبة في القراءات توجد منه نسخة مكتوبة بخط المؤلف على مايظهر محفوظة تحت نمرة 8011 بالخزانة الحسنية بالرباط.

2- أجوبة مجموعة في الفقه والكلام يوجد منها مخطوط مصور نمرته 318 ر 73 بالخزانة العامة بالرباط.

3- تقريب لفهم شواهد الخزرجي في العروض توجد منه نسخة مخطوطة نمرتها 603 بالخزانة الحسنية بالرباط.

4- حاشية كبرى على شرح كبرى السنوسي في العقائد أمره السلطان احمد المنصور السعدي بإخراجها من مبيضتها الصعبة الدقيقة خط الطرر الملحقة الكثيرة جدا المدمجة، فانقدت بدلك بعد ما كادت تندثر، توجد منها نسختان مخطوطتان بالخزانة الحسنية بالرباط، أولاهما في مجلد ضخم نمرته 5011 والثانية نمرتها 575 كتبت في جمادى الثانية عام 1000 هـ.

5- حاشية صغرى على شرح كبرى السنوسي، توجد منها نسخة مخطوطة نمرتها 8054 بالخزانة الحسنية بالرباط.

6- شرح المنهج المنتخب، الى قواعد المذهب، وهو شرح لاجوزة علي

بن قاسم الزقاق التجيبـــي الفاسي في قواعد المدهب المالكي، طبعت مرتين بفاس طبعة حجرية.

7- مراقي المجد، لأيات السعد، تفسير للأيات القرآنية الواردة في شرح سعد الدين التفتزاني لتلخيص المفتاح، يوجد مخطوطا بالخزانة الحسنية بالرباط محفوظا تحت نمرات 176 و 5038 و 5302.

8- القرائد، ومبدي الفوائد، لمحصل المقاصد، وهو شرح لقصيدة في التوحيد من نظم الفقيه احمد بن محمد ابن زكري التلمساني متقدم الترجمة (5 : 97 ع 1440).

9- مختصر نظم الفرائد، وهو مختصر الكتاب السابق توجد منه نسخة عتيقة في 300 صفحة كتبت في أواخر دي القعدة عام 997 محفوظة تحت نمرة 4147 بالخزانة الحسنية بالرباط.

10- شرح إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام ابي عبد المالك، الترجمة (5: 108 ع 1444).

11- شرح نظم علاقات المجاز ومرجحاته، والنظم لابي الفضل ابن الصباغ المكناسي، توجد منه نسخة مخطوطة نمرتها 1032 د بالخزانة العامة بالرباط.

12- الفهرس، كتاب ذكر فيه شيوخه ومروياته عنهم أجاز به السلطان احمد المنصور السعدي، طبع بالرباط عام 1396هـ - 1979 م بتحقيق الاستاد محمد حجي قيدوم كلية الآداب بالرباط، الذي أشار في هدا الأخير مؤلفين اثنين للإمام احمد المنجور عدا ما ذكر آنفا وهما :

13- المختصر المذهب من شرح المنهج المنتخب، وهو اختصار للشرح

السابق مخطوطة المكتبة الملكية بالرباط عدد 8054.

14- شرح المختصر من ملتقط الدرر

مخطوطات المكتبة الملكية بالرباط أعداد 172 و5038 و5302

توفي رحمه الله بفاس ليلة الاثنين 16 قعدة عام 995 هـ موافق 19 أكتوبر 1587 م ودفن بمطرح الجلة (القبب) خارج باب فتوح متصلا قبره بقبر شيخه اليسيتني، قال ابن القاضي في درة الحجال : صارت الدنيا تصغر في عيني كلما تذكرت أكل التراب للسانه والدود لبنانه .

أخذت عن "أعلام المغرب العربي" عن الإمام أبو العباس أحمد بن علي بن عبد الرحمان المنجور لعبد الوهاب بن منصور ص -202-203-204 206-205 .

Arts

شارع الكونكو عمارة 23 رقم 1 - المحيط - 10005 - الرباط
الهاتف: 80 21 26 37 05 - الفاكس: 79 21 26 37 05