بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله عالي الوصف والشان منزه الحكم عن آثار بطلان

منه الصلاة على صيد الشرايع نبينا المصطفى من نسل عدنان

وآله والصحب ثم التابعين لهم ما جاوبت السحب المريع تهتان

هذي عقايد عبد منيب جاني نوصي بها كل موصوف بايمان

أعدها ذخر يوم لا ارتياب به مستودعا عند ذي عدل واحسان

الحمد لله المبدي المعيد الفعال لما يريد الهادي صفوة العبيد
الى المنهج الرشيد المنعم عليهم بعد شهادة التوحيد
بحراسة عقايدهم عن ظلمات التشكيك والترديد والصلوة

حمداً لمودع افضال وعرفان لبعض عبدانه من فرط احسان

الا ترى ان هذا الشرح حيث حوى مسايل الدين جما غير نقصان

خير القلايد في جيد العقايد بل نضيدة الدر في اسلاك عقيان

لا ريب في ان هذا الشارح اللسنا قد صاد ف الخضر في ابان تبيان

او نثره ند نظم المتن مشتمل طعم المرايا هما في ذاك نونان

قد انطوى من نكات الفن اكملها وليس فيما حوى منها له ثان

وذلك الشارح التعلامة الفطن هو المسمى بعثمان وعريان

لازال باسط كف ممتلئا من در فضل ومن اعيان عرفان

جزاه خير جزاء ربه عجلا وآجلا جل نعمى بعد غفران

بنقله المستمد من الاه ربه الاحد محمد اسعد القاضي بعسكر
روم ايلى سابقا عفا الله عنه
وغفر له بمنه وكرمه

1

مركز البحوث والمعلومات
عبد الله حامد العمر

هذا الكتاب

خير القلايد • شرح جواهر العقايد •

تاليف احقر العباد •

الراجي عفو ربه يوم

التناد • الغالم

الرباني •

الشيخ

عثمان

العرباني •

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısmı | Esat Ef.
Yeni Kayıt No |
Eski Kayıt No | 1177

على نبيه المصطفى ورسوله المجتبي المبعوث بالهدى
الى كافة الورى وعلى اله البررة الاتقيا واصحابه الخيرة الاصفيا
وبعد فهذا شرح جميل جم الفوائد قد تحلى بجواهر محاسن
مسائل العقايد كشف استار وجوه محدرات احسن
القصايد اعني القصيدة النونية الموسومة بجواهر
العقايد التي انتظمت في سلكها غرر الفوائد ودرر الفوائد
ولعمري ان علم العقايد اوثق العلوم بيانا واصدقها تبيانا
واكرمها انتاجا وانورها سراجا فطوبى لهذا الشارح
المعروف بالعرباني حيث شرحها شرحا يذلل من شوارد ها
صعابها ويميط عن خرايدها نقابها البسه الله لباس الامان
في الدنيا وكساه حلل العفو والمغفرة في العقبى حرره
احقر عبيد الصمد نيلي احمد بن الموتى
المرحوم ميرزا محمد غفر لهما
وعفى عنهما

١٢٧٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نور قلوبنا بعقايد اهل العرفان • وصرف صدورنا عن عقايد اهل الزيغ والضلال والطغيان • والصلاة على رسوله الذي ارسله بالهدى والاحسان • معلماً شرايعه على وجه الاتقان • ومرشداً الى توحيده باقوى الحجج والبرهان • فاضنا بهديه واحسانه اكمل الايمان • وعلى اله واصحابه ذوي الكرامات والايقان • وبعد فلا خلاف بين اولي الالباب والعقول • ولا ارتياب عند ذوي المعارف والحصول • ان اشرف العلوم من جميع الجهات • هو علم التوحيد والصفات • اذ العقايد اليقينية هي اصل الدين • وبها يحصل للمؤمن الموقن اليقين • وايضاً جهات شرف العلم اربع شرف معلومه وشرف حجه وشرف مسائله وشرف غايته وهذا العلم يشملها فان معلومه يتناول مباحث الذات والصفات وحججه الدلائل العقلية والنقلية التي قد اتفقت عليها علماء الشريعة

ع قال العصام الدين فيما علقه على شرح العقايد وجهات شرف العلوم ثلثة الموضوع والغاية والقطعية شرف الموضوع كون المسائل اقوم للحق وعلو بعضهم كون المسائل اقوم من حيث غايته وجعله السيد السند راجعا الى القطعية انتهى

٥ هذه القطعية في شرح الشمسية حقيقة كل علم صائل ذوي العلم لانه قد حصلت تلك المسائل اولا ووضع اسم العلم باذ انتهى

٢ مسائل كل علم ما كان العرض من ذلك العلم معرفته واثباته في موضوعه

الشريعة ومسائله مشتملة على احكام الدين صادرة من رسول رب العالمين • واما غايته فالخلاص عن الاقوال الباطلة • والمذاهب العاطلة • والفوز بسعادة الدارين كما اخبر به النبي المختار • حيث قال في المشهور من الاخبار • ان بني اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة • وتفرقت امتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار الا ملة واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي رواه عبد الله بن عمرو وفي رواية احمد وابي داود عن معاوية ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهي الجماعة يعني اكثر اهل الملة فان امته عليه السلام لا تجتمع على الضلالة على ما ورد في الحديث وقد صنف العلماء من السلف والخلف في هذا العلم كتباً ورسائل بعضها مفصل غاية التفصيل وبعضها مجمل غاية الاجمال • وبعضها متوسطة الحال • وهي مرتبة الكمال • وبعضها منثورة سهل الفهم والتفهيم • وبعضها منظومة لاجل الحفظ في التعلم والتعليم • ومن جملتها ما نظمه نظام جواهر المعاني • وغواص بحار المباني • المولى الهمام قدوة علماء الاسلام • من افاضل بلاد الروم • الحاذق في انواع العلوم • خير الملة والدين ينبوع الفضل واليقين • مولانا خضر بيك ابن الجلال عفا عنهما الملك المتعال • فانه مع صغر حجمه ولطافة نظمه قد حاز امهات المسائل الكلامية مع الاشارة الى الحجج والبراهين كما لا يخفى على اهل اليقين • وقد شرحه الفاضل المحقق • والكامل المدقق • المولى الحنائي • المشتهر فضله بين الادانى والاعالي • شرحاً مقبولا عند الاكابر والاعيان • كافياً في الايضاح والبيان • وقد شرح هذا

ايضاً من حيث الاعتقاد

٥ اي وشارح لهذه القصيدة وهو اليمونية

النظم شارح اخر واعترض على الخيالي باعتراضات لا تصدر الا عن الجاهل فضلا عمن يدعي انه الكامل وادعى ان الشرح المنسوب الى الخيالي غير مسبوك على الوجه اللايق بالمتن كما لا يخفى على الفطن حتى قال ان الخيالي لم يفرق بين مذهب الماتريدية والاشعرية فيما وقع الاختلاف بينهما والحال ان الفرق بينهما كان من الواجبات فكانه لم يتفطن بان المتن منسوج على مذهب الماتريدية فساق الكلام مساق الاشعريين وترك حل الابيات باسرها ولم يبين ما في مفرداتها ومركباتها مما يحتاج الى البيان فحدا في هذا الشرح لا طويل مخل ولا قصير مخل يحل الفاظه اولا ويبين تراكيبه ثانيا انتهى ولقد اساء الادب وفعل فعلا يفضي الى العجب رحم الله امرء عرف قدره ولم يتجاوز طوره فاقتضى هذه الاساءة الى شرح وسيط لا وجيز ولا بسيط والترمت ان ارد الاعتراضات الواردة على المولى الخيالي من الشارح المسفور العالي بحسب جهدي وطاقتي مع ضعفي وقلة بضاعتي مستعينا بالله الحسيب انه قريب مجيب ثم اعلم ان هذه القصيدة اللطيفة من البحر البسيط مثمن الاجزاء وهي مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن مرتين الا ان مطلعها وبعض ابياتها الآتية مصرع والتقريع في عرفي العروضيين ان تجعل العروض كالضرب فتكون تابعة للضرب من جهة العلة الداخلة على الضرب كلفظ الشان في هذه القصيدة فانه عروض جاءت مقطوعة تابعة للضرب وهو قوله بطلان وباقي الابيات اعاريضها مخبونة وضربها مقطوعة والعروض آخر

لانه ناظم هذه القصيدة

ط الشارح العالي

ك المراد من الشارح العالي هو بعض الانام من المدرسين الكرام نور الله مراقدهم الى يوم القيام كان مشهورا بالحافظ الكبير في سلطنة سلطان محمود وحفظه للحافظ فانه جعل واما تسميته بالعالي فانه جعل نفسه عالما على الخيالي حتى قال في بعض كلامه وليت هذا بلغ الخيالي

3

اخر جزء من الشطر الاول والخبن حذف الحرف الثاني الساكن كحذف الالف من فاعلن فيبقى فعلن بكسر العين والجزء الذي دخل عليه الخبن يسمى مخبونا ان كان ضربا ومخبونة ان كان عروضا والضرب اخر جزء من البيت والقطع حذف ساكن الوتد المجموع واسكان متحركه مثل اسقاط النون واسكان اللام من فاعلن فيبقى فاعل فينقل الى فعلن بسكون العين ويلزم الردف للضرب المقطوع والردف حرف ساكن من حروف اللين كالالف في لفظ الشان وبطلان الى اخر القصيدة واذا عرفت ما حررناه من التعبيرات وايقنت ما قررناه من التفسيرات علمت ان هذه القصيدة فصيحة غاية الفصاحة غير خارجة عن قانون علم العروض كما زعمه الشارح العالي وهذا الشارح قد اخطاء في تعبيراته وغلط في بعض تفسيراته اذ فسر القطع بانه حذف الالف واسكان العين من فاعلن وليس كذلك لان حذف الالف من فاعلن خبن كما اعترف به نفسه واسكان العين لا مدخل له في علة القطع وهو مع ادعائه الكمال في علم العروض قد غلط في بيان تقطيع هذه القصيدة في اثنا عشر موضعا من جهة التعبير والتفسير وخبط خبط العشواء في الليلة الظلماء فكانه من هذا ارجح شرحه على الشرح المنسوب الى المولى الخيالي اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه ثم لما كان المؤثر الحقيقي في الاشياء كلها هو الله تعالى وكان الانسان غير مستقل في افعاله لزم له ان يتوسل قبل الشروع في فعل من افعاله باسم من اسمائه تعالى ولهذا قال الناظم رحمه الله بسم الله الرحمن الرحيم

العدد المجموع في عرفهم حرفان متحركان بعدهما ساكن كفاعلن من فاعلن من وتد مجموع

جزء فاعلن ومن سبب خفيف

وهو فا

وهو علن

في سنة ثلثة وستين وثمانمائة

ودفن بها

اقتداء بالكتاب الكريم • وعملا بقول النبي العظيم • كل امر ذي بال لا يبداء فيه
ببسم الله الرحمن الرحيم فهو ابتر رواه الخطيب بهذا اللفظ في كتاب الجامع وفي
رواية اقطع وفي رواية اجزم بالجيم والذال ومعنى الجميع ان كل امر ذي
بال وشان لم يبداء فيه بالبسملة فهو ناقص البركة غير تام في المعنى وان
تم في الحس وهذا هو معنى الابتر شرعا فاندفع ما قيل كم من امر ذي بال لم يبداء
ببسم الله وكمل وكم مبتداء به ولم يكمل بل بقي ناقصا في الظاهر والحس.
ثم اتى الناظم رحمه الله بالحمدلة بعد البسملة امتثالا لما صدر عن النبي
المختار واتباعا لما انعقد عليه اجماع الاخيار وقضاء لبعض
ما يجب من حمد الله تعالى والثناء عليه بذكر اوصاف كماله وشكر نعمه والآلاء فقال

الحمد لله عالي الوصف والشان منزه الحكم عن اثار بطلان

قيل الحمد هو الثناء باللسان على قصد التعظيم سواء تعلق بالنعمة
او بغيرها والشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما سواء
كان باللسان او بالجنان او بالاركان يرتدك اليه قول الشاعر
افادتكم النعماء مني ثلثة • يدي ولساني والضمير المحجبا •
فمورد الحمد لا يكون الا اللسان ومتعلقه يكون النعمة وغيرها ومتعلق
الشكر لا يكون الا النعمة ومورده يكون اللسان وغيره فالحمد اعم باعتبار
المتعلق واخص باعتبار المورد والشكر بالعكس كذا قاله التفتازاني في
ولام لله للاختصاص على الاشهر وقيل للاستحقاق وقيل للملك
والله علم لذات الواجب الوجود الجامع لمعاني الاسماء والصفات ولذا

ا في كتاب الوجوه والنظائر للحمد اثنا عشر وجها فراجعها ان شئت
ب هو الوصف على جهة التعظيم سواء كان باللسان او بغيره
ج اي الحمد اللغوي واما الحمد العرفي فهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما اعم من ان يكون فعل اللسان او الاركان
د معنى البيت افادكم انعاما منكم على ثلثة اشياء مني الكفاف باليد ونشر المحامد باللسان ووقف الفؤاد على المحبة والاعتقاد

ولذا علق الحمد به اشارة الى استحقاقه تعالى الحمد لذاته ولصفاته فالجملة خبرية
لفظا انشائية معنى لتسمية قائلها حامدا ولو كانت خبرية معنى لم يسم الاخبار
ومعلوم انه لا يشتق للمخبر اسم فاعل من ذلك الشيء او لا يقال مثلا لمن قال الضرب
مولم ضارب فان قيل جاز ان يعد الشرع المخبر بثبوت الحمد له تعالى حامدا
اجيب بانه خلاف الاصل والاصل عدمه وفي تفسير الكواشي ولفظه
خبر كانه يخبر ان المستحق للحمد هو الله تعالى تقديره قولوا الحمد لله انتهى ثم عقب الحمد بما
يدل على عظمته تعالى ومجده بقوله عالي الوصف والشان فعالي اسم فاعل من
علا يعلو علوا وياؤه منقلبة عن الواو وهي ساقطة لالتقاء الساكنين
وهو اسم من اسمائه تعالى ومعناه هو الذي علا عن الادراك ذاته وعن التصور صفاته
ومثله العلي بتشديد الياء لانه فعيل بمعنى الفاعل قيل الوصف والصفة
مصدران كالوعد والعدة والمتكلمون فرقوا بينهما فقالوا الوصف
يقوم بالواصف والصفة يقوم بالموصوف انتهى وفي الجوهرة النيرة اعلم
ان الوصف كلام الواصف والصفة هي المعنى القائم بذات الموصوف فقول
القائل زيد عالم وصف لزيد لا صفة له والعلم القائم به صفة لا وصف
وحاصله ان قيام الوصف بالواصف وقيام الصفة بالموصوف انتهى
والاضافة في الوصف معنوية تفيد تعريفا لان علو وصفه تعالى مستمر
في الماضي والحال والاستقبال ولذلك صح وقوعه صفة للمعرفة فمعنى علو
وصفه تعالى ان وصف الواصفين له تعالى لا يشبه وصف المخلوقين لانه في غاية
الكمال منزه عن النقصان والزوال وصف هذا لا يدرك كنه حقيقته في المال

ا اي جملة الحمد لله
ب قيل وجملة الحمد لله اخبارية لفظا انشائية معنى اذ المراد بها ايجاد الحمد لا الاخبار بانه سيوجد
ج الغرض من نقل ما في الكواشي تاييد للقول بان الجملة خبرية لفظا انشائية معنى فتامل
د ومن جعل قوله عالي الوصف حالا من لفظ الجلالة فقد وقع في الغلط والضلالة اذ يكون حالا لا يخرج النظم عن الوزن كما لا يخفى على من له ممارسة في العربية

قوله والشان عطف على الوصف وهو بالهمزة في الاصل قلبت الفا للتخفيف وفي
النهاية الشان الخطب والامر والحال والجمع شؤون انتهى وشانه تعالى افعاله
واحداثه كل وقت في خلقه كما قال تعالى كل يوم هو في شان وفي المعالم قال
المفسرون ومن شانه تعالى انه يحيي ويميت ويرزق ويعز قوما ويذل قوما
ويشفي مريضا ويفك عانيا ويفرج مكروبا ويجيب داعيا ويعطي سائلا ويغفر
ذنبا لا يحصى من افعاله واحداثه في خلقه ما يشاء انتهى وفي الحديث
من شانه ان يغفر ذنبا ويفرج كربا ويرفع قوما ويضع اخرين فمعنى علو
شانه تعالى ان افعاله تعالى لا يشبه افعال المخلوقين في الاتقان والكمال
وفي البقاء وعدم الزوال واذا علمت ما تلوناه ظهر لك ان قوله عالي الوصف
اشارة الى الاحدية في الذات وقوله والشان الى الواحدية في الافعال
وفيه براعة الاستهلال كما لا يخفى على اهل الكمال فقول من قال اراد بالوصف
الصفة الذاتية وبالشان الصفات الفعلية ليس في محله اذ الوصف يقوم بالواصف
والصفة تقوم بالموصوف فكيف يفسر احدهما بالاخر والشان ليس صفة فعلية
بل اشارة الى الصفة الفعلية اذ الاشارة غير الارادة فتامل قوله منزه
للحكم بالجر عطف على عالي بحذف العاطف اذ يجوز حذف العاطف وحده
في الضرورة بل ادعى بعضهم وروده في القران العظيم قال صاحب لباب
التفاسير في قوله تعالى وجوه يومئذ ناعمة اي وجوه المؤمنين قيل اراد
ووجوه بواو العطف فحذف الواو انتهى واذا ثبت في القران فلا وجه
لانكار بعض الاعيان وفي النهاية الحكيم العلم والفقه والقضاء بالعدل

بالعدل وهو مصدر حكم يحكم انتهى والمراد بالحكم هنا علمه تعالى الازلي ايجابا
وتحريما في افعال العباد فقول من قال والمراد بالحكم هنا علمه التصديقي بوجود
الاشياء فيما لا يزال ليس في محله اذ علمه تعالى لا يوصف بالتصوري والتصديقي
ولا بالضروري والنظري كما هو المشهور عند الحاق فعلمه تعالى منزه عن كونه
تصوريا وتصديقيا وضروريا ونظريا وعن سائر اثار البطلان وشائبة
النقصان والعجب من هذا القائل وقع فيما نهاه الناظم الفاضل انا لله
وانا اليه راجعون وجمعية الاثار لافادة العموم لان صيغة الجمع الموضوعة
للعموم كما عرف في الاصول اي منزه علمه تعالى عن جميع اثر البطلان فقول
من قال واضافة الاثار الى البطلان جنسيه يضمحل بذلك جمعية الاثار
وهو اللائق بالمقام ليس في محله ايضا اذ على تقدير اضمحلال الجمعية
يكون التركيب من قبيل اضافة المفرد الى النكرة وذلك لا يفيد الاستغراق
بل المفيد له اضافة المفرد الى المعرفة كقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره اي جميع امره فتامل وانصف ولا تكن من اهل العناد والتعسف
ولما جرت عادة المصنفين بايراد الصلاة التصلية للتحميد توسلا بها في
استحصال كمالاتهم العلمية والعملية الى من اصطفاه الله تعالى لاظهار
شريعته وجعله خليفته في خليقته فان بديهة العقل شاهدة بان
استفاضة شيء يتوقف على مناسبة بين المفيض والمستفيض ولا
مناسبة بين ذات الحق ونفوس الخلق فوجب الاستعانة فيها بمتوسط
يكون ذا جهتين وهو نبينا صلى الله عليه وسلم ولذا قال

والمعنى الصلاة من الله تعالى نازل على مظهر شرايعه فتقديم الظرف الاول لاجل الضرورة لا للحصر او للحصر
ان اريد بالصلاة الصلاة الكاملة ويجوز ان يكون الظرف المقدم ظرفا مستقرا خبرا والصلاة
مبتدأ وعلى هذا يكون كلمة على متعلقا بالصلاة وفيه وفيه

ولذا قال الناظم رحمه الله منه الصلاة على مبدى شرايعه نبينا
المصطفى من نسل عدنان قوله الصلاة مبتدأ والظرف المؤخر خبرها والمقدم
متعلق بالصلاة قال في القاموس الصلاة الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن
الثناء من الله تعالى على رسوله وعبادة فيها ركوع وسجود انتهى وقال الفهستاني
نقلا عن الجمهور انها حقيقة في الدعاء مجاز في غيره واليه مال العلامة
البيضاوي وقيل هي لغة مشتركة بين الرحمة من الله تعالى والدعاء من العباد
والاستغفار من الملائكة وشرعا الافعال المعلومة والاركان المخصوصة
وقال القشيري الصلاة من الله تعالى لمن دون النبي رحمة وللنبي تشريف وزيادة
تكرمة انتهى والمراد من الصلاة في قول الناظم الدعاء فيراد بها طلب
التعظيم له عليه السلام في الدنيا باعلاء ذكره واظهار دينه وابقاء شريعته
وفي الاخرة بتشفيعه في امته واجزال اجره ومثوبته وابداء فضيلته
ورتبته على الاولين والاخرين من الخلق اجمعين بالسيادة العظمى والسعادة
الكبرى من المقام المحمود والحوض المورود لارباب الشهود كذا قاله
في كنوز الرموز قوله مبدى اسم فاعل من ابتديته بالياء المنقلبة
عن الواو بمعنى اظهرته وثلاثيه بدو بالواو تقول بدا هذا الامر
يبدو بدوا من الباب الاول مثل قعد قعودا فاصله مبدو قلبت
الواو ياء لوقوعها في الطرف بعد الكسرة فصار مبدى ثم لعل اعلال قاض
فصار مبد فلما اضيف الى مفعوله اعيد الياء فصار مبدي
شرايعه والشرايع جمع شريعة وهي في الاصل مشرعة الماء اي مورد

وفي النهاية الشريعة مورد
الابل على الماء للجاري

اعلم ان الصلاة والزكوة والربوا
والصيوة تلفظ بالالف وتكتب
بواو على لغة من يميل الالف
الا الواو وكذا ذكر صاحب
الكشاف زاف والحق ان
التفخيم زائد لكن قال العلامة
اشار ذلك تكتب في المصحف
بالواو اقتداء لتقليده وفي غيره لم
بالالف وقال ابن درستويه لم
تثبت بالواو في غير القران
انتهى فعلى هذا ما وقع
في عبارة المصنفين
من الكتب بصورة الواو
غلط لا يخفى كذا في الكنوز

اي ظهر هذا الامر ظهورا

مورد الشاربة منه ثم نقلت الى الاحكام الماخوذة من الانبياء والمرسلين
والمعنى ان الصلاة الخاصة من الله تعالى والصلاة المخلوقة الكائنة من
الملائكة ومن المؤمنين نازل على نبينا المصطفى فيكون الكلام من قبيل
حذف المعطوف فيشمل اقسام الصلاة كلها وقال المولى الخيالي والمعنى ان الصلاة
المخلوقة لله تعالى الحاصلة باكتسابنا او بدونه على النبي المختار لاظهار شريعته الكائنة
في علم الازلي او اللوح المحفوظ انتهى وهذا القول من الخيالي اشارة الى جواب
الاعتراض الوارد على الناظم رحمه الله تعالى وحاصله ان ظاهر عبارة الناظم
يشعر باختصاص الصلاة من الله تعالى والاولى بالمقام العموم فاجاب
بان الصلاة الصادرة من العباد حاصلة من الله تعالى بجهة الايجاد والخلق
ومن العباد بجهة الكسب قوله او بدونه اي الصلاة الحاصلة بدون الاكتساب
وهي صلاة الله القديمة واشار الخيالي ايضا بقوله على النبي المختار الى
ان نبينا في قول الناظم نبينا بدل من قوله مبدى شريعه مقصود في النسبة
وان جاز كونه عطف بيان لان كل موضع جاز اعرابه عطف بيان
جاز اعرابه بدلا اعني بدل كل من كل كذا ذكره ابن هشام في شرح شذور
الذهب واشار بقوله المختار الى ان المصطفى في قول الناظم بمعنى المختار
وصف لنبينا وقوله لاظهار شريعته اشارة الى ان تعليق الحكم بالمشتق
يفيد علية ما اخذ الاشتقاق والنسل الولد وعدنان اسم لجد الاقصى
من اجداده المعروفة وفي الحديث اذا صليتم علي فعمموا واراد بالتعميم
التعميم على الال ولذلك قال الناظم المحقق رحمه الله تعالى

اي اراد النبي عليه السلام

وهو الهادي والعشرون من اجداد النبي عليه السلام
وفي الانباه والاشراط في صحت الايمان
بمحمد عليه السلام معرفة اسم ابيه
واسم جده بل يكفي معرفة اسمه الشريف
انتهى

والال والصحب ثم التابعين لهم ماجادت السحب للرعى بتهتان

قوله والال عطف على مبدء شرايعه والالف واللام فيه وفى الصحب عوض عن المضاف اليه اى الصلاة من الله تعالى ايضا على اله وصحبه واراد بالال اهل بيت النبى صلى الله عليه وسلم بقرينة عطف الصحب والتابعين عليه قال المولى الخيالى وكلمة ثم للتفاوت بين الاصحاب والتابعين لما قال عليه السلام خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم الحديث انتهى يعنى ان كلمة ثم للتراخى فى الرتبة اذ مرتبة التابعين دون مرتبة الاصحاب وايضا اختيار ثم لاجل الوزن ولا تزاحم فى النكات ولم يتعرض له الخيالى لانه عصا العميان فلا يلتفت اليه الاكابر والاعيان فقول من قال وعطفه بثم لمجرد محافظة الوزن لا للتفاوت فى الرتبة كما فهمه الخيالى ليس فى محله لما قلنا ثم التفاوت المذكور انما هو بين ذواتهم لا بين الصلواتهم فلا يرد قول الشارح العالى ان الصلاة على غير النبى انما يجوز تبعية للنبى عليه السلام فالكل سواء فيه فلا وجه لاستعمال كلمة ثم واللام فى قوله لهم متعلق بالتابعين والضمير للال والاصحاب جميعا وكلمة ما فى ما جادت مصدرية مضافة لاجملة جادت بحذف المضاف وتسمى دوامية على عرفهم لارادة الدوام بها فيصير المعنى مدة دوام جود السحب ولما صار الفعل الذى دخلت عليه ما فى تاويل المصدر الذى من اقسامه الاسم جرد الفعل عن الزمان الذى هو جزء من مفهومه

واشتقاق الال من آل يؤل اذا رجع اليك بقرابة او نحوها اصله اول بتحريك الواو وانفتاح ما قبلها قلبت الفا وهمزة ثم الهاء قلبت همزة ثم الهمزة الفا

فيه رد

اى فى ما جادت

مفهومه وتمحض للحدث والنسبة واكتفى هنا بالزمان الذى اضيف الى الدوام وهذا الزمان شامل للازمنة كلها اذا عرفت ما حررناه فقول من قال ان الفعل جرد هنا للحدث مع النسبة فان الجزء الذى هو الزمان يحتمل السقوط غلط من جهة اللفظ والمعنى فتامل وجادت فعل ماض من جاد بماله يجود جودا فهو جواد وقوم جود بوزن هود كذا فى المختار فيكون وزن المصدر وجمع الصفة مستويان فقول من قال والجود مشترك بين المصدر وصفة الجمع ليس بسديد فتامل ويمكن ان يكون ماخوذا من الجود بفتح الجيم وهو اكثار المطر يقال جادهم المطر يجودهم جودا كذا فى النهاية والسحب بضمتين جمع سحاب واسكنت حاوه للاجل الضرورة وهى فاعل جادت والاسناد اليها حقيقة عرفية على المعنى الثانى ومجاز عرفى على المعنى الاول والمرعى موضع الرعى بالفتح ويحتمل ان يكون مصدرا ميميا وعلى الاول يراد به الموضع مطلقا سواء كان فيه الزرع او الكلاء فلا تخصيص فيه بموضع الكلاء كما توهمه الشارح العالى والباء فى بتهتان متعلق بجادت والتهتان على وزن فعلان المطر الدائم والغالب عليه عدم العلمية وان ثبتت فالجر فيها محمولة على الضرورة قال المولى الخيالى وما جادت قيد للتصلية وكان تجعله قيدا للتحميد ايضا اقول وكان تجعله قيدا للبسملة والحمدلة والتصلية جميعا فالقصر على الاخرين ليس على ما ينبغى وهذه الجملة كناية عن التابيد وفيه المبالغة بما كانت العرب تعبرون

7

اما لفظها فلان استعمال جود هنا غير مناسب للمعنى الذى اراده مع ان صلة التحميد بمعنى التعرية انما يكون عن او من واما معنى فلان الزمان الذى هو الجزء من مفهوم الفعل لا يستطاع من مفهومه ما دام الفعل على حاله وانما يسقط اذا اول الفعل بالمصدر او استعمل لانشاء المدح او الذم

انجب به النجاة على ما صح

عنه كقولهم لا اكلمك ما دام تعار وما اقام ثبير وما اورق الشجر وما
ابنع الثمر وما سال سيل وما جن ليل وما طرق طارق وما نطق
ناطق وههنا عبر به الناظم عن التابيد البسملة والحمدلة والتصلية
فالمعنى اقول بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله الكريم والصلاة
على رسوله العظيم ما دام ينزل من السحاب على الارض مطر وسيم فتخضر
به الرياض والفلوات وتنفتح به الانوار والزهرات يعني ما دامت
الدنيا بالارض والسموات ولما فرغ من البسملة والحمدلة والتصلية
اشار الى ما هو المقصود من الكلام وهو عقايد اهل الاسلام فقال
هذي عقايد عبد مذنب جاني يوصي بها كل موصوف بايمان

هذي اسم من اسماء الاشارة موضوعة للاشارة الى المؤنث مثل
هذه والهاء في هذه بدل من الياء وليس في الكلام هاء تانيث مكسورة
ما قبلها غير هذه والمشار اليه هنا ما في ذهن الناظم من العقايد
التي نظمها في كتابه فانها عقايد اهل السنة من الصحابة والتابعين
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وعليها اعتقاد المولى الناظم واعتماده
وبها وصيته واجتهاده والعقايد جمع عقيدة وهي الحكم القلبي
المتعلق باصول الدين واراد بالعبد نفسه وصف نفسه
بالعبودية اعترافا للحق بالربوبية وتشريفا لها بهذه النعمة الجليلة
وتكريما لها بهذه الصفة العلية كما قال القائل لا تدعني الا بيا
عبدها فانه اشرف اسمائنا ثم وصف نفسه ايضا بالذنب

بالذنب والجناية اعترافا بقصوره في الابداء والنهاية وهضما
لنفسه وهو مرتبة الكمال في الغاية قوله جان اسم فاعل من جنى يجني
جناية اصله جاني اعل اعلال قاض وهو عروض هذا البيت لكنها
مصرعة وقدم معنى التصريع في اول الكتاب ويوصي مضارع
اوصى والايصاء لغة طلب شيء من غيره ليفعله في غيبته حال
حيوته وبعد وفاته ويتعدى الى المفعول الاول بنفسه والى
الثاني بالباء قال الله تعالى واوصاني بالصلوة والزكوة اي امرني
وهنا قدم المفعول الثاني لاجل الضرورة وجملة يوصي بها اما
مستانفة او صفة عبد او حال منه لان الجملة الواقعة بعد المعرفة
المحضة حال وبعد النكرة المحضة صفة وبعد المحتملة لهما محتملة
لهما وعبد هنا نكرة غير محضة لاتصافه بقوله مذنب والقصر
على كونها مستانفة تقصير فلا تكن من القاصرين وانما عبر الناظم
رحمه الله عن نفسه بصيغ الغيب التفت من الغيبة الى التكلم للتصريح
بان الحكم السابق وهو كون العبد مذنبا جانيا مختص به فطلب
العفو والغفران من الملك المنان باعداد هذه العقايد
الصحيحة ذخيرة ليوم الفزع والفضيحة فقال
اعدها ذخر يوم لا ارتياب به مستوعبا عند ذي عدل واحسان

ويحتمل ان يكون لفظ اعدها ماضيا والضمير المستتر فيه راجعا
الى العبد الماضي فحينئذ لا التفات فيه واما الضمير البارز

المتصل به فهو راجع الى العقايد المنظومة فى هذه القصيدة ومعنى
اعدها اجعلها على الاول وجعلها على الاحتمال الثانى والذخر بضم
الذال وسكون الخاء المعجمتين مصدر زخر بالفتح فيهما اطلق على ما
يدخر للانتفاع به وهو الزخيرة ونصبه على انه مفعول ثان لاعد
لتضمنه معنى الجعل فقول من قال منصوب بنزع الخافض ليس
فى محله وجملة لارتياب صفة يوم ومستودعا بصيغة اسم الفاعل
حال مبينة من فاعل اعد فقول من قال انها حال مؤكدة من فاعل
اعد غلط فاحش اذ لكمال المؤكده على ما صرح به النحاة ثلثة
اقسام مؤكدة لصاحبها نحو جاءنى القوم طرا ومنه قوله تعالى
لامن من فى الارض كلهم جميعا ومؤكدة لعاملها نحو قوله تعالى
وارسلناك للناس رسولا ومؤكدة لمضمون الجملة الاسمية
قبلها نحو زيد ابوك عطوفا وهذه الحال ليست واحدة
منها فكيف تكون مؤكدة ولعل منشاء غلط هذا القائل انه ظن
ان الاعداد والاستيداع بمعنى واحد ولهذا وقع فيما وقع
ثم قوله مستودعا تلميح الى قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات
لاهلها واياء الى ما ورد فى الحديث رحم الله امرأ سمع منا حديثا
فوعاه ثم بلغه من هو اوعى منه وروى عن انس رضى الله تعالى
عنه مرفوعا قال لا تطرحوا الدر فى افواه الكلاب يعنى الفقه
والعلم فى ايدى الظالم والعرائس وطالبى الدنيا وعن انس

قوله الذخر هو الشئ الذى يدخره الانسان للشدائد والاهوال وللحاجة فى حال من الاحوال

فيه رد

قيل الحال المؤكد لصاحبها هى التى استفيد معناها من صريح لفظ صاحبها بلا يكون صاحبها والاعليها بالوضع كلفظ كلهم فى الاية الكريمة فانه دال على معنى الحال وهى جميعا

وفى مختصر الفردوس عن انس طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة وواضع العلم عند غير اهله كمقلد الخنازير الجوهر واللؤلؤ والذهب

انس ايضا مرفوعا طلب العلم فريضة وواضع العلم فى غير اهله كمعلق الجوهر
واللؤلؤ على الخنازير كذا قاله على القارى فى اول شرح الشفاء واذا تقرر هذا
تبين ان المراد من قوله ذى عدل واحسان من اتصف بالعدالة والامانة
من اكابر امناء الامة واما ائمة علماء اهل السنة الذين هم نقلة الشريعة
الغراء على وجه اليقين ابقاهم الله الى يوم الدين ويؤيد هذا المعنى
قول الناظم فى البيت السابق يوصى بها كل موصوف بايمان كما لا يخفى
على اهل عرفان وقال المولى الخيالى فى معنى هذا البيت اى اجعلها
ذخيرة ليوم القيمة وارجوها النجاة عن اهوالها ونكباتها مستودعا
عند من جبل طبعه على الانصاف وعصم ذهنه عن الاعتساف
يرشدها طالب الدين القويم والصراط المستقيم انتهى ولقد
اغرب الشارح العالى حيث استغرب قول المولى الخيالى بل نسبه
الى الخطاء البين وظن ان تخطئة الافاضل امر هين وهو عند
الله عظيم وانا اذكر عبارة هذا القائل بلا زيادة ولا نقصان
حتى لا انسب الى الافتراء والبهتان وهى هذه والمراد بذى
العدل والاحسان هو الله تعالى ومن الغرايب ان الخيالى حملها
على زيد وعمرو وهذا خطاء بين لان الشئ الذى هيئ للخلاص
عن اهوال يوم القيامة والفوز الى كرامته كيف يتصور ان يودع
عند زيد وعمرو فكانه ذهل عن معنى كون الحال قيد العامل
فان اعداد ذخر الاخرة يجب ان يكون مقيدا بكونه وديعة

9

ويؤيد هذا المعنى ايضا قول العلماء ومن شروط التعلم والتعليم ان من حصل علما صان ذلك العلم عما لا يليق له ان يضيعه باهماله او كتمانه عن مستحقه او ايصاله لغير اهله وان يثبته فى الكتب لمن يأتى بعده كذا فى المطالب الوفية شرح الفوائد السنية

ط والظاهر ان المولى الخيالى اخذ هذا المعنى من تقرير الناظم رحمه الله تعالى لانه قرأ على الناظم وكان معيد الله فى المدرسة التى كانت فى مدينة بروسا فصاحب البيت ادرى بما فيه

فيه رد

عند من لا يضيع اخر الحسنيين لوجدها عنده في ذلك اليوم فيفوز بها
لا ما قصده عند الايداع انتهى ولقد تولى كبره واساء الادب فيما
قال كما لا يخفى على اهل الكمال حيث عبر عن نقلة الدين بزيد وعمرو ومع
هذا تعرض لشيء لا مدخل له فيما ادعاه من المعنى المراد نعوذ بالله
من العي والعمى ومن سوء المنقلب ثم اعلم ان جميع اهل الملل مؤمنها وكافرها
قد اتفقوا على وجود الصانع المختار في الجملة خلا شرذمة قليلة
من جهلة الفلاسفة زعمت ان حدوث العالم اما اتفاقي بغير فاعل
وهو بديهي البطلان واما الطرق في اثبات واجب الوجود
كثيرة والابحاث والاقوال المتعلقة بها وفيرة واولى الطرق
في هذا المطلب الاعلى والمقصد الاقصى المتوقف عليه اصول
الشريعة وفروعها هي التي نبه بها الانبياء وسلك فيها الاصفياء
والاولياء وهي ان هذا العالم المشاهد من السماء المحيط البسيط
التي في الصفا والصناعة غاية والرفعة والمتانة نهاية
القايم بلا عمد الدايم طول الامد المزينة بالانجم الزهر
خصوصا بالنيرين الشمس والقمر والارض المسطحة الواسعة
ذات اقاليم واقطار من الصحاري والجبال والبراري والبحار
والسباتين مشبكة الاشجار بجري الانهار ومتفجر العيون
والابار وما بينهما من بدايع الصنايع وعجايب الودايع
من تعاقب الليل والنهار وتناوب الظلمات والانوار

عند قوله ولقد تولى كبره الخ
جعل كبره قلادة في عنقه
في المختار تولى العمل تقلده

عطف على ان الاولى

اي بين السماء والارض

10

واشتداد الرياح العواصف وامتداد البروق
الخواطف وتراكم السحب وتراجم الشهب وتفوج الثاوج
والامطار وتموج السيول والبحار واجناس المخلوقات مختلفة
الصور والاشكال والهيئات خصوصا مجموعة الكمالات العرفانية
اعني الحقيقة الجامعة الانسانية وما اودع في كل مما ذكر من عجايب
العبرة وبدايع الفطرة وما ادرج فيه من مصالح الكلم وروادف
النعم مما يعجز عن ادراكها العقول ويعيي دونها قوى الفحول
لا بد من موجد مختار متعال عن جنسية ما يصنع ويختار
اذ المخلوقات لو اجتمعت لا يقدرون على ان يخلقوا ذبابا وان يسلبهم
الذباب لا يستنقذوه منه عجزا وانقلابا بل هو واجب الوجود
لذاته وكل ما سواه من مصنوعاته قادر حكيم صانع قديم
يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء وبالجملة ان ما ذكر من
الافعال المتقنة والاثار المحكمة تدل على كمال صاحبها غاية
الكمال والكمال كل الكمال في الوجوب والقدم والنقص كل النقص
في الامكان والحدوث بعد العدم ولقد احسن من قال
فيما قاله البعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير
افسماء ذات بروج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف
الخبير هذا هو مسلك من جعل على الفطرة السليمة وهنا
مسالك اخر بعضها للمتكلمين وبعضها للحكماء قال التفتازاني

وهذا المسلك من قبيل الاستدلال بالاثر على المؤثر وهو برهان ان

قوله لا بد خبر لقوله ان هذا العالم المشاهد

في وجود الصانع تدل على البعير وجود البعير واثار الاقدام تدل على المسير وسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج وبحار ذات امواج لا تدل على العليم القدير

قوله اليه اي الى المؤثر ذكر الضمير باعتبار كون العلة مؤثرا يعني ننقل الكلام لاذكك المؤثر بان نقول ان ذلك المؤثر ان كان واجبا فهو المراد وان لم يكن كان ممكنا فيفتقر الى الغير كذلك فذلك الغير ان كان الاول يلزم الدور وان لم يكن الاول يلزم التسلسل وكل واحد منهما باطل كذا قالوا

في شرح المقاصد وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لاشك
في وجود موجود فان كان واجبا فهو المراد وان كان ممكنا فلابد
له من علة بها يترجح وجوده وننقل الكلام اليه فاما يلزم الدور
او التسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وعند
المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اولاشك في وجود حادث
وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل
وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد
فكلا الطريقين مبني على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا
موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل انتهى والناظم رحمه الله
تعالى اشار الى تينك الطريقين لكن قدم طريق الحكماء كما قدم التفتازاني في
لان بعض المتكلمين وافقوا الحكماء في هذا الطريق فبالنسبة الى ذلك البعض
صار متفقا عليه فقال الهنا واجب لولاه ما انقطعت
احاد سلسلة حفت بامكان قال المولى الخيالي يريد انه لاشك
في وجود موجود فان كان واجبا فذاك والا فلابد له من علة
بها يترجح وجوده على عدمه وانه واجب والا يلزم الدور
او التسلسل وكلاهما باطل ولم يتعرض بالدور مع كونه محتملا
ايضا لاستلزامه اياه وقد يقال هما قرينان اينما وقعا ففي ذكر
احدهما غنية عن الاخر واغا لم يعكس لان بطلان التسلسل والاستحالة
المتعلقة بهما مذكورة في المطولات فليس كتابنا هذا محل بسطها

ع اي ان كان ممكنا يحتاج الى المؤثر لان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان عندهم

ك اول ادلة وجود واجب الوجود كثيرة واخصرها واظهرها ما ذكره النصير الطوسي وهو ان الممكن لايستقل بنفسه في وجوده بل يحتاج الى غيره وهذا بديهي ولا في ايجاده لغيره لانه فرع الوجود فلو افتقر الوجود الى شيء في امكان لزم ان لا يوجد شيء اصلا وهذا المسلك لا يحتاج الى ابطال الدور والتسلسل

م لان بطلان الاخص يستلزم بطلان الاعم

بسطها ولفظ الله على وزن فعال بمعنى مفعول لانه تعالى لوه
اي معبود كقولنا امام بمعنى مأموم قال القاضي والاظهر انه وصف
في اصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار كالعلم
مثل الثريا والصعق اجري مجراه في اجراء الوصف عليه وامتناع
الوصف به انتهى وقال جلال الدين البخاري الاله اسم من اسماء الاجناس
كالرجل والفرس يقع على كل معبود بحق او باطل ثم غلب على المعبود
بالحق كما ان النجم اسم لكل كوكب ثم غلب على الثريا انتهى ولكونه اسم
جنس في الاصل صح اضافته هنا الى الضمير واختلف في اشتقاقه
على ستة اقوال المذكورة في اول تفسير القاضي ومن اراد الاطلاع عليها
فليطلبها ثمة والواجب هو الذي يقتضي ذاته وجوده ويمتنع
عليه العدم وقيل هو الذي يلزم من فرض عدمه محال وكلمة لولا
حرف وضع لامتناع الشيء لوجود غيره تقول لولا عصيانك
لاحسنت اليك فامتناع الاحسان لوجود العصيان وقوله
تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين فامتناع
الخسارة لوجود الفضل والرحمة والضمير بعد لولا مبتدأ والخبر
محذوف وجوبا اذا كان عاما ويسد جوابها مسد الخبر وجوبا
اما اذا كان خاصا فالخبر واجب الحذف نحو لولا الشمس لما
اما لما ضاع اللفظ كما في الامثلة السابقة او لما ضاع المعنى نحو
لولا زيد لهلك ثم الجواب ان كان مثبتا فالاكثر اقترانه باللام
وان كان منفيا فبالعكس نحو قوله تعالى ولولا فضل الله عليكم

ع اما اذا كان الخبر خاصا فالواجب حذفه نحو لولا الشمس لما بقي الظلام لكنت اليوم اشعر من لبيد

ورحمته ما زكى منكم من احد ابدا وقد يحذف الجواب للعلم به نحو قوله تعالى ولولا
فضل الله عليكم ورحمته وان الله توّاب حكيم اي لهلكتم فقوله ما ان تقطعت
جواب لولا واحاد بوزن اما جمع الاحد بمعنى الواحد وهو اول العدد
قوله حفت بصيغة المجهول وفيه ضمير راجع الى الاحاد والجملة صفة
لاحاد في القاموس وحفه بالشئ كمده احاطه به ومعنى حفت بامكان
احاطت تلك الاحاد بالامكان اي صارت جميع الاحاد الحاصلة
في السلسلة في جوانب الامكان متصفا به فيلزم منه كون مجموع الاحاد
في السلسلة ممكنا لان كل شئ اتصف بالامكان فهو ممكن فلا حاجة
الى جعل الامكان بمعنى الممكن كما ظن والمعنى لولا الواجب موجود
ما تقطعت سلسلة الاحاد التي احيطت بالامكان لكنها انقطعت
اذ لو لم تنقطع لزم الدور او التسلسل وكلاهما باطل فعلمنا ان الواجب
موجود ولا فرغ من طريق الحكماء شرع في ذكر طريق المتكلمين فقال
كذا الحوادث والاركان شاهدة على وجود قديم صانع بان
كذا اي مثل ما سبق يعني كما ان الموجودات الممكنة تدل عند
الحكماء على وجود مبدئها كذا الحوادث تدل عندنا على وجود
محدث لها وتقدير هذا المسلك على ما قالوا ان يقال قد ثبت
حدوث العالم او يقال لا شك في وجود حادث وكل حادث
فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وكلاهما محال
واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر لا سبب اصلا وهو المراد بالواجب

وفي المعالم لعاجلكم بالعقوبة
ولكنه سنن عليكم ورفع عنكم
الحد باللعان

في الحديث حفت الجنة قال
اغناوي اي احاطت جوانبها

بالواجب الوجود وهو المطلوب قال الخيالي وحيثما امتنع
الدور والتسلسل تعين انه واجب ليس الا فلم يتعرض المحقق
به اعتمادا على ما سبق انتهى واما بيان مفردات هذا البيت فقوله
الحوادث جمع حادثة والمراد بها هنا السموات السبع والارضون
مع سكانهما والاركان جمع ركن وركن الشئ جزؤه الداخل فيه
والمراد بها هنا اجزاء السموات والارضين واحوالهما من تعاقب
الليل والنهار وتناوب الظلمات والانوار واشتداد الرياح
العواصف وامتداد البروق الخواطف وتزلزل الارض ونزول
الصواعق وتراكم السحب النواحق وتغاير الفصول والازمان
وتفاوت الاماكن والبلدان وغير ذلك من عجايب المخلوقات وغرائب
المصنوعات مما لا تدرك ولا تعلم وما يعلم جنود ربك الا هو خذ هذا
فانه دقيق وبالاخذ والقبول حقيق فقول من قال عطف
الاركان اما عطف تفسير او عطف خاص على العام او المراد بالحوادث
العالم السفلي وبالاركان العالم العلوي او المراد بالحوادث الموالد
الثلثة وبالاركان العالم العلوي الى اخر ما قال ليس الا تسويد
وجه الورق لانه قال عطف خاص على العام ولم يبين العموم والخصوص
وما فرق قوله شاهدة قال في النهاية اصل الشهادة الاخبار
بما شاهده وشهده وقال القاضي الشهادة اخبار عن علم من
الشهود وهو الحضور والاطلاع وفي المصفا الشهادة الاخبار

فيه رد على
من عد الاجسام الثلثة الحيوانات
والنباتات والمعادن

عن علم وايقان بمشاهدة وعيان لاعن تخمين وحسبان وفي المختار
الشهادة خبر قاطع تقول شهد على كذا من باب سلم انتهى والمراد من
الشهادة هنا الدلالة ويمكن حملها على معناها الاصلي ويكون شهادة
السموات والارضين بلسان الحال بالنظر الى ذاتها وبعض سكانها وبلسان
المقال بالنظر الى بعض سكانها وشهادة الاركان لايكون الا بلسان الحال
وهو انطق من لسان المقال وعلى قوله على وجود قديم متعلقة تشاهده
قال ابراهيم اللقاني وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم لفظان
مترادفان ورد بالقطع بتغاير المفهومين اذ الواجب مالايحتاج
في وجوده الى غيره اذ وجوده مقتضى ذاته بمعنى ان العقل لايتصوره
الا كذلك والقديم موجود لا ابتداء لوجوده انتهى فقول ض قال
والمراد بالقديم هو الواجب لذاته فانهما مترادفان عند المتكلمين
ليس في محله فتأمل ثم اعلم ان اطلاق لفظ القديم على الله تعالى مما تردد فيه
بعض المشايخ ولكن قال العراقي في شرح اصول السبكي عده الحليمي
في الاسماء وقال وان لم يرد فيه نص في الكتاب لكن ورد في السنة
من حديث ابي هريرة رضي الله تعالى عنه وفيه عد القديم في التسعة
والتسعين كذا قاله شارح عقيدة السنوسي واما اطلاق لفظ
الصانع على الله تعالى فالظاهر انه بطريق التوصيف لا بطريق التسمية
كما ذهب اليه الامام الغزالي وفي الحديث ان الله تعالى صانع كل صانع
وصنعته رواه البخاري في كتاب خلق افعال العباد والحاكم

عج افصح من لسان المقال اذ
لايمكن فيه الكذب ولا غلط
الالفاظ

فيه رد

وهو كتاب مفرد مستقل

قوله وصنعته اي مع صنعته

والحاكم وصححه واطلاق الباقي كذلك وفي هذا البيت ايماء الى مسلك
الانبياء والاولياء والاصفياء ايضا لان من شاهد بناء هذه السماء
على هذه الهيئة العجيبة والخلقة الغريبة مثلا يجزم بان هذه الصنعة
العجيبة لاتصدر الا عن صانع حكيم وبان قديم يفتقر اليه كل شيء ولا
يفتقر هو الى شيء ويستدل بها على خالقها ويقول ربنا ما خلقت هذا
باطلا سبحانك فقنا عذاب النار ولما فرغ عن اثبات الواجب على
طريق الحكماء والمتكلمين شرع في اثبات وحدانيته فقال
خلق الخلائق خلوا عن مخالفة اذ لاتوارد ينفي القول بالثاني
الخلق مصدر مضاف الى مفعوله وفاعله محذوف اي خلق الله الخلائق
ويحتمل ان يكون مصدرا مجهولا مضافا الى نائب الفاعل وهو
الخلائق هي جمع خليقة يقال هم خليقة الله وهم خلق الله وهو في الاصل
مصدر وقد اضمحل معنى الجمعية بالالف واللام فقول من قال جمع لكثرة
الانواع واختلافها ليس في محله فتأمل واريد به جميع الخلق من
الارض والسموات وما فيهن من المعدن والنباتات والانس
والجن والملك وسائر الحيوانات قوله خلو بكسر الخاء المعجمة وسكون
اللام مصدر بمعنى اسم الفاعل في الصحاح تقول انا خلو من كذا
اي خال فقول من قال ان خلو بكسر الخاء صفة لانه يقال هو خلو
وهي خلوة ليس بسديد لان اهل اللغة قد اتفقوا على ان خلوا مصدر
ولم يقل احد منهم انه صفة نعم انهم اختلفوا هل يستوي فيه

يعني الله تعالى واجد وموجد

قوله بان الالف واللام اذا دخلا على
معنى الجمعية مضمحلة
منسلخة فالمخصوص بعض
المجموع ويكون معنى
الجمع وهو ما اذا كان للتنصيف
للجنس واما اذا كان للجنس
والاستغراق وغيرها فلا يكون
كذلك فتأمل فان اكثر الناس
غافل عنه كذا قاله ابن الشحاع
وهنا اللام للجنس ولذلك
قلنا اضمحل معنى الجمعية
فتأمل

وجه التأمل ان لفظ
الخلائق اذا انسلخ
عنه معنى الجمعية
صار اسم جنس
يشمل القليل والكثير
فلا معنى لقوله
نحو الكثرة الانواع

ض

التثنية والجمع والمذكر والمؤنث ام لا فذهب بعضهم الى الثاني فقالوا هو خلو
وهي خلو وبعضهم الى الاول فقالوا هو خلو وهي خلو وهما خلو وهم خلو
قال في سبعة الابحر من كتب اللغة وانا منه خلو وخلى على فعل وخلاء
اي خال وهو لم يثن ولم يجمع انتهى وفي المختار انا منك خلاء اي براء
لا يثنى ولا يجمع لانه مصدر وانا منك خلى اي برى فيثنى ويجمع لانه
اسم انتهى وفي القاموس وهي خلو وخلوانتهى ولا يخفى عليك ان صاحب
المختار فرق بين المصدر بمعنى اسم الفاعل وبين فعيل من الاسم
حيث قال في المصدر لا يثنى ولا يجمع وفي الاسم فيثنى ويجمع واما صاحب
سبعة الابحر فقد سوى بينهما وهو الموافق لقواعد العربية فتامل
وعلى التقديرين هو حال مبينة لا مؤكدة كما ظنه الشارح العالي
وذو الحال اما المبتداء او مفعول للخلو او نايب الفاعل وعاقرناه
لك تبين ان مراد الخيالي من قوله وخلو بمعنى اسم الفاعل وقع حالا من المبتداء
على ما جوزه البعض من النحاة او من المفعول انتهى انه مصدر
بمعنى اسم الفاعل وقع موقع الحال وذلك شايع وشهود عند ارباب
الكمال وتمت كلمات ربك لم صدقا وعدلا مثلا واذا وقع
المصدر [illegible] حالا يستوي فيه التثنية والجمع والمذكر والمؤنث
فلا يرد قول الشارح العالي ان خلوا لا يصح ان يقع حالا من
المفعول لعدم المطابقة قوله عن مخالفة متعلق بخلو او المخالفة
هنا المنازعة في ايجاد شيء من المخلوقات يعني خلو الخالق عن

14

عن المنازعة قوله ينفي خبر المبتداء اي يرد القول اي الحكم بالثاني اي
بوجود الاله الثاني الواقع في المرتبة الثانية من مراتب العدد وخبر لا
محذوف اي اذ لا تواردموجود وهذه الجملة معترضة بين المبتداء
والخبر وردت لدفع ما يقال من انه لا يلزم من عدم وقوع المخالفة
والمنازعة في خلق العالم كون الخالق واحدا لجواز التوارد والاتفاق
فدفع ذلك بقوله اذ لا تواردا اي توافق بحكم العقل والعادة قال
المولى الخيالي وتقرير البرهان عليه اي على هذا الدفع انه لو وجد
الهان فلا يخلو اما ان يقع بينهما التمانع في ايجاد العالم فيلزم
عجزهما او عجز احدهما مع لزوم الترجيح بلا مرجح او اجتماع الضدين
والكل باطل او يقع بينهما الاتفاق فيلزم التوارد وهو ايضا باطل
وكلام المحقق ينطبق على هذا الوجه غاية الانطباق لكن يتجه عليه
انه يجوز ان لا يقع التمانع ولا الاتفاق بل وقع من احدهما القصد
لايجاد ذلك المعدوم ولم يقع من الاخر فان قلت قصد احدهما
وعدم قصد الاخر ترجيح بلا مرجح قلت هم وانما يلزم ذلك
ان لو لم يكن باراد تهما فتدبر والتفصي عنه مما لا يعرف بالتامل
ولك ان تجعله اشارة لابرهان التمانع وهو انه لو وجد الهان لامكن
بينهما مراد كل منهما فيلزم اجتماع الضدين او لا يقع مراد كل منهما
فيلزم عجزهما او يقع مراد احدهما دون الاخر فيلزم الترجيح
بلا مرجح مع عجز من فرض الهما قادرا لكن افعاله تعالى خالية عما ذكر

التوارد معلول واحد مشخص وهو
علة لاستناد امة بخصيل الحاصل
باطل لان احدهما كاف في وجود
المعلول لان المفروض ان كلا
منهما فاعل مستقل

يعني ذكرناه سيع
تجعله قول

يعني البرهان الذي يفيد ولكن تجعله
برهان اشارة الى برهان
التمانع

ط ويتبع برهان التطارد ايضا
لان كل واحد منهما يريد ومنع
الاخر عن مراده واما تسميه
برهان التمانع فلان كل واحد
منهما يمنع الاخر عن مراده

الدليل الاقناعي ما يرشد الطالب ولا يفحم المعاند والدليل الالزامي هو الذي
يفحم الخصم ويلزمه ولا يثبت المطلوب

فهو واحد ليس الا وينتفي القول بالثاني الا ان نفي التوارد على هذا
الوجه محالا فائدة له اصلا كما يظهر بادنى تأمل وكان صيل المحقق الاذكر
وجه اقناعي ههنا وتوجيهه انه لو تعدد الاله لوقع بينهما التخالف
والتنازع ويختل النظام واما الاتفاق والتوارد فهو منتف بحكم
العقل والعادة لكن خلق العالم خال عن مخالفة وتنازع فينتفي
القول بالثاني ومنهم من استدل على ذلك بانه لو وجد الهان ويتصفان
لا محالة بصفات الالوهية لكان نسبة جميع المقدورات اليهما
على السوية اذ المقتضي للقدرة ذاتهما والمقدورية الامكان
او الحدوث فيمكن قصدهما الى ايجاد مقدور معين وح اما
ان يقع بهما فيلزم مقدور بين قادرين وانه محال او باحدهما
فيلزم الترجيح بلا مرجح والاحسن ان يقال لو كان في العالم
صانعان لكان محتاجا الى كل منهما ومستغنيا عنهما لكونهما
مبدئين مستقلين له واللازم بط بالضرورة وكذا الملزوم
انتهى ما قاله الخيالي اقول ويمكن اثبات التوحيد بالبراهين
النقلية ايضا وتصريح كل نبي من لدن ادم الى ان ختمت النبوة
بنبينا محمد عليه السلام بالتوحيد واتفاق الملليين قاطبة
عليه فان النبوة والشريعة لا يتوقفان على التوحيد فيجوز ان
يثبت التوحيد بهما كذا قاله بهاء الدين زاده في شرح الفقه
الاكبر والمخالف لهذا الاصل هو الثنوية القائلة بان في العالم

ع وهو التوارد وهذا بالطبع ضروري
امتناع مقدورين بين قادرين مستقلين
ط اي البرهان الاحسن في هذا المقام
ف قوله بالتوحيد متعلق بالتصريح
ق اعلم ان التوحيد موقوف على النبوة والشريعة واما النبوة والشريعة فلا تتوقفان عليه وانما تتوقفان على وجود الاله فيجوز ان يثبت التوحيد بهما فلا يلزم الدور منه

15

العالم خيرات وشرور وفاعل الخير والشر لا يكون واحدا فبعضهم قالوا
بان خالق الخير هو النور وخالق الشر هو الظلمة وبعضهم وهم المجوس قالوا بان
خالق الخير هو يزدان وخالق الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان
والدلائل العقلية والنقلية يبطل دعويهم الباطل واما الوثنية فانهم
وان قالوا بالسنتهم بالوهية الاصنام لكن عند تحقيق اعتقادهم
يفهم انهم يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله ما نعبدهم الا ليقربونا
الى الله زلفى فبعضهم اتخذوها على انها صور الكواكب وبعضهم على انها
صور الارواح المدبرة لاصورها وبعضهم على انها صور ملوكهم الكاملين
الماضين لا غير ذلك واليهود والنصارى لا يخلوا قولهم عن رائحة الشرك
بقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا
ولما اثبت الناظم رحمه الله تعالى وحدانيته ذاته تعالى شرع في اثبات ان
ذاته تعالى ليست مثل ذوات الممكنات فقال

وذاته ليس مثل الممكنات فما حكما الوجوب مع الامكان سيان

الذات كل ما يمكن ان يتصور بالاستقلال والصفة ما لا يمكن
تصوره الا تبعا وبعبارة اخرى الذات ما يقوم بنفسه والصفة
ما يقوم بغيره وذات الشيء حقيقته وماهيته وقيل ذات
الشيء نفسه وعينه ثم اعلم ان لفظ الذات يصح تذكيرها باعتبار
ما وقعت عليه ان كان مذكرا كما يقال ذات زيد كامل ويصح
تأنيثها باعتبار معنى الحقيقة الذي هو مدلولها كما يقال ذات

ق قيل رد قولهم الباطلة بقوله تعالى الله خالق كل شيء انتهى منه
ح فالكفار لم يكونوا اثباتيين في وجود الصانع وانما كفروا بالقول بتعدد الالهة متعللين بان هؤلاء شفعاؤنا عند الله وانهم يقربونا الا الله زلفى منه
ع اي ان كان ما صدقت عليه الذات مذكرا يصح تذكيره كما يقال ذات زيد كامل فان زيدا هو ما صدقت عليه الذات فهو مذكر منه
ط وفي نسخ الكتبة ان لفظ الذات اصلها مؤنث ذو المقتضية لو صوف وابدلت ياء ساكنة ثم ادغمت لاضافة غالبا كرجل ذي مال استعمل استعمال الاسماء المستقلة فقالوا ذات وقد يستعمل بمعنى ذات الشيء للفظها فقالوا ذات الشيء وحقيقته كما هنا وكما في قول ابن خير رضي الله عنه وذكر ذاته الا له منه

زيد كاملة كذا قاله في مطالع المسرات وقال الامام الزرقاني والذات
تذكر وتؤنث فالتذكير باعتبار كونها شيئا والتأنيث باعتبار
كونها هيئة وقال السيد الشريف في بعض تعليقاته ان التاء في الذات
والصفة والمعرفة والنكرة والرسالة والمقدمة ليست للتأنيث
بل من نفس الكلمة واما الوقف على الهاء وكون صفة هذه الالفاظ
مؤنثا فباعتبار وجود التاء وقال بعض الافاضل كل مؤنث
لم يجز حذف تائه او كان بمعنى لفظ مذكر يجوز تذكيره كما في قوله
تعالى لعل الساعة قريب ولم يقل قريبة لان التاء لم يجز حذفها من
الساعة وكما في قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين ولم يقل قريبة
لان الرحمة بمعنى الاحسان انتهى وبما قررناه ظهر وجه
تذكير الناظم قوله ليس مثل الممكنات فضمير ليس راجع الى الذات
ومثل منصوب خبر ليس ومضاف الى الممكنات بحذف المضاف
اي ذاته تعالى ليست مثل ذوات الممكنات والممكن ما لا يقتضي
شيأ من الوجود والعدم كالعلم والفاء في قوله فما تعليلية
اي حكمنا بنفي المماثلة بين ذات الله وبين ذوات الممكنات
لان حكما الوجوب والامكان متغايران اذ حكم الوجوب
الاستغناء عن الغير وحكم الامكان الافتقار الى الغير وحكم
الشيء خاصته اللازمة له او الاثر الثابت بالشيء وهو مبتدأ
سقط نونه بالاضافة وسيان بكسر السين وتشديد الياء بمعنى
مثلان

مفعول اراد

مثلان خبر المبتدأ على لغة بني تميم وان حمل على لغة اهل الحجاز فاعراب
سيان نحو مول على لغة بني الحارث واضافة الحكم لامية ومن جوز كونها
للبيان فقد خرج عن عداد الاعيان ولو قال الناظم رحمه الله وذاته
ليس مثل الممكنات فما حكم الوجوب ولا الامكان سيان بافراد الحكم
وتكرار النفي مع الواو لكان اصوب واظهر ولعل المولى الخيالي اراد
بقوله ولا يذهب عليك ان الاولى تبديل كلمة مع بالواو ما قلنا
لا تبديل كلمة مع بالواو فقط اذ بهذا التبديل لا يستقيم الوزن
فلا يرد قول الشارح العلامي ان هذا التبديل مخل بالوزن ثم اعلم
ان حقيقة الله تعالى مخالفة لسائر الحقايق كذاته عند المحققين
واليه اشار الناظم بقوله وذاته ليس مثل الممكنات فما آه وزعم
كثير من المتكلمين ان الذوات كلها متساوية وامتياز البعض
عن البعض بالصفات المخصوصة فامتياز ذات الله تعالى عن غيرها
بصفات الالوهية وتحقيق هذا البحث انهم ان اراد وا بالذات
الحقيقة فذلك واضح البطلان لان حقيقة الله تعالى لو كانت مساوية
الحقايق الممكنات فاختصاصها بالصفات المخصوصة ان كان
لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح وان كان لامر فذلك الامر ان كان
منفصلا يلزم ان يكون وجوبه تعالى بالغير فيكون ممكنا بالذات
وان لم يكن منفصلا يعود الكلام في اختصاصه بها وهلم
او تسلسل وان اراد وا بالذات كل ما يعلم بالاستقلال كما صرحوا

قال بعض الافاضل في تقرير هذا المقام
ان ذاته تعالى لما لم تشابه شيأ من الممكنات
لانه تعالى هو الحقيقة والحقيقة وامتاز كل
في الذات والحقيقة خصوصية مثل
عن الاخر خصوصية من الوجوب والامكان فان كانت
تلك الخصوصية من لوازم
الذات لزم اشتراك الكل فيها
وان كانت الخصوصية مع الذات
لزم التركيب المنافي للوجوب
الذاتي واللوازم باطل وكذا
الملزوم مات

به في بعض كتبهم ان الذات كل ما يمكن ان يتصور بالاستقلال والصفة
كل ما لا يمكن بان يتصور الا تبعا فيصير النزاع لفظيا اذ ذاته تعالى
بهذا المعنى متساوية لذوات الممكنات فما وانما الامتياز بينهما
بالخصوصيات مثل الوجوب والامكان والتساوي والتماثل
بهذا المعنى جايز عند الكل كذا قاله جلال الدين البخاري في شرح بدء
الامالي وقال في شرح المقاصد نعم يشارك ذاته تعالى ذوات الممكنات
بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق
على الكل انتهى **وقال الحيالي صح** وذهب جماعة من المتكلمين الى ان ذاته
تعالى تماثل سائر الذوات وانما يمتاز عنها بالاحوال الاربعة وهي
الواجبية والحيية والعالمية والقادرية وقال ابو هاشم
بل بحالة خامسة موجبة لهذه الاربعة وهي الالوهية واستدلوا
عليه بوجوه منها ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد
القسمة يجب ان يكون مشتركا بين اقسامه ومنها ان المعلوم
ينحصر في الذات والصفة حصرا عقليا ولو لم يكن كذلك لبطل الحصر
العقلي ومنها انا نجزم بالذات ونتردد في الخصوصيات فلو لم
يكن مشتركا لما تحقق الجزم بها حالة التردد في الخصوصيات ولم يعلموا
ان اللازم مما ذكروه اشتراك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه والكلام انما هو في اتحاد ذاته
المخصوصة مع سائر الذوات في تمام الماهية والحقيقة فانه

[1] حصر العدد ثلثة اقسام حصر عقلي كحصر الشيء في وجودية والفعلية
وحصر استقرائي كحصر الكلمة في الاسم والفعل والحرف وحصر
جعلي كحصر الرسالة في الابواب والفصول

[2] قوله ولم يعلموا الخ المتكلمون القائلون ان ذاته تعالى تماثل
سائر الذوات

فانه باطل قطعا للزوم تركيب الواجب مما به الاشتراك ومما به الامتياز على
تركيب الواجب مما به الاشتراك ومما به الامتياز على ان الاتحاد
في تمام الماهية

[2] والحقيقة فانه باطل قطعا للزوم

وكذا غلاما هما

وكذا غلاما الرجل والمرأة

17

ان الاتحاد في تمام الماهية والاختلاف في كثير من اللوازم والاحكام غير
معقول بخلاف ما اذا كانت الذات متخالفة في الحقيقة كما ذهب اليه الشيخ
الاشعري فان الاختلاف فيها معنى صحيح يتلقاه العقول بالقبول
وهذا معنى قوله فاحكما الوجوب مع الامكان سيان ولا بد هنا عليك
ان الاولى بتبديل كلمة مع بالواو اذ ليس لها كثير معنى ههنا انتهى
ما قاله الحيالي قوله اذ ليس لها كثير معنى يريد ان التثنية اذا اريد
اضافتها يجب ان يكون المضاف اليه تثنية مثلها نحو جاءني رجلا
غلاما الرجلين او ما في حكم التثنية نحو جاءني غلاما رجل فالعطف
بالواو في حكم التثنية اذ اصل رجلين رجل ورجل عدلوا عن ذلك
كراهة التكرار كذا قاله ابن هشام في شرح شذور الذهب في معرفة
كلام العرب والمضاف اليه هنا ليس بتثنية ولا في حكم التثنية
فلا بد من تبديل كلمة مع الواو حتى يكون المضاف اليه في حكم التثنية
ولكن مراده بالتبديل ما ذكرناه سابقا واذا علمت ما قررناه وفهمت
ما حررناه ظهر لك فساد قول الشارح العالي في اعتراضه على المولى
الحيالي حيث قال قيل لا معنى لكلمة مع فالاولى الواو وبدلها **اقول**
فيه نظر اما اولا فلانه يخل الوزن حينئذ واما ثانيا فلان
مقتضى التثنية الاضافة الى مثلها او الى ما في حكمها والعطف
بالواو لا يفيده انتهى **ثم الظاهر** ان المخالف في هذه المسئلة

بعض المتكلمين على ما فهم من تقرير المولى الخيالى وشارح المقاصد وغيره
فقول الشارح العالى ذهب بعض القدماء من المعتزلة الى ان ذاته تعالى
يماثل ذوات الممكنات الى اه يخالفه وما نفى الكثرة والمماثلة عن ذاته تعالى
بحسب الجزئيات اراد ان يشرع فى نفى الكثرة عنه تعالى بحسب الاجزاء فقال
نفى غناه عن الاغيار كثرته لحاجة الكل فيما فيه جزءان
نفى فعل ماض من نفاه اذا طرده ومنعه والغنا بالكسر والقصر ضد
الفقر فاعل نفى وعن الاغيار متعلق بغناه وقول الخيالى كما هو الظاهر
يشير الى ان فى تعلقه وجها آخر ولعل ذلك الوجه تعلقه بكثرته اذ الكثرة
هنا بمعنى التركب ويكون عن بمعنى من **واللام** على هذا الوجه نفى غناه
تركبه من الاغيار ويكون صلة الغناء محذوفة مثل المذكور واما تعليقه
بنفى فلا معنى له فتأمل واللام فى لحاجة الكل متعلق بقوله نفى والكل
اسم لجملة مركبة من جزئين او اكثر من اجزاء مخصوصة ولفظة فى بمعنى
الى صلة للحاجة وما موصولة عبارة عن الاجزاء قوله فيه ظرف مستقر
وجزءان فاعل الظرف والجملة صلة للموصول **ومعنى البيت**
نفى غناه تعالى عن الاغيار تركبه من الاجزاء لحاجة الكل المركب
من الاجزاء الى الاجزاء التى حصل فيه جزءان او اكثر وفى قوله
جزءان حذف المعطوف كما قررناه فلا حاجة الى الاعتذار بان
الاقتصار على الجزئين اكتفاء بقدر الاقل او اريد بالتثنية مطلق
التعدد وهذا هو البيان فانه مقبول فى نظر الاعيان وسالم عن

عن الحذف والتاويل اللذين ذهب اليهما الشارح الجليل حيث قال
وصلة للحاجة محذوفة اى الى ما هو جزء له وما الموصولة عبارة
عن الكثرة وكون المراد بالمظروف الكلى العام وبالظرف الخاص بخروجه
عن كونه ظرفا لنفسه انتهى وما وقع فى بعض النسخ ففى غناه بفائدين
على ان يكون غناه خبرا مقدما وكثرته مبتدا مؤخرا فمعناه
على ما وجهه المولى الخيالى انه طالما يكن حكم الوجوب والامكان متساويين
وجب ان يكون كثرته تعالى من جهة الاجزاء فى غناه يعنى ان غناه
كثيرة غاية الكثرة حتى انه مستغن عن الاجزاء غناه عن سائر
الاغيار والا اى وان لم يكن مستغنيا غاية الاستغناء لكان
ممكنا محتاجا الى اجزائه التى ليست عينه وهذا المعنى دقيق
ولمن تخيل حقيق والشارح العالى لما لم يفهم مراد الخيالى صحف
هذه النسخة واعترض عليه معجبا عما ادى به حيث قال وما وقع
فى النسخ بالفاء على ان غناه خبر مقدم وكثرته مبتدا مؤخر
فتصحيف عن جهلة النساخ لا صحة له لا رواية ولا دراية
لان استغناءه تعالى عن الاغيار بنفى الكثرة لا انه يثبتها وقد
تصدى البعض لتصحيحه ولم يقدر عليه وان هذا الشئ عجاب
وقد اعترف نفسه بان نسخة المص على الفعلية انتهى واذا
قرع سمعك ايها المغرور ما لم يسبق اليه فهمك فلا تعجل بالرد
والانكار واقبل على التأمل والاستبصار لعلك تونس

ط قوله غناه مبتدا الخ اى مثل غنائه

ى خبر يكون مقدما الخ بالنصب اى مثل

ك اراد بالبعض العود الخياط

ع وهو قوله او اكثر

من جانب الطور جذوة نار • وفي ظلمة الليل البهيم غرة نهار • وتعرف
بانها آيات بينات لقوم يعقلون • ولا يجحدها الا القوم الظالمون •
وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم
ولما نفى الناظم رحمه الله تعالى الكثرة عن ذاته تعالى علم منه نفي الكلية ايضا
لكنه اراد تاكيد الحكم السابق • والتوطئة للحكم اللاحق • فقال
وليس كلا ولا جزءا ولا عرضا ولا محلا لاعراض واكوان
قد سبق معنى الكل في البيت السابق واما الجزء فهو الذي يتركب الشيء
منه ومن غيره ويراد فالبعض فما له اجزاء يسمى باعتبار تالفه
منها كلا ومركبا وباعتبار المحل اليه متبعضا ومتحيزا والعرض
الموجود الذي يحتاج في وجوده الى محل يقوم به كاللون المحتاج
في وجوده الى الجسم يحل به ويقوم هو به والاعراض على نوعين
قار الذات وهو الذي يجتمع اجزاؤه في الوجود كالبياض والسواد
وغير قار الذات وهو الذي لا يجتمع اجزاؤه في الوجود كالحركة
والسكون والمحل هو الحيز والمكان اما انه تعالى ليس بجزء فلان ما
تركب منه اما ان يكون جسما او جسمانيا وعلى كلا التقديرين
يكون متحيزا وهو تعالى منزه عنه كما سيجيء • واما انه ليس بعرض
فلاحتياج العرض الى المحل يقوم به وهو ينافي الوجوب الذاتي
واما انه ليس بمحل لاعراض فللزوم كونه محلا للحوادث والاكوان
جمع كون بمعنى الملكون اي الموجود لا الكون المنقسم الى الحركة والسكون

• اي سيجيء في البيت الرابع والعشرين وهو قوله ولا اتصاف باشكال والوان

19

والسكون والافتراق والاجتماع كما ظنه الشارح العالي وجميع الكون بمعنى
الملكون شايع كثير كما ورده صاحب البردة حيث قال محمد سيد الكونين
والثقلين والفريقين من عرب ومن عجم • وقال شراح القصيدة قاطبة اي الموجودين بمعنى الموجودين
وهما الدنيا والعقبى والمراد اهلهما انتهى فعلى هذا يكون عطف
الاكوان على الاعراض من قبيل عطف العام على الخاص ليشمل نفي كونه
تعالى محلا للجواهر ايضا وقول المولى الخيالي وقوله اكوان تخصيص بعد
تعميم رعاية للوزن والقافية ليس في محله فتأمل وانصف ولا تكن
من اهل الكبر والتعسف • ومعنى البيت ان ذاته تعالى ليس كلا لا
متصلا ولا منفصلا للجوهر عيا ولا افراديا ولا جزء صوريا
اوماديا ولا عرضيا قارا او غير قار • ولا محلا للاعراض والاكوان
وكذا منزه عن خصايص الاجسام من الكيفيات النفسانية او المحسوسة
الظاهرة والباطنة مثل الصورة والشكل واللون والطعم والرايحة
واللذة والالام والغضب والغم ونحو ذلك فانها تابعة للجسم
او المزاج المستلزمين للتركيب المنافي للوجوب الذاتي ولما نزه ذاته
تعالى عن الكلية والجزئية والعرضية والمحلية للاعراض والاكوان
نزهه عن الجوهية وعن الاسماء اللاتي توهم النقصان فقال
مخاطبا بالخطاب العام ولا تقل جوهرا ايا عنيت به • ونزه
الاسم عن ايهام نقصان • اعلم ان القول وفروعه يتعدى
للمفعول واحد وذلك للمفعول على نوعين مفرد وجملة وللمفرد

قيل الطلاق الوجود على الموجود
حقيقة لان وجود الشيء
عين ذاته

ط في كلام على الكون للخيالي

٢ قال مالك الازهري في شرح الفية ابن
مالك ومن حكم القول وما تصرف منه انه لا ينصب الا جملة او مفردا
يؤدي معنى الجملة كقلت قصيدة او خطبة
وشعرا او المفرد المراد منه جزء
اللفظ على الصحيح كقلت كلمة

٣ اي الماضي والمضارع
وغوهما منه

على نوعين ايضا مفرد مؤداه جملة نحو قلت حديثا وشعرا وخطبة ومفرد
اريد به مجرد اللفظ نحو قلت كلمة وقوله تعا ويقال له ابراهيم اذ لو كان
مبنيا للفاعل لقيل يقول له الناس ابراهيم بنصب ابراهيم اي يطلقون
عليه هذا اللفظ واما الجملة فمحكية بالقول في موضع مفعوله نحو قلت زيد
قايم وقد يجرى القول مجرى الظن فتنصب المبتداء والخبر على انهما
مفعولين له بشروط اربعة عند اكثر العرب واما في لغة بني سليم
فيجرى القول مجرى الظن في العمل مطلقا اي بلا شروط حكاها سيبويه
فيقولون قلت زيدا منطلقا وقلت امشفقا وقال ابن مالك في
الفيته • وأجرِ القول كالظن مطلقا • عند سليم نحو قل ذا اشفقا •
وفي النهاية العرب يجعل القول عبارة عن جميع الافعال واذا تمهد
هذا فقول الناظم ولا تقل جوهر امعناه ولا تقل له جوهرا
ولا تطلق عليه جوهرا ولا تظنه جوهرا ولا تعتقده جوهرا
فجوهرا مفعول به على الاولين ومفعول ثان على الاخرين
فقول من قال القول ههنا بمعنى الذكر او التسمية ليس بمفيد فتأمل
وفي بعض النسخ وقع برفع جوهر على انه خبر مبتداء محذوف
اي ولا تقل هو جوهر فيكون الجملة محكية بالقول واياً منصوب
بقوله عنيت وتنوينه عوض عن المضاف اليه وجواب هذا الشرط
محذوف وجوبا لدلالة قوله ولا تقل عليه اذ يجب حذف الجواب
اذا تقدم على الشرط ما هو الجواب في المعنى كقوله تعا متى هذا

ولذلك يجوز رفع الفعل على لغة بني سليم

20

هذا الوعد ان كنتم صادقين اي ان كنتم صادقين فمعنى هذا
الوعد وتقرير الكلام هنا اي معنى من معاني الجوهر تريد به فلا
نقل له جوهرا او فلا تطلق عليه كما لفظ الجوهر وقد اشتهر فيما بين
الفلاسفة استعمال الجوهر بمعنى الموجود القايم بنفسه وبمعنى الذات
والحقيقة وبين المتكلمين بمعنى المتحيز بالذات فاشار النص الى
ان اطلاقه على الله تعا باي معنى كان لا يجوز اما عقلا فلانهم
مما عليه النصارى من انه تعا جوهر واحد له ثلاثة اقانيم بل لاستلزام
التحيز بالمعنى الذي قصده المتكلمون واما شرعا فلعدم اذن
الشارع له واليه اشار الناظم رحمه الله بقوله ونزه الاسم
عن ايهام نقصان واعلم ان القوم قد اختلفوا في اسمائه المأخوذة
من الافعال والصفات دون الاعلام الموضوعة في اللغات
قال في المواقف ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات
وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهبت
المعتزلة والكرامية الا انه اذا دل العقل على اتصافه تعا بها جاز
اطلاق عليه سواء ورد بذلك اطلاق اذن شرعي او لم
يرد وكذا المحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل
لفظ دل على معنى ثابت لله تعا جاز اطلاقه عليه تعا بلا توقف
اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه ومن ثمة لم يجوز ان
يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه

والاقانيم الثلثة هو الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها بالاب والابن وروح القدس

كما سيجيء ضدا وبنقيض ان اطلاقها على الشارع فانه يجوز ظهورا وورودا اذن الشارع من غير نظر الى ما يوهم وكذا قاله الظاهرية بهذا الاطلاق

لان العقل قد يجيء بمعنى التجربة والاختبار يقال فلان عاقل اي مجرب الامور والتجربة
والاختبار لا يتصوران في حق الله تعالى

غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك يشعر
بسابقية الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام
على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى
فيما يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة
سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فيكون مسبوقة
بالجهل ولا لفظ الطبيب ط لان الطب يراد به علم مأخوذ من
التجاريب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام مما لا يسوغ
في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار
بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ الاشعري
ومتابعوه الى انه لا بد من التوقف وهو المختار للاحتياط
في الاحتراز عما توهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء
في عدم ايهام بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد للاذن الشارع
انتهى وذهب الامام الغزالي رحمه الله تعالى الى جواز اطلاق
ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية
لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند
ثبوت المدلول الا المانع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى
ولا ولاية له الا للاله والمالك ومن يجري مجريهما والله
تعالى منزه عمن يتصرف فيه هذا كلامه ويشكل بلفظ خداي
وتنكري ط وامثالهما في سائر اللغات مع شيوعها من غير نكير اللهم

ط وفي الحديث الله الطبيب
ولكن تسمية الله بالطبيب
اذا ذكر في حالة الاستشفاء تخلف
انت المداوي والطبيب كما يقال
شارع ولا يقال يا طبيب يا حكيم لان الاطلاق على الله تعالى
متوقف على توقيف انتهى
ح قال في شرح المقاصد لا يكفي في صحة
الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب
والسنة بحسب اقتضاء المقام وانسياق الكلام كما ذكر
والمستهزئ وانمزل و
بل يجب ان لا يخلوا عن نوع
تعظيم ورعاية الادب
ابو بكر الصديق لما قيل له في مرضه
موته انطلب طبيبا فقال الطبيب
امرضني فتامل
فائدة لا يجوز اطلاق الطبيب
الله تعالى وهو الموافق لشرح العمدة
وشرح المواقف وتصحة الادلة
وشرح المقاصد لكنه نقل في الفضول
العمادية انه قيل له اي لابي بكر مرض
دعونا ندعو لك طبيبا فقال ان
الطبيب وقال اني فعال لما يريد
كذا قالوا حفيد

ط فانها تطلق على طريق التسمية
دون التوصيف
ح انه لا بد منه ادبنا
مع الشارع اه ملا علي قاري

ح اي كلام الامام الغزالي

21

اللهم الا ان لفظ خداي معناه خداينده اي الموجود بذاته
وحينئذ يكون مرادفا للواجب الوجود كما ذكره الامام الرازي في بعض
تصانيفه ويقال بمثل ذلك في اسمائه بحسب سائر اللغات ان
امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالها
فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية كذا قاله الجلال
الدواني قيل ولا يشكل باطلاق الصبور والشكور والحليم
والرحيم فانها وان كان فيها ايهام ما يستحيل على الله تعالى الا
ان نص الشارع بكونها من اسماء الله تعالى قد رفع الاشكال
وحل العقال وما ورد في الكتاب والسنة اسامي خارجة
عن التسعة والتسعين كالبار والكافي والدائم والبصير
والنور والمبين والصادق والمحيط والقائم والقريب
والوتر والفاطر والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع
وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل وذي القوة
والخلاق والمولى والنصير والغالب والرزاق والناظر
وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب وموجع
الليل في النهار وموجع النهار في الليل ومخرج الحي من الميت
ومخرج الميت من الحي والسيد والغيور والعنان والمنان
وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشيء والموجود
والذات والازل والصانع والواجب وامثال ذلك

وفي الحديث قال رجل للرسول الله
صلى الله عليه وسلم
يا سيد فقال السيد هو الله تعالى

ولعل وجه التخصيص بالتسعة والتسعين لاختصاص خاصيته
دخول محصيها الجنة اولاختصاصها بزيادة فضيلة في كفاية المهمات
وقضاء الحاجات اولاقتضاء الحكمة اخفاء بعض الاسماء كذا قالوا
والناظم رحمه الله تعالى لما نزه ذاته تعالى عن النقائص في الابيات السابقة
استطرد في هذا البيت تنزيه اسمه تعالى عن النقايص ايضا لان
تنزيه الاسم كتنزيه المسمى واجب لقوله تعالى سبح اسم ربك
الاعلى ثم رجع الى تنزيه ما هو المقصود وهو تنزيه الذات
عن الاتحاد والحلول مع احاطة علمه تعالى جميع الاشياء فقال
بكل شيء محيط لا اتحاد له ولا حلول لدى اصحاب عرفان
الباء في قوله بكل متعلق بمحيط قدم عليه للضرورة ومحيط
خبر لمبتدا محذوف مصدر بالواو والجملة من قبيل عطف
القصة على القصة وتقرير البيت والله محيط علمه وقدرته
وارادته بكل شيء ومع تلك الاحاطة ليس له اتحاد ولا حلول
يعني منزه ذاته وصفاته عن الاتحاد والحلول اما تنزيهه
تعالى عنهما فلانهما من خواص الممكن اذ الحلول يمكن اطلاقه
على طول العرض في الجسم وطول الجسم في المكان فالاول يحتاج
في الوجود الى المحل الذي يجب تنزه الواجب عنه والثاني
هو التحيز الذي لا ينصف الواجب به والاتحاد لا يكون
بين اثنين مع بقاء الاثنينية الا ان يكون بطريق الانقلاب

كما في قوله تعالى الا انه بكل شيء محيط

قال جعفر بن محمد الصادق من زعم ان الله تعالى في شيء او من شيء او على شيء فقد اشرك بالله لانه لو كان على شيء لكان محمولا ولو كان في شيء لكان محصورا ولو كان من شيء لكان محدثا كذا في كشف الغطاء

حق مم

الانقلاب وهو جعل المادة عن صورة وتصويره بصورة اخرى كانقلاب
الماء هواء بالتسخين وذا لا يتصور في الواجب قال المولى الخيالي وهذا
ضروري يجزم به العقل بعد تصور الطرفين على ما ينبغي وقد ينبه
عليه بانهما اذا اتحدا في حال الاتحاد ان بقيا فهما اثنان لا واحد
وان عدما كان الحاصل ثالثا مغايرا لهما وان بقي احدهما وعدم
الاخر امتنع الاتحاد ايضا اذ الموجود لا يتحد بالمعدوم واما
انه لا يحل في غيره فلان الحلول يلزمه الاحتياج الى المحل الذي هو
غيره والواجب يلزمه الغناء عن الغير والتنافي بين اللازمين ملزوم
للتنافي بين الملزومين انتهى ثم اعلم ان عبارات العلماء قد اختلفت
في تفسير الحلول والاتحاد وفي تعيين القائلين بهما فالظاهر ان الوجودية
والحلولية والاتحادية كلهم من الفرق الضالة يقولون ان في كل موجود
الله لم نزه فكفرهم اشد من كفر الثنوية كما قاله علي القاري في شرح بدء الامالي
وفي ارشاد القاصد الى اسنى المقاصد ومن الفرق الضالة الحلولية
والاتحادية ومقالتهم متقاربة الا ان تصورها عسر فيقال ان
الحلولية يدعون حلول روح القدس في قلوبهم عند نهاية العرفان
والتجرد والحسين بن منصور الحلاج تقال عنه هذه المقالة ويقال
ان الاتحادية يدعون اتحاد سر العبد بالمعبود عند نهاية عبادته
وبالجملة فالتعيين عن مذهبهم مشكل فكيف تحقيقه انتهى وفي المقاصد
والقول بالحلول او الاتحاد يحكى عن النصارى في حق عيسى عليه السلام

وفي التمهيد للابي الشكور حتى ان الله تعالى بكل شيء محيط كلوا ان الله تعالى

والمراد بروح القدس روح عيسى عليه السلام

وعن الغلاة فى حق ائمتهم وعن المتصوفة فى حق ملكهم واما ما يدعى
بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء فى التوحيد او انه لا كثرة فى
الوجود اصلا فبحث اخر انتهى وقال بهاء الدين زاده فى شرح الفقه
الاكبر وخالفت النصارى فى هذين الاصلين بقولهم باتحاد ذات الله
او صفته ببدن عيسى عليه السلام او بنفسه او بحلول الله او صفته
فى بدن عيسى عليه السلام او نفسه فهذه ستة اقوال كلها باطلة لبطلان
الحلول والاتحاد وكذا خالف فيهما النصيرية والاسحاقية من غلاة
الشيعة قالوا ظهور الروحانى بالجسمانى غير منكر فى طرف الشر كظهور
الشياطين فى صورة انسان والقائه الشرور وفى طرف الخير ايضا
كظهور الملك بصورة دحية الكلبى فلا يبعد ان يظهر الحق
بصورة الكمل تكميلا للناقصين فاذا جاز فالاولى بالظهور فيه
الانسان ومن افراده العترة الطاهرة اى على كرم الله وجهه
واولاده ومن افرادهم من اتصف بالصفات الفاضلة حتى
اجتروا على اطلاق لفظ الاله على من اعتقدوه ائمة تعالى الله عما
يقول الظالمون علوا كبيرا واما القائلون بان الواجب عز اسمه
وجود مطلق موجود بالذات واحد حقيقى لا كثرة فيه اصلا
فهم بمعزل عن الحلول والاتحاد الا ان علماءنا ردوا عليهم وقالوا ان
هذا القول اشد شناعة من القول بالحلول للزوم مخالطة الواجب
سبحانه وتعالى بالاشياء حتى بالقاذورات لكن اذا لم تكن المخالطة

قال الغزالى وهذه المرتبة توحيد
الصديقين وهى الفناء فى
التوحيد وهو ان يرى الله تعالى
وحده ثم يرى الاثنين بعد ذلك
بانه علم يرى ان الاثنين غيره
ولا اطلاق انى الوجود على سواه
كذا فى كشف الغطا

المخالطة مخالطة الاجسام بالاجسام بل مخالطة الكلى بالجزئى والمعنى بالصورة
هل يوجب نقصانا فى ذاته تعالى تأمل فان مخالطة شعاعات
الشمس بالقاذورات لا يوجب لها نجاسة مع ان هذه المخالطة من جنس
المخالطات الجسمانية على ان القائلين المذكورين يسندون قولهم الى اذواقهم
العزيزة فى حالاتهم الشريفة وانسلاخاتهم اللطيفة الحاصلة
من الرياضات المديدة والمجاهدات الشديدة والاعراض عن الدنيا
والاقبال على المولى وتطهير السرائر وتصفية الضمائر عن الاخلاق
البهيمية والاوصاف السبعية قالا حتياط كل الاحتياط فى ان
يتجاسر على رد قول امثال هؤلاء العلماء العاملين المعرضين عن
الدنيا وشهواتها المقبلين على الله الراغبين الى العقبى وقرباتها
الصاحين عن سكر الهوى والشهوات المستغرقين فى بحار التجليات
والمشاهدات فنحن نتوقف فى شانهم ونكل قولهم الى وجدانهم
ونقول اللهم اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم
غير المغضوب عليهم ولا الضالين انتهى قول بهاء الدين زاده
ملخصا ويؤيد التوقف ما قاله العلامة علاء الدين البخارى
تلميذ التفتازانى حيث قال فى رسالة مستقلة واعلم ان للمحققين
من ائمة الدين على ما ذكره حجة الاسلام فى اضنة وجود الممكنات
من رب العالمين كلاما ربما يتوهم القاصرون فى العلوم العقلية
انه كلام الوجودية وليس كذلك وهو ان افاضة الوجود من

الجود الالهي بالاختيار لا بالايجاب على الماهيات القابلة للوجود
وانبساطه فيها ليس كفيضان الماء من الاناء على اليد فان ذلك بانفصاله
عن الاناء واتصاله باليد وانما هو كفيضان نور الشمس على بسيط
الارض من غير انفصال شعاع من جرم الشمس واتصاله ببسيط الارض
لا على ما توهمه البعض من ان ذلك ايضا بانفصال واتصال بل نور
الشمس سبب لحدوث شيء على بسيط الارض بمناسبة في النورية
وان كان النور المنبسط على البسيط اضعف من نورها ليس فيه
الا مجرد سببية من غير انفصال واتصال كذلك الجود الالهي
سبب لحدوث الوجود في قوابل الوجود ويعبر عن ذلك بالفيض
فهولاء العارفون جعلوا وجودات القوابل حادثة حاصلة
من الجود الالهي مسببة عنه لانهم جعلوا الوجود المطلق الذي
هو الواجب عند الوجودية عين وجود القوابل على ما ذهب
اليه الوجودية انتهى والحاصل ان بعض العلماء رد قول القائلين
المذكورين من الصوفية ورد اشيعا وبعضهم اول قول هولاء
العارفين ولم يتجاسر على الرد للاحتياط في امر الدين وصاحب
المقاصد مع جلالة قدره لم يصرح بالرد عليهم بل قال واما ما يدعى
بعضهم من ان ارتفاع الكثرة عند الفناء في التوحيد او انه
لا كثرة في الوجود اصلا فبحث اخر انتهى وانا الفقير
لا ارده ولا اتدين به واقول ان الله تعالى متصف بصفات الكمال

قال العراقي وهذه المرتبة هي التوحيد
الصديقين وهي الفناء في التوحيد

فيه لطافة فتامل 24

الكمال ومنزه عن النقصان والزوال وهو الكبير المتعال وشديد
المحال وهذا هو الطريق الاسلم والله هو الاحكم والاعلم وظاهر كلام الخيالي
يشير الى هذا الطريق حيث قال ظاهر هذا الكلام يوافق لما ذهب اليه جماعة
من الصوفية الى آخر ما قال ثم قال فالمراد انه تعالى محيط بكل شيء علما ولا
يتحد بشيء منها اي لا يصير بعينه شيئا منها انتهى يعني لا يصير
وجود المخلوق عين وجود الخالق لا ان الوجود واحد بالعين لان
هذا قول اهل الاتحاد الذين هم اضل العباد وليته ان المراد من الاحاطة
في كلام الناظم هو الاحاطة من جهة العلم لا الاحاطة الذاتية كما يشعر
به كلام الناظم لعل وجه ظهور ذكر الاحاطة مع نفي الحلول
والاتحاد وهو عين مذهب الصوفية ويدل عليه ايضا قوله لدى اصحاب
عرفان لان كلمة لدى بمعنى عند يشعر كون هذا مذهبا لفريق ويوحي
ايضا قوله اليه اصحاب عرفان فقول من قال فلا ينطبق كلامه على هذا المذهب
فشاء من قلة الادب وذكر بعضهم ههنا مذهبا آخر واثنى
عليه وهو ان السالك اذا انتهى سلوكه الى ان الله تعالى وفي الله كما يستغرق
في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته
في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله تعالى وهذا
الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث القدسي ان
العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احببته فاذا احببته كنت
سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وحينئذ ربما يصدر

يعني يرى في الدارين غير الله ولا يطلع في الوجود على
ما سواه

قال الخطابي معناه افناء فعله حتى
لا يسمع الا ما احبه ولا يبصر الا ما احبه
ولا يستعمل يديه ورجليه الا فيما احبه

عن السالك عبارات تشعر بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان
المحال وتعذر الكشف عنه بالمقال كذا في شرح المقاصد لكن قيل الاستغراق
في بحر التوحيد والعرفان والاضمحلال المنقسم على الذات والصفات
والسكر والغيبة عن الوجود من منكرات العقل والشرع لافضائه الى
الفتور عن الطاعات والقصور في العبادات ومعنى الحديث صرف
الاغصاء لا ما خلق له في تحصيل رضاء الله تعالى الى غير انتهى
اقول قد فسرت الغيبة عند اهل الحق بانها غيبة قلب السالك عن علم
ما يجري من احواله الخلق بل من احوال نفسه بما يرد عليه من الحق اذ اعظم
الوارد واستولى عليه سلطان الحقيقة فهو حاضر بالحق غائب عن
نفسه وعن الخلق ومما يشهد على هذا قصة النسوة اللاتي قطعن
ايديهن حين شاهدن يوسف عليه السلام فاذا كانت مشاهدة
يوسف مثل هذا فكيف تكون غيبة مشاهدة انوار ذي الجلال
والاكرام وكذا تعبير السكر عندهم الا ان وارد السكر اقوى
وهو يعطي الطرب والالتذاذ فالسكر اقوى من الغيبة واتم
منها هكذا ذكره السيد الشريف في تعريفاته فالولي في حال غيبته
محفوظ عما يخالف الشرع القويم كما حكي ان ابا الحسن النوري رحمه الله
بقي سبعة ايام في منزله لم ياكل ولم يشرب ولم ينم قائما يدور في البيت
ويقول الله الله فاخبر الجنيد بذلك فقال انظروا المحفوظ عليه
اوقاته او لا فقيل انه يصلي الصلوات والفرايض في اوقاتها فقال الحمد

م قال في كتاب التعرف في معنى الغيبة الغيبة
عن حضور ظل نفسه فلا يراها وهي اعني
النفس ظل قائمة معه موجودة فيه
غير انه غائب عنها بشهود ما
الحق انتهى

ن الوارد في هؤلاء هو المحمود ما لا يكون بتعمد
الخواطر والعبد اي بتكسبه بل هو كلام
العبد من غير صوت

الحال عند اهل الحق معنى
يرد على القلب من غير
تعمد ولا اكتساب لهم
من طرب او خوف او
ذلك

25

الحمد لله الذي لم يجعل للشيطان عليه سبيلا وقيل للشبلي ما علامة صحتك
في حالك فقال لا يجري علي في اوقات الغيبة ما يخالف الصحو انتهى
كذا في كشف الغطاء واما صحة الحديث المذكور في شرح المقاصد فهو كون
الباري تعالى معاونا للعبد ومحافظا له مدبرا لاموره كسمعه وبصره
ويده يقال فلان بصر فلان ويد فلان بها يبصر وبها يبطش ومن ذهب
الى غير هذا المعنى فقد خرج عن الفهم والجادة قاله عطوفي شارح المشارق
على ان الاستغراق في بحر التوحيد والعرفان والاضمحلال والغيبة
عن الوجود والابدان احوال نادرة تقع للعارف في بعض الاحيان
وللادوم في الازمان حتى قال الامام الغزالي في الاحياء تكون كالبرق
الخاطف وهو الاكثر والدوام نادر عزيز واذا فهمت ما قررناه تبين
لك ضعف قول من قال ان الغيبة والاضمحلال من منكرات العقل والشرع
اذ لا ننكر هذه الحال من الولي العارف لانه لا يمتنع على قدرة الله تعالى
شيء ممكن اذا اراد ان يحجب الولي في بعض اوقاته عن شهود غيره فلا
يشهد الا الله تعالى مع حفظ قواعد الشريعة وذلك ليس بعزيز على الله تعالى
ولان تلك الاحوال عبودية للعارف وهي اقوى من العبادة لان
العبودية هي الرضاء بما يفعل الرب والعبادة فعل ما يرضى به الرب والرضاء
فوق العمل حتى كان ترك الرضاء كفرا وترك العمل فسقا ولذلك
سقط العبادة في الاخرة دون العبودية فانها ثابتة في الدنيا
والاخرة فالعبادة لعوام المؤمنين والعبودية للخواص لما فيها

ح قيل ويعلم ان ما ذكره اهل الحق من الغيبة
والفناء ونحو ذلك انما هي احوال
تطرق احيانا ولا تدوم

ط الصحو هو رجوع الى الاحساس
بعد الغيبة كذا في الرسالة القشيرية

ي في ح اتحاد

ك اسم كتاب للشيخ الامام بدر
الدين

اي الرسالة القشيرية

من زيادة التذلل والتبرك من الحول والقوة كذا في الرسالة ولا في
قول الناظم لا اتحاد لنفي الجنس واتحاد اسم لا وله خبرها ولا حلول عطف
على سابقه وخبر لا الثانية محذوفة بقرينة المذكور ولدى طرف لفحوى
الكلام اي انتفى الاتحاد والحلول لدى اصحاب عرفان ويجوز ان يكون
خبرا ثانيا واضافة الاصحاب الى العرفان من قبيل اضافة المحل الى
الحال ولما نفى الاتحاد والحلول اللذين هما من خواص الممكن شرع في
الاتصال بالاحياز والاحيان والاتصاف بالاشكال والالوان
اللذين هما من خواص الجسم الموجود في الاعيان وان علم نفيهما
من نفي الجوهرية في السابق الا ان الناظم قصد المبالغة وتاكيد
الحكم في اللاحق ردا لبعض اهل الملة من المجسمة والكرامية فقال

ولا اتصال باحياز واوقات ولا اتصاف باشكال والوان

لا في قوله ولا اتصال لنفي الجنس واتصال اسمها والباء في باحياز
متعلق بالاتصال وخبر لا محذوف اي لا اتصال باحياز ثابت له تعا
كقوله تعا فلا فوت اي فلا فوت لهم فقول من قال ثم لا بد من تقدير
وصف حذف لدلالة المقام اذ ليس المقصود نفي مطلق الاتصال
والخبر محذوف والتقدير ولا اتصال كائنا له باحياز واوقات
ثابت غلط فاحش من وجهين الاول انه قال في اول كلامه لا هذه
لنفي الجنس ينفي جنس اتصاله تعا باحياز واوقات وهذا القول
يناقض لقوله اذ ليس المقصود نفي مطلق الاتصال والثاني

اي الاتصال والاتصاف بالذات

لان الجوهر هو الشيء المتحيز

هم اصحاب عبد الله بن الكرام بفتح الكاف وهو الذي يجوز قيام الحوادث بذات الله تعا

والثاني انه يلزم من تقدير الوصف اثبات الاتصال له تعا لان المنفي
على هذا التقدير يكون الاتصال المقيد لا المطلق ولا يلزم من نفي المقيد
نفي المطلق والمقصود هنا نفي جنس الاتصال بالاحياز عن ذات
الله تعا لغوذ بالله من الحور بعد الكور قوله واوقات جمع وقت عطف
على احياز وعموم احياز واوقات من جهة الصيغة والمعنى كما عرف
في علم الاصول والمراد نفي جنس الاتصال بجميع الحيز والوقت فقول
الشارح العالي هذا ابلغ من قوله ولا اتصال بحيز ووقت للفرق بين نفي
جنس المفرد ونفي جنس الجمع وهذا ليس مثل لا رجل ولا رجال الاول
فيه ابلغ غلط فاحش ايضا من وجهين الاول ان الاحياز والاوقات
هنا ليسا بمنفيين بل المنفي هو الاتصال المقيد بالاحياز والاوقات
فلا معنى لقوله للفرق بين نفي جنس المفرد ونفي جنس الجمع الى آخر
ما قاله والثاني ان المعدول عنه وهو قوله الاتصال بحيز ووقت
لا يصح وقوعه في كلام الناظم حتى يحتاج الى نكتة العدول
واعراب قوله ولا اتصال الخ كاعراب شطر الاول بلا تفاوت وبين
الاتصال والاتصاف جناس لاحق من علم البديع والاشكال
جمع شكل والشكل هو الهيئة الحاصلة للجسم كالسواد والحمرة واما
ادلة نفي هذه الاشياء عن ذاته تعا فمذكورة في الكتب الكلامية
على التفصيل ونحن نذكر كلامهم على طريق الاجمال لئلا يؤدي
الى الفتور والاهمال اما انه تعا ليس له اتصال بمكان وحيز فلانه

اي من الاتصال بعد الزيادة

فيه رد

قوله غلط فاحش خبر لقوله فقول الشارح

قوله ليس له اتصال بمكان وحيز يشبه الان
المكان والحيز يقتضيان نفيا ان عن الحيز غير المكان فان لكن فلا
بعض الاغيار الذي يلوه المتحيز والمكان ازمان
لانه الذي يستغني عليه فالحيز والمكان ازمان
يستغني عليه فالحيز والمكان اجسام
فيبان من لوازم الاجسام
وقوابعها حتى لو فرض ان الاجسام
لم تخلق لم تخلق الحيز والمكان
فالمكان هو الذي يستغني عليه المكان
لا فيه فان كانت فيه فتلك الاجسام
لا المكان كذا قاله فخامطالب الوفيه

لوكان في حيز فلا يخلوا اما ان يتقرر اين اولا وعلى كلا التقديرين
يلزم كونه تعالى محلا للحوادث وانه باطل قطعا وقد يقال لو تحيز فاما
في الازل فيلزم قدم الحيز اوفيما لا يزال فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث
وقد يستدل على ذلك ايضا بانه تعالى لو كان في مكان فاما ان يكون
في جميع الامكنة فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب لما لا يتناهى
كالقاذورات او في بعضها فان كان المخصص لزم الاحتياج والا
لزم الترجيح بلا مرجح وفي المواقف ان الرب لو كان في جهة ومكان
لزم قدم المكان وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق
انتهى واما عدم اتصاله تعالى بالاوقات فلانه الزمان عندنا عبارة
عن متجدد يقدر به متجدد آخر والاول معلوم والثاني مبهم فاذا
قيل متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجيء
زيد وقد ينعاكس كما اذا قال غيره متى طلوع الشمس يقال حين
جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجيء زيد دون طلوعها ولذلك اختلف
الزمان بالنسبة الى الاقوام فيتعذر كل واحد منهم المبهم بما هو
معلوم عنده وعند الفلاسفة هو عبارة عن مقدار حركة الفلك
الاطلس وذهب بعض الفلاسفة لانه حركة الفلك الاعظم وبعضهم
لانه الفلك الاعظم ويسمونه عند اهل الشرع العرش العظيم والله
تعالى منزه عن كل ذلك واما انه تعالى لا يتصف بشيء من الاشكال
والالوان فلكونها من خواص الاجسام والمقادير والله تعالى منزه

عنها ولذلك لا يتصف ذاته تعالى ايضا بالفرح والغم والغضب
والالم والكدر واللذة عند اهل الملة خلافا للفلاسفة فانهم لما فحصوا
عن ماهية اللذة واستقرائهم على انها ادراك الملائم من حيث
انه ملائم وليس لله تعالى شيء اشد ملاءمة عن ذاته حكموا بان في ادراكه
لذة لا تكون فوقها لذة وقد يحصل بغتة من ذلك لبعض المتجردين
عن جلباب البدن فلذلك تراهم معرضين عن الدنيا وما فيها
ومتوجهين الى ذلك الجناب القدسي بالكلية ثم اعلم ان المخالفين
في هذا الاصل هم المجسمة ويقال لهم الكرامية ومن المخالفين
ايضا المشبهة الذين التزموا ظواهر الكتاب والسنة وتنوعوا
التاويل قال المولى الچنابي ذهب جماعة من اهل الملة الى انه تعالى
في مكان وجهة واحتجوا عليه بوجوه بعضها عقلية وبعضها
نقلية اما العقلية فمنها ان العقل جازم بالضرورة بان كل موجود
اما متحيز او حال فيه ولما امتنع حلوله تعالى في شيء تعين انه متحيز
ومنها انا نجزم ايضا بان كل موجودين اما متصل احدهما
بالاخر او منفصل عنه وايما ما كان يجب ان يكون الواجب
تعالى في جهة وحيز ومنها انه تعالى اما ان يكون داخلا في العالم
فيكون متحيزا او خارجا عنه فيكون في جهة فالجواب عن الكل
منع الحصر كيف وتركيب تلك المنفصلات ليس من النقيضين
ودعوى الضرورة في محل النزاع مما لا يسمع سيما اذا كان الجمهور

ع اي الغضب بمعنى غليان دم القلب والا فالغضب والرضا صفتان من صفاته تعالى بلا كيف

جواب لما

على خلافه فانهم قد صرحوا بتثليث تلك التقسيمات والجزم بالانحصار
انما هو من كلامهم الاحكام الوهمية الكاذبة واما النقلية فكثيرة كقوله تعا
الرحمن على العرش استوى وان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد
الكلم الطيب والعمل ولقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت
الى السماء ولم ينكر عليها وحكم باسلامها والجواب انها ظنيات فلا تعارض
القطعيات الدالة على نفي المكان والجهة فاما ان نفوض العلم بمعانيها
الى الله تعا مع اعتقاد حقيقتها كما هو دأب السلف ايثار الطريق
الاسلم او تأولها تأويلات مطابقة للادلة القطعية على ما عليه
الخلف سلوكا الى السبيل الاحكم انتهى اقول ما قاله الخيالي خلاصة
ما قاله المحقق التفتازاني في شرح المقاصد وقال في شرح المقاصد
ايضا فان قيل فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية تشعر
في مواضع كثيرة باثبوت ذلك من غير تصريح بنفي ذلك ولو في موضع
وكررت بتاكيد [illegible] سائر المهمات مثل وجود
الصانع وتوحيده وعلمه وقدرته وحشر الاجساد مع ان هذا
ايضا من المهمات حقيق بغاية التاكيد للتقرر في فطرة العقلاء
من التوجه لا العلو عند الدعاء اجيب بانه لما كان التنزيه
عن الجهة مما يقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس
في الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاليق بدعوتهم الى الحق
والاقرب الى صلاحهم ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع

ه اي لا قطعيات العقلية الدالة على نفي
المكان والجهة عن ذات الله تعا

ه فان الاستدلال بالعقلي يقدم على
النقلي

ا هو افق للوقف على الله تعا وما
يعلم تاويله الا الله

ع هو افق للعطف في العلم
والراسخون في العلم

ه اي كادت تجزم عقول العامة ان
ما لا يكون في الجهة لا يوجد في
العالم

الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق
عما هو في سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم
انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء او منها توقع الخيرات والبركات
وهبوط الانوار ه ونزول الامطار ه انتهى وهذا توجيه مقبول عند
العلماء الفحول والحاصل ان الله تعا خلق الامكنة والازمنة والاشكال والالوان
والاحوال المختلفة وكان الله ولم يكن معه شيء فالآن على ما كان وروي
الحاكم وابن حبان في حديث بريدة قال عليه السلام كان الله ولا شيء
غيره ثم اعلم ان صفات الله تعا ان كان مدلولها نفيا لامر لا يليق بشانه
تعا فهي من الصفات السلبية كالقدم والبقاء مثلا وان كان مدلولها
اثباتا لما يليق له تعا فهي من الثبوتية كالعلم والقدرة مثلا
والصواب ان السلبية غير منحصرة اذ ليس لحصرها دليل عقلي ولا نقلي
وقيل ان صفاته تعا مطلقا لا تنحصر في عدد اذ كمالاته تعا لا نهاية
لها ولكن لم يكلفنا الله تعا الا بمعرفة ما ضرب لنا عليه دليلا وهي
عشرون صفة كما ذكره السنوسي رحمه الله تعا والناظم لما فرغ من بعض
الصفات السلبية شرع في الصفات الثبوتية على مقتضى تقديم السلب على الاثبات

حي سميع بصير عالم شاء ذو قدرة وكلام غير الحان

قوله حي خبر مبتدا محذوف اي هو حي متصف بصفة الحيوة
والجملة استينافية وقوله سميع معطوف على حي بحرف عطف محذوف
للضرورة وكذا البواقي وفي قوله شاء قلب وآعلال مثل اعلال

ه مثل ان يقال ان الله شيء
لا كالاشياء وله ذات
لا كالذات

ط بعض ان مدلولها لكل واحد منهما امر لا يليق
به تعا غير وجل وليس مدلولها كما في العلم
موجودة في نفسها من سيأتي
والقدرة ونحوها من سيأتي
الصفات المعاني فالقدم
معناه نفي سبق العدم على الوجود
والبقاء معناه نفي لحوق العدم
للوجود

ه هي صاحب التعديل
فقال الان صفات الذات
غير منحصرة فيما حصروا
بل المحبة والكبرياء والعظمة
والحكمة والصبر كلها من صفات
الذات

ا الواو قد تضمر
في الضرورة ايضا
كما قاله تعا اذا ما قلت
لتعلم المعنى قلت لا احد
وقلت لا احد ما حكم
عليه تقول الكل في الوجود
والنظائر من كتب
النحو اكثر من ان تحصى

قاض وفي ذكر لفظ شاء اشارة الى ان معنى الارادة والمشية واحد
في حق الله تعا عندنا وان اختلفتا في حق العباد قوله ذو قدرة وكلام غير
الاسلوب في الشطر الثاني لاجل الوزن للاشارة الى ان صفات الله تعا
منقسمة على قسمين صفات المعنوية وصفات المعاني فالشطر
الاول ايماء الى الاول والثاني الى الثاني وكل واحد من الصفات المعنوية
والمعاني سبع اما المعنوية فهي حي سميع بصير عالم مريد قادر
متكلم واما المعاني فهو الحيوة والسمع والبصر والعلم والارادة
والقدرة والكلام فذكر من المعنوية خمسا صراحة واثنين ضمنا
وذكر من المعاني اثنتين صراحة وخمسا ضمنا فصارت مجموع
الصفات المذكورة في هذا البيت سبعا صراحة واربع عشر
بعضها صراحة وبعضها ضمنا خذ هذا البيان فانه واضح
عند الاعيان واما قول الشارح العالي وفي ذكر بعض الصفات
بالمشتق وبعضها بمبدإ الاشتقاق اشارة الى زيادة الصفات
على الذات كما هو للمذهب فليس في محله اذ لو ذكر كلها بالمشتق
يفهم زيادة الصفات على الذات وكذا لو ذكر كلها بمبدإ الاشتقاق و
لان مجرد ذكر الصفات يشعر بمذهب اهل الحق قال في شرح
المقاصد لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب في السلبيات
مثل كونه تعا واحدا وليس في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت صفة له
وكذا بالاضافات والافعال مثل العلي العظيم والاول والاخر

ف فعل صفة موجودة في نفسها فانها تسمى
وان كانت غير موجودة في نفسها كالقدم
سميت صفة عالمة وقادرة كذا قاله
المحشي

29

والاخر والقابض والباسط والحافظ والرافع ونحو ذلك واما الخلاف
في الصفات الثبوتية الحقيقة مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق
له تعا صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة
وحي له حياة وكذا في السميع والبصير والمتكلم وغير ذلك انتهى وقال بعض
الافاضل اعلم انه لا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء في كونه تعا عالما قادرا
مريدا وهكذا في سائر الصفات وكلهم تخالفوا في كونه الصفات عين
ذاته او غير ذاته اولا هو ولا غيره فذهبت المعتزلة والفلاسفة الى
الاول وجمهور المتكلمين لا الثاني والاشعري الى الثالث وادلة كل
منهم فيما ذهبوا اليه مع ما فيها من الجرح والتعديل مبينة في الكتب
الكلامية وقال الدواني ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها
ليست من الاصول التي تتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض
الاصفياء انه قال عندي زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها
مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسندها الى غير الكشف فانما يتولى له ما كان
غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا اري بأسا في اعتقاد احد
طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة انتهى ٢ وانت تعلم ان هذا
يخالف ما في التاتارخانية من ان من قال ان الله تعا عالم بذاته ولا
يقول له العلم قادر بذاته ولا يقول له القدرة يحكم بكفره لانه نفى الصفات ٥
ومن نفى الصفات فهو كافر وقال علي القاري في شرح بدء الامالي والتحقيق
ان من قال الصفات غير الذات نظر الى ان الصفات قائمة بالذات

عن ابي الحسن الاشعري وغيرهم من
ائمتهم ان معنى رضوان الله تعا عليهم اجمعين
قد اجمعوا على ان كل صفة من صفاته تعا
والمعاني انها لا هو ولا غيره كذا ذكره شارح
الدهني فان مفهوم الصفات
غير مفهوم الذات كما ذكره
شرح الفقه الاكبر
٢ اي انتهى قول بعض الافاضل

٥ قوله والتحقيق الخ من كلام شرح
البازري من الاشاعرة خلافا
لجمهورهم حاصله ان النزاع
لفظي

وتقدم الذات من الضروريات ومن قال الصفات غير الذات نظر الى ان
الذات غير منفكة عن الصفات ومن قال لا غير ولا غير لانها لو كانت غيرا
لكانت ذواتا ولو كانت غير لزم التركيب وهو من المحالات والله اعلم بحقيقة
الحالات والعجز عن درك الادراك ادراك والبحث عن سر ذات الله
اشراك انتهى **وقال** بعض الاعيان واعلم ان الصفات على ثلثة اقسام
غير محض وغير محض ولا هو ولا غير الاول الوجود على مذهب
الاشعري ٥ والثاني الاضافات والسلوب والثالث الصفات الثمانية
اللاتي سبع منها المتفق عليها بين الماتريدية وبين الاشعرية
واما المختلف فيها فهي صفة التكوين التي اثبتها الماتريدية حيث قالوا
انها صفة حقيقية ازلية زائدة على السبع المشهورة ومذهب ط
الاشعري انه من قبيل الاضافات لا تحقق لها في الخارج **ثم اعلم** ان
بعض العلماء قسم الصفات المعاني الذاتية الاربعة اقسام قسم لا يتعلق
بشيء وهو الحياة وقسم يتعلق بالممكنات فقط فهو القدرة والارادة
وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهو السمع والبصر وقسم يتعلق بجميع اقسام
الحكم العقلي اي الواجبات والمستحيلات والجائزات وهو العلم
والكلام واعم الصفات متعلقة العلم والكلام وبين متعلق
القدرة والارادة ومتعلق السمع والبصر عموم وخصوص من وجه
فتزيد القدرة والارادة بتعلقهما بالمعدوم الممكن ويزيد السمع
والبصر بتعلقهما بالموجود الواجب كذات الله تعالى وصفاته

ويشترك

٥ قال المصنف ان الصفة منها على الذات
كالوجود ومنها غير كالخلق ومنها
لا عينه ولا غيره كالعلم

٥ قال في جمع الجوامع هذا من العلم ينفع
علمه والابضر جهله وقال بعضهم
الراجح ان الوجود عين الذات
في الخارج وغيرها في الذهن

ط اختلفوا في الوجود زائدة
هو نفس الذات وقيل زائدة
على الذات فمذهب الاشعري
هو الاول وذهب الامام
الرازي الى الثاني

والاضافات كلونه تقارع العلم
والسلوب كلونه تقارع غير
العلم فانه سلوب عنه

ويشترك القسمان في تعلقهما بالموجود الممكن وقال اهل الحق تعلق القدرة
تابع للارادة وتعلق الارادة تابع للعلم فالناظم رحمه الله قدم ما يدل
على الحياة لعدم تعلقها بشيء ولان الصفات البواقي تابعة لها متوقفة
عليها ثم اشار الى قول اهل الحق حيث قدم العلم على الارادة والارادة
على القدرة **ثم لابد** لنا ان نذكر معاني هذه الصفات في حقه تعالى وان
نبين برهان وجود اتصافه تعالى بكل منها عندنا من غير تعرض لقول
المخالفين وادلتهم **فنقول** وبالله التوفيق الحياة صفة ازلية قائمة
بذاته تعالى تقتضي صحة اتصاف موصوفه بالعلم والقدرة وكونه
حيا لازم للحياة القائمة بذاته تعالى واما السمع والبصر فقال شارح
السنوسي السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشيء ويتضح
كالعلم الا ان الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم بمعنى انه
ليس عينهما وذلك معلوم في الشاهد بالضرورة وكذا قال السيوطي
في النقاية **وقال** علي القاري في شرح الفقه الاكبر فالسمع صفة تتعلق
بالمسموعات والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك ادراكا
تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول
هواء فانه تعالى سميع بالاصوات والحروف والكلمات بسمعه القديم وبصير
بالاشكال والالوان ببصره القديم ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات
والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات
ثم قال واما قول السيوطي في النقاية من انهما صفتان يزيد الانكشاف

٢ اعلم ان العلم تعالى بالموجود الحادث
تعلقي تعلق قبل وجوده وهو
ازلي وتعلق بعلمه وهو حادث
كذا قاله عصام الدين منه

٢ ولا يخفى ان تعلق علم تعالى بالمعلومات
اذ وتعلق قدرته تعالى جائز
ان يكون ازليا واما تعلق
البصر والسمع فليس الا
بعد وجود المسموع
والمبصر فيكون التعلق
حادثا كذا قاله عصام
الدين منه

اعلم ان للقدرة الازلية تعلقين
صلوحي هو التعلق الازلي
بمعنى انها في الازل صالحة للايجاد
والاعدام على وفق تعلق الارادة
الازلية بهما فيما لا يزال والحادثة
تنجيزي وهو التعلق الحادث
المقارن لتعلق الارادة
بالحدوث الحالي كذا قالوا
منه

ع والحي هو الذي يصح ان يعلم
ويقدر
اي العلم
منه

بهما على الانكشاف بالعلم فانما يصح بالنسبة الينا حيث يزيد العلم بهما لدينا
واما بالنسبة اليه سبحانه وتعالى فصفاته كلها كاملة كما انه كامل في الذات
فلا تقبل الزيادة انتهى وكونه تعالى سميعا وبصيرا لازمان للسمع والبصر
القائمان بذاته تعالى **واما العلم** فهو صفة ينكشف المعلومات عند تعلقها
بها انكشافا تاما لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه فالله تعالى عالم بجميع
الموجودات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في العلويات والسفليات
وكونه تعالى عالما لازم للعلم القايم بذاته تعالى **واما الارادة** فهي كالمشية
صفة قديمة زايدة على الذات قائمة به تخصص احد طرفي الشيء
من الفعل والترك بالوقوع في احد الاوقات مع استواء نسبة
القدرة الى جميع الممكنات وكونه تعالى مريدا وشائيا لازمان للارادة
والمشية **واما القدرة** فهي صفة تؤثر في ايجاد الممكن واعدامه فتأثير
القدرة فرع تأثير الارادة وتأثير الارادة على وفق العلم عند اهل
الحق كما ذكرناه آنفا فكل ما علم الله تعالى انه يكون من الممكنات او لا يكون
فذلك مراده تعالى **والمعتزلة** قبحهم الله تعالى جعلوا تعلق الارادة
تابعا للامر فلا يريد عندهم مولانا عز وجل الا ما امر به من
الطاعة سواء وقع ذلك ام لا فعندنا ايمان ابي جهل مأمور به
غير مراد له تعالى لانه عز وجل علم عدم وقوعه وكفر ابي جهل منهي
عنه وهو بارادة الله تعالى وقدرته وعند المعتزلة قبح الله رأيهم
ايمانه هو المراد لله تعالى لا كفره فيلزمهم انه وقع نقص في ملك مولانا

عـ اعلم ان العلم صفة ذاتية تتعلق بكل شيء لا يشذ عنه شيء
متعلقة بكل شيء او ممتنعا او واجبا
او معدوما او موجودا
صورة او معنى كليا او جزئيا
كذا قاله بهاء الدين زاده

استدل القوم على مغايرة الكلام النفسي للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل قد يعلم خلافه وعلى مغايرته
للارادة بان السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده عند قصد اظهار عصيانه وعدم
امتثاله لاوامره عند اللوم على تاديبه كذا قاله اللقاني

31

مولانا عز وجل اذ وقع فيه على قولهم ما لا يريده من له ملك السموات
والارض وما بينهما تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكونه تعالى قادرا لازم
للقدرة القائمة بذاته تعالى **واما الكلام** فهو صفة ازلية قديمة قائمة بذاته
تعالى مغايرة للعلم والارادة وسائر الصفات ليس بحرف ولا صوت
ولا تقبل العدم ولا ما في معناه من السكوت ولا التبعيض ولا التقديم
ولا التأخير قال صاحب المقاصد ثم كلامه تعالى عندنا صفة ازلية
منافية للسكوت والآفة يدل عليها بالكتاب او العبارة ليس من
جنس الاصوات والحروف انتهى **والحاصل** ان كلام الله تعالى عند اهل السنة
هو معنى قايم بذاته تعالى ليس بحرف ولا صوت بل هو مفهوم هذه
الالفاظ والحروف المسمى بالكلام النفسي واليه اشار الناظم رحمه الله
تعالى بقوله وكلام غير الحان اي ذو كلام ليس بالفاظ ولا اصوات
لان الالحان جمع لحن بالفتح والسكون بمعنى اللفظ والصوت وقد
يجيء بمعنى الخطاء في الكلام اي ذو كلام لفظي ليس فيه خطاء
واختلاف والله اعلم بحقيقة الحال هذا الذي ذكرناه في تفسير
هذه الصفات وهو الثابت في الكتاب والسنة وهو الحق الواجب
في معرفة الله كما قال الامام الاعظم في آخر الفقه الاكبر نعرف الله تعالى
حق معرفته كما وصف نفسه في كتابه بصفاته انتهى **ولما** معرفة
كنه هذه الصفات على وجه الكمال مع احاطة جميع الاحوال
فهي ليست من مقدورات البشر وانما هي من مقدورات خلاق القوى

ولا ضير ثبت لله تعالى انبائها ٢
تعالى من يشتد بسببها وانباؤها عن معرفة
مع عجز العقل عن كنه ذاتها قال الله تعالى
ولا يحيطون به علما كذا في كشف الغطاء

ولا ضير اسم الكلام فيما بين اهل اللسان اطلاق
حقيقي كما يقولون في نفسي كلاما
اريد ان اقوله لكن قال عمر رضي الله عنه
اريد السفيفة وزورت في نفسي مقالة
يعجبني ان اقدمها بين يدي ابي بكر
رضي الله عنه فقال الا تخبرني بها
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا
وفي التنزيل ويقولون
في انفسهم لولا يعذبنا الله
بما نقول والاصل في الاطلاق
الحقيقة واذا ثبت ان الباري
تعالى متكلم وانه لا معنى للمتكلم
الا من قامت به صفة الكلام
وان الكلام نفسي وصح
وانه يمتنع قيام الكلام الحسي
بذاته تعالى فتعين النفسي ولا
يكون الا قديما

والقدرة واما برهان وجوب اتصافه تعالى بالحيوة والعلم والارادة والقدرة
فانه لو انتفى شيئ من هذه الاربع لما وجد شيئ من الحوادث لما قدمنا ان
تأثير القدرة الازلية في اثر ما موقوف على ارادته تعالى والارادة موقوف
على علم والاتصاف بهذه الثلث موقوف على الاتصاف بالحياة اذ هي شرط
فيها ووجود المشروط دون شرطه مستحيل فاذا وجود حادث اي حادث
كان موقوف على اتصاف محدثه بهذه الصفات الاربع فلو انتفى شيئ
منها لما وجد شيئ من الحوادث والحيوان وهو خلاف الحس والعيان
وايضا هذه الصفات الاربع صفات كمال ونقايضها نقص والله
منزه عن النقايص هذا هو الدليل العقلي والبرهان العقلي في هذا
العلم اقوى من النقلي لكون حجة العقل سابقة على حجة النقل اذ لو لا العقل
لما ثبت صحة النقل كذا قاله بعض الافاضل في شرح السنوسية ولذا
قدمناه هنا لاثبات كل واحدة من هذه الصفات الاربع على حدة
تمسكات مذكورة في المطولات واما الدليل السمعي فالقرآن العظيم
مشحون بهذه الصفات الاربع بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله
منها قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم وانه عليم بذات الصدور الا
يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وفعال لما يريد والله على كل شيئ قدير
واما برهان وجوب اتصافه تعالى بالسمع والبصر والكلام فبالكتاب والسنة
والاجماع وايضا لو لم يتصف بها لزم ان يتصف باضدادها وهي
نقايص والنقص عليه تعالى محال والدليل الشرعي في هذه الثلث اقوى

عفى ومن الوجوه المتمسكة فيه ان الحيوة والعلم والارادة والقدرة صفات كمال واضدادها من الموت والجهل والعجز نقص يجب تنزيه الله تعالى عنها

ضمنا قوله تعالى اسمع واري ان الله سميع بصير

٢ اي اجماع الانبياء وعليهم السلام والملئكة فانه تواتر انهم يثبتون له الكلام وقيل اي اجماع الامة من اهل السنة والجماعة

قال شارح الجزايرية والتحقيق ان الاعتماد في ثبوت السمع والبصر على النقل لان الاعتماد فيهما على الدليل العقلي ضعيف لان ثبوت الكلام لهما انما تقرر في الشاهد ولا يلزم من كون الشيئ كمالا في الشاهد كونه كمالا في الغايب الا ترى ان اللذة والالم في الشاهد كمالان وهما ممتنعان على الله تعالى لانهما من عوارض الاجسام وذاته تعالى مباينة لسائر الذوات والحاصل انما يعرف من صفاته تعالى بالعقل ما دلت عليه

اقوى من العقلي ولهذا قدمناه على العقلي كذا قاله في الدرة الفاخرة في موفقة
من له الحمد في الاولى والاخرة قيل واعلم انه قد ذكر في صفة الكلام قياسان
متعارضان احدهما ان كلام الله صفة له وكل صفة له فهي قديمة فكلامه
قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود
وكل ما يكون كذلك فهو حادث فكلامه حادث فذهب اهل الحق الى حقيقة
كلامنها لقولهم بقدم النفسي وحدوث اللفظي وذهبت المعتزلة الى حقيقة
الثاني وقد حوا صغرى القياس الاول والمشهور ان الحنابلة انما ذهبوا
الى حقيقة الاول وقد حوا كبرى القياس الثاني وذهبت الكرامية الى حقيقة
الثاني وقد حوا كبرى القياس الاول وما اشتهر في بعض الكتب الكلامية
من ان اهل الحق انما صححوا القياس الاول وقد حوا صغرى القياس الثاني
فمبني على ان القرآن عندهم النفسي فقط واما تسمية اللفظي قرآنا على سبيل
التجوز او على ان النفسي هو اللفظي من غير اعتبار الترتيب في الاجزاء
وقد صرح محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام بانه مذهب
الحنابلة ايضا ورأيت في بعض شروح الكشاف ما يوافقه انتهى وفي
كشف الغطاء عن التوحيد ان احمد بن حنبل وفضلاء اصحابه
وسائر علماء السلف براء مما نسبوه اليهم واختلقوه عليهم وكيف
يظن باحمد وغيره من العلماء ان يعتقدوا ان وصف الله القديم
القايم بذاته هو عين لفظ اللافظين ومداد الكاتبين مع ان وصف
الله قديم وهذه الالفاظ والاشكال حادثة بضرورة العقل وصريح

افعاله فان لم يدرك العقل احتجنا الى السمع فان لم يرد وجب الوقف ولا شك ان السمع وارد في هاتين الصفتين نحو قوله تعالى وهو السميع البصير وغير ذلك من الايات

عن المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى لكن اختلفوا في معناه فذهب اهل الحق الى ان كلامه تعالى معنى قايم بذاته ليس بحرف ولا صوت ثم اختلف هؤلاء فذهبت الحنابلة الى انه حادث قايم بغيره تعالى وذهبت الكلابية الى انه قديم قايم بذاته تعالى وذهبت الاشاعرة الى انه حادث قايم بذاته تعالى وذهب صاحب الرؤاة ونظيره ذكر نحو صاحب ايات حق من الرحمن محدثة قديم صفة الموصوف بالقدم وقال الشراح محدثة بحسب اللفظ وقديمة بحسب المعنى وكلاهما حق عند اهل الحق

وطبق الافكر من نار دهر
ومن قوم تقاوخلقوه
واختلقه وتخلقه انتزاه

النقل انتهى وقال العزبن جماعة روينا بالسند عن الربيع عن احمد ان رجلا
سأله اصلى خلف من يشرب المخمر فقال لا فقال اصلى خلف من يقول القران مخلوق
فقال سبحان الله انهاك عن مؤمن وتسألني عن كافر وقال فخر الاسلام
على البزدوي في اصول الفقه وقد صح عن ابي يوسف رحمه الله تعالى انه قال ناظرت
ابا حنيفة رحمه الله تعالى في مسئلة خلق القران ستة اشهر فاتفق رأيي ورأيه
على ان من قال بخلق القران فهو كافر وصح هذا القول عن محمد رحمه الله
تعالى ولما اثبت الناظم الصفات السبع المذكورة كان سائلا من طرف
النافين وهم المعتزلة والفلاسفة سأل ان في اثبات الصفات زائدة
على الذات قولا بتعدد القدماء وهو كفر باجماع العلماء وقد كفرت
النصارى باثبات ثلاثة منها فاجاب الناظم بقوله

وكثرة القدماء غير لازمة اذ لم تكن غيرها في عين يقظان

الواو اعتراضية لرد من ظن ان في اثبات الصفات الزائدة على الذات قولا
بتعدد القدماء اذ الواو قد يجيء للاعتراض عند من جوز الاعتراض
في الاخر والكثرة ضد الوحدة والقدماء جمع اقدم كالشرفاء والشريف
والكرماء والكريم وغير لازمة خبر المبتدأ اي كثرة القدماء غير لازمة
لمن اثبت الصفات الزائدة وقوله اذ لم تكن ظرف او علة لقوله غير لازمة
وضمير لم تكن راجع للاصفات المذكورة في البيت السابق وضمير
غيرها راجع الى الذات المذكورة في ضمن الصفات هذا هو الموافق للعبارة
المشهورة بين العلماء كما قال في بدء الامالي صفات الله ليست عين ذات ولا

ولا غير أسواه ذا انفصال وقال علي القاري في شرحه وضمير سواه راجع 33
عائد الى الذات وذكر مراعاة للادب وتنزيها للرب وما وقع في بعض
النسخ لم يكن بالتذكير فلعله سهو من قلم الناسخ وقوله في عين يقظان
تركيب اضافي متعلق بقوله غير لازمة واما تعلقه بلم تكن ففيه ظاهر
والعين من الاسماء المشتركة ولها معان كثيرة والمعنى المناسب لهذا
المقام ثلاثة معان احدها بمعنى الحفظ كما جاء في قوله تعالى في سورة
طه تجري باعيننا وثانيها بمعنى المنظر كما جاء في قوله تعالى في الانبياء
فأتوا به على اعين الناس وثالثها بمعنى القلب كما جاء في قوله تعالى في الكهف
الذين كانت اعينهم في غطاء عن ذكري وانسب الثلاثة المعنى الاول
ثم الثاني ثم الثالث والموصوف محذوف بين المضاف والمضاف
اليه اي في حفظ شخص يقظان او في منظر شخص يقظان او في
قلب شخص يقظان من اهل العرفان ويجوز ان يكون العين بمعنى
النظر كما في القاموس وفي النهاية ورجل يقظ ويقظان اذا كان فيه
معرفة وفطنة انتهى وفي المصباح ورجل يقظان وامرأة يقظى
انتهى وجرى يقظان هنا للضرورة واذا ايقنت ما حررناه لك
فقد تبين فساد قول الشارح العالي من وجوه شتى حيث قال واضافة
عين الى يقظان ليس من اضافة الموصوف الى الصفة لفقد المطابقة
في التذكير والتأنيث اللهم الا ان لا يشترط صحة الوصفية الاصلية
في الاضافة بان لا يكون العدول عن التركيب الوصفي تحقيقا والاولى

قوله وتسألني عن كافر اي بقوله القران مخلوق

قيل مناظرة ابي يوسف رحمه الله ستة اشهر ليست في ان القران مخلوق ام غير مخلوق بل في الحكم بكفر من يقول انه مخلوق

اعلم ان اهل المعاني جوزوا ان يكون الاعتراض في اثناء الكلام كما صرح به هشام في المغني كذا في الشهاب حاشية القاضي

ان يقدر موصوف مضاف اليه والتقدير في عين جمع او قوم يقظان وهم
اهل السنة الماتريدية والاشعرية وجر يقظان بالكسر الاشباعية او التنوين
للضرورة ولا يخفى ما فيه من التكلف لفظا ومعنى وكانه اراد توصيف العين
باليقظة الا ان الضرورة ابعده فلو قال بدلك قلبه يقظان لكان اقل
تكلفا انتهى وفي هذا البيان قعيمة للمرام وضبط في الكلام اذ هو لم
يفهم مفردات الكلام ومع هذا تصرف في المقام اما الوجه الاول
من وجوه الفساد فلانه لم يعلم معنى العين هنا فحمل على معنى
الباصرة ولذلك وقع في الخبط والغلط والوجه الثاني والثالث
انه لم يعلم لفظ المضاف اليه ولا معناه فظن ان لفظ يقظان جمع
حيث قال والتقدير في عين جمع او قوم يقظان وظن ايضا ان
معناه الانتباه من النوم وليس كذلك بل معناه ما ذكرنا فلا
عن النهاية والله هو الهادي للسداد والملهم للمعنى والمراد قيل
وهذا البيت جواب سؤال مقدر تقديره انه لو كان له تعالى صفات
موجودة زائدة على ذاته تعالى لزم كثرة القدماء والتالي باطل
لكفر النصارى بالاتفاق لقولهم بالقدماء الثلثة وحاصل الجواب
انا لا نسلم ان اثبات الصفة القديمة يستلزم التعدد والتكثر وانما
يلزم ان لو كانت غير الذات كذا قاله المولى الخيالي ثم قال وههنا
بحث وهو ان الاشاعرة قد فسروا الغيرين الموجودين اللذين يجوز
انفكاك احدهما عن الاخر ومن البين ان انتفاء التغاير بهذا

ع اي انتهى كلام الشارح العالم

ع فقال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان
الله ثالث ثلثة

ط وليس هذه الغيرية الغيرية
الاصطلاحية وهي المرادة من
نفي الغيرية بين الذات والصفات
لا الغيرية اللغوية التي هي الاختلاف
بين الشيئين لظهور التغاير بين
الذات والصفات بهذا
المعنى

ع اي لا الذات الواحدة المتصفة بالصفات المتعددة فالمستحيل غير لازم واللازم غير
مستحيل

بهذا المعنى مما لا يرفع التعدد والتكثر والتحقيق ان ما كان كفرا بالاجماع
انما هو تعدد الذوات دون الذات مع الصفات ولعل المعنى من نفي التغاير
هو هذا وان ما ذكره المحقق اشارة اليه كما لا يخفى على من له عين يقظان
انتهى وقال في المقاصد عند عد تمسكات المخالفين النافين للصفات
الرابع القول بتعدد القدماء وكفر وه بانه لا تغاير ههنا فلا تعدد ولو سلم
فليس كل ازلي قديما بل انما كان قائما بنفسه ولو سلم فالكفر اجماعا تعدد
القديم بمعنى عدم المسبوقية ولو سلم ففي الذوات خاصة كما لزم النصارى
انتهى فقد اشار صاحب المقاصد الى اربعة اجوبة على وجه الترقي
من الاعلى الى الادنى فالناظم المحقق اكتفى بالجواب الاول لكونه اعلى
الاجوبة عنده وان رده المولى الخيالي كما ذكرناه آنفا ولما كان مباحث
القدرة والعلم من امهات اصول الدين ومهمات عقايد اهل اليقين
تعرض المحقق للاستدلال عليهما بما هو المعتمد عليه عند اهل الحق
في اثباتهما الا انه قدم دليل القدرة مع كون العلم مقدما عليها في عد الصفات فقال
نفي التسلسل جمعا او معاقبة افاد قدرة ذي صنع واتقان
قوله نفي التسلسل تركيب اضافي مبتدا وجمعا بمعنى مجتمعا حال من
المضاف اليه او خبر لكان المحذوف مع اسمها ومعاقبة عطف على جمعا
وقوله افاد فعل ماض من الافادة وهي الاثبات يقال فاد له مالا اي اثبت
وافدت المالا اي اعطيته واثبته وضمير الفاعل راجع الى النفي
والاسناد مجازي قوله قدرة ذي صنع تركيب اضافي مفعول ثان

34

ع اذ لا يلزم من نفي ما يجوز
انفكاكا نفي التعدد والكثرة

ع اي ولو سلم ان الصفات
متغايرة للذات تغايرا
نعوتيا فليس كل ازلي

والصفات ليست قائمة بنفسها
ط اي قائمة بالذات

ع اي القديم بالذات وهو الذي
لا يحتاج في وجوده الا الغير
كذات الباري

ع اي افاد قدرة قادر مختار

لما فاد والمفعول الاول محذوف والجملة خبر المبتداء والمعنى نفى التسلسل
سواء كانت احاد السلسلة مترتبة مجتمعة كما فى سلسلة العلل او معاقبة
كما فى سلسلة المعدات افاد واعطى اهل الحق كون الباري تعالى قادرا مختارا
وفى قوله ذى صنع اشارة الى انه تعالى هو الاول اى السابق على الموجود من
حيث انه موجدها ومحدثها بقدرته الباهرة وسلطنته الظاهرة
وفى ذكر الاتقان بالتاء الفوقانية ايماء الى انه تعالى حكيم متقن فى
صنعه لا يفعل شيأ الا لحكمة بالغة ونعمة سابغة وفيه تلميح الى
الآية قوله تعالى صنع الله الذى اتقن كل شيء انه خبير بما يفعلون وحاصل
هذا البيت اثبات كونه تعالى قادرا مختارا والمشهور ان القادر هو
الذى ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل
والترك اى يصح صدور كل واحد منهما عنه تعالى بحسب الدواعى
المختلفة وهو لا ينافى لزوم الفعل عنه عند خلوص الدواعى ولا يستلزم
عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذى يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه
بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق انه ان شاء ترك كالشمس
فى الاشراق والنار فى الاحراق وادلة كونه تعالى قادرا مختارا كثيرة
منها ما قاله صاحب المواقف انه تعالى قادر مختار والا لزم احد
الامور الاربعة اما نفى الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر
او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان
هذه اللوازم دليل على بطلان الملزوم الذى هو الايجاب فثبت نقيضه

ع فى بعض نسخ المعدات عبارة عما يتوقف عليه الشيء ولا يجامعه فى الوجود كالخطوات الموصلة للمقاصد فانها لا يجامع مع المقصود

ف لان الصنع هو احداث الشيء بعد ان لم يكن فالله تعالى خالق الاشياء كلها فيكون هو السابق على الموجودات

ص اى تقتضى الفعل وبعضها تقتضى الترك

ط اى القادر الموجب هو الذى يجب ان يصدر الفعل عنه بان كان تمام علته من غير قصد وارادة كوجوب صدور الاشراق عن الشمس والاحراق عن النار

35 وهو نفى الحادث بالكلية

فاما ان لا يستند لا الى مؤثر او يستند فان لم يستند فيلزم الامر الثالث وان استند صح

نقيضه وهو كونه تعالى قادرا مختارا انتهى قيل اما بيان الملازمة
فلانه اما ان لا يوجد حادث اصلا او يوجد فان لم يوجد فيلزم الامر الاول
وان وجد فاما ان لا ينتهى الى قديم او ينتهى فان لم ينته فيلزم الامر الثالث
وهو التسلسل وان انتهى الى قديم فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة
دفعا للتسلسل فيلزم الامر الرابع وهو تخلف الاثر عن المؤثر القديم
واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثانى لما تبين من احتياج
الممكن الى المؤثر والثالث لما ثبت من بطلان التسلسل والرابع فلاستلزامه
قدم الحادث او حدوث القديم قال الشارح الابهرى وهذا الدليل برهان
بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به صاحب المواقف
كذا قاله السيد الشريف قدس سره ومنها ما ذكره التفتازانى فى شرح
فى شرح المقاصد انه تعالى قادر مختار لان اختلاف الاجسام بالاوصاف
واختصاص كل بما له من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك لا بد ان
يكون نفس الجسمية او شيأ من لوازمها لكونها مشتركة بين الكل
بل امر آخر فننقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان يستمر
المخصصات او ينتهى الى قادر مختار والاول باطل فتعين الثانى
وهو المطلوب انتهى ملخصا ومنها ما ذكره المولى الخيالى حيث قال
وتقديره انه لو كان الواجب موجبا لزم قدم الحادث او تخلف
المعلول عن علته التامة وكلاهما باطل انتهى قيل ان هذا الاستدلال
يتوقف على حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته بخلاف ما ذكره

صاحب المواقف كما مرت اليه الاشارة **ومنها** ما ذكره بهاء الدين زاده
في شرح الفقه الاكبر من انه لو كان الواجب موجبا لكان ارتفاع العالم
موجبا لارتفاعه لان ارتفاع المعلول يستلزم ارتفاع العلة لكن
ارتفاع العالم ممكن وارتفاع الواجب ممتنع فكيف يتصور استلزام
الممكن الممتنع انتهى وهذا القدر من الادلة يكفي في هذا المقام والتطويل
يفضي الى الملال في المرام فقول الناظم ينطبق على ما ذكره صاحب
المقاصد ولا ينطبق على ما ذكره الجغمني ولا على ما ذكره بهاء الدين زاده
فتأمل **ثم اعلم** ان قدرته تعالى غير متناهية اي لا تنتهي الى حد يمتنع
تعلقه وتأثيره بعده في ممكن آخر فان الانتهاء بهذا المعنى
عجز وقصور لا يليق بشانه تعالى **وايضا** انها تعم جميع الممكنات
لاستواء نسبة المقتضي والمصحح الى الكل فان المقتضي للقدرة
هو الذات والمصحح لتعلقها هو امكان المقدورات على الراجح هذا
الذي ذكرناه هو مذهب اهل الحق وخالفهم في ذلك طوائف **منهم**
الثنوية القائلون بان الله تعالى لا يقدر على خلق الشرور والا لكان
خيرا وشريرا معا ولا على خلق الاجسام الموذيات وانما القادر
على ذلك فاعل آخر يسمى اهرمن **ومنهم** النظام واتباعه القائلون
بانه لا يقدر على خلق القبيح مثل الجهل والكذب والظلم اذ مع العلم
بقبحه سفه وبدونه جهل يجب تنزيه الله تعالى عنهما **ومنهم**
عباد واتباعه القائلون انه تعالى لا يقدر على خلق ما علم انه لا يقع لامتناع

---

٥ يعني ان قدرة الله تعالى غير متناهية بمعنى انها لا تنطبق على المتعلقات العدم وفي المقاصد قدرته تعالى غير متناهية بمعنى ان جواز تعلقها لا ينقطع

٦ مقابلة الراجح المحدوث او الامكان والحدوث معا

٧ قيل اراد من الشيطان

لامتناعه او يقع لوجوبه لاستحالة الاول ووجوب الثاني **ومنهم**
ابو القاسم البلخي واتباعه القائلون بانه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد
لانه اما طاعة او معصية او سفه وكلها مستحيلة على الله تعالى **ومنهم**
الجبائي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد كما
يرشدك اليه برهان التمانع **ومنهم** المعتزلة القائلون بنفي قدرة
الله تعالى على افعال العباد **ومنهم** الفلاسفة القائلون بان الصادر
من المبدئ الاول ليس الا العقل الاول وباقي اجزاء العالم مستند
الى الوسايط **واجوبة** هذه الاقوال الباطلة مذكورة في المطولات
قال التفتازاني في شرح المقاصد وقد يفسر شمول قدرته تعالى
بان ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته
واراداته ابتداء بحيث لا مؤثر سواه وهذا هو مذهب اهل
الحق من المتكلمين وقليل ما هم انتهى اللهم كثر سوادهم وزين بالتقوى
فؤادهم **ولما فرغ** الناظم رحمه الله تعالى من دليل كونه تعالى قادرا مختارا شرع
في دليل كونه تعالى عالما وجعل الاول مشبها والثاني مشبها به
لقوته في زعمه فقال **كما استدل على علم المؤثر من اتقان**
افعاله الرباب ايقان الكاف اسم بمعنى المثل وما مصدرية واستدل
فعل ماض وعلى جار مع المجرور متعلق باستدل والمراد بالمؤثر
هو القادر المعبر عنه في البيت السابق بذي صنع واتقان
واله للعهد وهو اشارة الى احد وجهي الاستدلال كما ان قوله

---

٥ لانه يوهم ان مقدورين قادرين لمحل واحد يختلفان في التعلق ويمكن ان يقال لامتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد

٥ اي فقد تعلق الارادتين فيمتنع لان وقوع كل منهما فلا وقوع النقيضين اي احدهما فلا وقوع للاخر

٥ بمعنى يمتنع اجتماع المؤثرين على اثر واحد

٥ اي وهم قليل وما نبذه لدى بهائم والعجب من قلتهم

٥ سواد الناس معظم عامة السلطان يجتمعون على طاعة المستقيم وسلوك النهج القويم

٥ اي لانه تعالى قادر على كونه عالما

٦ وفي شرح مسلم المتكلمون يطلقون الصانع وواجب الوجود والمؤثر على الله تعالى وكثير من يطلقها على انه انسان انتهى يعني اطلاقهم لا يطابق التوصيف بذلك

من اتقان اشارة الى الوجه الآخر وسيأتي بيانهما قوله ارباب ايقان
بالتحتانية فاعلا استدل والمراد بهم جمهور المتكلمين وبين اتقان
والايقان جناس لاحق ووجه الشبه بين الاستدلالين كونهما عمليين
وقول من قال كونهما انيين ليس بشيء ودعوى رجوع الاول الى الآخر لا
بالاثر دعوى بلا دليل كما لا يخفى على ذي فهم جليل والمراد من الدليل هنا
هو دليل اهل العقول كما لا يخفى على من نظر الى تصورات الفحول
ومعنى البيت استدل ارباب اليقين وهم المتكلمون على كونه تعالى قادرا
بنفي التسلسل كما انهم استدلوا على كونه عالما باتقان افعاله والمشهور
في استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما متقنا
وكل من كان كذلك فهو عالم والثاني انه قادر اي فاعل بالقصد والاختيار
لما مر في البيت السابق ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود كذا
في المقاصد قال المولى الخيالي وتقريره ان افعاله متقن على
الصنع الغريب والترتيب العجيب وكل من كان فعله كذلك فهو عالم
اما الصغرى فظاهرة لمن نظر في الآفاق والانفس وارتباط
العلويات بالسفليات وما اعطى للحيوانات من الاسباب
والآلات المناسبة لمصالحها وما اعطى للنحل والعنكبوت
من العلم بما يفعله من البيوت بلا فرجار وآلة واما الكبرى
فضرورية وقد ينبه عليها بان من رأى خطوطا حسنة او سمع
الفاظا عذبة تدل على معان دقيقة جزم بان مصدرها عالم

ا قالوا البرهان الآني هو الاستدلال بالمسبب على السبب كالاستدلال على وجود النار بوجود الدخان والبرهان اللمي هو الاستدلال بالسبب على المسبب كالاستدلال على وجود الدخان بالنار

ب اي الاستدلال على كونه قادرا مختارا

ج اي في الاستدلال على علم الله تعالى

د اي بيان الاستدلالين

ه الفجال بالفتح ركاز وبيد كلوي يجتال بيركه عامه تحريف ابدوب

عالم وتوهم كفاية الظن مدفوع بالتكرار والتكثير على ان التصور ضروري
وهو ضروري وهو كاف في المقصود وانتهى هذا خلاصة قول
شارح المقاصد وهو الوجه الاول من الاستدلال واما الوجه الثاني
فقد قال ايضا الثاني انه تعالى قادر اي فاعل بالقصد والاختيار
لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر
عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة في ترتيب
مساكنها وتدبير معاشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش
والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور
مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار
هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي
الى ذلك بان يجعلها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها هذا العلم حين ذلك
الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار
اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤلا صعبا
وهو انه لم لا يجوز ان يوجد الباري موجد ا يستند اليه
تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه
بان ايجاد مثل هذا الموجود وايجاد العلم والقدرة فيه يكون
ايضا فعلا محكما بل احكم فكون فاعله عالما لا يتم الا بان يقال انه
قادر مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم
فيرجع طريقة الاتقان الا طريقة القدرة مع انه كاف في اثبات

ز قوله فقد قال اي فالشارح المقاصد

ح قوله على الله تعالى

ط اي في الاستدلال على علم الله تعالى

ي قال بهاء الدين زاده في شرح الفقه الاكبر وما قيل من انه يجوز ان يصدر عن الواجب مختار ويصدر عن المختار امثال هذه محض اوهام غير المختار وهم محض واوهام لا يقبله فهم فانه يستلزم اشرفية المعلول من علته والممكن من الواجب

المطلوب وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة
والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف
على تصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب التوقف فانه اذا
ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما امر وابه وان
لم يخطر بالبال كوف المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة فتم يتجه ذلك
في صفة الكلام على ما صرح به الامام وقيل الاستدلال على العلم
بالادلة السمعية غير جايز اصلا فان تصديق الرسل موقوف على علم
ان الاله العالم ارسله فلو توقف العلم عليه لزم الدور واجيب بانه يمكن
ان يدعي الرسول ان لي ولكم الها عالما قادرا ارسلني اليكم لادعوكم
اليه ومصداقي هذه الايات فاذا رأوا منه الايات صدقوه في رسالته
في قوله بان لي ولكم الها عالما فيعلمون علم الله تعالى باخباره من غير دور
ومحذور وهذا الجواب احسن واظهر من الجواب الذي اجاب به التفتازاني
كما مر آنفا ثم اعلم ان علم تعالى غير متناه بمعنى لا ينقطع ولا يصير
لا يتعلق بمعلوم آخر ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال
ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة
وشامل ايضا لجميع الكليات والجزئيات اما سمعا فلقول تعالى
والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة الى غير ذلك واما عقلا
فان المقتضي للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى الذي
هو العلم على ما هو رأي الصفاتية وهو الحق او بدونها على ما هو

ط اي على تصديق الرسل

ك المكابرة هي المنازعة في المسئلة العلمية لا لاظهار الصواب بل للالزام

ع بقوله وربما يجاب

ح قال ابراهيم التعاني في معنى تعلق علمه تعالى بالمستحيل علمه تعالى باستحالته وانه لو تصور وقوعه لزم من الفساد كذا على ما اشار اليه بعض السلف بقوله علم ما كان وعلم ما يكون وعلم ما لم يكن ان لو كان كيف يكون وبهذا تميز عن علمنا بالمستحيل والله اعلم

٢ والمراد بالصفاتية هم الذين يثبتون الصفات الزائدة على الذات

وهم المعتزلة

38

هو اي التعلق والمقتضي للعالمية هو امكانها ونسبة الذات الى الكل
على السوية فلو اختصت عالميته بالبعض دون لكان ذلك تخصص وهو محال
في حقه تعالى لامتناع احتياج الواجب في صفاته وسائر كمالاته الى التخصيص
لمغايرات الوجوب والغناء المطلق ثم المخالفون في هذا الاصل فرق
منهم من قال يمتنع علمه تعالى بعلم منهم من قال لا يعلم ما لا يتناهى منهم
من لم يجوز علمه بذاته منهم من لم يجوز علمه تعالى بغيره وادلة كل واحدة
من هذه الاقوال الباطلة واجوبتها من طرف اهل الحق مذكورة في المطولات
والمشهور من مذهب الفلاسفة انه يمتنع علمه تعالى بالجزئيات زمانية
يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وذلك يستلزم تغير
الذات وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته والتحقيق انه تعالى يعلمها
علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة لتنزهه عن الزمان
ذاتا وصفة ومثل هذا العلم لا يكون متغيرا بل يكون ثابتا
ابد الدهر كالعلم بالكليات والى هذا التحقيق في الجواب عن شبهة
الفلاسفة اشار الناظم رحمه الله تعالى بقوله

وعلمه بالزمانيات قاطبة لا يقتضي فيه توقيتا بازمان

قوله وعلمه مبتدا مصدر مضاف الى فاعله وهو الضمير الراجع الى
المؤثر المذكور في البيت السابق والباء في قوله بالزمانيات صلة
العلم والموصوف محذوف اي المعلومات المنسوبة الى الزمان
بنسبة المظروف الى الظرف ومعنى كون الشيء زمانيا ان يكون
الا ان كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان

ع قال في شرح المواقف معنى كون الشيء زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان

البعض صح

الزمان ظرف الحدوث ولوجوده المستمر في زمانه المعين وقوله قاطبة
اسم يدل على العموم والشمول للازمنة الماضي والحال والاستقبال
ومعناه مجتمعة وهي حال من الزمانيات اي حال كون تلك
الزمانيات جامعة وشاملة للازمنة الثلاثة وقوله لا يقتضي
بمعنى لا يستدعي فاعله راجع الى العلم والجملة خبر المبتدا وضمير
فيه راجع الى المعلوم الدال عليه للضرورة ولفظ في بمعنى اللام ومعنى
التوقيت التحديد والتقييد اي لا يقتضي ذلك العلم تحديدا وتقييدا
له اي للمعلوم الزماني بزمن من الازمنة والامكنة لانه تعالى خالقهما
فالله وصفاته غير داخلة تحت حكم الزمان فان الداخل تحت
حكم الزمان ليس الا ما هو متغير تغيرا تدريجيا كالحركة او دفعيا
كالكون والفساد او ما هو محل للمتغير كالجسم لان ما لا يخلو عن
التغير فهو يدخل في حكم الزمان لاستلزامه الزمان وعدم وجوده
الابد فالله سبحانه وتعالى ما وقع في الزمان ولا في ظرفه ولا حل فيه ما وقع
في الزمان او ظرفه لان ذاته وصفاته ازلية خالية عن الحوادث
والزمان حادث ولا شيء من اجزاء الزمان يكون ظرفا له او صفته
فلا يوصف شيء من الزمان بالنسبة اليه تعالى والى صفته بالمضي
والاستقبال والحظوظ وحاصل شبهة الفلاسفة انهم قالوا انه
تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة لان العلم بالحالة الاولى اما ان
يزول عند العلم بالحالة الثانية او يبقى بحاله والاول يوجب

ع وفي النهاية تستعمل قاطبة نكرة منصوبة على الحال

ع وفي المختار قاطبة اي جميعا وهو اسم يدل على العموم

ه فكلمة قاطبة تدل على عموم الازمنة وشمولها وعمومها لا ينفك عن عموم الزمانيات فلا يرد ان قاطبة لاستغراق الظرف لا للظرف فتامل

ع الكون اسم للحدوث دفعة كانقلاب الماء هواء فان الصورة الهوائية كانت للماء بالقوة فخرجت منها الى الفعل دفعة فهو الحركة على التدريج فهو لغات كذا في التعريفات

ع الفساد زوال الصورة عن المادة بعد ان كانت حاصلة

ع لان التغير لا بد في ادراكه من تغير مثل ان يعلم قبل وجوده زيدا انه معدوم وبعد وجوده انه موجود اذ دوام العلم بعدم وجوده او دوام العلم بوجوده في الثاني جهل بحال في الحالين كذا قاله فخر الدين رازي وفي حاشية الفنري الاكبر

يوجب التغير في ذاته تعالى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب
تنزهه تعالى عنهما وبعضهم اجاب عن هذه الشبهة بان التغير
في التعلق والاضافة فلا محذور فيه قطعا واجاب الناظم عن
تلك الشبهة بما اجاب به مشايخ المعتزلة وكثير من محققي الاشاعرة
وحاصل جوابه ان علمه تعالى لما لم يكن زمانيا اي داخلا تحت الزمان
ومقيدا به بل كان متعاليا عنه ومحيطا بالزمان كان مستمرا
على حالة واحدة غير متغير بتغير المعلوم كالعلم بالكليات فلا يسبب
اليه الزمان بالمضي والحال والاستقبال فالموجودات كلها
من الازل الى الابد معلومة له تعالى باوقاتها وليس في علمه كان وكائن
وسيكون والى هذا الجواب ذهب امامنا الاعظم في الفقه
الاكبر حيث قال ويعلم الله القائم في حال قيامه قائما فاذا
قعد علمه قاعدا في حال قعوده من غير ان يتغير علمه او يحدث
له علم ولكن التغير واختلاف الاحوال يحدث في المخلوقين
انتهى ولما كانت الارادة صراحة للرضا عند المعتزلة ولذلك
قالوا ان الكفر ليس مراد الله لانه لا يرضى الكفر لعباده اشار
الناظم المحقق الى رد قولهم بقوله وليس يخرج شيء عن ارادته
لكنه قط لا يرضى بكفرات الواو لعطف مسئلة
على مسئلة واسم ليس ضمير راجع الى الله المعبر عنه بلفظ
المؤنث في البيت السابق وكذا الضمائر اللاحقة وجملة يخرج

ع فالاعصام الذين تعلق علمه تعالى بالحادث باعتبار انه حادث

ه اذ العلم صفة ينجلي بها المعلوم بمنزلة مرآة ينكشف بها الصور فلا يتغير بتغير الصور كما لا تتغير المرآة بتغير الصور

شيء بحده ولفظ شيء يشمل الخير والشر والكفر والايمان عن ارادته
صلة يخرج وضمير ارادته راجع الى الاسم ليس لانه مبتدأ في المعنى
وقول الشارح العالي فاعل يخرج ضمير مستتر راجع الى شيء موضع لتقدمه
رتبة لانه اسم ليس وتقديم الاخبار على الاسماء جائز في باب كان
وان لم يجوز ابن درستويه في ليس خاصة غلط فاحش لا يليق
للعاقل فضلا عن الفاضل قوله لكنه استدراك عن الكلام السابق
اذ هو في المعنى مثبت فلا يرد النقض بل معنى الاستدراك
وهذا البيت نظير قول الناظم في بدء الامالي

مريد الخير والشر القبيح ... ولكن ليس يرضى بالمحال

قوله قط ظرف زمان عامله لا يرضى وهو مبني على الضم
وعامله لا يكون الا ماضيا منفيا تقول ما رأيته قط
اي ما رأيته في جميع الازمنة الماضية وقد يستعمل في الاثبات
نحو كنت اراه قطا اي دائما واستعماله في المستقبل لحن
واستعمال الناظم المحقق هنا في المستقبل كان نظرا الى
ان افعاله تعالى لا يتصف بالمضي والاستقبال والكل سواء
في افعاله تعالى خذ هذا البيان فانه مقبول عند الاعيان
ومن زعم ان استعماله هنا شاذ ثم قال وفي البيت شذوذ
آخر وهو تقديم التأكيد على المؤكد ولا ترتكب امثاله
الا لضرورة الوزن فقد خرج عن الوزن والاعتدال ودخل

ودخل في الخبط والضلال اذ ليس هنا شاذ اولا ولا شذوذ ولا
ولا تأكيد ولا مؤكد والباء في قوله بكفران متعلق بقوله لا يرضى والمراد
بالكفران هنا جحود النعمة وهو شامل للكفر الذي هو ضد الايمان
والخروج عن الطاعة الى العصيان ولو قال لا يرضى بعصيان لكان
شموله اظهر لكن فيه تلميح الى قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فذهب
اهل الحق ان كل ما اراده الله فهو كائن وان كل ما هو كائن فهو مراده
وان لم يكن مرضيا ولا مأمورا به بل منهيا وهذا منصوص في الكتاب
والسنة قال الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وفي الحديث ما شاء الله
كان ومالم يشأ لم يكن وايضا مذهب اهل الحق ان الرضاء اخص من
الارادة لكونه عبارة عن الارادة مع ترك الاعتراض وخالفت
المعتزلة في الاصلين الاولين اعني ان كل ما اراده الله فهو كائن وان
كل ما هو كائن فهو مراده ذهابا الى انه يريد من الكفار والعصاة الايمان
والطاعة ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والعصيان ولا يريدها
وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبايح وايضا خالفوا في الاصل
الثالث حيث قالوا بتلازم الارادة والرضاء وهذا البيت
اشارة الى اثبات مذهب اهل الحق كثرهم الله تعالى ورد قول اهل
الاعتزال خذلهم الله الله تعالى قال المولى الخيالي اتفق اهل الحق على ان
ارادة الله تعالى تتعلق بما كان ولا تتعلق بما لم يكن على ما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم ان ما شاء الله كان ومالم

اجمع اهل السنة على ان الكائنات انما تقع بارادة الله تعالى ولافرق في ذلك بين الكفر والايمان
ولا بين الطاعة والعصيان لكنهم اختلفوا في جواز اطلاق مثل اراد الله كفر زيد وزنى عمرو
فبعضهم جوزه وبعضهم منعه طلبا للادب مع الرب وبعضهم فرق بين مقام التعليم وغيره
حيث قال بجوز في مقام التعليم ومنعه في غيره كذا قالوا

يشالم يكن والمعتمد عليه اجماع السلف والخلف ثم اختلفوا فمنهم من اكتفى
بذلك القدر اي بذلك القدر من القول وهو ان يقال ان جميع الكائنات
مراده الله وامتنع عن القول بانه مريد الكفر والفسق لايهامه بكون
الكفر والفسق مأمورا به ولرعاية الادب معه سبحانه وتعالى وجوزه
بعضهم لاندفاع ذلك بقرينة حالية او مقالية وقالت المعتزلة
ارادة الله تعالى لاتتعلق الا بالخيرات وان لم يقع واحتجوا عليه بوجوه
الاول ان الامر بالايمان مع ارادة نقيضه مما يعد سفيها عند العقلاء
والجواب المنع وانما يكون سفيها ان لو اخص المقصود في تحصيل
المأمور به وليس كذلك كما اذا اختبر المولى بعبده او اعتبر بعصيانه
فانه يأمره بما لا يريده ومما يقال من ان الموجود هناك انما هو
صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يطلب ما يؤدي الى هلاكه
وخلاف مقصوده مردود بانه قد يطلب ذلك اذا علم انه لا يحصل
وفيه فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق بذلك اصلا كما يشهد به
الوجدان والثاني انه لو كان الكفر مرادا لكان بقضائه فيجب الرضاء
به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر
كفر والجواب ان للكفر نسبتين نسبته اليه تعالى باعتبار خالقيته ونسبته
الى العبد باعتبار كاسبيته فوجوب الرضاء به باعتبار النسبة
الاول لاستلزام عدم الرضاء به باعتبار الثانية التي هو مناط الاثم
والثالث لو كان الكفر مثلا مرادا لكان التكليف بالايمان تكليفا

ا اي منهم من منع التفصيل فقال لا يقال انه يريد الكفر والفسق لايهامه ان الكفر والظلم مأمور به ولرعاية الادب معه سبحانه وتعالى كما يقال خالق الاشياء ولا يقال خالق القاذورات والخنازير ومنهم من جوز ولكن منع من اطلاق ارادة الله الكفر بان تقول ارادة الله الكفر من الكافر كسبا له شنيعا منهيا عنه

ب اذ الارادة حالة ميالة تقتضي ترجيح الفعل او الترك

ج قيل الامر والرضاء والمحبة كلها اخص من الارادة عند اهل الحق وعند المعتزلة الارادة والرضاء والمحبة والامر شيء واحد

تكليفا بما لا يطاق لما ان خلاف مراده تعالى ممتنع عندكم والجواب ان
التكليف بمثل ذلك جائز وانما الذي لا يقع هو التكليف بما لا يكون
متعلقا للقدرة الكاسبة لاستحالته عقلا او عادة كالجمع بين النقيضين
والطيران في الهواء وفي قوله لكنه قط لا يرضى بكفران يرد لما قالوا
ان الارادة هو الرضاء والكفر ليس بمرضي لقوله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر فلا يكون مرادا وتوجيه الرد ان الرضاء اخص من الارادة
لكونه عبارة عن الارادة مع ترك الاعتراض فلا يلزم من انتفائه
انتفاؤها انتهى وحاصل الكلام في تحصيل هذا المرام ان
الحسن من افعال العباد برضاء الله وارادته وقضائه والقبيح منها
ليس برضائه بل بارادته وقضائه لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
فالارادة والمشيئة تتعلق بالكل والامر الشرعي لا يتعلق الا بالحسن
دون القبيح كذا قالوا ولما استدلت المعتزلة على ان الكفر لا يقع
بارادة الله تعالى بانه لو كان كذلك لكان الاتيان به موافقة لمراد الله
تعالى فيكون طاعة يثاب به وانه باطل بالضرورة اشار الناظم المحقق
الى الجواب عنهم فقال ليس الارادة امرا وابتغاء بل هي وصف
يخصص مقدورا برجحان ذكر لفظ ليس بناء على ان تأنيث
الارادة غير حقيقي فيجوز تذكير عامله اذا اسند الى الظاهر
قال النحاس النحوي في اعراب القرآن في سورة الروم نافلا عن
المبرد لا يمتنع تذكير كل مؤنث غير حقيقي نحو اعجبني الدار

وما اشبه انتهى او على ان الارادة مصدر في الاصل فيجوز تذكير عامله
او على ان كلمة ليس من الافعال الغير المتصرفة على ان الضرورة احوجت
اليه والامر واحد الاوامر لا الامور ويشير اليه عطف قوله وابتغاء
ويندفع به سؤال التكرار فتأمل وهو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء
وقيل قول القائل لمن دونه افعل ثم اعلم ان الامر على قسمين امر تكويني
وامر تشريعي ففي الاول وجود المأمور به لازم كما قال الله تعالى انما امرنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون واما في الثاني فالمأمور
به قد يتخلف عن الامر في بعض المواضع كايمان ابي جهل وكالصلوة
بالنسبة الى تارك الصلوة والمراد به هنا هو الثاني اذ هو المتنازع
فيه ويتنون البيت بتحريك التنوين ابتغاء بالكسرة فتكون العروض
مجنونة والضرب مقطوعا ويجوز ان يكون عروض البيت مصرعة
حينئذ لاحاجة الى تحريك التنوين كما لا يخفى على اهل العروض
وقوله بل للاضراب وهو جعل الاول كالمسكوت عنه موجبا او غير
موجب وما بعدها في الموجب موجب بالاتفاق وفي غير
الموجب اختلاف قيل موجب وقيل منفي والاول راجح كما اشار
اليه ابن هشام في شرح الشذور وهنا موجب ولذلك رفع
وصف على انه معطوف على محل خبر ليس لانتقاض النفي بها
ويحتمل ان يكون وصف خبر مبتدأ محذوف اي بل هي وصف
فيكون من قبيل عطف الجملة على الجملة والمراد بالوصف الصفة

ا الامر بمعنى الحال والشان يجمع على الامور واما الامر بمعنى طلب الفعل فيجمع على الاوامر

ب وللحاصل ان الاوامر التكوينية يلزم امتثالها اي تنفذ ولا تتخلف لانه لو لم ينفذ لزم تعجيز القدرة والارادة والاوامر الطلبية لا يلزم امتثالها اي وجود امتثالها لانها لما لم يلزم من عدم وفق الارادة لم يلزم من عدم امتثالها نقص في القدرة ولا في شيء من الذات والصفات كذا قاله شارح الجزائرية

الصفة اذ قد يطلق الوصف عليها وجملة يخصص صفة وصف
واسناد التخصيص الى الوصف المذكور حقيقة عرفية وقول من قال
انه من قبيل الاسناد الى السبب والمخصص حقيقة هو القائل بسبب وصف
الارادة ليس بشيء قوله مقدور امفعول يخصص اي يخصص كل مقدور
اذ النكرة قد يعم في الاثبات كما في قوله تعالى علمت نفس ما احضرت والباء
في قوله برجحان متعلق بيخصص والمعنى بل الارادة وصف يخصص
ويميز كل المقدورات بالرجحان والوقوع فالباء داخل على المقصور
كما لا يخفى على اهل الحضور وحاصل جواب المحقق عن استدلال
المعتزلة منع كون الاتيان بالكل طاعة كيف والطاعة موافقة
الامر لا موافقة الارادة كما زعمت المعتزلة اذ هي قد تكون طاعة
وقد تكون معصية واما موافقة الامر فهي طاعة لا محالة فالامر
غير الارادة ولا يستلزمها ايضا كما مر في صورة الاختيار والاعتذار
ولهذا يقال فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة ثم قوله بل وصف
يخصص الخ اضراب عن الحكم الاول واشارة الى ما اعتمد عليه الاصحاب
في رد قول المعتزلة حيث قالوا ان ارادة الله تعالى لا تتعلق الا بالخيرات
وتقرير الرد ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى ولا بد في اختصاص
بعضها بالوقوع في اوقاتها المعينة من مخصص وهي الارادة على
انه سيأتي من الناظم انه تعالى خالق افعال العباد كلها من غير
اكراه وهو لا يتصور بدون الارادة لان الترجيح والتخصيص

ج وصف يخصص احد المقدورين اي وصف بافادة رجحان الوجود بعينه بافادة مصححة لخوف القائل بخص اعني الخاصة وقول القائل بخص زيد بالمال وقول القائل بخص الله تعالى بالعبادة فالباء هنا داخل على المقصور اذ العبادة مقصورة على الله تعالى

في احد المقدورين انما يكون بالارادة فاذا تعلق ارادته تعالى بكل
ماكان من الخير والشر والكفر والايمان واما ان ارادته لاتتعلق
بما لايكون فلانه تعالى علم بعدم وقوعه فلو تعلقت به فاما ان
يقع فيلزم انقلاب علمه جهلا او لايقع فيلزم عجزه وقصوره
عن تحصيل مراده تعالى عن ذلك كله علوا كبيرا كذا قاله المولى الخيالي

فائدة مذهب اهل الحق ان بين الامر والارادة عموما وخصوصا
من وجه يجتمعان وينفردان فايمان ابي بكر رضي الله تعالى عنه
مثلا مراد الله تعالى ومأمور به وكفر ابي لهب مثلا مراد غير مأمور به
وايمانه مأمور به غير مراد له تبارك وتعالى ثم اعلم ان الخلاف
في معنى ارادته تعالى كثير والقول في تفصيله شهير مع اتفاق
المتكلمين والحكماء وجميع الفرق على القول بانه تعالى كل الممكنات مريد
كما انه فاعل ايجادها وخلقها فريد فعند الجبائية هي صفة زائدة
قائمة بنفسها لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات
وعند ضرار نفس الذات وعند النجار هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه
وعند الكعبي ارادته لفعله علمه به ولفعل غيره امره به وعند محققي
المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة وعند الحكماء والفلاسفة
هي العلم بالنظام الاكمل والحق عندنا كما قال السعد انها صفة شانها
التخصيص قديمة زائدة على الذات قائمة بها على ما هو شان سائر
الصفات الحقيقية لان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع

وليست الارادة شرطا في صحة الامر وان كانت موجودة مع الامر فيستدل بالامر على الارادة ولا يستدل بالارادة على الامر

قال بهاء الدين ارادة وانت تعلم ان بين القيام بالذات وكون الشيء صفة تضادا ظاهرا انتهى

وهذا القول باطل لاستحالة قيام الحوادث بذات الله كذا قاله بهاء الدين ارادة

بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء
نسبة الذات الى الكل لابد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع
التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته
الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهو معنى واضح
عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات وينبه على
مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلاف
والعلم ان مطلق العلم نسبة الى الكل على السواء والعلم بما في الفعل
من المصلحة او بانه سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة
والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتاخر عنها وانما قلنا ينبه
لان السعد قال المحقق ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم
والقدرة وسائر الصفات ضرورية كذا قاله اللقاني وبالبين
الناظم المحقق حقيقة الارادة في المصراع الثاني بانها صفة
من شانها تخصيص المقدورات بالرجحان والوقوع في اوقاتها
المعينة من غير توقف في ذلك على شيء آخر بل يكفي مجرد تعلق
مجرد تعلق الارادة مرجحا للفعل من غير لزوم باعث آخر بخلاف زعم
قوم اشار الى دليل هذا المدعى بالتمثيل والتنظير على سبيل التنبيه
والتنوير فقال يجوز ترجيح ما ينفي ترجحه كفي انائين من
ماء لعطشان قوله ترجيح فاعل يجوز وهو مضاف الى ماء الموصولة
وينفي بصيغة المجهول صلة ما واراد بما ينفي ترجح ما يساوي

وعبارة السعد في شرح المقاصد والحق ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية

اي قاله اللقاني في شرح الجوهرة

اي الارادة صفة تقتضي رجحان احد طرفي الجائز على الاخر

طرفاه اما بالنظر الى ذاته كالممكن فانه يساوى وجوده وعدمه
واما بالنظر الى وصف القدرة والعلم فان متعلقها بالنظر اليهما
يساوى وجوده وعدمه واما الترجيح بصفة الارادة كما مر اراد
وصفة الارادة هى المرجحة فالترجيح بلا مرجح من الفاعل المختار
جايز عند المتكلمين واما الترجيح بلا مرجح فغير جايز بالاتفاق
فاورد والاول مثالين مشهورين احدهما ترجيح العطشان
احد الانائين المتساويين من كل الوجوه والثانى ترجيح الهارب
من سبع ونحوه احد الطريقين المتساويين فى التأدية الى المطلوب
الذى هو النجاة فالناظم رحمه الله تعالى اكتفى بواحد منهما فقال
كفى انائين من ماء لعطشان اى ترجيح الارادة من الفاعل المختار
لترجيح حاصل العطشان احد الانائين المملوين من الماء وليس
هذا من ترجيح الممكن لاحد ذاته من غير مرجح كما يشهد به الذوق
السليم ويحكم بذلك بداهة العقل وبالجملة الفرق بين الموجب
والمختار ضرورية وما ذكروه من المثالين تنبيه على ذلك
وقال المولى الخيالى هذا البيت تثبيت لما سبق من كون
الارادة صفة تخصصة للمقدورات بالرجحان والوقوع فى
اوقاتها المعينة وفيه اشارة ايضا الى الرد على من زعم ان
الارادة عبارة عن العلم بالنفع اوميل تابع له وانه ترجيح
احد المتساويين على الاخر بدون ذلك وذلك ان العطشان

ع وقد سبق فى تعداد الصفة ان تأثير القدرة موقوف على الارادة

ا اى غير جايز عند المتكلمين هامش

على مذهب المتكلمين والعلم الترجيح بلا مرجح من الفاعل المختار جايز هامش

ع ايضا ليس من وجود الممكن بلا موجد هامش

العطشان اذا ظهر له اناآن حلوان من ماء واحد فانه يختار احدهما
بمجرد ارادته من غير توقف فى ذلك على اعتقاد النفع وكذا الهارب
من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان فى التأدية الى المطلوب الذى
هو النجاة فانه يختار احدهما بمجرد ارادته من غير داع يدعوه
الى ذلك من اعتقاد النفع اوميل تابع له انتهى قوله من ماء
متعلق بمحذوف هو صفة للانائين ولام العطشان متعلق
للترجيح المقدر كما صورناه وخبر عطشان المضروبة ولما فرغ
الناظم من الصفات الذاتية المتفق عليها بين الماتريدية
والاشعرية اراد ان يشير الى الصفة الفعلية التى هى التكوين
وهى المختلف فيها فقال تكوينه ازلى لازمان له لكن
مكونه فى الوقت والآن التكوين مصدر بمعنى الايجاد
والاحداث وضميره راجع الى الله تعالى والازلى منسوب الى
الازل وهو استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية
فى جانب الماضى كما ان الابد استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة
غير متناهية فى جانب المستقبل والازلى ما لا يكون مسبوقا
بالعدم والابدى ما لا يكون منعدما وقيل هو الذى لا آخر
له قيل الموجود على ثلثة اقسام لا رابع لها فانه اما ازلى
وابدى وهو الله تعالى وصفاته او لا ازلى ولا ابدى وهو
الدنيا او ابدى غير ازلى وهو الاخرة وعكسه محال فان ما

ا اى ترجيح الارادة هامش

حاصل العطشان ترجيح هامش

ا اى فرغ من بيان الصفات الذاتية شرع فى الكلام على ما يجرى بعد التكوين هامش

ثبت قدمه امتنع عدمه فتكوينه تعالى ازلى وابدى كما قال الامام
الطحاوى واما تخصيص الناظم ازليته للرد على من زعم حدوث
التكوين قوله لا زمان له تاكيد للحكم الاول وقوله لكن مكونه استدراك
عن الحكم السابق والمكون بفتح الواو الموجود المخلوق والوقت
قطعة من الزمان وفى القاموس الوقت المقدار من الزمان
واكثر ما يستعمل فى الماضى انتهى والآن الوقت الذى انت فيه
ظرف غير متمكن وقع معرفة وليس الالف واللام فيه للتعريف
لانه ليس له ما يشتركه كذا فى القاموس وقال ابن هشام فى شرح
الشذور والآن اسم لزمن حضر جميعه او بعضه فالاول
نحو قوله تعالى الآن حيئت بالحق وفى هذه الآية حذف
صفة اى بالحق الواضح ولولا ان المعنى على هذا لكفر بمفهوم
هذه المقالة والثانى نحو قوله تعالى فمن يستمع الآن الاية انتهى
والآن هنا محمول على المعنى الثانى اذ وجود الممكن اما تدريجى
فيكون فى الوقت والزمان او دفعى فيكون فى الآن قال المولى
الخيالى ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدى ومن تبعه الى ان
التكوين صفة حقيقية ازلية زائدة على السبع المشهورة
وذهب الاشعرى الى انه من قبيل الاضافات التى لا تحقق
لها فى الخارج وظاهر كلام المحقق يدل على ان المختار عنده
هو الاول لوجوه **الاول** انه تعالى مكون للاشياء وهو لا يتصور

وهو العمدة فى اثبات
التكوين ولذا قدمه
ره

لا يتصور بدون التكوين ولا بد ان يكون ازليته لاستحالة قيام
الحوادث بذاته تعالى ورد بان مبناه على كونه صفة حقيقية وهو
الثانى انه تعالى تمدح فى كلامه الازلى بانه الخالق البارئ فلو لم يكن
ازليا لكان ذلك تمدحا بما ليس فيه ورد بانه كالتمدح بقوله يسبح
له ما فى السموات والارض ولا شك انه انما يكون فيما لا يزال
والثالث انهم قالوا ان العادة الالهية جارية فى ايجاد الاشياء
بكلمة ازلية هى كلمة كن ولا نعنى بالتكوين الا هذا ورد بانه
يرجع الى الكلام على انه عند الاكثرين مجاز عن سرعة الايجاد
وقوله لكن مكونه بفتح الواو اسم مفعول فان كان متغيرا على
سبيل التدريج يكون وجوده فى الوقت والزمان والا ففى
الآن واما التكوين فلما لم يكن متغيرا اصلا لم يتصور دخوله
تحت الزمان والآن قطعا وفيه اشارة الى رد ما اشتهر
من مذهب الاشعرى من ان التكوين عين المكون وذلك ان
التكوين ازلى لا زمان له بخلاف المكون فانه واقع فيه فكيف
يكون عينه وايضا لو كان التكوين نفس المكون لزم ان يكون
المكون مكونا بنفسه وفيه استغناء عن الصانع **ومنهم** من
قال انه اراد بالتكوين هناك المكون كالخلق يطلق ويراد
به المخلوقات فعلى هذا يصير النزاع لفظيا انتهى
وقال بهاء الدين زاده فى شرح الفقه الاكبر ان التكوين

اثبته الشيخ ابو منصور الماتريدي واتباعه ونقلوا اثباته عن
القدماء الذين كانوا قبل الشيخ الاشعري وقال بعض الفضلاء
ان الشيخ ابا منصور الماتريدي اخذ كون التكوين غير المكون
في كلام الامام الاعظم والهمام الاقدم في الفقه الاكبر حيث
قال وقد كان الله تعالى خالقا في الازل ولم يخلق الخلق وكالا الامامين
اعني ابا منصور والشيخ الاشعري وان كانا من اعلام الهدى
الا ان الشيخ ابا منصور لكونه متأخرا بزمان عن الاشعري
كان الحق معه فيما خالفه فيه اذ لم يخالفه الا بما رأى فيه قبحا
ومخالفة للحق عن علم ويقين • لا عن عناد وتعصب او ظن
وتخمين • فانهم امام الامة اختارهم الله تعالى لعباده الطالبين
للحق فحاشاهم عن السلوك لا مسالك سفلها الدين ممن بعد نفسه
من العلماء وارباب اليقين انتهى ولما اثبت الناظم رحمه
الله تعالى صفة التكوين المختلف فيها عاد الى اثبات صفة الكلام فقال

كلامنا صفة نفسية فبها ... تمتاز عن اخرس او عجم حيوان

وكان المناسب تقديم اثبات الكلام على التكوين ليكون بيان
الصفة المتفق عليها على وتيرة واحدة الا انه اورد التكوين
عقيب الارادة لمناسبة خفية وهي ان الترجيح يقتضي التكوين
قوله كلامنا صفة مبتدأ وخبر اي بعض كلامنا صفة
قائمة فينا قوله نفسية اي منسوبة الى نفوسنا مضمرة في قلوبنا

قال علي القاري في شرح الفقه الاكبر للامام
انه سبحانه كما قال الطحاوي ليس
منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق
ولا احداثه البرية استفاد
اسم البارئ فله معنى الربوبية
وللامر بوب ومعنى المألوهية
ولا مخلوق وكما انه يحيي الموتى قبل
بعد ما استحق هذا الاسم كذلك
احياءهم كذلك استحق اسم الخالق
قبل انشائهم وكما بانه على كل شيء قدير
قبل ان يكون شيء فقدير
والله اعلم

ع اي الترجيح المأخوذ في مفهوم
صفة الارادة

وقومه كذا في المختار
تقال زورت الشيء
تزويرا حسنته

قلوبنا قال عمر رضي الله تعالى عنه يوم السقيفة زورت في نفسي مقالة
اريد ان اقدمها بين يدي ابي بكر رضي الله تعالى عنه وقال الاخطل
ان الكلام لفي الفؤاد وانما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا
والكلام النفسي هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالالفاظ
التي تسمى بالكلام اللفظي والملكة على التكلم كما توهم والفاء في قوله
فيها فاء الفصيحة والباء سببية اي اذا كان كذلك فبسبب هذه
الصفة يمتاز صنفنا عن صنف الاخرس وهو الذي منع الكلام
اللفظي خلقة وفيه نظر لان امتيازنا عن الاخرس انما يكون
بالكلام اللفظي لا بالنفسي اذ الكلام النفسي على ما هو المعنى
القائم في النفس وهو موجود في الاخرس كيف لا وهو يفيد
ما في ضميره من المعنى باشارته المعهودة او كتابته المقصودة
اللهم الا ان يرجع ضمير بها الى الكلام مطلقا نفسيا كان او
لفظيا على طريق الاستخدام ويكون تأنيث الضمير باعتبار
المقالة وكلمة او بمعنى الواو والعجم بضم العين وسكون الجيم جمع
اعجم كحمر واحمر وهو الذي لا يقدر على الكلام اصلا لا لفظيا
ولا نفسيا واضافة عجم بمعنى من اي عجم من الحيوان ويفهم
من كلام الخيالي هنا انه من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة
وفي شيء فتأمل ويحتمل ان يكون المعنى بعض كلامنا
صفة نفسية وبعضه حسية فبها اي فبسبب صفة الكلام

الصنف هو النوع الخ
ع قيد به دفعا لما توهم من
ان الاخرس صنف من الانسان

46

قال في الارشاد ذهب اهل الحق
الى اثبات الكلام القائم بالنفس وهو
الفكر الذي يدور في الخلد وتدل
عليه العبارات
ع وتحقيق الكلام ان من
يريد ان يأمر او ينهى او يخبر
او يستخبر يجد في نفسه قبل
التلفظ معناها ثم يعبر عنه بلفظ
او كتابة او اشارة والمعنى النفسي
فذلك المعنى هو الكلام
وما عبر عنه من اللفظ
او الكتابة او الاشارة هو
الكلام الحسي كذا قالوا

ع ولم يكن للاخرس معنى قائم
في نفسه لم يكن له اشارة اولا
كتابة اللتين هما كلام حسي
في حقه

مطلقا غتاز عن الاخرس اذ ليس له كلام لفظي وان كان له كلام
نفسي وغتاز ايضا عن الحيوانات العجم لانتفائها عنهما فيكون
من قبيل حذف المعطوف وهو الشايع كثير في كلام البلغاء
خصوصا في قصايد الادباء والحاصل ان الكلام الذي يتصف
به الحادث على ضربين نفسي ولفظي فالنفسي ليس مركبا من
الحروف والاصوات وان جعل له تبدلات وتغييرات
بالتقدم والتاخر وسائر الحالات واللفظي مركب من الحروف
والاصوات وكلا الضربين موجود في نوع الانسان مفقود
من الحيوان والاول موجود في صنف الاخرس من الانساة
والمعتزلة حصروا الكلام في نوع واحد وهو المركب من الحروف
والاصوات وانكروا الكلام النفسي الذي ليس بحرف ولا صوت
فرد الناظم قولهم بهذا البيت ومقصوده بذكر الكلام النفسي
في الشاهد هنا انتقض على المعتزلة في حصرهم الكلام في
المركب من الحروف والاصوات لاقياس الغايب على الشاهد
كانه قال لهم ينتقض حصركم ذلك بكلامنا النفسي وانه كلام
حقيقة وليس بحرف ولا صوت واذا صح ذلك صنا فكلامه
تع ايضا ليس بحرف ولا صوت يعني الاشتراك بينهما
ليس الا في هذه الصفة السلبية وهي ان كلام مولانا
عز وجل ليس بحرف ولا صوت كما ان كلامنا النفسي

ليس بحرف ولا صوت اما حقيقة كلامه تع فمباينة
لحقيقة كلامنا مباينة كلية فاعرف هذا فقد زلت هنا
اقدام الاقوام من الذين لم يؤيدوا بنور من الملك العلام
كذا قاله في الدرة الفاخرة هذا هو البيان الشافي لدفع الاشكال
والعلم عند الله الكبير المتعال وقال المولى الخيالي يريد ان كلامنا
حقيقة صفة نفسية واما الحسية فانما تسمى كلاما مجازا تسمية
للدال باسم المدلول على ما اشار اليه الاخطل في قوله ان الكلام
لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا وتقديم
الظرف اعني قوله فيها للحصر اي امتيازنا عن الحيوانات
العجم لايكون الا بالنطق الباطني واما اللفظي فربما يصدر
عنها ايضا هذا ويحتمل ان يكون مراده ان كلامنا
كما يكون حسية كذلك يكون نفسية بها نمتاز عن الاخرس
والحيوانات العجم فالقصر على الاول قصور ولا تكن من
القاصرين انتهى اقول مراد الخيالي ان الكلام الحاصل منا
على قسمين صفة نفسية وصفة حسية فاطلاقه على الاولى
حقيقة وعلى الثانية مجاز تسمية للدال باسم المدلول
على ما اشار اليه الاخطل فالمعتبر هو الحقيقة وبها فقط
نمتاز عن الحيوانات العجم واما اللفظي فربما يصدر
عنها كما يصدر عنا فلا نمتاز به عنها واما امتيازنا

عن الاخرس فلا يحصل الا بالكلام المجازي فعلى هذا البيان
يكون في عبارة الناظم قصور او يحتمل ان يكون مراد الناظم
ان كلامنا كما يكون حسية كذلك يكون نفسية فنبها اي بصفة
الكلام مطلقا متنازعن الاخرس والحيوانات العجم ففي القصر
على البيان الاول قصور وهو عدم شمول الامتياز عن الاخرس
فلا تكن ايها الطالب للحق من القاصرين فتكون من الخاسرين
ويمكن ان يكون مراد الناظم رحمه الله من الكلام النفسي هو مبداء
الكلام وذلك ان يكون مفقودا عن الاخرس بلا نزاع
ولا كلام كما صرح به بعض الافاضل في تحرير هذا المقام
فعلى هذا لا حاجة الى الحذف والاستخدام والعلم عند الله العليم
العلام **فائدة** اعلم ان العلماء اختلفوا فمنهم من جعل كلام
الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف الكريم
ومنهم من جعله مشتركا بينهما لا ينصرف لاحدهما الا بقرينة
او بغلبة الاستعمال ورد الاول بوجوه وصوب الثاني في
ووجوه الرد والتصويب مذكورة في شرح الجوهرة **ثم ان**
المعتزلة لما حصروا الكلام في نوع واحد وقالوا ليس وراء
الكلام الحسي معنى قائم بالمتكلم الا العلم في الخبر والارادة
في الامر فلا يكون الكلام صفة مغايرة لهما اشار الناظم
رحمه الله الى جواب ذلك بعد نقض حصرهم فيما هنالك بقوله

48

فليس علما بشئ او ارادته لفرقها بافتراق عند وجدان

الفاء جواب لشرط محذوف تقديره اذا علمت الحكم السابق فاعلم
ان كلامنا النفسي ليس علما من علومنا تصوريا او تصديقيا او
والارادة من ارادتنا خيرا او شرا واسم ليس ضمير راجع الى الكلام
النفسي وعلما خبره وبشئ متعلق بقوله علما واو بمعنى الواو
وارادته عطف على علما والضمير راجع الى شئ واللام في قوله
لفرقها علة النفي وهذا الضمير راجع الى الكلام باعتبار كونه
صفة او باعتبار المقالة اذ الكلام النفسي يعبر عنه بالمقالة
وقوله الشارح العالي ويحتمل ان يرجع الى الثلثة والاضافة
للعموم اي لفرق كل منها عن الاخرين واما ارجاعه الى الارادة
وان كان قريبا فبعيد معنى تما لا يخفى فلو كان لفرقه لكان اظهر
انتهى غلط فاحش من وجوه اما الاول فلان ارجاع الضمير
الى مجموع الثلثة يقتضي ان يكون هنا امر رابعا حتى يفرق
مجموع هذه الثلثة عنه وثانيا ان لفظ كل موضوع لمعنى
الانفراد كما قرر في الاصول وايضا انه لا ينفك عن الاضافة
لفظا او تقديرا فيصير معنى قوله اي لفرق كل منها لفرق كل واحد
منها فحينئذ يرجع الضمير الى الواحدة من الثلثة لا الى الثلثة
فيكون هنا قضايا في كلامه وثالثا ان ارجاع الضمير الى الارادة
فقط لا يحتمل اصلا فضلا عن بعده ورابعا ان قوله لكان

قال زروق عبر رضي الله تعالى عنه حيث
عبر بها عبر رضي الله تعالى عنه في مقالته

قوله ويحتمل ان يكون مراد الناظم الخ

قال زروق عبر رضي الله تعالى عنه حيث
عبر بها عبر رضي الله تعالى عنه في مقالته

قوله بعض الافاضل في تحرير هذا المقام

قوله بعض الافاضل هو الشيخ الفقيه الاكبر والاستاذ
المتبحر المتقدم سيدنا ومولانا محمد بن يوسف السنوسي
قدس الله تعالى سره وكونه صفة قديمة قائمة
بذات الله تعالى وهو مبداء الكلام اللفظي
بحيث يكون الكلام اللفظي تعلقاته وصوره تنزيلية انتهى
قوله فاضل اي الحلولي
قوله بعض الافاضل هو السيد المحقق
الدواني حيث قال ان مبداء
الكلام النفسي فينا صفة
نتمكن بها من نظم الكلام وتتهيا
على الوجه الذي ينطوق المقصود
وهذه الصفة ضد الخرس
وهو مبداء الكلام النفسي انتهى
كما هو المتعارف عند العامة

اظهر غلط ايضا لا يستقيم الوزن حينئذ الا باشباع الهاء وهو تكلف فى النظم فكيف يكون اظهر فتامل ولفظ الفرق مصدر بين الشيئين فرقا وفرقانا من باب ضرب مضاف الى مفعوله وفاعله محذوف اى لفرقنا اياها عن العلم والارادة والباء فى قوله بافتراق يتعلق بالمصدر والافتراق بمعنى الفرق وتنوينه للتعظيم اى بفرق عظيم والوجدان هو العلم الحاصل بالحواس الباطنة وانما سمى وجدانا لوجوده فى الباطن **حاصل** هذا البيت ان الوجدان يشهد بمغايرة كلام الله النفسى لعلمه وارادته تع كما يشهد بمغايرة كلامنا النفسى لعلمنا وارادتنا لمفارقته عنهما فمن يخبر عما يعلم خلافه ويأمر لمن يريد عدم اطاعته واظهار عصيانه فهو صفة قديمة قائمة بذات الله تع مغايرة للعلم والارادة وسائر الصفات هذا كلامهم **وقال** المولى الخيالى استدل القوم على كونه مغاير العلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافه وفيه ان الموجود هناك صورة الخبر لا حقيقته وان الله تع لا يخبر الا عن علم فلا يصح القياس وعلى كونه مغاير الارادة بان الرجل قد يأمر لعبده عند امتحانه او اعتذاره بعصيانه بما لا يريده كما مر وفيه وفيه **ولما كان** حال المستدلين ما ترى اما المحقق التفرقة بينهما على الوجدان فانه يشهد على مغايرته للعلم والارادة بل نحن نقول اما مغايرته للارادة فلانها الصفة

عه لان الموجود هناك صورة الامر لا حقيقته وفيه ان الله تع لا يامر الا عن علم فلا يصح القياس

الصفة المخصصة المرجحة والكلام لا يصلح لذلك واما مغايرته للعلم فظاهرة اذ كان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لتغاير النسبة لكل واحد من المنتسبين او صفة ذات اضافة مغايرة للصور الذهنية واما اذا كان عبارة عنها كما ذهب اليه الفلاسفة فهما متحدان ليس الا كما يشعر به تقسيمهم النطق الى الظاهري والباطني اعنى ادراك الكليات والادراك مطلقا فظهر ان النزاع فى انه العلم وغيره لفظى نشاء من عدم تحرير محل النزاع انتهى **ولما كان** من جملة شبهة المعتزلة انهم يقولون انكم معترفون باختلاف لغات الكتب السماوية وكثرتها وتعترفون ايضا امتناع التغير والتكثر فيما يقوم بذاته تع ولا شك ان ذلك الاختلاف والكثرة يقتضى الاختلاف والكثرة فى صفة الله تع اجاب الناظم عن هذه الشبهة بقوله **لا يقتضى خلق نفسى وكثرته خلق اللغات كانجيل وفرقان** قوله خلق نفسى تركيب اضافى منصوب على انه مفعول لا يقتضى قدم على الفاعل وهو قوله خلق اللغات لاجل الضرورة قوله وكثرته بالنصب عطف على المضاف وضميره راجع الى المضاف اليه ولفظ الخلق فى الموضعين مصدر مبنى للمفعول ولفظ الكثرة المضافة الى ضمير اللغات محذوف بقرينة السابق اى خلق اللغات وكثرتها اذ حذف المعطوف شايع خصوصا مع القرينة الدالة عليه وقوله كانجيل وفرقان

ع بعنى ان كان العلم عبارة عن التصور الذهنية فالعلم والكلام متحدان والا فهما متغايران

يعني انه يجب ان يعتقد ان علمه تعالى وكذا كلامه النفسي يتعلقان بجميع الموجودات والمعدومات الواجبة والممتنعة والممكنة ومع هذا كل واحد منهما لا تعدد فيه ولا تكثر وانما الكثرة في المتعلقات

تمثيل للخلق والكثرة ومعنى البيت ان كون اللغات مخلوقة مع كثرتها كلغة البخيل وفرقان مثلا لا يقتضي كون كلام الله النفسي مخلوقا ولا كثرة بل هو معنى واحد قائم بذاته تعالى كالعلم والقدرة اذ الكثرة والتغير الحاصلان من التعلقات الحادثة لا يوجب ولا يقتضي الكثرة والتغير في مبدئها ثم اعلم ان كلام الله النفسي قديم ازلي مثل علمه تعالى في وجوب تعلقه بالواجب والممتنع والجائز وفي وجوب وحدته وفي عدم تناهي متعلقاته فوجوب وحدته مذهب المحققين من اهل الحق لانهم قالوا ان ثبوت صفة الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد السمع بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد ازلي يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى وحاصل ما قالوا ان الكلام الازلي صفة واحدة قائمة بذات الله تعالى كقيام العلم بها وهو المنزل المعجز للبشر وهو الثابت في اللوح المحفوظ وهو الذي اوحى به الملك للنبي صلى الله عليه وسلم وهو التوراة المنزلة على موسى عليه السلام وهو الانجيل المنزل على عيسى عليه السلام وهو صحائف ابراهيم وآدم وشيث ونوح عليهم صلوات الله وسلامه وهو صيغة

قال بهاء الدين زاده في شرح الفقه الاكبر عند قول الامام وكتبه اي المنزلة من الفرقان والصحف والانجيل والفرقان على ابراهيم وعلى النحو انزلت على آدم عليهم السلام فصح وشيث وآدم عليهم السلام والايمان بها واجب تفصيلا على من بلغه التفصيل من الشارع والاجمالي على من بلغه الاجمال بان الله انزل كتبا على رسله وان لم يعلم ان اي كتاب نزل على اي رسول انتهى فعلم من هذا ان عدد الكتب المنزلة لم يثبت بدليل يفيد اليقين فالاولى ترك العدد في التسمية لئلا يخرج كتاب او لا يدخل غير كتاب على ان ما ورد ان الكتب مائة واربعة بنا فيه ما ورد ان المرسلين ثلثمائة وثلثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ودفع التنافي بحمل الاول على المنزل من غير واسطة والثاني على ما يعم المنزل من غير واسطة وغيرها من غيره كذا قاله عصام الدين فيما علقه على شرح العقائد

قال ابراهيم الفناري في شرح المواهر كما ان الرسل انزل عليهم الكتب والقول بحصر عددها على التعيين كالقول بحصر عدد الرسل ليس بشيء

صفة واحدة لم تزل ولا تزال لا تبدلت ولا تغيرت عما هي عليه في حق الله وانما الكثرة والاختلاف في مظاهره ووجوداته بحسب القوابل المختلفة ونظير ذلك تشكل الملك في صورة مختلفة في آن واحد من غير خروج عما هو عليه من الحقيقة الملكية وكذلك تشكل الجن واهل الكمال من الانس كالابدال في اي صورة شاؤا مع بقاء حقيقتهم على ما هي عليه من غير تبدل ولا تغير وفهم هذا صعب جدا على القاصرين كذا في المطالب الوفية شرح الفوائد السنية هذا البيان هو المناسب للمقام والمطابق لمذهب اهل الكلام قال صاحب المقاصد المذهب ان كلامه الازلي واحد يتكثر بحسب التعلق انتهى وظاهر كلام المولى الخيالي هنا يشير الى انه جعل قول الناظم رحمه الله خلق نفسي مرفوعا فاعل لا يقتضي وقوله خلق اللغات مفعوله على عكس ما ذكرناه فيكون هذا البيت بيانا للبيت السابق وهو قوله كلامنا صفة نفسية فيها وعبارة الخيالي هكذا اقول هو زيادة تثبيت للكلام النفسي فان واحدا منا قد ياخذ القلم في يده ويخط على الالواح والصحف من حديث نفسه من غير تلفظ بكلمة فظهر انه محقق لا يسوغ انكاره وانه لا يستلزم اللفظ كما يزعمه المعتزلة انتهى وحاصل مراده ان هذا البيت زيادة بيان للبيت السابق والمعنى ان كلامنا النفسي يوجد منا كثيرا فانكاره مكابرة فان واحدا

50

والاختلاف على العبارات دون المسمى كما ذكر الله بالسنة متعددة مختلفة

اسم كتاب لعبد الغني النابلوسي مؤلفا والشايع مسكنا مصلحة

مناقد يأخذ القلم في يده ويملئ الالواح والصحف من حديث نفسه
من غير تلفظ وتكلم بكلمة فظهر ظهورا بينا ان الكلام النفسي
محقق وموجود فينا مع كونه مخلوقا وكثيرا ولا يسوغ انكار
وجوده وانه لا يستلزم اللفظي كما يزعمه المعتزلة حيث قالوا
لو كان لله تعالى كلام نفسي لكان له كلام لفظي والتالي باطل والمقدم
مثله وهذا البيان من الخيالي هو المناسب لسياق الكلام في المال
واللائق لمنبع الفهم والخيال وفي هنا حكاية عجيبة وقصة غريبة
وهي اني لما شرحت قول الناظم رحمه الله لا يقتضي لي اعترضت على
بيان المولى الخيالي في هذا البيت حيث قلت وهذا من الخيالي ليس
بوجه وجيه وان صدر من عالم نبيه وهذا هفوة من الخيالي
ولا تليق بشانه العالي ولكن قالوا لكل عالم هفوة ولكل صارم
نبوة انتهى كلامي وعرضت هذا الاعتراض على بعض الفحول
فلم يرض لهذا المحصول فقال ان المولى الخيالي له خطب و شان
عالي فغير العبارة المسفورة لما يشعر التعظيم وما يفيد
التفخيم فغيرت العبارة لما حررت في الشرح وهي قولي
وهذا البيان من الخيالي المناسب لسياق الكلام في المال
واللائق لمنبع الفهم والخيالي وبعد ما غيرت العبارة الى
ما تري نمت في مقامي فرأيت في منامي جاء في رجلان
احدهما في هيئة عالم كبير ذي شان والآخر في هيئة تلميذه

تلميذه الخادم له في كل آن وهما قد دخلا علي وانا في حجرة من الحجرات
فتقدم الي العالم الكبير فجلس فوقي مني وتكبر علي والتكاء على الوسادة
وصغر في عيني النوارة فكانه ينظر الي بعين الحقارة وحصل
لي انفعال من ذلك وتحقق في خيالة فيما هنالك فشرعت في تعريف
نفسي فلم يلتفت الي وجهي وانسي وانبتهت من ذلك النوم
وعزمت صون لساني عن هولاء القوم وان لا اتكلم فيهم بعد
اليوم ثم اعلم ان دليل صفة الكلام كدليل صفة السمع والبصر
وهو العقل والنقل وقد سبق بيان الدليل العقلي والنقلي في
قول الناظم حي سميع بصير عالم شاء الخ ونقلنا هناك
ان الدليل الشرعي في هذه الثلثة اقوى من الدليل العقلي ووجهه
مذكور في المطولات وقد ذكرنا هناك ايضا ان الدليل الشرعي
ثلثة الكتاب والسنة والاجماع اي اجماع الانبياء والرسل وكذا
اجمع المسلمون على صفة الكلام وان اختلفوا في تفسيره قال
المقري في حاشية السنوسي قيل الاستدلال على الكلام بالاجماع
اولى من الاستدلال عليه بالكتاب والسنة لان ذلك يشبه
مصادرة اذ فيه اثبات الكلام بالكلام انتهى اقول ان
اهل الكلام اوردوا على الاستدلال بالاجماع ايضا سؤالا
وجوابا حيث قالوا ان قيل صدق الرسول يتوقف على اخباره
تعالى بانه صادق وهو كلام خاص له تعالى قيد ورد قلنا لا نسلم

توقفه على اخباره تعالى بل يتوقف على اظهار المعجزة على وفق دعواه
فاظهار المعجزة يدل على صدق الرسول ثبت الكلام بان يكون
الكلام من جنسه كالقران اولم يثبت بان كانت شيأ اخر وحاصل
جوابهم ان صدق الرسول لا يتوقف على الاخبار بانه صادق
بل يتوقف على اظهار المعجزات مطلقا سواء كانت قرانا وغيره
فلا يلزم الدور من اثبات الكلام بالشرع وهو ظاهر فالناظم
رحمه الله تعالى سلك في الجواب مسلكا غريبا لم يسلك اليه احد
غيره فانه خالفهم في تخصيص اثبات الشرع باعجاز القران الذي
هو ابهر المعجزات لا باظهار المعجزة كما فعل غيره وخالفهم
ايضا في تعميم الجواب حيث قال الشرع ليس بفرع للكلام بل
يكفي لاثباته اعجاز قران يعني ان الكتاب والسنة
نطقت بانه تعالى متكلم وانعقد الاجماع عليه والادلة الشرعية لما لم
يتوقف صحتها ودلالتها على انه تعالى متكلم صحت دلالتها عليه
وثبت كونه تعالى متكلما من غير دور اذ التوقف من طرف الكلام
لا من طرف الشرع فلا دور قطعا ولا احتياج الا الدليل العقلي
لضعفه بالنسبة الا الدليل الشرعي كذا قاله بها الدين زاده
في شرح الفقه الاكبر فالظاهر ان الناظم اراد بالشرع الادلة
الشرعية الثلاثة وان امكن تخصيصه بالاجماع ومعنى
قوله ليس بفرع للكلام ليس بموقوف لثبوت الكلام لان الموقوف

ط وفي اعجاز القران مذاهب مختلفة ذهب بعضهم الى انه اعجازه انما هو باعتبار المعنى وذهب بعضهم الى ان القران معجز باعتبار سلاسة الالفاظ وفصاحتها وبلاغتها لا باعتبار المعاني والعقيدة الصحيحة التي عليها اهل السنة والجماعة ان القران معجز لكونه في اعلى طبقات البلاغة لا للصرفة وغيرها كذا قاله المولى مصنفك

الموقوف عليه واذا لم يتوقف الشرع على ثبوت الكلام فاثبات الكلام
بالادلة الشرعية لم يكن دورا وفي لفظ الشرع والفرع جناس لاحق
واراد النفسي بالكلام كما هو المناسب للمقام وقول الشارح
العلامة الظاهر ان يحمل على الاطلاق ولو عين اللفظي ولم يكن بعيدا
فتامل واللام في قوله لما علة للحكم السابق وكلمة ما موصول
حرفي ويكفي في تاويل المصدر واللام في لاثباته متعلق بقوله
يكفي فمعنى البيت ليس ثبوت الشرع موقوفا على معرفة صفة
الكلام لكفاية اعجاز القران في اثبات الشرع من غير حاجة الى
كونه تعالى متكلما فلا يلزم الدور وقال المولى الحنبالي لا يذهب
عليك ان الانسب بالمقام ان يراد النفسي بالكلام وان الشرع
لا يتوقف عليه اصلا بل على دلالة المعجزات مطلقا فيصح التمسك
بالشرع في ثبوته كما مر وانما اسند الى اعجاز القران وجعل
كافيا في ثبوته لما انه ابهر المعجزات واظهر الدلائل ولك
ان تحمله على المحسي بقرينة ذكر القران فيما تقدم فان الشرع
لو توقف فانما يتوقف على اعجازه وكونه مخلوقا له لا لغيره
لا على كونه تعالى متكلما به ومؤلفا له وانه ليس من تاليف المخلوقات
فيصح التمسك بالشرع عليه من غير لزوم دور واثبات الاعلى
بالادنى كما وعدناه فيما سبق انتهى قوله اصلا اي لا على نفسه
ولا على اعجازه على تقدير كون اعجاز القران باعتبار المعنى

قوله مطلقا اي من غير توقف على اخباره بطريق التكلم قوله
واغا اسند الى اعجاز القران يعني ان الشرع يتوقف على اظهار
المعجزات مطلقا والناظم اسند التوقف الى اعجاز القران وخصه
به وجعله كافيا في ثبوت الشرع لانه ابهر المعجزات واظهر الدلائل
قوله واثبات الاعلى بالادنى المراد بالاعلى الكلام النفسي القديم
القايم بذاته تعا وبالادنى الكلام اللفظي الحادث قوله فيما سبق
اي في شرح قوله حي سميع بصير عالم شاء لما حيث قال هناك
وتسمع من المولى المحقق كلاما فيه دقة وغرابة يندفع حديث
الدور وغيره ولما فرغ الناظم رحمه الله من مباحث الصفات
الثمانية وما يتعلق بها شرع في مسئلة الرؤية وعطفها
على المسائل السابقة فقال ورؤية الله بالابصار واقعة
للمؤمنين ولكن لا لعميان الرؤية مصدر مبني للمفعول
بمعنى الانكشاف التام بحاسة البصر صفة المرئي لا مصدر
مبني للفاعل صفة الرأى كما توهمه الشارح العالي والباء
في قوله بالابصار متعلق بالرؤية والابصار بفتح الهمزة جمع
بصر وهو المحل الذي خلق الله فيه الابصار عادة عند
وجود شرطه والتصريح به تحرير لمحل النزاع بين المختلفين
وقوله واقعة خبر المبتداء والوقوع هنا بمعنى الثبوت
اي ثابتة بالدلائل النقلية واما نفس وقوعها فانما يكون

ولا في قوله لا لعميان حرف نفي واطلة على
فعل مقدر والام في لعميان تتعلق
لذلك الفعل اي كمن لا تقع الرؤية
لاشخاص عميان

قال الامام الاعظم والهمام الافخم
في الوصية ولقاء الله تعا لاهل
الجنة بلا كيف ولا تشبيه حق

يكون في الدار الاخرة ويؤيد ما قلنا قول الجزايري في منظومته
اللامية فرؤية الله بالابصار ثابتة ودليلها حكم القران فيه تلى
وفي الصحيح من الاخبار يعضدها اجماع من قد مضى في الاعصار
الاول ثم الرسول كليم الله يسالها لولم يجز قطا لم يرغب ولم يسل
ويحتمل ان يكون واقعة بمعنى واجبة لان الوقوع يجيئ بمعنى
الوجوب قال الله تعا واذا وقع القول عليهم اخرجنا ويؤيد
قول اهل الكلام ان الرؤية جايزة في العقل واجبة بالنقل والظاهر
ان اللام في قوله للمؤمنين متعلق بالرؤية ويجوز تعلقه بواقعة
والمراد بالمؤمنين من اتصف بالايمان عند الموافات اي الموت
سواء كلف به بالفعل او كان صالحا للتكليف به فيدخل الملايكة
ومؤمنو الجن والامم السابقة والصبيان والبله والمجانين
الذين ادركتهم البلوغ على المجنون ومات عليه ومن اتصف بالتوحيد
من اهل الفترة لانه ايمان صحيح كذا قاله اللقاني واحترز
بالمؤمنين عن الكفار فانهم لا يرون ربهم يوم القيمة لقوله
تعا كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولان رؤيته تعالى
من اعظم الكرامات والتشريف والكافر ليس اهلا لذلك فتقييد
الحكم بالمؤمنين الابرار لاخراج الكفار الفجار فيكون قول
الناظم ولكن لا لعميان تصريحا بما علم ضمنا لكمال الايضاح
في البيان اذ المراد من العميان الكفرة من اهل الطغيان

مثل قوله تعا وجوه يومئذ
ناظرة الى ربها ناظرة تنبيه
مثل قوله عليه السلام انكم سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
لا تضامون
اي لم يسئل الرؤية لكنه سئل
كما في قوله تعا ارني انظر اليك

الذين استحبوا العمى على الهدى وحسبوا انهم خلقوا عبثا وسدى
وعميان جمع اعمى كحمران جمع احمر يقال رجل عمى القلب اى جاهل
لا يعرف شيئا وقوم عمون اى جاهلون فكل كافر جاهل من غير
عكس وفى هذا البيت صنعة طباق من وجهين فتامل وفيه
تلميح لاقوله تعالى من كان فى هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى

ثم اعلم ان فى هذا المقام اربعة مباحث **المبحث الاول**
فى تفسير الرؤية وفى بيان محل النزاع وفى ان رؤية الله تعالى من
المتشابهات فالرؤية فى الاصل ادراك المرئى بالعين يتعدى
لا مفعول واحد لمعنى رؤية الله بالابصار ادراكه تعالى على
ما هو عليه بحاسة البصر او هى عبارة عن انكشافه تعالى انكشافا
تاما بحاسة البصر كما ذهب اليه الاشعرى حيث قال ان الرؤية
عبارة عن الانكشاف التام فيكون على طبق المنكشف فى التكيف
بكيفية والتجرد عنها انتهى فالمصدر على الاول مبنى للفاعل
وعلى الثانى مبنى للمفعول وهو المراد كما اشرنا اليه سابقا ولا
نزاع للمخالفين فى جواز الانكشاف التام العلمى ولا لنا فى امتناع
ارتسام صورة من المرئى فى الباصرة او اتصال شعاع خارج من
الباصرة بالمرئى او حالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما النزاع
فى انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا
ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم

ثم اذا افتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين
تسمية الرؤية بمعنى الانكشاف التام بالبصر ولا تتعلق عادة الا بما
فى جهة ومكان ومسافة مخصوصة فهل مثل هذه الحالة الادراكية
يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى
منزها عن الجهة والمكان فاحالة المعتزلة بناء على ان ما ذكر
شروط عقلية للرؤية وجوزناه نحن واصحابنا من اهل السنة
رضى الله تعالى عنهم بناء على ان ما ذكر شروط عادية لها يصح
ان تتخلف عنها وايضا نحن نقول ان اصل رؤيته تعالى فى
الاخرة ثابت بالكتاب والسنة الا انها متشابهة من حيث
الجهة والكمية والكيفية فنثبت ما اثبته النقل وننفى ما
ينزهه العقل والمتشابه فيما يرجع الى الوصف الذى يمنعه العقل
لا يقدح فى العلم بالاصل المطابق للنقل كذا قاله على القارى
فى شرح الفقه الاكبر وهكذا قال على البزدوى فى اصول
الفقه وشمس الائمة السرخسى ايضا كذلك **المبحث الثانى**
فى دليل جواز الرؤية فى الاخرة عقلا قال الامام السنوسى
فى شرح الجزائرية واما الاستدلال على جوازها من طريق
العقل فلانه لا شك ان العقل اذا خلا ونفسه لم يحكم بامتناع
رؤيته تعالى بل يجوزها ما لم يقم له برهان على الامتناع ولم
يوجد ذلك بعد شدة البحث عليه وما تذكره فى ذلك

المذكور فى

٥ قال فى المسايرة شرح التمهيد اعلم ان
الرؤية عبارة عن اثبات الشئ كما هو
بحاسة البصر ومرادنا كشف الغطاء
المعلوم بواسطة البصر كذا فى الكفاية
انتهى

٥ يعنى اذا انظر الولد ثم غمض العين البصر
ثم فتحها فانظر الى الوالد ثم غمض العين عن النظر فلا خفاء
فى انه وان كان منكشفا له حال النظر
للاثنين لكن انكشافه حال الغمض
اليه اتم واكمل منه حال النظر ليس الخبر
كالعيان وهذا معنى قوله عليه السلام ليس الخبر
كالمعاينة ولكن ليطمئن قلبى فان على اليقين
مرتبة فوق اليقين كذا قاله
على القارى

٥ قال فى المسايرة شرح التمهيد اعلم ان
الرؤية عبارة عن اثبات الشئ كما هو
بحاسة البصر ومرادنا كشف الغطاء
المعلوم بواسطة البصر كذا فى الكفاية
انتهى

من الموانع فهو غش لا يصح شيء منها البتة ثم قال وقد زاد اهل
الحق في هذا الدليل العقلي بان قالوا انا قاطعون برؤية الاعيان
والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وبين عرض وعرض
ولابد للحكم المشترك من مصحح مشترك وهو اما الوجود او الحدوث
او الامكان او لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود
بعد العدم والامكان عبارة عن صحة الوجود والعدم ولا مدخل
للعدم في مصحح الرؤية اذ هو لا يرى ولا مناسبة بينه وبين
الرؤية اصلا فتعين ان المصحح للرؤية هو الوجود وهو مشترك
بين المولى جل وعلا وبين غيره فيصح اذا ان يرى تبارك
وتعالى ولهذا يصح عندنا ان ترى سائر الموجودات من الاصوات
والطعوم والروايح والعلوم والارادة وغير ذلك وانما لم ترها
لان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لا لان
رؤيتها ممتنعة وايضا فلان الرؤية لما قام البرهان العقلي على
كونها عرضا ينكشف به المرئي كما ينكشف المعلوم بالعلم لا سيما
ان قلنا ان الرؤية من جنس العلوم كما قال به الاشعري وتحقق
بطلان كون الرؤية بانبعاث الاشعة وبطل استدعاها
الجهة والقرب والبعد صح قطعا ان تتعلق بذاته تعالى من
غير جهة ولا مقابلة ولا صورة كما صح تعلق العلم القايم بقلوبنا
بذاته تعالى كذلك والمتاخرين اعترضات على ما سبق من

الهوش الاختلاط على وجه الافساد نهاية

الهوش الفتنة والاضطراب

قوله من مصحح اي من علة مشتركة في صحة الرؤية وفيه تامل

اي الوجود حاصل ما ذكره فيما مر

اي يجوز ولا يمتنع

قوله وتحقق عطف على قوله قام البرهان

ومن جملة اعتراضاتهم منع الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته ولا تفاوت في ان حقيقة الواجب تماثل حقيقة الممكن فلون الوجود علة الرؤية مسلم في الحوادث لانه قدر مشترك بينها واما انه مشترك بينها وبين الواجب فغير مسلم

قال بهاء الدين زاده الاكبر في شرح العقيدة وهذا الدليل مبني على تماثل الواجب والممكنات ولا يخفى ما فيه

كما طول السعد في شرح المقاصد

من تعليل الرؤية بالوجود واجوبة يطول ذكرها وقد اغنى الله تعالى
عن ذلك بغيره فلا حاجة الى تطويل الكلام في شانه وبالله التوفيق
ولهذا قال الشيخ ابو منصور الماتريدي نحن لا نثبت صحة الرؤية
بالدلايل العقلية بل نتمسك فيها بظواهر القران والاحاديث
ونتكلم على تاويلات المخالفين واختار قول الشيخ الامام الرازي
في الاربعين وايضا قال والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي

المبحث الثالث في دليل وقوعها عقلا ونقلا اما عقلا فقد
مر في المبحث الثاني ولا مدخل للدليل العقلي في الوقوع واما نقلا
فمن الادلة القرانية قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
وذلك لان النظر ان تعدى بحرف الى كان ظاهرا في معنى
الرؤية ويؤكد ان المعنى بهذا النظر الرؤية اسناد النظر الى الوجه
الذي هو محل العين الباصرة وقد صح ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم فسر بذلك **ومنها** قوله تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزيادة اذ وقع في الحديث تفسير الحسنى بالجنة
والزيادة بالنظر اليه تعالى **ومنها** قوله تعالى كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون وذلك لان فيه تحقيرا لشان الكفار
وتخصيصا لهم بكونهم محجوبين عن الواحد القهار فلزم ان
لا يكون المؤمنون محجوبين وهو المعنى بالرؤية ولان انهم
محجوبون عن ثوابه ورحمته مجاز خلاف الظاهر لا يحمل عليه

لان ما كان دليلا للجواز يكون دليلا للوقوع

قوله المعنى بهذا النظر الرؤية المقصود من قوله الرؤية اسناد فاعل

يؤكد

الا لضرورة داعية اليه ولا ضرورة ومنها قوله تعالى تعرف في وجوههم نضرة النعيم فسر بالرؤية وسياق الاية وخصوص الفاظها يشهد لذلك ومنها قوله تعالى ارني انظر اليك الاية توجيهه ان الرؤية لو كانت ممتنعة لما طلب موسى عليه السلام وقوعها لكونه عبثا وجهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وهو على الانبياء محال وايضا انها قد علقت على الاستقرار الجبل الذي هو ممكن في نفسه فكذا ما علق عليه واما دليلها من السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون وهو حديث مشهور رواه احد وعشرون من كبار الصحابة رضي الله تعالى عنهم ووجه التشبيه بالقمر ما اشار اليه في اخر الحديث من عدم تضار بعضهم ببعض وقت الرؤية اما الجهة الجسمية والاستنارة الحسية ولوازم ذلك فغير مقصودة بالتشبيه لانها مستحيلة في حقه تعالى وبالجملة فالمقصود تشبيه الرؤية بالرؤية فيما ذكر لا المرئي بالمرئي واما دليلها بالاجماع فلان الامة قبل ظهور اهل البدع كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الاخرة وعلى ان الايات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهر اقاويلهم الباطلة وتأويلاتهم العاطلة ومعلوم ان الاجماع المعتبر هو اجماع القرون الثلثة الماضية المشهود عليهم بالصدق والامانة فلا يقدح مخالفة اللاحقين • اجماع السابقين • وهذه الادلة

قيل متعلق النعيم في النظر الى الله تعالى بلا كيف ولا وصف ولا يحيطون به علما لانه تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ولذلك قال صاحب الامالي في منظومته فيشهدون النعيم اذا رؤيته فيشهدون اهل الاعتزال

الادلة كما دلت على وقوع الرؤية دلت على جوازها اذ الوقوع مستلزم للجواز والامكان ولذلك صرح الناظم المحقق بوقوعها ولم يتعرض بامكان الرؤية **البحث الرابع** في تمسكات المنكرين عقلا ونقلا اما عقلا فكثيرة واقويها انهم قالوا الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وبثبوت مسافة مخصوصة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد وكل ذلك مستحيل في حقه تعالى فتستحيل رؤيته تعالى **والجواب** منع هذه الشروط اذ الرؤية عبارة عن الانكشاف التام للشيء على ما هو عليه بحاسة البصر فيكون على طبق المنكشف في التكيف بكيفية والتجرد عنها ولما كان ذاته تعالى مجردة عن التكيف بالكيفيات وجب ان يكون رؤيته كذلك • فلا مانع في ذلك من جهة العقل اصلا فيجوز رؤيته تعالى قطعا ولانها بمحض خلق الله تعالى من غير ان يكون لشيء مدخل فيها ولا يبعد ان ينكشف • **وتوضيح هذا الجواب** ان معنى رؤية الله بالابصار ادراكه تعالى على ما هو عليه بحاسة البصر فاهل الحق قالوا ان الادراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك فان خلق في جزء من العين سمي ابصارا وفي جزء من القلب سمي علما وفي جزء من الاذن سمي سمعا وفي اللسان سمي ذوقا وفي كل الجسد سمي حسا واختصاص كل واحد بالمحل الذي خلق

• قوله كذلك اي مجردة عن التكيف بالكيفيات كما قال في بيت الامالي بناه الفوقاني وضرب من مثال بغير كيف واد رأى

ذات الله تعالى عقيب صرف الباصرة صح

فيه انما هو بمحض خلق الله تعا واختياره لذلك والا فكل جزء من
اجزاء البدن عموما يصلح عقلا ان يكون محلا لكل ادراك وكذا
اختصاص بعض هذه الادراكات ببعض الموجودات وبان
يكون المدرك في جهة من المدرك وغير قريب جدا ولا بعيدا
جدا ولا وراء حائل كل ذلك انما هو بمحض اختيار الله تعا واجرائه
العادة ولو حرق سبحانه وتعا العادة لصح ان يتعلق كل ادراك
بما قرب او بعد وما كان دون الحائل او وراءه وبما ليس في جهة
اصلا كما اجرى الله سبحانه وتعا العادة بذلك في العلم ومنشاء
غلط المنكرين انهم قاسوا الغايب على الشاهد وذلك
فاسد اذ لا يلزم من كون تلك الشرايط شرطا في ادراكنا في هذه
النشاءة كونه شرطا في النشاة الاخرة لانه لا شك في قدرت
الله تعا ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته بدون
تلك الشرايط بل عند الشيخ الاشعري واتباعه تلك الشرايط
اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها في هذه النشاة
كما عمي الصين يرى بقة الاندلس وكل موجود ممكن الرؤية
عنده كالاصوات والطعوم والالوان كذا قاله الفاضل
الدواني واما تمسكاتهم النقلية فوجوه اربعة الاول قوله تعا
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير
والاستدلال بهذه الاية من وجهين الاول ان الرؤية والابصار

مثل اختصاص العلم بالانسان

فعلق بان عطف على بعض الموجود

57

والابصار مترادفان او متلازمان بحيث لا يصح اثبات احدهما
ونفي الآخر والابصار جمع محلى باللام وهي من صيغ العموم كما تقرر
في الاصول فيستفاد من هذه الآية ان لا يراه احد ويلزم من
عمومه في الابصار عمومه في الازمان فيلزم ان لا يراه كافر ولا مؤمن
في الدنيا والآخرة وهو المطلوب والثاني ان الله تعا ذكر هذه
الآية على طريق التمدح بها فيكون نفي الادراك بالنسبة اليه تعا كمالا
فثبوته اذا في حقه جل وعلا نقص والنقص على الله تعا محال
فادراك البصر له محال واجيب عن الوجهين معا انا لا نسلم ان
الادراك والرؤية مترادفان ومتلازمان بل هو اخص منها
لكونه عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بجميع جوانب المرئي
ولهذا يقال رأيت القمر وما ادركته ببصري فلا يلزم من نفيه
وكونه مدحا نفيها وكون وجودها نقصا ولو سلم فلا نسلم
ان الآية تفيد عموم السلب بل سلب العموم لكون موضوعها
جمعا محلى باللام الاستغراقية كما اعترفتم به دخل عليه النفي فيكون
المعنى لا تدركه جميع الابصار بل ابصار المؤمنين لان رفع
الايجاب الكلي قوة السلب الجزئي ولو سلم انها تفيد
عموم السلب في الاشخاص فلا نم العموم في الاوقات
والازمان بل المراد نفي الرؤية في الدنيا للجمع بين هذه الآية
وبين ما يقتضي من ادلة الرؤية في الاخرة والجمع بين الادلة

وانما قيد بالجمع لان المفرد المحلى باللام لا عموم له

فيكون هذا الوجه معارضة لما تمسكنا به من الآن

يصح ان يقال رأيت القمر وما ادركته ببصري لاحاطة العلم

هذا يصح بعمومي السلب بمعنى نفي الشمول وسلب العموم بمعنى نفي الشمول

ما امكن تيقدم على اهمال بعضها **وقد يجاب** عن الثاني فقط بان التمدح انما يكون اذا كان ممكن الرؤية ولم ير لكونه متعززا بالحجاب الكبرياء اذ لا تمدح للمعدوم بانه لا يرى لامتناع رؤيته فالاية حجة لنا لا علينا فليتدبر **والوجه الثاني** ان سؤال الرؤية لم يذكر في موضع من كتابه تعالى الا وقد كان مقرونا بالاستعظام والاستنكار كقوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة ونحوها فاستعظامها وتعليق الوعيد بسؤالها انما هو لامتناعها **والجواب** ان الاستعظام انما كان لتعنتهم وعنادهم في طلبها وريبتهم في صدق ما اتى به رسوله موسى عليه السلام للامتناعها ولو كان ممتنعا لمنعهم موسى عليه السلام كما منعهم عن سؤالهم حين قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة بقوله انكم قوم تجهلون او ان الاستعظام كان لطلبهم الرؤية على طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض **والوجه الثالث** قوله تعالى لموسى عليه السلام حين طلب منه الرؤية لن ترانى فان لن للتابيد فاذا لم يره موسى عليه السلام ابدا لم يره غيره اصلا اذ لا قائل بالفرق **والجواب** بمنع كون لن للتابيد بل هي لتاكيد النفي في المستقبل فموسى عليه السلام انما سئل رؤية ناجزة في الدنيا فيرجع النفي في الجواب الى مدة الحياة في الدنيا اذ الاصل في الجواب المطابقة **والوجه الرابع** من تمسكات المنكرين قوله تعالى ما كان

ولنا جاز التمدح بالنفي ابدا حتى في الاخرة فلن ابرح الارض حتى يأذن لي ابي بل اذا قيد بالابد يصرف الى الدنيا فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم ضرورة تحقق تمنيهم الموت في الاخرة

كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء فان هذه الاية دلت على انه لا يرى في وقت التكلم فلا يرى في غيره اذ لا قائل بالفصل **والجواب** ان الوحي هو اسماع الكلام بخفية ولا دلالة فيه على انتفاء الرؤية اذ الاية سيقت لبيان انواع تكليم الله البشر والتكليم وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها بل ينبغي ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله او من وراء حجاب عطفا على قسيمه اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية تمثيلا للحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة **والحاصل** ان ادلة المعتزلة كلها مدخول فيها وان استدلوا بالقرآن العظيم لانهم لم يهتدوا بهدى القرآن بل ضلوا وقد قال الله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين الحمد لله الذي هدانا بهدى القرآن وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

فائدة قال علي القاري في شرح الفقه الاكبر اختلفوا في جواز الرؤية في الدنيا شرعا فاثبتها اكثرون ونفاها آخرون ثم الذين اثبتوها خصوا وقوعها لنبينا صلى الله عليه وسلم في ليلة الاسراء على خلاف في ذلك بين السلف والخلف من العلماء والاولياء والصحيح انه عليه السلام رأى ربه بفؤاده لا بعينه كما في شرح العقايد وغيره انتهى وقد روي انه

فائدة قيل لم ينص على محل الرؤية في الاخرة ولا على عدمه بنا لانه لا نهاية لنعم الله تعالى فضل الله ومقابلة عمل وانما هي محض فضل الله تعالى قيل محل الرؤية في الاخرة عدن سميت بها لانها موضع قرار الملك في شرح المشارق

قال في العروف والجملة انا الله تعالى اخبرنا انا نكون في الاخرة فلم نخبر انا نكون في الدنيا وخبر الانتهاء الاخر الله يم

المأوى وهنا حذف المعطوف وهو شايع كثير في كلام البلغاء
والتقدير يرى هوية الله ويرى باقي المرئ ايضا من اجل هويته
لا من جوهريته ولا من عرضيته ولا من جهة الحدوث فالضمير ان
المجرور ان راجعان الى المرئ المفهوم من سباق الكلام لا الى الله
ولا الهوية بتأويل المرئ ولا المرئ مطلقا كما ذهب اليه الشارحون
والفقدان بكسر الفاء وضمها مصدر فقد من باب ضرب ضد الوجود
والمراد بسبق الفقدان الحدوث اذ هو الوجود بعد العدم وفي
هذا البيت صنعة طباق فتأمل ومعنى البيت ان متعلق
الرؤية هو هوية الواجب في الواجب وهوية المرئ في الممكن
لا جوهريته ولا عرضيته ولا غيرها فالهوية هي العلة المشتركة
المصححة للرؤية لا علة مؤثرة بل المؤثر فيها خلق الله تعالى هذا
هو النهاية في شرح الكلام والعلم عند الله العليم العلام
وقال المولى الخيالي اقول اراد بالهوية ذات المرئ لا وجوده
فان امتناع رؤيته ضروري ومنعه مكابرة كما نص عليه الامام
في نهاية العقول ولم يرد بها هوية الواجب والا لم يكن لقوله
لا من جوهريته او كونه عرضا معنى بل اراد بها هوية المرئ على
الاطلاق والضمير في قوله لا من جوهريته او كونه عرضا راجع
الى المرئ او الى الهوية بتأويل المرئ واراد بسبق الفقدان
الحدوث فحاصل كلامه ان الرؤية لما كانت عند الاشعري

ونقل عن الامام احمد قال رأيت رب العزة في النوم فقلت يا رب بم يتقرب المتقربون اليك قال بكلامي يا احمد قلت يا رب بفهم او بغير فهم قال بفهم وبغير فهم وقد ورد عنه عليه السلام انه قال رأيت ربي في المنام وقد روي عن كثير من السلف هذا المقام وهو نوع مشاهدة بالقلب للكرام

فلا وجه للمنع عن هذا المقام مع انه ليس باختيار احد من الانام كذا قاله علي القاري في ملحقات الفقه الاكبر

عليه السلام سئل هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي واما رؤيته تعالى في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف ولا نزاع في وقوعها وصحتها لان الشيطان لا يتمثل به تعالى كالانبياء كذا قالوا

ثم اعلم ان المتأخرين اعترضوا على الدليل العقلي بوجوه مختلفة مذكورة في المطولات وكان من اقوى الوجوه منعهم تعليل الرؤية باشتراك الوجود بين الواجب وغيره حيث قالوا لانا نمنع اشتراك الوجود كيف يكون هذا والحال ان وجود كل شيء غير حقيقته او لا خفاء في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن فالوجود لا يكون علة مشتركة بين الواجب وغيره والجواب عن هذا الاعتراض بان المعنى والمقصود من الوجود في مسئلة الرؤية هو كون الشيء له هوية فاشتراك الوجود بهذا المعنى ضروري فالهوية علة مصححة للرؤية وهي مشتركة بين الواجب والممكن فالناظم المحقق اشار الى الجواب فقال يرى الهوية لا من جوهريته او كونه عرضا او سبق فقدان

وتوضيح الجواب موقوف على حل مفردات هذا البيت اما الهوية فقد قالوا ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع عن ذلك ماهية فالاولان يضافان الى الله تعالى بخلاف الثالث واللام في الهوية بدل عن المضاف اليه كقوله تعالى فان الجنة هي المأوى

قال ابن السبكي في جمع الجوامع حقيقة الله تعالى مخالفة لسائر الحقائق فاطلق الحقيقة على الله تعالى دون اطلاق الماهية لانها تنبئ عن المحدودية والمصدرية ومن قال ان الباء في قوله والوجود للتشخص والتشخص ثلاثة معان يطلق على الله تعالى منها معنى واحد وفي كلمات ابي البقاء ان لفظ الهوية في قوله تعالى يرى الهوية فقط وما يتعلق به فكذا ما اي الحيوان الناطق اي الانسان اي الحيوان الناطق هو اي الشيخ هو اي الحيوان الناطق قيل جوز المحققون اطلاق لفظ الهوية على الله تعالى لصحة معناها الخاص فاليا فيها للنسبة بمعنى الحقيقة المنسوبة الى هو وهو من قال ان الباء فيها للمصدرية لم يصب

ا معنى ان متعلق الرؤية هو هوية الواجب فقط هو ما يتعلق به

ب اي بتعيينه متعلق الرؤية هو هوية الواجب لا اشتراك الوجود

ج اي ليس للواجب جوهرية ولا عرضية

د لان في كلا الامرين تردد

ه اي بتعيينه علة لجوازه لا موجبة

عبارة عن العلم الخاص الذى لا يتعلق الا بالموجود المتعين
كما مرت اليه الاشارة فظهر ان المصحح لها ليس هو خصوصية الجوهرية
ولا خصوصية العروضية ولا خصوصية الحدود ايضا بل
الوجود كما هو المشهور او التعين او المجموع المركب منهما وكل
منها متحقق فى جناب البارى فيصح رؤيته هذا هو النهاية
فى شرح هذا المقام والله الموفق للمرام انتهى قوله اراد بالهوية
ذات الشئ اى تعينه يعنى ان الهوية لها ثلاثة معان على ما قالوا
احدها التشخص والثانى الشخص نفسه والثالث الوجود الخارجى
واراد الناظم المعنى الاول اى التشخص والتعين كما اشار اليه
الخيالى فى حاصل الكلام وهذا المعنى مشترك بين الواجب وغيره
قوله لا وجوده لان اشتراك الوجود تردد قوله ولم يرد
هوهية الواجب والا لم يكن لقوله لا من جوهرية معنى لان
الله تعالى منزه عن الجوهرية والعرضية فلا معنى لسلبهما
عنه تعالى ولا لاضافتها اليه تعالى قوله بل اراد بها هوية المرئى
على الاطلاق يعنى يصح ارجاع الضمير بن كما اشار اليه
بقوله والضمير فى قوله لا من جوهرية او كونه عرضا راجع الى
المرئى او الى الهوية بتأويل المرئى وقد عرفت من تقريرنا
سابقا ان امر الضمير سهل لمن هو اهل قوله فحاصل كلامه يعنى
ان مراد الناظم المحقق من ايراد هذا البيت دفع الاعتراض الوارد

وفيه رمز الى الاعتراض الوارد على اشتراك اى الوجود والتعين والمجموع المركب منهما

الوارد على الدليل العقلى لاثبات اصل المسئلة بالدليل العقلى كما توهمه
الشارح العالى حيث قال والمقصود من هذا البيت الاشارة الخفية
الى ان استدلال السلف عقلا على جواز الرؤية وبهذا القول افتخر ذلك
الشارح وجعل نفسه عاليا على الخيالى حتى قال فى آخر كلامه وليت
هذا بلغ الخيالى وسبب هذا القول العجب واقبحه العجب بالراى
الخطاء فيفرح به ويصر عليه لا يسمع نصح ناصح بل ينظر الا عيره
بعين الاستهجال قال الله الكبير المتعال افمن زين له سوء عمله
فرآه حسنا فنعوذ بالله من العجب الذى يردى انفسنا قوله
كما مرت اليه الاشارة يعنى فى اول شرح قول الناظم ورؤية الله الخ
حيث قال هناك ذهب الاشعرى الى ان الرؤية عبارة عن الانكشاف
التام الخ قوله كما هو المشهور اى بين المتقدمين من العلماء لكن
فيه اعتراض من المتأخرين الاولياء قوله هذا هو النهاية فى شرح
هذا المقام قيل وهذا المقول من الخيالى اظهار العجز عن
كشف المقام وهذا اولى من حمله على الافتخار فى بيان المرام
اقول اظهار العجز والتوقف فيما يتعلق بامر الدين انما
هو من كمال العلم واليقين كما توقف امامنا الاعظم وهمامنا
الاقدم فى جواب ثمانى مسائل حين امتحن وسئل وقال
ابن مسعود رضى الله عنه ان الذى يفتى الناس فى كل ما يستفتونه
لمجنون وقال ايضا جنة العالم لا ادرى فان اخطأ اطيب

مقالته وقال ايضاً ان من العلم ان يقول الرجل لا اعلم لما لا يعلم وورد
لا ادري نصف العلم كذا قاله علي القاري وقال عليه السلام ما ادري
اعزير نبي الله ام لا ثم اعلم ان رؤية الله تعالى في الاخرة لما كانت
عبارة عن الانكشاف التام بحاسة البصر كانت من جنس العلوم
كما قال به الاشعري فاثبات الرؤية بالدلائل العقلية والنقلية
دل على ان حقيقة الحق معلومة للمؤمنين في الدار الاخرة
لكن ترد بعضهم في هذه القضية فاشار الناظم المحقق الى ذلك فقال

حقيقة الحق لم تعقل بعالمنا لكن تردهم في دار رضوان

لفظ الحق له معان كثيرة وهنا اسم من اسماء الله تعالى ومعناه
هو الموجود حقيقة اي المحقق وجوده والحقيقة قد مر
تفسيره قريباً وايضاً حقيقة الشيء كنهه وفي الحديث لا يبلغ
المؤمن حقيقة الايمان حتى لا يعيب مسلماً بعيب هو فيه يعني
لا يبلغ خالص الايمان ومحضه وكنهه كذا في النهاية والتاء
فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية لا للتأنيث كما ذهب
اليه البعض قوله لم تعقل بصيغة المجهول واما انث
باعتبار وجود التاء وهو من عقل يعقل من باب ضرب
قيل العقل في اللغة الربط وفي العرف يطلق على ثلاثة
معان احدها بمعنى السكينة والتؤدة دون الخرق والحمق
والثاني بمعنى التجربة والاختبار فيقال فلان عاقل اي

ذكر اهل التفسير ان لفظ الحق
جاء في القرآن على ثمانية عشر
وجهاً احدها انه اسم من
اسماء الله تعالى

الحق بالضم الجهل والخرق وفي الحديث
الرفق يمن والخرق شؤم كذا في
النهاية

اي بحرب الامور والثالث بمعنى الادراك ولذلك قيل العقل
قوة النفس يدرك بها الكليات وذكر المعيني في شرح البخاري
انهم اختلفوا في العقل فقيل هو العلم لان في اللغة واحد
ولا يفرقون بين قولهم عقلت وعلمت انتهى قلت ولذلك
استعملوه في الكليات كالعلم بخلاف المعرفة فانها تستعمل
في الجزئيات قال ابو بكر الوراق المعرفة معرفة الاشياء
بصورها وسماتها والعلم علم الاشياء بحقايقها كذا
في التعرف وبما ذكرنا ظهر وجه عدول الناظم المحقق
عن لفظ علم تعرف مع صحة الوزن اذ لم يجز سلب المعرفة
ولذلك قال الامام الاعظم في الفقه الاكبر نعرف الله حق
معرفته اي لا باعتبار كنه ذاته واحاطة صفاته بل بحسب
المقدورات العبد وطاقته في جميع حالاته كما وصف
الله نفسه في كتابه بجميع صفاته وحاصل ما قاله الامام
نعرف الله واجب معرفته الذي اوجبه على عباده في كتابه
ولا نقصر عن هذا القدر واما قول الامام الشافعي ما
عرفناك حق معرفتك فمبني على ان ادراك الذات
والاحاطة بكنه الصفات ليس في قدرة المخلوقات
لقوله تعالى لا تدركه الابصار ولقوله تعالى ولا يحيطون
به علماً فاختلاف القضية بتفاوت الحيثية كذا قاله

نقل عن الاستاذ ابي اسحاق الاسفرائني
انه قال العقل هو العلم ولذا
يقال لمن علم شيأ عقله ومن
عقل شيأ علمه كذا قاله النسوي
في شرح الجزائرية

التعرف اسم كتاب للشيخ ابي بكر
محمد بن ابراهيم البخاري
الكلاباذي وقال في خفة
لولا التعرف لما عرف التصوف

قال بعض الافاضل ان المعرفة
على اربعة انواع المعرفة الله
الحقيقية وهي معرفة الله
نفسه والمعرفة العيانية
وهي معرفة اهل الجنة في الجنة
والمعرفة الكشفية وهي معرفة
الاولياء والمعرفة البرهانية
وهي معرفة العلماء وهذه
المعرفة الاخيرة هي الفرض
على المكلفين

على القارئ قوله لم تعقل اي لم تعلم ولم تدرك حقيقة الحق
وكنه ذاته في الدنيا ابدا اي في الماضي والحال والاستقبال
لان كلمة لم لها ثلاثة استعمالات في العربية اذا المنفي بها تارة
يكون منقطعا وتارة يكون مقصورا على الحال وتارة يكون
مستمرا ابدا فالاول نحو قوله تعالى لم يكن شيئا مذكورا اي ثم
كان والثاني نحو لم اكن بدعائك رب شقيا والثالث
نحو لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد كذا ذكره ابن هشام
في شرح الشذور وقول الشارح العالي جعل النفي للاستمرار
ترجيحا لجانب المعنى نشاء من الغفلة عن هذا فلا تكونن
من الغافلين والمراد بالعالم هنا عالم الشهادة وهو الدنيا
الفانية بقرينة المقابلة والباء بمعنى في واضافة العالم
للضمير من قبيل اضافة الظرف الى المظروف وانما خص
النفي بعالم الشهادة لان الكلام بالنظر الى المكلف من البشر
لا بالنظر الى الملائكة من عالم الملكوت فان حالهم غير معلومة
لنا ولا نبحث عن حالهم ظنا فقوله لكن تردد هم في دار رضوان
استدراك من قوله لم تعقل والمعنى حقيقة الحق لم تعقل
ولم تدرك في الدنيا جزما لكن تردد وتوقف بعضهم في حصول
العلم بالكنه في دار الرضا اي في الاخرة وانما سميت دار
الرضا لان من دخلها كان في عيشة راضية ثم اعلم ان

ان العلماء اختلفوا في ان حقيقة ذاته تعالى هل هي معلومة
للبشر ام لا فذهب الامام الغزالي وامام الحرمين والامام
الفخر في اكثر كتبه وجماعة من الصوفية الى نفي وقوعه مطلقا
وذهب البعض منهم لاثباته مطلقا وبعضهم نفى في الدنيا
وتردد فيه بعد رؤيته في الاخرة كما نقل عن القاضي ابي بكر
الباقلاني وهذا القول الاخير هو المختار عند الناظم
المحقق فانه قيد النفي بقوله بعالمنا والقول الاول هو الاصح
عند عامة العلماء كما صرح به الامام السنوسي في شرح
الجزايرية وقال بهاء الدين زاده في شرح الفقه الاكبر ثم الحق
المحقق ان العلم بكنه ذاته تعالى غير متحقق لاحد اصلا ولا
يبعد ان يدعى فيه الاجماع فان العجز عن احاطة صفات
الله تعالى منقولة عن علماء كل عصر فضلا عن العوام فكيف
العجز عن احاطة ذاته وقد قال اكمل البشر لا احصي ثناء عليك
انت كما اثنيت على نفسك وقال الله تعالى وما اوتيتم من العلم
الا قليلا وجميع العلوم في جنب علم الله تعالى اقل من القليل
فاذا حصل بكماله يكون الحاصل كثيرا وامر الله تعالى اكمل البشر
باستزادة العلم بقوله قل رب زدني علما انتهى وهنا
قول رابع وهو التوقف في هذه المسئلة مطلقا لانها
من الوجدانيات وليس لها دليل سمعي فحيث لا سمع ينفي ان

ع اي خائبا ضائع السعي بل كلا وعيد
استجيب لي والاية في سورة
مريم

ف لان الاستمرار معنى كلمة لم فلا
حاجة لاقوله ترجيحا لجانب
المعنى

ع كالقاضي ابي بكر الباقلاني

ه اي فالكثير في اكثر كتبه لانه اختار
في كتاب الارشاد انها معلومة

ع اي في العلم بالكنه بعد النفوس الانسانية
ناء على تجرد النفوس الانسانية
عن الكدورات النفسانية

يتوقف ويتردد ولا يجزم بحصولها او انتفائها واختار
هذا القول المولى الخيالي وسيأتي بيانه وتفصيل هذا البحث
مع ادلة الطرفين مذكور في شرح المواقف والخيالي اجمل ما ذكر
في شرح المواقف والمقاصد بحيث يحصل به القناعة للطالب
والقاصد فقال اختلفوا في ان ذاته تعالى هل يجوز ان يعلم
بكنهها ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه وتبعهم الغزالي
وامام الحرمين وجماعة من الصوفية وجوزه الجمهور من
المتكلمين ثم اختلفوا في وقوعه فنفاه المحققون منهم
واثبته الاخرون ومنهم من ترددفيه بعد رؤيته
في دار الاخرة وهو المختار عند المحقق لما سنذكره واحتج
الاولون بان تعقل ما لا يدرك كنهه بالضرورة لا يكون
الا بالحد والله تعالى منزه عنه لاستلزامه التركيب المنافي
للوجوب الذاتي ورد بمنع الحصر او بجواز ان يكون ذلك
بطريق الفيض من غير سابقية قصد واكتساب على ان
الرسم قد يفيد الكنه وان لم يكن مطردا واستدل النافون
بوقوعه بان ما يعلم منه البشر هو الصفات والسلوب
والاضافات وذلك ليس علما بحقيقة الذات ورد بعد
تسليم ان معلوم كل احد ذلك بانه وان لم يكن علما لكنه يجوز
ان يكون وسيلة اليه لابد لنفيه من دليل واستدل المثبتون

المثبتون بانا نحكم على حقيقته تعالى باحكام يقينية وظنية
والحكم على الشيء يستدعي تصوره والجواب ان التصديق انما
يستدعي تصور المحكوم عليه بالوجه لا بالكنه والنزاع انما وقع
فيه واعلم ان هذه المسئلة وجدانية والحاكم بحصولها الانفسنا
في الماضي والحال ليس الا الوجدان واما في المستقبل فلا طريق الى
الجزم بها سوى السمع وكذا الطريق الى الجزم بحصولها للغير
سواء كان فيما مضى او في الحال او في الاستقبال هو السمع
فحيث لا سمع ينبغي ان يتوقف ويتردد ولا يجزم بحصولها
وانتفائها فليتدبر والله الهادي انتهى ولما فرغ من مسئلة
الرؤية وما يتعلق بها الشرع في مسئلة خلق افعال العباد
وما حاذفا حرف العطف فقال الله خالق افعال العباد وما
يظن توليده من فعل انسان الله مبتداء وخالق خبره واضافة
خالق معنوية فيكون المبتداء والخبر معرفتين كقولنا الله
الههنا فيجب تقديم المبتداء وقال بعض النحاة اذا كان احد
الجزئين صفة تعين الاسم للابتدائية سواء تقدم او تأخر
نحو زيد المنطلق المنطلق زيد فقول الشارح العالي والمعنى
الله لا غيره خالق ليس في محله لانه يشعر ان تعريف المسند
مطلقا يفيد قصر المسند على المسند اليه والمذكور في كتب
المعاني تعريفه باللام الجنسية يفيد القصر فتأمل والخلق

حاشية القاضي

ع قال القاضي الخلق ايجاد الشيء على تقدير واستواء

اخراج المعدوم من العدم الى الوجود والافعال جمع فعل بالكسر
قال فى القاموس الفعل بالكسر حركة الانسان والمراد بها الافعال
الاختيارية من الحركة والسكون الحاصلين فى الابدان والقلوب
اما حركة الابدان وسكونها فظاهران واما حركة القلوب فانصرافها
وانقلابها من حال الى حال وسكونها وقرارها وثباتها على حالة
واحدة والمراد بالعباد كل مخلوق يصدر عنه الفعل عاقلا
كان او غيره كذا قاله ابراهيم اللقانى وقال صاحب المطالب
الوفية المراد بالعباد عباد الله المكلفين وغيرهم فدخل الحصى
الذى سبح فى كفه عليه السلام ونحوه انتهى ويؤيد قوله تعالى
وان من شئ الا يسبح بحمده وبعضهم خص العباد بالمكلفين
وقال اللقانى والصواب التعميم اقول من عمم اراد بالعبد
المملوك فيشمل الانس والجن والملك والحيوانات والجمادات
كذا قاله السنباطى فى شرح الفقه الاكبر فقول من قال وتخصيص
لكونه محل النزاع والا فهو تعالى خالق لافعال جميع الاحياء
ليس بوجيه والمعنى الله خالق جميع افعال العباد
بحذف المضاف كما قال الامام الاعظم فى الفقه الاكبر
فلا حاجة لان جعل الاضافة للتخصيص او اللام فى العباد للجنس
واضمحلال الجمعية فيهما ولفظة ما فى وما يظن موصولة
ويظن بصيغة المجهول وتوليد مصدر مبنى

وتسبيح الحصى فى كفه النبى عليه السلام كان
معجزة وقد رواه حنين عن عمار رواه البخارى
وفى معجزة على الله تعالى عنه احد النبيين
قال السلام كنا نسمع تسبيح الحصى فى يده
عليه السلام حتى سمعنا التسبيح وغيره
وفيه حديث الشفاء وغيره
صاحب مشى الشجرة وحنين الجذع
مثل مشى الغمام وكلام الذراع
واظلال الشاة له عليه السلام
فيه رد هنا

64

مبنى للمفعول اى كونه مولدا نائب الفاعل والضمير راجع الى
ما والموصول مع الصلة مجرور المحل عطف على افعال عطف
الخاص على العام وانما افرده بالذكر للرد على المعتزلة اذ القائلون
بالتوليد هم المعتزلة لانهم قسموا افعال العباد على قسمين
احدهما ما وجد مع القدرة الحادثة فى محل واحد كحركة
اليد الاختيارية مثلا فان محلها ومحل القدرة التى قارنتها
واحد وهو اليد وهذا الفعل يكون بالمباشرة اى بلا واسطة
والثانى ما لا يجتمع مع القدرة الحادثة فى محل واحد كاندفاع
الحجر وحركته فى الهواء وعلى الارض عند حركة اليد ووضعها
له وكذا حركة السهم والرمح والسيف عند الضرب بها ونحو
ذلك مما لا ينحصر وهذا الضرب الثانى هو المعبر عنه بالتوليد
عندهم فمذهب اهل السنة فى كلا الضربين انهما واقعان
بمحض خلق الله تعالى بلا واسطة وان القدرة الحادثة لا تأثير
لها فى اثر ما البتة لا مباشرة كما فى الضرب الاول ولا توليد
كما فى الضرب الثانى ومذهب المعتزلة اذلهم الله تعالى
ان العبد هو المخترع لافعاله الاختيارية التى خلقها الله تعالى
له اما مباشرة كما فى الضرب الاول واما توليدا كما فى الضرب
الثانى وليس فعل العبد عندهم فعلا لله تعالى مع انه سبحانه
هو الذى خلق له اسباب الفعل من قدرة ونحوها

ولما ابطل التوليد بوجوه واقوى
الوجوه والعلة فيها انافة بينا
ان اسناد جميع الممكنات الى الله
ابتداء فضيع الاسناد اليه
انتهى كذا ذكره وصلح الضياء

فيه بالاختيارية لانه ليس فى الافعال
الاضطرارية اختلاف

قيل التوليد هو ان يوجب الفعل الموجب اخر كحركة المفاتيح توجب حركة الاصبع فان حركة الاصبع الموجبة لحركة المفاتيح توجب لفاعلها حركة

قيل وفي ذكر الظن الذي هو الطرف الراجح من الحكم اشارة
الى ان التوليد عندهم نوع مستقل من افعال الانسان اقول
وفيه اشارة الى ان ظن المعتزلة كذب وبحت قال الله تعا
وان الظن لا يغني من الحق شيئا كذا قاله الفراء قوله من فعل
انسان ظرف لغو متعلق بالتوليد او ظرف مستقر متعلق
بمقدر وبيان لما الموصولة قال المولى التفتازاني في شرح
المقاصد وتحرير المبحث في ذلك ان فعل العبد واقع عندنا
بقدرة الله تعا وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد
وحدها وعند الاستاذ ابي اسحاق الاسفرائني بمجموع
القدرتين على ان تتعلقا جميعا باصل الفعل وعند
القاضي ابي بكر الباقلاني على ان تتعلق قدرة الله باصل
الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية وعند امام
الحرمين في اضرامه لقدرة العبد تأثير في ذات الفعل
لكن على وفق مشيته تعا وارادته وعند الحكماء بقدرة
يخلقها الله تعا في العبد انتهى والحاصل ان في مسئلة افعال
العباد للعقلاء ستة اقوال خمسة منها مردودة وجوه
الرد في المطولات مذكورة والحق هو المذهب الاول
وهو المقبول والمعول وثبوته بالادلة العقلية والشواهد
النقلية اما الاولى فكثيرة مذكورة في كتب الكلام ونحن

قال السنوسي في شرح الجزائرية حقيقة التوليد عند المعتزلة اختراع حادث بواسطة حادث آخر مقدور بالقدرة الحادثة

قوله في صفة مؤثرة العبد اي قدرة العبد مؤثرة في الفعل من كونه طاعة او معصية

قوله والظن بالامام انه لا يرى مثل هذا القول وانما هو مكذوب عليه وقد اشار السعد الى انكاره ونسبة هذا القول الى الامام

ونحن نكتفي بواحدة منها وهي ان العبد لو كان خالقا لافعاله
ومخترعا لها لكان عالما بتفاصيلها ومقدار كل جزء من اجزائها
كما قال الله تعا الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير والعبد
بمعزل عن ذلك وقال الامام السنوسي في شرح الجزائرية ودليل
اهل السنة من جهة العقل برهان الوحدانية فلا حاجة الى التطويل
مع المبتدعة بعد وضوح الحق وعدم الضرورة الداعية
الى ذلك فانه يشغل البال ويكدر الاحوال انتهى واما الثانية
من الكتاب قوله تعا انا كل شيء خلقناه بقدر وقوله تعا والله
خلقكم وما تعملون وقوله تعا الله خالق كل شيء ومن السنة
قوله عليه السلام ان الله صانع كل صانع وصنعته اخرجه
البخاري في خلق افعال العباد والحاكم والبيهقي في الاسماء عن
حذيفة ودل على قول اهل السنة ايضا اجماع السلف قبل ظهور
اهل البدع على ان الله تعا هو الخالق بالاختيار لكل ممكن يبرز
للوجود ذاتا او قولا لها او فعلا لا يشاركه تعا في ملكه جميع
الممكنات واختراعها شيء اي شيء كان وان التأثير وايجاد
الممكنات خاصة من خواص الله تعا يستحيل ان يشاركه تعا
فيها غيره كذا قاله السنوسي في شرح الجزائرية وللمعتزلة خذلهم
الله تعا في اثبات مذهبهم شبهة عقلية ونقلية وعلماء اهل
السنة اعاضهم الله ذو المنة اجابوا عنها باجوبة قاطعة

قوله وعلمكم فان كلمة ما اذا اتصلت بالفعل صارت عبارة عن المصدر تقول اعجبني ما صنعت اي صنعك

ملزمة قاصمة • ومن اراد الاطلاع على تفصيل المقالات •
فليراجع الى الكتب المطولات • وسياتى لهذه المسئلة زيادة
توضيح عند شرح كسب العبد ان شاء الله تعا • واثبت كونه تعالى
خالقا لجميع افعال العباد وكان الاهتداء والايمان • والضلالة
والكفران • من افعال الانسان • واخلان تحت خلق الرحمن • وكان
الاختلاف فى الهداية والاضلال • فرع الاختلاف فى خلق
الافعال • خصهما الناظم رحمه الله تعا بالذكر بعد التعميم
لزيادة الفهم والتفهيم فقال هاد مضل حقيقى وان نسبا
على المجاز الى رسل وشيطان قوله هاد مرفوع تقديرا عطف
على قوله خالق بحذف حرف العطف وكذا مضل وقوله حقيقى
خبر مبتداء محذوف اى اسناد كل واحد من الهداية والاضلال
المفهومين من لفظ هاد ومضل اليه تعا اسنادا حقيقيا ويجوز
ان يكون منصوبا وان لم يساعده رسم الخط على ان يكون
صفة لمصدر محذوف مع فعله اى اسنادا كل واحد منهما
اليه تعا اسنادا حقيقيا والواو فى قوله وان نسبا واو
الحال كذا قالوا فى امثاله والصواب ان هذه الواو عاطفة
على محذوف تقدير الكلام اسنادهما الى الله تعا حقيقى على
كل حال وان نسبا الى رسل وشيطان على المجاز فى بعض الاحوال
فيكون من باب عطف الخاص على العام ورسل بسكون

السين للوزن ليس فى محله وفى هذا البيت صنعة طباق
من وجوه فتامل وفيه ايضا اللف والنشر على الترتيب وفى
تقديم الهداية على الاضلال اشارة الى ان رحمته غالبة سابقة
على غضبه كما ورد فى الحديث القدسى سبقت رحمتى على غضبى
ثم اعلم ان الشيخ الاشعرى ومن تبعه من اهل السنة ذهبوا
الى ان الهداية من الله تعا بمعنى خلق فعل الاهتداء وهو الايمان
وما يلحقه وان الاضلال من الله تعا بمعنى خلق فعل الضلالة
وهو الكفر وما تبعه فهما لا ينسبان عندهم حقيقة الا لغير
الله تعا اذ لا خالق سواه وما نسب منهما الى الرسل والقرآن
او الى الاصنام والشيطان فعلى سبيل الاسناد الى الاسباب
مجازا كقوله تعا وانك لتهدى الى صراط مستقيم وقوله تعا
ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم وقوله تعا ولقد اضل
منكم جبلا كثيرا • وقالت المعتزلة الهداية من الله بيان طريق
والاضلال منه تسمية العبد ضالا عند اختياره الضلالة
فعندهم لما لم يجز ان يخلق الله تعا افعالهم لم يوجد خلق فعل
الاهتداء ولا خلق فعل الضلالة ويقولون ما اضيف
الى الله تعا من الهداية فالمراد منه بيان طريق الدين لا تخليق
فعل الاهتداء وما اضيف اليه تعا من الاضلال فالمراد
اضافة الشىء لا سببه او شرطه كحجة الاسلام وفى التسديد

الهداية عند اهل الحق الدلالة
على طريق من شانه الايصال
سواء حصل الوصول او لم يحصل
وقت الاهتداء او لم يحصل
وعند صاحب الكشاف
لابد من الايصال البتة

والبر بشر قولهم تعا كونكم نسكنكم فى
قلوب الخرمين قال القاضى وفيه
دليل على ان الله تعا يوجد الباطل
فى قلوبهم

وقوله تعا رب انهن اضللن
كثيرا من الناس صح
اى الاصنام

شرح التمهيد قال في الكفاية والصحيح ما قلنا وذلك لان الله
تعالى قال ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها ولو كانت الهداية من
الله تعالى هو بيان الطريق وانه عام في كل نفس فلا صح تعليق
ايتان الهدى بالمشية وكذا قوله تعالى يهدي من يشاء ويضل
من يشاء فلو كان المراد منه البيان لم يصح التخصيص
بالمشية ولم يتحقق هذه القسمة فلا ان البيان عام في جميع
الخلق وكذا في الاضلال لو كان المراد منه تسمية العبد
ضالا لقيد ذلك بمشية العبد لا بمشية الله تعالى لان تسمية
ضالا انما يترتب على اختياره الضلال وايجاده عند
الخصم فيكون ذلك مفيدا بمشية العبد لا بمشية الله تعالى
فعلم بهذا ان الهدى هو خلق الاهتداء دون البيان ولذلك
نفى الله تعالى الهداية عن النبي عليه السلام لمن يحبه بقوله
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء
ولو كان الهدى بيان الطريق لما صح هذا النفي لان النبي
عليه السلام كان يبين الطريق لعامة الخلق لمن احب ولبغض
انتهى ويؤيد هذا قوله عليه السلام اللهم اهد قومي فانهم
لا يعلمون والمولى الخيالي قد اوضح هذا المقام مع اجماله
في الكلام حيث قال ذهب الاشعري ومن تبعه الا ان
الهداية عبارة عن خلق الاهتداء والايمان والاضلال

ع اي خلق الهداية في قلب من يشاء اذ لا خالق سواه

ع فانه عليه السلام طلب خلق الهداية لقومه لا البيان فانه بين لهم فلم يهتدوا

ع اي يخالف ما ذهب اليه الاشعري ومن تبعه خلافا للمعتزلة

والاضلال عبارة عن خلق الضلال والكفران فلا ينسبان
عندهم حقيقة الا لغير الله تعالى اذ لا خالق سواه نعم قد يسند
الهداية على سبيل المجاز الى الرسل والقرآن كما في قوله تعالى ان هذا
القرآن يهدي للتي هي اقوم والاضلال الى الاصنام والشياطين
كما في قوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا خلافا للمعتزلة بناء
على توهمهم الفاسد من سقوط قاعدة التكليف والمدح والذم
والثواب والعقاب لحملوا الهداية على بيان طريق الحق في الدنيا
والارشاد الى طريق الجنة في الآخرة والاضلال على الاهلاك
والتعذيب او التسمية او التلقيب بالضلال او الوجدان
ضالا او ورد عليهم ورود الهداية في مواضع من القرآن
مقيدة بالمشية فان البيان عام لا يقبل التقييد وقوله تعالى
انك لا تهدي من احببت وقوله عليه السلام اللهم اهد قومي
مع انه بين لهم طريق الحق وللمعتزلة ان يحملوها على ارشاد
طريق الجنة في الآخرة او على الدلالة الموصلة لا البغية
اشتراكا او مجازا كما حمل الاشعري قولهم هداه فلم يهتد على
المجاز وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى
على الهدى ومن ههنا ظهر الجواب عما يقال انه لا معنى
لتعليق الاضلال بمعنى التسمية والتلقيب بالضلال
او الوجدان ضالا على مشية الله تعالى كما وقع في كتابه المجيد

ثم الهداية قد يفسر بوجدان طريق يوصل الى المطلوب ومقابلة الضلالة بمعنى فقدان ما يوصل اليه فعلى هذا يكونان لازمين والمشهور انها عبارة عن الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وعند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب **قوله** والمشهور الخ يعني ان الهداية المتعدية لها تفسيران الاول انها عبارة عن خلق الاهتداء والثاني انها عبارة عن الدلالة على ما يوصل الى المطلوب لكن الثاني هو المشهور بين العلماء **ولما** فرغ من فروع مسئلة خلق افعال العباد شرع في بعض اخر منها وهو مبحث الحسن والقبح فقال

الحسن والقبح شرعيان لكنا نقول بالعقل ايضا قد بينا لان

قوله الحسن مبتدأ والقبح عطف عليه واللام فيهما عوض عن المضاف اليه اي حسن جميع الافعال وقبحها وقوله شرعيان خبر مبتدأ محذوف اي هما شرعيان والجملة خبر المبتدأ الاول ولكن حرف عطف وشرط كونها للعطف ان تقع بعد النفي او النهي وان يقع بعدها المفرد وان لا يتقدمها الواو ونحو ما قام زيد لكن عمرو ولا تضرب زيدا لكن عمرا وعن الكوفيين جواز العطف بها بعد الاثبات قياسا على بل لان معناها كمعنى بل وغير الكوفيين لم يجوزوا كونها للعطف بعد الاثبات لانه

قوله وعند المعتزلة اي وكذا في شرح الفقه الاكبر

لانه يسمع كذا قاله ابن هشام في شرح الشذور والناظم المحقق جعلها للعطف اما حملا على كلامه اذ المعنى لا عقليان عند الاشاعرة واما حملا على مذهب الكوفيين ولها حكم خاص لا يوجد في سائر الحروف العاطفة وهو اتصالها بالضمير والمراد بضمير الجماعة معاشر الماتريدية لانهم ذهبوا الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها عقليان اي يدركان بالعقل وسندكره في تفضيل هذه المسئلة ان شاء الله تعالى ولذلك اتى الناظم بلفظ قد المفيدة للجزئية في قوله قد بينا لان وفي هذا البيت صنعة طباق من وجهين فتأمل **ثم اعلم** ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم والثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل والثالث كون الشيء متعلق المدح والذم كالعبادة والمعاصي ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن جميع الافعال وقبحها شرعيان ولا حظ للعقل فيهما فيعرف الحسن منها بامر الشارع بان قال افعلوه ويعرف القبيح منها بنهي الشارع بان قال لا تفعلوه فالله تعالى خلق بعض الاشياء حسنا فامر به وبعضها قبيحا فنهى عنه حاصل ان كل ما ورد الامر به فهو حسن وكل ما ورد النهي عنه

ان الحسن والقبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته وبمعنى صفة الكمال والنقص وبمعنى تعلق المدح والذم

فهو قبيح وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل
لان الاصلح واجب على الله تعا بالعقل وفعل الاصلح حسن
وتركه قبيح هذا خلاصة قول اهل الاصول واما خلاصة
قول اهل الكلام على ما قاله المولى الخيالى فهو ان الحسن والقبح
يطلقان على ثلاثة معان الاول ان الحسن تعلق المدح بالفعل
عاجلا والثواب آجلا والقبح تعلق الذم عاجلا والعقاب
آجلا والثانى ان الحسن ملايمة الغرض والقبح منافرته والثالث
هو ان الحسن صفة كمال والقبح صفة نقصان ولا نزاع فى ان
هذين المعنيين ثابتان بالعقل وانما وقع النزاع فى الاول
فذهب المعتزلة الى انه ثابت بالعقل والشرع انما ورد للكشف
والبيان وقد صرح فى شرح المقاصد بان بعض اهل السنة وهم
الحنفية ذهبوا الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك
بالعقل كما هو راى المعتزلة كوجوب اول الواجبات
ووجوب التصديق بالنبى عليه السلام وحرمة تكذيبه دفعا
للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله تعا ونسبة ما هو فى غاية
الشناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب
ترك ذلك ولا نزاع فى ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم
لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله تعا وجعلوا الحاكم بالحسن
والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعا والعقل آلة لمعرفة

٥ معنى حسن هذه الاشياء وقبحها انما
يدرك بالعقل كما هو راى المعتزلة
لا بالشرع فقط دفعا للتسلسل فى
الدلائل الشرعية على القول بان
وجوب شرعى لابد فى
العلم بوجوب التصديق به من
دليل شرعى آخر فيتسلسل كذا
قالوا

ع يعنى ما وافقهم فى الوجوب
والحرمة على الله تعا وجعلوا
الحاكم بالحسن والقبح والخالق
لافعال العباد هو الله تعا
وحكموا بان العقل آلة للمعرفة
فى البعض ومعرفته بايجاد
الله لا بايجاب من

لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب توليد بل ايجاد الله تعا من غير
كسب فى البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح فى البعض الاخر
وهذا معنى قول الناظم المحقق لكنا نقول بالعقل ايضا قد
ينالان وذهبت الشاعرة لانه ثابت بالشرع مطلقا واحتجوا
عليه بوجوه مذكورة فى المطولات واما الرد على المعتزلة فهو
ان افعال العباد مستندة لا الى الله تعا ابتداء بلا واسطة ولا
تاثير لكل ما سواه فى شىء منها البتة كذا قاله الامام السنوسى
فى شرح الجزايرية ثم قال والبحث فى هذه المسئلة طويل جدا
وقد بان الحق فيها فلا حاجة الى التطويل وبالله التوفيق
انتهى ولما كان ثبوت الحسن والقبح بالشرع موهما بانتفاء
قدرة العباد فيما صدر عنهم من الخير والفساد ومشعرا
لمذهب الجبرية من اهل العناد عقب المحقق ثبوت تلك
المسئلة بمسئلة ان للعباد اختيارات جزئية وارادات
قلبية دفعا لذلك الايهام ورد على من يقول بالجبر من الانام
وللعباد اختيار وهو كسبهم فيوصفون بطوع او بعصيان
الواو لعطف مسئلة على مسئلة قوله للعباد خبر مقدم
واختيار مبتدا مؤخر والمراد من العباد هنا المكلفون
وهم الانس والجن والملك بقرينة قوله يوصفون بطوع
او بعصيان بخلاف ما سبق فى بيت افعال العباد

والاشاعرة يقولون ليس فى العقل
جهة حسنة بهذا الحسن ولا مقبحة
بهذا القبح قبل ورود الشرع
فجهة الحسن ليست الا امره به
ليست الا فى ورود الشرع وصفة القبح
عنه من الشرع كذا قالوا

فقال طرد للخيال قوله وهو كسبهم جواب
قال القول لا معنى لكون العبد مختارا
بمعنى انه موجد الافعاله على سبيل
الاكونه موجد الارادته وهو نافى
القصد والارادة اليه تعا
استناد جميع الممكنات اليه تعا
ابتداء وحاصله انه قد دل
البرهان على ان الخالق لها هو
الله تعا وثبت بالضرورة
ان للعبد قدرة

واختيار فى بعض
الافعال كما شاء على الاولى
دون البعض
الاخر كالمضطرد
الاسم فالتخيرى
فانفصل عن
هذا الاعتراض
للاثبات الاختيار
الجبرى فى السمع

فانه عام لجميع المخلوقات على ما بيناه سابقاً واصل معنى
الاختيار ايثار فعل واحد الشيئين على الاخر وقال بعض
الاخيار في معنى الاختيار وهو بمعنى الارادة صفة من
شانها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ولا مرجح وهو
المراد هنا ولذلك فسره الناظم بالكسب الذى هو تعلق ارادة
العبد وقدرته بفعله حيث قال وهو كسبهم وسكون الهاء
من هو بعد الواو لغة مشهورة بل قراءة متواترة في القران
وكذا اشباع ميم الجمع بالضم في كسبهم لغة مشهورة وقراءة
متواترة فاحطاء من قال انهما من ضرورات الشعر والفاء
في قوله فهو صفوف للتفريع اي اذا كان لهم اختيار فهم متصفون
بافعالهم لا الخالقون لها بل الخالق هو الله تعالى والعبد كاسب
متصف بالطاعة والعصيان وقد اثبت الله تعالى اسم الطاعة
والعصيان في افعال العباد بقوله تعالى ومن يطع الله ورسوله
وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله وفي قول الناظم فهو صفوف
بطوع او بعصيان اشارة الى ان مدار التكليف وضاط
الثواب والعقاب هو الجزء الاختياري وكلمة او للتنويع
والتقسيم اشار بها الى ان المكلف على ثلاثة انواع بعضهم
مطيع لربهم دائما وهم الانبياء والمرسلون والملائكة المقربون
والاولياء المواظبون وبعضهم متصفون بالكفر والعصيان

ان المكلف على ثلاثة انواع

والعصيان من الجن والانسان وهم الكفرة الفجرة وبعض
منهما متصف بالطاعة والعصيان معاً وهم الفسقة المهرة
وفي هذا البيت صنعة طباق من وجوه فتأمل ثم اعلم ان
هذه المسئلة مترجمة بمسئلة الكسب وهي من غوامض مباحث
الكلام حتى ضرب بها المثل بين الانام فقيل اخفى من كسب
الاشعري وادعى بعضهم انه اسم بلا مسمى بل هو شبيه
باللغز والمعمى فلا بد لنا من خمسة مقامات المقام الاول
في معنى الكسب لغة واصطلاحاً وما يتعلق به فالكسب لغة
طلب الرزق واصله الجمع وبابه ضرب وكسب والاكتساب بمعنى
كذا في مختار الصحاح واصطلاحاً تعلق قدرة العبد وارادته
بفعله الاختياري وقال صاحب التعرف ومعنى الاكتساب
ان يفعل الجر منفعة او دفع مضرة لقوله تعالى لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت ولهذا لا يوصف به الله تعالى بل يوصف به
الخلق وفرقوا بين الكسب والخلق ان الكسب ما وقع بآلة والخلق
لا بآلة وقيل الكسب امر لا يستقل به الكاسب والخلق
امر يستقل به الخالق وقال بهاء الدين زاده في شرح الفقه
الاكبر ومعنى الكسب وتحقيقه ان قدرة الله تعالى وان كانت
مستقلة في افعال العباد من غير احتياج الى انضمام امر
اخر لكنه سبحانه اجرى عادته وحكم حكمته ان لا يخلق فعلا

معنى الكسب

وفيل الكسب عند الاشعري هو عبارة
عن صرف القدرة والارادة نحو
المراد بل عبارة عن القصد والارادة
المراد مع ما لا وجود الافعال الاختيارية
له مدخل

معنى الاكتساب

وقيل ان الشيخ الخلاف اخفى من كسب

وبيان الفرق بين الكسب والخلق

من افعال عباده الا بعد ان يريد و او يخلقوا قدرتهم عليه
ليجزى الذين اساؤا بما عملوا و يجزى الذين احسنوا بالحسنى
ليترتب الاسباب والمسببات وينطبق المبداء والمعاد ويكون
لله الحجة البالغة فيكون تعلق قدرة العبد بفعل ما بحسب ارادته
علة موجبة لوجود ذلك الفعل بحسب العادة الالهية وان لم
يكن لها فيه تاثيرا صلا ولدور ان القدرة المؤثرة الالهية على
قدرة العبد وتعلقها بالفعل سميت ذلك القدرة كاسبة وتعليق
العبد قدرته وارادته بفعل ما كسبا انتهى خلاصة هذا القول
ان الكسب فعل له مدخل في وجود الاثر في محل هو الفاعل بلا
صحة انفراده فيكون مقدورا لله تعا قدرة ايجاد
وتاثير ومقدورا لعبد قدرة اتصاف
واكتساب عليها يترتب الثواب والعقاب
والحاصل انهم ذكروا في الكسب طريقين الاول ان الله تعا اجرى
عادته بان العبد متى صمم العزم على الطاعة يخلقها الله
تعا فيه ومتى صمم المعصية يخلقها الله فيه وهذا القدر كاف
في اضافة الفعل اليه وكونه مخاطبا من الله تعا بالوعد والوعيد
والمدح والذم لان الفعل حصل بسبب عزمه الثاني ان
ذات الفعل والحركات والسكنات وكونها طاعة ومعصية
صفات تحصل له بسبب صرف الحركات والسكنات في

ع وهذا التعلق هو المسمى عندنا بالكسب

ط ذكروا في معنى الكسب انهم ذكروا في الكسب طريقين احدهما مشكل

في الطاعة او المعصية وذات الفعل يخلق الله تعا وكونها طاعة
ومعصية بفعل العبد وبسبب صرفها اليهما وهذا القدر كاف
في صحة الامر والنهي هذا ما ذكروه كذا قاله شارح الصحايف
لكن قيل الطريق الاول صعب مشكل جدا لان تصميم العبد ايضا
فعل فيكون هو ايضا واقعا بقدرة الله تعا فلا يكون فيه للعبد
مدخل اصلا ولصعوبة مسئلة خلق الافعال انكر السلف
على المناظرين فيها من غير وع لانه مؤدى الى دفع التكاليف
واستقباحها او القول بالشريك عصمنا الله تعا واياكم عن
مزالق الاقدام في مثل هذا المقام بالنبي عليه السلام هذا
الذي ذكرناه من معنى الكسب هو عند العلماء الحنفية واما
عند الاشعري فقد قال المولى الخيالي الكسب عند الاشعري
عبارة عن مقارنة قدرة العبد لافعاله الاختيارية من غير
ان يكون لها مدخل في وجودها انتهى اقول هذا مخالف
لما قالوا ان الاشعري في عامة كتبه معنى الكسب ان يكون الفعل
بقدرة محدثة ممن وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق
ومن وقع بقدرة محدثة فهو مكتسب انتهى فان هذا الكلام
من الشيخ الاشعري صريح في وقوع الفعل بقدرة والوقوع
فرع التاثير غاية الامر انه لم يطلق على العبد انه خالق ابدا
كذا في قصد السبل المقام الثاني في بيان مذهب الجبرية

ه قوله وبسبب صرفها اليهما عطف على قوله بفعل العبد وضمير صرفها راجع الى الحركات والسكنات واليهما راجع الى الطاعة والمعصية

ع كالبحث مع اهل البدع والاهواء لازالة شبهاتهم ودعوتهم الى الحق فانه واجب

القائلين بان العبد مجبور لا اختيار له البتة في شيء من افعاله
وانما هو آلة للفعل كالسكين للقاطع والشجرة للريح والباب
للغلق بل هو كخيط معلق في الهواء تميله الريح تارة يمينا
وتارة شمالا فالحيوانات عندهم في افعالها بمنزلة الجمادات
وحاصل قولهم نفي الكسب والاختيار بالكلية ومبنى مذهبهم
على ما قاله اللقاني اصلان احدهما لابد لترجيح الفعل على الترك
من مرجح ليس من العبد وثانيهما ان الفاعل المختار لابد ان يكون
عالما بتفاصيل احوال افعاله وتفاصيل احوال الافعال
غير معلومة **المقام الثالث** في بيان اهل القدر والاعتزال
فانهم ومن وافقهم من اهل الزيغ والضلال يطلقون على ان
العباد موجدون لافعالهم مختارون لها بقدرتهم على سبيل
الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار ومبنى مذهبهم على ما قاله
اللقاني اصلان ايضا احدهما ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله
لما حسن المدح والذم والامر والنهي وثانيهما ان افعال
العباد واقعة على وفق قصودهم ودواعيهم **والجواب** عن
اصولها الفاسدة وشبهها الكاسدة مذكور في المطولات
ويرد قول الفريقين قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين
لانه تعالى وصف عباده بالعبادة وهي كسبهم فيكون ردا
على الجبرية وايضا وصفهم بالاستعانة وهي تنافي الاستطاعة

ع فاذا كان القصد منهم فيكون الفعل صادرا منهم
اي الجواب عن اصول الجبرية والقدرية وشبهها مذكور
في الكتب المطولة

الاستطاعة فيكون ردا على المعتزلة **المقام الرابع** في بيان
مذهب الشيخ الاشعري رضي الله عنه فانه قال افعال العباد
الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم
تاثير فيها بل الله اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة
واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور
مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا
ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه مقارنته لقدرته وارادته
من غير ان يكون لها تاثير ومدخل في وجوده سوى كونه
محلا له حتى قال فعل العبد بالاختيار لا بالاضطرار ولكن
الاختيار من الله تعالى بالجبر والاضطرار فنحن نختار ون
في وقت افعالنا ومضطرون في اختيارنا الذي بواسطته
وجدت افعالنا فافعالنا موجودة بالجبر والاضطرار
خلاصة مذهب الاشعري ان الاختيار عندنا مقارن
لخلق الافعال وواسطة في خلقها فيكون العبد مجبورا
في الاختيار فيلزم منه ان يكون مجبورا في الافعال هكذا قالوا
المقام الخامس في بيان مذهب الشيخ ابي منصور الماتريدي
رضي الله تعالى عنه فانه قال ان لقدرة العبد وارادته مدخلا
في الفعل من غير تاثير الايجاد ويعبر عنه بالكسب **وتفصيله**
انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله المستعان

ع اي لا ينفك عن خلق الله تعالى

ع اسم محمد بن محمد بن محمود ابو منصور الماتريدي صاحب كتاب التاويلات وثلاثين وثلاثمائة سنة توفي سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة بعد العشاء الاشعري بقليل وقبره بسمرقند

ع ففيه ان الشيخ الاشعري قال افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد في مقدوره اصلا بل القدرة الله تعالى والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى كذا قاله في الطوالع للبيضاوي

وثبت ايضا بالضرورة والبداهة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا
ما في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش
وذلك المدخل ليس بمدخل ايجاد واختراع اذ هو مختص به تعالى
بالدلائل الواضحة فعلمنا انه نوع آخر يعبر عنه بالكسب والارادة
الجزئية وقصرت العبارة عنه الا بلفظ الكسب كما ان التفرقة
بين اللذة والالم معلومة قطعا ولا يعبر عنهما الا بهذين اللفظين
وقد جعل الله تلك الارادة الجزئية سببا عاديا لخلق افعال العباد
وتحقيقه ان ذات العبد وصفاته مخلوقة لله تعالى فصفة
الارادة قابلة للضدين اي الفعل والترك على البدل وكذا القدرة
فانفسها مخلوقة لله لكن تعلقها وصرفها لاخصوص افعال جزئية
من العبد وذلك الصرف من قبيل الحال لا موجودة ولا معدومة
لكنها قائمة بموجود كالعالمية وهي النسبة بين العالم والمعلوم
والامور النسبية لا وجود لها في الخارج كذا قرر في محله فصرف
العبد قدرته وارادته لا الفعل كسب وايجاد الله الفعل عقيب
ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين
مختلفتين فالفعل مقدور الله بجهة الايجاد ومقدور العبد
بجهة الكسب وقدرة الله مؤثرة وقدرة العبد غير مؤثرة
وهذا القول هو الحقيق بالقبول • عند اكثر العلماء المحققين •
وموافق لقول السلف لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين

ع اي نوع مغاير لمدخل الايجاد

ع اي تحقيق قول ابي منصور الماتريدي

قيل والشيخ ابو الحسن الاشعري لا يثبت الحال • قال في شرح الصحايف انفق المحققون على انه لا واسطة بين الموجود والمعدوم لكن اثبت بعض المتكلمين واسطة بين الموجود والمعدوم وسماها الحال وعرف بانها صفة لا موجودة ولا معدومة لكنها قائمة بموجود كالعالمية وهي النسبة بين العالم والمعلوم والامور النسبية لا وجود لها في الخارج كذا قالوا

ع اي فاعلية العبد فصدر الفعل عن قصد العبد وارادته

• اعلم ان المحققين من اهل السنة ذهبوا الى انتفاء الجبر والقدر واثباتا امر بين امرين • وهو ان فعل العبد بخلق الله تعالى واختياره • فخلق الله تعالى للاشياء على وفق ارادته واختيار العبد قطعا لا الاول فقط ليكون جبريا ولا الثاني فقط ليكون قدريا

بين امرين وايضا موافق للعقل ومطابق للنقل من كتاب الله
تعالى وكلام رسوله قيل هذا القول منقول عن جعفر الصادق
واولاده الكرام • وقيل سمع هذا ايضا من الامام الاعظم حجة
الاسلام ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه كذا في شرح الصحايف وههنا
سؤال مشهور • وله جواب مسطور • حاصل السؤال ان الجبر
لازم هنا قطعا لان علم الله تعالى وارادته اما ان يتعلقا بوجود
الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع لامتناع انقلاب علمه سبحانه وتعالى
جهلا وامتناع تخلف مراده عن ارادته اصلا وحينئذ لا اختيار
مع الوجوب والامتناع قطعا وحاصل الجواب انه سبحانه يعلم
ويريد ان العبد يفعل او يترك باختياره فلا اشكال في هذا
المقال • والعلم عند الله الكبير المتعال • وقد علم مما سبق من كون
الحسن والقبح شرعيين ان لا دخل للعقل في احكام الله تعالى الا ان
الناظم المحقق كرره بقوله لا دخل للعقل في حكم الاله وفي
تجويز تعليله في البعض قولان ليجعل هذا القول توطئة لبيان
مسئلة اخرى وهي انتفاء الاغراض في افعاله واحكامه تعالى
والمراد بحكم الاله هنا الايجاب والتحريم المتعلقين بافعال المكلفين
وهو المسمى بالحكم الشرعي يعني لا دخل ولا تعلق للعقل في تحسين
جميع حكم الاله وتقبيحه بل قيل هو آلة لمعرفة بعض الاحكام • كما
صرح به فيما سبق من الكلام • قوله في تجويز تعليله ابتداء المسئلة

ع اي لان اضافة المفرد الى المعرفة يفيد الاستغراق

ع اي تقدير تعلق العلم والارادة بوجود الفعل

ع اي ليجعل علة لقوله كرره

ع اي بعلم الله تعالى وقوعه وهو واجب وما علم عدمه وهو ممتنع لامتناع الجهل على الله تعالى والواجب والممتنع غير مقدور فلا يكون العبد قادرا على شيء كذا في شرح الصحايف

وهو من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله وضمير تعليله راجع
للحكم والتقدير وفي تجويز المجوزين تعليل الاحكام قولان عند
العلماء الاعيان • والمراد من بعض الاحكام • ماعدا بعثة الانبياء
عليه السلام • لاهتداء الانام • والحجة عليهم وماعدا اظهار المعجزة
لتصديق الانبياء فانه لاخلاف في تعليل هذين للحكيمين فمن انكر
التعليل فيهما فقد انكر النبوة كذا قاله صاحب المعارف والمراد
من القولين نفي الجواز واثباته **اما** المثبتون فهم للماتريديه واكثر
الفقهاء وبعض المعتزلة **واما** النافون فهم الاشاعرة قال شارح
الصحايف اختلف العلماء في تعليل افعال الله واحكامه فقالت المعتزلة
واكثر الفقهاء انها معللة برعاية مصالح العباد وذهب آخرون
لامتناع تعليل افعال واحكامه تعا انتهى احتج الفريق الاول
عقلا ونقلا **اما** عقلا فلانه تعا لولم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث
وهو على القادر الحكيم الغني محال **واما** نقلا فهو قوله تعا وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعا وما امروا الا ليعبدوا الله
وامثال ذلك كثيرة في القران العظيم • ودالة على تعليل افعال الله
الكريم • واحتج الفريق الثاني وهم النافون حيث قالوا لاشك
ان التعليل بالاغراض مستحيل في حقه تعا مطلقا سواء كان
الغرض راجعا اليه تعا او الى خلقه **اما** وجه استحالة الغرض الراجع
اليه تعا فلانه ان كان ذلك الغرض الباعث على الفعل قديما وجب

ا ي بعثة الانبياء واظهار المعجزة
فان الاقتداء علة للبعثة وتصديق
الانبياء علة لاظهار المعجزة

ع قال شارح المواقف والمعتزلة ذهبوا
الى وجوب تعليلها وقالت
لا يجب ذلك لكن افعاله تعالى
تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا

ع عطف الخاص على العام ان اريد
الشرعي من الاحكام

وجب قدم العالم ولزم كون افعاله تعا بالايجاب العقلي كما هو مذهب
الفلاسفة ابعدهم الله تعا وان كان الغرض حادثا يتصف به عند
ايجاد الافعال لزم نقصه تعا في ذاته وكونه مستكملا بتحصيل ذلك
الغرض وانه باطل **واما** وجه استحالة التعليل بالغرض الراجع الى خلقه
فهو انه لايجب عليه تعا ايصال فرض الى شيء من مخلوقاته اذ لايجب
عليه تعا مراعاة صلاح ولا اصلح على ما يأتي بيانه في محله كذا قاله
الامام السنوسي في شرح الجزايرية **وقال** ابراهيم اللقاني في شرح
الجوهرة مذهب الاشاعرة ان افعال الباري تعا ليست معللة
بالاغراض والمصالح والغرض ما لاجله يصدر الفعل عن الفاعل وهو
الماتريديه امتناع خلو فعله عن المصلحة ولزومها في جميع افعاله
غاية الامر انا لقصر عقولنا لم نطلع عليها في كل افعاله وذلك لاتوجب
انتفاؤها في نفس الامر **قال** السعد والحق ان تعليل بعض الافعال
سيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود
والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص
ايضا شاهدة بذلك كقوله تعا وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
انتهى وليس فيه ما يرد مذهب الاشاعرة اذ يقولون بالحكمة
والمصلحة في نفس الامر لانهم يمنعون العبث في افعاله تعالى
كما يمنعون الغرض ولذلك كان التعبدي من الاحكام ما لم
نطلع على حكمته لا ما لا حكمة له على ان بعضهم نقل عن الاشاعرة

ع اعلم ان الغرض في المتعدية يتبع
الارادة فكما ان الارادة يتبع
جانب الفعل مثلا على التراخي
كذلك الغرض يتبع الفعل
كذا قالوا

ع التعبدي هو الذي لا يكون
للعقل الى النفس فيه دخل
بل يجب او يندب كذا قالوا
لامر الله او نهيه

انهم انما ينفون وجوب التعليل لانهم يجيلونه كما صرح به ابن عقيل
الحنبلي وهو غريب انتهى قول اللقاني والاشاعرة لا ينكرون
كون فعل الله تعالى متضمنا للحكم وهو مصالح وان انكروا كون افعال
الله معللة بالاغراض بناء على ان الغرض لابد وان يكون وجوده
اولى من عدمه بالنسبة الى الفاعل نفسه فيلزم استكمال الواجب بالغرض
مع انه ينافي الوجوب كذا قاله بهاء الدين زاده **قيل** وعلى هذا
يكون النزاع بين الاشاعرة والماتريدية قريبا الى النزاع اللفظي
لان من قال افعال الله غير معللة اراد انها غير معللة بالغرض
بمعنى الباعث على الفعل بحيث لو لم يفعله ومن قال انها معللة
اراد انها معللة برعاية مصالح العباد ويؤيد هذا قول صاحب
التعرف واجمعوا انه تعالى يفعل الاشياء لا لعلة ولو كان لها علة
لكان للعلة علة الى ما لا يتناهى وذلك باطل **وقال** شارح الصحائف
والحق في هذه المسئلة ان الله تعالى قادر حكيم غني ولا بد من الفعل
او الترك والفعل والترك بالنسبة اليه تعالى واحد في المقدورية
لانه لا يباشر الفعل كما نباشر افعالنا بل يكفي في وجود الحوادث
قوله كن فيكون يختار اولى الطرفين واحسنهما ومالا يكون
قبيحا اذ ترك الاولى بلا ضرورة وحاجة عن مثل هذا القادر
نقص ومحال بالضرورة وتلك الاولوية لا تكون بالنسبة اليه
تعالى لتنزهه عن ذلك بل في نفس الامر او بالنسبة الى العباد

ع وجه التاييد فهم من قوله واجمعوا

ه يعني يلزم التسلسل وذلك باطل

ه لان مباشرة الفعل لا يكون الا بآلة والله تعالى غير محتاج لا الآلة في صدور شيء عنه

ع فحينئذ يجب ان يكون غرضه ايجاد العباد الى الاحسان اليهم وهو بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا يجدون في ذلك قاله السيد

74

العباد والفعل على هذا الوجه غاية الكمال وخلافه عين النقص
والعبث وايضا لا خلاف ان بعثة الانبياء لاهتداء الخلق
والحجة عليهم واظهار المعجزة لتصديق الانبياء فمن انكر التعليل
انكر النبوة وكل دليل يؤتى به يكون قادحا في النبوة فان قلت
جاز ان يكون انكارهم في غيرهاتين الصورتين قلت دلائلهم
في التعليل مطلقا فيكون دعواهم كليه **وايضا** لو كان كذلك
لكان دلائلهم منقوضة بهاتين الصورتين والدلائل العقلية
لا يقبل التخصيص وما نقل عن الثقاة انها غير معللة معناه
غير معللة بما يرجع نفعه الى الله تعالى اذ العرف ان يقال اني
ما فعلت هذا لغرض او علة اي بما يرجع نفعه الي لانه ما
فعله لمصلحة اصلا انتهى **ولما** فرغ من ذكر الاختلاف في تجويز
تعليل البعض من افعال الله تعالى عقبه بذكر مسئلة تكليف
ما لا يطاق لكون التكليف بها فعلا من افعال الله تعالى فقال
ولا يكلف عبد فوق طاقته لكنه لا لعقل عاجز عان
الواو لعطف مسئلة على مسئلة ويكلف فعل مضارع مجهول
من التكليف يقال كلفه الشيء تكليفا اذا امره بشيء يشق عليه فيتعدى
الى المفعولين بلا حرف الجر واما استعمال بعضهم المفعول
بالباء فباعتبار معنى الامر ولو قال الناظم ولا تكلف نفس
فوق طاقتها لكان مناسبا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا

ه لان تعليل بعثة النبي عليه السلام باعتقاد الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار الملزوم لانتفاء اللازم بانتفاء الملزوم

ه قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها تحت قدرتها راجع الى مساواة الثانية للاولى باعتبار معنى الكلام

ع اراد بالعبد المكلف من المخلوقات كما يدل عليه قوله فلا يكلف ومن قال اراد بالعبد كل مخلوق يقصد عنه الفعل عاقلا كان او غيره كما يدل عليه تكليفه لم يصب فتامل

وسعها والاصل في كلمة فوق انها ظرف من ظروف المكان وتقابلها التحت وقد تستعار للمنزلة والرتبة ونحو ذلك وقد يجيئ بمعنى افضل وارفع واكثر قال الله تعا يد الله فوق ايديهم اي افضل من ايديهم وقال تعا والذين اتقوا فوقهم يوم القيمة اي ارفعهم منزلة يوم القيمة وقال تعا وان كن فوق اثنتين اي اكثر من اثنتين كذا في كتاب الوجوه والنظاير والمعنى الاخير هو المناسب في هذا المقام فقول من قال كلمة فوق اسم بمعنى ما لا يسعه الطاقة نشاء من قلة التدبر ومن الغفلة قوله لكن استدراك من محتوى الكلام ومفهومه وضميره راجع الى ذلك المفهوم وكلمة لا حرف عطف والمعطوف عليه محذوف والام في لعقل بمعنى الباء وعان اسم فاعل من عنا اذا خضع وذل فاعل اعلال قاض وفي النهاية العاني الاسير وكل من ذل فتقدير الكلام نحن معاشر الحنفية نحكم بعدم وقوع التكليف بالمحال لكن حكمنا انما هو بالدليل القرآني لا بالعقل العاجز العاني فان العقل عاجز قاصر في فهم امثال ذلك الاحكام لجواز ان يقع لحكمة معلومة عند العليم العلام حاصل ما ذكره المحقق انا نستدل في هذه المسئلة بالدليل النقلي فقط لا بالدليل العقلي وان استدل بعض الحنفية بهما جميعا على ما ذكروا في كتب الكلام ثم اعلم ان ما لا يطاق

ه اي المفهوم من محتوى الكلام وهو اسم بمعنى ما لا يسعه الطاقة نشاء من قلة التدبر او من الغفلة قوله لكن استدراك من محتوى الكلام ومفهومه وضميره راجع الى ذلك المفهوم وكلمة لا حرف عطف والمعطوف عليه محذوف غلط واجاع الضمير الى التكليف

لا يطاق له ثلث مراتب اقصاها ان يمتنع لذاته ونفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقايق اي انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الا الاخر فلا يجوز التكليف بها ولم يقع اتفاقا لانها لا تدخل تحت القدرة القديمة فضلا عن الحادثة واوسطها ان لا يتعلق بها القدرة الحادثة اصلا كخلق الاجسام او عادة كحمل الجبل والصعود الى السماء فهذه المرتبة لا خلاف في عدم الوقوع واما جوازها فمختلف فيها وفي شرح الصحايف قال اكثر اهل العلم تكليف ما لا يطاق محال وذهب الاشعري وقوم من متابعيه الا انه جايز وقال بهاء الدين زاده في شرح الفقه الاكبر والحق عندي جواز هذه المرتبة بالنظر الى ذات الواجب وعنايته المطلقة وقدرته الكاملة وارادته الشاملة واما بالنظر الى حكمته ورافته على عباده فالاقرب عدم جوازها لان منافاتها الحكمة للحكيم ورافة الكريم اظهر من ان يخفى واما تكليف الملائكة بانباء الاسماء مع انه غير مطاق لهم فتكليف تعجيز لا تحقيق وكلامنا ليس الا في الثاني واما صدور افعال العباد عن قدرة الله دون قدرة العبد على ما هو الحق فلا يوجب كون الافعال غير مطاقة بل يكفي في طاقة العبد ان لا يتخلف تاثير قدرة الله تعا عن قدرة العبد وارادته بطريق جرى عادة

ع لان صفة القدرة لا تتعلق بالمحال

ه قال الكوكبي الحنبلي يجوز الاشاعرة وقالوا بعدم وقوعه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنعه المعتزلة بناء على وجه وهذا معنى قوله لا يكلف عبد فوق طاقته لكنه لا يعقل عاجز عان

الله تعالى عليه **واد ناها** ان يمتنع تعلق علمه تعالى وارادته
بعدم وقوعها كايمان فرعون وابي جهل وابي لهب وسائر
الكفار الذين ماتوا على الكفر فقد اتفق الكل على جوازها
ووقوعها شرعا بل قالوا ان هذه المرتبة ليست من قبيل
تكليف ما لا يطاق بالنظر الى ذاتها لان لقدرة العبد
تأثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر على ما عرف في محله
على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان
كذا في مدار الفحول شرح منار الاصول **ولما** فرغ من بعض
فروع مسئلة خلق الافعال شرع في بعض منها فقال
لو كان اصلح فرضا ما ابتلى احدا بالكفر والفقر والبلوى والخزاية
اصلح اسم تفضيل والمضاف اليه مقدر اي اصلح الافعال
وانفعها لما ان استعمال التفضيل لا يخلو من احد ثلثة
اشياء لفظا او تقديرا كذا قرروه في كتب العربية قاطبة
فقول من قال الاولى الاصلح فليس قولا بالاصلح **ومعنى**
الفرض هنا اللزوم والايجاب ومنه قوله تعالى فرض عليك
القران اي اوجب عليك العمل به فيكون المراد منه الوجوب
الشرعي يستحق تاركه الذم والعقاب ويحتمل ان يكون
الفرض بمعنى الوجوب العقلي المفسر بما لا بد ان يفعله سبحانه
وتعالى لقيام الداعي وانتفاء الصارف فوجوب الاصلح

76

الاصلح على الله تعالى محال على كلا المعنيين الا ان الكثر اولة اهل
الحق مبني على المعنى الاول واما المعتزلة فبعضهم فسر
الوجوب هنا بالتفسير الاول وبعضهم بالثاني كما قاله
ابراهيم اللقاني وصلة الفرض محذوف وهو على الله تعالى
وما في وما ابتلى نافية وفاعل ابتلى ضمير راجع الى المذكور ومعنى
وهو الله تعالى واحدا مفعول ابتلى فالابتلاء في الاصل
الاختبار والامتحان وهنا مجاز عن معنى المعاملة لان
الله تعالى منزه عن الاختبار والبلوى والبلية والبلاء واحد
وهو اصابة المكروه قوله واحزان عطف على البلوى
من قبيل عطف اللازم على الملزوم وتجريد عن حرف
التعريف للضرورة **ثم اعلم** ان اهل الحق اجمعوا على ان جميع
ما فعل الله عباده من الاحسان والصحة والسلامة
والايمان والهداية واللطف تفضل منه ولو لم يفعل ذلك
لكان جائزا وليس على الله واجب استدلوا على عدم وجوب
الاصلح على الله تعالى بالمعقول والمنقول **اما** المعقول
فمن وجوه **الاول** ما ذكره الناظم من انه لو كان الاصلح للعباد
واجبا على الله تعالى لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا
والآخرة سيما المبتلى بالاسقام والآلام وسائر انواع
المحن والملام **الثاني** لو كان ذلك واجبا لما وجب

حيث قالوا حين الاستدلال
لو كان الاصلح للعباد واجبا
على الله تعالى

٢ فان العدم اصلح له من الوجود

على العباد شكرا لله تعالى على فعل لكونه اداء للواجب عليه لكن
يرد وديعة لاصاحبه ويؤدي دينا عليه الثالث ان مقدورات
الله تعالى غير متناهية فاي قدر عليه يضبطونه في الاصلح
ففوقه ما هو اعلى منه فيجب للاحد الرابع لو وجب
رعاية الاصلح على الله تعالى لما امات الانبياء والاولياء المرشدين
ولما ابقى ابليس وذرياته المفسدين وبالجملة لو وجب
عليه تعالى الاصلح للعباد لما وجدت محنة دنيوية ولا اخروية
واما المنقول فكثير منه قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي
من يشاء وقوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها وقوله
تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ونحو ذلك من الايات
الدالة على عدم وجوب الاصلح وذهب جمهور المعتزلة
الا ان رعاية الاصلح للعباد واجبة فمعتزلة البصرة
خصوها بالامور الدينية واراد وا بالاصلح الانفع
في باب الدين ومعتزلة بغداد عمموها بالامور
الدينية والدنيوية واراد وا بالاصلح الاوفق للحكمة
والتدبير والناظم رحمه الله رد الفريقين بقوله بالكفر
والفقر والبلوى واحزان واعتمادهم في ذلك على قياس
الغايب على الشاهد حيث قالوا نحن نقطع بان الحكيم
اذا امر بطاعته احدا وقدر على اعطاء ما يوصل المؤمور

ع وايضا لو كان الاصلح واجبا عليه تعالى لما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والباساء معنى

الموصول اليها من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل عد ذلك عند
العقلاء في زمرة البخلاء ورد قولهم بان ما قلتم في الشاهد
كذلك واما الغايب فليس كذلك ومن تفاريع مباحث خلق
الافعال مسئلة الارزاق ولذلك نظمها الناظم سلك توابع الافعال فقال

والرزق ما سيق للحيوان يأكله محرما كان او مباحا فهو قسمان

وفي المختار قال الازهري يقال رزق الله الخلق رزقا بالكسر
والمصدر الحقيقي رزقا والاسم يوضع موضع المصدر انتهى
فهم من هذا الكلام ان الرزق بالكسر اسم ما ينتفع به وقد
يوضع موضع المصدر واما المصدر فبالفتح ونظير هذا
قولهم الرعي بالكسر الكلاء وبالفتح المصدر فقول من قال الرزق
مصدر في الاصل سمي به المرزوق كالخلق بمعنى المخلوق
يخالفه فتامل وفي النهاية الارزاق نوعان ظاهرة للابدان
كالاقوات وباطنة للقلوب والنفوس كالمعارف والعلوم
انتهى وقوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون يحتملها والظاهر
ان محل النزاع بيننا وبين المعتزلة هو النوع الاول
قال علماؤنا ان الحرام رزق مثل الحلال وقالت المعتزلة
الحرام ليس برزق ومبنى الخلاف انما نشاء من تفسير
الرزق وهو عندنا مفسر بوجوه مذكورة في كتب الكلام
فمنها ما ذكره التفتازاني في شرح العقايد حيث قال

الرزق اسم ما يسوقه الله للحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد
يكون حراما فسلك الناظم رحمه الله مسلك التفتازاني في تعريف الرزق
وهو موافق لما اختاره بعضهم من ان الرزق هو كل ما يتغذى به الحيوان
من الاغذية والاشربة لا غير ولكن قال صاحب الابكار والمختار انه
ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او محرما
وانما كان هذا المختار لانه دخل فيه رزق الانسان والدواب
وغيرهما وشمل اما كون وغيره مع الاضافة لا الله يفهم من قوله
مباحا او محرما فلا يرد قول من قال انه حال عن معنى الاضافة لا الله
نعم يرد على هذا التفسير جواز ان يأكل شخص رزق غيره وان
يأكل هو غيره رزقه وهو خلاف مذهب اهل الحق فالاعتماد والتعويل
على ما ذكره الناظم الجليل واما عند المعتزلة فمفسر بوجوه ثلاثة لانهم
تارة فسروه بانه مملوك يأكله المالك وتارة بانه الحلال وتارة بما
لا يمنعه الشارع به وذلك لا يكون الا حلالا ويرد عليهم على التفسير
الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب بل العبيد والاماء رزقا
ويلزم على التفسير الاول والثاني معا ان من اكل الحرام طول عمره
لم يرزقه الله تعالى شاء وهو خلاف ما ثبت بالاجماع ويرد على الوجوه
الثلاثة قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ومن
عسكاتهم انهم قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز الذم والعقاب على
آكله قلنا ذلك لسوء مباشرتهم اسبابه باختياره وارتكابه

ع ان يجوز ان يكون اما كون رزقا
لاحد الانتفاع به من غير جهة
الاكل وينتفع به آخر بالاكل
على ما سياتي

ط اي اسبابه للحرام
تعني عقابهم على الحرام
لسوء مباشرتهم
اسباب الاصطلام

78

وارتكابه المنهي عنه ومن فروع هذه المسئلة قول اهل الكلام
في هذا المقام وكل يستوفي رزق نفسه لا ياكل احد رزق غيره ولا يعيره
رزقه لان ما قدره الله غذاء شخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكله
غيره واما الرزق بمعنى الملك فلا يمتنع ان ياكله غيره وكذا الرزق
بمعنى الانتفاع يجوز ان يكون اما كولا رزقا لاحد بالانتفاع به
من غير جهة الاكل وينتفع به آخر بالاكل قال صاحب الانتقاد
والحق في هذه المسئلة انه لا خلاف في الحقيقة بل هو نزاع لفظي
ولا مناقشة في الاصطلاحات غاية ما في الباب ان اصطلاحهم
يؤدي الى خلف خبر الله تعالى ويؤيده قول الشيخ ابي الحسن الاشعري
وابي اسحق الاسفرايني فانهما قالا بالخلاف في هذه المسئلة من حيث
العبارة لا غير وهو الصواب انتهى وكذا قال الشيخ علي القاري
في شرح الفقه الاكبر ثم قول الناظم ياكله جملة حالية قيد من قيود
التعريف وكذا قوله محرما او مباحا جزء من اجزائه كما وقع في تعريف
صاحب الابكار فقول من قال لا دخل لهما في التعريف بل هو تصريح
منه بانه ينقسم عندنا الى ذينك القسمين لا كما زعمت المعتزلة
من اختصاصه بالحلال ليس في محله وفي ذكر لفظ المباح في مقابلة
المحرم من غير داع كلام فتامل وسكون هو بعد الفاء لغة
كان كل واحد من الارزاق والآجال مقدرا بتقدير الله تعالى
ولا يزيد على ما هو مقدر في الازل ولا ينقص ناسب ذكرها عقيب الاخر فقال

ع وجه التكامل ان الحلال اعم من المباح لانه
يطلق على الفرض دون المباح فانه
ما لا يكون تاركه آثما والا فاعله مثابا
بخلاف الحلال فكل مباح حلال من غير
عكس

ولا يقدم حيوان على اجل وان تقطع في انياب غيلان

الواو لعطف مسئلة على مسئلة كما مر مرارا و يقدم بفتح الدال مع التشديد فعل مضارع من التقديم وحيوان نائب الفاعل ويحتمل ان يكون مبنيا للفاعل من قدم بمعنى تقدم ويؤيد الاول قوله تع ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها ويقوى الثاني قوله تع اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وعلى كلا الوجهين فلا تسامح في عبارة الناظم كما ظن الشارح العالي والاجل لغة الوقت المضروب واجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها ولذا يقال اجل هذا الدين شهران او آخر الشهر وعرفا هو منتهى زمن الحيوة ولذا يفسر بالوقت الذي حكم الله ببطلان حيوة الحيوان فيه وهو الشايع في استعمال اهل الكلام وتنوين اهل عوض عن المضاف اليه اي على اجله وان في قوله وان تقطع وصلية وهذه الجملة عطف على محذوف اي ان لم ينقطع وان تقطع والجملتان في محل النصب على الحالية من حيوان اي لا يتقدم حيوان على اجله مستويا تقطعه وعدم تقطعه ويجوز للجملة الشرطية ان تقع حالا اذا شرط فيها الشيء ونقيضه نحو لا ضربنه ان ذهب وان مكث كذا قالوا في امثاله وتقطع مضارع قطع يقال قطع الشيء فتقطع والغيلان جمع غول وهو جنس الجن والشياطين واريد به

وجه الاحسنية ان محل النزاع هو فعل المكلف كما يشير اليه الاستدلال اهل الاعتزال ووجه التأمل لزوم الابطاء وهو اعادة القافية بعد سبعة ابيات ان جوز البعض

79

به هنا كل ما يهلك الحيوان من المكلف وغيره ولو قال الناظم وان تقطع في اسياف انسان لكان احسن فتامل ثم اعلم ان ههنا حكمان الاول ان المقتول ميت باجله وزعم كثير من المعتزلة ان المقتول قد قطع عليه اجله وهو الوقت الذي علم الله موته فيه لولا القتل وانه لو لم يقتل لعاش الوقت الذي علم الله موته فيه على تقدير عدم القتل وقال ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات في ذلك الوقت البتة وكلا القولين باطل اذ مذهبنا ان المقتول ميت باجله من غير تقدم عليه ولا تأخر عنه وانه لو لم يقتل لانقطع ولا نجدم بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة لان اللازم اذا قدرنا عدم قتله امكان بقائه وموته لا الجزم باحدهما والحكم الثاني ان الاجل واحد قال التفتازاني في زعم الكعبي من المعتزلة ان المقتول له اجلان القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت وزعمت الفلاسفة ان لحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل طوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجلا اقترانية بحسب الآفات والامراض وكلا القولين ايضا باطل واستدل اهل الحق عقلا ونقلا اما عقلا فلان علم الله تع تعلق اولا بالمعلومات على ما هي عليه فيلزم ان يكون الاجل المقدور لكل حي واحد لا يمكن فيه التبدل والتغير اذ تقدير الاجل انما هو على وفق علم الله تع وعلمه تع

ع قوله قطع بصيغة الجمع يحتمل ان يكون القاطع هو القاتل كما قال السعد في شرح المقاصد وان يكون هو الله تع كما قال السعد ايضا في شرح العقايد ورجح الاول لان قتل المقتول عندهم فعل القاتل

ط قوله لو لم يقتل لانقطع ان القاتل لو لم يقتل لانقطع بموت المقتول ولا يجوز

ه قوله اقترانية اي حاصلة بحسب الاسباب لا تعد ولا تحصى من الامراض والآفات

يستحيل عليه التخلف **واما** نقلا فبقوله تعا اذا جاء اجلهم فلا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون وبالحديث المعروف ان الله يبعث عند
تصوير العبد في بطن امه ملكا فيكتب على جبهته رزقه واجله وسعادته
وشقاوته فهذه الآية والحديث الشريف يدلان على ان اجل المقتول
غير مقطوع عليه بل هو اجله المقدر **واحتجت** المعتزلة عقلا ونقلا
اما الاول فلانهم قالوا لو كان المقتول ميتا باجله لما استحق
القاتل ذما ولا عقابا ولا اولياء المقتول دية ولا قصاصا
واما الثاني فبقوله تعا ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده وقوله تعا
وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وبالاحاديث
الواردة في ان بعض الطاعات يزيد في العمر مثل قوله عليه السلام
لا يزيد في العمر الا البر **والجواب** عن الاول ان احكام الله تعا وافعاله
غير معللة كما سبق وايضا فوجوب العقاب والدية والقصاص
على القاتل لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله عقيبه
الجرح والموت بطريق جرى العادة مع القطع بان حركات القاتل
وما يوجد معها كل ذلك واقع بمحض خلق الله تعا بلا واسطة **وعن**
الثاني ان الاجلين المذكورين في هذه الاية الكريمة ليسا اجلي حياة
كل حي بل الاول هو الاجل المقدر لحياة كل حي والاجل الثاني هو الاجل
المقدر لحياة العوالم كلها وقيام الساعة ولهذا وصفه بانه مسمى
عنده اشارة الى انه لا يعلمه غيره كما في الساعة قل انما علمها عند

ا فاستحقاق الذم في الدنيا لا يقتضي علة
ب اي اجرى الله تعا عادته بتخليق الموت عقيب ذلك الفعل

قال صاحب السديد وتقدير الآية عندنا والله اعلم وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمر آخر سواه 80
اي يعطى لهذا الثاني من العمر ما يكون ناقصا بمقابلة عمر الاول والهاء راجعة لا من يماثله في الاسم
لا الى عين المذكور كما يقال هذا درهم ونصفه اي ونصف درهم اخر يماثل الاول في الاسم كذا قاله
اهل اللغة منهم الفراء

عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو **وعن الثالث** ان الضمير في قوله
تعا وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره راجع لا مطلق العمر ونظيره
قولك له درهم ونصفه والمعنى ولا ينقص عمر شخص من اعمار
اقرانه ومدة امثاله وقد جرت عادة الله سبحانه بالطويل
فيها وبالقصر فيها وليس المراد من الآية تنقيص عمر الواقع
في علم الله تعا وكيف يسوغ اعتقاد ذلك وفيه تغيير علم تعالى
ويصح حمل الزيادة والنقص في هذه الاية على المحو والاثبات
المقدورين على صحف الملائكة اذ قد يثبت شيء في صحيفتهم
مطلقا وهو مقيد في علم الله تعا وعلى ذلك حمل المحققون قوله
تعا يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب **وعن الرابع**
بان الله تعا كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعات لكان عمره
سبعين سنة فنسبة هذه الزيادة الى تلك الطاعات بناء على
انها امارات عليها في علم الله تعا وانها لو لم تكن لما كانت الزيادة
قيل وفي هذا الجواب نظر لانه يعود الى القول بتعدد الاجل
كما زعم الكعبي من المعتزلة والمذهب انه واحد فالاوجه في الجواب
ان يقال المراد بالزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كذا قاله علي
القاري **ومنهم** من قال في الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد
فلا تعارض الايات القطعية **ومنهم** من قال ان تلك الاحاديث
صدرت في معرض الحث على بعض الطاعات بطريق المبالغة

ا او لعود الضمير الى الدرهم المذكور لزم التناقض في هذا الكلام
ب اي ونصف درهم اخر يماثل الاول في الاسم

ا لكون علمه تعا انه يفعلها لكون عمره سبعين سنة مثلا

ويجوز ايضا تمنى المحال كما اشار اليه رسول الملك المتعال فيما خرجه مسلم عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه
وروت انا قد رأينا اخواننا قالوا يا رسول الله السنا اخوانك قال انتم اصحابي واخواننا
الذين لم يأتوا بعد الحديث كذا قاله ابن الملك

يعني لو كان شيئ يبسط به في اجل رجل لكان هذا ويجوز فرض
المحال اذا تعلق به حكمة الملك المتعال ثم اعلم انه سبحانه وتعالى
قدر للخلق اقدارا وضرب لهم آجالا كما قال وخلق كل شيئ فقدره تقديرا
وقال انا كل شيئ خلقناه بقدر وفي صحيح مسلم عن ابن عمر مرفوعا
انه قال قدر الله مقادير الخلق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين
الف سنة وكان عرشه على الماء وقال تعالى ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء
اجلها وقال وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا
وايضا روى في صحيح مسلم عن ابن مسعود قال قالت ام حبيبة
اللهم متعني بزوجي رسول الله صلى الله عليه وسلم وبابي
ابي سفيان وباخي معاوية قال فقال النبي صلى الله عليه وسلم
قد سألت الله لاجال مضروبة وايام معدودة وارزاق مقسومة
لن يعجل الله شيئا قبل حله ولن يؤخر شيئا عن حله ولو كنت سألت الله
ان يعيذك من عذاب في النار وعذاب في القبر كان خيرا وافضل
فالمقتول ميت باجله وقد علم الله وقدر وقضى ان هذا يموت
بسبب المرض وهذا بسبب القتل وهذا بالهدم وهذا بالهرم
وهذا بالغرق وهذا بالحرق وهذا بالقبض وهذا بالاسهال
وهذا بالسم وهذا بالغم والله سبحانه خلق الموت والحيوة وخلق
اسبابهما ولهذا كان احمد بن حنبل يكره ان يدعى له بطول العمر
ويقول هذا امر قد فرغ منه وقد علم من حديث ام حبيبة ان

فتحها بمعنى
فتحها بزنة
قوله حله بكسر اللام وفتحها بمعنى
الحلول لكن الكسر اشهر رواية
اي قبل وقت نزوله المقدر
كذا قاله ابن ملك

ط وفي الحديث ان النبي عليه السلام
البس بردة الشريف ثوبا البت
خالد بن سعيد فقال عليه السلام
بعد البا سها ابلى واخلقي الا بلا
والاخلاق بمعنى واحد وهو
جعل الثوب خلقا وروى اخلفي
بالفاء يعني البسي ثوبا اخر قيل
فهم من هذا الحديث ان الدعاء
بطول العمر جائز
فلانه
عليه السلام قال لها عمرا كذا قاله
ابن الملك في شرح
يا ام خالد

ان الدعاء يكون مشروعا نافعا في بعض الاشياء وان كان الكل تحت
التقدير والقضاء وحاصل هذه المسئلة ان موت المقتول حادث
بايجاد الله تعالى كما ان وجود المقتول كائن بايجاد الله تعالى لانه هو
المحي والمميت بل وجود العالم بجميع اجزائها حادث
باحداث الله تعالى ولهذا عقب هذه المسئلة بقوله
كل العناصر والافلاك حادثة وجزؤها جوهر فرد ببرهان
العناصر جمع عنصر وهو الاصل الذي تتألف منه الاجسام المختلفة
الطبايع وهو اربعة الارض والماء والهواء والنار والمراد من
العناصر الاجسام السفليات بقرينة المقابلة وتلك الاجسام
اما بسيطة او مركبة اما البسيطة فهي العناصر الاربعة احدها
كرة الارض بما فيها من المفاوز والجبال والبلاد المعمورة وغيرها
وثانيها كرة الماء وهي البحر المحيط وهذه الابحر الكثيرة الموجودة
في هذا الربع المعمور وما فيها من الاودية العظيمة لا يعلم عددها
الا الله تعالى وثالثتها كرة الهواء ورابعها كرة النار واما الاجسام المركبة
فهي المعادن والنبات والحيوان على كثرة اقسامها وتباين
انواعها والافلاك جمع فلك والمراد بها الاجسام العلويات
فهي العرش والكرسي وسدرة المنتهى والسموات السبع وما فيها
من الكواكب والملائكة واللوح والقلم والجنة قوله حادثة خبر
كل ومعنى حادثة اي منتقلة من العدم الى الوجود لا قديمة كما زعمت

اعلم ان البسيط يطلق بالاشتراك اللفظي
على ثلاثة معان البسيط الحقيقي
هو الذي لا جزء له اصلا كالواجب
تعالى والثاني يكون للمركب
من غير
كالجسم كالماء فان قطع منه
يطلق عليها اجزاء وهو الذي
وهو الذي اقل من غيره
قال في التعريفات البسيط ثلاثة
اقسام بسيط حقيقي وهو مالا
يكون له جزء اصلا كالباري
تعالى وعرفي وهو مالا يكون مركبا
من الاجسام المختلفة الطبايع
فاضافي وهو ما يكون اجزاءه
اقل بالنسبة الى الاخر انتهى

الفلاسفة قوله وجزؤها مبتداء والضمير راجع الى كل واحد من
العناصر والافلاك وجوهر خبره وفرد صفة جوهر وصف
الناظم الجوهر بالفرد تبعا لعبارة المتقدمين واما المتاخرون
فهم يعبرون عنه بالجزء الذى لا يتجزى وفائدة الوصف اخراج
المركب كالجسم اذ الجوهر اعم من الجسم مطلقا لانه قد يطلق على ما يساوى
العين ومالة قيام بذاته منقسما كان اولا فيكون المراد بالفرد
ما لا يقبل الانقسام اصلا لا قطعا ولا كسرا ولا وهما **وهذا** البيت
مشتمل على مطلبين الاول ان العالم بجميع اجزائه من العلويات
والسفليات والاعيان والاعراض حادث اى وجد بايجاد
الله تعالى بعد ان كان معدوما وهذا المطلب كثير الفوائد بل
من مهمات العقايد كما قال السعد التفتازانى والمطلب الثانى
ان الاجسام من السفليات والعلويات كلها مركبة من الجوهر الفرد
يعنى الجزاء الذى لا يتجزى فانه ثابت لا ينكر عندنا وحادث
يتركب جميع الاجسام منه ومتناه قال على القارى فى شرح بدء
الامالى واثبات الجزء الذى لا يتجزى من جملة الفوائد لا من
ضروريات العقايد **والمخالفون** فى المطلب الاول هم الفلاسفة
منهم ارسطاليس واتباعه ونقل عن افلاطون القول بحدوث
العالم وادلتهم العاطلة والاجوبة عن اقوالهم الباطلة مذكورة
فى المطولات **وبرهاننا** فى هذا المطلب كثيرة ونحن نكتفى بواحدة

ع القطع هو الفصل بنفوذ حسم آخر فيه والكسر هو الفك والفصل مطلقا

ع بانبث ضمير منها باعتبار معنى الجزء

بواحدة منها **فنقول** ان العالم محدث لانه اسم لكل ما سوى الله تعا
وكل ما سوى الله تعا محدث ينتج من الشكل الاول ان العالم محدث
اما الصغرى فظاهر واما بيان الكبرى فنقول ان كل ما سوى الله تعا
محدث لانه اما اعيان واما اعراض وكل واحد منهما اما ان يكون
قايما بنفسه او لا فالاول اعيان والثانى اعراض والاعراض اما جسم
او جوهر فرد لانها ان كانت مركبة فهو جسم والا فهو جوهر فرد فالكل
محدث وهذا البرهان • مؤيد بما فى القران • من خلق السموات
والارض وما فيهن وابداعهن الذى هو الايجاد من كتم العدم بالارادة
والقصد الى تحصيل غير الحاصل وذلك ايضا معلوم من ضروريات
الدين لا ينكره الا من عمى قلبه وختمت حواسه عن مشاهدة اليقين
والمخالفون فى المطلب الثانى هم جمهور الفلاسفة المتاخرون
كما قاله شارح الصحايف فانهم نفوا وجود الجزء الذى لا يتجزى فى
الخارج وذهبوا الى تركيب الاجسام من الهيولى والصورة قائلين
بقدمها وقدم العالم وقد اجمعوا على كفرهم وكفر من تبعهم من الانام
وادلتنا على ثبوت الجوهر الفرد كثيرة **منها** ما ذكره الاصفهانى
ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان
واحدا لفاتت به وحدته بانقسام الجسم لان انقسام المحل يقتضى
انقسام الحال **وحاصل** معنى البيت ان العالم وهو ما سوى الله
من الموجودات بظاهرها وباطنها وعلوياتها وسفلياتها وجواهرها

واعراضها حادث باحداث الله تعالى اياه وان القول بكون الهيولى
وهو اصل العالم • ومادة بنى ادم • باطل عند جميع اهل الملل من اهل
الاسلام • واليهود والنصارى وغيرهم من اتباع الانبياء عليهم السلام
وعلم من مضمون البيت السابق ان العلويات مع اوضاعها من الحركات
والسكنات وان السفليات مع الحوادث الواقعة فيها حادثتان
باحداث الله تعالى ومستندتان الى الله تعالى وليس شيء منهما مؤثرا
في الاخر ولا علة له كما زعم المنجمون فالناظم المحقق اشار الى هذا الحكم بقوله
للعلو بالسفل ربط لا بتعليل اذ قدير دور مدار بل مضافان
العلو بضم العين وكسرها ضد السفل بضم السين وكسرها وهما في الاصل
بمعنى الفوق والتحت يقال علو الدار وسفلها كذا في المختار فقول من قال
انهما مصدران سميت بهما جانب الفوق والتحت غلط وانما المصدر
هو العلو بضمتين وقول الناظم من قبيل ذكر المحل واراده الحال فاراد
بالعلو الكواكب المتحركة بحركات الافلاك وبالسفل الحوادث الواقعة
في عالمنا هذا كما اشار اليه المولى الخيالي والباء في قوله بالسفل متعلق
بالربط وهو في اللغة شد الشيء بالحبل وغيره ومثله الارتباط
وفي المختار وارتبط بمعنى ربط وقيل الربط التعلق بين الشيئين
كالنوط وزنا ومعنى فمعنى ربط العلو بالسفل هنا تعلق العلو
بالسفل لا بجهة التعليل بل بتقدير القادر الجليل كما قال الملك
الكريم • ذلك تقدير العزيز العليم • قوله اذ قدير دور مدار تعليل

تعليل للنفي السابق يعني ان للكواكب المتحركة الحاصلة في العلو ربطا وتعلقا
للحوادث السفلية وليست تلك الكواكب المتحركة بحركات الافلاك
علة للحوادث الحاصلة في السفل ولا يدل على عليتها الدور ان كما زعمه
المنجمون والصابئون حيث قالوا ان الكواكب المتحركة بحركات
الافلاك هي العلل لحدوث الحوادث الواقعة في عالمنا هذا وتمسكوا
في ذلك بدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف
فلك القمر وجودا وعدما مع ما لتلك الكواكب من الاوضاع في البروج
كما نشاهده في الفصول الاربعة وتأثيرات الطوالع فرد الناظم رحمه
الله قولهم هذا بان نفي العلية المبنية على الدوران اولا بالتصريح
حيث قال لا بتعليل ثم اثبت النفي المذكور بقوله اذ قدير دور مدار
يعني انكم قد اثبتم هذه الدعوى بالدوران وهو لا يفيد العلية
لان المدار اعني الكواكب ايضا يدور على الحوادث فيقال ان الكواكب
المخصوصة قد توجد عند وجود الحوادث المخصوصة
وتنعدم عند عدمها فلا تكون علية الكواكب اولى من عكسه فاذا
لا يفيد الدوران العلية سيما اذا تحقق التخلف بان توجد
الحوادث بدون اوضاع الكواكب او يوجد الوضع المخصوص
بدون الحوادث وذلك كثير جدا كما في التوأمين فان احدهما
قد يكون في غاية الشقاوة والاخر في غاية السعادة واما
التفاوت بينهما في وقت الولادة فيكون بقدر درجة ولحظة

وانه لايوجب التغير في الاحكام بالاتفاق ثم اضرب عن قوله ان
يدور مدار للترقي في نفي افادة الدوران العلية يعني ان افادة
الدوران العلية يستلزم كون المعلول علة والعلة معلولا اذ قد
يدور مع المعلوم علته بل قد يدوران متغايران بلا تعليل لانه
لوكان للتعليل لزم ان يكون كل منهما علة للاخر وانه باطل قطعا ويشير
لاهذا التقرير قول بعض الافاضل شعر وجاز ان يصدر الاثنان
من واحد • ولا اعتبار للاحكام بدوران • اذ قد يدور مع المعلول
علته • ودار ضن دون تعليل مضافان • ولقد احسن هذا
القائل في ترك الاضراب اذ لا وجه له هنا اصلا كما قاله المولى
الخيالي واراد الناظم رحمه الله بالمدار هنا اوضاع الكواكب
والحوادث كما ظن هذا ويحتمل احتمالا بعيدا ان يكون بل هنا
للانتقال من حكم لاحكم آخر لا للاضراب ويكون مضافان
من الاضافة بمعنى النسبة لا من التضايف والمعنى ان للكواكب
المتحركة بحركات الافلاك ربطا وتعلقا للحوادث السفلية
وليست احديهما علة للاخرى لان مبنى العلية على زعم القائلين
بها الدوران ولا اعتبار له في اثبات الاحكام بل هما شيئان
مضافان لا خالقهما وسيأتي ما يؤيد هذا المعنى في معنى
الحديث الذي سنذكره ان شاء الله تعالى واصل هذا الحكم
ما ذكره محي السنة في المصابيح في باب الكهانة حيث قال

ثم فيكون العلة دائرا والمعلول مدارا

اي قد يدور بعض الافاضل هو المولى الخيالي قال هذا ان البيتان في نعوتيته بقاء بسكون الواو للضرورة

اي اراد بمضافان اضافان

اي عقيبه مطرنا

82

قال وعن زيد بن الجهني صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة
الصبح بالحديبية على اثر سماء كانت من الليل فلما انصرف اقبل على الناس
فقال هل تدرون ماذا قال ربكم قالوا الله ورسوله اعلم قال اصبح من
عبادي مؤمن بي وكافر فاما من قال مطرنا بفضل الله وبرحمته
فذلك مؤمن بي وكافر بالكواكب واما من قال مطرنا بنوء كذا فذلك
كافر بي مؤمن بالكواكب قال شراح هذا الحديث النوء سقوط نجم
من منازل القمر مع طلوع الصبح وهي ثمانية وعشرون نجما يسقط
في كل ثلث عشر ليلة نجم منها في المغرب مع طلوع الفجر ويطلع اخر يقابله
في المشرق من ساعته وكانوا يزعمون انه لابد وان يحدث مع كل
نوء منها مطر او ريح او غير ذلك ويضيفون الحوادث اليه فانكر
رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم ذلك ونفاه وفي جامع
الاصول عن قتادة قال خلق هذه النجوم لثلاث جعلها الله تعالى
زينة للسماء ورجوما للشياطين وعلامات يهتدى بها فمن
تاول فيها غير هذا فقد اخطأ حظه واضاع نصيبه وتكلف
ما لا يعنيه وما لا علم له به وما عجز عنه علم الانبياء والملائكة صلوات
الله عليهم اجمعين وعن الربيع مثله وزاد والله ما جعل الله في نجم
حياة احد ولا رزقه ولا موته فانما يفترون على الله الكذب ويتعلقون
بالنجوم رواه البخاري انتهى قال الامام السنوسي في شرح الجزايرية
ومن هذيان المنجمين واهل الفلسفة ما قالوا في هيئات الافلاك

اي كما كانت العرب في الجاهلية يزعمون ان الكواكب او كان المنجمون يظنون

وهيئات حركاتها وحركات ايخمها بمحض تخيلات هي اوهن من
حيط العنكبوت واللازم على الكامل في عقله ترك هو النوع
قولا وفعلا واعتقادا اذ هو اتباع ما لا طريق للعلم وقد قال
تعا ولا تقف ما ليس لك به علم وكم من مخذول من الناس مصاب في عقله
ودينه ترك ما يعنيه من تعلم العلوم الشرعية والعمل بمقتضاها
وشغل نفسه بتعليم ذلك العلوم الواهية التي قررها من لا قرار له
من الفلاسفة لقصد الرياسة والاغراب على الناس بالباطل المحض
انتهى ملخصا وقال علي القاري في ملحقات الفقه الاكبر ان تصديق
الكاهن بما يخبره من الغيب كفر لقوله تعا قل لا يعلم من في السموات
والارض الغيب الا الله ولقوله عليه السلام من اتى كاهنا فصدقه
بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد ثم الكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن
في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار في المكان ووقيل الكاهن
الساحر والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن
وفي معناه الرمال انتهى فائدة اعلم ان الدوران لغة الطواف
والحركة حول الشيء واصطلاحا هو ترتب الشيء على الشيء الذي
له صلوح العلية كتركيب الاسهال على شرب السقمونيات والشيء
الاول يسمى دايرا والثاني يسمى مدارا ولما فرغ الناظم المحقق
من الالهيات وما يتعلق بها اراد ان يشرع في النبوات وما يتعلق
بها اذ هي الجزء الثاني من الايمان فقال الله ارسل

الله ارسل فينا بالهدى رسلا مصدقين بايات وتبيان

الله مبتداء وجملة ارسل خبره وتقديم المسند اليه هنا للتقوية
فقط على ما ذهب اليه السكاكي وارسل يتعدى لمفعولين
اولهما بنفسه وثانيهما بالحرف وذلك الحرف يكون الى غالبا نحو قوله
تعا انا ارسلنا نوحا الى قومه ان انذر اي بالانذار وقول الناظم رحمه الله
فينا بمعنى الينا وقد يتعدى لاثلاثة مفاعيل نحو قوله تعا واني
مرسلة اليهم بهدية اي مرسلة رسولا اليهم بهدية وقول الناظم
من هذا القبيل الا انه اخر المفعول الاول لئلا يقع الفصل بين
الموصوف والصفة وهي قوله مصدقين بفتح الدال وقيل اخر
المفعول الاول للضرورة وفيه لو قال الله ارسل رسلا بالهدى فينا
بتخفيف رسلا كما هو لغة لصح الوزن قال اللقاني والرسل جمع
رسول فعول بمعنى مفعول نادر والظاهر ان المحقق رحمه الله
ذهب الى ترادف النبي والرسول كما ذهب اليه التفتازاني في شرح
المقاصد حيث قال النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه
وكذا الرسول وقد يختص بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص
من النبي انتهى اقول كونه اخص مطلقا هو المشهور عند
اكثر العلماء بل هو المرجح عند البعض فكل رسول نبي وليس
كل نبي رسولا ووقيل بينهما عموم وخصوص من وجه فيجتمعان
في الرسول من البشر وينفرد النبي فيمن اوحي اليه من البشر ولم يؤمر

بالتبليغ وينفرد الرسول فيمن اوحي اليه من الملائكة وبعث الى غيره
وقيل هما متباينتان وان الرسل هم اصحاب الكتب والشرايع والنبيون
هم الذين يحكمون بالمنزل على غيرهم مع انهم يوحى اليهم فالنبي غير
الرسول والرسول غير النبي كذا قاله الامام السنوسي في شرح الجزايرية
وفي ذكر صيغة الكثرة اشارة الى ما اخرجه ابن حبان في صحيحه
من حديث ابي ذر رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون
الفا وفي رواية مائتا الف واربعة وعشرون الفا والرسل
منهم ثلثمائة وثلاثة عشر وفي رواية واربعة عشر جما غفيرا
والاولى ان لا يتعرض لحصرهم في عدد معين لان هذا الحديث
من خبر الواحد وهو لا يفيد يقينا بل يفيد الظن وهو غير
معتبر في الاعتقاديات ولان حصر عددهم يخالف ظاهر
النص وهو قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم
نقصص عليك فلا يؤمن من دخول من ليس منهم فيهم وخروج
بعضهم عنهم بناء على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله
لا يحتمل الزيادة والنقصان قال مجاهد واولو العزم منهم
خمسة نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله
وسلامه عليهم وقيل ستة وقيل غير ذلك وذهب العظماء
من العلماء الى ان اربعة من الانبياء في نزهة الاحياء الخضر

قيل جمع الكثرة ما يطلق على العشرة وما فوقها بلا وقفة بينية

جمع ص

طل الغنم من الرسل هم الذين جمعوا بين الرسالة والخلافة وامروا بالقتال والجهاد كذا في رضي الاخبار

ايي ورود الحديث

الخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء كذا قاله الخيالي
وفيه بحث لان قوله عليه السلام في حق الخضر لو كان حيا لزارني ينافيه
واجيب بانه يجوز ان يقع الزيارة بعد ورود كذا في كشف المشارة
والايات جمع اية وهي طائفة من القران تتصل بعضها ببعض
لانقطاعها طويلة كانت او قصيرة واصلها اوية كتمرة قلبت
عينها الفا على غير القياس من اوى اليه فسميت المعجزة آية لانها
يؤوي اليها عند الاستدلال على النبوة قال المولى الخيالي
واراد بالايات والتبيان المعجزات فانها من حيث انها علامة
دالة بطريق جري العادة على تصديق الله اياهم تسمى آيات
ومن حيث انها تبين وتوضح امر النبوة تسمى تبيانا ولا يخفى
عليك ان عطف المفرد على الجمع يقتضي المغايرة بينهما والظاهر
ان الناظم رحمه الله اراد بالايات مطلق المعجزات سواء كانت
قولا او فعلا او تركا على ما سيأتي بيان الثلاثة واراد بالتبيان
القران خاصة اذ هو وصف القران • كما وقع في القران • ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين
فيكون من قبيل عطف الخاص على العام لكون القران اعظم
المعجزات واشرفها وهنا ثلاث مقالات المقالة الاولى في معنى
المعجزة لغة واصطلاحا اما لغة فهي اسم فاعل مأخوذة
من الاعجاز وهو اثبات العجز الذي هو ضد القدرة وفي

التحقيق المعجز فاعل العجز في غيره وهو الله سبحانه وتعالى
وسميت دلالات صدق الانبياء واعلام الرسل معجزة لعجز المرسل
اليهم عن معارضتها والهاء فيها اما للمبالغة كعلامة ونسابة
واما ان يكون صفة لموصوف محذوف كاية وعلامة ذكره
الطيبي وقال ابن الكمال الاعجاز وصف المتحدي اسند الى
ما يتحدى به مجازا من قبيل اسناد الشيء لاسببه ثم جعل اسما
للامر المعهود بين المتكلمين والتاء فيها للنقل من الوصفية
الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة لا للتأنيث
فيقال القران معجزة كذا ذكره صاحب التمهيد وقال في
التسديد شرح التمهيد وان كانت هذه التاء للمبالغة كما في
العلامة على ما ذكر في كتب الكلام الموثوق بها لكن لم تخل عن
معنى التأنيث ولذلك وصفت هي في كتب اللغة بالتأنيث
قال في الصحاح المعجزة واحدة معجزات الانبياء وقال في
المغرب والمعجزة في اصطلاح المتكلمين معروفة وايضا التاء
في العلامة وان كانت للمبالغة لا يوصف الله تعالى بها فلا
يقال الله علامة بل يقال علام بدون التاء صيانة لوصف
الله تعالى من شائبة التأنيث واما اصطلاحا فقد عرفوها بتعريفات
مختلفة منها قولهم هي امر خارق للعادة • داعية الى الخير
والسعادة • مقرونة بدعوى النبوة • قصد بها اظهار صدق

أي للمبالغة في الخبر عن عجز المرسل اليهم

لتدل على ان الاسمية نوع حتى دخل عليها علامة النوع وهي التاء

٢ لان التاء في العلامة لم تخل عن معنى التأنيث

صدق من ادعى انه رسول من الله وقال المولى الخيالي وهي في
الاصطلاح عبارة عن امر خارق للعادة يظهره الله تعالى بمجرى
ارادته على يد مدعي النبوة تصديقا له في دعواه فتجب ان تكون
امرا خارقا للعادة لا يمكن معارضته اذ لا دلالة على الصدق لغيره
وان يكون فعل الله تعالى اذ لا تصديق بما ليس من قبله وفيه نظر
وان يظهر على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له والظاهر ان
الظهور على يد متبعيه كاف في صدقه والى هذا يشير قول من
قال ان كرامات الاولياء معجزات للانبياء فليتدبر وان يوافق
لدعواه والا لم يدل على صدقه وان لا يكون قبل الدعوى ان
لا يعقل التصديق قبلها وفيه تأمل انتهى المقالة الثانية
في اقسامها فهي تنقسم على ثلاثة اقسام فعل وترك وقول
اما الفعل فكاحداث رياح وزلازل وصرق وغرق
واهلاك اشخاص ظالمة وتخريب بلدان فاسدة وانفجار
ينابيع من الاحجار والاصابع واما الترك فكالامساك
عن الاكل والشرب برهة من الزمان بحيث لا يتعارف مثله
واما القول فكالاخبار عن المغيبات الماضية والآتية بحيث
لا يهتدي اليها عقول العقلاء ومخيول الازكياء كذا قالوا
المقالة الثالثة في وجه دلالتها على صدق الاتي بها قال في
الانتقاد • شرح عمدة الاعتقاد • وجه دلالة المعجزة على صدق

لطف اصحه اخرج وهو ان المعجزة اما ان تكون في الذات الشريفة او في الذات الخسيسة او في الصفات الشريفة او في الصفات الخسيسة او في الافعال الشريفة او في الافعال الخسيسة او في الاحوال الشريفة او في الاحوال الخسيسة فالاول مثل انشقاق القمر لنبينا صلى الله عليه وسلم والثاني كانقلاب العصا حية والثالث كتسبيح الحصى في كف النبي صلى الله عليه وسلم والرابع كاحياء الموتى والخامس كالاسراء والسادس كالمشي على الماء والسابع كالاكل من الشجر والثامن كالاستسقاء بالصديق والتاسع كالاطعام من القليل والعاشر كالعفاف عن الزنا وفيها ما يجمع بين كل اثنين كالصديق والاسراء وفيها ما يجمع بين كل ثلاثة كالصديق والاسراء والمشي على الماء وفيها ما يجمع بين كل اربعة كالصديق والاسراء والمشي على الماء والاكل من الشجر وفيها ما يجمع بين كل خمسة كالصديق والاسراء والمشي على الماء والاكل من الشجر والاستسقاء بالصديق وفيها ما يجمع بين كل ستة كالصديق والاسراء والمشي على الماء والاكل من الشجر والاستسقاء بالصديق والاطعام من القليل وفيها ما يجمع بين كل سبعة كالصديق والاسراء والمشي على الماء والاكل من الشجر والاستسقاء بالصديق والاطعام من القليل والعفاف عن الزنا وفيها ما يجمع بين كل ثمانية كالصديق والاسراء والمشي على الماء والاكل من الشجر والاستسقاء بالصديق والاطعام من القليل والعفاف عن الزنا وتسبيح الحصى وفيها ما يجمع بين كل تسعة كالصديق والاسراء والمشي على الماء والاكل من الشجر والاستسقاء بالصديق والاطعام من القليل والعفاف عن الزنا وتسبيح الحصى وانقلاب العصا وفيها ما يجمع بين كل عشرة كالصديق والاسراء والمشي على الماء والاكل من الشجر والاستسقاء بالصديق والاطعام من القليل والعفاف عن الزنا وتسبيح الحصى وانقلاب العصا وانشقاق القمر وفيها ما يجمع بين كل احد عشر كالصديق والاسراء والمشي على الماء والاكل من الشجر والاستسقاء بالصديق والاطعام من القليل والعفاف عن الزنا وتسبيح الحصى وانقلاب العصا وانشقاق القمر وانفجار الماء من بين الاصابع وفيها ما يجمع بين كل اثني عشر كالصديق والاسراء والمشي على الماء والاكل من الشجر والاستسقاء بالصديق والاطعام من القليل والعفاف عن الزنا وتسبيح الحصى وانقلاب العصا وانشقاق القمر وانفجار الماء من بين الاصابع والاستسقاء بالاعرابي وفيها ما يجمع بين كل ثلاثة عشر كالصديق والاسراء والمشي على الماء والاكل من الشجر والاستسقاء بالصديق والاطعام من القليل والعفاف عن الزنا وتسبيح الحصى وانقلاب العصا وانشقاق القمر وانفجار الماء من بين الاصابع والاستسقاء بالاعرابي وحنين الجذع وفيها ما يجمع بين كل اربعة عشر كالصديق والاسراء والمشي على الماء والاكل من الشجر والاستسقاء بالصديق والاطعام من القليل والعفاف عن الزنا وتسبيح الحصى وانقلاب العصا وانشقاق القمر وانفجار الماء من بين الاصابع والاستسقاء بالاعرابي وحنين الجذع وكلام الذراع وفيها ما يجمع بين كل خمسة عشر كالصديق والاسراء والمشي على الماء والاكل من الشجر والاستسقاء بالصديق والاطعام من القليل والعفاف عن الزنا وتسبيح الحصى وانقلاب العصا وانشقاق القمر وانفجار الماء من بين الاصابع والاستسقاء بالاعرابي وحنين الجذع وكلام الذراع وكلام الضب وفيها ما يجمع بين كل ستة عشر كالصديق والاسراء والمشي على الماء والاكل من الشجر والاستسقاء بالصديق والاطعام من القليل والعفاف عن الزنا وتسبيح الحصى وانقلاب العصا وانشقاق القمر وانفجار الماء من بين الاصابع والاستسقاء بالاعرابي وحنين الجذع وكلام الذراع وكلام الضب وشهادة الشاة وفيها ما يجمع بين كل سبعة عشر كالصديق والاسراء والمشي على الماء والاكل من الشجر والاستسقاء بالصديق والاطعام من القليل والعفاف عن الزنا وتسبيح الحصى وانقلاب العصا وانشقاق القمر وانفجار الماء من بين الاصابع والاستسقاء بالاعرابي وحنين الجذع وكلام الذراع وكلام الضب وشهادة الشاة وسجود البعير وفيها ما يجمع بين كل ثمانية عشر كالصديق والاسراء والمشي على الماء والاكل من الشجر والاستسقاء بالصديق والاطعام من القليل والعفاف عن الزنا وتسبيح الحصى وانقلاب العصا وانشقاق القمر وانفجار الماء من بين الاصابع والاستسقاء بالاعرابي وحنين الجذع وكلام الذراع وكلام الضب وشهادة الشاة وسجود البعير وشرف الاكاسرة وفيها ما يجمع بين كل تسعة عشر كالصديق والاسراء والمشي على الماء والاكل من الشجر والاستسقاء بالصديق والاطعام من القليل والعفاف عن الزنا وتسبيح الحصى وانقلاب العصا وانشقاق القمر وانفجار الماء من بين الاصابع والاستسقاء بالاعرابي وحنين الجذع وكلام الذراع وكلام الضب وشهادة الشاة وسجود البعير وشرف الاكاسرة وانطلاق الاسارى وفيها ما يجمع بين كل عشرين كالصديق والاسراء والمشي على الماء والاكل من الشجر والاستسقاء بالصديق والاطعام من القليل والعفاف عن الزنا وتسبيح الحصى وانقلاب العصا وانشقاق القمر وانفجار الماء من بين الاصابع والاستسقاء بالاعرابي وحنين الجذع وكلام الذراع وكلام الضب وشهادة الشاة وسجود البعير وشرف الاكاسرة وانطلاق الاسارى وانخماد النار كذا في شرح المقاصد ملخصا

من اتى بها وهو مدعى الرسالة انه مركوز فى عقولنا وعلمنا يقينا
ان الله تعالى سامع لما يقوله هذا المدعي الرسالة وان ما يظهر من الخوارق
العادة على يده خارج عن مقدور البشر بل عن مقدور جميع المخلوقات
ولا قدرة عليه الا الله فاذا ادعى الرسالة ثم قال علامة صدق دعواي
ان الله ارسلني ان يفعل كذا ففعل الله ذلك مثلا ان يقول اني رسول
الله اليكم ودليلي على صدقي ان الله تعالى فعل فعلا بسبب سؤالي
لا يقدر عليه جميع البشر ثم قال الهي ان كنت صادقا في دعوى
الرسالة فسود وجه القمر فسود عقيب سؤاله كان ذلك من الله تعالى
بالضرورة تصديقا لذلك المدعي فيما يدعيه من الرسالة بذلك
الفعل الذي هو من نقض العادة فيكون ذلك فعله تعالى كقوله
عقيب دعوى مدعي الرسالة صدقت لان التصديق
بالفعل كالتصديق بالقول بل الفعل ابلغ من القول اذ القول
يحتمل الاستهزاء وهذا ما لا احتمال فيه بوجه من الوجوه
ويستحيل على الله تعالى تصديق الكاذب فدل فعله تعالى على
حسب سؤاله على انه رسوله انتهى والحاصل ان ههنا ثلث
مقدمات احديها ان الله تعالى سامع دعوى هذا المدعي
وثانيها ان هذه الاشياء خارجة عن مقدور البشر وثالثها
ان هذه الاشياء لما وجدت وجدت بخلق الله تعالى اذ لا قدرة
عليها الا الله فلما كان كذلك كان ذلك من الله تعالى تصديقا له في

مطلب التصديق بالفعل كالتصديق بالقول بل الفعل ابلغ

مطلب الخوارق ستة

في دعواه اذ التصديق الفعلي بمنزلة التصديق القولي وذلك
ثابت في الشرعيات وفي عرف الناس وما ذكر في هذه المقالة الاخيرة
تفصيل معنى قول الناظم رحمه الله مصدقين بآيات وتبيان
فيكون مصدقون هم الرسل المؤيدون والمصدق بكسر الدال
هو الله تعالى الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين
كله فائدة اجمع المحققون على ان خوارق العادة تنقسم الى ستة
اقسام معجزة وهي ما يظهر على يد الرسول تصديقا له وكرامة
وهي ما يظهر على يد الولي واعانة وهي ما يظهر من قبيل عوام
المسلمين الذين لم يصلوا الى درجة الولاية ليخلصهم الله بها او
يخلص على يديهم من محن الدنيا ومكارهها واهانة وهي ما يظهر
على مسيلمة مثلا من ضد ما يقصد اليه كدعائه لاعور ان
تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء
وارهاص وهو ما يظهر من الخوارق قبل دعوى النبوة
مقدمة لها وتاسيسا لامرها واستدراج وهو ما يظهر من الخوارق
التي تظهر على يد من يحصل به اضلال للخلق كالدجال ونحوه
وفي ارسال الرسل حكم لا تحصى ومصالح لا تستقصى ومن جملتها
تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العمليات
والعلميات واليها اشار الناظم المحقق بقوله

لحاجة الخلق في حكم العقول لا متمم وكنا في علم اديان

فيه كلام على الناظم رحمه الله

اللام في للحاجة متعلق بارسل وبيان لحكمة الارسال وفيه تضمين وهو ان يتعلق معنى البيت بالذي قبله تعلقا لا يصح الا به وقيل ان يكون البيت الاول مفتقرا الى البيت الثاني افتقارا لازما وعلى كلا التقديرين فهو عيب في الشعر عند اكثر العروضيين والحاجة بمعنى الاحتياج والفها منقلبة عن الواو والخلق بمعنى المخلوق المراد منهم جنس المكلفين والحكم اثبات امر او نفيه وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام شرعي وعادي وعقلي لان الحاكم بالثبوت او النفي ان كان الشرع فالحكم شرعي وان كان العادة فالحكم عادي وان كان العقل فالحكم عقلي مثال الحكم الشرعي اقيموا الصلوة ولا تقربوا الزنا ومثال الحكم العادي النار محرقة ومثال الحكم العقلي العلم حسن والجهل قبيح والمعنى لحاجة العقل في حكمهم العقلي والمراد بحكم العقول مصالح الدنيا من المعاملات والمناكحات وغيرها مثل السياسات المتعلقة بشخص واحد او اهل بيت او اهل بلد من الجماعات فقوله في حكم ظرف للحاجة وقوله لاتمم صلة للحاجة وفيه فائدتان احديهما ان افراد المتمم اشارة الى ان المرسل لاقوم معين في وقت معين بكون واحدا غالبا وثانيهما ان في لفظ المتمم اشارة الى ان للعقل مدخلا في الاحكام كما سبق من الناظم الا انه غير تام بل المتمم له هو الرسول المبعوث لاتمام مكارم الاخلاق قوله

وفي الخبر بعثت لاتمم مكارم الاخلاق

قوله وكذا في علم اديان اي وكذا يحتاج الخلق لامتمم في علم الاديان اي علم الاعمال الظاهرة والباطنة من العمليات والاعتقاديات فاديانا جمع دين بمعنى الطاعة لا بمعنى الملة فقول من قال وجمع الاديان مع وحدة دين الحق باعتبار الرسل والامم ليس في محله ثم اعلم ان ارسال الرسل من البشر الى المكلفين من الثقلين جائز في حقه تعالى عقلا عند اهل السنة بمحض فضل الله ولطفه لكن الايمان به واجب شرعا تفضيلا بمن علم منهم تفضيلا واجمالا بمن علم منهم اجمالا قال الله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد منهم بل نؤمن بالجميع وعند المعتزلة واجب على اصلهم الفاسد في وجوب مراعات الصلاح او الاصلح وقد سبق فساد اصلهم ومذهب الحكماء كمذهب المعتزلة كما قاله اللقاني وعند البراهمة والسمنية محال بناء على قاعدة الحسن والقبح العقليين حيث قالوا ان ما اتى به الرسول ان كان ما حسنه العقل فلا حاجة فيه الى الرسول لان كل ما حسنه العقل فهو مقبول سواء اتى به الرسول او لا فيكون ارسال الرسل خاليا عن الفائدة فهو لا يليق بشانه تعالى وان كان ما اتى به الرسول مما قبحه العقل فكذلك لا حاجة فيه الى الرسول لان كل ما قبحه العقل فهو مردود سواء اتى به الرسول او لا لان العقل حجة من حجج الله تعالى اجماعا والجواب ان قاعدتهم هذه

يعني الجواب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ما اشار اليه المحقق في هذا البيتين ان العقول قد تكون قاصرة فما حكم العقل بحسنه او قبحه قد يكون امورا دنيوية فقط وقد يتجاوزها الى امور اخروية كما قاله الخفاجي

قال الصبان والحق ان البعثة لطف من الله تعالى ورحمة بخلقه يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب ولا يتعلق بها استحقاق من المبعوث اليه لا لطف ولا بتركه على اسباب وشروط فيه بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده انتهى

قال الطوخي الخيالي المكروه لبعض طوائف غير عدهم سبع طوائف فتحن الكتفينا بذكر قول الطائفين تبعا للناظم لان ظاهر قوله يشير اليهما وذكر يظهر بالتامل الصادق

فاسدة وقد سبق بيانه ولو سلمناها فقد يقال ان ما يوافق العقل
قد يستقل بعرفته فيعاضد الرسول ويؤكده بمنزلة توارد الادلة
العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل بها فيدله الرسول عليه
ويرشده اليه وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه الرسول
او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه وقبحه كالنظر لوجه
العجوز الشوهاء قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه
مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقاتل
ويفضي الى اختلال النظام كما اشار اليه الناظم الهمام بقوله
لولاه لم ينتظم امر المعاش ولا امر المعاد لايثار وعدوان
كلمة لولا حرف وضع لامتناع الشيء لوجود غيره والضمير المتصل
بها مبتدأ راجع الى الرسول الدال عليه رسلا وخبر هذا المبتدأ
لازم الحذف اي لولا الرسول المتمم لمكارم الاخلاق موجود لم ينتظم
امر معاش الخلق ولا امر معادهم فالالف واللام في المعاد والمعاش
عوض عن المضاف اليه والمراد بامر المعاش مصالح الدنيا وبامر
المعاد مصالح الدين وفيه اشعار بان عقول الخلق وان كانت
مدركة لحسن بعض الاشياء وقبحه الا ان التفويض اليها مظنة
التنازع لتفاوتها فلا ينتظم بها امر المعاش ولا امر المعاد وعلل
عدم انتظامهما بها بقوله لايثار وعدوان يعني ان الانسان
بطبعه مجبول على ايثار الخير واختياره لنفسه وعلى العدوان

العدوان لمن يخالفه في شيء من امر الدنيا والدين فيقع الاختلال
في معاشهم ومعادهم وفي بعض النسخ وقع المعاد اولا وبين المعاش
والمعاد جناس لاحق والظاهر ان هذا البيت دليل ثان للارسال
كرره للتاكيد والايضاح في البيان **قال** المولى الحيالي يعني ان فوائد
النبوة والبعثة لا تقتصر على ما ذكر بل لها فوائد اخر وحاصلها
اصلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد وحفظ النظام
عن الاختلال وتطرق الفساد على ما ينبغي ولهذا ذهبت المعتزلة
الى وجوبها على الله تعالى لكونها لطفا وصلاحا للعباد واوجبها
الفلاسفة ايضا لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه في العناية
الالهية ووافقهم جماعة من علماء ما وراء النهر وقالوا انها من
مقتضيات الحكمة الربانية فيستحيل ان لا يوجد لتنزهه تعالى
عن السفه والعبث فقد طال بنا انتهى **ولما فرغ** عن اثبات النبوة عموما
اراد ان يشرع في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم خصوصا فقال
محمد افضل الرسل الذي سمعوا تصديقه من جماداة وذو باه
محمد مبتدأ خبره محذوف والتقدير من ارسله الله محمد او من
الرسل المبعوث محمد او من المصدقين بمحمد قوله افضل الرسل
خبر مبتدأ محذوف اي هو افضل الرسل وجملة الذي سمعوا
صفة محمد وما بين الصفة والموصوف جملة معترضة
سيقت لبيان افضلية رسولنا على جميع الرسل ويعلم منه

افضلية امته عليه السلام على سائر الامم كما اشار اليه صاحب البردة بقوله

لما دعا الله داعينا لطاعته • باكرم الرسل كنا اكرم الامم •

والرسل في قول المحقق يقراء بسكون السين لانه لغة في ضمها وقوله من قال يقراء باسكان السين للوزن ناشئ من عدم الوزن وضمير سمعوا راجع الى الاشخاص الذين حضروا وقت ظهور المعجزة ومعنى السماع هنا القبول قوله تصديقه مفعول سمعوا وهو مصدر مضاف لا مفعوله وفاعله محذوف وهو الله تعالى واراد بالتصديق التصديق الفعلي لانه بمنزلة القولي كما مر آنفا ولذلك جعلنا السماع بمعنى القبول اذ معناه الاصلي انما يتعلق بالتصديق القولي فتامل وصلة التصديق محذوفة وكلمة من بمعنى في متعلقة بمقدر والتقدير سمعوا وقبلوا تصديق الله اياه بايات ظاهرة منه باظهار الله تعالى في جمادات وذوي بان ولفظة ذوي بان بضم الذال وسكون الهمزة جمع ذيب ولو قال تصديقه في جمادات وحيوان لكان اشمل واحسن تقابلا ولكن في ذكر ذوي بان نكتة لطيفة وهي ان محل المعجزة التي ظهرت في غير ذات الرسول اما الجمادات او الحيوانات والحيوانات لا تخلو اما ان تكون ذوات الانس او الوحش فظهور المعجزة في ذوات الوحشية اعجب واغرب هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام • كما لا يخفى على من تامل في سياق الكلام • والعلم عند

لسمع مضعفا احدها ادغم
اسمعوا عات تفعلوا بتاء بينها
انا سمعنا منادیا فاء بينها
سماع القلب وهو قبوله
للمسموع نحو قوله تعالى
وما كانوا يستطيعون
السمع كناية عن الوجود والنظائر

رقم توضيحي لبعض

الشارحين

ومن قال اراد بالذيب ذوي بان مطلق الحيوان فقد خرج عن عداد الامة

91

روي عن انس رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا ايها الناس اني امامكم فلا تسبقوني بالركوع ولا بالسجود ولا بالقيام ولا بالانصراف فاني اراكم امامي ومن خلفي الحديث قال ابن الملك لعل هذه الحالة تكون حاصلة في بعض الاوقات حين غلب عليه جهة ملكيته دون بشريته لانه عليه السلام قال انما انا بشر انسى كما تنسون انتهى اقول الظاهر انها حاصلة له عليه السلام في جميع الاوقات

عند الله العزيز العلام • وهذا البيت مسوق لاثبات نبوة نبينا الكريم على وجه التخصيص بعد التعميم • وهو المصد الاقصى والغرض الكلي كذا قاله صاحب التسديد واما ذكر افضليته عليه السلام فهو وارد على وجه الاطراء كما مر في تحرير المراد فنقول في اثبات النبوة انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة في يده وكل من كان كذلك فهو نبي حق واما دعوى النبوة فبالتواتر واتفاق الخصوم عليها واما اظهار المعجزة فلانه اتى انواع كثيرة منها ما ظهرت في ذاته الشريفة • وفي جسمه اللطيفة كخاتم النبوة بين كتفيه وكطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط وكرويته من خلقه لكن يرى من قدامه وكلونه مستجاب الدعوة وكنبوع الماء من بين اصابعه لما ان رويت جيشه ودوابهم

ومنها ما ظهرت في الجمادات سواء كانت ارضية او سماوية قال ابن عمر رضي الله عنهما كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاقبل اعرابي فلما دنى قال له النبي صلى الله عليه وسلم اين تريد قال اتوجه الى اهلي ثم قال له عليه السلام هل لك من خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي على شط الوادي فاقبلت تخد الارض خدا حتى قامت بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهدت له بالنبوة ورجعت لما منبتها وآمن الاعرابي

ط في الخصايص الكبرى هذا وفي الانصار در آن حقيقي خاص به صلى الله عليه وسلم انخرق له فيه العادة ثم يجوز ان يكون برؤيته غيبته على طريق خرق العادة

ط اخرج ابو نعيم عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني اراكم من وراء ظهري كما اني اراكم من الخصايص

فدعا ابن عباس رض فصار امام فقهه في الدين فدعا على عتبة بن الغصنين ودعا على عتبة بن ابي لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطاتك على مضر واجعل عليهم سنين كسني يوسف فمنع الله تعالى عليهم المطر سنتين وعلى من لحقه من الانصار حين ضرج من الغار بقوله يا ارض

لانها من خصايصه عليه السلام

ط فقوله حين فصار حينئذ فتامل وسره

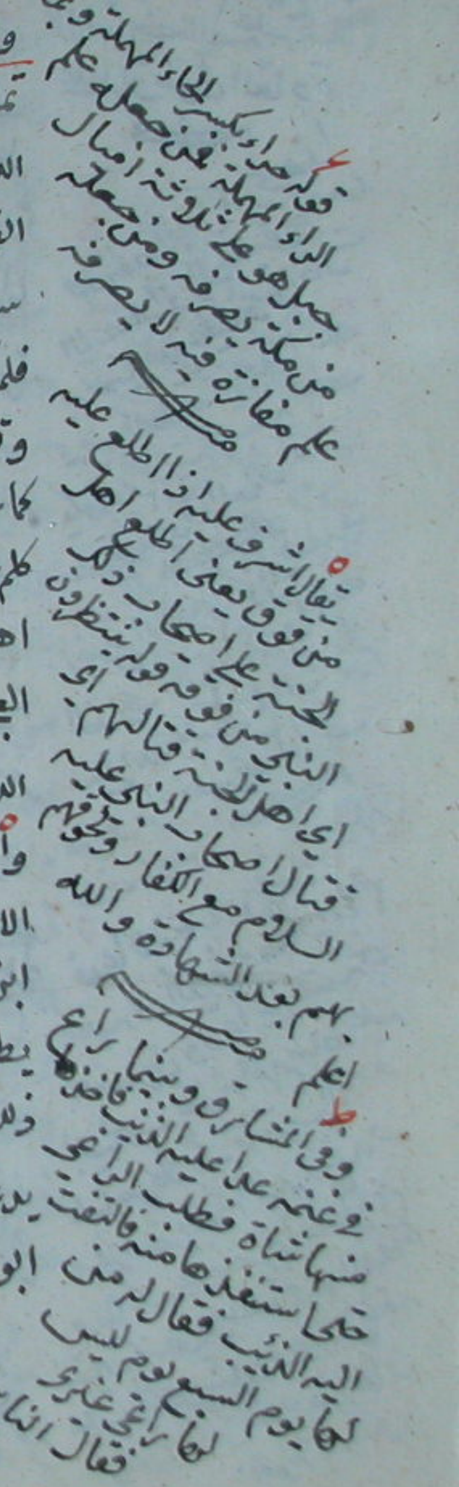
ط اي لانه لا يجوز الكذب عليه وفي الخصايص الكبرى حفظ الله تعالى لحمه الكريم من ان تاكله الارض وسائر السباع وحفظ جسده الشريف من البلى وحرم على الارض ان تاكل جسد نبي او ولي او تنجسه او تقذره وقد ورد ان الله تعالى حرم على الارض ان تاكل لحوم الانبياء وكذلك ورد في الشهداء وفي الصحيحين ان الله تعالى وكل بقبر كل ميت ملكا يحفظه الا قبر النبي صلى الله عليه وسلم فان الله تعالى تولى حفظه بنفسه وكذلك ورد في الصالحين وفي الصحيحين ان الله تعالى حرم على الارض ان تاكل اجساد الانبياء وكذلك ورد في الشهداء وفي الصحيحين ان الله تعالى وكل بقبر كل ميت ملكا يحفظه الا قبر النبي صلى الله عليه وسلم فان الله تعالى تولى حفظه بنفسه وكذلك ورد في الصالحين

ط اخرج البيهقي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من عبد يسلم علي عند قبري الا رد الله علي روحي حتى ارد عليه السلام

ط اخرج ابو نعيم عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني اراكم من وراء ظهري كما اني اراكم من امامي

ط اخرج ابو نعيم عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني اراكم من وراء ظهري كما اني اراكم من امامي

واليه اشار صاحب البردة • جاءت لدعوته الاشجار ساجدة
تمشي اليه على ساق بلا قدم • وفي الصحيحين من حديث انس رضي
الله عنه ان اهل مكة سألوا رسول الله ان يريهم آية فاراهم انشقاق
القمر شقتين حتى راوا حراء بينهما • ومنها ما ظهرت في الحيوانات
سواء كانت من الانسيات كقصة الجمل الذي استعمله اصحابه طويلا
فلما كبر اراد ان ينحره والجمل الذي جر جرا اليه واخبره بكثرة العمل
وقلة العلف فامر اصحابه بالاحسان اليه او كانت من الوحشيات
كما روى ابو هريرة رضي الله عنه وابو سعيد وغيرهما ان الذيب
كلم راعيا فاخبر ببعث النبي صلى الله عليه وسلم فجاء واسلم وكان
اهبان بن اوس الاسلمي يرعى غنما فجاء ذيب فوقف عنده وقال
العجب منك ومنك وانت واقف مع غنمك وتركت نبيا لم يبعث
الله نبيا قط اعظم منه قدرا عنده وقد فتحت ابواب الجنة
واشرفت اهلها على اصحابه ينظرون قتالهم وما بينك وبينه
الا هذا الشعب فتصير من جند الله تعالى فذهب واسلم وروى
ابن وهب ان ابا سفيان وصفوان بن امية وجدا ذيبا
يطلب ظبيا حتى دخل الظبي في الحرم فوقف الذيب فعجبا من
ذلك فقال الذيب اعجب مني ذلك محمد بن عبد الله بالمدينة
يدعوكم الى الجنة وتدعونه الى النار • وفي بعض كتب السير روي
ابو سعيد الخدري رضه ان راعيا يرعى غنما فوثب عليه ذيب



فقوله حمراء بكسر الحاء المهملة وبعد
الالف راء مهملة تأنيث احمر فمن جعله
جبلا هو على ثلاثة اميال من مكة يصرفه ومن جعله
علم مفازة فيه لا يصرفه

• يقال اشرف عليه اذا اطلع عليه
من فوق يعني اطلع اهل مكة
الجنة على اصحابه وهم ينتظرون
اي اهل الجنة فقوله قتالهم
اي اهل الجنة قال النبي
قال اصحاب النبي عليه
السلام مع الكفار وجوههم
بهم بعد الشهادة والله
اعلم

ط وفي اشارة وبينما راع
في غنمه عدا عليها الذيب فاخذ
منها شاة فطلب الراعي
حتى استنقذها منه فالتفت
اليه الذيب فقال له من
لها يوم السبع يوم ليس
فقال الناس سبحان الله
ذيب يتكلم فقال
رسول الله صلى
عليه وسلم فانا
اومن انا بكم
وعمر وما هما ثمة

ذيب الى شاة فاختطفها فحال الراعي بين الذيب والشاة واسترجعها
فاقعى على ذنبه وقال للراعي اما تتقي الله تعالى تحول بيني وبين رزق
ساقه الله الي فقال العجب من ذيب يتكلم بكلام الناس فقال الذيب
الا احدثك بالعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس
بانباء ما قد سبق فاخذ الراعي الشاة الى النبي عليه السلام فاخبره
بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع
والحاصل ان خوارقه عليه السلام كثيرة • وعند الاولين
والاخرين شهيرة • بعضها اراهاصية ظهرت قبل النبوة
وبعضها تصديقية • صدرت بعدها والناظم المحقق اشار
الى اكثرها بعبارة مجملة • متضمنة للعان حصلة • ثم اشعر
بالعجز والقصور • عن حد كما لاق ذلك النور حيث قال

وامره بين في حالته لمن كانت ط له في اعتبار الحال عينان

اي شانه في الرسالة بين لاهل البصائر ومنكشف عند جميع
القبايل والعشاير قبل النبوة وبعدها وهذا دليل آخر على اثبات
نبوته عليه السلام خاصة كما سلك اليه الغزالي وتقديره
انه عليه السلام لم يقدم قط على امر قبيح والا لنقله اعداؤه
وكان في غاية الفصاحة والبلاغة حتى قال عليه السلام
اوتيت جوامع الكلم وكان في نهاية الصبر والسماحة
لما تحمل في تبليغ الرسالة من انواع المشاق من غير فتور

• وهو اما حد من هذه المعجزات ان بلغ حد
التواتر يوجب علم اليقين فحسب المطلوب
وان لم يبلغ حد المتشابه فهو يفيد علم الظن
ايضا لان بلوغ حد كشعر حسان وانجاز عدة
متواتر بلا ريب وهو دائم والاهذا اشارة الى الكل
على وجه دائم

ط فيما سياتي

ط كان في قوله كانت تامة وفاعله عينان
والمراد بالعين هنا عين البصيرة
والمعرفة قوله في اعتبار الحال
متعلق بمعرفة وقوله عينان
واللام في الحال عوض عن الضاف
اليه والمعنى امره وشانه واضح
في حالة الابتداء والانتهاء لمن
وقعت له البصيرة والمعرفة
في اعتبار حاله عليه السلام

في عزيمته ثم انه لما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة العليا في نفاذ
امره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه فكان في غاية الشفقة
على الامة والسخاوة حتى خوطب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان لا يلتفت
الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والرياسة ولم
يلتفت اليهم اصلا وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع
والمسكنة ومع الاغنياء وارباب الرياسة في غاية الترفع وقد
اوتي من علوم الاولين والاخرين كما يشهد به الزبر المؤلفة في التفاسير
والاحكام وقد اقدم عليه السلام حيث يحجم الابطال ولولا
ثقته بعصمة الله اياه لامتنع ذلك منه كما ذكره الغزالي
في كتاب المسمى بالمنقذ عن الضلال • وارتضاه الجاحظ من
اهل الاعتزال • وهنا مسلك اخر اختاره الامام الرازي
في كتاب المسمى بالمطالب العالية وهو انه عليه السلام بعث
في قوم لا كتاب ولا حكمة لهم بل هم كانوا عن الحق معرضين
وعلى البطلان مصرين فقريش على وأد البنات وعبادة
الاوثان والفرس على عهر الامهات وتعظيم النيران والترك
على وأد العباد وتخريب البلدان والهند على عبادة البقر
وتعظيم الخمر بالسجود واليهود على صنعة التزوير وكتم
الحق بالجحود والنصارى على التثليث في الفرد الصمد

اعلم ان يوسف عليه السلام لم يقرأ قط من احد من اهل الكتاب ولم يعلم احد منهم

الصمد المعبود فضلال اراءهم وسفه احلامهم وابطل ملاهم
وهدم دولهم مع كثرتهم اعوانا واشياعا وقلته اصحابا واتباعا
وكمل البرايا بالبر والايمان ونور العالم بالعلم والعرفان واظهر
دينه على جميع الاديان فاشتهر ذلك في الآفاق والاقطار
وصار كالشمس رابعة النهار وهذا معنى قول الناظم
وامره بين في حالتيه اراد بالحالتين حالة ابتدائه وحالة انتهائه
او حالة معاملته مع المؤمن الموافق وحالة مقاتلته مع الكافر
المنافق ومعنى البيت ان امره وشانه عليه السلام واضح في
حالة الابتداء والانتهاء لمن وقعت له البصيرة والمعرفة
في اعتبار حاله عليه السلام ولما اثبت نبوته عليه السلام
اراد ان يذكر نبذة من معجزاته القولية فقال

اخباره عن غيوب كالحكاية عن بلوى تصيب بعثمان بن عفان

يعني ان معجزات نبينا عليه السلام كثيرة بعضها فعلية
وبعضها قولية فمن معجزاته القولية اخباره عن المغيبات
الآتية وذلك مثل الحكاية عن بلوى اصابت عثمان بن عفان
رضي الله تعالى عنه ذكر البخاري في مناقبه ان حماد اروي
عن ايوب عن ابي عثمان عن ابي موسى ان النبي عليه السلام
دخل حائطا وامرني بحفظ باب الحائط فجاء رجل يستاذن
فقال ائذن له وبشره بالجنة فاذا ابو بكر ثم جاء اخر يستاذن

فقال ائذن له وبشره بالجنة فاذا عمر ثم جاء اخر يستأذن فسكت
هنيئة ثم قال ائذن له وبشره بالجنة على بلوى ستصيبه فاذا عثمان
بن عفان رضى الله تعالى عنهم اجمعين وذكر فى المصابيح فى مناقب
هولاء الثلثة عن انس رضى الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
صعد احدا وابو بكر وعمر وعثمان معه فرجفت بهم فضربه برجله فقال
اثبت احد فانما عليك نبي وصديق وشهيدان قيل اراد بقوله
شهيدان عمر وعثمان والغيوب جمع الغيب وهو ما غاب عنك
من حوادث القدر قال الله تعالى ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت
وقول من قال جمع غيب مصدر غاب بمعنى الغائب ليس بشئ والمراد
من الحكاية هنا نقل وقوع الشيئ والخبر عنه سواء كان وقوع
ذلك الشيئ فى الماضى او فى المستقبل وقد مر ان البلوى والبلية
والبلاء بمعنى واحد وهو اصابة المكروه والمراد به هنا
ما اصابه من المحاصرة والقتل قوله تصيب صفة بلوى اراد به
حكاية للحال الماضية ثم اشار الناظم الى معجزة اخرى من معجزاته
عليه السلام فقال **وما جرى بين كسرى والصحابة من انفاق**
كنوزه من تخريب بلده ان ما جرى عطف على بلوى فى البيت السابق
اى من معجزاته القولية ايضا اخباره عن الغيوب كالحكاية
عما جرى **روي** عن عدى انه قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ليتين طالت بك حيوة لتفتحن كنوز كسرى قلت

قوله هنيئة اى قليلا من الزمان
تصغير هنة ويقال ايضا
هنية كذا فى النهاية منه

قيل اراد بالبلوى ما اصابه
من المحاصرة والقتل منه

قال الامام ابو سعيد فى كتابه المسمى
بشرف المصطفى ومن معجزاته
عليه السلام قوله لعثمان بن عفان
رضى ان الله تعالى يقمصك قميصا
فان ارادوك على خلعه فلا تفعل
فلما حوصر عثمان قالوا له اخلع اللافة
قال لهم ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لى كذا وكذا ولست فاعلا ما
تفعلون فقتله انتهى منه

قوله لتفتحن على بناء المجهول
اى يجعل نفقة عليكم
كنوزها فى سبيل الله

قلت كسرى ابن هرمز قال كسرى ابن هرمز ثم قال عدى كنت فيمن
افتتح كنوزه كسرى بن هرمز **وعن ابي هريرة** رضى الله تعالى عنه
انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا هلك كسرى فلا
كسرى بعده واذا هلك قيصر فلا قيصر بعده والذى نفس محمد
بيده لتنفقن كنوزهما فى سبيل الله **قيل** كسرى بكسر الكاف
وفتحها اسم لمن يملك الفرس وجمعه اكاسرة على غير قياس **قال**
الشافعى والنووى وغيرهما من العلماء معنى هذا الحديث
لا يكون كسرى بالعراق ولا قيصر بالشام كما كان فى زمنه صلى الله
عليه وسلم وانما قالوا ذلك لانه اخبار عن الغيبيات فلابد وان
يقع كما اخبره عليه السلام وقد ملك قيصر بعده فاحتاجوا
الى ذلك التاويل **واما** كسرى فقد زال ملكه بالكلية من جميع الارض
ومزق ملكه كل ممزق واضمحل بدعوة رسول الله صلى الله عليه
وسلم **روي** انه عليه السلام كتب الى كسرى ابرويز بن هرمز
نوشيروان يدعوه الى الاسلام وكتب اسمه فوق اسم ابرويز
فغضب من ذلك ومزق كتابه صلى الله عليه وسلم فدعا عليه
السلام مزق الله ملكه كما مزق كتابي فاستجاب الله دعاءه
واهلك ابرويز على يد ابنه شيرويه وكتب الى قيصر فاكرم
كتابه ووضعه فى المسك فقال عليه السلام ثبت الله ملكه
فثبت ملكه بالروم وانقطع عن الشام وانفقت كنوز كسرى

اى صار ملك الروم مستمرا
بعده اى بعد اخبار النبي عليه السلام

قوله بعده

قيصر في سبيل الله واورث الله ارضهم للمسلمين وخرب الصحابة
بلادهم واخذ المسلمون من كنوز كسرى مائة الف بدرة من
الذهب وزن كل بدرة اربعة الآف درهم كذا قالوا ثم اشار
الناظم لامعجزتين اخريين بل الى ثلث معجزات فقال
وغزوة البحر منهم مرتين وان يكون مع اوليهم بنت ملحان
غزوة بالجر عطف على محل ما جرى اي من معجزاته القولية
ايضا اخباره عن الغيوب مثل الحكاية عن غزوة البحر واضافة
الغزوة الى البحر من قبيل اضافة المظروف الى الظرف فقوله
من قال ان الغزوتين لم تكونا في البحر نشاء من الغفلة عن
اصل القصة وسياتي بيانها اجمالا وضمير منهم راجع الى
الغزاة المسلمين سواء كانوا من الصحابة او من غيرهم
فلا تغليب فيه كما توهم والجار والمجرور ظرف مستقر حال
من الغزوة وقوله مرتين منصوب على الظرفية وعامله
متعلق بالجار اي حال كون تلك الغزوة كائنة منهم في وقتين
مختلفين ويقرا لفظ مع بسكون العين للضرورة فقوله
اوليهم اصله اولين منهم فلما اضيف لاضمير المسلمين
سقط النون منه قال انس رضي الله تعالى عنه دخل رسول
الله صلى الله عليه وسلم على بنت ملحان فاتكاء عندها
ثم ضحك فقالت لم تضحك يا رسول الله فقال ناس

ه قوله من الغزاة بدل من العزاة

و وهو ضد متحرك العين قال الزجاج ويجوز في الاضطرار سكون العين

ط صحكه عليه السلام كان لسروره بكون امته بعده قائمة بالجهاد حتى في البحر كذا قاله ابن الملك في شرح المشارق

من امتي يركبون البحر الاخضر في سبيل الله مثلهم مثل
الملوك على الاسرة فقالت يا رسول الله ادع الله ان يجعلني
منهم فقال اللهم اجعلها منهم ثم عاد فضحك فقالت
مثل ذلك او ما ذلك فقال لها مثل ذلك فقالت ادع الله ان
يجعلني منهم قال انت من الاولين ولست من الاخرين كذا قاله
الخيالي **وفي تاريخ** ابن كثير عن انس بن مالك ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم كان يدخل ام حرام بنت ملحان فتطعمه وكانت
تحت عبادة ابن الصامت فدخل عليها يوما فاطعمته ثم
جلست تفلي رأسه فنام رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم استيقظ وهو يضحك قالت فقلت ما يضحكك يا رسول
الله قال ناس من امتي عرضوا علي غزاة في سبيل الله يركبون
ثبج هذا البحر ملوكا على الاسرة او مثل الملوك على الاسرة
فقلت يا رسول الله ادع الله ان يجعلني منهم فدعا لها رسول
الله ثم وضع رأسه فنام ثم استيقظ وهو يضحك قالت
قلت ما يضحكك يا رسول الله قال ناس من امتي عرضوا علي
غزاة في سبيل الله كما قال في الاولى قالت فقلت يا رسول الله ادع
الله ان يجعلني منهم قال انت من الاولين قال فركبت ام
حرام بنت ملحان البحر في زمان معاوية فصرعت عن
دابتها حين خرجت من البحر فهلكت رواه البخاري

ز او سقطت عن ظهرها كذا في النهاية

ح قال ابن كثير في تاريخه وكانت الغزوة الثانية عبارة عن غزوة قسطنطينية بعد هذا

ي قال النووي كانت ام حرام خالتين لرسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يدخل عليها

ك قوله تفلي رأسه فنام ثم استيقظ وهو يضحك قال ابن الملك

ل قوله كما قال في الاولى يعني يركبون ثبج هذا البحر ملوكا على الاسرة او مثل الملوك على الاسرة يفهم من هذا ان تكون الغزوتان في البحر والله اعلم

م قوله ثبج هذا البحر اي وسطه قاله ابن الملك وهو ثناء مثلثة ثم باء موحدة مفتوحتين ثم جيم بمعنى وسط

ن قوله مثل ذلك لكن يقتضي ان تكون الغزوتان في البحر والله اعلم

عن عبد الله بن يوسف ومسلم عن يحيى بن يحيى كلاهما عن مالك
واخرجاه في الصحيحين من حديث الليث وحماد بن زيد
كلاهما عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن حبان عن انس
بن مالك عن خالته ام حرام بنت ملحان فذكر الحديث
الا ان قال فخرجت مع زوجها عبادة بن الصامت غازية او لما ركبوا
مع معاوية بن ابي سفيان فلما انصرفوا من غزاتهم قافلين فنزلوا
الشام فقربت اليها دابة لتركبها فصرعتها فماتت انتهى
وقال ابن زبير توفيت بقبرس يعني في الغزوة الاولى من غزوتي
البحر لانها قد كانت غازية مع زوجها عبادة بن الصامت
في سنة سبع وعشرين مع معاوية بن ابي سفيان حين غزا قبرس
وهو نائب الشام عن عثمان بن عفان قال ابن كثير والغزوة
الثانية غزوة قسطنطينية مع اول جيش غزاها وكان اميرها
يزيد بن معاوية بن ابي سفيان وذلك سنة ثنتين وخمسين
وكان معهم ابو ايوب خالد بن زيد الانصاري فمات هنالك
رضي الله تعالى عنه وارضاه ولم تكن هذه المرأة معهم لانها
كانت توفيت في الغزوة الاولى والحاصل ان غزوة البحر كانت
مرتين وبنت ملحان كانت من جملة الغزاة الاولين • لا من زمرة
الاخرين • على ما اخبره نبي الاولين والاخرين • وفهم من
مجموع ما ذكر ثلاث ايات من دلائل النبوة الاخبار عن الغزوتين

ع اي خالة انس نسبا وخالته رضاعا وحرام ضد الحلال
ع وزن سبحان كذا في القاموس

والاخبار عن تلك المرأة انها من الاولين وليست من
الاخرين كما اشار اليه المحقق ثم شرع في ذكر نوع اخر من معجزاته
الفعلية سماوية كانت او ارضية فقال

ط وشقه قراو الكشف اذ سألوا غداة معراجه عن حال ركبان

شقه بالرفع عطف على اخباره لا على غزوة اذ ليس هو من قبيل
الاخبار بالغيب وهو مصدر مضاف الى فاعله اي وشق معجزاته
شقه عليه السلام القمر المنير بامر الله القوي القدير قوله والكشف
عطف على شقه والالف واللام عوض عن المضاف اليه اي كشفه
عليه السلام قوله اذ سألوا ظرف الكشف وظرف الشق محذوف
بقرينة المذكور وانما قدنا محذوف لان هاتين المعجزتين وقعتا
جوابا لسؤال المنكرين اما الاول ففي الصحيحين من حديث
انس رضي الله تعالى عنه ان اهل مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان يريهم آية فاراهم انشقاق القمر شقتين حتى راوا حراء بينهما
انتهى الحديث فانشقاق القمر باصبعه عليه السلام كان من
معجزاته الباهرة وآياته النيرة الظاهرة فعند ذلك قال
المنكرون هذا سحر مستمر فانزل الله اقتربت الساعة
وانشق القمر وان يروا اية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر
واما الثاني فما روي ان النبي عليه السلام لما اخبر بحديث
الاسراء قال ابو جهل يا معشر بني كعب بن لوي هلم فخذ ثم

ط عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
قال انشق القمر فقال كفار اهل مكة
هذا سحر مستمر فقال لهم ان محمدا
لا يستطيع ان يسحر الارض
كلها فسئلوا من يقدم عليكم
هل رأوا مثل ما رأيتم فسئلوا
فلم يقدم عليهم احد الا قالوا
رأينا مثل الذي رأيتم كذا قال
صاحب تلقيح العقول
في صفات الرسول

ورد به اخبار الصحيحة
منها ما روي عن انس ان اهل
مكة سألوا رسول الله عليه السلام
اية فاراهم انشقاق القمر
مرتين

البني عليه السلام بالاسراء فمنهم من صفق اصابعه ووضع
يده على رأسه تعجبا وانكارا ومنهم من سعى الى ابوبكر رضى الله
عنه فقال ان كان قال ذلك فلقد صدق فقالوا اتصدقه
على ذلك فقال اني لاصدقه على ابعد من ذلك فسمي الصديق
وارتد اخرون ممن آمن به قالوا ان كنت صادقا فاصف
فانعت لنا المسجد فجلى الله البيت المقدس فطفق ينظر اليه
وينعته لهم فقالوا اما النعت فقد اصاب فيه فقالوا اخبرنا
عن عيرنا فاخبرهم بعددها بجمالها واحوالها وقال تقدم يوم
كذا مع طلوع الشمس يقدمها جمل اورق فخرجوا ينشدون
ذلك نحو الثنية فقال قائل منهم هذه والله الشمس قد
شرقت وقال آخر هذه والله العير قد اقبلت يقدمها
جمل اورق كما قال محمد ثم لم يؤمنوا وقالوا ما هذا الا سحر
مبين كذا قاله الخيالي قوله غداة معصرة ظرف سألوا اصله
غدوة بالتحريك قلبت الواو الفا وهي اسم مقابل للعشية
وعن متعلق بسألوا والركبان جمع الراكب وهو في الاصل
راكب الابل خاصة والمراد بها غير القريش ثم اشار الحبيب
فقال معجزتين اخريين من معجزاته الفعلية الارضية
والرمي بالبدر بالحصباء اعينهم والرد في احد عيني ابن نعمان
الرمي معطوف على الكشف ولامه مثل لامه اي من معجزاته عليه

ط الثنية في الجبل كالعقبة فيه وفيه هو الطريق العالي فيه

عليه السلام رميه الحصباء في اعين الكفار والباء في البدر ظرفية
ولو قال في البدر كما قال في احد لكان اولى فتأمل والبدر في
الاصل اسم ماء كانت العرب يجتمع فيه لسوقهم يوما في السنة
ثم قيل للمواضع القريبة منه بدر أ وقيل البدر اسم موضع لخصوص
بين مكة والمدينة فدخول اللام للضرورة كما في بنات الاوبر ب
او للغلبة كما في المدينة ج والحصباء بالمد جمع الحصب وهي
دقاق الحصى والرمل والباء في قوله بالحصباء صلة الرمي
واعينهم بالنصب مفعول الرمي على ضعف لان اعمال المصدر
المعرف باللام ضعيف لا يقع غالبا الا في الشعر والظاهر
ان يكون منصوبا بنزع الخافض اي في اعينهم فان
قيل مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد كقولهم
ركب القوم دوابهم وتقلدوا سيوفهم فيفيد اصابة الحصا
عينا واحدة من كل كافر وليس كذلك بل لم يبق ط مشرك في ذلك
الوقت الا دخل في عينيه شيء من الحصى قلنا ان الناظم المحقق
ذكر الاعين واراد العينين اقامة للجمع د مقام التثنية وهذا
الاستعمال شايع في كلام العرب خصوصا في كلام الشعراء
او نقول يجوز ان يكون هذا التركيب من قبيل باع القوم
ثيابهم فلا يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد لجواز
ان يكون يبيع كل واحد منهم ثيابا او ثوبين او ثوبا فتامل

ع لعل وجه التامل ان صلة الرمي يكون بالباء لا بفي

ب الاصل بنات اوبر

ج وفي الاضافة بحذف اللام يقال مدينة الرسول

ط اذ ورد في بعض الروايات فلم يبق مشرك الا دخل في عينيه وفمه ومنخريه منها شيء كذا في المعالم

ز ومنه الحديث الذي ذكره صاحب المصابيح في كتاب الجنائز عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت انفث على النبي كان ينفث قال الشراح هذا الحديث حقه ان ينقل بالمعوذتين فانهما سورتان فاطلق الجمع على التثنية تجاوزا

د وجه التامل ان ضمانه لا يبقى مشرك الا دخل في عينيه شيء منها لا يقتضي ان يكون كل واحد من الصحابة رمى بحصاة واحدة في عين كل واحد من الكفار بل يجوز ان يكون رمى كل واحد منهم بحصيات فيصيب بعضها عين واحد وبعضها عين اخر وهو المطلوب الاول فتامل

قوله والرد عطف على الرمي فهو اشارة لاالمعجزة اخرى
من معجزاته عليه السلام قوله في احد ظرف للرد بحذف المضاف
اي في غزوة احد او ظرف مستقر صفة عين وقدم على موصوفه
للضرورة والمعنى ومن معجزاته رده عليه السلام عين ابن
نعمان المفلوعة في غزوة احد وبيان ذلك ان ابا جهل
لما خرج بجميع اهل مكة ونزل بالبدر لمقاتلة الرسول
واصحابه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه قريش
قد جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون رسول الله اني اسئلك
ما وعدتني فاتاه جبرائيل عليه السلام فقال خذ قبضة
من تراب فارمهم فقال لما التقى الجمعان لعلي بن ابي طالب
رضي الله تعالى عنه اعطني قبضة من حصباء الوادي فرمى
بها في وجوههم وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا
شغل بعينيه فانهزموا وردفهم المؤمنون يقتلونهم
ويأسرونهم وذلك قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن
الله رمى واما الرد فذلك انه اصيبت يوم احد احدى عيني
قتادة بن النعمان برمح حتى وقعت على وجنته فاتى
بها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه
السلام ان شئت صبرت ولك الجنة وان شئت
رددتها ودعوت الله لك فلم تفقد منها شيئا فقال

فقال يا رسول الله ان الجنة لجزاء جزيل وعطاء جليل
ولكني رجل مبتلى بحب النساء واخاف ان يقلن اعور
فردها الي وتسئل الله لي الجنة فاخذها رسول الله صلى
الله عليه وسلم بيده واعادها الى موضعها فكانت احسن
عينيه واحدهما ودعا له بالجنة كذا قالوا ثم قال الناظم
مشيرا الى اسانيد هذه المعجزات وكم رووا باسانيد
مصححة امثال ما قد روي عنه الصحيحان الواو لعطف
جملة على جملة وكم اسم ناقص مبني على السكون حملا على كم الاستفهامية
ولها صدر الكلام وتسمى خبرية وهي منصوبة على الظرفية
لرووا وميزها محذوف اي وكثيرا من المرات رووا
باسانيد مثبتة وطرق مقررة والاسانيد جمع سند
والسند في اصطلاح المحدثين هو الطريق الموصلة
الى متن الحديث ونون الاسانيد للضرورة وقوله امثال
مفعول رووا ولفظ ما عبارة عن السند وضمير عنه
راجع الى ما والصحيحان فاعل روي بحذف المضاف الى
صاحبيهما والمعنى ان الاحاديث في اثبات المعجزة
شهيرة لا تحصى وفي العدد وفيرة لا تستقصى
وكثير من المرات روى ائمة الحديث اسانيد صحيحة
امثال ما رووا الا ما ان الجليلان في كتابيهما وقال

المولى الخيالى يعنى ان الاحاديث المروية باسانيد صحيحة فى
شان المعجزة كثيرة كما ذكرت فى صحيح البخارى ومسلم
وغيرهما من الزبر المؤلفة فى الاحاديث فمن اراد ها فليراجع
اليها انتهى يشير الى ان قوله امثال مرفوع على انه خبر مبتدأ
محذوف اى تلك الاسانيد امثال ما رواه الامامان وسلك
هذا المسلك الشارح العالى وهذا ليس بقوى الا ان يقال
ان مراد الخيالى بيان حاصل المعنى ثم المفهوم من هذا البيت ان
كل واحد من اسانيد هذه المعجزات ان بلغ حد التواتر يوجب
علم اليقين فيثبت به المطلوب وهو اثبات المعجزة
وان لم يبلغ حد التواتر فهو يثبت المطلوب ايضا لان
القدر المشترك بين الكل متواتر بلا ريبة كشعر حسان
وشجاعة على كرم الله وجهه وجود حاتم والى هذا اشار
الناظم المحقق بقوله دلالة الصدق بين الكل مشترك
تواترت مثل معنى شعر حسان يعنى ان كل واحدة من هذه المعجزات
وان لم يبلغ حد التواتر الا ان القدر المشترك بين الكل
متواتر بلا شك مثل تواتر شعر حسان فيجوز بها اثبات
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولفظ معنى مقحم لاتمام
البيت ويحتمل ان يكون اشارة لان هذه الاسانيد
اذا لم تبلغ حد التواتر اللفظى فلا اقل ان تكون من التواتر

يعنى بلغت جملتها حد التواتر
وان كان تفاصيل بعضها
من الاحاد

فعله التذكير حيث قال الناظم مشترك
واما التانيث فهو قوله تواترت

التواتر المعنى قوله قوله دلالة مبتدأ ومشترك خبره وجملة
تواترت حالية من المبتدأ بحذف قد ولما كان تأنيث المصدر
غير حقيقى جاز فى ضميره الوجهان التذكير والتانيث وقد
قال المبرد يجوز تذكير كل مؤنث غير حقيقى نحو اعجبنى الدار
فقول من قال تذكير الخبر لضرورة الوزن غفلة عن هذه
القاعدة ولما فرغ من ذكر بعض معجزاته السالفة الحسية
فقط شرع فى ذكر معجزاته الباقية الحسية والعقلية
معا وهى الايات القرانية والكلمات الفرقانية فقال
واعظم الاى قران لما عجزوا عن سورة منه مع صرف لاذهان
العظم فى صفات الاجسام كبر الطول والعرض والعمق
واريد به هنا العظم فى الرتبة والقدر والقران قد يطلق
ويراد به القرأة ويراد به المقروء ويراد به المصحف والاصل
فى هذا اللفظ الجمع وسمى القران قرانا لانه جمع القصص والامر
والنهى والوعد والوعيد والايات والسور بعضها الى
بعض والمراد به هنا هو المعنى الاخير لانه اسم للنظم
والمعنى جميعا عند الجمهور اذ حصول الاعجاز فيهما
لا فى المعنى فقط وهو الصحيح عند ابى حنيفة رضى
الله عنه ولذلك عرف اهل الاصول بانه المنزل على الرسول
المكتوب فى المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا

بلا شبهة واللام في قوله لما عجزوا تعليل للاعظمية وما
مصدرية وعن سورة متعلق بعجزوا بحذف المضاف اي
عن اتيان سورة وفيه اشارة الى ان المعجز لا يكون آية وآيتين
وانما هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعا وان كنتم في ريب
مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وضمير منه راجع
الى القران ومع ظرف عجزوا والصرف في الكلام التصنع
والرياء فيه وخلط الكذب والزيادة على قدر الحاجة واللام
في قوله لازهان زائدة وتنوين ازهان عوض عن المضاف
اليه اي مع صرف ازهانهم الى المعارضة والمقابلة على قدر
جهدهم فقول الناظم لما عجزوا اشارة الى جزء صغرى
القياس وكبراه مطوية وحاصل هذا القياس القران
اعظم المعجزات لان جميع البلغاء عجزوا عن اتيان
سورة منه مع شموله على الاخبار عن المغيبات وعلى
المعارف الالهيات والاسرار النبويات مع بقائه على
مر الدهور والاعصار بحيث يشاهده الناس في جميع
الاقطار والامصار وكل شيء شانه كذلك فهو اعظم
فالناظم لاجل الضرورة اكتفى بجزء صغرى القياس
وقد اشار الى هذا التقرير المولى الخيالي بعد الاعتراض
على ظاهر العبارة حيث قال ثم ان المولى المؤلف لقد اصاب

اصاب في المدلول اعني قوله واعظم الآي قران لكنه اخطأ
في الدليل اعني قوله لما عجزوا فانه انما يدل على كونه معجزا
كما مر لا على كونه اعظم من سائر المعجزات بل الدليل عليه
هو انه بعد تواتر اعجازه بوقوعه في الطبقة العليا من
البلاغة والبراعة يشتمل على الاخبار عن المغيبات
الواقعة وعلى المعارف الالهية والاسرار النبوية
ومكارم الاخلاق المرضية ومحاسن الافعال السنية
والارشاد الى المصالح الدينية والدنيوية مع بقائه
مر الدهور والاعصار بحيث يشاهده الناس
في جميع الاقطار والامصار ويمكن ان يكون ما ذكره
المحقق اشارة الى هذا فان عجزه كل الناس انما يتصور
فيما بقي وهم يشاهدونه ولك ان تقول ان العجز عن
سورة منه مما يدل على الاعظمية ايضا فتدبر انتهى
اقول لعل وجه التدبر ان وجود الاعظمية كثيرة
الا ان اعظم العلة في الاعظمية شيئان احدهما اخباره
عن المغيبات وثانيهما كونه معجزة باقية على مر
الدهور كما اشار اليه صاحب البردة حيث قال
لم تقترن بزمان وهي تخبرنا عن المعاد وعن عاد وعن
ارم دامت لدينا ففاقت كل معجزة

مطلب في بيان وجوه اعجاز القرآن

من النبيين اذ جاءت ولم تدم • واذا علمت ما تلونا عليك من الكلام
فلا تلتفت الا ما صدر عن بعض الاوهام ثم اختلف
الناس في وجه اعجاز القران بعد الاجماع على انه معجز
وتحقيق الكلام • في هذا المقام • ان في اعجازه مذاهب مختلفة
وطرائق متفاوتة فذهب البعض الى ان اعجازه انما هو اشتماله
على الاخبار عن المغيبات وذهب البعض الى ان اعجازه انما
هو للصرفة وهي ان الله تعالى صرف ومنع هم المتحدين عن معارضته
مع قدرتهم عليها اما بسلب قدرتهم او بسلب العلوم التي
لا بد منها في الاتيان بمثل القران بمعنى انها لم تكن حاصلة
لهم او بمعنى انها كانت فازالها الله تعالى وهذا الاخير
هو المختار وذهب البعض الى ان اعجازه انما هو لسلامته
عن الاختلاف والتناقض وذهب بعضهم الى ان اعجازه
انما هو لمخالفته اساليب الرسائل والخطب
والاشعار سيما في المطالع والمقاطع وذهب البعض
الى ان القران معجز باعتبار سلامة الالفاظ وفصاحتها
وبلاغتها لا باعتبار المعنى والعقيدة الصحيحة التي عليها
اهل السنة والجماعة ان القران معجز لكونه في اعلى طبقات
البلاغة للصرفة وغيرها على ما ذهب اليه اصحاب
العلل واما ذهب المتفرقة المذكورة ثم مع كونه معجزا بهذا

مطلب في بيان عدد معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم

بهذا الاعتبار هو معجز باعتبار المعنى ايضا كذا قاله المولى المصنف
في شرح البردة قيل اعلم ان معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم
بلغت الفا كما بينها الزاهدي في المجتبى بل ثلاثة الاف سوى
القران كما في الخصايص الكبرى للسيوطي اعظمها القران الثابت
اعجازه من جهة اللفظ والمعنى كما صرح به الرازي والبيضاوي
في سورة يونس عليه السلام انتهى فان قيل اذا كان القران
اعظم الآيات كان اللايق للناظم رحمه الله تقديمه على سائر
المعجزات تشريفا قلنا المناسب في مقام الاستدلال
الترقي من الادنى الى الاعلى وهو عادة العرب في صفات المدح
كقولهم فلان عالم نحرير ولان كل واحدة من المعجزات المذكورة
سابقا مشهورة مستفيضة والقران العظيم معجزة باقية
ولذلك اخره وفارغ من معظم المعجزات • شرع
في اغرب المعجزات • وهو معراجه عليه السلام فقال
معراجه واقع يقظان في بدن باية ومشاهير ووحدان
المعراج والعروج هو الارتفاع الى السماء فلا بد هنا من تغليب ط
المعراج على الاسراء او من حذف قيد او معطوف ليصح الكلام
يعني معراجه مع الاسراء او معراجه ومسراه بضم الميم واقع
اي ثابت قوله يقظان صفة مشبهة مثل عطشان
غير منصرف حال من ضمير معراجه وكلمة في بمعنى مع وتنوين

ط اذ قد يطلق احدهما على ما يعم الاخر كما قاله ابراهيم الفاني

ع قيل انما اسري به صلى الله عليه وسلم الى السماء لان الارض افضلت عليها فقالت السماء في الجنة والطور فقالت السماء فقالت الارض فقالت والولدان فقالت الارض على محمد صلى الله عليه وسلم وهو افضل الورى فاراد الله ان يسري به حتى لا يبقى تفاضل انتهى

بدن عوض عن المضاف اليه اي مع بدنه وبآية متعلق بواقع ومشاهير
جمع مشهورة معطوفة على آية وهو موصوفة محذوف اي
وباحاديث مشاهير ونون للضرورة قوله وحدانا جمع واحد
كراكب وركبان والناظم رحمه الله لاحظ الترتيب في الدليل
دون المدلول وافرد الدليل القطعي وجمع الدليل الظني
اشارة لان الدليل القطعي يثبت به المدعى وان كان فردا
والدليل الظني اذا تعدد وتظاهر يقرب من اليقين وايضا
ان دليل الاسراء وقع في القرآن في موضع واحد فلذلك افرده
ودلائل المعراج سواء كانت مشاهير او وحدانا وقعت
في مواضع كثيرة من الاحاديث ولذلك جمعها قيل اختلف
في معراج النبي صلى الله عليه وسلم انه هل كان في اليقظة ام
في المنام فعن عائشة رضي الله تعالى عنها انها قالت والله
ما فقد جسد رسول الله عليه السلام ولكن عرج بروحه وعن
معاوية انما عرج بروحه وعن الحسن كان في المنام رؤيا رآها
والاكثرون انه كان في اليقظة بالجسد لا المسجد الاقصى
بشهادة الكتاب ثم للاسماء بالاحاديث المشهورة ثم الى
الجنة او العرش او الى طرف العالم بالخبر الواحد وهذا
معنى قوله بآية ومشاهير ووحدان قال على القارئ والصحيح
انه كان ببدنه وروحه لا بمجرد روحه مع انه عرج به مرات

ه وهو قوله بآية ومشاهير ووحدان
لأن تقدير المدلول لو معراجه مع الاسراء او معراجه ومسراه

ط قال القاضي عياض وهو الحق
ه قال الله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام للمسجد الاقصى

مرات متعددة وبهذا يجمع بين روايات مختلفة واليه اشار
الناظم المحقق رحمه الله تعالى بقوله
وقوعه كان تكرارا وقد دفعوا به تعارض ما دل الحديثان
الضمير في وقوعه راجع الى المعراج السابق والتكرار مصدر
كرر على غير القياس وهو في الاصل ذكر الشيء مرة بعد اخرى
لكن اريد به هنا معنى المفعول اي وقوعه كان مكررا وضمير
دفعوا راجع الى اهل الحديث الدال عليه البيت السابق وضمير
به راجع الى الوقوع واراد بالتعارض مطلق التدافع والتنافي
بين الحديثين وهو التعارض الظاهري واما التعارض
الحقيقي ان يكون النصان متساويين في الذات والصفات
وان يقتضي احدهما بالذات عدم ما يقتضيه الاخر وهنا
ليس كذلك كما لا يخفى على اهل الحديث وكلمة ما موصولة وجملة
دل صلتها والعايد محذوف والالف واللام في الحديثان
للعهد والتقدير تعارض ما دل عليه الحديثان المعهودان
بين اهل الحديث وذانك الحديثان حديث ابن صعصعة
وحديث ابي ذر رضي الله تعالى عنهما دل حديث ابن صعصعة
على انه كان في الحطيم وحديث ابي ذر على انه كان من بيته
فجمعها بعضهم بانه قد تكرر والاول كان في المنام كما ينبئ
اول حديث ابن صعصعة والثاني كان في اليقظة كما يدل

عليه حديث ابي ذر ومنهم من قال بتكرر وقوعه مرة من مكة الى
السماء كما في حديث ابن صعصعة ومرة منها الى بيت المقدس
ثم الى السماء وهو المشهور المذكور في القران العظيم وظاهر
لفظ الناظم المحقق يساعد لهذا وتفصيل قصة المعراج يطلب
في كتب السير لاهل الاحتياج ولما اثبت الناظم نبوة نبينا
عليه السلام بالدلائل الواضحة من انواع معجزاته ومعراجه
شرع في رد المنكرين نبوته عليه السلام • من اليهود واخزاهم
الله تعالى • مشيرا الى ردما تمسكوا في ذلك فقال
ودينه ناسخ الاديان اجمعها ولم يكن نسخها جهلا لديان
الدين لغة الجزاء ومنه قوله تعالى مالك يوم الدين وغير ذلك
مما ذكر في القران مقارنا باليوم واصطلاحا هو الشرع المبعوث
به النبي الكريم • من طرف المولى الرحيم • وضميره راجع الى الرسول
العظيم • وهو مبتداء وقوله ناسخ الاديان خبره والاضافة
مجازي والناسخ حقيقة هو الشارع واجمعها بالجر تاكيد
للاديان اي ديني رسولنا عليه السلام ناسخ احكام جميع
الاديان اما كلا او بعضا والنسخ في اللغة الازالة والنقل
والنسخ في ابطال الحكم المقدم بمتاخر وقيل هو ان يرد
دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي اخر مقتضيا خلاف
حكمه فهو تبديل بالنظر الى علمنا وبيان رد الحكم بالنظر الى

مطلب في بيان النسخ في الاحكام والنسخ في الاديان

لا علم الله تعالى ولما النسخ في الاديان فهو ورود شرع مؤخر عن
الشرع السابق يقتضي خلافه وحكم هذا النسخ العمل بالشرع الثاني
وهجر الاول وجواز هذا النسخ متفق عليه بل هو اصل
شرعنا لان شرع نبينا باق الى يوم القيمة وناسخ لما قبله
من الشرايع والاديان فيكون القائل بشرعه عليه السلام ونبوته
قائلا بالنسخ لا محالة وقد ذهب كثير من المنكرين لنبوة
نبينا صلى الله عليه وسلم كاليهود واضرابهم الى انكار
النسخ في الاحكام الشرعية وامتنعوا من تصديقه
عليه السلام لما تضمنت شريعته المطهرة من فسخ بعض
احكام شريعة موسى عليه السلام وزعموا ان النسخ محال
فقوله فلم يكن نسخها جهلا لديان اشارة الى ردما تمسكوا
به في ذلك وهو ان ثبوت نبوته عليه السلام يستلزم
انتفاء بعض شرايع من قبله وانه باطل والا يلزم الجهل على
الشارع او البدء فيما شرع به وكلاهما محالان عليه تعالى وذلك
لان حكمه يشتمل على مصلحة البتة فاما ان لا يعلم هو فوات
تلك المصلحة بالنسخ والرفع فيلزم الجهل او علم لكن راى
عاقبتها اولا ثم اهملها ثانيا لا بسبب فيلزم البداء
فهو استصواب شيء علم بعد ان لم يعلم وقيل ظهور الراي
بعد ان لم يكن هذا حاصل تمسكهم عقلا واما حاصل رد

ه وفي انه تعالى علم بعد ان لم يكن غير جائز

ط البداء ظهور الراي بعد ان لم يكن البدائية هم الذين جوزوا البداء على الله تعالى كذا في النصف بقات وفي مصباح المنير بدا له في الامر ظهر له ما لم يظهر اولا والاسم البداء مثال سلام انتهى بعض الفضلاء من البداء بمعنى ظهور الراي بعد ان لم يكن محمود ولا مقصور فتامل قضم فقد قصر فلا تكن من القاصرين منه

مطلب في بيان ان تكليفه تعالى اما تكويني واما تشريعي

الناظم وتحقيقه فهو ان تكليفه تعالى اما تكويني واما تشريعي فالاول يتبدل بحسب تبدل المتعلقات في الاوقات المختلفة او الحكم ومصالح لا تحصى وذلك كما في النطفة فان الامر التكويني يتعلق بها اولا ثم يتبدل الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى العظام ثم الى كسوتها لحما ثم الى خلق آخر فتبارك الله احسن الخالقين وكان كل مرتبة منها ناسخة للاولى ولابسة للاخرى الى ان يجد كمالها ولم يلزم منه جهل الكون اصلا فكذا الثاني اعني التكليف التشريعي يتبدل بحسب تبدل متعلقاته من الاشخاص والافعال في الاوقات المختلفة او الحكم ومصالح من شرع لاشرع الا ان يبلغ غايته وهي دين الاسلام فلا جهل فيه لحكم الديان واما تمسكهم نقلا فهو انهم ادعوا ان موسى عليه السلام نص ان شريعته لا تنسخ فنقول هذا النقل منهم كذب وزور لا شك في بطلانه اذ لو كان حقا لما ظهرت المعجزة على يد عيسى عليه السلام ولا على يد نبينا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كما لم تظهر على يد احد الى يوم القيمة بعد نبينا صلى الله عليه وسلم لانه قال لا نبي بعدي فانكار اليهود النسخ كان حسدا وعنادا وستر الحق الصريح كما ستروا نص موسى بن عمران بنسخ توريته عنادا وحسدا كما اشار اليه الناظم بقوله

وربما نص لكن مارووا لصدا بنسخ توراة موسى بن عمران

الواو لعطف جملة على جملة ونظير هذا قد مر مرارا ورب حرف حافض يختص بالنكرة ويشدد ويخفف ويدخل عليه ما وهي كلمة تكفه عن العمل الجر فتجوز دخوله على الفعل وحقه ان يتأمل الماضي واما قوله تعالى ربما يود الذين كفروا فلان المترقب في اخبار الله تعالى كالماضي في تحققه ومعنى التقليل هنا الايذان بان نص موسى عليه السلام بنسخ توريته كان في مدة قليلة ويفهم من ذلك ان النسخ كان في بعض الاحكام لا في كلها قوله نص فعل ماض فاعله قوله الآتي موسى بن عمران وما وقع بينهما جملة معترضة سيقت لدفع سؤال وسيأتي تقريره ومن جعل في نص ضمير راجعا الى موسى والى الله تعالى فقد غلط فتأمل وضمير رووا راجع الى اصحاب موسى عليه السلام قوله بنسخ توراته تركيب اضافي متعلق بنص والنسخ مصدر مبني للمفعول بحذف مضاف فنن اي بمنسوخية بعض احكام توراته والضمير المجرور راجع الى موسى بن عمران لانه مقدم معنى فلا يلزم الاضمار قبل الذكر مطلقا ومن حذف الضمير واضاف التوراة الى موسى وقال اثبات حمزة ابن للضرورة فقد غلط ايضا وبعد هذه

الغلطات شنع على المولى الخيالى بتشنيعات لاوجه لها سوى
تسويد وجه الورق او تحريك سلسلة عجبه من الحمق
والخرق وهذا البيت اشارة لرد تمسك من انكر
نسخ الاحكام نقلا كما ان البيت الاول اشارة لرد
تمسكهم عقلا فحاصل الرد ان قولهم بان موسى عليه السلام
نص ان شريعته لاتنسخ كذب لاشك فى بطلانه اذ لو
كان حقا لما ظهرت المعجزة على يد عيسى عليه السلام بل ربما
نقول ان موسى عليه السلام نص بمنسوخية بعض احكام
التورية لكن اصحابه صاروا ذلك حسدا وعنادا
هذا وقال المولى الخيالى هذا البيت جواب عما يتوهم
من ان دين موسى عليه السلام لو كان مما ينسخ لوجب النص
به وتعليمه لاصحابه والجواب ان التنصيص بنسخ الاديان
لايجب على الانبياء اذ ربما يفضى ذلك الى قلق واضطراب
فى عقايد او يكتفى فى ذلك دلالة الحال كما فى معاعدة موسى
عليه السلام ثلاثين ليلة اولا ثم امر باتمامها بعشر بعد
بعدها ولو سلم فيجوز ان يقع النص من ابن عمران
لكنهم يخفون ذلك حسدا من عند انفسهم كما اشار
اليه المحقق انتهى فتأمل فى البيانين ان كنت من اهل
البيان وليس الخبر كالعيان ثم اعلم ان شرايع من قبلنا

مطلب شريعة من قبلنا شريعة لنا يعنى شرع من قبلنا ناسخ لشرعنا مالم يرد

قوله او يكتفى الظاهر انه معطوف على يفضى

قبلنا من الانبياء صلوات الله عليهم وعلى نبينا ترضنا اقتداء
وعملا الا اذا ثبت نسخها لقوله تعالى اولئك الذين هداهم
الله فبهداهم اقتده امر الله نبيه ان يقتدى بهديهم
والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع فايدة قيل واما الاحكام
التى لم يطرق ولم يقع فيها نسخ فى جميع الاديان فستة انواع
الاول حفظ الدين فكل ملة كلف اهلها بتوحيد الله تعالى
الثانى حفظ النفوس فحرم القتل بغير حق شرعى فى كل ملة
والثالث حفظ العقل الذى هو ملاك الدين والدنيا
وقطب دايرة الخيرات والرابع حفظ النسب والخامس
حفظ المال الذى هو قوام الحياة والسادس حفظ الاعراض
التى فيها صيانة الدين والدنيا وقد نظم الجزايرى هذه
الانواع فى منظومته حيث قال • قد اجمع الانبياء والرسل قاطبة
على الديانة بالتوحيد فى الملل • وحفظ نفس ومال معهما نسب
وحفظ عقل وعرض غير مبتذل • قال البيضاوى
فى الغاية القصوى الاشياء التى يجب حفظها فى جميع
الاديان خمسة وهى حفظ الدين والنفس والعقل والنسل
والمال انتهى ولما فرغ من اثبات نبوة الانبياء عموما
وخصوصا شرع فى بيان عصمتهم فقال
الانبياء بريئون اتفاقا عن كفر وكذب وعن فسق باعلان

مطلب الاشياء التى لم يقع فيها نسخ فى جميع الاديان

الانبياء جمع نبي جمع تكسير كالانصباء جمع نصيب وهو مبتداء
وبريئون جمع برئ جمع سالم خبره وهو مأخوذ من برئ
من العيب براءة فاستعماله بعن غير فصيح قوله اتفاقا مفعول
مطلق لفعل محذوف اي اتفق العلماء في براءة الانبياء وعن
متعلق بقوله بريئون وكذب عطف على كفر وعن الثانية
مثل الاولى واراد بالفسق مطلق الذنب الشامل للكفر والكذب
على ما سيأتي بيانه واعلان متعلق بالفسق واراد بالاعلان
اظهار الكفر والكذب عند خوف الهلاك ويسمى هذا
تقية وهو جائز عند الشيعة الشنيعة ولا يضر خلافهم
اتفاق المسلمين ثم اعلم ان الكلام في عصمة الانبياء في
موضعين احدهما قبل البعثة وثانيهما بعدها وهو
المراد في كلام الناظم بقرينة انه اورده بحث عصمتهم
بعد اثبات نبوتهم وايضا يشير اليه بقيوده بالانبياء
لكنهم معصومون من الكفر عمدا وسهوا قبل النبوة
وبعدها بالاجماع ونقل ذلك عن التفتازاني وغيره
من الموثوقين وقال الامام السنوسي في شرح الجزائرية
واما تعمد الكذب في الاحكام بعد البعثة فالاجماع على
عصمتهم من ذلك لان المعجزة دلت على صدقهم
فيما يبلغونه عن الله تعالى فلو جاز تعمد الكذب عليهم

مطلب
الانبياء معصومون
من الكفر قبل البعثة وبعدها
اجماعا

105

عليهم لبطت دلالة المعجزة على صدقهم واما جواز صدور
الكذب عنهم في الاحكام غلطا ونسيانا فمنعه الاستاذ وطائفة
كثيرة من اصحابنا لما فيه من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة
وجوزه القاضي وقال المعجزة انما دلت على صدقهم فيما صدر
عنهم قصدا واعتقادا انتهى والناظم المحقق لم يعتد
مذهب القاضي ولم يقيد الكذب بالعمد ولا بكونه متعلقا بامر
التبليغ جعل هذا الحكم اتفاقيا واراد بالاتفاق اتفاق
المحققين المعتبرين من الفقهاء والمتكلمين ثم اصل الفسق
هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب كبيرة وهذا المعنى
ليس بمراد هنا لئلا يلزم التكرار بل اراد به ذنبا شاملا للكفر
والكذب وسماه فسقا اذ اطلاق الفسق على الكفر والكذب شايع
في القرآن اما الاول فقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا
لا يستوون واما الثاني فقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا
وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون
ثم قيد الفسق بالاعلان اشارة لانهم معصومون عن
الكفر والكذب سواء كانا مطلقين او مقيدين بالاعلان
وقد سبق معنى الاعلان ويحتمل ان الناظم المحقق اراد
بالفسق هنا تعمد الصغائر الغير المنفرة وبالاعلان التعمد
جهرا فيكون الاتفاق على هذا اتفاق الاكثر كما اشار اليه

لانه فعلها للاتفاق للاكثر لا يعتبر خلاف
الاقل كذا قالوا
يعتبر ولم صح

بقوله وعن كبائر عمدا عند اكثرنا فتعمد الصغائر الجهرية يلحق بالكبائر
كذا قاله شارح عقيدة الطحاوي فشمل هذا البيت اربعة احكام
من عصمة الانبياء عليهم السلام كل واحد اتفاقية **الحكم الاول** ان
الانبياء كلهم بريئون عن الكفر عمدا وسهوا قبل النبوة وبعدها
بالاجماع **والثاني** انهم بريئون عن الكذب ايضا بالاجماع **والثالث**
انهم بريئون عنها معا او منفردا باعلان بالاتفاق **والرابع** انهم
بريئون عن قصد الصغائر الغير المنفرة جهرا باتفاق الاكثر
خذ هذا البيان • وكن من الشاكرين • وان صدر من قائل حقير
لايكاد يبين • وذكر المحقق في عصمة الانبياء عليهم السلام
ستة من الاحكام • كلها اتفاقية عند العلماء الاعلام •
وقد سبق اربعة منها وبقي اثنان فاشار اليهما بقوله
وعن كبائر عمدا عند اكثرنا وخسة مثل **تطفيف** باوزان
قوله عن كبائر عطف على قوله عن كفر على الارجح فيكون هذان
الحكمان داخلين تحت الاتفاق اما الاول اعني عصمة
الانبياء عن الكبائر عمدا فلان الجمهور من المحققين منعوا
ذلك واما الحشوية المجوزون للكبائر على الانبياء فلا
اعتداد بمذاهبهم كذا قاله بهاء الدين زاده في شرح الفقه الاكبر
واما صدور الكبائر عنهم على سبيل السهو والنسيان
فالاكثرون على جوازه والمختار امتناعه **واما الحكم الثاني** اعني عصمتهم

• اعلم ان العلماء اختلفوا في انه اذا ركب
معطوفات كثيرة ان الجميع
على الاول او كل واحد عطف
على ما قبله فذهب الاول
قوم والثاني قوم آخرون
كذا قاله السعد

السهو الغفلة عن الشيء

عصمتهم عن الصغائر الدالة على الخسة سواء كان عمدا او سهوا
او نسيانا كسرقة لقمة وتطفيف حبة فقد اتفقوا على امتناع
صدورها عنهم فقوله وخسة عطف على المقيد مجردا عن
قيده فتأمل **وقال** ابن الهمام المختار اي لجمهور اهل السنة
العصمة عنهما اي عن الكبائر والصغائر الا الصغائر الغير
المنفرة خطأ وسهوا ومن اهل السنة من منع السهو عليهم والاصح
جواز السهو في الافعال **والحاصل** ان احدا من اهل السنة
لم يجوز ارتكاب المنهي عنهم عن قصد لكن بطريق السهو
والنسيان ويسمى هذا زلة **قال** القنوي اختلف الناس
في كيفية العصمة فقال بعضهم هي محض فضل الله تعالى
بحيث لا اختيار للعبد فيه وذلك اما بخلقهم على طبع
يخالف غيرهم بحيث لا يميلون الى المعصية ولا ينفرون
عن الطاعة كطبع الملائكة واما بصرف همهم عن السيئات
وجذبهم الى الطاعات جبرا من الله تعالى بعد ان اودع في
طبائعهم ما في طبايع البشر وقال بعضهم العصمة فضل من
الله تعالى ولطف ولكن على وجه يبقى اختيارهم بعد العصمة
في الاقدام على الطاعة والامتناع عن المعصية واليه مال
الشيخ ابو منصور الماتريدي حيث قال العصمة لا تزيل
المحنة اي الابتلاء والامتحان يعني لا تجبره على الطاعة

مطلب في بيان معنى العصمة في حق الانبياء عليهم السلام

ولا تجره عن المعصية بل لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير
ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار • تخفيفا للابتلاء والاختبار
وادلة عصمتهم مذكورة في المطولات فائدة يقال في الانبياء
معصومون • وفي الاولياء محفوظون • لفرق دقيق بينهما
وهو ان العصمة لغة المنع والحماية وعرفا لا يخلق الله تعالى
في المكلف الذنب مع بقاء قدرته واختياره والحفظ توفيق
الله تعالى التوبة كلما اذنب فيقال للاولياء محفوظون
بمعنى انهم اذا اذنبوا وفقهم الله للتوبة فلا يمتنع وقوع
الذنب منهم ويقال ايضا للانبياء مأمونون لا آمنون
بل خائفون منه تعالى اكثر من غيرهم لانهم اعرف بجلاله من
صفات الجلال كذا قالوا وما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب
او معصية فاكان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما
كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا
فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة والى هذا اشار
الناظم المحقق رحمه الله تعالى بقوله
ياول القصص الحاكي لذنبهم بانه قبل وحي او بنسيان
ياول بالبناء المفعول من التأويل وهو صرف الكلام
لا بعض محتملاته بدليل دعا اليه اصله من الاول وهو الرجوع
والانصراف والقصص مصدر قولك قصصت الحديث

ط قال السعد في شرح العقائد النسفية بكمال العقل والذكاء
النبوة المذكورة وقع للنبي وهو في
الصبا كعيسى عليه السلام وعليه
عليه السلام والسلامة من كل ما
ينفر عنه كدناءة الاباء والامهات
الفظاظة والغلظة والغفلة والعيوب
المنفرة كالبرص والجذام
ونحو ذلك مما الجملة تأمره
كالاكل على الطريق والخرق
الدنيه كالحجامة وكل ما يخل
بمكانة البعثة كذا في المطالب
الوفيه

الحديث اقصه قصا وقصصا وقد يجيء اسما بمعنى الخبر
اتصل بعضه ببعض نحو قوله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي
الالباب وقوله تعالى فلما جاءه وقص عليه القصص وهو المراد في
هذا البيت ويشمل للقصص الواقع في القرآن وغيره من الاحاديث
والاخبار قوله الحاكي صفة القصص بمعنى المنبئ اي الخبر المنبئ
والمشعر بذنبهم وجعل الحاكي بمعنى المحكي ليس بشيء لانه موهم
نقصا في شان الانبياء عليهم السلام فتأمل واراد بالذنب ما كان
في صورة الذنب والباء في قوله بانه متعلق بقوله يأول بحذف
المضاف والضمير راجع الى الذنب اي بان صدور الذنب
كان قبل وحيهم قوله او بنسيان عطف على قوله بانه اي يأول
بان صدوره كان بطريق النسيان قيل هذا البيت جواب
عما استدل الخصم على مذهبه كان قائلا قال اقاصيص الانبياء
التي نقلت في كتاب الله تعالى وفي احاديث رسول الله تشعر
بصدور الذنب عنهم حال النبوة فاشار الناظم المحقق الى
الجواب اجمالا بان ما نقل احادا مردود وما نقل متواترا او
منصوصا في الكتاب محمول على السهو والنسيان او على ترك
الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك من المحامل والتأويلات
والله اعلم بحقيقة الحالات واما الجواب التفصيلي فمذكور
في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب فمن اراد

الاطلاع على التفصيل فليراجع الى المطولات وفى كتاب التعرف لمذهب التصوف قال الجنيد والنورى وغيرهما من الكبار رحمهم الله تعالى ان ما جرى على الانبياء عليهم السلام انما جرى على ظواهرهم واسرارهم مستوفاة بمشاهدات الحق واستدلوا على ذلك بقوله تعالى فنسى ولم نجد له عزما قالوا ولا تصح الاعمال حتى تقدمها العقود والنيات فما لا عقد له ولا نية فليس بفعل وقد نفى الله ذلك عن ادم عليه السلام بقوله فنسى ولم نجد له عزما وقالوا ومعاتبات الحق لهم عليها انما جاءت علما للاغيار ليعلموا عند اتيانهم المعاصى مواضع الاستغفار انتهى

فائدة اعلم ان الانبياء عليهم السلام كما انهم معصومون عن العصيان والضلال منزهون عن النقل والانغزال عن مرتبة النبوة والكمال وقد حكى شارح الطوالع فيه اجماع الامة بخلاف حال الاولياء فانه قد يسلب عنه الولاية كما يسلب الايمان من المؤمن فى الخاتمة والغاية نسأل الله العفو والعافية

مطلب لا يبطل رسالة الانبياء بموتهم

وايضا لا يبطل رسالتهم بموتهم لبقاء الاحكام التى جاؤا بها بعدهم ووجوب اتباع ذلك والمنقطع بموتهم وجوب التبليغ منهم وتكليفهم بما كلفوا قاله فى المواهب الفتحية وقال بعض الافاضل ان رسالة الرسل ونبوة الانبياء بعد موتهم لهم فى حال الحيوة لا يبطل بموتهم

بموتهم لان هذا الوصف مضاف لارواحهم فى الحقيقة وارواحهم باقية فينبغى الوصف ببقائها ولولاه لما صح ايمان من اسلم الآن فتأمل وقال الاشعرى يبطل رسالتهم بموتهم لكن يبقى حكمها وحكم الشيء يقوم مقام ذلك الشيء انتهى ووجه قول الاشعرى مذكور فى المطولات ولما فرغ من عصمة الانبياء عليهم السلام شرع فى تفضيلهم على الملائكة فقال

وللنبيين رجحان على ملك تعليم علم وتكريم يدلان

قوله للنبيين خبر مقدم ورجحان مبتداء مأخر واراد بالرجحان الاكثرية ثوابا وعملا وكرامة عند الله تعالى كذا قالوا وملك اصله مالك بتقديم الهمزة ثم قلب قلب مكان فصار ملاك ثم حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال فيكون من الالوكة وهى الرسالة واذا جمع ردت الهمزة فيقال الملائكة سموا بها لانهم رسائل بين الله وبين الناس واراد بالملك الجنس قوله تعليم مصدر مضاف لمفعوله اى تعليم الانبياء علم الملائكة وهو مبتداء وتكريم بالرفع عطف عليه وتنوينه عوض عن المضاف اليه اى تكريم الله اياهم وجملة يدلان خبر المبتداء اى هما يدلان على ذلك الرجحان والمراد الثانى اشارة الى الحكم السابق اعنى كل نبى من الانبياء افضل واكثر ثوابا من كل ملك ووجوه الافضلية كثيرة بعضها نقلية وبعضها

فصل اما قال الاشعرى وذكر نبأ على فاعلم ان المعرض لا يبقى وحيهما بين فان الرسالة والنبوة من قبيل الاعراض ودون الجواهر فيفنيها بعدموتهم كما يفنى سائر الاعراض لا يبقى بعد موتهم لكنه تعالى يعيد رسالتهم ونبوتهم ولا يخفى سقوط هذا الكلام وان صدر عن بعض الاعلام كذا فى كفر الزنون

بمعنى اراد الناظم المحقق تالك هنا الحسن الشامل للعلوى والسفلى والعوام والخواص منه

عقلية فقد اشار الناظم بقوله تعليم علم وتكريم لبعض الوجوه
النقلية **منها** ان ادم عليه السلام اعلم من الملائكة ومعلم لهم لانه انبأهم
بالاسماء كلها وبما علمه الله تعالى من الخصايص والمعلم افضل من
المتعلم وايضا العالم افضل من غيره لقوله تعالى والذين اوتوا العلم
درجات وهل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون **ومنها**
ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام بقوله واذ
قلنا للملائكة اسجدوا لادم فلا شك ان سجود المامور به
كان سجود خدمة وتكريم لا سجود عبادة اذ لا تكون
العبادة الا لله تعالى فلو لم يكن آدم عليه السلام افضل من الملائكة
للامرهم بالسجود لان الله تعالى حكيم فلا يامر الا فضل
بخدمة المفضول **ومنها** قوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم
فان التكريم المطلق لواحد من الاجناس يدل على افضليته
من غيره **فهذه** الوجوه الثلثة مفهوم من صريح قول
الناظم رحمه الله الاول من لفظ تعليم والثاني والثالث
من لفظ تكريم وباقي الوجوه من العقلية والنقلية مع
متعلقاتها مذكورة في المطولات **ثم اعلم** ان علم العقايد
اعني اصول الدين علم يبحث فيه عما يجب به الاعتقاد وهو
على قسمين قسم يقدح الجهل به في الايمان كمعرفة الله تعالى
وصفاته الثبوتية والسلبية والرسالة والنبوة وامور

ا اراد بالجنس هنا الاسم اي ادم للاستغراق
من النظم الكريم لان بني ادم للاستغراق

مطلب
ان علم العقايد على قسمين

واموره الآخرة وقسم لا يضر الجهل به في الايمان كتفضيل الانبياء
على الملائكة فقد ذكر السبكي في تاليف له لو مكث الانسان مدة
عمره لم يخطر بباله تفضيل النبي على الملك لم يسأله الله تعالى
عنه يوم القيمة انتهى **قال** بعض الافاضل محل الخلاف والنزاع
في هذه المسئلة غير نبينا صلى الله عليه وسلم فانه افضل
خلق الله تعالى اجمعين باجماع علماء الدين كما اشار اليه صاحب البردة
حيث قال • فمبلغ العلم فيه انه بشر • وانه خير خلق الله كلهم •
وذكر صاحب المطالب الوفية في هذا المبحث ستة اقوال
الاول وهو المشهور عند الجمهور • ان الانبياء عليهم السلام
افضل من جميع الملائكة والثاني وهو قول القاضي ابي بكر
الباقلاني وابي عبد الله الحليمي والامام الرازي ان الملائكة
العلوية افضل من الانبياء غير نبينا صلى الله عليه وسلم
فانه افضل من جميع الخلق بالاجماع والثالث الوقف ط في
هذه وعدم التكلم فيها بشيء بحيث ان سئل احد يقول
لا ادري هل الانبياء افضل ام الملائكة والرابع السكوت
عنها فلا ينطق بشيء مع اعتقاد ما ادى اليه الدليل من
غير ان يظهر شيء من لسانه والخامس ان الانبياء افضل
من الملائكة باعتبار النبوة لا باعتبار البشرية والسادس
قول العز بن عبد السلام ان ارواح الانبياء عليهم السلام

كما ذهب اليه الناظم المحقق وهذا المقام

ط وممن ذهب الى التوقف الامام ابو منصور البغدادي حيث قال الملائكة والملائكة على البشر العاقل يريد به الكلام على الملائكة والملائكة على البشر فانا لا نتكلم فيه بما لا نعلم ذلك ولا حاجة بنا الى معرفته فالامر فيه لا الله انتهى يعني هذه المسئلة من فروع العقايد كما ذكره السبكي هنا

قيل قول القائل لا ادري يارد من العلم وقال ابن مسعود جفاة العالم لا ادري

افضل من ارواح الملائكة واجساد الملائكة عليهم السلام افضل
من اجساد الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهو قريب من
القول الخامس انتهى ملخصا وقال المولى الخيالي ثم الانصاف
ان الافضلية بمعنى زيادة القدرة والقوة والبطش ظاهرة
في الملائكة واما الافضلية بمعنى كثرة الثواب عند الله تعا
فعلمها عنده ولا طريق لنا الى الجزم بها فليتدبر انتهى
اقول يؤيد قول الخيالي ماذكر في كتاب التعرف حيث قال
سكت الجمهور منهم اي من المتصوفة عن تفضيل الرسل على
الملائكة وتفضيل الملائكة على الرسل وقالوا الفضل لمن فضله
الله عز وجل ليس ذلك بالجوهر ولا بالعمل ولم يروا احد
الامرين اوجب من الاخر بخبر ولا عقل انتهى ولما كان ظهور
الكرامة على يد الاولياء اثرا من آثار حقية نبوة الانبياء
عليهم الصلاة والسلام فقال
وللولي كرامات كما نقلت عن آصف وابي الدرداء وسلمان
الولي هو العارف بالله حسب ما يمكن من معرفة الذات
والصفات المواظب على الطاعات المجتنب عن السيئات
المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات المدبر عن
الدنيا المقبل على العقبى المديم على ذكر المولى وفي شرح رسالة
القشيري الولي من توالت طاعاته من غير تخلل المعصية

قال الامام الرازي ذهبت الامامية
الحنفية الا ان خواص بني
آدم وهم الرسل افضل
من جملة الملائكة وعوام بني
آدم من الاتقياء والزهاد
افضل من عوام الملائكة
وخواص الملائكة افضل من
عوام بني آدم كذا قاله الشيخ
زاده في تفسير قوله تعالى
ولقد كرمنا بني آدم

قال صاحب الكشف هذه
المسئلة لا تستند الى دليل
قطعي ولا يخلو ادلتها عن الطعن ولذا لم
يعلل احد من اصحاب الاقوال
فيها ولم يسب الى بدعة لعدم
اخلاله بتعظيم الفريقين

مطلب
في تعريف الولي

110

المعصية وهو قريب من المعنى الاول وقيل الولي ضد العدو
واصله من الولي بمعنى القرب والدنو فيحتمل ان الولي سمي به لقربه
من آثار رحمة الله تعا كما في قوله تعا اولئك المقربون في جنات
النعيم قال الامام السنوسي نقلا عن شرح الارشاد للولي اربعة
شروط احدها ان يكون عارفا باصول الدين حتى يفرق بين
الخلق والخالق وبين النبي والمدعي الثاني ان يكون عالما باحكام
الشريعة نقلا وفهما ليكتفي بنظره عن التقليد في الاحكام
الشرعية كما اكتفى عن ذلك في اصول التوحيد فلو اذهب الله
علماء اهل الارض لوجد عنده ما كان عندهم ولا قام قواعد
الاسلام من اولها الى آخرها الثالث ان يتخلق بالخلق المحمود
الذي يدل عليه الشرع والعقل الرابع ان يلازم الخوف ابدا
سرمدا واراد الناظم بالولي الجنس ثم الكرامات جمع الكرامة وهو
امر خارق للعادة مقرون بالمعرفة والطاعة خال عن دعوى
النبوة وبه فارق المعجزة لان شرط المعجزة دعوى النبوة
بخلاف الكرامة حيث يقرر صاحبها بالمتابعة فان الولي
يخرج بدعوى النبوة عن الاسلام فضلا عن الولاية وبهذا
تبين ان كل كرامة لولي تكون معجزة لمتبوعه من نبي ويؤيد
هذا ظاهر كلام الامام في الفقه الاكبر وعليه الجمهور وقال
الامام القشيري ومن تبعه كابن السبكي ان ما هو من المعجزات

مطلب
في تعريف الكرامات والفرق
بين المعجزة والكرا
مة

الكبار كاحياء الموتى وقلب العصا حية وانشقاق القمر واشباع
الجمع من الطعام القليل وخروج الماء من بين الاصابع لا يمكن الجواب
بطريق الكرامة للولى كذا قالوا **حاصل** هذه المسئلة التى فى
عبارة الناظم ان ظهور انواع الكرامات • وخوارق العادات •
ثابت للاولياء الكرام من الصلحاء الخ ام غير مختصة بامة
نبينا عليه السلام كما اشار اليه بقوله كما نقلت عن اصف اى
نقلت تلك الكرامات فى القران العظيم وفى حديث الرسول
الكريم **اما** الاول فكقصة آصف بن برخيا وزير سليمان
عليه السلام اتى بعرش بلقيس من ناحية اليمن طرفة عين وذلك
قوله قال انا آتيك به قبل ان يرتد طرفك وكذلك قصة اصحاب
الكهف ومريم **واما** الثانى فهو ما روى انه كانت بين يدى
سليمان وابى الدرداء قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها
وايضا يجوز وقوع الكرامة فى عصر النبى عليه السلام بعده كما اشار اليه الناظم بقوله
وصد سارية الفاروق عن جبل والبعد بينهما فى القدر شهر ان
الواو لعطف جملة على جملة وصد بالرفع مبتدأ خبره محذوف
وهو مصدر صده عن الامر منعه وصرفه من باب رد يتعدى
الى المفعولين اولهما بنفسه وثانيهما بالحرف وهو مضاف
الى فاعله وهو سارية غير منصرف للتانيث اللفظى والعلمية
واضافة سارية الى الفاروق لادنى ملابسة لانه كان امير

ج وفى الفتاوى البزازية سئل الزعفرانى
عمن ينكر ان رؤية النبى بعد موته بالبصر
ليست بكرامة فقال كان كذلك فى زمانه
فاما الان فاستجهله ولا اطلق
عليه الكفر انتهى

ط قال فى كتاب التعرف وجواز ذلك
فى عصر النبى عليه السلام وغيره
فى عصر واحد وذلك انه اذا كانت
فى عصر النبى عليه السلام على معنى
التصديق له عليه السلام كانت فى
غير عصره ايضا على معنى التصديق
له وقد كانت بعد النبى عليه السلام
لعمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه
حيث قال يا سارية بن حصين
الجبل الجبل وعمر بالمدينة على المنبر
وسارية فى وجه العدو على مسيرة
شهر انتهى

امير جيشه ومفعول المصدر محذوف فتقدير الكلام ومن
كرامات الاولياء صد سارية الفاروق جيشه عن وراء الجبل
ومن قاله انه مضاف للمفعول والفاروق فاعله لم يصب
لان فاعل المصدر المنع هو سارية لا الفاروق بل المفهوم
من كلام الفاروق الاقبال للجبل اى معنى قوله يا سارية الجبل
الجبل الزم الجبل واحذر من ورائه هكذا فسره صاحب التمهيد
فان قيل الصد ليس بكرامة لانها لابد وان يكون امرا خارقا
للعادة والصد ليس كذلك قلنا هنا تسامح فى العبارة
اذ الناظم ذكر المسبب وهو الصد والمنع واراد السبب
وهو سماع سارية صوت الفاروق وهذا السماع كرامة
لعمر رضى الله تعالى عنه وان صدر من سارية قال صاحب
التسديد قيل هذه الكرامة مشتملة على ثلاث كرامات
رؤية عمر جيشه بتنها وندوبلوغ صوته لسارية وسماع
سارية وهو امير الجيش صوته والواو فى قوله والبعد للحال
اذا عرفت ما حررناه لك فى هذا المقام • فلا تلتفت الى ما
صدر عن بعض الانام • وقال على القارى وفى هذه المسئلة
خلاف المعتزلة فى منعهم جوازها مطلقا معللين بان فى
جوازها وقوع الاشتباه بين المعجزة وغيرها وخلاف
الاستاذ ابى اسحق الاسفرانى فى بعضها حيث قال كل

ماجاز تقديره معجزة لنبي لايجوز ظهوره مثله كرامة لولي **واجيب**
بان المعجزة شرطها دعوى النبوة بخلاف الكرامة انتهى فلا يلزم
وقوع الاشتباه بينهما **ثم اعلم** ان حصول الكرامة للولي مختص
بايام التكليف كما قال الشيخ العلامة ابو الحسن سراج الدين في بدء
الامالي كرامات الولي بدار دنيا • لها كون فهم اهل النوال •
وقال الشارح جلال الدين البخاري التقييد بدار دنيا لان الاختلاف
يعني بين اهل السنة والمعتزلة وقع فيها لان دار العقبى محل
كرامة جميع المؤمنين قال في رسالة القشيري ولابد ان يكون الكرامة
فعلا خارقا للعادة في ايام التكليف انتهى وقد شارحها القاضي
زكريا لا في ايام الاخرة لانها ليست دار تكليف وقال الامام السنوسي
وذاربعضهم في تفسير المعجزة قيدا آخر وهو ان يكون في زمن
التكليف لاما يقع في الاخرة من الخوارق ليست بمعجزة انتهى
واذا اعتبر هذا القيد في المعجزة ففي الكرامة يكون بطريق
الاولى وقالوا لايبلغ الولي درجة النبي لان التابع لايبلغ
مرتبة المتبوع فيكون للنبي فضل على الولي وزعم قوم ان
مرتبة الولاية مطلقا قد تكون افضل من مرتبة النبوة لان
الاول معاملة مع الحق والثاني معاملة مع الخلق وزعم اخرون
ان مرتبة ولاية النبي افضل من مرتبة نبوته فالناظم
المحقق اراد الاشارة للرد هذين القولين فقال

مطلب
حصول الكرامة للولي مختص
بايام التكليف

اي الشارح لبدء الامالي
وهو جلال الدين البخاري

اي سواء كانت ولاية النبي
او غيره

فضل النبي جلي بل نبوته فاقت ولايته في قول احوان

قدم معنى النبي والولي وكذا معنى النبوة والولاية واراد بالنبي
هنا الجنس ومن خص هذا الحكم بنبينا صلى الله عليه وسلم لم يصب
اذ سبق من الناظم رحمه الله بيان فضله عليه السلام ومعنى جلي واضح
اي فضل جميع الانبياء على جميع الاولياء واضح لكل احد ثابت
من الازل الى الابد • بل صرح النسفي في عمدته ان نبيا واحدا افضل
جميع الاولياء وذلك لان الولي تابع ولايكون التابع اعلى رتبة
من المتبوع ولان النبي مأمون العاقبة • والولي يجب ان يكون
خائفا عن الخاتمة • لان النبي مكرم بالوحي وشاهدت الملائكة
الكرام • ومأمور بتبليغ الاحكام • وارشاد الانام • بعد
الاتصاف بكمالات الاولياء العظام • فما نقل عن بعض
الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي كفر وضلالة
والحاد وجهالة • نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة
افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي يتصف
بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي **فمنهم**
من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير وهو بعد الكمال
ومنهم من قال بالثاني زعما بان الولاية عبارة عن العرفان
بالله وصفاته وقرب منه وكرامة عنده والنبوة عبارة
عن سفارة بينه وبين عبده في تبليغ احكامه اليه والقيام

في قوله واضح لطافة فتامل

قال في شرح المقاصد اجمع المسلمون
على ان النبي افضل من الولي

عن بعض ان النبي جمع بين مرتبة
الولاية ومرتبة النبوة ولا
يفيد قول بعضهم ان الولاية افضل من النبوة

بخدمة متعلقة بمصلحة العبد وقاسوا الغايب على الشاهد
والخالق على المخلوق فانهم شبهوا الولي بمجالس الملك • والنبي بالوزير
في قيام امر الملك • والناظم المحقق ذهب الى القول الاول •
الذي هو المعتمد والمعول • حيث قال في قول اخوان والمراد
بالاخوان هم الذين ذهبوا الى القول الأول وكلمة بل على هذا
للانتقال من حكم لا حكم لا للاضراب والترقي ويمكن جعلها للترقي
بادنى تصرف في العبارة وهو ان يقال اذا كان فضل النبي
على الولي واضحا كان فضل النبوة على الولاية التي في غير
النبي واضحا ايضا بل بنبوة النبي فايقة على الولاية التي
كانت معها فنبوته مبتداء والضمير المجرور راجع الى النبي
وقوله فاقت اي علت من قولهم فاق الرجل اصحابه اذا علاهم
بالشرف خبر المبتداء قوله ولايته مفعول فاقت وضميره
راجع الى النبي قال الطوخالي ويمكن ان يكون خبر نبوته
محذوفا وفاعل فاقت لفظ ولايته والمعنى ان فضل النبي
جلي بل نبوته ايضا جلية حال كون ولايته فايقة عليها
فهو اشارة الى ما نقل عن بعض العارفين من ان مرتبة النبي
عليه السلام افضل من نبوته وعليك الاختبار ثم الاختيار
انتهى اقول لو كان هذا الاحتمال بعيدا عند ارباب الكمال
فوض الى الوجدان والاختبار حتى يظهر لك الترجيح والاختيار

الاعلم ان بل اذا كان للاضراب فهو عبر عما
الاول للابطال للحكم الاول فيتقال له الاضراب
الانتقالي واما للانتقال من الحكم
الاول الى الآخر فيقال له الاضراب
لا للابطال وعلى هذا فمعنى قوله بل على
اي لا للاضراب الابطالي بل
للاضراب الانتقالي

ظ بالبناء للمفعول

ظ قال البعض العارفين وفاية النبي افضل
من نبوته لتعلق نبوته بوقت التبليغ بوقت دون
والولاية لا تتعلق بوقت وقت بل بسلطان قايم الاقيام
الساعة والنبوة مختومة بنبينا
محمد صلى الله عليه وسلم فمن
حيث ظاهرها الذي هو الانباء والرسالة
اعلى التصرف في الخلق
الاقيام الساعة
والولاية باطنها
الذي هو الولاية
عامة منه كانت
الانبياء والرسل
الاقيام الساعة

113

قوله والاختيار بالباء
التحتانية عطف على
الترجيح

والاختيار ولما فرغ من فضيلة النبي على الولي شرع في افضلية
بعض الاولياء على بعض فقال
وافضل الناس بعد الانبياء ابو بكر لتصديقه من قبل اقران
افضل الناس مبتداء وابو بكر خبره اي اكثرهم ثوابا واعلاهم
مقاما ابو بكر رضي الله تعالى عنه وكان اسمه في الجاهلية عبد
الكعبة فسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله واسم
ابيه ابو قحافة ولقبه النبي عليه السلام بالصديق لانه صدقه
في النبوة من غير تعثم وفي المعراج بلا تردد فقول الناظم لتصديقه
من قبل اقران استدلال على افضلية بوجهين الاول انه اول
من صدق النبي صلى الله عليه وسلم وهذا يدل على زيادة
ايقانه وكمال ايمانه ولذلك جعله عليه السلام خليفته في قيام
الصلوة التي هي عمدة احكام الاسلام قال علي القاري
واولى ما يستدل به على افضلية الصديق في مقام
التحقيق نصبه عليه السلام لامامة الانام مدة
مرضه في الليالي والايام انتهى والثاني انه اسلم قبل
جميع الاقران اي جميع الناس على ما عليه الاكثرون وصرح
به حسان بن ثابت وانشده على رؤس الاشهاد ولم ينكر
عليه احد ويؤيده قوله عليه السلام ان من امن بي وصدقني
الناس وصدقني وآمن بي وزوجني بنته وجهز لي

بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف قال علي القاري
واختلف في اول من آمن من الصحابة فقيل علي لقوله سبقتكم
الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلمي وهذا دليل لاصحابنا
ان اسلام الصبي صحيح خلافا للشافعي وقد ثبت انه عليه السلام
دعا عليا الى الاسلام وهو ابن سبع سنين وقيل ابو بكر رضي الله
تعالى عنه وقيل خديجة وقيل زيد وجمع بانه من الرجال ابو بكر ومن
الصبيان علي ومن النساء خديجة ومن الموالي زيد ثم قيل
العبرة بايمان ابي بكر رضي الله تعالى عنه اذ لا رتبة للصبي
والمرأة والعتيق عند الناس انتهى وايضا لا شك ان ايمان
البالغ الصادر عن استدلال افضل من ايمان الصبي وايضا
ان ابا بكر كان مشتهرا عند الناس ومحترما غاية الاحترام
وكان نافذ القول والكلام فحصل بسبب اسلامه
قوة عظيمة في الاسلام الا يرى انه لما اسلم اشتغل بالدعاء والتضرع
الى الله تعالى فاسلم ببركة دعائه على يده عثمان بن عفان وطلحة
والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون لا غير ذلك
فكان اسلامه افضل من اسلام علي كرم الله وجهه فظهر مما
قررناه ان ما ذكره الناظم دليل نقلي مستفاد من السنة الا انه
ظني والدليل القطعي في هذه المسئلة الاجماع ولا عبرة
بمخالفة الروافض الذين يزعمون تفضيل علي على سائر
الصحابة

واساه بماله مواساة
اي جعله اسوة اي
شريكا

قيل اول الرجال اسلاما ابو بكر والصبيان علي
وولده وولد ولده صحبة
ولم يتيسر هذا لاحد

فقول من قال ابو بكر افضل لكثرة
ما له في الجهاد والبعض لكثرة
وهو اسلامه قبل الجميع غلط
فاحفظ فانه مهم

بمن اهل السنة يعتد باجماعهم ممن يعتد

الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين كما قاله علي القاري ولذلك
قال المولى الخيالي فالاولى فيه الاقتصار على الاجماع المنعقد قبل
ظهور المخالفين ونطول بذكره الكتاب انتهى واستدل الاصحاب
على ذلك بالكتاب والسنة والآثار والامارات وكل ذلك مذكورة
في المطولات واصح المخالف ايضا كذلك والاجوبة مذكورة
هنالك وافضل الناس بعد ابي بكر عمر الفاروق
فاشار اليه الناظم المحقق بقوله
وبعده عمر الفاروق اذ هو في اظهار دين رسول خير معوان

الواو للعطف وبعد منصوب على الظرفية وعامل الظرف
محذوف وهو مبتداء وقوله عمر خبره اي افضل الناس بعد
ابي بكر الصديق عمر الفاروق صفة عمر ومعنى الفاروق المبالغ
في الفرق بين الحق والباطل او بين الموافق والمنافق واختلف
في اول من لقبه بذلك ففي تهذيب النووي الرياض لمحب
الطبري انه عليه السلام لقبه بذلك وقيل جبرائيل عليه السلام وقيل
اهل الكتاب ذكره ابن الحجر في الفتح الباري واذ في قوله اذ هو تعليل
للحكم السابق وضمير هو مبتداء راجع الى عمر وقوله خير معوان خبره
وكلمة في متعلقة بالخبر قدم عليه للضرورة واظهار مصدر
مضاف الى مفعوله وتنوين رسول عوض عن المضاف
اليه اي هو خير معوان في اظهار دين رسول الله صلى الله عليه وسلم

1124

عبارة القاري هكذا فهو افضل
الاولياء من الاولين والآخرين وقد
حكى الاجماع على ذلك والاعبرة
لمخالفة الروافض هالك

وفي مختصر الفرد وس عن عامر بن
ياس بامار ان جبرائيل قال عمر
فضلت ابا بكر بسبعين فضيلة لو
قسمت احدى تلك الفضائل على عمر
وعلى اهل الارض والسماء فقال لو
قسمت احدى تلك الفضائل على عمر
وعلى اهل الارض والسماء لوسعتهم
مثل ما لبث نوح في قومه الف
سنة الا خمسين عاما ما فعلت
فضائله وان عمر حسنة من
حسنات ابي بكر رضي الله تعالى
عنه انتهى

والمعوان بكسر الميم صفة المبالغة يقال رجل معوان اي للمعونة
للناس **ذهب** اهل السنة لان الافضل بعد ابي بكر من الاصحاب
عمر بن الخطاب واستدلوا عليه بالسنة والاثر والامارة **اما**
السنة فقوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر **واما** الاثر فما روي
عن بن عمر كنا نقول ورسول الله حي افضل امة النبي بعده ابو بكر
ثم عمر ثم عثمان وعن علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله
اعلم **واما** الامارة فهو ما اشار اليه الناظم من انه خير معوان
دين الاسلام في زمن خلافة من فتح المشارق وقهر الاكاسرة
واخذ الخراج من القياصرة وثل عروشهم وهدم دولهم
والسبي من اموالهم واولادهم وترتيب الامور وسياسة
الجمهور واضافة العدل والاحسان على الفقراء والمساكين
والعيان مع اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها
شهواتها كذا قاله المولى الخيالي **اقول** الدليل الواضح في هذا
الحكم الاجماع ايضا فتامل وافضل الناس بعد الفاروق عثمان
بن عفان فاشار اليه الناظم بقوله **وبعد ذلك قد افتى**
مشايخنا ان **تردد** في **تفضيل عثمان** الواو لعطف جملة على
سابقها وبعد منصوب على الظرفية قدم على عامله وهو قوله
قد افتى وذلك اشارة الى تفضيل عمر ومشايخنا فاعل افتى
والفتوى هي الحكم على ظاهر الاشياء **قال** التفتازاني والظاهر

الامارة لغة العلامة واصطلاحا
هي التي يلزم من العلم بها الظن
لوجود المدلول كالعلم بالنسبة
للاعطف

قال تعالى الله عنهم وهدم ملكهم
وتقال للقوم اذا ذهب عنهم
وقتل عنهم على ما لا يسر فاعله

والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا به انتهى يعني قال
السعد في شرح العقائد وحذا السلف قالوا بان الافضل
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي فحسن الظن بهم يقتضي بانهم لو لم
يعرفوا ذلك بدليل واما رات لما اطبقوا عليه فوجب علينا
اتباعهم في ذلك وتفويض الحق الى الله هنالك وهكذا قال
شارح المواقف وهذا معنى فتوى المشايخ قالوا هذا الاستدلال
اجمالي وبه استدل الناظم المحقق على كون عثمان افضل من
علي بن ابي طالب **وحاصل** استدلاله ان عثمان افضل من
علي باتفاق السلف الصالحين وحكمهم وفتويهم بانه افضل
منه من غير تردد وفي هذا الاستدلال رد على من تردد منهم
فيما بينهم او مال الى افضلية علي من عثمان رضي الله عنهما
واما الاستدلال تفضيلا فقد قال المولى الخيالي ذهب
كثير من الاصحاب لان الافضل بعد عمر من الصحابة هو
عثمان بن عفان وتمسكوا فيه بالاثر والامارة **اما** الاثر
فما روي عن بن عمر كنا نقول ورسول الله حي افضل
امة النبي بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان **واما** الامارة فما
تواتر في عهد خلافته من فتح كثير من البلاد واعلاء لواء
الشرع على السماء واجتماع الناس على مصحف واحد مع ما
كان له من تجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين

المهاجرة بهجرتين وكونه ختنا للنبي عليه السلام على ابنتين
وبلوغه غاية القصوى في الاستحياء من الشيئين وقد قال
عليه السلام في حق عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقال عليه السلام
الا استحي ممن يستحي منه ملائكة السماء وقال عليه السلام انه
يدخل الجنة بغير حساب وافضل الناس بعد عثمان علي
المرتضى ابن عم المصطفى زوج فاطمة الكبرى
واليه اشار الناظم المحقق بقوله
وبعد ذاك على وهو اقربهم لا النبي واحظى بين اختان
بعد منصوب على الظرفية وعامله محذوف مبتداء
وذاك اشارة الى عثمان بن عفان وعلى خبره اي وافضل
الناس بعد عثمان علي بن ابي طالب باجماع السلف والخلف
وان كان مقتضى العقل تفضيل علي على عثمان بل على الثلثة
وذلك الاقتضاء بوجهين احدهما انه اقرب نسبا الى النبي
صلى الله عليه وسلم لانه ابن عمه ابي طالب والثاني انه افضل
الاختان فان عثمان بن عفان وان كان ختنا ايضا الا
انه عليا كونه زوج فاطمة الزهراء افضل الاختان
لا مماثلة في ذلك احد كيف وقد ولد عنهما الحسن والحسين
سيدا شبان اهل الجنة وريحانتا نبي هذه الامة فاشار
الناظم رحمه الله بقوله وهو اقربهم لان الدليل العقلي لا

في الدلالة على

لا يعتد به عند وجود الدليل النقلي المعارض له وهو اجماع السلف
على تفضيل عثمان فيكون قوله وهو اقربهم الخ جملة حالية قيدا
لهذا وليس هذا تعليلا الا فضلية على من بعده كما توهم لان علة افضليته
معلومة من الابيات السابقة اذ يعلم من تفضيل كل من الاربعة
على من بعده على الترتيب المذكور تفضيله على سائر الصحابة
لانعقاد الاجماع على افضلية الاربعة على سائر الصحابة ممن بعدهم
كذا قاله علي القاري في شرح بدء الامالي قوله واحظى اسم تفضيل
من حظيت المرأة عند زوجها تحظى حَظوة وحظوة بالضم
والكسر اي سعدت به ودنت من قبله واجمها وفي الحديث
عائشة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم
في شوال وبنى بي في شوال فاي نسائه كان احظى مني اي اقرب
اليه مني اسعد به ومعناه ههنا ان عليا هو اقربهم واسعدهم
واحبهم الى النبي صلى الله عليه وسلم بين الاختان ومع هذا
كان عثمان بل الثلثة افضل منه ومن فسره بكونه اوفر
حظا فيما بين الاختان فقد اوفر في معنى الحظوة فتامل
ثم قوله الاختان جمع ختن في المختار ختن الرجل عندهم
زوج ابنته وفي النهاية على ختن رسول الله صلى الله
عليه وسلم اي زوج ابنته وهي فاطمة رضي الله عنها فان
قيل ان السلف جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة

تفضيل الشيخين ومحبة الختنين واراد وابالختنين عثمان
وعلى رضى الله عنهما فاوجه الجمع ههنا قلنا قديذكر الجمع ويراد
به التثنية وهو كثير فى كلام الشعراء وهنا كذلك ولك
ان تقول انما اورد الجمع اعتبارا لبنات الرسول كما لايخفى
على الفحول ولما فرغ من النبوات وما يتعلق بها من الولاية
والكرامات شرع فى احوال الاخرة من الحشر والنشر فقال
الحشر والبدء امكانا وتميزا ونفي مدخل اوقات سويان
الحشر فى اللغة الجمع والمراد به هنا البعث وهو ان يبعث الله الموتى
من القبور يوم الحشر والنشور بان يجمع اجزاءهم الاصلية
ويعيد الارواح اليها قيل اختلف فى كيفية حشر الاجساد
قال بعضهم انه بالاعدام بالكلية ثم الايجاد وقال الاخرون
انه بالجمع بعد تفريق الاجزاء واختار البعض التوقف فانه
لاطريق لاتعيينه يقينا ولاكثرة فائدة تتعلق بتعيينه
كذا قاله بهاء الدين زاده واختار التوقف امام الحرمين
حيث قال يجوز عقلا ان ينعدم الجواهر ثم يعاد وان
تبقى وتزول اعراضها المعهودة المعينة ثم تعاد بنيتها
ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان يصير
اجساد العباد على صفة اجسام التراب ثم تعاد تركيبها
لاما عهد ولايحيل ان ينعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم

وورد فى الحديث ايضا ومن
ذلك حديث عائشة رضى الله عنها
انها قالت كنت انفث على النبى صلى الله عليه وسلم بالمعوذات
فاطلق الجمع على التثنية بها

مطلب
وكيفية حشر الاجساد

قال على القارى فى شرح مشكاة
المصابيح والظاهر ان هذا
فى حق غير الانبياء فان الله
حرم على الارض ان ياكل
اجسامهم اجسادهم وكذا الشهداء
فانهم احياء فلا اعادة بالنسبة
اليهم اى انعدام الجواهر ثم اعاد
وابقاؤها وزوال اعراضها
المعهودة

117

اعلم كذا فى شرح المقاصد فالحشر فى كلام الناظم الايجاد الثانى
والبدء الايجاد الاول ولو قال البداء والبعث امكانا وتميزا
لكان مناسبا لقوله تعالى وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة
فى الترتيب وفى لفظ البعث ايضا لكنه قدم الحشر لكونه محل
النزاع وجعل الحشر مرادفا للبعث قوله امكانا وتميزا منصوبان
على التمييز يرفعان الابهام عن نسبة مقدرة فى سويان قدما
للضرورة وسويان بمعنى مستويان خبر عن قوله الحشر
والواو فى ونفى مدخل بمعنى مع ونفى منصوب على انه مفعول
معه والمعنى الخلق الثانى والخلق الاول كلاهما مستويان
من جهة التميز والامكان مع عدم مدخل للاوقات
والازمان داخلان تحت قدرة الخلاق العليم ولاشك
فى هذا الحكم الا الفلاسفة اصحاب الجحيم فانهم انكروا حشر
الاجساد يوم يقوم الاشهاد ثم اعلم ان تصديق
الحشر الجسمانى من ضروريات الاسلام فنفيه او الشك فى
ثبوته كفر وتكذيب للكتب المنزلة والرسل المرسلة وتجهيل
لورثة الانبياء وللبررة الاتقياء من لدن ادم عليه السلام
قال الامام الفخر فى الاربعين الجمع بين انكار المعاد الجسمانى
والاقرار بالقرآن متعذر لان ورود فى القرآن لايقبل
تاويلا ونص الغزالى على كفر الفلاسفة وذكر الاجماع على

يعنى انشاءكم وحشركم بالنسبة
للاقدرة الله الشاملة

مطلب
ان تصديق الحشر الجسمانى من
ضروريات الاسلام وهو فى
الحشر من ضروريات الدين
قال فى المقاصد وبالجملة الايمان
وانكاره كفر
وقف امام الحرمين فهو فى
كيفية حشر الاجساد لاف
نفسه فتامل

كفرهم فشكف هذا المقام يحتاج الى البسط فى الكلام فنقول
بعون الله الملك العلام ذهب الطبيعيون من الفلاسفة
الى نفى الحشر للانسان بناء على انه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس
وانه يفنى بالموت فيمتنع اعادته لامتناع الاعادة على المعدوم
وذهب الالهيون منهم الى القول بالمعاد الروحانى وامتناع
الجسمانى للامر وذهب اكثر المتكلمين الى العكس من ذلك
ومنهم من جمع بينهما وجزم بثبوت الاعادة للارواح
والاجسام جميعا وعليه الاعتماد فالناظم المحقق اشار
الى دليل هذا الحكم عقلا والى الجواب عن احتجاج المخالف
اما بيان الدليل العقلى فهو ان البداءة اى الايجاد اولا
والحشر اى الايجاد ثانيا امران متحدان فى الماهية وانما
يختلفان بحسب العوارض الخارجة عن ماهيتهما فلزم
من امكان الاول امكان الثانى والا يلزم الاختلاف فى لوازم
الطبيعة الواحدة وهو محال فيكون كل واحد منهما ممكنا
فى نفسه وكل ممكن اخبر الصادق بوقوعه فهو حق
فالحشر والاعادة حق لا مرية فيه والى هذا المعنى اشار
بقوله الحشر والبداءة سويان واما الجواب عن الاحتجاج فلان
المخالف اصح بوجهين الاول انه لو جاز اعادة المعدوم
بعينه وفرضنا وقوعه لجاز ايجاد مستأنف مثله فلنفرض

ذهب كثير من علماء الاسلام كالغزالى والكعبى والحليمى والراغب والدبوسى الى امتناع المعاد الجسمانى فى الجميع قاله التفتازانى

أى الى القول بالمعاد الجسمانى وامتناع الروحانى

فلنفرض وجوده ايضا مع ذلك المعاد فيلزم الاثنينية بدون
التمايز وانه باطل بداهة والجواب ما اشار اليه المحقق اولا وهو
ان الامتياز بالعوارض المشخصة كما فى المثلين المبتدأين وان
اريد بالتماثل الاتحاد من كل الوجوه فلا نسلم الاثنينية بل لا يتصور
التماثل ح وان اريد الاتحاد فى العوارض فاللازمة مسلمة وبطلان
اللازم مم اذ الاثنينية ح تكون اعتبارية فيكفيها التغاير
الاعتبارى الثانى من الوجهين لو جاز اعادة المعدوم بعينه
اى بجميع عوارضه المشخصة لوجب ان يعاد جميع الخواص
التى كان ذهب بها هو والا لكان المعاد هو ومن خواصه وقته
واذا اعيد وقته كان هو غير معاد لان المعاد هو الذى
وجد فى وقت ثان وهذا وجد فى وقت اول فالاعادة
والابداء انما يتمايزان بتغاير الوقتين والجواب عن هذا ما اشار
اليه المحقق ثانيا وهو نفى كون الزمان من العوارض المشخصة
لشىء من المبداء والمعاد والا لكان الشخص الواحد اشخاصا
متعددة بحسب تعدد الازمنة وانه سفسطة ظاهرة
والحاصل انه لا مدخل للاوقات فى حشر الاجساد فتأمل
وأما الدليل النقلى على الحشر فبالكتاب والسنة والاجماع
اما الاجماع فلانه لا شك ان العلل كلها من لدن ادم الى
سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم مجمعة عليه

بأعيانها اى الوجه الثانى فى احتجاج المخالف

السفسطة قياس مركب من الوهميات حاصل منه تغليط الخصم ليس من مشخصات الحادث ولو كان للكان شىء من الذوات الموجودة امس باقيا اليوم بعينه تغير الزمان الذى هو من المشخصات على ما قلتم وهذا سفسطة ظاهرة

البطلان

قال التفتازانى فى اعادة الاوقات والازمان هو لان احدها الامتناع والثانى الجواز وظاهر القرآن يشير الى القول الثانى وهو قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها والمراد التغيير

بحسب الزمان والا فالجلود هى الاولى بأعيانها اذ هى التى تعذب فتوقد وتالفها او اعدامها ثم تؤلف وتعاد

واما السنة فما روي انه عليه السلام قال انكم محشورون حفاة عراة غرلا ثم قرء كما بدأنا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين وغير ذلك من الاحاديث واما الكتاب فهو قوله تعا هو الذي يبداء الخلق ثم يعيده وقوله تعا وان الله يبعث من في القبور وغير ذلك من الايات ولما احتج المنكرون للحشر الجسماني بانه موقوف على اعادة المعدوم بعينه وانه محال اشار المحقق في البيت السابق لمنع المحالية واثبت امكانه بالدليل العقلي واشار ايضا في ضمن هذا الدليل الى الجواب عن احتجاج المخالف كما مر تقريره ثم اراد ان يشير الى منع التوقف والاحتجاج لا القول بصحة اعادة المعدوم بعينه فقال بل لا احتياج الى قول بصحة ان يعاد ما عدمت في حشر ابدان على ما ذهب اليه البعض في كيفية حشر الابدان فان القائلين بالحشر الجسماني منهم من يقول ذلك باعادة المعدوم بعينه ومنهم من يقول بجمع الاجزاء المتفرقة واحيائها كما مر فعلى القول الثاني لا يتوقف اثبات الحشر على القول بصحة اعادة المعدوم بعينه كما زعمه المنكرون واما على القول الاول فيتوقف فنحن نتمسك في اثباته بالقول الثاني وبيان ذلك ان الله تعا يجمع الاجزاء الاصلية بوجه ما ويعيد الارواح اليها ولا يضرنا عدم كون المعاد

وفي النهاية يحشر الناس يوم القيمة عراة حفاة غرلا الاغرل وهو الاقلف

الغرل جمع الاغرل وهو الذي لم يختن يعني يعادون كما كانوا

الغرل بالضم جمع الاغرل وهو الاقلف

قوله عدمت من باب علم

المعاد عين الاول كما ورد في الحديث ولذلك ترى بعض المنكرين باعادة المعدوم يقولون بحشر الابدان كبعض الكرامية فانهم ذهبوا الى اثبات الاعادة بمعنى جمع ما تفرق من الاعضاء والاجزاء لا بمعنى اعادة ما عدم من الاشياء وقال امام الحرمين يجوز ان ينعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة المعينة ثم تعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فينبغي التوقف وهو المختار عند بعض المحققين كذا قاله المولى الخيالي وكلمة بل في قول الناظم للترقي من الادنى الى الاعلى لان هذا البيت منع لصغرى القياس المطوي كما ان البيت السابق منع للكبرى ومنع الصغرى اقوى من منع الكبرى فتامل ويتنون البيت بوصل همزة الاحتياج واسقاطها لفظا وكلمة ما عبارة عن الاجزاء وعدمت بكسر الدال وضميره راجع الى ما قوله في حشر ابدان متعلق بعدمت ومن استدلال المنكرين ايضا انهم قالوا لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له وجزاء من بدنه فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد الى بدن الاكل او في بدن المأكول وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه على انه لا اولوية لجعلها جزاء من بدن احدهما دون الآخر ولا سبيل لاجعلها من كل منهما وايضا اذا كان الاكل كافرا والمأكول مؤمنا فيلزم تنعيم الاجزاء العاصية

وهو قوله عليه السلام انكم محشورون حفاة عراة غرلا

وفي النهاية يحشر الناس حفاة عراة غرلا

كما صرح بالمقصود

يقال عدمت الشيء من باب علم اذا فقدته

وفي الكبرى للسيوطي روى عن عوف بن مالك قال نفلني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر فاخذت سيفا فجعلت اضرب به في القوم فاذا انا بغلام من خلفي قد اخذ سيفي فالتفت الي فقال يا عم اين ابو جهل فقلت ما تصنع به يا ابن اخي قال اخبرت انه يسب رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده لئن رايته لا يفارق سوادي سوادي حتى يموت الاعجل منا فتعجبت لها منه فغمزني الآخر من جنبي فقال لي مثلها فلم استطع ان اتناولها دونهما فصرفتهما نحوه فضرباه حتى قتلاه فانصرفا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبراه فقال ايكما قتله فقال كل واحد منهما انا قتلته فقال هل مسحتما سيفيكما قالا لا فنظر في السيفين فقال كلاكما قتله سلبه لمعاذ بن عمرو بن الجموح والرجلان معاذ بن عفراء ومعاذ بن رفاعة وفي هذا الحديث دليل على ان الاجزاء المأكولة تعاد للبدن الاكل والله اعلم

في شرح المواقف الاجزاء الاصلية هي الاجزاء الباقية من اول العمر الى آخره

او تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب انا نعني بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره المحاصلة بالتغذية والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية فاعلم من كل الآكل والمأكول الاجزاء الاصلية المحاصلة في اول الفطرة اعني حال نفخ الروح من غير لزوم فساد وكذا في شرح المقاصد والى هذا الجواب اشار الناظم رحمه الله تعالى بقوله

اجزاء اصلية كلا وان اكلت فتلك لم تك اجزاء لجسمان

قوله اجزاء خبر مبتداء محذوف واصلية صفة اجزاء وتنوينهما عوض عن الالف واللام اي المعاد هو الاجزاء الاصلية قوله كل زمان من ازمنة العمر وقيل اي من اول العمر الى آخره ونصبه على الظرفية لان كلا وبعضا ينوبان عن الزمان والمكان اذا اضيفا اليهما والمضاف اليه ههنا زمان مقدر وفي التنزيل كل يوم هو في شان ومثله سرت كل اليوم قوله وان اكلت ان هذه وصلية واكلت على بناء المفعول واعراب هذه الجملة سبق عند قول الناظم ولا يقدم حيوان على اجل يعني ان المعاد وهو الاجزاء الاصلية وان كانت تلك الاجزاء ماكولة لان الله تعالى يبعث من في القبور ومن في اجواف الوحوش والطيور فالاجزاء الماكولة اجزاء اصلية بالنسبة الى الماكول وان كانت فضلة بالنسبة الى

الى الآكل والفاء في قوله فتلك جواب لشرط محذوف وتلك اشارة الى الاجزاء مبتداء وجملة لم تك خبره ومن حصايص كان ان لام مضارعها يجوز حذفها تخفيفا اذا دخل عليه جازم نحو ولم تك في ضيق مما يمكرون قوله لجثمان بضم الجيم وسكون المثلثة الجسد وقع في بعض النسخ لجسمان بضم الجيم وسكون السين الجسد ايضا وقال الاصمعي الجثمان بالثاء الشخص والجسمان بالسين الجسم كذا في المختار وحاصل هذا البيت ان المعاد هو الاجزاء الاصلية من اول العمر الى آخره المحاصلة بالتغذية التي هي فضلة في الآكل ولما اعترض بانه يجوز ان تكون تلك الاجزاء الغذائية التي هي فضلة في الآكل نطفة واجزاء اصلية بالنسبة الى بدن آخر فيعود المحذور اشار الناظم الى جواب هذا الاعتراض بقوله فتلك آه حاصله لعل الله تعالى يحفظها ان تكون اجزاء لبدن اخر فضلا عن الاجزاء الاصلية

فائدة انكر كثير من المعتزلة حشر ما لا خطاب عليها وهو مردود بما ورد من ان الله تعالى يحيي الحيوانات للاقتصاص اظهارا لكمال العدل فيقتص للشاة الجماء من القرناء ثم يقول لهن كوني ترابا فيصرن ترابا حينئذ يقول الكافر يا ليتني كنت ترابا ولما فرغ من بيان امكان الحشر شرع في اثبات

وقد ورد في خصوصية الحيوانات انه تعالى يقتص للشاة الجماء من القرناء ثم يقول لها كوني ترابا فحينئذ يقول الكافر يا ليتني كنت ترابا كذا قاله علي القاري

وقوعه وسائر مايتعلق به من الصراط والميزان والحساب
واهوال القيمة الى غير ذلك من السمعيات فقال
وواقع كل ماانص الصدوق به من ممكن كصراط او كميزان
الواو لعطف جملة على جملة قوله واقع خبر مقدم وكل مبتداء
مؤخر مضاف الى ما اي كل حكم نص به الصدوق اي
الذى بلغ فى الصدق غايته وصار الصدق طبيعة له
بحيث لاينفك عنه ابدا لانه من الصفات الواجبة فى حقه
عليه السلام وضده محال فيه بلاريب ولاكلام قوله
من ممكن بيان لما واشارة الى ان دليل الكل هو الامكان
يعنى انها امور ممكنة اخبر بها الصادق فتكون واقعة
والتصديق بها واجبا **اما** امكان الحشر فلما مر من جواز
الاعادة على المعدوم ولاشك فى ان الاجزاء المتفرقة
المختلطة بعظها ببعض قابلة لنوع ما من الجمع واعادة
الروح اليها **واما** امكان غيره فظاهر ولهذا لم يتعرض
به المحقق ولم يشتغل بالدليل صراحة لا عقلا ولا نقلا
وسنذكر دليل كل واحد منها نقلا فى موضعه ان شاء
الله تعالى **اعلم** ان الصراط جسر يضرب على متن جهنم يمر
عليه الخلايق من الاولين والاخرين والصالحين والطالحين
والنبى عليه السلام يقول يارب سلم سلم وهو ادق من الشعر

٥ وفى رواية على ظهر جهنم ادق من الشعر واحد من السيف
وانه على ظهر جهنم الخلايق جميع فمجوزه اهل الجنة ومنزول به
اقدام اهل النار ٦ وورد ان الله تعالى يامر جبرئيل عليه السلام فيقف
فى اول الصراط وميكائيل فى وسطه واسرافيل على آخره فيمر عبده
بسئالان الخلق عن اربعة اعوام عن عمره فيما افناه وعن شبابه فيما ابلاه
وعن ماله من اين اكتسبه وفيما انفقه كذا فى الخصه ... السنية
ماقوا عملنا به

٧ وفى صحيح شرح الآل العبرات ان طول الصراط خمسمائة عام وفى بعض
الاحاديث انه مسيرة ثلثة الاف سنة الف سنة صعود والف سنة
استواء والف سنة هبوط انتهى

٨ قوله ممدود اى من ارض الجنة للاباب الحلبى انه شعرة

٩ ذكر البرهان الحلبى انه شعرة من جفون مالك خازن النار

١٠ قولهم ولو امكن ففيه تقدير قلنا سلمنا ان فيه تقديرا فلا مانع فيه فان التقدير يعنى حصول الغم وذلك اليوم لاحق للمؤمنين للاخبار وفى الصحيح ان

فبهذه الرواية يندفع التعارض بين الاحاديث اذ ورد فى بعض الاحاديث ان الصراط ادق من الشعر واحد من السيف وفى بعض اخر انه عريض تقوم الملائكة على جنبه ويكون فيه الحسك والكلاليب ويعطى المؤمن المار من النور قدر موضع قدميه هذا الدفع باعتبار المار ويمكن دفع التعارض باعتبار نفس الصراط بل هو الحق فى الجواب قال بعض الافاضل والحق فى الجواب عن التعارض بين الاحاديث ان الصراط فيه عقبات ومواطن سؤال فيكون قيام الملائكة على جنبه والحسك والكلاليب واعطاء المؤمن من النور قدر موضع قدميه فى بعض المواضع وكونه ادق من الشعر فى بعض اخر انتهى

من الشعر واحد من السيف على ما ورد فى الحديث الصحيح والناس فى جوازه متفاوتون على حسب اعمالهم والله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء فى الخبر ان منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح العاصف ومنهم من يمر كالجواد من الخيول وغير ذلك مما ورد فى الحديث ويرى ايضا انه يكون على بعض الناس ادق من الشعر وعلى بعض مثل الواد يعنى الواسع وثبوت الصراط بالكتاب والسنة **اما** الكتاب فقوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجى الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا قال النووى فى شرح مسلم الصحيح ان المراد فى الاية المرور على الصراط انتهى وهو المروى عن ابن عباس رضى الله عنه وجمهور المفسرين وقد روى مرفوعا ايضا **واما** السنة فقد ورد فى صحيح مسلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم ادق من الشعر واحد من السيف وغير ذلك من الاحاديث **وانكر** اكثر المعتزلة زعما منهم انه لايمكن العبور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولاعذاب على المؤمنين والصلحا يوم القيمة **والجواب** ان الله تعالى على كل ممكن قادر وان امكان العبور امر ظاهر فكما لايستحيل الطير ان فى الهواء والمشى على الماء لايستحيل المرور على الصراط

على اكثر نحو مرسل الاحوذ ملك موكل بامر جهنم تزفر فلا يبقى ولا

ومن اعترف بما يظهر على الرسل من خوارق العادات فليس
يليق به استبعاد هذه الامور غايته مخالفة العادة ولاشك
الاخرة اكثر احوالها خوارق **والمشهور** ان الميزان قبل الصراط
لكن لما كان الصراط من اعظم احوال الاخرة قدمه الناظم رحمه
الله على الكل ثم ذكر الميزان وهو عبارة عما يعرف به مقدار
الاعمال وما يترتب عليه من العدل والفضل بحسب تفاوت
الاحوال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وتصور ماهيته
لان الاعمال اعراض يستحيل بقاؤها فلا يوصف بالخفة
والثقل اجزاؤها لكن لما ورد الدليل على ثبوته وجب
اعتقاد حقيقته من غير اشتغال بكيفيته فالله سبحانه
قادر على ان يعرف عباده مقادير اعمالهم باي طريق
اراده وقد ورد ان الموزون صحائف الاعمال كما
يدل عليه حديث البطاقة التي فيها كلمة التوحيد
او البسملة وذهب بعضهم الى ان الاعمال يتجسد
ويتجسم بحسب تفاوت الاحوال ثم توزن ليعرف
الخلق مالهم من النوال والوبال وذهب كثير من المفسرين
لانه ميزان حقيقي له لسان وكفتان وساقان
عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره
بذلك فالميزان المفسر بهذا التفسير مما يجب الايمان

مطلب
في تعريف الميزان

وفي شرح الجنائية قال عليه السلام
لو وضعت السموات والارض
في كفة ووضعت لا اله الا الله
في كفة لرجحت لا اله الا الله

مطلب
ان كيفية الميزان من المتشابهات

البطاقة رقعة صغيرة
كالانملة وفي حديث يؤتى
برجل يوم القيمة وتخرج له
بطاقة فيها شهادة ان
لا اله الا الله كتاب النهاية

وفي الفتوى الظهيرية ومن انكر الميزان يوم القيمة فهو كافر ومن قال ان الميزان عبارة
عن العدل فقط ولا يكون ميزان يوزن به الاعمال فهو مبتدع وليس بكافر

122

الايمان به وهو ثابت باجماع اهل السنة والايات والاحاديث
الصحيحة المستفيضة **وانكره** بعض اهل الاعتزال لان الاعمال
اعراض لا يمكن وزنها ولو سلم فعبث لا فائدة فيه لانها معلومة
لله تعالى قبل المراد به العدل الثابت في كل شيء كما يشعر به ذكره في القرآن
بلفظ الجمع **والجواب** انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي
توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى
معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا
على الحكمة لا يوجب العبث وقد يجاب بانه قد يجعل الاعمال
الحسنة اجساما نورانية والسيئة اجساما ظلمانية فتوزن
وفيه نظر كذا قاله المولى الخيالي **اقول** لعل وجه النظر لزوم
قلب الحقايق اي قلب الاعراض اجساما وهو محال **واجيب**
بان الله تعالى يخلق اجساما على عدد تلك الاعمال ويجعلها في
مقابلتها وعوضا عنها من غير تغيير لتلك الاعراض اعني العرضية
كذا قاله اللقاني **ثم** ان الله تعالى ذكر الموازين بلفظ الجمع والحال
ان الميزان واحد نظرا الى كثرة الخلق على سبيل مقابلة الجمع
بالجمع او لاجل كبر ذلك الميزان عبر عنه بلفظ الجمع في ميدان
البيان او جمع موزون ولا شك في جمعه كذا قالوا **فائدة**
قال الغزالي والقرطبي لا يكون الميزان في حق كل احد فالسبعون
الفا الذين يدخلون الجنة بغير حساب لا يرفع لهم ميزان

بمعنى انهم جعلوا ذكر المعاني
بلفظ الجمع قرينة لارادة هذا
المعنى

جواب عن الدليل الثاني

وقيل بل يجعل الحسنات اجساما
نورانية والسيئات اجساما
ظلمانية

قال ابن ابراهيم اللقاني الاشهر والاصح
انه ميزان واحد يجمع الامم وجميع
الاعمال كفتاه كاطباق السموات
والارض وقيل لكل امة ميزان وقيل
لكل مكلف ميزان بعدد حياته
للمؤمن موازين بعدد حسناته فاضعفوه
وانواع حسناته وللصلوة ميزان اضخم
وهلم جرا ووقوعه بصيغة
الجمع يؤيد العدد واجاب الاولون
بانه للتعظيم

ولا يأخذون صحفا وهو بظاهره يخالف تقسيم القرآن ما ذكره
الفتوى من ان الشيخ الامام علي بن سعيد الرستغفني سئل ان
الميزان يكون للكفار فقال لا مردود بقوله تعا ومن خفت
موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون
والمؤمن لا يخلد في النار كذا قاله علي القاري في شرح الفقه
الاكبر وقال السيناني والحق انه لا استبعاد في ان توزن اعمال
من لم يصدر منه ذنب قط اظهارا لشرفه على رؤس
الاشهاد وتنويها بسعادته وعلو همته وان توزن اعمال
من لم يكن له حسنة قط لاظهار شقاوته وفضيحته على
رؤس الاشهاد انتهى وروي عن خذيفة موقوفا ان صاحب
الميزان يوم القيمة جبرائيل عليه السلام واو في قوله او كيزان
بمعنى الواو ويدل عليه البيت الآتي ومن جملة ما نص به رسول
الملك الحنان للحساب واهوال القيمة والحوض والكيزان
واليها اشار الناظم المحقق رحمه الله تعالى بقوله
وكالحساب واهوال القيمة او كحوض سيدنا فيها وكيزان
قوله وكالحساب عطف على كيزان قال في شرح الارشاد للحساب
يكون على الصراط على ما ذهب اليه ابو الحسن وكذا ذكر ابو المعالي
حيث يرد الاولون والاخرون فاذا توفروا عليه قيل للملائكة
وقفوهم انهم مسئولون انتهى قال بهاء الدين زاده اما

مطلب
القول بان الميزان لا يكون
للكفار مردود

يعني ان المراد بمن في الاية
الكافر

مطلب
الكتب استبقوا امر الميزان

ان قراءة الكتب فيه فض ولكن استنبط
فانا ليس فيه فض ولكن استنبط
العلماء على سبيل الاستدلال
قوله تعا فمن ثقلت موازينه
فاولئك هم المفلحون وهذا
يدل على انه لا يبقى عمل بعد
الميزان كذا قاله في بحر
الكلام

123

اما الحساب اي محاسبة الله تعا عبده على اعماله واقواله فالدليل
عليه قوله تعا فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله تعا ان الله سريع
الحساب وقوله عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا
ولها اهوال نطق بها الكتاب والسنة فان قوله تعا وقفوهم
انهم مسئولون نطق بهول الوقوف قيل مدة الوقوف الف
سنة او خمسون الفا وقيل اقل وقيل اكثر وقوله تعا فاما من
اوتي كتابه بيمينه واما من اوتي كتابه بشماله او من
وراء ظهره نطق بهول تطاير الكتب وقوله تعا فوربك
لنسئلنهم اجمعين نطق بهول المسئلة وقوله تعا يوم تشهد
عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون
وقوله تعا تشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم
وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقوله عليه السلام
ما من يوم وليلة يأتي علي ابن آدم الا قال انا ليل جديد
وانا فيما تعمل في شهيد الاخر الحديث ناطقة بهول
الشهادة من الشهود العشرة المذكورة وقوله تعا يوم تبيض
وجوه وتسود وجوه وما في معناه ناطق بهول تغير الالوان
وقوله عليه السلام يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا ترجح
كفة الخير نادى الملك الاول الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة
بعدها ابدا واذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملك الثاني الا ان

مطلب
قال النفتازاني في شرح
المقاصد والحكمة في هذه
المحاسبة والاهوال مع ان
المحاسب خبير وان الناقد
بصير كظهور مراتب ارباب
الكمال وفضائح اصحاب
النقصان على رؤس
الاشهاد

قيل يعمل الوجه في تاكيد الاول بقوله
ابدا ودون الثاني فيه هو الاشارة
الى انه قد سعد اما بوصول
الشفاعة او بالمرافقة بقدر الذنب

قوله نا طق خبر للمبتدا الاسابق
وهو قوله عليه السلام

فلانا شقى شقاوة لاسعادة بعدها نا طق بهول المناداة بالسعادة
والشقاوة انتهى فهم من هذا التقرير ان هذه الاهوال كلها
من فروع المحاسبة ومندرجة تحتها فيكون عطف الاهوال
من قبيل عطف الافراد على الجنس فقول من قال اكتفى بذكر الحساب
عن ذكر السؤال والكتاب ليس بقول سديد ولا صواب
لان السؤال والكتاب من افراد الاهوال والى اندراجها اشار
المولى الخيالى حيث قال واما اهوال القيمة فكثيرة منها هول
الوقوف قيل الف سنة وقيل خمسون الف سنة ويدل عليه
قوله تعا وفقوهم انهم مسئولون ومنها هول تطاير الكتب
قال الله تعا وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه ونخرج له
يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا ومنها هول السؤال
بقوله فوربك لنسئلنهم اجمعين ومنها هول شهادة الالسن
والايدى والارجل والسمع والبصر والجلود والارض
والليل والنهار والحفظة الكرام بقوله تعا يوم تشهد عليهم
السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقوله
تعا شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقوله عليه السلام
ما من يوم وليلة يأتى على ابن آدم الا قال انا ليل جديد وانا
فيما تفعل فى شهيد وكذا اليوم وقوله تعا وجاءت كل نفس
معها سائق وشهيد ومنها هول تغير الالوان لقوله تعا يوم

يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ومنها هول النداء بالسعادة
والشقاوة كما ورد فى الحديث انتهى قول الخيالى مطابقا لما
نقلناه عن بهاء الدين زاده فى العمل ودافعا لقول من قال بالاكتفاء
عن ذكر الكتاب والسؤال والله اعلم بحقيقة الحال فائدة وهل يظهر
من هذه الاهوال اثر فى الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء والاتقياء
فيه تردد والظاهر السلامة لقوله تعا ان الذين قالوا ربنا الله ثم
استقاموا تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا الا ان
اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون كذا فى شرح المقاصد
ومقتضى ما نقل ابن عبد البر والرازى ان الجن يحاسبون كالانس
واما الملائكة فقد ابن ابى حاتم عن عطا بن سايب انه قال اول
من يحاسب جبرائيل لانه كان امين الله فى وحيه الى رسله
واما حوض النبى عليه السلام فقد دل عليه قوله تعا انا اعطيناك
الكوثر وفسر الجمهور بحوضه او نهره ولا تنافى بينهما لان
نهره فى الجنة وحوضه فى موقف القيمة على خلاف فى انه قبل
الصراط او بعده وهو الاقرب والانسب وقال القرطبى وهما
حوضان الاول قبل الصراط وقبل الميزان على الاصح فان الناس
يخرجون عطاشا من قبورهم فيردونه قبل الميزان والصراط
والثانى فى الجنة وكلاهما يسمى كوثرا انتهى فقول الناظم
فيها يشير الى القول الاصح فتأمل وروى الترمذى وحسنه

انه عليه السلام قال لكل نبي حوض وانهم يتباهون ايهم اكثر واردة
واني ارجو ان اكون اكثرهم واردة **وفي شرح** الجزايرية للسنوسي
رحمه الله وقد ورد ان لكل نبي حوضا الا صالحا فان ضرع ناقته
يقوم مقام الحوض هذا **ونقل** القرطبي ان من خالف جماعة
المسلمين كالخوارج والروافض والمعتزلة والظلمة والفسقة
المعينة يطردون عن الحوض لما وقع منهم الخوض وقد
ورد حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض
من اللبن وريحه اطيب من المسك وطعمه الين من الزبد وابرد
من الثلج وكيزانه كنجوم السماء من يشرب منها فلا يظمأ
بعدها ابدا واو في قوله او لحوض بمعنى الواو وكيزان
جمع كوز عطف على الحوض والمراد كيزان الحوض المذكور
وبين ميزان وكيزان جناس ومن جملة ما نص به الصدوق
وقوع نوع حياة للميت في القبر مقدار ما يعرف به لذة
التنعيم للمؤمنين والم التعذيب للكافرين ولبعض
عصاة المؤمنين واليه اشار الناظم بقوله

ومن حياة قبور ما يذاق به لذات نعماء او الام ديدان

الواو منتصب على كلمة ما وقوله من حياة قبور ظرف
مستقر حال من ما الموصولة وتقديمها للضرورة وما عبارة
عن الحالة ويذاق فعل مضارع مبني للمفعول به نائب الفاعل

مطلب
لكل نبي حوض الا صالحا
وان الظلمة يطردون عن
الحوض

ع لان ناقة صالح عليه السلام من جملة الحيوانات التي تدخل الجنة

ه الخوض الشروع في الباطل

ب قوله فلا يظمأ فري يجري وما وصفوعما

الفاعل والموصول مع صلته مجرورة المحل معطوفة على صراط
او حوض والمكاف مسلط على ما ايضا اي ومثال الممكن ما مر
من الصراط والحوض ومثل ما يذاق به وفي لفظ يذاق اشارة
الى ان المدعى وقوع نوع حياة في القبر قدر ما يتألم ويتلذذ به
الميت وذلك لا يقتضي اعادة الروح اليه ومن الاشاعرة من
قال باعادة الروح اليه وابو حنيفة توقف فيه كما سيأتي
تفصيله قوله الذات نعماء او الآم ديدان اشارة الى قول اهل
الكلام وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين
حق وكذا تنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله ويريده
وهذا اي ذكر عذاب القبر مع تنعيم اهل الطاعة اولى مما وقع
في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون
تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة في عذاب القبر اكثر
وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب
بالذكر اجدر كذا قاله السعد في شرح العقايد
ثم في تقديم الذات على الآلام اشارة الى ان رحمته سابقة
على غضبه وفيه ايماء ايضا الى رعاية الترتيب الواقع في الحديث
الدال عليهما وهو قوله عليه السلام القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النار وفي اعراب قوله لذات وجهان
احدهما الرفع على انها بدل من ما بدل الكل او عطف بيان

ع لان اصل الذوق وجود او في طعم في الفم

له ويجوز ان يكون مرفوعا على القطع والتقدير هي لذات نعماء
وثانيهما النصب على القطع والتقدير اعني لذات نعماء والآلام
جمع الم وهو الوجع عطف عليها وديدان جمع دود والدود
جمع دودة وحاصل معنى البيت ان مثال الملكين الذي اخبر به
الصدوق مامر من الصراط والحوض ومثل الحالة التي يزفها
الميت في القبر من اللذات والآلام للمؤمنين وللكفار
ولبعض العصاة الفجار ممن اراده الله الملك الغفار **ثم اعلم**
ان اهل الحق اتفقوا على ان الله تعالى يخلق في الميت نوع حياة
في القبر قدر ما يتألم ويتلذذ به لكن اختلفوا في انه هل يعاد
الروح اليه **والمنقول** عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه التوقف
الا ان كلامه في الفقه الاكبر يدل على اعادة الروح اذ جواب
الملكين فعل اختياري فلا يتصور بدون الروح **وقيل**
يتصور الا ترى ان النائم يخرج روحه ويكون متصلا
بجسده حتى يتألم في المنام ويتنعم وقد روي عنه
عليه السلام انه سئل كيف الالم في القبر ولم يكن فيه الروح
فقال كما يوجع سنك وليس فيه الروح **وفي المسئلة** خلاف
المعتزلة وبعض الرفضة لنا قوله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل
فرعون اشد العذاب فانه قد عطف عذاب القيمة

ع قيل معنى عرضهم على النار احد اقسامها
ه اي قبل يوم القيمة وذلك في القبر
بدليل التقييد بالغدو والعشي
وعذاب الاخرة

القيمة على عرض النار صباحا ومساء فاذا هو غيره وليس
ذلك الا في القبر قبل الانتشار وقوله عليه السلام استنزهوا
من البول فان اكثر عذاب القبر منه وقوله عليه السلام حين
مر على قبرين انهما ليعذبان في كبيرة بل لان احدهما لا يستنزه
من البول والاخر كان يمشي بالنميمة **وبالجملة** الاحاديث
الواردة فيه اكثر من ان يحصى بحيث بلغ القدر المشترك
فيما بينها حد التواتر **واما** احتجاج المخالف والاجوبة
من طرف اهل الحق فمذكورة في المطولات **فائدة**
قيل اما الانبياء عليهم السلام فالاصح انهم لا يسئلون
كما جزم به النسفي في بحره **واما** الملائكة - على تقدير موتهم
لان الموت يجوز عليهم فقال الفاكهي في الظاهر انهم
لا يسئلون **واما** الصغير فمنقول عن السيد ابي شجاع
من الحنفية واعتمده صاحب الخلاصة والبزازي في
فتواهما وجرى عليه النسفي في العمدة لكن جزم صاحب
البحر بخلافه وهو مقتضى قول النووي في الروضة واقتا وي
وقد وردت احاديث باستثناء عدة منهم الشهيد
والمرابط يوما وليلة في سبيل ومن مات في يوم الجمعة
او ليلتها ومن قراء سورة الملك في كل ليلة والمبطون
والمراد بالمبطون هو الذي مات من الاستسقاء وفي الاسهال

وما يعذبان صح

ع حاصل جواب اهل الحق
ما ذكروه استبعاد للامور
الممكنة الخارقة للعادات
لقصور نظرهم في قدرة الله
الكاملة وقد اخبر بها الصادق وتظافرت
الايات والاحاديث فمن
لم يجعل الله له نورا فما له
من نور

مطلب
ان سؤال القبر من خصايص
هذه الامة المرحومة

قولان للعلماء كما ذكره القرطبي وذكر الترمذي وابن عبد
البر ان سؤال القبر من خصايص هذه الامة ولعل الحكمة في ذلك
ان يعجل عذابهم في البرزخ فيوافون القيمة محطوطة عن
الذنوب كذا قاله علي القاري ومن الصفات الجائزة عليه تعالى
عقلا ان يثيب العاصي وان يعاقب الطايع لولا ما اخبره
به من اثابت المطيع وعقاب العاصي فلا يجب عليه تعالى
عندنا واحد من الامرين فان اثابنا الله تعالى على فعل الخير
فاثابته ايانا عليه محض فضل منه وان عذبنا على فعل
الشر فتعذيبه ايانا عليه محض عدل فالناظم اشار الى هذا الحكم فقال

عقوبة الذنب عدل غير واجبة كذا المثوبة من احسانا منا

العقوبة بمعنى العذاب كالعقاب وانما سمي العذاب
عقوبة لانه يعقب الذنب ويجيئ العقوبة بمعنى
المصدر اي المعاقبة وهو المراد هنا وهو مضاف
الى مفعوله وفاعله متروك تقديره معاقبة الله
على ذنب العاصي كافرا كان او مؤمنا على ان يكون
اللام والالف عوضا عن المضاف اليه والظاهر ان المراد
بالذنب غير الكفر من الذنوب اذ حقت كلمة ربك على
الذين كفروا انهم اصحاب النار والعدل وضع الشيئ
في محله من غير اعتراض على الفاعل عكس الظلم الذي هو وضع

وضع الشيئ في غير محله مع الاعتراض يقال رجل عدل ورجلان
عدل ورجال عدل وامرأة عدل لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث
لانه مصدر كذا قاله في الوجوه والنظاير فهو خبر المبتداء
اي عقوبة الله تعالى على ذنب العاصي عدل من الله تعالى
قوله غير واجبة خبر بعد خبر المثوبة والثواب جزاء
الطاعة كذا في المختار انتهى فهم من هذين التقلين ان
كل واحد من المثوبة والثواب اسم مصدر وعليه
كتب اللغة قاطبة فقول الشارح العالي المثوبة
بمعنى الثواب كالمفتون بمعنى الفتنة غلط فاحش
من وجهين فتأمل ولكن قول من قال ويحتمل ان
يراد بالمثوبة الجنة فتدبر فالمثوبة ههنا بمعنى
الاثابة والالف واللام فيها عوض عن المضاف اليه
اي اثابة الله تعالى على الطاعات فضل واحسان منه
غير واجبة قال في النهاية المنان اسم من اسمائه تعالى
وهو المنعم المعطي من المن للامن المنة وهو من
ابنية المبالغة كالسفاك والوهاب وفي اطلاقه
منكرا على الله تعالى توقف على النقل فان وجد فيها والا
فهو كلفظ الرحمن لا يطلق على الله تعالى الا معرفا والله
اعلم اما بيان هذه المسئلة فقد ذهب الاصحاب الى ان

١ اي عقوبة الله تعالى على ذنب العاصي عدل من الله تعالى
٢ المن هو الانعام من الله تعالى
٣ احدها ان المثوبة والثواب كلاهما اسما مصدر فما قائل قوله بمعنى الثواب والثاني ان المثوبة مصدر هذا القائل ان المثوبة بمعنى الثواب جاء على اسم المفعول وليس اذ هو مقصور على السماع ولا يجري فيه القياس كما عرف في موضعه

العقاب على الذنب عدل من الله تعا من غير وجوب عليه
وكذا الثواب على الطاعات لا يجب عليه تعا بل هو فضل
واحسان منه لعباده لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه
باراداته ثوابا وعقابا من غير لزوم صدور احدهما عنه
واستحقاق الذم على تركه الا انه يبقى بما وعد لما ان
الخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله تعا عنه فيثيب المطيع
البتة ايجاز الوعد بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل
وكرم يجوز اسناده اليه تعا فيجوز ان لا يعاقب
العاصي الا ان يصدر عنه تعا وعيد بحزوم كعقاب
الكفار فانه ايضا واقع البتة بناء على قوله تعا ما يبدل
القول لدي وهو الوعيد المتقدم في قوله تعا لا تختصموا
لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد وقوله تعا وكذلك
حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار
وخالفنا في هذا المطلب بعض المعتزلة فانهم قالوا
بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعا
وتمسكوا فيه بوجوه منها ان الزام المشاق من
التكاليف بدون منفعة تقابلها ظلم وانه تعالى
منزه عنه وتلك المنفعة هي الثواب فلا بد من
الثواب ثم ان سبب وجوب العقل انما هو دفع المضرة

128
لان العبد كما يستحق المنفعة بفعله يستحق العقوبة بتركه

والا لوجبت النوافل فيلزم استحقاق العقاب
على تركه ليحسن الايجاب ورد بانه لا غرض في فعله تعا كما هو
المذهب ولو سلم فيجوز ان يكون شيء اخر غير الثواب
كالابتلاء وشكر النعماء وتهذيب الاخلاق وحصول
الوعد بالمدح والذم على اداء الواجبات لا غير ذلك ومن
تمسكاتهم العقلية انه لو لم يجب الثواب والعقاب
لا قضى ذلك الى التوانى والتكاسل في الطاعات والاجتراء
على المعاصي لثقل الاولى على النفس وملايمة الثانية
لها فلا يبعثها ولا يصدها الا وجوب الثواب والعقاب
ورد بان النصوص المشتملة على الوعد والوعيد كاف
في الترغيب والترهيب على انك قد عرفت ان لا نزاع
في ترتب الثواب والعقاب في مجاري العقول والعادات
وذلك كاف ايضا ومنها الايات والاحاديث الواردة
في تحقيق الثواب والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب
وجاز العدم لزم الخلف والكذب وهما محالان على الله تعا
ورد بان غايته الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب
على الله تعا والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى
واستدل اهل السنة على عدم وجوب الثواب بوجوه
مذكورة في المطولات واشار الناظم المحقق الى واحدة منها فقال

وكيف تلزمه طاعاتنا عوضا ونعمة الوقت تربو كل شكران
الواو لعطف الدليل على المدلول وكيف للاستفهام الانكاري
مبني على الفتح والعامل فيه قوله تلزمه وهو من اللزوم يقال
لزمه الشيء فالتزم يتعدى الى مفعولين اولهما ضمير راجع
الى الله تعالى انه مذكور حكما وثانيهما عوضا وفاعله طاعاتنا
والواو في قوله ونعمت الوقت حالية والاضافة بيانية لان
وقت الطاعة نعمة عظيمة ويمكن ان تكون الاضافة من
قبيل اضافة المظروف الى الظرف اي النعمة الواقعة في وقت
واحد كما اشار اليه المولى الجيالي وخبر هذا المبتدأ قوله
تربوا وهو مضارع ربا الشيء زاد وبابه عدا واستعمل
الناظم هذا اللفظ بمعنى تزيد المتعدي وفاعله راجع
الى نعمة وكل مفعول تربوا وشكران ضد الكفران مصدر
شكره يشكره بالضم شكرا وشكرانا ايضا يقال شكره وشكر
له وتعديته باللام افصح **وتقرير** هذا الدليل على ما قالوا
ان طاعات العبد وان كثرت لا تفي بشكر بعض ما انعم
الله به عليه في وقت بل ولا تفي بنعمة الوقت ونعمة الاقدار
عليها والتوفيق لها فكيف يتصور استحقاقه عوضا
عليها ولو استحق العبد بشكره الواجب عوضا لاستحق
الرب على ما يوليه من الثواب وعوضا كذا في شرح المقاصد

المقاصد **وقيل** تقرير الدليل ان الطاعة لو كان مستوجبا
للثواب واستحقاق العبد له لكان العبد مستوجبا لشكر
النعم كلها والتالي بط ضرورة ان نعمة من نعم وقت واحد
من الاوقات تربو كل شكران العبد بحيث لا يتمكن استيفاء
شكرها طول عمره لانتفاء المناسبة والمحانسة فكيف
يتصور الاستحقاق من نعم الجنة التي لا عين رأت ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر سيما لمن له تصديق قلبي
فقط لكن آمن بربه ومات ولم يتسر له الطاعات انتهى
وقال المولى الجيالي هذا اشارة لما استدل به الاصحاب
على عدم وجوب الثواب وهو ان طاعات العبد وان
كثرت لا تفي شكر بعض ما انعم الله به عليه في وقت فكيف
يستحق عوضا عنها في الدار الاخرة هذا ولعل السر في
شرعية الاحكام وايجاب التكاليف الشاقة للعباد وهو
تطويع النفس الابية عن الانقياد ثم تجريدها عن الظلمات
الهيولانية والغواشي الجسمانية لينتقش فيها الصور
القدسية والمعارف الربانية ثم تفوز بالتجليات الحقانية
والاقتباس بالانوار السبحانية على ما اشير اليه بقوله تعالى
كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون
انتهى **والحاصل** ان اصحابنا قالوا الثواب على الطاعة فضل

ه لعل اذا لكان الثواب فضلا من الله بمعنى ان الشرع في شرعية الاحكام فاجاب
ه لعل السر بقوله ولعل السر
ه وهل الاشارة قوله تعالى لعلكم تتقون

من الله تعا والعقاب على المعصية عدل منه تعا وعدم الطاعة
دليل على حصول الثواب • وفعل المعصية علامة العقاب •
ولايكون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعا وللعقاب
على المعصية لانه لايجب على الله شيئ ولما صرح الناظم في البيت
السابق بان عقاب الكافر عدل من الله لايجب عليه تعا فهم
منه جواز غفران الكفر والشرك مطلقا مع انه قوله تعا
ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر ماد ون ذلك لمن يشاء
يقتضي عدم غفران الشرك والكفر فاشار الناظم المحقق الى دفع ذلك فقال
في العقل غفران كفر جائز لكن اتى لها نص تخليد بنيران
غفران مبتداء وهو مصدر مضاف الى مفعوله وفاعله
محذوف ومعنى الغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه
يوم المؤاخذة وتنوين كفر عوض عن المضاف اليه اي غفران
الله كفر الكافر وجائز خبر المبتداء وقوله في العقل متعلق
بجائز واللام في قولها متعلق متعلق باق ويجوز ان
يتعلق بنص وتقديمه للحصر او للضرورة ولابد من تقدير
مضاف الى الضمير وهو راجع للا الكفر باعتبار كونه ملة
اي اتى لارباب ملة الكفر نص يفيد التخليد والتابيد
والباء في قوله بنيران للظرفية وهي جمع الكثرة للنار
واصله نور ان قلبت الهاء ياء لسكونها وانكسار ماقبلها ذهب

اتفقت الامة ونطق الكتاب والسنة بان الله تعا عفو غفور يعفو عن الصغائر مطلقا
وعن الكبائر بعد التوبة ولايعفو عن الكفر مطلقا وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز
العقلي ايضا لانه يخالف الحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان وبين من اساء غاية
الاساءة وضعفه ظاهر

ذهب الاكثرون الى ان غفران الكفر والشرك جائز عقلا لما
ان العقاب حقه تعا فيجوز اسقاطه وانما علم امتناعه بدليل
السمع وهو اية التخليد في النار ومنعه بعضهم لانه يخالف
الحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان وبين من اساء غاية
الاساءة وضعفه ظاهر اذ على تقدير اقتضاء الحكمة التفرقة
بينهما يجوز ان يدخل المحسن في الجنة ابتداء ثم يدخل المسيئ
فيها بعد ازمنة متطاولة او يدخلهما معا لكن يعطي للمحسن درجات
لاينالها المسيئ اصلا او يدخل المحسن في الجنة ولايدخل
المسيئ جنة ولانارا كذا قالوا وما اخبر به الصادق
ودل عليه القران الناطق • ان الجنة حق موجودة الان
وباقية لايلحق اليها ولا الاهلها الفناء ولكن النار من
غير شك ولا شبهة واستدلوا على هذه المسئلة بالايات
والاحاديث والاجماع فاشار الناظم الى دليل وجود الجنة بوجهين فقال

اعدت لجنة استدعى تكونها ونقل ادم منها بعد اسكان

قوله اعدت الجنة مبتداء اريد لفظه وجملة استدعى
خبره اي هذا التركيب استدعى واقتضى ان تكون الجنة
موجودة الآن لان صيغة اعدت موضوعة للمعنى
المضيئ والناظم ذكر لفظ اعدت الجنة على وجه الاقتباس
من الاية الكريمة ولذلك غيرها تغييرا يسيرا بان اظهر

يعني بعضهم ذهب الى امتناعه عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيئ والمحسن والكف نهاية في الجناية لايحتمل الاباحة ورفع الحرمة ووضعه هذا القول ظاهر ووجه الظهور مذكور في الشراح

الضمير المستتر في اعدت وذلك لايضر الاقتباس كما علم في
موضعه ومن غفل عن هذا قال لفظ الجنة بدل من الضمير
المستتر جيء به لبيان مرجعه وبعد هذا قد اخطأ هذا القائل
خطأ بينا حيث قال لفظ الجنة ليس من مقول الله والعجب
منه انه اعترف بان الجنة بدل من الضمير المستتر في
اعدت واذا كان المبدل منه من مقول الله فالبدل يكون
منه وايضا مرجع الضمير يكون عين الضمير والتكوين
مطاوع التكوين والمراد به هنا الوجود والحصول الآن
وقبله قوله ونقل آدم عطف على محل اعدت الجنة وهو
مصدر مضاف لامفعوله اي نقل الله آدم منها اي
من الجنة قوله بعد اسكان تكميل للبيت والا فلا حاجة اليه
اذ النقل يستلزم الاسكان بخلاف العكس لان اهل الجنة
بعد دخولهم الجنة لاينتقلون منها ولاينقلون ثم
اعلم ان اهل السنة وبعض المعتزلة ذهبوا الان الجنة
والنار مخلوقتان الآن وخالفهم اكثر المعتزلة وقالوا
انما يخلقان يوم العرض والجزاء لنا وجهان الاول
ما اشار اليه الناظم بقوله اعدت الجنة يعني ان الله تعالى
قد عبر عنهما في مواضع من كتابه بصيغة الماضي الدالة
على تكونهما كقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين وازلفت

ص تعميم كيف اعدت للجنة مخصوص هذه الصيغة ليس من مقول الله وان كان كل واحد من هذين اللفظين من مقول الله

ص هل الاستدلال بهذه الآية على وجود الجنة من وجهين الاول من جهة الصيغة لانه تعالى عبر بصيغة الماضي والثاني من جهة المادة لان الاعداد يكون قبل حضور المعد له وهو لم يكن مخلوقا فلم يكن معدا حقيقة

وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين
وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عما يقع في المستقبل
بلفظ الماضي تنبيها على تحقق وقوعه مجاز فلا يصار اليه
الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا وعورض بقوله تلك
الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوا في الارض
ولا فسادا واجيب بانه يحتمل المحال ولو سلم فالمعنى نجعلها
بعد هلاكها لحظة ذاتا او صورة للذين لايريدون في الضمان
والفساد بل يطلبون مرضات ربهم الاعلى وبهذا اندفع ايضا
ما قاله ابو هاشم من انهما لو كانتا مخلوقتين لوجب هلاكهما
تحقيقا لمعنى قوله تعالى كل شيء هالك لكنه باطل لقوله
تعالى اكلها دائم وذلك لان المراد بدوام الاكل انه اذا فني
منه شيء جيء ببدله لا انه ان يبقى بعينه وذلك
لاينافي الهلاك لحظة والوجه الثاني نقل آدم وحواء منها
بعد اسكانهما ولما لم يتحقق القائل بالفصل كان ثبوت
الجنة ثبوتا للنار ولذلك اكتفى المحقق بذكر الجنة والاستدلال
عليها وقد اوله المخالف بانهما انما نقلا عن بستان من
بساتين الدنيا يكون في ارض فلسطين قال صاحب المقاصد
هذا منهم يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة
لاجماع المسلمين واما احتجاج المخالفين والاجوبة من

ص قوله وحملها مبتدأ وخبره مجاز

ص الارض صح

ص وهو الجبال في مسامحة لانه المراد

ص اجيب بان الاندفاع غير ثابت لانه المراد بدوام الاكل

ل اي الدوام بهذا المعنى

ص اي ادم وحواء

ط يعني اذا كانت الجنة مخلوقة الآن فكذا النار اذ لا قائل بالفصل كذا قاله عصام الدين

ف فلسطين بكسر الفاء بلد مختار

اهل السنة والجماعة فمذكورة في المطولات فسنذكر نبذة
منها في البيت الآتي بعد هذا البيت ان شاء الله **فائدة** قال
في شرح المقاصد لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة
والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت
العرش تمسكا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة
المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن
والنار تحت الارضين السبع **والحق** تفويض ذلك الى
علم العليم الخبير **ولما** فرغ من دليل وجود الجنة الان وقبل
ذلك من الازمان شرع في دليل بقائها على طريق
الاستلزام اذ ابدية النعيم مستلزمة لابدية الجنة فقال
نعيمها ابدي لا زوال له وأكلها دائم لا انه فان
النعيم والنعمة بالكسر وكذلك النعماء بالفتح والمد والنعم
بضم النون والقصر كلها ما انعم به عليك من النعم الابدي
منسوب الى الابد والابد استمرار الوجود في ازمنة
مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل كما ان الازل
استمرار الوجود في ازمنة غير متناهية في جانب الماضي
ومعنى الابدي ما لا يكون منعدما والزوال مصدر زال
الشيء من مكانه يزول زوالا ومعنى الزوال الانتقال
من حال الوجود الى حال العدم فجملة لا زوال له اما خبر بعد

قال التفتازاني والمختار عند علماء
النقل ان الجنة فوق السماء السابعة
وان النار ثم يصح في محلها
شيخي

بعد خبر او بدل من ابدي بدل الجملة من المفرد وهو جائز على
ما صرح به بعض النحاة وفي المختار الاكل ثمر النخل والشجر وكل ما
يؤكل ومنه قوله تعالى اكلها دائم انتهى ويجوز ضم الكاف وسكونها
وقد قرئ بهما في السبعة واختير السكون في هذا البيت للضرورة
وقول من قال السكون لمحافظة الوزن خارج عن الوزن فتأمل
وجملة اكلها دائم عطف على جملة نعيمها ابدي عطف الخاص
على العام اهتماما لشانه وهو اقتباس من قوله تعالى مثل الجنة
التي وعد المتقون تجري من تحتها الانهار اكلها دائم **قيل**
هذا البيت اشارة الى رد ما عليه الجهمية من زوال نعيم الجنة
وفنائها وانقطاع عذاب النار وهلاكهما بعد دخول
اهلهما فيهما وهو قول باطل مخالف لما عليه الكتاب والسنة
ليس عليه شبهة فضلا عن دليل **وفيه** ايضا اشارة الى رد
ما عليه طائفة خارجة عن الاسلام من انكار الخلود في الجنة
والسعير بناء على ان آثار القوة الجسمانية متناهية وايضا
حرارة الجحيم تفني الرطوبة التي هي مادة الحيوة على ان
دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن الاتصاف وطور
العقل **فيجاب** بانها مبنية على قواعد الفلسفة الظاهر
العوار وليست مستقيمة عند القائلين بالقادر المختار
قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها

ذهب الجهمية وهم الجبرية الخالصة
الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما
وهو قول باطل بلا شبهة مخالف
للكتاب والسنة واجماع الامة
كما قاله القاري صححه
وأما ما روي عن ابي
عليه وسلم انه سيأتي على جهنم
يوم يصفق الريح ابوابها
وليس فيها احد واستدل به
الجهمية وهي المرجئة الصرفة
على فناء اهل النار ففيه ان
الحديث على تقدير صحته لا
يعارض النصوص القاطعة
مع انه مؤول بان المراد بجهنم
طبقة من طبقاتها المختصة
بعصاة المؤمنين فانهم اذا
خرجوا منها

الاسم بفتح الفوقية فالمعنى القاري وفي نسخ صحيحة ايضا

ليتحقق العذاب انتهى اقول المراد الاول من هذا البيت
اشارة الى رد المذكورات واما المراد الثاني فهو اشارة الى
رد ما استدل به المخالف فلا بد لنا من بيان وجوه استدلال
المخالف وبيان الاجوبة من طرف اهل السنة والجماعة فنقول
استدل المخالف بان الجنة غير مخلوقة الآن لانها لو كانت
مخلوقة الان لما كانت دائمة لكن اللازم بط والملزوم
مثله اما بيان الملازمة فلان الجنة مما سوى الله تعالى
وكل ما سوى الله فهو ينعدم لقوله تعا كل شيء هالك الا
وجهه ينتج ان الجنة ينعدم فثبت انها لو كانت
موجودة لما كانت دائمة واما بطلان اللازم وهو
عدم الجنة فلقوله تعا اكلها دائم اي مأكولها وح يلزم
دوام الجنة اذ وجود مأكول الجنة بدون وجودها
غير معقول المعنى واذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة
الآن ثبت ان تكون النار كذلك لعدم القائل
بالفصل واجيب عن هذه الاستدلال بوجوه
الاول ان معنى قوله تعا كل شيء هالك الا وجهه
اي كل شيء مما سوى الله تعا فهو هالك في حد ذاته
اي قابل للهلاك في حد ذاته وبالنظر اليه من حيث
هو مع قطع النظر عن علة وجوده وعدمه اذ كل

كل ما سوى الله تعا ممكن فيكون وجوده مستفاد من غيره
وكل ما يكون كذلك فهو في حد ذاته كالعدم وليس المراد كل
شيء مما سوى الله تعا يطرء عليه العدم واذا كان كذلك
فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الان طريان العدم عليها
وهذا الجواب في الحقيقة منع الملازمة والثاني انا لا نم
ان المراد منه ان كل شيء مما سواه يطرأ عليه العدم لم لا يجوز
ان يكون هذا العام مخصوصا بقوله تعا اكلها دائم ومعناه
ح ان كل شيء مما سوى الله تعا غير الجنة يطرأ عليه العدم
يؤيده ما حكي عن الضحاك انه قال كل شيء هالك الا الله
والعرش والجنة والنار وهذا الجواب راجع الى منع دليل
الملازم يعني لا نم ان كل شيء مما سوى الله تعا فهو ينعدم
والوجه الثالث ان قوله تعا اكلها دائم على معنى ان
مأكول الجنة دائم لا يمكن ان يجري على ظاهره لان المأكول
لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه
انه كلما فنى شيء من مأكولات الجنة حدث عقيبه
مثله واذا كان المراد هذا فلم لا يجوز ان ينعدم الجنة
طرفة عين فان ذلك لا ينافي حدوث المأكولات بعضها
عقيب بعض وهذا الجواب في الحقيقة منع بطلان
التالي كذا قاله صاحب الانقاذ فقول الناظم اكلها دائم

وذكر بان يخلق الله تعا مكان
كل جنة تقطف جنة اخرى
مما هو الظاهر وي

لانه فان اشارة للجواب الثالث من الاجوبة السابقة
وحاصله ان اكل الجنة دائم بمعنى لاينقطع كلما فنى شيئ
منه حدث عقيبه مثله لا بمعنى انه فان بالاكل لان الفاني
بالاكل لايوصف بالدوام • هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام
فانه من مزالق الاقدام • وقال المولى الخيالي وفي قوله واكلها
دائم لانه فان اشارة للرد ما استدل به ابو هاشم على كون
الجنة والنار غير مخلوقتين وقد سبق منا تصويره
وحاصل ما قصده المحقق تخصيص الجنة من آية
الهلاك او حمل الهلاك على غير الفناء انتهى اقول
التوجيه الثاني من كلام الخيالي يحتاج لاكثرة الفكر
والخيالي • حتى تنكشف الحال في المآل • ولما كان ابدية النعيم
والاكل مستلزما لابدية الجنة واهلها استدل اما ظاهرا
اكتفى الناظم بذكر الملزوم عن اللازم ولم يتعرض منافي
عامة الكتب من قولهم ولا تفنيان ولا يفنى اهلهما • ومن
المسائل السمعية ان اهل الكبائر غير التائبين في مشيئة
الله تعا عند اهل السنة والناظم المحقق اشار الى ذلك بقوله
اهل الكبائر غير التائبين لهم رجاء عفو بزعم الحاسد الشا
قوله اهل الكبائر مبتداء غير التائبين صفة اهل لهم
خبر مقدم رجاء مبتداء مؤخر والجملة خبر المبتداء الاول

الاول وتنوين عفو عوض عن المضاف اليه وهو فاعل ه ومفعوله
محذوف اي لهم رجاء عفو الله كبائرهم والباء في قوله بزعم الحاسد
للملابسة والجار مع المجرور ظرف مستقر حال عن المضاف اليه
ومن قال حال من المضاف وهو الرجاء فقد غلط وسيأتي وجهه
اي لهم رجاء عفو ملابسا بزعم انف الحاسد والزعم بتثليث
حركة الراء الكره مصدر زعم يزعم بمنع يمنع كذا في القاموس
وهو كناية عن الاذلال والتحقير لحسد هو تمنى زوال نعمة الله
عن عباده وعفو الكبائر هنا من اعظم نعم الله تعا وفضله على عباده
ومعنى الحاسد الكاره لعفو الله والشافي المبغض عليه
واراد بالحاسد الشافي اهل الاعتزال وسبب حسدهم العداوة
لعلماء اهل السنة ثم اعلم انه لاخلاف في ان الكبيرة المقرونة
بالتوبة معفوة وانما الخلاف في الكبيرة الغير المقرونة بها
فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل
كلاهما في مشيئة الله تعا واذا كانا في مشيئة الله فالعفو مرجو
منه تعا لانه كريم فاشار الناظم بقوله لهم رجاء عفو هذا الذي
ذكرناه في الكبائر واما الصغائر فهي عندنا كالكبائر الا ان الرجاء
فيها اقوى وهنا مذهبان اخران الاول مذهب المرجئة
فانهم قالوا انه تعا يعفو عن الصغائر والكبائر مطلقا
اذ لا عقاب الا على الكافر عندهم وتمسكوا فيه بقوله تعا

اي سيأتي وجه الغلط عند تمام شرح هذا البيت وهو قوله وبهذا النقل انكشف

ومنه قوله تعا ان شانئك هو الابتر وهنا خففت الهمزة بقلبها ياء

اي سواء كانت مقرونة بالتوبة اولا

اي من الرجاء في الكبائر

حكاية عن موسى عليه السلام انا قد اوحي الينا ان العذاب على
من كذب وتولى وقوله تعالى كلما القي فيها فوج سئلهم خزنتها
الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل
الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير وقوله تعالى فانذرتكم
نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى **والجواب**
عن الاول ان المراد بالعذاب ما كان مؤبدا فانه مختص
بالكافر **وعن الثاني** ان الاية مسوقة لبيان حال الكفار في النار
والمعنى كلما القي فوج من الكفار في جهنم سئلهم خزنتها الم يأتكم
نذير فاجابوا بانه قد جاءنا نذير لكن كذبناهم وضللنا هم
فوقعنا في هذا العذاب وذلك لا ينافي القاء طائفة
اخرى من عصاة المؤمنين في جهنم لعصيانهم وعدم
امتثال امرهم **وعن الثالث** ان المراد بالنار النار المخصوصة
القوية الحرارة كما يشعر به صيغة التفعل واريد بذلك
نفي التأبيد فانه مخصوص بالكفرة كما سبق **والمذهب** الثاني
مذهب المعتزلة فانهم ذهبوا الى امتناع العفو سمعا
وان جاز عقلا ومنهم من منعه عقلا ايضا **وتمسكت**
المعتزلة القائلون بامتناعه سمعا بالايات الواردة في
وعيد الفساق مثل قوله تعالى في حق آكل اموال اليتامى
ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفي

ع اي عن التمسك الاول وهو قوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب

وفي الفار عن الزحف ومأواه جهنم وبئس المصير وقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ابدا الى
غير ذلك من الايات الدالة على الوعيد في حقهم فلو تحقق
ترك العقاب يلزم الخلف في وعيده والكذب في اخباره
وكلاهما محالان عليه تعالى **والجواب** انا لا نم كون هذه الايات
عامة بل خاصة بالكافرين فيكون من قبيل العام الذي
خص منه البعض وعلى تقدير عمومها انما يدل على الوقوع
دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فتخصص
المذنب المغفور من عمومات الوعيد **وبعض** الاشاعرة
اجاب بجواز خلف الوعيد بناء على انه كرم عرفا فيجوز من
الله تعالى **قال** السعد في شرح المقاصد والمحققون على خلافه
كيف وهو تبديل للقول وقد قال تعالى ما يبدل القول لدي
انتهى **وقال** في كشف الاسرار شرح البزدوي في الاصول
الدليل الواضح على العفو عن صاحب الكبيرة ما نرى
بان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا حتى كان
العفو عن القصاص وعن كل جناية مندوبا اليه قال الله
تعالى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف فمن عفي
واصلح فاجره على الله وكذا العفو في الاخرة حسن
وان مات مصرا على الكبيرة من غير توبة عند اهل السنة

حتى جاز ان يدخله الله تعا الجنة بفضله وكرمه من غير تقديم
عقوبة رغما لانوف المعتزلة انتهى **وبهذا** النقل انكشف قول
الناظم برغم الحاسد الشافي من حيث المعنى والاعراب
فتأمل **وقال** ابن جماعة الناس على قسمين مؤمن وكافر فالكافر
في النار اجماعا والمؤمن على قسمين طايع وعاص فالطايع
في الجنة اجماعا والعاصي على قسمين تايب وغيره فالتايب
في الجنة اجماعا وغير التايب في مشيئة الله **فايدة** وفي التسديد
شرح التمهيد اعلم ان ههنا مسئلة ذكرها المصنف في
التبصرة والسيد الامام في المصداق قال مشايخنا اذا
كان صاحب الكبيرة معتزليا او خارجيا يكفر لانه لما
ارتكب الكبيرة مع اعتقاده انه يكفر ويخرج عن الايمان
به كان كافرا وخارجا عن الايمان ولانه بارتكابه يياس
من روح الله ويقنط من رحمته ولا ييأس من روح الله
الا القوم الكافرون ومن يقنط من رحمته الا
الضالون انتهى واستدل الناظم على هذه المسئلة بوجهين فقال
اذ لا عقوبة يعفى عنده معها ولم يقيد بها ايات غفران
هذا تعليل للحكم السابق وهو كون الكبائر مرجوا العفو
قوله تعفى مضارع مبني للمفعول ونايب فاعله ضمير
راجع الى العقوبة وعنده ظرف تعفى والمضمر المجرور

اما الانكشاف من حيث المعنى فلانه
ظهر من هذا النقل ان المراد من
الحاسد الشافي هو المعتزلي
واما من حيث الاعراب فلانه
ظهر ايضا ان قوله برغم الحاسد
حال من المضاف اليه وهو
العفو لان المضاف وهو
الدجار فتامل

مسئلة في تقسيم الناس على ستة اقسام

والاستفهام في قوله ومن يقنط
بمعنى النفي ولذلك وقع بعده
الا ايجاب

اي مسئلة كون الكبائر مرجوا
العفو

المجرور راجع الى اهل الاعتزال الدال عليه لفظ الحاسد
وضمير معها راجع الى التوبة الدال عليها لفظ التايبين
قوله ولم يقيد بالتذكير مع تانيث الفاعل للفصل بينهما
واضافة الايات الى الغفران من قبيل اضافة الدال
الى المدلول اي ايات دالة على غفران الله تعا وفيه اشارة
الى ان الغفو والغفران بمعنى واحد وهو ترك عقوبة
المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة وجملة لم يقيد معطوفة
على مدخول اذا اشارة الى الدليل النقلي التحقيقي كما ان
الجملة الاولى اشارة الى الدليل العقلي الالزامي **اما** بيان
الدليل العقلي فهو ان اهل الاعتزال قد اعترفوا بانه
تعا عفو وهو الذي يعفو عن الذنب مع استحقاق
العذاب والعقاب وهم لا يقولون به الا في مرتكب
كبيرة مات بلا توبة اذ لا استحقاق للعقاب بالصغائر
او بالكبيرة مع التوبة عندهم فلم يبق الا الكبيرة الغير
المقرونة بالتوبة فثبت انه يعفو عنها بمقتضى
اسم العفو كما ذهب اليه الجمهور من الاصحاب **واما** بيان
الدليل النقلي فهو ان الايات الواردة في باب العفو والغفران
بعضها مطلقة وبعضها عامة كقوله تعا ان الله لذو فضل
مغفرة للناس على ظلمهم وقوله تعا ان الله يغفر الذنوب

جميعا وقوله تعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء فنجب اجراؤها على اطلاقها وعمومها اذ لا دليل
على تقييدها بالتوبة او حملها على تأخير العقوبة المستحقة
او على ترك ما فعل بالامم السالفة من المسخ وكتبة الاثام
على ابوابهم الى غير ذلك من التأويلات الفاسدة التي يزعمها
اهل الاعتزال على ان التقييد بالتوبة لا يستقيم في قوله
تعا ان الله لا يغفر ان يشرك فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك
وما دونه فلا يصح التفرقة اصلا اذ لا فرق بين الشرك
وما دونه في غفرانهما كذا قالوا وفي هذا البيت شبهة تضمن
لان البيت الاول يفتقر اليه فتأمل وص الدلائل الدالة على ثبوت
العفو لمرتكب الكبيرة من غير توبة الاحاديث الواردة
في باب الشفاعة والمعتزلة القائلون بامتناع العفو
خصصوها برفع الدرجات • وزيادة المثوبات للمطيعين
والتائبين فاشار الناظم الى رد ذلك التخصيص فقال
ولا تخص احاديث الشفاعة ما ليست تعم لاوقات واعيان
الواو لعطف دليل على دليل قوله لا تخص بالتأنيث واحاديث
منصوب على انه مفعول تخص وهو جمع حديث على غير
قياس والقياس ان يجيء على احدثة كرغيف وارغفة
والشفاعة طلب العفو عن الذنب وقع للجناية في حقه وقريب

وقريب من هذا المعنى قول من قال ان الشفاعة اسم لطلب
التجاوز عن امور مخوفة وشدايد موبقة وكلمة ما
مرفوعة المحل فاعل تخص وهو عبارة عن الايات الدالة
على نفي الشفاعة مثل قوله تعا وما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع واسم ليست ضمير راجع لما وجملة تعم خبر ليست
واللام في لاوقات صلة تعم واعيان بمعنى اشخاص
عطف على اوقات وفي هذا البيت صنعة طباق
فافهم والمعنى ان الاحاديث الواردة في باب الشفاعة
مثل قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
مما يدل ايضا على ثبوت العفو لمرتكب الكبيرة من غير
توبة اذ معنى الشفاعة طلب العفو كما سبق وقد جعلها
المعتزلة مخصوصة بالمطيعين والتائبين لرفع الدرجات
لورود النصوص الدالة على نفي الشفاعة مثل قوله تعالى
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها
شفاعة وقوله تعا من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة
ولا شفاعة وقوله تعا وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع
ورده الناظم المحقق بانها ليست نعم لاوقات واعيان
فلا تكون مخصصة لما ذكرناه فتدبر كذا قاله المولى الخيالي
والحاصل ان تلك الايات لا يجوز ان تكون مخصصة للاحاديث

الشفاعة باهل الكبائر التائبين بل تبقى عامة لهم ولغيرهم
من اهل الكبائر فتدل على المقصود وهو ثبوت العفو لمرتكب
الكبيرة من غير توبة واذا ثبت جواز العفو والمغفرة
بدون الشفاعة لصاحب الكبيرة من غير توبة بفضله
ورحمته فبالشفاعة بطريق الاولى ومن المسائل السمعية
شفاعة الاخيار الثابتة بالايات واحاديث
النبي المختار فاشار الناظم المحقق اليها بقوله
وللرسول بل الاخيار كلهم شفاعة لعصاة عند ربهم
قوله للرسول خبر مقدم وشفاعة مبتداء مؤخر وتعريفه
للجنس ومن خصصه برسولنا صلى الله عليه وسلم
فله ان يعم الاخيار حتى يشمل سائر الانبياء والرسل والاصفياء
والعلماء الذين هم هداة السبل وفي سنن ابن ماجه عن
عثمان بن عفان رضي الله عنه مرفوعا يشفع يوم القيمة
ثلثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء ومعنى الشفاعة
قدم قبيل هذا البيت وكلمة بل للترقي من الاعلى الى الادنى
وعادة العرب عكس هذا كقولهم فلان عالم بحرير وتنوين
عصاة عوض عن المضاف اليه اي لعصاة المؤمنين وانما
خصت الشفاعة لعصاة المؤمنين لانهم محل النزاع ولذلك
ورد شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وفي ذكر رحمن تلميح الى

قيل وهذا امر بالشفاعة

لقوله تعالى لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن
عهدا وقوله تعالى الا من اذن له الرحمن وفي استعمال رحمن
منكر الكلام وليس له جواب الا الضرورة واتفقت الامة
على ثبوته الشفاعة للانبياء والرسل وسائر الاخيار من
العلماء والصلحاء الابرار ثم اختلفوا فذهبت الاشاعرة
الى ثبوتها لاهل الكبائر من الامة لاسقاط العذاب والعقاب
لما مر من الاحاديث ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات اي لذنبهم بدلالة سياق الاية عليه ولان
مرتكب الكبيرة مؤمن عند اهل الحق وطلب المغفرة والعفو
لذنب المؤمن شفاعة له في اسقاط عقابه وقالت المعتزلة
بل هي لزيادة الثواب ورفع الدرجات لا لدرء العذاب
والعقاب وقد مر الجواب عن قولهم فتذكر ثم الظاهر
من عبارة الناظم ان هذه الشفاعة ليست مختصة
لاهل الكبائر من هذه الامة بل عامة للامم السالفة ثم الشفاعة
الكبرى مختصة بنبينا صلى الله عليه وسلم ومن المسائل
السمعية ايضا ان لدعوات المطيعين لله تعالى تأثيرا بليغا
في صرف القضاء المعلق دون المبرم وفي تخفيف الذنوب
ودفع العذاب ورفع الدرجات وذلك ايضا يدل
على ثبوت العفو لاهل الكبائر من الامة فاشار اليها بقوله

وللدعاء لاموات واحياء منافع شوهدت فى بعض احيانا

وقع فى بعض النسخ وفى الدعاء للاحياء واموات بكلمة فى وبتقديم الاحياء على الاموات لكن النسخة التى اخترناها هى الاولى فتدبر **يعنى** ان الدعاء للاموات منافع لدفع العذاب والعقاب عنهم كما يشاهدها اولو البصائر من عباد الله الصالحين ويحكون بوقوعها واما الدعاء للاحياء فلها ايضا منافع لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء ويشاهدها ايضا اكثر الناس ويعترفون بثبوتها **ويدل** عليه قوله تعالى ادعونى استجب لكم وقوله عليه السلام لايرد القضاء الا الدعاء رواه الترمذى وقوله عليه السلام الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل رواه البزار والطبرانى والحاكم وقال صحيح الاسناد **والحاصل** ان الله تعالى قاضى الحاجات ومجيب الدعوات ودافع البليات **والمعتزلة** خالفوا فى هذه المسئلة اهل السنة والجماعة تمسكا بان القضاء لايتبدل قال صاحب بدء الامالى وللدعوات تاثير بليغ وقد ينفيه اصحاب الضلال والمراد باصحاب الضلال هم المعتزلة قال المولى الخيالى ومن ههنا قد ظهر بطلان قاعدة وجوب رعاية الاصلح لاهل الاعتزال اذ لو وجبت لكان ذلك تغييرا للواجب وانه باطل قطعا انتهى

اعلم ان الافضل فى هذا الباب ان لايجعل ثواب عمله لغير عند اهل السنة من الصلوة والصدقة والصوم والحج والصدقة والتلاوة وغيرها ويصل ذلك الى الميت وينفعه

فان قيل فما فائدة الدعاء مع ان القضاء بالدعاء من جملة القضاء فالدعاء سبب لرد البلاء كما ان الترس سبب لدفع السلاح

انتهى **فائدة** قيل واما اجابة دعوة الكافر ففيها خلاف بين مشايخ الحنفية ونقله الرويانى فى كتابه بحر المذهب عن الشافعية ونفى الاستجابة فيه فهو المنقول عن الجمهور على ماذكر فى شرح العقايد وكان مستندهم ما نقله البغوى فى معالم التنزيل عن الضحاك فى تفسير قوله تعالى وماد عاء الكافرين الا فى ضلال **واما** المحققون فعلى ان هذا فى العقبى واما فى الدنيا فقد يقبل الله دعاء الكافرين لانه تعالى حين قال ابليس رب انظرنى الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم فاجاب دعائه فى الجملة وقوله عليه السلام اتقوا دعوة المظلوم ولو كان كافرا فانه ليس دونها حجاب رواه احمد وغيره عن انس مرفوعا كذا قاله على القارى **اقول** فهم من مجموع ماذكر ههنا ان للدعوات تاثيرا بليغا سواء كانت الدعوة لنفع الغير او لضره ولذلك عمم الشيخ العلامة ابو الحسن سراج الدين على بن عثمان الاوشى فى منظومته المسمى ببدء الامالى حيث قال وللدعوات تاثير بليغ آه وكان اللايق على الناظم التعميم الا انه ذكر ما هو الغالب فى باب

يعنى ان موجوده خاص بالبعض فلا ينافى ان يستجاب دعاء الظلوم يستجاب وان كان كافرا فى امر الدنيا كما يدل عليه دعاء ابليس واجابته تعالى دعوة

الدعاء وهو ما يكون للمنافع ثم اشار الى تحقيق
مسئلة اختلف فيها العلماء فقال
وليس يدخل في الايمان اعمال بل ليس ذا غير تصديق واذعان
قوله اعمال اسم ليس وفي يدخل ضمير راجع لا الاعمال والجملة
خبره فالاعمال وان تأخرت لفظها لكنها متقدمة فلا
يلزم الاضمار قبل الذكر والمراد منها الفرائض كالصلاة
والزكوة والصوم لا غير ذلك وفيه ايماء لان القائلين
بدخول الاعمال في الايمان يريدون ان جميع الاعمال داخلة
في الايمان وكلمة بل للانتقال من حكم لا حكم اخر لا للاضراب
وذا اسم ليس اشارة الى الايمان وغير تصديق تركيب
اضافي خبر ليس واذعان عطف على تصديق ومعنى
الاذعان قبول حكم المخبر على وجه الاتقان **قيل**
الايمان في اللغة التصديق مطلقا قال الله تعالى وما
انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وقال النبي صلى
الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله اي تصدق **واختلف** الناس في
معناه الشرعي اختلافا لا سبيل لاذكره لكثرة الاقوال
فيه فنحن نذكر بعض الاقوال • لئلا يؤدي الى الكسل
والملال • فمن الناس من زعم ان الايمان عبارة عن

ق قوله لا للاضراب بمعنى لا للاضراب الانتقالي لان كلمة بل اذا كانت للاضراب الابطالي لحكم الاول فيقال الاضراب الابطالي هي اما للانتقال من حكم لا اخر له الاضراب الانتقالي

عن التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان
وحكي ذلك القول عن مالك والشافعي والاوزاعي وعن اهل
الظاهر وجميع ائمة الحديث كاحمد بن حنبل واسحق بن
راهويه **وقال** صاحب التبصرة الايمان الشرعي عبارة
عن التصديق والاقرار باللسان دون غيرهما من الجوارح
قال سعد الدين في شرح المقاصد وكون الاقرار ركنا
من الايمان ملحقا باصله انما عند بعض العلماء كشمس
الائمة السرخسي وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء **وعند**
البعض هو التصديق وحده والاقرار لاجل احكام
في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع علمه
صنه كان مؤمنا عند الله انتهى **وقال** بعضهم الايمان
هو التصديق بالقلب فقط واليه ذهب الشيخ ابو منصور
الماتريدي وهو مروي عن ابي حنيفة رحمه الله بل
قيل وقد صرح به ابو حنيفة في كتاب العالم والمتعلم
فاشار المحقق الى هذا المذهب الاقوى والاعتقاد
الاثني بقوله بل ليس ذا غير تصديق واذعان
والدليل على ذلك المذهب من وجوه **الاول** مقابلة
الايمان بالكفر في مواضع كثيرة والمراد من الكفر
التكذيب بالاتفاق فيكون المراد من الايمان المذكور

ع ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمل كما في حالة الاكراه

ه وفي هذا القول الى الشيخ ابي منصور الماتريدي وجهان من الاعراب وجملتها شرح بديع لايمان الكتب وجملتها شرح بديع لايمان لعلي القاري في مسئلة ايمان المقلد

ب وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا

في مقابلته التصديق بالقلب **والثاني** قول الكفار عند الاضطرار
امنا كما قال فرعون عند قرب الغرق امنت انه لا اله الا الذي
امنت به بنو اسرائيل وقال قوم يونس عليه السلام آمنا
بالله وحده والخصم مقر بان المراد من الايمان في ذلك
التصديق العاري عن العمل **والثالث** عطف الاعمال على الايمان
في مواضع كثيرة من القرآن كقوله تعالى ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات والعطف يقتضي المغايرة **والرابع**
اضافة الايمان الى القلب في كثير من الايات كقوله تعالى
الذين امنوا وعملوا الصالحات كتب في قلوبهم الايمان
وقوله تعالى ولم تؤمن قلوبهم **واذا كان** الايمان عبارة
عن التصديق والاذعان عند الاكابر والاعيان
فلا تكون الاعمال داخلة في حقيقة الايمان كما اشار
اليه الناظم بقوله وليس يدخل في الايمان ويدل عليه
هذا الحكم قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم
الصيام لان الامر بالفرائض بعد النداء بامنوا
يدل على انها ليست اجزاء الايمان ويدل عليه ايضا
قوله تعالى فمن يعمل من الصالحات فهو مؤمن وقوله تعالى
ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن

بين المعطوف والمعطوف عليه مغايرة

مؤمن لان الشيء لا يكون قيدا ولا شرطا لجزئه ويدل عليه ذلك
ايضا قوله عليه السلام في جواب جبرائيل عند سؤاله عن حقيقة
الايمان الايمان ان تؤمن بالله الحديث **وايضا** نقول حكم رسول الله
صلى الله عليه وسلم بصحة ايمان من تكلم بكلمة الشهادة
قبل العمل بالفرائض وحكم بها الصحابة والتابعون ومن
بعدهم من العلماء الى هذا الآن ولم ينكر عليه احد من
علماء الزمان فذلك اجماع وحجة لا يسوغ انكارها في ذلك
الشان وما قاله الناظم من ان الاعمال غير داخلة في الايمان
هو ما عليه اكابر العلماء والاعيان كابي حنيفة واصحابه
واختياره امام الحرمين وجمهور الاشاعرة ظاهر من ان حقيقة
الايمان هو التصديق القلبي فقط او هو مع الاقرار وهو مذهب
مالك والشافعي والاوزاعي هو المنقول عن السلف وكثير
من المتكلمين انها داخلة في الايمان **قال** علي القاري والظاهر
كما قال بعض المحققين ان مرادهم انها داخلة في الايمان
الكامل لانه ينتفي الايمان بانتفائها كما هو مذهب المعتزلة
والخوارج فالنزاع في المسئلة بين الفريقين من اهل السنة
لفظي انتهى **ولما** استشعر الناظم قائلا يقول لو كان الايمان
عبارة عن التصديق القلبي فقط لما كان المصدق بقلبه
كافرا بشد الزنار وغيره من الافعال والاقوال قال مجيبا لذلك السؤال

اعلم ان الاعمال ليست داخلة في حقيقة الايمان
ولم يكفر تارك جزء مفهومه كما ذهب اليه
الحنفية اهل الحديث فان عندهم
الايمان عبارة عن التصديق
بالجنان والاقرار باللسان
والعمل بالاركان

قوله وهذا ليس بصحيح لان المؤمن
قال بان الفسق لا يجتمع
مع الايمان فح لا يكون الايمان
عبارة عن المجموع لانه اذا
كان عبارة عن المجموع فعند
فوات بعضها يفوت ذلك
المجموع اذ انتفاء الكل فوجب
ان ينتفي الايمان هذا خلاف
مذهب شيخ العلماء

والشرع قد عد شد المراء زنارا دليل جحد كتعظيم للاوثان

اي صاحب الشرع مبتداء وجملة قد عد خبره وقوله شد المراء مفعول اول لعد وهو مصدر مضاف لفاعله وزنارا مفعوله وهو حبل يشد على الوسط مخصوص بالنصاري قوله دليل جحد مفعول ثان لعد والجحد والجحود الانكار مع العلم قوله لتعظيم خبر مبتداء محذوف اي مثال هذا الحكم مثل تعظيم المرء للاوثان والمراد بتعظيم الاوثان السجود لها بالاختيار والاوثان جمع وثن بالتحريك ويجمع على وثن بالضم ايضا مثل اسد واسد وحاصل هذا الخواب ان صاحب الشرع وهو نبينا صلى الله عليه وسلم قد عد امثال ذلك الافعال من امارة التكذيب ودلائله فلهذا حكمنا بكفر من فعل امثال هذه الافعال بالاختيار وان كان له تصديق قلبي فحقيقة الايمان هو التصديق الخالي عن امارة التكذيب ومن امثال ذلك استحلال المحرمات القطعية والاستخفاف وعدم المبالات بالمعصية وعدها هينا وحقيرا ثم اعلم ان المسئلة كون الاعمال جزء من الايمان تفاريع منها مسئلة زيادة الايمان ونقصانه فمن قال بالجزئية يقول بزيادة الايمان ومن قال بعدمها يقول بعدم الزيادة فنقول اذا عرفت ان الايمان عبارة

قيل لو لف رجل على وسطه حبلا وقال هذا زنار فقيل لا يكفر والجمهور على انه يكفر

المعتمد في شرح المقاصد قال هو التصديق الغير المقارن للامارات التكذيب حتى لو قارن شيأ منها لم يكن ايمانا انتهى

اي استخفاف ما عظمه الشرع كالمسجد والمصحف والكعبة والحجر الاسود والمقام والكتب الشرعية

عبارة عما ذهب اليه ابو حنيفة رحمة الله عليه من التصديق والاقرار وذلك لا يزيد ولا ينقص بحسب الاجزاء لكن يقوى ويضعف باعتبار تعاضد الادلة اليقينية او الكشف والاسرار الباطنية ويكمل ايضا باعتبار المداومة على العبادات والمجانبة عن السيئات اذ يعرف كل احد ان ايمان الانبياء عليهم السلام والملائكة الكرام واعتقادهم ليس كايمان العوام واعتقادهم في القوة والثبات لان ايمانهم لا يقبل التغيير وان وصلت اليهم النوائب والحوادث بخلاف ايمان العوام والايات الدالة على زيادة الايمان كقوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وقوله تعالى واما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وقوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم تاول بذلك الاعتبار المذكور آنفا وقد روي عن ابي حنيفة ان من آمن بكل اية نزل واعتقد عليه زاد ايمانه باعتبار متعلقه وقال البعض الثبات في الايمان توحيد في كل ساعة مثل ما انعدم وقيل يزداد نور الايمان بالاعمال الصالحة وينقص بارتكاب المعاصي او نقول المراد من الزيادة في الايمان الزيادة من ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلوب بالاعمال الصالحة والحاصل

قوله والايات مبتداء وقوله الاتي تاول خبره منه واصله

ثم اعلم ان الايمان واحد وهو التصديق فان والتفاضل بالتقوى والتفاضل لا تزيد ولا تنقص لانه حقيقة التصديق الذي يلزم والاذعان وذا لا يتصور فيه الزيادة والنقصان واما ما قالوا من قوله تعالى فزادتهم ايمانا وامثاله فباعتبار متعلقاته عند نزول الوحي او باعتبار ثمراته وصفاته او قوته وضعفه

الزيادة يكون في عوارض الايمان ولوازمه الخارجة عنه والزيادة
في العوارض لايستلزم الزيادة في الحقيقة وكلامنا فيه كذا
قالوا وقال صاحب المواقف ظاهر الكتاب والسنة ان
الايمان يزيد وينقص وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة
والملطي عن الشافعي وكثير من العلماء وروي عن ابي حنيفة
وعن اصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين
انه لايزيد ولاينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد
الجزم والاذعان ولايتصور فيه الزيادة والنقصان
والمصدق اذا ضم الطاعات اليه او ارتكب المعاصي
فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتغير اذا كان
اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة انتهى لكن الحق
ان النزاع في هذه المسئلة بين الفريقين لفظي ايضا اي
كما في اصلها وقال الرازي هذا المبحث نزاع لفظي لان
المراد بالايمان ان هو التصديق فلا يقبلهما وان كان
الطاعات فيقبلهما ثم ذهب لا التوفيق بين المذهبين
فقال الطاعات مكملة التصديق فكل ما دل على ان الايمان
لايقبل الزيادة والنقصان يكون مصروفا الى اصل
الايمان وما دل على كونه قابلا لهما كان مصروفا الى الكملات
مجازا فحينئذ تكون الزيادة الواردة في قوله تعالى مصروفا الى

ايجاب ما روي عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه

مسئلة فرع لمسئلة كون الاعمال جزءا من الايمان فالنزاع في اصل المسئلة وفرعها لفظي فتأمل

١ اي هذه المسئلة

٢ يعني اصل الايمان لايقبل الزيادة والنقصان

لا المكملات لا الى حقيقة الايمان فان قيل ان قوله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم يدل على ان الايمان كان قبل ذلك اليوم ناقصا
وزاد في هذا اليوم فثبت انه يقبل الزيادة والنقصان
اجيب عنه بوجهين الاول ان معنى قوله اكملت اظهرت
حتى قدر تم على اظهاره والثاني ان تمامه وكماله بالامن
عن العدو لكن يقتل عدوه من الملوك ويقول اليوم تم
ملكي وسلطنتي وعزتي ومن التفاريع مسئلة ان
الايمان والاسلام واحد عند الحنفية خلافا
لبعض الشافعية والحشوية والى هذا اشار الناظم المحقق بقوله
ولايغاير ايمان واسلام ولم يكن لهما في الشرع حكمان
الواو لعطف مسئلة على مسئلة قوله يغاير من المغايرة
التي تقتضي مشاركة الاثنين في اصل الفعل والمعنى لايغاير
ايمان المؤمن لاسلامه ولااسلامه لايمانه والواو في قوله
ولم يكن لعطف جملة على جملة للكشف والبيان ولو قال
فلم يكن لكان اجرى فتأمل قال المولى الخيالي قد يفهم من
كلام الاصحاب ان المراد بعدم المغايرة بين الايمان والاسلام
هو الاتحاد بحسب المفهوم لكونهما عبارتين عن الاذعان
والقبول وقد يفهم ان المراد بذلك عدم الانفكاك بينهما
فعلى هذا يكون قول المحقق ولم يكن لهما في الشرع حكمان

قريبا من العطف التفسيري انتهى والظاهر ان قوله لم يكن
مضارع كان التامة بمعنى لم يوجد والالف واللام في الشرع
عوض عن المضاف اليه اي في شرع الله او في شرع رسول الله
اذ لا شارع غيرهما وحكم الشيء اثره المترتب عليه قال في شرح
المهمات وحكم الايمان اثنان احدهما ان يحفظ عرض المؤمن
وماله ودينه واهله وعياله وثانيهما ان يدخله الجنة
وكذلك حكم الاسلام فليسا متغايرين وليس لهما حكمان
متغايران بل لهما حكم واحد في شرع الله تعالى **ثم اعلم** ان هذه
المسئلة من تفاريع مسئلة عدم دخول الاعمال في الايمان
كما مر اليه الاشارة **فنقول** قد اختلف الائمة في ان الاعمال
على الاسلام او غيره اي بمعنى انهما مترادفان
كالليث والاسد ام متغايران كالانسان والفرس فذهب
عامة اهل السنة والجماعة وقوم من المتكلمين الا انهما
شيء واحد وهما من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن
مسلم وكل مسلم مؤمن وان اختلفا بحسب اللغة اذ
الايمان في اللغة هو التصديق والاسلام هو الانقياد
وقيل الاخلاص كما قال الله تعالى اسلم قال اسلمت لرب
العالمين اي اخلص **واستدلوا** على مطلوبهم بوجوه
الاول ان الايمان هو التصديق بالله تعالى والاسلام اما

اما ان يكون مأخوذا من التسليم وهو تسليم العبد نفسه
لله تعالى او يكون مأخوذا من الاستسلام وهو الانقياد وكيف
ما كان فهو راجع الى ما ذكرنا من تصديقه بالقلب واعتقاده
بانه تعالى خالقه فحينئذ يكون كل مؤمن مسلما وكل مسلم مؤمنا والثاني
انهما لو كانا متغايرين لتصور احدهما بدون الآخر لكن
اللازم باطل فالملزوم مثله والثالث ان الايمان هو
الدين وهو الاسلام ينتج ان الايمان هو الاسلام وهو
المطلوب اما بيان الصغرى فظاهر واما بيان الكبرى
فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فلو كان الدين
غير الاسلام لما صدق عليه هو هو لكن اللازم باطل
والملزوم مثله **قال المولى الجيانى** واما التمسك فيه بقوله
تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير
بيت من المسلمين فضعيف جدا كما لا يخفى **اقول** وجه
الضعف على ما قاله عصام الدين هو ان الاستثناء يصح
اذا كان المسلمون اخص من المؤمنين ونظيره ليس في
البلد من العلماء الا اهل بيت من النحويين فلا يكون ح
في الاية دلالة على اتحادهما **وذهبت** المعتزلة وبعض
من المحدثين واصحاب الظواهر الى انهما متغايران وتمسكوا
فيه بوجوه الاول انه تعالى نفى الايمان مع اثبات الاسلام

في قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا فلو كان الايمان عين الاسلام لما صح نفي احدهما مع
اثبات الآخر وللزم التناقض فاللازم باطل والملزوم
مثله وبيان الكل ظاهر والثاني ان الله تعالى عطف المؤمنين
على المسلمين والعطف يقتضي المغايرة والثالث قوله
عليه السلام فانه عليه السلام فرق الايمان والاسلام
حين سأله جبرائيل عليه السلام فقال يا محمد اخبرني
عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله واليوم الاخر وتؤمن بالقدر خيره وشره
فقال صدقت فقال اخبرني عن الاسلام فقال
الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وتقيم الصلاة
وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان
استطعت اليه سبيلا قال صدقت فقرق النبي
صلى الله عليه وسلم بينهما فدل على تغايرهما والجواب
عن الاول ان الكلام في الايمان والاسلام المعتبرين
في الشرع لا في مفهومهما بحسب فان الاسلام يطلق
بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما لغوي
وهو الاستسلام والانقياد الظاهري وثانيهما
شرعي وهو نفس الايمان الذي هو مراد من قوله تعالى

ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والذي اثبته
الله تعالى لهؤلاء الاعراب مع نفي الايمان عنهم المعنى الاول لا الثاني
اي اللغوي لا الشرعي فيكون معنى الاية والله اعلم قولوا
استسلمنا خوفا من السيف وعن الثاني ان تغاير المفهوم في الجملة
كاف في العطف مع انه قد يكون العطف على الطريق التفسير
وعن الثالث بوجهين احدهما انا لا نسلم ان جبرائيل عليه السلام
سأل في المرة الثانية عن الاسلام بل سأله عن احكام الشرايع
كما ذكر في بعض الروايات انه سأله عن شرايع الاسلام
فاجاب بما اجاب والثاني انا سلمنا ان سؤاله في المرة الثانية
عن الاسلام لكن يجوز ان يكون المراد منه الشرايع مجازا
كما ذكر الايمان واريد به الصلاة في قوله تعالى وما كان
الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم لا بيت المقدس وفيه
نظر لان الاصل عدم المجاز قال صاحب الانقياد
والحق ان اثبات اتحادهما صعب لان كلام الله تعالى
وكلام الرسول كل واحد منهما يدل على المغايرة بينهما
قال الله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات
فان العطف يقتضي المغايرة بينهما وقال النبي صلى
الله عليه وسلم في جواب جبرائيل ان الايمان ان تؤمن
بالله الحديث ثم قال التوفيق بين المذهبين ان الايمان

في ظاهر الشرع انما هو الاقرار وجعلوا الاقرار دلالة على
الاعتقاد قائما مقام الاعتقاد والاسلام ايضا كذلك
فمن نظر الى ظاهر الشرع ذهب الى انهما واحد ومن نظر الى الحقيقة
ذهب الى التغاير بينهما والخوض في هذه المسئلة لا طائل
تحته فلهذا اعرضنا عن اطنابها انتهى **ومن التفاريع** ان ايمان
المقلد صحيح ام لا واليه اشار الناظم بقوله
وللمقلد ايمان يثاب به وان يكن عاصيا بترك امعان
المقلد شخص متصف بالتقليد ومعنى التقليد قبول
قول الغير من غير دليل فكانه بقبوله جعله قلادة في عنقه
الامعان في الشيء الدقة فيه والاهتمام له والمراد به هنا
النظر والاستدلال يعني اذا ثبت ان الايمان هو
التصديق القلبي فقط وان الاعمال ليست داخلة فيه
ثبت ان ايمان المقلد صحيح يثاب عليه اذ وجد منه
التصديق المذكور • فينال الثواب الموعود المسطور
بفضل الله الملك الغفور • سواء وجد منه ذلك
التصديق عن دليل او عن غير دليل الا انه يكون عاصيا
بترك النظر والامعان في الاستدلال على الايمان
وتفصيل الكلام في هذا المقام • اختلف اهل الملة
من الانام • في ان ايمان المقلد صحيح ام لا فذهب بعضهم

بعضهم الى انه صحيح وان كان عاصيا بترك الاستدلال
والنظر المؤدي الى معرفة قواعد الدين وهو كفساق اهل الملة
في جواز مغفرته وتعذيبه بقدر ذنبه ثم عاقبة امرهم الى
الجنة وهو مذهب ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد
بن حنبل والاوزاعي والنووي وكثير من المتكلمين وعامة
الفقهاء واهل الحديث **واستدلالهم** بالعقل والنقل وفعل
الرسول **اما** العقل فهو ان الايمان عبارة عن التصديق
فان من اخبر بخبر فصدقه غيره لم يمتنع احد من ان يقول
آمن به او آمن له فاذا صدق المقلد من اخبره عن الله
وعن جميع صفاته وعن رسوله وعن جميع ما جاء به الرسول
من الفرائض صار مؤمنا **واما** النقل فقول الرسول عليه
السلام حين سأله جبرائيل عليه السلام الايمان ان تؤمن
بالله الحديث فان جبرائيل عليه السلام ما اجابه الا بالتصديق
حيث قال صدقت **واما** فعل الرسول فانه عليه السلام
كان يكتفي بالايمان من الاعراب • الخالين عن النظر في هذا
الباب • بمجرد التلفظ بكلمتي الشهادة وكذا اكتفى به الصحابة
ومن بعدهم من الائمة الكرام • نور الله مراقدهم الى يوم القيام •
وقالت عامة المعتزلة ان ايمان المقلد غير صحيح حتى
قالوا لابد مع ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على

لا يهتدى الى العبارة عن دليله ولا يقدر على دفع الشبهة
المعترضة حتى ان واحدا منهم متى عاين من الاهوال والافزاع
يصف الله تعالى بكمال قدرته ونفاذ مشيته فلم يكن فيه خلاف
بيننا وبين الاشعرى وانما الخلاف فيه بيننا وبين المعتزلة
انتهى ويؤيد هذا ما قاله التفتازانى فى شرح المقاصد
فان قيل اكثر اهل الاسلام آخذون بالتقليد قاصرون
او مقصرون فى الاسلام ولم يزل الصحابة ومن بعدهم من
الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك ويجرون
عليهم احكام المسلمين فما وجه الاختلاف وذهاب كثير
من العلماء والمحتهدين الا انه لا صحة لايمان المقلدين قلنا
ليس الخلاف فى هولاء الذين نشاؤا فى جار الاسلام من الامصار
والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال النبى صلى الله عليه وسلم
وما اوتى به من المعجزات ولا فى الذين يتفكرون فى خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر
والاستدلال بل فى من نشاء على شاهق جبل مثلا ولم يتفكر
فى ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما يفترض عليه
اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير
تفكر وتدبر انتهى وقال المولى على القارى فى شرح بدء
الامالى ثم التحقيق ما ذكره السبكى من ان التقليد

بمجادلة الخصوم ودفع ما يورد عليه الشبهة واستدلوا على
عدم صحته بان حقيقة الايمان ادخال النفس فى اللمان فاذا
لم يعرف ما اعتقده بالدليل العقلى لم يأمن من الوقوع فى الشبهة
والخداع فلم يكن التصديق الخالى عن الدليل ايمانا فلا يكون
المقلد مؤمنا واجيب عنه بانا سلمنا ان الايمان ادخال
النفس فى الامان لكن شرط انه لم يقترن بالمخبر ولم يعد بكلمة
الباء او اللام كما اذا قيل آمن فلان واما اذا قيل آمن فلان بكذا
او آمن به او آمن له فلا يراد به الا التصديق كذا قاله صاحب
الانتقاد ثم قال اعلم ان فائدة الخلاف فى ان ايمان المقلد هل
هو صحيح ام لا انما يتحقق فى حق من نشاء على شاهق
جبل ولم يخالط الناس ولم تبلغه الدعوة ولم يتفكر فى
ملكوت السموات والارض اناء الليل واطراف النهار
واخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه ذلك
الشخص فيما اخبره من غير تفكر وتامل فعند القائلين
بصحته انه صحيح وعند القائلين بعدم صحته
لا فاما من نشاء بين المسلمين من اهل القرى والامصار
وكان من ذوى النهى والابصار وتفكر فى السموات
والارض اناء الليل واطراف النهار فذلك نوع استدلال
منه ولا يكون داخلا فى حد المقلد وان كان لا يهتدى

ان المقصود من
الاستدلال هنا هو الانتقال من
الخالق الى باري وصح كان وهذا
ينادي من كل احد حتى الصبيان
والكبرى وترتيب المقدمات
لانتاج على قاعدة المعقول
الشاهق الجبل المرتفع

ان كان اخذا بقول الغير من غير حجة والاجزم به فلا يكفي
ايمان المقلد قطعا لانه لايمان مع ادنى تردد فيه وان
كان التقليد اخذ قول الغير بغير حجة لكن جزما فيكفي
ايمانه عند الاشعري انتهى وخلاصة البحث في هذا المقام
ان ايمان المقلد صحيح عند الائمة الكرام • الا انه عاص
لانه ترك الاستدلال ولو بعقله ولا عذر لذي عقل
في جهل خالقه واليه اشار الناظم بقوله
لا عذر من عاقل في جهل خالقه ان نال مدة فكر عند نعمان
الجهل معرفة المعلوم على خلاف ما هو به وحد العلم
معرفة المعلوم على ما هو به على ما ذكره ابن جماعة والعقل
الغريزة يتبعها العلم بالضروريات • عند سلامة
الآلات • وقيل العقل ملكة تعقل صاحبها عن الفضايح
وتمنعه عن القبايح واختلف في محلها فقيل الدماغ ونوره
في القلب حتى يدرك الغايبات وكماله ان ينجي صاحبه
من ملامة الدنيا وندامة العقبى وقد قيل ان العقل
حيوة الارواح كما ان الروح حيوة الاشباح قوله ان نال
شرط وفاعل فعل الشرط ضمير راجع للعاقل ويجب حذف
الجواب اذا تقدم على الشرط ما هو الجواب في المعنى كما في
قوله تعالى متى هذا الوعد ان كنتم صادقين • اي ان كنتم صادقين

صادقين فتى هذا الوعد وهنا كذلك اذ المعنى ان نال
العاقل مدة يسع فيه فكره لا عذر ومفهوم هذا الشرط ان لم ينل
مدة فكره يعذر وهذا القيد غير مذكور في بعض المتون
كبدء الامالي حيث قال صاحبه وما عذر لذي عقل بجهل
خلاق الاسافل والاعالي • ومدة منصوب على الظرفية مضاف
الى فكر وهو بكسر الفاء اسم المصدر وبالفتح المصدر من باب
نصر والتفكر فتأمل وفيه ايماء الى قوله تعالى اولم يتفكروا في
ملكوت السموات والارض قوله عند نعمان ظرف لا عذر
وفيه اشارة الى ان هذا القول اعلى وجوب الايمان بالعقل
ارجح قولي ابي حنيفة كما تفيده كلمة اذ روي عنه عدم
الوجوب كما سيأتي لكنه مرجوح بالنسبة الى هذا القول
ثم اعلم ان الائمة اتفقت على ان الايمان بالله تعالى واجب
والكفر حرام لكنهم اختلفوا في وجوب الايمان بالعقل
ام بالسمع فذهب عامة مشايخنا الى انه واجب بالعقل
ولو لم يؤمن يخلد في النار قال ابو حنيفة لا عذر لاحد
في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق
نفسه وسائر خلق ربه قال ابو السير البزدوي لا يجب
بالعقل ويعذر لو لم يؤمن وبه قال الاشعري وهو رواية
عن ابي حنيفة رحمه الله فمن اوجب الايمان بالعقل استدل

بان حدوث العالم مشعر ان له محدثا وهو الصانع جل وعلا
فيكون الايمان به واجبا على كل ذي لب وعقل وقد قال الله تعا
اولم ينفكروا اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض
فاحثهم الله تعا على النظر والتفكر وذلك لا يمكن الا بالعقل
فثبت وجوب الايمان على العاقل على ان الدليل الموجب للايمان
قايم وهو الايات الدالة على حدوث العالم ووجود الصانع
ومن لم يوجب الايمان بالعقل استدل بقوله تعا وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا وبان العقل ليس بعلة موجبة
للايمان **قيل** وثمرة الخلاف انما تظهر في حق من لم تبلغه
الدعوة اصلا او نشاء على شاهق جبل ولم يؤمن بالله
وكذا من مات في ايام الفترة بين عيسى ومحمد عليهما
السلام ولم يؤمن فعند من اوجبه لا يعذر وعند
من لا يوجبه يعذر **ثم اعلم** ان اصل هذا الخلاف انما هو
في الايمان بالله **واما** في احكام الشرع فقد اجمعوا على ان
الذي لم تبلغه الدعوة فهو معذور في احكام الشرع
لاقيام الحجة **فايدة** الصبي العاقل اذا كان بحال يمكنه
الاستدلال هل يجب عليه معرفة الله تعا اولا **قال**
الشيخ ابو منصور وكثير من مشايخ العراق يجب
وقال في بحر الكلام وكل عاقل بالغ يجب عليه ان يستدل

ان يستدل بان للعالم صانعا كما استدل ابراهيم عليه السلام انتهى
قال بعضهم لا يجب عليه قبل البلوغ لقوله عليه السلام رفع
القلم عن ثلاث الصبي حتى يبلغ الحديث واما اذا اسلم
قبل البلوغ يكون ايمانه صحيحا وارتداده يكون ارتدادا
واسلامه يكون اسلاما كذا قاله على القاري **وقال** المولى
الخيالي واما من لم يبلغ منهم اوان الحلم كالاطفال فقد
ذهب الاكثرون الى انهم في حكم ابائهم لما روي عن خديجة
رضي الله تعا عنها سألت عن ذلك فقال عليه السلام هم في النار
وقالت المعتزلة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ما
ورد في الحديث **وقيل** من علم الله تعا طاعته وايمانه
على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان
ففي النار **ولما** كان العقل علة موجبة للايمان عند
العلماء المعتبرين وان العبد ما دام عاقلا بالغا لا يصل
الى مرتبة مسقطة عنه الامر والنهي وكان القول بسقوط
التكاليف قولا باطلا احدثه الاباحية اشار الناظم المحقق الى رده فقال
وليس مرتبة للعبد مسقطة ٭ تكليفه لمجانين وصبيان
ليس فعل ناقص ومرتبة اسمه وتنوينه للتعظيم والكمال
اي ليس مرتبة بالغة غاية الكمال وتذكير عاملها مبني على
ما ذهب اليه بعض النحويين من جواز تذكير كل مؤنث

حقيقي نحو ابجبني الدار وقد يقال ان التاء في المرتبة من
نفس الكلمة ولا يجوز حذفها وكل مؤنث لا يجوز حذف تائه
يجوز تذكيره كما في قوله لعل الساعة قريب ولم يقل قريبة والناظم
اشار هنا بتجويز الوجهين وللعبد ظرف مستقر صفة مرتبة
واراد بالعبد الكامل من العباد ومسقطة بالنصب خبر
ليس وقوله من قال ويحتمل ان يكون للعبد خبر ليس ومسقطة
بالرفع صفة مرتبة ليس بشيء لعدم جواز الفصل بين
الصفة والموصوف فتأمل وتكليفه مصدر مضاف
لمفعوله وفاعله متروك اي تكليف الله اياه او مصدر
مبني للمفعول اي كون العبد مكلفا وعلى كلا التقديرين
هو مفعول مسقطة لاعتمادها على المبتدأ وقوله لمجانين
بقراءة بالتنوين للضرورة جمع مجنون وفيه حذف مضافين
اي لمرتبة جنون المجانين والتشبيه راجع الى نقيض القضية
السابقة يعني ان مرتبة الجنون والصبا مسقطة
تكليف المجنون والصبي ومرتبة الكمال للعبد ليست
كذلك اذ مرتبة الكمال تقتضي الترقي ومرتبة
الجنون تقتضي التدلي والانحطاط والحاصل ان العبد
ما دام عاقلا بالغا لا يصل الى مقام يسقط به عنه الامر
والنهي لقوله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فقد

عـ يعني اشار الى تذكير مرتبة بقوله
ليس والى تأنيثه بقوله
مسقطة فتأمل

لعل وجه التأمل يجوز
الفصل هنا لاجل الضرورة

150

القاضي
العبادة لحظة كذا
ما دمت حيا ولا تخل عن
او معنى الاية فاعبده

فقد اجمع المفسرون على ان المراد به الموت وذهب بعض اهل
الاباحة الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه من الغفلة
واختار الايمان على الكفر والكفر ان سقط عنه الامر والنهي
ولا يدخله الله النار • بارتكاب الكبائر • وبعضهم الى انه يسقط
عنه العبادات الظاهرة ويكون عادته التفكر وتحسين الاخلاق
الباطنية وهذا كفر وزندقة • وجهالة وضالة • فان اكمل
الناس في المحبة والايمان هم الانبياء ذوي الاتقان • خصوصا
حبيبنا حبيب الرحمن • مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واعم
واشمل فقد قال بحجة الاسلام قتل هذا القائل اولى من
قتل مائة كافر مائل • واما قوله عليه السلام اذا احب الله عبدا
لم يضره ذنب لعناه انه قط عصمه من الذنوب • فلم يلحقه ضرر
العيوب • او وفقه للتوبة • بعد حصول الحوبة • ومفهوم ط
هذا الحديث ان من ابغضه الله فلا ينفعه طاعة • حيث
لا يصدر عنه عبادة صالحة • ونية صادقة • ولهذا
قيل من لم يكن للوصال اهلا فكل طاعاته ذنوب • واما ما
ما نقل عن بعض الصوفية من ان العبد السالك اذا بلغ مقام
المعرفة سقط عنه تكليف العبادة فوجهه بعض المحققين منهم
بان التكليف مأخوذ من الكلفة بمعنى المشقة والعارف
يعبد ربه بلا كلفة ومشقة • بل يتلذذ بالعبادة • ويشرح قلبه

قال الكوراني ذهب جماعة من المتصوفة
الى ان العبد اذا وصل ربما يرفع
عنه الامر والنهي ورد
بان الخطاب عام لكل الاوقات
والاحوال من غير تفرقة واكمل
الناس هم الانبياء ولم يسقط
منهم التكاليف بل شدد عليهم
الا ترى انهم يعاتبون باوفى
زلة بل بترك الاولى ايضا
انتهى
ط اي المفهوم المخالف من هذا
الحديث

مطلب
قال بعض المشايخ الدنيا افضل من الاخرة لكونها دار الخدمة

بالطاعة ويزداد شوقه ونشاطه بالزيادة علما بانها سبب السعادة ولذا قال بعض المشايخ الدنيا افضل من الاخرة لانها دار الخدمة والاخرة دار النعمة ومقام الخدمة اولى من مقام النعمة وقد حكى عن علي رضى الله تعالى عنه انه قال لو خيرت بين المسجد والجنة لاخترت المسجد لانه حق الله تعالى والجنة حظ النفس ومن ثمة اختار بعض الاولياء طول البقاء في الدنيا على الموت مع وجود اللقاء في العقبى كذا قاله القاري وفي المسئلة المختلف فيها قولهم المجتهد قد يخطئ وقد يصيب فالناظم المحقق اشار اليهما بقوله

قد يخطئ المرء في فتواه مجتهدا ... كحكم داود موفيا سليمان

يقال اخطأ يخطئ اذا سلك سبيل الخطاء عمدا او سهوا ويقال خطئ بالكسر بمعنى اخطأ ايضا وقيل خطئ اذا تعمد واخطأ اذا لم يتعمد كذا في النهاية فقول الناظم يخطئ مضارع اخطأ لا خطئ فافهم والمراد من المرء الشخص المجتهد وهنا حذف معطوف على العاطف للضرورة والتقدير وقد يصيب المرء في اجتهاده يقال استفتاه في مسئلة فافتاه والاسم الفتوى والفتيا ايضا قال في المفاتيح الفتوى الحكم على ظاهر الاشياء وهي غير التقوى وفي العرايس الفتوى هي الجواب الجديد

قوله ومن ثمة الهاء فيها للاتيان بها وانما هي للفرق بين الثمة بمعنى هناك وبين ثمة التي من صروف التعقيب كذا قالوا منه

او الفتوى الحكم على ظاهر الاشياء والتقوى الاحتياط في الامور والاجتناب عن الشبهات منه

151

الجديد في حادثة قوله لحكم داود خبر مبتدأ محذوف اي مثال وقوع الخطاء في الاجتهاد والاصابة فيه مثل حكم داود النبي صلى الله عليه وسلم مع فتيا ابنه سليمان عليه السلام وفي ادخال كلمة مع على فتيا سليمان اشارة الى ان اصابة سليمان في الحكم ورجوع داود عليه السلام الى حكمه اذ روي ان داود عليه السلام قال حين حكم سليمان القضاء ما فضيت

وتحقيق هذا المقام على ما قاله اهل الكلام ان مسئلة الاجتهادية اما ان يكون لله فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد اولا يكون وح اما ان لا يكون من الله دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الاكل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد فعلى هذا قد يتعدد الاحكام الحقة في حادثة واحدة ويكون كل مجتهد مصيبا واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق الثاني ان الحكم معين وعليه دليل قطعي منه فقط والعثور عليه كالعثور على دفين واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين الرابع وهو المختار ان الحكم معين وعليه دليل

اي المختار عند العلماء وكذا الناظم المحقق منه

قال الكرخي والظاهرية اختلف اذ ان المجتهد هل يخطئ ام لا فذهب الاشعري والمعتزلة الى انه يخطئ فقط بل كل مجتهد فهو مصيب والفقهاء الى ان اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وهذا مبني على ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام لا فعلى الاول يكون المصيب واحدا فقط ويكون غيره مخطئا وعلى الثاني فالكل مصيب منه

اي قالوا عثور المجتهد على الدليل ليس الا كالعثور على مال مدفون فمن اصابه فله اجران ومن اخطأه فله اجر الكد والتعب منه

ظنى ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطاء والمجتهد غير
مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا
بل ماجورا فلا خلاف فى هذه المذاهب فى ان المخطئ ليس بآثم
وانما الخلاف فى انه مخطئ ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل
والحكم معا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار ابى منصور
او انتهاء فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطاء فيه وان اصاب
فى الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا شرايطه واركانه فاتى
بما كلف به من الاعتبار وليس عليه اقامة الحجة القطعية التى
مدلولها حق البتة كذا قاله التفتازانى **ثم الدليل** على ان
المجتهد قد يخطئ وقد يصيب من وجوه **منها** ما اشار
الناظم المحقق من قصة داود مع ابنه سليمان لان الضمير
فى قوله ففهمناها سليمان راجع الى الحكومة او الفتيا ولو كان
كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر فائدة
لان كلا منهما قد اصاب الحكم وفهمه **وتوضيحه** ان داود
عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب
الغنم وحكم سليمان بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع
بها ويقوم صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع كل واحد
منهما الى ملكه وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحى والا
لما جاز لسليمان خلافه ولداود الرجوع عنه ولو كان كل من

من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه
ولو لم يكن لتخصيص سليمان بالذكر وجه فانه وان لم يدل على نفى
الحكم عما عداه دلالة كلية لكنه يدل عليه فى هذا الموضع بمعونة
المقام كما لا يخفى على من له معرفة باقانين الكلام وهذا مبنى
على جواز اجتهاد الانبياء عليهم السلام وتجويز وقوعهم
فى الخطاء لكن بشرط ان ينبهوا حتى ينتهوا **وقد يجاب** بان
المعنى ففهمنا سليمان الفتوى او الحكومة التى هى احق واولى
بدليل قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما
فى فصل الخصومات والعلم بامر الدين وبدليل قول سليمان
غير هذا اوفق للفريقين او ارفق كانه قال هذا احق وغيره
احق **ومنها** الاحاديث والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد
بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى
قال عليه السلام اذا اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت
فلك حسنة وفى حديث اخر جعل الله للمصيب اجرين
وللمخطئ اجرا واحدا وهو اجر الكد والتعب وعن ابن مسعود
رضى الله تعالى عنه ان اصبت فمن الله والا فمنى ومن الشيطان
وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا فى الاجتهاديات
وتحقيق باقى الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين
مذكورة فى المطولات ومن اجل هذه المسئلة لم ينقل

ع وان كانت الاحاديث من قبيل الاحاد الا انها متى افادت من جهة المعنى والاصل يصح الاستدلال به على الاصول

ف روى انه عليه السلام قال اذا حكم الحاكم فاجتهد فاصاب فله اجران وان حكم فاجتهد واخطأ فله اجر يعنى يوجر على اجتهاده فله طلب الحق لان اجتهاده لا يوجب على الخطاء ولان الاثم مرفوع عنه كذا قاله شيخ زاده

عن ائمة الكرام • والعلماء الاعلام • جواز اللعن على معاوية
واتباعه لانه اخطاء في اجتهاده الا انهم اختلفوا في ابنه يزيد
فالاكثرون على منع اللعن عليه وبعضهم جوزه ومع هذا
لو ترك واحد اللعن عليه لا يعاقب يوم القيمة لان من ترك
اللعن على ابليس مع كونه ملعونا لا يستحق العقاب فيزيد لا يزيد عليه مفسدة كما قال الناظم
ولا عقاب بترك اللعن من احد في حق ابليس وهو الكافر الجاني
فلن يزيد يزيد منه مفسدة فاسكت ولا ترضى لوما باسم لعان
الواو لعطف مسئلة على مسئلة وعقاب اسم لا وخبره محذوف
وهو موجود والترك مصدر ترك الشيء خلاه مضاف
الى مفعوله وقوله احد فاعله في المعنى وزيادة من جائزة
في المثبت على قول اي ولا عقاب موجود بترك احد اللعن
في المختار اللعن الطرد والابعاد من رحمة الله انتهى قيل
اللعن على نوعين احدهما الطرد والابعاد من الله وذلك
لا يكون الا للكافر وثانيهما الابعاد من درجة الابرار من العباد
ومقام الصالحين من الزهاد وذلك لا يكون الا للمؤمن
العاصي لان مذهب اهل السنة ان المؤمن لا يخرج من الايمان
بارتكاب المعاصي قوله في حق ابليس ظرف مستقر صفة اللعن
يقال ابلس من رحمة الله اي يئس ومنه سمي ابليس وكان اسمه
عزازيل والابلاس ايضا الانكسار والحزن وهو غير منصرف للعلمية

والوصفية الاصلية قوله وهو الكافر الجاني جملة
حالية بالواو والضمير معا وسكون الهاء من هو بعد الواو
لغة واختير هنا للضرورة وتعريف المسند بالالف واللام
لقصر المسند على المسند اليه على وجه المبالغة والادعاء
فقوله الجاني اسم فاعل من الجناية بمعنى الذنب والجرم
وذكره لمجرد اتمام البيت واكماله والا فكل كافر جان ولا
عكس ويمكن ان يكون المراد بالكافر في علم الله والجاني
الصائر الى الكفر بسبب جنايته على نفسه بان نسب خالقه
الى الجور والظلم واظهر ذلك من نحوي قوله انا خير منه
خلقتني من نار وخلقه من طين ومراده ان الزام العظيم
الجليل بالسجود للحقير من الجور والظلم وهذا وجه كفره
لعنة الله لا ترك السجود فائدة قال العراقي اتفق الناس
على تكفير ابليس بقصته مع آدم عليه السلام وليس مدرك
الكفر فيها الامتناع من السجود والا لكان كل من امر بالسجود
فامتنع منه كافرا وليس كذلك ولكان كفره لكونه حسد آدم
عليه السلام على منزلته من الله تعالى والا لكان كل حاسد كافرا
ولكان كفره بعصيانه وفسقه والا لكان كل عاص وفاسق
كافرا وقد اشكل ذلك على جماعة من الفقهاء وينبغي ان يعلم
انه انما كفر لنسبة الحق جل وعلا الى الجور والظلم والفرق

ع اي اظهر من نحوي نسبة خالقه الى الجور والظلم قوله

الذى ليس بمرضى واظهر ذلك من فحوى قوله انا خير منه
خلقتنى من نار وخلقته من طين ومراده ان الزام العظيم
الجليل بالسجود للحقير من الجور والظلم وهذا وجه كفره
لعنه الله تعالى كذا ذكره امام الدميرى ويزيد هو يزيد بن
معاوية وتنوينه للضرورة وضمير منه راجع الى ابليس
فى البيت الاول والمفسدة واحدة المفاسد بمعنى الفساد
وفى المختار المفسدة ضد المصلحة والفاء فى قوله فاسكت
فاء فصيحة اى اذا كان الحال على هذا المنوال فاسكت عن
اللعن والجدال وفى لفظ اسكت اشارة الى منع اللاعن عن
لعنه بالفعل لان هذا القول لا يقال الا بعد تكلم الرجل بكلام
غير لايق له ويؤيد هذا قوله ولا ترض لوما باسم لعان
يعنى ولا تكن راضيا بلحوق لوم الناس بك بسبب اسم هو
اللعان **وتفصيل** هذا المقام انهم قالوا لم ينقل عن الائمة
الكرام والعلماء الفخام جواز اللعن على معاوية وامثاله
كيف وقد قال عليه السلام لا تسبوا اصحابى فلو ان احدكم
انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال
الله الله فى اصحابى لا تتخذوهم غرضا من بعدى
فمن احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى
ابغضهم وقال على رضى الله عنه فى حق معاوية واتباعه

واتباعه من اهل الشام وغيرهم اخواننا بغوا علينا ومنع اصحابنا
عن اللعن عليهم الا انهم اختلفوا فى ابنه يزيد فذكر فى بعض
الفتاوى انه لا ينبغى عليه ولا على يوسف الحجاج لورود النهى عن
لعن اهل القبلة واما ما روى من ان النبى عليه السلام كان يلعن
بعضهم فلعلمه بحالهم فلو اوتيت بمثل اوتى به لكان لك ذلك وهذا
القول هو المختار عند الناظم لما انه قال لا عقاب على احد
بترك اللعن على ابليس الذى هو الكامل فى الكفر والجناية ولا شك
ان يزيد واحزابه لا يزيدون منه فى الجناية والمفسدة
فاسكت فى حقهم اذ النجاح فى السكوت **وقال** الامام الغزالى
وبالجملة ففى لعن الاشخاص خطر فليجتنب عنه فلا خطر فى
السكوت عن لعن ابليس فضلا عن غيره ومنهم من جوز
اللعن على يزيد كالرفضة والخوارج وبعض المعتزلة بان قالوا
رضاه بقتل الحسين واستبشاره واهانته اهل بيت النبوة
مما تواتر معناه كما ذهب اليه التفتازانى **ورد** بانه لم يثبت
بطريق الاحاد فكيف يدعى التواتر فى مقام المراد مع انه
نقل فى التمهيد عن بعضهم ان يزيد لم يأمر بقتل الحسين
وانما امرهم بطلب البيعة او يأخذه وحمله اليه فهم قتلوه
من غير حكمة على ان الامر بقتل الحسين بل قتله ليس موجبا
للعنه على مقتضى مذهب اهل السنة من ان صاحب الكبيرة

انجاح بالفتح الظفر بالحاجة

لا يكفر كذا قاله على القاري **ولما** فرغ من بيان حقيقة الايمان
وما يتفرع عليه من الزيادة والنقصان • شرع في بيان ما هو
السبب لحفظ الايمان والابدان • ودفع الضرر المظنون
عن اهل البلدان • وهو نصب الامام من خواص الانام • ممن
اتصف بالشوكة والقوة على تنفيذ الاحكام • واقامة حدود
الشرع بين ذوي الاجرام • فقال
نصب الامام علينا واجب سمعا لدفع مظنون اضرار وطغيان
يقال نصب الشيء نصبا من باب ضرب اذا اقامه والنصب
بوزن الضرب ايضا ما نصب وعبد من دون الله تعالى
والمراد به ههنا هو المعنى الاول وهو مصدر مضاف
للمفعوله وفاعله عبارة عن المسلمين اي نحن معاشر
المسلمين نصبنا اماما قادرا على تنفيذ احكامنا واجب
علينا قوله سمعا اي من جهة الدليل السمعي لا العقلي كما قالت
الزيدية واكثر المعتزلة وبه اشار المحقق الى ان مذهبنا
مذهب اهل السنة والجماعة من ان نصب الامام واجب
على الخلق لا على الله تعالى بدليل سمعي لا بدليل عقلي وسيأتي
تفصيل المذاهب الممكنة ههنا قوله لدفع مظنون اضرار
وطغيان اراد بالاضرار نهب الاموال وغصبها وبالطغيان
سفك الدماء والقتال والناظم اشار بهذا الى حكمة الامامة

الامامة وهي رعاية احوال الناس ودفع الفتن وقمع المعاندين
كذا قاله صاحب المعارف في شرح الصحايف ومن خيل اليه انه
دليل اصل المسئلة فقد دق النظر فتدبر **ثم اعلم** ان الامامة
هي رياسة عامة لحفظ الناس في الدين والدنيا وحكمة الامامة
وغايتها رعاية احوال الناس ودفع وقمع المعاندين كما مر
قيل مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع
بين الناس في الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق اهل
البدع والهواء الى تعصبات بارة تقتضي الى رفض كثير
من قواعد الدين ونقض عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء
الراشدين • الحقت تلك المباحث بالكلام وادرجت في
تعريفه عونا للقاصرين • وصونا للائمة المهتدين • عن مطاعن
المبتدعين **ثم اعلم** ان هذه المسئلة مشتملة على ثلثة
مباحث فالاول في وجوب نصب الامام والثاني في بيان
شرايطه والثالث في بيان تعيينه **اما الاول** فقد اختلف
الامة **فمنهم** من ذهب الى ان نصب الامام واجب علينا
بالدليل السمعي وهو مذهب اهل السنة واليه اشار
الناظم بهذا البيت **ومنهم** من ذهب الى انه واجب على الله تعالى
عقلا وهو مذهب الامامية والاسماعيلية **ومنهم** من ذهب
الى انه واجب علينا بالدليل العقلي وهو مذهب اكثر المعتزلة

اراد بمن الكل الخيالي هنا

• ومن قال ان القوم يريد بهم
بالفتح رياسة فهو رئيسهم

قال صاحب المواقف
ومباحث الامامة عندنا
من الفروع وانما ذكرناها
في علم الكلام تاسيا بمن قبلنا

والزيدية **ومنهم** من ذهب الى انه لم يجب نصب الامام على الله
تعا ولا علينا مطلقا فى شيئ من الاوقات بل هو من الامور
الجائزة وهو مذهب الخوارج **وقيل** عند الامن من الفتنة
وقيل بل العكس **ولما** دليل اهل السنة فمن وجوه الاول
قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امامه مات ميتة جاهلية
والثانى الاجماع المنعقد بعد وفات النبى صلى الله عليه وسلم
على امتناع خلو كل عصر من خليفة وامام ليقوم بامر الدين
القيم **والثالث** ما اشار اليه الناظم المحقق من ان فيه
دفعا للضرر المظنون فى العباد وكل ما هو كذلك فهو واجب
اما الصغرى فيشهد بصحتها ما يشاهد من استيلاء الفتن
وتكثر المحن بمجرد موت من يتصدى برعاية بيضة الاسلام
فكيف ظنك فيمن اقام جميع مصالح الانام واما الكبرى
فبالاجماع لان دفع المضار واجب على المسلمين باجماع
الانبياء عليهم السلام وباتفاق العقلاء فى جميع الاديان
فيجب نصب الامام علينا لان رفع المضرر واجب وهو
يتوقف على نصب الامام والموقوف على الواجب اولى
بان يكون واجبا وانما كان هذا الدليل سمعيا لان بعض
مقدماته اجماع الانبياء وباعتبار هذا صار نقليا كذا قاله
صاحب الانتقاد **فان قيل** كما ان نصب الامام يقتضى هذا

اى عند الخوف من الفتنة كالاستيلاء على الناس بالظلم

بيضة الطائر

هذه المصالح التى ذكرتم فقد يحتمل مفاسد ايضا اذ ربما يستنكف
الناس عن طاعته فيزداد الفساد او يستولى على الناس فيظلمهم
او يحتاج لدفع المعارض وتقوية الرياسة لمزيد مال
لانه يحتاج لاخراج كثير فيغصب المال منهم **اجيب** بان
ما ذكرتم من الاحتمالات وان كانت جائزة لكنها مرجوحة مكسورة
لانها اذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الامام المطاع بالمفاسد
الحاصلة من وجوده كانت المفاسد الحاصلة من عدمه ازيد
من المفاسد الحاصلة من وجوده وعند التعارض يعتبر
الراجح دون المرجوح فان ترك الخير الكثير لاجل التوقى عن الشر
القليل شر كثير كذا قالوا **واما** المبحث الثانى فقد قيل اعلم ان
شرائط الامامة كثيرة بعضها متفق عليه وبعضها مختلف
فيه **اما** المتفق عليه فخمسة لانتفقد الامامة بدونها بالاتفاق
الاول ان يكون حرا لان العبد حقير بين الناس مستغل بخدمة
السيد والامام يجب ان يكون معظما بين الناس حتى يكون
مطاعا وان لا يكون مشتغلا بخدمة احد حتى يحصل الفراغ
لقيام مصالح الامة ولان العبد لا ولاية له لنفسه فكيف
يكون له ولاية لغيره **والثانى** ان يكون ذكرا لان المرأة لا تصلح
لاظهار القهر والغلبة وجر العساكر وتدبير الحروب
غالبا كما اشار النبى عليه السلام بقوله كيف يفلح قوم تملكهم امرأة

ولان النساء ناقصات عقل ودين والامام يجب ان يكون
موصوفا بكمال العقل والدين **والثالث** ان يكون بالغا لان الغالب
من حال الصبيان ان لا تحصل لهم هذه الصفات التي هي تدبير
الحروب والقهر والغلبة واظهار السياسة وغير ذلك من
الامور المتعلقة بالامامة ولانه لا ولاية له لنفسه فكيف يكون له
ولاية لغيره **والرابع** ان يكون عاقلا لان الصفات المذكورة
لا تحصل للمجنون فلا تحصل له الامامة **والخامس** ان يكون
شجاعا حتى يقوى على ذب الظلمة ورعاية الاسلام لانه
لو لم يكن شجاعا عالما يحصل به ما نصب الامام لاجله وهو
المقاتلة وجر العساكر واظهار السياسة كذا ه ذكره صاحب
التبصرة **واما** المختلف فيه فستة **الاول** ان يكون ظاهرا
في كل وقت ولا يكون مختفيا ولا منتظرا خلافا للروافض
والثاني ان يكون قريشيا خلافا للخارجية والكعبي **والثالث**
ان لا يشترط ان يكون معصوما خلافا للمعتزلة **والرابع** ان
لا يشترط ان يكون هاشميا خلافا للشيعة الشيعة قال
صاحب المقاصد مقصودهم بذلك نفي امامة أبي بكر وعمر
وعثمان رضي الله عنهم **والخامس** ان لا يشترط ان يكون
افضل زمانه وان كان ذلك هو الاولى خلافا لجمهور الروافض
والسادس ان يكون الامام واحدا خلافا لبعض اهل السنة

السياسة القيام على امور الناس بما يصلحها قال في النهاية السياسة القيام على الشئ بما يصلحه

السنة فانه يجوز عندهم نصب الامامين في عصر واحد
كما ذهب اليه صاحب الصحائف حيث قال يجوز نصب
الامامين اذا تباعد البلدان بحيث لا يصل المدد من احدهما
الى الاخر واد لة كل واحد من الطرفين مع اجوبتها مذكورة
في المطولات ومن اراد التفصيل فليراجع الى المطولات
تتمة قيل ثم اذا تعدد عقد الامامة في بلد او بلاد فالاول
اولى فيجب امضاؤه ولو اصر الاخر يقاتل حتى يفيء الى
امر الله فان كانا في آن واحد او لم يعلم ايهما اقدم
يجب استيناف العقد لمن وقع عليه الاجتهاد
وقال الغزالي فان اجتمع عدة من الموصوفين بهذه
الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من اكثر
الخلق والمخالف يجب رده الا الانقياد الى الحق قال
ابن الهمام وكلام غيره من اهل السنة اعتبار السبق
كذا قاله على القاري **واما المبحث** الثالث الذي هو
في بيان تعيين الامام وتنصيصه من الشارع فقد اختلفوا
في تنصيص النبي عليه السلام على امام بعده فذهب
الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة والخوارج الى نفيه
وذهب اخرون الى اثباته ثم اختلف المثبتون
فقال الحسن البصري انه عليه السلام نص على ابي بكر

رضى الله تعا عنه نصا خفيا وهو تقديمه فى الصلاة
فى ايام مرضه حيث قال مروا ابا بكر ليصل الناس وقال
بعض اصحاب الحديث انه عليه السلام نص عليه نصا
جليا وهو قوله عليه السلام ائتونى بدواة وقرطاس
لاكتب لابى بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان يأبى الله
والمسلمون الا ابا بكر واليه هذا النص اشار الناظم المحقق بقوله
اما ضنا باشارات الرسول ابو بكر كما اجمع القاصى مع الدانى
ومن اشارات الرسول قوله اقتدوا بالذين بعدى
ابى بكر وعمر رضى الله عنهما وقوله عليه السلام الخلافة
بعدى ثلاثون سنة ثم يصير ملوكا عضوضا اى
ينال الرعية منهم ظلم كانهم يعضون عضا وكانت
خلافة ابى بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة
عثمان اثنى عشر سنة وخلافة على ست سنين ومنها
ما تقدم من قوله عليه السلام ائتونى بدواة وقرطاس
لاكتب الخ فان فى هذه الاحاديث اشارة بل تصريحا
بحقية خلافة ابى بكر رضى الله عنه كما ادعاه اصحاب
الحديث لكن العمدة فى اثبات خلافة اجماع الصحابة
ومن بعدهم الى يومنا هذا كما صرح به الناظم المحقق
بقوله كما اجمع القاصى مع الدانى فالمراد بالدانى هو

هو الصحابة وبالقاصى من بعدهم من القرون ويحتمل
ان يراد بالدانى من اجتمع فى سقيفة بنى ساعدة وبالقاصى
الذين كانوا خارجين عنها كذا قاله المولى الخيالى وقد
علم مما سبق من النقل فى حقية خلافة ابى بكر رضى الله
تعا عنه حقية خلافة عمر وعثمان وعلى رضى الله تعا
عنهم الا ان العمدة فى امامة عمر نص ابى بكر باستخلافه
واليه اشار الناظم بقوله وبعد نص ابو بكر لفاروق
اى بعد ما ثبت نص الرسول للامامة ابى بكر ثبت
ان ابا بكر نص لفاروق فانه دعى فى مرضه الذى توفى منه
عثمان بن عفان واره ان اكتب هذا ما عهد ابو بكر بن قحافة
اخر عهده من الدنيا واول عهده من العقبى يوقن فيها
الفاجر ويأمن فيها الكافر انى استخلفت عمر بن الخطاب
فان احسن السيرة فذلك ظنى والخير الذى اردته وان
سيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون واما العمدة فى
امامة عثمان وعلى فهى البيعة كما اشار اليه الناظم المحقق بقوله
وبعده صار شورى بين اركان واراد بالاركان عثمان وعليا
وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابى
وقاص وذلك ان عمر رضى الله عنه لما استشهد ترك
الخلافة شورى فيما بينهم وهم فوضوا الامر الى عبد

* السقيفة اسم موضع دخلت فيها الصحابة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم لتشاورة فى الخلافة وقال بعض الطائفة يكون منا امير ومنكم فاروق ابو بكر وسلموا الخلافة له منفردا

* قيل اول من لبس الناس ثيابه عند نصب ابنه شعيب التى قالت يا ابت استأجره وابو بكر حين استخلف عمر رضى الله تعا عنهما كذا قاله القاضى فى سورة يوسف

* فى الوجوه والنظائر المبايعة عقد البيعة على النصرة ومنه قوله تعا ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله

الرحمن بن عوف ورضوا من اختاره فاختار عثمان
وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لامره واقاموا
منبه الجمع والاعياد فكان اجماعا وهذا معنى قول الناظم المحقق
فسلت خمسة منهم لسادسهم ٥/ فبايعوه بطوع بين اعيان
اي سلمت خمسة من الصحابة وهم علي وعبد الرحمن بن عوف
وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص بعد المشورة امر الخلافة
لسادسهم وهو عثمان بن عفان فبايع كل واحد منهم لذلك
السادس بطوع ورضاء بين اعيان من الصحابة فيكون المراد
من الاعيان غير الخمسة المذكورة والناظم بين ذلك السادس بقوله
وذاك عثمان ثم القوم جلتهم قد بايعوا بعلي عقد رضوان

في النهاية المبايعة عبارة عن المعاقدة على الاسلام كان كل واحد منهما يبايع ما عاهد من صاحبه واعطاه خالصة نفسه انتهى

المبايعة عبارة عن المعاقدة والمعاهدة على الاسلام والنصر ويقال لها بيعة ومنها بيعة الامام وجلة القوم كبيرهم واراد بالقوم هنا كبار المهاجرين والانصار فانهم لما استشهد عثمان اجمعوا على رضي الله تعالى عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لانه كان افضل عصره واولاهم بالخلافة واشار الناظم لالتماسهم بقوله عقد رضوان والحاصل ان الخلافة علي صار باجتهاد كبار الصحابة واتفاقهم لا بنص صريح من رسول صلى الله عليه وسلم كما ادعاه الشيعة واشار الى رد ادعائهم بقوله
لا نص فيه جليا بل اجتهدوا لكن معاوية المخطي لمروان

الضمير

الخطاء هو نقيض الصواب قال الآمدي المخطئ من اراد الصواب فصار الى غيره والخاطئ من فعل ما لا ينبغي مصداقه حديث لا يحتكر الا خاطئ كذا قاله بعض الافاضل وشرح قوله عليه السلام ان الله تجاوز عن امتي الخطاء والنسيان وبهذا الفرق اختار الناظم لفظ المخطئ على الخاطئ

الضمير في فيه راجع الى امر الخلافة والجلي الواضح وضمير اجتهدوا راجع الى القوم وهم الصحابة الكرام نور الله مراقدهم الى يوم القيام وههنا حذف المعطوف مع العاطف اي قد اجتهدوا واصابوا في اجتهادهم قوله لكن معاوية المخطئ جملة اسمية عطف على ذلك المعطوف وتعريف لفظ المخطئ لقصر المسند على المسند اليه ويقراء بحذف الهمزة للضرورة قوله لمروان خبر مبتداء محذوف والجملة صفة مصدر محذوف اي خطاء مثل خطاء مروان وقد مر ان المخطئ في الاجتهاد معذور بل مأجور والمعنى انه لم يوجد نص صريح ولا حكم واضح يدل على خلافة علي كرم وجهه بل انما ثبتت باجتهاد اجلة الصحابة واتفاقهم على انه اولى وافضل من اهل عصره فلهذا خالفهم معاوية وادى رايه الى الخلافة لكنه اخطاء فهو معذور بل مأجور فلا نذكره الا بالبر والخير وبه امر الناظم حيث قال

في النهاية يقال خطئ اذا تعمد واخطاء اذا لم يتعمد

اي كثير الطعن

واذكر صحاب رسول الله قاطبة بالبر والخير واهجر طعن مطعان
لقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احدهما ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقوله الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد

اذى الله تعا ومن اذى الله تعا يوشك ان يؤاخذ وكالاحاديث
الصحيحة المنقولة فى مناقبهم كما فى الصحيحين وغيرهما
قيل واما ما وقع فيما بينهم من المحاربات والمنازعات
فينبغى ان يحمل على محملات وتأويلات صحيحة ولا يطعن
بها فيهم ومن سبهم وطعن فيهم يخاف ان يقع فى الكفر
ويعد من اهل الاهواء والابتداع فان كلهم بذلوا للدين
مهجتهم وارواحهم وللشريعة كانوا خير انصار وبعضهم
نظم هذا المعنى فى بيت والحق به بيتين اخرين وجعل
هذه الابيات الثلثة من تتمة هذه القصيدة اللطيفة فقال

وكلهم بذلوا للدين مهجتهم وللشريعة كانوا خير اعوان
يا رب لا تسلبنى حبهم ابدا من قال امين يا من سيب اعيان
ودام نضرة من بالخير يذكرنى ما اخضر وجه الربى من قطر نيسان

والظاهر ان هذه الابيات الثلاثة ليست من كلام الناظم
ولهذا لم يذكر الشارح الاول وهو المولى الخيالى ولو كانت من كلام
الناظم المحقق لشرحها وهذا اخر ما قصدناه وتتمة
ما اردناه من شرح هذه القصيدة الفاخرة فنسئل الله
العافية فى الدنيا والاخرة وان يختم لنا بالايمان ويحفظنا
من شر الاعداء والشيطان وان يجعل هذا الشرح خالصا لوجهه
الكريم وسببا لحصول رضوانه بدار النعيم ولما كان اصله

اى كل اصحاب رسول الله بذلوا
وصرفوا مهجتهم وروحهم
للدين القويم والشرع المستقيم

قوله يا رب الخ اقتباس من قول
يوسف يا رب لا تسلبنى حبها
ابدا ويرحم الله عبدا قال
امينا

160

اصله جامعا للفرايد سميته بخير القلايد لشرح جواهر
العقايد فالمامول من العلماء الفحول ان ينظروا اليه بنظر القبول
ولا ينظروا اليه بعين الغفلة والذهول لان كل ما ذكر فيه ماخوذ
من الكتب المؤلفة فى الاصول فلا عجب ان وجد وافيه خللا
اذ الخالى عنه كلام من عز وعلا والحمد لله اولا واخرا والصلوة
والسلام على نبيه باطنا وظاهرا عدد ما
ذكره الذاكرون وغفل عن
ذكره الغافلون وعلى اله
وصحبه اجمعين ومن
تبعهم باحسان
الى يوم الدين
تمت

تم تحرير على يد احقر الطلبا بالشيخ محمد الحافظ
ابن جامع هذا الكتاب
المستطاب
عفا الله له
ولوالديه
واحسن الله
اليهما

مقدمة

اعلم ان العالم اسم لما سوى الله تعا مما يعلم به ويستدل عليه بسببه
وسمي العالم عالما لانه علم على وجود الصانع جل ذكره ولذلك
قال بعضهم اصل عالم علم فزيدت الالف للاشباع يقال
عالم الاجسام عالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان
الى غير ذلك وهو اما علوي كالعرش والكرسي والسموات
وما فيهن واما سفلي كالارضين وما فيهن وهو اما اعيان
او اعراض فالعين ما قام بنفسه والعرض ما لا يقوم بنفسه
بل بغيره كاللون والطعم والصوت وهو بجميع اجزائه
محدث بمعنى انه كان معدوما فوجد والمحدث له هو الله تعا
القديم الحي القادر السميع البصير ليس سبحانه بعرض ولا جسم
ولا جوهر ولا معدود ولا محدود ولا متبعض ولا متجزئ
ولا مركب ولا متناه لا يوصف بالمائية ولا بالكيفية ولا يتمكن
في مكان ويجري عليه زمان ولا يشبهه شيء ولا يخرج عن
علمه وقدرته شيء وله صفات ازلية قائمة بذاته وهي
العلم والقدرة والارادة والحياة والسمع والبصر والكلام
والبقاء وهو تعا خالق لافعال العباد من الكفر والايمان
والطاعة والعصيان فكل افعالهم باراداته ومشيئته
وحكمه وقضيته لا تدركه الابصار وتحيط به العقول
ليس قبله شيء ولا بعده شيء هو الاول والاخر والظاهر

والباطن

الباطن وهو بكل شيء عليم تنزه سبحانه وتعا عن الكيفية
وتعزز جل ذكره عن الاينية ووجد في كل شيء وتقدس
عن الظرفية وحضر عند كل شيء وتعا عن العندية
وهو اول كل شيء وليس له اخرية ان قلت اين فقد طالبته
بالاينية وان قلت كيف فقد طالبته بالكيفية وان قلت
متى فقد زاحمته بالوقتية وان قلت ليس فقد عطلته
عن الكونية وان قلت لو فقد قابلته بالنقضية وان
قلت لم فقد عارضته في الملكوتية لا يسبق بقلية ولا
يلحق ببعدية ولا يقاس بمثلية ولا يقرب بشكلية
ولا يعاب بزوجية ولا يوصف بجوهرية ولا يعرف
بجسمية لو كان شيخا لكان معروف الكمية بل هو واحد
رد على الثنوية صمد رد على الوثنية لا مثل له طعنا
على الحشوية لا كفو له رد على من الحد في الوصفية لا يتحرك
متحرك بخير او شر في سر او جهر في بر او بحر الا باراداته
وقدرته رد على القدرية خلق الخير وارتضاه وخلق
الشر وقضاه واثاب من اطاعه وعذب من عصاه
رد على الجبرية لا تضاها قدرته ولا تتناهى حكمته
تكذيبا للهديلية حقوقه الواجبة وحجه الغالبة
ولا حق لاحد عليه اذ طالبه نقضا لقاعدة النظامية

خلق كل جسم وما فيه من لون وطعم وسقم وذوق وشم
وفرح وهم ابطالا لمذهب العمرية عادل لا يظلم في احكامه
صادق لا يخلف في اعلامه متكلم بكلام ازلي لا خالق
لكلامه انزل القران فاعجز به الفصحا في نظامه ارغاما
لحج المرداوية يستر العيوب ويغفر الذنوب لمن يتوب
دحضا للبشرية يتنزه عن الزيف وتقدس
عن الحيف ونؤمن انه الف بين قلوب المؤمنين وانه اضل
الكافرين ردا على الهشامية ونصدق ان فساق
هذه الامة خير من اليهود والنصارى والمجوس ردا
على الجعفرية ونقر انه يرى نفسه ويرى غيره وانه
سميع لكل ذا بصير بكل خفا ردا على الكعبية خلق
خلقه في احسن فطرة واعادهم بالفنا في ظلمة الحفرة
وسيعيدهم كما بداهم اول مرة ردا على الدهرية فاذا
جمعهم ليوم حسابه يتجلى لاحبابه فيشاهدونه
بالبصر كما يرى القمر فلا يحتجب الا على من انكر الرؤية
من المعتزلة والجهمية **تنبيه** سئل بعض
العلماء عن الله تعالى فقال ان سألت عن اسمائه فقوله
ولله الاسماء الحسنى وان سألت عن صفاته فقوله
قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا

احد و

احد وان سالت عن افعاله فقوله انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون وان سالت عن افعاله فقوله تعالى كل يوم
هو في شان وان سالت عن نعته فقوله هو الاول والاخر
والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم وان سالت عن ذاته
فقوله ليس كمثله شيء **وقال بعض المفسرين**
في قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض المراد بذلك
نفوذ الاوامر والنواهي ووقوع الحوادث على وفق ارادته
تبارك وتعالى وسال رجل الحافظ منذ متى كان ربنا
قال عليك ان تحاسب مع نفسك حتى اتفرغ لجوابك
فلما فرغ قال اي الحساب عددته اولا فقال الواحد
قال وهل وجدت قبل الواحد في حسابك شيئا قال
لا قال فاعلم انه لم يكن قبله شيء لانه واحد وليس قبل الواحد
شيء **وسال قوم** عليا كرم الله وجهه فقالوا يا ابن عم
رسول الله اين كان ربنا او هل له مكان فتغير وجهه
وسكت ساعة ثم قال ويلكم ان سوال عن المكان وكان
الله ولا مكان له ثم خلق المكان والزمان وهو الان كما كان
بلا مكان ولا زمان **وروي** عن مالك بن انس ان رجلا
سأله عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال
مالك الاستواء غير مجهول والكيفية غير معقولة
والايمان به واجب والسوال عنه بدعة وما اراك
الا ضالا فاخرجوه فاذا هو جهم بن صفوان

وفي تفسير البغوي عن أبي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم
في قوله تعا وان الى ربك المنتهى قال لا فكرة في الرب وعن ابي
هريرة مرفوعا تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فانه لا تحيط
به الفكرة وفي الحديث لا تتفكروا في عظم ربكم ولكن تفكروا فانما
خلق من الملائكة فان خلقا من الملائكة يقال له اسرافيل زاوية
من زوايا العرش على كاهله قدماه في الارض السفلى وقد مرق
براسه من سبع سموات وانه ليتضأل من عظمة الله حتى يصير
كانه الوصع وهو طير يردون العصفور وقال
الشافعي من انتهض لطلب مدبره فان انتهى الى موجود
ينتهي اليه فكره فهو مشبه وان اطمان الى نفي محض فهو معطل
وان اطمان الى موجود واعترف بالعجز عن ادراكه فهو موحد
وعن علي ان العقل لاقامة رسم العبودية لا لادراك الربوبية
وفي الحديث ان الله تعا احتجب عن البصائر كما احتجب
عن الابصار وان الملا الاعلى يطلبونه كما تطلبونه انتهى
وسئل اعرابي عن دليل وجود الصانع فقال البعرة تدل
على البعير والاثار تدل على المسير فسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج وبحار ذات امواج الا تدل على
العليم الخبير وسئل صوفي عن الدليل على ان الله واحد فقال
اغنى الصباح عن المصباح وعن جعفر الصادق قال
صحبت اربعماية صوفي وسالتهم عن اربع مسائل فلم يجيبني

واحد

واحد منهم فاغتممت لذلك فرأيت النبي صلى الله عليه
وسلم منامي فسالني عن حالي فاخبرته بذلك فقال
سل مسائلك فقلت له ما حقيقة التوحيد وما
حد العقل وما حد التصوف وما حقيقة الفقر
فقال عليه السلام اما حقيقة التوحيد فهو ما خطر
ببالك فهو هالك والله سبحانه بخلاف ذلك واما
حد العقل فاداناه ترك الدنيا واعلاه ترك التفكر
في ذات الله عز وجل واما حد التصوف فترك
الدعاوي وكتمان المعاني واما حقيقة الفقر
فهو ان لا تملك شيئا ولا يتملكك شيء وانت
راض عن الله تعا في الحالتين نقل
من كتاب بهجة الناظرين وايات المستدلين
تصنيف العبد الفقير الى الله تعا
الشيخ الامام العلامة الحبر
الهمام المفترف من فيض
ربه العلي مرعي بن
يوسف المقدسي
الحنبلي
ثم

غفر الله له ولوالديه
ومشايخه واخوانه
وسائر المسلمين والمسلمات
والمؤمنين والمؤمنات
الاحياء منهم والاموات

Süleymaniye Kütüphanesi Esat Efendi Yeri 1177