

RAR-259

AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT



A.U.B Library

A. U. E. LIBRARY

شرح

297.2
L19jba

جَوْهَرَةُ التَّوْحِيدِ

الْمُسَمَّى «إِتْحَافَ الْمُرِيدِ، بِجَوْهَرَةِ التَّوْحِيدِ»

لِلشَّيْخِ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، الْقَانِي، الْمَالِكِي

وَمَعَهُ كِتَابُ

النِّظَامِ الْفَرِيدِ، بِتَحْقِيقِ جَوْهَرَةِ التَّوْحِيدِ

تَأَلِيفُ

مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ

عَفَا اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ !

الطبعة الثانية { سبتمبر سنة ١٩٥٥ م
محرم الحرام ١٣٧٥ هـ }

يطلب من

المكتبة التجارية الكبرى، بأول شارع محمد علي، بمصر

لصاحبها : مصطفى محمد

[جميع حق الطبع محفوظ لحقه]

مطبعة السعادة بمصر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين ، والصلاة والسلام
الآتَمَانِ الْكَامِلَانِ عَلَى سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَقَائِدِ الْفُرُجِ الْمُحَجَّلِينَ ، سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ
الْمَخْصُوصِ بِالشَّفَاعَةِ ، يَوْمَ قِيَامِ السَّاعَةِ ، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ .

اللَّهُمَّ إِنِّي أَحْمَدُكَ خَيْرَ الْحَمْدِ لَدَيْكَ ، وَأَرْضَى الْحَمْدَ إِلَيْكَ ، وَأَفْضَلَ الْحَمْدِ
عِنْدَكَ ، سُبْحَانَكَ لَا أَحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ ، عَزَّ جَارُكَ
وَفَلَجَ مِنْ اسْتِعَانِ بِكَ ! وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُكَ
وَرَسُولُكَ ، وَصَفِيكَ وَخَلِيلِكَ ، وَخَيْرُكَ مِنْ خَلْقِكَ ، بَلَّغْ عَنْكَ ، فَأَدِّى
الْأَمَانَةَ حَقَّ أَدَائِهَا ، وَمَا زَالَ عَلَى سَبِيلِكَ الَّذِي ارْتَضَيْتَهُ حَتَّى لِحَقِّ بِالرَّفِيقِ
الْأَعْلَى ، اللَّهُمَّ فَصِّلْ عَلَيْهِ صَلَاةَ تَرْفَعُ بِهَا قَدْرَهُ ، وَتُعْلِي ذِكْرَهُ ، وَعَلَى أَصْحَابِهِ
الَّذِينَ اقْتَفَوْا أَثَرَهُ ، وَسَارُوا عَلَى نَهْجِهِ ، وَعَلَى أَتْبَاعِهِمْ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ .

أما بعد ، فإن شرح الشيخ عبد السلام بن إبراهيم اللقاني المالكي على
جوهرية التوحيد لوالده وأستاذه في علم العقائد — قد لقي من علماء المسلمين
قبولاً ، وجُلَّ من قلوبهم المحلِّ الأسمى ؛ لإخلاص مؤلفه النية فيه ، ولاقتصاره
على عقائد أهل السنة والجماعة ، وإني كنت أحدث النفس منذ عهد بعيد بأن
أكتب عليه شرحاً يوضح مراميهِ ويروض صغابه ، ويبين إشارات مبانيهِ
ويعهد هضابَهُ ، ويُقيم على مختاره الأدلة ، وكانت الشواغل تصرفني عن

ذلك، ثم انتهزت في هذه الأيام فرصةً سانحةً ونهزةً لائحةً، فكتبت هذا الشرح في بضعة أيام متوخيًّا فيه سهولة العبارة وضمًّا الأشتات، ووضوح المقاصد وبيان الإشارات، ولست أزعج أنبي أتيت فيه بالجديد الذي لم يسبق إليه، ولكنني اقتديت فأحسننت الاقتداء، وتأسَّيتُ فأجدت الانتساء، واتبعت، وما ابتدعت، فما كان فيه من صواب، فهو من توفيق رب الأرباب، وما كان فيه من خطأ فهو من نفسي، والله - سبحانه - المستول أن ينفع به، ويجعله خالصاً لوجهه، مقرباً إليه، وأن يكتبه لنا في سجل الحسنات!

ربَّ إن بك اعتصامى، وإليك قصدي، وعليك اعتمادى، ولك توجيهى، لا تكلىنى إلى غيرك، ولا تجعل إلا إليك حاجتى، بيدك الخير، وأنت على كل شيء قدير.

ربَّ أغفر لى ولوالدىَّ ولمن دخل بيتى مؤمناً، وللمؤمنين والمؤمنات، ربَّ هبني رضاك، واكتبني عندك من الفائزين؟

كتبه المعتز بالله تعالى وحده

محمَّد محمَّد بن عبد المجيد

مصر الجديدة { محرم الحرام ١٣٦٩
أكتوبر ١٩٤٩

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي رَفَعَ لأهل السُّنَّةِ الحَمْدِيَّةِ في الخَافِقَيْنِ أعلاماً^(١)، ووضع بواضح أدلتهم من شُبِّهَ المخالفين أعلاماً^(٢)، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده

(١) وصف الشارح الحمود جل جلاله بالموصول وصلته لأنه يريد الحمد الذي يقع من الحامد في مقابلة نعمة وصلت إليه من الحمود ؛ لما قيل : إن الحمد المقيد خير من الحمد المطلق ، ووجه ذلك أن الحامد حمداً مقيداً يثاب على حمده هذا ثواب من فعل واجباً ، والحامد حمداً مطلقاً يثاب ثواب من فعل مندوباً ، وإنما كان ذلك كذلك لأن الحمد المقيد شكر للنعم على نعمته ، وشكر النعم واجب اتفاقاً ، غير أن المعتزلة يقولون : أوجب العقل . وهذا بناء على ما ذهبوا إليه من التحسين والتقييح العقلين ، وأهل السنة والجماعة يقولون : أوجب الشرع ، والمراد بالسنة طريقة سيد الثقلين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، وطريقته : كل ما جاء به القرآن الكريم ؛ لما ورد في الحديث من أنه عليه الصلاة والسلام « كان خلقه القرآن » والخافقين في الأصل : المشرق والمغرب ، والمراد بهما عموم الجهات ، وتسمية هاتين الجهتين خافقين لأن الرياح تخفق فيهما : أى تضطرب ذاهبة وجائئة ، فهو مجاز عقلي بإسناد الفعل إلى مكان حصوله ، والأعلام : جمع علم — بفتح العين المهملة واللام جميعاً — وهو في هذه الفقرة بمعنى الراية ، وقد جرت العادة ألا تنصب الرايات إلا فوق رؤوس عطاء الناس ؛ فهذه الفقرة كناية عن ثبوت صفة الرفعة وعظم الشأن لأهل السنة الحمديّة .

(٢) الشبه — بضم الشين المعجمة وفتح الباء الموحدة — جمع شبهة ، وهى ما يعرض للنظر في أمر من الأمور ولم يصل إلى درجة العلم واليقين ، وهى في الأصل مأخوذة إما من المشابهة بمعنى المماثلة ، لأنها — بحسب الظاهر — تشبه الدليل الصحيح وإن كانت عند التحقيق زائفة غير رائجة ، وإما من الاشتباه بمعنى الالتباس ؛ لأنها توقع من عرضت له في الالتباس واختلاط الصحيح بالفاصل في نظره ، والأعلام : جمع علم ، وهو في هذه الفقرة بمعنى الجبل ، وفي قوله « رفع » و « وضع » طباق ، وفي قوله « أهل السنة » مع قوله « المخالفين » وقوله « واضح أدلتهم » مع قوله « شبه » شبه الطباق ، وفي قوله « أعلاماً » في الفقرة الأولى مع قوله « أعلاماً » في الثانية جناس تام .

لأشريك له شهادة تكون بالتخلص في الدارين إعلاما^(١)، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله الممنوح من أتباعه من الجنان أعلاما^(٢)، صلى الله وسلم عليه وعلى آله وأصحابه ما أيدت قواعد العقائد^(٣)، وما حليت الجياد بجواهر الفرائد^(٤).

وبعد ، فيقول العبد الفقير الحقير الفاني ، عبد السلام بن إبراهيم المالكي للآثاني ، ستر الله عيوبه ، وغفر ذنوبه :

قد كنت لأخصت ماعلقه أستاذنا من «عمدة المريد» على عقيدته المسماة «جوهرة التوحيد» في أوراق قليلة سميتها «إرشاد المريد» ضمنيتها مختار أهل

(١) الإعلام في هذه الفقرة بكسر الهمزة أوله ، وهو مصدر أعلم ، وفيه مع ما قبله جاس محرف ، والضابط فيه : أن يتفق اللفظان في الحروف ويختلفا في المعنى والضبط ، ومثاله «جبة البرد جنة البرد» فالبرد الأول بضم الباء والثاني بفتحها .

(٢) الأعلام هنا بمعنى الرتب العالية ، وجوز الأمير رضي الله عنه أن تكون «أعلاما» مؤلفة من كلمتين : إحداهما «أعلام» وهي أفعل تفضيل ، والثانية «ما» وهي كافة أو بمعنى درجة ، ومراده بأنها بمعنى درجة أنها نكرة بمعنى شيء والراد بها درجة ، وكأنه قال «أعلى درجة» وعلى كل حال فالممنوح نعت لمحمد ، و«من» اسم موصول نائب فاعله ، فهو نعت سببي ، و«أعلاما» مفعول ثان للممنوح .

(٣) «ما» في قوله «ما أيدت» مصدرية ظرفية ، وكأنه قال : مدة تأييد قواعد العقائد ، وقد شبهت العقائد بقصور ذات قواعد تشبها مضمراً في النفس ، ثم حذف التشبه به ورمز إليه بشيء من لوازمه ، وعلى هذا تكون القواعد جمع قاعدة بمعنى الأساس الذي يعمل لإرساء غيره عليه ، وتكون إضافة القواعد إلى العقائد بيانية : أي قواعد هي العقائد (٤) الجياد : جمع جيد ، ونظيره ذئب وذئاب ، والجيد : الضيق ، والإضافة في «جواهر الفرائد» من إضافة الموصوف إلى الصفة ، نظير قوظم «مسجد الجامع» والفرائد : جمع فريدة ، بمعنى منفردة ، أو بمعنى مفردة ، سميت بذلك لأنها تنفرد عن غيرها ، ولأن العالم بها يفردها عن غيرها من الجواهر لحسنها ونفاستها .

السنة من غير مَزِيد ، فحين أَخْرَجْتَهُ وَتَنَاوَلَهُ بعض طلبية التُّكْرُور ، ضاعف
الله لي ولهم الخيراتِ والأجورَ ! أَفْصَحَ بما ينبغي عن قصور همته ، وتناؤى
رغبته ، وَلَيْتَهُ نظر إلى قوله :

فَكُنْ رَجُلًا رَجُلُهُ فِي الثَّرَى وَهَامَةٌ هِمَّتِهِ فِي الثَّرَى^(١)

فبادرتُ إلى إسعافه بِصَرْفٍ شاغله ؛ لما جاء أن الدَّالَّ على الْخَيْرِ كِفَاعُهُ ،
ووضعت له ما يكون لألفاظها مُبَيِّنًا ، ولإيضاح معانيها مُعِينًا .

وسميته « إتحاف المرید ، بجوهرة التوحيد » .

سائلًا من وَلِيِّ التوفيق ، دوام النفع به والهداية لأقوامٍ طريق ، وأن
يَجْمَلَهُ خالصًا لوجهه الكريم ، وسببًا للفوز لديه بِجَنَانِ النعيم ! .

(١) هذا ثاني ثلاثة أبيات من بحر المتقارب ، وهما كما :

إِذَا أَظْمَأْتِكَ أَكْفُ الثَّامِ كَفَنْتَكَ الْقَنَاعَةَ شُبْعًا وَرِيًّا

فَكُنْ رَجُلًا رَجُلُهُ فِي الثَّرَى وَهَامَةٌ هِمَّتِهِ فِي الثَّرَى

فَإِنَّ إِرَاقَةَ مَاءِ الْحَيَاةِ دُونَ إِرَاقَةِ مَاءِ الْمَحِيَا

وأظْمَأْتِكَ : أعطشتك ، يعني إذا وجدت الناس قد ذهب خيرهم ولم يبق كريم يرتجى
فلا تقصد أحداً منهم في طلب معروف ، والزم القناعة عما في أيديهم ، والثرى - بفتح الثاء
مقصوداً - التراب . والهامة في الأصل : الرأس ، وإضافة الهامة إلى الهمة تخيل ، والثرى -
بضم الثاء - عدة نجوم متلاصقة في برج الثور ، يريد أنه يجب عليك أن تترفع عن اللثام ،
وتربأ بنفسك عن أن تكون معهم ، وماء الحياة : الدم ، والحيا : الوجه .

قال رحمه الله تعالى : أولف مستعينا^(١) (بسم الله الرحمن الرحيم) اقتداء
بالكتاب العزيز^(٢) ، ولقوله عليه الصلاة والسلام « كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه

(١) أشار الشارح بقوله « أولف » إلى متعلق الباء في البسملة ، وبقوله « مستعينا »
إلى معنى الباء ، وفي كل واحد من الأمرين مقال واختلاف ، ونحن نجمله لك ، فنقول :
هذه الباء حرف من حروف المعاني ؛ فلا بد من معرفة معناها ، ولا بد لها من متعلق ، فأما
معناها فقد اختلف العلماء فيه ؛ فقيل : هي للمصاحبة على وجه التبرك ، وقيل : هي للاستعانة
على وجه التبرك أيضا ، فأما الذين ذهبوا إلى أنها للمصاحبة على وجه التبرك فإنما دعاهم إلى
ذلك ادعاؤهم أن الاستعانة إنما تكون بذات الله ، لا باسم من أسمائه ، وادعائهم أن في جعل
الباء للاستعانة سوء أدب ؛ لأن باء الاستعانة تدخل على الآلة كما في قولك : كتبت بالقلم ،
ويلزم على ذلك جعل اسم الله تعالى مقصوداً لغيره لا لذاته ، والجواب عن ذلك : أما عن
الأول فإنه لا مانع من الاستعانة باسم الله تعالى كما يستعان بذاته ، وأما عن الثاني فيقال :
إن معنى الاستعانة باسم الله تعالى أن الأمر المشروع فيه لا يتم على الوجه الأكمل إلا باسمه
سبحانه ، وكيف يكون في الاستعانة باسم الله تعالى سوء أدب وقد ورد في الحديث الأمر
بالاستعانة به سبحانه ، وذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « إذا استعنت فاستعن بالله » وإذا
عرفت هذا فلا تلتفت إلى ما قيل : إن سوء الأدب مع هذا المعنى المقصود بالاستعانة لا يزال
موجوداً ، وأما متعلق الباء فقد اختلفوا فيه أيضاً ، هل يقدر فعلاً أو اسماً ؟ وعلى كل واحد
منهما هل يقدر متقدماً أو متأخراً ؟ وعلى كل من هذه الأوجه هل يقدر عاماً كأبدى
وابتدأى أو يقدر من جنس المشروع فيه فيقال : أولف أو تأليني ، إذا كان المشروع فيه
تأليفاً ، وأشرب أو شربي ، إذا كنت شارعاً في الشرب ؟ وهلم جرا ، والأصح أنه يقدر
فعلاً ؛ لأن الأصل في العمل للأفعال ، ويقدر متأخراً ؛ لكي لا يتقدم على اسم الله تعالى شيء
لا في اللفظ ولا في التقدير ، ومن جنس المشروع فيه ؛ لأن كل شارع في شيء يجعل التسمية
مبدأ لذلك الفعل ، وفي هذا القدر كفاية .

(٢) ذكر الشارح سببين للإبتداء باسم الله تعالى ؛ الأول : الاقتداء بالكتاب العزيز ،
والمراد به القرآن الكريم ، وليس معنى ذلك أن أول شيء بدىء بنزوله من القرآن الكريم
هو البسملة ؛ فإن المعروف أن أول شيء نزل به جبريل من القرآن الكريم هو قوله تعالى
(اقرأ باسم ربك الذي خلق - الآيات من أول سورة العلق) وإنما المقصود أن أول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، ^(٦) أَيْ مُبْدَأَةً، حَقِيقَةً ^(٧) «فَهُوَ أَتَر» أَوْ «أَقْطَع»

القرآن الكريم في ترتيبه الذي أمر به الرسول صلوات الله وسلامه عليه بإرشاد جبريل هو ذلك ؛ فإن المعلوم أن جبريل عليه السلام كان يقول للنبي صلى الله عليه وسلم عقب نزول شيء من القرآن : موضع هذا في مكان كذا ، بين كذا وكذا ، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يأمر أصحابه بذلك ، وشيء آخر يدل على ذلك ، وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينزل إليه جبريل في رمضان من كل عام فيدارسه القرآن ، وكان رسول الله يدارس زيدا بعد مدارسة جبريل ؛ فثبت بهذا أن القرآن الكريم كان مرتباً ترتيباً توقيفياً غير ترتيب نزوله ، وهو على الوجه الذي بلغنا متواتراً التواتر الذي يفيد القطع ، ثم إن ابتداء القرآن بالبسملة لا يستلزم أنها جزء منه ؛ فإن الأكل وغيره من الأفعال تبدأ بالبسملة ، وليست هي جزءاً من شيء منها ، وفي هذه المسألة أقوال كثيرة ولكن أشهرها ثلاثة : الأول — وهو مذهب مالك رضى الله عنه — أنها بعض آية من سورة النمل ، لا غير ، والثاني — وهو مذهب الشافعي رضى الله عنه — أنها آية من سورة الفاتحة ومن كل سورة من سور القرآن ، والثالث — وهو المعروف من مذهب الحنفية — أنها آية مستقلة نزلت ليفصل بها بين السور ، وليست آية من الفاتحة بخصوصها ، ولا من سورة أخرى ، غير النمل فإنها بعض آية من اثنتائها . والسبب الثاني أنه أراد العمل بالحديث النبوي الذي رواه وسنتكلم عليه فيما يلي .

(١) البال : الشأن والحال ، والمراد بالأمر ذي البال : الأمر الذي يهتم به شرعاً بشرط ألا يكون من سفاسف الأمور ، ولا محرماً ، ولا مكروهاً ، ولا ذكراً محضاً ، ولا مما جعل له الشارع مبدأ غير التسمية ، فإن كان من سفاسف الأمور كلبس النعل والبصق والمخبط فلا تسن له البسملة ولا الحمدلة ، وإن كان محرماً لذاته كالسرقة والزنا حرمت البسملة له والحمدلة عليه ، وإن كان محرماً لعارض كالوضوء بماء مغصوب لم تحرم ، وإن كان مكروهاً لذاته كالنظر إلى مخرج زوجته بلا حاجة كرهت ، وإن كان مكروهاً لعارض كأكل البصل لم تكره وإن كان ذكراً محضاً كقولك «لا إله إلا الله» لم تسن له البسملة ، أما إن كان غير متمحض للذكر كتلاوة القرآن فإن البسملة تسن له ، وإن كان الشارع قد جعل للأمر مبدأ غير البسملة والحمدلة كالصلاة فإن السنة أن يبدأ المكلف بما جعله الشارع مبدأً كالتكبير في الصلاة .

(٢) اعلم أولاً أن هذا الحديث يروى بروايات مختلفة ؛ فيروى في صدره «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله» ويروى «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله» ويروى

أو «أجذم» أي ناقصٌ وقليلُ البركة.

والله : علمٌ على الذات الواجب الوجود^(١) ، والرحمن : المنعم بجلالهِ

في عجزه «فهو أوتر» ويروى «فهو أقطع» ويروى «فهو أجذم» ، واعلم ثانياً أن الابتداء على ضربين : الأول : الابتداء الحقيقي ، والثاني الابتداء الإضافي ، فأما الابتداء الحقيقي فهو الابتداء بالشيء أمام المقصود بحيث لا يتقدم على ذلك الشيء شيء ما ، وأما الابتداء الإضافي فهو الابتداء بالشيء أمام المقصود سواء أتقدم على ذلك الشيء شيء آخر غير المقصود أم لم يتقدم؛ فهذا أعم من الأول ، وسمى إضافياً لأن الابتداء ليس ابتداء وتقدماً على كل شيء بل هو ابتداء بالنسبة إلى شيء معين وهو المقصود ، إذا علمت هذين الأمرين فاعلم أن العلماء قد رأوا أن الروايات التي وردت في عجز الحديث — وإن اختلفت في ألفاظها — متفقة في المعنى المراد ؛ فإن المقصود بكل ألفاظها أنه ناقصٌ وقليلُ البركة ، حتى إنه لو تم حسا لا يتم معنى ، فلما رأوا أن المعنى المراد لا يختلف باختلاف الألفاظ لم يبحثوا عن طريق يجمعون به بين الروايات المختلفة ، ولكنهم رأوا أن الاختلاف في الألفاظ التي ورد عليها صدر الحديث اختلاف جوهري ، وأن العمل بإحدى الروايات يستلزم إهدار الرواية الأخرى لذلك بحثوا عن طريق للجمع بين الروايات المختلفة ، فأدغم النظر إلى أن يحملوا رواية الابتداء بيسم الله على الابتداء الحقيقي ، وأن يحملوا رواية الابتداء بالحمد لله على الابتداء الإضافي ويخصصوا رواية الابتداء بذكر الله بالبسملة والحمدلة ، فأما مستندهم في ذلك كله فهو القرآن الكريم ؛ لأن ترتيبه التوقيفي مبتدأ ابتداء حقيقياً بالبسملة ومبتدأ ابتداء إضافياً بالحمدلة ، وهذا كله هو ما يشير إليه قول الشارح هنا «أي بداءة حقيقة» وقوله فيما بعد «وأشار بقوله الحمد لله على صلاته حيث افتتح بالحمد افتتاحاً إضافياً إلى الجمع بين حديثه الوارد به وحديث البسملة» وفي هذا القدر كفاية أي كفاية .

(١) يشير إلى أن المختار أن لفظ الجلالة علم شخصي ، بمعنى أن مدلوله معين في الخارج ، لا بمعنى أنه قامت به مشخصات كاللباوض والطول ؛ لأن ذلك المعنى مستحيل بالنسبة لله سبحانه وتعالى والمقصود من هذا أن لفظ الجلالة ليس دالاً على معنى كلي ، لأنه لو كان كذلك لم تكن كلمة التوحيد — وهي قولنا «لا إله إلا الله» — دالة على إفراده سبحانه بالألوهية دون سائر من عداه ، وقد أجمع المسلمون بل الموحدون من جميع الملل في جميع الأعصار على أن هذه الكلمة دالة على التوحيد ، ومن أجل ذلك سميت «كلمة التوحيد» ، فوجب ألا يكون لفظ الجلالة دالاً على معنى كلي ، فثبت أنه دال على معنى مشخص بالمعنى الذي ذكرناه

النَّعْمَ ، والرحيم : المنعمُ بدقائقها .

وأشار بقوله (الحمد لله على صلاحه) بكسر الصاد - أى عطياته ، حيث
فتتح بالحمد افتتاحاً إضافياً ، وهو ما يُقدَّم على الشروع في المقصود بالذات ،
إلى الجمع بين حديثه الوارد به وحديث البسملة .

والحمد لغة : الثناء باللسان على الفعل الجميل الاختيارى على جهة التعظيم
والتبجيل ، سواء كان فى مقابلة نعمة أم لا^(١) ، واصطلاحاً : فعل يُنبئ عن تعظيم

(١) ههنا أربع ألفاظ تتقارب معانيها ، ولكن بين كل واحد منها والآخر تخالفاً ما ،
فوجب أن نحدد معنى كل واحد منها وننسبه إلى الآخر ؛ ليتضح أمرها تمام الاتضاح ، أما
الألفاظ الأربعة فهي : الحمد ، والمدح ، والشكر . والثناء ، وأما معانيها فالحمد فى اللغة هو
ما ذكره الشارح بقوله « الثناء باللسان على الفعل الجميل الاختيارى على جهة التعظيم والتبجيل
سواء كان فى مقابلة نعمة أم لا » وقبل أن نشرح لك هذا التعريف نقول لك : إن فى قوله
« الثناء باللسان » تخصيصاً للحمد بالحادث منه ، وذلك أن الحمد ضربان : أحدهما حمد حادث
وهو ما وقع من الخلق ، سواء أكان المحمود قديماً كقولنا : الحمد لله ، أم كان المحمود حادثاً
كما نقول : حمدت زيدا ، وثانيتها حمد قديم ، وهو ما كان من الله تعالى ، سواء أكان المحمود
قديماً كقوله سبحانه : الحمد لله ، أم كان المحمود حادثاً كما فى حمده سبحانه لرسوله و لعباده
الصالحين ، وإما كان فى تعريف الشارح تخصيص الحمد بالحادث منه لأنه جملة ثناء باللسان ،
واللسان جارحة الكلام للحوادث لا غير ، ويمكن أن يجاب بأحد جوابين : أولهما أن مراده
تعريف الجملة الحادثة قال فى المعرف للعهد ، وثانيتها أن مراده تعريف الحمد مطلقاً ، وقوله
« باللسان » لا يراد منه الجارحة المخصوصة ، ولكن المراد منه هنا الكلام مطلقاً ، وبعد
فبقول : إن قوله « على الفعل الجميل » يراد به أن يكون الفعل المحمود عليه جميلاً فى انتقاد
المحمود بزعم الحامد ، سواء أكان جميلاً فى النظر العام الصحيح كفعل الخيرات أم لم يكن
جميلاً فى هذا النظر كتهب الأعمار والأموال فى نحو قول القائل :

نَهَبْتِ مِنَ الْأَعْمَارِ مَا لَوْ حَوَيْتَهُ لَهُنَّتِ الدُّنْيَا بَأْنَكِ خَالِدٌ

وقوله « الاختياري » قيد لإخراج ما هو جميل لكنه حاصل بغير اختيار المحمود وفعله كطول قامة زيد وإشراق لونه ؛ فإن الثناء عليه يمثل ذلك يسمى مدحا ولا يسمى حمداً ، واعلم أن المحمود عليه غير المحمود به في الحقيقة والماهية ، لأن المحمود عليه هو الفعل الصادر من المحمود ؛ والمحمود به هو الكلام الصادر من الحامد ، ثم قد يتحد ما صدقهما ذاتا ويختلفان اعتباراً كما إذا أكرمك زيد فقلت : زيد كريم ؛ فإن الكريم من حيث كونه باعثالك على الحمد يقال له محمود عليه ، ومن حيث كونه مدلول العبارة يقال له محمود به ، وقد يختلفان ذاتا واعتباراً كما إذا أكرمك زيد فقلت : زيد عالم ، فإن المحمود عليه هو الكرم والمحمود به هو العلم وأما المدح لغة فهو « الوصف بالجميل على الجميل مطلقاً » نفي أنه لافرق بين أن يكون الجميل المدح عليه اختياريًا أم اضطراريًا ، وسواء أكان المدح من ذوى العلم أم لم يكن ، كما في مدح جوهرة بصفاء لونها ونقاها ، وسواء أكان في مقابلة نعمة أم لم يكن ، فالحمد والمدح يشتركان في أن كلا منهما لا يكون إلا بالكلام ، وفي أن كلاهما لا يلزم أن يكون في مقابلة نعمة واصله من المحمود أو المدح إلى الحامد أو اللادح ، وفي أن كلا منهما لا يكون إلا بوصف جميل ، ويفترقان في أنه يلزم في المحمود عليه أن يكون اختياريًا وأن يكون صادراً من ذوى العلم لأنهم هم الذين يتصور الاختيار منهم ؛ فبين الحمد والمدح عموم وخصوص مطلق ؛ والمدح الأعم .

وأما الشكر لغة فهو « فعل ينبىء عن تعظيم النعم من حيث كونه منعماً » والمراد بالفعل ما هو أعم من القول باللسان والاعتقاد بالجنان والعمل بالأركان التي هي الجوارح ؛ ومن هذا التعميم مع قولنا « تعظيم النعم » مع أن النعم هو موصل الإحسان يتضح لك أن الشكر أعم من كل من المدح والحمد من جهة ، وأخص من كل منهما من جهة أخرى ، وبيان ذلك أن الشكر يكون قولاً واعتقاداً وفعلًا من أفعال الجوارح في حين أن الحمد والمدح لا يكون واحد منهما إلا كلاماً ، فهذه جهة عموم الشكر ، وأن الشكر لا يكون إلا في مقابلة نعمة صادرة من المشكور سواء أكانت عائدة على الشاكر أم على غيره في حين أن الحمد والمدح لا يلزم فيهما ذلك ، فهذه جهة خصوص الشكر ؛ فبين الحمد والمدح مع الشكر عموم وخصوص وجهي ؛ فبعض الحمد وبعض المدح يكون شكراً ؛ وهو ما يكون بالكلام في مقابلة نعمة ، وبعض الحمد وبعض المدح ليس شكراً ، وهو ما يكون بالكلام في غير مقابلة نعمة ، وبعض الشكر لا يسمى حمداً ولا مدحاً ، وهو ما يكون عملاً من أعمال الجوارح في مقابلة نعمة .

وقد اشتهر أن الحمد في العرف هو نفس الشكر اللغوي ؛ فتكون النسبة بين الحمد اللغوي

المنعم بسبب كونه مُنعمًا على الحامد أو غيره ، سواء كان ذلك الفعل اعتقاداً بالقلب أو قولاً باللسان أو عملاً بالأركان والأعضاء .

(ثم بسلام الله) ^(١) أى : تحيُّتهُ اللائقة به صلى الله عليه وسلم بحسب ما عنده تعالى (مع صلاته) أى : رحمته المقرونة بالتعظيم ، أو مطلقها ، والصلاة من الله الرحمة ، ومن الملائكة الاستغفار ، ومن الآدميين التضرع والدعاء ^(٢)

والحمد العرفي العموم والخصوص الوجهى على نحو ما عرفت والشكر عرفا هو « صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه به فيما خاق لأجله » وأما الثناء لغة فهو « فعل ما يشعر بتعظيم المثنى عليه » فهو أعم الجميع ؛ لأن الفعل أعم من أن يكون قولاً أو اعتقاداً أو عملاً بالخارجة ؛ فهو من هذه الناحية أعم من الحمد والمدح ، ولم يشترط فيه أن يكون في مقابلة نعمة ؛ فهو من هذه الناحية أعم من الشكر وفى هذا المقام كلام كثير للعلماء رحمهم الله تعالى ، وقد اجترأنا لك منه بالباب ، واقطفنا من أزهيرهم العبة الشذى ما لا تجده مجتمعاً في كتاب ، والله سبحانه يهذى من يشاء إلى سبيل الصواب .

(١) تحتل «ثم» في هذه العبارة أن تكون للاستئناف ، وتحتل أن تكون للعطف دالة على الترتيب ؛ فإن كانت للترتيب احتمل أن يكون المراد الترتيب المذكور ، وأن يكون المراد الترتيب الرتبى ؛ لأن رتبة ما يتعلق بالخالق من الصلاة والسلام متأخرة ومتراخية عن رتبة ما يتعلق بالخالق من البسملة والحمدلة ، وقد بين الشارح معنى السلام ومعنى الصلاة ، بقى أن يقال : كيف قدم السلام على الصلاة مع أن هذا يخالف لعرف الاستعمال ولما ورد في قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً) والجواب على هذا أن ضرورة النظم ألجأته إلى هذا التقديم ، وقد احتاط لذلك فأشار إشارة خفية إلى أن رتبة السلام متأخرة عن رتبة الصلاة ، وبيانه أنه أدخل «مع» على الصلاة ، والمعروف أن «مع» إنما تدخل على المتبوع لا التابع . ألا ترى أنك تقول : حضر الوزير مع السلطان ، ولا تقول : حضر السلطان مع الوزير .

(٢) إن قلت : هل ينتفع رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذه الصلاة الصادرة منا والى معناها الدعاء له ! - فالجواب عن ذلك أن للعلماء في ذلك خلافاً ؛ فقيل : إنه صلى الله عليه وسلم ينتفع بصلاتنا عليه كباقي الأنبياء ، ولكن ينبغى للإنسان ألا يصرح بذلك إلا في مقام

(على نبي^(١)) هو: إنسان أوحى إليه بشرع^(٢)، أمرَ بتبليغه أم لا؛ فهو أعمُّ من الرسول الذي هو إنسان أوحى إليه بشرع وأمرَ بتبليغه، كان له كتاب أم لا (جاء) أي أرسله الله تعالى إلى جميع المكلفين من الثقلين على رأس أربعين سنة من ولادته (بالتوحيد^(٣)) الشرعي^(٤)، وهو: إفرادُ المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته

التعليم، وقيل: المنفعة عائدة على المصلي؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد أفرغ الله تعالى عليه الكمالات، ورد هذا بأنه مامن كمال إلا وعند الله تعالى أكمل منه. والكمال يقبل الزيادة في الكمال، غاية ما في الباب أنه لا ينبغي للمصلي عليه أن يلاحظ ذلك، كما أشرنا إليه وإنما يلاحظ أنه بذلك يتقرب إلى الله لينال مقصوده.

(١) يقال «نبي» بتشديد الياء، ويقال «نبيء» بالهمزة في آخره، فأما المهموز فلا يحتمل في الاشتقاق إلا وجهاً واحداً، وهو أن يكون أصله النبا وهو الخبر، والنبيء: فاعل منه إما بمعنى الفاعل؛ لأنه مخبر عن الله تعالى إن كان مع نبوته رسولا، ولأنه مخبر عن حال نفسه لسكبي يحترمه الناس إن لم يكن رسولا. أو بمعنى المفعول لأن ملك الوحي يخبره. فأما النبي بتشديد الياء فيحتمل في الاشتقاق وجهين: أولهما أن يكون من النبا، وأصله على هذا الوجه نبيء فسهلت الهمزة بقلبها ياء ثم أدغمت الياء في الياء، ويأتي فيه الوجهان المذكوران وثانيهما أن أصله من النبوة - بفتح فسكون - بمعنى الارتفاع، وأصله نبيو. على زنة علم فلما اجتمعت الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون قلبت الواو ياء وأدغمت الياء في الياء. ويحتمل - على هذا أيضا - أن يكون فعلا بمعنى فاعل لأنه رافع لشأن من اتبعه على غيره ممن لم يتبعه، وأن يكون بمعنى مفعول لأنه مرفوع المنزلة، وإنما عبر المصنف بنبي دون رسول لأمرين: الأول موافقة الآية السكرية (إن الله وملائكته يصلون على النبي) والثاني: الإشارة إلى أنه عليه الصلاة والسلام يستحق الصلاة والسلام عليه بعنوان النبوة التي هي أعم من الرسالة؛ فيكون مستحقها بعنوان الرسالة من باب الأولى؛ فإن الرسالة حيث وجدت وجدت النبوة، ولا عكس.

(٢) للتوحيد ثلاثة معان: أحدها لغوي، وهو العلم بأن الشيء واحد. وثانيها شرعي بمعنى الفن المدون. وهو «علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية مكتسب من أدلتها اليقينية» وثالثها شرعي لا بمعنى الفن المدون، وهو ما ذكره الشارح بقوله «إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتصديق بها ذاتا وصفات وأفعالا - إلخ» فإن قلت: فلماذا

ذاتاً وصفاتٍ وأفعالا ؛ فلا تقبلُ ذاته إلا تقسامَ بوجهٍ ، ولا تُشبهه ذاته الذوات ، ولا تشبه صفاته الصفات ، ولا يدخل أفعاله الاشتراك ، وقيل : التوحيد أثباتُ ذاتٍ غير مُشَبَّهة بالذوات ولا مُعَطَّلة عن الصفات ، وتخصيص الإرسال بالتوحيد لأنه أشرف العبادات ، وأفضل الطاعات ، وشرطٌ في صحتها ، وسببُ النجاة من العذاب المخلَّد (وَقَدْ خَلَا الدِّينُ)^(١) أى تجرَّد (عن التوحيد) مُجَلَّةٌ حالية مقيدة لنبي : أى جاء من عند الله بالتوحيد في حالة تعدُّد المعبودات الباطلة وخلو الدين — أى فراغه — عن التوحيد والتفرد ، والدين : ما ورد به الشرع من التعبد ، ويقال للطاعة والعبادة والمعاد والأجزاء والحساب ، وعرفوه

خص التوحيد بالذكر مع أنه صلى الله عليه وسلم جاء بأشياء كثيرة غير التوحيد ؛ فالجواب أنه إنما خص التوحيد بالذكر من بين سائر ما جاء به النبي لأن التوحيد أشرف العبادات ، ويليه الصلاة ، كما قد جاء في حديث أبي سعيد « إن الله تعالى لم يفرض شيئا أفضل من التوحيد والصلاة » وقد أشار الشارع إلى ذلك السؤال والجواب .

(١) قول المصنف « وقد خلا الدين عن التوحيد » الواو التي صدرت بها هذه الجملة واو الحال ، كما ذكر الشارح و « خلا » معناه تجرد ، ووقع في بعض نسخ المتن « عرا » وليس بشيء فإنه يقال « عرى يعرى » بوزان رضى يعرضى بمعنى خلا يخلو ، ويقال « عرا يهرو » بمعنى نزل ، « والدين » لغة يطلق على عدة معان : الطاعة ، والعبادة ، والأجزاء ، والحساب ، ويطلق اصطلاحاً على « ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه من الأحكام »

فإن قلت : تعبير المصنف يدل على أنه يجوز أن يطلق على ما كان عليه أهل الجاهلية دين مع أنهم كانوا مشركين وعبدوا أوثان ، قلنا : لا مانع من إطلاق لفظ الدين على ذلك ؛ لأن الدين يطلق ويراد به ما يتدين به وينقاد الناس له سواء أكان حقاً أم باطلاً ، ويدل لصحة ذلك قوله تعالى : (ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه)

وقول المصنف « عن التوحيد » جاز ومجربور متعلق بقوله خلا ، والمراد من التوحيد في هذه الجملة معناه اللغوى ، وعلى ذلك يكون بين كلمة « التوحيد » في الجملة السابقة وكلمة « التوحيد » في هذه الجملة جناس تام .

بأنه : وَضَعَ الْإِلَهِيُّ سَائِقَ لَذَوِي الْعُقُولِ بِاخْتِيَارِهِمُ الْحَمْدَ إِلَى مَا هُوَ خَيْرٌ لَهُمْ
بِالذَّاتِ : أَيِ أَحْكَامِ وَضَعَهَا اللَّهُ تَعَالَى لِلْعِبَادِ بَاعِثَةً إِلَى الْخَيْرِ الذَّاتِي ، وَهِيَ السَّعَادَةُ
الْأَبَدِيَّةُ ، وَيَأْتِي آخِرُ هَذَا الْمَوْضُوعِ انْقِسَامُهُ إِلَى عَامٍ وَخَاصٍّ (ف) لَمَّا بُعِثَ النَّبِيُّ
الْمَذْكُورُ (أَرْشَدَ الْخَلْقَ) أَيِ : جَمِيعِ الثَّقَلَيْنِ بِنَفْسِهِ وَبِوَاسِطَةِ ، وَدَلَّاهُمَ (لِدِينِ)
أَيِ عَلَى دِينِ (الْحَقِّ) أَيِ : الْمَتَحَقِّقِ وَالثَّابِتِ وَجُودُهُ ، وَهُوَ اللَّهُ تَعَالَى ، وَلَا
يَسْتَحِقُّ هَذَا الْوَصْفَ غَيْرُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ؛ لِأَنَّ وَجُودَهُ لِدَاثَتِهِ لَا يَسْبِقُهُ عَدَمٌ
وَلَا يَلْحَقُهُ عَدَمٌ (بِسَيْفِهِ) الْمُرَادُ مِنْهُ آلَةُ الْجِهَادِ الَّتِي هِيَ أَشْهَرُهَا ، وَالتَّعْقِيبُ ^(١)

(١) هذه العبارة لدفع اعتراض ورد على عبارة المصنف ، وحاصله أن جملة « أرشد
الخلق لدين الحق بسيفه » معطوفة على جملة « جاء بالتوحيد » التي هي صفة للنبي ، وحرف
المعطف الذي هو الفاء يقتضي الترتيب والتعقيب ، وحينئذ يكون المعنى أن الرسول أرشد
الخلق بالسيف عقيب مجيئه بالحق من غير مهلة واقعة بين المجيء والإرشاد بالسيف ، مع أن
المعلوم أن الإرشاد بالسيف الذي هو الجهاد لم يحصل إلا بعد مضي مدة طويلة هي مدة
إقامته صلى الله عليه وسلم بمكة بعد البعثة ؛ لِأَنَّ الْجِهَادَ لَمْ يَشْرَعْ إِلَّا بَعْدَ الْهَجْرَةِ . وملاحظ
الجواب أن التعقيب في كل شيء بحسبه ، فتارة يكون من غير مدة فاصلة بين وقوع المعطوف
والمعطوف عليه كما تقول : جاء فسلم ، وتارة يكون بعد مضي مدة كقولهم « تزوج زيد فولد
له » وكقوله تعالى : « والذي أخرج المرعى فجعله غثاء أحوى » وهناك جوابان غير هذا
الجواب الذي ذكره الشارح ، وحاصل أولهما أن في الكلام محذوفاً ؛ وتقديره في هذا المقام :
جاء بالتوحيد فأرشد الناس بالدعوة سرا وجهراً فأرشد الناس بسيفه . وحاصل ثانيهما أن
الفاء في هذه العبارة لا تدل على الترتيب والتعقيب كما هو المشهور في معنى الفاء ، ولكنها
في هذه العبارة وما أشبهها تدل على الترتيب والتراخي مثل ثم . وقد عرف أن الحروف
تتقارض ، نعي أن بعضها يقع في مكان بعض . وكما وقعت « ثم » في المكان الذي من حق
الفاء أن تقع فيه في قول الشاعر :

كَهَزَّ الرُّدَيْنِيُّ تَحْتَ الْعِجَاجِ جَرَى فِي الْأَنْبَابِ ثُمَّ اضْطَرَبَ

كذلك وقعت الفاء موقع « ثم » في الآية السكرية وفي المثال الذي ذكرناه قبلها وفي
كلام المصنف ، ولذلك نظائر كثيرة في العربية فاعرف ذلك وتنبه له

في كل شيء بحسبه ، وإلا فالجهاد لم يُشرع بفوز الإرسال ، بل بعد الهجرة (وهذه للحق) أي وأرشدكم بدلالاته على الحق المراد منه مطابقة الحكم الواقع ، وهو بهذا المعنى يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتغالها عليه ^(١) وضده الباطل (محمد) بدل من نبي مخصوص له ، وهو علم منقول من اسم مفعول مُضَعَّف ، سمي به نبينا صلى الله عليه وسلم ؛ لكثرة خصاله المحمودة ورجاء أن يحمده أهل السماء والأرض ، وكان كذلك ، ووصفه بـ (العاقب) وهو الذي يُخشّر الناس على قدمه ^(٢) ، وليس بعده نبي

(١) اعلم أن العلماء النحارير فسروا الحق بأنه «الحكم الذي طابقه الواقع» وجعلوه ضد الباطل الذي يفسر بأنه «الحكم الذي خالفه الواقع» وعلى هذا تكون إضافة «مطابقة» إلى «الحكم» في كلام الشارح من إضافة المصدر إلى مفعوله ، ويكون قوله «الواقع» مرفوعا على أنه فاعل المصدر ، وفسروا الصدق بأنه «الحكم الذي طابق الواقع» وجعلوا ضده الكذب الذي يفسر بأنه «الحكم الذي خالف الواقع» ففي كل من الحق والصدق تطابق بين الحكم الذي أفاده الكلام والواقع ، وتطابق بين الواقع والحكم الذي أفاده الكلام ؛ لأن المطابقة مفاعلة من الجانبين ، ومعنى المفاعلة أن يصنع كل واحد من المرفوع على أنه فاعل والنصب على أنه مفعول بالآخر مثل صنيع الآخر به ، إلا أنهم لما أرادوا أن يفرقوا بين الاثنين اللذين هما الحق والصدق جعلوا ابتداء المطابقة في جانب الحق من جهة الواقع ، وابتداء المطابقة في جانب الصدق من جهة الحكم ، والذي دعاهم إلى هذا هو النظر في وضع الكلمتين «الحق» و«الصدق» فإنهم رأوا أن الحق مأخوذ من قولهم «حق الشيء» إذا ثبت ، والثابت إنما هو الواقع ؛ فناسب اعتبار مبدأ المطابقة في جانب الحق من جهة الواقع ، فهما في هذا الرأي متفقان ذاتا مختلفان اعتبارا ، واختار بعض المحققين أن الحق والصدق شيء واحد ، وأن كل واحد منهما عبارة عن «مطابقة الخبر للواقع» وذلك لأن الواقع شيء ثابت في نفسه يقاس عليه غيره .

(٢) ورد في حديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «أنا العاقب ؛ فلا نبي بعدى» وفسر العلماء العاقب — كما ذكره الشارح — بأنه الذي يُخشّر الناس على قدمه ، ومعنى (٢ — جوهر التوحيد)

تُبَدَأُ نبوته، فهو بمعنى الخاتم بعثه وإرساله (لرسل ربّه) أى لجميع الأنبياء^(١)،
والربُّ يقال لمعانٍ، منها السيد والمالك، وهو فى الأصل مصدر بمعنى الترية،
وهى: تبليغُ الشيء شيئاً فشيئاً إلى الحد الذى أرادَه الربُّ، أُطْلِقَ عليه تعالى

« يحشرون على قدمه » أنهم يأتون ربهم على سنته وشرعه وطريقه، وقالوا: المراد بقوله
صلى الله عليه وسلم « فلا نبى بعدى » أنه لا تبتدىء نبوة نبى بعده صلى الله عليه وسلم،
ومرادهم بذلك أن يحتزوا عما ورد من أن عيسى ابن مريم - صلوات الله وسلامه على نبينا
وعليه! - ينزل فى آخر الزمان، وإنما كان صلى الله عليه وسلم العاقب ليكون شرعه الذى
هو أكمل الشرائع وأوفاهما بما يحتاج إليه البشر فى عاجل حياتهم وآجلها ناسخ الكل الشرائع.
فإن قلت: إذا فسرنا العاقب بأنه الخاتم لرسل الله وقع قول المصنف « لرسل ربّه »
مستدركا لا يدل على شيء جديد.

قلت: الأفضل أن نجعل « العاقب » بمعنى الخاتم مطلقا عن التقيد بكون الختموم به هم
رسل الله، وعلى هذا يحىء قوله « لرسل ربّه » مفيداً فائدة جديدة، وهذا يسمى التجريد
(١) الرسل: جمع رسول، وأصله بضم الراء والسين المهملتين، كما قالوا: صبر، وغفر
- بضم أولهما وثانیهما - فى جمع صبور وغفور، إلا أن المصنف سكن سين الرسل لإقامة
الوزن، وهذا سأتف فى المفرد وفى الجمع، وقد نطقوا فى عنق ونحوه بسكون الثانى،
وقول الشارح « أى لجميع الأنبياء » إشارة إلى دفع اعتراض ورد على عبارة المصنف،
وحاصله أنه صلى الله عليه وسلم خاتم للأنبياء كما أنه خاتم للرسل، وإثبات كونه خاتما لرسل
الله لا يستلزم إثبات كونه خاتما للأنبياء؛ لأن الرسل أخص من الأنبياء، ولا يلزم من
كونه خاتما للأخص كونه خاتما للأعم، ولو أنه قال « الخاتم لأنبياء ربّه » لكان أحسن
وأصح؛ إذ يلزم من كونه خاتما للأنبياء كونه خاتما للرسل؛ لأنه ليس لنا رسول إلا وهو
نبى، وحاصل هذا الجواب أن المراد بالرسل الأنبياء من باب إطلاق العام وإرادة الخاص،
فهو مجاز مرسل، ولهذا الاعتراض جوابان آخران غير هذا الجواب؛ أولهما: أن فى الكلام
اكتفاء - وهو ما يذكركه النحاة بعنوان حذف الواو مع ما عطف - وتقدير الكلام:
العاقب لرسل وأنبياء ربّه، على حد قوله تعالى (سرايل تقيم الحر) فإن التقدير - والله
أعلم - تقيمكم الحر والبرد، وثانیهما: أنا ندعى أن الرسول والنبي بمعنى واحد،
وليس أحدهما خالصا والآخر عاما كما تقولون، بل هما متساويان، فكل رسول نبى، وكل
نبى رسول، وهو رأى بعض المحققين، ويجوز أن يكون هذا الجواب مما أشار إليه الشارح.

مُبَالَغَةً^(١)، وإذا أفرد ودخلت عليه أَل اختصَّ به سبحانه وتعالى^(٢) (و) سَلَامَ اللَّهِ

(١) اعلم أن بعض العلماء ذهب إلى أن «ربا» صفة مشبهة، وهو الذي يشعر به كلام صاحب الكشف، وقد اعترض على هذا بأن الفعل المستعمل من هذه المادة متعدد، قالوا «ربه يربه» بمعنى أمره أو تعبه، ومنه قول صفوان بن أمية بن خلف الجمحي لأبي سفيان يوم حرب حنين - وقد رأى أن أباسفيان سره أن تغلب هوازن على المسلمين - «لأن يربني رجل من قريش خير من أن يربني رجل من هوازن»، وقد علم أن الصفة المشبهة لا تشق إلا من الفعل اللازم، ولهذا اضطر شراح الكشف إلى الاعتذار عما يفيداه ظاهر كلام الزمخشري بأننا نقدر نقل الفعل المتعدي إلى اللازم ثم نشق منه الصفة المشبهة، وذهب قوم إلى أن «ربا» مصدر بمعنى التربية على مثال ما قاله الشارح، قال شيخ الإسلام «ووقع في عبارة كثير من العلماء أنه مصدر بمعنى التربية، وهو تبليغ الشيء شيئا فشيئا إلى الحد الذي أرادَه الرب، أطلق عليه تعالى مبالغة بدعوى أنه تعالى هو عين التربية، ولا يخفى ما فيه من الإشاعة» اهولما رأى المحققون أن كونه صفة مشبهة بمعنى مالك لا يخلو عن تعسف، وأن كونه مصدرا بمعنى التربية لا يخلو عن سوء أدب، ذكروا أنه اسم فاعل خفف بحذف ألفه، وأصله رابب بمعنى مربى أو بمعنى مالك، ونظيره «بر» حيث ذكروا أن أصله «بارر» ثم حذفت الألف وأدغم المثلان، فتلخص أن للعلماء في كلمة «رب» ثلاثة أقوال: قيل هي صفة مشبهة، وقيل هي مصدر، وقيل: هي اسم فاعل.

(٢) قد يستعمل لفظ «رب» مفردا ومجردا من أَل ومن الإضافة، وقد يستعمل مفردا مقرونا بأَل؛ وقد يستعمل مفردا مضافا. وقد يستعمل جمعا، فأما استعماله جمعا فيجوز أن يطلق على غير الله تعالى، ومنه في القرآن الكريم (أُزْرِبَابُ مَنفَرَقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ؟) وأما استعماله مفردا مضافا فقليل: يجوز أن يطلق على غيره تعالى مطلقا، تقول: رب الدار، ورب الإبل، بمعنى صاحبها؛ وقيل: إن أضيف إلى العاقل لم يجز أن يطلق على غيره سبحانه وتعالى؛ وقد استدلل لهذا القول بحديث رواه الشيخان عن أبي هريرة «لا يقل أحدكم: أطعم ربك، وضئ ربك، ولا يقل أحد ربى، وليقل: سيدي، ومولاي» ويعارض هذا قوله على لسان يوسف عليه السلام: (ارجع إلى ربك) وقوله على لسانه أيضا: (لأنه ربى أحسن مثواي) ويمكن أن يجاب عن الآيتين الكريميتين بأنه شرع من قبلنا، وليس شرعا لنا إذا ورد في شرعنا ما يمنعه. وأما استعماله مفردا مجردا من أَل ومن الإضافة فالصواب أنه لا يجوز إطلاقه على غير الله تعالى؛ وأما قول النابغة الذبياني:

مع صَلَاتِهِ عَلَى (آلِهِ) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ^(١) ، وهم أَتَقِيَاءُ أُمَّتِهِ ؛ لتعميم الدعاء ، فهو معطوف على نبي أو محمد^(٢) ، لمشاركته له في حكمه ، وهو الدعاء بما ذكر (و) على (صَحْبِهِ) أي: أصحابه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ^(٣) ، والصحابي : مَنْ لقيه صلى الله

نَحْتُ إِلَى الثُّغْمَانِ حَتَّى نَنَالَهُ فِدَى لَكَ مِنْ رَبِّ طَرِيفِي وَتَالِدِي
فلابدل على الجواز ؛ لأن الأحكام الشرعية لا تؤخذ عن الشعراء خصوصاً أهل الجاهلية ، وأما استعماله مفرداً مقروناً بأل فلا يجوز إطلاقه على غيره تعالى ، وأما قول الحارث بن حلزة في المنذر بن ماء السماء :

وَهُوَ الرَّبُّ وَالشَّهِيدُ عَلَى يَوْمِ الْحَيَارَيْنِ وَالْبَلَاءِ
فمثل قول النابغة الذبياني المتقدم ، لا يصح أن يكون مستنداً على حكم شرعي ، نعم إن كان المراد جواز إطلاق هذا اللفظ أو ذاك عند أهل اللغة على كذا أو كذا صح الاستدلال بمثل قول النابغة والحارث ، بل قول مثلهما في ذلك أولى أن يستدل به ، وينبغي أن يكون المراد بالجواز في هذا الموضع الجواز الشرعي ، لا الجواز اللغوي .

(١) في كلام المصنف هنا الصلاة على غير الأنبياء والملائكة تبعاً ، وهي جائزة بالإجماع ، بل هي مطلوبة ؛ لقوله صلى الله عليه وسلم « اللهم صلى على محمد ، وعلى آل محمد » ولنبه عن الصلاة البتراء ، وقد فسروها بالصلاة التي لم يذكر فيها آل ، فأما الصلاة على آل والصحب استقلالاً فقليل : لا يجوز ، بل هي حرام ، وقيل : هي مكروهة ، وقيل : هي خلاف الأولى ، والذي صححه جمهرة العلماء القول بالكراهة .

(٢) منع شيخ الإسلام أن يعطف قوله « وآله » على قوله « محمد » وذهب إلى أنه فاسد ، ووجه ذلك أن العطوف في حكم المعطوف عليه ، و « محمد » بدل من قوله « نبي » فلو جعلت قوله « وآله » معطوفاً على « محمد » لزم أن يكون آل ومن ذكر معه بدلاً أيضاً من نبي ، وهو لا يجوز .

(٣) تفسير الصحب بالأصحاب يؤم أنه يعتبره جمعا لصاحب . وهو مذهب أبي الحسن الأخفش ، زعم أن صحبا جمع صاحب ، ونظيره عنده شرب وشارب وتجر وتاجر ، والتحقيق قول سيبويه إمام أهل هذه الصناعة ، ذهب إلى أن صحبا اسم جمع لصاحب ؛ لأنه ليس على زنة من زنات جموع التكسير المعروفة . ومن هنا تعلم أن قول النجاة « اسم الجمع : ما ليس له واحد من لفظه ، بل له واحد من معناه » مبني على الغالب والكثير ، وأن مدار الفرق بين الجمع واسم الجمع على أن يكون على زنة من أوزان الجموع أولا ، فإن كان على زنتها فهو جمع ، وإن لم يكن فهو اسم جمع .

عليه وسلم مميزاً مؤمناً به ومات على الإسلام؛ فيدخل ابنُ أم مكتوم^(١) ونحوه من العميان؛ وعيسى والخضر والياس عليهم الصلاة والسلام؛ لحصول اللقاء ولأنه لا يشترط فيه التعارف؛ إذ لا تنافي بين مقام الصحبة والنبوة والملكية، فعيسى عليه السلام آخر الصحابة موتاً، والملائكة صحابة باقون إلى الآن لتكليفهم بشريعتهم^(٢) (و) على (حزبه) أى: جماعته صلى الله عليه وسلم.

(وبعد) يؤتى بها للانتقال من أسلوب إلى آخر، وأصلها «أما بعد» بدليل لزوم الفاء في حيزها غالباً، لتضمن «أما» معنى الشرط، والأصل: مهما يكن من شيء بعد البسمة^(٣) وما بعدها (فالعالم بأصل الدين) أى: بأصوله وقواعده، وهي العقائد الآتية بيانها، قال الراغب: العلم إدراك

(١) ابن أم مكتوم: اسمه عبدالله، وهو أحد مؤذنى رسول الله صلى الله عليه وسلم، والفاء في قوله «فيدخل ابنه أم مكتوم» للتفريع، ودخول ابن أم مكتوم مفرع على تعريف الصحابي بما ذكر حيث عبر الشارح بقوله «من لقيه صلى الله عليه وسلم» دون أن يعبر بمن رآه كما عبر به بعضهم، فإن ظاهره أن الرؤية بصرية، فإن كانت علمية استوى التعريفان في اشتغالها على ابن أم مكتوم ونحوه.

(٢) هذا مبنى على مذهب ضعيف، وهو أن الملائكة ممن أرسل إليهم الرسول صلى الله عليه وسلم وأنهم مكلفون، والأقرب إلى الحق أن رسالته للثقلين وهما الجن والإنس فقط، ولو سلم أنه مرسل إلى الملائكة أيضاً لم يسلم أنهم مكلفون؛ لأن التكليف إنما يكون بما يكون فيه كلفة ومشقة، وطاعة الملائكة جبيلية لا مشقة على واحد منهم في القيام بها.

(٣) البسمة: اسم لقول القائل «بسم الله الرحمن الرحيم» وقالوا: بسم الله، وحمل، وحولق، وطلبق، ودمعز. وقالوا أيضاً: هلى، وكبر، وسبح، وذلك إذا قال: بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، وأطال الله بقاءك، وأدام الله عزك، ولا إله إلا الله، والله أكبر، وسبحان الله، ويسمى هذا في علم الاشتقاق النهج، وضابطه أن تأخذ أربعة حروف من المركب الذى تريد أن تتحدث منه، من غير أن تقيد نفسك بحرف معين، ثم ترتب هذه الحروف على مثال: ترتبها في المركب، فتقدم منها المتقدم

الشيء بحقيقته ، وهو كقول شيخ الإسلام : إدراك الشيء على ما هو به ،
ويقال : مَلَكَةٌ يُقْتَدَرُ بِهَا عَلَى إِدْرَاكَاتٍ جَزْئِيَّةٍ ، والجهل : انتفاء العلم بالمقصود
فإن لم يُدْرَكْ ، وهو الجهل البسيط ، أو أُدْرِكَ الشيء على خلاف هَيْئَتِهِ في
الواقع ، وهو الجهل المركب ، لتركيبه من جهلين : جهل المدرك بما في الواقع ،
وجعله بأنه جاهل ، كاعتقاد الفيلسوف قِدَمَ العالم ، انتهى ، وقوله (مُحْتَمٌّ) خبر
« فالعلم » الواقع مبتدأ^(١) ، يعني أن تعلم التوحيد وتعليمه واجب شرعا وجوبا
محتما ، أى لا ترخيص فيه ؛ لقوله تعالى « فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » عَيْنِيَا فِي

فيه وتؤخر المؤخر فيه ، وتجعلها على وزان الدرجة ، ولك أن تشتق منها فعلا على مثال
دحرج ؛ وانظر إلى قول الشاعر :

لَقَدْ بَسَمَلْتُ كَيْلِي غَدَاةَ لَقِيَّتْهَا فَيَا حَبِذَا ذَاكَ الْحَبِيبُ الْمُبْسَمِلُ
فقد استعمل الفعل واسم الفاعل .

(١) محتم اسم مفعول ، ومعناه أوجبه الشارع ولم يرخص في تركه ؛ فيجب على كل
مكلف من ذكر وأُنْثَى وجوبا عينيا معرفة كل عقيدة بدليل ولو إجماليا ، ودليل ذلك قوله
تعالى (فاعلم أنه لا إله إلا الله) وأما معرفة العقائد بالأدلة التفصيلية ففرض كفاية . ومعناه
أنه يجب على أهل كل ناحية يشق الوصول منها إلى غيرها أن يكون فيهم من يعرف العقائد
بالدليل التفصيلي ؛ لأنه ربما طرأت شبهة فيدفعها . هذا هو الذي عليه جمهرة علماء المسلمين
ومن العلماء من أوجب على كل مكلف ذكر أو أنْثَى وجوبا عينيا أن يعرف كل عقيدة
بدليلها التفصيلي . وليس هذا بمرضى ، فقد ضيق هؤلاء ما وسع الله تعالى على عباده ، وجعلوا
في دين الله الحرج والجهد الجاهد ، والله أَرَأْفُ بعباده من أن يكلفهم ما لا يطيقون .
فإن قلت : فما حد الدليل الإجمالي وحد الدليل التفصيلي ؟ حتى أعرف ما أوجب على
عامّة الخلق وما وجب على خاصتهم .

فالجواب عن ذلك أن الدليل الإجمالي هو الذي يعجز صاحبه عن تقريره ودفع ما يرد
عليه من الشبه ، وأما الدليل التفصيلي فهو ما يقدر صاحبه على تقريره ودفع ما يرد عليه من
الشبه ، وخذ لك مثلا تنضح منه هذه الحقيقة ، إذا قيل لك : ما الدليل على وجود الله تعالى ؟
قلت : الذي يدل على وجود الله تعالى هو هذا العالم ، ولم تعرف وجه دلالة وجود العالم على

العيني منه ، وهو ما يخرج به المكلف من التقليد إلى التحقيق ، وأقله معرفة كل عقيدة بدليل ولو جُملياً ، وكفائياً في الكفائي منه ، وهو ما يُقْتَدَرُ معه على تحقيق مسائله وإقامة الأدلة التفصيلية عليها وإزالة الشبهة عنها بقوة وهذا العلم ^(١) يُبَحَثُ فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام .

وجود الله ، أو عرقها ولكنك لم تعرف كيف ترد على ما يورد على هذا الدليل من الشبه ، فأنت حينئذ عالم بالدليل الإجمالي ، وأما إذا كنت تعرف وجه دلالة وجود العالم على وجوده سبحانه ، وكنت - مع ذلك - تستطيع أن تدفع كل شبهة يوردها المورد على هذا الدليل فأنت حينئذ عالم بالدليل التفصيلي .

أما من حفظ العقائد بالتقليد فقد اختلف العلماء فيه : أمؤمن هو أم كافر ، وإذا كان مؤمناً فهل هو عاص باكتفائه بالتقليد أم غير عاص ؟ والذي صححه الجمهور من العلماء أنه مؤمن . ثم إن كان بحيث يقدر على النظر فهو عاص بتركه ما قدر عليه ، وإن كان بحيث لا يقدر على النظر فهو غير عاص لأنه مترك شيئاً إلا وهو عاجز عن تحصيله ؛ وقال جماعة : هو مؤمن غير عاص مطلقاً ، أي سواء أقدر على النظر أم لم يقدر ، وقال قوم : هو مؤمن عاص مطلقاً ، وقيل : هو كافر ، وعليه جرى السنوسي في شرح الكبرى ، ونصره ، وشنع على من قال : إن التقليد كاف ، ويقال : إنه رجع عن هذا القول ورجع إلى القول بكفاية التقليد ، والذي تطمئن إليه النفس هو القول الأول من هذه الأقوال ؛ لأن من العوام من لا يستطيع فهم هذه الأدلة ، ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقبل من كل واحد ما قدر عليه . ولم يعرف عنه صلى الله عليه وسلم التشدد في حمل الناس على إدراك ما لم يمنحهم الله القدرة على إدراكه ، وسيأتي لهذا الكلام تنمة عند إثارة هذه المسألة في كلام المصنف .

(١) هذا الكلام يشير إلى موضوع علم أصول الدين ، أو علم التوحيد ، أو علم الكلام ، وهو يفيد أن موضوعه ذات الله تعالى وصفاته ، والممكنات من حيث مبدؤها ؛ لأنه يبحث فيه عن ذلك ، قال العلامة الأمير : « وهو أظهر مما قيل : موضوعه المعلوم مطلقاً ، أو ماهيات الممكنات من حيث دلالتها على ما يجب للاله كما في شرح الكبرى ، أو أقسام الحكم العقلي الثلاثة - وهي الوجوب والاستحالة والجواز - أو مطلق الموجودات ؛ إلى غير ذلك من أقوال لا تقوى » اهـ كلامه ، وقال شيخ الإسلام : « وموضوعه ذات الله تعالى من حيث

وحدوهُ أيضاً بأنه : علم يُقْتَدَرُ معه على إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامها إياه : بإيراد الحجج ، ودفع الشبهة

ثم يبيّن السبب الحامل له على وضع هذه المنظومة في أصول الدين دون غيره من العلوم الواجبة بقوله : (يَحْتَاجُ) أى : الفن الملقبُ بأصول الدين (لِلتَّبْيِينِ) أى التوضيح ، بتصوير مسائله وإثباتها بقواطع الأدلة ، والبيان : إخراج الشيء^(١) من حيز الإشكال إلى حيز التجلّي ، وإنما احتاج إلى البيان لأن كلام الأوائل كان مقصوراً على الذات والصفات والنبوات والسمعيات ، فلما حدثت المبتدعة^(٢) ، وكثر جدّاهم مع علماء الإسلام ، وأوردوا شُبّهًا على

ما يجب له وما يستحيل وما يجوز ، وذات الرسل السكرام كذلك ، والممكن من حيث إنه يتوصل به إلى وجود صانعه ، والسمعيات من حيث اعتقادها» اه كلامه .

(١) عرف السيد الشريف الجرجاني البيان بتعريفين : أحدهما ما ذكره الشارح هنا ، قال : «البيان : إظهار المعنى وإيضاح ما كان مستورا قبله ، وقيل : هو الإخراج من حيز الإشكال ، والفرق بين التأويل والبيان أن التأويل ما يذكر في كلام لا يفهم منه معنى محصل في أول وهلة ، والبيان ما يذكر فيما يفهم ذلك لنوع خفاء بالنسبة إلى البعض» اه

(٢) الابتداع : الإتيان بالشيء الذي لم يسبق نظيره ، والمبتدع : الآتي بذلك ، ولما كان السلف الصالح على المنهج الذي ذكره الشارح كان الذين جاءوا بعدهم يتبعون الشبه ويشيرونها ويخلطونها بقواعد الفلسفة مبتدعين بمعنى أنهم آتون بما لم يسبق في محاورات السلف مثله ، يروى أن رجلا سأل الإمام مالك بن أنس عن قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) فقال : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة ، أخرجوا عنى هذا المبتدع ، فذكر أن السؤال عن معنى الاستواء بدعة ؛ وذلك لأن السلف ما كانوا يسألون عنه ، بل كانوا يفوضون العلم فيه إلى الله تعالى ، وذكر أن السائل مبتدع ؛ لأنه آت بما لم يكن السلف يأتون به ، وحكى العلامة سعد الدين التفتازانى أن أول من أظهر الخلاف واصل بن عطاء الذى صار رئيس المعتزلة من أهل طبرقة ، وكان واصل في مجلس الحسن البصرى ، فسأل رجل الحسن قائلا : يا إمام الدين ، زعم أناس أن من فعل كبيرة من السكبان فقد كفر ، وقال آخرون

ما قرره الأوائل، وألزمهم الفساد في كثير من المسائل، وخطأوا تلك الشبهة بكثير من القواعد الفلسفية، تصدّى المتأخرون لدفع تلك الشبهة^(١)،

لا تضر مع الإيمان معصية أصلا كما لا تنفع مع الكفر طاعة أصلا، فما الحق في ذلك؟ فأطرق الحسن البصري يفكر في المسألة، وسارع واصل فأنبت منزلة بين الكفر والإيمان، وقال: الناس ثلاثة أقسام: مؤمن، وكافر، ولا مؤمن ولا كافر، ثم اعتزل مجلس الحسن وعقد لنفسه مجلساً يقرر فيه مذهبه، فقال الحسن: اعتزلنا واصل، ومن ذلك اليوم سمى هو وأصحابه الذين اعتزلوا معه مجلس شيخهم الحسن البصري «المعتزلة» ثم تفاقم الخطب وتعاضم الأمر لما أمر المأمون الخليفة العباسي بتعريب كتب الفلسفة اليونانية؛ فإن المعتزلة ترسموا خطوات الفلاسفة، وتتبعوا قواعدهم. وانتحلوا الكثير منها، وطبقوه على المسائل الكلامية؛ ألا ترى أن هؤلاء المعتزلة إنما نفوا صفات المعاني تطبيقاً لقاعدة من قواعد الفلسفة اليونانية وهي أن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً من جميع جهاته؛ وأنهم لما رأوا الفلاسفة يقولون: إن الرؤية لا تكون إلا بأشعة تتصل بالمبصر قالوا: إن الله تعالى لا يرى يوم القيامة، وقدموا القاعدة الفلسفية على الآية الكريمة (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وهكذا بما استطاع عليه في مسائل هذا العلم.

(١) كان أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنة تلميذاً من تلاميذ أبي علي الجبائي، والجبائي رأس من رءوس أهل الكلام الذين سموا المعتزلة، وجلس أبو علي الجبائي يوماً يقرر رسالة من مسائل المعتزلة، وهي المسألة المشهورة بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى لعباده؛ فقال أبو الحسن الأشعري: ما تقول في ثلاثة إخوة عاش أحدهم حتى كبر وأطاع ربه ثم مات، وعاش الآخر حتى كبر ولكنه عصى ربه ثم مات، ومات الثالث صغيراً قبل أن يبلغ سن التكليف؟ فقال أبو علي الجبائي: يجب عليه أن يثيب الأول لطاعته، وأن يعاقب الثاني لعصيانته، وأما الثالث فلا يثاب ولا يعاقب؛ فقال أبو الحسن الأشعري: فإن قال الثالث الذي مات صغيراً: يارب أفما كاذب الأصلح لي أن تبقيني حتى أكبر وأطيعك فأثاب على طاعتي كما فعلت بأخي الذي مات كبيراً مطيعاً؟ فقال أبو علي الجبائي: يقول الله تعالى له: علمت أنك لو بقيت حتى تكبر لعصيت فتدخل النار فأمتك صغيراً، وذلك أصلح لك، فقال أبو الحسن الأشعري: فإن قال الكبير العاصي: يارب لما علمت أنني إن كبرت عصيت فهل أمتني صغيراً فأكون كأخي الذي مات صغيراً فلم يثب ولم يعاقب؟ فلم يقدر الجبائي على التخلص من هذا الاعتراض، وقال لأبي الحسن: أبك جنون؟ فقال: لا، ولكن وقف حمار الشيخ في

فاحتاجوا إلى إدراجها في كلامهم ؛ ليسهل عليهم تمييز صحيحها من فاسدها^(١) ،
فصعب لهذا تناوله ، وخصوصاً في مقام الإيجاز .

ثم استدرك على ما يقتضيه احتياجُ هذا الفن للتبيين من مزيد التطويل
بقوله : (لكن) وإن احتاج للتبيين لا تنبغي المبالغة معه في تطويل العبارة ؛
لأنه (من التطويل) المؤدى إلى الملل والسآمة (كَلَّت) تعبت (ألهم)
جمع همة ، وهي لغة : القوة والعزم ، وعرفاً : حالة للنفس تتبعها قوة إرادة
وغلبة انبعاث إلى نيل مقصود ما ، ثم إن تعلقت بعمالي الأمور فهي عليّة ،
وإلا فدنيّة (فصار فيه) أى في تعليم أصول الدين بالتأليف (الاختصار) أى
الإيجاز ، وهو : تقليل اللفظ ، ضد التطويل (مُدَنَزَم) تقريباً على المتعلمين
القاصرين ؛ فظهر من كلام المصنف رحمه الله تعالى منطوقاً ومفهوماً أن الإطناب
الملل مذموم ؛ لأنه يمنع ألهم القاصرة من تعاطيه ، والإيجاز المخلل بأداء
المقصود كذلك ؛ لأنه لا يوصل إلى صحة فهمه ، فيتعين الاختصار لأن ما لا يتم
الواجب إلا به فهو واجب^(٢) .

العقبة ، فصارت هذه الجملة مثلاً ، ومن ذلك الحين ترك أبو الحسن الأشعري دروس الجبائي ، وأخذ
ينقض مذهب شيخه ، وينافح عن آراء أهل السنة والجماعة ، رضى الله تعالى عنه وأرضاه !
(١) الضمير المضاف إليه في قوله « صحيحها » راجع إلى الشبه ؛ وظاهر العبارة يفيد
أن بعض الشبه صحيح وبعضها فاسد ، وليس هذا الظاهر بمستقيم ؛ فإن جميع الشبه فاسدة ،
وقد مضى لنا بيان معنى الشبهة وأصل مأخذها ، ومن هذا الذى مضى يفهم أن غاية أمر
الشبهة أن تلتبس أو تشبه الحق وليست من الحق في شيء ، ولتصحيح عبارة الشارح نحمل
الصحيح في عبارته على القوى ، والفاسد على الضعيف الذى يزول بأدنى فكر . وكأنه قل :
إنما أدرجوا مذاهب المخالفين في تصانيفهم ليسهل عليهم تمييز القوى من الضعيف من بين شبه
هؤلاء المخالفين وبينوا فساد الجميع .

(٢) ههنا ألفاظ ذكرها المصنف والشارح رحمهما الله تعالى يجب معرفة حقائقها ، وهذه

(و) مُفَصَّلُ نَوْعٍ (١) (هَذِهِ) الْأَلْفَاظِ الْمُخَيَّلَةِ الدَّالَّةِ عَلَى الْمَعَانِي الْمَقْصُودَةِ عَلَى

الألفاظ هي : التطويل ، والإيجاز ، والاختصار ، أما التطويل فهو : أداء المقصود بلفظ زائد على المتعارف لأوساط الناس الذين ليس لهم فصاحة ولا بلاغة ، وينبغي أن يراد به ههنا ما يشمل الذي سماه أهل البلاغة حشوا وإطنابا ، فأما الحشو فهو ما تعينت زيادته على أداء أصل المقصود ولم تكن له فائدة ، وأما الإطناب فهو الزيادة عن أصل المطلوب لفائدة ، وأما الإيجاز فهو : أداء المقصود بلفظ أقل من المتعارف ، وقد ذم المصنف التطويل صراحة بأن جعل الهمم تضعف عن التحصيل بسببه ، وذر الإيجاز الخلل بالمفهوم : لأن الإيجاز الخلل بالمقصود لا تبين معه ، وقد ذكر أن هذا العلم يحتاج للتبيين ، فلم يبق إلا الاختصار ، وهو - ههنا بمعونة المقام - عبارة عن أداء المعنى المقصود بعبارة قليلة من غير إخلال بشيء من المطلوب أدائه ، ويشبه أن يكون قد أراد الاختصار على أمهات المسائل وترك التفريعات الكثيرة ، وأداء ذلك بعبارة قصيرة سهلة الفهم .

(١) أشار الشارح رحمه الله تعالى عليه بقوله « ومفصل نوع هذه الألفاظ » إلى دفع اعتراض يردان على عبارة المصنف التي هي قوله « وهذه أرجوزة لقبها » وحاصل الاعتراض الأول أن قوله « هذه » اسم إشارة أشار به إلى الألفاظ المستحضرة في الذهن ، والألفاظ المستحضرة في الذهن مجملة ، والأرجوزة اسم للمفصل بابا فبابا ، فلم يحصل التطابق بين المبتدأ وخبره ، وقد علم أن التطابق بينهما واجب ، وحصل ما أشار إليه الشارح من الجواب أن الكلام ليس على ظاهره ، بل هو على تقدير مضاف قبل المبتدأ ، وأصل الكلام على هذا « ومفصل هذه الألفاظ أرجوزة » فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه ، ولا يخفى عليك أن هذا الجواب مبني على تسليم أمرين : الأول : أن الألفاظ المستحضرة في الذهن التي أشار إليها بهذه لا تكون إلا مجملة ، والثاني : أن لفظ أرجوزة اسم للمفصل بابا فبابا ، ولك أن تجيب على هذا الاعتراض بجوابين آخرين غير جواب الشارح الذي أشارت إليه كلمة « مفصل » وحصل الجواب الأول منهما أننا نمنع أنه لا يقوم بالذهن إلا المجمل ، وندعى أنه قد يقوم بالذهن المفصل المنظم المرتب المتسق ، وهذا هو مذهب أهل التحقيق ، وحصل الجواب الثاني منهما أننا لا نسلم أن الأرجوزة اسم للمفصل المرتب ، بل يجوز أن تكون اسما للهيئة المجملة ، بل هذا هو الأقرب لأنه يبعد ملاحظتها عند الوضع بيتا فبيتا ، وإذا أجبنا بأحد هذين الجوابين لم نتمكن في حاجة إلى تقدير مضاف ، وحصل الاعتراض الثاني أن المشار إليه بقوله « هذه » هو مافي ذهن المصنف وحده ، فهو جزئي ، والأرجوزة اسم للألفاظ لا بقيد كونها في ذهن المصنف ، بل أهم من أن تكون في ذهنه أو في ذهن غيره ، فهو كلي

وجه مخصوص (أَرْجُوزَةٌ) أى منظومة من بحر الرجز صغيرة الحجم ،
 أبياتها أربعة وأربعون ومائة بيت ؛ ففيه ترغيب في تعاطيها ^(١) ، وأكده بقوله
 (لَقَبْتُهَا) أى : جعلت لها (جَوْهَرَةً) علم (التَّوْحِيدِ) لقبا ، والجوهرة :
 اللؤلؤة وكل نفيس ، وتلقيبها بما ذكر ليطابق الأسمُ المسمي ؛ فإنه قال (قَدْ
 هَذَّبْتُهَا) أى : خلصتها من الحشو والتطويل ، مع تحقيق معانيها ، ولا يبق

فلم يتطابق المبتدأ والخبر أيضا ، ومحصل ما أشار إليه الشارح من الجواب على هذا الاعتراض
 أن الكلام ليس على ظاهره أيضا ، وإنما هو على تقدير مضاف قبل المبتدأ ، وأصل الكلام
 « ومفصل نوع هذه الألفاظ أرجوزة » وأنت جد خبير أن هذا الجواب يتضمن تسليم
 ما ذكره المعارض في اعتراضه ، ومنه أن الأرجوزة اسم لما في ذهن المصنف وغيره ، وهو
 مبنى على أن أسماء الكتب ونحوها من قبيل علم الجنس أو اسم الجنس ، وذلك أن تجيب
 بجواب آخر على هذا الاعتراض ، وحاصله أنا لانسلم أن الأرجوزة اسم لما في ذهن المصنف
 وغيره ؛ لأن هذا مبنى على أن أسماء الكتب من قبيل أعلام الأجناس أو أسماء الأجناس ،
 ونحن لا نقول به ، بل الأرجوزة اسم لما في ذهن المصنف وحده بناء على أن أسماء الكتب
 من قبيل الأعلام الشخصية ، وهو ما نختاره . بقى هنا شيء ، وهو أنا لا نرضى جواب
 الشارح على المعارضين . حتى على فرض تسليم كل ما جاء في كلام المعارض ، وذلك لأنه
 جعل تقدير المضاف قبل المبتدأ ، والذي نختاره على هذا الفرض أن نجعل تقدير المضاف
 قبل الخبر ؛ فيكون التقدير : وهذه الألفاظ المستحضرة في الذهن مجمل جنس أرجوزة . إلخ
 لأن التقدير في الأول يكون بمنزلة نزع الحف قبل الوصول لشاطئ ، التمر كما ذكره المحقق
 الحياي ، فإن أول الكلام وقع موقعه ولم يأت الاعتراض إلا بسبب آخره ؛ فليكن التقدير
 في آخره .

(١) هي أربعة وأربعون ومائة بيت بناء على أنها من كامل الرجز ؛ فإن كانت من
 مشطور الرجز فهي على ضعف ذلك العدد . وقد أشار إلى الترغيب فيها من ثلاثة أوجه : أولها
 أنها نظم ، فإن المعلوم أن النظم أعذب وأعلى وأقرب إلى الحفظ والاستظهار من النثر . والثاني
 أنها من بحر الرجز وبحر الرجز أسير وأسهل من غيره من البحور ، والثالث أنها صغيرة الحجم
 فإن كلمة « أرجوزة » تدل عرفا على قلة عدد الأبيات ، وذلك أدعى إلى الإقبال عليها والعمل
 على استيعابها حفظا وفهما .

بعد التهنيد والتصفية إلا خالص الجوهر والمعدن^(١)، وتخصيص التوحيد بوضع الجوهرية فيه دون غيره من بقية العلوم لأنه أشرفها؛ إذ به يتوصل إلى معرفته سبحانه وتعالى ومعرفة صفاته وتحقيق توحيده وتنزيهه، وبشرف العلم بشرف معلومه (وَاللَّهُ أَرْجَوِي) حصول (القبول)، والرجاء عرفاً: تعلق القلب برغوب في حصوله في المستقبل مع الأخذ في أسباب الحصول، والقبول للشيء: الرضا به مع ترك الاعتراض على فاعله، وقيل: الإثابة على العمل الصحيح (نافعاً) حال من الاسم الكريم، والنفع: ضد الضر، يطلق على ما يحصل به رفق ومعونة، وضمير (بها) للأرجوزة أو الجوهرية^(٢) وقوله (مريداً) منصوب بنافعاً، وقوله (في الثواب) متعلق بـ (طامعاً)

(١) إن قلت: إن مدح المصنف كتابه بأنه منقح مصفى من الشبه والعقائد الفاسدة خال من الحشو والتطويل ليس فيه إلا لباب العلم وخالصة، كل ذلك خلاف الأولى ودخل تحت ما نهى الله تعالى عنه بقوله (فلا تزكوا أنفسكم) أجيب عن ذلك بأنه لم يقصد بهذا الكلام تزكية نفسه ولا تزكية كتابه، وإنما قصد النصح للمسلمين بأن يتعاطوا فهمه وحفظه ليكونوا بمنزلة من خطر التقليد، على أن لو سلمنا أن مقصوده مدح كتابه ومدح نفسه لا نسلم أنه داخل تحت قوله تعالى (فلا تزكوا أنفسكم) بل هو من قبيل التحدث بنعمة الله تعالى عليه المأذون فيه بقوله سبحانه (وأما بنعمة ربك فحدث) ومدح المرء نفسه جائز في مواضع.

(٢) اعترض على هذا التعبير بأن الأرجوزة على ما تقدم اسم للألفاظ، والنفع المرجو منها إنما يكون بمعانيها لا بألفاظها، ويحاج على هذا الاعتراض بأحد جوابين: الأول أن الكلام في قوله «بها» على حذف مضاف: أي بضمونها أو بمدلولها، ونحو ذلك، والثاني أن في الكلام استخداماً، وذلك أنه ذكر الأرجوزة أولاً بمعنى الألفاظ وأعاد الضمير عليها بمعنى المعاني.

الواقع صفة لمريد^(١) : أي راجياً الثواب ، وهو مقدار من الجزاء يعلمه الله تعالى .
 تفضل بإعطائه لمن شاء من عباده في نظير أعمالهم الحسنة بمحض اختياره من
 غير إيجاب عليه ولا وجوب^(٢) كما يأتي التصريح به في قول المتن :

* فَإِنْ يُثَبِّتْنَا فَبِمَحْضِ الْفَضْلِ *

والمعنى : لا أرجو في حصول القبول منى للجوهرة أو الأرجوزة إلا الله

(١) ويجوز أن يكون قوله « طامعا » حالا من الضمير المستتر في « أرجو » أي أرجو الله في القبول حال كوني طامعا في الثواب ، والمراد بالطمع في قوله « طامعا » الرجاء كما أشار إليه الشارح بقوله « أي راجيا الثواب » لأن من أراد هذه الأرجوزة وقصد بها وجه الله تعالى كان راجيا للثواب ، بمعنى أن قلبه متعلق بحصول الثواب له في المستقبل أي في الآخرة ، وليس طامعا في حصول الثواب في هذه الحياة الدنيا ، ومن هذا الكلام تفهم الفرق بين الرجاء والطمع ؛ فإن الرجاء هو تعلق القلب بحصول أمر محبوب في المستقبل ، وفي كلام المصنف الإشارة إلى أن العمل لله تعالى مع إرادة الثواب منه سبحانه جائز ، وإن كان غيره أكمل ، وذلك أن درجات الإخلاص ثلاث : الدرجة العليا ، وهي أن يعمل العبد لله وحده امتثالاً لأمره وقياماً بحق عبوديته ، والدرجة الوسطى ، وهي أن يعمل العبد طلباً للثواب وهرباً من العقاب ، والدرجة الدنيا : وهي أن يعمل طلباً لإكرام الله له في الدنيا وسلامته من آفاتهما ، وما عدا هذه المراتب الثلاث يكون رياء ، وهو أيضاً متفاوت .

(٢) معنى الإيجاب هنا التعليل ، أي أن ثواب الله تعالى ينشأ عن ذاته قهراً كحركة الخاتم الناشئة عن حركة الإصبع بطريق التعليل ، وقد أشار بقوله « من غير إيجاب » إلى الرد على الفلاسفة ، فإن قلت : كيف يكون قوله « من غير إيجاب » رد على الفلاسفة مع أن الفلاسفة ينكرون الحشر من أصله ، وذلك يستلزم أنهم لا يثبتون ثواباً أصلاً لا بالإيجاب ولا بغيره ؟ والجواب عن هذا أنهم ينكرون حشر الأجسام ويقولون بحشر الأرواح ، وعندهم أن الأرواح تشاب بالذات المعنوية وتعاقب بالمنغصات والمكدرات المعنوية أيضاً ، وأشار بقوله « ولا وجوب » إلى الرد على المعتزلة القائلين بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى ، وسيأتي الرد على الفريقين إن شاء الله تعالى .

تعالى ، حال كونه نافعاً بها مريداً تحصيل ما يحتاج إليه منها طامعاً في الثواب منه تعالى بذلك التحصيل .

(فَكُلْ مَنْ كَلَّفَ) من الثقلين ^(١) ، والتكليف : إزامٌ مافيه كلفة ^(٢)
 والمكلف : هو البالغ العاقل الذي بَلَّغَتْهُ ^(٣) الدعوة ، فمن لم تبْلغه الدعوة لا يجب

(١) المراد بالثقلين الإنس والجن ، دون الملائكة ، أما على مذهب من قال « إن الملائكة غير مكلفين أصلاً » فالأمر ظاهر ، وأما على مذهب من قال « إن الملائكة مكلفون » فلأن قائل هذا إنما أراد أنهم مكلفون بالنسبة إلى غير معرفة الله ، لأن معرفة الله تعالى جبيلة فيهم فليس فيهم من يجهل صفاته تعالى كما في الإنس والجن ، ألا ترى إلى قوله سبحانه (شهد الله أنه لا إله إلا هو ، والملائكة ، وأولو العلم) .

(٢) هذا أحد تعريفين للتكليف ، والثاني أنه : طلب مافيه كلفة ، فإن فسرته بما فسر به الشارح شمل نوعين فقط وهما الوجوب والتحريم ، لأن في الواجب إزام فعل وفي الحرام إزام ترك ، وإن فسرته بالثاني الذي ذكرناه شمل هذين والندب والكراهة ، وذلك لأن الطلب إما أن يكون طلب فعل وإما أن يكون طلب ترك ، وكل واحد من هذين إما أن يكون جازماً وإما أن يكون غير جازم ، فإن كان طلب فعل جازماً فهو الوجوب ، وإن كان طلب فعل غير جازم فهو الندب ، وإن كان طلب ترك جازماً فهو التحريم ، وإن كان طلب ترك غير جازم فهو الكراهة .

(٣) ذكر الشارح ثلاثة شروط للتكليف وهي : البلوغ ، والعقل ، وبلوغ دعوة الرسول وترك رابعاً ، وهو سلامة الحواس ؛ مع أنه ذكر محترزه في كلام الحافظ ابن حجر ، وهذه الشروط معتبرة في تكليف الإنس ؛ فأما الجن فإنهم مكلفون من أصل الحلقة ؛ فلا يتوقف تكليفهم على البلوغ ، وخرج بالبالغ الصبي فليس الصبي مكلفاً ؛ فمن مات قبل البلوغ فهو ناج ولو كان من أولاد الكفار ، ولا يعاقب على كفر ولا غيره ، ونقل عن الحنفية أنهم قالوا : الصبي الذي يعقل مكلف بالإيمان ، فإن اعتقد الإيمان أو الكفر فأمره ظاهر ، وإن لم يعتقد واحداً منهما كان من أهل النار ، لوجوب الإيمان عليه بمجرد العقل . وخرج بالعاقل الجنون فليس بمكلف ، ومثله السكران غير المتعدي بسكره ، فإن تعدى بسكره كأن تعمد شرب السكر وهو عالم بحاله فهو كالعقل ، وعمل هذا إذا بلغ مجنوناً أو سكراناً واستمر على ذلك حتى مات ، فإن بلغ عاقلاً ثم جن أو سكر متعدياً ثم مات فهو على ما كان عليه قبل الجنون

عليه ما ذكر على الأصح ، ولا يُعَذَّب ، ويدخل الجنة ؛ لقوله تعالى : « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا » قال الحافظ في الإصابة : ورد من عدة طرق في حق الشيخ الهرم ومن مات في الفترة ومن ولد أعمى أصم ومن ولد مجنوناً أو طراً عليه الجنون قبل أن يبلغ ونحو ذلك ، أن كلاً منهم يُدلى بحجة ويقول : لو عقلتُ أو ذُكرتُ لآمنت ، فترفع لهم نارٌ ، ويقال : ادخلوها ، فمن دخلها كانت عليه برزداً وسلاماً ، ومن امتنع أدخلها كرهاً . اهـ . والمراد بالأكمة الذي لا يدرى أن يتوجه ، وهو الأحمق والمعتوه المصرح به في الحديث ، والله أعلم . وقوله (شرعاً) منصوب بنزع الخافض : أى بالشرع ، متعلق بـ (وجباً عليه) لـ كنهه قدّمه ^(١) لإفادة الحصر ، والمعنى : لا يجب على

والسكر ، وخرج بمن بلغته الدعوة من لم تبلغه ، وذلك بأن نشأ في شاطئ جبل ؛ فليس هذا بمكلف على الأصح ، وقيل : هو مكلف لوجود العقل الكافي في وجوب المعرفة وإن لم تبلغه الدعوة ، والذين اشترطوا بلوغ دعوة الرسول يختلفون في أنه : هل الشرط أن تبلغه دعوة رسول أى رسول كان أم الشرط أن تبلغه دعوة الرسول الذى أرسل إلى أهل زمانه ؟ فذهب جماعة إلى الأول ، وذهب جماعة إلى الثانى ، وهو مذهب أهل التحقيق وعليه يكون أهل الفترة - وهم الذين كانوا بين أزمانه الرسل - ناجين وإن بدلوا وغيروا وعبدوا الأصنام ، والدليل على ذلك قوله تعالى : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) . (١) من الناس من جعل الجار والمجرور متعلقا بقوله « كلف » وليس بشئ ؛ لأن الغرض بيان أن معرفة الله تعالى وجبت على المكلف بإيجاب الشرع ، وليس وجوبها بالعقل وليس المقصود بيان أن التكليف حاصل بالشرع .

هذا الذى ذكرناه من أن المعرفة وجبت بإيجاب الشرع لا بالعقل هو مذهب الأشاعرة وجمع من غيرهم . وحاصل مذهبهم أن معرفة الله تعالى وكذلك سائر الأحكام إنما وجبت بإيجاب الشرع ، وأنه لا حكم قبل الشرع لأصلياً ولا فرعياً ، وذهبت المعتزلة إلى أن الأحكام كلها ثبتت بالعقل . وأما الشرع فإما جاء مقررًا ومؤكداً لما أثبتته العقل ، وهذا بناء على مذهبهم فى التحسين والتقبيح العقليين ، فمندهم أن الحسن هو ما رآه العقل حسناً ، والقبيح هو

المكلف (أن يعرف) أى معرفة (مباقة وجبا لله) عقلا إلا بالشرع؛ إذ قبله لا حكم أصلا، لأصليا ولا فرعا، كما هو المنقول عن الأشاعرة وجمع من غيرهم، والمزاد أن يعرف الواجب^(١) لله تعالى، وما عطف عليه - أعنى قوله (والجائز) في حقه سبحانه وتعالى كذلك (والمستعنا) عليه سبحانه وتعالى كذلك، ولو بدلنا مجمل، يخرج به المكلف من التقليد إلى التحقيق؛ لقوله

ما رآه العقل قبيحا، وعندهم أنه إذا أدرك العقل حسن شيء حكم بوجوبه، ووجب أن يحىء الشرع فيه مطابقا لما حكم به العقل، وذهب أبو منصور الماتريدى ومن شايعه إلى أن معرفة الله تعالى وحدها يوجبها العقل، لكن على معنى أنه لو لم يرد الشرع لأدرك العقل ذلك استقلالاً لكونه أمراً واضحاً، ولم يبنوا ذلك على التحسين العقلى كما فعل المعتزلة؛ فالمذاهب في مسألة المعرفة ثلاثة: الأول مذهب الأشاعرة وحاصله أن جميع الأحكام ومنها معرفة الله تعالى إنما ثبتت بالشرع وبكفها العقل، والثانى مذهب أبى منصور الماتريدى وحاصله أن المعرفة وحدها ثبتت بالعقل، وأما سائر الأحكام فلا تثبت إلا بالشرع، والثالث مذهب المعتزلة وحاصله أن الأحكام كلها - ومنها معرفة الله تعالى - ثبتت بالعقل، وجاء الشرع مبيناً ومؤكداً لما أثبتته العقل. ومما قرره لك فى بيان هذه المذاهب الثلاثة تفهم أن الفرق بين مذهب الماتريدية والمعتزلة من جهتين: الأولى أن الماتريدية خصوا ما أثبتته العقل بالمعرفة، وأما المعتزلة فجعلوا ما يثبتته العقل عاماً فى كل الأحكام، والثانى أن معنى إثبات العقل لوجوب المعرفة عند الماتريدية أنه يستطيع الاستقلال بإدراكه لكونه واضحاً جلياً، ومعنى ذلك عند المعتزلة أنه رأى أن وجوب المعرفة حسن فحكم بشبوتها، وفرق بين اللعينين. وإذا علمت هذا كله تبين لك أن قول المصنف والشارح «شرعاً» رد على طائفتين من المتكلمين، وهما المعتزلة والماتريدية.

(١) اعلم أولاً أنه سبحانه وتعالى يجب له أن يكون متصفاً بكل كمال منزلها عن كل نقص، واعلم ثانياً أنه يجب على المكلف أن يعرف جميع ما وجب له سبحانه، لكن بعض الكمالات التى يجب أن يتصف بها الله تعالى قد قامت الأدلة العقلية أو النقلية عليه تفصيلاً، وهو العشرون صفة الآنى ببيانها، وبعضها قد قامت الأدلة العقلية أو النقلية عليه إجمالاً، وكذلك المستحيل فى حقه سبحانه وتعالى، وعلى ذلك يختلف الواجب، فما قامت الأدلة العقلية أو النقلية عليه تفصيلاً يجب على المكلف أن يعرفه تفصيلاً، وما قامت الأدلة العقلية أو النقلية عليه إجمالاً وجب على المكلف أن يعرفه إجمالاً.

تعالى : « فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ »، وجديت « أَمِرتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » وللإجماع على ذلك .

والواجب : مالا يُتَصَوَّرُ في العقل عدمه . ضرورة كالتَّحْيِيزِ لِلْجِرْمِ ،
أو نظر آ^(١) كوجوب القِدَمِ له تعالى

والمستحيل : مالا يُتَصَوَّرُ في العقل وجوده : ضرورة كتنعري الجِرْمِ
عن الحركة والسكون ، أو نظر آ كالشريك له تعالى .

والجائز : ما يصح في نظر العقل وجوده وعدمه : ضرورة كالحركة
أو السكون للجِرْمِ ، أو نظر آ كتعذيب المُطِيع وإثابة العاصي .

ويمثل للثلاثة أقسام بحركة الجِرْمِ وسكونه ؛ فالواجب ثبوت أحدهما
لا بعيثه ، والمستحيل خلوّه عنهما جميعاً ، والجائز ثبوت أحدهما معيئاً بدلاً
من الآخر .

والمراد معرفة جميع جزئيات هذه الكليات حسب الطاقة البشرية ،
ولو بقانون كليّ .

ودخل في المكلف العوام والعبيد والنسوان والخدم ؛ فإنهم مكلفون
بمعرفة العقائد عن الأدلة ، متى كان فيهم أهلية فهمها ، وإلاّ كفاهم التقليد

(١) المراد بالنظر الاستدلال ؛ واعلم أن صفات الله تعالى بالنظر إلى الاستدلال عليها
تنقسم إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول : مالا يصح الاستدلال عليه إلا بالدليل العقلي ، وهو
كل ما توقفت عليه المعجزة من صفاته سبحانه ، كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وقيامه بنفسه
ومخالفته للحوادث وقدرته وإرادته وعلمه وحياته ، والقسم الثاني : مالا يجوز الاستدلال عليه
إلا بالدليل السمعي ، وهو كل مالا تتوقف عليه المعجزة من صفاته سبحانه كالسمع والبصر
والكلام ، والقسم الثالث : ما يجوز الاستدلال عليه بكل واحد من الدليلين العقلي والسمعي ،
واختلف العلماء في الذي يثبت به ، وهو الوجدانية ، والأصح أن دليلها عقلي .

(وَمِثْلُ ذَا) ^(١) أي : ويجب بالشرع أيضاً على كل مكلف أن يعرف مثل ما ذكر من الواجب والجائز والمستحيل (لِرُسُلِهِ) سبحانه ، وقوله (فَاسْتَمِعَا) تكملة

ثم علل وجوب المعرفة السابقة بقوله : (إِذْ كُلُّ مَنْ) ^(٢) أي : إنما أوجبنا على المكلف معرفة ما ذكر بالدليل لأنه متى كان متأهلاً لفهم البراهين ولو إجمالية و (قَلَدَ) غيره : أي أخذ بقوله (فِي) أحكام (التَّوْحِيدِ) يعني علم العقائد الإسلامية من غير حُجَّة ولا تفكر في خلق السموات والأرض

(١) أشار المصنف رحمه الله تعالى بلفظ «مثل» إلى أن الواجب في حق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والمستحيل والجائز ليست هي عين الواجب في حقه سبحانه وتعالى والجائز والمستحيل ، فالمراد المثلية في مطلق واجب ومستحيل وجائز ، وإن اختلفت الأفراد والأدلة ، وإنما خص المصنف الرسل ، ولم يذكر الأنبياء ، لأن بعض ماسياتي ذكره من الواجب لهم خاص بالرسل مثل التبليغ .

(٢) هذا الكلام - كما قال الشارح - تعليل لوجوب المعرفة الذي ذكره بقوله «فكل من كلف حتماً وجباً عليه أن يعرف - إلخ» فكان المصنف قد قال : وإنما وجب شرعاً على المكلف معرفة ما ذكرنا لأن من قلده - إلخ ، فإذا في كلامه : حرف دال على التعليل ، والتقليد : هو أن تأخذ بقول غيرك من غير أن تعرف دليل هذا القول ، فإذا عرفت الدليل الذي استند إليه صاحب القول الذي أخذت به لم تكن مقلداً ، والمراد بإيمانه في قوله «إيمانه لم يخل من ترديد» تصديقه التابع لجزمه بأحكام التوحيد من غير دليل ، وأحسن ما يحمل عليه الترديد في هذه العبارة أن يكون المراد به اختلاف العلماء فيه على الوجوه التي ذكرها الشارح وسند كرها تفصيلاً وعلى هذا يكون ما يأتي في كلام المصنف بعد ذلك تفسيراً لهذا المجهول ، وهذا خير من أن يحمل الترديد على التحير من نفس المكلف ؛ فإن ظاهره يفيد أن الجزم الذي عبر عنه بقوله «إيمانه» يحامع التحير والتردد ، مع أن المعلوم أن الإنسان متى كان جازماً بالشيء لم يكن عنده تردد أصلاً ، وإن أمكن الجواب عن هذا بأن في الكلام مضافاً محذوفاً ، والتقدير : إيمانه لم يخل عن قبول ترديد ، يعني أنه جازم الآن ، ولكنه لعدم معرفته بالدليل لا يؤمن أن يطرأ عليه الترديد ، ولا شك أن ما لا يحوج إلى الاعتراض والجواب أولى أن يؤخذ به ،

(إيمانه) أى : جَزَمُهُ بما أخذه من أحكام التوحيد من غيره بلا دليل عليه
(لَمْ يَخْلُ) أى لا يَسْلَم (مِنْ تَرْدِيدِ) أى تردّد وتحيّر ، بل هو مصحوب به ،
وذلك يُنافي الإيمان بناءً على أنه نفس المعرفة ، أو حديث النفس التابع للمعرفة
(ففيه) ^(١) أى فى صحة إيمانه وعدمها (بَعْضُ الْقَوْمِ) المصنفين فى هذا الفن

(١) أشار الشارح رحمه الله تعالى بقوله « أى فى صحة إيمانه وعدمها » إلى أن الضمير
فى قول المصنف « ففيه بعض القوم — إلخ » يعود إلى إيمان المكلف من حيث الصحة
والخلف — بضم الخاء وسكون اللام — بمعنى الخلاف والاختلاف ، وليس المراد به خلاف
الوعد وإن اشتهر هذا اللفظ فيه .

وحاصل الخلاف فى هذه المسألة أن للعلماء فيها ستة أقوال :

القول الأول : عدم الاكتفاء بالتقليد ، بمعنى عدم صحة تقليد المقلد ، فيكون المقلد
كافراً ، وجرى على هذا السنوسى فى كبراه ، وقد عرفت بما قدمناه (ص ٢٣) أنه رجع عن
هذا القول .

القول الثانى : الاكتفاء بالتقليد مع العصيان مطلقاً ، أى سواء وجدت فى المقلد أهلية
النظر أم لم توجد .

القول الثالث : الاكتفاء بالتقليد مع التفصيل ، فإن كانت عند المقلد أهلية النظر
والاستدلال فهو مؤمن عاص ، لأنه ترك ما يقدر عليه ، وإن لم تكن فيه أهلية النظر والاستدلال
فهو مؤمن غير عاص ؛ لأنه ماترك شيئاً إلا وهو عاجز عن تحصيله ، ولا يكلف الله نفساً
إلا وسعها ، وهذا هو القول الذى رجحناه فى كلامنا السابق ، وهو الذى تنصره أدلة الشرع
القول الرابع : أنه إذا قلد القرآن والسنة المتواترة التى تفيد القطع كان إيمانه صحيحاً
لاتباعه المقطوع به ، وإن قلد غير ذلك لم يصح إيمانه لأنه لا يأمن الخطأ .

القول الخامس : الاكتفاء بالتقليد وعدم الحكم بعصيانه مطلقاً ، سواء أكانت عنده
أهلية النظر والاستدلال أم لم تكن . وصاحب هذا القول اعتبر النظر والاستدلال شرطاً
سكّال الإيمان ، لا لأصل الإيمان ، فمن لم تكن عنده أهلية النظر فهو غير قادر على تحصيله ،
ومن كانت عنده أهلية النظر فإن نظر واستدل فقد كمل إيمانه ، وإن لم ينظر ولم يستدل
فقد ترك ما هو الأولى بمن على مثل حاله .

القول السادس : أن إيمان المقلد صحيح . وأنه يحرم عليه النظر والاستدلال . ولا شك

(بَحْكِي الْخُلَفَاءَ) أَى الْخِلَافَ عَنْ أَهْلِهِ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ وَالْمُتَأَخِّرِينَ .
فَمِنْهُمْ مَنْ نَقَلَ عَنِ الْأَشْعَرِيِّ وَالْقَاضِي وَالْأَسْتَاذِ وَإِمَامِ الْحَرَمِيِّ وَالْجُمْهُورِ
عَدَمَ الْاِكِتِفَاءِ بِالتَّقْلِيدِ فِي الْعُقَائِدِ الدِّينِيَّةِ ، وَعُزِيَ لِلْإِمَامِ مَالِكٍ .
وَمِنْهُمْ مَنْ نَقَلَ عَنِ الْجُمْهُورِ وَمَنْ ذَكَرَ عَدَمَ جَوَازِ التَّقْلِيدِ فِي الْعُقَائِدِ
الدِّينِيَّةِ ، وَأَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا : فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ : الْمُتَقَلِّدُ مُؤْمِنٌ إِلَّا أَنَّهُ عَاصٍ بِتَرْكِ

أَن أَصْحَابَ هَذَا الْقَوْلِ يَرِيدُونَ تَحْرِيمَ النَّظَرِ وَالِاسْتِدْلَالَ عَلَى طَرِيقِ الْفَلَسَفَةِ الَّتِي لَا تُؤْمِنُ
عَاقِبَتَهَا ، وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُمْ هَذَا خَاصًّا بِمَنْ يَخْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْأَخْذِ فِي هَذِهِ السَّبِيلِ أَنْ
تَتَزَلَّزَلَ عَقِيدَتُهُ بِمَا يَطْرَأُ عَلَيْهَا مِنْ آرَاءِ الْفَلَسَفَةِ وَنَظَرِيَّاتِهِمْ ، فَإِنْ كَانَ بَحِثٌ لَا يَخْشَى عَلَيْهِ
شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ فَاعْتَقَادِي أَنَّهُ لَا يَحْرَمُ عَلَيْهِ النَّظَرُ .

وَنَزِيدُ أَنْ تَقَرَّرَ لَكَ هَهُنَا أَنَّ الصَّوَابَ أَنَّ هَذَا الْخِلَافَ جَارٍ فِي النَّظَرِ الْمَوْصِلِ إِلَى مَعْرِفَةِ
اللَّهِ تَعَالَى وَفِي غَيْرِهِ كَالنَّظَرِ الْمَوْصِلِ إِلَى مَعْرِفَةِ الرِّسْلِ ، كَمَا أَنَّ الصَّوَابَ أَنَّ هَذَا الْخِلَافَ يَجْرِي
فِي جَمِيعِ الْمُتَقَلِّدِينَ ، سَوَاءٌ أَكَانُوا مِنْ أَهْلِ الْأُمُصَارِ وَالْقَرَى أَمْ كَانُوا قَدْ نَشَأُوا فِي شَوَاهِقِ
الْجِبَالِ ، وَمِنْ هَذَا تَعَلَّمَ أَنَّ قَوْلَ الشَّارِحِ الْآتِي - بَعْدَ حِكَايَةِ الْأَقْوَالِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ -
« وَمَحَلُّ الْخِلَافِ فِي غَيْرِ النَّظَرِ الْمَوْصِلِ لِمَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى ، أَمَّا هُوَ فَوَاجِبٌ إِجْمَاعًا ، كَمَا أَنَّ الْخِلَافَ
إِنَّمَا هُوَ فِيمَنْ نَشَأَ عَلَى شَاهِقِ جَبَلٍ مِثْلًا » جَارٍ عَلَى غَيْرِ الْأَصُوبِ فِي الْمَوْضِعَيْنِ ، وَإِلَى مَا اخْتَرَنَاهُ
أَشَارَ الْعَلَامَةُ الْأَمِيرُ بِقَوْلِهِ عَنِ النَّاحِيَةِ الْأُولَى : « وَتَبِعَ - أَى الشَّارِحُ - شَيْخَ الْإِسْلَامِ ،
وَرَدَّهُ ابْنُ قَاسِمٍ بِأَنَّ الْخِلَافَ عَامٌ » انْتَهَى . وَقَالَ فِي النَّاحِيَةِ الثَّانِيَةِ : « وَأَصْلُ هَذَا الْكَلَامِ
لِلسَّعْدِ بِحَسَبِ مَا عَلِمَ ، وَالْحَقُّ - كَمَا قَالَ الْقَاضِي السَّكْتَانِيُّ وَالْيَوْسُفِيُّ - وَجُودُ الْمُتَقَلِّدِ ، بَلْ مِنْ
هُوَ أَسْوَأُ مِنْهُ ، فِي عَوَامِ الْمَدَنِ » انْتَهَى .

وَهَذَا الْخِلَافُ إِنَّمَا يَجْرِي بَيْنَهُمْ فِي الْمُتَقَلِّدِ الْجَازِمِ ، فَأَمَّا الشَّاكُّ وَالظَّانُّ فَيَتَّفِقُ عَلَى عَدَمِ
صِحَّةِ إِيْمَانِهِ بِالْخِلَافِ بَيْنَهُمْ فِي كِفَايَةِ التَّقْلِيدِ وَعَدَمِ كِفَايَتِهِ إِنَّمَا هُوَ بِالنَّظَرِ إِلَى أَحْكَامِ الْآخِرَةِ
وَفِيمَا لِلْمُتَقَلِّدِ عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الثَّوَابِ أَوِ الْعِقَابِ ، أَمَّا بِالنَّظَرِ إِلَى أَحْكَامِ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْمَدَارَ فِيهَا
عَلَى الْإِقْرَارِ بِاللِّسَانِ فَقَطْ - عَلَى مَا سَتَعْرِفُهُ فِي مَسْأَلَةِ حَقِيقَةِ الْإِيْمَانِ - فَكُلُّ مَنْ أَقْرَأَ أَجْرِنَا
عَلَيْهِ الْأَحْكَامَ الْإِسْلَامِيَّةَ ، وَلَمْ نَحْكَمْ عَلَيْهِ بِالْكَفْرِ ، إِلَّا إِنْ اقْتَرَنَ إِقْرَارُهُ بِمَا يَنْفِيهِ وَيَقْتَضِي
الْكَفْرَ كَالسَّجُودِ لِلصَّنَمِ ، وَقَدْ ذَكَرَ الشَّارِحُ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ عَلَى مَا هُوَ الصَّوَابُ فِي كُلِّ وَاحِدٍ
مِنْهُمَا ، فَلَا نَطِيلُ بِالتَّفْرِيعِ فِيهِمَا .

المعرفة التي يُنتجها النظرُ الصحيح، ومنهم مَنْ فصل فقال: هو مؤمن عاصٍ
 إن كان فيه أهلية لفهم النظر الصحيح، وغيرُ عاصٍ إن لم يكن فيه أهلية ذلك
 ومنهم من نقل عن طائفة أن مَنْ قَلَّد القرآن والسنة القطعية صحَّ
 إيمانه لا تباعه القطعي، ومَنْ قَلَّد غير ذلك لم يصحَّ إيمانه؛ لعدم أمن الخطأ
 على غير المعصوم.

ومنهم مَنْ جعل النظر والاستدلال شرطاً كمال فيه، ومنهم من حرم
 النظر. قال العلامة المحلى: وقد اتفقت الطرق الثلاثة - يعنى الموجبة للنظر
 والمحرمّة والمجوزة - على صحة إيمان المقلِّد، وإن كان آثماً بترك النظر على الأول
 ومحلّ الخلاف في غير النظر الموصِّل لمعرفة الله تعالى؛ أما هو فواجب
 إجماعاً، كما أن الخلاف إنما هو فيمن نشأ على شاطئ جبلٍ مثلاً ولم يتفكر
 في مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ والأَرْضِ فأخبره غيرُ معصومٍ بما يُفترض عليه
 اعتقاده فصدّقه فما أخبره به بمجرّد إخباره من غير تفكير ولا تدبر، وليس
 لخلاف فيمن نشأ في ديار الإسلام من الأنصار والقرى والصحارى وتواتر
 عندهم حالُ النبي صلى الله عليه وسلم وما أتى به من المعجزة، ولا في الذين يتفكرون
 في خلق السَّمَوَاتِ والأَرْضِ؛ فإنهم كلهم من أهل النظر والاستدلال^(١).

وحكى الآمدي اتفاق الأصحاب على انتفاء كُفْرِ المقلِّد، وإنه ليس
 للجمهور إلا القول بعصيانهِ بترك النظر إن قَدَرَ عليه، مع اتفاقهم على صحة
 إيمانه، وأنه لا يعرف القول بعدم صحة إيمان المقلِّد إلا لأبي هاشم الجبائي
 من المعتزلة.

(١) قد عرفت ما في هاتين المسألتين، وأن الصواب فيهما أن الخلاف عام.

وقال أبو منصور الماتريدي : أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بربهم ، وأنهم حَشَوُ الجنة ، كما جاءت به الأخبار ، وانعقد عليه الإجماع ، ليمكن منهم من قال : لا يُهد من نظر عقل في العقائد ، وقد حصل لهم منه القدر الكافي ، فإن فِطَرَتَهُمْ جُبِلَتْ على توحيد الصانع وقدمه وحدث ما سواه من الموجودات ، وإن عجزوا عن التعبير عنه باصطلاح المتكلمين ، والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم ، والله أعلم .

(وَبَعْضُهُمْ حَقَّقَ فِيهِ الْكَشْفَ) ^(١) أى : وبعض القوم كالتاج الشبكي حقق الكشف - أى البيان - عن حال إيمان المقلد وبين حقيقته على الوجه الحق المطابق للواقع بما يصير به الخلاف لفظياً (فقال : إن يجزىم) أى المقلد الذى فيه أهلية النظر ، ولا يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبهة والضلال ، اعتقاده (ب) صدق (قول الغير) أى : الذى أخبره به غير المعصوم دون حجة ، وكان جزماً مطابقاً للواقع من غير شك ولا ترديد على وجه يقع معه في نفسه أنه عالم بما جزم به - صح إيمانه ، و (كفى) عند أهل السنة الأشعري وغيره في إجراء الأحكام الدنيوية عليه اتفاقاً ؛ فيناكح ، ويؤم ، وتؤكل ذبيحته ، ويرثه المسلمون ويرثهم ، ويسمى له ، ويدفن في مقبرهم ، وفي الأحكام الآخروية عند المحققين من أهل السنة ؛ فلا يخلد في النار إن دخلها ، ولا يعاقب فيها على الكفر ، وما لهُ إلى النجاة والجنة ؛ لقوله تعالى :

(١) قول المصنف «حقق» مأخوذ من التحقيق . ويطلق التحقيق على أحد معنيين : الأول : ذكر الشيء على الوجه الحق المقابل للباطل ، والثاني : إثبات الشيء بدليل ، والمراد منه في هذا الموضع المعنى الأول ، والكشف : البيان والإيضاح ، كما أشار إليه الشارح .

«وَلَا تَقُولُوا لِمَن أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسِبْتَ مُؤْمِنًا» وقوله عليه السلام: «مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا وَدَخَلَ مَسْجِدَنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا فَهُوَ مُسْلِمٌ» لـكـنـه عاصٍ بترك النظر (وإلا) أي: وإن لم يجزم المقلد اعتقاده بما أخبره به الغير على الوجه السابق، لم يكف ذلك الاعتقاد في صحة إسلامه وترتيب أحكامه عليه، لأنه (لم يزل) واقعا (في الضير) أي: في ضير الشك المتنافي للإيمان، لم يتخلص منه، وهذا ليس من محل الخلاف في شيء؛ لأنهم متفقون على عدم صحة إيمانه.

والخلاف في إيمان المقلد إمامه بالنظر إلى أحكام الآخرة وفيما عند الله، وأما بالنظر إلى أحكام الدنيا فالإيمان الكافي فيها هو الإقرار فقط، فمن أقرَّ أجريت عليه الأحكام الإسلامية في الدنيا، ولم يحكم عليه بالكفر، إلا إذا اقترن به فعل يدل على كفره كالسجود للصنم.

(وَأَجْزِمُ) ^(١) اعتقادك أيها المكلف (بأنَّ أَوَّلًا مِمَّا يَجِبُ * مَعْرِفَةُ) لله

(١) اجزم: أي اعتقد اعتقاداً جازماً لا يعتريه تردد ولا يطرأ عليه شك، والمخاطب بذلك كل مكلف، من ذكر أو أنثى، حر أو عبد، إنسي أو جني. واعلم أن سابق الكلام من قوله «فكل من كلف حتماً وجباً - إلخ» أفاد أن معرفة الله تعالى واجبة على كل مكلف على ما علمت، وقوله هنا «واجزم بأن أولاً - إلخ» أفاد أن معرفة الله تعالى أول الواجبات على المكلف، وقوله «بأن أولاً» متعلق باجزم، ومن في قوله «مما يجب» تبعيضية، وقوله «معرفة» خبر أن، والتنوين في «معرفة» للتعظيم، أو هو عوض عن المضاف إليه. والأصل «معرفة الله» ويراد معرفة صفاته سبحانه وأحكام ألوهيته، لا معرفة ذاته وكنهه حقيقته؛ فقد قام الدليل على أنه لا يعرف ذاته إلا هو. وفي الحديث «تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق؛ فإنه لا تحيط به الفكرة» وفي حديث آخر «إن الله اختجب عن

البصائر كما احتجب عن الأبصار » وبالجملة لا يعرف الله إلا الله ؛ فترك الإدراك إدراك ، والبحث عن ذات الله إشراك . والمعنى : اعتقد — أيها المكلف — اعتقاداً جازماً لا يتردد معه ولا شك أن أول شيء من الواجبات عليك هو معرفة ما يجب لله تعالى ، وللعلماء في أول الواجبات على المكلف خلاف طويل الذيل عميق السيل ، وسنحاول أن نجمله لك إجمالاً في عبارة واضحة مع وجازتها ، فنقول :

ذهب إمام أهل السنة أبو الحسن الأشعري إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو معرفة الله تعالى ، وهذا هو الذي جرى عليه المصنف .

وذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو النظر الموصل إلى معرفة الله تعالى ، وينسب هذا القول إلى الأشعري أيضاً .

وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني — لسان أهل السنة الناطق وعقلهم المفكر — إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو المقدمة الأولى من الدليل الموصل لمعرفة الله تعالى ، وبيان ذلك أن قولنا « العالم حادث ، وكل حادث لابد له من محدث » دليل على وجود الله تعالى ، وهو كله النظر ، وقولنا « العالم حادث » وحده هو المقدمة الأولى من مقدمتي هذا النظر ، وهذه المقدمة الأولى هي أول شيء يجب على المكلف معرفته .

وذهب إمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالى إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو القصد إلى النظر ، والمراد منه تفريغ القلب من الشواغل التي تشغله أو تصرفه عن النظر والاستدلال ، وينسب مثل هذا القول إلى القاضي أبي بكر الباقلاني أيضاً .

وذهب قوم إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو التقليد ، ثم يجب عليه النظر الموصل إلى المعرفة .

وذهب قوم إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو النطق بالشهادتين ، ثم يجب عليه البحث عن طريق إثبات مضمون هاتين الشهادتين .

وذهب أبو هاشم وطائفة من المعتزلة إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو الشك ، ومن العلماء من أنكروا هذا القول ، واستدل على إنكاره بأن الشك في شيء من العقائد كفر ، فهو مطلوب الزوال ، فلا يكون مطلوب الحصول ، والذي نراه أن هؤلاء لم يقصدوا بما قالوه أن الشك الذي هو إدراك الطرف المرجوح مطلوب الحصول كما فهم المعارض عليهم ، وإنما أرادوا أن ترديد الفكر بين الإثبات والنفي حتى يصل إلى الجزم هو أول شيء يجب على المكلف ، وهذا هو النظر .

تعالى ، أى معرفة وجوب وجوده تعالى ومعرفة وُحْدَتِهِ ، وصانعيته للعالم ،
ومعرفة صفاته وسائر أحكام الألوهية .

وأشار بقوله (وَفِيهِ) أى : وفى تعيين أول الواجبات (خُلف) أى :
اختلاف (مُنتَصِب) أى : قائم بين الأئمة سُنِّيَّين كانوا أولا ، إلا أنه لم يقع
خلاف بين المسلمين فى وجوب معرفة الله تعالى ، ولا فى وجوب النظر الموصل
إليها بقدر الطاقة البشرية^(١) ، ولذا جعل الخلاف فى الأوليّة دون الوجوب .

وذهب قوم إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو الإيمان .

وذهب قوم إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو الإسلام .

والقولان الأخيران متقاربان ، أو متحدان إن قلنا الإيمان والإسلام واحد ، ومع هذا
فهما مردودان بأن كلا من الإيمان والإسلام محتاج إلى المعرفة .

وذهب قوم إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو أن يعتقد أن النظر الموصل إلى
معرفة الله تعالى واجب عليه ، فإذا اعتقد ذلك نظر ، فإذا نظر وصل إلى المعرفة .

وذهب قوم إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو فريضة الوقت الذى كلف فيه .

وذهب قوم إلى أن أول شيء يجب على المكلف واحد من أمرين ، إما المعرفة وإما
التقليد ، فيكون مخيراً بين هذين الأمرين ، وأيهما فعل أجزأه .

فهذه اثنا عشر قولاً للعلماء فى بيان أول الواجبات على المكلف ، وأنت لوتدبرت فى هذه

الأمر وجددت بعضها مقاصد اعتقادية كالمعرفة ، وبعضها مقاصد عملية كالصلاة ، وبعضها وسائل

كالنظر والقصد إليه ، وأنت خبير أن كل شيء لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، ونستطيع بعد

هذا أن نقول : إن هذا الخلاف لفظى ؛ لأن من قال « إن أول الواجبات هو المعرفة » إنما عنى

أن أول الواجبات من المقاصد الاعتقادية هو المعرفة ، ومن قال « إن أول الواجبات هو النظر »

أو المقدمة الأولى منه ، أو الشك على المعنى الذى اخترناه ، أو القصد إلى النظر » إنما عنى وقصد أن

ما ذكر أول الواجبات من حيث إنه يتوقف عليه الواجب الأول من المقاصد الاعتقادية ، وهلم

جراً ، ولعل قول الشارح فيما بعد « لكنه لم يتوصل إليها إلا بالنظر - الخ » يشير إلى طرف من هذا

(١) قد عرفت أن من العلماء من قال بحُرْمَةِ النظر ، وأن منهم من قال إن النظر

شرط فى كمال الإيمان لافى أهله ، فكيف زعم الشارح رحمه الله هنا أنه لم يقع خلاف

والمشهور عن الأشعري إمام أهل السنة الذي بُنيت هذه المنظومة على
مُختاره أن المعرفة أول واجب على المكلف ؛ لأن جميع الواجبات لا تتحقق
إلا بها ، فاجزم اعتقادك به ، واختره غير ملتفت إلى غيره لأرجحيته ، لكنه
لا يتوصل إليها إلا بالنظر ؛ فهو واجب بوجوبها لتوقفها عليه مع كونه مقدوراً
للمكلف ، وكل ما هو كذلك فهو واجب ، ولذا أتى بصيغة الأمر في قوله
(فَأَنْظِرْ) أيها المكلف المخاطب .

والنظر لغة : الإبصار والفكر ، وعرفاً : ترتيب أمور معلومة ليتوصل
بها - أي : بترتيبها - إلى مجهول ، أي إلى علمه ، كترتيب الصغرى مع
الكبرى في قولنا « العالم متغير »^(١) وكل متغير حادث « فإنه مؤصل للعلم بحدوثه »
- أي العالم - المجهول قبل ذلك الترتيب ، وعرفه شيخ الإسلام بأنه : فكر
يؤدى إلى علم أو اعتقاد أو ظن^(٢) ، والاعتقاد : هو الحكم الجازم القابل للتغيير

بين المسلمين في وجوب معرفة الله تعالى ولا في وجوب النظر الموصل إليها ، والجواب عن
هذا بأحد أمرين : الأول أنه جار في كل كلامه هنا على القول المرجوح الذى ذكره سابقاً
وهو أن الخلاف بين العلماء خاص بغير معرفة الله تعالى وغير النظر الموصل إليها ، وقد
عرفت ما أسلفناه قيمة هذا القول . والأمر الثانى أنه لم يعتد بخلاف من خالف في هذين
الأمرين ؛ لأنه ليس كل خلاف يؤبه له ، وإنما يؤبه بالخلاف الذى له وجه من النظر .

(١) اعلم أن العالم مكون من أعراض : أى أمور تقوم بغيرها كالحركة والسكون
والطول ، والقصر ، والبياض ، والسواد ، ونحو ذلك . وجواهر : أى أمور تقوم بأنفسها
كذات زيد والجدار ونحوهما . وأن المتغير على الحقيقة هو الأعراض ، وتغيرها ثابت
بالمشاهدة . وأما الجواهر فإنها لا تتغير في أنفسها ، وإنما تتغير الأعراض الملازمة لها ،
فيكون تغيرها بتغير الأعراض الملازمة لها .

(٢) اعلم أن مقدمات النظر أى الدليل إما أن تكون مجزوماً بها ، وإما أن تكون
مظنونة . والأول إما أن يكون سبب الجزم هو الاستدلال عليها وإما أن يكون سبب الجزم
هو التقليد . وإنما يكون الفكر موصلاً إلى علم إذا كانت مقدماته مجزوماً بها عن دليل

ويكون صحيحاً إن طابق الواقع كاعتقاد المقلد سنيّة الضحى ، وفاسداً إن لم يطابقه كاعتقاد الفيلسوف قديم العالم .

ووجوب النظر عندنا بالشرع كالمعرفة ، وقد تقدم التصريح به معها فلذا تركه هنا (إلى نفسك) ^(١) أى : فى أحوال ذاتك ؛ لأنها أقرب الأشياء

كقولك « العالم متغير ، وكل متغير حادث » إذا قلت هذا وأنت تعرف أن دليل الصغرى المشاهدة على ما قلنا من قبل ، ودليل الكبرى أنه يستحيل أن يطرأ العدم على القديم ، ويكون الفكر موصلاً إلى اعتقاد إن كانت مقدماته مجزوماً بها عن تقليد لا عن نظر ، كقولك « العالم حادث ، وكل حادث فلا بد له من محدث » إذا قلت ذلك مقلداً ، ولكنك جازم بكل مقدمة من المقدمتين ، وإنما يكون الفكر موصلاً إلى الظن إذا كانت مقدماته أو بعضها منظوناً بها كقولك « هذا رجل يدور بالسلاح فى الليل ، فهو لص »

(١) أشار الشارح رحمه الله تعالى بقوله « أى فى أحوال ذاتك » إلى عدة أمور : أولها أن « إلى » فى قول المصنف « انظر إلى نفسك » بمعنى فى . وذلك لأن « انظر » معناه ههنا تفكر ، وهو يتعدى بى ، ونظيره ظاهر الآية السكرية « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » فقد ضمن « تبصرون » معنى تفكرون فعدى بى . وثانيهما أن المراد بالنفس الذات ، وليس المراد به الروح ، لأنه لا اطلاع لنا عليها . وثالثها أن الكلام على حذف مضاف : أى انظر إلى أحوال نفسك ، والمراد أنه يجب على الإنسان أن يتفكر فى أحوال ذاته وما اشتملت عليه من سمع وبصر وكلام وبياض وحمرة وسواد وعلم وجهل ولذة وألم ورضا وغضب وغير ذلك ، وقد بدأ المصنف بذكر وجوب التفكير فى أحوال ذاته لأمر : أولها أنها أقرب الأشياء إليه ، وثانيها أنه قد ورد « من عرف نفسه فقد عرف ربه » أى من تفكر فى بدائعها توصل إلى معرفة صانعها ، وقيل : معناه من عرف نفسه بالحدوث والفقر عرف ربه بالقدم والغنى ، ألا ترى أنك لو نظرت إلى أحوال ذاتك القريبة منك علمت أن أحوالها هذه متغيرة ، فأنت تارة صحيح معافى وتارة مريض ، وأنت تارة واجد ما تريد وتارة غير واجد لما تريد ، وتارة قائم وتارة قاعد وتارة نائم ، إلى غير ذلك من الأحوال التى تعرض لك ثم تزول . وإذا علمت أنها متغيرة أيقنت أنها حادثة . وأيقنت مع ذلك أن ذاتك نفسها حادثة لأنها ملازمة لهذه الأمور الحادثة لا يمكن أن تنفك ذات عن بعض هذه الأمور ، وإذا علمت أن ذاتك وأحوالها حادثة أيقنت أن لا بد لها من محدث حكيم واجب الوجود علم تام القدرة والإرادة ؛ فهذا طريق استدلال الإنسان بالنظر والتفكر فى أحوال ذاته على وجوب

إليك ؛ لقوله تعالى « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين » فَتَسْتَدِلُّ بِهَا عَلَى وَجُوبِ وجودِ صانعك وصفاته ؛ فإنها مشتملة على سَمْعٍ وَبَصَرٍ وَكَلَامٍ وَمَطُولٍ وَعَرَضٍ وَعَمَقٍ وَرِصْبٍ وَغَضَبٍ وَبَيَاضٍ وَحُمْرَةٍ وَسَوَادٍ وَعِلْمٍ وَجَهْلٍ وَإِيمَانٍ وَكُفْرٍ وَلَذَّةٍ وَأَلَمٍ ، وغير ذلك مما لا يحصى ، وكلها متغيرة وخارجة من العدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم ، وذلك دليل الحدوث والافتقار إلى صانع ، حكيم ، واجب الوجود ، عام العلم ، تام القدرة والإرادة ؛ فتكون حادثة ، وهي قائمة بالذات لازمة لها ، وملازمُ الحادثِ حادث أيضاً .

وأشار إلى طريق آخر يوصل النظر فيه إلى معرفة وجوب وجود الصانع وصفاته بقوله (ثم انتقل) بعد نظرك في نفسك (للعالم) أى للنظر في أحوال العالم (العلوى) وهو ما سوي الله تعالى وصفاته من الموجودات ،

وجود صانع حكيم ، وكذلك التفكير في أحوال العالمين العلوى والسفلى فإنه سيجد كلامهما مشمولاً بجهات مخصوصة وأمكنة معينة ، وسيجد بعضها متحركاً وبعضها ساكناً ، وبعضه نورانياً وبعضه ظلامانياً ، وسيجد أن هذه الأحوال تتغير إلى مقابلاتها ، وهذا أمانة الحدوث ، وهو أمانة الاحتياج إلى محدث ، وقد نعى الله تعالى على من ترك التفكير في أمر نفسه بقوله سبحانه « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » يريد سبحانه — والله أعلم — وفي أنفسكم آيات دالة على حدوثكم وإفتقاركم إلى محدث يوجبكم متصف بجميع صفات الكمال ، أتركون التفكير فيها فلا تبصرون ! وهذا الاستفهام بمعنى النفي ، أى : لا ينبغي لكم ترك النظر في أحوال ذواتكم ، وبه سبحانه على وجوب التفكير في العالمين العلوى والسفلى بقوله « إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ؛ آيات لقوم يعقلون » .

سمى به لأنه علم على وجود الصانع تعالى ؛ فيعلم به ، ويستدل به عليه ؛ لأن في كل علامة تدل على قدرة الصانع وإرادته وعلمه وحياته وحكمته ، والمراد بالملوي : ما ارتفع من الفلكيات من سموات وكواكب وغيرها ؛ لأنك تجده مشمولا لجهاً مخصوصة وأمكنة معينة ، وبعضه متحركاً ، وبعضه ساكناً ، وبعضه نورانياً ، وبعضه ظلمانياً ، وذلك دليل الحدوث والاقتدار إلى صانع مختار منزّه عن مماثلة لمصنوعه ذاتاً وصفات (ثم) انتقل بالنظر في أحوال العالم (السفلى) وهو كل ما نزل عن الفلكيات إلى منقطع العالم كالهواء والسحاب والأرض وما فيها ، ولا تتوقف صحة النظر على الترتيب الذي ذكره المصنف رحمه الله تعالى ، بل لو عكس فأخّر المقدم وقدم المؤخر أو وسطه أصبح أيضاً ، فلتكن (ثم) للترتيب الذكري ، وتقديم العالم العلوي على السفلي وإن كان أقرب إلى الاعتبار اقتداءً به سبحانه وتعالى ، حيث قدّمه عليه في مقام الاعتبار ، قال تعالى : « إن في خلق السموات والأرض - الآية » فإنك إن تنظر في أحوال ما ذكر (تجد به) أي تعلم وتحقق فيما ذكر (صنماً بديع الحكيم) أي الإتيان الدال على علم صانعه وقدرته وإرادته وحياته واختياره ؛ لأن الإتيان لا يصدر إلا عن اتصف بما ذكر ، وما يشعر به قوله « بديع الحكيم » من قدمه حيث كان كذلك يدفعه الاستدراك بقوله (لكن) العالم وإن كان على غاية من الإتيان هو حادث ؛ لأنه (به) لاغيره (قام دليل) أي أماره (العدم) وهي الأغراض الحادثة الملازمة له كالحرارة والسكون التي لا تقوم بغير الحادث ؛ فإذا أردت أن تأني بقياس مستنبط من نظرك في العالم لتتوصل به إلى تحقيق حدوثه قلت : « العالم من عرشه لفرشه جائز

عليه العدم» وهذه المقدمة الصغرى المَطْوِيَّة لفهمها من الاستدراك، وبيان هذه المقدمة أنا اختبرنا الموجود من العالم فوجدناه غير خارج عن الأعيان والأعراض، وهى حادثة لقبولها للعدم، ولو كانت قديمة ما طرأ العدم عليها والمقدمة الكبرى هى قوله (وكل ما جاز عليه العدم) يعنى الفناء (عليه قطعاً يستحيل) أى يمتنع (القدم) فينتج ذلك أن العالم حادث، وإن شئت قلت «العالم مفتقر إلى مؤثر؛ لأنه مُحدثٌ، وكلُّ محدث فله مؤثر» وينتج القياس أن العالم له مؤثر.

ولما كان الإيمان والإسلام باعتبار متعلق مفهومين - وهو ما يجب. الإيمان به - من مباحث علم الكلام ذكرهما المصنف رحمه الله تعالى مقدماً الإيمان لأصالته لتعلقه بالقلب، وتبعية الإسلام له لتعلقه بالجوارح، فقال: (وَقُسِّرَ الْإِيمَانُ) ^(١) أى حدهُ جمهورُ الأشاعرة والماتريدية وغيرهم (بالتصديق)

(١) اعلم أولاً أن الإيمان والإسلام باعتبار متعلق مفهومين - وهو ما علم من الدين بالضرورة - من مباحث علم الكلام كما يفهم من كلام المصنف فيما يأتى حيث قال:

* وَمَنْ لِمَعْلُومٍ ضَرُورَةٌ جَعَدَتْ *

ومن أجل ذلك يذكرهما المتكلمون فى مباحث علم الكلام، ولكن المصنفين يختلفون فى موضع ذكرهما؛ فمن المؤلفين من يذكرهما بعد الانتهاء من مباحث الإلهيات والنبوات والسمعيات، ومنهم من يقدم مبحثهما على ذلك كله؛ لاحتياج الخائض فى علم الكلام إلى مغرقتهما، وقد سلك المصنف هذا الطريق.

واعلم - بعد ذلك - أن للأعلام كلاماً كثيراً فى بيان حقيقة الإيمان، ونجد لزوماً علينا أن نبينه لك بياناً شافياً فنقول:

الإيمان فى اللغة معناه التصديق، ومعنى التصديق الإذعان للحكم وقبوله والاعتراف بكونه صادقاً، والأصل فيه الأمن الذى هو ضد الخوف، موثقاً حقيقة قولنا «آمن فلان»

أنه نفي عنه خوف التكذيب والمخالفة .

وأما الإيمان في عرف أهل الشرع فقد اختلف العلماء في تحديد معناه على خمسة أقوال :
 أولها — وهو مذهب جمهور المحققين من الأشاعرة والماتريدية — أنه التصديق بما علم
 بحجى النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة ، تفصيلاً فيما علم تفصيلاً . وإجمالاً فيما علم إجمالاً ،
 ومع اتفاقهم على أن حقيقة الإيمان هي ما ذكرنا تحسب اختلفوا في مناه أحكام الآخرة :
 أهو مجرد هذا التصديق أم هو مع الإقرار باللسان ؟ وقد اشتهر أن الأشعرى وأتباعه
 يقولون : إن هذه هي حقيقة الإيمان ، وهذه الحقيقة وحدها هي مناه إجراء أحكام
 الآخرة ، والإقرار إنما يشترط عندهم ليعرف الناس به وجود الإيمان عند صاحبه وليجروا
 عليه أحكام الدنيا ؛ بسبب أن التصديق أمر باطنى لا اطلاع لغير الله وصاحبه عليه ، وعلى هذا
 يكون من صدق بقلبه وترك الإقرار بلسانه — مع قدرته على الإقرار وتمكنه منه — مؤمناً
 فيما بينه وبين الله تعالى ، ويكون مقره الجنة ، ولكن كالدين بن الهمام ذكر أن أهل هذا
 القول انفقوا على أن هذا المصدق يلزمه أن يعتقد أنه متى طلب منه الإقرار أتى به ، فإن
 طوبى ولم يقر فهو كافر معاند ، وذهب أبو حنيفة رضى الله عنه إلى أن مناه الأحكام
 الآخروية الإقرار باللسان وما فى حكمه كإشارة الأخرس ؛ فالمصدق بقلبه الذى لم يقر
 بلسانه يكون مؤمناً ، ولكن إيمانه هذا لا يترتب عليه الأحكام الآخروية ، ولعل وجه مذهب
 هؤلاء إليه أنه سبحانه وتعالى ذم المعاندين بأكثر مما ذم به الجاهلين المقصرين ، ولقائل أن
 يقول : إن الذم لأنهم أبوا أن يقرؤ بالسنتهم ، وذلك علامة التكذيب ، أو لأنهم أنكروا
 بقلوبهم ، وذلك هو التكذيب عينه ، وحاصل ذلك منع وجود التصديق عند المعاند الذى
 تعلق الذم به ؛ لأن التصديق الذى يعد صاحبه مؤمناً هو ضد الإنكار ، وأما الحاصل عند
 المعاند المذموم فهو التصديق بمعنى المعرفة التى هى ضد النكارة والجهالة .

المذهب الثانى — وهو مذهب الكرامية — أن الإيمان هو إقرار اللسان
 بالشهادتين لا غير .

المذهب الثالث — وهو مذهب الخوارج وجماعة من المعتزلة منهم العلاف وعبد الجبار —
 أن الإيمان هو الطاعات مطلقاً ، سواء أ كانت فروضاً أم كانت نوافل .

المذهب الرابع — وهو مذهب الجبائى وابنه وأكثر معتزلة البصرة — أن الإيمان
 هو الطاعات المفترضة دون النوافل .

للمذهب الخامس — وهو مذهب جماعة من أهل السنة منهم القلانسي وجماعة من المعتزلة منهم النجار ، وهو أيضاً مذهب الكثيرين من أهل الحديث — أن الإيمان هو التصديق بالجنان ، والإقرار باللسان ، والعمل بالأركان ، والجنان — بفتح الجيم — القلب ، والأركان ههنا بمعنى الجوارح .

والذي تطمئن إليه النفس من هذه المذاهب أن الإيمان هو التصديق وحده كما ذهب إليه محققو الأشاعرة والماتريدية ، ويؤيد هذا المذهب وجوه :

أحدها — وقد أشار إليه الشارح — أن استعمال القرآن الكريم في عدة آيات واستعمال الحديث أيضاً ، جريا على أن محل الإيمان هو القلب ، قال الله تعالى : « أولئك كتب في قلوبهم الإيمان » وقال سبحانه : « لما يدخل الإيمان في قلوبكم » وقال جل ذكره : « إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اللهم ثبت قلبي على دينك » فدلّت هذه النصوص ونظائرها على أن الإيمان فعل القلب ، وليس فعل القلب إلا التصديق ، ولا يجوز لقائل أن يقول : إن المراد في هذه النصوص بالإيمان هو الإيمان اللغوي ، ويسلم أن الإيمان اللغوي هو التصديق وحده ومحلّه القلب ، فلا ينافي أن الإيمان الشرعي يشتمل على الإقرار أو غيره على أنه جزء من حقيقته ، لأننا نقول : إن الإيمان من الألفاظ التي نقلت في عرف الشرع إلى معنى مخصوص ، فيجب أن يحمل لفظه على هذا المعنى في خطاب الشرع . الوجه الثاني ، وأشار إليه الشارح أيضاً : أنه سبحانه جعل الإيمان شرطاً لصحة الأعمال في نحو قوله جل ذكره : « ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن » ، ونحن نقطع أن الشرط غير المشروط ، وهذا يصلح للرد على من جعل الإيمان هو الطاعات وحدها أو مع التصديق والإقرار . الوجه الثالث : أنه سبحانه وتعالى أثبت الإيمان لمن ترك بعض الأعمال في نحو قوله سبحانه : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا — الآية » ولو كانت الأعمال جزءاً من حقيقة الإيمان لانتفتت الحقيقة بانتفاء جزء منها ، ويؤخذ هذا من كلام الشارح أيضاً .

الوجه الخامس : أنه سبحانه قد عطف الأعمال على الإيمان في كثير من الآيات ، منها قوله تعالى : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً » ولا شك أن الأمل أن يكون المعطوف غير المعطوف عليه . فلا يعطف أحد المتساويين على الآخر ، ولا يعطف جزء الشيء على كله ، وقد أشار الشارح إلى هذا الوجه أيضاً .

وقد أورد القائلون بأن الطاعات من الإيمان وجوها استدلوها بها ، ترى أن نذكرها (٢ - جوهر التوحيد)

لك أيضاً ونبين ما في الاستدلال بها من خلل، لتكون على بصيرة تامة في هذه المسألة .
 قالوا : لو كان الإيمان عبارة عن التصديق الذي هو الإذعان والقبول والاعتراف لما
 اختلف في بعض المكلفين عنه في بعضهم الآخر ، مع أننا نعتقد أن إيمان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ليس مثله إيمان أحد من العامة ، بل ولا من الخاصة (وانظر ص ٦١ ، ٦٢) .
 ويحاج عن هذا بأحد جوابين : الأول : أن ندعى أنه لا اختلاف بين إيمان أحد
 وأحد ، وليس لنا إلا إيمان أو كفر ، فإن بلغ ماعند المكلف إلى حد الجزم الذي لا يعتريه
 شك ولا تردد فهو مؤمن ، وإن نقص عن ذلك فهو كافر ، والثاني : أن نسلم الاختلاف
 بين إيمان بعض المكلفين وبعضهم الآخر ، لكن لا نسلم أن هذا الاختلاف بسبب أن أعمال
 بعض المكلفين أكثر أو أشد إخلاصاً أو نحو ذلك ، بل سبب الاختلاف راجع إلى التصديق
 لا باعتبار ذاته ، بل باعتبار متعلقه ، فقد يعلم بعض المكلفين تفصيل شيء مما يجب الإيمان
 به أكثر مما يعلمه آخر ، أو سبب الاختلاف هو أن بعض المكلفين تعتريه الغفلة أحياناً وبعضهم
 لا تعتريه الغفلة أصلاً ، أو غير ذلك من الأسباب ، وسنعود لذلك للموضوع مرة أخرى (ص ٦٢) .
 وقد أجاب جماعة من المحققين - منهم الإيمان النووي في شرحه على البخاري - بأننا نسلم
 تفاوت المكلفين في الإيمان مع تمسكنا بأن الإيمان هو التصديق وحده ، ونقول : إن
 التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر وتظاهر الأدلة وانسراح الصدر واستئارة القلب ؛ حق
 لا تعترى المصدق القوى التصديق شبهة ؛ ولا يترزّل إيمانه بعارض ، ويؤيده ما روى
 البخاري عن ابن أبي مليكة قال : أدركت ثلاثين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
 كلهم يخاف النفاق على نفسه ، ما منهم أحد يقول : إنه على إيمان جبريل وميكائيل .
 قالوا : مما يدل على أن الأعمال داخلة في حقيقة الإيمان أنه سبحانه وتعالى جعل الفسوق
 مناقضاً للإيمان لا يجامعه ، وذلك قوله سبحانه : « ولئن لم يكن الإيمان وزينه
 في قلوبكم ، وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان » ولو كان الإيمان هو التصديق وحده
 لجامع الفسوق والعصيان .

ويحاج عن ذلك بأحد جوابين : الأول ، لا نسلم أن هذه الآية دالة على أن الفسوق
 مناقض للإيمان لا يجامعه ، أقترى أني لو قلت « إني أحب العلم وأكره الفسوق » دل هذا
 على أن الفسوق نقيض العلم وأنه لا يجامعه ؟ فإن دل هذا الكلام على مناقضة الفسوق للعلم
 دلت الآية السكرية على مناقضة الفسوق للإيمان ، ودون ذلك خرط القتاد ، والثاني :
 مدنا أن الآية تدل على مناقضة الفسوق للإيمان ، لكن ذلك لا يدل على أن الإيمان هو
 ما ذكرتم من التصديق وعمل الطاعات عند كل أحد ، وذلك لأن ما دلت عليه هذه الآية بزعكم

قد عارضته ما يبدل على مآذنهنا إليه من مثل قوله تعالى «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» .
فإن قلت : فإذا كانت الآية لا تدل على أن الفسوق مناقض للإيمان فإنها لا تدل أيضاً
على أن الكفر مناقض للإيمان .

فالجواب : أن نسلم أن الآية لا تدل على هذا ، ولا ذاك ، وكون الكفر مناقضاً للإيمان
ثابت بغير هذا الدليل .

قالوا : فعل الكبيرة يناهض الإيمان ؛ لأنه سبحانه أثبت للرسول صلى الله عليه وسلم صفة
الرحمة بالمؤمنين فقال « وكان بالمؤمنين رحيماً » وقال « بالمؤمنين رءوف رحيم » وقد أمره
سبحانه ألا يرأف بالزناة فقال « ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله » فدل ذلك على أن الزنا
ليس بمؤمن ، وليس لعدم إيمانه سبب إلا ارتكاب هذه الكبيرة .

والجواب عن هذا أننا لانسلم أن فعل الكبيرة مناف للإيمان ، ومعنى الآية لا تحملنكم
الشفقة بهم على أن تسقطوا حدود الله تعالى بعد وجوبها .

قالوا : إن الله تعالى لا يخزي المؤمنين ؛ بدليل قوله جل جلاله : « يوم لا يخزي الله النبي
والذين آمنوا معه » والله سبحانه وتعالى يخزي قطاع الطريق ، بدليل قوله سبحانه في شأنهم :
« ذلك لهم خزي في الدنيا ، ولهم في الآخرة عذاب عظيم » .

والجواب عن ذلك أنه ليس في الآيتين دلالة على ما زعموا من قريب أو بعيد ؛ فإن
الآية الأولى دلت على نفي أن يخزي الله تعالى الرسول وأصحابه أو الرسول ومن آمن به
عامة في يوم القيامة ، والآية الثانية أثبتت الخزي لهؤلاء العصاة في الدنيا ، وإذا دلت الآية
الأولى على منافاة الخزي في يوم القيامة للإيمان ، فإنها لا تدل على منافاة الخزي في الدنيا
للإيمان ، ولا يلزم من منافاة الخزي في الآخرة للإيمان منافاة الخزي في الدنيا له .

قالوا : إذا ترك المستطيع الحج من غير عذر فهو كافر مع أنه مصدق ؛ بدليل قوله تعالى :
« ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ، ومن كفر فإن الله غني عن العالمين » .
فلو لم يكن العمل جزءاً من حقيقة الإيمان لما صح ذلك .

ويجاب عن هذا بأننا لانسلم كفر من ترك الحج من غير عذر ، وقوله تعالى « ومن
كفر — الآية » كلام مستأنف ، أو تقول : معنى « كفر » جحد مناسك الحج ولم يصدق
بها ، وذلك لا يتصور مع التصديق المقرروض فيمن ذكرتم .

قالوا : التصديق موجود فيمن لم يحكم بما أنزل الله والله سبحانه وتعالى قد حكم عليه بالكفر
في قوله سبحانه : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » فدل ذلك على أن الإيمان
هو التصديق والعمل .

ويجاب عن هذا بمثل ما أجبنا به عن الآية السابقة من الوجهين ، وحاصله أن معنى

المهود شرعاً ، وهو تصديقُ نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في كل ما علم حقيقته .
 به من الدين بالضرورة ، أى فيما اشتهر بين أهل الإسلام وصار العلمُ به يُشابهُ
 العلم الحاصل بالضرورة ، بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال
 وإن كان في أصله نظرياً كوَحدة الصانع عز وجل ووجوب الصلاة ونحوها ،
 ويكفى الإجمالُ فيما يلاحظُ إجمالاً كالإيمان بغالب الأنبياء والملائكة ،
 ولا بُدَّ من التفصيل فيما يلاحظ كذلك ، وهو أكمل من الأول ، كالإيمان
 بجمع من الأنبياء والملائكة كآدم ومحمد وجبريل عليهم الصلاة والسلام ،
 فلو لم يُصدق بوجوب الصلاة ونحوها عند السؤال عنه يكون كافراً ، والمراد
 من تصديقه ^(١) صلى الله عليه وسلم قبولُ ما جاء به مع الرضا بترك التكبر
 « من لم يحكم بما أنزل الله » من لم يصدق ، أو من لم يحكم بشئ مما أنزل الله معتقداً أنه
 لا يصلح للحكم ، أو نحو ذلك .
 قالوا : الزانى وشارب الخمر ونحوهما كفار ؛ بدليل قوله صلى الله عليه وسلم « لا يزنى
 الزانى وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن » وذلك دليل على أن الإيمان
 يتضمن العمل .

ويجاب عن ذلك بأن المراد الذى يزنى وهو مستحل لزوجاته والذى يشرب الخمر مستحلاً
 لشربها ، أو المراد بمؤمن فى قوله « وهو مؤمن » آمن من عذاب الله تعالى ، يعنى إذا
 زنى — والعياذ بالله تعالى — فليخف عذاب الله تعالى ، ولا يأمن مكرهه ، أولاً يزنى وهو
 على صفات المؤمن الذى يفعل المأمورات ويحْتَنِبُ المحظورات ، والله تعالى أعلم .

(١) قد عرفت مما حررناه لك فى أثناء شرح المذهب الأول من مذاهب العلماء فى بيان
 حقيقة الإيمان الشرعية أن التصديق يطلق على معنيين : أحدهما : الجزم والقطع بالشئ بحيث
 لا يكون عند صاحبه شئ من التردد والحيرة والشك ، وهذا هو المعنى الذى يعبر العلماء عنه
 بالإذعان ، ويقابله بهذا المعنى الإنكار ، ولا شك أن هذا المعنى مقى وجد عند شخص كان
 قابلاً لما صدق به راضياً به تاركاً لكل ما يناقضه ، وإلا لم يكن مصدقاً بهذا المعنى ، ضرورة
 أن العاقل يسير على وفق ما أداه إليه نظره وأذعن له فكره وسلم به عقله . والمعنى الثانى
 من معانى التصديق : المعرفة المجردة عن الإذعان والجزم ، وهذه المعرفة هى المقابلة للجحالة

والعباد ؛ وبناء الأعمال عليه ، لا مجرد وقوع نسبة الصديق إليه في القلب من غير إذعان وقبول له ، حتى يلزم الحكم بإيمان كثير من الكفار الذين كانوا عالمين بحقيقة نبوته عليه الصلاة والسلام وما جاء به ؛ لأنهم لم يكونوا أذعنوا لذلك ولا قبلوه ولا بنوا الأعمال الصالحة عليه ، بحيث صار يطلق عليه اسم التسليم كما هو مدلوله الوضعي ؛ لأن حقيقة « آمن به » آمنه التكذيب والمخالفة وجعله في آمن من ذلك .

ولما اختلف العلماء في جهة مَدْخِلِيَةِ النطق بالشهادتين في حقيقة الإيمان أشار له بقوله (والنطق) بالشهادتين للمتمكن منه القادر ، بأن يقول «أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً رسول الله» وهذا هو المنطوق به كما سيصرح به في قوله «وجامعٌ معنَى الذي تَقَرَّرَ * شهادةُ الإسلام» وقولنا «للمتمكن منه القادر» يخرج به الأخرس فلا يطالب بالنطق كمن اخترعته المنية قبل النطق به من غير تراخٍ (فيه) أي في جهة اعتبار مَدْخِلِيَتِهِ في الإيمان (الْخَلْف) أي الاختلاف مُلتَبَساً (بالتَّحْقِيق) أي بالأدلة القائمة على دعوى كل من الفريقين ، وفَصَلَ الخلافَ بقوله (فَقِيلَ) أي : فقال محققو الأشاعرة والماتريدية وغيرهم : النطق من القادر (شرطاً) في إجراء أحكام المؤمنين

والنكارة ، والتصديق بهذا المعنى كان موجوداً عند كثير من الكفار وأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وآية ذلك قوله سبحانه وتعالى : (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به) فدل على أن التصديق بهذا المعنى لا يستلزم إذعان المصدق لما عرفه ، ولا إتياده له ، ولا تسليمه به ، ولا أن يترك ما يناقضه .

الدينيوية^(١) عليه ؛ لأن التصديق القلبي وإن كان إيماناً إلا أنه باطن خفي ، فلا بد له من علامة ظاهرة تدل عليه لتناط به تلك الأحكام ، هذا فهم الجمهور ، وعليه فمن صدق بقلبه ولم يُقرّ بلسانه لا لعذر منعه ولا لإباء ، بل اتفق له ذلك ، فهو مؤمن عند الله ، غير مؤمن في أحكام الشرع الدينيوية ، ومن أقرّ بلسانه ولم يُصدق بقلبه كالمناقض فبالعكس ، حتى نطلع على باطنه فنحكم بكفره ، أما الآبي فكافر في الدارين ، والمعذور مؤمن فيهما .

وقيل : إنه شرط في صحة الإيمان ، وهو فهم الأقل ، والنصوص معاضدة لهذا المذهب ، كقوله تعالى « أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ » ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « اللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ » .

(١) قد عرفت أن الأشاعرة والحنفية متفقون على أن النطق بالشهادتين شرط لعلمنا بإيمان الناطق بهما ، ويترتب على هذا العلم أننا نجري عليه أحكام الإسلام في الدنيا فنزوجه منا ونأكل ذبيحته وندفنه في مقابر المسلمين ونقبل شهادته إلى غير ذلك من الأحكام ، ووجه ذلك أن الإيمان الذي هو التصديق والإذعان محله القلب ، فهو خفي لا اطلاع لأحد غير الله تعالى وصاحبه عليه ، فجعل النطق بالشهادتين أمانة على هذا التصديق الخفي من أجل ذلك ، وأما بالنظر إلى أحكام الآخرة فالأشاعرة لا يشترطون الإقرار باللسان ؛ لأن الذي يجري عليه أحكام الآخرة هو الله تعالى الذي يعلم السر وأخفى ، فأما الحنفية فقد اشتهر عنهم أنهم يشترطون ذلك ، ويجب أن يحمل اشتراط الحنفية لذلك على معنى أنه لا يجوز لواحد منا أن يحكم بأن فلانا مؤمن ، وأنه لا يخلد في النار ، وأنه يدخل الجنة ، إلا إذا كان قد سمعه يقر بالشهادتين ، فيكون النطق بالشهادتين شرطاً في إجرائنا نحن عليه أحكام الآخرة لأنه التي ذكرناها في إجرائنا عليه أحكام الدنيا ؛ إذ لا يعقل أن يكون المراد أن أحكام الآخرة لا تجرى عليه في الآخرة إلا بشرط النطق بالشهادتين في الدنيا ؛ لأن الذي يجري عليه أحكام الآخرة في الآخرة هو الله تعالى الذي لا يحتاج إلى أمانة تدل على ما في قلبه ، ولعل تعبير القوم بإجراء أحكام الآخرة وإجراء أحكام الدنيا يفيد هذا المعنى ، والله سبحانه وتعالى أعلى وأعلم .

وقوله (كَالْعَمَلِ) تشبيه في مطلق الشرطية ، يعني أن المختار عند أهل السنة في الأعمال الصالحة أنها شرط كمال للإيمان ؛ فالتارك لها أو لبعضها من غير استحلالٍ وإِغْنَادٍ وَلَا شَكَّ في مشروعيتها مؤمنٌ قَوَّتَ على نفسه الكمال ، والآتي بها ممتثلاً محصلٌ لأكمل الخصال ، لأن الإيمان هو التصديق^(١) فقط ولا دليل على ثقله ، وللنصوص الدالة على الأوامر والنواهي بعد إثبات الإيمان^(٢) كقوله تعالى « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ » وعلى أن

(١) هذا هو الذي أثبتنا إليه في الوجه الأول من أدلة المذهب المختار (ص ٤٩) ومحصله أن الإيمان هو التصديق القلبي ، بدليل أن نصوص القرآن والحديث قد جعلت محله القلب ، وليس لنا أن ندعى أنه ثقل من هذا المعنى إلى مجموع التصديق والعمل كما يقول المحدثون وجمهور المعتزلة ، فإنه لا دليل على هذا النقل ، وأيضاً ليس لنا أن ندعى أن الإيمان في هذه النصوص لا يراد به الإيمان عند الشرع ، وإنما يراد به الإيمان اللغوي ، لأن لفظ الإيمان قد نقلته الشريعة من مطلق التصديق إلى التصديق بكل ما علم بحجى الرسول صلى الله عليه وسلم به ، وإنه يجب في نصوص الشريعة أن تحمل الألفاظ على معانيها الشرعية التي نقلت إليها ، ومتى علم كل هذا كان الإيمان الوارد في النصوص دالاً على معنى شرعي وهذا المعنى هو التصديق الخصوص دون شيء زائد عليه .

(٢) محصل هذا الوجه من الاستدلال على أن العمل ليس جزءاً من الإيمان أن الله تعالى جعلهم مؤمنين قبل أن يكتب عليهم الصيام ؛ فلو كان العمل جزءاً من حقيقة الإيمان ، والصيام بعض العمل ، لما كانوا مؤمنين إلا بعد القيام بكل الأعمال التي منها الصوم ، وقد قيل من طرف المخالفين : إنه سبحانه وتعالى سماهم مؤمنين بالنظر إلى الأعمال التي شرعت قبل الصوم ، وهو كلام غير مقبول ؛ لأن الأعمال المأخوذة في مفهوم الإيمان عندهم هي كل الأعمال التي شرعها الله تعالى ، فإذا خرج واحد منها خرج كلها ؛ إذ لا فرق بين عمل وعمل ، وهذا أقوى في الرد على المعتزلة ؛ لأنهم يرون أن العقل وحده كاف في إثبات الأحكام بما رآه من الحسن والقبح ؛ إذ لو ثبت هذا كما يقولون لما كانت هناك داعية لإخراج أي جزء من أجزاء العمل سواء في ذلك ماضٍ وما يأتي بعد على لسان الشرع ؛ لأن ماضياً فيما بعد على لسان الشرع ثابت بالعقل عندهم قبل الشرع ، وهذا الكلام على هذا الوجه - جواب إلزامي -

الإيمان والأعمال أمران يتفارقان^(١)، كقوله تعالى: «الذين آمنوا وعملوا الصالحات» وعلى أن الإيمان والمعاصي قد يجتمعان^(٢) كقوله تعالى «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» وللإجماع على أن الإيمان شرط للعبادات، والشرط متغير للشرط.

(وقيل) أى: وقال قوم محققون كالإمام أبى حنيفة وجماعة من الأشاعرة: ليس الإقرار شرطا خارجا عن حقيقة الإيمان، (بل) هو (شطر) أى: جزء منها وركن داخل فيها، دون سائر الأعمال الصالحة، فالإيمان عندهم إسم لعمل القلب واللسان جميعا، وهما الإقرار والتصديق الجازم الذى ليس معه احتمال تقيض بالفعل، وعلى هذا فمن صدق بقلبه ولم يتفق له الإقرار فى عمره ولا مرة مع القدرة على ذلك لا يكون مؤمنا، ولا عند الله تعالى،

(١) هذا هو الذى ذكرناه فى الوجه الخامس من أدلة المذهب المختار، وحاصله أن كثيرا من النصوص — ومنها هذه الآية التى ذكرها الشارح هنا — قد عطفت الأعمال على الإيمان، والعربية التى نزل بها القرآن تقتضى أن يكون المعطوف غير المعطوف عليه، فلزم أن تكون الأعمال غير الإيمان.

(٢) الاستدلال بالآية الكريمة على ما ذكره الشارح إنما يتم إذا فسرنا الظلم فى قوله سبحانه (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) بالمعاصي، ومعنى يلبسوا يخلطوا، والباء فى «بظلم» بمعنى مع. فقد صار معنى النظم الكريم: الذين آمنوا ولم يخلطوا إيمانهم بمعصية، وانضى ذلك بمفهومه أن الإيمان يجتمع مع المعصية، وذهب قوم إلى أن المراد بالظلم فى هذه الآية الشرك، واستدلوا على هذا بأن الآية حين نزلت شق ذلك على الصحابة لأنهم فهموا أن الظلم هو المعصية حتى قالوا: أينما لم يظلم نفسه؟ فقال لهم النبی علیه الصلاة والسلام: ليس الأمر كما تظنون، إنما هو كما قال لقمان لابنه (يا بني لا تشرك بالله، إن الشرك لظلم عظيم) وعلى هذا يكون الإيمان فى هذه الآية مطلق التصديق، ويكون مفهومها على نحو قوله سبحانه: (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون).

ولأستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار ، بخلافه على القول الأول .

فعلم من النظم قولان : أحدهما : أن الإيمان هو التصديق والنطق شرط لإجراء الأحكام الدنيوية على صاحبه أو لصحته ، والثاني أن الإيمان هو التصديق والنطق ، فالنطق شرط ، وعلى هذين القولين العمل غير النطق شرط كمال ، ومقابلته يجعل مجموع العمل الصالح والنطق هو الإيمان .
ولما كان الإيمان والإسلام^(١) لغة متغايري المدلول لأن الإيمان هو

(١) يختلف العلماء اختلافا طويلا في : هل الإيمان والإسلام لفظان يدلان على معنى واحد ، أم أن لكل واحد من هذين اللفظين حقيقة شرعية تغاير حقيقة اللفظ الآخر ؟ ونريد أن نبين لك مذاهب العلماء في هذه المسألة ، ونبين لك مع ذلك أرجحها بدليله ، في كلام واضح الدلالة على ما نريد ، فنقول :

ذهب جمهور العلماء إلى أن الإيمان والإسلام لفظان مآل معناهما إلى شيء واحد ، فهما - وإن لم يكونا مترادفين بالمعنى المفهوم من الترادف - يصيران إلى معنى واحد ، وبيان ذلك أن المعنى الموضوع لنحو قولك « آمنت بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم » أنك صدقت به وأذعنت له ولم يكن في قلبك شك في صحته ، والمعنى الموضوع لنحو قولك « أسلمت بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم » أنك سلمت به وانقدت له وخضع له قلبك وخشعت له جوارحك ولا يظهر بين هذين المعنيين كبير فرق ؛ لأن المعنيين جميعاً يرجعان إلى معنى الاعتراف والانقياد والإذعان والقبول والرضا ، وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع وجود مؤمن ليس بمسلم ، ولا وجود مسلم ليس بمؤمن ، فإن عبر واحد من الناس عن الإيمان والإسلام بأتهما مترادفان فإنما يريد هذا المعنى ، قال في التبصرة « الاسمان من قبيل الأسماء المترادفة ، وكل مسلم مؤمن ؛ لأن الإيمان اسم لتصديق شهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وأن له الخلق والأمر لا شريك له في ذلك ، والإسلام اسم لإسلام المرء نفسه بكيبتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك ، فخلاصا من طريق المراد منهما على معنى واحد ، ولو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود أحدهما بدون الآخر ، ولتصور مؤمن ليس بمسلم أو مسلم ليس بمؤمن ،

فيكون لأحدهما في الدنيا والآخرة حكم ليس للآخر ، وهذا باطل قطعاً هـ . وقال في السكافية : « الإيمان هو تصديق الرسول فيما أخبر به من أوامر الله ونواهيه ، والإسلام هو الانقياد والخضوع لألوهية الله سبحانه ، وذلك لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي ، فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكماً ، فلا يتغيران ، وإذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالإجماع على أنه يمتنع أن يأتي أحد بجميع ما اعتبر في الإيمان ولا يكون مسلماً ، أو بجميع ما اعتبر في الإسلام ولا يكون مؤمناً ، وعلى أنه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم ، وبالعكس ، وعلى أن دار الإيمان هي دار الإسلام ، وبالعكس ، وعلى أن الناس كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث فرق : مؤمن ، وكافر ، ومنافق ، ولا رابع لهم » هـ . ومن هذا الكلام تفهم أن قول الشارح « إن الإيمان والإسلام متغيران مفهوماً » كلام منظور فيه إلى أصل المعنى الذي يدل عليه كل واحد منهما كما هو واضح أجلى وضوح من كلام هؤلاء العلماء الذين أثروا لك كلامهم .

وذهب الجمهور من الأشاعرة والحشوية وبعض المعتزلة إلى أن حقيقة الإيمان شرعاً غير حقيقة الإسلام ، وقد بين الشارح ذلك بيانا واضحاً لا يحتاج معه إلى إيضاح . والذي نختاره في هذا الموضوع أن الإيمان والإسلام متحدان ، على معنى أن المراد منهما في الشرع شيء واحد ، وأنهما متساويان في الوجود ، فكل من اتصف بأحدهما هو متصف بالآخر ، وهو الذي قررناه أولاً .

وبدل لصحة هذا المذهب ثلاثة أمور :

الأمر الأول : أننا نجد النصوص الشرعية في القرآن الكريم والحديث النبوي تضع لفظ الإيمان في موضع الإسلام ، وبالعكس ، وهذا يدل على اتحاد اللفظين في المراد منهما شرعاً ، وذلك نحو قوله تعالى : (يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا ، قل لا تمنوا على إسلامكم ، بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين) وقوله تعاليت كلمته : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ، وَلَا تَمُوتُنْ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ) وقوله جل ذكره : (قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا - إلى قوله سبحانه : وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) .

الأمر الثاني : أنه لو كان الإيمان غير الإسلام لم يصح استثناء أحدهما من الآخر ، لكنه قد صح استثناء أحدهما من الآخر في قوله تعالى : (فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ) دلت هذه الآية على كون المراد منهما متحداً ، ولولا ذلك

لم يستقم الاستثناء ، لأن المراد من المسلمين والمؤمنين رجل واحد ، وهو لوط عليه الصلاة والسلام ، فإن هذه الآية نزلت في حق قوم لوط حين أراد الله تعالى إهلاكهم ، فأمر الملائكة بأن يخرجوا لوطا عليه السلام قبل إيقاع العذاب بقومه .

الأمر الثالث : لو كان الإيمان غير الإسلام لم يكن الإيمان مقبولا ممن ينتقيهِ ؛ لقوله تعالى : (ومن ينتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه) وقد أجمعت الأمة على أن الإيمان مقبول ممن ينتقيهِ ، فكان هذا دليلاً على أن المراد بالإيمان والإسلام واحد .

وقال الذين ذهبوا إلى أن الإيمان والإسلام متغايران : الدليل على ما ذهبنا إليه من ثلاثة وجوه :

الوجه الأول : أي النبي صلى الله عليه وسلم قد بين حقيقةهما لجبريل عليه السلام بمشهد من الصحابة ، وجعل لكل واحد منهما حقيقة تخالف حقيقة الآخر ، فقال : « الإيمان أن تؤمن بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر » وقال : « الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وأن تقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم رمضان ، وحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً » .

ويجاء عن هذا الوجه بأن اختلاف البيان لأن السؤال الثاني إنما كان عن شرائع الإسلام ، نفي أحكامه المشروعة التي هي الأساس ، وهي بعينها شرائع الإيمان ، وعلى هذا يكون الإيمان والإسلام معناهما واحد وهو ما ذكره لجبريل في بيان حقيقة الإيمان ، وتكون شرائعهما ما ذكره في الجواب عن الإسلام ، ويدل لهذا أمران : أولهما أن النبي صلى الله عليه وسلم فسر الإيمان لقوم وفدوا عليه بما فسر به الإسلام لجبريل ، وذلك قوله : « أتدرون ما الإيمان بالله وحده ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم ، فقال : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وأن تعطوا من الغنم الخمس » ومثل هذا قوله عليه الصلاة والسلام : « الإيمان بضع وسبعون شعبة ، أعلاها قول لا إله إلا الله ، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق » . والثاني أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لعمر بعد بيانه « هذا جبريل جاء يعلمكم أمور دينكم » .

الوجه الثاني من أدلتهم : أن القرآن الكريم قد عطف أحدهما على الآخر ، والمعطوف غير المعطوف عليه ، وذلك قوله تعالى : (إن المسلمين والمسلمات ، والمؤمنين والمؤمنات) وقوله سبحانه : (فما زادهم إلا إيماناً وتسليماً) فدل ذلك على أن الإيمان والإسلام متغايران . ويجاء عن هذا بأننا نسلم تغيرهما في المفهوم منهما بحسب الأصل ، على ما ذكرنا في مطلع

التصديق ، والإسلام هو الخضوع والالتقياد ، واختلفَ فيهما شرعاً ، فذهب جمهور الأشاعرة إلى تباينهما أيضاً ؛ لأن مفهوم الإيمان ما علمته آفقا ، ومفهوم الإسلام امتثالُ الأوامر والنواهي ببناء العمل على ذلك الإذعان وفيهما مختلفان ذاتا ومفهوما وإن تلازما شرعا ، بحيث لا يوجد مُسلم ليس بمؤمن ولا مؤمن ليس بمسلم - أشار إلى اختيار هذا المذهب بقوله (وَأَلَا سَلَامٌ أَشْرَحَنَّ حَقِيقَتَهُ) (بِالْعَمَلِ) الصالح ، أعني امتثال المأمورات واجتناب المنهيات ، والمراد الإذعان لتلك الأحكام وعدم ردها ، سواء عملها أو لم يعملها ، وذهب جمهور المالكية والشافعية والمحققون من الأشاعرة إلى اتحاد مفهوميهما ، بمعنى وَحْدَةِ مَا يَرَاهُ مِنْهُمَا فِي الشَّرْعِ وَتَسَاوِيهِمَا بِحَسَبِ الوجود ، على معنى أن كلَّ مَنْ اتصف

هذا البحث ، وهذا التباين هو الذي صحح عطف أحدهما على الآخر ، لكن ذلك لا يفيدنا لأننا كما نقول بتباينهما بحسب الأصل نذهب إلى أنهما متحدان في المآل ، وفيما تقصده الشريعة من كل منهما .

الوجه الثالث من أدلتهم : أن الله أثبت الإسلام لبعض الناس ونفى عنهم الإيمان ، وذلك في قوله سبحانه : (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا ، قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا ، وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا) ولو كان الإيمان والإسلام يدلان على شيء واحد لكان نفي أحدهما نفياً للآخر وإثبات أحدهما إثباتاً للآخر . ويجاب عن هذا بأننا لا نسلم أن الله تعالى أثبت لهؤلاء الأعراب الإسلام الذي نقول إنه متحد مع الإيمان ؛ لأن الإسلام الذي ندعي أنه متحد مع الإيمان هو الإسلام المعتبر شرعاً في الدنيا والآخرة وهو الإسلام ظاهراً وباطناً ، وأما الإسلام الظاهر فلا نقول باتحاده مع الإيمان ، ولا نقول إنه نافع منج من عذاب الآخرة ، ألا ترى أن الزنديق قبل الإطلاع على حاله يحكم بإسلامه وإيمانه ، وبعد الإطلاع على حاله يحكم عليه بنفي الإسلام والإيمان عنه والذي أثبته الله تعالى لهؤلاء الأعراب هو الإسلام الظاهري فقط ، وهو يتنافى مع كل من الإيمان والإسلام المعتبر شرعاً ، ولو قيل : لا نقولوا آمنا ولا أسلمنا إسلاماً نافعاً منج من عذاب الآخرة ، ولكن قولوا أسلمنا إسلاماً ظاهرياً غير نافع ولا منج ؛ لما تناقض والله سبحانه وتعالى أعلى وأعلم .

بأحدهما فهو متصف بالآخر شرعا ، وعلى هذا فالخلاف لفظي باعتبار المال
 (مِثَالُ هَذَا) يعنى العمل الذى فسر به الإسلام النُطْقُ بالشهادتين المتقدم
 بيانهُ ، و(الحج) المفروض فى الخامسة وقيل فى غيرها إلى التاسعة ، وهو لغة
 القَصْدُ لمُعْظَمٍ ، وشرعا : عبادة يلزمها وقوفٌ بِعَرَفَةَ لَيْلَةَ عَاشِرِ الْحِجَةِ (وَالصَّلَاةُ)
 المفروضة قبل الهجرة بسنة ، وهى لغة : الدعاء ، وأما شرعا فهى : أقوالٌ
 وأفعالٌ مُفْتَتِحَةٌ بِالتَّكْبِيرِ مُخْتِمَةٌ بِالتَّسْلِيمِ (كَذَا الصَّيَّامُ) المفروضُ فى ثمانية
 الهجرة ، وهو لغة : الإمساك ، وشرعا : عبادةٌ عَدَمِيَّةٌ وَقْتُهَا طُلُوعُ الْفَجْرِ
 حَتَّى الْغُرُوبِ (فَادِرٍ) أَى اعْلَمْ (وَالزَّكَاةُ) المفروضة فى ثمانية الهجرة ، وقيل :
 فى غيرها ، وهى لغة : النموُّ والتطهير ، وأما شرعا فهى : إخراجُ جزءٍ من
 المالِ شرطٌ وجوبُهُ لِمُسْتَحَقِّهِ بِلَوْعِ الْمَالِ نَصَابًا وَبِلَوْغِ غُرُوبِ عِيدِ الْفِطْرِ أَوْ
 بَجَرِّهِ لَوْاجِدُهُ فَضَّلَ عَنْ قُوَّتِهِ وَقُوَّتِ عِيَالِهِ يَوْمَهُ وَلَيْلَتِهِ لَمْ يَتَوَجَّهْ وَجُوبُهُ عَلَى
 غَيْرِهِ ، والمراد إذعانُ المذكورات وتسليمها وعدمُ مقابلتها بالرد والاستكبار
 ولما ذكر أن للأعمال الصالحة مدخلة فى الإيمان بالكيفية عندنا ذكر
 هنا أنه يتفرع على تلك المدخلة القول بزيادة الإيمان ونقصه ، فقال :
 (وَرَجَّحْتُ زِيَادَةَ الْإِيمَانِ) ^(١) أَى : وَرَجَّحْتُ جَمَاعَةَ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْقَوْلَ بِقَبُولِ

(١) اعلم أولا أن الكلام فى زيادة الإيمان ونقصه فى موضعين : الموضع الأول : فى بيان
 مذاهب العلماء فى هذه المسألة ، وبيان الراجح من مذاهبهم فيها ودليله ، والموضع الثانى فى
 بيان : هل هذا الاختلاف حقيقى يرد على شىء واحد ، أم أنه خلاف لفظى ، ومورد كل واحد
 من المذهبين غير مورد الآخر ؟ ونريد أن نبين لك هذين الموضعين بيانا شافيا ، فنقول :
 أما عن الموضع الأول فقد اختلف العلماء فى زيادة الإيمان ونقصه وعدمهما ، ولهم فى
 ذلك مذهبان : الأول مذهب الأشاعرة والمعتزلة ، وأهل الحديث ، وهو المحكى عن الإمام

الشافعي رضى الله تعالى عنه ، وحاصله أن الإيمان يزيد وينقص ، والثاني مذهب أبي حنيفة رضى الله عنه وأصحابه وكثير من العلماء ، وهو اختيار إمام الحرمين الجويني من كبار الشافعية ، وحاصله أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، ونحن نختار في هذا الموضع المذهب الأول الذي هو مذهب الأشاعرة والشافعي وأهل الحديث وكثير من المعتزلة ، والذي يذهب إلى أن الإيمان يزيد وينقص ، سواء أكان الإيمان هو التصديق وحده كما هو مذهب الأشاعرة الذي اخترناه فيما سبق أم كان الإيمان هو الطاعات وحدها كما هو مذهب جماعة من المعتزلة أم كان الإيمان هو مجموع التصديق والإقرار باللسان والأعمال كما هو مذهب المحدثين ، نقول : إننا نختار القول بزيادة الإيمان ونقصانه على أى معنى من المعاني حملنا الإيمان ، فأما إذا حملنا الإيمان على أنه الطاعات وحدها أو على أنه الطاعات مع التصديق والإقرار فالقول بزيادته ونقصانه لا يحتاج إلى استدلال ؛ لأن المشاهدة والأخبار المتواترة يدلان دلالة قاطعة على أن بعض المكلفين أكثر طاعة من غيرهم ، فيكون إيمان من كثرت طاعته زائداً على إيمان من قلت طاعته ، بل الشخص الواحد تكثر طاعته أحياناً وتقل طاعته أحياناً أخرى ، فهو في الحين الذي تكثر فيه طاعته أزيد إيمانا عنه في الحين الذي تقل طاعته فيه ، وأما إذا فسرنا الإيمان بالتصديق وحده فنحن في حاجة إلى الاستدلال على أنه - مع هذا - يزيد وينقص ونقول : الدليل على أن الإيمان يزيد وينقص مستمد من العقل ، ونصوص الكتاب الكريم ، ونصوص السنة النبوية :

أما العقل فلا نألو لم نقل بزيادة الإيمان ونقصانه لكان إيمان آحاد الناس من هذه الأمة ، بل لكان إيمان المنهمك في الفسوق والعصية ، مساوياً لإيمان الأنبياء والملائكة والصدّيقين ، وهذا مما لا ينبغي أن يذهب إليه أحد ، ولما كان المصير إلى افتراق إيمان من ذكرنا من الأنبياء والملائكة وإيمان المنهمك في ملذاته وشهواته أمراً لامندوحة عنه لزمنا القول بأن الإيمان يزيد وينقص (وانظر ص ٥٠ من هذا الكتاب) .

وأما نصوص الكتاب الكريم فكثيرة ، نذكر منها قوله تعالى : (وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً) ، وقوله جل ذكره : (ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم) وقوله سبحانه : (ويزداد الذين آمنوا إيماناً) وقوله : (فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً) وقوله : (وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً) نصت هذه الآيات على أن المؤمنين يزدادون إيماناً ، ولا حجة وراء صريح النص .

وأما الأحاديث النبوية فمنها ما روى عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه قال : قلنا : يا رسول الله ، الإيمان ، هل يزيد وينقص ؟ قال : « نعم ، يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة ، وينقص حتى يدخل صاحبه النار » ومنها ما روى عن عمر رضى الله تعالى عنه : لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان هذه الأمة لرجح إيمان أبي بكر ، ومنها ما روى البخارى عن أبي سعيد الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : « يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ، ثم يقول الله تعالى : أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان — الحديث بطوله » وروى من حديث أنس قوله صلى الله عليه وسلم : « يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من إيمان ، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن برة من إيمان ، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من إيمان » وهذا الحديث يكاد يكون صريح الدلالة على زيادة الإيمان ، وإلا لما كرر الطوائف التي تخرج من النار ، ألا ترى أنه عليه الصلاة والسلام قد جعل في قلب بعض الناس وزن الذرة ، وجعل في قلب بعض آخر وزن برة من إيمان ، ووزن البرة أزيد من وزن الذرة ، وجعل في قلب بعض آخر وزن شعيرة من إيمان ، ووزن الشعيرة أزيد في بعض البلدان من وزن البرة ؛ فدل ذلك على تفاوت الناس في إيمانهم الذي في قلوبهم وهو التصديق على ما سبق بيانه

قال أصحاب المذهب الثاني : الإيمان اسم للتصديق البالغ حد الجزم والإذعان والقبول والرضا ، وهذا لا يتصور فيه الزيادة والنقصان ؛ لأنه إن نقص عن أن يبلغ هذا الحد لم يكن إيمانا ، وإن بلغه لم تتصور الزيادة عليه ، وأما زيادة إيمان الأنبياء والملائكة عن إيمان أحاد الناس فليست الزيادة في حقيقة الإيمان ولكن المراد بها الزيادة بحسب الدوام والثبات عليه وكثرة الأزمان والساعات ونحو ذلك ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك ، ونحو نعلم أن التصديق عرض من الأعراض والأعراض من شأنها ألا تبقى ، فيكون إيمان النبي صلى الله عليه وسلم متوالياً لا انقطاع له ، ويكون ثبوت الإيمان لغيره على الفترات ، وبهذا ثبت للنبي صلى الله عليه وسلم أعداد من الإيمان لا يثبت لغيره إلا بعضها ، فيكون إيمانه عليه الصلاة والسلام أكثر وأزيد ، ولعل هذا بعض السر في وصف نومه صلى الله عليه وسلم بأن عينه تنام وقلبه يقظ متنبه ، ونحن لا ننكر الزيادة بهذا المعنى ، وأما زيادة إيمان أبي بكر والصحابه فيحمل على أحد معنيين : أولهما أن المراد الزيادة بحسب زيادة ما يؤمنون به ، فإنهم رضوا أن الله تعالى عليهم كانوا أول الأمر قد آمنوا إيماناً جليلاً ، وكان الله تعالى يفرض عليهم الفرض بعد الفرض ،

وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص ، فكلما آمنوا بفرض زاد متعلق إيمانهم ، الثاني : أن المراد بالزيادة زيادة ثمرة الإيمان وإشراق نوره في القلب حتى يصبح المؤمن — بعد أن كان إيمانه نظرياً راجعاً إلى قوة الدليل — كأنه مشاهد معين ، ألا ترى أن إبراهيم خليل الله تعالى — وهو من هو — كيف قال لربه « أرني كيف تحيي الموتى » فأجابه الحق « أو لم تؤمن » فقال « بلى ، ولكن ليطمئن قلبي » فإنه عليه الصلاة والسلام أراد أن يضم إلى علمه الثابت الذي لاشك فيه ولا تردد علماً جديداً ؛ لأن تظاهر الأدلة أسكن للقلوب ، وهذا بعض أسرار قوله عليه الصلاة والسلام « إن أعرفكم بالله لأنا » .

ونحن نقول : إن هذه الوجوه التي ذكروها جيدة في التأويل ، ولكنها تحتاج إلى إثبات أن التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت ، ولعل الوجه الأخير في كلامهم — على ما شرحناه به — لو دققنا النظر فيه لرأيناه دالاً على تفاوت التصديق في نفسه (وانظر ص ٥٠) وأما عن الموضوع الثاني — وهو بيان أن الخلاف السابق لفظي أو حقيقي — فنقول ذكر عن الإمام الرازي — وهو الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين ، البكري ، الطبرستاني الأصل ، الرازي المولد ، المعروف بابن الخطيب — أنه لا خلاف حقيقياً بين العلماء ، وذلك لأن القائلين بزيادة الإيمان ونقصانه هم القائلون بأن الإيمان عبارة عن تصديق الجنان وإقرار اللسان وعمل الأركان ، فتكون زيادته ونقصه باعتبار أحد أجزائه — وهو العمل — فإذا كثرت الطاعات زاد الإيمان ، وإذا نقصت الطاعات نقص الإيمان ، والقائلين بأنه لا يزيد ولا ينقص هم الذين ذهبوا إلى أن الإيمان هو التصديق وحده وهو لا يزيد ولا ينقص ، ولو أن الفريق الأول فسر الإيمان بما فسر به الفريق الثاني لقال بمثل مقالته ، ولو أن الفريق الثاني فسر الإيمان بما فسر به الفريق الأول لقال بمثل مقالته ، وبمثل ما قال الرازي قال إمام الحرمين ، اسمع قول الإمام الرازي : « إن هذا الخلاف فرع تفسير الإيمان فإن قلنا هو التصديق فلا يتفاوت ، وإن قلنا هو الأعمال فتفاوت » ثم اسمع قول إمام الحرمين : « إذا حملنا الإيمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقاً ، كما لا يفضل علم علماً ، ومن حمله على الطاعة سرّاً وعلناً فلا يبعد إطلاق القول بأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية » اهـ .

وهذا كلام عجيب من هذين الفاضلين ، فإن القائلين بأن الإيمان هو التصديق وحده معروفون وهم الأشاعرة والحنفية كما قدمنا ، والقائلين بأن الإيمان هو الطاعة وحدها والطاعة مع التصديق والإقرار باللسان معروفون أيضاً ، وهم المعتزلة والخوارج والمحدثون كما بينا ،

الإيمان الزيادة ووقوعها فيه (بِمَا تَزِيدُ طَاعَةً) أى بسبب زيادة طاعة (الإنسان) وهى : فعلُ المأمور به واجتنابُ المنهى عنه (وَتَقْصُهُ) أى الإيمان من حيث هو ، لا بَقَيْدٍ محل مخصوص ؛ فلا يرد الأنبياء والملائكة ؛ إذ لا يجوز على إيمانهم أن ينقص (بِنَقْصِهَا) يعنى الطاعة إجماعاً ، هذا مذهب جمهور الأشاعرة ، قال البخارى : لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار فما رأيت أحدا منهم يختلف فى أن الإيمان قولٌ وعمل ، ويزيد وينقص ، مُحْتَجِّينَ عَلَى ذَلِكَ بِالْعَقْلِ وَالنَّقْلِ :

والخلاف فى زيادة الإيمان ونقصانه دأب بين هذه الطوائف كلها ؛ فالأشاعرة — وهم من القائلين إن الإيمان هو التصديق وحده — والمعتزلة والمحدثون — وهم من القائلين بأن الإيمان هو الطاعة وحدها أو مع التصديق والإقرار — كل هؤلاء يذهبون إلى أن الإيمان يزيد وينقص ، والحنفية — وهم من أقاليم إن الإيمان هو التصديق وحده — يذهبون إلى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، وعلى هذا يكون التحقيق الحقيق بأن نأخذ به أن نعتبر الخلاف فى بعض نواحيه لفظياً ، وهو الخلاف بين الحنفية القائلين بعدم زيادة الإيمان ونقصه وبأن الإيمان هو التصديق فقط ، وبين المحدثين القائلين بأن الإيمان يزيد وينقص وبأنه عبارة عن التصديق والإقرار والعمل والمعتزلة القائلين بأن الإيمان هو الطاعات وهو يزيد وينقص وهذا واضح جداً ، فإننا لا ننكر أن طاعة بعض الناس أزيد من طاعات بعض ، ومضى كانت الطاعة من حقيقة الإيمان لزم البتة أن نصير إلى أنه يزيد وينقص ، وأما الخلاف بين الأشاعرة والحنفية فى زيادة الإيمان ونقصانه فلا يمكن أن يكون لفظياً ؛ لأنهم جميعاً يذهبون إلى أن حقيقة الإيمان هى التصديق وحده ، والطاعات من كمال الإيمان ، لا من أصله ، عندهم جميعاً أيضاً ، هذا بالرجوع إلى أصل مذاهب الفريقين فى الإيمان ، وبالرجوع إلى أدلة الفريقين وتقريرها على الوجه الذى أوضحناه لك قريباً يبين أن مدار الاستدلال عند الفريقين هو إثبات أن التصديق الذى عمله القلب يقبل الزيادة والنقصان أو لا يقبلهما ، ومن هذا كله تتضح لك حقيقة هذه المسألة على الوجه الجدير بالقبول ، والله سبحانه وتعالى ولى التوفيق (هـ — جوهرة التوحيد)

أما العقل فلأنه لو لم تتفاوت حقيقة الإيمان لكان إيمان آحاد الأمة - بل المنهمكين على الفسق والمعاصي - مساوياً لإيمان الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام ، واللازم باطل ؛ فكذا الملزوم

وأما النقل فلـ كثرة النصوص الواردة في هذا المعنى ، كقوله تعالى « وَإِذَا تَلَمَّيْتُ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا » وقوله عليه الصلاة والسلام لابن عمر رضي الله عنهما - حين سأله الإيمان يزيد وينقص ؟ - قال : « نعم ، يزيد حتى يُدْخِلَ صاحبه الجنة ، وينقص حتى يُدْخِلَ صاحبه النار » وقوله عليه الصلاة والسلام : « لو وُزِنَ إيمان أبي بكر بإيمان هذه الأمة لرجح به » وكل ما يقبل الزيادة يقبل النقص ، فيتم الدليل

(وقيل) أى : وقال جماعة من العلماء أعظمهم الإمام أبو حنيفة وأصحابه وكثير من المتكلمين : الإيمان (لا) يزيد ولا ينقص ؛ لأنه اسم للتصديق . البالغ حدّ الجزم والإذعان ، وهذا لا يتصور فيه ما ذكر ؛ فالمصدق إذا ضم إلى تصديقه طاعة أو ارتكب معصية فتصديقه بحاله لم يتغير أصلاً ، وإنما يتفاوت إذا كان اسماً للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة .

وأجابوا عما تمسك بها الأولون بأن المراد الزيادة بحسب زيادة ما يؤمن به ، والصحابة رضي الله عنهم كانوا آمنوا في الجملة ، وكانت الشريعة لم تتم ، وكانت الأحكام تنزل شيئاً فشيئاً ، فكانوا يؤمنون بكل ما يتجدد منها .

ويحتمل أن يكون المصنف رحمه الله تعالى أراد أن الإيمان يزيد ولا ينقص كما ذهب إليه الخطابي حيث قال : الإيمان قول وهو لا يزيد ولا ينقص ، وعمل

وهو يزيد وينقص ، واعتقاد ، وهو يزيد ولا ينقص ، فإذا نقص ذهب .
 (وقيل^(١)) أى : وقال جماعة منهم الفخر الرازى : إنه (لاخلف) أى :
 ليس الخلف بين الفريقين حقيقياً ، وإنما هو لفظى^(٢) ؛ لأن ما يدل على أن
 الإيمان لا يتفاوت مصروف إلى أصله ، أعنى التصديق ، وما يدل على أنه
 يتفاوت مصروف إلى ما به كماله ، وهو الأعمال ؛ فالخلاف فى هذه المسألة
 فرعٌ تفسير الإيمان ، فإن قلنا « هو التصديق فقط » فلا تفاوت ، وإن قلنا
 « هو الأعمال مع التصديق » فمتفاوت .

وأشار بقوله (كذا قد نُقِلَ) إلى التبرُّى من عهدَة صحبة هذا القيل ؛
 لأن الأصح أن التصديق القلبى يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة
 وعدم ذلك ، ولهذا كان إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث
 لا نعتريه الشبهة ، ويؤيده أن كلَّ أحدٍ يعلم أن ما فى قلبه يتفاضل حتى يكون
 بعض الأحيان أعظم يقيناً وإخلاصاً منه فى بعضها ، فكذلك التصديق
 والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها ، على أن هذا القيل خلاف المعروف
 بين القوم أن الخلاف حقيقى .

(١) يجوز فى هذه الواو أن تكون للاستثنا ، ويجوز أيضاً أن تكون للعطف ، لكن
 المعطوف عليه - على هذا - محذوف يفهم من السياق ، وتقدير الكلام حينئذ : قد اشتهر
 بين العلماء أن الخلاف بين القائلين بقبول الإيمان للزيادة والنقصان والقائلين بعدم قبوله
 ذلك خلاف حقيقى ، وقال قوم : ليس الخلاف بين الفريقين فى هذه المسألة حقيقياً ، وإنما
 هو خلاف لفظى ، وقد عرفت حقيقة هذا الموضوع فيما قدمناه لك من البحث المستفيض
 (ص ٦٤ و ٦٥) .

(٢) لو كان كل القائلين بقبول الإيمان الزيادة يفسرونه بما يشمل العمل ، وكل القائلين بعدم
 قبوله الزيادة يفسرونه بالتصديق وحده - لكان الخلاف لفظياً ، لكنك قد علمت أن من القائلين
 بقبوله الزيادة من يفسره بالتصديق وحده ، وهم الأشاعرة ، فلا يمكن أن يكون الخلاف لفظياً .

وقد انقسمت مباحث هذا الفن ثلاثة أقسام : إلهيات ، وهي المسائل التي يُنَحَّث فيها عن الإله ، ونبوّات ، وهي المسائل المبجوت فيها عن النبوة وأحوالها ، وسمعيات ، وهي المسائل التي لا تُتَلَقَّى أحكامها إلا من السمع ولا تؤخذ إلا من الوحي ؛ فلذا شرع في تفصيل ما أجمله بقوله أولاً « فكل من كلفَ شرعاً وجباً * عليه أن يعرف — البيت » وبدأ من القسم الأول^(١) بما هو الأصل ، وهو الوجود ؛ لأن الحكم بوجوب الواجبات له تعالى واستحالة ما يتنزه عنه وجواز ما يجوز في حقه فرغ عنه ، فقال :

« إذا أردت^(٢) معرفة ما يجب له تعالى (فواجب له)^(٣) صفةً نفسيةً

(١) إنما قدم المصنف الكلام في الإلهيات بوجه عام لأنها متعلقة بالله سبحانه وتعالى ، وما يتعلق به جل شأنه مقدم على كل ماعداه ، وإنما بدأ من هذه المباحث الإلهية ببيان ما يجب له سبحانه لأن ذلك أشرف مباحث الإلهيات ، وإنما قدم من مباحث الواجب له الكلام على الوجود لأن الوجود كالأصل لكل ماعداه وما عداه كالفرع له ، ألا ترى أن الحكم بوجوب الواجبات له سبحانه وتعالى لا يتعلل إلا بعد الحكم بوجوب الوجود له . (٢) أشار الشارح بقوله « إذا أردت معرفة — إلخ » إلى أن الفاء في قول المصنف «فواجب له» هي الفاء التي تسمى فاء الفصيحة ، وهي التي أفصحت عن شرط مقدر . والضمير المجرور محلاً باللام في قول المصنف «فواجب له» عائداً على الله تعالى .

و«واجب» في قول المصنف «فواجب له» خبر مقدم ، وقوله «الوجود» مبتدأ مؤخر ، وقدم المصنف الخبر للاهتمام به ، لا لإفادة الحصر على ما قيل ، وذلك لأن المقصود هنا هو الحكم بوجوب الوجود له سبحانه ، ومن الناس من قال : إن قوله « واجب » مبتدأ ، وسوغ الابداء به مع كونه نكرة — أنه عامل في الجار والمجرور بعدم ، فإن قوله « له » جار ومجرور متعلق بواجب ، وقوله « الوجود » خبر للمبتدأ ، وعُلل هذا بأن الأصل هو الحكم بالمجهول على المعلوم ، والمعلوم من قول المصنف فيما سبق « فكل من كلف شرعاً وجباً * عليه أن يعرف ما قد وجباً لله — إلخ » هو الواجب ، وقد بينه هنا بقوله « فواجب له الوجود » وكأنه قد قال : الواجب له سبحانه الذي تقدمت الإشارة إليه هو الوجود وما عطف عليه ، وهذا الوجه — وإن كان صحيحاً من حيث المعنى — لا يتفق

هي (الوجود) الذاتى بمعنى أنه وجود لذاته ، لا لعلّة ، فلا يقبلُ العدم ، لا أزلاً ولا أبداً ؛ لوجوب افتقار العالم وكل جزء من أجزائه إليه تعالى ، وكلُّ مَنْ وجب افتقاره العالم إليه لا يكون وجوده إلا واجباً ، لا جائزاً ، وإلا لزم الدور أو التسلسل .

والمراد بالصفة النَّفْسِيَّةُ صفةٌ مُبْتَوِيَّةٌ يدلُّ الوصفُ بها على نفس الذات ، دون معنى زائدٍ عليها ، ككون الجوهر جوهرًا ، وذاتًا ، وشيئًا ، وموجوداً ^(١)

مع ما ذكر النجاة من أنه لم يسمع عن العرب الإخبار بالمعرفة عن النكرة ولو مخصصة ؛ لهذا كان الأولى هو الوجه الأول ، وهو جعل قوله « فواجب له » خبراً مقدماً ، فأعرف ذلك .

(١) القول في الوجود يحتاج إلى بيان ثلاثة أمور : الأول معنى الوجود ، والثاني معنى وجوبه له سبحانه ، والثالث الدليل على وجوب وجود الله تعالى ؛ فأما الكلام على الأول فيستدعى أن تقدم لك بحثاً يترتب عليه بيان معنى الوجود ، وهذا البحث يتلخص في أن الوجود مطلقاً ، نعني سواء أكان صفة للقديم أم كان صفة للحادث ، هل هو عين الذات الموجودة أو هو غير الذات ؟ وقد اختلف العلماء في هذه المسألة : فذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن الوجود هو نفس الذات ، وعلى هذا لا يقال : إن الوجود صفة ؛ لأن الصفة اسم للأمر الزائد على الموصوف ، وعلى هذا يكون عدالتكلمين والمؤلفين — ومنهم المصنف والشارح — الوجود من الصفات الواجبة له سبحانه مشتملاً على شيء من التسامح (وانظر مع ذلك ماسياً في ص ٧١ و٧٢) ، وسببه أنهم رأوا أنه يصح وصف ذات الله تعالى لفظاً بما يشق من الوجود فيقال « ذات الله موجودة » فلما رأوا أن الوجود يكون وصفاً في اللفظ كالصفة الحقيقية في نحو قولنا « الله تعالى عالم ، وقادر » أطلقوا لفظ الصفة على الوجود تشبيهاً له بها ، وقال قوم منهم الرازي : الوجود أمر زائد على الذات ، على معنى أنه صفة ثابتة في الخارج لسكنها لم تصل إلى درجة الموجودات التي تشهد وتحس ، فهي واسطة بين الموجود الخارجي والمعدوم ، وهذا الفريق أثبت واسطة بين الوجود والمعدوم ، وسمى هذه الواسطة حالاً ؛ فالأقسام عنده ثلاثة : معدوم ، وموجود ، وحال ، أما الفريق الأول فليس عنده إلا قسمان الموجود والمعدوم .

وقد استدلل القائلون بأن الوجود عين الوجود بحجج كثيرة نجتزئ لك منها بدليلين:
 الأول : قالوا لو كان الوجود أمراً زائداً على الموجود لكان حال هذا الوجود الزائد
 لا يخلو عن أحد أمرين: إما أن يكون موجوداً ، وإما أن يكون معدوماً ، فإن كان موجوداً
 انتقل الكلام إلى وجوده ، وهكذا ؛ فيلزم عليه الدور أو التسلسل . وكلاهما باطل ، فما أدى
 إليه وهو كون الوجود أمراً موجوداً زائداً على الذات باطل ، وإن كان الوجود معدوماً
 لزم اتصاف الشيء الذي هو الوجود بنقيضه ، فيقال « الوجود معدوم » وذلك محال لأنه
 جمع بين النقيضين .

ويمكن أن يحاجب عن هذا الدليل بأحد جوابين : أولهما أنا لانسلم الحصر في قولكم
 « إن كان هذا الوجود زائداً على الذات ، فلا يخلو حاله إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون
 معدوماً » بل ندعى أنه زائد على الذات ومع ذلك فليس موجوداً ولا معدوماً ، لأن القسمة
 ليست ثنائية عندهم على ما علمت ، بل هناك قسم ثالث وهو الحال ، والجواب الثاني سلمنا
 أنه على ما ذكرتم ، ولكننا نختار الشق الثاني — وهو أنه معدوم ، ولا نسلم أنه — على
 فرض كونه معدوماً يستلزم وصف الشيء بنقيضه وأنه محال ؛ لأن المحال إنما هو وصف
 الشيء بعين نقيضه كقولنا « الوجود عدم » وقولنا « الموجود معدوم » وأما وصف الشيء
 بالمنسوب إلى نقيضه كقولنا « الوجود عدمي » أو بالمشتق من نقيضه كقولنا « الوجود
 معدوم » فلا استحالة فيه ؛ وما هنا من هذا القليل ؛ لأننا نقول « الوجود معدوم » أو
 « الوجود عدمي » على معنى أنه لا تحقق له في الخارج ، ولا يلزم من ذلك أن تكون
 الذات المتصفة بالوجود معدومة ؛ لأن العدم قائم بوصفها — وهو الوجود — لا بنفس الذات
 ولهذا نظائر في كلامنا ، ألا ترى أن الإنسان يتصف بالقيام والقعود والبياض والسواد ونحو
 ذلك ، ثم إن الإنسان جسم وجوهر ، وكل ما يتصف الإنسان به عرض ليس بجسم ولا
 بجوهر ، فإذا قلت « زيد قائم » أو « زيد أبيض » فقد وصفت الجسم — الذي هو الإنسان —
 بما ليس بجسم ، ففيه وصف الشيء بنقيضه ، لكن لما كان المعنى على أن الإنسان الذي هو
 جسم صاحب شيء ليس بجسم كان معنى صحيحاً ، وما هنا من هذا القليل ؛ فإنك لو قلت
 « الذات موجودة » مع قولنا بأن الوجود معدوم يصير المعنى : الذات الموجودة خارجاً
 متصفة بشيء ليس موجوداً في الخارج ، ولا شيء في هذا .

الدليل الثاني ، قالوا : لو كان الوجود أمرا زائدا على الذات عارضا لها لكانت الذات من حيث هي . أى مع قطع النظر عن هذا الوجود - غير موجودة ، على معنى أنها - حينئذ - تكون معروضة للوجود صالحة له خالية عنه ، فتكون معدومة ، فإذا قلت « الذات موجودة » كنت قد وصفت المعدم بالوجود ، وهذا تناقض .

ويجب عن هذا أنا لا نسلم أن الذات إذا كانت معروضة للوجود صالحة له خالية عنه تكون معدومة ؛ لأن الممكن - مثلا - هو ما لا تقتضى ذاته أن يكون موجودا أو معدوما ، فهو صالح لأن يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البديل ، فهو من حيث ذاته عار عنهما جميعا ، نعى أن ماهيته في حد ذاتها خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما . وقد استدلل القائلون بأن الوجود أمر زائد على الذات بأدلة نذكر لك منها واحدا لتعرف مهيع البحث ، قالوا : إن ذاته تعالى غير معلومة لنا ، وإن وجوده سبحانه معلوم لنا ، وهذا قياس من الشكل الثاني ، ونتيجته « إن ذاته تعالى غير وجوده » .

ويجب عن هذا الدليل بأننا لا نسلم إطلاق قولكم « إن وجوده تعالى معلوم لنا » لأن حقيقة الوجود غير معلومة لنا ، كما أن حقيقة الذات غير معلومة لنا ، وإنما المعلوم لنا الوجود من حيث الوصف ، وهو أن ذلك الوجود لا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم ، ولو قلنا إن ذاته أيضاً معلومة لنا من حيث الوصف ككونها لا تشبه شيئا ولا يشبهها شيء كان صحيحاً أيضاً هذا ، وقد قالت الفلاسفة : إن الوجود غير الموجود في الحادث ، وأما في القديم فوجوده عنه ، لأنه تعالى واجب الوجود ، وهو واحد من كل وجه ، فلو كان وجوده غيره لتكثر ؛ لأن الموصوف يتكثر عندهم بكثرة الصفات ، وذلك يؤدي إلى التركيب المؤدى إلى الإمكان ، وهو مناف للوجوب ، ورد ذلك غير خاف .

وقالت الكرامية : الوجود صفة معنى كالقدرة والإرادة .

إذا علمت ذلك فاعلم أن الأشاعرة يعرفون الوجود بأنه « صفة نفسية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها » وقد يقال : « الوجود صفة تصح لموصوفها أن يرى » وهذا هو الذى ذكره الشارح رحمه الله تعالى ، وقد علمت أن تعبيرهم عن الوجود بأنه صفة على مذهب الأشعرى فيه تسامح ، والمراد أنه تجوز ، حيث شبهوا الوجود بالصفة الحقيقية كالعلم ، بجامع أن كلامهما يقع صفة في اللفظ فيقال « ذات الله موجودة » كما يقال « الله عالم » واستعاروا اسم المشبه به وهو لفظ صفة للمشبه ، ففيه على هذا التقرير استعارة

تصريحية . والرازي ومن ينحو نحوه يعرف الوجود بأنه « الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معللة بعلّة » ومعنى قولهم « الواجب للذات » الثابت لها ثبوتاً لا ينفك عنها ، و « ما » في قولهم « ما دامت الذات » مصدرية ظرفية ، أى مدة دوام الذات ، و « دام » تامة ، وأظهروا الفاعل في قولهم « ما دامت الذات » دفعاً لما يتوهم عند إضماره من عود الضمير على الحال ، وفائدة قولهم « ما دامت الذات » التنبيه على أن الذات ملزومة للوجود فعلى تحقق الذات تحقق وجودها ، وقولهم « غير مغللة » هو بنصب « غير » على أنه حال من « الحال » ولا يصح جعل « دام » ناقصة وجعل « غير » خبرها ؛ لأن الذات لا تعمل ، وقولهم « الحال » يخرج عنه صفات المعاني والصفات السلبية لأنها ليست بحال عندهم ، وهو مجرد اصطلاح ، ولا مشاحة فيه . وتخرج الصفات المعنوية إما بقولهم « ما دامت الذات » لأن دوام الصفات المعنوية بدوام معانيها لا بدوام الذات ، وإما بقولهم « غير معللة بعلّة » ويكون قولهم « ما دامت الذات » ليس للاحتراز ، ولكن لبيان الواقع ، وخروج المعنوية بغير معللة لكون المعنوية تعمل بالمعاني ، ألا ترى أن القادر معلل بقيام القدرة بالذات والمريد معلل بقيام الإرادة ، وهلم جرا .

وبعد ، فاعلم أن كثيراً من العلماء أجرى الخلاف بين الأشاعرة والرازي على ظاهره وقال : إن معنى قول الأشعري « إن الوجود عين الوجود » أنهما متحدان مفهوماً وماصداً وعليه يجرى كل ما تقدم ذكره ، ومنه أن عدهم الوجود صفة يشتمل على التجوز الذى أوضحناه ، ولكن جمعاً من المحققين تأول هذه العبارة ، وذهب إلى أن معنى كون الوجود عين الذات أنه ليس له تحقق فى الخارج زائداً على تحقق الذات ، بل هو أمر اعتبارى ، فالمقصود أنه ليس للماهية من حيث هى تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر ، بحيث يكون هناك شيان متحققان فى الخارج كالجسم والبياض ، وهذا لا ينافى كون الوجود أمراً اعتبارياً يلاحظ فى الذهن زيادة على ملاحظة الذات ، ونظيره إمكان الحادث فإن الإمكان أمر اعتبارى يلاحظ فى الذهن زيادة على ملاحظة الحادث ، وحينئذ يرجع قول الأشعري إلى قول الرازي ، وعلى هذا لا يكون فى عد الوجود صفة على مذهب الأشعري تسامح .

وأما معنى وجوب الوجود له سبحانه فإنه لا يجوز عليه سبحانه العدم لا أزلاً ولا أبداً على معنى أنه لا يجوز الحكم عليه بالعدم سواء أكان العدم أزلاً أم أبداً ، وذلك بسبب أن

وجوده لذاته ، وأن غيره لم يؤثر فيه ، وما بالذات لا يتخلف .

وأما الدليل على وجوب الوجود له فنظمه أن نقول « الله تعالى يجب افتقار العالم كله إليه ، وكل من وجب افتقار العالم إليه فهو واجب الوجود » وينتج هذا قولنا : الله تعالى واجب الوجود ، أما المقدمة الأولى — وهى صغرى هذا القياس — فدليلها ما تقدم من أن العالم حادث ، وكل حادث يجب افتقاره إلى محدث ، وأما المقدمة الثانية — وهى كبرى القياس — فدليلها أنه لو لم يكن واجب الوجود لكان جائز الوجود ، ولو كان جائز الوجود لاحتاج إلى محدث يحدثه ، ثم محدثه كذلك ، فإن استمر الحال هكذا إلى ما لا نهاية لزم التسلسل ، وإن رجع الأمر إلى الأول لزم الدور ، وكل من الدور والتسلسل محال ، فأدى إليهما وهو احتياجه سبحانه إلى محدث محال ، فما أدى إليه وهو كونه جائز الوجود محال ، فثبت نقيضه وهو كونه واجب الوجود .

فإن قلت : فأخبرنى عن حقيقة الدور والتسلسل :

قلت : أما الدور فهو توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء ، فإن كان بمرتبة واحدة يسمى « الدور المصرح » كما إذا توقف ا على ب وتوقف ب على ا ، وإن كان بمراتب سمي « الدور المضمّر » كما إذا توقف ا على ب وتوقف ب على ج وتوقف ج على ا ، وأما التسلسل فهو ترتيب أمور غير متناهية ، وهو على أربعة أقسام ، وذلك لأنه إما أن يكون فى الآحاد المجتمعة فى الوجود ، وإما ألا يكون فيها كالتسلسل فى الحوادث ، والتسلسل فى الآحاد المجتمعة فى الوجود إما أن يكون فيها ترتيب أولاً ، فالذى لا ترتيب فيه مثل التسلسل فى النفوس الناطقة ، والتسلسل فى الآحاد المجتمعة فى الوجود مع الترتيب إما أن يكون ترتيبها طبيعياً كالتسلسل فى العلل والمعلولات والصفات والموصوفات ، وإما أن يكون ترتيبها وضعياً كالتسلسل فى الأجسام ، والمستحيل عند الحكيم الأخيران دون الأولين .

فإن قلت : فأخبرنى عن الدليل على بطلان الدور والتسلسل .

قلت : أما الدليل على بطلان الدور فإنه يلزم عليه كون الشيء الواحد سابقاً على نفسه مسبوقاً بها ، فإذا فرضنا أن زيدا أوجد عمرا وعمرا أوجد زيدا لزم أن يكون زيد متقدماً على نفسه متأخراً عنها وأن يكون عمرو كذلك ، وذلك يؤدى إلى اجتماع النقيضين ، واجتماع النقيضين باطل ؛ فما أدى إليه وهو الدور باطل . وأما الدليل على بطلان التسلسل فقد ذكر له العلماء وجوهاً لكن أشهرها وعمدها الذى يسمونه « دليل القطع والتطبيق »

وقوله (وَالْقِدَمُ) شروع في القسم الثاني من الصفات - أعنى السلبية -
وهي : كلُّ صفةٍ مدلولها عدمٌ أمر لا يليق به سبحانه ، وليست جزئياته
منحصرةً على الصحيح ، وعدّها منها خمسة تبعاً لبعضهم ؛ لأنها من مهمات
أمهاتها ، وقدّم منها القدم لا بتناء ما بعده عليه ^(١)

وحاصله أن نفرض سلسلتين تبدأ إحداها من الآن إلى مالا نهاية له في الأزل ، وتبدأ
الأخرى من قبل الآن . وليكن من عهد الطوفان ، إلى مالا نهاية له في الأزل أيضاً ، ثم نطبق
السلسلتين إحداها على الأخرى ، فلا يخلو حالهما إما أن تتساويا وإما أن تتفاوتا ، فإن
تساوتا لزم مساواة الناقص للزائد ، وإن تفاوتتا فإن مقدار التفاوت بينهما معلوم وهو
ما كان من الطوفان إلى الآن وهو مقدار متناه ، والذي يزيد بمقدار متناه يكون متناهياً أيضاً
(١) اعلم أن القدم على ثلاثة أنواع : الأول القدم الدائى ، وهو الثابت لله تعالى ،
وسنفسره قريباً ، والثاني القدم الزماني ، وهو مستحيل على الله تعالى ، ويفسر بأنه «طول
مدة وجود الشيء» ، فإذا قلت : عرجون قديم ، وضلال قديم ، وبناء قديم ، فالمعنى الذي
تدل عليه هذه العبارة أنه قد طال عليه الزمان منذ وجد ، وذلك لا ينافي أنه حادث بمعنى
كون وجوده مسبوقاً بعدم ، ومن هذا قوله جل ذكره : (والقمر قدرناه منازل حتى عاد
كالعرجون القديم) وقوله تباركت أسمائه : (تالله إنك لفي ضلالك القديم) ، والثالث القدم
الإضافي ، وهو أيضاً محال على الله تعالى ، ويفسر بأنه « سبق الشيء في الوجود لشيء آخر »
وذلك كقدم الأب بالنسبة لابن .

ثم إن البحث في صفة القدم يتعلق بها من جهتين : إحداها بيان معنى القدم ، والثانية
إقامة الدليل على وجوب اتصافه سبحانه وتعالى بالقدم .

والكلام عن الجهة الأولى يستدعى أن نشير لك إلى خلاف بين العلماء في صفة القدم :
أهي صفة نفسية كالوجود أم هي صفة سلبية كالتخالفة للحوادث أم هي صفة من صفات المعاني
كالعلم والقدرة ؟ فنقول : الراجح عند علماء الكلام أن القدم صفة سلبية ، ومعنى كونها
سلبية أنها سلبت ونفت عنه مالا يليق به سبحانه ، وعلى هذا يفسر القدم بأنه « أن يكون
وجوده تعالى غير مسبوق بعدم » أو « بكونه سبحانه لا أول لوجوده » أو « كون وجوده
غير مفتوح » : أى غير مبتدئ ؛ فإن هذه العبارات الثلاث تؤدي معنى واحداً ، وإلى هذا

جنح الشارح رحمه الله تعالى ١ . وذهب جماعة من المتكلمين - ونسبه الشيخ الملوى إلى الأشعرى - إلى أن القدم صفة نفسية ، وفسر القدم بأنه « الوجود المستمر في الماضي » وهذا مذهب ضعيف واه ؛ إذ لو كان القدم صفة نفسية للزم ألا تعقل الذات بدونها ، لكن الذات يعقل وجودها ثم يطلب البرهان على وجوب قدمها ، وإذا تعقلت الذات موجودة في الخارج بدون احتياج في تعقلها إلى القدم لم يكن القدم صفة نفسية . وأضعف من هذا المذهب قول بعضهم : إن القدم صفة موجودة في الخارج تقوم بالذات كالعالم والقدرة وغيرها من صفات المعاني ، وينسب هذا إلى عبد الله بن سعد بن كلاب ، بضم الكاف وتشديد اللام وآخره باء موحدة ، ويفسر القدم على هذا المذهب بأنه « صفة قائمة بذاته تعالى » . والدليل على وجوب قدمه تعالى أنه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً ؛ إذ لا واسطة بين القدم والحادث . ولا يجوز أن يكون لا قديماً ولا حادثاً لأن ذلك ارتفاع النقيضين وهو محال كاجتماعهما ، ولو كان حادثاً لافتقر إلى محدث محدثه ، ولو افتقر إلى محدث لافتقر محدثه إلى محدث ؛ لأن محدثه مثله ، وهكذا ، فإن استمر الأمر إلى مالا نهاية لزم التسلسل ، وإن رجع إلى الأول لزم الدور . وكل منهما محال ، فما أدى إليهما - وهو افتقاره إلى محدث - محال ، فما أدى إليه - وهو كونه سبحانه محدثاً - محال ، فثبت نقيضه وهو كونه تعالى قديماً ، وهو المطلوب .

فإن قلت : وجوب الوجود يستلزم القدم والبقاء جميعاً ، فذكر القدم والبقاء بعد ذكر الوجود يعتبر تكراراً محضاً ، فهلا صان العلماء كلامهم عن هذا التكرار المحض . فالجواب عن هذا أن نسلم لك أن ذكر الوجود الذاتي يستلزم القدم والبقاء ؛ لأن ما بالذات لا يتخلف ، ولكننا ننبهك إلى أن علماء الكلام لا يكتفون بدلالة الالتزام ، بل يصرحون بالعقائد لشدة خطر الجهل في هذا الفن ، فلا يستغنون بملازم عن لازم ، ولا بعام عن خاص .

فإن قلت : فهل بين القديم والأزلي فرق ؟ وإذا كان فما حد كل واحد منهما ؟ . فالجواب أن نقول لك : إن للعلماء في هذا الموضوع ثلاثة أقوال : أحدها : أن القديم هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده ، وأما الأزلي فهو ما لا أول له ، أعم من أن يكون عديمياً أو وجودياً ، وعلى هذا تكون النسبة بين القديم والأزلي العموم والخصوص المطلق ، والأزلي أعم ؛ فكل قديم أزلي ، وليس كل أزلي قديماً ، وثاني الأقوال أن القديم هو

القائم بنفسه الذي لا أول لوجوده ، والأزلى الذي لا أول له مطلقا ، سواء أكان وجوديا أم
عدميا ، وسواء أكان قائما بنفسه أم لم يكن ، وعلى هذا تكون النسبة بين القديم والأزلى
العموم والخصوص المطلق ، والأزلى أعم ، فكل قديم أزلى ، وليس كل أزلى قديما .
كالأول . والقول الثالث : أن القديم مالا أول له مطلقا ، والأزلى مثله ، وعلى هذا تكون
النسبة بين القديم والأزلى التساوى ، فكل قديم أزلى ، وكل أزلى قديم ، إذا علمت هذا
فاعلم أنك لو جريت على القول الأول ساغ لك أن تصف ذاته العلية وكل صفة من صفاته
الثبوتية بكل من القدم والأزلية فتقول : الله تعالى قديم أزلى ، وتقول : علم الله تعالى قديم
أزلى ، ولا يسوغ لك أن تصف صفة من صفاته السلبية إلا بالأزلية فتقول : قدم الله تعالى
أزلى ، ولا تقول : قدم الله تعالى قديم . ولو جريت على القول الثانى يسوغ لك أن تصف
ذاته تعالى بكل من القدم والأزلية ، فتقول : الله تعالى قديم أزلى ، ولا يسوغ لك أن
تصف صفة من صفاته سبحانه بالقدم ، وتصفها بالأزلية ، فتقول : علم الله أزلى ، ولا تقول : علم
الله تعالى قديم ، وإذا جريت على القول الثالث ساغ لك أن تصف ذاته سبحانه بالقدم
والأزلية ، وساغ لك أيضا أن تصف كل صفة من صفاته بكل من القدم والأزلية ، فتقول :
الله تعالى قديم أزلى ، وقدم الله تعالى قديم أزلى ، وعلم الله تعالى قديم أزلى ، فاعرف هذا
فإنه مما يحتاج إليه .

فإن قلت : هل يجوز أن يتلفظ بلفظ القديم فى حقه سبحانه وتعالى فيقال « الله عز
وجل قديم » بناء على أن معنى القدم ثابت له سبحانه عقلا ونقلا ، ومن ثبت له شىء صح
أن يشتق له منه اسم ، أو أنه ينبغى ألا يتلفظ بذلك ، وإنما يكتب فى بآن . يقال : يجب له
سبحانه وتعالى القدم . أو يجب له عدم الأولية ، أو يجب له عدم افتتاح الوجود ، ونحو
ذلك مما قام دليل العقل والنقل عليه ، بناء على أن أسماء عز وجل توقيفية : أى يتوقف
جواز إطلاق كل واحد منها على نص من الشارع ؛ فما ورد عن الشارع بإطلاقه عليه جاز
لنا أن نطلقه عليه . وما لم يرد عن الشارع إطلاقه عليه لا يجوز لنا أن نطلقه عليه ولو
كان معناه صحيحا .

والجواب عن هذا أن تقول لك : من الناس من نقل إطلاق الشارع لفظ القديم عليه
تعالى ، وعلى هذا يكون إطلاقه سائعا حتى عند من ذهب إلى أن أسماء توقيفية ، ومن الناس
من لم يطاع على ما ورد عن الشارع فتزد فى جواز إطلاق هذا الاسم عليه ؛ وليس

يعني وواجب له تعالى القدم : أي أن يكون وجوده سبحانه وتعالى غير مسبوق بعدم ؛ إذ القديم مالا أول له ، وإلا لزم افتقاره تعالى إلى مُحدث ثم مُحدثه ومحدث محدثه ، وهلم جرا ؛ لانعقاد المماثلة بين الكل ، وذلك مُفضٍ إلى التسلسل أو الدّور ، وكلاهما محال ، فلزومهما كذلك .

(كذا) أي كوجوب الوجود والقدم له تعالى (بقاء) وهو الصفة الثانية من الصفات السلبية ، ومعناه امتناعُ لحوق العدم لوجوده سبحانه وتعالى ؛ لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه ، ووَصَفَ البقاء بقوله (لا يُشَاب) أي لا يخالط (بالعدم) ولا يلحقه ؛ ليحتز به عن البقاء بمعنى مقارنة استمرار الوجود زمانين فصاعدا ؛ لاستحالة عليه تعالى بهذا المعنى ؛ لامتناع دخول الزمان في وجوده تعالى وسائر صفاته ^(١)

التردد خاصا بلفظ القديم ، بل هو جار في كل اسم يقتضى مدحا خالصا ولا يوهم نقضا ولم يكن قد ورد عن الشارع نص يبيح إطلاقه على الله سبحانه ، فإن أوهم الاسم نقضا ، أو لم يكن مدحا خالصا فالإجماع منعقد على عدم جواز إطلاقه عليه ، وإن ورد عن الشارع نص يبيح إطلاقه فالإجماع منعقد على إباحة إطلاقه ، فاعرف هذا .

(١) الكلام على صفة البقاء في موضعين : الأول بيان معنى البقاء ، والثاني دليل وجوب البقاء له سبحانه وتعالى .

أما الكلام على معنى البقاء فاعلم أنه قد جرى بين العلماء خلاف في معنى البقاء كالخلاف الجاري بينهم في معنى القدم ، وهذا الخلاف كذلك الخلاف مبنى على خلاف آخر حاصله : هل البقاء صفة سلبية أم هو صفة نفسية كالوجود أم هو صفة من صفات المعاني ؟ فمن العلماء من زعم أن البقاء صفة نفسية كالوجود وفسره بأنه « الوجود المستمر فيما لا يزال » : أي في المستقبل إلى غير نهاية ، ومن ذهب إلى هذا القاضى أبو بكر وإمام الحرمين والرازي ومعتزلة البصرة ، ومنهم من زعم أنه صفة من صفات المعاني كالعلم والقدرة وفسره « بأنه صفة قائمة

(و) الصفة الثالثة من الصفات السلبية الواجبة له تعالى (أَنَّهُ لِمَا يَنَالُ
الْعَدَمُ * مُخَالَفٌ^(١)) أي مخالفة ذاته وصفاته لكل ما يقوم به العدم ويجوز عليه

بالتات الأقدس لها وجود زائد على وجود الذات « ومن ذهب إلى هذا الشيخ أبو الحسن
ومعتزلة بغداد ، وهذان الرأيان ضعيفان ، والراجح أن البقاء صفة سلبية ، وأن معناه نفي
العدم اللاحق بعد الوجود أو الثبوت ، وإن شئت قلت : هو عدم الآخرة للوجود أو
الثبوت ، فإن معنى العبارتين واحد .

وأما الدليل على وجوب البقاء لله سبحانه فتقريره أنه لو جاز عليه العدم لاستحال أن
يكون قديماً ، لكنه سبحانه قد ثبت له القدم ، فلا يجوز عليه العدم ، فثبت وجوب البقاء له
أما الدليل على صحة الاستثنائية التي هي قولنا « لكنه سبحانه قد ثبت له القدم » فهو
ما قررناه آنفاً في إثبات القدم لله سبحانه ، وأما الدليل على صحة التلازم في قولنا « لو جاز
عليه العدم لاستحال أن يكون قديماً » فقد بينه المصنف آنفاً بقوله « وكل ما جاز عليه
العدم * عليه قطعاً يستحيل القدم » قالوا : وقد أجمع العقلاء على هذه القضية .

واعلم أن البقاء يطلق على أحد معنيين : أولهما ما قدمنا ذكره ، وهو الذي يتصف
الله تعالى به ويجب ثبوته له سبحانه ، وثانيهما : استمرار الوجود زمانين فصاعداً . وهذا
المعنى مستحيل على الله تعالى ، وهو الذي يراد عند وصف الحوادث بالبقاء ، وإنما كان
هذا المعنى مستحيلاً على الله تعالى لأن الزمان عبارة عن حركة الفلك ، أو عبارة عن
« مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ، إزالة للإيهام » وخذ مثلاً يوضح لك هذا المعنى ،
إذا قلت « آتيك طلوع الشمس » فالزمان هو مقارنة الإتيان وهو أمر متجدد موهوم
لطلوع الشمس وهو أمر متجدد معلوم ، ولا شك أن كلا من حركة الفلك والمقارنة
المذكورة حادث ، ولا يقترن بالحادث إلا الحادث . وقد ثبت أنه تعالى قديم .

(١) قول المصنف « وأنه لما ينال العدم مخالف » الضمير المنصوب محلاً بأن عائد على الله
تعالى ، وخبر أن هو قوله رحمه الله تعالى « مخالف » واللام في قوله « لما ينال العدم »
متعلق بمخالف ، وما موصولة ، وجملة « ينال العدم » لا محل لها صلة ، والعائد محذوف .
والتعدير : وأنه تعالى مخالف للذي يناله العدم ، ومعنى « يناله العدم » يلحقه العدم ويطرأ عليه
والذي يلحقه العدم ويطرأ عليه هو الحادث ، فكانه قال : وأنه مخالف للحوادث ، وأنت

من الحوادث ، سواء في ذلك الحوادث السابقة كالأعدام ^(١) الأزلية واللاحقة كالنعم الأخروية ، والمخالفة لما ذكر عبارة عن سلب الجريمة والعرضية أو السكلية والجزئية ولوازمهما عنه تعالى..

وإنما وجب له ما ذكر لأن الحوادث إما أجسام وإما جواهر وإما أعراض ، والأعراض إما أزمنة وإما أمكنة وإما جهات وإما حدود ونهايات ولاشئ منها بواجب الوجود ؛ لما ثبت لها من الحدوث واستحالة القدم عليها (برهان) أى دليل (هذا) الحكيم الواجب له تعالى ؛ وهو مخالفته للحوادث (القدم) أى : هو دليل ثبوت القدم له سبحانه وتعالى ؛ لأن كل ماوجب له القدم بالمعنى السابق استحالة عليه العدم ، ولاشئ من الحوادث بمستحيل عليه العدم ؛ فلاشئ منها بقديم ^(٢) .

خبير بأن « أن » المفتوحة الهمزة تسبك ما بعدها بمصدر يكون معطوفا على الوجود وعلى هذا ينحل هذا الكلام إلى قولنا : وواجب له مخالفته سبحانه وتعالى للحوادث ، وهذه هى الصفة الثالثة من الصفات السلبية .

(١) قال العلامة الأمير في تمثيل الشارح للحوادث السابقة بالأعدام الأزلية : « هذا سهو ؛ فإن العدم الأزلى واجب للممكن ، ووالده جعله مثالا للعدم السابق ، لا للحوادث السابقة ؛ فكل حادث فهو لاحق البتة ، ضرورة أنه موجود بعد عدم ، وأما مخالفته تعالى للأعدام الأزلية فمعلوم من وصفه بالوجود كما سبق ؛ إذ هى ليست شيئا ولا موجودة » اهـ . ومثله للعلامة الباجورى .

(٢) الكلام على صفة المخالفة للحوادث في موضعين : الأول معنى المخالفة للحوادث ؛ والثانى بيان الدليل على وجوب مخالفته سبحانه وتعالى للحوادث .

أما الموضع الأول فإن معنى مخالفته للحوادث أن شيئا منها لا يماثل له سبحانه لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ، وهذه المخالفة تنفي عنه سبحانه وتعالى الجريمة والعرضية ولوازم كل منهما ؛ فأما لوازم الجريمة فأربعة ، وهى . التركيب ، والتجزئ ، والحدوث ، وقبول

والصفة الرابعة من الصفات السلبية الواجبة له تعالى (قيامه بالنفس^(١))
أى بنفسه وذاته : أى استغناؤه وعدم افتقاره إلى المحل والمخصص : أى المؤثر
والموجد ، وإنما وجب له تعالى الاستغناء عن المحل لأنه لو قام بمحل لكان
صفة له ؛ فيستحيل أن تقوم به الصفات الشبوتية من العلم والقدرة والإرادة
وغيرها ، لكنها واجبة القيام به تعالى ، هذا خلف ، وإنما وجب له تعالى

الأعراض كالمقادير والجهات والأزمنة والقرب والبعد والماسة والحركة والسكون والصغر
والكبر والطول والقصر ، وأما لوازم العرضية فأربعة أيضا : الحدوث ، وعدم قيامه بنفسه
ووجوب قيامه بغيره ، وانعدامه فى الزمان الثانى بناء على القول بأن العرض لا يبقى زمانين
وبالجملة المراد من مخالفته تعالى للحوادث أن ذاته ليست كذات شىء من المخلوقات ، وأن
كل صفة من صفاته ليست كصفة شىء من المخلوقات ، وأن أفعاله ليست كأفعال المخلوقات
وأما الدليل على وجوب مخالفته سبحانه للحوادث فتقريره أنه لو لم يكن مخالفا للحوادث
لكان مماثلا لها . ولو كان مماثلا لها لكان حادثا ، لكنه سبحانه ليس بحادث ، فلا يكون
مماثلا للحوادث ، أما الدليل على أنه سبحانه ليس بحادث فهو دليل القدم الذى قدمناه آنفا
وهذا هو العمدة فى هذا الدليل ، ولذلك قال المصنف رحمه الله « برهان هذا القدم » وإذا
استحال كونه مماثلا للحوادث ثبت كونه مخالفا لها ، وهو المطلوب .

(١) قول المصنف « قيامه بالنفس » معطوف على قوله فيما سبق « الوجود » بعاطف
مقدر ، فقول الشارح فى الدخول على المتن « الصفة الرابعة من الصفات السلبية » لا يقصد به
الإشارة إلى وجه إعراب المتن ، وإنما هو حل له من حيث المعنى ، وقوله فيما بعد « أى بنفسه
وذاته » إشارة إلى أن « ال » فى قول المصنف « بالنفس » نائية عن المضاف إليه ؛ وإلى أن
المراد بالنفس الذات ، فالعطف فى عبارته عطف تفسير ، والحق أنه يجوز إطلاق لفظ
النفس عليه سبحانه وتعالى ، وأن ذلك لا يختص بالمشاكلة ، وقد ورد فى القرآن الكريم وفى
الحديث النبوى كثيرا ؛ فمن ذلك قوله سبحانه وتعالى : (واصطفتك لنفسى) وقوله تباركت
أسماءه : (كتب ربكم على نفسه الرحمة) وفى الحديث : « لأحصى ثناء عليك ، أنت كما أثنيت
على نفسك » وقوله عليه الصلاة والسلام فيما يحدث عن ربه : « يا عبادى إني حرمت الظلم
على نفسى » وقوله صلى الله عليه وسلم : « سبحانه الله رضا نفسه » .

الاستغناء عن المخصص لوجوب وجوده وقدمه وبقائه ، ذاتاً وصفات^(١)

(١) البحث في صفة قيام الله تعالى بنفسه يتعلق بها من جهتين : الأولى بيان معنى قيامه بنفسه ، والثانية الدليل على أنه يجب لله تعالى القيام بنفسه .
أما معنى قيامه سبحانه وتعالى بنفسه فعدم افتقاره جل شأنه إلى المحل أو المخصص ، والمراد بالمحل هنا الذات ، وليس المراد به في هذا الموضع المكان لأن عدم افتقاره إلى المكان مفهوم من مخالفته تعالى للحوادث على ما سبق ؛ فالمعنى أنه سبحانه مستغن عن ذات يقوم بها ويلزم من ذلك أن يكون ذاتاً لصفة ؛ لأن الصفة لا بد أن تقوم بمحل أى ذات تتصف بها والمراد بالمخصص — بكسر الصاد — الفاعل والموجد ، أى أنه تعالى مستغن عن موجد يوجد ويلزم من ذلك أن يكون قديماً لا حادثاً ، ومن هذا التقرير تفهم أن معنى قيامه بنفسه يتضمن شيئين : الأول عدم احتياجه إلى المحل ، والثاني عدم احتياجه إلى الموجد ، وتفهم أيضاً أن صفة القدم كان يمكن أن يستغنى بها عن عدم الاحتياج إلى الموجد ؛ لأنه لا يحتاج إلى الموجد إلا الحادث ، لكن علماء هذا الفن لا يكتفون بدلالة الالتزام لشدة خطر الجهل في موضوعات هذا العلم ، على ما علمت مما سبق .

وأما الدليل على وجوب قيامه تعالى بنفسه فيحتاج إلى دليلين : أحدهما يثبت عدم احتياجه إلى المحل ، والثاني يثبت عدم احتياجه إلى المخصص ، وهو الفاعل والموجد على ما علمت ، والدليل على عدم احتياجه إلى المحل أنه لو افتقر إلى محل يقوم به لكان صفة ، ولو كان صفة لم يصح اتصافه بشيء من صفات المعاني والمعنوية ، وهو سبحانه واجب الاتصاف بكل صفة من صفات المعاني والمعنوية ، أما أنه سبحانه واجب الاتصاف بكل صفة من صفات المعاني والمعنوية فلما يذكر من الأدلة مع كل صفة منها ، وأما دليل الملازمة في قولنا « لو كان صفة لم يصح اتصافه بشيء من إلخ » فدليلها ما ثبت من كون الصفة لا توصف ؛ إذ لو قبلت الصفة صفة أخرى لزم ألا تخلو عنها أو عن مثلها أو عن ضدها ، ويلزم مثل ذلك في الصفة الأخرى ، وهلم جراً ، ويتسلسل أو يدور ؛ وأما دليل الملازمة في قولنا « لو افتقر إلى محل أى ذات على ما علمت — لكان صفة » فإنه لا يقوم بالذات إلا صفاتها ، ومتى ثبت اتصافه سبحانه بصفات المعاني والمعنوية بطل كونه صفة ، ومتى بطل كونه صفة بطل كونه مفتقراً إلى محل ومتى بطل كونه مفتقراً إلى محل ثبت تقيضه وهو عدم افتقاره إلى المحل ، وهو المطلوب .
وأما الدليل على عدم افتقاره إلى مخصص أى موجد يوجد فإنه لو افتقر إلى المخصص

والصفة الخامسة من الصفات السلبية الواجبة له سبحانه (وَحْدَانِيَّةٌ^(١)) .

لكان حادثا ، ولكنه ليس بحادث ، فليس مفتقرا إلى المخصص ، فأما دليل الاستثنائية وهي قولنا « لكنه ليس بحادث » فهو ما تقدم من دليل القدم ، وإذا بطل كونه حادثا بطل ما أدى إليه وهو أنه محتاج إلى مخصص ، وإذا بطل ذلك ثبت تقيضه وهو عدم احتياجه إلى المخصص ، وهو المطلوب .

(١) اعلم أولا أن الوجدانية — بفتح الواو وسكون الخاء — نسبة إلى الوحدة . فهذه الياء التي فيها ياء النسبة ، وقد زيدت الألف والنون قبل الياء لإفادة المبالغة كما زيدت في « رقباني » و « شعرائي » وهما منسوبان إلى الرفية والشعر ، وقيل : لا يصح كون الياء للنسبة ؛ لأن المراد بثبوت الوحدة نفسها لا بثبوت شيء منسوب إليها ، وصاحب هذا القيل مستظهر أن الياء التي في « الوجدانية » ياء المصدر الصناعي مثل الضارية والعالية والمفهومية ونحوها ، وهو مردود بأن الشيء قد ينسب لنفسه لقصد المبالغة .

ثم اعلم أن مبحث الوجدانية أشرف مباحث علم التوحيد ؛ ولذلك تجدد العلماء قد اختاروا لهذا العلم اسما مشتقا من الوحدة فسموه « علم التوحيد » وكثر في القرآن الكريم التنبيه على هذا المبحث والإشارة إليه ، قال الله تعالى : (وإلهكم إله واحد ، لا إله إلا هو الرحمن الرحيم) وقال جل شأنه : (فاعلم أنه لا إله إلا الله) وقال سبحانه : (إني أنا الله لا إله إلا أنا) وقال تعالت كلماته : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) إلى غير ذلك من الآيات .

ثم اعلم أن البحث في صفة الوجدانية يتعلق بها من جهتين : الجهة الأولى في بيان معنى الوجدانية وما يرتبط به ، والجهة الثانية في إقامة الدليل على وجوب الوجدانية لله سبحانه وتعالى . أما الكلام فيما يتعلق بمعنى الوجدانية وما يتصل به فنقول : معنى الوجدانية الواجبة له تعالى نفي التعدد في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله ، وقد اشتهر أن الوجدانية تنفي كوما خمسة ، وهي : السكم المتصل في الذات ؛ ومعناه أن ذاته مركبة من أجزاء ؛ والسكم المنفصل في الذات أيضا ؛ ومعناه تعدد ذات الواجب بحيث يكون هناك إله ثان أو أكثر ؛ والسكم المتصل في الصفات ؛ وهو التعدد في صفاته تعالى بأن يكون له صفتان من جنس واحد كقدرتين وإرادتين وعلمين ؛ والسكم المنفصل في الصفات ، ومعناه أن يكون لغيره صفة تشبه صفته كأن يكون لأحد قدرة يوجد بها ويعدم كقدرة الله تعالى ، أو يكون لأحد إرادة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، أو علم محيط بجميع الأشياء ، وهكذا ؛ والسكم المنفصل

والمراد بها هنا وحدة الذات والصفات ، بمعنى عدم النظير فيهما ، بأنه لو وجد فردان متصفان بصفات الألوهية لأمكن بينهما تمنع ، بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه ؛ لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن ، وكذا تعلق الإرادة بكل منهما ؛ إذ لا تضاد بين الإرادتين ، بل بين المرادتين ؛ وحينئذ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان ، أولاً ، فيلزم عجز أحدهما ، وهو أمانة الحدوث والإمكان لما فيه من شائبة الاحتياج ؛ فالتعدد مستلزم لإمكان التمايز المستلزم للمحال ؛ فيكون محالاً ، وهذا يقال له برهان التمايز ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةَ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» وبيانه ما علمت ،

في الأفعال ، ومعناه أن يكون لغيره تعالى فعل من الأفعال على وجه الإيجاد ؛ فوحدة الذات الواجبة له تعالى معناها أنه سبحانه وتعالى ليس جسماً مركباً يقبل الانقسام ، وأنه ليس هناك إله آخر غيره ، ووحدة الصفات الواجبة له معناها أنه ليس له صفتان من جنس واحد ، وليس لغيره صفة تشبه صفته ، ووحدة الأفعال معناها أنه ليس لأحد فعل كفعله ، وبعبارة أخرى أن وحدة الذات تنفي عنه السك المتصل والسك المنفصل في الذات ، ووحدة الصفات تنفي عنه السك المتصل والسك المنفصل في الصفات ، ووحدة الأفعال تنفي عنه السك المنفصل في الأفعال واعلم أن وحدة الذات - بمعنى عدم التركيب من أجزاء - مستفادة من صفة المخالفة للحوادث ، وأن وحدة الصفات بمعنى أنه ليس له سبحانه صفتان من جنس واحد قد أفردا المصنف رحمه الله بالتكرار فيما يأتي حيث قال « ووحدة أوجب لها - إلخ » وأن وحدة الأفعال بمعنى أنه ليس لغيره سبحانه فعل من الأفعال على وجه الإيجاد قد أفردا المصنف أيضاً بالتكرار فيما يأتي في مبحث خلق الأفعال حيث قال « وخالق لعبده وما عمل - إلخ » فبقى مما تدل عليه الوحدة ولم يذكر في غير هذا الموضع - أمران : وحدة الذات بمعنى أنه ليس هناك ذات أخرى تشبه ذاته ، ووحدة الصفات بمعنى أنه ليس لغيره صفة تشبه صفته . وأما الدليل على أنه سبحانه واحد في ذاته وفي صفاته بمعنى عدم النظير فيهما فملخصه أن نقول : لو لم يكن واحداً لكان متعدداً ، ولو كان متعدداً لما وجد شيء من هذا العالم ، لكن عدم وجود شيء من العالم باطل ، فما أدى إليه - وهو التعبد - باطل ، وإذا بطل التعدد

ومما يجب اعتقاد أنه تعالى وجبت له الصفات المذكورة حال كونه (منزهًا) أى فى حال وجوب تنزيهه عن ضدٍ وماعه (أو صافه) أى صفاته مطلقاً (سَنِيَّةً) أى كالنور، بجامع الاهتداء، أو معناه رفيعة^(١)، وعلق بقوله منزها (عَنْ ضِدِّ) أى مضاد له سبحانه وتعالى أو لصفاته، وإلا لوجب

ثبت نقيضه وهو أنه واحد، وهو المطلوب، فأما بطلان عدم وجود شيء من هذا العالم ثابت بالمشاهدة، وأما التلازم بين التعدد وعدم وجود شيء من العالم فدليله أنه إذا تعدد - بأن كان فى العالم إلهان - فإما أن يتفقا وإما أن يختلفا، فإن اتفقا فإما أن يتفقا على الاشتراك فى إيجاد كل شيء، وإما أن يتفقا على انفراد كل واحد منهما بشيء، فإن اتفقا على إيجاد كل شيء فإما أن يتفقا على أن يوجداه معا، وإما أن يتفقا على أن يوجد أحدهما ثم يوجد الآخر بعده، فإن اتفقا على أن يوجداه معا والمفروض أن كل واحد منهما تام القدرة كان فى إيجادهما إياه معا اجتماع مؤثرين كل واحد منهما قادر تام القدرة على أثر واحد، وهو لا يجوز، وإن اتفقا على أن يوجد أحدهما الشيء ثم يوجد الآخر كان فى إيجاد الثانى إياه تحصيل الحاصل، وهو محال، وإن اتفقا على أن يوجد أحدهما شيئا ويوجد الآخر شيئا آخر لزم أن يكون كل واحد منهما عاجزا عن إيجاد ما أوجده الآخر، فهما جميعا - على هذا الفرض - عاجزان، وإن اختلفا فإما أن ينفذ مراد أحدهما دون الآخر، وإما أن ينفذ مراد كل منهما، وإما ألا ينفذ مراد واحد منهما، فإن نفذ مراد كل منهما لزم اجتماع النقيضين وهو محال، وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر لزم أن يكون من لم ينفذ مراده عاجزا، ولزم أن يكون الآخر أيضا عاجزا إذ الفرض أنهما متساويان فى القدرة والعلم وغيرها من الصفات، وإن لم ينفذ مراد واحد منهما لزم أن يكون كل واحد منهما عاجزا، وكل هذه النوازم محال، فما أدى إليها وهو التعدد محال، فثبت نقيضه وهو عدم التعدد وأن الخالق المدبر لهذا السكون واحد فى ذاته وفى صفاته، وهو المطلوب.

(١) يريد رحمه الله أن يقول: إن «سنية» فى كلام المصنف فعيلة، ويجوز أن يكون مأخذها السناء - بالمد - وهو الرفعة؛ فيكون المعنى أن صفاته جل وعلا رفيعة، أو يكون مأخذها السنا - بالقصر - وهو الضوء والنور، ومنه قوله سبحانه: (يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار) ويكون المعنى على تشبيه صفاته بالضوء.

ارتفاعه أو ارتفاعها ارتفاعاً مطلقاً إن دام الضدُّ أو مُقيِّدَ أحواله وجوده إن لم يَدُم ، والفرض أنه واجب الوجود قديم ، وكذا صفاته ، هذا خلف (أو شبهه) أي مُشابهه^(١) له تعالى في ذاته أو في صفاته بوجهٍ وحال ؛ لوجوب مخالفته تعالى للممكنات ذاتا وصفات ، وحال كونه تعالى منزها أيضاً عن (شريك) أي مشارك له (مطلقاً) أي في ذاته أو في صفاته أو في أفعاله ، فلا تكثر في ذاته ، ولا نظير له في صفاته ، ولا اختراع لغيره في أفعاله ، ودليل هذا ماصر في وجوب الوحدانية له تعالى (و) حال كونه تعالى منزها عن (والد) فلا يجوز أن يكون تعالى منفصلاً عن حيوان آخر ، أباً كان أو أمّاً ، لصديق الوالد بهما (كذا الوالد) فيجب أن يكون تعالى منزها عنه كتنزهه عن الوالد ؛ فلا يجوز أن ينفصل عنه حيوان آخر^(٢) (و) حال كونه تعالى منزهاً أيضاً عن (الأصدق)

(١) الشبه - بكسر الشين وسكون الباء - مثل الشبيه ، وقد جاءت ألفاظ كثيرة في العربية على هاتين الزتين ومعناها واحد ، مثل الحذن والحدين ، والحل والحليل ، والمثل والمثيل ، والشبه والشبيه ، والحب والحبيب .

فإن قلت : فهل بين الشبيه والنظير والمثيل تفاوت في المعنى ؟ وإذا كان فما حد هذا التفاوت ؟ فالجواب أن نقول لك : الشيء إن وافق الشيء فإما أن يوافقه في كل صفاته ، وإما أن يوافقه في أغلب صفاته ، وإما أن يوافقه في أقل صفاته ، فإن كان الشيء موافقاً للشيء في كل صفاته فهو مثله ومثيله ، وإن كان يوافقه في أغلب صفاته فهو نظيره ، وإذا كان يوافقه في أقل صفاته فهو شبهه . ومن هنا تفهم السر في اختيار المصنف لفظ الشبه دون النظير والمثل ؛ لأن الحكم بنفي الشبه يستلزم الحكم بنفي النظير والمثل ؛ فإنه إذا اتفق من يوافقه في أقل صفاته فلا ينتفي من يوافقه في أكثرها أو في جميعها من باب الأولى .

(٢) في هذا الكلام بشقيه - وهما تنزه الباري جل وعلا عن أن يكون له والد يله ، وعن أن يكون له ولد ينفصل عنه - رد على النصاري الذين قالوا بالوهمية عيسى عليه الصلاة والسلام ؛ فإنهم يعترفون بأنه ابن مريم ولده كما تلد النساء أولادهم ، والإله لا يكون له والد

جمع صديق ، بمعنى المصادق ؛ لصدقه في وُدّه ومحبته ، قريبا كان أو بعيداً ، ملاطفاً كان أو غيره ، زوجا كان أو لا ، ودليلُ الجميع ما تقدم في وجوب مخالفته للحوادث .

والأصلُ القاطعُ قوله تعالى « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ »
« قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ، اللَّهُ الصَّمَدُ ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ، لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ » .
ثم شرع في بيان صفات^(١) المعاني ثالث أقسام الصفات ، وهي عبارة عن

ويزعمون أنه ابن الله ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً ! استكثروا أن يوجد إنسان بغير ولد ، وقد ضلت حلومهم وعزبت عنهم عقولهم في ذلك ؛ لأن الله تعالى أوجد آدم من غير أم ولا أب ، فلأن يقدر سبحانه على إيجاد عيسى من أم بلا أب أهون وأيسر ، و (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب) وتنسب إلى الفخر الرازي أبيات في الرد على مقاتلهم في عيسى ، وفيها احتجاج على دعواهم ألوهيته مع قولهم إن اليهود قتلوه ، وهذه الأبيات هي قوله :

عجبا للمسيح بين النصاري وإلى الله والدا نسبوه
سلموه إلى اليهود وقالوا إنهم بعد قتله صلبوه
فإذا كان ما يقولون حقاً فسلوهم وأين كان أبوه
فإذا كان راضياً بأذاهم فاشكروهم لأجل ما صنعوه
وإذا كان ساخطاً بقضاهم فاعبدوهم لأنهم غلبوه

(١) إضافة « صفات » إلى « المعاني » في قولهم « صفات المعاني » تحتل أمرين :
الأول : أن تكون هذه الإضافة بيانية ، ويكون المراد أن هذه الصفات هي معان وجودية ونظيره قولنا « بلغ فلان مرتبة الاجتهاد » و « وصل فلان إلى درجة الإمامة » فإن المعنى مرتبة هي الاجتهاد ودرجة هي الإمامة ، والثاني أن تكون الإضافة على تقدير « من » أي الصفات التي هي من المعاني ، فإذا لاحظت أن علماء الكلام لم يصلوا إلى غير هذه السبع من بين المعاني وأنه لا مزيد عليها عندهم تعين الوجه الأول ، وجواز الوجه الثاني مخصوص بما إذا نظرت إلى العبارة من حيث ذاتها باعتبار أن المعنى أعم يشمل كل موجود من صفات القديم والحادث . ثم إن المعاني جمع معنى ، والمعنى لغة ما قابل الذات ، فيشمل النفسية

كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما ، وهى سبع^(١) ؛ فالأولى ما أشار إليها بقوله (و) واجب له تعالى (قُدْرَة) كاملة ، وهى عرفاً : صفة أزلية يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة ، وإنما وجبت له تعالى لأنه صانع قديم له مصنوع حادث ، وصُدُورُ الحادث عن القديم إنما يُتَصَوَّرُ بطريق القدرة والاختيار ، دون الإيجاب^(٢)

والسلبية ، وهو فى اصطلاح علماء الكلام « كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما » ألا ترى أن القدرة صفة قائمة بذاته تعالى ، وأنها توجب له السكون قادرا

(١) انحصار صفات المعانى فى السبع هو بالنظر إلى ما قام الدليل عليه تفصيلا مع قطع النظر عن صفات وقع فيها خلاف ولم يعم الدليل على أنها صفات زائدة على هذه السبع ، كالإدراك والتسكين ، وسيأتى للمصنف والشارح التعرض لصفة الإدراك ، وسنتكلم عن ذلك هناك .

(٢) الكلام فى صفة القدرة يتعلق بها من ثلاثة وجوه : الوجه الأول فى بيان معناها ، والوجه الثانى فى بيان الدليل على وجوبها له سبحانه ، والوجه الثالث فى بيان ما يتعلق به القدرة أما الكلام على معناها فالقدرة فى اللغة القوة والاستطاعة وضد العجز ، وفى اصطلاح علماء الكلام ما ذكره الشارح بقوله « وهى عرفاً صفة أزلية قائمة بذاته يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة » وقبل أن نشرح لك هذا التعريف ننهك إلى أن هذا التعريف رسم ، وليس حدا حقيقيا ؛ لأن الحد الحقيقى لا يكون إلا بذكر ذاتيات المحدود ، ونحن لانعلم كنه ذاته سبحانه ولا كنه صفة من صفاته ، وإنما نعلم خصائص هذه الذات وأوصافها وخصائص الصفات ، وهذا الكلام يجرى فى كل التعاريف المذكورة للصفات وبعد ؛ فاعلم أن قولنا « صفة » كالجنس فى التعريف ، وقولنا « يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه » إشارة إلى تعلق من تعلقات القدرة يسمى « التعلق الصلوحى القديم » أو « التعلق الصلاحى القديم » وسيأتى بيانه مع سائر تعلقات القدرة قريبا ، وقولنا « بها » إشارة إلى أن التأثير حقيقة للذات ، وإسناد التأثير إلى القدرة مجاز لكون القدرة سببا فى التأثير ، وقولنا « كل ممكن » قيد للاحتراز يخرج به الواجب والمستحيل ، فإنهما ممالا تعلق للقدرة به ، وذلك لأنها لو تعلقت بالواجب لم يصح أن تعدمه لأن الواجب لا يقبل العدم ولا يصح أن توجد له لأن فى إيجادها إياه تحصيل الحاصل ، ولو تعلقت بالمستحيل لم يصح أن

توجده لأن المستحيل لا يقبل الوجود ، ولا يصح أن تعدمه لأن في إعدامها إياه تحصيل الحاصل ؛ ومعنى قولنا « على وفق الإرادة » أن كل ما خصه الله تعالى بإرادته أبرزه بقدرته ، فتعلق الإرادة لكونه أزلياً سابق على تعلق القدرة لكونه تنجزاً حادثاً ، ومن هذه العبارة تدرك أن الترتيب حاصل بين تعلق صفى القدرة والإرادة ، وأنه لا ترتيب بين نفس الصفتين ؛ لأن القديم لا ترتيب فيه ، وإلا يكن الأمر كذلك كان المتأخر منهما حادثاً ، ومن العلماء من عرف القدرة بقوله « صفة تؤثر في إيجاد الممكن وإعدامه » فقوله « صفة » كالجنس في التعريف يشمل جميع الصفات ، وقوله « تؤثر » كالفصل الأول يخرج به جميع مالا تأثير له من الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر والكلام، ونحوها ، ماعدا الإرادة ، وقولنا « في إيجاد الممكن — إلخ » كفصل ثان يخرج به الإرادة فإنها لا تؤثر في الإيجاد والإعدام وإنما تؤثر في تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه كما يأتي بيانه قريباً ، وهذا بناء على أن التخصيص المذكور نوع من التأثير ، وهو الصحيح ، فإن ذهبت إلى أن التخصيص ليس تأثيراً كانت الإرادة خارجة بالفصل الأول ، وكان قوله « في إيجاد الممكن وإعدامه » لبيان تعلق القدرة .

وأما الكلام على دليل وجوب القدرة له سبحانه فأن تقول : لو لم يجب اتصاف الله سبحانه وتعالى بالقدرة لما وجد شيء من هذا العالم ، لكن هذا العالم موجود ، فيثبت أن الله تعالى متصف بالقدرة ، أما الدليل على صحة الاستثنائية وهي قولنا « لكن العالم موجود » فهو العيان والمشاهدة ، وأما دليل الملازمة في قولنا « لو لم يجب اتصاف الله تعالى بالقدرة لما وجد شيء من هذا العالم » فهو أن الفعل الذي هو إيجاد العالم لا يصح بدون القدرة لأن العاجز لا يقوى على فعل ما يريد ، وهذا واضح إن شاء الله تعالى .

وأمام الكلام على تعلق القدرة فاعلم أولاً أن معنى تعلق الصفة بشيء « اقتضاء الصفة واستلزامها أمراً زائداً على القيام بمحلها » على ما سيأتي في كلام الشارح رحمه الله تعالى ، وهذا المعنى حقيقة في التعلق بالفعل ، وهو التنجزى ، وأما إطلاق التعلق على صلاحية الصفة في الأزل لشيء أو على كون الشيء في قبضة الصفة فهو مجاز . ثم اعلم أن أقصى ما ذكره المحققون أن للقدرة سبع تعلقات : واحد منها يسمى « التعلق الصلوحى القديم » وثلاثة يسمى كل منها « تعلق القبضة » وثلاثة كل منها يسمى « التعلق التنجزى الحادث » أما الأول — وهو الصلوحى القديم — فهو صلاحيتها في الأزل للإيجاد والإعدام فيما لا يزال ،

وثانيتهما (إِرَادَةٌ) وهى : صفة قديمة زائدة على الذات قائمة بها شأنها التخصيص ، فتخصص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه ^(١)

وأما تعلقات القبضة الثلاثة فهى : تعلقها بعدمنا فيما لا يزال قبل وجودنا ، وتعلقها باستمرار الوجود بعد العدم ، وتعلقها باستمرار العدم بعد الوجود ، ومعنى ذلك أن الممكن فى قبضة القدرة ، فإن شاء الله تعالى أبقاه على عدمه ، أو على وجوده ، وإن شاء أوجده أو أعدمه .
وأما التعلقات التنجيزية الحادثة الثلاثة فهى : تعلقها بإيجادنا بالفعل بعد العدم السابق ، وتعلقها بإعدامنا بالفعل بعد الوجود ، وتعلقها بإيجادنا بالفعل حين البعث . وأما عدم الممكن فى الأزل فهذا لا تتعلق به القدرة اتفاقاً ؛ لأنه واجب لاجاز ، وقد علمت أن القدرة إنما تتعلق بالممكنات ، لا بالواجبات . والدليل على أنها لا تتعلق بعدمنا فى الأزل أنها لو تعلقت به حينئذ لجاز وجودنا أزلاً ، وهو باطل ؛ لما يلزم عليه من تعدد ذوات القدماء .
وذهب الأشعرى وإمام الحرمين إلى أنها لا تتعلق بإعدامنا بعد وجودنا — وهو أحد ما ذكرناه فى التعلقات التنجيزية الحادثة — بل عند الأشعرى أنه إذا أراد الله عدم الممكن قطع عنه الإمدادات فيعدم بنفسه ، ونظير ذلك أنك إذا وضعت الزيت فى السراج فإن الفتيلة تستمر منورة ، وإذا فرغ الزيت طفئت الفتيلة بدون فعل فاعل .

(١) الكلام على صفة الإرادة يتعلق بها من أربع جهات : الجهة الأولى فى بيان معنى الإرادة لغة واصطلاحاً ، والجهة الثانية فى بيان الدليل على وجوب اتصاف الله تعالى بصفة الإرادة ، والجهة الثالثة فى بيان ما يتعلق به صفة الإرادة ، والجهة الرابعة فى بيان هل الإرادة والأمر والرضا بمعنى واحد أم أن معانيها مختلفة ؟

أما الكلام على هذه الصفة من الجهة الأولى فنقول : الإرادة فى اللغة القصد ، وترادفها المشيئة ، وهى فى اصطلاح علماء الكلام « صفة أزلية زائدة على الذات ، قائمة به سبحانه ؛ تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه » فقولنا « صفة » كالجنس فى التعريف يشمل جميع الصفات وقولنا « قديمة » يراد بها الردعى نحو المكرامية الذين قالوا : إن الإرادة صفة حادثة قائمة بذاته تعالى ، تقدس الله عما يقول المبطلون ! وقولنا « زائدة على الذات » يراد به الرد على بعض المعتزلة الذين قالوا : إن الإرادة نفس الذات ، وقولنا « قائمة بذاته تعالى » رد على فريقين من المعتزلة أولهما الجبائى ومن ذهب مذهبه من الذين قالوا : إن الإرادة صفة قائمة بغير محل ، وثانيهما النجار ومن ذهب مذهبه من الذين قالوا : إن الإرادة صفة سلبية وفسروها بأنها « عدم كون الفاعل ساهياً أو مكرهاً » وقد علمت فيما سبق أن الصفة السلبية لا قيام لها

سكونها أمراً عديمياً ، وقولنا « تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه » إشارة إلى التعلق التنجيزي القديم ، وهو تخصيص الله تعالى الشيء أزلاً بالصفات التي يعلم أنه يوجد عليها في الخارج ، وستعرفه مع سائر تعلقات الإرادة في الجهة الثالثة ، وبعضهم عرف الإرادة بأنها « صفة تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن : من وجود أو عدم ، أو طول أو قصر ونحوها ، بالوقوع ، بدلا عن مقابله » فقوله « صفة » كالجنس في التعريف شامل لجميع الصفات ، وقوله « تؤثر » كالفصل خرج به مالا يؤثر من الصفات كالعلم والكلام والسمع والبصر والحياة ونحوها ، ماعدا القدرة فإنها لا تخرج بهذا القيد ، وقوله « في اختصاص » كفصل ثان خرج به القدرة . والمراد بتخصيص أحد طرفي الممكن بالوقوع ترجيح وقوع أحد طرفيه واعلم أن الممكنات المتقابلات ستة ، وقد أشار إليها بعضهم في قوله :

الممكنات المتقابلات وجودنا والعدم ، الصفات

أزمنة ، أمكنة ، جهات كذا المقادير ، روى الثقات

ومعنى كونها متقابلات أنها متنافيات ؛ فالوجود يقابل العدم ، وبالعكس ، وبعض الصفات يقابل بعضها فكونه أبيض مثلاً يقابل كونه أسود ، وبعض الأزمنة يقابل بعضها فكونه في زمن الطوفان مثلاً يقابل كونه في زمن سيدنا محمد ، وبعض الأمكنة يقابل بعضها فكونه في مصر يقابل كونه في تونس مثلاً ، وبعض الجهات يقابل بعضها فكونه في جهة المشرق يقابل كونه في جهة المغرب مثلاً ، وبعض المقادير يقابل بعضها فكونه طويلاً مثلاً يقابل كونه قصيراً ، فقول الناظم في البيتين اللذين رويناهما لك « وجودنا والعدم » واحد من الممكنات المتقابلات ، وقوله « والصفات » واحد ثان ، والثالث الأمكنة ، والرابع الأزمنة ، والخامس الجهات ، والسادس المقادير ، فالإرادة تخصص الوجود الذي هو أحد الطرفين بالوقوع دون العدم ، أو تخصص العدم الذي هو الطرف الآخر بالوقوع دون الوجود ، وتخصص الصفة المخصوصة كالبياض مثلاً بالوقوع دون غيرها من الصفات ، وتخصص الزمان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الأزمنة ، وتخصص المكان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الأمكنة ، وتخصص الجهة المخصوصة بالوقوع فيها دون غيرها من الجهات ، وتخصص المقدار المخصوص بالوقوع للجزم دون غيره من المقادير .

وأما الدليل على وجوب اتصاف الله تعالى بالإرادة فنقريه أن نقول : لولم تجب له الإرادة لكان مكرها ، ولو كان مكرها لما وجد شيء من هذا العالم ، ولكن العالم موجود ، فثبت

كونه سبحانه متصفا بالإرادة ، والكلام على هذا الدليل كالكلام على دليل القدرة وقد تقدم قريبا
وأما بيان تعلق الإرادة فاعلم أولا أن الذي ذكره المحققون من تعلقات الإرادة تعلقين
الأول : التعلق التنجيزي القديم ، وهو تخصيص الله تعالى الشيء أزلا بالصفات التي يعلم أنه
يوجد عليها في الخارج ، وقد سبق بيان هذا ، والثاني تعلق صلوحى قديم ، وهو صلاحية
الإرادة في الأزل للتخصيص مع ثبوت التخصيص بالفعل أزلا أيضا . ومن العلماء من أثبت
ملازمة تعلقا ثالثا ، وسماه « التعلق التنجيزي الحادث » وهو تخصيص الله تعالى الشيء عند
إيجاده بالفعل بما سبق تعلقها به أزلا ، والتحقيق أن هذا إظهار للتعلق التنجيزي القديم ،
وليس تعلقا مستقلا ، واعلم ثانيا أن تعلق الإرادة بالممكن وحده ، لا بالواجب ولا المستحيل ،
وأن الممكن أعم من أن يكون خيرا أو شرا ، وخالف في هذا الأخير المعتزلة ، فزعموا أن
إرادة الله لا تتعلق بالشروع ولا القبائح ، وروى أن القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على
الصاحب بن عباد فوجد عنده الأستاذ أبا إسحاق الإسفراييني ، والقاضي عبد الجبار من
رؤوس المعتزلة ، والأستاذ أبو إسحاق من أكابر أهل السنة ، فقال القاضي عبد الجبار :
سبحان من تزه عن الفحشاء ! يريد التنديد بأهل السنة الذين قالوا : إن الشر واقع من
الناس بإرادة الله تعالى ، فقال الأستاذ أبو إسحاق : سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء ،
فقال القاضي عبد الجبار : أفريد ربنا أن يعصى ؟ فقال الأستاذ أبو إسحاق : أفيعصى ربنا
كرها ؟ فقال القاضي عبد الجبار : أرأيت إن منعى الهدى وقضى على بالردى ، أحسن إلى
أم أساء ؟ فقال الأستاذ أبو إسحاق : إن منعك ما هو لك فقد أساء ، وإن منعك ما هو له
فهو يخص برحمته من يشاء ، وانقطع الحديث بعد ذلك

والذي ذهب إليه المعتزلة من تخصيص الممكن الذي تتعلق الإرادة به بالخير مبنى على
ما ذهبوا إليه من أن الإرادة توافق الرضا في المعنى ، والحق ما ذهب إليه أهل السنة من أن
الرضا غير الإرادة ، وسيأتي إيضاح ذلك في الجهة الرابعة من الكلام على هذه الصفة ، ومع
أن أهل السنة يرون أن إرادة الله تتعلق بكل ممكن ، خيرا كان ذلك الممكن أو شرا ،
فإنهم يختلفون في جواز نسبة الشرور والقبائح إليه تعالى ، والذي رجحه المحققون جواز ذلك
في مقام التعليم دون غيره ، وهذا الخلاف جار أيضا في نسبة الأمور الحسية إليه تعالى ،
والأصح أيضا جواز ذلك في مقام التعليم دون غيره ؛ فلا يجوز أن تقول : الله خالق القردة
والخنازير ، إلا أن يكون ذلك في مقام التعليم ، وهذا ضرب من الأدب ليس غير .

(وغارت) الإرادة أى خالفت (أمرًا) نفسها ، وهو : اقتضاء فعلٍ غير كفّ مدلول عليه بلفظ غير نحو « كفّ » ومغايرتها للامر اللفظي في غاية الظهور^(١)

(١) هذا الموضوع هو الجهة الرابعة من جهات الكلام على صفة الإرادة ، وحاصله أن مذهب أهل السنة والجماعة أن إرادة الله تعالى ليست عين أمره ولا هى مستلزمة له ، فقد يريد الشيء ويأمر به كأمره بالإيمان من علم الله تعالى منهم الإيمان ، فإنه أرادهم وأمرهم به ، وقد لا يريد الشيء ولا يأمر به ككفر من علم الله تعالى إيمانهم ، فإنه سبحانه لم يرده ولم يأمرهم به ، وقد يريد الله تعالى الشيء ولا يأمر به ، ككفر أبى لهب مثلاً وكالمعاصي الحاصلة من آحاد الناس ، فإن الله جلت قدرته قد أراد ذلك كله ولكنه سبحانه لم يأمر به ، بل أمر بأضداده ، فقد أمر أبى لهب بالإيمان وأمر سائر الناس بالطاعات ، وقد يأمر الله سبحانه بالشيء ولا يريده كالإيمان من أبى لهب والطاعة من عامة العصاة ، فإنه سبحانه أمر أبى لهب بالإيمان ولم يرده منه وأمر عامة المذنبين بالطاعة ولم يردها منهم .

فإن قلت : فكيف يأمر الله تعالى بشيء وهو يريد لعدم حصوله ؟

فالجواب أن فائدة الأمر لم تنحصر في رغبة الامتثال ، بل يجوز أن تكون ثمة حكمة غابت عنا وهى معلومة له سبحانه ، على أنا ندرك بعض حكم الله فى أوامره التى من هذا القبيل ومنها قطع الحجة على الكفار والعصاة حتى لا يقول أحدهم : لو كلفتنى لقمتم بما كلفتنى . وقال المعتزلة : إن إرادة الله تعالى الفعل من المكلف هى عين أمره النفسى بهذا الفعل فعندهم أن الله تعالى لا يريد إلا ما أمر به من الإيمان والطاعة ، سواء أوقع ذلك أم لا ، فإيمان أبى جهل مثلاً - عند أهل السنة - مأمور به غير مراد له تبارك وتعالى ؛ لأنه علم عدم وقوعه وكفر أبى جهل منهى عنه وهو واقع بإرادة الله وقدرته ، وعند المعتزلة إيمان أبى جهل هو المراد لله تعالى ، لا كفره ؛ لأن إيمانه هو المأمور به ، وقد تمسك أهل هذا الرأى بشبهه هى أو هى من بيت العنكبوت ، وحاصلها أن إرادة القبيح - وهو المنهى عنه ككفر أبى جهل - قبيح . والعقاب على ما أريد ظلم ، والنهى عما يراد والأمر بما لا يراد سفه ، والله تعالى منزّه عن القباح وعن الظلم وعن السفه ، ورد قولهم بأن إرادة القبيح قبيح بأننا لا نسلم قبح ذلك بل هو حسن غاية الأمر أنه قد يخفى علينا وجه حسنه . ورد قولهم بأن العقاب على ما أريد ظلم بأننا لا نسلم كونه ظلماً لأن الظلم هو التصرف فى ملك الغير بغير إذنه ، والله تعالى إنما يتصرف فى ملكه

(و) غايرت الإرادة أيضاً (علماً) ^(١)؛ أزيلاً كان أو حامداً (و) غايرت أيضاً (الرضا) ^(٢) أي: رضاه تعالى، وهو ترك الاعتراض (كما) كالتغاير الذي (ثبت) ^(٣) عقلاً في كونه بالضرورة عند أهل السنة؛ لأنه اتفق على إطلاق

ورد قولهم بأن النهي عما يراد والأمر بما لا يراد سفيه بأننا لانسلم ذلك لأن محل كون ذلك سفيه أن لو احصر المقصود في رغبة الامتثال، ولكن قد يكون الغرض من الأمر والنهي الابتلاء أو إظهار فساد استعداد الأمور أو النهي، ثم إنه يلزم على مقالة المعتزلة هذه أن الله تعالى قد يريد الشيء ولا يقع، وأن الشيء قد يقع وهو سبحانه لا يريد، وقال ابن قاسم «وصدور هذه المقالة من عاقل مستبعد؛ إذ كيف يظن إنسان تخلف مراد الله تعالى ووقوع مراد الشيطان؟ حتى قال بعضهم: لاشك في كفر من يعتقد ذلك». وحكى عن عمرو بن عبيد أنه قال: «ما أئزمني أحد مثل ما أئزمني مجوسى كان معى فى سفينة، قلت له: لم لا تسلم؟ فقال: إن الله تعالى لم يرد إسلامى، فإذا أراد إسلامى أسلمت، فقلت للمجوسى: إن الله يريد إسلامك، ولكن الشياطين لا يتركونك، فقال المجوسى: فأنا إذن أكون مع الشريك الأغلب» (١) يريد أن الإرادة تغاير العلم أيضاً، بمعنى أنها ليست عين العلم ولا مستلزمة له، وذلك لتعلق العلم بالواجب والمستحيل والجائز، فى حين أن الإرادة لا تتعلق إلا بالجائز. وغرض المصنف من هذا الرد على المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن إرادته تعالى لعمله هى نفس علمه به.

(٢) الرضا: هو قبول الشيء والإثابة عليه، وغرض المصنف من ذكر الرضا هنا الإشارة إلى الرد على من فسر الإرادة بالرضا، والمراد أن الإرادة ليست عين الرضا ولا مستلزمة له، فإن الإرادة عند أهل السنة قد تتعلق بما لا يرضى به ككفر أبى جهل وغيره؛ فإنه سبحانه أراده، ولو لم يرد به لم يقع، وهو لا يرضى به (ولا يرضى لعباده الكفر) (٣) الكاف فى قول المصنف «كما ثبت» حرف دال على التشبيه، و«ما» مصدرية، وهى مع ما دخلت عليه فى تأويل مصدر مجرور بالكاف، والجار والمجرور متعلق بمحذوف يقع صفة لمفعول مطلق محذوف، وتقدير الكلام: وغايرت الإرادة الأمر والعلم والرضا تغايراً كما كنا كالتغاير الذى ثبت.

فإن قلت: فعلى هذا التقدير يتحد المشبه والمشبه به؛ لأن المشبه هو التغاير؛ وهو أيضاً المشبه به، وهذا لا معنى له.

القول بأنه تعالى مُريدٌ ، وشاع ذلك في كلامه تعالى ، وكلام أنبيائه عليهم الصلاة والسلام ، ودل عليه ما ثبت من كونه فاعلا بالاختيار ؛ لأن معناه القصد والإرادة ، مع ملاحظة ما للطرف الآخر ، فكأن المختار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما ، والمريد ينظر للطرف الذي يريده ، لكن اختلفوا في معنى إرادته ، والحق ما ذكرناه .

(و) ثالثها (علمه) تعالى ، وهو : صفة أزلية قائمة بذاته تنكشف بها المعلومات عند تعلقها بها ، وجميع ما يمكن أن يتعلّق به العلم فهو معلوم له تعالى ؛ لأنه فاعل فعلا مُتَقَنّا مُحْكَمًا ، وكلُّ مَنْ كان كذلك فهو عالم ، ولأنه تعالى فاعل بالقصد والاختيار ، ولا يُتَصَوَّر ذلك إلا مع العلم بالمقصود ، لاستحالة توجّه القصد والإرادة من الفاعل إلى ما لا يعلم ، وهو أقوى في الاستدلال من الأول^(١)

فالجواب عن هذا أن للمشبه متعلقا محذوفاً والمشبّه به متعلقاً محذوفاً أيضاً ، والمتعلقان مختلفان ، وبهما يختلف المشبه والمشبّه به ، وتقدير الكلام : وغايت الإرادة الأمر والعلم والرضا شرعا تغايرا كائناً كالتغاير الذي ثبت عقلاً ؛ فالمشبّه به هو التغاير العقلي ، والمشبّه هو التغاير الشرعي ، ويجوز في الكاف وجه آخر ، وهو أن يكون حرفاً دالاً على التعليل ويكون «ما» اسماً موصولاً مراداً به الدليل ، وكأنه قال : وغايت الإرادة الأمر والعلم والرضا للدليل الذي ثبت .

(١) الكلام على صفة العلم يتعلّق بها من ثلاثة أوجه : الأول معنى العلم ، والثاني الدليل على وجوب صفة العلم لله تعالى ، والثالث بيان بم يتعلّق العلم

أما الكلام على معنى العلم فاعلم أولاً أن العلماء يختلفون في العلم مطلقاً : هل يعرف أولاً ؟ فمنهم من ذهب إلى أنه لا يعرف ، وهؤلاء انقسموا إلى قسمين ؛ فمنهم فريق ذهب إلى أن علة عدم تعريف العلم كونه ظاهراً غاية في الظهور ، ألا ترى أنه يكشف غيره ويوضحه فكيف يظن أنه في حاجة إلى أن يكشفه غيره وكل شيء غيره ينكشف به ؟ ومنهم فريق

ذهب إلى أن علة عدم تعريف العلم أنه يعسر تعريفه حتى إنه لم يذكر له تعريف إلا وفيه مناقشة وعليه اهتراض ، ومن العلماء من ذهب إلى أن العلم يعرف ، ولهذا الفريق تعاريف كثيرة للعلم ، ومن هذه التعريفات لعلم الله أنه « صفة أزلية قائمة بذاته تعالى متعلقة بجميع الواجبات والجايزات والمستحيلات على وجه الإحاطة على ما هي عليه من غير سبق خفاء » وقولنا « صفة » كالجنس في التعريف يشمل كل الصفات ، وقولنا « متعلقة بجميع الواجبات والجايزات والمستحيلات » إشارة إلى تعلق العلم التجريبي القديم وسيأتي بيانه وبيان سائر تعلقاته ، وهذا التعريف أولى من التعريف الذي ذكره الشارح رحمه الله ، فإن تعريفه يرد عليه اعتراضات كثيرة : منها أن قوله « تنكشف » يقتضى بظاهره سبق الخفاء ؛ لأن معنى الانكشاف ظهور الشيء بعد أن لم يكن ظاهرا . ومنها أن قوله « المعلومات » جمع معلوم وهو اسم مفعول من العلم ، ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة أصل الاشتقاق فاشتمل التعريف على الدور المحال ، ومنها أن قوله « المعلومات » يقتضى أنها منكشفة قبل الانكشاف الحاصل بالعلم ، فإنها لا تكون معلومة حتى تكون منكشفة ، ويلزم على هذا تحصيل الحاصل ، وهو محال ، ومنها قوله « عند تعلقها بها » يقتضى بظاهره أن العلم تارة يتعلق بالمعلومات وتارة لا يتعلق بها ، وليس كذلك . وعرف بعضهم العلم مطلقا بقوله « العلم صفة ينكشف بها ما يتعلق به انكشافا لا يحتمل النقيض بوجه من الوجود » فقوله « صفة » كالجنس في التعريف يشمل جميع الصفات ، وقوله « ينكشف بها ما يتعلق به » يخرج الصفات التي لها تعلق ولا تقتضى الانكشاف كالقدرة والإرادة لأنهما صفتا تأثير كما مر ، ويخرج أيضا الصفات التي لا تتعلق بالحياة ، والمراد بالانكشاف ما هو أعم من الانكشاف التام ، ولهذا أتى بعده بقوله « لا يحتمل النقيض » لأجل إخراج الظن والوهم والشك والاعتقاد الجازم سواء كان مطابقا للواقع أم لم يكن مطابقا ؛ لأن متعلقات هذه الأشياء تحتمل النقيض ، وقوله « بوجه من الوجود » أراد به ألا يحتمل النقيض بحسب الذهن ولا بحسب الخارج ولا لأجل تشكيك مشكك ، وأشار به إلى أن العلم تلزمه أمور ثلاثة : الجزم ، والمطابقة للواقع ، والثبات على ما علمه ؛ فالعلم بالشيء لا بد أن يكون جازما به ، وثابتا عليه ، ولا بد أن يكون معلومه مطابقا للواقع ؛ فعدم احتمال معلومه للنقيض بحسب الذهن لأنه جازم به ، وعدم احتمال معلومه للنقيض بحسب الخارج لأنه مطابق للواقع ، وعدم احتمال معلومه للنقيض بسبب تشكيك المشكك لأنه ثابت عليه ، وفي هذا القدر كفاية .

(ولا يقال) أى : لا يجوز شرعا أن يُطلق^(١) على علمه تعالى بالمعنى السابق .

وأما القول فى تعلقات العلم فإننا نقول : ذهب جمهرة علماء الكلام إلى أن لعلم الله تعالى تعلقا تنجيزياً قديماً بجميع الأشياء ؛ فهو سبحانه يعام الأشياء فى الأزل على ما هى عليه ، فأما كونها وجدت فى الماضى ، أو موجودة فى الحال ، أو توجد فى المستقبل ؛ فأطوار فى المعلومات لا توجب تغيراً فى تعلق العلم ؛ فالمتغير إنما هو صفة المعلوم ، لا تعلق العلم ، وفؤلاء الجمهرة من العلماء ينفون أن يكون لعلم الله تعالى تعلقا صلوحياً بالأشياء ، كما ينفون أن يكون له بها تعلق تنجيزى حادث ، قالوا : لأن الصالح لأن يعلم ليس بعالم فعلا ، والتنجيزى الحادث يستلزم سبق الجهل ، وكلاهما لا يجوز فى حقه تعالى . وذهب قوم إلى إثبات ثلاث تعلقات لعلم الله تعالى : أولها التنجيزى القديم بالنسبة لذات الله تعالى وصفاته ، وثانيها الصلوحى القديم بالنسبة لغيره سبحانه قبل وجود ذلك الغير ، قالوا : العلم صالح لأن يتعلق بوجود الشيء قبل وجوده ، وهو حينئذ غير متعلق بوجوده ، لأن العلم بوجود الشيء قبل وجوده جهل ، نعم العلم بأن غير الموجود سيكون وسيوجد تنجيزى قديم ، وأجاب هؤلاء عن قول الأولين « إن الصالح لأن يعلم ليس بعالم فعلا » بأن ثبوت الوجود لزيد بالفعل لا يصلح أن يكون معلوما قبل وجوده بالفعل ، وعدم تعلق العلم بشئ لا يصلح أن يكون معلوما لا بعد جهلا ، كما أن عدم القدرة على المستحيل لا يعد عجزا ، وثالثها تعلق تنجيزى حادث بالنسبة لغيره تعالى بعد وجوده بالفعل ، والصحيح الذى ينبغى أن تأخذ به هو أن للعالم تعلقا واحدا هو التنجيزى القديم ، وهو ما نسبناه للجمهرة من علماء الكلام ، فقولنا جل جلاله يعلم الأشياء أزلا إجمالا وتفصيلا ، وهو عالم بالكليات والجزئيات ، ويعلم ما لا نهاية له ككمالاته وأنفاس أهل الجنة ، يعلمها تفصيلا ويعلم أنها لا تنفاهى ، وأما ادعاء أن العلم التفصيلى يتوقف على كون الشيء متناهيا ، فإلا يتناهى لا يمكن معرفته تفصيلا ؛ فهذا بحسب عقولنا ، ويدخل فيما يتعلق به العلم علمه تعالى ؛ فهو سبحانه يعلم أن له علما ، وذهبت الفلاسفة إلى أنه سبحانه لا يعلم الجزئيات ، وهو أحد مسائل ثلاث كفروا بها ، وثانيها ادعاؤهم قدم العالم ، وثالثها إنكار بعث الأجساد وادعاؤهم أن الذى يحشر هو الأرواح ، وقد نظم هذه المسائل بعضهم فى قوله :

ثلاثة كفر الفلاسفة العدى * إذ أنكروها وهى حقا مثبتة

علم بجزئى ، حدوث عوالم * حشر لأجساد ، وكانت ميتة

(١) كلمة « يقال » تطلق على المعنى الذى يعبر عنه بنحو « يصدق » و « يطلق » وربما

أريد منها معنى « يعتقد » فإذا فسرت هذه الكلمة بالمعنى الأول — كما فعل الشارح

رحمه الله تعالى ! — صار المعنى : لا يجوز شرعا ولا عقلا أن يطلق ويحمل لفظ « مكتسب » على علم الله تعالى فيقال « علمه سبحانه مكتسب » ، وهذا ربما أوهم أن المنهى عنه هو هذا القول مع أن المعنى صحيح ، وأن علة النهى هي عدم ورود إذن من ائشارع بالإطلاق ، ومن أجل هذا كان الأحسن أن تفسر كلمة « يقال » في عبارة المصنف بالاعتقاد ، وعلى هذا يكون المعنى : ولا يجوز لأحد أن يعتقد أن علمه سبحانه وتعالى مكتسب ، وذلك لاستحالة ذلك بالنظر إلى الله تعالى ؛ من قبل أن المكتسب والسكسبي في عرف أهل العلم هو العلم الذي يحصل بعد النظر والاستدلال ، فإن أقام أحد دليلا على حدوث العالم كان العلم الحاصل له بعد هذا الدليل علما مكتسبا أو كسبيا ، وإنما كان العلم المكتسب مستحيلا في حقه تعالى لكونه يقتضى سبق الجهل ، إذ ما لم يحصل النظر والاستدلال لا يحصل العلم

فإن قلت : فقد وردت في القرآن آيات كثيرة يوهى ظاهرها اكتساب الله تعالى العلم ، نحو قوله سبحانه : (ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين أحصى بما لبثوا أمدا) ألا ترى أن ظاهر الكلام يقتضى أنه تعالى إنما بعثهم ليحصل له هذا العلم ؟ ويرجع الأمر إلى أنه سبحانه يستفيد بعثهم علما لم يكن حاصلا له ، ونظائر هذه الآية كثيرة في القرآن ، منها قوله في سورة البقرة : (إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه) وقوله في سورة آل عمران : (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) وقوله جلّت كلمته : (إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم) وقوله : (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم ونعلم الصابرين) وقوله : (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا) وقوله : (ما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة)

فالجواب أن تقول لك : إن ظاهر هذه الآيات ونحوها غير مراد ، وقد أجاب العلماء عنها بعدة أجوبة غير الذى ذكره الشارح ؛ أحدها : أن مراد الله تعالى أن يعلم الرسول ومن معه من المؤمنين ، فأسند الفعل إلى نفسه وهو يريد حزبه وأوليائه ، وذلك كما يقول الملك : فعلنا كذا ، وفتحنا البلد الفلانى ، وليس هو الفاعل ولا الفاعل ، وإنما الفاعل عماله والفاعل جيشه ، ونحن نقول الآن : فتح عمر بن الخطاب رضى الله عنه سواد العراق ، والثانى : أن معنى الكلام ليحصل ما هو معلوم لنا فيصير موجودا فى الخارج فيتعلق علمنا بوجوده كما يتعلق به أزلا على أنه سيوجد ، فإن معلوم الله لا يمكن أن يتعلق علمه بوجوده قبل أن يوجد ، وقد تقدم ذكر ذلك في بيان تعلق العلم ، والثالث أن العلم هنا مجاز ،

إنه (مُكْتَسَبٌ) لأن الكسبي لا يكون إلا حادثاً، وعلمه تعالى قديم لا يتجدد، والكسبي - عرفاً - هو العلم الحاصل عن النظر والاستدلال، أو ما تعلقت به القدرة الحادثة، وعليهما فلا بد من تجدد وحدوثه؛ فيستلزم قيامه به تعالى قيام الحوادث بذاته ومسبق جهله تعالى بما اكتسب علمه، وهو محال، فما أَوْهَمَ الاكتساب كقوله تعالى «ثم بعثناهم لنعلم» مؤوَّل عند الأشاعرة على جعل لأمه للمعاقبة والفائدة، والمعنى فعلنا ذلك فترتب عليه فوائد ومصالح غير باعثة على الفعل، لكنها مترتبة عليه ترتب الاستظلال مثلاً على الشجر المغروس، من غير أن يكون حاملاً على غرسه، وإنما الحامل عليه الانتفاع بشمرته (فَاتَّبَعَ سَبِيلَ) أى طريق (الْحَقِّ) وهو

والمراد إلا لتمييز هؤلاء بانكشاف مافي قلوبهم من إخلاص أو نفاق حتى يتسنى للمؤمنين أن يوالوا منهم من يستحق الموالاة ويعادوا منهم من يستحق المعاداة، والرابع: أن العلم ههنا مجاز عن الرؤية، والعرب تضع العلم مكان الرؤية وتضع الرؤية مكان العلم، وقد ورد ذلك في القرآن الكريم في نحو قوله تعالى: (ألم تتركب فعل ربك) وعلم وشهد ورأى ألفاظ متعاقبة يقع بعضها موقع بعض، والخامس - وهو ما ذكره القراء - أن حدوث العلم راجع إلى المخاطبين، ومثاله أن جاهلاً وعالماً اجتمعاً فقال الجاهل: الخطب يحرق النار، وقال العالم: النار تحرق الخطب، وآية ذلك أن نجمع بينهما لنعلم أيهما يحرق صاحبه، مع أن العالم يدرك قبل الجمع بينهما أن النار هي التي تحرق، فمراده من الكلام الأول لتعلم أيها المخاطب علم المشاهدة أيهما يحرق الآخر، فكذلك قوله تعالى «انعلم» معناه لتعلموا أتم، والغرض من مثل هذا الكلام الاستمالة بالرفق في الخطاب كما في نحو قوله سبحانه: (وإننا أولياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين) فأضاف سبحانه الكلام للموهم للشك إلى نفسه تريقاً للخطاب ورققاً بالمخاطب، والسادس: أن الكلام على سبيل التمثيل، ومعناه فعلنا ذلك فعل من يريد أن يعلم، وفي الآيات أجوبة أخرى، وهذه نموذج منها، وفيه كفاية ومقتنع.

الحكم المطابق للواقع (واطرَح) عنك (الرَّيْبُ) جمع رَيْبَةٍ ، وهى الشُّبهة التى لم تعلم صحتها ولافسادها ، يعنى فإذا علمت وجوب القدرة والإرادة والعلم له تعالى - وهو سبيل أهل الحق وطريقهم - فاتبعه واطرح عنك سبيل أهل الشك والزَّيغ النَّافِينَ لها.

ورابعها (حَيَاتُهُ) أى اتصاف ذاته بالحياة ، وهى : صفة أزلية تقتضى صحة العلم . ودليل وجوبها له تعالى وجوبُ اتصافه سبحانه بالعلم والقدرة والإرادة وغيرها ؛ إذ لا يُتَصَوَّر قيامها بغير حى ، والحياة الحادثة : كيفية يلزمها قبولُ الحس والحركة الإرادية^(١) .

(١) الكلام فى صفة الحياة يتعلق بها من ثلاثة أوجه : الأول بيان معناها ، الثانى ذكر الدليل على وجوب اتصاف الله تعالى بصفة الحياة ، والثالث بيان هل تتعاق الحياة بشئ ؟ أما الكلام على الأول فنقول : عرف الشيخ السنوسى الحياة بتعريف يشمل الحياة القديمة والحياة الحادثة حيث قال : وهى صفة تصحح لمن قامت به أن يتصف بصفات الإدراك فقوله « صفة » كالجنس فى التعريف يشمل جميع الصفات ، وقوله « تصحح إلخ » كالفصل أخرج جميع الصفات غير المعرف ، ومعنى « تصحح » تجوز ؛ فالحياة شرط عقلى للاتصاف بصفات الإدراك ، ومعنى كونها شرطا عقليا أنه يلزم من عدمها عدم الإدراك ، ولا يلزم من وجودها وجود الإدراك ولاعدمه ، والمراد من تجوزها ذلك عدم الاستحالة ، والمعنى على هذا أن عند وجود الحياة لا يستحيل الاتصاف بصفات الإدراك ، والاتصاف بصفات الإدراك عند وجود الحياة ممكن بالإمكان العام الذى يشمل الواجب والمستوى الطرفين ، وحينئذ يجعل الاتصاف بالإدراك عند وجود الحياة بالنسبة إلى الحوادث مستوى الطرفين ، وبالنسبة إلى القديم سبحانه واجبا ، والحاصل أن كلمة « تصحح » الواقعة فى هذا التعريف معناها بالنظر إلى القديم توجب له سبحانه أن يتصف بالإدراك أزلا وأبدا ؛ لأن كل ماصح فى حقه تعالى فهو واجب ، ومعناها بالنظر إلى الحوادث تجوز أن يتصف بالإدراك ، ألا ترى أنا قد نكون فى حالة نوم أو غفلة ؟ فيكون الإدراك غير موجود وإن كانت الحياة موجودة ،

وإنما قال « تصحح لمن قامت به أن يتصف بصفات الإدراك » دون أن يقول « تصحح لمن قامت به أن يدرك » لأن الذى من لوازم الحياة صحة الإدراك ، لا الإدراك نفسه ، والإدراك ههنا يشمل العلم والسمع والبصر ، وغيرها .

فإن قلت : فالحياة شرط للاتصاف بغير الإدراك من الصفات كالقدرة والإرادة والكلام فإن كل واحدة من هذه الصفات يستحيل وجودها بغير الحياة ، فلماذا اقتصر على ذكر الإدراك؟ قلت : إن كون الحياة شرطاً للاتصاف بغير الإدراك من الصفات يفهم بطريق اللزوم ، وذلك لأن القدرة والإرادة والكلام وهذه الصفات ملزمة للإدراك ، وكل ما كان شرطاً في حصول اللزوم فهو البتة شرط في حصول الملزوم ؛ فاقصاره على ذكر الإدراك لكونه يستتبع ما ذكرت من الصفات ، وبعبارة أخرى إن القدرة والإرادة وغيرهما من الصفات لا تتحقق إلا بالعلم ، فالعلم شرط فيها ، وجعل الحياة شرطاً في الاتصاف بالعلم يستدعى كونها شرطاً في الاتصاف بالصفات الأخرى ، لأن شرط الشرط شرط .

ومن العلماء من عرف الحياة القديمة التى هى صفة الله تعالى بتعريف ، وعرف الحياة الحادثة التى هى صفة للحوادث بتعريف آخر ، فعرف الحياة القديمة بأنها « صفة أزلية تقتضى صحة العلم » أى تقتضى صحة الاتصاف بالعلم ، وكما تقتضى صحة الاتصاف بالعلم تقتضى صحة الاتصاف بغيره من الصفات الواجبة له تعالى ، وقد عرفت وجه ذلك كله فيما تقدم ، وعرف الحياة الحادثة بأنها « كيفية يلزمها قبول الحس والحركة الإرادية » ، وقد سلك الشارح هذا المسلك .

وأما الكلام على دليل وجوب اتصافه سبحانه وتعالى بالحياة فنقول : لولم يجب أن يتصف سبحانه وتعالى بالحياة لما صح أن يتصف بالقدرة والإرادة والعلم وغيرها من الصفات ، لكن اتصافه تعالى بهذه الصفات ثابت بالدليل الذى أقمناه على وجوب اتصافه بكل واحدة منها ، فثبت كونه تعالى واجباله للاتصاف بالحياة ، قال حجة الإسلام الغزالي : « واتصافه تعالى بالحياة معلوم بالضرورة ، ولم ينكره أحد ممن اعترف بكونه تعالى عالماً قادراً ؛ فإن كون العالم القادر حياً ضرورى ؛ إذ لا يعنى الحى إلا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره ، والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حياً ؟! وهذا واضح ، والنظر في صفة الحياة لا يطول » اهـ . وأما أن هذه الصفة تتعلق بشيء أولاً فتعلق فنقول : إن صفة الحياة لا تتعلق بشيء ، وذلك لأنها لا تستلزم أمراً زائداً على القيام بمحلها ، والصفة التى تتعلق بشيء هى التى تستلزم أمراً زائداً على القيام بمحلها ، ألا ترى أن العلم - بعد قيامه بمحلّه - يطلب أمراً يعلم به ؟ وكذا القدرة والإرادة ونحوهما .

(كذا الكلام) خامسة الصفات ؛ فهو في وجوب الاتصاف به كالصفات السابقة ، وإن خالفها في جهة الثبوت ؛ ففيه دليلُ السمع ، وفيها دليلٌ للمقل وهو «صفة أزلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة» ، هو بها أمر ناهٍ مخبر ، إلى غير ذلك ، يُدلُّ عليها بالعبارة والكتابة والإشارة ، فإذا عبر عنها بالمرية فالقرآن ، أو بالسريانية فالإنجيل ، أو بالعبرانية فالتوراة ، فالسمى واحد وإن اختلفت العبارات ، هذا معني كلامه سبحانه وتعالى ^(١) .

ومن الذي قدمناه في ذكر ما تتعلق به الصفات تعلم أن جميع صفات المعاني متعلقة أي طالبة لرائد على القيام بمحالتها ، إلا الحياة فإنها لا تتعلق بشيء ، ونظير الحياة القدم والبقاء عند من يجعلهما من صفات المعاني ، وهذا التعلق نفسى لتلك الصفات ؛ فلا توجد في الخارج صفة منها بدون تعلقها ، فتعلق كل صفة بما تتعلق به أزلى ، وكذلك قيام كل صفة بالذات نفسى ، فلا توجد صفة منها في الخارج قائمة بنفسها ، بل توجد قائمة بالذات ، وما ذكرناه من أن التعلق نفسى هو قول الأشعرى ، وقيل : إن كلا من تعلق الصفة وقيامها بالذات أمر اعتبارى ، وإنه من قبيل النسب والإضافات ، وقيل : إنه من مواقف العقول : أى لا يعلمه إلا الله ، وقيل : إن تعلق الصفة صفة وجودية لها ، ورد هذا بأنه يستلزم قيام المعنى بالمعنى واعلم أن التعلق الموصوف بكونه نفسيا هو التعلق القديم ، لا الحادث ، لتحقيق الصفة أزلا وأبدا بدون التعلق الحادث ، والتعلق القديم يشمل التنجيزى القديم بالنسبة للعلم والإرادة والكلام ويشمل الصلوحى القديم بالنسبة للقدرة والإرادة . وليس خاصا بالصلوحى خلافا لبعضهم (١) الكلام على صفة الكلام يتعلق بها من وجوه ؛ الأول : بيان معنى الكلام بالنسبة له سبحانه وتعالى ، الثانى : الدليل على وجوب اتصاف الله سبحانه وتعالى بالكلام ، والثالث بيان ما يتعلق به صفة الكلام .

أما عن الوجه الأول فنقول : اختلف أهل الملل والمذاهب في معنى كلامه تعالى ، فقال أهل السنة : «الكلام» صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليست بمحرف ولا صوت ، منزهة عن التقدم والتأخر والإعراب والبناء ، ومنزهة عن السكوت النفسى بألا يدبر في نفسه الكلام مع القدرة عليه ، ومنزهة عن الآفة الباطنية بألا يقدر على ذلك كما يكون للأدعى في حال الحرس

والطفولية» وقال المعتزلة : كلامه تعالى «هو الحروف والأصوات الحادثة ، وهى غير قائمة بذاته» فمعنى كونه متكلماً عندهم أنه «خالق للكلام فى بعض الأجسام» وهذا مبنى عندهم على أن الكلام لا يكون إلا بحرف وصوت ، وهو خطأ سيأتى بيانه ، وينسب إلى الحنابلة أنهم قالوا : إن كلامه تعالى هو «الحروف والأصوات المترتبة» وأنهم زعموا أنها قديمة ، وأن بعضهم تعالى حتى زعم قدم هذه الحروف التى تقرأها والرسوم التى ترسمها ، بل ينسب لبعضهم أنه تعالى حتى ادعى القدم لغلاف المصحف وورقه ، وهو بعيد التصديق ؛ فإنه لا يتصور أن عاقلاً ينسب القدم لما يحدثه يده .

وأهل السنة يذهبون إلى أن كلام الله تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها ، لكن هذه الصفة لها أقسام اعتبارية من حيث متعلقاتها ؛ فمن حيث تعلقها بطلب فعل الصلاة مثلاً أمر ، ومن حيث تعلقها بطلب ترك الزنى مثلاً نهى ، ومن حيث تعلقها بأن فرعون فعل كذا مثلاً خبر ، ومن حيث تعلقها بأن الطائع له الجنة وعد ، ومن حيث تعلقها بأن العاصى يدخل النار وعيد ، وهكذا .

ولما كان البحث فى صفة الكلام قد أخذ دوراً بعيد المدى فى هذه الملة حتى إنهم سموها علم العقائد كلها «علم الكلام» وكان مدار الخلاف على بيان حقيقة الكلام ، وأنه يستحيل أن تقوم هذه الحقيقة بذاته تعالى أو لا يستحيل قيامها به ، وكان الكشف عن ذلك كله بعبارة غاية فى الوضوح مما تبيين معه حقيقة الخلاف ويتضح به وجه الحق - كان علينا أن نحاول تقريب هذه المسألة بقدر ماوسعنا جهداً فنقول :

الخطوة الأولى فى هذه المسألة تحديد معنى الكلام ، وهل يتعين ألا يكون كلاماً إلا ما كان بصوت وحرف أو لا يتعين ذلك ؟ أما المعتزلة فذهبوا إلى أنه لا يسمى كلاماً إلا ما كان بصوت وحرف ، وأما أهل السنة فقالوا : يطلق لفظ الكلام على شيئين : الأول حديث النفس والثانى الأصوات والحروف المترتبة ، ولا سبيل إلى إنكار المعنى الأول فى حق الإنسان ، ولا فى أنه يسمى كلاماً ، ولا فى أنه زائد على القدرة والإرادة والعام . ألا ترى أن الإنسان يقول : زورت البارحة فى نفسى كلاماً ، وأنا أقول : فى نفس فلان كلام وهو يريد أن ينطق به ، فأما أن ذلك ثابت فى حق الإنسان فإن كل واحد منا يشعر من نفسه به ، وأما أنه يسمى كلاماً فقد سماه العرب الذين بلغتهم زل القرآن كلاماً ، ومن ذلك قول الأخطل التغلبى :

لا يعجبك من خطيب خطبة حتى يكون مع السلام أصيلاً

إن السلام لفي الفؤاد ، وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وأما أنه زائد على القدرة فلأن معنى القدرة على الكلام لا يزيد على الصلاحية ، وقد علمنا أنه لا يقال على من صلح شيء إنه متصف بذلك الشيء ؛ فمن صلح للعلم لا يقال له عالم ومن صلح للسمع لا يقال له سامع ، ومن صلح للحمل لا يقال له حامل ، وهكذا ، وإذا كان كلام الإنسان ليس مقصوراً على ما كان بصوت وحرف ، فليكن لله تعالى كلام ، وليكن سبحانه موصوفاً بأنه متكلم ، من غير أن يستلزم ذلك أن يكون كلامه بصوت وحرف ، وقد وجدنا الله تعالى وصف نفسه بأنه متكلم ، فعلمنا من ذلك أنه لا يعنى بذلك أنه قادر على الكلام .

وقبل أن ننتقل من الكلام على هذه الخطوة نقرر لك أن غرض أهل السنة في هذا الموضوع من تشبيه كلامه تعالى بكلامنا النفسى هو مجرد الرد على المعتزلة القائلين بأن الكلام منحصر في ذى الحروف والأصوات ، وليس مرادهم تشبيه كلامه جل وعز بكلامنا النفسى في الكنه والحقيقة ، وكيف يتوهم أن كلامه تعالى مماثل لكلامنا النفسى مع أن كلامنا النفسى أيضاً أعراض حادثة يوجد فيها التقدم والتأخر وطرو بعضه بعد عدم بعضه ويوجد شيئاً فشيئاً ؟ فمن توهم ذلك في كلامه تعالى فليس بينه وبين الحشوية ونحوهم من المبتدعة القائلين بأن كلامه تعالى حروف وأصوات فرق ! وإنما مقصد العلماء بذكر الكلام النفسى في الشاهد النقض على المعتزلة في حصرهم الكلام في ذى الحروف والأصوات ، فيقال لهم : ينتقض هذا الحصر بكلامنا النفسى ؛ فإنه كلام حقيقة ، وليس بحرف ولا صوت ؛ وإذا صح ذلك فكلام مولانا كلام مع أنه ليس بحرف ولا صوت ، فلم يقع الاشتراك بين كلام البارى وكلامنا النفسى إلا في هذه الصفة السلبية ، وهى أن كلا منهما ليس بحرف ولا صوت ، أما الحقيقة فمباينة للحقيقة كل المباينة ، فأعرف هذا وكن منه على ثبوت .

الخطوة الثانية : رأى المعتزلة أن الله تعالى وصف نفسه بالكلام ، وأنه كلم موسى عليه الصلاة والسلام ، فلم يجدوا مفرأ من أن يثبتوا لله تعالى صفة الكلام ، لكنهم لحصرهم الكلام في ذى الحرف والصوت رأوا أن هذه الصفة غير قائمة بذاته تعالى ، لأنها حادثة البتة ، ولا يجوز أن تكون ذات الله تعالى محلاً للحوادث ، فقالوا : إن الكلام صفة يخلقها الله تعالى في شيء من الحوادث ، فمعنى (كلم الله موسى تكليماً) عندهم : خلق في جبل أو شجرة أو غيرهما قدرة على

الكلام ، فكلم هذا الجبل أو هذه الشجرة أو غيرهما موسى عليه الصلاة والسلام . وأسند سبحانه الكلام إلى نفسه لأنه هو خالق هذه القدرة في المتكلم ، وهذا كلام لا يقضى العجب منه ، وسببه الحامل عليه أمران ؛ أحدهما : قصرهم الكلام على ذى الحروف والأصوات ، وثانيهما استبعادهم أن يفهم موسى عليه الصلاة والسلام كلاما غير ما تعارف ، وليت شعري ! كيف يصح أن يوصف واحد بوصف والمعنى الذى يدل عليه هذا الوصف قائم بغير الموصوف ؟ وهل هذا إلا نظير أن نصف محمدا بالعلم مثلا فنقول « محمد عالم » في حين أنه أمى جاهل لأن جاره أو أخاه أو غيرهما عالم ؟ وإذا صح ذلك فهل يبق للكلام معنى يحمل عليه ؟ ثم ما ينكرون من أن يمنح الله تعالى موسى عليه الصلاة والسلام قدرة خاصة على فهم كلامه سبحانه ؟ ألعجز توهموه في الله تعالى وهو مانع القوى والقدرة ؟ أم لأن الجبل أو الشجرة في نظرهم أقرب إلى أن يجعلوا موضعا للعجاز من موسى عليه الصلاة والسلام ؟ لا بل هو اقصور في تصوراتهم سببه قياسهم الغائب على الشاهد !

الخطوة الثالثة : اتفقت كلمة هذه الأمة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن القرآن كلام الله تعالى ، وورد ذلك في القرآن نفسه وفي الحديث وفي كلام الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ، والقرآن اسم لهذه الألفاظ العربية التى نتلوها بألسنتنا ونكتبها بأيدينا ، وهذه الألفاظ وهذه الكتابة حادثة ؛ فقال المعتزلة : إذا كانت هذه الألفاظ وهذه الكتابة كلام الله كان كلام الله تعالى حادثا ، وهو مائده ، وإذا قلتم ليست هذه الألفاظ وهذه الكتابة كلام الله كنتم قد خالفتم نصوص القرآن ونصوص الأحاديث ، فإننا وجدنا الله تعالى يسمى ما تقرأه بألسنتنا ويسمعه بعضنا من بعض كلام الله ، انظر إلى قوله سبحانه : (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) ووجدنا الصحابة يسمون ما نكتبه بأيدينا كلام الله ، انظر إلى قول عائشة رضى الله تعالى عنها « ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى » وقال أهل السنة والجماعة بناء على أصلهم الأول : كلام الله تعالى يطلق على الكلام النفسى القديم الذى هو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، ويطلق أيضا على الكلام اللفظى لاجتماعه على هذين المعنيين من قبيل المشترك اللفظى ، أو من قبيل المشترك المعنوى ، أو من قبيل الحقيقة والمجاز ؛ فهو حقيقة في النفسى مجاز في اللفظى من باب إطلاق اللفظ على الدال والقرآن الكريم الذى نتلوه بألسنتنا ونكتبه بأيدينا ويسمعه بعضنا من بعض هو كلام الله

تعالى اللفظي على المعنى الذي ذكرناه ، وهو المعنى الذي يسمعه المستجيب بالرسول صلى الله عليه وسلم ، وكل من أنكر أن ما بين دفتي المصحف كلام الله فهو كافر ، نعم لو قال قائل إن ما بين دفتي المصحف ليس كلام الله ، وهو يريد أن ما بين دفتي المصحف ليس هو الصفة القائمة بذاته تعالى ، لم يكفر بذلك ، وقد نهى العلماء عن أن يقال « القرآن حادث » مع إعترافيهم بكون الألفاظ المتلوة والكتابة حادثة ، والسر في هذا النهي أن لفظ القرآن يطلق مجازا على الصفة القائمة بذات الله تعالى ؛ خافوا أن يتوهم متوهم أن المقصود بقول القائل « القرآن حادث » أن الصفة القائمة بذاته حادثة ، فلدفع هذا التوهم نهوا عن أن تطلق هذه العبارة إلا في مقام التعليم مع بيان ما يراد بها ، وهذا يفسر لنا إصرار شيخ السنة الإمام أحمد بن حنبل على أن يقول « القرآن قديم » ورضاه بالضرب والتعذيب والسجن في سبيل هذا الإصرار وامتناعه أن يقول « القرآن حادث » لأنه خاف أن يفهم العامة هذا المعنى الذي توهمه هذه العبارة ، ويكون هو قدوتهم في هذا وحجتهم عند الله تعالى رحمه الله تعالى ورضى عنه وأثابه عن تمسكه وتورعه أحسن ما يجزى به المخلصين .

وأما الكلام على دليل وجوب انصاف الله تعالى بالكلام فنقول لك : اعلم أولا أن المعتمد في إثبات هذه الصفة لله تعالى هو الدليل السمعى كما سيئنه عليه المؤلف بقوله « هذا أنا السمع » : إما وحده ، وإما هو مع الدليل العقلى على أن يكون الدليل العقلى مؤيدا ومؤكدا للدليل القلى ، بخلاف غير الكلام والسمع والبصر من الصفات ؛ فإن المعتمد في الاستدلال عليها هو الدليل العقلى : إما وحده ، وإما هو مع الدليل النقلي على أن يكون الدليل النقلي مؤيدا ومؤكدا للدليل العقلى ، ثم اعلم أن الدليل النقلي على ثبوت صفة الكلام لله تعالى آيات من الكتاب ، وأحاديث رويت بالطرق الصحيحة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، أما الآيات فمنها قوله تعالى : (وكلم الله موسى تكليما) وقوله جلت كلمته : (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا : أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ؟ قال : إني أعلم ما لا تعلمون) وأما الأحاديث فمنها حديث المعراج وفيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « خاطب ربه ، وأنه فرض عليه خمسين صلاة ، وأنه ما زال يراجع ربه حتى قال له : هن خمس وهن خمسون » وما زالت الرسل عليهم الصلاة والسلام يحدثون عن ربهم أنه أوحى إليهم بشرع يبلغونه الناس إما بخطابه سبحانه وتعالى إليهم ، وإما بخطابه سبحانه ملك الوحي وهو يبلغهم عن ربهم ؛ فكان ذلك آية ثبوت هذه الصفة لله تعالى في جميع الملل السماوية على لسان جميع الرسل .

والمعتمد في الاستدلال على ثبوت صفة الكلام الدليل السمعى، وإجماع الأمة، وترائر النقل عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أنه تعالى متكلم .
 وبما جاء فيما بين أهل اللسان إطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس، والأصل في الإطلاق الحقيقة .

وإذ ثبت أن البارئ تعالى متكلم، وأنه لا معنى لامتكلم إلا من قامت به صفة الكلام، وأن الكلام نفسى وحسى، وأنه يمتنع قيام الكلام الحسى بذاته سبحانه، تعين النفسى، ولا يكون إلا قديماً .

وأما الكلام على تعلق الكلام فنقول : اتفق العلماء على أن صفة الكلام تتعلق بكل ما يتعلق به العلم من الواجب والجائز والمستحيل تعلقاً تنجيزياً قديماً بالنسبة لغير الأمر والنهى، واختلفوا في تعلق هذه الصفة بالأمر والنهى، والخلاف في هذا مبنى على خلاف آخر حاصله هل الأمر والنهى يقتضيان مأموراً ومنهياً يتوجهان إليه أولاً يقتضيان ذلك ؟ فذهب قوم إلى أنهما لا يقتضيان مأموراً ومنهياً، وهذا الفريق يرى أن تعلق الكلام بهما تنجيزى قديم كتعلقه بغيرهما، وذهب فريق آخر إلى أن الأمر والنهى يقتضيان وجود مأمور ومنهى يتوجهان إليه، وهذا الفريق ذهب إلى أن للكلام بالنظر إلى الأمر والنهى تعلقاً صلوحيان قديماً قبل وجود المأمور والمنهى، وتعلقاً تنجيزياً حادثاً بعد وجود المأمور والمنهى ؛ ومن هنا تعلم أن من العلماء من ذهب إلى أن للكلام تعلقاً واحداً هو التنجيزى القديم، ومنهم من ذهب إلى أن للكلام ثلاث تعلقات : أحدها تنجيزى قديم، وثانيها صلوحيان قديم، وثالثها تنجيزى حادث، وتعلم أن هذا الخلاف مترتب على خلاف آخر في اشتراط وجود المأمور والمنهى وعدم وجودهما .

وقد علمت أيضاً أن الكلام مساو للعلم في المتعلق ؛ لأن من علم أمراً صح أن يتكلم به والمولى سبحانه عالم في الأزل بما كان وما يكون وما لا يكون ؛ فصح أن يكلم بهما، ومع تساوى العلم والكلام في ما يتعلقان به فهما مختلفان في التعلق ؛ لأن العلم يتعلق بما يتعلق به تعلق انكشاف، والكلام يتعلق به تعلق دلالة، فيكلامه تعالى يدل على الواجب وعلى المستحيل وعلى الجائز .

وسادستها (السمع) فهو مثل ما ذكر في وجوب اتصافه تعالى به وهو: صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمسموعات ، أو بالموجودات فتدرك إدراكاً تاماً ، لا على طريق التخيل والتوهم ، ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء (١).

(١) الكلام في صفة السمع يتعلق بها من ثلاث جهات : الجهة الأولى ببيان معنى السمع ، والجهة الثانية ببيان الدليل على وجوب اتصاف الله تعالى بالسمع ، والجهة الثالثة ببيان ما يتعلق به صفة السمع .

أما الكلام على الجهة الأولى فنقول : اعلم أولاً أن السمع الحادث الذي يوصف به الإنسان وغيره قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر صماخ الأذن يدرك بها الحيوان الأصوات على وجه العادة ، ولا مانع من أن يدرك بها غير الأصوات إذا وهبه الله ذلك كما سمع موسى عليه الصلاة والسلام كلام الله وهو — كما علمنا — ليس بندى صوت ولا حرف ثم اعلم أن هذا المعنى مستحيل على الله تعالى ، وقد فسر المحققون سمع الله تعالى بأنه « صفة أزلية قائمة بذاته تعالى » وذكروا أن هذه الصفة زائدة على صفة العلم ، خلافاً للكعبى وبعض المعتزلة الذين قالوا : إن السمع والبصر يرجعان إلى العلم بالمسموعات والمبصرات ، وسيأتي بيان ذلك عند قول المصنف « وغير علم هذه » ومعناه أن صفة الكلام وصفة السمع وصفة البصر غير صفة العلم ، وآية أن هذه الصفات غير صفة العلم أنها زائدة على العلم في الشاهد وهو الإنسان ، والأصل المغايرة فيما ورد في حق الله تعالى ليكون لكل لفظ معناه ، والتأويل من غير دليل ومن غير حاجة إلى التأويل تلاعب يجب ألا يصار إليه ، نعم الواجب أن تعتقد أن علم الله تعالى يستحيل عليه الخفاء بوجه من الوجوه ، وأن الأمر ليس على ما يعهد لنا من أن البصر يفيد بالمشاهدة وضوحاً فوق العلم ، بل جميع صفاته تامة كاملة يستحيل عليها ما كان من سمات الحوادث من الخفاء والزيادة والنقص إلى غير ذلك ، وإن اتحد لتعلق وكانت الجهة متحدة بالنوع كالانكشاف في السمع والبصر والعلم ، لسكن لا بد من تغاير ، خصوصاً مع السكال المطلق ، ولكنه ذلك وحقيقته يفوض علمه إلى الله تعالى ، ومن العلماء من عرف صفة السمع بقوله « صفة ينكشف بها الشيء ويتضح كالعلم » وسنشرح هذا التعريف في الكلام على صفة البصر .

وأما الكلام على دليل وجوب انصاف الله تعالى بصفة السمع فقد نهناك في إثبات صفة الكلام له سبحانه إلى أن المعتبر عند محقق المتكلمين في إثبات هذه الصفات (السمع ، والبصر ، والكلام) هو الدليل النقلى ، وأن دليل العقل مقوم ومؤكد للدليل النقلى ، ودليل ثبوت صفة السمع من النقل الكتاب والسنة وإجماع من يعتد بإجماعهم من علماء هذه الأمة : أما الكتاب فأيات كثيرة منها قوله تعالى : (قد سمع الله قول الذى تجادلك فى زوجهاتك تشكى إلى الله ، والله يسمع تحاوركما ، إن الله سميع بصير) ومنها قوله تعالى : (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) وقوله : (فاذهبنا بآياتنا إنا معكم مستمعون) وقوله : (أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم) وقوله : (إني معكم أسمع وأرى) وقوله : (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء ، سنكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق ، ونقول ذوقوا عذاب الحريق) ، وأما السنة فأحاديث منها قوله صلى الله عليه وسلم - وقد رفع أصحابه أصواتهم بالدعاء - « يا أيها الناس ، اربعوا على أنفسكم ، إنكم لا تدعون أصم ولا غائبا ، إنه معكم سميع قريب » وقد علمنا أن ألفاظ الشرع يجب أن تصرف إلى معانيها التى تسبق منها إلى الأفهام ، مالم يجب صرفها عنها لدليل ، كما علمنا أنه لا استحالة فى كونه سبحانه سميعا بصيرا على المعنى الذى يليق بذاته العلية ، لا على المعنى الذى يجده فى أنفسنا ؛ فلا معنى للتحكم بانكار ما فهمه من القرآن أهل الإجماع من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن تبعهم بإحسان . وأما الدليل العقلى على أن الله تعالى متصف بالسمع فتقريره أن نقول : إن السمع كمال ، والسميع أكمل ممن لا يسمع ، فلو لم يتصف الله سبحانه وتعالى بالسمع لزم النقص فى حقه ، والنقص عليه تعالى محال ؛ فاستحال ما أدى إليه وهو عدم اتصافه بالسمع ؛ فثبت تقيضه وهو أنه تعالى متصف بالسمع ، وقد أراد إبراهيم الخليل صلوات الله وسلامه عليه تقرير هذا الدليل لأبيه فيما حكاه الله تعالى عنه بقوله : (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك من الله شيئا ؟) وبرهان أنه أراد ذلك أننا نعلم أنه لو كان لا يعتقد أن عدم السمع نقص لخاف أن يقلبوا عليه الدليل فى معبوده فيقولوا له : وأنت أيضا تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ، تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا !

وأما الكلام على تعلق صفة السمع فتقول : اعلم أن عبارة العلماء تختلف فى بيان ما تتعلق به صفة السمع ؛ فمنهم من يقول : إنها تتعلق بجميع الموجودات ، سواء فى ذلك القديم منها كذاته تعالى وصفاته والحادث ، وسواء فى ذلك الأصوات وغيرها ، وهذه عبارة السنوسى

(ثم البَصَر) سابعها ، فهو مثل ما ذكر في وجوب الاتصاف به .

وهو : صفة أزلية تتعلق بالمُبْصِرَات ، أو بالموجودات ، فتدرك إدراكاً تاماً ، لا على طريق التخيل والتوهم ، ولا على طريق تأثير حاسة ووصول شعاع^(١)

في عقيدته ، وهو الذي درج عليه المصنف ، حيث يقول فيما يأتي « وكل موجود أنط للسمع » ومنهم من يقول : إن صفة السمع تتعلق بالمسموعات ، وهذه عبارة السعد رحمه الله تعالى ، وهذه العبارة الأخيرة تحتمل وجهين ، أما أحدهما فأن يكون مراده بالمسموعات التي تتعلق بها صفة السمع المسموعات في حقنا ، وهي الأصوات ، فيكون مخالفاً لأصحاب العبارة الأولى ويكون متعلق صفة السمع عنده أخص من متعلقها عندهم ، وأما ثانيهما فأن يكون مراده بالمسموعات التي تتعلق بها صفة السمع المسموعات في حقه تعالى ، وهي الموجودات عامة أصواتاً كانت أو غير أصوات ، فيكون موافقاً لأصحاب العبارة الأولى ، ويكون متعلق صفة السمع عند الفريقيين واحداً ؛ فالله سبحانه وتعالى يسمع كلا من الأصوات والدوات ، بمعنى أن كلا منها منكشف له بسمعه .

ويجب اعتقاد أن الانكشاف بالسمع غير الانكشاف بالبصر ، وأن كلا منهما غير الانكشاف بالعلم ، ولكل واحد منها حقيقة نفوذ علمها لله تعالى ، وليس الأمر على ما نعهده من أن البصر يفيد بالمشاهدة وضوحاً فوق العلم ، بل جميع صفاته تامة كاملة يستحيل عليه الخفاء والزيادة والنقص إلى غير ذلك مما قدمنا الإشارة إليه ، وسيأتي لنا — عند الكلام على تعلق صفة البصر — ذكر أنواع تعلق كل منهما بالموجودات .

(١) الكلام في صفة البصر يتعلق بها من ثلاث جهات : الجهة الأولى في معنى البصر ، والجهة الثانية في بيان الدليل على ثبوت صفة البصر لله تعالى ، والجهة الثالثة في بيان ما يتعلق به صفة البصر بأنواع تعلق البصر والسمع .

أما الكلام على الجهة الأولى فنقول : اعلم أولاً أن البصر الحادث الذي يوصف به الإنسان وغيره من أنواع الحيوان هو « قوة مخلوقة في العصبتين المجعولتين المتلاقيتين تلاقى دالين ظهر إحداها في ظهر الأخرى تدرك الأضواء والألوان والأشكال وغير ذلك » وأن هذا المعنى محال على الله تعالى ؛ لأنه يستدعي التركيب أو قيام الحادث به أو نحو ذلك مما هو مستحيل في حقه جل شأنه ، وقد عرف محققو التكلمين صفة البصر بالنسبة لله تعالى

بأنها «صفة أزلية قائمة بذاته تعالى» ومن العلماء من قال «البصر صفة ينكشف بها الشيء كالعلم» وقوله «صفة» كالجنس في التعريف يشمل جميع الصفات، وقوله «ينكشف بها» كالفصل الأول أخرج جميع الصفات ماعدا صفتي السمع والعلم؛ فإن كل واحدة منهما صفة ينكشف بها، وقوله «الشيء» ومعناه الموجود كالفصل الثاني خرج به صفة العلم فإنه ينكشف به الموجود والمعدوم، وقوله «كالعلم» تشبيهه أريد به أن الانكشاف بالبصر انضاح تام كاتضاح العلم، وأنت خير أنه بعد هذا الشرح يبقى تعريف صفة البصر شاملا لتعريف صفة السمع، وعذر من ذكر هذا التعريف أنه يتعذر معرفة ما يخص كل واحدة من صفتي السمع والبصر من الانكشافات، ولما لم يجد العقل مساعا لإدراك ذلك لجأ إلى السمع يبحث فيه، فلم يجد في السمع تعرضا لغير إثباتهما لله تعالى، على أن المقصود من التعريف تمييز هاتين الصفتين عن غيرهما من صفات المعاني كالقدرة والإرادة، وليس المقصود تمييز إحداهما عن الأخرى، ثم إن المتقدمين من علماء المنطق لا يشترطون في التعريف أن يكون مساويا للمعرف؛ فيجوز عندهم التعريف بالأعم، ولما أدرك الشارح — رحمه الله! — ما في التعريف من المقال عدل عنه إلى التعريف الذي ذكرناه أولا، على أن تعريفه عام أيضا، بل هو أعم من هذا التعريف حيث يشمل جميع صفات المعاني فإن اعتبرت قوله «تتعلق بالمبصرات أو بالموجودات» من أجزاء التعريف رجع إلى التعريف الآخر، فاعرف ذلك.

وأما بيان الدليل على وجوب اتصاف الله تعالى بصفة البصر فطريقه هو بعينه طريق إثبات صفتي الكلام والسمع؛ فالدليل السمعي هو القرآن الكريم والأحاديث النبوية والإجماع؛ أما القرآن الكريم فكآيات منها قوله تعالى: (وهو السميع البصير) وقوله جل شأنه: (إنني معكما أسمع وأرى) وقوله سبحانه على لسان موسى عليه الصلاة والسلام: (كي نسبحك كثيرا، ونذكرك كثيرا؛ إنك كنت بنا بصيرا) وقوله سبحانه: (الذي يراك حين تقوم، وتقلبك في الساجدين) وقوله: (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) وقوله سبحانه: (ولتضع على عيني) مع قوله جلت كلمته: (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) فيدل مجموع هذه الآيات على أنه تعالى سميع بغير جارحة، وأما السنة فأحاديث كثيرة، منها ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال: «إنكم لاتدعون أصم ولا غائبا وإنما تدعون سميعا بصيرا» وأما دليل العقل فنحو ما ذكرناه في إثبات صفة السمع من أن

عدم البصر نقص ؛ فلو لم يتصف الله سبحانه وتعالى بالبصر لكان ناقصا ، والنقص عليه محال
فما أدى إليه - وهو عدم اتصافه بالبصر - محال ، فثبت نقيضه وهو اتصافه جل شأنه بالبصر
وهو المطلوب ، وفي مخاطبة إبراهيم عليه الصلاة والسلام لأبيه بقوله ، (يا أبت لم تعبد
ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك من الحق شيئا) ما يدل على هذا الدليل العقلي كما بيناه
في الاستدلال على ثبوت صفة السمع .

وأما الكلام على ما تتعلق به صفة البصر فنحو ما ذكرناه في الكلام على ما تتعلق به
صفة السمع ، وأن عبارة العلماء مختلفة ، فبعضهم يقول : تتعلق صفة البصر بالموجودات أعم
من أن تكون قديمة كذات الله تعالى وصفاته أو حادثة ، وأعم من أن تكون الحادثة
ذوات أو غيرها ، وهذه عبارة السنوسي في عقيدته ، ومنهم قال : تتعلق صفة البصر بالمبصرات
وهذه العبارة تحتمل معنيين : أحدهما أن يكون مراد صاحبها المبصرات في حقنا ، وثانيهما
أن يكون مراده المبصرات في حقه سبحانه ، فإن حملناها على الثاني استوت العبارتان وعليه
يكون الله تعالى مبصرا لجميع الموجودات حتى ذاته وصفاته التي منها بصره وسمعه ، وحق
الأصوات ولو خفية جدا كدبيب الخلة السوداء في الليل الحالك ، بمعنى أن ذلك منكشف له
بصره انكشافا زائدا على الانكشاف الحاصل بالعلم ، وبالسمع ، نغني أن هذا الانكشاف
الحاصل بالبصر غير الانكشاف الحاصل بالعلم وبالسمع ، فالانكشاف في الثلاثة العلم والسمع
والبصر متغاير ، ولا يستغني سبحانه بكونه علما عن كونه سمعا ، ولا بهما أو أحدهما عن
كونه بصيرا ، كما تجده في نفسك من الفرق بين علمك وبصرك وسمعتك ؛ فإن الفرق ضروري
بين علمك بالشئ حال غيبته عنك وبين تعلق بصرك أو سمعتك به ، ونحن نذكر هذا التمثيل
للتقريب ، وقه المثل الأعلى ، سبحانه ! ليس كمثله شئ وهو السميع البصير .

ثم اعلم أن للسمع والبصر في تعلقيهما بالموجودات ثلاث تعلقات ، فانكشاف الذات العلية
والصفات القائمة بهما تتعلق تنجزى قديم ، وانكشاف ذات الكائنات وصفاتها الوجودية
بهما عند وجود هذه الدوات وهذه الصفات تنجزى حادث ، وانكشاف ذات الكائنات
وصفاتها بهما عند وجودها صلوحي قديم ، ولا يلزم على تأخر التعلق بالتنجزى الحادث وجود
ضد هاتين الصفتين قبل وجود الحوادث ؛ لأنهما - كما علمت - لا يتعلقان إلا بالموجودات
فقبل وجود الحوادث لا يتأتى سمعها ولا بصرها ، فلا يثبت قبل وجودها عمى ولا صمم ، وإلا
لزم عليه نسبة الجهل قبل وجود الحوادث ، فاعلم هذا ولا يلتبس عليك .

(بِذِي) أى بصفة الكلام والسَّمْع والبَصَرِ (أَتَانَا) أى ورد (السَّمْعُ) أى ولىل هو المسموع، ومراده أنه ورد بإطلاق مشتقاتها عليه تعالى، والأصل في الإطلاق الحقيقة، قال الله تعالى: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» وهو السميع البصير مع إجماع أهل الملل والأديان وجميع العقلاء على أنه متكلم، وسميع، وبصير، وإطلاق المشتق وصفاً لشيء يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له، مع استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى، ووجوب قيام صفة الشيء به، وقيام الدليل على مفارقة الكلام للعلم والإرادة (فَهَلْ لَهُ) تعالى صفة زائدة على الكلام والسمع والبصر يقال لها (إِدْرَاكٌ) تتعلق بالמושولات والمشمومات والمذوقات من غير اتصال بمحالتها ولا مُمَّاَسَّة، ولا تكيف بكيفياتها^(١)؟ اختلاف في إثباتها وعدمه؛ فذهب القاضى وإمام الحرمين ومن وافقهما إلى إثباتها؛ لأن الإدراكات المتعلقة بهذه الأشياء زائدة على العلم بها، للتفرقة الضرورية بينهما، وأيضاً كمالات، وكل حى قابل لها، فإذا لم يتصف بها اتصف بأضدادها، وهى تَقْصُ لأن معها قُوَّة كمال، والنقص فى حقه تعالى

(١) اعلم أولاً أن «الإدراك» فى حقنا هو «تصور حقيقة الشيء الذى يتعلق به الإدراك عند من يدركه» وهذا المعنى مستحيل على الله تعالى باتفاق؛ لأنه يقتضى العمل والتكلف والكسب، وهى تقتضى سبق ضده، وذلك مستحيل بالنظر له تعالى، ثم اعلم أنه قد وقع خلاف بين العلماء حاصله: هل يجوز إثبات صفة لله تعالى لم يرد نص من الشرع على ثبوتها لله بمجرد دليل العقل؟ فذهب قوم منهم إمام الحرمين والقاضى الباقلانى إلى جواز ذلك ما دامت الصفة التى يراد إثباتها له سبحانه تدل على الكمال المحض، وذهب قوم إلى أنه لا يجوز إثبات صفة لم يرد فى لسان الشارع وصفه تعالى بها؛ فإن جاء فى لسان الشارع وصف الله تعالى بصفة أثبتناها بالعقل تحقيقاً لما ورد فى الشرع به، وإن لم يرد أمسكنا، وقد انبنى على

محال ، فوجب أن يتَّصف سبحانه بتلك الإدراكات زائدة على علمه تعالى ، على ما يليق به من نفي الاتصال بالأجسام ونفي اللذات عنه تعالى والآلام (أو لا) أي : أو ليس له تعالى صفة زائدة تُسمى الإدراك كما ذهب إليه جميع ؛ لما أن بينها وبين الاتصال بمتعلقاتها تلازماً عقلياً ؛ فلا يُتصور انفكاكها عنه ،

هذا الخلاف اختلافهم في إثبات صفة «الإدراك» لله تعالى ؛ فمن ذهب إلى أنه لا يجوز لنا أن نثبت بمحض العقل صفة ولو كانت دالة على كمال محض قال : ليس لله تعالى صفة تسمى الإدراك ، ومن ذهب إلى أنه يجوز لنا أن نثبت له تعالى كل صفة تدل على الكمال المحض قال : الله تعالى متصف بالإدراك ، كما أنه متصف بالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ، ثم اعلم أن الذين ذهبوا إلى أن لله تعالى صفة تسمى الإدراك جعلوها صفة من صفات المعاني ، وعرفوها بأنها « صفة أزلية قائمة بذاته تعالى » ، واستدلوا عليها بمثل الدليل العقلي الذي ذكرناه في الاستدلال على صفق السمع والبصر ، ثم اختلفوا في متعلقها ؛ فمنهم من قال : تتعلق هذه الصفة باللموسات والمشمومات والمذوقات من غير اتصال بمحال ولا تماس ولا تكيف بكيفياتها وهؤلاء ذهبوا إلى أن الإدراك صفة واحدة ، ومنهم من قال : لللموسات إدراك ، وللمشمومات إدراك آخر ، وللمذوقات إدراك ثالث ، وهكذا ، وكلام الشارح في أوله وعند تقرير المذهب يميل إلى أن الإدراك واحد ، ولكنه في حال بيان الدليل يميل إلى أن الإدراك متعدد .

فإن قلت : فكيف ذهب هؤلاء إلى تعدد صفة «الإدراك» مع أن الصفات القديمة لا تتعدد بتعدد متعلقها ، وقد بينا في وحدانية الصفات أن الله تعالى ليس له صفتان من جنس واحد ؟

فالجواب أن المنوع هو تعدد الصفة مع اتحاد المتعلق ونوع المتعلق وكيفية المتعلق ، ألا ترى أنه لما اختلف المتعلق كما في العلم والسمع لم يضر ، ولما اختلفت كيفية المتعلق كما في السمع والبصر لم يضر ؛ فههنا من هذا القبيل ، ولا شك أن كيفية اللمس غير كيفية الشم ، وكلاهما غير كيفية الذوق ، ونمرة كل منهما غير ثمرة الآخر ، هذا كله مع أنه يجب اعتقاد أن الله تعالى منزّه عن سمات الحوادث ، وأن هذا الكلام يقوله العلماء تقريرياً للأذهان ، والله المثل الأعلى لا تحيط العقول به ولا تدركه .

والاتصال مستحيل عليه تعالى ، واستحالة اللازم تُوجب استحالة المزوم ،
ولأن إحاطة العلم بمتعلقاتها كافية عن إثباتها حيث لم يرد بها سَمْعٌ ولا دل عليها فعله
تعالى ، ودَعَوَى أنه تعالى لو لم يتصف بها اتَّصَفَ بأضدادها فاسدة ؛ لمنافاة
العلم لتلك الأضداد ، وقد وجب اتصافه تعالى به ، في جواب ذلك (خلف) أى :
اختلاف مبنى على الاختلاف في دليل إثبات الصفات الثلاث السابقة ، فمن أثبتها
بالدليل العقلي أثبته ، ومن أثبتها بالدليل السمعي نفاه (وعند قومٍ صَحَّ فيه الوقفُ).
فاعل صح ، وعند : متعلق بصح ، وضمير « فيه » يعود على الإدراك ، وتقدير
المتن : وصح الوقفُ - أى التوقف - عن ترجيح إثبات الإدراك ونفيه وعدم
الجزم بأحدهما عند قوم من المتكلمين ؛ لتعارض الأدلة ؛ فلا يجزم بثبوت
الإدراك له تعالى زيادةً على العلم كأهل القول الأول ؛ لأن المعتمد في إثبات
الصفات التي لا يتوقف عليها الفعل إنما هو الدليل السمعي ، ولم يرد بإثبات
صفة الإدراك له تعالى سَمْعٌ ، ولا يجزم بنفيها كأهل القول الثاني ؛ لأنه إنما
يتمشى على قول بعض الظاهرية أنه تعالى لا صفة له وراء الصفات السبع
المذكورة ، وهذا القول أسلم وأصح من الأولين

والإدراك : تمثل حقيقة المدرك عند المدرك يشاهد بما به يدرك

ثم شرع فيما هو كالنتيجة لما قبله - وهو الصفات المعنوية ، رابع الأقسام
وهي سبع ، وقيل لها المعنوية نسبة للسبع المعاني التي هي فرع منها - فقال :
وحيث وجبت له الحياة فهو (حى) كما علم من الدين ضرورة ، وثبت بالكتاب
والسنة ، بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله ، أنه تعالى حى وسميع وبصير ،

وانعقد الإجماع عليه ، ومأثبت من كونه تعالى عالماً قادراً ، إذ العالم القادر لا يكون إلا حياً ضرورياً ، وحقيقة الحى هو : الذى تكون حياته لذاته ، وليس ذلك لأحد من الخلق ، وحيث وجب له العلم فهو (عليمٌ) أى عالم ، وهو : الذى علمه شامل لكل ما من شأنه أن يُعلم ، وحيث وجبت له القدرة فهو (قادرٌ) والقادر : هو الذى إن شاء فعل وإن شاء ترك ؛ فهو المتمكن من الفعل والترك ، يصدر عنه كل منهما بحسب الدواعى المختلفة ، وحيث وجبت له الإرادة فهو (مُريدٌ) وهو : الذى تتوجه إرادته على المعدوم فتوجد له ، وحيث وجب له السمع فهو (سميعٌ) أى : سميع ، لكنه حذف الياء منها للضرورة وحيث وجب له البصر فهو (بصيرٌ) لأن كل حى يصح أن يكون سميعاً وبصيراً ، وكل ما يصح للواجب من الكمالات يجب أن يثبت له بالفعل ، لبراءته عن أن يكون له ذلك بالقوة والإمكان ، والجميع صفات كمالٍ قطعاً ، والخلو عن صفة الكمال فى حق مَنْ يصح اتصافه بها نقصٌ ، وهو محال عليه تعالى ، ومن خصائصه سبحانه أنه لا يشغله ما يُبصره عما يسمعه ، ولا ما يسمعه عما يبصره ، بل يحيط علماً بالمسموعات والمبصرات من غير سببية إدراك يا جدى الصفتين على الأخرى ، فلا يشغله شأن عن شأن .

وأشار بقوله (ما يشأ يُريدُ) إلى اختيار مذهب الجمهور من اتحاد المشيئة والإرادة ، وأنه يُطلق إحداها على الأخرى ، والمعنى أن كل ما يشاءه الله فهو من حيث إنه مشاء له مُراد له ، وكل ما يريدُه فهو من حيث إنه مراد له

مشاءله ، خلافا لمن فرّق بينهما .

وسابع الصفات المعنوية : أنه تعالى (مُتَكَلِّمٌ) لا خلاف لأرباب المذاهب والمثل في ذلك ، وإنما اختلفوا في معنى كلامه ، وفي قدمه وحدوثه وقد علمت معناه ، وأما قدمه فيأتي بيانه في قوله « ونزه القرآن أى كلامه عن الحدوث » .

ولما أثبت أهل الحق الصفات الحقيقية وردت عليهم شبهة من جانب مَنْ نقاها تقريرها : إن الصفات الوجودية إما أن تكون حادثه فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه تعالى في الأزل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات ، وإما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء ، وهو كفر بإجماع المسلمين ، وقد كفر النصارى بزيادة قديمين فكيف بالأكثر فأجاب عنها بقوله : (ثم صفات الذات) أى ثم بعد تقرير الواجب لذاته تعالى ، وتقرر قيام صفاته الثبوتية بذاته أخبرك بأنه يدفع عنك إشكال تعدد القدماء بأن تقول : إن الصفات القائمة بذات الواجب المتقرر زيادتها عليه خارجا (لَيْسَتْ بِغَيْرِ) الذات الواجب الوجود له تعالى (أَوْ) أى وليست (بِعَيْنِ الذَّاتِ^(١)) كالواحد من

(١) قد عرفت مما مضى أن صفات الله تعالى على أربعة أنواع : الأول صفة نفسية وهى الوجود ، والثانى : صفات سلبية ، وهى خمس : القدم ، والبقاء ، ومخالفته تعالى للحوادث ، وقيامه تعالى بنفسه ، والوحدانية ، والثالث : صفات معان ، وهى سبع : القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والرابع : صفات معنوية ، وهى سبع : كونه قادراً ، ومريداً ، عالماً ، وحياً ، وسميعاً ، وبصيراً ، ومتكلاً ، وهذا ما رجحناه تبعاً للمواف والشارح ، وإن كان في بعض ذلك خلاف ، أما الصفة النفسية عند من قال بها وهو الأشعري

فهي عين الموصوف ؛ فالوجود عين الوجود عنده ، وهي عند غيره غير الذات ؛ فالوجود عندهم غير الموجود ، وأما الصفات السلبية ، الخمس فهي غير الذات ، بمعنى أنها ليست قائمة بالذات ، وذلك من قبل أنها أمور عدمية ، وهذا واضح جدا ، وأما صفات الأفعال مثل الإحياء والإماتة والرزق وأشباهاها فهي غير الذات أيضا ، بمعنى أنها منفكة عنها ، من قبل أنها عند التحقيق تعلقات القدرة التنجزية الحادثة ، وبقي صفات المعاني السبع — وهي التي عبر المصنف عنها هنا بصفات الذات — وهي التي ثارت فيها عجاجة أهل الكلام ، واختلفوا فيها اختلافا طويلا : أهى عين الذات ، أم هي غير الذات ، أم هي لآعين الذات ولا غيرها ، وقبل أن نخوض في هذا البحث نقرر لك أن ما لا خلاف فيه أن حقيقة الذات غير حقيقة الصفة ، وإلا يكن الأمر كذلك لزم اتحاد الصفة والموصوف ، وهو أمر لا يعقل ، كما نقرر لك أن الشيء إما أن يكون نفس الشيء بمعنى أنه لا خلاف بينهما لا في المفهوم ولا في غيره كما يقال البر هو القمع ، وإما أن يكون غيره ، وهذا إما أن يكون بينهما تلازم بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر ، وإما ألا يكون بينهما تلازم بحيث يمكن أن يتفارقا ، فالأقسام ثلاثة : الشيء نفس الشيء ، والشيء غير الشيء في الحقيقة لكنهما لا يتفارقان ، والشيء غير الشيء في الحقيقة وهما يتفارقان ، ومن الناس من جعل القسمة ثنائية فقال : الشيء إما أن يكون هو الشيء ، وإما أن يكون غيره ؛ إذا علمت هذا فاعلم أن المعتزلة — تبعوا لفدوتهم الفلاسفة — ذهبوا إلى أن الله تعالى قادر بذاته وعالم بذاته ويريد بذاته وهكذا ، وبعبارة أخرى ذهبوا إلى أنه ليست هناك صفة تسمى العلم ، ولا صفة تسمى القدرة ، ولا صفة تسمى الإرادة ، قالوا : لا سبيل إلى إثبات صفة أى صفة لله تعالى ؛ لأن الصفة غير الموصوف ألبتة ولو أثبتنا له سبحانه وتعالى صفات غير ذاته لم يكن بد من أحد أمرين : فإما أن تكون هذه الصفات حادثة ، وإما أن تكون قديمة ؛ فإن كانت حادثة — والفرض أنها قائمة بذاته تعالى — لزم قيام الحادث بالقديم ، وهو محال ؛ وإن كانت قديمة — والفرض أنها غير ذاته — لزم أن تكون قدماء متعددة بتعدد الصفات زيادة على الذات ؛ والقول بتعدد القدماء هو الكفر بعينه ، وقد نص الله تعالى على كفر من قال : إن الله ثالث ثلاثة ؛ فكيف يكون حال من أثبت هذا العدد العديد من القدماء وذهب الكرامية إلى إثبات الصفات ، ولكنهم زعموا أنها حادثة ، فروا من القول بتعدد القدماء ، ولكنهم التزموا قيام الحادث بالقديم ، وهو باطل ؛ لما ثبت من قيامه بنفسه ومخالفته للحوادث ، ومن استحالة قيام الحادث بالقديم ، فأما أبى الحسن فنظر إلى المسألة من جميع

العشرة ؛ لأننا لو قلنا « حى هو » لأدى إلى أن يكونا إلهين . ولو قلنا « غيره » .
 لكانت محدثة ، فيكون تحلا للحوادث ، وهو محال .

وتلخيص ما أشار إليه من الجواب أن المحذور إنما هو تفقد القدماء
 المتغايرة ، ونحن نمنع تغاير الذات مع الصفات والصفات بعضها مع بعض ،
 فينتفى التعدد ؛ لأنه لا يكون إلا مع التغاير ، فلا يلزم التعدد ، ولا التكثر ،
 ولا قدم الغير ، ولا تكثر القدماء ؛ فعمام أن مذهب أهل السنة أن صفات
 الذات زائدة عليها قائمة بها لازمة لها لزوما لا يقبل الانفكاك ؛ فهي دائمة
 الوجود ، مستحيلة العدم ؛ فهو حى بحياة ، عالم بعلم ، قادر بقدره ، وهكذا ،

وجوهها ؛ فأثبت صفات الله تعالى للدليل العقلى والسمعى الدال على ثبوتها ، وأثبت أنها
 قديمة لاستحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ، ثم قال : إنه لا يلزم على ما نقول تعدد القدماء
 كما زعم المعتزلة ؛ لأن هذا إنما يلزم لو قلنا : إن كل صفة من هذه الصفات غير الذات من
 كل وجه ، وبعبارة أخرى إنما يلزمنا القوم بتعدد القدماء لو كانت كل صفة قائمة بنفسها ،
 ونحن لا نقول : إن كل صفة من هذه الصفات غير الذات من وجه ، ولا نقول : إن كل
 صفة منها قائمة بنفسها ، وإن كنا نقول : إن كل صفة غير سائر الصفات ، وإنما نقول : إن
 كل صفة من هذه الصفات التى نثبتها لله تعالى غير الذات من حيث المفهوم ، وهذا مما
 لا جدال فيه ، ولكن كل صفة من هذه الصفات لازمة للذات ؛ فلا تنفك الصفة عنها ، كما
 لا تنفك الذات عن الصفة ، فالصفة على هذا ليست عين الذات من كل وجه ، وليست غير
 الذات من كل وجه ، وهذا معنى قول المصنف رحمه الله « ليست بعين أو بغير الذات »
 جعلها الأشعرى رحمه الله ليست غير الذات ؛ لئلا يلزم قيام الحادث بالقديم أو القول بتعدد
 القدماء . وليست عين الذات فرارا مما ذهب إليه الفلاسفة والمعتزلة من نفي الصفات ، وقال
 الشمس السمرقندى : « وهذا خلاف لفظى ؛ لأن القول بأنها ليست بغير الذات محمول على
 الغير الذى ينفك عن الذات وإن كانت غيرا فى المفهوم ، والقول بأنها غير محمول على الغير فى
 المفهوم وإن كانت تنفك عن الذات » اه كلامه ، وفى هذا القدر كفايه .

وما نفى المعتزلة الصفات إلا هروبا من تعدد القدماء، ونحن نقول: القديم لذاته واحد، وهو الذات المقدس، وهذه صفات وجبت للذات، لا بالذات، والتعدد لا يكون في القديم لذاته، وبإضافة الصفات إلى الذات خرجت السلبية كليس بمركب، وإضافية كقبل العالم، والفعلية كالإحياء والإماتة عند الأشاعرة؛ فإنها غير، والنفسية أيضا كالوجود فإنها عين.

والفرق بين صفات الذات القديمة عند الأشاعرة وصفة الفعل الحادثة عندهم أن صفات الذات: ما قام بها، أو اشتق من معنى قائم بها، كالعلم وعالم، وصفة الفعل: ما اشتق من معنى خارج عنها، كخالق ورازق؛ فإنهما من الخلق والرزق.

وأعلم أن الصفات الثبوتية قسمان^(١): متعلق، وغير متعلق، وضابط الأول

(١) في كلام الشارح رحمه الله هنا بيان معنى التعلق، وفيما قدمناه لك مع كل صفة من المباحث ما يتعلق به كل صفة من الصفات التي تتعلق، وأنواع تعلقها، وبقي مما يصح أن نذكره هنا أمراً أحدهما أن الذي اعتمدته محققو المتكلمين - وتبعهم النازح والشارح، وجرينا عليه في المباحث السابقة - أن الصفات التي لها تعلق هي صفات المعاني وحدها، ومن المتكلمين من ذهب إلى أن الصفات التي تتعلق هي الصفات المعنوية وحدها، ولم يذهب أحد إلى أن المتعلق صفات المعاني والصفات المعنوية جميعاً، وذلك من قبل أن القول بذلك يستلزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد في القدرة والسكون قادراً وفي الإرادة والسكون مريداً، كما يلزم عليه تحصيل الحاصل في العلم والسكون عالماً؛ والأمر الثاني: أن صفات المعاني من حيث التعلق وعنده ومن حيث عموم التعلق أو خصوصه تنقسم إلى أربعة أقسام: القسم الأول ما لا يتعلق بشيء أصلاً، وهو صفة الحياة، وقد سبق لنا بيان السر في ذلك، والقسم الثاني ما يتعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات، وهما صفتان: العلم، والكلام، لكن تعلق العلم بما ذكر تعلق انكشاف، وتعلق الكلام بما ذكر تعلق دلالة، وقد بينا مع كل صفة منهما ذلك، والقسم الثالث: ما يتعلق بالممكنات دون الواجبات والمستحيلات،

ما يقتضى أمرًا زائدًا على القيام بحملها ، كالقدرة ؛ فإنها تقتضى مقدورًا يتأتى بها الإجماده وإعدامه ، والإرادة ؛ فإنها تقتضى مُرادًا يُخصَّص بها ، والعلم ؛ فإنه يقتضى معلوماً ينكشف به ، والكلام ؛ فإنه يقتضى لذاته معنى يدل عليه ، والسمع ؛ فإنه يقتضى لذاته مسموعاً يُسمع به ، والبصر ؛ فإنه يقتضى لذاته مُبصرًا يُبصر به . وضابط مالا يتعلق : مالا يقتضى أمرًا زائدًا على قيامها بحملها ، كالحياة ؛ فإنها صفة مُصحَّحة للإدراك كما يأتى ، والمتعلق إما أن يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلى كالعلم والكلام ، أو ببعضها كالقدرة والإرادة بالممكن فقط والسمع والبصر والإدراك بالواجب والجائز الموجود .

وهذا ما شرَّعَ فى بيانه الآن بقوله :

(فَقْدَرَةٌ) أى فإذا أردت معرفة تَعَلُّقات الصفات وما تتصف به من تعدد واتحاد فالواجب عليك اعتقاده أن القدرة الأزلية تتعلق (بِمُمكنٍ) أى بكل ممكن ، وهو : ما لا يجب وجوده ولا عدمه ، أو مالا يمتنع وجوده ولا عدمه ، لذاته ؛ فدخل مالا يتأتى إجماده من الممكنات ، لكن لا بالنظر إلى ذاته ، بل بالنظر إلى غيره ، كممكن تَعَلَّقَ علمُ الله تعالى بعدم وقوعه

وهما صفتان : القدرة ، والإرادة ، لكن تعلق القدرة بالممكنات تعلق إجماد وإعدام ، وتعلق الإرادة بالممكنات تعلق تخصيص ، وقد بينا مع كل صفة منهما دليل عدم تعلقها بالواجبات والمستحيلات تفصيلا لما ذكره الشارح هنا ، والقسم الرابع : ما يتعلق بالموجودات ، وهو ثلاث صفات اثنتان متفق عليهما والثالثة مختلف فيها على ما تقدم بيانه ، فأما المتفق عليهما فهما : السمع ، والبصر ، والمختلف فيها الإدراك ، واعلم أن معرفة المتعلقات ليست مما يجب على كل مكلف ؛ لأنها من غوامض هذا العلم التى تخفى على بعض العقول ، وإذ قد تقدم لنا ذكر أنواع التعلقات مع كل صفة فلن تعرض للكلام على ما ذكره المصنف والشارح فى هذا الموضع مخافة التكرار .

كإيمان أبي لهب مثلاً ، وخرج الواجب والمستحيل ؛ لأن القدرة صفة مؤثرة ،
ومن لازم الأثر وجوده بعد عدم ، فالأى يقبل العدم أصلاً كالواجب لا يصح
أن يكون أثراً لها ؛ لئلا يلزم تحصيل الحاصل ، وما لا يقبل الوجود أصلاً
كالمستحيل لا يصح أن يكون أثراً لها أيضاً ؛ لئلا يلزم قلب الحقيقة بضيرة
المستحيل جائزاً ، وكلاهما محال ، وقوله (تعلق) عامل بممكن : أى تعلقاً
صُلُوحياً وهو التعلق القديم ، بمعنى أنها فى الأزل صالحة للإيجاد والإعدام على
وَفَقْ تعلق الإرادة الأزلية بهما فيما لا يزال ، وتعلقاً تنجيزياً ، وهو التعلق
الحادث المُقَارِن لتعلق الإرادة بالحدوث الحالى .

وأشار إلى عموم تعلق القدرة لجميع الممكنات بقوله (بَلَا تَنَاهَى مَا) أى
الممكن الذى (بِهِ تَعَلَّقَتْ) بأن لا يخرج عنها فَرْدٌ منه ، يعنى أن قدرة الله
تعالى غير متناهية المتعلقات ؛ لقوله تعالى : «والله على كل شىء قدير» و«وخلق
كل شىء فقدره تقديرآ» .

(وَوَحْدَةً أَوْجِبَ لَهَا) أى للقدرة ، يعنى أن مما يجب لصفة القدرة من
غير خلاف عندنا أنها واحدة لا تتعدد ، وإن تعدد مقدورها وتباينت أحواله
نعم يجب لتعلقاتها أن تختلف بحسب اختلاف تلك الأحوال لوجوب الفرار
من تعدد القيما .

(وَمِثْلُ ذِي إِرَادَةٍ) يعنى أن إرادة الله تعالى مثل قدرته فى وجوب
عموم تعلقها بجميع الممكنات التى منها الشرور والقبايح ، وعدم تنهاى متعلقاتها ،
ووجوب وُحْدَتِهَا بلا تفاوت ، وإن اختلفت جهة التعلق فيهما ؛ فإن القدرة

إنما تتعلق بالممكنات تَعَلُّقُ الإيجاد أو الإعدام ، والإرادة إنما تتعلق بها تَعَلُّقُ التخصيص ، فتخصَّصُ كلِّ ممكن ببعض ما يجوز عليه ، والمعولُّ عليه في ثبوت عموم تعلق الإرادة الأدلة السمعية « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » .

(وَالْعِلْمُ) مثلُ القدرة أيضاً : في وجوب تعلقه بالممكنات ، ووجوب عدم تناهي متعلقاته ، ووجوب وحدته ، ثم استدرك على وجوب تعلق العلم بجميع الممكنات بقوله (لَكِنْ) العلم لا يختص تعلقه بالممكنات فقط كما في القدرة والإرادة ، بل (عَمَّ ذِي) أي الممكنات التي أشعر بها عموم قوله « بممكن » فشارك القدرة والإرادة (و) زاد عليهما بأن (عَمَّ أَيْضاً وَاجِباً) عقلياً كذاته تعالى وصفاته (و) عَمَّ أَيْضاً (الْمُتَنَبِّعُ) العقلي : كشريكة تعالى ، واتخاذ ولد أو صاحبة ، يعني أنه يجب شرعاً أن يعتقد أن علمه تعالى غير مُتَنَاهٍ من حيث تعلقه ، إما بمعنى أنه لا ينقطع ، وإما بمعنى أنه لا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم ؛ فإنه يحيط بما هو غير متناهٍ كالأعداد والأشكال ونعيم الجنان ، فهو شاملٌ لجميع المتصورات ، واجبة كذاته وصفاته ، ومستحيلة كشريك له تعالى ، وممكنة كالعالم بأسره ، الجزئيات من ذلك والكيليات ، ومع هذا فهو واحد لا تعدد فيه ولا تكثر ، وإن تعددت معلوماته وتكثرت ، أما وجوبُ عموم تعلقه سمعاً فكمثل قوله تعالى : « وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » « عالم الغيب والشهادة » وأما وجوبُ وحدته فلأن الناس انحصروا في فريقين : أحدهما أثبت العلم القديم مع وحدته ، والآخر نفاه ، ولم يذهب إلى تعدد علوم قديمة أحدٌ يعتمد عليه ، ومعنى تعلق علمه تعالى بالمستحيل علمه

تعالى باستحالته ؛ وأنه لو تصور وقوعه لزمه من الفساد كذا .

وأعلم أن تعلقات القدرة والإرادة والعلم مترتبة عند أهل الحق ؛ فتعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة ، وتعلق الإرادة تابع لتعلق العلم ؛ فلا يوجد تعالى أو يُعَدَم من الممكنات إلا ما أراد إيجادها أو إعدامها منها ، ولا يريد منها إلا ما علم أنه يكون ؛ فما علم أنه يكون من الممكنات أراد ، وما علم أنه لا يكون لم يرد كونه ؛ فعندنا إيمان أبي جهل مأمور به غير مراد له تعالى ؛ لعلمه عدم وقوعه ، وكفره منهى عنه ، وهو واقع بإرادته تعالى وقدرته لعلمه وقوعه .

(وَمِثْلُ ذَلِكَ كَلَامُهُ) يعني أن كلام الله تعالى النفس القديم القائم بذاته مثل العلم في أحكامه الثلاثة : في وجوب عموم تعلقه بالواجب والممتنع والجارئ ، ووجوب وحدته ، وعدم تناهي متعلقاته ؛ فعموم تعلقه لصلوحه للجميع ؛ وعدم تناهي متعلقاته لامتناع التخصيص في صفاته تعالى ، ووجوب وحدته لثبوت صفة الكلام بالسمع دون العقل ، ولم يرد السمع بالتعدد ، بل انعقاد الإجماع على نفى كلام ثان قديم (فَلَنُتَبِّعْ) أي القوم فيما التزموه :

(وَكُلُّ مَوْجُودٍ أَنْطَ) أي عُلِقَ (لِلسَّمْعِ) الأزلي (به) أي اعتد تعلقه بكل موجود (كَذَا الْبَصَرِ) الأزلي و (إِذْرَاكُهُ) مثل سمعه (إِنْ قِيلَ بِهِ) أي : بثبوت له تعالى كما تقدم ، يعني أن هذه الصفات الثلاث مُتَّحِدَةٌ المتعلق فتعلق بالموجود واجباً كان أو ممكناً ، عيناً كان أو معنى ، كلياً كان أو جزئياً ، مجرداً كان أو مادياً ، مركباً كان أو بسيطاً ، ولا يلزم من اتحاد المتعلق اتحاد الصفة .

وما ذكره المصنف - رحمه الله تعالى - مبني على ما ذكره بعض المتأخرين

من تعلق سمعه تعالى بسوى المسموعات عادةً ، وبصره بسوى المُبَصَّرَات كذا
والذى فى كلام السعد وغيره أن السمع الأزلى صفة تتعلق بالمسموعات ، وأن
البصر الأزلى صفة تتعلق بالمُبَصَّرَات ، وهو محتمل للعموم والخموص .

(وغيرُ عِلْمٍ هَذِهِ) الصفات الأربع ، وهى الكلام والسمع والبصر
والإدراك ، يعنى أنها مُغَايِرَةٌ للعلم فى الحقيقة ، وكذا بعضها مع بعض (كَمَا
ثَبَتَ) عند القوم بالأدلة السمعية ؛ لأن هذه الصفات إنما ثبتت بالسمع ،
والمدلول لغة لكل واحدة غير المدلول للآخرى ؛ فوجب حمل ماورد على
ظاهره ، حتى يثبت خلافة ، واتحاد المتعلق لا يوجب اتحاد الحقيقة ، وسكت
عن وَحْدَةِ هذه الصفات كالحياة ؛ للعلم بها من وجوبها لأخواتها ؛ إذ لا فرق
وأما وجوب التعلق فهو مستفاد من صيغة الأمر فى قوله « أَنْظُ » كما استفيد
عدمُ تنهاى متعلقاتها من أداة العموم الداخلة على موجود .

(ثم الحياة) الأزلية (مَا بَشَى تَعَلَّقَتْ) أى لا تتعلق بشىء ، لا موجود
ولا معلوم ؛ فليست من الصفات المتعلقة المتقدم ضابطها ، وإنما هى من الغير
المتعلقة ؛ لأنها صفة مُصَحَّحَةٌ للإدراك ، بمعنى أنها شرطٌ عقلى له ، يلزم من عدمها
عدمه ، ولا يلزم من وجودها عدمه ولا وجوده ، ومثل الحياة الوجود والعدم
والبقاء عند من يعدّها من الصفات الذاتية ، والله أعلم .

(وَعِنْدَنَا) أهل الحق (أَسْمَاؤُهُ الْعَظِيمَةُ^(١)) أى : الجليلة المقدسة ، والمراد بها

(١) قول الصنف « أَسْمَاؤُهُ » مبتدأ ، و « الْعَظِيمَةُ » صفة له ، وقوله فيما يلى « قَدِيمَةُ »
خبر المبتدأ ، وقوله « كَذَا » جار ومجرور يتعلق بمحذوف خبر مقدم ، وقوله « صفاته »

مبتدأ مؤخر ، وجملة هذا المبتدأ وخبره اعتراضية بين المبتدأ السابق وخبره ، والمراد تشبيه الصفات بالأسماء في القدم ، وكلام الشارح رحمه الله تعالى يشير إلى إعراب آخر غير الذي ذكرناه ، وحاصله أن خبر المبتدأ المتقدم وهو « أسماءه » محذوف يدل عليه خبر المبتدأ المتأخر وهو « صفاته » وقوله « قديمة » خبر عن « صفاته » وللمبتدأ المتأخر صفة محذوفة تدل عليها صفة المبتدأ المتقدم ، وكأنه قال : وأسماءه العظيمة قديمة عندنا معشر أهل السنة ، كذا صفاته العظيمة قديمة ، فقد حذف من كل جملة مثل ما أثبتته في الجملة الأخرى ، وهذا نوع من البدع يسمى الاحتباك . ومعنى العظيمة الجليلة المقدسة : أى المطهرة عن أن يسمى بها غيره ، أو المطهرة عن أن تفسر بما لا يليق ، أو المطهرة عن أن تذكر على غير وجه التعظيم ، وتعظيم أسمائه تعالى بأحد هذه المعاني يجمع عليه ، والمراد أن كل أسمائه تعالى وكل صفاته السبعة أو الثمانية - على الخلاف السابق - قديمة ؛ فليست أسمائه تعالى من وضع خلقه له ، وليست صفاته حادثه له ؛ لأنها لو كانت حادثه له لزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، ولزم أيضا أن يكون سبحانه وتعالى عاريا عنها في الأزل ، ولزم أيضا افتقارها إلى من يصفه أو يسميه بها ، وهو يناقض وجوب الغنى المطلق ، وهو انتفاء الحاجات مطلقا ، وهذا الغنى المطلق ليس ثابتا إلا لله تعالى ، بخلاف الغنى المقيد المفسر بقلة الحاجات فإنه ثابت للمخلوقات ، وخرج بقول المصنف « صفات ذاته » صفات الأفعال ، فإن فيها خلافا ؛ فالأشاعرة على أنه ليس شيء من صفات الأفعال بقديم ، والماتريدية على أن صفات الأفعال قديمة كصفات المعاني ، وإنما كانت صفات المعنوية حادثه عند الأشاعرة لأنها عند التحقيق عندهم تعلقات القدرة التنجزية الحادثة ، وكانت قديمة عند الماتريدية لأنها عندهم عين صفة التكوين القديمة ، وأما الصفات السلبية كالقدم فهي قديمة أو أزلية إن قلنا بالفرق بين القديم والأزلي ، كما سبق لنا تقريره ، وعلى هذا يحتاج قول الشارح « وخرج بإضافة الصفة إلى الذات السلبية » إلى البيان ، فإما أن يكون الشارح درج على القوكن بالفرق بين القديم والأزلي ، فنفي قدم الصفات السلبية وهو يذهب إلى أزليتها ، وإما أن يكون ذكرها في هذا الموضع سبق قلم كقال العلامة الأمير ، وقد اختلف العلماء في تفسير معنى القدم في هذا الموضع ، والذي انحط عليه كلام العلامة المالوي أن القدم هنا ليس بمعنى عدم الأولية ، بل بمعنى أنها موضوعة قبل الخلق ، خلافا للمعتزلة ، ومعنى ذلك أن الله تعالى وضعها لنفسه قبل إيجاد الخلق ، ثم ألهمها ملائكته ، ثم ألهمها خلقه فأعرف ذلك .

مادل على مجرد ذاته ، كالله ، أو باعتبار الصفة ، كالعالم والقادر ، قديمة التسمية بها ؛ فهو الذي سَمِيَ بها ذاته أزلا (كذا صِفَاتُ ذَاتِهِ) أى القائمة بذاته تعالى ، وهي السبع السابقة ، مثل الأسماء عندنا ؛ فهي (قَدِيمَةٌ) أى يجب لها القدم بمعنى عدم مسبوقيتها بالعدم : أى فليست من وَضَعَ الخلق له ؛ لأنها لو لم تكن قديمة لكانت حادثة ؛ فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، ويلزم كونه تعالى كان عارياً عنها فى الأزل ، ويلزم افتقارها إلى مخصّص ، وهو ينافي وجوب الغنى المطلق ، وخرج بإضافة الصفات إلى الذات السلبية والفعلية ؛ فليس شىء منهما بقديم عند الأشاعرة ، ولا قائم بذاته تعالى .

وأصل الذات ذَوُو ؛ فحذفت العين لكرهاة الواوين ، ثم قلبت اللام ألفاً وألحق بها التاء المجرورة ، والله أعلم .

(وَاخْتِيار) أى واختار جمهور أهل السنة (أن أسماء) المراد بها مقابل الصفة (تَوْفِيقِيَّة) أى : تعليمية يتوقف ^(١) جواز إطلاقها عليه تعالى على تعليم

(١) أراد أن جمهور أهل السنة ذهبوا إلى أن أسماء تعالى توقيفية وكذا صفاته ، ومعنى كونها توقيفية أنه لا يجوز لأحد أن يثبت لله تعالى صفة أو يسميه سبحانه باسم إلا أن رد نص عن الله أو رسوله يبيح إطلاق هذا الاسم أو اتصافه بهذه الصفة ، ويجب أن تعلم قبل ذلك أن كلا من الاسم والصفة إما أن يشتمل على كمال محض لا يشوبه نقص ولا تشبيه ، وإما أن يدل على كمال مع شائبة تشبيه ؛ فإن كان كل من الاسم والصفة يدل على كمال مشوب بنوع تشبيه فقد أجمع العلماء على أنه لا يجوز أن يطلق على الله تعالى واحد منهما بغير إذن ، فإن ورد الإذن أطلقناه عليه ونفيناه عنه ما خالطه من شائبة التشبيه ، وإن كان كل من الاسم والصفة يدل على الكمال المحض فأهل السنة على أنه لا يجوز أن يطلق على الله واحد منهما إلا بإذن خاص ، وذهب المعتزلة إلى جواز إثبات ما كان الله تعالى متصفاً بمعناه ما دام لا يوم نقصنا ، ومال إليه القاضي أبو بكر الباقلاني ، وتوقف فيه إمام

الشارع وإذنه في ذلك ، بأن يسمع من لسانه بطريق صحيح أو حسن أو يذن في استعماله كذلك ؛ فما أذن في إطلاقه واستعماله مما لم يكن إطلاقه مؤمرا نقصا بل كان مشعرا بالمدح جازا اتفاقا ، وما لا فعلى المنع والتحريم ؛ إذ لا يجوز أن يُسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من أسمائه ، بل لو سمي واحد من أفراد الناس بما لم يسم به أبوه لما ارتضاه ؛ فالبارى تعالى أولى ، وليس الكلام في أسمائه الأعلام للموضوعة في اللغات ، وإنما الخلاف في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال (كذا العففات) وهى : مادل على معنى زائد على الذات ، أى أنها مثل الأسماء فى أن المختار أن إطلاقها عليه تعالى بالشرط السابق يتوقف على الإذن الشرعى (فأحفظ السمعية) أى : إذا عرفت أن إطلاق الأسماء والصفات عليه تعالى

الحرمين ، وفرق الغزالي بين الاسم والصفة ، فقال : يجوز إطلاق الصفة — وهى مادل على معنى زائد عن الذات — ومنع إطلاق الاسم — وهو مادل على نفس الذات — والحاصل أن علماء الإسلام اتفقوا على جواز إطلاق الأسماء والصفات على البارى عز وجل إذا ورد بها الإذن من الشارع مطلقا ، وعلى امتناع إطلاق واحد منهما عليه إذا ورد النع من إطلاقه ، واتفقوا أيضا على عدم جواز إطلاق واحد منهما إذا كان يدل على كمال مشوب بما لا يجوز عليه تعالى ولم يرد به الإذن ، فهذه ثلاث مسائل اتفقوا عليها ، ومحل اختلافهم مسألة واحدة ، وهى فيما لم يرد عن الشارع نص بالإطلاق أو بالمنع منه وكان الاسم أو الصفة يدل على كمال محض ، وبما ورد الإذن بإطلاقه عليه تعالى وهو موهوم بحسب وضع اللغة ويجب على ما قدمنا تأويله بمعنى لا يوم : الصبور ، والشكور ، والحليم ؛ فإن الصبور يوم وصول مشقة له تعالى بحسب أصل وضع اللغة ؛ لأن الصبر عند أهل اللغة « حبس النفس على المشاق » لكنه يطلق ويُفسر بمعنى يليق به تعالى ؛ فالصبور — على هذا — هو الذى لا يعجل بعقوبة من عصاه ، والشكور يوم وصول إحسان إليه من خلقه ؛ لأن معنى الشكر لغة الثناء على المحسن ؛ فيفسر فى حقه سبحانه بمعنى يليق به ، وهو الذى يجازى على قليل الطاعات بكثير الدرجات ، ويعطى بسبب العمل فى الدنيا وهى أيام معدودة نعمة فى الآخرة غير محدودة ، والحليم يوم وصول أذى إليه تعالى ، وهو سبحانه لا يصل إليه أذى ؛ فيفسر الحليم فى حقه بالذى لا يعجل بعقوبة من عصاه ، فيرجع لمعنى الصبور ، وهلم جرا .

يتوقف على الإذن الشرعي فامتنع من إطلاق ما لم يثبت سماعُ إطلاقه عليه تعالى منها ، ولا تتجاوز السمعية ، سواء أوهمت كالصبور والشكور والحليم ، أو لم تؤم كالعالم والقادر ، والمراد بالسمعية ما ورد به كتابٌ أو سنة صحيحة أو حسنة أو إجماع ؛ لأنه غير خارج عنها ، بخلاف السنة الضعيفة والقياس أيضا إن قلنا إن المسألة من العَلَمِيَّات ، أما إن قلنا إنها من العمليات فالسنة الضعيفة كالسنة إلا الواهية جداً ، والقياس كالإجماع .

ولما قدم أنه سبحانه ^(١) وجبت مخالفته للحوادث عقلا وسمعا ، وورد في

(١) في عبارة المصنف في هذه المسألة ألفاظ يجب بيانها قبل الخوض في شرح هذا الموضوع ؛ فيجب أولا بيان المراد من النص ومن التشبيه ، والمراد من التفويض ، والمراد بالسلف والمراد بالخلف ، ثم بيان ما اتفق عليه الفريقان ، وما انفرد به أحدهما . أما النص فالمراد به في هذا الموضوع ما قابل الإجماع والقياس والاستنباط ، وهو منحصر في الدليل من الكتاب أو السنة ، سواء أكان صريحا أم ظاهرا ، وليس المراد به ما قابل الظاهر كما هو مصطلح علماء أصول الفقه ، وهو : ما أفاد معنى لا يحتمل غيره ؛ إذ لو كان هذا المعنى هو المراد هنا لما أمكن تأويله .

والمراد من التشبيه في هذا الموضوع : المشابهة للحوادث ، وليس المراد به المعنى المصدري وهو فعل الفاعل .

والمراد من التأويل هنا جعل اللفظ على خلاف ظاهره ، مع بيان المعنى المراد ؛ فيكون المطلوب من المسكف شيان : أحدهما أن يحكم بأن اللفظ مصروف عن ظاهره ، وثانيهما أن يؤول اللفظ تأويلا تفصيليا : بأن يكون فيه بيان المعنى الذي يظن أنه المتصود من اللفظ والمراد من التفويض صرف اللفظ عن ظاهره ، مع عدم التعرض لبيان المعنى المراد منه . بل يترك ويفوض علمه إلى الله تعالى ، بأن يقول : الله أعلم بمراده .

والمراد من السلف من كانوا من أهل العلم قبل نهاية القرن الثالث الهجري أو الخامس وهم الصحابة والتابعون وتابعوهم والأئمة الأربعة وكبار علماء مذاهبهم . والمراد بالخلف من كان من العلماء بعد نهاية القرن الثالث الهجري أو الخامس

واعلم أنه اشتهر في السنة العلماء أن طريقة الخلف في هذه المسألة أسلم ، وطريقة الخلف أعلم وأحكم ، ووجهه أن طريقة السلف تشتمل على السلامة من تعيين معنى لانستطيع أن نقول : إنه مراد الله تعالى ، وطريقة الخلف تشتمل على مزيد الإيضاح والرد على الخصوم واعلم أيضا أن السلف والخلف متفقون على التأويل الإجمالي ، وهو صرف النص الموهوم عن ظاهره ، بسبب أن ظاهره بحسب معناه اللغوي المعروف في الشاهد محال عليه تعالى ، لكنهم يختلفون فيما وراء ذلك ، يختلفون في التعرض لذكر المعنى المراد من النص ، فالسلف لا يتعرضون لبيان ، والخلف يتعرضون لبيان .

وحاصل هذه المسألة أنه إذا ورد في القرآن الكريم أو في السنة المطهرة ما يشعر بإثبات الجهة أو الجسمية أو الصورة أو الجارحة أو نحو ذلك مما هو من لوازم الحوادث فإن أهل هذه الملة المحمدية خلفهم وسلفهم متفقون على وجوب صرف هذا النص عن ظاهره الذي يدل اللفظ عليه بحسب اللغة؛ لأنه يجب تنزيه الله تعالى عما دلت عليه ظاهر هذا اللفظ، وخالف في هذه المسألة جماعة اشتهروا باسم « المجسمة » لكونهم يثبتون لله تعالى ما هو من لوازم الأجسام ، تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا ! سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير . فما يؤم الجهة قوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) فالسلف يقولون : تنزه الله تعالى عن أن يكون في جهة ، وتثبت له فوقية كما أثبتنا لنفسه ولكنها فوقية لانعلم حقيقتها ، والخلف يقولون : المراد بالفوقية معنى يليق به سبحانه ، وهو تعالى في العظمة . فالعنى يخاف للملائكة ربهم من أجل تعاليه في العظمة ، ومنه قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) فالسلف يقولون : ثبت له استواء كما أثبتنا لنفسه ، ولكنه استواء لانعلم حقيقته إلا بكونه لا يشبه استواء الحوادث المقتضى لما يقتضيه من الكون في جهة ، والخلف يقولون : المراد بالاستواء الاستيلاء والملك ، وقد نقل أن رجلا سأل مالك بن أنس الإمام رضى الله تعالى عنه عن هذه الآية فأطرق مليا ثم قال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول . والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وما أظنك إلا ضالا ، ثم أمر به فأخرج ، وروى أن الزحشرى سأل الغزالي عن هذه الآية ، فأجابته بقوله : إذا استحال أن تعرف نفسك بكيفية أو أينية فكيف يليق بعبوديتك أن تصفه تعالى بأين أو كيف وهو مقدس عن ذلك ؟

ومما يؤم الجسمية قوله تعالى : (وجاء ربك) وقوله صلى الله عليه وسلم — فيما رواه (٩ — جوهره التوحيد)

البخارى ومسلم — : « ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير فيقول : من يدعوني فأستجيب له ؟ من يسألني فأعطيه ؟ من يستغفرني فأغفر له ؟ »
فالسلف يقولون : مجيء ونزول لانعلمهما ، والخلف يقولون : المراد بالآية : وجاء عذاب ربك ، أو أمر ربك ، والمراد بما في الحديث ينزل ملك ربك ، أو نحو ذلك .

ومما يؤهم الصورة أن أحمد والبخارى ومسلم رووا أن رجلا ضرب عبده فنهاه النبي صلى الله عليه وسلم ، وقال : « إن الله تعالى خلق آدم على صورته » فالسلف يقولون : صورة لانعلمها ، والخلف يقولون : المراد بالصورة الصفة من سمع وبصر وحياة ؛ فهو على صفته في الجملة ، وإن كانت صفته تعالى قديمة وصفة الإنسان حادثة ، وهذا كله مبني على أن الضمير في « صورته » عائد على الله تعالى . وهو ما تقتضيه رواية أخرى وردت في الحديث : « إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن » ومن العلماء من جعل الضمير عائداً على الأخ المصرح به في رواية المسلم بلفظ « فإذا قاتل أحدكم أخاه فليجنب الوجه فإن الله تعالى خلق آدم على صورته » أي إذا كان كذلك فينبغي احترامه باتقاء الوجه ، وقد روى أنه بلغ أحمد بن حنبل إمام أهل السنة أن أبا ثور قال في حديث : « إن الله تعالى خلق آدم على صورته » : إن الضمير عائد إلى آدم ، فهجره ، فأتاه أبو ثور ، فقال أحمد : أي صورة كانت لآدم يخلقه عليها ؟ كيف تصنع بقوله : « خلق الله آدم على صورة الرحمن » ؟ فاعتذر إليه ، وتاب بين يديه . قال أبو رجاء غفر الله تعالى له ولوالديه . والحاصل أن للعلماء في مرجع الضمير في هذا الحديث ثلاثة أقوال : الأول : أن الضمير عائد إلى آدم ، وهو ما كان يقول به أبو ثور ، ومعناه أنه سبحانه أوجده على الصورة التي اقتضى علمه أن يكون عليها عند وجوده ، وهو معنى مستقيم مع هذا التأويل ، والثاني أن الضمير يعود إلى الأخ المضروب ، ومعناه أن الله تعالى خلق آدم أبا البشر على صورة هذا العبد . وأنت أيها الضارب ابن آدم ، فما ينبغي لك أن تضرب صورة أبيك ، وقد يكون المراد إنكم جميعاً أولاد آدم وقد ملكك الله بعض إخوانك فلا تتعاضم عليه ، كما ورد في حديث آخر « كلكم لآدم ، وآدم من تراب » وفي حديث آخر « إخوانكم خولكم » وفي الحديث ما يؤيد هذا المعنى أقوى تأييد ، والقول الثالث : أن الضمير يعود إلى الله تعالى ، وهو ما كان أحمد رضى الله عنه يقوله ، وتأويله على ما سبق ذكره ، وبقي عندي في رواية « إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن » وجه آخر ، وهو ألا يكون المراد من « الرحمن » هو الله تعالى كما فهم أحمد رضى الله تعالى عنه ،

القرآن والسنة ما يشمر بإثبات الجهة والجسمية له تعالى، وكان مذهب أهل الحق من السلف والخلف تأويل تلك الظواهر؛ لوجوب تنزيهه تعالى عما يدل عليه ذلك الظاهر اتفاقاً من أهل الحق وغيرهم - أشار إلى ذلك مقدِّماً طريق الخلف لأرجحيته فقال: (وَكُلُّ نَصٍّ) أى: لفظٍ ناصٍ ورد في كتاب أو سنةٍ صحيحة (أو همَّ التشبيهاً) باعتبار ظاهر دلالاته: أى أوقع في الوهم صحة القول به؛ فمنه في الجهة «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ» وفي الجسمية «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ» «وَجَاءَ رَبُّكَ» وحديث الصحيحين «ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا» وفي الصورة «إن الله خلق آدم على صورته» وفي الجوارح «ويبقى وجه ربك» «يد الله فوق أيديهم»

ولكن المراد الذات المقصفة بالوصف الدال على الرحمة. والمراد أن الله تعالى فطر أبناء آدم على صفة الرحمة؛ فمن خالف ذلك كان خارجاً عن مقتضى الجيلة الإنسانية إلى صفات الحيوانية من القسوة والوحشية، نظير قوله عليه الصلاة والسلام «كل مولود يولد على الفطرة ثم أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» فمراده صلى الله عليه وسلم - على هذا - إثارة الشفقة على أخيه، هذا ما ظهر لى، والله سبحانه وتعالى أعلم.

ومما ورد مما يوهم الجوارح قوله تعالى: (ويبقى وجه ربك) وقوله جل ذكره: (يد الله فوق أيديهم) وقوله عليه الصلاة: «إن قلوب بني آدم كلها كقلب واحد بين أصبعين من أصابع الرحمن» فالسلف يقولون: لله وجه ويد وأصابع لا تعلمها إلا بأنها لا تشبه شيئاً مما يطلق عليه هذا الاسم منا كما أن له سمعاً وبصراً وكلاماً لا يشبه شيئاً مما تطلق عليه هذه الأسماء بالنسبة لنا، والخلف يقولون: المراد بالوجه الذات، وباليد القدرة، والمراد بقوله عليه الصلاة والسلام «بين أصبعين من أصابع الرحمن» بين صفتين من صفاته وهما القدرة والإرادة، وهكذا، ويمكنك أن تعرف بعد هذا كيف توجه كل نص مما يمكن أن تطلع عليه في القرآن أو السنة على مذهبي السلف والخلف، والله الهادي إلى سواء السبيل.

(أَوَّلُهُ) وجوبا، بأن تَحْمِلَهُ على خلاف ظاهره، والمراد أَوَّلُهُ تفصيلا مُحْيِنًا فيه للمعنى الخاص، أخذًا من المقابِلِ الآتي كما هو مختار الخلف من المتأخرين، فتَوَوَّلَ الفوقية بالتعالى في العظمة دون المكان، والإتيان بإتيان رسول عذابه أو رحمته وثوابه، وكذا النزول، وحديث «إن الله خلق آدم على صورته» ضميره يرجع إلى الأخ المصرَّح به في الطريق الأخرى التي رواها مسلم بلفظ «إذا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ». والمراد بالصورة الصفة، والوجه بالذات، أو بالوجود، واليد بالقدرة، وأشار تنويع الخلاف بقوله (أَوْ فَوْضٌ) عِلْمَ المعنى المراد من ذلك النص تفصيلا إليه تعالى، وأَوَّلُهُ إجمالاً كما هو طريق السلف (وَرُمَ) أى اقْصِدْ واعتقد مع تفويض عِلْمِ ذلك المعنى (تَنْزِيهَاً) له تعالى عما لا يليق به؛ فالسلف ينزهونه سبحانه عما يُورِثهم ذلك الظاهر من المعنى المحال، ويُفَوِّضُونَ عِلْمَ حقيقته على التفصيل إليه تعالى، مع اعتقاد أن هذه النصوص من عنده سبحانه؛ فظهر مما قررنا اتفاق السلف والخلف على تنزيهه تعالى عن المعنى المحال الذى دلَّ عليه ذلك الظاهر، وعلى تأويله، وإخراجه عن ظاهره المحال، وعلى الإيمان بأنه من عند الله جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكنهم اختلفوا في تعيين محمل له معنى صحيح وعدم تعيينه، بناء على أن الوقف على قوله تعالى «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» أو على قوله «وما يعلم تأويله إلا الله». ثم شرع^(١) في مسألة القرآن فقال: (وَنَزَّمِ الْقُرْآنَ) أى: ويجب

(١) قد قدمنا في مبحث صفة الكلام أن مذهب أهل السنة والجماعة أن كلام من «كلام

الله « و » القرآن » يطلق بإطلاقين ؛ فأما « كلام الله » فيطلق ويراد به الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى التي ليست بصوت ولا حرف ، وهو بهذا المعنى قديم ، ويطلق بإطلاق آخر ويراد به القرآن الكريم الذي تتلوه بالسنتنا ويسمعه بعضنا ممن بعض ونكتبه بأيدينا في مصاحفنا ، ووجه إطلاق « كلام الله » على القرآن المتلو أنه دال على الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى ، أو أنه سبحانه هو الخالق له على هذا النظم بهذه الألفاظ وهذا الترتيب المعجز . وليس لأحد فيه شيء ما ، وقد أطلق الله تعالى على القرآن الكريم « كلام الله » بهذا المعنى في قوله سبحانه : (وإن أخدمن المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) وأطلقت عائشة الصديقية « كلام الله » على المكتوب في المصاحف في قولها « ما بين دفتي المصحف كلام الله » ونسب هذا إلى كثير من الصحابة ، وأما « القرآن » فيطلق أيضا بهذين الإطلاقين ؛ فتارة يطلق ويراد به الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى ، وتارة يطلق ويراد به ما تتلوه ونكتبه ويسمعه بعضنا من بعض لما ذكرنا في إطلاق « كلام الله » فإن أطلق بالمعنى الأول — وهو الصفة القديمة — فهو قديم ، وإن أطلق بالمعنى الثاني فهو منلوق ، ومع أن كلامنا « القرآن » و « كلام الله » يطلق تارة على الصفة القديمة وتارة أخرى على التلو الملفوظ به فإن الأكثر إطلاق لفظ « القرآن » على التلو الملفوظ به ، والأكثر إطلاق لفظ « كلام الله » على الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى ، ولهذا فسر الناظم القرآن بكلام الله في قوله « ونزه القرآن أى كلامه » حتى يكون أظهر في المراد ، وقد ذكرنا — مع ذلك — أن أئمة هذه الأمة تخرجوا أن يصفوا القرآن بالحدوث مخافة أن يتبادر إلى أذهان العامة أن الصفة القائمة بذاته حادثة لأن « القرآن » لفظ مشترك بين هذين المعنيين ، وقد منّا أن المعتزلة ذهبوا إلى أن « القرآن » و « كلام الله » حادثان ، وأنه لا معنى لهما إلا الكلام المرتب المشتغل على الأصوات والحروف ، ولهذا منعوا أن يتصف الله تعالى بالكلام وقالوا : إن معنى كلامه أنه خلق الكلام في بعض الأجرام كالجبل أو الشجرة أو نحوهما ، ومراد المصنف هنا أن يقول : إن القرآن بمعنى كلامه تعالى ، أى بمعنى الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى ، مما يجب على المسكف أن يعتقد قدمه ، وينزهه عن الحدوث كما هو مذهب أهل السنة ، وأما القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوق ، ومع كونه مخلوقا يمتنع أن يقال « القرآن مخلوق » ويراد اللفظ الذي تتلوه إلا في مقام التعليم ؛ لأنه ربما أوهم أن القرآن بمعنى كلامه تعالى أى صفته القديمة مخلوق ، ولهذا الإيهام امتنعت الأئمة من القول بخلق

عليك أيها المكلف أن تنزه القرآن (أى كَلَامَهُ) النفسى الأزلى القائم بذاته تعالى (عَنِ الْخُدُوثِ) أى الوجود بعد المدم؛ فليس مخلوقاً، ولا قائماً بمخلوق، بل هو صفة ذاتية العلية؛ لما عُلِمَ من امتناع قيام الحوادث بذاته، وضرورة النظم عبر بالحدوث عن الخلق (وَاحْذَرِ انتِقَامَهُ) أى انتقام الله منك وعقابه لك إن قلت بحدوثه.

ثم أشار إلى تأويل ما أُوهم ظاهره الحدوث بقوله: وإذا تحققت ما سبق (فكل نص^(١)) أى ظاهر من الكتاب والسنة (لِلْخُدُوثِ دَلَالاً) أى: دل

القرآن، وقد وقع في هذا الموضوع امتحان كبير لخلق كثير، وأشهر من امتحن بذلك الإمام الناصر لسنة رسول الله أحمد بن حنبل رضى الله تعالى عنه، فقد حبس وضرب على أن يقول «القرآن مخلوق» فأبى، ولم يقبل أن يقول هذه الكلمة — مع كونها صحيحة بأحد معنيين — مخافة أن تحمل على المعنى غير الجائز، ومن ابتلى بهذه المحنة أبو يعقوب يوسف ابن يحيى المصرى، المعروف بالبويطى، صاحب الإمام الشافعى؛ فإنه حمل من مصر إلى بغداد وطلب إليه أن يقول «القرآن مخلوق» فلم يجب إلى مادعى إليه، وقال: القرآن هو كلام الله غير مخلوق، فحبس، ومات في السجن يوم الجمعة قبل الصلاة سنة إحدى وثلاثين ومائتين، وخرج البخارى إمام أهل الحديث فاراً من هذه الفتنة، وقال: اللهم اقبضنى إليك غير مقتول، فمات بعد أربعة أيام، وسجن عيسى بن دينار عشرين سنة، وسئل الشعبي عن هذا، فقال: التوراة والإنجيل والزبور والفرقان، هذه الأربعة حادثة، ورفع أصابع يده الأربعة مشيراً، فتركوه. وهذا من المعاريض التى فيها مندوحة عن الكذب، وينسب مثل هذه الحكاية إلى الإمام الشافعى، رضى الله تعالى عنه.

(١) أراد بهذا الكلام الرد على ما تمسك به المعتزلة القائلون بأن القرآن مخلوق أو حادث فإن جمهورهم كان يقول «القرآن مخلوق» واشتهرت المحنة التى تحدثنا عنها بعض الحديث بمحنة «القول بخلق القرآن» ولكن محمداً البلخى — وهو من المعتزلة أيضاً — كان يتحرج من كلمة الخلق، ويلتزم التعبير بحدوث القرآن، ويزعم أن كلمة الخلق توهم الاختلاق، وهو الكذب؛ لكون المادة واحدة، فهو كمن فر من المطر فوقف تحت الميزاب؛ لأن

على حدوث القرآن مثل « إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ » « إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ » (أَحْمَدُ) أيها السُّنِّي (عَلَى) القرآن بمعنى (الَلْفَظِ) المنزل على نبينا صلى الله عليه وسلم (الذي قد دَلَّ) على تلك الصفة القديمة القائمة به عز وجل، يعني أن كل ظاهر من الكتاب والسنة وَرَدَ دَالًّا على حدوث كلام الله تعالى فإنه عندنا محمول على أن المتصف بذلك إنما هو اللفظ الدال على الكلام النفسى، لا على المعنى النفسى القديم القائم بذاته تعالى؛ لأنه لا نزاع في إطلاق لفظي «القرآن» و «كلام الله تعالى» - إما بطريق الاشتراك، وهو

الحلق والحدوث بمعنى واحد، تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا! والمراد أن كل ما ورد في الكتاب الكريم والسنة النبوية من النصوص الدالة بظاهرها على أن كلام الله حادث أو على أن القرآن حادث فإنه يجب على المكلف أن يحمله على أن المراد به اللفظ المنزل على نبينا صلى الله عليه وسلم المتعبد بتلاوته المتحدى بأقصر سورة منه، وذلك مثل قوله سبحانه وتعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) وقوله: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) وقوله سبحانه: (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ لَاهِيَةً قُلُوبِهِمْ) والذي ذكره العلماء أن الله تعالى خلق القرآن في اللوح المحفوظ، ثم أنزله إلى سماء الدنيا في مكان منها يقال له بيت العزة، وهذا هو المشار إليه بقوله سبحانه: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) أي الليلة المباركة العظيمة الشأن، ثم كان يوحى إلى جبريل أن ينزل بما اقتضت إرادته إنزاله على الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم، فبلغه جبريل رسول الله بغير قاصحٍ مقتضيات الأحوال والوقائع، والحاصل أنه ينبغي للمكلف أن يحمل كل كلام ورد في القرآن أو السنة وهو دال بظاهره على حدوث القرآن أو حدوث كلام الله - على اللفظ المتلو، لا على الكلام النفسى لأنه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى، وأنه لا يجوز أن يقال «القرآن محدث» أو «القرآن مخلوق» أو «كلام الله محدث» أو «كلام الله مخلوق» ولو مع قصد المتلو، إلا في مقام التعليم، تأسيًا بأئمة هذه الأمة، ومخافة أن يفهم من إحدى هذه العبارات ما لا يجوز؛ فهو من باب سد الذرائع.

الأرجح ، أو المجاز والحقيقة - على هذا المؤلف ، الحادث ، كما هو المتعارف .
عند العامة والقراء والأصوليين ، وإليه ترجع الخواص التي هي من صفات
الحروف وعوارض الألفاظ ، وكلام الله تعالى بهذا المعنى : ذكره ، ومحدث ،
وعرَبِي ، ومنزَّل على النبي صلى الله عليه وسلم ، ومثَلو ، ومُرْتَب ، وفَصِيح ،
وبليغ ، ومُعْجَز ، ومشمَل على مَقَاطِع ومَبَادِي وغير ذلك .

ثم شرع في ثالث أقسام^(١) الحكم العقلي المتعلقة به تعالى المتقدمة في قوله .
« فكل من كلف شرعاً وجباً * عليه أن يعرف ما قد وجباً * لله والجائز
والممتنع » وهو ما يستحيل في حقه عز وجل فقال (و) يجب شرعاً أن يعتد
أنه (بِستَحِيل) عليه سبحانه (ضِدَّ ذِي الصِّفَاتِ^(٢)) المتقدمة بأُسرْها ، نَفْسِيَّة

(١) أجل المصنف ما يجب على المكلف أن يعرفه بالنسبة لله تعالى ، فيما سبق بقوله .
« فكل من كلف شرعاً وجباً * عليه أن يعرف ما قد وجباً * لله ، والجائز ، والممتنع »
فذكر الواجب في حقه سبحانه أول ما تجب معرفته ، ثم عقبه بذكر الجائز في حقه سبحانه ،
ثم ذكر أنه يجب على المكلف معرفة ما يستحيل عليه تعالى ، وعبر عنه بالممتنع ، هذا في الإجمال
السابق ، فلما أراد تفصيل ما تجب معرفته بدأ منها بالواجبات ، ثم أرفده بذكر المستحيل ،
فهو ثان في التفصيل ، وثالث في الإجمال المتقدم ، فاعرف ذلك .

(٢) الضد له معنيان : أحدهما عرْفِي ، والآخر لغوي ، فأما معناه العرْفِي فهو « الأمر
الوجودي الذي لا يجتمع مع ضده ، وقد يرتفع هو وضده » ولا تصح إرادة هذا المعنى في هذا
الموضع ؛ لأن من الأضداد المستحيلة في حقه تعالى ما ليس وجودياً كالقضاء ، وأما المعنى اللغوي
فالضد يطلق لغة على مطلق المنافي ، سواء أكان وجودياً أم كان عديمياً ، وهذا المعنى هو
الذي تصح إرادته هنا ؛ فيستحيل عليه تعالى العدم ، وهو ضد الوجود ، ويستحيل عليه الحدوث
وهو ضد القدم ، ويستحيل عليه القضاء أي طرو العدم . وهو ضد البقاء ، ويستحيل عليه
الماتة للحوادث ، وهو ضد المخالفة للحوادث ، والماتة المستحيلة تصور بأن يكون جرمًا سواء
أكان مركباً ويسمى حينئذ أم كان غير مركب ويسمى جوهرًا فرداً ، أو بأن يكون عرضاً

كانت أو سلبية ، معاني كانت أو معنوية (في حقّه) أي : في الحكم الواجب له تعالى ؛ فلا يتصور في العقل ثبوت شيء من أضدادها له تعالى ؛ إذ المستحيل مالا يُتصوّر في العقل ثبوته ، فيستحيل عليه تعالى العدم ، والحدوث ، وطرمو العدم ، وهو الفناء ، والمماثلة للحوادث : بأن يكون جرمًا تأخذ ذاته العلية قدرًا من الفراغ المتحقق أو المتوهم ، أو يكون عَرْضًا يقوم بالجِرم ، أو يكون في جهة للجِرم ، أو له هوجهة ، أو يتقيد بزمان ، أو تتصف ذاته المقدسة بالحوادث أو بالصغر أو بالكبر ، أو يتصف بالأغراض في الأفعال أو الأحكام ، وأن لا يكون تعالى قائمًا بذاته : بأن يكون صفة تقوم بمحل ، أو يحتاج إلى مخصص ، وأن لا يكون واحدًا : بأن يكون مركبًا في ذاته ، أو يكون له مماثل في ذاته أو صفاته ، أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل

يقوم بالجِرم ، أو بأن يكون في جهة للجِرم ؛ فليس فوق العرش ولا تحته ولا عن يمينه ولا عن شماله ونحو ذلك ، وقد عرفت مذهب الخلف والسلف في بيان معنى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) أو بأن يكون في مكان ما أو يتقيد بالزمان ، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في الكلام على إثبات مخالفته تعالى للحوادث ، ويستحيل عليه ألا يكون قائمًا بنفسه بأن يحتاج إلى محل يقوم به أو مخصص ، وهو ضد قيامه بنفسه ، ويستحيل عليه أن لا يكون واحدًا بأن يكون مركبًا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته أو يكون في صفاته تعدد من نوع واحد كقدرتين وإرادتين أو يكون لأحد صفة تشبه صفته أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال ، وهذا كله ضد الوجدانية ، ويستحيل عليه أن يكون عاجزًا عن ممكن ما ، وهذا ضد القدرة ، ويستحيل عليه أن يوجد أو يعدم شيئًا من العالم مع كراهيته أومع الدهول أو الغفلة ، وهذا ضد الإرادة ، ويستحيل عليه الجهل وما في معناه كالظن والشك والوهم والنوم ، وهذا ضد العلم ، ويستحيل عليه الموت ، وهذا ضد الحياة ، ويستحيل عليه البكم النفسى ، وهو ضد الكلام ، ويستحيل عليه الغمى ، وهو ضد البصر ، ويستحيل عليه أيضًا كونه عاجزًا وكونه مكرها وكونه جاهلا - إلخ

من الأفعال ، أو أن يكون عاجزاً عن ممكن ما ، أو أن يوجد شيء من العالم مع كراهته لوجوده : أى عدم إرادته له تعالى ، أو مع الذهول أو الغفلة ، أو التعليل أو الطبع ، والجهل وما فى معناه بعلوم ما ، والموت ، والبكم ، والصمم والعمى (كالتكون) أى : كاستحالة حلوله تعالى ووجوده (فى) إحدى (الجهات) الست ، وهي : الفوق ، والتحت ، واليمين ، والشمال ، والوراء ، والأمام ؛ لوجوب مخالفته للحوادث .

ثم شرع فى ثانى أقسام الحكم العقلى المتقدمة فقال ^(١) : (وجائز) - وهو

(١) لما فرغ من الكلام على الواجب فى حقه تعالى والمستحيل شرع يتكلم على الجائز الذى هو الثانى فى الإجمال السابق ، وإنما أخره فى التفصيل لأن الكلام عليه أطول من الكلام على المستحيل . وقول المصنف « وجائز » خبر مقدم ، وقوله « ما أمكن » أى الذى أمكن : مبتدأ مؤخر ، وقوله « إيجاداً » تمييز محول وأصله مبتدأ ، وقوله : « إعداماً » معطوف على التمييز بعاطف مقدر ، والأصل الأصيل لهذا الكلام : وإيجاد ما أمكن أو إعدامه جائز فى حقه تعالى ، ثم حذف المضاف - وهو إيجاد - وماعطف عليه ، فأقيم المضاف إليه مقامه ، ثم جاء بالتمييز - وهو المضاف المحذوف وماعطف عليه - فصار الكلام وما أمكن جائز فى حقه تعالى من جهة إيجاده وإعدامه ، وإذا نظرت إلى هذا التقدير اندفع عندك ما يقال : إنه لافائدة فى هذا الإخبار ؛ لأن المبتدأ والخبر شيء واحد ، لأن الجائز هو الممكن ، والممكن هو الجائز ، فكأنه قال : والجائز جائز فى حقه تعالى ، أو قال : والممكن ممكن فى حقه تعالى و « ما » فى قوله « ما أمكن » اسم موصول ، وهو دال على العموم : أى أنه يجوز عليه تعالى إيجاد كل ممكن أو إعدامه ، وهذا الكلام يرد على طائفتين الأولى الذين يقولون بأن بعض الأمور الممكنة واجبة عليه سبحانه وتعالى كالمعزلة الذين ذهبوا إلى أنه يجب عليه تعالى أن يفعل ما هو الصالح لعباده ، والطائفة الثانية الذين ذهبوا إلى أن بعض الأمور الممكنة مستحيلة عليه تعالى ، كالبراهمة الذين ذهبوا إلى أن بعثة الرسل مستحيلة ، وسيأتى الكلام على كل واحدة من هاتين المسألتين تفصيلاً ، إن شاء الله تعالى .

ما يصح في نظر العقل وجوده وعدمه - يعني أن الجائز العقلي (في حقه) تعالى هو (ما أمكننا) أي: فعل كل ممكن وتركه، لكنه عبر عن الفعل بقوله (لإيجاداً) وعن الترك بقوله (أعدماء) ومثل لبعض جزئيات الجائز فعله وتركه في حقه سبحانه وتعالى بقوله (كرزقه) بفتح الواو - من إضافة المصدر لفاعله، أي كرزق الله العبد (الغني) ضد الفقر، مثال للفعل، ومثال الترك عدم رزق الله العبد إياه.

ثم أشار إلى المسألة المترجمة بخلق الأفعال مفرعاً على ما صرح من وجوب وخذانيته تعالى وعموم علمه للمعلومات وقدرته وإرادته لسائر الممكنات فقال: وإذا ثبت وجوب انقراضه تعالى بالخلق والإيجاد (فخالف^(١)) أي قاله

(١) المراد بالعبد في قول المصنف «وخالق لعبده» كل مخلوق يصدر عنه الفعل، عاقل كان أو غير عاقل، ومن الناس من قصر العبد على المكلف، بدعوى أن بعض الأدلة التي ذكرها العلماء في هذه المسألة لا تجرى في غير فعل المكلف، و«ما» في قول المصنف «وما عمل» مصدرية تسبك ما بعدها بمصدر، وتقدير العبارة: والله خالق لعبده ولعمل عبده، ولا خلاف في أنه خالق لعبده، وإنما ذكره للتمهيد لذكر ما بعده، وللتأني بقوله تعالى: (والله خلقكم وما تعملون).

وهذه المسألة ذات فرعين: أحدهما بيان هل الموجد للفعل المنسوب إلى العبد هو قدرة الله تعالى أم قدرة العبد؟ وثانيهما بيان هل للعبد فيه كسب أولاً؟ وقد ذكر المصنف الفرع الأول هنا، وسيأتي قريباً يتكلم عن الفرع الثاني بقوله: «وعندنا للعبد كسب»

وخلاصة القول في هذه المسألة أن مذهب أهل السنة أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرة العباد تأثير فيها، بل الله تعالى أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المذكور مقارنة لهذه القدرة وهذا الاختيار اللذين أوجدهما الله تعالى فيه، فيكون فعل العبد على هذا مخلوقاً لله تعالى إبداعاً وإحداثاً، ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه مقارنة وجود الفعل لقدرته واختياره، من غير أن يكون هناك تأثير منه أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً،

وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري ، وسيأتي إيضاح معنى الكسب في الكلام على الفرع الثاني من فرعي المسألة ، وقال أكثر المعتزلة : أفعال العباد واقعة بتدبيرهم وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب ، بل باختيار ، وذهب طائفة من المتكلمين إلى أنها واقعة بالقدرتين معاً ، وهذه الطائفة تختلف فيما بينها : فمنهم من يقول أفعال العباد واقعة بمجموع القدرتين قدرة الله تعالى و قدرة العبد ، على أن تتعلق القدرتان جميعاً بالفعل نفسه ، وهذا مذهب الأستاذ من أهل السنة والنجار من المعتزلة ، وعندهما لا يتمتع اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، ومنهم من يقول : أفعال العباد واقعة بالقدرتين جميعاً ، على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل ، وتعلق قدرة العبد بوصف الفعل من كونه طاعة أرمعصية إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا توصف بها أفعاله سبحانه وتعالى ، كما في لطم اليتيم تأديباً أو إيذاء ؛ فإن نفس اللطم واقع بقدرة الله تعالى وتأثيره ، وأما كونه بعد طاعة إن قصد تأديبه ومعصية إن قصد إيذاؤه فواقع بقدرة العبد وتأثيره ، وذهب الحكماء — وتبعهم إمام الحرمين — إلى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد إذا قارنت حصول الشرائط وانتفاء الموانع واستدل أهل السنة على ما ذهبوا إليه بالنصوص ، وبوجوده من المعقول :

الأول : أن فعل العبد ممكن في نفسه ، وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى ، ولا شيء مما هو مقدور لله تعالى بواقع بقدرة العبد . أما المقدمة الأولى فظاهرة لا تحتاج إلى استدلال ، وأما الثانية فدليلها ما مر من شمول قدرته سبحانه للممكنات بأسرها ، وأما الثالثة — وهي عند التحقيق كبرى قياس ثان طويت صغراه لكونها نتيجة القياس الأول — فدليلها امتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على أثر واحد ، وإذا ثبت هذا ثبت أن فعل العبد ليس بواقع بقدرة العبد الثاني : لو كان العبد موجداً لأفعاله بالاختيار والاستقلال لوجب أن يعلم تفاصيلها ، لكنه لا يعلم تفاصيل أفعاله ؛ فلا يكون موجداً لها باختياره واستقلاله ، أما الملازمة التي في قولنا «لو كان موجداً لأفعاله لكان عالماً — إلخ» فدليلها أن كلاماً من الأزيد والأنقص مما أتى به كان ممكناً أن يقع ؛ إذ كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان فوقع الفعل على الوجه المعين ، دون سائر الوجوه التي كان يمكن وقوعه عليها ، لأجل القصد إليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وحده ، وهذا يستدعي العلم بالوجوه التي يمكن أن يقع كل فعل عليها ويأشار الوجه المعين دون غيره ، وذلك مما نشهد به البديهة ، وإذا

فتفاصيل الأفعال الصادرة منه باختياره لابد أن تكون مقصودة معلومة له . وأما الاستثنائية التي هي قولنا « لكنه لا يعلم تفاصيل أفعاله » فدليلها أن النائم والساهي قد يفعل كل منهما باختياره فعلا كإقلابه من جنب إلى جنب آخر وغووه وهو لا يشعر بكمية ذلك الفعل ولا كيفيته ، وأيضا المحرك منا لأصبعه محرك لكل أجزائها لا محالة ، ولا شعور له بها ، فكيف يتوهم أنه يعرف حركتها ويقصدها ؟ ومتى ثبتت كل هذه المقدمات ثبت ضرورة أن العبد غير موجد لأفعاله بالاختيار والاستقلال .

الثالث : لو كان العبد موجداً لفعله باختياره وقدرته استقلالاً لوجب أن يكون متمكناً من فعل كل عمل يقدم عليه وتركه وإلا لم يكن قادراً عليه مستقلاً بإيجاده ولوجب أيضاً أن يكون ثمة مرجح يرجح فعله على تركه ؛ إذ لو لم يتوقف على المرجح والفرض أن صدور الفعل عن العبد جائز لا واجب للزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين بغير مرجح ، وهو محال ، وإذا لزم وجود المرجح ، فهذا المرجح إما أن يكون من العبد باختياره فيلزم التسلسل لأننا ننقل إلى صدور هذا المرجح منه ، وهكذا ، وإن كان المرجح من الله تعالى فهو المطلوب وههنا شيان زيه أن ننهك إليهما :

الأول : أنه قد تبين لك أن أهل الملة جميعاً متفقون على أن الله تعالى خالق العباد ، وعلى أنه خالق أفعالهم الاضطرارية كاتفاضة الحمى وحركة القلب والمعدة وحركة المرتعش ، وتبين لك أن مذهب أهل السنة أن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد الاختيارية أيضاً خيراً وشرها ، وأن للعبد فيها كسباً ، فإذا وجدت في القرآن الكريم أو السنة النبوية نسبة الفعل الاختياري إلى العبد فمنشؤه النظر إلى ماله فيه من الكسب ، وإذا وجدت في القرآن الكريم أو السنة النبوية نسبة الأفعال إلى الله تعالى فهو بالنظر إلى حقيقة الحال وأنه سبحانه هو الخالق لكل شيء .

الأمر الثاني : أن الأدب يقتضي أن ننسب الخير إلى الله تعالى لأنه الفاعل الموجد وأن ننسب الشر إلى أنفسنا لأننا كسبناه لها ، وقد جاء هذا الأدب العالي في كثير من آيات الكتاب العزيز ، انظر إلى قوله تعالى على لسان إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام : (الذي خلقني فهو يهدين ، والذي هو يطعمني ويسقين ، وإذا مرضت فهو يشفين) تجده قد أسند كل الأفعال إلا المرض إلى الله تعالى لكونها خيراً وفعلها منه من الله على عبده ، فلما ذكر المرض أسنده إلى نفسه مع أنه يعلم حق العلم أن الله هو الموجد للمرض أيضاً ، ثم تدبر في قول العبد

تعالى لا غيره هو الخالق (لِعَبْدِهِ) المراد منه كل مخلوق يصدر عنه الفعل ، عاقلاً كان أو غيره (وَمَا عَمِلَ) أى وخالق أيضاً لسائر أفعاله الاختيارية ، وأما الاضطرابية فهي مخلوقة له تعالى باتفاق أهل الحق وغيرهم ؛ فالفعل مخلوق له تعالى وإن كان قائماً بالعبد كالبياض القائم بالجسم بخلق الله تعالى وإيجاده و (مَوْقِّقٌ) من التوفيق ، وهو لغة : التأليف ، وشرعاً : خَلَقُ قدرة الطاعة والداعية إليها في العبد ، كما قاله إمام الحرمين ، وأراد بالقدرة سلامة الأسباب والآلات ؛ فزاد قيد الداعية لإخراج الكافر ، ولما أراد الأشهرى بالقدرة العَرَضَ المقارن للطاعة عرفه بقوله : خلق قدرة الطاعة في العبد ؛ فلا يصدق

الصالح لموسى عليه الصلاة والسلام : (أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أغيها) مع قوله : (فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما) فإنك تجده نسب إحداث العيب بالسفينة إلى نفسه لكونه في ظاهر الأمر شراً ، فلما ذكر المنة على الغلامين وظاهر أمرها الخير نسبها إلى الله تعالى ، وكل من عند الله ، ولكن هذا أدب في الكلام علمناه الله تعالى ، نسأله سبحانه أن يؤدبنا بأداب تنزيله الذى أدب به رسوله وصفوته من خلفه ، آمين .

(١) اختلفت كلمة العلماء في تفسير قدرة الطاعة ؛ ففسرها إمام الحرمين الجويني بأنها « سلامة الأسباب والآلات » والمراد من الأسباب الأشياء التي تكون حاملة على فعل الشيء ، والمراد من الآلات الأشياء التي تكون بها المعونة على فعل الشيء ، ونضرب لك مثلاً يتضح به أمر كل من الأسباب والآلات ، أنت تريد الصلاة مثلاً ، فالماء الذي تتوضأ به من الأسباب العرفية لفعل الصلاة ، والأعضاء التي تحاول بها فعل هذه الطاعة آلات لها ، فإذا فسرنا قدرة الطاعة التي يخلقها الله تعالى في العبد بهذا التفسير احتجنا إلى زيادة قيد في تعريف التوفيق ، حتى لا يقال : إن الكافر موفق إذا ؛ لأن الله تعالى خلق فيه قدرة الطاعة بهذا المعنى ، وهذا القيد هو أن تقول في تعريف التوفيق « هو خلق قدرة الطاعة في العبد وتسهيل سبيل الخير إليه » أو يقال « التوفيق هو خلق الله قدرة الطاعة في العبد والداعية إليها » والمراد من الداعية الميل النفساني بحيث يجد في نفسه انسياقاً إليها ورغبة في فعلها ، ولا شك أن الله تعالى خلق في الكافر قدرة الطاعة بالمعنى السابق ذكره ، ولكنه لم يخلق

على الكافر ، يعني أن مما يجب اعتقاده أن الله تعالى هو الخالق لقدرة الطاعة فيمن أراد توفيقه ، وهو المراد بقوله (لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَصِلَ) لرضاه ومحبته (وخاذلٌ) أى : خالق لقدرة المعصية فيمن أراد خذلاً له ، أى ترك نصرته وإعائته ، وهو المراد بقوله (لِمَنْ أَرَادَ بُعْدَهُ) عن رضاه ومحبته ؛ فكفى عن

فيه الميل النفساني إليها ، أو لم يسهل عليه سلوك سبيلها ؛ فيكون الكافر غير موفق لعدم خلق الميل النفساني أو لعدم وجود التسهيل المذكور فيه ، وفسر الأشعري قدرة الطاعة بأنها « العرض المقارن لفعل الطاعة » وعلى هذا التفسير لا يحتاج إلى ضمنية شيء لكي تخرج الكافر ؛ لأن الكافر لم يخلق الله تعالى فيه قدرة الطاعة بهذا المعنى ، وأورد على هذا الكلام أن تكليف الله تعالى عباده بفعل الطاعات واقع منه سبحانه قبل فعل العبد الطاعة ؛ فإذا فسرنا القدرة على الطاعة بهذا التفسير لزم أن يكون المكلف في وقت التكليف عاجزاً عن فعل ما كلف به ، وهو ممنوع الوقوع ، وأحسن مانراه في الجواب عن هذا أن نقول : إن القدرة على فعل الطاعة على ضربين : الأول قدرة واستطاعة بمعنى تمكين الله العبد من أن يفعل الفعل أو يتركه بحض اختياره ، وهذه هي مناط الأمر والنهي وهي الصحيحة للفعل ، ولا شك أنه يجب فيها بهذا المعنى أن تقارن الفعل ، والثاني قدرة واستطاعة يجب معها وجود الفعل ، وهي بغير شك مقارنة للفعل لاسابقة عليه ، وقد أشارت نصوص الشريعة من الكتاب والسنة الصحيحة إلى هذين الضربين .

فالإشارة إلى الأول منهما في قوله تعالى : (والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) وقوله سبحانه : (فاتقوا الله ما استطعتم) وفي قوله عليه الصلاة والسلام لعمران ابن حصين : « صل قائماً ، فإن لم تستطع فعلى جنب » ومعلوم أن الحج والصلاة واجبان على المستطيع بمعنى المتمكن من الفعل المتهى له ، سواء أفعَل أم لم يفعل .

والإشارة إلى الضرب الثاني في قوله تعالى : (ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون) وقوله : (وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضاً ، الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكرى ، وكانوا لا يستطيعون سمعاً) فالمراد بعدم استطاعتهم مشقة ذلك عليهم ، وصعوبته على نفوسهم ، فنفوسهم لا تقبل عليه ولا تريده ، وإن كانوا قادرين على فعله متمكنين منه لو أرادوه .

وهذا إيضاح وبيان لما أجاب به القوم من أن العبد قادر حين التكليف بالقوة القريبة لما اتصف به من سلامة الآلات وتوافر الأسباب

التوفيق المراد بالوصول ، وعن الخذلان المراد بالبُعد ، تعبيراً باللازم عن الملزوم ؛ فالموفق لا يعصى ؛ إذ لا قدرة له على المعصية ، كما أن المخذول لا يطيع ؛ إذ لا قدرة له على الطاعة ، واستغنى بنسبة خلق التوفيق إليه تعالى عن نسبة الهداية ، وبنسبة خلق الخذلان عن نسبة خلق الضلال والختم والطبع والأكنة والمد في الطغيان ، والأصل في ذلك قوله تعالى : « إنك لا تهدي من أحببت ، ولكن الله يهدي من يشاء » « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً » .

ولما اختلف الأشاعرة والماتريدية في الوعد والوعيد أشار إلى ذلك بقوله : (و) مما يجب شرعاً اعتقاده أن الله تعالى (منجز) أي مُعطٍ (لمن أراد) به خيراً (وُعده) ^(١) الذي سبقت به إرادته في الأزل ؛ إذ المراد لا يتخلف عن

(١) مفعول « أراد » في قول المصنف « ومنجز لمن أراد وعده » محذوف ، وأما قوله « وعده » فهو مفعول منجز ، والمنجز : المعطى ، والمراد بالوعد الموعود به ، ومعنى الكلام : أن وعد الله تعالى المؤمنين بالجنة والثواب لا يتخلف شرعاً ، وهذا أمر مقطوع به لقوله تعالى : (وعد الله ، لا يخلف الله وعده) وقوله جل ذكره : (إن الله لا يخلف اليعاد) والمراد باليعاد الوعد كما قاله المفسرون ، وبيان وجه كونه مقطوعاً به أنه لو تخلف إعطاء الله تعالى الموعود به لزم الكذب والسفه والخلف والنقص ، وكل واحد من هذه الأشياء محال على الله تعالى ؛ فما أدى إليها أو إلى بعضها فهو محال أيضاً ، وهذا القدر متفق عليه بين كل من الأشاعرة والماتريدية ، وأما الوعيد — وهو تعذيب الله الكفار والعصاة وإدخالهم النار — فذهب الأشاعرة إلى أنه يجوز أن يغفر الله الذنوب ، ويدخل مرتكبها النار ولا يعذبه ، كما يجوز أن يعاقبه ويدخله النار ، واستدلوا على ذلك بنحو قوله تعالى : (إن الله يغفر الذنوب جميعاً) وبقوله سبحانه على لسان عيسى عليه السلام : (إن تعذبهم فإنهم عبادك ، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم) ولولا أن عيسى عليه السلام يعلم أن غفران الذنوب جائز شرعاً لما قال هذا ،

وأيضاً فإن إخلاف الإنسان ما توعده به وهدده به لا يعد نقصاً ، بل يعد كرمًا وحسن خلق ، وقد تمدح به الناس ؛ فمن ذلك قول الشاعر :

وإني وإن أوعدته أو وعدته تخلف إيعادي ومنجز مؤعدي
فلما اختلف أمر الخلف في الوعد والوعيد ، فعد العقلاء إخلاف الوعد نقصاً ، وعدوا إخلاف الوعيد كرمًا ، وكان الله سبحانه وتعالى موصوفاً بكل كمال ، جاز أن يخلف الإيعاد ولم يحز أن يخلف الوعد .

وذهب الماتريدية إلى أنه لا يجوز عليه سبحانه أن يخلف الوعيد كما لا يجوز عليه أن يخلف الوعد . واستدلوا على ذلك بأنه لو جاز تخلف الوعيد لزم عنه مفاسد كثيرة : منها وقوع الكذب في خبره تعالى الذي أخبر فيه بأن يعاقب من اقترف الآثام ، والكذب في خبره تعالى محال ، ومنها تبدل القول ، وهو سبحانه وتعالى يقول : (ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد) ومنها أنه يستتبع القول بعدم خلود الكفار في النار حيث جوزنا أن يعفو الله ، وخلود الكفار في النار مما قامت الأدلة المتوافرة عليه .

وقد أجاب الأشاعرة على ذلك ؛ أما عن لزوم الكذب فقالوا : لانسلم أنه يلزم الكذب ؛ لأن الكريم إذا أخبر بالوعد فإن اللائق بكرمه أن يبنى إخباره به على المشيئة وإن لم يصرح بها ؛ فإذا قال : « لأعذبن زيداً » مثلاً فإن نيته أن يعذبه إن شاء ؛ فلو لم يعذبه لم يكن كاذباً ؛ لأنه لم يشأ عذابه ؛ بخلاف الوعد فإن اللائق بالكريم أن يبنى إخباره على الجزم ، وقد وجدنا في الحديث مصداق ذلك ، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم : « من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجز له ، ومن أوعده على عمل عقاباً فهو بالخيار : إن شاء عذبه ، وإن شاء غفر له » وأما عن لزوم تبدل القول فإن الممنوع إنما هو تبدل القول في وعيد الكفار أو من لم يرد الله تعالى العفو عنه ، وهو نحو الجواب عن الموضوع السابق وأما عن استتباع القول بعدم خلود الكفار في النار فإننا لانسلم ذلك ؛ لأننا نقرر أنه لا يجوز العفو عن الكفر ؛ فيكون ما ذكرناه مقصوراً على عصاة المؤمنين ، وهذا التخصيص مستفاد من قوله تعالى : (إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)

وينبئ على هذا الخلاف أنه : هل يجوز أن يقول الإنسان في دعائه : اللهم اغفر لي
(١٠) — جوهر التوحيد)

الإرادة؛ لأنه لو تخلف إعطاء الموعد به لزم الكذب والسفاهة والخلف والتبديل في القول، وهو خلاف قوله تعالى «إِنَّكَ لَا تَخْلِفُ الْمِيعَادَ» «مَا يُدَلُّ الْقَوْلُ لَبَيٍّ» فالشواهد فضل من الله تعالى وعده به المطيع، فيفي له به؛ لأن الخلف في الوعد نقص يجب تنزيهه تعالى عنه، بخلاف الوعد؛ فإنه لا يستحيل إخلافه؛ فيجوز عليه سبحانه أنه لا يفي به من أوعده إياه، لأن الخلف في الوعد لا يعد نقصاً، بل يعد كرمًا يتمدح به، والكرام إذا أخبر بالوعد فاللائق بكرمه أنه يبنى إخباره به على المشيئة، وإن لم يصرح بها، بخلاف الوعد؛ فإن اللائق بكرمه أنه يبنى إخباره به على الجزم، هذا ما ذهب إليه الأشاعرة، وذهب الماتريدية إلى امتناع تخلف الوعد كالوعد، وجعلوا الآيات الواردة بعموم الوعد مخصوصة بالموثوق من المغفور له.

وأشار إلى اختلافهما أيضاً في السعادة والشقاوة بقوله: ومما يجب اعتقاده أن يكون (فوز السعيد) أي ظفرك بحسن الخاتمة وإيمان المواقفة (عنده) تعالى (في الأزل^(١)) على ما ذهب إليه الأشاعرة، والأزل: عبارة عن عدم الأولية،

ولجميع المسلمين جميع الذنوب، أو لا يجوز ذلك؟ فأما الماتريدية فيقولون: لا يجوز الدعاء بهذه العبارة وأمثالها، وأما الأشاعرة فيقولون: يجوز، والله تعالى أعلی وأعلم (١) المراد بالسعيد هنا عند الأشاعرة الذي يموت على الإيمان، والمراد بالشقي الذي يموت على الكفر؛ والغرض تقرير أن سعادة السعيد أي موته على الإيمان وشقاوة الشقي أي موته على الكفر مقدرتان في الأزل لا يتغيران ولا يتبدلان؛ فمن ختم له بالإيمان دل على أنه في الأزل كان من السعداء وإن سبق ذلك كفر، ومن ختم له بالكفر دل على أنه في الأزل كان من الأشقياء، وإن تقدمه إيمان، كما يدل لذلك حديث الصحيحين، وفيه «إن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة

أو عن استمرار الوجود في أزمنة مُقدَّرة غير متناهية في جانب الماضي (كذا الشَّقِيُّ) أي شقاؤه ووقوعه في سوء الخاتمة وكفر الموافاة أزلّى عنده تعالى ، مثل سعادة السعيد (ثُمَّ لَمْ يَنْتَقِلْ) كل واحد عما ختم له به ، وإلّا لزم انقلاب العلم جهلاً ، وتبدُّلُ الإيمان كُفراً بعد الموت ، وعكسه ، وهو بديهى الاستحالة و مراد المصنف — رحمه الله تعالى — أن السعادة والشقاوة أزليتان : أى مُقدَّرتان في الأزل ، لا تتغيران ، ولا تتبدلان ؛ فالسعادة : الموت على الإيمان ، والشقاوة : الموت على الكفر ؛ لتعلق العلم الأزلى بهما كذلك ؛ فالسعيد : مَنْ علم الله في الأزل موته على الإسلام ، وإن تقدم منه كفر .

فيدخلها ، وإن أحكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها وهذا الذى ذكرناه هو مذهب الأشاعرة كما قلنا وذهب للتريدية إلى أن السعادة هى الإيمان فى الحال ، والشقاوة هى الكفر فى الحال ، وإذا مات الكافر على الإيمان فقد انقلب شقاؤه سعادة ، وإذا مات المؤمن على الكفر — والعباد بالله تعالى — فقد انقلب سعادته شقاؤه ، ويرتب على هذا الخلاف فى أنه هل يجوز أن يقول الإنسان : أنا مؤمن إن شاء الله ، أو لا يجوز ذلك ؟ فعلى مذهب الأشاعرة يجوز أن يقول ذلك ؛ لأن المعنى بهذه العبارة عندهم أنا أرجو أن يشاء الله لى أن أموت على الإيمان ، وعند التريدية لا يجوز للإنسان أن يقول ذلك ؛ لأن حاصل هذه العبارة على مذهبهم مؤم أنه شاك فى إيمانه فى الحال ، أو أنه يعلق حصول إيمانه الآن على المشيئة ، وكلاهما قاذح فى حصول الإيمان ، ومن العلماء من جعل الخلاف فى هذه المسألة بين أئمة التريفة ؛ فقال : جوز الإمام الشافعى أن يقول الإنسان : أنا مؤمن إن شاء الله ، ومنعه مالك وأبو حنيفة ، وقال بعض أتباع الإمام مالك : إنه يجب على الإنسان أن يقول ذلك ، ولا شك أن الخلاف فى جواز إطلاق هذه العبارة ومنعها خاص بحالة ما إذا لم يرد المتكلم بها أنه شاك فى الإيمان ، وما إذا لم يرد التبرك بذكر اسم الله تعالى ؛ فأما إذا قال ذلك وهو يريد أنه شاك فهو غير جائز بالإجماع ؛ لأن الشك فى إيمان نفسه كفر ؛ وإذا قال ذلك وهو لا يريد إلا التبرك بذكر اسم الله تعالى فإنه جائز بالإجماع

والشقي : مَنْ علم الله في الأزل موته على الكفر ، وإن تقدم منه إسلام ، ويتوَّجب على السعادة الخلود في الجنة وتوابعه ، وعلى الشقاوة الخلود في النار وتوابعه ، وعلى هذا يصح أن تقول « أنا مؤمن إن شاء الله تعالى » نظر للمآل وعند الماتريديَّة لا يصح ذلك ، نظراً للحال ؛ إذ السعيد عندهم هو المسلم ، والشقي : هو الكافر ، والسعادة : الإسلام ، والشقاوة : الكفر ؛ فيتصور في السعيد أن يشقى ، بأن يرتدَّ بعد الإيمان ، ويسعد الشقي بأن يؤمن بعد الكفر ؛ فليس كل من السعادة والشقاوة أزلياً ، بل تتغيرانه وتتبدلان ، والخلف لفظي ؛ لأن الأشعري لا يحيل ارتداد المسلم الغير المعصوم ، ولا إسلام الكافر الغير المحتوم عليه بالشقاوة ، والماتريدي لا يجوز الارتداد على مَنْ علم الله موته على الإسلام ، ولا الإسلام على مَنْ علم الله موته على الكفر .

ثم أشار إلى المسألة المترجمة عندهم بمسألة الكسب ، فقال : (وَعِنْدَنَا ^(١))

(١) قد تقدم القول في أن الله تعالى خالق لأفعال العبد الاختيارية ، وهذا هو الفرع الثاني من فروع هذه المسألة ، على ما ذكرنا لك آنفاً (ص ١٣٩) وحاصل ما أشار المصنف إليه هنا أن في هذه المسألة ثلاثة مذاهب ؛ الأول : مذهب أهل السنة والجماعة ، وحاصله أن للعبد في أعماله الاختيارية كسباً ، وأنه ليس له إلا ذلك الكسب ؛ فليس هو مجبوراً عليها كما يقول الجبرية ، وليس هو خالقاً لها كما يقول المعتزلة ، والثاني : مذهب الجبرية ، وحاصله أن العبد ليس له شيء في عمله الاختياري ، لا خلق وإبداع ولا كسب ؛ بل هو مجبور مقهور على فعله ، ومثله مثل الريشة المعلقة في الهواء تقلبها الريح كيف شئت ، وإلى هذا يشير الشاعر على مذهبهم القاسد :

ألقاه في اليم مكتوفاً ؛ وقال له : إياك إياك أن تبطل بالماء

والثالث: مذهب المعتزلة وحاصله أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية بقوة وقدرة خلقهما الله فيه ، ومن لهذا التقرير تعلم أن الجبرية أفرطوا في غلوهم ، والمعتزلة فرطوا ، فأما أهل السنة فكان مذهبهم وسطا .

والعلماء اختلاف في تفسير الكسب على مذهب أهل السنة ، وقبل أن نبينه لك موضحاً نذكر لك أن هناك أربعة أمور ، أولها : الإرادة السابقة على الفعل ، وثانيها : القدرة المقارنة للفعل ، وثالثها : نفس الفعل المقارن للقدرة عليه ، ورابعها : الارتباط والتعلق بين القدرة التي يكون بها الفعل وبين الفعل نفسه ، إذا علمت هذا فاعلم أن من العلماء من جعل الكسب هو الإرادة التي هي العزم على الفعل وتوجيه القصد والنية إليه ، ومنهم من جعل الكسب هو التعلق بين القدرة والفعل ، ولهم في تعريفه عبارتان : الأولى قوله بعضهم « الكسب هو ما يقع به المقدور من غير صحة انفراد القادر به » وهو يتمشى على المذهبين جميعاً ؛ إذ يصح أن تجعل « ما » في قولهم « ما يقع به المقدور » نكرة موصوفة واقعة موقع ارتباط ؛ وأن تجعلها نكرة موصوفة واقعة موقع إرادة ، فكأنه على التقدير الأول قد قيل : الكسب هو : هو ارتباط وتعلق يقع به المقدور — إلخ ، وكأنه على التقدير الثاني قد قيل الكسب : إرادة يقع بها المقدور — إلخ ، والمقدور في هذا التعريف يراد به الفعل كالحركة ونحوها ، والمراد بالقادر في هذا التعريف العبد ، ومعنى قولهم : « من غير صحة انفراد القادر به » من غير تجويز كون العبد منفرداً بفعل ذلك المقدور ، بل ومن غير صحة كون العبد مشاركا في فعل ذلك المقدور ؛ إذ لا تأثير للعبد بوجه ما ، لا على الاستقلال ولا على المشاركة ، والله سبحانه وتعالى هو المنفرد بعموم التأثير وليس للعبد إلا مجرد المقارنة أو توجه القصد ؛ فإذا جعلت الكسب هو الارتباط لم يكن الكسب حينئذ مخلوقاً ؛ لأن الارتباط أمر اعتباري لا وجود له ، وإذا جعلت الكسب هو الإرادة المبادئة التي تتوجه نحو الفعل كان الكسب حينئذ مخلوقاً ، والتعريف الثاني هو قول بعضهم « الكسب هو ما يقع به المقدور في محل قدرته » ويمكن — كما ذكرنا في شرح التعريف الأول — أن يحمل « ما » في قولهم « ما يقع به المقدور » على التعلق ، وعلى الإرادة ، والمقدور هنا هو المقدور هناك ، ومحل القدرة الجارحة التي بها الفعل كاليد في الضرب .

فإن قلت : فلا معنى لهذا الكلام إلا أن مذهب أهل السنة يدل على أن العبد مختار في

الظاهر لا غير ، وهو مجبور في الباطن ، وأى قيمة لهذا الاختيار الظاهري ؟ مع قواكم : إن الله تعالى قد علم وقوع الفعل من العبد ؛ وما علم الله وقوعه فلا بد من وقوعه ، ثم أنتم تقولون : إنه سبحانه وتعالى قد خلق فيه القدرة على هذا الفعل ، فلا خلاف بينكم وبين الجبرية إلا في الاختيار الظاهري ؛ فهم يقولون : العبد مجبور ظاهراً وباطناً ، وأنتم تصيرون إلى القول بأنه مجبور باطنياً ، وإن كان مختاراً ظاهراً .

فالجواب عن هذا الكلام أن نبادر بأن تقرر لك أن كثيرا من المحققين قد سلموا استلزام هذا الكلام للجبر باطنياً ، وأجابوا عنه بقولهم : إن الله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، وهذا جواب لا يشفي غليل أهل النظر ؛ لأن للجبرية أن يقولوا مثل هذا ، وهم لا ينكرون أن الله تعالى لا يسأل عما يفعل ، ولهذا كان الحق في هذه المسألة أن يقال : لا شك أن ماهيات الممكنات كلها — ومنها الأفعال التي تنسب إلى العباد — معلومة لله سبحانه وتعالى أزلاً ، وإذا كانت معلومة له سبحانه فهي عنده متميزة في أنفسها تميزاً ذاتياً غير مجموع ؛ لأن تعلق العلم بها تعلق انكشاف وإحاطة بغير تأثير كما هو معلوم وكما ذكرناه فيما سبق ، ومن تمييزها في ذاتها أن لها أسباباً ناشئة عن استعدادات ذاتية غير مجعولة أيضاً ؛ فإذا تعلق العلم الإلهي بها على ما هي عليه في أنفسها وبأنها يقتضيه استعدادها تعلقت الإرادة الإلهية بهذا القدر اختاره العبد بمقتضى استعداده ؛ فيصير مراده بعد تعلق الإرادة الإلهية مراد الله تعالى ؛ فاختياره الأزلي بمقتضى استعداده متبوع للعلم المتبوع للإرادة واختيار العبد فيما لا يزال تابع للإرادة الأزلية المتعلقة باختياره ، فالعباد منساقون إلى فعل ما يصدر عنهم باختيارهم ، لا بالإكراه والجبر ، وليسوا مجبورين في اختيارهم الأزلي ؛ لأنه سابق الرتبة على تعلق العلم الذي هو سابق على تعلق الإرادة ، ولإيضاح ذلك نقول : إن معنا أربعة أشياء مرتبة : أولها اختيار العبد أزلاً ، وهذا هو المعلوم ، والثاني : تعلق علم الله تعالى بهذا الاختيار ، والثالث تعلق إرادة الله تعالى به ، والرابع : وقوعه وفقاً للإرادة ، وهذا الرابع هو الذي يقال إن العبد مجبور فيه ، وعند التحقيق لا جبر ؛ لأنه ما من شيء فيه يبرزه الله تعالى بمقتضى الحكمة ويفضيه على الممكنات إلا وهو مطلوبها بلسان استعدادها وما حرم الله أحداً من خلقه شيئاً من ذلك ، كما يشير إليه قوله سبحانه : (الذي أعطى كل شيء خلقه) أى الثابت له في الأزل فما يقتضيه استعداده الذي ليس مجعولاً ، وليس يضر أن الصور الوجودية الحادثة مجعولة ، وقوله سبحانه : (فأنهم فجوروا وتقواها) معناه

أرشدنا وساقها إلى اختيار ما هو ثابت لها في نفس الأمر ، ثم إن فائدة إرسال الرسل وإنذارهم من أرسلوها إليهم بعد أن علم الله تعالى أن منهم من لا يثمر فيه الإنذار هو استخراج سر ماسبق به العلم التابع للمعلوم من طوعية بعض المكلفين وإيائهم بعضهم الآخر ؛ لئلا يكون على الله حجة بعد الرسل ؛ فإن الله تعالى لو أدخل فريقا من الناس النار لسابق علمه أنهم لا يؤمنون لكان شأن العذاب منهم ما وصف الله تعالى بقوله : (ولو أنا أهلكنهم بعذاب من قبله لقالوا : ربنا لولا أرسلنا رسلنا لولا فتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى) فأرسل سبحانه الرسل مبشرين ومنذرين ليستخرج ما في استعداد العباد من الطوع والإياء ؛ فيهلك من هلك عن بينة . ويحيى من حى عن بينة ، إذ بعد الله كرى وتبليغ الرسالة تتحرك الدواعى للطوع أو الإياء بحسب الاستعداد الأزلى فيرتب عليه الفعل أو الترك بمشيئة الله وإرادته السابقة التابعة للعلم التابع للمعلوم الثابت أزلا القى هو استعداد العبد ، فيرتب على ذلك النفع والضرر من الثواب والعقاب ، وإنما قامت الحجة على العصاة والمذنبين والكفار لأن الذى امتنعوا عن الإتيان به - بعد بلوغ الدعوة وظهور المعجزة - وهو الإيمان والطاعة لم يكن أمرا متمنعا لذاته ؛ إذ لو كان متمنعا لذاته لما وقع من أحد ، فوقع الإيمان والطاعات من بعض العباد يدل على أن الإيمان والطاعات أمور لا تمتنع لذواتها ، وإنما تمتنع لإيائهم بعض الناس وامتناعهم منها ، وهذا الإيائهم والامتناع ناشى عن استعدادهم الأزلى باختيارهم السىء ، وإن كان إيائهم الحادث واقعا بمخلق الله تعالى فإن فعل الله تابع لمشيئته سبحانه التابعة لعلمه التابع للمعلوم ، ونعود فنقول : إن المعلوم الذى هو استعداد العبد من حيث ثبوته أزلا غير مجعول ، فعلم الله تعالى يتعلق به أزلا على ما هو عليه فى ثبوته غير المجعول ، ثم تتعلق الإرادة بتخصيص ماسبق العلم به من مقتضى استعداد الأزلى ، فتبرز القدرة على طبق الإرادة (قل فله الحجة البالغة ، فلو شاء لهداكم أجمعين) أى ولكنه لم يشأ هدايتكم أجمعين ، إذ لم يسبق العلم بذلك لكون العلم ليس إلا كاشفا لما فى الاستعداد الأزلى ، فالمعلوم المستعد للهداية فى نفسه كشفه على ما هو عليه من قبوله لها ، والمعلوم المستعد للغوابة يتعلق به على ما هو عليه من عدم قبوله للهداية ، فلم يشأ إلا ماسبق به العلم من مقتضيات الاستعداد ، فلم تبرز القدرة إلا ما شاء الله تعالى ؛ فصح أن له سبحانه الحجة البالغة على من حاول أن يعتذر عن نفسه ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : « فمن وجد خيرا فليحمد الله ، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه » أما فى الأول - وهو من وجد خيرا - فلأن الله تعالى متفضل بالإيجاد ، لا واجب عليه ؛ ليحمده على تفضله

أهل السنة والحق ، خلافاً للجبرية والمعتزلة المردود عليهما بقوله « فليس مجبوراً - إلخ » (العبد) المراد به كل مخلوق يصدر منه فعل اختياري (كسب) لأفعاله الإختيارية ، والكسب : ما يقع به المقذور بلا صفة أنفراد القادر به ، أو ما يقع به المقذور في محل قدرته ، بخلاف الخلق ؛ فإنه ما يقع به المقذور مع صفة أنفراد القادر به ، أو ما يقع به المقذور لا في محل قدرته ، فالكسب لا يوجب وجود المقذور ، وإن أوجب أتصاف الفاعل بذلك المقذور (كلفاً به) العبد ؛ أي ألزمه الله بسببه فعل ما فيه كلفة ؛ لأننا نعلم بالبرهان أن لا خالق سواه تعالى ، وأن لا تأثير إلا للقدرة القديعة ، ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله ، كالصعود ، دون البعض ، كالسقوط ، فسمى أثر القدرة الحادثة كسباً وإن لم نعرف حقيقة ؛ ويفهم من قوله « كلفاً » رد مذهب الجبرية (ولم يكن) العبد (مؤثراً) في المقذور تأثير اختراع وإيجاد له ، ومراد النظم : أن مذهب أهل السنة : أن للعبد كسباً لأفعاله يتعلق به التكليف من غير أن يكون مؤجداً وخالقاً لها ، وإنما له فيها نسبة الترجيح ، كالميل للفعل ، أو الترك ، والأصل في ذلك قوله تعالى « وخلق كل شيء فقدره تقديراً » « والله خلقكم وما تعملون » ولو كان العبد خالقاً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها ، واللازم باطل ؛ فالمزوم كذلك (فلتعرِّفاً) هذا الحكم الخفي

وأما في الثاني — وهو من وجد شرأ — فلائنه سبحانه ما أبرز بقدرته إلا ما هو من مقتضى استعداد العبد ، والحمد لله على كل حال ، ونعوذ به سبحانه من أهل الزيغ والضلال .

الإدراك ، منع ظهوره عند مثبت الوجدانية المحضة له تعالى ، وهذه النسخة هي التي أصلها أستاذنا - رحمه الله تعالى - في المبيضة بيده ، وهي أحسن من المتداولة في أيدي الناس . قال : وما معنى أن أشرح عليها إلا غيبة الأصل عنى كما نبه على ذلك بطرة أصله ، وفهم من قوله « ولم يكن مؤثراً » ردّ مذهب المعتزلة ، لكن القوم لا يكتفون إلا بالتصريح في مقام ردّ المذاهب الفاسدة .

فلذا أشار إلى رد مذهب الجبرية بقوله (فليس مجبوراً) أى : وإذا علمت وجوب ثبوت كسب العبد باختياره ، فاعتقد أن العبد ليس مجبوراً (ولا اختياراً) له في صدور جميع أفعاله عنه التي من جملتها الكسب السابق كما زعموا أنه منبع لظهورها ، كخيطة مُعلّق في الهواء تميله الرياح يمينا وشمالا ؛ فالحيوانات عندهم في أفعالها بمنزلة الجمادات ، لا تتعلق بها قدرها ، لا إيجاداً ولا اختراعاً ، ولا تناولا ولا اكتساباً ؛ فالواجب اعتقاده أن بعض أفعاله صادر عن اختياره ، وبعضها الآخر عن اضطراره ؛ لما يجده كل عاقل من الفرق الضروري بين حرّكتي يد المرتعش الارتعاشية والإرادية حال تناوُل بعض الأشياء .

وأشار إلى رد مذهب المعتزلة بقوله (و) الواجب اعتقاده أيضاً أن العبد (ليس كلاً يفعل اختياراً)^(١) أى : لا يخلق كل فرد فرد من جزئيات

(١) « يفعل » في قول المصنف « وليس كلاً يفعل اختياراً » بمعنى يخلق بدلالة المقام ،

و « كلاً » مفعول مقدم ليفعل ، و « اختياراً » منصوب على نزع الخافض ، وظاهر هذه

فعله الاختياري ، للاجماع على أنه لا خالق غيره سبحانه وتعالى ، واستناد جميع للمسكنات إلى قدرته تعالى وإرادته وعلمه الأزليات ، وعلم من وجوب انفراده تعالى بالخلق بالاختيار ونفى تأثير العبد فيما باشره من الأفعال بطلان دعوى أن شيئاً يؤثر بطبعه ، أو بقوة فيه ، وإنما الله تعالى بحسب جرنى العادة يخلق ذلك الأثر عنده ، لا به ، كالستر عند اللبس ، والرى عند الشرب ، والاحتراق عند مماسة النار .

ثم فرّع على وجوب انفراده تعالى بخلق أفعال العباد ، وأنه لا تأثير لهم فيها سوى الكسب ؛ فقال : إذا علمت أنه سبحانه هو الخالق لأفعالنا وحده خيراً كانت أو شراً ، وأن قدرتنا الحادثة ليست مؤثرة في أفعالنا (ف) اعتقد

العبارة بحسب قواعد المنطق فاسد ؛ لأن القاعدة أنه إذا اجتمع في الكلام أداة دالة على النفي مثل لا وليس وما وأداة دالة على العموم مثل كل وجميع وعامة ، فإن تقدمت أداة النفي على أداة العموم دل الكلام على سلب العموم : أى على أن النفي مسلط على المجموع من حيث هو مجموع ، وهذا لا ينافي أن بعض الأفراد خارج من الحكم ؛ فإذا قلت « ليس كل طالب يؤدي واجباته » فإن المعنى أن مجموع الطلاب من حيث هم مجموع لا يؤديون واجباتهم ؛ فلا ينافي أن بعض الأفراد من الطلاب يؤديون واجباتهم ، أما لو تقدمت أداة العموم على أداة النفي فإن المعنى يصير أن كل فرد من الأفراد محكوم عليه بالحكم المنفى ، ويسمى عموم السلب ، فإذا قلت « كل مسلم لا يقصر في واجبه » فمعنى ذلك أن كل فرد من أفراد المسلمين لا يقصر في واجبه ، وإذا طبقت هذه القاعدة على قول المصنف « وليس كلّا يفعل اختياراً » أفاد هذا الكلام أن العبد يخلق بعض أفعال نفسه الاختيارية ، مع أن المراد أنه لا يخلق فلا أبداً ، والجواب أن هذه القاعدة التي قررناها أغلبية ، يعنى أن الغالب أن يكون الأمر على ما ذكرنا ، وقد تأنى أداة النفي متقدمة على أداة العموم ويكون المراد عموم السلب ، وما هنا من هذا القبيل ، ونظيره قوله تعالى : (والله لا يحب كل مختال فخور) والقرينة على أن المراد بهذه العبارة عموم السلب قول المصنف فيما سبق « ولم يكن مؤثراً » .

أنه تعالى (إِنْ يُشِئْنَا) على الخير والطاعة (فَ) إثماته إنما هي (بِمَحْضِ
الْفَضْلِ^(١)) أى بفضله الخالص، وهو : العطاء عن اختيار، لا عن إيجاب، كما
يقوله الحكماء، ولا عن وجوب، كما يقوله المعتزلة (وَإِنْ يُعَذِّبُ فَبِمَحْضِ
الْعَدْلِ^(٢)) أى فتمذيبه بمذله الخالص، وهو : وَضْعُ الشَّيْءِ فِي محله من غير

(١) الفاء في قول المصنف « فَإِنْ يُشِئْنَا » حرف ذال على التفریع، والمفرع عليه ما تقدم
من وجوب اعتقاد أنه سبحانه وتعالى منفرد بخلق أفعال العباد، وأن العباد ليس لهم في
الأفعال الاختيارية إلا مجرد الكسب، ووجه تفریع هذا على ذلك أنه على التحقيق لم يحصل
من العباد خير يستحقون عليه الثواب ولا شر يستوجبون به العقاب، ويجوز أن تكون
الفاء فاء الفصيحة؛ لأنها أفصح وأبانت عن جواب شرط مقدر مفهوم من الكلام السابق
المشار إليه، وتقدير الكلام على هذا الوجه : إذا علمت أن الله تعالى منفرد بخلق أفعال العباد
الاختيارية خيرا كانت أو شرا فاعلم أنه إن يشئنا - إلخ، والمحض - بفتح الميم وسكون الحاء
المهمل - وصف بمعنى الخالص من الشوائب، وإضافته إلى الفضل من إضافة الصفة إلى
الموصوف. والمراد من محض الفضل العطاء الصادر منه تعالى عن اختيار كامل لا تشوبه
شائبة إيجاب ولا شائبة وجوب، والغرض من هذا الكلام الرد على فرقتين : الفرقة الأولى
الفلاسفة، والفرقة الثانية : المعتزلة؛ فأما الفلاسفة فزعموا أن الله تعالى يثيب الطائعين بغير
اختيار له في إثابتهم لكون طاعتهم علة تنشأ عنها معلولاتها من غير اختيار لها، وأما المعتزلة
فزعموا أن إثابة الطائعين مستحقة عليه سبحانه يثيبهم باختياره لكن لكونه يقيح ألا يفعل
ذلك معهم، ودليل ماذهب إليه أهل السنة أن طاعات العباد وإن كثرت لا تنفي ببعض ما أنعم
الله به على العبد، فكيف يتصور أنه يستحق العوض عليها؟

(٢) الإضافة في قوله « فبمحض العدل » من إضافة الصفة إلى الموصوف، نظير ما ذكرناه
في قوله السابق « فبمحض الفضل » ومعنى العدل المحض : وضع الشيء في موضعه من غير
اعتراض على الفاعل، وضده الظلم، وهو وضع الشيء في غير موضعه مع صحة الاعتراض على
فاعله، والغرض بيان أن الله سبحانه وتعالى لا تنفعه طاعة من أطاع، ولا تضره معصية من
عصاه، وأن الكل بخلقه وإيجاده، وأن الطاعة ليست مستلزما للثواب، والمعصية ليست
مستلزما للعقاب، وإنما الطاعة أمانة عادية تدل على ثواب فاعلها، والمعصية أمانة عادية

اعتراض على الفاعل ، وليس ظمناً ولا يجوزاً ، ولا واجباً عليه تعالى أن يفعله ؛ لأن جميع الكائنات التي من جملتها الثواب والعقاب مملوك له تعالى ، ناشيء عن قدرته وإرادته ؛ فليس لهما سبب عقلي ، وإنما الطاعة والمعصية أمارتان مخلوقتان له تعالى تدلان على ما اختاره من ثواب أو عقاب ، حتى لو عكس دلالتهما ، أو أثاب أو عقاب بلا سبق أمانة ؛ لكان ذلك منه تعالى حسناً ، لا يسأل عما يفعل ، إلا أن الخلف في الوعد نقص لا يجوز أن ينسب إليه . تعالى فيثيب المطيع البتة إنجازاً للوعد ، بخلاف الخلف في الوعيد ، فإنه فضل وكرم ، يجوز إسناده إليه تعالى ، فيجوز أن يعاقب العاصي .

وأشار إلى المسألة المترجمة في كتبهم بمسألة وجوب الصلاح والأصلح فقال : (وقولهم) أي : المعتزلة ، وإن لم يتقدم لهم ذكر : لشهرة هذا المذهب عنهم (إن الصلاح) يعني فعله بالعباد (واجب عليه) تعالى ؛ فتركه بخل وسفه يستحق به الذم ، وفعله حكمة ومصلحة يستحق به المدح (زور^(١))

تدل على عقاب فاعلها ، وهذا كله تقرير لما يقتضيه العقل ، وأما بحسب الشرع فإن الله سبحانه وعد الطائع بالثواب ووعد العاصي بالعقاب ، ولا يجوز خلف الوعد على ما قرره آتفا (ص ١٥٤) ، ويجوز خلف الوعد ؛ لأن خلف الوعيد فضل وكرم ، وهو سبحانه أكرم المسئولين ، وأوسعهم رحاباً ، وأكثرهم منا ، عاملنا الله تعالى بلطفه وفضله ومنه ! آمين .

(١) الضمير في قول المصنف « وقولهم » عائد إلى المعتزلة كما بينه الشارح ، وإن لم يتقدم في الكلام ذكرهم ؛ لشهرة هذا المذهب عنهم . واعلم أن للمعتزلة عبارتين : أولاهما قولهم « فعل الصلاح واجب على الله تعالى » والصلاح في هذه العبارة يقابل الفساد ، كالإيمان في مقابلة الكفر . وحاصل مذهبهم على ما تؤدبه هذه العبارة أنه إذا كان هناك أمران أحدهما

صلاح والآخر فساد وجب على الله تعالى أن يفعل مع العبد الصلاح منهما وأن يحنبه الفساد، والعبارة الثانية قولهم « فعل الأصلح واجب على الله تعالى للعباد » والأصلح في هذه العبارة معناه الأقوى والأشد في الصلاحية ، ويقابله الصلاح ، ككون العبد في أعلى مراتب النعيم في مقابلة كونه في أول مراتبه ، وحاصل مذهبهم على ما تؤديه هذه العبارة أنه إذا كان هناك أمران أحدهما صلاح والآخر أصلح منه وجب على الله تعالى أن يفعل الأصلح منهما ديناً ما هو صلاح ، وللمعتزلة فيما بينهم خلاف في المراد بالصلاح والأصلح ، وسنبينه لك إن شاء الله تعالى ، وإذا تبين لك هذا الموضوع على الوجه الذي شرحناه علمت أن في كلام المصنف نقصاً من جهتين : الأولى أنه تكلم على إبطال مذهبهم كما تدل عليه العبارة الأولى ، ولم يتعرض لإبطاله على ما تدل عليه العبارة الثانية ، والجهة الثانية : أنه لم يتعرض لتبيين الخلاف الواقع بينهم في المراد بالصلاح ، فأما الجهة الأولى فيمكن الجواب عن التقصير فيها بأنه لما أبطل مذهبهم على ما تقتضيه العبارة الأولى لزمه إبطال مذهبهم على ما تقتضيه العبارة الثانية ووجه ذلك أن الصلاح أعم من الأصلح ، ونفي الأعم يستلزم البتة نفي الأخص ، ألا ترى أنني لو نفيت كون هذا الشيء حيواناً لزم البتة أن يتنفي كونه إنساناً ، وأما الجهة الثانية فيمكن الجواب عن التقصير فيها بأن غرض المصنف إنما يتعلق بإبطال مذهبهم على كل وجوهه ، ولم يتعلق ببيان مذهبهم وتحريره .

والحاصل أن المعتزلة قالوا : فعل الصلاح والأصلح واجب على الله تعالى ، وأنهم اختلفوا فقال معتزلة بغداد : يجب على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح لعباده بالنظر إلى الدين والدنيا جميعاً ، وقال معتزلة البصرة : يجب على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح بالنظر إلى الدين وحده ، واختلفوا في المراد بالأصلح : فذهب أهل بغداد إلى أن المراد به الأوفق في الحكمة والتدبير ، وذهب معتزلة البصرة إلى أنه الأنفع والأكثر فائدة ، وحاصل هذه المسألة أن المعتزلة جميعاً ذهبوا إلى أنه يجب على الله تعالى إقدار العبد وتمكينه وأن يفعل معه أقصى ما يمكن في معلومه سبحانه مما يؤمن عنده المكاف ويطيع ، وأنه سبحانه فعل مع كل أحد غاية مقدوره من الأصلح ، وليس في مقدوره لطف لوفعله بالكفار لأنسوا جميعاً ، وإلا لكان تركه بخلافه وسفهاً ، وعمدتهم القصوى في هذه المسألة قياس الغائب على الشاهد ؛ لقصور نظرهم في المعارف الإلهية والمطائف الخفية الربانية ، ووفور غلظهم في صفات الواجب الحق وأفعال الغنى المطلق ، قالوا : نحن نقطع بأن الحكيم لو أمر بطاعته

وقدر على أن يعطى المأمور ما يصل به إلى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموماً عند العقلاء معدوداً في زمرة المبتلاء ، وكذلك من دعا عدوه إلى الموالاة والرجوع إلى الطاعة لا يجوز أن يعامله بالغلظة واللين ؛ لأنه ينفر ولا يقبل ، وإنما يعامله بما هو أجمع في حصول المراد ، وأدعى إلى ترك العناد ، وأيضاً فإن من أخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم أنه لو تلقاه يبشر وطلاقة وجه دخل وأكل ، وإلا فلا ؛ فالواجب عليه أن يتلقاه بالبشر والطلاقة والملاطفة ، لا بأضدادها ، قلنا — بعد تسليم أن الأمر يستلزم الإرادة — إنما يكون ذلك من شأن حكيم محتاج إلى طاعة الأولياء أو رجوع الأعداء ، يتعزز بكثرة الأعوان والأنصار ، وتعظم لديه الأقدار ، لافي حكيم غنى كل الغنى عن موالاة الأولياء ، قادر كل القدرة على الانتقام من الأعداء ، لاتنفعه طاعة من أطاعه ، ولا تضره معاداة من غاده ، لا يعز بكثرة الأنصار والأعوان ، ولا تخذه الأعداء ولو كانوا بعدد القطر والحصى والتراب .

وقد استدل أهل السنة والجماعة لصحة ما ذهبوا إليه من أنه لا يجب على الله تعالى فعل الصلاح والأصلح لأحد من عباده بوجوه :

الوجه الأول : أنه لو وجب عليه الأصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ، سبباً المبتلى بالأسقام والآلام والمحن والآفات ، وقد حكى أن الحافظ بن حجر مر يوماً بالسوق في موكب عظيم وهيأة جميلة ، فهجم عليه يهودى وأثوابه ملطخة بالدرن وهو في غاية الرثاء والبشاعة فقبض على لجام بغلته ، ثم قال له : يا شيخ الإسلام ، أنت تزعم أن نبيكم قال : « الدنيا سجن المؤمن ، وجنة الكافر » فأى سجن أنت فيه مع هذه النعمة ؟ وأى جنة أنا فيها مع ما نرى ؟ فقال له الحافظ رضى الله عنه : أما أنا فإن الذى أنا فيه بالنسبة لما أعد الله فى الآخرة من النعيم للمؤمنين يعد سجننا ، وأما أنت فإن الذى أنت فيه بالنسبة لما ينتظرك من العذاب الأليم يعد جنة .

الوجه الثانى : لو كان فعل الأصلح واجباً على الله لم يستوجب عليه شكراً لكونه مؤدياً للواجب عليه ، كمن يرد دية أو دعها ، وكمن يؤدى ديناً لزمه ، مع أنه سبحانه قد طلب من عباده أن يشكروه على ما فعل معهم ، قال الله تعالى : (واشكروا لى ولا تكفرون) وقال : (يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين) وقال : (أن أشكر لى ولوالديك) وما لا يحصى من الآيات .

والوجه الثالث : أن مقدورات الله تعالى غير متناهية إلى حد ، وهذا الأصلح الذى

أوجبه عليه تعالى إما أن يكون معلوم المقدار أي محدوداً بحد لا يتجاوزه وإما ألا يكون كذلك ، فإن كان معلوم المقدار محدوداً بحد ينتهي إليه فإن الزيادة على هذا القدر أمر ممكن واقع تحت مقدوره سبحانه ، فلا يكون ما وصل إلى الحد المقدّر هو الأصلح لأن الأكثر منه صلاحاً ممكن ، وإن لم يمكن محدوداً بحد لا يتجاوزه لوم الجهل بحقيقة الواجب . فإن قيل : نختار الأول ، ولانسلم أن الزيادة أصلح ؛ لأنه ربما يصير ضم المزيد مفسدة ، كما أن ضم النافع إلى النافع قد يصير مضرة ، ألا ترى أن الطبيب يصف قدرًا معيناً من الدواء يكون فيه الشفاء ، فإذا أضيف قدر آخر منه كان مضرة ، فالجواب أنا لا نفعل أن ضم الأصلح إلى الأصلح يكون فساداً ، وقياس ذلك على الدواء والعلاج به قياس فاسد ؛ لأن الزيادة في الدواء ليس من باب ضم النافع إلى النافع ، بل هو من باب ضم غير النافع ، بل الضرر ، إلى النافع ، ألا ترى أنه يطلب في الحمى مثلاً شراب قدر معلوم من الدواء يقاوم الحرارة التي تغلب في مثل هذه الحال ، فإذا زيد على القدر المطلوب قدر آخر فإن هذا القدر الزائد لا يعمل عمل القدر المطلوب من دفع الحرارة ، وإنما يثبت برودة تزيل الصحة والاعتدال ، بخلاف الأصلح في الدين فإنه لا يتقدر ولا ينتهي إلى حد ، وكل صلاح منه ينضم إلى صلاح فإنه يكون أصلح .

الوجه الرابع : أنه يلزم على ما ذهبوا إليه أن تكون إمارة الأنبياء والمرشدين بعد حين من حياتهم مع تبقية إبليس وذرياته من الضالين المضلين إلى يوم الدين أصلح عندكم لعباد الله ، وكفى بهذا فظاعة

الوجه الخامس : أنه يلزم على مذهبهم أن الله تعالى لم يفعل ماوجب عليه مع كل من عاش سليماً حتى بلغ وكفر أو عصى أو ارتد بعد الإسلام ؛ لأن إمارته في حال الصبي أو سلب عقله كان أصلح له ولم يفعله ، فإن زعمتم أن الأصلح هو التكليف والتعريض للنعيم المقيم لسكون ذلك على المرتلين وقد فعله مع هؤلاء الذين ذكرتم ، قلنا : فلا يكون قد فعل ما هو الأصلح بكل من أماته في حال الصبي أو أورثه الجنون ؛ لأنه لم يبق واحداً من هؤلاء حتى يبلغ سلباً فيعرضه لأهل المرتلين . فإن قيل : علم من هؤلاء أن واحداً منهم لو عاش لضل وأضل غيره فأماته لمصلحته ومصلحة غيره ، قلنا : فلم لم يمت فرعون وهامان ومزدك وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين أطفالاً ؟ وهذا الوجه هو لباب المناقشة التي دارت بين أبي هاشم الجبائي وأبي الحسن الأشعري ، وكان الأشعري أحد تلامذة الجبائي ، وكان

خبر المبتدأ : أي مُزَيَّنُ الظاهرِ فاسدُ الباطنِ ، فهو باطل ؛ لأنه لو وجب عليه تعالى الأصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا بالفقر وفي الآخرة بالمعذاب الأليم المخلد ، سيما المبتلى في الدنيا بالأسقام والحنن والآفات ، وأيضا لو وجب عليه الأصلح لما بقي للتفضيل مجال ، ولم يكن له تعالى خيرة في الإنعام ، وهو باطل ؛ لقوله تعالى : « وربك يخلق ما يشاء ويختار » و « يختص برحمته من يشاء » (ما) أي ليس (عليه) تعالى خلقه شيء (واجب) من فعل ، أو ترك ؛ لأن أفعاله كلها جائزة بالنظر إلى ذاتها ، واقعة على وجه الإحسان والفضل ، أو على وجه المؤاخذه والعدل ، لا يجب منها شيء عقلا ، ولا استحيل ، ولأنه تعالى فاعل بالاختيار ؛ فلو وجب عليه فعل أو ترك لما كان مختاراً فيه ؛ لأن المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك .

ونبه على فساد ما ذكر بقوله (ألم يروا) أي الممثلة بأبصارهم (إيلا مة) تعالى (الأطفال) جمع طفل ، وهو : من لم يبلغ الحلم (وشبهها) والمعجزة ،

الشيخ يقرر في درسه يوما هذه المسألة ، فقال أبو الحسن : ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم كبيرا طائعا ، ومات الثاني كبيرا عاصيا ، ومات الثالث صغيرا ؟ فقال الجبائي : الأول يثاب بالجنة ، والثاني يثاب بالنار ، والثالث لا يثاب ولا يعاقب (وذلك على قولهم بالمرتلة بين المرتلتين) فقال الأشعري : فإن قال الثالث : يارب لأى شيء أمتى صغيرا ، ولم تبقى حتى أبلغ فأطيعك فأدخل الجنة ؟ فقال الجبائي : يقول له ربه : علمت أنك لو كبرت عصيت فتدخل النار ، فكان الأصلح لك أن تموت صغيرا ، فقال الأشعري : فإن قال الثاني يارب لما علمت أنني إن كبرت عصيت فدخلت النار ، فلم لم تمتى صغيرا حتى أكون كأخي ؟ ماذا يقول الرب ؟ فهت الجبائي . ومن ذلك الحين ترك الأشعري درسه ومذهبه ، واشتغل هو وأنباعه بإبطال مذهب المعتزلة وإثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة من السلف ولذلك سموا أهل السنة الجماعة (انظر ص ٢٥) .

فإنه لا تنفع لهم في إنزال الأسقام بهم (خاذاً المحالاً) أى : احذر عقاب الله تعالى النازل بهم على ضلالهم .

ثم رد على المعتزلة أيضاً في قولهم « إن الله تعالى يمتنع عليه إرادة الشرور والقبائح » زعموا أنه تعالى أراد من الكافر الإيمان وإن لم يقع منه ، لا الكفر وإن وقع ، وكذا أراد من الفاسق الطاعة لا الفسق ، حتى إن أكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى ، بنوا ذلك على أصلهم الفاسد من الحسن والقيح العقليين بقوله : (وجائز) عقلاً عندنا (عليه) تعالى (خلق) أى إرادة إيجاد (الشر) بإجرائه على أيدي العباد ، وهو ما يعبرون عنه بالقيح ، وهو : ما يكون متعلقاً بالذم في العاجل ، والمقاب في الآجل (و) إرادة خلق (الخير) كذلك ^(١) ، وهو ما يعبرون عنه بالحسن ، وهو ما يكون متعلقاً بالمدح

(١) قد علمت فيما تقدم في مسألة خلق الأفعال أن مذهب أهل السنة أن الله خالق لأفعال العباد الاختيارية ، سواء في ذلك خيرها وشرها ، وأن العباد ليس لهم في أفعالهم الاختيارية إلا الكسب ، وأن مذهب المعتزلة أن العباد هم الذين يخلقون أفعال أنفسهم الاختيارية خيرها وشرها ، وعلمت أن الكلام في هذه المسألة من فروع الجائز في حقه تعالى ، وفروع عموم تعلق قدرته سبحانه بكل الممكنات ؛ فلو أنك أبقيت كلام المصنف على ظاهره كان هذا الكلام تكراراً لما سبق بيانه ، لهذا تجد الشارح صرف الكلام عن ظاهره بتفسيره « خلق الخير » في كلام المصنف بإرادته سبحانه الخير ، وعلى هذا يكون في كلام المصنف مجاز بالحذف ، وتقدير الكلام : وجائز عليه إرادة خلق الخير ، وعلى هذا يكون الكلام هنا فرعاً من فروع الإرادة ، وقد علمت أن مذهب أهل السنة أن الإرادة تتعلق بالممكنات بأسرها كالقدرة لكن تعلق تخصيص لا إيجاد ، وأن الإرادة عندهم غير العلم والرضا والأمر ؛ فأما مذهب المعتزلة فالإرادة والرضا والأمر شيء واحد ، ولا تتعلق إلا بما هو خير ، وافقوا أهل السنة في أن الله يريد الخير ، وخالفوه في أنه يريد الشر ؛ فقالوا : يمتنع عليه سبحانه

(١١ — هوجرة التوحيد)

في العاجل ، والثواب في الآجل ، والأحسن تفسيره بما لا يكون متعلقاً
للذم والعقاب : يشمل المباح ، وهذا واقع عندنا برضاء تعالى ومحبه ، أى
ترك الاعتراض على فاعله ، والأول بخلافه ؛ لما على فاعله من الاعتراض
قال الله تعالى « وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ » « إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ »
وكلاهما واقع عندنا بإرادته تعالى ؛ لأن إرادته تعالى متعلقة بكل ممكن كائن
غير متعلقة بما ليس بكائن ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام « ما شاء الله كان ، وما
لم يشأ لم يكن » ويلزم على ما ذهب إليه المعتزلة أن أكثر ما يقع في ملكه
تعالى غير مراد له ، ومثل للخير والشر على طريق اللف والنشر المشوش ؛
فمثل الخير بقوله (كالإسلام) أى : كإرادته تعالى خلق الإسلام فيمن شاء
من عباده ، ومثل الشر بقوله (وَجَهْلِ الْكُفْرِ) أى : وكإرادته تعالى
خلق ما ذكر فيمن أراد من عباده ، وتقدم تعريف الجهل وانقسامه إلى بسيط :
ومركب ، والكفر : ضد الإيمان ؛ فهو : إنكار ما علم بحجىء النبي صلى الله
عليه وسلم به من الدين بالضرورة أو ما يستلزمه كإلقاء المصحف
في القاذورات .

(وَوَاجِبٌ) شرعاً علينا معاشر المكلفين (إِيْمَانُنَا) أى تصديقنا

إرادة الشرور والقبائح ، وقد تكلمنا عن ذلك فيما سبق كلاماً مستفيضاً ؛ فلا نرى أن نعيد
شيئاً منه ههنا (وانظر ص ٩١ من هذا الكتاب في آخر الكلام على مبحث الإرادة ، ثم
انظر ص ٩٢ في الكلام على مذهب أهل السنة من اختلاف معنى الإرادة والعلم والرضا
والحجة والأمر)

(بِالْقَدَرِ) ^(١) أى بتقدير الله سبحانه الأمور وإحاطته بها علماً ، وهو عند

(١) « واجب » فى قول المصنف « وواجب إيماننا بالقدر » خبر مقدم ، و « إيماننا » مبتدأ مؤخر ، وتقدير الكلام : وإيماننا بالقدر واجب علينا معشر المكلفين ، وقبل أن نتحدث إليك عن هذه المسألة ، وأن نبين رأى أهل السنة والجماعة فيها ، والدليل الذى استندوا إليه فى تدعيم مذهبهم - نبين لك أن فرقة تزعم الانتساب إلى الإسلام كانت تقول : إن الله تعالى لم يقدر الأمور أزلاً ، وإن الأمر أنف - بضم الهمزة والنون جميعاً - أى يستأنف الله تعالى علمه حال وقوعه ، وقد سماهم أهل السنة والجماعة « القدرية » ومعنى هذه النسبة الجماعة المنسوبون إلى القدر ، وإنما نسبوهم إلى القدر - مع كونهم ينفونه ولا يقولون به - لأنهم لما بالغوا فى نفيه وجعلوا ذلك النفي نحلة لهم واتخذوه ديدناً صرح أن ينسبوا إليه ، ولا يلزم من نسبة أحد إلى شيء أن يكون وجه نسبته إليه أنه مثبت له ، بل كما تكون النسبة إلى الشيء بسبب إثباته تكون النسبة إليه بسبب نفيه ، خصوصاً إذا بالغ فى النفي وجعل النفي هجيراً ، وثمة فرقة أخرى أطلقوا عليها اسم « القدرية » أيضاً ، وهذه الفرقة الأخرى إحدى فرق المعتزلة ، وهم الذين قالوا : إن العبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية ، وهذا الفريق مجمع - مع أهل السنة - على أن الله تعالى عالم بأفعال العباد أزلاً قبل وقوعها منهم ، ومن هنا تعلم أن اسم « القدرية » يطلق عند أهل الكلام على فرقتين : أما إحداها فطائفة نفت علم الله تعالى أزلاً بأفعال العباد ، وزعمت أنه لا يعلمها إلا حال وقوعها ، وللتمييز بينها وبين الطائفة الأخرى أطلق عليها اسم « القدرية الأولى » ومعتقد هذه الطائفة كفر عند أهل السنة والجماعة ، ويذكر العلماء أن هذه الطائفة قد انقرضت ولم يبق من يذهب مذهبها قبل انقضاء القرن الثانى الهجرى ، وأما الأخرى فطائفة من المعتزلة ، وهم يعترفون بأن الله تعالى يعلم أفعال العباد قبل وقوعها ، يعلمها أزلاً قبل أن يخلق الخلق ، ولكنهم قالوا : العبد خالق أفعاله نفسه الاختيارية ، وهذه الطائفة تسمى « القدرية الثانية » تمييزاً بينها وبين الطائفة الأولى .

إذا علمت هذا على هذا البيان فنقول : أراد المصنف بهذا الكلام الرد على القدرية الأولى ولم يرد به الرد على القدرية الثانية ؛ لأن الرد على القدرية الثانية قد مضى فى قوله « وخالق لعبده وما عمل » وفى قوله « وعندنا للعبد كسب كلها به » .

وقد بين الشارح - رحمه الله تعالى - معنى القدر عند الأشاعرة والماتريدية ، وبين أنه

ليس بين الفريقين خلاف حقيقى ، وإنما الخلاف فى العبارة التى دل بها كل فريق على مراده ، فأما المعنى فهم على اتفاق فيه .

وخلاصة ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة فى هذه المسألة أنه يجب على المكلف أن يؤمن بأن الله سبحانه علم أزلا بجميع أفعال العباد ، وأنه أوجدها - حين أوجدها فيما لا يزال - على القدر المخصوص والوجه المعين الذى سبق العلم به ، بل إن ذلك مما لا يتحقق الإيمان إلا به ، والدليل على ذلك أن النبى صلى الله عليه وسلم لما بين لجبريل الإيمان - سواء قلنا إنه صلى الله عليه وسلم بين حقيقة الإيمان بناء على أن الأعمال جزء منه ، أو قلنا إنه إنما بين خصال الإيمان أى الأمور التى هى متعلق الإيمان - ذكر الإيمان بالقضاء والقدر فى ضمن ذلك ، وذلك قوله « الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، والقضاء والقدر خيره وشره حلوه ومره »

وههنا مسألتان يجب أن ننبهك إليهما :

الأولى : أن الإيمان بالقضاء والقدر يستدعى الرضا بهما ، وقد أورد على هذا أن الرضا بالقضاء والقدر يستلزم الرضا بالمعاصى والكفر ؛ لأن الله قضاهما على العبد وقدرهما ، مع أن الرضا بالكفر كفر ، والرضا بالمعصية معصية أخرى ، وقد أجاب العلامة سعد الدين التفتازانى على هذا الإيراد بأن اللازم هو الإيمان بقضاء الله تعالى وقدره ، والمعصية والكفر مقضى بهما ، وليس واحد منهما قضاء ولا قدرا ؛ فلا يلزم من وجوب الإيمان بالقضاء والقدر الرضا بالمعصية ولا بالكفر ، وهو جواب لا يستطيع أن ينهض ؛ لأنه لا معنى للإيمان بقضاء الله تعالى وقدره إلا الرضا بما قضاه وقدره ؛ فالإشكال باق بحاله ، وقد أجاب غيره بأن الكفر والمعصية لهما جهتان : الجهة الأولى جهة كونهما مقضيا بهما ومقدرين لله تعالى على عبده ، والجهة الثانية جهة كونهما مكسوبين للعبد وواقعين منه باختياره ؛ فيلزم العبد الرضا بهما من الجهة الأولى ، لامن الجهة الثانية . وحاصل هذا الجواب تسليم أنه يلزم من الإيمان بالقضاء والقدر الرضا بالمقضى والمقدر ، مع منع إطلاق أن الرضا بالكفر يعد كفرا أو الرضا بالمعصية يعد معصية ؛ لأن محل كون الرضا بالكفر كفرا إذا كان العبد قد رضى عن كسب نفسه الكفر ومحل كون الرضا بالمعصية معصية إذا كان العبد قد رضى عن كسب نفسه للمعصية . فأما ما عدا ذلك فلا يكون الرضا بالكفر كفرا ، ولا الرضا بالمعصية معصية .

الأشاعرة : إيجاد الله تعالى الأشياء على قَدَرٍ مخصوصٍ وتقدير معين في ذواتها وأحوالها طبقاً لما سبق به العلم ، وعند الماتريديّة : تحديده تعالى أزلّاً كلّ مخلوقٍ بحده الذي يُوجدُ به ، من حسنٍ وقبيحٍ ، ونفعٍ وضرٍ ، وما يحويه من زمانٍ ومكانٍ ، وما يترتب عليه من طاعةٍ وعصيانٍ ، وثوابٍ وعقابٍ وغفرانٍ ، والظاهر أنه اختلاف عبارة ؛ فهما راجعان إلى قول بعضهم : المرادُ من القدر أن الله تعالى علِمَ مقاديرَ الأشياء ، وأزمانها قبل إيجادها ، ثم أوجد ما سبق في علمه أنه يوجدُ ؛ فكلُّ مُحدثٍ صادرٌ عن علمه وقدرته وإرادته .

(وَبِالْقَضَاءِ) أى : وبِقضاء الله تعالى ، وهو لغة : الحكم ، وعرفه الماتريديّة : بأنه الفعلُ مع زيادة إحكام ، والإيمان بالقضاء والقدر يستدعى الرضا بهما ، والمتصوّدُ : بيان وجوب اعتقاد عموم إرادة الله تعالى وقدرته وعلمه ؛ لما مر من أن الكلّ بخلقه تعالى ، وهو يستدعى العلم والقدرة والإرادة ؛ لعدم الإكراه

المسألة الثانية : أنه وإن وجب على العبد الإيمان بالقضاء والقدر — لا يجوز أن يحتج به ، لا قبل وقوع الفعل منه توصلًا إلى وقوعه ، ولا بعد وقوعه منه تخلصاً من جزائه ، وبيان ذلك أنه لا يجوز أن يقول قائل : إن الله تعالى قدر على الزنا وهو يريد بذلك التوصل إلى الوقوع فيه ، كما لا يجوز له أن يقول هذا الكلام بعد وقوعه في محذور الزنا وهو يريد أن يتخلص من عتوبة الزاني ، نعم لو قال هذا الكلام شخص وهو لا يريد إلا دفع اللوم عن نفسه لم يكن به بأس ؛ ففي الصحيح أن روح آدم التفت مع روح موسى ، فقال موسى لآدم : أنت أبو البشر الذي كنت سبباً لإخراج أبنائك من الجنة بأكلك من الشجرة ، فقال له آدم : يا موسى ، فأنت الذي اصطفاك الله بكلامه ، وخط لك التوراة بيده ، تلومني على أمر قد قدره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة ، وقال النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن ذكر ذلك « فحج آدم موسى » يريد أنه غلبه بالحجة .

والإجبار ، والرد على المعتزلة لأنهم هم القدرية ، وهم قدريتان : أولى ، وهي تنكر سبق علمه تعالى بالأشياء قبل وجودها ، وتزعم أن الله تعالى لم يقدر الأمور أزلاً ، ولم يتقدم علمه تعالى به ، وإنما ياتنفها علماً حلاً وقوعها ، وهؤلاء انقرضوا قبل ظهور الشافعي رضي الله تعالى عنه ، وقدرية ثانية ، وهم مطبّقون على أنه تعالى عالم بأفعال العباد قبل وقوعها ، ولكنهم خالفوا السلف ، فرحموا أن أفعال العباد مقدورة لهم ، وواقعة منهم على جهة الاستقلال ، بواسطة الإقدار والتمكين ، وهو مع كونه مذهباً باطلاً أخف من المذهب الأول ، وإلزام الشافعي إياهم بقوله « إن سلم القدرية العلم خصصوا ؛ إذ يقال لهم : أتجوزون أن يقع في الوجود خلاف ما تضمنه العلم ؟ فإن منعوا وفقوا^(١) » وإن أجازوا لزمهم نسبة الجهل إليه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً » خاص بالأولى ، ومراد الناظم الرد عليهم فقط ؛ لثلاث تكرار مع قوله السابق « فخلق لعبده وما عمل » والأدلة القطعية من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وغيرهم متظاهرة على إثبات قدرته سبحانه وتعالى ، وأشار بقوله (كما أتى في الخبر) يعني الحديث إلى أن دليل ذلك سمي .

ثم شرع في بيان بعض ما وقع فيه النزاع من مسائل الاعتقاد ، فقال : (ومنه)^(٢) أي : ومن بعض جزئيات الجائز عقل عليه تعالى بمعنى أن العقل إذا

(١) في نسخة « فإن منعوا وافقوا » (٢) اعلم أن هذه المسألة — وهي مسألة رؤية الله تعالى — قد طال فيها الجدل وكثر النقاش والحوار ، ونحن نريد أن نلخص لك هذا كله في سهولة ويسر ، فنقول : الكلام في رؤية العباد ربهم يتعلق بها من ثلاثة وجوه : الأول : هل هي مما يجوزه العقل ؟ والثاني : هل في السمع ما يدل على جوازها ؟ والثالث : هل السمع يجوز وقوعها في الدنيا أو ما ورد فيه إن دل على الجواز خاص بالآخرة ؟

أما عن الأول من هذه الوجوه فقد ذهب المعتزلة إلى أن العقل لا يجوز رؤية العباد
 ربهم ، بل العقل يحكم بامتناع هذه الرؤية ، وأجمع الأئمة من أهل السنة على أن رؤية العباد
 ربهم ما يجوز العقل ؛ أما شبهة المعتزلة التي دعته إلى القول بهذه المقالة الفاسدة فقالوا :
 نحن نعلم علم اليقين أن الله تعالى ليس جسما ولا في جهة من الجهات ، وأنه يستحيل عليه المقابلة
 والمواجهة وتقلب الحدقة نحوه ، والرؤية لا يمكن أن تتحقق إلا متى كان المرئي في الجهة
 بالمقابلة لنظر الراي يقبل حدقته نحوه ؛ فلا يمكن أن يرى العبد ربه لافي الدنيا ولا في الآخرة
 وقد أجاب أهل السنة والجماعة عن هذا الكلام بقولهم : إنا لانسلم لكم ما زعمتموه من
 أن الرؤية لا تتحقق إلا إذا كان المرئي مقابلا للراي - إلى آخر ما ذكرتموه ، بل نحن نقول :
 إن الرؤية قوة يجعلها الله تعالى في عبده متى شاء من غير أن يلزم فيها مقابلة المرئي ولا كونه
 في جهة وحيز ولا غير ذلك ، ونقول : إن الله تعالى ليس جسما ولا هو في جهة ، وإنه يستحيل
 عليه للمقابلة والمواجهة وتقلب الحدقة ، ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر
 ليلة البدر كما ورد في صحيح الأحاديث ، وقد شنع الزمخشري - عفا الله عنه - على أهل
 السنة والجماعة تشنيعا قبيحا في هذه المسألة ، وذلك حيث يقول :

جَمَاعَةٌ سَمَوْا هَوَاهُمْ «سُنَّةً» وَجَمَاعَةٌ «حُمُرٌ لَعْمَرِيٌّ» مُوَكَّفَةٌ
 قَدْ شَبَّهُوهُ بِخَلْقِهِ فَتَخَوَّفُوا شَنَعَ الْوَرَى فَتَسَتَّرُوا بِالْبَلَدِ كَفَّةً

والبلد كفة : نحت من قول أهل السنة «بلا كيف ولا انحصار» والله حسيبه على ذلك !
 وقد رد عليه قوم منهم السيد البليدي في قوله :

هَلْ نَحْنُ مِنْ أَهْلِ الْهَوَى أَوْ أَنْتُمْ ؟ وَمَنْ الَّذِي مَنَّا حَيْرٌ مُوَكَّفَةٌ ؟
 اعْكُسْ نُصِبٌ فَأَوْصَفُ فَيَكُنْ ظَاهِرٌ كَالشَّمْسِ ، فَارْجِعْ عَنْ مَقَالِ الزَّخَرَةِ
 يَكْفِيكَ فِي رَدِّي عَلَيْكَ بِأَنَّا نَحْتَجُّ بِالْآيَاتِ ، لَا بِالْمُفَسَّسَةِ
 وَبَنَى رُؤْيَيْهِ فَأَنْتَ حُرْمَتُهَا. إِنْ لَمْ تَقُلْ بِكَلَامِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ
 فَتَرَاهُ فِي الْآخِرَى بِلَا كَيْفِيَّةٍ وَكَذَلِكَ مِنْ غَيْرِ ارْتِسَامٍ لِلصِّفَةِ

وأما عن الوجه الثاني - وهو هل في السمع ما يدل على جواز رؤية العباد ربهم ؟ -
 فذهب المعتزلة إلى أنه ليس في السمع ما يدل دلالة صريحة على أن العباد يرون ربهم ، بل

في السمع ما يدل على أن هذه الرؤية لا تجوز عليه تعالى ، ولزمهم أن يؤولوا صريح القرآن وصحيح الأجداث ليوافق ما ذهبوا إليه ، وعمدتهم في هذا الوجه قوله تعالى حكاية عن موسى عليه الصلاة والسلام : (رب أرني أنظر إليك ، قال لن تراني ، ولكن انظر إلى الجبل ، فإن استقر مكانه فسوف تراني ، فلما تجلى ربه إلى الجبل جعله دكا ، وخر موسى صعقا - الآية) قالوا : أجب الله تعالى على سؤال موسى الرؤية بقوله (لن تراني) فنفى الرؤية ، ثم علق رؤيته على استقرار الجبل ، وهو سبحانه يعلم أنه لن يستقر ، فكأنه علقها على أمر مستحيل . فتكون رؤيته سبحانه مستحيلة ، حتى اضطر الزمخشري في تفسيره وفي كتبه التي صنعها في النحو إلى أن يدعى أن « لن » حرف يدل على تأييد النفي ، وخرج عليه هذه الآية ، وهو كلام بعثه عليه هواه ومذهبه ، ولم يسبقه إليه أحد من أئمة النحو .

وأهل السنة يقولون : إن في السمع كثيرا من الأحاديث الصحيحة والآيات السكرية تدل صراحة على جواز رؤية العبيد ربهم ، وسنلم ببعض هذه النصوص فيما بعد ، ويقولون أيضا : إن هذه الآية التي جعلها المعتزلة حجتهم ، وطنطن بها الزمخشري ودندن حولها ، تقول : إن هذه الآية نفسها تدل على جواز الرؤية من عدة وجوه ؛ الأول : أن موسى عليه الصلاة والسلام طلبها من ربه ، ولا شك عند عاقل أن موسى أدري بما يجوز في حقه تعالى وما لا يجوز من المعتزلة ؛ فلو كان يعلم أن رؤية العباد ربهم مستحيلة لما استساغ لنفسه أن يطلبها ، الوجه الثاني : أن الله تعالى نفى الرؤية التي طلبها ، ولم يقل له : كيف تطلب مني ما لا يجوز في حق ؟ أو نحو ذلك ما يدل على خطأ موسى إن قدر ، وأهل اللسان العربي يعلمون من أسلوب العرب ومحاوراتهم في كلامهم أن المتكلم لا ينفي شيئا إلا حيث يجوز ثبوته ، نفي أنه لا يقول قائل « لم يضرب محمد عليا » إلا في مقام يجوز أن يكون محمد قد ضرب عليا ، فأما حيث لا يجوز ثبوت الشيء للشيء ، فإن المتكلمين من العرب ، بل ومن غير العرب من الأمم ، لا ينفون ذلك الشيء ؛ فلم نسمع أحدا قال لآخر « لم ينطق هذا الجبل » ولا « لم يصد هذا الحمار هذه الشجرة » ولو أن قائلًا قال ذلك لعده الناس هازلا هاذيا ، فلما قال الله تعالى (لن تراني) علمنا بمقتضى عرف اللسان والأسلوب العربي أن الرؤية في نفسها أمر جائز ، والوجه الثالث : أنه سبحانه علق حصول الرؤية في آخر الآية على أمر جائز في نفسه وهو استقرار الجبل ، بل هو من حيث ذاته أقرب من صيرورته دكا ، وكل أمر يعلق حصوله على أمر جائز فهو جائز ، وأما إدعاء المعتزلة أن استقرار الجبل

مستحيل لكونه تعالى قد علم أنه لا يستقر ، فهو مملا لا يخرج منه عن كونه في نفسه جائزا .
وما استدلوأ به على أن السمع نفي عن الله تعالى أن يراه خلقه قوله سبحانه وتعالى : (لا يدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار) قالوا : دلت هذه الآية على أنه تعالى لا يدرك بالبصر ، والإدراك بالبصر هو الرؤية ؛ فتكون هذه الآية دالة على أنه لا يرى ، وقد أجاب أهل السنة عن هذا بأننا لانسلم أن الإدراك بالبصر هو مجرد الرؤية ، بل هو رؤية مخصوصة ، وهي التي تكون على وجه الإحاطة بحيث يكون المرئي منحصرا بمحدود ونهايات ؛ فالمنفي في الآية الكريمة أخص من مجرد الرؤية ، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم ، وذلك معلوم لا يحتاج إلى بيان فوق هذا

وأما عن الوجه الثالث — وهو هل في السمع ما يدل على جواز رؤية الله تعالى في الدنيا ، أو هو إن دل على جواز الرؤية خاص بالآخرة ؟ — فنقول : اختلف أهل السنة والجماعة في هذه المسألة ؛ فمنهم من قال : الذي ورد في السمع مما يدل على جواز الرؤية خاص بالآخرة ، وعلى هذا تحمل الآيات التي تنفي جواز الرؤية على رؤية الدنيا ، فقوله تعالى : (لا تدركه الأبصار) إن سلمنا أن الإدراك المنفي هو الرؤية فنقول : هذا في الدنيا أما في الآخرة فقد ثبت بدليل آخر أنه يرى ، وقوله سبحانه لموسى : (لن رآني) أى في الدنيا . الخ ، وذهب الأكثرون إلى أن في السمع ما يدل على جواز رؤية الله تعالى في الدنيا لمن أراد الله له ذلك ، ومن ذلك قصة معراجة صلى الله عليه وسلم ، وهذا الفريق يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه بعيني رأسه وهما في مكانهما الخلق ، ولم يحولهما الله تعالى إلى قلبه كما زعم بعض الناس ، قالوا : وكان النبي صلى الله عليه وسلم يرى ربه كذلك في كل مرة من مرات المراجعة التي كان يسأل فيها ربه تخفيف الصلوات المفروضة ، وهذا الرأي منقول عن جمهرة الصحابة ومنهم ابن عباس رضى الله تعالى عنه ، وكانت عائشة رضى الله تعالى عنها ومعوية بن أبي سفيان رضى الله تعالى عنه يقولان : كانت رؤيا النبي ربه ليلة المعراج رؤيا منام ، ولم تكن يقظة ، ولعلهما قالا ذلك بناء على اجتهدا منهما ، وقد يوجه بعض الناس قولهما بقوله تعالى : (وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس) ووجه ذلك أن « الرؤيا » بالألف المقصورة تطلق على رؤيا النوم ؛ فإن أريد رؤيا اليقظة قيل رؤية — بالياء — والجواب على هذا الكلام من ثلاثة وجوه : الأول : أن عائشة رضى الله تعالى عنها لم تكن في بيت النبي صلى الله عليه وسلم ، بل لم تكن تميز إن سمعت في وقت

الحادث ، بل الراجح أنها لم تكن ولدت ورأت الدنيا ؛ لأن المعراج حدث في أول البعثة وعائشة يوم الهجرة لم تكن قد بلغت العاشرة على الأرجح ، ومعاوية بن أبي سفيان رضى الله تعالى عنه لم يكن أملم يوم هذا الحادث ، بل إنه لم يسلم إلا بعده بقريب من عشرين سنة ، والوجه الثانى : أن الرؤيا — بالآلف المقصورة — كما تطلق على رؤيا النوم تطاق على ما يكون فى اليقظة أيضا ، ومن ذلك قول الراعى :

فَكَبَّرَ لِلرُّؤْيَا وَهَشَّ فَوَّادُهُ وَبَشَّرَ قَلْبًا كَانَ جَمًّا بِلَا سِلَّةِ

يصف راعيا وأنه رأى العشب والكلأ فاستبشر به وطمان نفسه ، أو يصف صيادا رأى صيدا ، ولا يعقل أن ذلك كان فى النوم ، والوجه الثالث : أنه تعالى يقول عن هذه الرؤيا إنها كانت فتنة للناس ، يعنى ابتلاء لهم واختبارا ليرى من من الناس يثبت على إيمانه ومن منهم يرتد عن دينه لعدم تصديقه ذلك ، وقد كان ذلك فعلا ؛ فإن النبي لما أصبح وأخبر أهل مكة بما كان من سره إلى بيت المقدس وعروجه إلى السموات وما فوقها سخرها منه وكذبوه وشنعوا عليه حتى ارتد ضعاف القلوب ، وثبت أهل التقوى وأهل المغفرة ومنهم أبو بكر الذى قال حين سمع ما يتندرون على النبي به : إن كان قد قال ذلك فقد صدق ؛ وليس من المعقول أن يكون حديث الإنسان عن رؤيا رآها فى المنام يكون فتنة وبلاء واختبارا ، ويصدق قوم به وينكره آخرون ، فإن كل أحد منهما يكن شأنه لوقال لأقل الناس عقلا : لقد رأيت الليلة فيما يرى النائم أننى أطير فى السماء وأسير مع الملائكة وأكلم الله تعالى لم يستغربه السامع ؛ لأن رؤيا النوم خيالات فى حسيان أكثر الناس ، وأى إنسان يحجر على أى إنسان أن يتخيل فى يقظته ماشاء ، فضلا عن أن يكون هذا الخيال فى النوم ؟

وقد استدل أهل السنة على جواز رؤية الله تعالى بالكتاب والسنة : أما الكتاب فآيات منها قوله : (وجوه يومئذ ناضرة ، إلى ربها ناظرة) والجباى حمل (ناظرة) فى هذه الآية على معنى الانتظار ، وجعل (إلى) بمعنى النعمة ، وكأنه قبل : منتظرة نعمة ربها ، وهو كلام عجيب ، ومن الآيات قوله تعالى : (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) قال جمهور المفسرين : الحسنى هى الجنة ، والزيادة هى النظر إلى وجهه الكريم . ومنها قوله : (على الأرائك ينظرون) وما ذكرنا من الآيات مع بيان وجه دلالتها على مذهب الجماعة ، وأما الأحاديث فمنها الحديث الذى ورد فى الصحيح «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر» والتشبيه للرؤية بالمرئى ، ووجه الشبه عدم الشك والخفاء ، وجعله المعزلة من مجاز الحذف فزعموا

خَلَّى وَنَفْسَهُ لَمْ يَحْكَمْ بِامْتِنَاعٍ وَلَا بِوَجُوبٍ (أَنْ يُنْظَرَ) أَيْ اللَّهُ تَعَالَى (بِالْأَبْصَارِ) جَمَعَ بَصَرَ، بِمَعْنَى الْمَحَلِّ الَّذِي يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ الْإِبْصَارَ عَادَةً، عِنْدَ وَجُودِ شَرْطِهِ، أَوِ الْقُوَّةِ الْمَخْلُوقَةُ لِلَّهِ تَعَالَى كَذَلِكَ، مَا لَمْ يَرُدَّهُ بِرَهَابٍ عَنْ ذَلِكَ، يَعْنِي أَنَّ أَهْلَ السَّنَةِ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّهُ تَعَالَى يَجُوزُ أَنْ يَرَى، وَالْمُؤْمِنُونَ فِي الْجَنَّةِ يَرَوْنَهُ مُنْزَهًا عَنِ الْمُقَابَلَةِ وَالْجِهَةِ وَالْمَسْكَانِ؛ إِذِ الرُّؤْيَا عَلَى مَذْهَبِ أَهْلِ الْحَقِّ قُوَّةٌ يُجْمَلُهَا اللَّهُ تَعَالَى فِي خَلْقِهِ لَا يَشْتَرِطُ فِيهَا اتِّصَالَ الْأَشْعَةِ، وَلَا مُقَابَلَةَ الْمَرْتِي، وَلَا غَيْرَ ذَلِكَ، وَلَكِنْ جَرَتْ الْعَادَةُ فِي رُؤْيَا بَعْضِنَا بَعْضًا بِوُجُودِ ذَلِكَ، عَلَى جِهَةِ الْإِتْفَاقِ، لَا عَلَى سَبِيلِ الْإِشْتِرَاطِ؛ فَلِذَا كَانَتِ الرُّؤْيَا جَائِزَةً لِإِمْكَانِهَا، بِدَلِيلِ السَّمْعِ الْمَشَارِ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ «إِذْ بِجَائِزٍ عَلَّقْتُ» وَلَا يُلْزَمُ مِنْ رُؤْيَا تَعَالَى إِثْبَاتُ جِهَةٍ، تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا! بَلْ يَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ لَا فِي جِهَةٍ، كَمَا يَعْلَمُونَ أَنَّهُ لَا فِي جِهَةٍ، وَخَالَفَ فِي ذَلِكَ جَمِيعُ الْفِرَقِ، فَأَحَالَهَا الْمَعْتَزَلَةُ بِنَاءً عَلَى أَنَّهَا لَا تَتَعَلَّقُ عَقْلًا إِلَّا بِمَا هُوَ فِي جِهَةٍ وَمَكَانٍ وَمَسَافَةٍ مَخْصُوصَةٍ مَتَمَسِّكِينَ بِشَبِّهِ عَقْلِيَّةٍ، أَقْوَاهَا مُشَبِّهَةُ الْمُقَابَلَةِ، وَتَقْرِيرُهَا أَنَّهُ تَعَالَى لَوْ كَانَ مَرْتِيًا لَسَكَانَ مُقَابِلًا لِلرَّائِي بِالضَّرُورَةِ؛ فَيَكُونُ فِي جِهَةٍ وَحِيزٍ، وَهُوَ مُحَالٌ،

أَنْ التَّقْدِيرُ: يَسْتَرُونَ نِعْمَةَ رَبِّكَ، وَلَا دَاعَى لَهُ، وَقَدْ كَانَ الْعُلَمَاءُ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَخْتَلِفُونَ فِي وَقُوعِ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِينَ بِهِمْ فِي الْآخِرَةِ، وَكَذَلِكَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ؛ قَالَ الْإِمَامُ مَالِكٌ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ: لِمَا حَجَبَ أَعْدَاءَهُ فَلَمْ يَرَوْهُ تَجَلَّى لِأَوْلِيَائِهِ حَتَّى رَأَوْهُ وَلَوْ لَمْ يَرِ الْمُؤْمِنُونَ بِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَمْ يَعْبِرِ الْكَافِرُونَ بِالْحِجَابِ، قَالَ تَعَالَى: (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ) وَقَالَ الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لِمَا حَجَبَ قَوْمًا بِالسَّخَطِ دَلَّ عَلَى أَنَّ قَوْمًا يَرَوْنَهُ بِالرِّضَا. اللَّهُمَّ مَتَعْنَا بِالنَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ الْكَرِيمِ، فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ، وَاجْعَلْنَا مِنَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بِرِضَاكَ، وَلَا تَجْعَلْنَا مِنَ الْمَحْجُوبِينَ بِسَخَطِكَ، يَا أَكْرَمَ الْأَكْرَمِينَ، اللَّهُمَّ آمِينَ

ولكان إما جوهرًا أو عَرَضًا ؛ لأن التمييز بالاستقلال جوهر ، أو بالتبعية .
 عَرَض ، ولكان المرئي إما كله فيكون محدوداً متناهيًا محصوراً ، وإما بعضه
 فيكون متبعضاً متجزئاً إلى غير ذلك ، وهذه الشبهة أشار إلى جوابها بقوله
 (لَكِنْ) النظر الحاصل بحاسة البصر للرائين (بِلَا كَيْفٍ) أى : تكيف
 للمرئى من مُقَابَلَةٍ وَجْهَةٍ ومسافة مخصوصة وإحاطة به ، بل يجب تجرده عنه ؛
 فإن الرؤية نوع من الإدراك يخلقه الله تعالى متى شاء ، ولأى شئ شاء ؛ فلما رام
 بالمخالفة في الكيف وجوب خلورؤية الواجب تعالى عن الشرائط والكيفيات
 للمعتبرة في رؤية الأجسام والأعراض ، وتمسكوا أيضاً بشبه سمعية ، أقواها
 قوله تعالى « لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ » وتقرير التمسك به
 الذي تعرض لجوابه أن نفى إدراكه تعالى بالبصر وارد مؤرد التمدح به مذكرج
 في أثناء المدح ؛ فيكون نقيضه - وهو الإدراك بالبصر - نقصاً ، وهو على الله
 تعالى محال ، وهذا الوجه يدل على نفى الجواز ، وأشار إلى جواب هذه بقوله
 (وَلَا انْحِصَارٍ) يعنى أننا نقول : إنه تعالى يُرَى بمعنى أنه ينكشف للأبصار
 أنكشافاً تاماً عند الرأى بلا إحاطة ولا انحصار له عنده ، لاستحالة الحدود
 والنهيات ، والوقوف على حقيقته كما هو محل النفي في الآية الشريفة ، وبيانه
 أننا لا نسلم أن الإدراك بالبصر في الآية الكريمة هو مطلق الرؤية ، بل هو
 رؤية مخصوصة ، وهي التي تكون على الإحاطة بجوانب المرئى ؛ فالإدراك
 المنفى في الآية أخص من الرؤية ملزوم لها ، بمنزلة الإحاطة من العلم ؛ فلا يلزم من
 نفى الإدراك على هذا نفى الرؤية ، ولا من كون نفيه مدحاً كون الرؤية
 نقصاً ، وعلق بقوله « أَنْ يَعْظُرَ » (الْمُؤْمِنِينَ) لتضمنه معنى الانكشاف : أى

انكشافه تعالى بحاسة البصر انكشافاً تاماً لكل فردٍ فردٍ ممن مات محكوماً
 له باتصافه بالإيمان والتصديق الشرعي؛ سواء كُلفَ به بالفعل أو كان صالحاً
 للتكليف به؛ فيخرج به الكفار والمنافقون، فلا يروونه تعالى؛ لقوله تعالى
 «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ» ولأنهم ليسوا من أهل الإكرام
 والتشريف، وقيل: إنهم يروونه سبحانه وتعالى ثم يُحجَّبُونَ عنه، فتكون
 الحجة حسرة عليهم، وجعل النووى محل الخلاف في المنافق، وأما الكافر غيره
 فلا يراه اتفاقاً، كما لا يراه سائر الحيوانات غير العقلاء، ويدخل الملائكة
 ومؤمنو الجن والأمم السابقة والصبيان والبله والمجانين الذين أدركهم البلوغ
 على الجنون وماتوا عليه، ومن اتصف بالتوحيد من أهل الفترة لأنه إيمان
 صحيح؛ إذ هو في حكم ما جاء به الرسول في الجملة، بناء على أن رجال غير هذه
 الأمة يروونه في الجنة، وهي محل الرؤية من غير خلاف، وأما رؤيته في
 عَرَصات القيامة في السنة ما يقتضي وقوعها للمؤمنين فيها، وهو الصحيح،
 والمعول عليه في إثبات الرؤية عند أهل السنة إنما هو الدليل السمعي، وذلك
 الكتاب والسنة والإجماع؛ أما الكتاب فأيات كثيرة منها ما أشار إليه
 بقوله (إِذْ جَاءُنِي عِلْمٌ) أي: حَكَمْنَا بِجَوَازِ الرُّوْيَةِ وإمكانها عقلاً لأن
 الله تعالى علَّمها بوجود أمر جائز عقلاً، وهو استقرار الجبل حين سألته موسى
 عليه السلام «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ»، قال لَنْ تَرَانِي، وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى
 الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي» وتقدير الدلالة منه أنه إشارة إلى
 قياس حذف كبراه للعلم بها ترتيبه: الله تعالى علق رؤية ذاته المقدسة على
 استقرار الجبل حال تجليه تعالى له، وهو أمر ممكن في نفسه ضرورة، وكل

ما علق على الممكن لا يكون إلا ممكناً ؛ لأن معنى التعليق الإخبار بأن المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه ، والحال لا يقع على شيء من التقادير ؛ فلو لم تكن الرؤية ممكنة لزم الخلف في خبره تعالى ، وهو محال ، ولو كانت ممتنعة في الدنيا لما سألها موسى عليه السلام ، ولا يجوز على أحد من الأنبياء الجهل بشيء من أحكام الألوهية ، وخصوصاً بما يجب له تعالى وما يستحيل ، ومنها قوله تعالى : « وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ » .

قال مالك بن أنس رضي الله تعالى عنه : لما حجب أعداءه فلم يروه ، تجلى لأوليائه حتى رأوه ، ولو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يَمَيِّرِ الكفار بالحجاب فقال « كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَخْجُوبُونَ » .

وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه : لما حجب الله قوماً بالسخط دل على أن قوماً يرونه بالرضا ، ثم قال : أما والله لو لم يوقن محمد بن إدريس بأنه يرى ربه في المعاد لما عبده في دار الدنيا .

وقال محمد بن الفضل : كما حجبهم في الدنيا عن نور توحيده ، حجبهم في الآخرة عن رؤيته .

وأما السنة فكحديث « إِنَّكُمْ مَسْتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ » .

وأما الإجماع فهو أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة ، وأن الآيات والأحاديث الواردة فيها محمولة على ظواهرها من غير تأويل .

ولهذه الأدلة السمعية أطبق أهل السنة على أن رؤية الله سبحانه وتعالى

جائزة عقلاً ، واجبة ممكناً ، وبيان الدليل العقلي على جوازها بطريق الاختصار

أن الباري سبحانه وتعالى موجود؛ وكل موجود يصح أن يُرى؛ فالباري عز وجل يصح أن يرى (هذا) كما علمت (و) رؤيته سبحانه (للمختار) وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لأنه خير البرايا فلم تقع لغيره ولا لموسى عليه الصلاة والسلام في الدنيا (من الدنو؛ لسبقها للآخرة، أو لدنوها من الزوال، وحققتها: ما على الأرض من الهواء والجو مما قبل الآخرة، ومراده الإشارة إلى وجه أخص من جواز الوقوع، وبيانه أن معنى (ثبتت) أي حصلت ورقعت لنبينا صلى الله عليه وسلم في الدنيا ليلة الاسراء، والوقوع يستلزم الإمكان، بخلاف العكس، والراجع عند أكثر العلماء أنه صلى الله عليه وسلم رأى ربه سبحانه وتعالى بعيني رأسه: لحديث ابن عباس وغيره، وهذا لا يؤخذ إلا بالسمع منه صلى الله عليه وسلم؛ فلا ينبغي أن يتشكك فيه، ولما نفت عائشة وقوعها له صلى الله عليه وسلم قدّم ابن عباس عليها؛ لأنه مثبت، حتى قال معمر بن راشد: ما عائشة عندنا بأعلم من ابن عباس، وأما حديث «واعلموا أنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا» فإنه وإن أفاد أن الرؤية في الدنيا وإن جازت عقلاً فقد امتنعت سمعاً لكن من أثبت لها للنبي صلى الله عليه وسلم له أن يقول: إن المتكلم لا يدخل في عموم كلامه، ولم تثبت في الدنيا لغير نبينا صلى الله عليه وسلم، على ما في ذلك من الخلاف، ومن أداها غيره في الدنيا يقظة فهو ضال ياطباق المشايخ، وذهب الكواشي والمهدوي إلى تكفيره، ولا نزاع في وقوعها مناماً، وصحتها؛ فإن الشيطان لا يتمثل به تعالى كالأنباء عليهم الصلاة والسلام، وأختلف في وقوعها للأولياء هلى قولين للأشعري أرجحهما المنع.

ولما فرغ من الإلهيات شرع في النبوات فقال : (وَمِنْهُ) أي ومن أفراد
الجائز العقلي (إِرْسَالُ) الله تعالى (جَمِيعِ الرُّسُلِ) ^(١) أي رسل البشر من

(١) يُريد المصنف أن يقرر أن مذهب أهل السنة والجماعة أن من أنواع الجائز العقلي
على الله تعالى إرساله لجميع الرسل من لدن آدم أبي البشر إلى خاتمهم وسيدهم محمد صلى الله
عليه وعليهم أجمعين ، ومعنى ذلك أن الإرسال مآهوه حائز عقلا على الله تعالى عند أهل السنة : أي
أنه لا يجب على الله تعالى إرسالهم ولا استحيل عليه سبحانه وتعالى إرسالهم ؛ إذ الجائز العقلي
هو ما يجوز العقل فعله وتركه ، ومتى جوز فعله لم يكن تركه واجبا ، ومتى جوز تركه لم يكن
فعله واجبا ، وفي هذا الكلام رد على طائفتين من أهل البحث : الطائفة الأولى المعتزلة
والفلاسفة ؛ فقد اتفق هذان الفريقان على أنه يجب على الله تعالى أن يبعث الرسل إلى
الخلق ليدلوم على ما يريد منهم ، ومبنى كلام المعتزلة في هذه المسألة ما أصلوه عند أنفسهم
وجعلوه قاعدة بنوا عليها كثيرا من الأحكام ، وهو أنه يجب على الله تعالى فعل الصلاح
والأصلح لعباده ، وقد مضى الكلام على هذا الأصل ورد مذهبوا إليه ، قالوا : النظام
المؤدي إلى صلاح حال النوع الإنساني على وجه العموم في معاشه ومعاذه لا يتم إلا ببعث
الرسل ، وكل ما هو كذلك فهو واجب على الله تعالى ، وأنت خير بعد ما تقدم في مبحث
الصلاح والأصلح بطريق هدم هذه المقدمات التي لا ثبات لها عند النظر ، ومبنى كلام
الفلاسفة في هذه المسألة مذهبوا إليه وجعلوه من قواعدهم التي بنوا عليها كثيرا من الأحكام
وهو القول بالتعليل أو الطبيعة ، قالوا : يلزم من وجود الله تعالى وجود العالم بالتعليل :
أي بكون الله تعالى علته ، أو بالطبع ، ويلزم من وجود العالم وجود من يصلحه ، وقد بينا
لك فيما سبق أن الله تعالى فاعل بالاختيار ، لا بطريق الإجبار ، والطائفة الثانية السنية
والبراهمة ، فقد اتفق هذان الفريقان على أنه يستحيل على الله تعالى عقلا أن يرسل الرسل ،
قالوا : إن إرسال الرسل عبث ؛ لأنه يستغنى عنه بالعقل بأن يجعل مناط فعله الشيء تمهين
العقل إياه ومناطق تركه تقبيح العقل إياه ، والعبث على الله تعالى محال ؛ فيكون ما أدى إليه
وهو تجويز إرسال الرسل محالا ، إذا علمت هذا الكلام علمت أن قول المصنف « فلا وجوب »
تصريح بنفي مذهب المعتزلة والفلاسفة ، ولم يصرح بنفي مذهب البراهمة والسنية إما من
باب الاكتفاء ؛ وكأنه قد قال فلا وجوب ولا استحالة ، لأن هذا ينبيء عنه قوله « ومنه »
أي من الجائز العقلي ، وإما لكون مذهبهم ظاهر البطلان ؛ لأن الرسل قد أرسلوا فعلا ،

فإرسالهم واقع ثابت بالمشاهدة والعيان ؛ فادعاء استحالة مكابرة للحس ومعاينة للمشاهد ، فأما مذهب الفلاسفة والمعتزلة فلا يدل على بطلانه بعثهم عليهم الصلاة والسلام بالفعل ؛ لجواز أن يقولوا : إن الله تعالى قد فعل ذلك لكونه واجبا عليه ، فلما اختلف شأن المذهبين ذلك الاختلاف صرح بنفي أقواهما بحسب الظاهر ، وإن كان كل منهما ضعيفا في الحقيقة ، وقوله فيما بعد « لكن هذا إيماننا قد وجبا » دفع لما قد يتوهم من كون إرسال الرسل جائزا عقليا أن الإيمان بوقوعه ليس واجبا .

وخلاصة القول في هذه المسألة أن بعثة الله تعالى الرسل إلى خلقه عند أهل السنة جائزة في حقه سبحانه ؛ فليس واجبا عليه ، ولا مستحيلا ، وأنه واقع منه سبحانه لطفًا منه بعباده ورحمة لما فيها من الحكم والمصالح التي لا تحصى . ومنها معاودة العقل فيما يمكنه أن يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل . ومنها استفادة الحكم من الأنبياء فيما لا يستقل العقل به مثل مبحث الكلام ورؤيته تعالى والحاد الجناني . ومنها إزالة الخوف الحاصل عند إتيان العبد بالحسنات لكونه إتيانه بها تصرفا في ملك الله بغير إذنه ؛ فلو لم يعلم أن الله راض عنها طالب لها لم يأمن أن يكون آتيا بغير ما يرضاه سبحانه ولا سبيل إلى علم رضاء سبحانه بفعل ذلك إلا من طريق الرسل . ومنها بيان حال الأفعال التي تحسن تارة وتفجع تارة أخرى من غير اهتداء العقل إلى مواقعها . ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العمليات والعمليات . ومنها تبين الأخلاق الفاضلة والراجعة إلى الأشخاص والسياسات الكاملة العائدة إلى الجماعات . ومنها الإخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات . إلى غير ذلك من الفوائد . وأن الذين قالوا إنها مستحيلة تمسكوا بشبه أوهى من بيوت العنكبوت منها أنها تتوقف على علم المبعوث بأن الباعث هو الله تعالى ، ولا سبيل إلى معرفته ذلك . ورد بأنه يجوز أن ينصب الله تعالى دليلا يدل على ذلك ، أو أن يخلق فيه علما ضروريا . ومن شبههم الواهية أنها عبث لأن العقل يستقل بفهم ما يجب وما يستحيل وما يجوز . فما يراه حسنا يجب فعله ، وما يراه قبيحا يجب تركه ، وما يتوقف فيه يجوز فعله إن اقتضته المصلحة . ويرد على هذا بأننا لانسلم أنها سفه لأن الأحوال إن انحصرت فيما ذكرتم فالبعثة تكون معاودة للعقل . وإن لم تنحصر — وهو الواقع — فإنها تفيد حكم لا يستطيع العقل الاستقلال به . ومن شبههم الفاسدة أن مبنى البعثة على التكليف ، وليس في التكليف (١٢٠ - جوهرية التوحيد)

آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام إلى المكلفين من الثقلين ليبلغهم عنه أمره .
 ونهيه ووعده ووعيدته ، ويدينوا لهم عنه سبحانه وتعالى ما يحتاجون إليه من أمور
 الدنيا والدين ، مما جاءوا به ، حتى تقوم الحجة عليهم بالبينات ، وتقطع عنهم
 سائر التعللات » ولو أنا أهل كنانهم بمذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت
 إلينا رسولا « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » « رسلاً مبشرين ومنذرين
 لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » .

وإذا علمت أن الإرسال مما يجوز في حقه تعالى فعله وتركه (فلا وجوب)
 له أي للمكلف عليه تعالى ، خلافاً لحكماء الفلاسفة والمعتزلة ؛ لأنه تعالى لا يجب
 عليه شيء خلقه (بل) إرسالهم إنما هو (بمحض الفضل) أي بخالص
 الإحسان ، مما يحسن فعله ، ولا يقبح منه تعالى تركه (السكن) لا يلزم من
 كونه جائزاً أن يكون الإيمان به كذلك ، بل (بهذا) المذكور من وقوع
 الإرسال والمرسلين (إيماناً) الشرعي (قد وجباً) علينا تفصيلاً بمن علم منهم
 تفصيلاً ، وإجمالاً بمن علم منهم كذلك ، قال الله تعالى « آمن الرسول »

فائدة ، لا الأمر بها ، وهو ظاهر ؛ لتعالى عن أن يتنفع بعمل عبده ، ولا للأمر بها ،
 وهو العبد ؛ لأنه يتضرر باحتماله ما يشق عليه . وهذا كلام ظاهر البطلان . بل نقول : فيها نفع
 للعبء عظيم جداً ، وكل واحد منا يتحمل كثيراً من الشاق في سبيل تحصيل منفعة لا تقاس
 أبداً بما يعود عليه من ثواب عبادة الله .

وأما المعتزلة الذين أوجبوا على الله تعالى ظنهم إغما يكون بإبطال أصلهم الذي
 بنوا عليه هذه المسألة ، وهو قولهم فعل الصالح والأصلح واجب على الله ، وقد قدمنا ما فيه
 الكفاية في إبطاله ، فارجع إليه إن شئت ، والله يفعلك به ، وينفعني دعوة أخ صالح بدعو
 لي بظاهر الغيب . اللهم آمين . والله سبحانه وتعالى أعلى وأعلم ، وصلى الله على سيدنا محمد
 وآله وصحبه وسلم

بما أنزل إليه من ربه - الآية « والأول » كما يفهم من المتن أن لا يتعرض لخصمهم في عدد معين ؛ لقوله تعالى « منهم من قصصنا عليك ، ومنهم من لم نقصص عليك » ولأنه لا يؤمن أن يدخل فيهم من ليس منهم ، ويخرج بعضهم ، وحديث « الأنبياء مائة ألف » وفي رواية « مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفاً : الرسل منهم ثلثمائة وثلاثة عشر » وفي رواية « وأربعة عشر » متكلم فيه ، مع كونه خبراً واحداً .

وإذا عرفت أن الإرسال جائر عليه تعالى ، وأن الإيمان به واجب (فدع) عنك (هوى قوم) اتبعوه : أي اعتقادهم الباطل الذي زينته الشيطان لهم ، فإنه (بهم قد لعباً) الهوى : أي تلاعب بهم ، لا بغيرهم ؛ فأوقعهم في البدع والمعاصي ، أو الكفر ، فأنكروا الإرسال ، وأحالوه ، كالسمنية ، أو أوجبوه كالمعتزلة والحكماء ، والهوى عند الإطلاق ينصرف إلى الميل إلى خلاف الحق غالباً ، نحو « ولا تتبع الهوى » سمي هوى لأنه يهوى بصاحبه في النار ثم شرع في شرح قوله فيما سبق « ومثل ذا لرسله » مقدماً الواجب لشرفه ؛ فقال : (وواجب) عقلاً (في حقهم) أي الأنبياء لعمومه لأن معظم هذه الأحكام لا يختص بالرسول ، وقوله (الأمانة) أي وما عطف عليها ، وهي : اتصافهم بحفظ الله سبحانه وتعالى ظواهرهم وبواطنهم ، ولو في حال الصغر ، من التلبس بمنهى عنه ، ولو نهى كراهة : أي كونهم لا يتصور أن يكونوا عند الله إلا كذلك ؛ لأنه لو جاز عليهم أن يخونوا الله تعالى بفعل محرم أو مكروه لجاز أن يكون ذلك المنهى عنه مأموراً به ؛ لأن الله تعالى أمرنا بالتباعد في أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم من غير تفصيل ، وهو

لا يَأْمُرُ بِمَحْرَمٍ وَلَا مَكْرُوهٍ ؛ فَلَا تَكُونُ أَعْمَالُهُمْ مُحَرَّمَةً وَلَا مَكْرُوهَةً وَلَا
خِلَافَ الْأَوَّلَى .

(و) من الواجب في حقهم (صِدْقُهُمْ) أى مطابقة حكم خبرهم للواقع ،
إيجاباً أو سلباً ؛ لقوله تعالى « وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ » ولأنه لو جاز عليهم
الكذب لجاز الكذب في خبره تعالى ؛ لتصديقه إياهم بالمعجزة النازلة منزلة
قوله تعالى : صَدَقَ عَبْدِي فِي كُلِّ مَا يَبْلُغُنِي ، وتصديق الكاذب من العالم
بكذبه محض كذب ، وهو محال عليه تعالى ؛ فلزومه - وهو جواز الكذب
عليهم - كذلك .

(وَضَف) أى وضم (لَهُ) أى لما يجب لهم (الْقَطْأَنَّهُ) بمعنى التيقن والتيقظ
لإلزام الخصوم وإحجاجهم وطرق إبطال دعواتهم الباطلة ، والظاهر اختصاص
هذا الواجب بالرسول ؛ لقوله تعالى « وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ »
« يَانُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا » و « جَادَلْتَهُمْ بِآيَاتِي هِيَ أَحْسَنُ » والمغفل الأبله لا تمكنه
إقامة الحجة ، ولأنهم شهود الله على العباد ، ولا يكون الشاهد مغفلاً .

(وَمِثْلُ ذَا) أى الواجب المتقدم في الوجوب العقلي في حق الرسل
عليهم الصلاة والسلام (تَبْلِيغُهُمْ لِمَا أُنْزِلَ) أى لجميع ما جاءوا به من عند الله
وأرسلوا لتبليغه للعباد ؛ فيجب شرعاً اعتقاد أنهم بلغوه إليهم ، اعتقادياً كان
أو عملياً ؛ للاجماع على عصمتهم من كتمان الرسالة والتقصير في التبليغ ، ولو
ولو في قوة الخوف ، ولو جاز عليهم كتمان شيء لسكنهم رئيسهم الأعظم صلى
الله عليه وسلم وعليهم قوله تعالى « وَتُخْفَى فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ ، وَتَخْشَى
النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ » كيف وقد أنزل عليه « يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ

إليك من ربك » « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » وكتمان البعض مَفُوتٌ لإقامة الحجة .

وما ذكره الناظم رحمه تعالى شروطاً عقلية للنبوة ، وشروطها الشرعية العادية : البشريّة ، والحرية ، والذكورة ، وكمال العقل ، والذكاء ، وقوة الرأي ، ولو في الصبا كعيسى ويحيى عليهما السلام ، والسلامة عن كل ما ينفر عن الأتباع حين النبوة ، ومنها كونه أعلم من جميع مَنْ بُعث إليهم بأحكام الشريعة المبعوث بها ، أصليّة أو فرعية ، واختلفوا في اشتراط البلوغ - مع اتفاقهم على جواز أن يبعث الله نبياً صغيراً - لكنهم اختلفوا في الوقوع وعدمه ؛ فذهب إلى الأول الفخر الرازي مستنداً لآيتي عيسى ويحيى ، ومنعه ابن العربي وآخرون ، وتأولوا الآيتين على أنهما إخبار عما سيوجب لهما حصوله ، لا عما حصل لهما بالفعل ، والله أعلم .

ثم شرع في ثانی أقسام الحكم العقلي المتعلقة بالرسول عليهم السلام ، فقال : (وَبَسَّحِيلُ) في حقهم (ضِدُّهَا) يعني الصفات الأربع الواجبة التي فرغ منها ، وهي : الخيانة ، والكذب ، والبلاهة ، والغفلة ، وعدم الفطنة ، وكتمان شيء مما أمروا بتبليغه ، وأشار بقوله : (كَمَا رَوَوْا) إلى أن الموعول عليه في دليل امتناع ما ذكر عليهم إنما هو الدليل السمعي ، لا العقلي ، أي حكمنا باستحالة ما ذكر في حقهم حكماً مماثلاً لما رواه العلماء ونقلوه كتاباً وسنة وإجماعاً ، ولا شك في جواز الإغناء عليهم ؛ لأنه مرض ، والمرض يجوز عليهم ، بخلاف الجنون قليله وكثيره ؛ لأنه نقص ، ويلحق به العمى ، ولم يعم نبى قط ، ولم يثبت أن شعبياً عليه السلام كان ضرراً ، ويعقوب عليه السلام إنما

حصلت له غشاوة وزالت ، وأما السهو فهو ممتنع عليهم في الأخبار البلاغية وغيرها كالأقوال الدينية الإنشائية ، ويجوز في الأفعال البلاغية وغيرها ، وأما النسيان فهو ممتنع في البلاغيات قبل تبليغها قولية كانت أو فعلية ، وأما بعد التبليغ فيجوز نسيان ما ذكر عليهم ؛ لحفظه بعد التبليغ ، ووجوب ضبطه على المبلغ ليعمل به وليبلغه ، ولا يمتنع عليهم نسيان المنسوخ مطلقاً ، لا قبل التبليغ ولا بعده .

وأشار إلى ثالث أقسام الحكم العقلي المتعلقة بالأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام بقوله : (وَجَازٌ) وهو ما لم يجب عند العقل ثبوته لهم ولا نفيه عنهم ، بل يصح عنده وجوده لهم وعدمه ؛ فيجوز عقلاً وشرعاً (في حقهم) أى الرسل عليهم الصلاة والسلام أجمعين خصوصاً سيدهم الأعظم (كالأكل) والشرب الحلال والنوم ، من كل عَرَضٍ بَشَرِيٍّ ليس محرماً ولا مكروهاً ولا مباحاً مُزْرِياً ولا مُزِئاً ، ولا مما تعافه الأنفس ، ولا مما يؤدي إل النفرة ، سواء كان من توابع الصحة ولا يستغنى عنه عادة كما مثل به أو (وَ) يستغنى عنه (كالجُمَاعِ لِلنِّسَاءِ) بناءً على أنه من باب التفكه ، أو بحبس النفس عنه بناءً على أنه من باب القوت ؛ فيجوز عليهم وطء النساء بالملك مطلقاً مسلمات أو كتائيات ، لا كجوسيات ، وبالنكاح ما عدا الكتائية والمجوسية ، وما عدا الأمة ولو مسلمة ؛ لأنها إنما تُنْكَحُ لخوف العنت أو عدم الطول ، والثاني مُتَنَفٍّ بالبدية ، والأول كذلك للعصمة ، كما أشار إليه بقوله (في) حال (الحِلِّ) أى الجواز ، لافي حال حرمة ولا كراهة ، ويتبعه أنهم لا يَطْوَئُهُنَّ صائمات صوماً مشروعا ، لا معتكفات ، كذلك ، ولا حائضات ، ولا في حال نفاس

ولا إحرام ، ولا في حال رؤيا واحتلام ، ولما كانوا من البشر وأرسلوا إلى
البشر كانت ظواهرهم خالصة للبشرية ، يجوز عليها من الآفات والتفويضات
ما يجوز على البشر ، وهذا لا تقيصة فيه ، وأما بواطنهم فنزهة غالباً عن ذلك
معصومة منه ، متعلقة بالملأ الأعلى والملائكة لأخذها عنهم وتلقيها الوحي منهم
ثم شرع في بيان ما أجمله من المنطوق به في قوله « والنطق فيه الخلف
بالتحقيق » فقال : (وَجَامِعٌ مَعْنَى) وهو ما يراد من اللفظ (الَّذِي تَقَرَّرَا) أى
جعل في قرار وحل يرجع إليه فيه ، وهو جميع العقائد الإيمانية الواجبة للاعتقاد
شرعاً مما يرجع إلى الألوهية والنبوة وجوباً وجوازاً واستحالة (شهادتا)
الإسلام (أى معنى الشهادتين اللتين هما الجزء الأعظم من مسمى الإسلام ،
أو اللتين لا يحصل الإسلام إلا بهما ، أو اللتين تدلان على الإسلام ؛ فهو من
إضافة الجزء إلى الكل ، أو السبب للمسبب ، أو الدال للمدلول ، وبيان
ما ذكره أن الجملة الأولى أثبتت الألوهية له تعالى ، ونقشها عن كل ما سواه ،
وحقيقة الألوهية وجوب الوجود والقدم الذاتي ، ويلزم منه استغناؤه عن
كل ما سواه ، وافتقار كل ما سواه إليه ، كما يجب له البقاء ، ومخالفة للممكنات
والقيام بالذات ، والتنزه عن النقائص كالأغراض في الأفعال والأحكام ، وعن
وجوب شيء ما عليه تعالى ؛ لئلا يكون مستكملاً بفعله أو تركه ؛ فلا يثبت
له الاستغناء المطلق ، ووجوب افتقار الممكنات إليه يستلزم وجوب حياته ،
وعوم قدرته وإرادته وعلمه ووحدته وعدم تأثير شيء سواه تعالى في شيء
منها ، ومتى وجبت هذه الأمور له تعالى استحالت نقائصها عليه تعالى ، وجاز
ما سوى ذلك في حقه تعالى ؛ فقد اشتملت الجملة الأولى على أقسام الحكم

العقل الثلاثة الراجعة إليه تعالى ، ويؤخذ من الجملة الثانية وجوب الإيمان
 بسائر الأنبياء والرسل والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر ، وما فيه ؛
 إذ التصريح برسالته صلى الله عليه وسلم يستلزم تصديقه في كل ما جاء به ، ومن جملة
 ما ذكر ، ويُعلم منه أيضاً وجوب صدقهم ، واستحالة الخيانة والكذب عليهم ،
 وجواز جميع الأعراض البشرية التي لا تنقص مراتبهم عليهم الصلاة والسلام ،
 وهذه جملة أقسام الحكم العقلي المتعلقة بالرسول عليهم الصلاة والسلام ؛ ولهذا
 المعنى جعلهما الشارع ترجمة عما في القلب من الإيمان ، ودليلاً على الانقياد
 الظاهري للإسلام ، ولم يقبل من أحد الإيمان مع القدرة عليهما إلا بهما ، وقد
 نص العلماء على أنه لا بد من فهم معناه ولو إجمالاً ، وإلا لم ينتفع الناطق
 بهما في الخلاص من الخلود في النار .

إذا علمت أن كلتي الشهادة جمعاً جميع ما تقرر من العقائد الإيمانية
 (فأطرح) أي أترك (المرا) يعني الخصام في صحة جمعهما لما ذكر .

ولما جوز الفلاسفة اكتساب النبوة بملازمة الخلوة والعبادة وتناول
 الحلال أشار إلى الرد عليهم بقوله: (و) مذهب أهل الحق أنه (لَمْ تَكُنْ
 نُبُوَّةً) وهي شرماً : إيحاء الله تعالى لإنسان عاقل حر ذكر بحكم شرعي تكليفي
 سواء أمره بتبليغه أم لا ، كان معه كتاب أم لا ، كان له شرع متجدد أم لا ،
 كان له نسخ لشرع من قبله أو بعضه أم لا ، وكذا الرسالة إلا في اشتراط
 التبليغ فإنه لا بد منه في مفهومها ، والمراد أن النبوة بحسب ما علم من القواعد
 الدينية وانعقد عليه إجماع المسلمين لم تكن (مُكْتَسَبَةً) أي : لا تنال بمجرد

الكسب بالجد والاجتهاد ومباشرة أسباب مخصوصة كما زعمه الفلاسفة (وَلَوْ رَقَى فِي الْخَيْرِ أَعْلَى) أى أبعد (عَقِبَهُ) وهى فى الأصل الطريق الصَّيَّاعِدُ فى الْجَبَلِ، أريد به هنا أشق الطاعات وأفضلها: أى ولو اقتحم العبدُ أشقَّ العبادات المشبهة لمشقتها رقى العقبات (بَلْ ذَلِكَ) أى اصطفاء النبي صلى الله عليه وسلم للنبوَّة واختياره للرسالة (فَضَّلُ اللهُ) أى: أثَرُ جُودِهِ وإِنْعَامِهِ، والفضلُ: إعطاء الشيء بغير عوضٍ لا عاجل ولا آجل، ولذا لا يكون لغيره تعالى (يُؤْتِيهِ) بِمَحْضِ اختياره (لِمَنْ يَشَاءُ) ممن سبق علمه وإرادته الأزليَّانِ باصطفائه لها من البشر الذكور الكاملى العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأى وغير ذلك مما ذكر من الشروط العقلية والشرعية (جَلَّ اللهُ) أى تنزهه عن أن ينال شيء لم يكن أراد عطيته؛ لأنه (وَاهِبُ الْمَنِّ) أى العطايا، جمعُ مَنَّةٍ بمعنى العطية، وظاهر السياق أن المراد بالمتن الكاملة كالنبوَّة.

(وَأَفْضَلُ) جميع (الْخَلْقِ) أى المخلوقات (عَلَى الْإِطْلَاقِ) المراد منه العموم الشامل للمُعلُوية والسفلية من البشر والجن والملك فى الدنيا والآخرة فى سائر خلال الخير ونعوت الكمال (نَبِيَّنَا) محمد صلى الله عليه وسلم، والإضافة فيه لتشريف المضاف إليه، لا للاختصاص؛ لما سيأتى من عموم بعثته صلى الله عليه وسلم، وإن جعل الضمير فيه للمكافئين كان عاماً مطابقاً له، وأفضليته صلى الله عليه وسلم على جميع المخلوقات مما أجمع عليه المسلمون، وهو مستثنى من الخلاف فى التفضيل بين الملك والبشر؛ لقوله عليه السلام «أَنَا أَكْرَمُ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ عَلَى اللَّهِ؛ وَلَا نَفَرَ» ولأن أُمَّته أفضل الأمم؛ لقوله تعالى «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» وكذلك جعلناكم أمة وسطاً» أى

عُدُّوا وخياراً، ولا شك أن خيرية الأمم إنما هي بحسب كمالها في الدين، وذلك تابع لكمال نبينا الذي تبعته؛ فتفضيلها تفضيل له، وأما قوله عليه السلام «لا تخيروني على موسى، ولا تفضلوا بين الأنبياء» ونحوه فمعناه لا تخيروني تخيير مفاضلة، ولا يحتاج إلى أنه قال ذلك قبل أن يعلم أنه أفضل لأنه مجرد احتمال كما قاله ابن أقبرس، ويحتمل أنه قاله تأدباً وتواضعاً؛ فالواجب على كل مكلف اعتقاد أنه صلى الله عليه وسلم أفضل الجميع، فيعصى منكره، ويمتدع ويؤدّب، إذا عرفت هذا الحكم المجمع عليه (فَمِلْ عَنِ الشَّقَاقِ) أي المنازعة فيه، واجزم به معتقداً صحته؛ لأنه لا يجوز الإقدام على خرق الإجماع (وَالْأَنْبِيَاءِ) عليهم الصلاة والسلام يجب أن يعتقد أنهم (يَلُونَهُ) أي يتبعون نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم (في الفضل) فترتبهم فيه بعد مرتبته؛ وإن تفاوتوا فيها بالنسبة للقرب منه عليه الصلاة والسلام، على ما يأتي في قوله «وبعض كل بمضه قد يفضل» فبقية أولى العزم من الرسل أفضل من بقية الرسل، ثم بقية الرسل أفضل من الأنبياء غير الرسل، والواجب اعتقاد أفضلية الأفضل على طبق ما ورد الحكم به تفصيلاً في التفصيلي وإجمالاً في الإجمالي، ويمتنع الهجوم على التعمين فيما لم يرد فيه توقيف، ولهذا أبهم الناظم في الفاضل والمفضول لينطبق كلامه على كل من علم كذلك (وَبَعْدَهُمْ) أي وبعد الأنبياء في الفضيلة (مَلَائِكَةُ) الله (ذِي الْفَضْلِ) فترتبهم تلي مرتبة الأنبياء عليهم السلام في الجملة؛ فالملائكة - ولو غير رسل - أفضل من غير الأنبياء من البشر ولو كان ولياً كما نبى بكر وعمر رضي الله عنهما، وإنما قلنا «في الجملة»

لأن الذي إلى الأنبياء من الملائكة على التفصيل إنما هو رؤسائهم كجبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل ، هذا ما قال به جمهور أصحابنا الأشاعرة تمسكا بمثل قوله تعالى « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » أمرهم بالسجود تعظيما له ؛ فلو لم يكن آدم أفضل منهم لما أمروا بالسجود له ؛ لأن الحكيم لا يأمر الأفضل بخدمة المفضول ، وذهب القاضي وأبو عبد الله الحلبي في آخرين كالمعتزلة إلى أن الملائكة أفضل من الأنبياء ، قال القاضي تاج الدين بن السبكي ليس تفضيل البشر على الملك مما يجب اعتقاده ويضر الجهل به ، ولو لقي الله ساذجاً من المسألة بالكلية لم يكن عليه إثم ، فما هي مما كلف الناس بعرفته ، والسلامة في السكوت عن هذه المسألة ، والدخول في التفضيل بين هذين الصنفين الكريمين على الله تعالى من غير ورود دليل قاطع دخول في خطر عظيم وحكم في مكان لسنا أهلا للحكم فيه ، وقد ورد ما يمنع من الدخول في ذلك كقوله عليه السلام « لا تفضلوني على يونس بن متى » إذ المراد به لا تدخلوا في أمر لا يعنيكم ، وإلا فنحن قاطعون بأنه أفضل من يونس عليهما السلام ، والذي ينشرح له الصدر ويبرد ويثلج له الخاطر إطلاق القول بأن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم خير الخلق أجمعين من ملك وبشر ، وخير الناس بعد الأنبياء والملائكة أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي ، رضى الله تعالى عنهم أجمعين ! انتهى .

والملائكة : أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الأفعال الشاقة ، وشأنها الطاعات ، ومسكنها السموات

ثم رسل الله تعالى إلى أنبيائه عليهم الصلاة والسلام، وأمناؤه على وحيه، يسبحون.
الليل والنهار لا يفترون، لا يمتصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون،
لا يوصفون بذكورة ولا بأنوثة؛ لعدم دليل على ذلك . . .

(هذا) المذكور من تفضيل الأنبياء على الملائكة والملائكة على غير الأنبياء
من البشر من غير تفصيل طريق الأشاعرة المرجوحة، وإنما جزم الناظم بها
لأنه وضع منظومته على مختار مذهبهم، وأشار إلى الطريق الثانية بقوله (وقوم)
من الماتريدية لم يقولوا بأفضلية جملة كل فريق ممن تقدم على جملة كل فريق
بليه، بل (فصلوا) القول (إذ فضلوا) أي حيث تعرضوا للتفضيل بين الفريقين
فقالوا: رسل البشر كموسى أفضل من رسل الملائكة كجبريل، ورسل الملائكة
كإسرافيل أفضل من عامة البشر وهم أولياؤهم غير الأنبياء كأبي بكر وعمر
رضي الله عنهما، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة، وهم غير الرسل منهم.
حكملة العرش والكرؤيين.

(وَبَعْضُ كُلِّ) من الأنبياء والملائكة (بَعْضُهُ قَدْ يَفْضُلُ) يعني أن
مما يجب اعتقاده أن بعض الأنبياء كأولى العزم أفضل من غيرهم، وبعض أولى
العزم كنبينا محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من غيرهم منهم كإبراهيم عليه السلام.
وهو أفضل ممن بقي؛ لقوله تعالى «ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض» تلك
الرسل فضلنا بعضهم على بعض» وأن بعض الملائكة كالرسل منهم أفضل
من غيرهم منهم، وبعض الرسل منهم كجبريل أفضل من غيره منهم
كميكائيل، وهو أفضل ممن بقي؛ لقوله تعالى «الله يصطفى من الملائكة رسلا»
وتلخيص ما أشار إليه أولا وآخر أن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

أفضلُ المخلوقات على الإطلاق ، ويليهِ إبراهيم ، ثم موسى ، ثم عيسى ، ثم نوح
ثم بقية الرسل ، ثم الأنبياء غير الرسل ، ثم هم فيما بينهم متفاضلون أيضاً عند
الله ، ثم رأس رسل الملائكة ، ثم من يليه منهم ، ثم بقية رسلهم ، ثم بقيتهم
غير الرسل ، ثم هم متفاضلون أيضاً فيما بينهم .

(بِالْمُعْجَزَاتِ) أى بوقوع جنسها ؛ فيستفاد منه جوازها حينئذ ، وهو
ضرورى عندنا .

والمعجزة عرفاً : أمر خارق للعادة مقرّون بالتّحدى مع عدم المعارضة ،
والتّحدى : دَعْوَى الرسالة .

واشتمل هذا التعريف على ما اعتبره المحققون في المعجزة من القيود السبعة
التي أولها أن يكون فعلاً لله تعالى أو ما يقوم مقامه من الترك ؛ ليتصور كونه
تصديقاً منه تعالى للآتى به ، فالفعل كنّج الماء من الأصابع الشريفة ، والترك
كعدم إحراق النار لإبراهيم عليه الصلاة والسلام ، وثانيها : أن يكون خارقاً
للعادة ؛ لأن الإعجاز لا يكون بدونه ، وثالثها : أن يكون ظهوره على يد مدّعى
النبوة ليعلم أنه تصديق له ، ورابعها : أن يكون مقارناً للدعوى حقيقة أو حكماً
لأنها شهادة ، وهى لا تكون قبل الدعوى ، وخامسها : أن يكون موافقاً
للدعوى ؛ فالخالف لا يعدّ تصديقاً كفلق الجبل عند قول مدّعى الرسالة : معجزتى
فلق البحر ، وسادسها : أن لا يكون مكذباً له إن كان مما يعتبر تكذيبه
كقوله : معجزتى نطق هذا الجماد ، فنطق بأنه مُفْتَرٍ كذاب ، وسابعها : أن
تتعذر معارضته إلا من نبى مثله كما هو حقيقة الإعجاز ، وزاد بعضهم ثامناً ،
وهو أن لا يكون الخارق واقعاً زمان تقضى العادات ؛ فما يقع عند قيام الساعة

وفيها لا يمد مصدقا ، وقد انطبق عليها قول السعد « هي أمر يظهر بخلاف
 العادة على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرون عن
 الإتيان بمثله » والله أعلم

ومراد الناظم رحمه الله تعالى أن مما يجب اعتقاده أن الأنبياء عليهم
 الصلاة والسلام (أيّدوا) بالمعجزات : أي أثبت الله نبوتهم ورسالتهم وصدقهم
 بإظهار خوارق العادات على أيديهم مطابقة لدعواهم معجزة للمعارضين ، ولولا
 ذلك لما وجب قبول أقوالهم ، ولا الاقتداء بأفعالهم وأحوالهم ، ولما بان
 الصادق في دعوى النبوة والرسالة من الكاذب ، وأشار بقوله (تَكْرُمًا)
 أي تفضلا وإحسانا من غير إيجاب ولا وجوب - إلى الرد على من أوجب
 عليه تعالى المعجزة كما أوجب عليه الإرسال ، وإلا لبطلت فائدة الإرسال ،
 وهي قبول قول الرسول والتكليف الذي جاء به لعدم مصدق له على دعواه ،
 وهو مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين الباطلة ؛ إذ لا يجب عليه
 تعالى شيء لأحد من خلقه ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون

(وَعِصْمَةُ الْبَارِي) أي الخالق (لكلّ) أي لكل واحد من الأنبياء
 والملائكة دون غيرهم من الآحاد (حتما) في الاعتقاد على كل مكلف ، من كل
 ما ينقص مقامهم من حركة أو سكون أو قول أو فعل ، والعصمة لغة : المنع ،
 واصطلاحا : أن لا يخلق الله في المكلف الذنب مع بقاء قدرته واختياره ،
 وهو معنى قولهم « هي لطف من الله تعالى بالعبد يحمله على فعل الخير ويزجره
 عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء » (وخصّ خير الخلق) أي خص

الله أفضلهم وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عن سائرهم بما لا ينحصر حداً ولا عدداً ، ولم يكن المهم منه (أَنْ قَدْ تَمَّماً * بِهِ الْجَمِيعَ رَبَّنَا) أى ختم ربنا بنبوته جميع الأنبياء ، قال تعالى «وخاتم النبيين» ويلزم منه ختم المرسلين أيضاً ؛ لأن ختم الأعم ختم الأخص ، من غير عكس ، فلا يتبدوء نبوة ولا شريعة بعده صلى الله عليه وسلم (وَعَمَّاً) أى وخصاً أيضاً بأن ربنا صهما (بعثته) صلى الله عليه وسلم فى الزمان والمكان ؛ فأرسله إلى جميع المكلفين من الإنس والجن إجماعاً ، وأجوج ومأجوج والملائكة وجميع الأنبياء والأمم السابقة ؛ لدخول الجميع تحت قوله صلى الله عليه وسلم «بعثت إلى الناس كافة» ولشموله لهم من لدن آدم إلى قيام الساعة ، وجميع الحيوانات والجمادات ، حتى إلى نفسه صلى الله عليه وسلم ، وقوله تعالى «وما أرسلناك إلا كافة للناس» وفيه رد على العيسوية من اليهود حيث زعموا تخصيص رسالته بالعرب ، ومن نفي بعثته صلى الله عليه وسلم كلا أو بعضاً كمن نفي الإسلام كذلك فهو كافر عند الأشاعرة إن كان مكلفاً وبلغته الدعوة ، وأما عموم رسالة نوح على نبينا وعليه الصلاة والسلام بعد الطوفان فأمر اتفاق ؛ لأنه لم يسلم من الهلاك إلا من كان معه فى السفينة ، على أنه لم يرسل للجن ، وأما تسخير الجن والإنس لسليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام فهو تسخير سلطنة ومالك لا تسخير نبوة .

ثم ذكر ما يترتب على ختم النبوة به صلى الله عليه وسلم وعموم بعثته بقوله (فَشَرُّهُ لَا يُنْصَحُ بِغَيْرِهِ) أى فيتفرع على ما ذكر أن دينه صلى الله

عليه وسلم وما جاء به عن الله عز وجل من الأحكام، قرآنية كانت أو سنّية، كلاً أو بعضاً، لا يُرفعُ بشرع غيره، لا كلاً ولا بعضاً، وأما نسخ بعض أحكام شرعه ببعض الآخر فهو ما يصرّح به في قوله «وَنَسَخَ بَعْضُ شَرْعِهِ بِالْبَعْضِ أَجْزَ» والشرع لغة: البيان، واصطلاحاً: تجويزُ الشيء أو تحريمه، أى جملة جازٍ أو حرامٍ، والشارع: مبين الأحكام، والشرعية: الطريقة في الدين، والمشروع: ما أظهره الشرع، والنسخ لغة: الإزالة والنقل، واصطلاحاً: رفع حكم شرعى بدليل شرعى؛ فشرع نبينا صلى الله عليه وسلم (مستمر حتى الزمان يَنْسَخُ) أى حتى ينقضى الزمان ويذول بحضور القيامة لعدم تصور الآتى بما يكون به النسخ وعدم قبول زمان من الأزمنة المستقبلية لوقوع ذلك فيه؛ لقوله تعالى «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه «ولقوله صلى الله عليه وسلم «لن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله تعالى» يعنى الدين الحق «لا يضرهم من خالفهم حتى يأتى أمر الله».

ثم أشار إلى الرد على اليهود والنصارى ومن جرى مجراهم حيث زعموا أن شرع نبينا صلى الله عليه وسلم لم يَنْسَخْ شرع أحد من الأنبياء بقوله: (وَنَسَخَهُ) أى نسخ شرع نبينا محمد (لشرع) كل نبي (غَيْرِهِ) صلى الله عليه وسلم (وَقَعَ * حَتْمًا) أى متحتم لا يقبل التأويل؛ لقوله تعالى «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً - الآية» والأحاديث في ذلك كثيرة بلغت حجتها مبلغ التواتر، ومراده رحمه الله تعالى أن النسخ جازع عقلاً، واقع سمعاً، بإجماع

المسلمين ؛ فلذلك دعا على من منعه بقوله (أَذَلَّ اللَّهُ مَنْ لَهُ مَنَعٌ) أى الحق
الذل ونفى أنواع العز عن الذين منعوا نسخَ شرع نبينا صلى الله عليه وسلم
لشرع غيرهم ، توسلاً للقول بنفى نبوته صلى الله عليه وسلم

ثم شرع فى بيان مفهوم قوله « فشرعه لا ينسخ بغيره » فقال (وَنَسَخَ) أى
وقوع نسخ (بَعْضِ) أحكام (شَرْعِهِ) صلى الله عليه وسلم (بِالْبَعْضِ) أى
بأحكام بعض شرعه الآخر (أَجْزٍ) أى اعتقد جواز الوقوع ، واحكم به ،
وشمل البعض المنسوخ وجوب معرفته سبحانه وتحريم الكفر كما هو مذهب
أهل الحق ، ومفهومه عدم وقوع نسخ الجميع ، وهو الصحيح إجماعاً ، وإن
كان كل حكم شرعى قابلاً للنسخ كلاً أو بعضاً على المختار ، وشمل البعض
القرآن أيضاً ، خلافاً لمن منعه كأبى مسلم الأصفهاني (وَمَا فِي ذَالِهِ مِنْ غَضٍّ)
أى : وليس فى هذا الحكم العام - وهو تجوز نسخ بعض أحكام شرع نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم بالبعض ولو قرآنية - من نقص يقتضى امتناعه ، وشمل
البعض فى النظم ناسخاً كان أو منسوخاً نسخ الكتاب بالكتاب كحكم
« وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ » بحكم « وَالَّذِينَ
يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا »
لتأخيرها نزولاً وإن تقدمت تلاوة ، ونسخ السنة بالسنة كحديث « كُنْتُ
نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا » والسنة بالكتاب كحكم استقبال بيت
المقدس الثابت بالسنة الفعلية باستقبال الكعبة الثابت بقوله تعالى « فَوَلِّ وَجْهَكَ
شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ » والكتاب بالسنة ولو آحاداً على الصحيح ، خلافاً لمن منعه ،
كجواز الوصية للوالدين والأقربين الدال على قوله تعالى « كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ

أحدكم الموت إن ترك خير الوصية للوالدين والأقربين» بحديث «لا وصية لوارث»
والحق أنه لم يقع إلا بالسنة المتواترة ، كما شمل أيضاً ما نسخت تلاوته وحكمه جميعاً
نحو «عشرُ رضعات حرّ مات كان ممّا يتلى فنسخن بخمس معلومات» وما
نسخت تلاوته دون حكمه نحو «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة
نكالا من الله والله عزيز حكيم» كان ممّا يتلى فرجم النبي صلى الله عليه وسلم
المحصنين ، وما نسخ حكمه دون تلاوته كآية «والذين يتوفون منكم ويذرون
أزواجاً وصية لأزواجهم» نسخ بأربعة أشهر وعشراً ، والنسخ إلى بدل كما
في آيتي الأنفال ، وإلى غير بدل كقوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم
الرسول - الآية» فإن وجوب تقديم الصدقة على مناجاته صلى الله عليه وسلم
نسخ بلا بدل ، والحق أن هذا القسم لم يقع وفقاً للشافعي رضي الله تعالى عنه
والبدل في هذه الآية الجواز المطلق الصادق بالإباحة والاستحباب .

ولما أنهى نصف المنظومة وقدم الكلام على وجوب الإيمان بمعجزات
الأنبياء عليهم الصلاة والسلام نبّه هنا على كثرتها لنبيننا محمد صلى الله
عليه وسلم دون غيره بقوله أول النصف الثاني (وَمُعْجَزَاتُهُ) أي خوارق
العادة الظاهرة على يديه صلى الله عليه وسلم الدالة على صدق نبوته (كثيرة)
كثرة ما وصل إليها معجزات أحد غيره من الأنبياء مع طول مدّهم وقصر
مدته ، وذلك أدل دليل على مزيد عناية الله به ، وهو دليل مزيد التّشريف
كشق صدره الشريف وإخراج المَلَكَةِ التي هي حظ الشيطان من قلبه ، وإخباره
عن المغيبات كبيت المقدس وما فيه حين تردّدهم في معرّاجه وسؤالهم له
أن يصفه ، وكان شقاق القمر ، وتسليم الحجر والشجر عليه ، وتكليم الظليّة .

وتسبيح الحصى في كفه ، وحنين الجذع الذي كان يُخطب إليه قبل اتخاذ المنبر ، وردّ عين قتادة حين سألت على خده فكانت أحسنَ عينيه وأخدّهما نظراً ، وشهادة الضب بنبوته ، وغير ذلك مما لا يحصى ؛ ولذا وصفها بالكثرة المطلقة عن التقييد بعدد معين أو مبهم إيماء للعجز عن الإحاطة بها ، وقوله (غُرْزٌ) أى : واضحات مشهورات (مِنْهَا) كَلَامُ اللَّهِ (تعالى) المسمى في عرف الأصوليين بالقرآن ، وهو اللفظ المنزل عليه صلى الله عليه وسلم المتعبد بتلاوته المتحدّى بأقصر سورة منه للعجاز ، وأما في عرف المتكلمين فالمسمى به المعنى النفسى القائم بذاته تعالى المدلول للنظم المنزل ، وهو أفضل معجزاته صلى الله عليه وسلم وأدومها ؛ لبقائه بعد موته صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة ، ولا يخرج عنه شيء من معجزاته صلى الله عليه وسلم ؛ فلذا نص عليه تفصيلاً (مُعْجَزُ الْبَشَرِ) أى الذى صير كلَّ فردٍ من أفراد الإنسان البادى بالبشرة - يعنى الجِلْدَ - عاجزاً عن معارضته والإتيان بمثله ؛ بل كل المخلوقات كذلك بالإجماع « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » خص الإنس والجن لأنهما اللذان تتصور منهما المعارضة ، واقتصار الناظم على البشر لأنهم الذين تصدّوا لذلك بالفعل ، ولو فرض من الملائكة معارضة لكانوا كذلك أيضاً ، والوجه الذى أعجز به هو كونه فى الطبقة العُلْيَا من الفصاحة والبلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب وعلمائهم ، مع اشتماله على الإخبار عن المغيبات الماضية والآتية ودقائق العلوم الإلهية وأحوال المبدأ والمعاد ، وغير ذلك مما لا يحصى كما ذهب إليه الجمهور ، ولا خلاف أنه بمجملته معجز ، وإنما اختلفوا فى أقل ما يقع به

الإعجاز من أبعاضه ؛ فقال القاضي عياض : إن أقله سورة « إنا أعطيناك الكوثر »
أو آية أو آيات في قدرها ، وظاهر كلام الأستاذ أبي إسحاق أن أقله أقصر
سورة منه أو ثلاث آيات منه ، واختاره جمهور أهل التحقيق .

(وَاجْزِمِ) اعتقادك وجوباً (بِمَعْرَاجِ النَّبِيِّ) أى بأن من جملة معجزاته
صلى الله عليه وسلم وقوع عُروجه وصحة صعوده صلى الله عليه وسلم بلا بُراق
بعد الإسراء به عليه يَقْظَةٌ بجسمه وروحه من المسجد الحرام إلى المسجد
الأقصى ، فصعد من صخرة بيت المقدس إلى سِدْرَةِ المنتهى وحيث شاء الله ، حال
« كَوْنِ العروج الذى جزمتم به (كَمَا رَوَوْا) أى مطابقاً ومماثلاً للوصف
الذى رواه أهل الحديث والتفسير والسُّنَنِ ، ولشهرة إطلاق أحد الاسمين -
أعنى الإسراء والمعراج - على ما يعم مدلوليهما استغنى الناظم رحمه الله تعالى
عن التعرض لذكر الإسراء ، وإن كان الواجب التعرض له ؛ لأنه قد أنكر ،
والحق كما أشرنا إليه فى التقرير أنه كان يَقْظَةٌ بالروح والجسد من المسجد
الحرام إلى المسجد الأقصى ، بشهادة الكتاب والسنة وإجماع القرن الثانى من
الأمّة ومن بعدهم ، ثم إلى السماء ، بالأحاديث المشهورة ، ومنها إلى الجنة ، ثم
إلى المستوى أو العرش أو طرف العالم ، بخبر الواحد ؛ وهو أمر ممكن أخبر
به الصادق ، وكل ما هو كذلك فهو حق ، وحكمه مطابق ؛ ودليل الإمكان
إتمامه للأجسام فيجوز على السموات الخرق والالتصام كما يجوز أن على الأرض
والماء ؛ ويجوز على الإنسان سُرْعَةُ قَطْعِ المسافة كما يجوز على الطير والريح ؛
وإما عدم دليل الامتناع ؛ وهو أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال .
ولما كان نزول برّاءة عائشة رضى الله تعالى عنها من جملة معجزاته

صلى الله عليه وسلم وإن كان كرامة لها أو لأبويها أو للجميع من جهة أخرى
أشار له بقوله (وَبَرَّ أَنْ) يعني أنه يجب شرعاً على كل مكلف أن يعتقذ براءة
أم المؤمنين (لِعَائِشَةَ) بذت أبي بكر الصديق رضى الله عنهما (مِمَّا رَمَوْا) أي
من الإفك الذي رماها به المنافقون وقد فوها به، وكان الذي تولى كبره
عبد الله بن أبي بن سلول لعنه الله، كما جاء به القرآن وانعقد عليه إجماع الأمة
ووردت به الأحاديث الصحيحة حين كانت في غزوة بنى المصطلق، تخلفت
في طلب عقيها، وكان من جزع ظفار، فحمل هودجها ظناً أنها فيه، وسار
القوم، ورجعت فلم تجدهم، فربها صفوان بن المعطل، فحملها، ولم ينظر إليها
وقاد بها البعير مؤليها ظهره، حتى أدرك بها النبي صلى الله عليه وسلم، فرموها
به، فأنزل الله تعالى في براءتها العشر آيات من أول سورة النور.

ثم أشار إلى حكم واجب الاعتقاد أيضاً بقوله (وَصَحْبُهُ) صلى الله
عليه وسلم: أي كل فرد من الصحابة الذين آمنوا به وصحبوه ولو قليلاً، والمراد
من كان صحابياً في نفس الأمر وصل إلينا علم صحبته أم لا (خير) أهل (القرون)
المتأخرة: أي أفضلهم، وأكثرهم ثواباً، لأنهم آووا ونصروا، وأما أفضليتهم
على القرون المتقدمة غير الأنبياء فلا كلام فيها؛ لقوله تعالى «لقد رضى الله
عن المؤمنين» «والسابقون الأولون» ولحديث «إن الله اختار أصحابي على
العالمين سوى النبيين والمرسلين» ولا يخفى ترجيح زتبة من لازمه صلى الله
عليه وسلم وقاتل معه وقتل تحت رأيته على من لم يلازمه أو لم يحضر معه
مشهداً أو على من كلفه يسيراً أو ماشاء قليلاً أو رآه على بعد أو في حال
الطفولية، وإن كان شرف الصحبة حاصلاً للجميع، وأما أفضل الصحابة

فيأتي التصريح به في قوله * وخيرهم من ولي الخلافة * والقرن : أهل زمان واحد متقارب اشتركوا في أمر من الأمور المقصودة ، وسُمِّيَ قرنًا لأنه يقرن أمة بأمة وعالمًا بعالم ، ثم جعل اسمًا للوقت أو لأهله ، فقرنه صلى الله عليه وسلم مدة أصحابه من البعث إلى آخر من مات منهم ، وهي مائة وعشرون سنة ، أو نفس أصحابه عليه السلام ، وقرن التابعين من سنة مائة إلى نحو سبعين ، وقرن أتباع التابعين تم إلى حدود العشرين ومائتين ، والله أعلم ، وقوله (فاستمع) تكملة (فتأبى) يعني أن رتبتهم تلي رتبة الصحابة من غير تراخ كبير ، والتأبى : من لقي الصحابي الذي لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم حيًا مؤمنًا به لقيًا على غير وجه خرق العادة ، وقيل : لا يكفي مجرد اللقاء ، بل لابد من الصحبة لمزية لقائه صلى الله عليه وسلم على لقاء غيره من صلحاء أمته ولا يشترط فيه التميز ، ولو شرط في الصحابي لمزيد شرف الصحبة (فتأبى لمن تبع) يعني أن رتبة تابع التابعين تلي رتبة التابعين في الفضل ، والأصل في هذا الترتيب قوله صلى الله عليه وسلم « خير أمتي القرن الذين يلونني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم » فيه أن الصحابة أفضل من التابعين ، وأن التابعين أفضل من أتباع التابعين ، والجمهور على أن هذه الأفضلية بالنسبة إلى الأفراد وظاهره أن ما بعد القرون الثلاثة في الفضيلة سواء ، لامزية لأحدها على الآخر ، وذهب جماعة إلى تفاوت بقية القرون بالسببية ، فكل قرن أفضل من الذي بعده إلى يوم القيامة ؛ لحديث « ما من يوم إلا والذي بعده شر منه ، وإنما يسرع بخياركم » .

وأشار إلى حكم واجب الاعتقاد أيضًا بقوله (وخيرهم) أي أفضل

أصحابه صلى الله عليه وسلم على الإطلاق (مَنْ وَلِيَ) أى النفر الذين ولّوا
(الْخِلَافَةَ) العظمى ؛ وهى النيابة عنه صلى الله عليه وسلم فى عموم مصالح
المسلمين من إقامة الدين وصيانة المسلمين ، المقدره مدتها بقوله صلى الله
عليه وسلم « الخلافة بعدى ثلاثون » أى سنة « ثم تصير مُلكاً عَضُوضاً » ،
وهذا صريح فى أن الأئمة الأربعة أفضل الصحابة ؛ لأن هذه المدة كانت دور
ولايتهم ، وإلى هذا التفضيل ذهب الجمهور ، خلافا لما نقله المازرى
عن طائفة من عدم المفاضلة بينهم ، وهو قطعى كما قال به إمامنا الأشعرى ،
رضى الله تعالى عنه فى الظاهر والباطن (وَأَمْرُهُمْ) أى شأن الخلفاء الأربعة
فى تفاوتهم وترتيبهم (فى الفضل) بمعنى كثرة الثواب ، أو العلم ، أو الشجاعة
(كَالْخِلَافَةِ) أى على حسب تفاوتهم فيها ، فالأسبق فيها أكثرهم فضلا ، ثم
التالى ، فالتالى كذلك ، عند أهل السنة وإماميهم أبى الحسن الأشعرى ،
وأبى منصور الماتريدى ، فأفضلهم : أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم على ،
رضى الله تعالى عنهم ! قال السعد : على هذا وجدنا السلف والخلف ، والظاهر
أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا به ، والنظم صريح فى الرد على
الخطابية فى تقديم عمر ، والراوندية فى تقديم العباس بن عبد المطلب والشيعة .
وأهل الكوفة ، وبعض أهل السنة ، وجمهور المعتزلة ، وقول مالك الأول
بتقديم على على عثمان رضى الله تعالى عنهما (يَلِيهِمْ) أى : يلى آخر الأربعة
الخلفاء فى الأفضلية على الغير (قَوْمٌ) أى رجال (كَرَامٌ) جمع كريم ، وهو
كريم النفس ، رفيع النسب (بَرَرَةٌ) جمع بر ، وهو المحسن (عِدَّتُهُمْ
سِتٌّ) أى ستة (تَمَامُ الْعَشْرَةِ) المبشرين بالجنة ، الذين من جملة مشايخ

الأربعة السابقون ، وهم : طلحة بن عبيد الله ، والزبير بن العوام ابن عمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن أبي وقاص ، وسعيد بن زيد ، وأبو عبيدة بن الجراح ، ولم يرد . نحن بتفاوت بعضهم على بعض في الأفضلية ؛ فلا قائل به لعدم التوقيف .

وتخصيص هؤلاء العشرة لشهرة حديثهم الجامع لهم ، وإن كان المبشرون بالجنة أكثر ، ثم هذا مع قطع النظر عن القرابة الشريفة والتقدم في الإسلام والهجرة ؛ بدليل قوله آنفاً « والسابقون فضلهم نصاً عرف » (فأهل) غزوة (بدر) رتبته تلي رتبة الستة من العشرة ، سواء استشهدوا فيها أولاً ، وبدر : اسم للوادي ، أو لبئر فيه ، وكانوا ثلثمائة وسبعة عشر رجلاً من الإنس ، قيل : وسبعون من الجن ، وثلاثة آلاف من الملائكة ، وما أشعر به ظاهر المتن من أن الستة أفضل من الملائكة الذين حضروها يرده ما تقدم من أن رتبة الملائكة تلي رتبة الأنبياء في الأفضلية ، نعم الملائكة الذين شهدوا بدر أفضل ممن لم يشهدوا منهم ، وقياسه أن يقال كذلك في مؤمنى الجن ، واحترز بوصف بدر وهو (العظيم الشأن) عن غزوتيهما الآخرين ، إذ غزواتها ثلاثة ، أعظمهن وسطاهن لحضور الملائكة والجن مع الإنس . (فـ) أهل غزوة (أحد) جبل معروف بالمدينة ، رتبته تلي رتبة بقية أهل بدر ، والمراد من شهداها من المسلمين ، سواء استشهد بها كالسبعين أم لا ، وكان أهلها ألفاً بثلثمائة من المنافقين الذين رجع بهم عبد الله بن أبي بن سلول (فبيعة) أى : فرتبة أهل بيعة (الرضوان) تلي رتبة أهل أحد ، وقيل لها بيعة الرضوان ؛ لقوله تعالى « لقد رضى الله عن المؤمنين » وكانوا ألفاً وأربعمائة

وقيل: وخمسمائة؛ خرج بهم النبي صلى الله عليه وسلم لزيارة البيت؛ فصده
 المشركون؛ فأرسل إليهم عثمان للصلح، فشاع أنهم قتلوه؛ فقال عليه الصلاة
 والسلام عند ذلك: «لا تبرح حتى نناجزهم الحرب» ودعا الناس عند الشجرة
 للبيعة على الموت، أو على أن لا يفروا، فبايعوه على ذلك، ولم يتخلف عنها
 إلا العبد بن قيس، وكان منافقاً، أختبأ تحت بطن ناقته، وهو ابن عم البراء
 ابن معرور، وكان من المؤلفة قلوبهم أيضاً، ويقال: إنه تاب وحسن إسلامه
 ثم تبينت حياة عثمان، فصالحهم النبي صلى الله عليه وسلم على شرط ورجع إلى
 المدينة (والسابقون) الأولون الذين صلّوا إلى القبلتين كما قاله أبو موسى
 الأشعري وغيره من الأكابر (فضلمهم) أي أرجحيتهم في كثرة الثواب
 على غيرهم ممن لم يشاركهم فيما ذكر (نصّأعرف) أي عرف من نص القرآن
 كقوله تعالى: «والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار» الآية
 «لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل» (هذا وفي تعيينهم) يعني
 الوصف المقتضي له المنطبق عليهم (قد اختلف) أي اختلف العلماء فيه، فقال
 الشعبي: هم أهل بيعة الرضوان، وقال محمد بن كعب القرظي وجماعة: هم أهل
 بدر، والمفضل في جميع هذه المراتب الجملة عن الجملة، لا الأفراد على الأفراد،
 وبعض أهل هذه المراتب ربما دخل في بعضها، وربما دخل في الجميع فقديكون
 سابقاً خليفة بدرياً أحاديذا رضوانياً، كالشايخ الأربعة؛ فإن عثمان رضى
 الله تعالى عنه بدرى أجراً، لا حضوراً؛ فزينة البدرى من حيث هو بدرى
 لا تساويها مزينة الأحدي من حيث هو أحدي مثلاً، وإن اتحد محل المزيّتين،
 وكذا الباقي.

وقد عُلم من النظم أن التفضيل إما باعتبار الأفراد ، فأبو بكر هو
الأفضل ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي ، وإما باعتبار الأصناف ، فأفضلهم الخلفاء
الأربعة ، ثم الستة الباقية من العشرة ، ثم بقية البدرين ، ثم بقية أصحاب أحد ،
ثم بقية أهل بيعة الرضوان بالحديبية ، وهو في كلام الشمس البرماوى
. وأما تفضيل الزوجات الشريفات ، فأفضلهن : خديجة ، وعائشة ، وفي
أفضلها خلاف صحيح ابن العماد تفضيل خديجة وفاطمة ، فتكون أفضل من عائشة
ولما مثل السبكي عن ذلك قال : الذى نختاره وندين الله به ، أن فاطمة
بنت سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أفضل ثم أمها خديجة ثم عائشة .

واختار السبكي أن مريم أفضل من خديجة ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام
« خير نساء العالمين مريم بنت عمران ، ثم خديجة بنت خويلد ، ثم فاطمة
بنت محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم آسية بنت مزاحم امرأة فرعون » ،
وللاختلاف فى نبوتها .

وقال شيخ الإسلام فى شرح البخارى : الذى أختاره الآن أن الأفضلية
محمولة على أحوال ، فعائشه أفضلهن من حيث العلم ، وخديجة من حيث
تقدمها وإعانتها له صلى الله عليه وسلم فى المهمات ، وفاطمة من حيث القرابة ،
ومريم من حيث الاختلاف فى نبوتها ، وذكرها فى القرآن مع الأنبياء ،
وآسية امرأة فرعون من هذه الحيثية ، ولكن لم تذكر مع الأنبياء ، وعلى
ذلك تنزل الأخبار الواردة فى أفضليتهن ، وهذا جيد إن قلنا : إن التفضيل
بالأحوال وكثرة الخصال الجميلة ، وأما إن قلنا : إنه باعتبار كثرة الثواب ،
فالأقرب الوقف كما هو قول الأشعرى .

وفي كلام البرهان الحلبي أن زينب بنت جحش تلي عائشة رضوان الله تعالى عليهما ، ولم يقف أستاذنا على نص في باقيهن ، ولا في مفاضلة بعض أبنائه الذكور على بعض ، ولا في المفاضلة بينهم وبين البنات الشريفات ، سوى ما شرف الله به الذكور على الإناث مطلقا ، ولا بينهم سوى فاطمة ، فإنها أفضل بناته الكريكات ، ولا بين باقي البنات سوى فاطمة مع الزوجات المظاهرات ، وإن جرت علة فاطمة بالبعضية في الجميع ، فالوقف أسلم ، والله أعلم .

ولما ذكر أن الصحابة خير القرون احتاج إلى الجواب عما وقع بينهم من المنازعات الموهمة قدحا في حقهم ، وإن لم يكونوا معصومين ، فقال : (وأول التشاجر) أي التخاصم (الذي ورد) عنهم صحيحا بالسند المتصل ، متواترا كان أولا ، مشهورا كان أولا .

وأما ما لم يصح وروده عنهم ، فهو مردود لذاته ، لا يحتاج إلى تأويل ، والمراد من تأويله أن يُصَرَّفَ إلى محل حسن حيث كان ممكنا ؛ لتحسين الظن بهم ، وحفظهم مما يوجب التضليل والتفسيق ، كخصامه فاطمة لأبي بكر رضي الله عنهما حين منعها ميراثها من أيها ، فتوول على أنها لم يبلغها الحديث الذي رواه لها الصديق ، ولم يخرج واحد منهم عن العدالة بما وقع بينهم ؛ لأنهم مجتهدون ، ولا يسلك هذا المسلك في بقية القرون الفاضلة ، بل كل من ظهر عليه قاذح حكم عليه بمقتضاه من كفر ، أو فسق ، أو بدعة ، وإناقال (إن خُضَّت فيه) أي : إن قدر ذلك ؛ لأن البحث عما جرى بين الصحابة من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية ، ولا من القواعد الكلامية ،

وليس مما ينتفع به في الدين ، بل ربما أضر باليقين ، لا يباح الخوض فيه إلا للتعليم ، أو للرد على المتعصبين ، أو لتدريس كتب تشتمل على تلك الآثار ، وأما العوام فلا يجوز لهم الخوض فيه لفرط جهلهم وعدم معرفتهم بالتأويل (واجْتَنِبْ) أى : ويجب عليك حال خوضك فيما شجر بينهم ، محبياً كنت أو سائلاً ، أن تجتنب (دَاءَ الْحَسَدِ) أى داء هو الحسد ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام : « الله الله في أصحابي ، لا تتخذوهم غرضاً من بعدى ، مَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَانِي ، وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ ، وَمَنْ آذَى اللَّهَ يَوْشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ » وفي رواية : « لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي ، مَنْ سَبَّ أَصْحَابِي فَعَلِيهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ، لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا » .

(وَمَالِكُ) بن أنس (وسائرُ) أى وباقي (الأئمة) المبرورين ، يعنى أئمة المسلمين ، كأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعى ، وأبي حنيفة النعمان ابن ثابت ، وأبي عبد الله أحمد بن حنبل ، رضى الله تعالى عنهم ؛ والأولى جعل « أَل » للسكال ؛ ليدخل كالثورى ، وابن عيينة ، والأوزاعى ، خصوصاً إماماً أهل السنة أبو الحسن الأشعري المتقدمة طريقته فى العقائد عندنا على غيره . وأبو منصور الماتريدى (كَذَا) أى مثل من ذكر فى الهداية ، واستقامة الطريق (أَبُو الْقَاسِمِ) بن محمد الجنيد الزاهد ، سيد الصوفية ، عالماً وعملاً ، وكان على مذهب أبى ثور صاحب الشافعى ، وكذا أصحابه ؛ فيجب أن يمتدح أن مالكا ومن ذكر معه (هُدَاة) هذه (الأئمة) التى هى خير الأمم ، فهم خيارها بعد مَنْ ذكر من الصحابة ومن معهم (فَوَاجِبٌ) عند الجمهور على كل مَنْ لم يكن فيه أهلية الاجتهاد المطلق (تَقْلِيدُ) أى الأخذ بمذهب

(حَبْر) أى عالم مجتهد (مِنْهُمْ) فى الأحكام الفرعية ليخرج من عهدة التكليف بتقليد أيهم شاء، فاضلا كان أو مفضولا، حيا كان أو ميتا، لبقاء قوله؛ لأن المذاهب لا تموت بموت أصحابها، كما قاله الشافعى، رضى الله تعالى عنه! والأصل فى هذا قوله تعالى: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»، فأوجب السؤال على مَنْ لم يعلم، وذلك تقليد للعالم، ثم لا بد من كونه يعتقد ذلك المذهب أرجح من غيره، أو مساويا له، وإن كان فى نفس الأمر مرجوحا، وقد أنعقد الإجماع على أن مَنْ قَلَّدَ فى الفروع ومسائل الاجتهاد واحداً من هؤلاء الأئمة - بعد تحقق ضبط مذهبه بتوفر الشروط وانتفاء الموانع - برىء من عهدة التكليف فيما قلد فيه. وأما التقليد فى العقائد فقد علمته فى صدر هذه المنظومة (كذبا) يعنى وجوب تقليد حَبْرٍ مِنْهُمْ (حَكَمَى الْقَوْمُ) يعنى أهل الأصول (بلفظ) أى قول واضح (يُفْهَمُ).

ولما كان مذهب أهل الحق إثبات كرامات الأولياء أشار لذلك بقوله (وأثبتن للأولياء) جمع ولى، وهو: العارف بالله تعالى وبصفاته، حسب الإمكان المواظب على الطاعات، المجتنب للمعاصى، المعرض عن الانهماك فى اللذات والشهوات المباحة، فهو مَنْ تولى الله سبحانه وتعالى أمره، فلم يكلِّه إلى نفسه ولا إلى غيره لحظة، أو الذى يتولى عبادة الله تعالى وطاعته، فعبادته تجرى على التوالى من غير أن يتخللها عصيان، وكسلا المعنيين واجب تحقيقه حتى يكون الولى عندنا وليا فى نفس الأمر.

ومراد المصنف: أنه يجب على كل مكلف أن يعتقد (المكرامة) أى حقيقتها بمعنى جوازها ووقوعها لهم. كما ذهب إليه جمهور أهل السنة.

والكرامة : أمر خارق للعادة ، غير مقرون بدعوى النبوة ، ولا هو مقدمة لها ، يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح ، ملتزم لتابعة نبي كاف بشريعته مصحوب بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح ، علم بها أو لم يعلم ؛ فندخل في قولنا « أمر خارق » جنس الخوارق ، وخرج « بغير مقرون بدعوى النبوة » المعجزة و « بنفي مقدمتها » الإرهاص ، و « بظهور الصلاح » ما يسمى بمؤونة مما يظهر على يد بعض العوام ، و « بالتزام متابعة نبي » ما يسمى إهانة ، كالخوارق المؤكدة لكذب الكاذبين ، كبصق مسيلمة في البئر ، و « بالمصحوبة بصحيح الاعتقاد » الاستدراج ، كما خرج السحر من جهات عدة .

احتج أصحابنا على الجواز بأن ظهور الخارق المذكور أمر ممكن في نفسه وكل ما هو كذلك فهو صالح لشمول القدرة لإيجاده ، ودليل جواز ذلك الأمر وإمكانه أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال ، واحتجوا على الوقوع بما جاء في الكتاب من قصة مريم وولادتها عيسى عليهما السلام دون زوج مع كفاية ذكرها ، وما وقع لها ، وقصة أصحاب الكهف ؛ ولبنهم سنين بلا طعام ولا شراب ، وقصة آصف ومحيته بالعرش قبل ارتداد طرف سليمان عليه السلام إليه ، وما وقع من كرامات الصحابة والتابعين إلى وقتنا هذا . وليست الولاية مكتسبة كالنبوة (وَمَنْ نَفَّاهَا) يعني الكرامة وقال بعدم جوازها كالأستاذ وأبي عبد الله الحلي من أهل السنة وجمهور المعتزلة تمسكا بأنه لو ظهرت الخوارق من الأولياء لالتبس النبي بغيره ؛ لأن الفارق إنما هو المعجزة ، ولأنها لو ظهرت لكثرت بكثرة الأولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة ، والفرض كونها كذلك (أَنْبِذَنَّ كَلَامَهُ) أى اطر حنّه عن

اعتقادك ؛ إذ نيس في وقوعها التباسُ النبيِّ بغيره ، للفرق بين المعجزة والكرامة باعتبار دعوى النبوة والتحدى في المعجزة دون الكرامة ، وأما قولهم : إنها لو ظهرت لكثيرت إلخ فجوابه المنع ؛ لأن غايته استمرار نقض العادات ، وذلك لا يوجب كونه عادة .

وأشار إلى رد قول المعزلة أيضاً إن الدعاء لا ينفع بقوله (وعندنا) أهل السنة (أن الدعاء) وهو رفع الحاجات إلى رافع الدرجات (ينفع) مما نزل ، ومما لم ينزل ، فينفع الأحياء والأموات ويضرهم ، والنفع : الخير ، وهو ما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه ؛ فالدعاء يصل إلى المطلوب ولو صدر من كافر ؛ لحديث أنس رضي الله عنه «دعوة المظلوم مستجابة وإن كان كافراً» والقضاء على قسمين : مُبرم ، ومعلق ؛ فالمعلق لا استحالة في رفع ما علق رفعه منه على الدعاء ، ولا في نزول ما علق نزوله منه على الدعاء ؛ وأما المبرم فالدعاء وإن لم يرفعه لكن ربما أثاب الله العبد على دعائه برفعه أو أنزل بالداعي لطفه فيه ، والمدعى ترتب نفع للداعي أو لغيره على دعائه عاجلاً أو آجلاً ، يخرج عن العيشية ، وجزمنا الاعتقاد بنفع الدعاء (كما من القرآن وعداً) أي لأن الله وعد به في القرآن حال كون ذلك الموعد به (يسمع) من تلاوته ، قال تعالى «وقال ربكم ادعوني أستجب لكم» «وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان» وإطلاق هاتين الآيتين يقيده قوله تعالى «فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ» فالمراد الإجابة المصرح بها في حديث مناجاة موسى عليه السلام «وإن دعوني أستجب لهم ، بإيمان يروه عاجلاً ، وإيمان أصرف عنهم سوا ، وإيمان أدخره لهم في الآخرة» وفي كلام بعضهم أن الإجابة تنوع ؛ فتارة يقع المطلوب بعينه على الفور ،

وتارة يقع ولكن يتأخر لحكمة فيه ، وتارة تقع الإجابة بغير عين المطلوب حيث ، لا يكون في المطلوب مصلحة ناجزة ، وفي الواقع مصلحة ناجزة أو أصلح منها ، وتخصيص القرآن لثوابه لا لقصر الدلالة عليه ، فقد دعا صلى الله عليه وسلم ربه سبحانه وتعالى في مواطن كثيرة كيوم بدر ، وعلى قاتلي أهل بئر معونة ، وعلى المستهزئين ، وأجمع عليه الساف وأخلف ، ومن آداب الدعاء تحري الأوقات الفاضلة كالسجود وعند الأذان ، ومنها تقديم الوضوء والصلاة ، واستقبال القبلة ، ورفع الأيدي ، وتقديم التوبة ، والاعتراف بالذنوب ، والإخلاص ، وافتتاحه بالحمد والثناء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ، والسؤال بالأسماء الحسنى ، وختمه بالصلاة والسلام عليه صلى الله عليه وسلم ، وجعلها في وسطه أيضا ، والله أعلم .

ثم نبه على مسألة من السمعيات يجب اعتقادها بقوله (بكل عبد) مكلف من البشر ، مؤمناً كان أو كافراً ، ذكراً كان أو أنثى ، حرّاً كان أو رقيقاً (حافظون) لما يصدر منه من قول أو فعل أو اعتقاد ، هما كان أو عزماً أو تقريراً (وكلوا) أى وكلهم الله تعالى بالعبد لا يفارقونه ، ولو كان يبيت فيه جرس أو كلب أو صورة ، وأما حديث «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه جرس» ونحوه فالمراد ملائكة الرحمة ، لا الحفظة ؛ إذ لا يفارقونه بسبب شيء من ذلك إلا عند إحدى ثلاثة حاجات : الغائط ، والجنابة ، والغسل ، كما جاء ذلك في حديث ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وعطف على «حافظون» للتفسير قوله (وكانت يوم خير) أى اختارهم الله سبحانه وتعالى لذلك ، وهذا ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى في شرحه الكبير ، والذي في الصغير أن

المطاف للتغابر؛ لما ذكره بعضهم من أن المَعْقَبَاتِ في قوله تعالى «له مَعْقَبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» غيرُ الكَاتِبِينَ؛ قال القرطبي: ويقويه أنه لم ينقل أن الحَفَظَةَ يفارقون العبد، ولأن حَفَظَةَ الليل غير حَفَظَةَ النهار، ولأنهم لو كانوا هم الحَفَظَةُ لم يقع الأَكْتِفَاءُ في السؤال منهم عن حالة الترك دون غيرها في قوله تعالى: كَيْفَ تَرَكْتُمْ عِبَادِي؟ وعند الطبراني أن عثمان سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن عدد الملائكة الموكِّلين بالآدمي، فقال: لكل آدمي عشرة بالليل وعشرة بالنهار، واحد عن يمينه، وآخر عن شماله، واثنان بين يديه ومن خلفه، واثنان على حاجبيه، وآخر قابض على ناصيته، فإن تواضع رفعه، وإن تكبر خفضه، واثنان على شفتيه ليس يحفظان عليه إلا الصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم، والعاشر يحرسه من الحية أن تدخل فاه، ويؤخذ من الحديث أن كلَّ عبدٍ وكلِّ به جمعٌ من الحَفَظَةِ، هذا على جعل المطف للتعسير، وأما على جعله للمغايرة فهو لمطابقة قوله «بكل عبد»؛ لأن كل واحد من العباد إنما عليه مَلَكَانِ، وهما الرقيب والعقيد من ملائكة الليل والنهار، والكتب حقيقى بآلة وقرطاس ومداد يعلمها الله سبحانه، حملاً للنصوص على ظواهرها؛ ففي حديث شعاذ ابن جبل رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «إن الله لطف الملكين الحافظين حتى أجلسهما على الناجذين، وجعل لسانه قلمهما، وريقه مدادهما» وخرَّجه الديلمي من حديث علي بلفظ «لسانه قلم الملك، وريقه مداده» والمراد بالناجذين آخر الأضراس الأيمن والأيسر، وقيل: محلها من الإنسان عاتقه، وقيل: ذقنه، وقيل: شفتاه، وقيل: عنقه، وفي حديث

معاذ من الأبلغية ما ليس في غيره ، وملك الحسنات من ناحية اليمين أمين
أو أمير على كاتب السيئات من ناحية اليسار ، فإن مشى كان أحدهما على
أمامه والآخر ورائه ، وإن قعد كان أحدهما على يمينه والآخر على يساره ،
وإن رقد كان أحدهما عند رأسه والآخر عند رجله ، كما روى عن مجاهد ،
لا يتغيران مادام حياً ، وقيل : بل لكل يوم وليلة ملكان ، يتعاقبان عند صلاة
المصر وصلاة الصبح ، ويؤرخون ما يكتبون من أعمال العباد بالأيام والجمع
والأعوام والأماكن (لَنْ يُهْمَلُوا) أى لا يتركوا (مِنْ أَمْرِ شَيْئًا فَعَلْ)
المراد من الفعل ما يعم القول وغيره ، كما ذكره أولاً ؛ إذ الكتابة ليست
مختصة بالأقوال ، بل تكون في الأفعال والاعتقادات والنيات كذكر القلب
سراً ، بعلامة يعرفونه بها ؛ ففي حديث حجاج بن دينار « قلت لأبي معشر :
الرجل يذكر الله في نفسه كيف تكتبه الملائكة ؟ قال : يحدون الريح » وفي
حديث ابن عمر رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا
كذب العبد كذبة تباعد عنه الملك ميلاً من ثنتين ما جاء به » وظواهر الآثار
أن الحسنات تكتب متميزة عن السيئات ؛ فقليل : إن سيئات المؤمن أول كتابه
وآخره : هذه ذنوبك قد سترتها وغفرتها ؛ وحسنات الكافر أول كتابه
وآخره : هذه حسناتك قد رددتها عليك وما قبلتها (ولو ذهل) حال صدور
ذلك الفعل عنه ؛ لأنه ليس الغرض من الكتب الإثابة ولا المعاقبة ؛ ففي حديث
ابن عباس رضى الله عنهما في قوله تعالى « مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ
عَتِيدٌ » قال : يكتب كل ما يتكلم به من خير أو شر ؛ حتى إنه ليكتب قوله
أكلت شربت ذهبت جئت رأيت ، حق إذا كان يوم الحيس عرض قوله

وعمله فأقر منه ما كان من خير أو شر، وألغى سائرهُ، ثم هذه الكتابة مما
يجب الإيمان به ليست لحاجة دَعَتْ إلى ذلك، وإنما يعلم حكمتها سبحانه، على
أن فائدتها أن العبد إذا علم بها استحيا، وترك المعصية، وقيل: لأنهم شهود بين
الله تعالى وبين خلقه، ولذا يقال للشخص يوم القيامة: كفى بنفسك اليوم
عليك حسيبا، وبالكرام الكاتبين شهوداً، والذهول عن الشيء: نسيانه
والغفلة عنه، يكتبون عليه (حتى الأنين) الصادر عن طبيعته (في المرض)
هذا التعميم في الكتابة (كما نُقِلَ) أي: نقله أئمة الدين وعلماء المسلمين
وقالوا به، ومن أعظمهم الإمام مالك رضى الله عنه، ومثله لا يقال بالرأى،
تمسكوا بقوله تعالى «ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد» إذ وقوع «قول»
في سياق النفي يقتضى العموم، والأنين: مصدر أن الرجل يئنُّ بالكسر
أيننا وأناناً - بالضم - صوت؛ فالذكر آنَّ على فاعل، والأننى: آنة، وينبئني
حمل قوله «حتى الأنين في المرض» على معنى أنه يكتب له في مرضه خيرات
وطاعات؛ لما في حديث أنس رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
«إذا ابتلى الله العبد ببلاء في جسده قال الله للملك: أكتب له صالح عمله
الذى كان يعمل؛ فإن شفاه غسله وطهره، وإن قبضه غفر له ورحمه» وفي
حديث علي رضى الله عنه رفعه «يوحى الله إلى الحَفَظَة: لا تكتبوا على عبدى
عند ضجره شيئاً» وإذا علمت أن عليك من يحفظ أعمالك ويكتبها (فحاسب
النفس) أي نفسك؛ لتستريح الملائكة من التعب، فتحاسبها على كل فعل
قبل القدوم عليه، حتى لا تتلبس به إلا بعد معرفة حكم الله فيه؛ لأن من
حاسب نفسه في الدنيا هان عليه حساب الآخرة (وَقَلِّل) أي قصر (الآمان)

وهو رجاء ما تحببه النفس كطول عمرٍ وزيادة غنى ، وهو مذموم إلا من العلماء والأصل في هذا قوله عليه السلام « كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ عَابِرُ سَبِيلٍ وَعُدَّ نَفْسَكَ مِنْ أَهْلِ الْقُبُورِ » (فَرُبَّ مَنْ جَدَّ لِأَمْرِ) أَيْ لِأَنَّهُ رُبُّ مَنْ اجْتَهَدَ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ تَعَالَى لِتَحْصِيلِ أَمْرٍ مِنْ أُمُورِ الْآخِرَةِ أَوْ الدُّنْيَا (وَصَلَا) إِلَيْهِ ، لِتَقْدِيرِ اللَّهِ لَهُ فِي الْأَزَلِ وَصُولَهُ إِلَيْهِ .

(وَوَاجِبٌ إِيْمَانُنَا) مُبْتَدَأٌ وَخَبَرٌ ، أَيْ تَصْدِيقُنَا (بِالْمَوْتِ) وَنَزُولَهُ بِكُلِّ ذِي رُوحٍ وَاجِبٌ ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى « إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ » « كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ » وَالْأَحَادِيثُ فِيهِ كَثِيرَةٌ ، وَلِأَنَّهُ مِنْ مَجُوزَاتِ الْعُقُولِ الَّتِي وَرَدَ الشَّرْعُ بِهَا فَوْجِبَ اعْتِقَادُهَا ، وَمَذْهَبُ إِمَامِنَا الْأَشْعَرِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ الْمَوْتَ كَيْفِيَّةٌ وَجُودِيَّةٌ تَضَادُ الْحَيَاةَ ، فَلَا يَمُرُّ الْجِسْمُ الْحَيَوَانِي عَنْهُمَا ، وَلَا يَجْتَمِعَانِ فِيهِ ، وَلَيْسَ بِمَدَمٍ مُخْضٍ وَلَا فَنَاءٍ صَرَفٍ ، وَإِنَّمَا هُوَ انْقِطَاعٌ تَعَلَّقَ الرُّوحُ بِالْبَدَنِ ، وَمُفَارَقَةٌ وَحِيلُولَةٌ بَيْنَهُمَا ، وَتَبَدُّلٌ حَالٍ بِحَالٍ ، وَانْتِقَالٌ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ ، وَفِي حَدِيثِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ « إِنَّمَا خَلَقْتُمُ الْآبَدَ ، وَلَكِنْ كُنْتُمْ تَفْتَقِلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ » وَقَدْ أَشْرَتْ إِلَى شَيْءٍ مِنْ لِبَابِهِ بِكِتَابِي ابْتِسَامِ الْأَزْهَارِ (و) وَاجِبٌ إِيْمَانُنَا أَيْضًا بِأَنَّهُ (يَقْبِضُ الرُّوحَ) أَيْ يَخْرِجُهَا وَيَأْخُذُهَا بِإِذْنِ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ مَقَرِّهَا أَوْ مِنْ يَدِ أَعْوَانِهِ ، وَلَوْ أَرْوَاحُ الشَّهَدَاءِ بِرَأْسِ الْبَحْرِ ، وَالْمُرَادُ جَمِيعُ أَرْوَاحِ الثَّقَلَيْنِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْبَهَائِمِ وَالطَّيُورِ وَغَيْرِهِمْ وَلَوْ بِمَوْضِعٍ (رَسُولُ الْمَوْتِ) عِزْرَائِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَمَعْنَاهُ عَبْدُ الْجَبَّارِ ، كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَهْلُ الْحَقِّ ، خِلَافًا لِلْمُتَزَلِّ ، حَيْثُ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّهُ لَا يَقْبِضُ أَرْوَاحَ غَيْرِ الثَّقَلَيْنِ ، وَلِلْمُبْتَدِعَةِ الذَّاهِبِينَ إِلَى أَنَّهُ لَا يَقْبِضُ أَرْوَاحَ الْبَهَائِمِ ، بَلْ أَعْوَانُهُ ، وَأَشَارَ إِلَى

الرد على الجميع بأل الدالة على العموم ، وهو ملك عظيم هائل المنظر مُفزع جداً ، رأسه في السماء العليا ، ورجلاه في تخوم الأرض السفلى ، ووجهه مقابل الملوحة المحفوظ ، والخلق بين عينيه ، وله أعوان بمعد من يموت ، يترفق بالمؤمن ويأتيه في صورة حسنة ، دون غيره ، ومجىء الموت والعهد على عمل صالح يسهل الموت ، وكذلك السواك فيما ذكره جماعة ، واستدلوا بتحديث عائشة في الصحيح في قصة سواكه صلى الله عليه وسلم عند موته ، وإما إسناد التوفى إليه تعالى في قوله « الله يتوفى الأنفس حين موتها » فلا نه الخالق الحقيقي الموجد له ، ولما بשרه ملك الموت أسند إليه ، كقوله تعالى « قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم » كنسبته إلى أعوانه لمعالجتهم نزعها في قوله تعالى « توفته رُسُلنا » .

ولما كان مذهب أهل الحق اتحاد الأجل وعدم قبوله الزيادة والنقصان كما وردت به الآثار أشار إلى ذلك بقوله (وَمَيِّتْ بِمُجْرِهِ) أى بانهاء أجله خبر قوله (مَنْ يُقْتَلُ) الواقع مبتدأ : أى كُله ذى روح يُفعل به ما يزهق روحه ، يعنى أن مختار أهل السنة وجوب اعتقاد أن الأجل بحسب علم الله تعالى واحد ، لا تعدد فيه ، وأن كل مقتول ميت بسبب انقضاء عمره ، وعند حضور أجله ، في الوقت الذي علم الله في الأزل حصول موته فيه بإيجاده تعالى وخلقه ، من غير مدخلة للقاتل فيه ، لامباشرة ولا تولد ، وأنه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل ، بدليل أن الله تعالى قد حكم بأجل العباد على ما علم من غير تردد ، وأنه إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ، في آيات وأحاديث دالة على أن كل

هالك يستوفي أجله من خير تقدم عليه ولا تأخر عنه، وحديث أن بعض الطاعات يزيد في العمر لا يمارض القواطع؛ لأنه خبر واحد، أو أن الزيادة فيه بحسب الخير والبركة، أو بالنسبة إلى ما أثبتته الملائكة في صحفها، فقد ثبتت فيها الشيء مطلقاً، وهو في علم الله تعالى مقيد، ثم ينول إلى موجب علمه سبحانه على ما يشير إليه قوله تعالى «يَخُورُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» فالمعتبر إنما هو ما تعلق العلم الأزلي ببلوغه، هذا ما عليه أهل الحق (وغير هذا) من مذاهب المخالفين، كذهب الكعبي من المعتزلة أن المقتول ليس بميت لأن القتل فعل العبد، والموت فعله تعالى وأثر صنيعه، فالمقتول له أجلان: القتل، والموت، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت، وكذهب الكثير من المعتزلة أن القاتل قطع على المقتول أجله، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمدهو أجله الذي علم الله موته فيه لولا القتل أو لمات في ذلك الوقت (باطل) أي غير مطابق للواقع؛ لمنافاته للقواطع التي لا تقبل التأويل، وكل باطل (لا يقبل) عند العقلاء المتمسكين بالحق.

ولما اختلف في هلاك الروح وفنائها عند النفخة الأولى واستمرارها وبقائها ذكره لمناسبته لقبضها؛ لأن حقيقته المسك باليد، وهو مشعر بجسميتها، وكل جسم معرض للفناء قابل له، لقوله تعالى «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» أشار إلى ذلك بقوله (وفي) وجوب (فناء النفس) أي ذهاب صورتها سمعاً (لدى) أي عند (النفخ) الأول الصادر من إسرافيل عليه السلام في الصور - وهو النافور الذي يجمع الله فيه الأرواح المشتعل على ثقب بعددها - وهذه النفخة الأولى نفخة الفناء لا يبقى عندها حي

الإمامات ولا حادث إلا هلك إلا من شاء الله كالملائكة الأربع الرؤساء والخور
 العين وموسى صلى الله عليه وسلم لأنه صُمِقَ في الدنيا مرة فجوزى بها (اختلَفَ)
 أي: اختلف العلماء، فذهب إلى الحكم بوجوب فنائها عند النفخ الأول طائفة؛
 لظاهر قوله تعالى «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» وذهبت طائفة إلى امتناعه عليهما عند
 ذلك، أما قبله وبعد الموت فلا خلاف بين المسلمين في بقاءها مُنْعَمَةً إن كانت
 من أهل الخير، أو مُعَذَّبَةً إن كانت من أهل الشر، وفناء البدن لا يوجب فناء
 النفس المغيرة له، وكونها مدبرة له متصرفة فيه لا يقتضي فناءها بفناء
 (واستظهر) الإمام أبو الحسن تقي الدين على بن عبد الكافي (الشبكي)
 من هذا الخلاف (بقاها) أي القول باستمرار البقاء (الذَّغْرُفُ) أي الذي
 عهد سابقاً، قال: لأنهم اتفقوا على بقاءها بعد الموت لسؤالها في القبر وجوابها
 وتنعيمها أو تعذيبها فيه، والأصل في كل باقٍ استمراره حتى يظهر ما يصرف
 عنه، وما قاله السبكي هو المختار عند أهل الحق؛ فتكون من المستثنى بقوله
 تعالى «إلا من شاء الله» ومما يناسب هذا الخلاف قوله (عَجَبُ الذَّنْبِ) اختلف
 في فنائه وبقائه (كالرَّوْحِ) على قولين مشهورهما أيضاً أنه لا يفنى؛ لحديث
 الصحيحين «ليس من الإنسان شيء إلا يبلى، إلا عظماً واحداً، وهو عَجَبُ
 الذَّنْبِ، منه خلق الخلق يوم القيامة» وعند مسلم بلفظ «كل ابن آدم يأكله
 التراب، إلا عَجَبُ الذَّنْبِ، منه خلق، ومنه يركب» وهو عظم كالحردلة في
 المعصص آخر سلسلة الظهر مختص بالإنسان كغرز الذنب للدابة، والتشبيه
 لا بقيد وقت النفخ (لَكِنْ صَحَّاحاً) الإمام إسماعيل بن يحيى (المزني) نسبة
 لمزينة قبيلة من كلب (البلاء) أي للفناء، تمسك بظاهر قوله تعالى «كل من

عليها فإن « لأن فناء الكل يستلزم فناء الجزء (ووضّحاً) أى بين صحة ما ذهب إليه بتأويله دليل الأول بما حاصله أنه يجوز أن يفنى الله الإنسان بالتراب، فإذا لم يبق إلا عجب الذنب أفناه الله تعالى بالتراب، كما عيت ملك الموت بلامك موت، ولا يشكل عليه حديث مسلم الآخر «إن في الإنسان عظماً لا تأكله الأرض أبداً» لأنه ليس فيه تعرض إلا لعدم فناءه بالأرض، والمزنى يقول به، ووافقه ابن قتيبة وقال: إنه آخر ما يبلى من الميت، ولم يتعرضوا لوقت فناءه، هل هو عند فناء العالم أو قبل ذلك؟ وهو محتمل، والأقوى في النظر أنه لا يبلى؛ لظاهر الحديث، وبقاؤه تعبدى، وإن عُلِّقه بعضهم بجواز كونه جعل علامة للملائكة على إحياء كل إنسان بجواهره التي كانت في الدنيا بأعيانها، ولولاه لجوزت الملائكة إعادة الأرواح إلى أبدان غيرها

ولما كان القول ببقاء الروح ونجيب الذنب هو الراجح أجاب عما يخالفه كقوله تعالى (وكل شيء) من الكائنات جواهرها وأعراضها (هالك) أى زائل فإن «الإوجه» أى ذاته، مقتضاه: أن كل ما سواه تعالى محكوم عليه بالهلاك، لأن الاستثناء معيار العموم، وحاصل جوابه: أن العلماء (قد خصصوا*عمومه) أى قصرُوا استغراقه؛ إذ التخصيص قصرُ العام على بعض أفرادهِ، والعام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر (فأطلب) أى توجه (لما قد تخلصوا) يعنى العلماء من الأمور التي نصّوا عليها ورووا أحاديثها، وهذا الذى سلكه الناظم رحمه الله في الجواب لجماعة، كابن عباس، وذهب محققو المتأخرين إلى أنه لا استثناء ولا تخصيص، وأن معنى «هالك» قابل للهلاك من حيث إمكانه وافتقاره، كما هو معنى «فإن» أيضاً.

ولما اختلف الناس في الروح على فرقتين: فرقة أمسكت عن الكلام فيها؛ لأنها
 سر من أسرارہ تعالی، لم يؤت علمه البشر، وكانت هذه الطريقة هي المختارة؛ صدر
 الناظم جازماً بما يقال (ولا نخض) نحن معاشر جمهور المحققين (في) بيان حقيقة (الروح)
 بجنس وفصل مميزين لها، التعداد الوقوف عليهما لعدم ورود السمع بهما ولا يتلقيان إلا منه
 وأشار إلى علة النهي عن الخوض فيها على هذه الطريقة بأنه خلاف الأدب مع
 الشارع حيث لم يبينها لنبيه صلى الله عليه وسلم بقوله (إذا ما وردا) أي عدم
 خوضنا في بيانها على سبيل النذب، فالخوض في بيان حقيقة ما كروه؛ لعدم التوقيف
 في ذلك؛ إذ هي من المغيبات التي لا تعرف إلا من قبل الشارع ولم يرد (نص) أي دليل
 (عن الشارع) وهو الله تعالى ببيانها؛ لأن نبينا صلى الله عليه وسلم لم يبلغنا ذلك عنه؛
 وكل ما هو كذلك فالأولى الكف عن الخوض فيه، ولذا قال الجنيد: الروح شيء
 استأثر الله بعلمه، ولم يطلع عليه أحد من خلقه، فلا يجوز لعباده البحث عنه بأكثر
 من أنه موجود؛ قال الله تعالى «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي»
 أي مما استأثر الله بعلمه، إظهاراً للعجز المرء حيث لم يعلم حقيقة نفسه التي بين
 جنبيه، مع القطع بوجوده، فيرد العلم إليه سبحانه مع الإقرار بالعجز عن
 إدراك ما لم يطلع الله عليه، وعلى هذه الطريقة ابن عباس وأكثر السلف
 ويجري عليها الوقف عن الجزم بعمل مخصوص له من البدن، ولم يخرج النبي صلى
 الله عليه وسلم من الدنيا حتى أطلع الله على جميع ما أبهمه عنه؛ لكنه أمر بكم
 البعض والإعلام ببعض الآخر.

والفرقة الثانية تكلمت فيها؛ وبجئت عن حقيقتها. قال النووي:

وأصح ما قيل فيها على هذه الطريقة ما قاله إمام الحرمين: إنها جسم لطيف
 شفاف حتى لذاته مشتبك بالأجسام الكثيفة أشتبك الماء بالعود الأخضر.

واحتجوا لهذا بوصفها بالهبوط والعروج والتزدد في البرزخ ، وهذه الطريقة .
 المرجوحة التي حكاها بقوله (لكن وجدا * لملك) أى لأهل مذهبه ، ممن
 خاض في بيان حقيقتها (هي) يعنى روح كل جسد (صورة) أى جسم ذو
 صورة (كالجسد) أى كصورته في الشكل والهيئة ، لا في الظلمة والكثافة
 والبرقة واللطافة ، وتخصيص أهل مذهب مالك بالذكر لأنهم أتقى أرباب
 المذاهب للشبهات ، وأشدّهم محافظة على النصوص الشرعية ، وربما يفهم من
 قوله « صورة » عدم تعدد الروح في كل جسد ؛ فيكون مخالفاً لما صرح به
 العزّ بن عبد السلام من أن في كل جسد روحين ؛ إحداهما : روح اليقظة
 التي أجرى الله تعالى العادة بأنها إذا كانت في الجسد كان الإنسان مستيقظاً ،
 فإذا خرجت منه نام الإنسان ، ورأت تلك الروح المنامات ، والأخرى :
 روح الحياة التي أجرى الله تعالى العادة بأنها إذا كانت في الجسد كان حياً ،
 فإذا فارقت مات ، فإذا رجعت إليه حي ، وهاتان الروحان في باطن الإنسان ،
 لا يعرف مقرّهما إلا مَنْ أطلعه الله على ذلك ، فهما كجنينين في بطن امرأة
 واحدة ، والله أعلم .

وإذا علمت النقل عن أهل السنة بالخوض في حقيقته (فحَسْبُكَ) أى
 يكفيك في أن النهى للتنزيه خوض أهل مذهب مالك فيها ، فإنه ورد
 (النص) عنهم (بهذا السند) هو الطريق الموصلة إلى المتن ، استعمل هنا
 بمعنى المسند : أى فلو كان الخوض فيها ممتنعاً لم يُقَدِّم عليه مثل هؤلاء
 الأكابر ؛ وما أُورد عليه من أنه إذا قطع عضو حيوان لزم قطع نظيره من
 الروح ؛ فلا يصح إطلاق القول ببقائها ، يجاب عنه بأن لطافتها تقتضي

سرعة انجذابها من ذلك العضو المقطوع، قبل انفصاله، أو سرعة الالتحام بعد القطع، كما أن اللطافة مقتضية لانضمامه عند قطع عضو من الجسد إلى باقي أجزاء الروح، ويجرى على هذه الطريقة القول بأن مقرّ الروح في الجسد حال الحياة البطن، وقيل: بقرب القلب، وقيل: به.

وأما بعد الموت فإن أرواح السعداء بأفنية القبور، وقيل: في البرزخ عند آدم عليه الصلاة والسلام، وهي متفاوتة فيه أعظم تفاوت، وأرواح الكفار بيئر برهوت، بحضر موت.

(والعقل) لغة: المنع: لمنعه صاحبه من العدول عن سواء السبيل. (كالروح) أي حكم الروح في طريق الخوض في بيان حقيقته، والوقف عن ذلك، وهذا هو المختار: لأنه من المغيبات التي يخبر عنها علم الغيوب، وكل ما هو كذلك فالأولى الكف عن الخوض فيه؛ لقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»

ورجع أستاذنا في «هداية المرید» طريق الخوض فيه عكس ما ذكرناه تبعاً للكبير (والسكن قرؤوا) يعنى العلماء مطلقاً: إسلاميين كانوا أولاً (فيه) أي في حقيقته (خلافاً) أي اختلافاً، فحوضهم في حقيقته وتفسيرها دليل على أن القائل بالوقف إنما هو على وجه الأدب فقط، (فانظر) في كتب القوم (مأفسروا) أي التفاسير والحقائق التي بينوها؛ لأنها الموضوعه له، لا في هذه المنظومة؛ لصغر حجمها، وأقوال أهل السنة متطابقة على عرضيته، وجعلها أنه من قبيل العلوم.

قال شيخ الإسلام: وهو غريزة يتهيا بها لدرائث العلوم النظرية، وكأنه

نور يقذه الله في القلب ، انتهى ؛ وحمله القلب ، ونوره في الدماغ ، كما ذهب إليه الإمامان : مالك ، والشافعي - رضى الله عنهما ! - وجهور المتكلمين .

ثم أشار إلى حكم واجب الاعتقاد ؛ فقال : (سؤالنآ) أى سؤال منكر ونكير إيانا معاشر أمة الدعوة المؤمنين والمنافقين والكفار ؛ بعد إقعادنا بعد تمام الدفن ، وعند انصراف الناس ؛ واجب سمعاً : بأن يُعبد الله تعالى الروح إلى الميت جميعه كما ذهب إليه الجمهور ، وهو ظاهر الأحاديث ؛ وتكمل حواشه ؛ فيرد الله إليه ما يتوقف عليه فهم الخطاب ، ويتأتى معه رد الجواب من الحواس والعقل والعلم ، حتى يسأله الملائكان أو أحدهما ، ويأخذ الله بأبصار الخلائق وأسماعهم ، إلا من شاء الله ، عن حياة الميت وما هو فيه عيناً وسماعاً ، يترفقان بالمؤمن ، وينتهران المنافق والكافر ، ويسألان كل أحد بلسانه ، ولو تمزقت أعضاؤه ، أو أكلته السباع في أجوافها ؛ إذ لا يبعد أن يخلق الحياة فيها ، وأحوال المسئولين مختلفة ، فمنهم من يسأله الملائكان جميعاً ، ومنهم من يسأله أحدهما .

وإذا مات جماعة في وقت واحد بأقاليم مختلفة ، جاز أن يعظم الله جثتهما ويخاطبان الخلق الكثير في الجهة الواحدة في المرة الواحدة مخاطبة واحدة بحيث يخيل لكل واحد من المخاطبين أنه المخاطب دون من سواه ، ويعينه الله تعالى من سماع جواب بقية الموتى ، قاله القرطبي .

قال الحافظ السيوطي رحمه الله تعالى : ويحتمل تعدد الملائكة المعدة

لذلك ، كما في الحفظة ونحوهم . قال : ثم رأيت الحلبي ذهب إليه ، فقال في منهاجه : والذي يشبه أن تكون ملائكة السؤال جماعة كثيرة يسمى

بعضهم منكراً، وبعضهم نكيراً، فبيعت إلى كل ميت أثنان منهم،
والله أعلم.

قال القرطبي: اختلفت الأحاديث في كيفية السؤال والجواب، وذلك
بحسب الأشخاص؛ فمنهم من يسأل عن بعض اعتقاداته، ومنهم من يسأل
عن كلها، انتهى.

وعن ابن عباس رضى الله عنهما في قوله تعالى «يُشَدُّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا
بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ» قال: الشهادة، يُسألون عنها في قبورهم بعد موتهم، قيل
لعمركم: ما هو؟ قال: يسألون عن الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وأمر
التوحيد، فيجيب بما يوافق ما مات عليه من إيمان أو كفر أو شك، وهذا
السؤال خاص بهذه الأمة. وقيل: وكل نبي مع أمته كذلك. والعموم في
قول الناظم «سألنا» مخصوص بمن ورد الأثر بعدم سؤاله، كالأنبياء عليهم
الصلاة والسلام، ولا ينبغي أن يكون سيدهم الأعظم صلى الله عليه وسلم
محل خلاف، والصديق، والمرابطين، والشهداء، وملازم قراءة سورة تبارك
الملك كل ليلة وسورة السجدة فيما ذكره بعضهم، وكذلك من قرأ في
مريضه الذي مات فيه «قل هو الله أحد» ومريض البطن، وميت ليلة
الجمعة أو يومها كالميت بالطاعون أو في زمنه ولو بغيره صابراً محتسباً، وكالجمون،
والأبله، وأهل الفترة إن قلنا بعدم اختصاصه بهذه الأمة. والحق الوقف عن
الجزم بسؤال الأطفال، بل الظاهر: كما جزم به الجلال السيوطي وغيره.
اختصاص السؤال بمن يكون مكلفاً، كما أن الظاهر عدم سؤال الملائكة،
لأنه لمن شأنه أن يقبر.

وأما الجن فجزم الجلال بسؤالهم ؛ لتكليفهم ، وعموم أدلة السؤال لهم .
وهذا السؤال هو نفس الفتنة . وهي : الاختبار والامتحان بالنظر إلى الميت
أو إلينا ، أو إلى الملائكة ؛ لإحاطة علمه تعالى بكل شيء ؛ فثبته : إظهار
ما كتمه العباد في الدنيا من كفر أو إيمان أو طاعة أو عصيان ليباهي الله بهم
الملائكة أو ليفضحوا عندهم .

(ثم عذابُ القبر) عطف على «سؤالنا» لمشاركتة له في الحكم الآتي ، يعني
ومما يجب الإيمان به حقيقة عذاب القبر ، وهو عذاب البرزخ ، أضيف إلى
القبر لأنه الغالب ، وإلا فكل ميت أراد الله تعالى تعذيبه ناله ما أراد به
قُبْرٍ أو لم يُقْبَرْ ، ولو صُلِبَ أو غرق في بحر أو أكلته الدواب أو حرق
حتى صار رمادا وذرى في الهواء ، وعمله البدن والروح جميعاً باتفاق أهل الحق
بعد إعادة الروح إليه أو إلى جزء منه إن قلنا إن المعذب بعضُ الجسد ، ولا يمنع
من ذلك كون الميت قد تفرقت أجزاؤه أو أكلته السباع أو حيتان البحر
أو نحو ذلك ، ويكون للكافر والمنافق وعصاة المؤمنين ، لهذه الأمة وغيرها ،
ودليل وقوعه قوله تعالى « النار يُعْرَضُونَ عليها غدواً وعشيا » ولا يمتنع عند
العقل أن يعيد الله الحياة في الجسد أو في جزء منه ويعذبه ، وكل ما لم يمنعه العقل
وورد بوقوعه الشرع وجب قبوله واعتقاده ، والله يفعل ما يشاء ، من عقاب
ونعيم ، ويصرف أبصارنا ويحجبها عن جميعه ؛ لأنه القادر على كل ممكن .
وعذاب القبر قسمان : دائم ، وهو عذاب الكفار وبعض العصاة ،
ومنقطع ، وهو عذاب مَنْ خَفَّتْ جرائمهم من العصاة ؛ فإنهم يعذبون بحسبها ،
ثم يرفع عنهم بدعاء أو صدقة أو غير ذلك ، كما قاله ابن القيم ، وأصل العذاب

في كلام العرب الضرب ، ثم استعمل في كل عقوبة مؤلمة ، سمي عذاباً لأنه يمنع
 المعاقب من معاودة مثل جرمه ، ويمنع غيره من مثل فعله ، ومن عذاب القبر
 ضمته ، وهي التلقاء حافتيه ، ولو لم يكن من عذابه إلا ما خرجه ابن أبي شيبه
 وابن ماجه عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه : سمعت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يقول « يُسَلِّطُ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِ فِي قَبْرِه تَسْعَةً وَتِسْعِينَ تَنِينًا تَنْهَسُهُ
 وَتَلْدَغُهُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ ، وَلَوْ أَنَّ تَنِينًا مِنْهَا نَفَخَ عَلَى الْأَرْضِ مَا أَنْبَتَ
 خَضِرًا ، لَكِنْ كَافِيًا ، وَكُلٌّ مِنْ ذِكْرِنَا أَنَّهُ لَا يُسْأَلُ فِي قَبْرِه فَكَذَلِكَ لَا يُعَذَّبُ
 فِيهِ أَيْضًا .

ومما يحب الإيمان به أيضاً (نعيمه) أى : تنعيم الله المؤمنين في القبر ؛
 لما ورد في ذلك من النصوص البالغة مبلغ التواتر ، ولا يختص بمؤمنى هذه الأمة
 كما أنه لا يختص بالمقبور ولا بالكافرين ؛ فيكون لمن زال عقله أيضاً إذا مات
 بالغاً ، وتعتبر الحالة التى زال عقله وهو عليها من كفر أو إيمان أو نحوهما ، ومن
 نعيمه توسيعه وجعل قنديل فيه ، وفتح طاق فيه من الجنة ، وامتلاؤه بالريحان
 وجعله روضة من رياض الجنة ، وكل هذا محمول على حقيقته عند العلماء ، وقوله
 (واجب) أى ثابت سمعاً ، خبر «سؤالنا» وما عطف عليه : أى كل واحد من
 الثلاثة المذكورة جائز عقلاً ، واجب سمعاً ؛ لأنه أمر ممكن عقلاً أخبر به
 الصادق على ما نطق به النصوص ، وكل ما هو كذلك فهو حق يجب قبوله
 شرعاً ، وعلى هذا أهل السنة وجهور المعتزلة .

وشبه في الوجوب قوله (كَيْفَتِ الْخَشَرِ) أى كوجوب بعث الله جميع
 العباد وإعادتهم بعد إحيائهم بجميع أجزائهم الأصلية ، وهي التى من شأنها البقاء

من أول العمر إلى آخره ، وسوّقهم إلى محشرهم لفصل القضاء بينهم ، إذ هذا
 كلمة حق ثابت بالكتاب والسنة وإجماع السلف ، مع كونه من الممكنات
 التي أخبر بها الشارع ، وكل ما هو كذلك فهو ثابت ، والإخبار عنه مطابق
 وفي القرآن « قال من يحيى العظام وهي رميم - الآية » كما بدأنا أول خلق
 نعيده ، لافرق في ذلك بين من يحاسب كالمكلف ولا غيره على ما ذهب
 إليه المحققون ، وصحة النووى واختاره ، وذهبت طائفة إلى أنه لا يحشر إلا
 من يجازى . وأما السقط فإن ألقى بعد نفخ الروح فيه بعث ، وإلا كان كسائر
 الموات والبعث والشور عبارة عن معنى واحد . وهو : الإخراج من القبور
 بعد جمع الأجزاء الأصلية وإعادة الأرواح إليها كما علمت . وأول من تنشق
 عنه الأرض نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فهو أول من يبعث ، وأول وارد
 المحشر ، كما أنه أول داخل الجنة ، ومراتب الناس في المحشر متفاوتة كتفاوت
 مراتبهم في الأعمال ؛ فمنهم الراكب ، والماشى على رجليه ، أو وجهه ، وأنواع
 المحشر أربعة : اثنان في الدنيا ، أحدهما : إجلأؤه عليه السلام اليهود ، وثانيهما
 سوّق النار الناس قرب قيام الساعة إلى المحشر ، واثنان في الآخرة ،
 أحدهما : جمعهم إلى الموقف بعد إحيائهم ، والثاني صرفهم من الموقف إلى
 الجنة أو النار .

ولما ذكر أن إعادة الأجسام حق يجب الإيمان بها ذكر الخلاف فيما عنه
 إعادتها : هل هو العدم المحض أو التفرق المحض ؟ مشيراً للأول بقوله (وَقُلْ)
 أيها المكلف القائل يبعث المحشر ، وهو المعاد الجسماني ، قولاً مطابقاً لاعتقادك :
 إنه (يُعَادُ الْجِسْمُ) أى يعيده الله تعالى (بالتحقيق) متعلق بقل أو يعاد إعادة

فأشبهه (عَنْ عَدَمٍ) مَحْضٌ ، فيعدم الله العالم بلا واسطة ، فيصير معدوماً بالكلية ، كما أوجده كذلك ، فصار موجوداً ، ثم يوجده ، هذا قول أهل الحق والمعتزلة القائلين بصحة الفناء على الأيَّسام ، بل يوقوعه ، وهو الصحيح ، ولذا قدمه جازماً به ، وحكى مقابله بصيغة التريض ، أعنى قوله (وقيل) : تعاد الأجسام للحشر إعادة ناشئة (عَنْ تَفْرِيقِ * مَحْضَيْنِ) فيذهب الله تعالى العين والأثر جميعاً ، بحيث لا يبقى في الجسم جوهران فردان على الاتصال .

والجسم عند المتكلمين : هو الجوهر القابل للتقسام ، أو مقام بذاته من العالم وأشار بقوله « بالتحقيق » إلى أن الجسم الثانى المعاد هو الأول .

المعدوم بعينه ، لأمثله ، ولما لم يكن هذا الخلاف على إطلاقه أشار إلى تقييده بقوله : (لَكِنْ ذَا اخْتِلَافٍ خُصًّا) أى قَيَّدَ بعض العلماء إطلاقه (بِالْأَنْبِيَاءِ) فإن الأرض لا تأكل أجسامهم ولا تبلى أبدانهم اتفاقاً (وَمَنْ عَلَيْهِمْ) أى وخص هنا أيضاً بالأشخاص الذين (نُصِّا) أى نص الشارع على عدم أكل الأرض أجسامهم ، كالشهداء ، والمؤذنين احتساباً ، وحامل القرآن ، ومن لم يعمل خطيئة ، والعلماء العاملين ، والروح ، وعَجَبَ الذَّنْبِ ، والجنة والنار وأهلها والعرش والكرسى واللوح والقلم ، والمسألة توقيفية .

ولما اختلف القائلون بإعادة الأعيان في إعادة أعراضها التى كانت قائمة بها فى الدنيا أشار إليه بقوله (وَفِي) جواز (إِعَادَةِ الْعَرَضِ) القائم بالأجسام تبعاً لحله (قَوْلَانِ) أحدهما مذهب الأكثرين ، وإليه مال إمامنا الأشعرى رضى الله عنه ، أنها تُعاد بأشخاصها التى كانت فى الدنيا قائمةً بالجسم حال الحياة ولا فرق فى ذلك بين الأعراض التى يطول بقاء نوعها كاللبياض ، وبين غيرها

كل الأصوات ، ولا بين ماهو مقدور العبد كالضرب وغيره كالعلم والجهل ؛
لأن نسبة الأعراض إلى قدرته تعالى كنسبة الأعيان إليها ، وقد قام الدليل على
إعادتها ، فكذا أعراضها ، وثانيهما : امتناع إعادتها مطلقاً ؛ لأن المبدأ إنما
يعاد بمعنى ، فيلزم تيام المعنى بالمعنى ، وإلى هذا ذهب بعض أصحابنا أيضاً .
والعرض عند المتكلمين : ما يتميز تابعا في تحيزه لغيره ، وهو كقولهم :
مالا يقوم بذاته ، بل بغيره .

وأشار إلى ترجيح القول الأول بقوله (وَرُجِّحَتْ إِعَادَةُ الْأَعْيَانِ) أى
«ورجع جماعة إعادة أعيان الأعراض ، والمراد بها : الأشخاص والأنفس ،
أو مقابل الأغيار ، وكلاهما لا يلزم منه القيام بالذات المنافي للعرضية .

(وفى) جواز إعادة (الزمن) وهو : متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم ،
وهو كقولهم : مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للابهام ، نحو : آتيك
عند طلوع الشمس (قَوْلَانِ) أحدهما - وهو الأرجح - إعادة جميع أزمنة
الأجسام التى مرت عليها فى الدنيا تبعاً للذوات والأجسام للمادة ؛ فتماد بأزمنتها
وأوقاتها كما تعاد بأكوانها وهيئاتها ؛ لورود ظاهر القرآن به فى قوله تعالى
« كلما مضت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها » لأن المراد الغيرية بحسب الزمان
وإلا فالجلود هى الأولى بأعيانها ؛ إذ هي التى عصت فيماد تأليفها إذا تفرقت
وأعيانها إذا عدمت ، وقد ردت الشمس بعد غروبها بدعائه صلى الله عليه وسلم .
وثانيهما : امتناع إعادتها لاجتماع المتناقضات كالماضى والحال والاستقبال ، وإن
أجيب عنه بأن الإعادة ليست دفعية ؛ بل على التدرج حسب ما كانت
فى الدنيا .

(والحساب) وهو لغة: العدد،، واصطلاحاً: توقيف الله عباده قبل
 الانصراف من المحشر على أعمالهم، قولاً كانت أو فعلاً أو اعتقاداً، مكسوبة
 أولاً، بعد أخذ كتبها خيراً كانت أو شراً تفصيلاً لا بالوزن، إلا من استثنى
 منهم: إما بأن يخلق الله في قلوبهم علوماً ضرورية بمقادير أعمالهم من الثواب
 والعقاب، وإما بأن يوقفهم بين يديه ويؤتيهم كتب أعمالهم فيها سيئاتهم
 وحسناتهم، فيقول: هذه سيئاتكم وقد تجاوزت عنها، وهذه حسناتكم
 وقد ضاعفتها لكم، وإما بأن يكلمهم في شأن أعمالهم وكيفية مالها من الثواب
 وما عليها من العقاب؛ فيسمعهم كلامه القديم أو صوتاً يدل عليه يخلقه سبحانه
 في أذن كل واحد من المكلفين أو في محل يقرب من أذنه بحيث لا تبلغ قوة
 ذلك الصوت من غير من سماع ما كلف به، وهذا هو الذي تشهد له
 الأحاديث الصحيحة، وتسمع قدرته سبحانه وتعالى لمحاسبتهم معاً، كما تتسع
 لأحداثهم معاً، وكيفيته مختلفة، فنه: اليسير والعسير، والسر والجهر،
 والتوبيخ، والفضل والعدل، ويكون للمؤمن والكافر إنساناً وجناً إلا من
 ورد الحديث باستثنائهم، كالسبعين ألفاً، وأفضلهم أبو بكر الصديق، رضى
 الله عنه! فلا يحاسب؛ لما روى مرفوعاً عن عائشة رضى الله عنها: «الناس
 كلهم يحاسبون إلا أبا بكر»، وأول من يحاسب هذه الأمة (حق) أى
 ثابت بالكتاب والسنة والإجماع؛ نفى القرآن «سريع الحساب»، وفي
 الآية «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا» وأجمع المسلمون عليه، وهو من الأمور
 الممكنة التي أخبر بها الصادق، وكل ما هو كذلك فهو واقع، والإيمان
 به واجب، وحكمته: إظهار تفاوت المراتب في الكمال وفضائح أصحاب

النقص ، زيادة في المذات والآلام ؛ ففيه ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات (وما في وقوع حق ارتياب) أى : شك ، فمن صدق به لا ينبغي أن يصدر عنه ما يصدر عن نافية (بالسيئات) وهى : ما ينم فاعله شرعاً ، والمراد التى عملها العبد حقيقة أو حكماً ، بأن طرحت عليه لظلامه الغير ونفاد حسناته ، صغيرة كانت أو كبيرة ، جزاؤها (عنده) تعالى (بالمثل) أى مقدر بثلاثها سواء بسواء ، إن جازاه الله تعالى عليها ، وله أن يعفو عنها إن لم تكن كفراً ، وسميت سيئة لأن فاعلها يساء بها عند المقابلة عليها (والحسنات) جمع حسنة ، وهى : ما يحمده فاعله شرعاً ، لحسن وجه صاحبها عند رؤيتها ، والمراد الحسنات المقبولة الأصلية المعمولة لهم أوفى حكمها ، لا المأخوذة في نظير ظلامتهم (ضُوعِفَتْ) أى ضاعفها الله تعالى لهذه الأمة وكثر ثوابها إلى مثلها أو أكثر من غير انتهاء إلى حد تقف عنده (بالفضل) أى بفضله تعالى وكرمه ، وهو : العطاء لا عن وجوب ولا عن إيجاب عليه سبحانه .

ومراد الناظم : أن مما يجب اعتقاده مقابلة السيئة بثلاثها إن قبلت ، ومقابلة الحسنة بضعفها ، قال تعالى : « مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ، وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يَجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا » وتفاوت مراتب التضعيف بحسب ما يقترن بالحسنة من الإخلاص وحسن النية . والصواب : دخول المضاعفة حسنات المعصاة إن كانت على وجه يتناوله القبول والرضا ، وعدم دخولها في أعمال الكفار ؛ لأنه لا يجتمع مع الكفر طاعة مقبولة ، وهو خاص بالثواب الأصلي دون الحاصل بالتضعيف .

(وَبِاجْتِنَابِ) من المكلفين (لِلْكِبَايَرِ) أى الذنوب العظيمة من

حيث المؤاخـدة ، وعظمة من عصى بها ، وهى : كل معصية تُشعرُ بقلة
 اكترات مرتكبها بالدين ورقة الديانة ، والمراد من الاجتناب : ما يعم التوبة
 منها بعد ملاستها ، لا ما يخص عدم مقارفتها بالمرّة ، وأما اجتنابها بعد التلبس
 بها من غير توبة فلا (تُغْفَرُ) به ذنوب (صغائر) بالنسبة لتلك الكبائر
 من حيث هي صغائر ، كانت مقدمات للكبائر المجتنب كالقُبْنَة واللّمس والنظر
 للزنا أو لم تكن كشتم بما لا يوجب حداً ، إذا اجتنب السرقة والزنا ، وغفّر
 الذنب : ستره بالتوبة منه أو بالعفو ومحو أثره وأمن عاقبته

يعنى أن هذا الحكم اختلف فى قطعيته وظنّيته ، مع الاتفاق على ترتب التكفير
 على الاجتناب ، فذهب أئمة الكلام إلى أنه لا يجب التكفير على القطع ، بل يجوز
 ويغلب على الظن ويقوى فيها الرجاء ؛ لأننا لو قطعنا لمجتنب الكبائر بتكفير
 صغائر بالاجتناب لكانت له فى حكم المباح الذى يقطع بأنه لا تبعاعه فيه ،
 وذلك نقضٌ لِعَمْرٍا الشريعة ؛ فقوله تعالى « إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
 عنكم سيئاتكم » معناه إن شئنا ، حملاً له على قوله « إن الله لا يغفر أن يشرك به
 ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » هذا هو الحق ، وذهب جماعة من الفقهاء
 والمحدثين والمعتزلة إلى أن المكلف إذا اجتنب الكبائر كفرت صغائره قطعاً ،
 ولم يحز تعذيبه عليها ، بمعنى أنه لا يجوز أن يقع ؛ لقيام الأدلة السمعية على عدم
 وقوعه ، كقوله تعالى « إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه - الآية » والنظم
 ظاهر فى هذا الثانى ، وهو أشهر من الأول عندهم ، ومبنى القولين جواز
 العقاب على الصغيرة وامتناعه ، والأول هو الحق ، ثم للمغفرة مقيدة بمن أتى
 بالفرائض ؛ لحديث « ما من عبد يؤدى الصلوات الخمس ويصوم رمضان

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

هذه العبادات لا تكفر إلا إذا كانت مقبولة ، والمراد أنها مكفرة للصغائر مع بقاء ثوابها كما هو مذهب أهل الحق ، لأنها يسقط ثوابها في نظيرها كما ذهب إليه المعتزلة ، ثم التكفير إنما هو للذنوب المتعلقة بحقوق الله تعالى ، لا المتعلقة بحقوق الآدميين ؛ لأنها إنما يقع النظر فيها بالمقاصة مع الحسنات والسيئات .

ثم شرع في الكلام على زمن وقوع الحشر والحساب وأحواله فقال :
 (واليوم الآخر) وهو يوم القيامة ، والمراد به من وقت الحشر إلى ما لا يتناهي ، أو إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ، وسمي بذلك لأنه آخر الأوقات المحدودة ، ولأنه لا ليل بعده ، ولأنه آخر أيام الدنيا (ثم هو) الموقوف (أي عظماءه وما ينال الناس فيه من الشدائد والمصائب ، كطول الوقوف وإلجام للمعرق الناس حتى يبلغ آذانهم ويذهب في الأرض سبعين ذراعاً وتطير الكتب بالآيمان والشمال وازومها الأعناق والمساءلة وشهادة الألسنة والأيدى والأرجل والسمع والبصر والجلود والأرض والليل والنهار والحفظة الكرام وتغير الألوان ، والظاهر كما قال السعد أنه لا ينال شيء مما ذكر الأنبياء ولا الأولياء ولا سائر الصالحين ؛ لقوله تعالى « تنزل عليهم الملائكة - الآية » « لا يحزنهم الفزع الأكبر » وخوف الأنبياء والملائكة خوف إعظام وإجلال ، وإن كانوا آمنين من عذاب الله عز وجل ، وقوله (حق) أي ثابت لا محالة ، خبر « اليوم الآخر » وما عطف عليه ؛ فيجب الإيمان به ؛ لوروده كتاباً وسنة وإجماع المسلمين عليه ، قال تعالى « يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم » إلى قوله « ولكن عذاب الله

شديد « إنا نخاف من ربنا يوماً عبوساً قطريراً » « يوماً يجعل الولدان شيباً » « لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه » « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه » وأشار بقوله (فحفف يار حيم) أهواله وعظائمه (واستسق) أى وأعنا عليه ، إلى أنه مختلف باختلاف أحوال الناس ، فيشدد على الكفار حتى يجدوا من طوله النفاية ، ويتوسط على فسقة المؤمنين ، ويخفف على الصالحين حتى يكون كصلاة ركعتين ، وكذا يجب الإيمان أيضاً بما يكون فيه من السرور والنصرة والحبور ، قال أستاذنا رحمه الله تعالى : وهذا هو الذى أعتقده ، لكن لم أقف عليه مصرحاً به فى كلامهم ، وكذا يجب الإيمان أيضاً بما تواتر من علاماته الدالة على ثبوته إجمالاً ؛ لأنه لا يعلم عينه إلا الله .

ثم شرع فى الكلام على شئ من الأهوال فقال : (وَاجِب) سماعاً لوروده كتاباً وسنة وانعقاد الإجماع عليه مع إمكانه ، وكل ما هو كذا فهو واقع ، والإيمان به واجب (اخذ) أى تناول جنس (العباد) من مكلفي الثقلين فلا يرد السبعون ألفاً أيضاً الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا الملائكة ولا الأنبياء ؛ فإنهم لا يأخذون (الصحف) المراد منها الكتب التى كتبت الملائكة فيها ما فعلوه فى الدنيا ، وعلى هذا فقيل : توصل صحف الأيام والليالي ، وقيل : ينسخ ما فى جميعها فى صحيفة واحدة ، وجمع الصحف لمقابلة جمع العباد ولم يذكر المصنف رحمه الله تعالى دافع الصحف ؛ لما ورد أن الريح تطيرها من خزانة تحت العرش فلا تخطئ صحيفة تنق صاحبها ، وأن كل أحد يدعى فيعطى كتابه ، وجمع بأن الملائكة تأخذها من الأعناق وتضعها فى الأيدي ، والآيات والأحاديث شاهدة بعمومه لجميع الأمم فيأخذون (كما من القرآن

(نَصًّا) أَي مَنْضُوصًا (عُرْفًا) أَي أَخْذًا مِمَّا ثَلَا لَمَّا عُرِفَ تَفْصِيلُهُ مِنْ نَصِّ الْقُرْآنِ .
 كَقَوْلِهِ تَعَالَى «فَأَمَّا مَنْ أَوْتَى كِتَابَهُ يَمِينُهُ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَأُ كِتَابِيهِ إِنِّي
 ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حَسَابِيهِ - الْآيَةُ » وَأَمَّا مَنْ أَوْتَى كِتَابَهُ شِمَالَهُ فَيَقُولُ :
 يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيهِ ، وَلَمْ أَدْر مَا حَسَابِيهِ » دَلَّتِ الْآيَةُ بِمَحْسَبِ أُولَٰهَآ عَلَى أَنَّ
 الْمُؤْمِنَ الطَّائِعَ يَأْخُذُ كِتَابَهُ يَمِينُهُ ، وَبِمَحْسَبِ آخِرِهَا عَلَى أَنَّ آخِذَهُ شِمَالَهُ هُوَ
 الْكَافِرُ ، وَأَمَّا الْمُؤْمِنُ الْفَاسِقُ فَجَزَمَ الْمَآوِرْدِيُّ بِأَنَّهُ يَأْخُذُهُ يَمِينُهُ ، قَالَ : وَهُوَ
 الْمَشْهُورُ ، فَقِيلَ : يَأْخُذُهُ قَبْلَ دَخُولِهِ النَّارَ ، وَيَكُونُ ذَلِكَ عَلَامَةً عَلَى عَدَمِ الْخُلُودِ
 فِيهَا ، وَأَوَّلُ مَنْ يُعْطَى كِتَابَهُ يَمِينُهُ مُطْلَقًا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ،
 وَبَعْدَهُ أَبُو سَلَمَةَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْأَسَدِ ، وَأَخُوهُ الْأَسَدُ بْنُ عَبْدِ الْأَسَدِ أَوَّلُ
 مَنْ يَأْخُذُ شِمَالَهُ ، وَظَاهِرُ كَلَامِهِمْ أَنَّ الْقِرَاءَةَ حَقِيقِيَّةٌ ، وَقِيلَ : مُجَازِيَّةٌ ، عَبَّرَ بِهَا
 عَنْ عِلْمِ كُلِّ أَحَدٍ بِقَالِهِ وَمَا عَلَيْهِ ، وَيَقْرَأُ كُلُّ أَحَدٍ كِتَابَهُ وَلَوْ كَانَ أُمِّيًّا ، وَقِيلَ :
 يَقْرَأُ الْمُؤْمِنُ سِيَآتِ نَفْسِهِ ، وَيَقْرَأُ النَّاسُ حَسَنَاتِهِ حَتَّى يَقُولُوا : مَا لِهَذَا الْعَبْدِ
 سَيِّئَةً ، وَيَقُولُ : مَا لِي حَسَنَةً ، وَأَوَّلُ سَطْرٍ مِنْ صَحِيفَةِ الْمُؤْمِنِ أَيْبُضُ ، فَإِذَا قَرَأَهُ
 أَيْبُضَ وَجْهِهِ ، وَالْكَافِرُ ضِدُّ ذَلِكَ ، وَمَنْ الْآخِذِينَ مِنْ لَا يَقْرَأُ كِتَابَهُ لِاشْتِمَالِهِ
 عَلَى الْقَبَائِحِ فَيَذْهَلُ عَمَّا بَيْنَ يَدَيْهِ ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَقْرَأُ مَكْتَفِيًّا بِقِرَاءَةِ نَفْسِهِ كَالْإِتْبَاعِ
 فِي الْخَيْرِ ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَدْعُو أَهْلَ حَاضِرَتِهِ لِقِرَاءَتِهِ إِعْجَابًا بِمَا فِيهِ كَالرُّؤْسَاءِ الْمُقْتَدِي
 بِهِمْ فِي الْخَيْرِ ، وَالْجَنُّ كَالْإِنْسِ فِي جَمِيعِ مَا ذَكَرَ .

(وَمِثْلُ هَذَا الْوِزْنُ وَالْمِيزَانُ) أَيُوزَنُ أَعْمَالُ الْعِبَادِ ، وَالْآلَةُ الْحُسْبِيَّةُ الَّتِي
 يُوزَنُ بِهَا مِثْلُ أَخْذِ الْعِبَادِ كَتَبَ أَعْمَالَهُمْ فِي الْوُجُوبِ السَّمْعِيِّ وَتَحْتَمُّ الْإِيمَانِ
 بِهِ ، قَالَ تَعَالَى «وَالْوِزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ» «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقَسِطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ»

« فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون »، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم » والوزن لغة : معرفة كمية بأخرى على وجه مخصوص، والحمل على الحقيقة ممكن، لكن نمسك عن تعيين نوع جوهره، وقد بلغت أحاديثه مبلغ التواتر، والعقل يجوز، وكل ما هو كذلك فهو من مطالب هذا الفن، والإيمان به واجب، والمشهور أنه ميزان واحد لجميع الأمم ولجميع الأعمال؛ فالجمع في قوله تعالى « ونضع الموازين » للتعظيم، وقيل : يجوز أن يكون للعامل الواحد موازين يوزن بكل منها صنف من عمله، ولا يكون في حق كل أحد؛ لحديث « يا محمد أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه من الباب الأيمن » وأخري الأنبياء عليهم السلام، وكذا لا يكون للملائكة؛ لأنه فرع عن الحساب وعن كتابة الأعمال، خصوصاً على القول بأن الصحف هي التي توضع في الميزان؛ ولا مانع من وزن سيئات الكفار غير الكفر ليحازوا عليها بالعقاب؛ فقوله تعالى « فلا تقيم لهم يوم القيامة وزناً » أي نافعاً، وخفة الموزون وثقله على صورته في الدنيا، ولما اختلف العلماء في الموزون ما هو أشار إليه بقوله (فتوزن الكتب) أي التي اشتملت على أعمال العباد بناء على أن الحسنات متميزة بكتاب والسيئات بآخر، وبشهادة حديث البطاقة، وإلى هذا ذهب جمهور المفسرين (أو الأعيان) يعني أعيان الأعمال؛ فتصوّر الأعمال الصالحة بصورة حسنة نورانية ثم تطرح في كفة النور وهي اليمنى، المعدة للحسنات فتثقل بفضل الله سبحانه وتعالى، وتصور الأعمال السيئة بصورة قبيحة ظلمانية ثم تطرح في كفة الظلمة وهي الشمال المعدة للسيئات فتخف بعدل الله سبحانه، ولا يمتنع قلب الحقائق خرقاً للعادة، وقيل : يخلق

الله تعالى أجساماً على عدد تلك الأعمال من غير قلب لها، ومن فوائد الوزن امتحان العباد بالإيمان بالغيب في الدنيا، وجعل ذلك علامة لأهل السمادة والشقاوة، في تعريف العباد ما لهم من الجزاء على الخير والشر، وإقامة الحجة عليهم.

(كذا الصراط) يعنى أنه كأخذ العباد الكتب وكالوزن والميزان في وجوب الإيمان به سمماً، والصراط لغة : الطريق الواضح ، لأنه يتلصق المارة ، وشرعاً : جسر ممدود على متن جهنم يرده الأولون والآخرون ذاهبين إلى الجنة ؛ لأن جهنم بين الموقف والجنة ، أدق من الشعرة وأحد من السيف ، ومذهب أهل السنة إبقاؤه على ظاهره ، مع تفويض علم حقيقته إليه تعالى ، خلافاً للمعتزلة . ودليل وجوب الإيمان به أنه من الأمور الممكنة التي ورد بها الكتاب ، كقوله تعالى « فاستبِقُوا الصراط » وفي السنة « ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم فأكون أنا وأمتي أول من يجوز » واتفقت الكلمة عليه في الجملة ، وكل ما هو كذلك فالإيمان به واجب ، وطوله ثلاثة آلاف سنة : ألف صعود ، وألف هبوط ، وألف استواء ، وجبريل في أوله ، وميكائيل في وسطه ، يسألان الناس عن عمرهم فيم أفنوه ، وعن شبابهم فيم أبالوه ، وعن علمهم ماذا عملوا به ، وفي حقيقته كلاليب معلقة مأمورة تأخذ من أمرت به ، وإذا وجب الإيمان به لثبوته (فالعباد) أى فيجب أن يعتقد أن جميع المكلفين مؤمنين كانوا أولاً (مختلف مرورهم) عليه : أى متفاوتون في سرعة النجاة وعدمها ، فليسوا في المرور عليه على حد سواء ، فشمل السبعين ألفاً والنبيين والصديقين ، وخالف الخليمي في الكفار ، فذهب إلى أنهم لا يرون

عليه (فَسَالم) أى : فمنهم فريق سالم بعمله ناج من الوقوع فى نار جهنم وإن خدشته كلاليتها وسقط وقام وجاوزه بعد أعوام (ومنتلف) أى : ومنهم فريق منتلف بعمله واقع فى نار جهنم ؛ إما على الدوام والتأيد كالكفار والمنافقين ، وإما إلى مدة يريدّها الله تعالى ثم ينجو كـبعض عصاة المؤمنين ممن قضى الله عليه بالمذاب والنجاة والهلاك بقدر الأعمال ، فالناجون هم أهل رجحان الأعمال الصالحة ، والسالمون منهم من السيئات ممن خصهم الله بسابقة الحسنى ، وهم الذين يجوزون كطرف العين ، وبعدهم الذين يجوزون كالبرق الخاطف ، وبعدهم الذين يجوزون كالريح العاصف ، وبعدهم الذين يجوزون كالطير ، وبعدهم الذين كالجواد السابق ، ثم الجواز سعيًا ومشيًا ، ومنهم من يجوزه حبوًا ، وتفاوتهم فى المرور بحسب تفاوتهم فى الإعراض عن حرمان الله إذا خطرّت على قلوبهم ، فمن كان منهم أسرع إعراضًا عما حرم الله كان أسرع مرورًا فى ذلك اليوم ، ونور كل إنسان على الصراط لا يتعداه إلى غيره . فلا يعيش أحد فى نور أحد ، ويتسع الصراط ويدق بحسب انتشار النور وضيقة ؛ فعرض صراط كل أحد بقدر انتشار نوره ، ومن هنا كان دقيقًا فى حق قوم وعريضًا فى حق آخرين ، وهو واحد فى نفسه ، وعلى هذا يخرج ما ورد أنه مسيرة ثلاثة آلاف سنة ، والحكمة فيه ظهور النجاة من النار ، وأن تعير الجنة أسرّ لقلوبهم بعد ، وليتحسر الكافر بفوز المؤمن بعد اشتراكهم فى القبور .

(والعرش) وهو : جشم عظيم نورانى علوى محيط بجميع الأجسام

قيل : هو أول المخلوقات وجوداً عينياً ، نُسك عن القطع بتعيين حقيقته ؛ لعدم العلم بها .

(والكرسى) وهو : جسم عظيم نوراني بين يدي العرش ، ملتصق به فوق السماء السابعة ، نُسك عن القطع بتعيين حقيقته ؛ لعدم العلم بها ، وهو غير العرش ، خلافاً للحسن .

(ثم القلم) وهو : جسم عظيم نوراني خلقه الله تعالى ، وأمره بكتِّب ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ، نُسك عن الجزم بتعيين حقيقته .

(و) الملائكة (الكتابون) على العباد أعمالهم في الدنيا والكتابون من اللوح المحفوظ ما في صف الملائكة الموكلين بالتصرف في العالم والكتابون من صف الحفظة كتاباً يوضع تحت العرش .

(و) (اللوحة) وهو : جسم نوراني كتِّب فيه القلم بإذن الله ما كان وما هو كائن إلى قيام الساعة ، نُسك عن الجزم بتعيين حقيقته (كل حكم) جمع حكمة ، وهو : صواب الأمر وسداده ، أو وضع الشيء في موضعه ، أي ما خلق كل واحد منها إلا لحكمة وفائدة يعلمها الله سبحانه وتعالى ، وإن قصرت عقولنا عن الوقوف عليها ؛ لأنه تعالى يتصرف بما يشاء ، وافق الغرض أولاً (للاحتياج) أي لم يخلقها لاحتياج منه إليها في اكتنان ولا في جلوس ولا في ضبط ما يخاف نسيانه ولا في استحصال ما غاب من علمه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ! (وبها الإيمان) أي : ولكنها كغيرها مما ثبت بصحيح الأحاديث ، كالجبج والأوار (يجب) التصديق بوجودها شرعاً ، حسبما علم ، تفصيلاً أو إجمالاً ، مع نفي الاحتياج إليها ، أو العبثية

(عليك أيها الإنسان) المكلف، غايته أن الإيمان بها تعبدى .

(والنار حق) أى ثابتة بالكتاب والسنة واتفاق علماء الأئمة ، وكل ما هو

كذلك فالإيمان به واجب ، وإلى هذا ذهب جمهور أهل السنة . والمراد من النار دار العذاب بجميع طبقاتها السبع التى أعلاها جهنم ، وتحتها أظى ، ثم الحطمة ، ثم السعير ، ثم سقر ، ثم الجحيم ، ثم الهاوية ، وباب كل واحدة من داخل الأخرى على الاستواء ، وبين أعلى جهنم وأسفلها خمس وسبع مائة سنة ، وأحرها هواء مُحْرِق ، ولا جمر لها سوى بنى آدم والأحجار المتخذة بلمحة من دون الله .

وذكر ابنُ العربي أن هذه النار التى فى الدنيا ما أخرجها الله إلى الناس من جهنم حتى غسلت فى البحر مرتين ، ولولا ذلك لم ينتفع بها من حرها ، وكفى ذلك زاجراً .

وردَّ بقوله : (أوجدت) الآن حياءً ، على المعزلة القائلين بعدم وجودها الآن ، وإنما توجد يوم الجزاء ، وقوله (كالجنة) تشبيه فى الحقيقة والإيجاد فيما مضى ، والجنة لغة : البستان ، والمراد منها عرفاً دار الثواب بجميع أنواعها وهل هى سبع جنات متجاورة ، أو وسطها وأفضلها الفردوس ، وهى أعلاها وفوقها عرش الرحمن ، ومنها تفجر أنهار الجنة ، وجنة الخلد ، وجنة النعيم ، وجنة عدن ، ودار السلام ، ودار الجلال ، كما ذهب إليه ابن عباس ، أو أربع ، ورجَّحه جماعة لقوله تعالى « ولمن خاف مقام ربه جنتان » ثم قال « ومن دونهما جنتان » كما ذهب إليه الجمهور ، أو واحدة والأسماء والصفات كلها بارية عليها لتحقيق معانيها كلها فيها ؛ إذ يصدق على الجميع جملة عدن ،

أى: إقامة، كما أنها كلها مأوى المؤمنين، وكذلك دار الخلد، ودار السلام، لأن جميعها للخلود والسلامة من كل خوف وحزن، وجنة نعيم؛ لأنها كلها مشحونة بأصنافه، والدليل لنا على ثبوتها قصة آدم وحواء عليهما السلام وإسكانهما الجنة على ما جاء به القرآن والسنة، وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور المخالف، ولا قائل بخلق الجنة دون النار؛ فثبوتها ثبوتها، والآيات صريحة في ذلك، وقد أجمع العلماء على أن تأويلها من غير ضرورة إلحاد في الدين، والجنة فوق السموات السبع، ولم يصح في محل النار خبر.

(فلا تمل) أى لا تصغ بعد جزمك بحقيقتها، ووجودها الآن؛ الواجب عليك (اجاهد) أى لقول منكرها بالمرّة، كالفلاسفة لكفره، أو لقول منكر وجودها الآن كأبى هاشم وعبد الجبار المعتزلين لتبديمه (ذى جنة) أى صاحب جنون؛ لأن إنكارهما وما علل به يؤدي إلى إحالة ما علم من الدين بالضرورة.

ورد بقوله (دار خلود) أى: إقامة مؤبدة على الجهيمية القائلين بفنائها وفناء أهلها، لمخالفته الكتاب والسنة، فالجنة دار خلود (للسعيد) أى الذى مات على الإسلام وإن تقدم منه كفر (و) النار دار خلود (الشقي) الذى مات على الكفر وإن عاش طول عمره على الإيمان: لقوله تعالى: «فمنهم شقي وسعيد الآية» ودخل في الشقي الكافر الجاهل والمماند من بالغ في النظر فلم يصل إلى الحق ولا يدخل فيه أطفال المشركين، بل هم في الجنة على الصحيح. وأما أطفال المؤمنين ففي الجنة عند الجمهور. وأما أولاد الأنبياء ففي الجنة إجماعاً، ويدخل في السعيد والشقي من كان من الجن كذلك، وعلم من النظم أن عصاة

المؤمنين لا يخلدون في النار إن دخلوها ؛ لأنهم سعداء ، فدار خلودهم الجنة ،
وفهم من دوام عذاب المخلدين أن غيرهم لا يدوم عذابه مدة بقاءه ، كمصاة
الموحدين أهل الطبقة العليا ؛ بل يموتون بعد الدخول لحظة ما ، يعلم الله مقدارها
فلا يحيون حتى يخرجوا منها ؛ فداخل النار (مغذب) فيها بنوع من أنواع
عذابها ، أو بأنواع متعددة منه مدة بقاءه فيها ، وداخل الجنة (منعم) فيها
بنوع من أنواع نعيمها ، أو بأنواع متعددة منه مدة إقامته بها بعد دخوله
(مَهْمًا بَقِيَ) أى كل من الفريقين في إحدى الدارين .

ولما نفى المعتزلة الحوض أشار إلى الرد عليهم بوجوب الإيمان به ، فقال
(إيماننا) أى تصديقنا معاشر المكلفين (بحوض خير الرسل) أى بالحوض
الذى يُعطاه في الآخرة أفضل المرسلين ، وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
(حَتَمَ) أى واجب ؛ فيثاب عليه مَنْ صدَّق به ؛ وَيُدْعَى وَيُفْسَق جاحده ، وهو :
جسم مخصوص كبير متسع الجوانب ، تَرَدُّه هذه الأمة ، مَنْ شرب منه
لا يظمأ أبداً .

وأشار إلى أن وجوب الإيمان به سمي بقوله : (كما قد جاءنا) أى للنص
الذي ورد إلينا (في النقل) ففي الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص
رضي الله عنهما : « حَوْضِي مسيرة شهر ، وزواياه سواء ، ماؤه أبيض من
اللبن ، وريحه أطيب من المسك ، وكيزانه أكثر من نجوم السماء ، مَنْ شرب
منه فلا يظمأ أبداً » وما ورد من تحديده بجهات مختلفة إما بحسب من
حضره صلى الله عليه وسلم ممن يعرف تلك الجهة ، فخطب كل قوم بالجهة التي
يعرفونها ، أو أنه أخبر أثراً بالمسافة اليسيرة ، ثم أعلم بالمسافة الطويلة ،

فأخبر بها، كأن الله سبحانه تفضل عليه، باتساعه شيئاً فشيئاً؛ فيكون الاعتماد على ما يدل على أطولها مسافة، كما أشار إليه النووي رحمه الله تعالى، وفيما أوحى الله إلى عيسى عليه الصلاة والسلام من صفة نبينا صلى الله عليه وسلم «له حوض أبعد من مكة إلى مطلع الشمس، فيه آنية مثل عدد نجوم السماء، وله لون كل شراب الجنة وطعم كل ثمار الجنة»، وظواهر الأحاديث أنه بجانب الجنة كما قاله ابن حجر، والواجب اعتقاد ثبوته، وجهل تقدمه على الصراط أو تأخره عنه لا يضر بالاعتقاد (ينال شرباً منه) أي: يتعاطى الشرب من ذلك الحوض لدفع العطش أو للتلذذ أو لتعجيل المسرة (أقوام وفوا) الله تعالى (بعهدهم) وهو الميثاق الذي كان أخذه عليهم في الإيمان به، وبالיום الآخر، وباتباع دينه وشرائعه وتصديق كتبه ورسوله، حين أخرجهم من ظهر آدم، عليه السلام، وأشهدهم على أنفسهم، فماتوا على ذلك لم يغيروا ولم يبدلوا، وهذا الوصف وإن شمل جميع مؤمنى الأمم السابقة لكنه خلاف ظواهر الأحاديث أنه لا يرده إلا مؤمنو هذه الأمة؛ لأن كل أمة إن مات رد حوض نبيا، وتخصيص حوض نبينا صلى الله عليه وسلم بالذكر لوروده بالأحاديث البالغة مبلغ التواتر بخلاف غيره لوروده بالآحاد (وقل يذاد) أي: يطرد عنه، فلا يشرب منه (من طغوا) أي: أقوام غيروا وبدلوا عهدهم الذي أخذه الله عليهم، وهو الإسلام الذي ألزمهم اتباعه، ولم يقبل ممن بلغه ديناً غيره، كما وردت بذلك الآثار الصحيحة والحسنة البالغ مجموعها مبلغ التواتر المعنوي، وكل ما هو كذلك فالإيمان به واجب، فارتد من المطرودين، ومن أحدث في الدين ما لا يرضاه الله تعالى، ومن خالف جماعة المسلمين، كالخوارج، والروافض، والمعتزلة على اختلاف فرقهم، لأنهم مبدلون (١٦ - جوهرة التوحيد)

بل هم أشد طرداً من غيرهم، والظلمة الجارون، والمعلن بالكبائر المستخف بالمعاصي، وأهل الزيغ والبدع، لكن المبدل بالارتداد مخلص في النار، والمبدل بالمعاصي في المشيئة، والله أعلم.

ثم شرع في نوع آخر من السمعيات وردت به الآثار، وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور المبتدعة، فقال: (وواجب) سماعاً عندنا أهل الحق (شفاعة المشفع) بفتح الفاء: الذي تقبل شفاعته، ورفَعَ إبهامه بإبدال (محمد) صلى الله عليه وسلم منه، والشفاعة لغة: الوسيلة والطلب، وعرفاً: سؤال الخير للغير، وفي كلامه رحمه الله تعالى إشارة إلى واجبات ثلاثة يتعين اعتقادها على كل مكلف؛ فالأول: كونه صلى الله عليه وسلم شافعاً، والثاني: كونه صلى الله عليه وسلم مشفعاً: أي مقبول الشفاعة، والثالث: كونه صلى الله عليه وسلم (مقدماً) على غيره من جميع الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين؛ فيتعين اعتقاد أنه صلى الله عليه وسلم وإن كان له شفاعات إلا أن أعظمها شفاعته صلى الله عليه وسلم المختصة به؛ للإراحة من طول الموقف، وهي: أول المقام المحمود، ثانيها: في إدخال قوم الجنة بغير حساب، وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم فيما قاله النووي، ثالثها: فيمن استحق دخول النار أن لا يدخلها، وتردد النووي في اختصاصها به صلى الله عليه وسلم، رابعها: في إخراج الموحدين من النار، ويشاركه في هذه الأنبياء والملائكة والمؤمنون. وفصل التأضي عياض، فقال: إن كانت هذه الشفاعة لإخراج مَنْ في قلبه مثقال ذرة من إيمان اختصت به صلى الله عليه وسلم، ولا يشاركه غيره. وإلا شاركه غيره فيها، خامسها: في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها، وجوز النووي

اختصاصها بصلّى الله عليه وسلم ، سادسها : فى جماعة من صلحاء أمته ليتجاوز عنهم فى تقصيرهم فى الطاعات ، سابعها : فىمن خلد فى النار من الكفار أن يخفف عنهم العذاب فى أوقات مخصوصة كآبى طالب وآبى لهب ، ثامنها : فى أطفال المشركين أن لا يعذبوا ، ذكره جلال الدين السيوطى ، وغيره .

وقصد بقوله (تمنع لا) أى لا تعتقد امتناع شفاعته صلى الله عليه وسلم فى أهل الكبائر وغيرهم ، لا قبل دخولهم النار ولا بعده ، الرد على المعتزلة ومن وافقهم ، وحديث « لاتنال شفاعتى أهل الكبائر من أمتى » موضوع باتفاق ، وتقدير صحته هو محمول على من ارتد منهم (وغيره) أى ويجب أن يعتقد أن غيره صلى الله عليه وسلم (من مرضى الأخيار) كالأنبيا والمرسلين والملائكة والصحابة والشهداء والأولياء (يشفع) على قدر مقامه عند الله سبحانه وتعالى فى أرباب الكبائر (كما) أى للحديث الذى (قد جاء فى الأخبار) الدالة على ذلك مما أجمع عليه أهل السنة ، ودخل فى الغير الشافع الله سبحانه وتعالى ؛ فإنه يشفع فىمن قال لا إله إلا الله محمد رسول الله ولم يعمل خيراً قط ، والملائكة أيضاً ؛ لقوله تعالى : « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » فيشفعون فىمن كان على مكارم الأخلاق من عصاة بنى آدم ، ولا يشفع أحد ممن ذكرنا إلا بعد انتهاء مدة المؤامدة ، والشفاعة وإن كانت واجبة شرعاً إلا أن لها دليلاً عقلياً أشار إليه بقوله (إذ جاز) الواقع علة لقوله « لاتمنع » .
يعنى : لا تمنع الشفاعة شرعاً ؛ لما ورد من إثباتها ؛ ولا عقلاً ؛ لأنه يجوز عقلاً

وسمعاً عليه تعالى تفضلاً وإحساناً (غفران غير الكفر) من الذنوب بلا توبة ولا شفاعاة، فبالشفاعة أولى؛ لأنها ليست مستحيلة، بل من مجوزات العقول، وكل ما هو كذلك فهو واجب القبول، ممتنع الرد شرعاً. وبيان جوازها أن العقل يجوز على الله تعالى أن يعفو عن الصغار مطلقاً، وعن الكبار بعد التوبة قطعاً، وبدونها إن شاء، ولا يعفو عن الكفر قطعاً؛ لدليل السمع، وإن جاز عقلاً على الأصح، هذا ما اتفقت عليه الأمة، ونطق به الكتاب والسنة.

احتج أصحابنا على جواز العفو بأن العقاب حقه تعالى، فيحسن إسقاطه، مع أن فيه نقماً للعبد من غير ضرر لأحد، وفي القرآن: «وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات» «إن الله يغفر الذنوب جميعاً» «إن الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء» والمراد بغفرانها والعفو عنها: ترك عقوبة صاحبها والستر عليه بعد المؤاخظة.

والحكمة في غفران المعاصي دون الكفر: أنها لا تنفك عن خوف عقاب ورجاء عفو ورحمة، وغير ذلك، بخلاف الكفر، ولأنها لوقت الهوى والشهوة فقط، بخلاف الكفر، فإنه مذهب يعتقد للأبد، وحرمة لا تحتمل الارتفاع أصلاً؛ فكذلك عقوبته، بخلاف المعصية.

ثم فرع على ما ذكر قوله: (فلا تُكفر مؤمناً بالوزر) أي: أن مذهب أهل الحق عدم تكفير أحد من أهل القبلة بارتكاب ذنب ليس من المكفرات ما لم يكن مهتجلاً له، صغيراً كان ذلك الذنب أو كبيراً،

عالمًا كان مرتكبًا أو جاهلاً ، وسواء كان من أهل البدع والأهواء أولاً .
 وقولنا « ليس من المكفرات » احتراز عما هو منها ، كإنكار علمه
 تعالى بالجزئيات ؛ لأن القائل به كافر مُطعماً ، ولو كان من أهل القبلة ، وخالف
 الخوارج فكفروا مرتكب الذنوب ولو صغائر ، وأخرج المعتزلة صاحب
 الكبيرة من الإيمان وإن لم تُدخله الكفر إلا بالاستحلال .

(وَمَنْ يَمُتْ وَلَمْ يَتُبْ) إلى الله تعالى (من ذنبه) هذه المسألة ترجعها
 بعضهم بمسألة وعيب مد الفساق ، وترجعها بعضهم بمسألة عقوبة العصاة ،
 وبعضهم ترجعها بمسألة انقطاع العذاب عن أهل الكبار .

وضابطها : أن يرتكب المؤمن كبيرة غير مكفرة بلا استحلال ، ويموت
 بلا توبة (فأمره مفوض لربه) أي : فذهب أهل الحق إلى أنه لا يُقطع له بعفو
 ولا عقاب ، بل هو في مشيئة الله سبحانه وتعالى ، وعلى تقدير وقوع العقاب
 عدلاً منه سبحانه وتعالى يُقطع له بعدم الخلود في النار ، كما أشار إليه المصنف
 بقوله الآتي « ثم الخلود مجتنب » بل يخرج منها ، وإنما لم يقطع له بالعفو لئلا
 تكون الذنوب في حكم المباحة ، ولا بالعقوبة لما سبق من أنه تعالى يجوز عليه
 أن يغفر ما عدا الكفر .

تمسك أصحابنا بما عمدته الآيات والأحاديث الدالة على أن المؤمنين يدخلون
 الجنة ألبتة ، كقوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » ، وقوله عليه
 الصلاة والسلام : « من قال لا إله إلا الله دخل الجنة » وليس ذلك قبل دخول
 النار ؛ فتمين أن يكون بعده ، وهي مسألة انقطاع العذاب ، أو بدونه وهي
 مسألة العفو التام .

(وواجب تعذيب بعض) أى اعتقاد أن يعذب الله تعالى بعضاً من
عصاة هذه الأمة غير معين (ارتكب كبيرة) أى فعلاً أو تركاً عمداً من غير
تأويل يُعذر به شرعاً ومات بلا توبة منه واجب: أى ثابت وواقع سمعاً
وإجماعاً، وقولنا «غير معين» لأن الممين يجوز العفو عنه مطلقاً أو توفيقه
للتوبة، وخرج بقولنا «من غير تأويل يعذر به» الصغيرة لغفرانها باجتناب
الكبائر وجواز العفو عنها وإن لم يجتنب الكبائر، ودخل في البعض الكافر
بناء على أن المراد أمة الدعوة؛ لأنهم مكلفون بفروع الشريعة، فلا بد من نفوذ
الوعيد في طائفة من العصاة؛ لأنه تعالى توعدهم، وكلامه صدق، والظاهر أن
المراد طائفة من كل صنف منهم؛ لأن الله تعالى توعد كل صنف على حدته،
وما سوى تلك الطائفة فحكمه أنه في المشيئة عند أهل السنة، وهكذا في كل
صنف من العصاة بصنف من الكبائر كالزنا والعصا وقَتْلَةُ الأَنْفُس لا بد
من نفوذ الوعيد في طائفة منهم أقلها واحد (ثم) مَنْ أراد الله تعذيبه من عصاة
المؤمنين لا تقول بخلوده في النار، بل (الخلود مُجْتَنَبٌ) أى اعتقاده؛ فلا تأخذ
به، لمثل قوله تعالى «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره» والإيمان عمل خير
للعاصي؛ فلا بد أن يرى المؤمن جزاءه، ولا جائز أن يراه قبل دخول النار ثم
يدخلها؛ لقوله «وما هم منها بمخرجين» فتعين أنه بعد الخروج منها إن قُدِّرَ
له دخولها، أو بعد العفو إن لم يقدر ذلك، وخروجه من النار ليس
بطريق الوجوب عليه تعالى، بل بمقتضى ما سبق من الوعد، كقوله تعالى
«فمن زُحِرْ عَنْ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ» وقد علم من قول المصنف رحمه
الله تعالى أنفاً «فالسِّيَآتُ عنده بالمثل» إلى هنا بطلانُ مذهب المعتزلة القائمين

بإحباط السيئات الحسنات، كما علم منه أيضاً أن المكلف إما كافر فهو مغلد في النار، ويختص المنافق بالدرك الأسفل منها، وإما مؤمن لم يذنب قط كالأنبياء، فهو مغلد في الجنة إجماعاً، وإما مؤمن مذبذب تاب من جريمته فهو في الجنة قطعاً أو ظناً، وإما مؤمن مذبذب لم يتب، والذنب صغيرة، فهو في المشيئة، وإما مؤمن مذبذب لم يتب، والذنب كبيرة من الكبائر، فهو محل النزاع، والصواب أن حكم الفاسق من المؤمنين الخلود في الجنة: إما ابتداء بموجب العفو أو الشفاعة، وإما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(وصف شهيد الحرب) أى اعتقد وجوباً اتصاف هيكلاً شهيد الحرب (بالحياة) الكاملة؛ لقوله تعالى: «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً؛ بل أحياء» وحياتهم حقيقة لظاهر الآية؛ وأنهم يرزقون مما يشتهون كما ترزق الأحياء بالأكل والشرب واللباس وغيرها؛ قال الجزولى: وحياتهم غير مكيفة ولا معقولة للبشر؛ يجب الإيمان بها على ما جاء به ظاهر الشرع؛ ويجب الكف عن الخوض في كيفيتها؛ إذ لا طريق للعلم بها إلا من الخبر؛ ولم يرد فيها شيء يبين المراد؛ والحياة: كيفية يلزمها الحس والحركة الإرادية؛ أو يصح لمن قامت به العلم، وقولنا «اتصاف هيكلاً» على ظاهر النظم من اتصاف الذات والروح جميعاً، والمراد بشهيد الحرب المؤمن المقتول في حرب الكفار بسبب من أسباب القتال لإعلاء كلمة الله تعالى بدون مقارنة سبب مؤثم؛ ومثله كل مقتول على الحق كالمجروح في قتال البغاة وقطاع الطريق وإقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وأما المقتول في حرب الكفار لإعلاء

كلمة الله تعالى لکن مع مقارنة سبب مؤثم کمن غلّ في الغنمة أو تحضّ
 القصد للغنمة فله حکم شهداء الدنيا ، لا ثوابهم الکامل ، وأما المَبْطُونُ والمَطْعُونُ
 ونحوهما من شهداء الآخرة فقط فإنه وإن کان کالأول في الثواب لکنه
 دونه في الحياة والرزق وأحكام الدنيا ، فإنه يغسل ويصلى عليه ؛ فظهر أن
 الشهداء ثلاثة : شهيد دنيا وآخرة ، وشهيد دنيا فقط ، وشهيد آخرة فقط ،
 وهذا الثالث خرج بقول الناظم «وصف شهيد الحرب بالحياة» بعد شموله للأولين ،
 وإرادة الغنمة أو الوقوع في المعصية لا ينافي حصول الشهادة ، وسمى شهيداً
 لأنه حي وروحه شهدت دار السلام أي دخلتها ، بخلاف غيره فإنه لا يشهدها
 إلا يوم القيامة ، ولأن الله وملائكته يشهدون له بالجنة (ورزقه) أي وصف
 الشهيد أيضاً برزق الله إياه (من مشتهى) أي محبوب نعيم (الجنات) جمع
 جنة ، وتقديم معناها لغة وشرعاً ، وما ورد من أن أرواحهم في أجواف أو في
 حواصل طير معناه أنها تركب تلك الطير ، أو تكون أجوائها لها كالهوادج
 الشفافة الواسعة ، أو أنها كالطير في سرعة قطع المسافة البعيدة ، لا أن أرواحهم
 لها أجنحة ، أو أنها تعمر أجساماً آخر ، فتدبرها ، لئلا يلزم التناسخ .

ولما جرى ذكر الرزق في هذه المسألة أتبعها بالكلام عليه فقال :
 (والرزق عند القوم) يعني أهل السنة (ما به انتفع) أي ماساقه الله تعالى إلى
 الحيوان فانتفع به بالفعل ؛ فدخل رزق الإنسان والدواب وغيرهما ، وشمل
 المأكول وغيره مما ينتفع به ، وخرج «الم ينتفع به» وإن كان السوق للانتفاع
 لأنه يقال في عرف الشرع فيمن ملك شيئاً وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع
 به : إن ذلك ليس رزقاً له ؛ وبهذا ظهر قول أكابر أهل السنة إن كل أحد

يستوفي رزقه ، وإنه لا يأكل أحد رزق غيره ، ولا يأكل غيره رزقه ، وقصده
الرد على المعتزلة المشار إليه بقوله (وقيل لا) أي : وقال جماعة من المعتزلة
قبحهم الله تعالى : لا يصح اعتبار الانتفاع في الرزق ولا الخلو عن اعتبار المملوكية
(بل) لابد من اعتبارهما ، فهو (ما ملك) أي المملوك مطلقاً ، انتفع به أولاً
(وما اتبع) هذا القول : أي لم يؤول عليه أئمتنا ؛ لفساده طرداً وعكساً ، أما
فساد طرده فلدخول ملك الله تعالى فيه ، ولا يسمى رزقاً اتفاقاً ، وإلا لكان
سبحانه وتعالى مرزوقاً ، وأما فساد عكسه فلخروج رزق الدواب والعبيد
والإماء عند بعض الأئمة ، مع ما يتصور عليه أن يأكل الإنسان رزق غيره ، وأن
يأكل غيره رزقه ، ثم فرغ على مذهب أهل السنة قوله (فيرزق الله الحلال) يعني
قد سبب اعتماد القول الأول - وهو أن الرزق ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع به -
يجب أن يعتقد أن الله سبحانه وتعالى يرزق الحلال ، وهو ما نص الله سبحانه
وتعالى أو رسوله أو أجمع المسلمون على إباحة تناوله لغير ضرورة ؛ ليخرج
إساعة الفصاة بالخر وإباحة الميتة للمضطر ، أو اقتضى القياس الجلي إباحة تناوله
بعينه أو جنسه بأن لم يتبين أنه حرام ، ونبه بقوله (فاعلموا) على أنه تعالى يرزق
كل واحد من الأقسام الثلاثة اجتماعاً وانفراداً ؛ فحقه أن يتأخر عن قوله (ويرزق
المكروه) وهو ما أنهى الله أو رسوله عنه نهياً غير أكيد ، سواء كان بدلالة
المطابقة أولاً (والحر ما) أي ويرزق الله المحرم ، وهو ما نص الله أو رسوله أو
أجمع المسلمون على امتناع تناوله بعينه أو جنسه أو اقتضى القياس الجلي ذلك
أو ورد فيه حد أو تعزير أو وعيد شديد غير مؤول ، سواء كان تحريمه لفسدة
أو مضرّة خفية كالربا ، أو لفسدة ومضرّة واضحة كالسم والخر ، وردّ

بهذا على المعتزلة النافين كون الحرام رزقاً ، بناء على التحسين والتقبيح العقلين .

ثم ذكر مسألة من النصوص الآتية بعضُ تصاريفه عند قول الناظم « وكن كما كان خيار الخلق » لتعلقها بمبحث الرزق لأنَّ منه ما يحصل بلا كُفٍّ ومنه ما يحصل بمباشرة الأسباب اختياراً فقال : (في الاكتساب) أى في أفضليته ، وهو : مباشرة الأسباب بالاختيار كالسفر للأرباح وتعالى الدواء لتحصيل الصحة أو حفظها ونحو ذلك (و) في أفضلية (التوكل) من العبد ، وهو : الاعتماد عليه تعالى وقطع النظر عن الأسباب مع تهيئها ، ويقال هو ترك السعي فيما لا تسعُه قدرة البشر (اختلف) فرجع قوم الأول ؛ لما فيه من كَفِّ النفس عن التطلع إلى ما في أيدي الناس ومنعها من الخضوع لهم والتذلل بين أيديهم ، مع حيازة منصب التوسعة على عبادة الله سبحانه وتعالى ومواساة المحتاجين وصلة الأرحام بتوفيق الله تعالى ، ورجَّح قوم الثاني ؛ لما فيه من ترك كل ما يشغل عن الله تعالى ، وحيازة مقام السلامة من فتنة المال أو المحاسبة عليه ، والاتصاف بالرغبة إلى الله تعالى والوثوق بما عنده ، ولما لم يكن هذا الإطلاق مرضياً أشار إليه بقوله (والراجع التفصيل) أى : القول المختار عند القوم : أنهما يختلفان باختلاف أحوال الناس ، فمن يكون في توكله لا يسخط عند ضيق معيشته ولا يتطلع لسؤال أحد ولا تتعلق به نفقة لازمة لمن لا يرضى بحاله فالتوكل في حقه أرجح ؛ لما فيه من مجاهدة النفس على ترك شهواتها ولذاتها والصبر على شدتها ، ومن يكون في توكله على خلاف ذلك فالأكتساب في حقه أرجح ؛ حذراً من التسخط وعدم الصبر ،

بل ربما وجب التكبُّبُ في حقه ، وهذا التفصيل (حسبما عرف) من كتب
 القوم ، كالإحياء للغزالي ، والرسالة للقشيري .
 ولكن هذا التفصيل لا يتمشى إلا على أحد طريقَي العلماء : أن الاكتساب
 ينافي التوكل .

وأما على الطريق الثاني الراجح عند الجمهور فلا ؛ لأنهم عرفوا التوكل
 بأنه : الثقة بالله تعالى ، والإيقان بأن قضاءه نافذ ، واتباع سنة نبيه صلى الله
 عليه وسلم في السَّعي فيما لا بد منه ، سيما اللطعم والشرب ، والتحرز من العدو
 كما فعله الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

ثم شرع في مسائل ينفع علمها ، ولا يضر جهلها في العقيدة لدعاء الحاجة
 إليها ، فقال : (وعندنا) معاشر أهل الحق من الأشاعرة (الشيء هو الموجود)
 أي اسمُ للموجود الكائن الثابت ، يعني أن معنى « الشيء » ومدلوله هو
 معنى الموجود ومدلوله ؛ فهما متساويان صدقاً ؛ فكل شيء موجود ، وكل
 موجود شيء ، والمعدوم مطلقاً - ممكناً كان أو ممتنعاً - ليس بشيء ، ولا ثابت
 في الخارج ؛ لأن الوجود نفس الحقيقة ، فرفعه رفعها ، ولا واسطة بين
 الموجود والمعدوم ، وهذا الحكم ثابت عندنا بالضرورة ؛ فإنها قاضية بذلك ؛
 - إذ لا يُعقل من الثبوت إلا الوجود خارجاً أو ذهنياً ، ولا من العدم إلا نفي
 الوجود كذلك (وثابت في الخارج) خبر قوله (الموجود) الواقع مبتدأ ،
 يعني : أنا نقطع ونتحقق أن حقيقة كل موجود ثابتة ومتحققة في
 الخارج ونفس الأمر ، واجبة كانت أو ممكنة ، من غير نظر إلى اعتبار
 المعبر ولا فرض الفارض ، فما نعتقده حقائق الأشياء ، ونُسَمِّيه بالأسماء

من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمور موجودة في نفس الأمر ،
وقضدُ الردُّ على فرقِ السوفسطائية الثلاثة :

العنادية : الذين ينكرون حقائق الأشياء ، ويزعمون أنها أوهام وخيالات ،
جزموا بأنه لا موجود أصلاً .

والعندية : الذين ينكرون ثبوت حقائق الأشياء في نفسها ، وتقرُّرها
على ما تشهد عليه ، زعموا أنها تابعة للعند والاعتقاد .

واللاأدرية : الذين ينكرون العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ، زعموا أنهم
لا دراية لهم بحقيقة من الحقائق ، وهم قوم كفار .

(وجود شيء عنه) أى : أن وجود كل شيء من الموجودات عين حقيقة
وليس زائداً على الماهية ، بمعنى أنه ليس في الخارج والمحسوس إلا الذات
المتصفة بالوجود ، من غير أن يتحقق فيه ذات معروضة للوجود لها فيه تحقق ،
ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر ، كوجود الذات المتصفة بالحرمة
وعارضها الذى هو الحرمة القائمة بها ، هذا ما عليه الأشاعرة ، وعليه فالمعدوم
ليس في الخارج بشيء ، ولا ذات ، ولا ثابت : أى لا حقيقة له في الخارج ، وإنما
يتحقق بوجوده فيه .

ثم ذكر مسألة أخرى مما ينفع علمه ولا يضر جهله ، وهى : إثبات الجوهر
الفرد وحدوثه ، فقال : (والجوهر الفرد) هذه عبارة المتقدمين ، وبعبارة
المتأخرين بدلها بالجزء الذى لا يتجزأ .

والجوهر : ما يشغل الخير ، وهو عند المتكلمين : الموجود المتحيز بالذات
أعنى ما يتحيز غير تابع في تحيزه لغيره ؛ فخرج الواجب الوجود لا تنفك التحيز
عنه ، وخرج العَرَض لتبقيته في التحيز لمحلّه ، والمراد من وصفه بالفرد أن

لا يقبل الانقسام أصلاً ، لا قطعاً ولا كسراً ولا وهماً ولا فرضاً ، وقوله :
 (جاءت) خبر الجوهر الواقع مبتدأ : أى ثابت مسبق وجوده بالعدم لما
 تقدم من أدلة معدوث العالم وكل جزء من أجزائه لثبوتها الجوهر الفرد ،
 ولا معنى للحادث إلا ما كان مسبوقاً بالعدم : أى لم يكن ، ثم كان (وعندنا
 لا ينكر) ثبوته وتقرره في الوجود ؛ لجميع الأجسام تركبت منه مع تناهي
 آجاده فيها ، خلافاً لحكماء الفلاسفة .

ولما اختلف الناس في انقسام الذنوب إلى صفائر وكبائر أشار إلى ذلك
 مبيناً مختار أهل السنة بقوله (ثم الذنوب) من حيث هي ، والذنب : ما عصى
 الله تعالى به ، أو ما يذم مرتكبه شرعاً ، ويرادفه المعصية والخطيئة والسيدة
 والجريمة والمنهى عنه والمذموم شرعاً ، وقوله (عندنا) أهل السنة ظرف قدم
 على عامته وهو (قسمان) لإفادة الحصر ؛ فيخرج به المرجئة حيث ذهبوا إلى
 أنها كلها صفائر ولا تضر مرتكبها ما دام على الإسلام ، والخوارج حيث
 ذهبوا إلى أن كل ذنب كبيرة نظر العظمة من عصى به ، وكل كبيرة كفر ،
 كما يفرج به من ذهب إلى أنها كلها كبائر ، ولكن لا يكفر مرتكبها إلا بما
 هو كفر منها ، وأبدل من «قسمان» للتفصيل (صغيرة) و (كبيرة) فحذف
 العاطف ، ولپست الكبيرة منحصرة في عدد مذكور ، وهي - كما قال ابن
 الصلاح - : كل ذنب كبير وعظم عظماً يصح معه أن يطلق عليه اسم
 الكبير ، أو وصف بكونه عظيماً على الإطلاق ، ولها أمارات : منها إيجاب
 الحد ، ومنها الإيعاد عليها بالعذاب بالنار ونحوها ، كان ذلك في الكتاب
 أبو السنة ، ومنها وصف فاعلها بالفسق نصاً ، ومنها اللعن كلعن الله السارق ،

وأكبرها الكفر بالله، ثم القتل العمد، قلت: في كلام الحافظ السيوطي رحمه الله تعالى مانصه: لا أعلم شيئاً من الكبائر قال أحد من أهل السنة بتكفير مرتكبه إلا الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن الشيخ أباً محمد الجويني من أصحابنا وهو والد إمام الحرمين قال: إن من تعدد الكذب عليه صلى الله عليه وسلم يكفر ككفر آخريه عن الملة، وتبعه على ذلك طائفة منهم الإمام ناصر الدين ابن المنير من أئمة المالكية، وهذا يدل على أنه أكبر الكبائر، لأنه لا شيء من الكبائر يقتضي الكفر عند أحد من أهل السنة، انتهى.

وكُلُّ ما خرج عن حَدِّ الكبيرة وضابطها فهو صغيرة، ولا تنحصر أفرادها، وقد تنقلب الصغيرة كبيرة بالإصرار عليها والتهاون والفرح والافتخار بها وصدورها من عالم يُقْتَدَى به فيها (فالثاني) أي وإذا علمت انقسام الذنوب إلى صغائر وكبائر فاعلم أن الكبائر الشاملة للكفر (منه الممتاب واجب) عينا (في الحال) أي: في حال التلبس بالمعصية فوراً، وقضية كلام النووي أن الوجوب على الفور متفق عليه، بل يجمع عليه، وقوله «منه» أي من جميعه أو بعضه، بناء على صحة التوبة عن بعض المعاصي مع الإصرار على البعض، ولو كان كبيراً، للاجتماع على أن الكافر إذا أسلم وتاب عن كفره مع استدامته على بعض المعاصي صحت توبته وإسلامه ولم يعاقب إلا عقوبة تلك المعصية خلافاً لأبي هاشم، والمراد بالمتاب التوبة الشرعية لأنها عند الإطلاق لا تنصرف إلا لها، وهي ما تستبمع ثلاثة أركان: الإقلاع عن المعصية، والندم على فعلها، وهو ركنها الأعظم، والعزم على أن لا يعود إلى مثلها أبداً عزماً جازماً،

فإذا حصلت هذه الشروط صححت التوبة ولو من المعاصي كلها إجمالاً، ولوعلمها تفصيلاً، وإن فُقد أحدها لم تصح، وهذا إذا كانت المعصية بين العبد وبين الله تعالى لا تتعلق بحق آدمي، أما المتعلقة بالآدمي فلها شرط رابع، وهو ردُّ الظلّامة إلى صاحبها أو تحصيل البراءة منه، ولا خلاف في وجوبها عينا، إنما النزاع في دليل الوجوب؛ فعندنا هو السمع كقوله تبارك وتعالى «وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون» وعند المعتزلة العقل، وليس في كلام المصنف ما يفيد توقف غفران الكبائر على التوبة؛ فقد تغفر بالفضل المحض، وقد يخفف منها بالطاعات، وفي حديث أنس رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا تاب العبد أنسى الله الحفظَةَ ذنوبه» خرجه ابن عسّاكر.

ولما ذهب المعتزلة إلى أن من شروط صحة التوبة أن لا يعاود الذنب بعد التوبة، فإن عاوده انتقضت توبته وعادت ذنوبه ردّاً عليهم بقوله (ولا انتقاض) لتوبة التائب الشرعية (إنْ يَعدْ للحال) أي: إن رجع للحالة الأولى التي كان عليها من التلبس بالذنوب، ولا تعود ذنوبه التي تاب منها عليه، بل عَوّده وتقضه معصية أخرى، يجب عليه أن يجدد منها توبة أخرى، كما أشار إليه بقوله (لكن يجدد توبةً لما اقترف) أي للذنوب الذي ارتكبه ثانياً، (وفي) طريق (القبول) للتوبة وكيانيته (رأيهم) يعني العلماء (قد اختلف) فقال أهل الحق من أهل السنة: لا يجب على الله عقلاً قبول توبة التائب، بل لا يجب عليه تعالى شيء مطلقاً، وهل يجب قبولها سمعاً ووعداً؟ فقال

إمام الحرمين والقاضي: نعم، لكن بدليل ظني؛ إذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل، وقال إمامنا أبو الحسن الأشعري: بل بدليل قطعي؛ وقد علم من النظم أن توبة الكافر مقطوع بقبولها سمعاً؛ لقوله تعالى: «قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف».

وتوبة المؤمن العاصي فيها قولان: أحدهما المشهور يقول بقبولها قطعاً، والآخر الأصح: يقول بقبولها ظناً، وشرط صحتها: صدورها قبل الغرغرة، وقبل طلوع الشمس من مغربها.

قال النووي رحمه الله تعالى: ففي حال الغرغرة — وهي حالة التزعج — لا تقبل توبة ولا غيرها، كما أن الشمس إذا طلعت من مغربها أغلق باب التوبة، وامتنعت على من لم يكن تاب قبل ذلك، وهو معنى قوله تعالى: «يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها، لم تكن آمنت من قبل» الآية، هذا عند الأشاعرة.

وأما عند المالكية: فإنها عدم الغرغرة في الكافر دون المؤمن العاصي ثم شرع في المسألة المعروفة عند القوم بالكلية الخمس فقال: (وحفظ دين) أي صيانته، وهو: ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام، عاملاً كان كشرعية نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أو خاصاً كشرعية عيسى عليه السلام، فلا يباح الكفر، ولا انتهاك المحرمات، ولذا شرع قتال الكفار، الحريين وغيرهم (ثم نفس) عاقلة، فلا يباح قتلها، ولا قطع أعضائها، بغير حق، ولذا شرع القصاص في النفس والطرف، وحفظ (مال) وهو كل ما يحل تملكه شرعاً، ولو قل: فلا يباح بسرقة ولا غصب، ولذا شرع حدُّ

السُّرقة وقَطْع الطريق ، ولهما معاً شُرْعٌ حد الحرابة ، وحفظ (نسب) وهو ما يرجع إلى ولادة قريبة من جهة الآباء ؛ فلا يباح بالزنا ، ولذا شرع الحد فيه (ومثلها) أي المذكورات في وجوب الحفظ (مقل) فلا يباح المفسد له ؛ ولذا شرع حد السكر والقصاص ممن أذنبه بجناية عمد ، والدَّيَّةُ في الخطأ (وعرض) كذلك ، وهو : موضع المدح والذم من الإنسان ؛ فلا يباح بقذف ولا بسب ؛ ولذا شرع حد القذف للعفيف ، والتعزير لغيره ، وآكد الحسنة الدين ؛ لأن حفظ غيره وسيلة لحفظه ، ثم حفظ النفوس ، ثم العقول ، ثم الأنساب ، ثم الأموال ، وفي مرتبتها الأعراض إن لم تؤد الأذى فيها إلى قطع النسب ، وإلا كانت في مرتبة الأنساب (قد وجب) حفظ الجميع في جميع الشرائع ؛ لشرفها ، كما أخبر بذلك شرعنا ، كقوله عليه الصلاة والسلام «فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام» الحديث ، وفي آخره «ألا لا ترجعوا بعدي كفاراً ، يضرب بعضكم رقاب بعض» وهذا يرجع لحفظ الأديان ، كما أن حفظ الأنساب داخل تحت حفظ الأعراض ، ومن لازم التكليف بذلك التكليف بحفظ العقل ، والله تعالى أعلم .

(ومن لمعلوم ضرورة جحد * من ديننا) أي : وكل مكلف جحد أمراً معلوماً كونه من الدين بالضرورة ، كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخن ونحوها ؛ فإنه يكفر بذلك ، و(يقتل كفراً) إن لم يتب ؛ لأن جحد ذلك المعلوم مستلزم لتكذيب النبي صلى الله عليه وسلم في إخباره عنه أنه من الدين ، والمعلوم بهذا المعنى : هو ما يعرفُ نسبته إلى الدين خواصُّ

المسلمين وعوامهم من غير قبول للتشكيك ، فالتحق بالضروريات (ليس حد)
 أى ليس قتله حدا وكفارة لجرمه ، كما فى سائر الحدود .

(ومثل هذا) أى مثل كفر جاحد هذا المعلوم من الدين بالضرورة وقتله (من
 نفي لجمع) أى كل مكلف جحد حكما مجمعا عليه إجماعا قطعيا، أى فيكفر بجحد
 ويقتل، وهذا ضعيف وإن جزم الناظم به، والحق القول الثانى أنه لا يكفر نافي
 حكم الإجماع إلا إذا كان قطعيا معلوما من الدين بالضرورة .

والإجماع القطعى : هو ما اتفق المتبرون على كونه إجماعا ، بأن صرح
 كل من المجمعين بالحكم الذى أجمعوا عليه من غير أن يشد منهم أحد لإحالة
 المادة خطأ .

ثم عطف على قوله من نفي لجمع (أو استباح) أى اعتقد إباحة محرّم
 مجمع عليه ولو صغيرة معلوم من الدين تحريمه بالضرورة (كالزنا)
 والواط ولو فى مملوكه ؛ فلا يكفر ، بفعل شىء من ذلك إلامع الاستحلال ،
 هذا مذهب الأشاعرة .

وقال بعض الساتريديّة : استحلال المعصية ولو صغيرة كفر ، إذا ثبت
 كونها معصية بدليل قطعى ؛ لأن ذلك من أمارات التكذيب .
 وقال البعض الآخر : من اعتقد حلّ محرّم ، فإن كان تحريمه لعينه
 كالزنا وشرب الخمر - وقد ثبت بدليل قطعى - كفر ، وإلا فلا ، كما إذا استحل
 صوم يوم العيد .

وبين هذا المعطوف وما عطف عليه تلازم أو تساوى ؛ فما ذكره المصنف
 صريحا لإتباعا للقوم ، وإرادة التنصيص على أعيان المسائل ، وزيادة الإيضاح
 وقوله (فلتسمع) تكملة .

ثم شرع في مباحث الإمامة تبعاً للقوم وإن كانت من الفقهيات ، فقال (وواجب) على الأمة وجوباً كفائياً (نصبُ إمام) أي إقامته وتوليته؛ فيعطى بذلك جميع الأمة ، من ابتداء موته عليه الصلاة والسلام إلى قيام الساعة ، فإذا قام به أهل الحل والعقد سقط عن غيرهم ، لافرق في ذلك بين زمن الفتنة وغيره ، هذا مذهب أهل السنة وأكثر المعتزلة ، ومتى أطلقت الإمامة انصرفت للخلافة ، وهي : رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم .

ووصف الإمام بقوله (عدل) وهو : الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم ، وهو في الأصل : مصدر سمي به فوضع موضع العادل ، أو هو مصدر بمعنى العدالة ، وهي الاعتدال والثبات على الحق ، والمراد به عدالة الشهادة ، وهي وصف مركب معنى من خمسة شروط : الإسلام ، والبلوغ ، والعقل ، والحرية ، وعدم الفسق بجارحة أو اعتقاد ، فخرج غير المكلف كالصبي والمعتوه ؛ لأنه قاصر عن القيام بالأمر على ما ينبغي ، والعبد ؛ لأنه مشغول بخدمة السيد لا يتفرغ للأمر مستحق في أعين الناس ، لا يهاب ولا يمتثل أمره ، وأما كونه ذكراً فهو مأخوذ من تذكير الوصف ؛ فلا يكون الإمام امرأة ولا خنثى مشكلاً ؛ لأنه أشبه النساء النافصات العقل والدين الممنوعات من الخروج ، والفاسق لا يصلح لأمر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيه ، والظالم يحتل به أمر الدين والدنيا ؛ فلا يصلح للولاية ، وقد علم من قوله « نصبُ إمام » أن مستجمع شروط الإمامة الصالح لها لا يصير إماماً بمجرد صلاحيته لها واستجماعه شروطها كما اتفق عليه الأئمة ، بل لابد من

نص من الله سبحانه وتعالى أبو رسوله صلى الله عليه وسلم ، أو من الإمام السابق ، كما أنه يؤخذ من قوله « عدل » بصيغة الإفراد أنه لا يجوز تعدده في عصر وبلد واحد بالإجماع ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام « من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه ، فليطمعه إن استطاع » ، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر » وفي رواية « فاضربوه بالسيف كائناً من كان » ثم المراد من كونه عدلاً ، أى ولو ظاهراً عند النصب ؛ لأنه الذى كلفنا به ، وهذه شروط في الابتداء وحالة الاختيار ، وقوله (بالشرع) متعلق بواجب وهو المقصود بالإفادة ، يعنى أن وجوب نصب الإمام على الأمة طريقه الشرع عند أهل السنة وجمهور المعتزلة لوجوه عُمدها إجماع الصحابة رضى الله تعالى عنهم ، حتى جعلوه أم الواجبات ، واشتغلوا به عن دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكذا عقب موت كل إمام إلى وقتنا هذا .

واختلافهم في تعيين من يصلح خليفة غير قاذح في اتفاقهم على وجوب نصبه ، ولذا لم يقل أحد منهم : لا حاجة إلى الإمام

وكل البيت بقوله : (فاعلم) .

وأراد بقوله : (لا يحكم العقل) الرد على بعض المعتزلة حيث ذهبوا إلى

أن وجوب نصب الإمام ليس بالشرع (فليس) نصب الإمام (رُكناً) يعتقد (وجوباً) (في الدين) متعلق بركننا ، أى لا تتوهم من ذكرى له في القواعد الكلامية أنه من القواعد المجمع عليها المنقولة بالتواتر كالشهادتين والصلاة والزكاة وصوم رمضان والحج ، بل ليس هو منها ، وكل ما هو ليس كذلك فحكمه حكم سائر الشروعات يجب اعتقاد ما صح منها ، ولا يكفر

منكره إلا إذا وجد شرطه السابق (ولا ترغ) أي لا تخرج (عن) امتثال
 (أمره) ونهي (المبين) أي الواضح الجاري على قوانين الشرع ولا عن
 أمر خلفائه ونوابه ؛ لأن طاعته واجبة على جميع الرعايا بالظاهر والباطن ؛ لقوله
 تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »
 ولقوله عليه الصلاة والسلام « من أطاع أميري فقد أطاعني ، ومن عصى
 أميري فقد عصاني » فلا تجوز مخالفته (إلا) إذا أمر (بكفر) صريح أو ضمني ؛
 فلا تجوز طاعته إلا إن خيف القتل بقرائن الأحوال ، فإن لم تخف القتل وقد رت
 على طرح عهده (فانبدن) أي فاطر حن (عهده) وبيعته جهرد لكفره الموجب
 لانخلعه عن استحقاق التوفية له ؛ إذ لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ،
 فإن لم تقدر على الجهر بذلك فاطر حه سرا حتى تجد قدرة القيام بخلعه (فإنه يكفيننا
 أذاه) أي الجائر الذي أمر بالكفر وتلبس به (وحده) إذ هو الذي ناصيته بيد
 قدرته (بغير هذا) الكفر من جميع المعاصي إذا ارتكبتها من غير استحلال (لا يباح)
 أي لا يجوز (صرفه) عن الإمامة وخلعه ، لا سرا ولا جهرا (وليس يعزل)
 الإمام (إن أزيل) أي إذا عقدت البيعة لإمام عادل ، ثم زال (وصفه) السابق ،
 أعني العدالة ؛ بطروا الفسق ؛ فإنه لا يعزل عند الله تعالى ، وإن استحق العزل ،
 خلافا لطائفة ذهبوا إلى ذلك .

ولما فرغ من الإمامة عقبها بما يتوقف القيام به غالبا عليها ، وهو الأمر
 بالمعروف والنهي عن المنكر ، فقال (وأمر بعرف) وأنه عن منكر وجوبا
 كفاثيا ، وإنما ترك النهي عن المنكر لاستلزام الأمر له ، واثرا الأمر لشرفه ،
 والعرف لغة : المعروف ، وهو اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله عز وجل

والتقرب إليه ، والإحسان إلى الناس ، وكل ما ندب إليه الشرع ، والمنكر
ضده ، وهو : من الصفات الغالبة ، أى أمرٌ معروفٌ بين الناس إذا رأوه
لا ينكرونه . والدليل على وجوبهما بالشرع عندنا الكتاب والسنة والإجماع ،
كقوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير - الآية » وكحديث أبي سعيد
الخدري رضى الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من رأى
منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبأسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك
أضعف الإيمان » .

ومن شرط الأمر بالمعروف : أن يكون الأمر عالماً بما يأمر به وينهى
عنه ؛ فلا يحل للجاهل بالحكم النهي عما يراه ، ولا الأمر به ، وأن يأمن أن يؤدى
إنكاره إلى منكر أكبر منه ، كأن ينهى عن شرب الخمر ، فيؤثر لهيبه عنه إلى
قتل النفس أو نحوه ، وأن يغلب على ظنه أن إنكاره المنكر يزيله ، وأن أمره
بالمعروف مؤثر فى تحصيله ؛ فعدم الشرطين الأولين يوجب التحريم ، وعدم
الشرط الثالث يسقط الوجوب ويبقى الجواز والندب ، ومراتب الإنكار ثلاثة :
أقواها أن يغير بيده ، وهو واجب عيناً فوراً مع القدرة ، فإن لم يقدر على ذلك
انتقل للتغيير بالقول ، وليكن أولاً بالرفق واللين ، فإن عجز انتقل إلى الإنكار
بالقلب وهو أضعفها ، ولا يشكل على هذه القاعدة قوله تعالى « يا أيها الذين
آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم » لأن معناها : إذا فعلتم
ما كلفتم به لا يضركم تقصير غيركم ؛ لقوله تعالى « ولا تزر وازرة وزر أخرى » .
ولما كان اجتناب الغيبة والنميمة داخلًا فى الأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر ، عقبه بقوله : (واجتنب غيبة) أى انقر منها وتباعد عنها ، والأمر
فيه للوجوب العيني ، والمراد من الاجتناب : ما يعم القول والفعل والسماع

والاعتقاد والعمل ، والنميّة : تقلُّ كلام الناس بعضهم إلى بعض على وجه الإفساد ، أي على جهة يترتب عليها الإفساد بينهم ، وهي محرمة إجماعاً ما لم تدعُ الحاجة إليها ، وإلاّ تجاوزت ، كما إذا أخبرك شخص أن إنساناً يريد الفتك بك أو بمالك أو بأهلك فهذا ونحوه ليس بحرام ، وقد يكون بعضه واجباً وبعضه مستحباً ، كما صرح به النووي رحمه الله تعالى ، والمذاهب متفقة على أنها كبيرة ؛ لحديث الصحيحين « لا يدخل الجنة نمام » .

(وغيبة) أي ويجب عليك أيها المكلف أن تجتنب الغيبة ، وهي : ذكر الإنسان بما فيه مما يكرهه ، سواء ذكرته بلفظك أو كتابتك أو أشرت إليه بعينك أو يدك أو رأسك ، وضابطه : كل ما أفهمت به غيرك نقصان مسلم فهو غيبة محرمة بالإجماع ، وفي القرآن الشريف « أجب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً - الآية » وكما تحرم الغيبة على المغتاب يحرم استماعها وإقرارها ، والغيبة بالقلب محرمة كهي باللسان ، وقد استثنى من ذلك ما نظمه الجوهري في قوله :

لست غيبةً كرر وخذها منْظَمة كأمثال الجواهر
تظلم واستغيت واستغيت حذر وعرف واذكرن فسق المجاهر
والتوبة تنفع في الغيبة من حيث الإقدام عليها ، وأما من حيث الوقوع في حرمة من هي له فلا بد فيها من التوبة مع طلب عفو صاحبها عنه ، ولو بالبراءة المجهول متعلقها .

(وخصلة) أي : ويجب عليك أن تجتنب خصلة (ذميمة) أي مذمومة شرعاً (كالعجب) وهو : رؤية العبادة واستعظامها من العبد ؛ فهو معصو

متعلقة بالعباد هذا التعلق الخاص ، كما يعجب العابد بعبادته ، والعالم بعلمه ،
 والمطيع بطاعته ؛ فهذا حرام غير مُفسد للطاعة ، لأنه يقع بعدها ، بخلاف
 الرياء فإنه يقع معها فيفسدها ، وإنما حرم العجب لأنه سوء أدب مع الله تعالى
 إذ لا ينبغي للعبد أن يستعظم ما يتقرب به لسيده ، بل يستصغره بالنسبة إلى
 عظمة سيده . لاسيما عظمته سبحانه وتعالى ، قال تعالى « وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ
 قُدْرِهِ » أي : ما عظموه حق تعظيمه ، ومثل العجب الظلم والبغى والحرابة
 والغش والخديعة والكذب لغير مصلحة شرعية وترك الصلاة ومنع الزكاة
 وعقوق الوالدين (والكبر) وهو بَطَرُ الحق وغمطُ الناس ؛ لحديث « لن
 يدخل الجنة مَنْ في قلبه مثقال ذرة من الكبر » فقالوا : يا رسول الله إن أحدنا
 يحب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة ، فقال صلى الله عليه وسلم « إن الله جميل
 يحب الجمال ، ولكن الكبر بطر الحق وغمص - أو وغمط - الناس » بالصاد
 والطاء المهملتين ، واطر الحق : رده على قائله ، وغمصُ الناس : احتقارهم ،
 والكبر على الصالحين وأئمة المسلمين حرام معدود من الكبائر ، وهو من
 أعظم الذنوب القلبية ، وعلى أعداء الله والظَّامة مطلوب شرعا حسن عقلا
 (وداء الحسد) أي : ويجب عليك أن تجتنب داء هو الحسد ، وهو : تمنى زوال
 نعمة المحسود ، سواء تمنى انتقالها إليه أم لا ، ودليل تحريمه الكتاب والسنة
 والإجماع ، ففي القرآن « ومن شرَّ حاسد إذا حسد » وفي السنة « إياكم والحسد ؛
 فإن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب » أو « العشب » (وكالمراء) ،
 أي : ويجب عليك أن تجتنب المراء في الدين ، وهو لغة : الاستخراج ،
 وعرفا : منازعة الغير فيما يدعى صوابه ، ولو ظنا ؛ فالمدحوم منه طمأنينة .

في كلام الغير لإظهار خلل فيه لغير غرض سوى تحقير قائله وإظهار مزيته عليه ، أما إذا كان لإحقاق حق وإبطال باطل فهو مطلوب شرعاً (وإجلال) أي : ويجب عليك أن تجتنبه ، وهو : دفع العبد خصمه عن إفساد قوله بحجة قاصداً به تصحيح كلامه ، والمحرم منه المراد هنا ما كان لإحقاق باطل أو إبطال حق . أو ما كان لإظهار الخلل في كلام الغير لينسب بذلك شرف العلم لنفسه وخسة الجهل لغيره ، وقوله (فاعتمد) تكملة أشار به إلى انقضاء فن العقائد وتامه ، أي : فاعتمد في جزم العقيدة على ما ذكرته لك لأنه مذهب أهل السنة والجماعة .

ولذا شرع في فن التصوف ، وهو : علم بأصول يعرف بها إصلاح القلب وسائر الحواس ، وفائده صلاح أحوال الإنسان ، وقال الغزالي : هو تجريد القلب لله تعالى واحتقار ما سواه ، فقال (وكن) أيها المكلف بعد رفض الموانع والشوائب العائقة عن الوصول إلى الحق في عقدك وقولك وسائر تصرفاتك (كما كان) أي متخلياً بالأخلاق والأحوال التي كان عليها (خيار الخلق) وأفضل الناس ، وهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وأبهم الأحوال لعدم ضبطها ، ويحتمل أن يكون المراد نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم ؛ لأنه جمع ما تفرق في الجميع ، والأولى أن يراد كل من ثبتت له الخيرية ولو نسبته ، فيشمله صلى الله عليه وسلم ، ويشمل الأنبياء والعلماء والشهداء والأولياء والورع والزاهدين والعابدين ، ويكون الكلام موجهاً ؛ لأن من المخاطبين من له قدرة على التوصل إلى صورة مجاهداته صلى الله عليه وسلم ، ومنهم من له قدرة على صورة مجاهدة غيره من الأنبياء ، ومنهم من له قدرة على مجاهدة الغلماء ، وهلم جرا ، وكن (حليف حـلم) أي : مخالفة وملازمة ، والحلم

التحمل والتصبر وتحمل مشاق عباد الله تعالى ، بحيث لا يستفرك الشيطان ولا الهوى ، ولا يحركك الغضب مع التكثير بالإخوان (تأييداً للحق) أى :
لدين الحق مستمسكاً به ممثلاً أو ثمره مجتنباً نواهيهِ ، قال تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » ثم علل الأمر بالتخلق بأخلاق خيار الخلق بقوله (فكل) أى : لأن كل (خير) حاصل (فى) أى بسبب (اتباع من سلف) أى تقدّم من الأنبياء والصحابة والتابعين وتابعيهم ، خصوصاً الأئمة الأربعة المجتهدين من أرباب المذاهب المشهورة الذين انعقد الإجماع على امتناع الخروج عن مذاهبهم ، وقوله (وكل شر) علة لنهى مقدر تضمنه الأمر فى قوله « وكن كما كان خيار الخلق » تقديره : ولا تكن كما كان عليه شرارهم من الأخلاق الرديّة والأفعال الغير المرضية لأن كل شر حاصل (فى ابتداء من خلف) أى بسبب ابتداء بدعة الخلف السوء الذين أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات وهى الأحداث والأختراعات المالم يكن فى عصره صلى الله عليه وسلم من القرب والعبادات ؛ لأن البدعة هى ما أحدث على خلاف أمر الشارع ودليله الخاص والعام ، بأن يكون الحامل عليه مجرد الشهوة والإرادة (وكل هدى) أى سنة منسوبة (للنبي) محمد صلى الله عليه وسلم (قد رجح) العمل به ، من حيث نسبته إليه ، على مالم ينسب إليه من الأقوال والأفعال والاعتقادات ؛ فأفضل الأحوال أحواله صلى الله عليه وسلم التى لم تنسخ ولم يكن المقصود بها مجرد بيان جواز الفعل فى الجملة ولا مما قام الدليل على اختصاصه به صلى الله عليه وسلم ، وأما ما نسخ كقيام الليل فهو مرجوح لئلا خشية تضييع الفرض أو الإتيان به على كسل وفتور ، وكذا ما قصد به

عليه الصلاة والسلام مجرد بيان الجواز، كوضوئه مرة مرة ، وكذا ما كان يختصاً به عليه الصلاة والسلام كتزوجه أكثر من أربع نسوة (فما أبيض أفعَل) أى : نفعل كل هدى بلغك عنه صلى الله عليه وسلم ، أو بلغ إمامك وأخذ به ، وكان مما أبيض لك اتباعه فيه مما لم ينه عنه ولو تنزيهاً ، فيدخل فيه الواجب والمسنون والمندوب والمباح والمستوى طرفاه فإنه لا عتب عليك في فعله (ودع) أى : أترك فعل (ما لم يُبَحِّ) لك فعله لتوجه العتب عليك فيه ، كالمسوخ ، وما كان لمجرد بيان جواز الفعل ، وما كان خاصاً به صلى الله عليه وسلم لا يباح لغيره (فتابع) في عقائدك وأقوالك وأفعالك الفريق (الصالح من سلفنا) لشدة محافظتهم على ذلك دون غيرهم ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ، عضوا عليها بالنواجذ» والصالح هو : القائم بحقوق الله تعالى وحقوق العباد .

(وجانب البدعة) المذمومة (ممن خلفنا) أى من الفريق الذى جاء بعد خواص الصحابة وعلمائهم ؛ لأن الأمر بالاعتداء بالصحابة فى قوله عليه الصلاة والسلام «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» محمول على العلماء منهم ، وإنما طلبت مجانبة البدعة بعد الأمر بمتابعة الصالح لأنه لا يكمل قول الإيمان إلا بالعمل ، ولا يكمل قول ولا عمل إلا بنية ، ولا يكمل قول ولا عمل ولا نية إلا بموافقة السنة ، وكل ما وافق الكتاب أو الحديث أو الإجماع أو القياس الجلى فهو سنة ، وما خرج عن ذلك فهو بدعة مذمومة .

(هذا) الذى ذكرته فى هذه المنظومة من المتفق عليه بين أهل السنة من العقائد : أن العالم حادث ، والصانع قديم ، متصف بصفات قديمة ، ليست

عَيْنَهُ وَلَا غَيْرَهُ ، وَاحِدُهُ لَا شَبِيهَ لَهُ ، وَلَا مُضَدَّ ، وَلَا نَدَّ ، وَلَا نِهَايَةَ لَهُ ، وَلَا صُورَةَ
وَلَا حَدَّ ، وَلَا يَحُلُ فِي شَيْءٍ ، وَلَا يَقُومُ بِهِ حَادِثٌ وَلَا تَصِحُّ عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَالْإِنْتِقَالُ
وَلَا الْجَهْلُ وَلَا الْكُذْبُ وَلَا النِّقَاصُ ، وَأَنَّهُ يُرَى فِي الْإِبْخُوَّةِ ، وَلَيْسَ فِي
حَيْزٍ وَجْهَةٍ ، مَا نَشَاءُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ ، وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ ، وَلَا يَجِبُ
عَلَيْهِ شَيْءٌ ، كُلُّ أَعْمَالِ الْمَخْلُوقَاتِ بِقَضَائِهِ وَقَدَرِهِ ، وَإِرَادَتِهِ وَمَشِئَتِهِ ؛ لَكِنْ
الْقَبَاحُ مِنْهَا لَيْسَتْ بِرِضَا وَأَمْرِهِ وَمَحَبَّتِهِ ، وَأَنَّ الْمَعَادَ الْجَسْمَانِيَّ وَسَائِرُ مَا يُورَدُ
بِهِ السَّمْعُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَالْحِسَابِ وَالْمِيزَانِ وَالصِّرَاطِ وَغَيْرِ ذَلِكَ حَقٌّ ، وَأَنَّ
الْكُفَّارَ مَخْلُودُونَ فِي النَّارِ ، دُونَ الْفُسَّاقِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ، وَأَنَّ الْعَفْوَ وَالشِّفَاعَةَ
حَقٌّ بِفَضْلِ اللَّهِ تَعَالَى وَعَفْوِهِ ، وَأَنَّ أَشْرَاطَ السَّاعَةِ حَقٌّ : مِنْ خُرُوجِ الدِّجَالِ
وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ ، وَنَزُولِ عِيسَى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، وَطُلُوعِ الشَّمْسِ مِنْ
مَغْرِبِهَا ، وَخُرُوجِ دَابَّةِ الْأَرْضِ حَقٌّ ، وَأَوَّلُ الْأَنْبِيَاءِ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَآخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهِمْ ، وَأَوَّلُ الْخُلَفَاءِ أَبُو بَكْرٍ ، ثُمَّ عُمَرُ ، ثُمَّ عُثْمَانُ ، ثُمَّ عَلِيٌّ ،
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ ! وَالْأَفْضَلِيَّةُ بِهَذَا التَّرْتِيبِ كَمَا عَرَفْتُ (وَأَرْجُو اللَّهَ) .
أَيُّ تَمْتَدُّ أَمَالِي بِالتَّوَجُّهِ إِلَى أَبْوَابِ فَيْضِ كَرَمِهِ مَعَ غَلْبَةِ ظَنِّي بِإِجَابَتِهِ ؛ لِأَنَّ
لِرَجَاءِ الْأَمَلِ مَعَ الْأَخْذِ فِي أَسْبَابِ الْمَرْجُو ، وَهُوَ هُنَا قَوْلُهُ (فِي الْإِخْلَاصِ)
أَيُّ فِي اتِّصَافِي بِهِ لِأَنَّهُ لَا يَقْدَرُ عَلَى ذَلِكَ غَيْرُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ، فَلَا يَطْلُبُ إِلَّا
مِنْهُ ، وَالْإِخْلَاصُ : قَصْدُ وَجْهِ اللَّهِ تَعَالَى خَاصَّةً بِالْعِبَادَةِ ، قَوْلِيَّةٌ كَانَتْ أَوْ فِعْلِيَّةٌ ،
ظَاهِرَةٌ كَانَتْ أَوْ خَفِيَّةٌ ، قَالَ تَعَالَى « وَمَا أَمُرُوا إِلَّا لِيعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ
الْآيَةُ » وَهُوَ وَاجِبٌ عَيْنِي عَلَى كُلِّ مُكَلَّفٍ فِي جَمِيعِ أَعْمَالِ الطَّاعَاتِ : لِحُدُوثِ
« إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبَلُ مِنَ الْعَمَلِ إِلَّا مَا كَانَ خَالِصًا ، وَمَا ابْتَغَى بِهِ وَجْهَهُ » وَهُوَ سَبَبُ

للإخلاص من أهوال يوم القيامة، وفي حديث أنس رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من فارق الدنيا على الإخلاص لله وحده لا شريك له وأقام الصلاة وآتى الزكاة فارقها والله عنه راضٍ » (من الرياء) أى : بدله ، وهو : إيقاع القربة لقصد الناس ؛ فخرج غير القربة كالتجمل باللباس ونحوه فلا رياء فيه ، وهو قسمان : رياء خالص كأن لا يفعل القربة إلا للناس ، ورياء شرك كأن يفعلها لله وللناس ، وهو أخف من الأول ، ويحرم إجماعاً ؛ لقوله تعالى « فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون الذين هم يراءون » ومتى شمل العبادة بطلت إجماعاً ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام فيما يرويه عن ربه عز وجل « أنا أغنى الشركاء عن الشرك ، فمن عمل عملاً أشرك فيه غيرى تركته لشركي » وإن شمل بعضها وتوقف آخرها على أولها كالصلاة ففي صحتها تردد ، وإن عرض قبل الشروع فيها أمر بدفعه وعملها ، فإن تَعَذَّرَ ولصق الرياء بصدوره ؛ فإن كانت مندوبةً تَعَيَّنَ الترك لتقديم المحرم على المندوب ، أو واجبةً أمر بمجاهدة النفس ؛ إذ لا سبيل لترك الواجب .

(ثم) أى : وأرجو الله (في الإخلاص) أى في تيسيره (من) الوقوع في مكاييد الشيطان (الرجيم) بمعنى المرجوم ؛ لأنه مطرود عن رحمة الله تعالى مُبْعَد عنها ، والمراد به الجنس ، فيصْدُقُ إبليس وأعوانه ، وإنما التجأ إلى الله تعالى في الإخلاص منه لأنه أعدى الأعداء لنا ؛ لقوله تعالى « إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً »

(ثم) أى : وأرجو الله سبحانه وتعالى في الخلاص مما تُسَوِّله لى
 (نفسى) الأمانة بالسوء والفحشاء ، وأما النفس اللوامة ونمى المطمئنة فلا
 تدعو إلا إلى الخير (وَالْهَوَى) أى : وأرجو الله أيضاً في الخلاص مما يدعونى
 إليه الهوى ، وهو بالقصر : نزوع النفس إلى محبوبها وميلها إلى مرغوبها ،
 ولو كان فيه هلاكها ، من غير التفات إلى عاقبة الأمر وما فيه نجاتها ، وإذا أطلق
 انصرف إلى الميل إلى خلاف الحق غالباً ، نحو «ولا تتبع الهوى» سمي هَوَى
 لأنه هَوَى بصاحبه في النار ، وأما الهواء ممدوداً فهو ما بين السماء والأرض ،
 وكأنه سأل الله تبارك وتعالى البقاء على الحالة الأصلية ، وهى الفطرة
 الإسلامية ، ثم سأل الله النجاة مما يعرض بعدها ، وهو المراد بطلب السلامة
 من كل هذه المذكورات ، ثم بين علة سؤال الخلاص منها بقوله (فنميل)
 أى : لأن كل مكلف يميل (لهوئلاء) أى : لأحد هذه الثلاثة التى هى مبدأ
 كل هلاك ومنشأ كل فتنة (قد غَوَى) أى فارق الرشد وخرج عن
 حد الاستقامة .

(هذا) علم ، أو أسأل الله هذا (وأرجو الله) رجاء متجدداً بتجدد
 الأحوال والأزمنة والأمكنة (أن ينجنا) أى يعطينا معاشر أهل الطاعة
 من المسلمين ، ويحتمل أهل العلم ، ويحتمل خصوص الناضج ، فأظهار العظمة
 لتأهيل الله إياه للطلب ، وذلك نعمة ينبغي إظهارها ، وضمير العظمة هو
 المفعول الأول ، والثانى «حجتنا» ووسط بينهما قوله (عند) ورود (السؤال)
 علينا من الغير (مطلقاً) أبى في الدنيا ، أو في القبر ، أو في القيامة (حجتنا) .

أى ما نحتاج به احتجاجاً صحيحاً مقبولاً شرعياً على جواب ذلك السؤال ،
بحيث يكون مقبولاً لا طعن فيه ولا امتناع من قبوله .

ولما كانت الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مقبولة غير مردودة ختم
كتابه بها بعد البداءة بها لتكون وسيلة لقبول ما بينهما ؛ فقال : (ثم الصلاة
والسلام الدائم) كل منهما : أى الدائم فضلهما وثمرتهما ، لأنهما عَرْضَانِ
يتقضيان بمجرد النطق بهما (على نبي دأبه) أى عادته المستمرة (المراحم)
الكاملة : جمع مَرَحمة ، بمعنى الرحم أو الرحمة ، والمعنى ثم الصلاة والسلام على
نبي ، ووصوف بأنه لا عادة له إلا المراحم : أى شيمته وخلائقه التى الناس
أحوج إليها منهم لغيرها زمن المعثة الرحمة واللفظ والشفقة ، فرجع النظم
حينئذ إلى قوله تعالى : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » حتى لا يكفر بتأخير
العذاب ، فلم يعاجلوا بالعقوبة كسائر الأمة المكذبة ، وعين المراد من النبي
يأبدال (محمد) صلى الله عليه وسلم (وصحبه) صلى الله عليه وسلم : أى
والصلاة والسلام على صحبه (و) على (عترته) صلى الله عليه وسلم بالمشناة فوق ،
وهم أهل بيته .

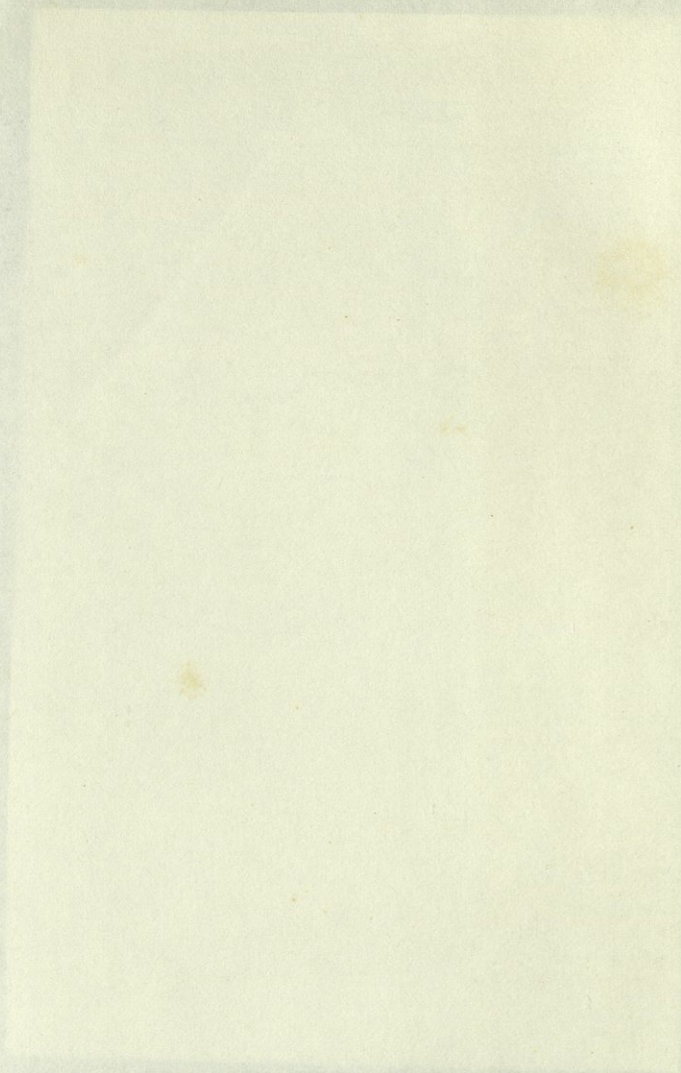
ثم عظم في الدعاء لأفضليته ، فقال (وتأسع) أى والصلاة والسلام على كل
متبع (النهج) أى طريقته صلى الله عليه وسلم وسنته (من أمته) أى من جميع أمة
إجابه صلى الله عليه وسلم من أهل طاعته إلى يوم القيامة ، وهذا القيد لبيان
الوافع : لأن المتبع لشريعته صلى الله عليه وسلم لا يكون إلا من أمته ، لعدم
بعثته صلى الله عليه وسلم .

هذا ، والمرجو من صاحب العقل السليم ، والخلق القويم ، أن يستر
هفواتي ، ويُقِيلَ عَثْرَاتِي ؛ فإنه قلَّ أن يخلص مصنف من الهفوات ، وينجو
مؤلف من العثرات ، مع عدم تأهلي لذلك ، وقُصُوري عن الوصول إلى ما هنالك ،
مُتَوَسِّلاً بصاحب الوُسْيلة والمقام المحمود أن يجعله يوم الورود ، وُصْلَةً لِحُوضِهِ
المورود ، وأن ينفع به كما تنفع بأصوله ، وأن يجعله خالصاً لوجهه ، متفضلاً
بقبوله ؛ إنه على ما يشاء قدير ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
وتابعيهم إلى يوم الدين .

قال مؤلفه وجامعه الفقير الحقير عبد السلام بن إبراهيم المالكي اللقاني :
فرغت من جمعه يوم الخميس المبارك لعشرين خلت من رمضان المعظم قدره
من شهر السنة السابعة والأربعين بعد الألف من الهجرة النبوية ، على
صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ،
وهو حسبي ونعم الوكيل ، نعم المولى ونعم النصير ، والحمد لله رب العالمين .

والحمد لله رب العالمين أولاً وآخرأ ، وصلاته وسلامه على سيد الأولين
والآخرين ، سيدنا محمد بن عبد الله ، وعلى آله وصحبه
ومن سلك طريقته من المسلمين ، ربنا لاتزغ قلوبنا
بعد إذ هديتنا ، وهب لنا من لدنك
رحمة ، إنك أنت الوهاب

VISIONE DUA



EXTRA STRONG

A.U.B Library

DATE DUE

[illegible]

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



00491130

