الجمهوريّـــــة العربيّـــــة الســـــوريّة
وزارة التعليـم العـالي والبحـث العلمـيّ
جامعـــة دمشـــق – كلّيـــة الشـــريعة
قســـــــــم العقائـــــــــد والأديان



شرحُ الجزائريّةِ في التوحيد

لقاسم بن صلاح الدين الخاني (ت1109هـ)

من بداية المخطوط حتى نهاية فصل الكلام – دراسة وتحقيق –

رسالةٌ مقدّمةٌ لاستكمال متطلّبات الحصول على درجة الماجستير

إعداد الطالبة
أسماء إبراهيم عكّاش

إشراف الدكتور
حسّان راغب القاري
أستاذٌ مساعدٌ في كلّية الشريعة بجامعة دمشق

1444هـ - 2022م


بسم الله الرحمن الرحيم

الجمهوريّـــــة العربيّـــــة الســـــوريّة
وزارة التعليم العالي والبحث العلميّ
جامعـــــــة دمشـــــــق
كلّيـــــــة الشـــــــريعة
الدراســـــات العليـــــا
قســـم: العقائـــد والأديان

رسالة ماجستير

عنوان الرسالة:

شرح الجزائرية في التوحيد لقاسم بن صلاح الدين الخاني (ت1109هـ)

من بداية المخطوط حتى نهاية فصل الكلام – دراسة وتحقيق –

إعداد الطالبة: أسماء إبراهيم عكّاش

تمت مناقشة الرسالة بتاريخ 9/29/ 2022م، وقامت الطالبة بتعديل ملحوظات لجنة المناقشة.

أعضاء اللجنة

الاسم	الصفة	التاريخ والتوقيع
الدّكتور حسّان راغب القارِي	مشرف	/ /2022م
الدّكتورة ريمة شريف الصيّاد	عضو	/ /2022م
الدّكتور مدين محمّد الهوّاري	عضو	/ /2022م

شكر وتقدير

أحمدُ الله عزَّ وجلَّ، وأشكرُه أن وفّقني لإتمام هذا العمل، وأدعوه سبحانه أن يهدينا لأحسن الأخلاق والأعمال.

وأوجّه خالص شكري وتقديري إلى: رئاسة جامعة دمشق.

وإلى عمادة كلّيّة الشريعة، وأساتذتها الأكارم.

وإلى السادة الأساتذة أعضاء قسم العقائد والأديان.

وأقدّمُ شكراً مليئاً بالاحترام والتقدير والإجلال لمشرفي **السيّد الدكتور حسّان راغب القارِي** الّذي شرّفني بتأطيره العلميّ لرسالتي، وقد بذل فيه من الجهدِ وحسنِ النصح والإرشاد حتّى صارت بهذا الشكل.

وأشكر الدكاترة أعضاء لجنة المناقشة: السيّدة **الدكتورة ريمة الصيّاد**، والسيّد **الدكتور مدين الهوّاري** على ما تفضّلوا به من بذلِ جهدٍ وإبداء ملاحظاتٍ للارتقاء بالرسالة.

وأشكر من ساعدني في تحرير الرسالة أو نسخها.

الباحثة

إهداء

إلى روح علمائنا الصادقين الصابرين المتّقين المكابدين لمشقّة طلب العلم وتعليمه، سأذكر بعضهم على وجه الإجمال لا الخصوص أمثالَ الأئمةِ: أبي منصور الماتريديّ وأبي الحسن الأشعريّ والباقلانيّ والجوينيّ والتفتازانيّ والنسفيّ والإيجيّ والجرجانيّ والغزاليّ والرازيّ والبيضاويّ والسنوسيّ والجزائريّ والخانيّ، وغيرهم.

إلى أساتذتي ومعلّميَّ الكرام حفظهم الله تعالى وجزاهم عنّي خيراً، الّذين بذلوا الجهد ونفيس الأوقات في توجيه الطلاب والارتقاء بمداركهم الفكرية وبمسيرتهم الأكاديميّة.

وإلى أمّي وإخوتي وأخوالي رياض وعلاء الأكارم حفظهم الله تعالى وجزاهم عنّي خيراً الّذين حبَوني بحبّهم واهتمامهم ودعمهم النفسيّ والماديّ.

وإلى زوجي بسّام عودة رفيق الدرب حفظه الله تعالى الّذي ساندني في مسيرتي الدراسيّة.

وإلى أولادي الأحبّة عمر وأحمد ومحمّد وإبراهيم حفظهم الله تعالى ورضي عنهم وجعلهم مباركين أينما كانوا. وأرجو من القارئ الدعاء لأبناء وشباب المسلمين.

وإلى صديقاتي رفيقات درب الدراسة جزاهنّ الله عنّي خيراً، ولكلّ من أسدى إليَّ معروفاً ساهم في إنجاز العمل.

وإلى ورثة علم النبوّة حقيقةً العاملين في ميادين الدعوة، بقيّة السلف الصالح، هداة الأمّة ونبراس العصر.

وإلى كلِّ مسلمٍ حريصٍ على إعادة بناء مجد هذه الأمّة على ضوء القرآن والسنّة.

وإلى كلِّ إنسانٍ يبحث بصدقٍ عن الحقيقية الكبرى في هذا الكون.

أهدي هذا العمل وأرجو من الله تعالى أن يجعله نافعاً للمسلمين، وخالصاً لوجهه الكريم، ومقبولاً عنده في الحسنات يوم الدين، إنّه هو السميع المجيب.

اللهمّ تقبّلنا في عبادك المصلحين.

شرح الجزائريّة في التوحيد لقاسم بن صلاح الدين الخاني (ت1109هـ) من بداية المخطوط حتى نهاية فصل الكلام – دراسة وتحقيق –

الطالبة: أسماء عكّاش **المشرف: الدكتور حسّان راغب القاري**

مستخلص البحث

هدفَ البحث إلى إخراج مخطوطٍ علميٍّ قيّمٍ في علم الكلام وَفقَ مذهب الحقِّ مذهب أهلِ السنة الأشاعرة، بُيّنَ فيه ما يجب اعتقاده عن الأحكام الإلهيّة من حيث الوجوبِ والاستحالة والإمكان، ووضّحَ جُهد عالمٍ مغمورٍ من علماء حلبَ ساهم في حفظ العلوم ونشرها في مرحلة الجمود والتوقّف أثناء الحكم العثمانيّ. فكان جديراً بالاهتمام والعناية.

ولتحقيق هذا الهدف اشتملت الرسالة على قسمين: الأوّلُ: قسمُ الدراسة، والثاني: قسم التحقيق، وجعلتُ قسمَ الدراسةِ فصلين: الفصلُ الأوّل: للتعريف بالخاني من حيث شخصه وعصره، وكان فيه ثلاثةُ مباحث. والفصلُ الثاني: للتعريف بكتاب الخاني (شرح الجزائريّة في التوحيد) وبمنهجه في التأليف والاستدلال، وفيه أربعةُ مباحث، عرّفت فيها بالكتاب، وبيّنت أسلوبَ المؤلّف في عرض القضايا، والمناهجَ العلميّة الّتي استعملها، وأهمَّ المسائل الكلاميّة الّتي تناولها في كتابه.

واتّبع البحث عدداً من المناهج الاستقرائيّة والاستدلاليّة كالمنهج الوصفيّ والتحليليّ والمقارن والنقديّ. وانتهى إلى جملة من النتائج، من أهمّها:

- بيانُ أصولِ عقائد أهل السنة والجماعة، وكيفيّةِ استدلالهم على العقيدة الصحيحة.
- التعرّفُ على حياة الخاني ومسيرتِه العلميّة.
- تقديمُ دراسةٍ وافيةٍ عن كتابه: (شرح الجزائريّة في التوحيد).
- بيانُ التوافقِ والتكامل بين علم الكلام والتصوّف، وتوضيحُ الصورة الصحيحة لسلوك التصوّف القائم على العلم.

الكلمات المفتاحيّة: الإلهيّات، قاسم الخاني، شرح الجزائريّة، علم الكلام.

المقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للهِ ربِّ العالمين، الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحدٌ، فعّالٌ في ملكه لما يريد، حاكمٌ في خلقه بما يشاء، قهر المخلوقات بقدرته، وعنت الوجوه لقيّوميّته، والصلاة والسلام على سيّدنا رسول الله، النبيّ الأمّيّ الحبيب، عليّ القدر، عظيم الجاه، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين، وأخصُّ منهم علماء الأمّة الأبرار، الذين أفنوا أعمارهم في خدمة الإسلام والمسلمين والعلوم الإسلاميّة، حاملين همَّ دعوة الحبيب، يقتفون أثره ويلزمون غرزه، طاعةً لمولانا خالقنا الّذي إليه مصيرنا.

إنَّ أسمى غايةٍ للخلق وأعظمَ نتيجةٍ للفطرة الإنسانيّة: الإيمانُ بالله تعالى، وأعلى مرتبةٍ للإنسانيّة وأفضلَ مقامٍ للبشريّة: معرفةُ الله تعالى المتضمَّنة في ذلك الإيمان، وأزهى سعادةٍ وأحلى نعمةٍ تنبعُ من تلك المعرفة: محبّةُ الله تعالى، وعنها ينبع أصفى سرورٍ لروح الإنسان وأنقى بهجةٍ لقلبه وهي: اللّذة الروحيّة النابعة من تلك المحبّة، وهي النعيم في الدنيا.

وعلم الكلام من أمّهات العلوم التي يُحتاج إليها لتبيين الحقِّ؛ ذلك لأنّه يوضّح العقيدة الصحيحة بوساطة الأدلّة البرهانيّة العقليّة؛ فيستطيع المتمرِّسُ بعلم الكلام أن يردّ على المبتدعة المنحرفين عن العقيدة السليمة، فيقدر أنْ يُغالِطَ ويأمنَ من أن يُغالَط، وهذا ما جعلني أبحث عن كتابٍ يعالج القضايا العقديّة لحاجة الأمّة إلى هذه العلوم في كلِّ زمانٍ، فإنّ أعداء الدين لا يألون جهداً في الطعن بالإسلام وعقيدته، ونجد في زماننا الحاليّ أنَّ أساليبَهم المتعدّدةَ استطاعت أن تؤثّر على أبناء المسلمين وشبابهم، ولا شكَّ في أنّنا نستطيع أنْ نوظّف مسائلَ علم الكلام ومسالكَه الدقيقةَ في إيجاد حلولٍ للقضايا المستجدّة الّتي تُلِمُّ بالأمّة وتعصف بساحاتها الفكريّة والعقديّة، والله الموفّق والمستعان لا هادي غيرُه.

وقد اعتنى علماء أهل السنة أشدّ الاعتناء منذ العقود الأولى من فجر الإسلام بنشر دعوة الإيمان بالله تعالى، وقد سخّر الله تعالى منهم من ينافح عن هذه الدعوة بتحقيق علوم الإيمان وتوضيح معالم العقائد بالأدلّة اليقينيّة البرهانيّة بما يقتضيه حال كلّ زمانٍ، وقد طُبع ونُشر كثيرٌ من كتبهم بفضل الله تعالى، وكثيرٌ طيّبٌ لا يزال مخطوطاً حبيس رفوف المكتبات، فقرّرت أن أعمل على إخراج كتابٍ منها ودراسته، فاخترت كتاب: **(شرح الجزائريّة في التوحيد)** لقاسم بن صلاح الدين الخاني، من بدايته إلى نهاية فصل الكلام، وهذا الكتاب كان في أصله منظومة أحمد الجزائريّ المسمّاة اللاميّة في الكلام، والّتي شرحها السنوسي في كتابه المنهج السديد، ثمّ اختصر الخاني شرح السنوسي في هذا الكتاب، وقد اشتملت دراستُه على مقدّمةٍ وقسمين وخاتمةٍ وفهارسَ، على النّحو الآتي:

أوّلاً: أسئلة البحث، وأهدافه:

تتمثّل أسئلة البحث فيما يلي:

- من الشيخ قاسم الخاني؟ وما مكانته العلميّة؟ وما الأحداث السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والعلميّة والثقافيّة في عصره؟
- ما مضمون كتاب الخاني؟ وما الطريقة الّتي اتّبعها في التأليف والاستدلال؟ وما المنهج العلميّ الّذي اتّبعه؟ وما هي أهمّ المسائل العلميّة في كتابه؟

وتمثّلت أهداف البحث في:

- الإجابة عن أسئلة البحث.
- إخراج مخطوطٍ من مخطوطات التراث العلميّ القيّم وفقَ ما أراد له صاحبُه.
- بيان جهد علَمٍ مغمورٍ من أعلام حلب، كان قد ساعد في حفظ العلوم ونشرها، ولم يَذِعْ ذكرُه، ولم تلقَ كتبُه العنايةَ والاهتمام كما ينبغي، إذْ لم أجدْ أيَّ دراسة عنه أو عن كتبه.
- تسليط الضوء على جهد أهالي حلب في الحفاظ على انتشار العلم في مرحلة الجمود والتوقّف أثناء الحكم العثمانيّ، رغم إهمال الدولة لمجال التعليم.
- الحصول على درجة الماجستير في العقائد والأديان من كلية الشريعة بجامعة دمشق.

ثانياً: أهمّيّة البحث وأسباب اختياره:

تأتي أهمّيّة المخطوط من حيث إنّه:

- يعرض طريقة السادة الأشعريّة في العقائد وعلم الكلام، والّذي يُكوِّن بدوره مع طريقة السادة الماتريديّة أصول مذهب أهل السنّة والجماعة من الناحية العقائديّة الإيمانيّة.
- احتواء المخطوط على أصول الإيمان والأخلاق معاً، وعلى نكتٍ ولطائفَ بديعةٍ.
- رسوخ الإمام السنوسي –علّامة عصره– في العلم ودقّة معلوماته، وهو صاحب الشرح الّذي اختُصِر منه هذا الكتاب.

سبب اختيار البحث يرجع للأمور الآتية:

- أهمّيّة المخطوط مع لطافة حجمه.

- أهمّيّة التحقيق: إذ يعدّ التحقيق عملاً مهمّاً في بناء الباحث بناءً علميّاً منهجيّاً سليماً.
- توفُّرُ أربعِ نسخٍ سليمةٍ تامّةٍ.
- شرف الكتاب وشرف موضوعاته الّتي تناولها بالدراسة.

ثالثاً: الدراسات السابقة:

بدايةً لم أعثر على دراسةٍ علميّةٍ متخصّصةٍ لكتاب الخاني رحمه الله تعالى، ولكن وجدت له تحقيقاً للباحث (عماد الجليلاتي)، نسبه فيه للشيخ (أحمد بن تركي المنشليلي المتوفّى 979هـ)[1]، ولم يذكر دليل تلك النسبة في كتابته، وإنّما اكتفى بذكر اسم المؤلِّف المدّعى على صفحة الغلاف، وفي ترجمته فقط، أمّا في المقدّمة فقد اكتفى بقوله: "الكتاب الّذي بين أيدينا هو اختصارٌ لكتاب المنهج السديد في علم التوحيد للإمام السنوسيّ، وهو شرح منظوم الجزائريّ، رحمهما الله تعالى... والحقّ يقال إنّ الكتاب وإن كان اختصاراً لكتاب السنوسيّ، لكنَّ المؤلّف رحمه الله قد وضع بصمته في شرح المنظومة".

وقد جاء تحقيقه على استحياءٍ، حيث اكتفى بعزو الآيات وتخريج بعض الأحاديث، وكتابة بعض التعليقات، دون دراسة لغته وموضوعاته ومسائله، أو التعريف بمؤلّفه وعصره وآثاره ومنهجه في التأليف والاستدلال.

وعند انتهائي من إعداد البحث وجدت تحقيقاً آخر للباحث (محمود عبد الصادق الحسّاني) في كتابٍ مطبوعٍ، ولكنّه ليس متوفّراً على النت ولا في المكتبات، وقد نسب الكتاب للمنشليلي.

وكتب أنّه وجد على صفحة عنوان المخطوطة أنّ الكتاب لـ (أبي هريرة عبد الرحمن بن عبد السلام بن عبد الرحمن بن عثمان بن نبهان الصفوري) وقال إنّ "هذا لا شكّ يقدح في نسبة الكتاب للمنشليلي" ولكنّه أوضح أنّه بعد تتبّعه لمصادر المؤلّفات لم يجد إشارةً إلى أنّ للصفوري شرحاً على الجزائريّة، فقرّر أنّ كتابة اسم الصفّوري على الكتاب كانت خطأً، فعاد ونسب الكتاب للمنشليلي بناءً على تشابه أسلوب شرح الجزائريّة مع شرح العشماويّة والعزّيّة للمنشليلي، بالإضافة إلى وجود اسم المنشليلي على نسخة.

وقد خلا كتاب الحسّانيّ من قسمٍ لدراسة الكتاب بعد أنْ حقَّقهُ، مخالفاً بذلك الدراسات الأكاديميّة، وهذا أعطى وجهاً لإعادة دراسة الكتاب مرّةً أخرى.

---

1) لن أترجم للأعلام المذكورين في المقدمة، وفي مطالب العصور من النواحي السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة.

وقد وجدت أنّ الصحيح هو نسبة الكتاب لقاسم بن صلاح الدين الخانيّ؛ لوجود عددٍ من الدلائل الّتي ذكرتها في مطلب توثيق نسبة الكتاب في بداية قسم التحقيق من هذا الكتاب، فمن أراد معرفتها فليراجعها[1].

وقد أصاب الجليلاتيّ والحسّابيّ في تسمية الكتاب: (شرحٌ على المنظومة الجزائريّة في التوحيد) وذاك أنّ كتاب المنشليليّ يحمل هذ الاسم، ولكنّهم وهموا وأخطؤوا في محتوى كتاب المنشليليّ الحقيقيّ؛ إذ إنّ:

بداية كتاب المنشليليّ هي: (الحمد لله الّذي شهد بجوده جميعُ الكائنات، وبعد فإنّه لما كان متعيّناً على كلِّ أحدٍ معرفة الباري جلّ وعزّ بالنظر الصحيح، ولا يكفي في ذلك التقليدُ على القولِ...).

ونهايته هي: (...فيه سبحانه حقٌّ فالدعاء أولى، وما كان لنفسه فيه حظٌّ فالسكوت أتمُّ، وهذا القول أحسن، والله تعالى أعلم).

فذانك جملتا البداية والنهاية غير الّذي قدّماه في كتابيهما، ولربَّما كان سبب الخطأ الّذي وقعا فيه هو الخطأ في فهارس المكتبات، أو غيره.

أمّا كتابُ قاسم الخانيّ فيحمل اسمَ: (شرح الجزائريّة في التوحيد) وهو عنوان الكتاب الّذي بداية متنه: (الحمد لله الّذي ليس في الوجود إلّا ذاته، وما يُرى من السوا فهو أفعاله وصفاته...) ونهايته: (...فاشهد بهلاكه وخسرانه، لأنّه رَكنَ إلى عدوّه الأكبر، وباقي كلام المصنّف ظاهرٌ، وبالله التوفيق، وصلّى الله على سيّدنا محمّدٍ وعلى آله وصحبه أجمعين، آمين)، وهذان العنوان والمحتوى هما نفسُهما اللّذان بين أيدينا في هذه الدراسة.

رابعاً: صعوبات البحث:

لا يخلو عملٌ أكاديميٌّ من صعوبات تعتريه، فكان منها:

- أنّني لم أجد أيّ دراسةٍ علميّةٍ البتّة عن مؤلِّف الكتاب الخانيّ رحمه الله تعالى، ولا عن حياته ولا عن منهجه العلميّ، ولا عن آرائه الكلاميّة.
- ضخامة المحتوى الّذي اشتغلت به.
- صعوبة العثور على مخطوطات علم الهيئة والفلك الّتي نقل منها، خاصّةً أنّه لم يذكر أسماء الكتب ولا أسماء مؤلّفيها، وكذا الحالُ في ما نقله عن الصوفيّة.

---

1) انظر: (ص/91) من هذه الرسالة.

خامساً: منهج الدراسة:

- اعتمدت في البحث على عددٍ من المناهج العلميّة منها:
- المنهج الوصفيّ: في عامّة البحث عند عرض المادّة العلميّة.
- المنهج التحليليّ: حيث تستدعي المسألة حلَّ إشكالٍ للوصول إلى الصواب فيها.
- المنهج الاستقرائيّ: عند تتبّع المسائل، وأقوال العلماء فيها.
- المنهج المقارن: عند الحاجة لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف والترجيح.
- المنهج النقديّ: لأجل الحكم على المسائل وبيان أوجه الصحّة والخطأ فيها.

سادساً: خطّة البحث:

قسّمت البحث إلى: مقدّمةٍ وقسمين –قسمُ دراسةٍ وقسمُ تحقيقٍ– وخاتمةٍ وفهارسَ، على النحو الآتي:

المقدّمة: اشتملت على أسبابِ اختيار البحث، وأهمّيتِه، وهدفِه، والدراساتِ السابقة، وصعوباتِ البحث، ومنهجِ الدراسة، وخطّةِ البحث.

القسم الأوّل: قسم الدراسة، واشتمل على فصلين:

الفصل الأوّل: التعريف بالجزائريّ والسنوسيّ والخانيّ.

وفيه مباحث ثلاثة:

المبحث الأول: التعريفُ بشخصيتي الجزائريّ والسنوسيّ ومكانتهما العلميّة.

المطلب الأوّل: أحمد بن عبد الله الجزائريّ ومكانته العلميّة.

المطلب الثاني: محمد السنوسيّ ومكانته العلميّة.

المبحث الثاني: التعريف بعصر المؤلِّفين الجزائريّ والسنوسيّ

المطلب الأول: عصر الجزائريّ والسنوسيّ من الناحية السياسيّة.

المطلب الثاني: عصر الجزائريّ والسنوسيّ من الناحية الاقتصاديّة والاجتماعيّة.

المطلب الثالث: عصر الجزائريّ والسنوسيّ من الناحية العلميّة والثقافيّة.

المبحث الثالث: التعريف بشخصيّة قاسم بن صلاح الدين الخانيّ وعصره.

المطلب الأول: قاسم بن صلاح الدين الخانيّ، اسمه وموطنه وحياته.

المطلب الثاني: مكانة قاسم بن صلاح الدين الخانيّ العلميّة.

المطلب الثالث: عصر قاسم الخانيّ من الناحية السياسيّة.

المطلب الرابع: عصر قاسم الخانيّ من الناحية الاقتصاديّة والاجتماعيّة.

المطلب الخامس: عصر قاسم الخانيّ من الناحية العلميّة والثقافيّة.

الفصل الثاني: التعريف بكتاب الخاني وبمنهجه في التأليف والاستدلال.

ويتضمّن مباحث أربعةً:

المبحث الأوّل: التعريف بالكتاب.

المطلب الأوّل: موضوعات الكتاب.

المطلب الثاني: موقع كتاب الخانيّ بين كتب العقيدة ومصادره.

المبحث الثاني: أسلوب الخانيّ في عرض قضايا الكتاب.

المطلب الأوّل: تمكّن الخاني من علوم اللّغة العربيّة.

المطلب الثاني: طريقة الخاني في اختصار ما يورده السنوسيّ.

المطلب الثالث: المناسبة بين فصول الكتاب ومسائله.

المطب الرابع: التمثيل والتدليل.

المطلب الخامس: الإطناب والإيجاز في كتاب الخانيّ.

المبحث الثالث: منهج الخانيّ العلميّ في الاستدلال على قضايا الكتاب.

المطلب الأوّل: استدلال الخانيّ بالأدلّة النقليّة.

المطلب الثاني: استدلال الخانيّ بالأدلّة العقليّة.

المطلب الثالث: استدلال الخانيّ بالأدلّة الذوقيّة.

المبحث الرابع: أهمّ المسائل الكلاميّة الّتي تناولها الخانيّ في كتابه.

المطلب الأوّل: موقف الخانيّ من نظريّة المعرفة.

المطلب الثاني: منهج الخانيّ في إثبات وجوب واجب الوجود.

المطلب الثالث: موقف الخانيّ في الصفات.

المطلب الرابع: النظر في شُبَه المخالفين.

القسم الثاني: قسم التحقيق، وشمل مبحثين:

المبحث الأوّل: مقدّماتٌ حول الكتاب.

المطلب الأوّل: توثيق نسبة الكتاب.

المطلب الثاني: وصف النّسخ.

المطلب الثالث: سبب اختيار النسخة الأمّ.

المطلب الرابع: منهج التحقيق في الضبط والتوثيق.

المطلب الخامس: صور المخطوط.

المبحث الثاني: النصّ المحقّق من مخطوط: (شرح الجزائريّة في التوحيد).

وفيه خمسة عشر فصلاً.

ثمّ الخاتمة، وفيها أهمّ النتائج وبعض التوصيات، ثمّ الفهارس.

القسم الأوّل:
قسم الدراسة

ويتضمّن فصلين:

الفصل الأوّل: التعريف بالجزائريّ والسنوسيّ والخانيّ.

الفصل الثاني: التعريف بكتاب الخاني وبمنهجه في التأليف والاستدلال.

الفصل الأول:
التعريف بالجزائري والسنوسي والخاني

ويتضمّن مباحث ثلاثة:

المبحث الأول: التعريف بشخصيتي الجزائري والسنوسي ومكانتهما العلمية

المبحث الثاني: التعريف بعصر المؤلّفَين عبد الله الجزائري ومحمد السنوسي

المبحث الثالث: التعريف بشخصية قاسم بن صلاح الدين الخاني وعصره

المبحث الأول:
التعريف بشخصيتي الجزائريّ والسنوسيّ ومكانتهما العلميّة

المطلب الأول: أحمد بن عبد الله الجزائريّ ومكانته العلميّة

اسمه وموطنه وحياته:

أحمد بن عبد الله الجزائريّ الزواويّ، الفقيه الوليّ الصالح، شهاب الدين، أبو العبّاس، من كبار العلماء في زمانه، سكن مدينة الجزائر وتوفّي بها، (800-884هـ)[1]

شيوخه:

أبو زيدٍ عبد الرحمن بن محمّد بن مخلوفٍ الثعالبيّ (ت875هـ): إمامٌ علّامةٌ مصنّفٌ مفسّرٌ وفقيهٌ مالكيٌّ صوفيٌّ، متكلّمٌ على طريقة أهل السنّة الأشاعرة، من شيوخ الثعالبي: عبد الرحمن الوغليسيّ، عليّ بن عثمان المنقلاتيّ، أبو القاسم البرزليّ، شمس الدين البساطيّ، ومن تلامذته المشهورين: ابن زكري التلمسانيّ، محمد بن يوسف السنوسيّ، أحمد زرّوق، للثعالبيّ ما يزيد على تسعين كتاباً، منها: (الجواهر الحسان في تفسير القرآن)، (وحقائق التوحيد)[2]

مؤلّفاته:

له منظومةٌ مفيدة في علم الكلام، سُمّيت بعددٍ من الأسماء لأهمّيّتها، فمن أسمائها: (اللّاميّة في الكلام)، و(كفاية المريد وحلية العبيد في علم التوحيد) و(الجزائريّة في العقائد الإيمانيّة)، و(القصيد في علم التوحيد)[3].

مذهبه العقديّ وأقوال العلماء فيه:

الجزائريُّ متكلّمٌ من أهل السنّة الأشاعرة، فقيهٌ، مالكيٌّ، من كبار العلماء في عصره، جاء بكتاب تعريف الخلف برجال السلف أنّه: نظير عبد الرحمن الثعالبيّ علماً وعملاً، وقال الشيخ زرّوق[1]: (إنّ أبا العبّاس أحمد

---

1) انظر: تعريف الخلف برجال السلف: الحفناوي (ص/34)، كشف الظنون، حاجي خليفة (2/1539- 1540)، معجم أعلام الجزائر: عادل نويهض (ص/ 96- 97)، نيل الابتهاج: التنبكتيّ (ص/127).

2) انظر: تعريف الخلف برجال السلف: الحفناويّ (ص/62- 68)، معجم أعلام الجزائر: نويهض (ص/90، 91).

3) انظر: كشف الظنون: خليفة (2/ 1539- 1540)، معجم أعلام الجزائر: نويهض (ص/96- 97)، معجم المؤلّفين: كحالة (286/1)، بروكلمان: (252/2).

الجزائريّ من أعظم العلماء اتّباعاً للسنّة وأكبرهم حالاً في الورع، وكان يُشير علينا بأنّه ينبغي لمن وسّع الله عليه من الدنيا أن يظهر عليه أثر نعمة الله تعالى باستعمالها على وجهٍ يُباحُ، ولا يُخلَّ بالحقّ ولا بالحقيقة بأن يلبس أحسن لباس جنسه أو وسطه، ويتّخذ مرقَّعَةً إن أمكنه يجعلها عدّته وأصل لباسه، فما دام غنيّاً عنها استغنى، وإلا فهي المرجع عنده)[2]، و(قال السخاويّ: إن الجزائريَّ من المشهورين بالصلاح والعلم والورع والتحقيق)[3].

وهكذا نجد أنّ علماء الإسلام قد جمعوا بين العلم والعمل، بين صلاح الظاهر والباطن، وذلك بتحرّي الحقّ والوقوف عنده، من ذلك أنّ حقيقة الإنسان الفقر والحاجة لمولاه؛ فوجب التحقّق بذلك وتدريب النفس على التواضع والاعتراف بالضعف، ومن أحد أساليب ترويض النفس وتهذيبها: لبس المرقّع والخشن فيما بينه وبين نفسه اعترافاً بافتقارها، وإظهار نعمة الحقّ عليه بأن يُظهر أفضل لباس رزقه الله تعالى إيّاه وشكره عليه.

المطلب الثاني: محمد السنوسيّ، ومكانته العلميّة

اسمه وموطنه وحياته:

هو الإمام أبو عبد الله محمّد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسيّ، كبير علماء تلمسان وزهّادها وإمامها، يلقّب بالسنوسيّ نسبةً إلى سنوسة، قبيلةٌ من البربر في المغرب، ويلقّب بالحسنيّ نسبةً للحسن بن عليّ ابن أبي طالبٍ من جهة جدّته أمّ أبيه، ويلقب بالتلمسانيّ نسبة إلى تلمسان، ولد عام: (832-895هـ) (1428-1490م)، ولما أحسَّ السنوسيّ بمرض الموت انقطع عن المسجد ولازم فراشه حتّى مات، وقد مرض عشرة أيّامٍ، ولما احتضر لقّنه ابن أخيه مرّةً بعد مرّةٍ فالتفت إليه وقال: (وهل ثمَّ غيرُها). وتوفّي يوم الأحد الثامن عشر من شهر جمادى الآخرة[4].

شيوخه:

نشأ السنوسيّ في تلمسان في بيت دينٍ وعلمٍ وورعٍ، إذ كان أبوه صاحب علمٍ، وعنه أخذ السنوسيّ مبادئ علومه، فكان أوّل شيخٍ ومعلّمٍ ومربٍّ له هو:

---

1) ترجمت للأعلام في فهرس مستقل سمّيته تراجم الأعلام.

2) تعريف الخلف برجال السلف: الحفناويّ (ص/34).

3) معجم أعلام الجزائر: نويهض (ص/ 96- 97).

4) انظر: تعريف الخلف: الحفناويّ (ص/176- 177)، أعلام الجزائر: نويهض (ص/180،-181)، كشف الظنون: خليفة (1501/2)، البستان: ابن مريم (ص/237)، نيل الابتهاج: التنبكتيّ (ص/563).

- والدُه الشيخ يوسف بن عمر بن شعيبٍ الحسنيّ، فعنه تلقّى أوّل مبادئ العلوم والمعارف، وكان رجلاً صالحاً، زاهداً، يعلّم القرآن الكريم للأولاد في الكتّاب، وابنه محمّدٌ من بينهم، فقرأ عليه القرآن الكريم[1].
- الشيخ أبو الحسن عليّ بن محمّد بن محمّد بن عليٍّ القرشيّ البسطيّ، الشهيرُ بالقَلَصاديّ، أكثرُ تآليفه في الحساب والفرائض، أخذ عنه الإمام السنوسيّ جملةً من الفرائض والحساب، وقد أجاز القلصاديُّ للإمام السنوسيّ عامّة ما لهُ من مرويٍّ ومؤلّفٍ[2].
- الشيخ العلّامة نصر الزواويّ، قرأ عليه السنوسيّ كثيراً من فنِّ اللغة العربية، ولازمه كثيراً[3].
- الشيخ أبو عبد الله محمّدُ بنُ قاسمَ بنُ تومرتَ، الصنهاجيَّ، التلمسانيَّ، قال عنه تلميذُه السنوسيُّ: كان عالماً بالمنقول والمعقول، ما رأيته قطُّ نظر في كتاب إلا مرّةً واحدةً، قرأت عليه جملةً من الحساب والفرائض، ولازمته كثيراً[4].
- الشريف أبو الحجّاج يوسف بن أبي العباس أحمد بن محمّدٍ الشريف الحسنيّ، أخذ عنه السنوسيّ القراءات السبع، قال الملاليّ: (كان فقيهاً، وجيهاً، نزيهاً، عالماً عاملاً مقرئاً، محقّقاً، قرأ عليه شيخنا السنوسيّ القرآن، ختمه عليه مرّتين بالسبع، وأجازه فيها وفي غيرها من سائر مرويّاته)[5].
- أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن يحيى التلمسانيّ، الشهير بالحبّاك، فقيهٌ، فرضيٌّ، حاسبٌ فلكيٌّ، ناظمٌ، أخذ عنه السنوسيّ علم الأَسطُرْلاب، وهو صاحب الأرجوزة: (بغية الطلاب في علم الأَسطُرْلاب) التي شرحها السنوسيّ شرحاً جليلاً[6].
- أبو عبد الله، محمّد بن العبّاس بن محمّد بن عيسى، العباديّ، التلمسانيّ، فقيهٌ، نحويٌّ، شيخ شيوخ وقته في تلمسان، أخذ عنه السنوسيّ علوم الأصول والمنطق والبيان والفقه[7].
- أبو القاسم الكنابشيّ البجائيّ، قرأ عليه الإمام السنوسيّ كتاب الإرشاد لأبي المعالي في التوحيد[8]

---

1) انظر: البستان: ابن مريم (ص/238).

2) انظر: المرجع نفسه، (ص/238).

3) انظر: نيل الابتهاج: التنبكتيّ (ص/615)، البستان: ابن مريم (ص/295).

4) انظر: نيل الابتهاج: التنبكتيّ (ص/553-554)، البستان: ابن مريم (ص/238).

5) انظر: المرجع نفسه (ص/304)، نيل الابتهاج: التنبكتيّ (ص/630)، تعريف الخلف: الحفناويّ (180/1)

6) انظر: البستان: ابن مريم (ص/238).

7) انظر: المرجع نفسه (ص/238).

8) انظر: المرجع نفسه (ص/238).

- أبو زيدٍ عبد الرحمن بن محمّد بن مخلوفٍ الثعالبيّ الجزائريّ، صاحب تفسير: (الجواهر الحسان) و(العلوم الفاخرة في أحوال الآخرة)، أخذ عنه السنوسيّ الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث، وأجازه ما يجوز له وعنه، ويعدّ الثعالبيّ من العلماء الّذين أكثر السنوسيُّ الاستفادة منهم، والرواية عنهم[1].

تلامذته:

أخذ عنه أعلامٌ كابن صعدٍ وأبي القاسم الزواويّ، وابن أبي مدين، وابن الحاجّ اليبدريّ، وغيرهم من الفضلاء[2].

من كتبه ومؤلّفاته[3]:

1. الشرح الكبير على الحوفيّة: ألّفه وهو ابن تسعة عشر عاماً.
2. العقيدة الكبرى، مع شرحها: (عمدة أهل التّوفيق والسّداد).
3. العقيدة الوسطى، وشرحها.
4. العقيدة الصغرى، وشرحها، ويُسمّى كتاب: (أمّ البراهين) وهو مصنّفٌ مهمٌّ جدّاً في علم التوحيد.
5. توحيد أهل العرفان وتوحيد الله بالدليل والبرهان.
6. عقيدة صغرى الصّغرى.
7. المقدّمات، وشرحها.
8. شرح نظم الحوضيّ في العقائد.
9. رسالة: الدّهريّة، في العقيدة.
10. شرح مرشدة ابن تومرت.
11. المنهج السّديد في شرح كِفاية المريد.
12. مختصر حاشية التّفتازانيّ على الكشّاف.

---

1) انظر: البستان: ابن مريم (ص/238)، تعريف الخلف: الحفناويّ (ص/177)، نيل الابتهاج: التنبكتيّ (ص/564)، هديّة العارفين: البغداديّ (54/2).

2) انظر: تعريف الخلف: الحفناويّ (ص/186)، البستان: ابن مريم (ص/247- 248).

3) انظر: هديّة العارفين: البغداديّ (216/2)، تعريف الخلف: الحفناويّ (ص/184- 186)، نيل الابتهاج: التنبكتيّ (ص/571)، البستان: ابن مريم (ص/245- 247).

مذهبه العقديّ ومكانته العلميّة:

عالمٌ جليلٌ من أهل السنّة، متكلّمٌ على مذهب السادة الأشعريّةِ، منطقيٌّ، وفقيهٌ، ومحدّثٌ، ومتصوّفٌ. بلغ في مجال علم التوحيد مكانةً عاليةً، فعندما ألّف كتابه (أمّ البراهين) المعروف بالسنوسيّة الصغرى، تلقّفه العلماء شرحاً واختصاراً ونظماً واستقصاءً لفوائده وفرائده، وكان كلُّ من يقرأ هذا الكتاب يلحظ هذه المسحة الإيمانيّة الّتي ترافق صفحاتِه على قلّتها[1].

أقوال العلماء فيه:

كان للسنوسيّ نصيبٌ من عناية طلّابه به، فكانوا يلحظون حاله ومقاله، وذلك بما وضع الله في قلوبهم من محبّته والخضوع له، وذلك مصداق قول رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: ((إذا أحبَّ الله العبد نادى جبريل إنّ الله يحبُّ فلاناً فأحبَّه فيحبُّه جبريل فينادي جبريل في أهل السماء إنّ الله يحبُّ فلاناً فأحبّوه فيحبُّه أهل السماء ثم يوضع له القبول في أهل الأرض))[2].

قال تلميذه الملاليّ عنه: "باطنه حقائق التوحيد، وظاهره زهدٌ وتجريدٌ، وكلامه هدايةٌ لكلِّ مريدٍ... له من العلوم الظاهرة أوفر نصيبٍ، فقد جمع من علوم الأصول والفروع ما جعل سامعاً لطرفٍ منه يظنّ أنّه لا يُحسن غيرَه، سيّما التوحيد والمنطق، وكان بسبب التربيةِ الإيمانيّة والتزكية لا يقرأُ في شيءٍ من العلوم إلا خرج بعلمٍ من علوم الآخرة، وقال: سمعته يقول: ليس من علمٍ من علوم الظاهر تورث معرفتَه تعالى ومراقبتَه إلا التوحيدُ، وبه يُفتح في فهم العلوم كلِّها، وعلى قدر معرفته يزداد خوفه"[3].

قال تعالى: {واتقوا الله ويعلّمكم الله} [البقرة: 282] فمن تدرّب على التوحيد صدقاً، حتّى عمَر به جنانه، وظهر ذلك على كيانه وأركانه، فعرف ربّه وراقبه في جميع أحواله: أورثه ذلك تقوى الله عزّ وجلّ، والتقوى تورث العلم، والعلم يورث المحبّة، والمحبّة تورث الطاعة، والطاعة تورث المحبّة وهي سبيل للتقوى، وهكذا لا يزال العبد يترقّى في مدارج القرب منه تبارك وتعالى.

---

1) تعريف الخلف: الحفناويّ (ص/177- 178).

2) كتاب الصحيح الجامع للبخاريّ، باب (المِقَةِ من الله تعالى) أي: المحبّة، أي: ابتداؤها من الله عز و جل، رقم: (5693).

3) نيل الابتهاج: التنبكتيّ (ص/564، 565)، البستان: ابن مريم (ص/239).

المبحث الثاني:
التعريف بعصر المؤلّفين الجزائريّ والسنوسيّ

المطلب الأول: عصر الجزائريّ والسنوسيّ من الناحية السياسيّة

شهد القرن التاسع أحداثاً جساماً في بلاد المغرب بصفةٍ عامّةٍ، وفي الجزائر بصفةٍ خاصّةٍ، كان لها الأثر البالغ في حياة الإمام السنوسيّ فيما بعد.

ففي سنة (827هـ) قبل مولد الإمام السنوسيّ بقليل استولى الحفصيّون بقيادة أبي فارس عبد العزيز[1] على تلمسان التي كانت عاصمة بني عبد الواد آل زيَّان، وولّى عليها الأمير الزياني محمّد بن أبي تاشفين عبد الرحمن الثاني، وفرَّ أميرها عبد الواحد بن أبي حمو موسى، ولكن الأمير الزيانيّ محمّد بن أبي تاشفين عبد الرحمن نائب السلطان الحفصيّ على تلمسان سرعان ما استبدَّ بأمر تلمسان وأعلن استقلاله وخروجه على السلطان الحفصيّ بتونس أبي فارس عبد العزيز، فقام هذا الأخير بحصار تلمسان، فاضطرّ الأمير الزيانيّ للهرب، ولكنّه قبض عليه وأُخذ سجيناً إلى تونس حتى توفيّ سنة (833هـ)، وفي سنة (837هـ) انتقضت تلمسان على السلطان الحفصيّ، فخرج إليها، ولكنّه توفيّ في الطريق فجأةً، فخلفه حفيده أبو عبد الله محمّدٌ الرابع، ولكنّه لم يمكث أكثر من سنتين، فقد توفيّ سنة (839هـ)، فخلفه أخوه أبو عمر عثمان الذي طال حكمه وامتدّ إلى سنة (893هـ)، أي: طَوال حياة الإمام السنوسيّ، وقد كان من أعظم أمراء الدولة الحفصيّة، وقد انتظم له ملك تونس والجزائر إلى تلمسان، عدا بعض ثورات الأعراب التي كانت تقوم بين الحين والآخر[(2)].

وقد عاصر الإمام السنوسيّ دولة بني زيَّان بتلمسان، وشهد من أحوالها المتقلّبة الشيء الكثير، فقد تراوحت بين خضوعها للحفصيِّين بتونس، أو للمرينيّين بالمغرب، وتعرُّضها لهجمات الإسبان، واستمرَّ ذلك بعد وفاة الإمام السنوسيّ رحمه الله تعالى[(3)].

---

1 لن أترجم للأعلام الواردة في مطالب العصور من حيث النواحي السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، وسأترجم للأعلام الواردة في العصور من الناحيتين العلميّة والثقافيّة.

2) الحلل السندسيّة في الأخبار التونسيّة: الوزير (192/2-216)، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان: ابن أبي الضيّاف (230/1-242)، (9/2- 25).

3) انظر: تاريخ المغرب وحضارته: سالم غومة (123/3 -164).

المطلب الثاني: عصر الجزائريّ والسنوسيّ من الناحية الاقتصاديّة والاجتماعية

كان المجتمع ينقسم إلى أربع فئات:

الطبقة الأرستقراطيّة التركيّة: وهي الفئة المسيطرة على الجزائر حتّى نهاية الحكم العثمانيّ، كانوا يستولون على المناصب الحكوميّة، ويبعدون السكّان الأصليّين عنها.

جماعة الكراغلة: هم المنتمون إلى آباءٍ من أصلٍ تركيٍّ وأمّهاتٍ جزائريّاتٍ، ورغم ذلك فلم يُسمح لهم بالحصول على الحكم أو المشاركة الإداريّة في الدولة خشية تضامنهم مع الجزائريّين، وكانوا يمتلكون ثرواتٍ يستخدمونها في المزارع ويترفعّون عن خدمة الأرض أو القيام بالأعمال اليدويّة.

المهاجرون الأندلسيّون: كانوا يشكّلون قوّةً تجاريّةً هائلةً في الجزائر، فساهموا في تنمية التجارة والصناعة في البلاد.

أبناء البلد الأصليّين: وكانوا يعملون بالزراعة والتجارة والصناعة والخدمة.

اليهود: كان لهم ثقلهم في الجزائر رغم أنّهم أقلّيّةٌ؛ وذلك لاتّصالهم برجال السلطة وقادة الجيش، واستيلائهم على الغنائم، واشتهارهم بالسمسرة على التجارة، فكانوا يحصلون على أموالٍ هائلةٍ وكسبٍ فاحشٍ على حساب الدولة الجزائريّة والسكّان، فأدّى ذلك إلى وقوع الظلم على الجزائريّين، وحصول القلاقل فيما بينهم[1].

نظام القضاء:

كان الداي[2] مصدر السلطة السياسيّة والقضائيّة، ويفوّض هذه السلطات إلى البايات[1] والقضاة، وكانت المحاكم نوعين: محاكمُ على المذهب المالكيّ (مذهب أهل الجزائر)، ومحاكمُ على المذهب الحنفيّ

---

1) التاريخ السياسيّ للجزائر: عمّار بوحوش (ص/73- 75).

2) درج بعضُ الكتّابِ الفرنسيّين وتبعهم الكتّاب الجزائريّون على تسمية المراحل السياسيّة أثناء الحكم العثماني في الجزائر بعهد الباشوات إلى عام (1659م) وعهد الآغوات إلى عام (1671م) وعهد الدايات إلى سنة (1830م) والداي: لقبٌ تركيٌّ يحمله حكّام الجزائر أثناء فترة الحكم الإسلاميّ بدأً من عام (1672م) حتّى الغزو الفرنسي في سنة (1830م) وهي تسمية لا معنى لها؛ إذ إنّه لم يحدث ما غيّر من سمة الحكم نحو الجزائريّين، بل كان التغيير في بعض علاقات الولاة بالسلطان. وأطلق الفرنسيّون بعض التسميات المضلِّلة المماثلة على العهد الفرنسي في الجزائر مثل فترة التردُّد وفترة الحكم العسكري وفترة الحكم المدني وغيرها من=

(مذهب الدولة العثمانيّة)، وكان السلطان العثمانيُّ يعيّن القاضي الحنفيَّ، ويقوم الداي بتعيين القاضي المالكيّ، كما كانت هناك محاكمُ خاصّةٌ بالأسرى المسيحيّين، وأخرى خاصّةٌ باليهود.

وفي القضايا المدنيّة كالبيع والشراء والإيجار، كان الداي يفوّض القضاة للنظر فيها، وتنفيذ الأحكام بسرعةٍ، وكان للقاضي أعوانٌ يساعدونه بالإضافة إلى كاتبَين يقومان بتسجيل الأحكام، وشاوش يحفظ الأمن أثناء الجلسات، ولم يكن للقضاة رواتبُ يتقاضونها من الدولة، ولكنهم يحصلون على رسومٍ ومبالغَ ماليّةٍ على كل عقدٍ يسجّلونه ويضعون عليه ختماً. وبالنسبة للطعن في أحكام القضاة، فقد جرت العادة أن تُرفع الطعون إلى (المجلس الشريف) الذي يضمّ القاضي المالكيّ والقاضي الحنفيّ، والمفتي المالكيّ والمفتيّ الحنفيّ، وفي كل يوم خميسٍ يجتمع أعضاء المجلس في الجامع الكبير بالجزائر العاصمة. وبالنسبة للمسائل الجنائيّة فكان ينظر فيها الداي أو الباي، ويصدر الحكم في دار السلطان، وكان الداي يفوّض خوجة الخيل ليحاكم العرب، أما الأندلسيّون فيحاكمهم الكيخيا، والأتراك يحاكمهم الأغا، كما توجد مجموعةٌ من رجال الأمن لدى الداي أو الباي مكونةٌ من أحد عشر شاوشاً، يرتدون اللّباس الأخضر، وهم الذين يقومون بتنفيذ حكم الإعدام في المسلمين غير الأتراك، وذلك أمام دار الحكومة، وبالنسبة لعمليّة الشنق فقد كانت تتمّ في باب عزون، والمسيحيّون كانوا يشنقون، أمّا إعدام اليهود فكان يتمّ حرقاً في باب الواد، وإذا قام أيّ شخصٍ بقتل تركيٍّ فيتمّ إعدامه بإلقائه من المرتفعات إلى البحر[2].

ومن هذا نجد كيف يكون الستر والإكرام للأتراك، وكيف يكون الإذلال والمهانة لغيرهم.

وبما أن القاضي ومساعديه لم يكونوا يتلقَّون رواتبَ من الحكومة فقد كانت الرشوة متفشّيةً والرسوم مرتفعةً.

أمّا أسباب التدهور الاقتصاديّ في الجزائر: فترجع إلى عدّة عواملَ على رأسها:

=التسميات، وهي مُضلِّلة لأنّها لا تعني شيئاً للجزائريّين، انظر: تاريخ الجزائر الثقافي: سعد الله (ص/138-139) موسوعة التاريخ الإسلامي: العصر العثماني: مفيد الزيدي (ص/96).

1) الباي: لقب تركي يحدّد الوظيفة السياسيّة الرسمية، يعمل الباي تحت سلطة الداي.

2) انظر: التاريخ السياسيّ للجزائر: عمّار بوحوش (ص/70-72).

ضعف تركيا الّذي أثّر سلباً على حكّام الجزائر- وذلك بعد الارتباط بين حكّام الجزائر والقيادة التركيّة- فلم يستطيعوا أن يواجهوا الدول الأوربيّة الّتي تحالفت فيما بينها ضدّهم، وذلك بعد قوّة الأسطول البحريّ الّذي كانت تتمتّع به الجزائر والّذي أثار حفيظة الدول الأوربيّة ضدّهم.

وإضعاف فرنسا للجزائر بسبب السوق التجاريّ الّذي أقامته والّذي أدّى إلى نهب ثروات البلد وتصديرها وترك الناس في مجاعةٍ[1].

المطلب الثالث: عصر الجزائريّ والسنوسيّ من الناحية العلميّة والثقافية

أدّت الاضطرابات السياسيّة وسوء الأحوال الاقتصاديّة في القرن التاسع الهجريّ إلى تدهور الحياة الثقافيّة، ولكن رغم هذا التدهور كانت بعض المدن تنمو بعدد سكّانها وتُشعُّ بمدارسها وبمساجدها، ومن هذه المدن تلمسان والجزائر وبجاية ومازونة وغيرها، وقد اشتهرت بعض العائلات آنذاك إمّا بالتدريس والتأليف وإمّا بالزهد والتصوّف.

كان أغلب الشعب الجزائريّ على المذهب المالكيّ، وقلّةٌ منهم على المذهب الحنفيّ، وكانت توجد أقلّياتٌ يهوديّةٌ ومسيحيّةٌ، وكان يسود جوٌّ من الحريّة الدينيّة، وكثرت المساجد الّتي تُعلّم القرآن والعلوم الإسلاميّة، وكانت تُلحَق بها منشآتٌ خيريّةٌ، من مطاعمَ مجّانيّةٍ وتكايا ومدارسَ ومكتباتٍ، فكانت بعض المساجد بملحقاتها وحدةً جامعةً دينيّةً خيريّةً، وكانت كلّها تعيش من موارد الأوقاف، والّتي بفضل مواردها انتشرت الزوايا في الأرياف والّتي كانت تعلّم الصغار الكتابة والقراءة والقرآن، ثمّ ينتقل الطلّاب إلى المعاهد لتعلّم العلوم الدينيّة واللّغة العربيّة والمنطق والميتافيزيقيا والحساب وعلم الفلك، وعندما يصلون إلى مرحلة من العلم يذهب بعضهم إلى مصر أو إلى المشرق العربيّ لمتابعة التعليم، وذلك لأنّ الدولة العثمانيّة اهتمّت بالجانب العسكريّ وأهملت الجانب العلميّ في البلدات العربيّة، فلم يهتمَّ الحكام الأتراك ببناء مؤسّساتٍ تعليميّةٍ كجامعة القرويّين والزيتونة والأزهر، وإنّما تركوا أمر التعليم كما الصحّة إلى الأهالي كما كانوا عليه من قبل، فأدّى ذلك – بالإضافة إلى انكماش الشعب الجزائريّ على نفسه خشيةً على ثقافته وموروثاته من الانصهار والضياع- إلى

1) انظر: التاريخ السياسيّ للجزائر: عمّار بوحوش (ص/76- 78).

خلق هوّةٍ علميّةٍ واسعةٍ بين المسلمين والأوروبيّين حالت دون اطلاع الجزائريّين على ما كان يجري في أوربّة من اختراعاتٍ وتطوّراتٍ تقنيّةٍ[1].

وقد أدّى انتشار الزوايا والأضرحة والمبالغة في الاعتقاد بالشيخ إلى نتيجتين خطيرتين وهما: تبسيط المعرفة وغلق باب الاجتهاد؛ لأنّ التعليم فيها كان يكتفي بالحدّ الأدنى، وربّما التفَّ الناس حول الشيخ الزاهد البسيط رقيق العلم بدل أن يلتفّوا حول العلماء المحقّقين، فاضطرّ هذا بعضَ علماء المساجد إلى تبسيط علومهم والتنزّل بها ليستقطبوا الطلّاب كي لا يفرّوا إلى الزوايا والمرابطين، ولا يخفى أنّ التعليم الّذي يقوم على هذه الأسس لا يترك مجالاً للاجتهاد وحريّة التعبير والرأي والبحث، فاكتفى أغلب العلماء بالشقشقة اللّفظيّة والاقتصار على الفروع دون الأصول، فانتشرت الشروح والحواشي، وكانت أكثر الدراسات انتشاراً خلال العهد العثمانيّ هي الدراسات الشرعيّة الإسلاميّة القرآنيّة والحديثيّة، ويمكن القول بأنّ أغلب إنتاج الجزائر ينحصر في العلوم الشرعيّة والصوفيّة والمجالات الأدبيّة، وأهمُّ ما تميّزت به العلوم الشرعيّة في ذاك العصر التقليدُ والتكرار والحفظ، وكان يُمنع التجديد والابتكار، ويُعاقب صاحبه إمّا بالعزل من وظيفته وربّما يُحكم عليه بالتكفير والتبديع، ومع ذلك فقد حاول العلماء العاملون تحطيمَ هذا الجمود والسعي إلى الإبداع[2].

وكانت تسود لدى الجزائريّين عقائد جمهور السنّة على المذهب الأشعريّ، وكانت مؤلّفات محمّد بن يوسف السنوسيّ هي المصدر المحلّيّ لدراسة علم الكلام، وقد اصطبغت هذه المؤلّفات بالصبغة الصوفيّة، ورغم أنّ السنوسيَّ كان يجمع بين علمَي الظاهر والباطن فإنّ شارحيه ومُحشّيه ودارسي مؤلّفاته قد مالوا تبعاً لروح العصر إلى علوم الباطن، وقد سيطرت مؤلّفات السنوسيّ في الجزائر وفي الأقطار العربيّة والإسلاميّة على الدارسين لهذا العلم طيلة العهد العثمانيّ، وأهمّ هذه المؤلّفات أمّ البراهين العقيدة الصغرى ثمّ الوسطى والكبرى، وكان ثمّة عملٌ آخر شغلَ العلماء في ذاك العهد وهو منظوم أحمد بن عبد الله الجزائريّ المعروف باسم (المنظومة الجزائريّة) والّتي شرحها السنوسيّ فكان الشرح مصدراً آخر للتقليد بين العلماء، والّذي حبّب هذه القصيدة للعلماء والطلّاب على السواء هو الشرح رغم سهولةِ القصيدة وقربِها من عقول الدارسين في وقتها[3].

---

1) انظر: موجزٌ في تاريخ الجزائر: عمورة عمّار (ص/ 109-110)، العثمانيّون في التاريخ والحضارة: محمّد حرب (ص/161) وما بعدها.

2) انظر: سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافيّ: سعد الله (9/2).

3) انظر: تاريخ الجزائر الثقافيّ: سعد الله (92/2- 94).

سيطرت روح التصوّف على الحياة العلميّة والاجتماعيّة في الجزائر خلال العهد العثمانيّ، وكثر التأليف في التصوّف في عصر السنوسيّ والجزائريّ، فنجدُ الكثيرَ من الكتب والرسائل والمنظومات، الّتي تتناول التصوّف من قريبٍ أو من بعيدٍ كالأذكار والأوراد والردود والمناقب ككتاب: (المواهب القدسيّة في المناقب السنوسيّة) والمواعظ والحكم والشروح الخاصّة بقصائد الصوفيّة كأعمال ابن الصعد (النجم الثاقب) وتآليفِ أحمد زرّوق البرنسيّ[1]، وأعمال الحوضيّ والسنوسيّ والجزائريّ والثعالبيّ صلحاء السلف قائمةً تُدرَّس لأجيالٍ لاحقةٍ لها، فكان مَن بعدهم يعيشون في الغالب على تراث المذكورين[2].

أمّا المنطق فكان التأليف فيه قليلاً بل نادراً؛ بسبب طغيان علم التصوّف على الجزائريّين، واعتبار علم المنطق من علوم الظاهر الّتي تؤدّي إلى الكفر والإلحاد والزندقة، فلم يُؤلّف فيه إلا قلّةٌ أمثال السنوسيّ والمغيليّ، ويُعدّ عبد الرحمن الأخضريّ من أبرز من ألّف في المنطق، فنظمُه (السلم المرونق) وشرحُه كانا موضع اهتمام العلماء في المشرق والمغرب والهند والسودان، فكانا عمدة المعلّم والتلميذ على السواء[3].

وقد برز في ذلك العصر عددٌ من العلماء الكبار، سأذكر منهم أربعةً، وهم:

عبد الرحمن الثعالبيّ ومحمّد بن يوسف السنوسيّ، والمغيليّ والحوضيّ، وإنّما سأذكرهم لأبيّن أنّه ولو كان للعصر تأثيرٌ على المنحى العامّ، إلّا أنّه يبقى للشخص نوع حرّيّةٍ وتوجّهٍ يقوده فيها ميولُه، فليس العصر بقائدٍ مسيّرٍ لا يمكن مخالفتُه.

يُعدّ الثعالبيّ والسنوسيّ من أكبر زهّاد وعلماء القرن التاسع الهجريّ، فقد جمع كلٌّ منهما بين الإنتاج العلميّ والسلوك الصوفيّ، وانتفع بهما ناسٌ كثيرون، ولكنّهما لم يستعملا علمهما لنقد أحوال الناس المعاشيّة والتنبيه على نقاط الخطر في المجتمع، بل حثّوا على العزلة والهروب من الدنيا وعلومها والاهتمام بعلوم الآخرة والتفرّغ لها، والصبر على ظلم الحكّام وسوء الأحوال بدل السعي إلى تصحيحها، وكان السنوسيّ في ذلك المنحى أكثر من الثعالبيّ، وذلك لأنّ العالِم كان أمام أربعة توجّهاتٍ: إمّا أن يُعلن الثورة على الأوضاع، أو أن يُهاجر من بلاده، أو يُصبح مدّاحاً للحكّام، أو أن يعتزل الحكّام، وهو ما اختاره الثعالبيّ وتلميذاه محمّد بن يوسف السنوسيّ وعبد الله الجزائريّ.

---

1) مثل كتابه: شرح الإرشاد، وشرح العقيدة القدسيّة، انظر: جذوة الاقتباس: المكانسيّ (ص/129).

2) انظر: تاريخ الجزائر الثقافيّ: سعد الله (2/ 111- 113).

3) انظر: المرجع نفسه (2/149-150).

أمّا المغيليّ والحوضيّ فقد تقرّبا من الأمراء لكن مع اختلاف الهدف، فكان موقف المغيليّ من سلاطين العصر موقف الناقد الناصح المرشد، أما الحوضيّ فكان ينشد المال والجاه والسلطة ولا يهتمّ للمظالم والفوضى والحروب والأحوال[1].

وأدّت أحوالُ العصر السياسيّة والاقتصاديّة، والظلمُ والتضييقُ من الحكّام على العلماء، وعدمُ احترام الناس لعلمائهم وتفقّدِهم لأحوالهم إلى هجرة عددٍ من علماء الجزائر في القرن التاسع الهجريّ[2].

1) انظر: تاريخ الجزائر الثقافيّ: سعد الله (1/56- 59).

2) انظر: المرجع نفسه (1/59، 60).

المبحث الثالث:
التعريف بشخصيّة قاسم بن صلاح الدين الخانيّ وعصره

المطلب الأول: قاسم بن صلاح الدين الخانيّ

اسمه وموطنه وحياته:

قاسم بن صلاح الدين الخانيّ: فاضلٌ متصوّفٌ، من أهل حلبَ، (1028-1109هـ)، (1619-1697م)[1].

قال معرّفاً عن نفسه[2]:

"ولدت سنة ثمانٍ وعشرين وألفٍ، ثمَّ إنّي سافرت إلى بغدادَ في شهر جمادى الأولى سنة خمسين وألفٍ، فكانت غيبةً طويلة مقدارَ سنتين، ثمَّ رجعت إلى حلبَ وأقمت بها شهرين، ثمَّ توجَّهت إلى البصرة فأقمت بها مدَّة عشرة أشهرٍ، ثمَّ إنّي توجَّهت إلى حلبَ وأقمت بها عشرة أيّامٍ، وتوجَّهت مع الحاجّ إلى مكَّة المشرفة ورجعتُ من الحجاز إلى إسلامبول وأقمت بها سنةً وسبعة أشهرٍ، ثمَّ عدتُ إلى حلبَ. وكانت سياحتي هذه قريباً من عشر سنين، وأمّا في هذه المدَّة فكنت في أخذٍ وعطاءٍ وبيعٍ وشراءٍ، ثمَّ إنّي بعد دخولي إلى حلبَ أحببتُ العزلة عن الناس، وتركت البيعَ والشراء، وسلكت طريق الذلِّ والافتقار وغيَّرتُ الحلّاسَ والجلّاس والأنفاس، وجاهدتُ نفسي وعاديتُها بالجوع والسهر نحواً من سبع سنين، فمنها نحواً من سنتين اقتصرت على أنْ أتناول في كلِّ ستِّين ساعةً كفّاً من طحينٍ أجعلُه حريرةً وأحلّيْهِ بلعقةٍ من العسل وأفرغُه في حلقي، والكفُّ من الطحين المذكور وزنُه تقريباً خمسةَ عشر درهماً، وباقي أيّامِ السبع سنينَ كان أكلي أقلَّ من القليل، وكلُّ ذلك بإشارةِ مشايخي رضوان الله عليهم أجمعين، فصدق عليّ قول سيّدي عمرُ بن الفارض قُدِّس سرُّه:

ونفسي كانت قبلُ لوامّةً متى ... أطعْها عصت أو تعص كانت
فأوردتها ما الموت أيسر بعضه ... وأتعبتها كيما تكون مريحتي
فعادت ومهما حمّلتُها تحمّلتْه ... مني وإنْ خفّفتُ عنها تأذّت[3]

---

1) انظر: الأعلام: الزركليّ (177/5)؛ أعلام النبلاء: راغب الطبّاخ (6/ 390).

2) آثرت أن أنقل تعريفَه عن نفسه بصياغته هو نفسه.

3) انظر: ابن الفارض: قصيدة (سقتني حميّا الحبِّ راحة مقلتي)، الأبيات: (195، 196، 197).

فلمّا انقضت سنوُّ المجاهدة القريبة من سبع سنين، واستهلّينا شهر شوال سنة ستٍّ وستّين وألفٍ، ألقى الله تعالى في قلبي حبَّ طلب العلم الظاهر[1]، فقرأت على المشايخ سنتين إلا شهراً، وفتح الله تعالى عليَّ من العلم ما فتح، فتركت القراءة وشرعت في الإقراء فأقرأت بعض الطلبة، وكان أكثر الطلبة يضحكون ويستهزئون عليَّ، ويقولون: (نحن لنا عشر سنين نخدم العلم، ولم نتجرّأ)، فيأتي بعضهم إلى مجلس درسي مستهزئاً، فوالله ما يقوم من ذلك المجلس إلا وقد تبدّل إنكاره بالاعتقاد، وفي ثاني ذلك اليوم يأتي ويقرأ عليّ ويقول: هذا الأمر من خوارق العادة، وبقيت على ذلك سنةً"[2]، انتهى.وكانت وفاته سنة تسعٍ ومئةٍ وألفٍ، ودفن بين قبور الصالحين خارج باب المقام بحلبَ رحمه الله تعالى[3].

المطلب الثاني: مكانة قاسم بن صلاح الدين الخانيّ العلميّة

شيوخه:

قرأ على جملةٍ من العلماء الفضلاء، وجلُّ قراءته على الشيخ (أبي الوفا العرضيّ)، صاحب: (طريق الهدى)، وقرأ علم السلوك على الشيخ أحمد الحمصيّ[4].

من سلسلة شيوخ قاسم الخانيّ: شيخ الإسلام أبو الوفاء محمّد بن عمر بن عبد الوهّاب العرضيّ الحلبيّ (993- 1071) مفتي الشافعيّة في حلبَ وابن مفتيها، له اشتغالٌ بالتأريخ والأدب، وقد أخذ عن والده شيخ الإسلام عمر بن عبد الوهاب العرضيّ، (950-1024) فقرأ عليه وهو صغيرٌ، كان أبوه علّامةً بالفقه والحديث والأدب، له من التآليف شرحٌ على الشفا في أربع مجلّداتٍ وشرحٌ على العقائد وشرح رسالة القشيريّ، وقد أخذ عن والده شيخ الإسلام عبد الوهاب بن إبراهيم العرضيّ الحلبيّ (ت967) مفتي الشافعيّة بحلبَ، عن شيخ الإسلام زكريّا الأنصاريّ (824-926)، عن الحافظ ابن حجرٍ العسقلانيّ (773-852هـ)[5].

---

1) إشارةٌ إلى أنّ طلبه للعلم الظاهر كان بعد تأديبه الباطنيّ لنفسه الّذي حصّله في سنوات مجاهدته لها.

2) سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر: المرادي (9/4، 10).

3) انظر: الأعلام: الزركليّ (177/5)، سلك الدرر: المراديّ (9/4- 10)، معجم المؤلّفين: كحالة (104/8)، معجم المطبوعات: إليان سركيس (1482/2)، أعلام النبلاء: راغب الطبّاخ (390/6).

4) أحمد الحمصيّ: لم أجد ترجمة له في كتب التراجم.

5) انظر: الأعلام: الزركليّ (177/5)، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات: عبد الحيّ الكتانيّ (737/2)، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، خليل الحسينيّ، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر: المراديّ (9/4-10)

من خلال ما سبق نلاحظ أنّ سلسلة المعلّمين في القرن الحادي عشر الهجري كانت ضيّقةً نظراً لما سبقها من عصور العلم الذهبيّة، فربّما لا يجد الطالب إلا معلّماً في الفنِّ الواحد أو ربّما معلّماً واحداً لعدّة فنونٍ، وذلك لعدّة أسبابٍ سيأتي ذكرها في المطلب الخامس: عصر قاسم الخانيّ من الناحية العلميّة والثقافيّة.

تلامذته:

درّس الخانيُّ في المدرسة الأشرفيّة وفي المدرسة الحلويّة، وكان يقصده عددٌ من طلّاب العلم ومريدي السلوك، وكان منهم:

- رمضان بن عبد الرحمن بن أحمد العطّار الحلبيّ الشافعيّ الشيخ الفاضل الكامل، ولد بحلبَ قبل المئة وقرأ على أفاضل بلدته كالشيخ مصطفى الحفسرجأوي الفاضل والشيخ جابر والشيخ السيد محمّد الكبيسيّ وأخذ عن العارف الشيخ قاسم الخانيّ طريقة القادريّة، وأفاد وكان عفيفاً سخيّاً حلو المنادمة كثير الذكر ملازماً للعبادة والإفادة والاستفادة يقري الفقه بين العشائين[1].
- صالح بن رجب الحنفيّ الحلبيّ العارف القادريّ الخلوتيّ، يُروى أنّه كان معتكفاً مع شيخه العالم الربّانيّ الشيخ قاسم الخانيّ في الخلوة الأربعينيّة بالمدرسة الحلاويّة فأخبر شيخه بمجيء ولده (المترجم) فسمّاه الشيخ الخانيّ: (محمّد هداية الله) فحصلت الهداية له، فنشأ المترجم مكبّاً على طلب العلم، وتفقّه على والده وأخذ عنه الطريق وسلك على يديه وأخذ العلم قراءةً ومشافهةً وإجازةً على كثيرين منهم الشيخ سليمان النحويّ[2].
- عبدُ الغنيّ بنُ صلاح الدين الخانيّ (1048-1095) الحنبليّ الحنفيّ الأديب الأريب، نزيل المدينة المنورة، كان فاضلاً أديباً جميل المنظر وافر الحرمة، ولد بحلبَ وقرأ بها واشتغل ورحل لكثيرٍ من البلدان للتجارة فدخل الشام ومصرَ والروم واليمن والعراق وتكرّر دخوله للحرمين للحجّ، ثم ترك الأسفار واشتغل على أخيه ومربّيه الشيخ قاسم الخانيّ بحلب وبه تخرّج وقرأ عليه كثيراً من مؤلّفاته، ثم جاور بالحرمين مدّةً مديدةً إلى أنْ توطّن طيبةَ الطيّبة وأقام فيها وأكبّ على تحصيل العلم وانهمك، ولازم شيخ العصر إبراهيم الكرديّ الكورانيّ وأخذ عنه الطريق، حتّى ألّف الرسائل اللّطيفة، وتولّى بالمدينة المناصب العليّة، وتوفّي بالمدينة ودفن بالبقيع[3].

---

1) المرجع نفسه، (249/1).

2) المرجع نفسه، (94/2).

3) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر: المحبّي(90/2).

مؤلّفاته:

ترك الخانيّ عدداً من المؤلّفات، لم يُطبع منها سوى كتاب (السير والسلوك إلى ملك الملوك)، وسائر كتبه بقيت حبيسة المكتبات لم تر النور بعد، ولم أستطع الحصول على جلّ كتبه، فالّذي استطعت العثور عليه عرّفت به تعريفاً مختصراً، والّذي لم أعثر عليه اكتفيت بذكر اسمه فقط، وهي:

1) كتاب (السير والسلوك إلى ملك الملوك): بيّن فيه معاني المصطلحات الصوفيّة، وتكلّم عن ذمّ الدنيا ولذّاتها، فحثّ على سلوك طريق التصوّف وبيّن فضله، وبيّن الحجب الّتي تكون بين العبد وربّه، ثمّ عدّد للنفس سبع مراتب وبيّنها، وهي النفس الأمّارة، والنفس اللّوامة، والنفس الملهمة فالمطمئنّة فالراضية فالمرضيّة فالكاملة، ثمّ ختم في بيان صفات المرشد وبيان أوضاعه وأحواله.
2) (رسالة في المنطق) وهي رسالةٌ مؤلّفةٌ من اثنتي عشرة ورقةً، اشتملت على أكثر مقاصد علم المنطق، وقد رتّبها على أربعة أبوابٍ؛ الباب الأوّل: في بيان الجزئيّ والكلّيّ، والباب الثاني: في القول المعرِّف؛ أي: الشارح، والباب الثالث: في بيان القضايا وتقسيمها، والباب الرابع: في القياس وأقسامه، وقد شرحها الشيخ أحمد الترمانينيّ شرحاً سمّاه (الكوكب المشرق في شرح رسالة المنطق) يوجد منه عددٌ من النسخ في مكاتب حلب، والمتن والشرح مفيدان في بابهما[1].
3) (شرح مختصر السراجية) وهو في الفرائض، ويُعرف أيضاً بفرائض السجاونديّ من تأليف الإمام محمّد بن محمّد بن عبد الرشيد بن طيفور، سراج الدين، أبو طاهرٍ السجاونديّ الغزنويّ الحنفي، المتوفّى نحو (600هـ)[2]، وقد شرحه أيضاً السيّد الشريف الجرجانيّ.
4) (شرح الجزائريّة في التوحيد) وهو اختصارٌ لشرح محمّد بن يوسف السنوسيّ المسمّى: (المنهج السديد في شرح كفاية المريد) على منظومة أحمد الجزائريّ المسمّاة (كفاية المريد أو اللّاميّة في الكلام أو الجزائريّة في العقائد الإيمانيّة) وهو المخطوط المدروس في هذا البحث.
5) رسالة (التحقيق في الرد على الزنديق) عدد صفحاته ثلاث عشرة ورقةً، موجودٌ في جامعة الملك سعود.
6) (رسالة في بيان الردّة وأحكامها) وهو كتابٌ يبيّن ألفاظ الكفر على مذهب الإمام الشافعيّ.
7) (المجالس في الحكم والمواعظ).
8) (سرّ فتح الملك المجيد في انتقال المريد)[3].

---

1) انظر: أعلام النبلاء: راغب الطبّاخ (391/6).

2) انظر: الأعلام: الزركليّ (27/7)، كشف الظنون: خليفة (1247/2).

3) انظر: هداية العارفين: البغداديّ (740/1).

9) (رسالة في مصطلح الحديث).
10)(الطريق الواضح إلى عقيدة السلف الصالح)[1].

مذهبه العقديّ ومكانته العلميّة:

كان أشعريَّ المعتقد، صوفيّاً، منطقيّاً، متكلّماً، محدّثاً، أصوليّاً، مدرّساً في المدرسة الأشرفيّة إلى أنْ توجّه عليه التدريس في المدرسة الحلويّة، فصار يدرّس بها ويقيم الأذكار والأوراد وتوجّه عليه الإفتاء بحلبَ وكان يفتي على مذهب الإمامين أبي حنيفة والشافعيّ[2].

المطلب الثالث: عصر قاسم الخانيّ من الناحية السياسّية

توالى على الحكم في الدولة العثمانيّة سلاطينُ غيرُ أكفاءٍ إلى أن حكم (أحمد الأوّل) وعمره أربعة عشر عاماً، وكانت أحوال الدولة مرتبكةً؛ لانشغالها بحروب النمسا في أوربّة، وحرب إيران، والثورات الداخليّة في آسيا، فتوالت الهزائم على العثمانيّين، فتراجعت القوات العثمانيّة إلى الوراء باتجاه الدانوب، ففكّت النمسا حصار بلغراد، وفُتح الطريق لقوّات الحلفاء، وطُرد العثمانيّون من أوربّة[3].

وقد عاصر الخانيّ الزمن الّذي شهد بداية اضمحلال الدولة العثمانيّة العالميّة، الّذي سُمّي (عصر التوقّف) (1683-1768م) حيث انتهت الدولة العثمانيّة العالميّة، وانتهى نفوذها الّذي كان يعبر القارات، ويُوجّه سياسة العالم وتاريخه، وبدأ العصر الّذي صارت فيه تحاول الحفاظ قدر المستطاع على ما تملكه[4].

المطلب الرابع: عصر قاسم الخانيّ من الناحية الاقتصاديّة والاجتماعيّة

بسبب الضعف والتدهور السياسي عجزت الدولة عن مواجهة المشاكل الاقتصاديّة والاجتماعيّة الّتي أدّت إلى نشوب القلاقل الشعبيّة، فتعرّضت الدولة لثوراتٍ داخليّةٍ عنيفةٍ، وبدأت بالظهور النتائج السلبيّة لنظام الامتيازات الأجنبيّة، الّتي كان منحها السلطان سليمان القانوني لفرنسا، والّتي أصبحت فيما بعد ذريعةً

---

1) انظر: الأعلام: الزركليّ (177/5)، سلك الدرر: المراديّ (68/2- 69).

2) معجم المؤلّفين: كحالة (104/8)، معجم المطبوعات: سركيس (1482/2- 1483).

3) انظر: الدولة العثمانيّة: الصلابيّ (ص/288- 289، 297، 545- 547).

4) انظر: تاريخ الدولة العثمانيّة: يلماز أوزتونا (541/1).

للتدخّل الفعليّ في شؤون الدولة العثمانيّة، فشكّلت حكومة داخل الحكومة العثمانيّة، وظهرت حركاتٌ داخليّةٌ تهدف إلى هدم بنيان الدولة[1].

ثمّ شهدت البلاد منذ عام (1044هـ-1635م) وما بعده إصلاحاتٍ في الأمور الماليّة، فكانت الأوضاع الداخليّة شبه مستقرّةٍ، فاتّجه الاقتصاد لإصلاح الجيش والأسطول، وإصلاح النقد، وإقامة نظام الضرائب على أسسٍ جديدةٍ، وقد شكّل الموقع الاستراتيجيّ للدولة العثمانيّة مركزاً تجاريّاً هامّاً في التجارة الدوليّة، إلى حين اكتشاف رأس الرجاء الصالح[2].

ومع تراجع القوّة العثمانيّة في القرن (11هـ-17م) تسابقت الدول للحصول على الامتيازات التجاريّة، والّتي أصبحت ذريعةً للتدخّل في جميع شؤون الدولة.

وكان المجتمع يتّصف بالطابع الطبقيّ، فقد انقسم المجتمع العربيّ والإسلاميّ إلى فئتين كبيرتين، فئة الحكّام العسكريّين، وفئة الرعايا المحكومين، وكانوا يتشاطرون المهمّات فيما بينهم للحفاظ على استقرار الدولة وأمنها، وكانت العلاقة بينهم تتراوح بين التفاهم والسلام، وبين الحرب والصراع، ورغم الاستبداد السياسي حرصت الدولة على نشر العدل بين الرعايا، ولم يحصل اضطهادٌ لغير المسلمين في الدولة المسلمة[3].

المطلب الخامس: عصر قاسم الخانيّ من الناحية العلميّة والثقافية

كانت مدينة حلب عامرةً مزدهرةً في العصر الإسلاميّ الوسيط، فقد كانت إحدى أبرز حواضر العالم الإسلاميّ آنئذٍ، ومنارةً من منارات العلوم والمعارف والآداب، فلم تزل تُبنى فيها المدارس الجامعة في مختلف التخصّصات العلميّة حتّى بلغت نحو ثلاثمئة مدرسةٍ، هذا فضلاً عن الحلقات العلميّة التي كانت تُعقد في المساجد ودور الحديث وغيرها من الأماكن التي كانت تتفجّر من خلالها ينابيع العلوم من منطوقٍ ومفهومٍ، ولكنّها كانت على مرّ العصور مطمعاً للمجرمين فقد توالت عليها نكبات التتار ثمّ المغول الّذين خرّبوا المدارس

1) انظر: تاريخ الدولة العليّة العثمانيّة: محمّد فريد بك (ص/112- 113)، الدولة العثمانيّة: الصلابيّ (ص/293-298).

2) انظر: الدولة العثمانيّة: الصلابيّ (ص/305 - 307)، تاريخ الدولة العثمانيّة: أوزتونا: (543/1).

3) انظر: الدولة العثمانيّة تاريخ وحضارة: إحسان أوغلي (526/1)، من أعلام الفكر العربي في العصر العثمانيّ الأوّل: ليلى الصبّاغ (ص/188) وما بعدها.

وأبادوا العلماء فجعلوهم ما بين قتيلٍ وجريحٍ وشريدٍ عن بلده، وقد كانت تسترجع عافيتها ورجالها وعلماءها بصورةٍ أقوى كلّما مرّت بها المحنُ[1].

ولكنْ بعد كارثة المغول بقرابة قرنٍ أضرّت بها عدّة أمورٍ أدّت إلى التأخّر والجمود الفكريّ، وتقلّصِ العلم في حلب وعودة مدارسها القديمة إلى ما كانت عليه من الخراب، منها:

1) سوء الأوضاع السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، والعزلة النسبيّة الّتي كانت تعيشها البلاد العربيّة، فقد انغلقت الشعوب العربيّة على نفسها وأصبح مركز الثقل ومحور الاهتمام في القسطنطينيّة عاصمة الخلافة العثمانيّة[2].
2) عدم الوعي الصحيح بالإسلام وبمقوّماته؛ فظنّ الكثير من الحكام ومن العوامّ أنّ الإسلام هو عباداتٌ فقط، فأدّى ذلك إلى انتشار بعض الطرق الصوفيّة الّتي فيها الغثّ والثمين، وضعفِ الاجتهاد والإنتاج الفكريّ.
3) سوء أحوال الحكّام؛ فقد كانوا يتغاضَون عن القائمين على المدارس، فيتركون الّذين يستحوذون على الأوقاف يتصرّفون بها وبغلّتها وفق أهوائهم، دون أيّة مساءلةٍ أو رقابةٍ.
4) عدم اهتمام الحكومة العثمانيّة بالتعليم، فكانوا يأخذون من البلدات العربيّة الخراجَ، ويتركون الناس على ما هم عليه من العقيدة والعادات، وأهملوا الدعوة ونشر العلوم الإسلاميّة، وأهملوا اللغة العربيّة لغة القرآن الكريم، إلّا قليلٌ منهم، فكانت المدارس قليلةً، وتركّز التعليم في الزوايا والكتاتيب والمساجد[3].

ولكنَّ حبَّ أهالي حلبَ للعلم وللعلماء وشغفهم باقتناء الكتب وبإعمار المدارس والمكتبات وحرصهم على التعليم: حفظ سلسلة العلم المتّصل، فقد كان أغنياء حلب ينفقون الغالي والنفيس في سبيل نسخ الكتب واقتنائها، فكان نسخ الكتب حرفةً ناجحةً يسترزق بها عددٌ كبيرٌ من الخطّاطين المهرة، وكان أكثرهم من طلّاب العلم الفقراء، وكانت لهم وجاهةٌ ومكانةٌ عظيمةٌ عند العلماء والوجهاء والصالحين[4].

وقد كان عصر الخانيّ العصرَ التالي لحادثة المغول، عصر استخفافٍ بالعلم إلّا من بعض المخلصين الجادّين في طلب العلم فإن أمّة الإسلام لا يزال فيها الخير ممن يحملون همّ الدعوة، وكان الطلاب في حينها يدرسون على العلماء دون دعمٍ من الدولة، فإذا نظرنا في سلسة إسناد العلم نجد أنها كانت تتلقّى في بعض

---

1) انظر: الدر المنتخب في تاريخ مملكة حلب: ابن الشحنة (ص/3)، نهر الذهب في تاريخ حلب: كامل الحلبيّ (134/1).

2) انظر: العقود اللّؤلؤيّة: النابلسيّ (ص/27)، الحركات الإصلاحيّة: الشيال (ص/77-78)

3) الدولة العثمانيّة: إسماعيل ياغي (ص/257-258).

4) انظر: الغزيّ: نهر الذهب: الغزّيّ (ص/158-176).

الأحيان فرادى من الأهل لأولادهم أو لبعض الطلّاب لصعوبة التعليم حينئذٍ، فكانت عبارةً عن جهودٍ فرديّةٍ من الأهالي لا تدعمها السلطة، وانظر إذا شئت إلى سلسلة شيوخ الخانيّ رحمهم الله تعالى.

الفصل الثاني:
التعريف بكتاب الخانيّ
وبمنهجه في التأليف والاستدلال

ويتضمّن أربعة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالكتاب.

المبحث الثاني: أسلوب الخانيّ في عرض قضايا الكتاب.

المبحث الثالث: منهج الخانيّ العلميّ في كتاب شرح الجزائريّة في التوحيد.

المبحث الرابع: أهمّ المسائل الكلاميّة الّتي تناولها الخانيّ في كتابه.

المبحث الأول: التعريف بالكتاب

إننا أمام سِفرٍ جليلٍ، يبحث في أعلى العلوم قدراً وأهمّيّةً لأنه يبحث في أساس الأحكام الشرعيّة؛ وهو علم التوحيد المنجّي من ظلمات الشكوك والأوهام، وقد اهتمّ العلماء بهذا العلم نظماً وشرحاً واختصاراً، وكتابنا هذا قد توالى على العناية به ثلاثةٌ من العلماء، فالكتاب يحتوي بداية على أبياتٍ مهمّةٍ من المنظومة المسماة ***(اللّامّيّة)*** أو ***(الجزائريّة في العقائد الإيمانيّة)*** وهي نظم الشيخ أبي العبّاس ***أحمد بن عبد الله الجزائريّ*** **الزواويّ** (800-884هـ) رحمه الله تعالى، وهي عبارةٌ عن قصيدةٍ قرابة الأربعمئة بيتٍ، اشتملت على طريقي هداية العوامّ والعلماء، ففيها جمال النظم المستميل للطباع، وتقرير الأدلّة البرهانيّة للعقائد الإيمانيّة، على طريقة السادة الأشاعرة، وفيها نداءات تدعو للإيمان والإحسان على مسلك السادة الصوفيّة، توقظ النائم وتهزّ اليقظان؛ لتعظيم الله تعالى ونيل رضاه، وما ذاك إلا مبتغانا، نحن العبادَ المقصّرين، الّذين على إساءاتنا نادمون، وتلك سنّة الله تعالى في كتابه العزيز، وسنّة رسوله صلّى الله عليه وسلّم؛ حيث يخاطب العقل والوجدان داخل النفس الإنسانيّة، فينتظم تحت سلطانه العوامُّ والخواصُّ إلا المكابرين، وقد اشتملت المنظومة على قسمين:

القسم الأوّل: في علم الكلام، تتحدّث المنظومة عن العقائد في الإلهيّات والنّبوّات والسمعيّات على مذهب السادة الأشاعرة، فقد استند الجزائريُّ إلى الأدلّة العقليّة في الاستدلال على وجود الله تعالى وصفاته والنبوّات، وإلى الأدلّة النقليّة في السمعيّات.

والقسم الثاني: في التصوّف، دعا فيه إلى الرجوع لله سبحانه وتعالى، والتحرّر من اتّباع أهواء النفس، والتمسّك بمعالي الأخلاق، والابتعاد عن المرذولات.

وقد بعث الشيخ أحمد بن عبد الله الجزائريّ هذا النظم بخطّ يده إلى الإمام محمّد بن يوسف السنوسيّ المتوفَّ سنة(899هـ) رحمه الله تعالى، وطلب منه أن يشرحه شرحاً وافياً، وقد أخبر الإمامُ السنوسيّ بهذا فقال: "وقد دعاني إلى شرح هذا النظم المبارك: بعْثُ مؤلّفه رضي الله تعالى عنه بنسخةٍ منه بخطِّه إليَّ، وبمكتوبٍ أرى امتثاله واجباً عليَّ، يستدعي فيه مني –حفظه الله تعالى– على سبيل النصيحة والسّوق إلى المشاركة في الثواب، أن أضع عليه شرحاً يشدُّ عُراه، ويُجلي على منصّة كمال الظهور محاسنَ معانيه لمن قصده من الطلّاب، فأجبته إلى ذلك قصداً لرضاه، ودعائه الصالح، ثمّ رجاءً للدخول فيمن لا ينقطع عمله الصالح بعد الموت..... وسمّيته

بما أشار إليه المؤلف رضي الله تعالى عنه من التسمية المباركة المطابقة إن شاء الله تعالى، وهي التسمية: بالمنهج السديد في شرح كفاية المريد"[1].

فشرح هذه المنظومة قدوة المتقين الإمام ***محمّد بن يوسف السنوسيّ*** رحمه الله تعالى بكتابه: ***(المنهج السديد في شرح كفاية المريد)*** شرحاً وافياً كافياً، يُروي الغليل ويشفي العليل، فيخرج منه قارئه وقد ألمّ بالمعاني العقديّة على مذهب الأشعريّة؛ مذهب أهل السنّة والجماعة، فجزاه الله تعالى عنّا خيراً.

ثمَّ جاء الشيخ ***قاسم بن صلاح الدين الخانيّ*** (1028-1109هـ) رحمه الله تعالى، فرأى من حُسن الشرح وجماله، ووفائه بالمطلوب وتمامه، ما فيه فوائدُ عميمةٌ ومقاصدُ عظيمةٌ، مغنيةٌ عن غيره من الكتب، موصلةٌ بدارسه لأرجى سببٍ، ولكن بعد زمن الشرح بقرابة مئتي عامٍ ظهرَ فتورُ الهمم من الخواصِّ والعوامّ، فاختصر الخانيّ رحمه الله تعالى شرح الإمام السنوسيّ رحمه الله تعالى بكتابه: ***(شرح الجزائريّة في التوحيد)***؛ لأجل الاقتصاد على المطلوب، خشية ملل الطلّاب من زيادة الإطناب، فأظهر الشرح بعباراتٍ واضحاتٍ، تُظهِر ما خفي ودقّ من شريف المطالب، فكان كتابُه مقتصداً في الكَلِمِ، جامعاً فوائد هذا العلمِ، أسأل الله تعالى أن يجعل عمله في الآخرة مقبولاً، وأنْ يعيننا على الفهم والعمل بما فيه معقولاً ومنقولاً، وأن ينفع فيه دارسه من المؤمنين، ويبوّئهم منازل المتّقين، ويحشرهم مع أفضل النبيّين والمرسلين، صلّى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلّم، ومن الله التوفيق وهو الملهم للتحقيق.

المطلب الأول: موضوعات الكتاب

الكتاب ليس من الكتب الأمّهات، ولكنه حوى جميعَ ما يحتاج إلى تعلّمه طالب علم العقيدة الإسلاميّة المبتدئ، فجاء مختصراً مقتصراً على المقصود الّذي لا بدّ منه لمعرفة هذا العلم، فبدأ بمقدّمة تُبيّن المقصودَ من هذا الكتاب، وسببَ عمله فيه، وتلا المقدّمة فصولٌ عدّةٌ، وهي:

1. فصلٌ في بيان حكم التقليد في عقائد التوحيد.
2. فصلٌ في أوّل الواجبات والنظر في المخلوقات.
3. فصلٌ فيما يجب من الوجود للإله المعبود.
4. فصلٌ في أن الاختراع لله سبحانه وتعالى.

---

1) المنهج السديد في شرح كفاية المريد: السنوسيّ (ص/22، 23).

5. فصلٌ في وجوب الوحدانيّة لخالق البريّة.
6. فصلٌ فيما يستحيل على المولى الجليل.
7. فصلٌ في التنبيه على ما يوجب التشبيه.
8. فصلٌ في إثبات صفاته المعنويّة.
9. فصلٌ في الحياة والسمع والبصر.
10. فصلٌ في العلم.
11. فصلٌ في الإرادة.
12. فصلٌ في القدرة.
13. فصلٌ في الكلام.
14. فَصْلٌ فِيْ مَعْنَىْ مَاْ تَقَدَّمَ؛ يعني في صفة الإدراك له تعالى وتقدّس.
15. فَصْلٌ آخَرُ فِيْ مَعْنَاْهُ؛ يعني فيما يوهم ظاهره من كتاب الله تعالى.
16. فصلٌ في أنّ أسماءَه توقيفيّةٌ.
17. فصلٌ فيما زلَّت فيه للمبتدِع القدمُ لمخالفته مَنْ تقدَّم.
18. فصلٌ في الرزق والأجل وأنّهما بتقديره عزَّ وجلَّ.
19. فصلٌ في الجائزات، منها رؤية المولى جلَّ وعلا.
20. فصلٌ في ثبوت النسخ.
21. فصلٌ في النبوّة، وأنّها غير مكتسبةٍ.
22. فصلٌ في جواز خوارق العادة، وكرامات الأولياء السادة.
23. فصلٌ في وجوب التوبة على الفور.
24. فصلٌ في أحكام الإمامة.
25. فصلٌ فيما أتت به السمعيّات من الأمور المغيّبات.
26. فصلٌ في البعث والحشر.
27. فصلٌ في أخذ صحف الأعمال.
28. فصلٌ في الصراط.
29. فصلٌ في حوض نبينا محمّدٍ صلّى الله عليه وسلّم.
30. فصلٌ في شفاعة نبيّنا محمّدٍ صلّى الله عليه وسلّم.
31. فصلٌ في أبحاثٍ شريفةٍ تتعلّق بالإيمان أعني التصديق القلبيّ الخالي عن الأعمال.
32. فصلٌ في التحذير من أهل البدع.

33. فصلٌ خُتِم به النظم.

من عرض أسماء فصول الكتاب السابقة يتبيّن أنّ الخاني اتّبع منهج علماء الكلام في ترتيب كتابه، فبدأ بمقدّماتٍ تُبيّن أهميّة هذا العلم، وأهمّيّة تعلُّمه، ووجوب معرفة الأحكام الواجبة والممكنة والمستحيلة في العقيدة، فوضّح أحكام وجوب النظر، وأفرد فصلاً مُطوّلاً لعرض الأمور الطبيعيّة وبيان دلالة تنسيقها وترتيبها على وجوب وجود بارئٍ مدبّرٍ حكيمٍ أوجدها من العدم، ثمّ استدلّ بحدوث العالم الطبيعيّ على وجود الله تبارك وتعالى، ثمّ تطرق لمسائل الصفات الإلهيّة، واتّبع في تقريرها وعرضها طريقة التقسيم إلى صفاتٍ نفسيّةٍ، وصفاتٍ سلبيّةٍ تنزيهيّةٍ، وصفاتِ معانٍ، وصفاتٍ معنويّةٍ، ثمّ تكلّم في الصفات السمعيّة، ووجوب التنزيه عن الظاهر المحال منها، ثم أخذ بالكلام عن أمورٍ توقيفيّةٍ وردَ السمع بها؛ كأسماء الله الحسنى، وجواز رؤية المولى جلّ وعلا، ثمّ تحدّث عن النبوّات والكرامات، وأحكام الإمامة، ثمّ تحدّث عن أمور الآخرة الغيبيّة كالبعث والحشر والنشر والصحف والصراط والحوض والشفاعة، ثمّ ختم الكتاب بأمورٍ تتعلّق بتزكية النفس وما تحتاج إليه من تخليةٍ وتحلية، ليستقيمَ للعبد إيمانُه ويسلم له دينُه، فينجوَ من العقاب وينال أوفى رضاً وثوابٍ.

المطلب الثاني: موقع كتابِ الخانيّ ومصادره بين كتب العقيدة

الكتاب من كتب الشروح المختصرة اختصاراً غير مخلٍّ، جمع الكاتب فيه جميع ما يُحتاج إليه في علم العقيدة، وقد سلك مسلك علماء الكلام في موضوعات الكتاب وفي ترتيبها.

الكتاب لم يتفرّد بمسائلَ غير موجودةٍ في غيره من الكتب، ولم يُعالج المسائل بإسهابٍ وتعمُّقٍ منطقيٍّ فلسفيٍّ يؤدّي إلى الإجهاد الفكريّ، بل امتاز بسهولة عبارته ووضوحها، وتوسّط حجمه، فيتمكّن الطالب المبتدئ من دراسته بيسرٍ وسهولةٍ.

وكانت المصادر الّتي استقى الخاني منها مادّته العلميّة في تأليف كتاب (شرح الجزائريّة في التوحيد) منوّعةً؛ فقد اعتمد على عدد غير قليلٍ من الكتب، وذلك تبعاً لتعدّد مصادر الكتاب الّذي اختصره، وكان يذكر بعض أسمائها إمّا تصريحاً وإمّا تلميحاً، أو لا يذكرها، وكان أكثر أخذِه من كتاب السنوسيّ -إن جاز لي أن أقول أخذاً-لأنَّ كتابه في أصله كان عبارةً عن اختصارٍ لكتاب السنوسيّ (المنهج السديد)، وفيما يأتي سأبيّن بعض المصادر العلميّة الّتي استقى منها مادّته:

كتب المتكلّمين: كان أكثر أخذه من كتب الأشاعرة:

نقل عن الإمام الأشعريّ من كتابه (الإبانة عن أصول الديانة) ، وكان أكثر تقريره لأحكام الصفات من كتب الإمامين الباقلانيّ والجوينيّ فعندما يُشير إلى أخذه من الباقلانيّ نجده يرجع إلى كتابه (التمهيد) ، وعند إشارته إلى الجوينيّ نجده يأخذ من كتابيه (الإرشاد) و(لمع الأدلّة).

وقد نقل نصوصاً من كتب التفتازانيّ من كتابه (شرح العقائد النسفيّة) لأجل تقرير معانٍ دقيقةٍ، ونقل من كتابه (شرح التلويح على التوضيح)، والتوضيح هو كتاب الصدر الملقّب بالمقترح[1].

عرّف العلم من كتاب الغزالي (المستصفى).

نقل عن كتاب السيد الشريف الجرجانيّ من كتابه (شرح المواقف).

أخذ عن البيضاويّ من كتابه (أنوار التنزيل).

وكان في بعض الأحيان يشرح بعض المسائل ويقرّر حكمها، ثمّ يعزو الحكم للعلماء الّذين أخذ عنهم، ومثال ذلك قوله في تحقيق مسألة إمكان معرفة الله تعالى: "اعترافٌ منه بالعجز عن معرفته تعالى، وبأنّ العقل في عقالٍ عن ذلك، وهذا تصريحٌ منه بأنّ الذّات لا تُعرَف بالكُنْه، وهو المذهب الصحيح، وقد مشى عليه القاضي البيضاويّ، وإمامُ الحرمين، وحجّة الإسلام الغزاليّ، والإمام الفخر الرازيّ في أكثر كتبه، ذكره السنوسيّ في شرح هذين البيتين"[2].

وعند بيان مسألة الاستطاعة: "التّحقيق أنّها مخلوقةٌ قبل الفعل المقدور، إلّا أنّها كسائر الأعراض لا تبقى زمانين، فالموجود قبل المقدور أمثالُها، وهو ما اختاره الشارح، وحسّنه السنوسيُّ، وسلَّمه التفتازانيّ، رضي الله تعالى عنهم"[3].

كتب المفسّرين: اعتمد على تفسير البيضاويّ، وعلى تفسير الفخر الرازيّ، وعلى حاشية الشهاب الخفاجيّ على تفسير الرازيّ.

---

1) المقترح: تقيّ الدين مظفر بن عبد الله المصريّ الشافعيّ (ت612هـ).

2) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق/22أ) مخطوطٌ، هذه الرسالة: (ص/197).

3) المصدر نفسه (ق/ 34ب، 35أ) مخطوط، هذه الرسالة: (ص/236).

كتب علم الهيئة: في الفصل الّذي تكلّم فيه عن الطبيعيّات، وهو فصل: (النظر في المخلوقات) أكثر النقل من كتبٍ ما يزال بعضها حتّى الآن مخطوطاً، مثل كتاب (المجسطيّ) لابن كثيرٍ الفرغانيّ، ومخطوط (إتحاف المحبوب لشرح جملة من المطلوب في العمل بربع الجيوب) لعليّ ابن ماميّ الحنفيّ[1]، وكتاب (نهاية الإدراك في دراية الأفلاك) للشيرازيّ، ومن كتبٍ أصبحت الآن مطبوعةً، مثل كتاب (عيون الحكمة) لابن سينا، وكتاب: (المباحث المشرقيّة) للرازيّ، وكتاب: (المواقف) للإيجيّ في جزئه الثاني حيث كان الكلام عن الطبائعيّات، ومن كتاب: (التاريخ) لابن خلدون، وكتاب: (البداية والنهاية) لابن كثيرٍ، وكتاب: (عقلة المستوفز) لمحيي الدين ابن عربيٍّ.

كتب الصوفيّة: نقل آراء الصوفيّة من كتب ابن عربيٍّ، ومن كتبٍ أخرى لم أستطع العثور عليها، وأغلب الظن أنّها كانت من أفواه مشايخ كانوا في عصره، ولم يُصرّح بأسمائهم.

المبحث الثاني: أسلوب الخانيّ في عرض قضايا الكتاب

بيّنت في هذا المبحث عدداً من الأمور الّتي شكّلت هيكل كتاب الخاني، فتناولت دراسة لغة الكتاب من عدّة نواحٍ معنويّة وإعرابيّة وبيانيّة، وأوضحت منهج الخاني في الإيراد والاختصار من كتاب السنوسيّ فحجم كتابه يقرب من ربع حجم كتاب السنوسيّ، وأفردت مطلباً غيره للمقارنة بين موضوعات ومباحث كتاب الخانيّ، بعضها مع بعض من ناحية الإطناب والإيجاز، وبيّنت أسلوبه في ترتيب فصول ومسائل الكتاب، وطريقته في التمثيل للدلالة على المعاني الّتي يقصدها.

المطلب الأول: تمكّن الخانيّ من علوم اللغة العربيّة

اللّغة أداةٌ لفهم العلوم ومنها علوم الشريعة، وبقدر التمكّن منها يكون النجاح في فهم القرآن الكريم والسنّة الشريفة وأقوال العلماء واجتهاداتهم، والمتتبّع لهذا الكتاب يلحظ اهتماماً بالغاً باللّغة العربيّة من حيث المعاني اللّغوية والاصطلاحيّة، واللّغات والإعراب، فلا يكاد يخلو فصلٌ أو مطلبٌ من إعرابٍ أو شرحٍ لمفرداتٍ ولتراكيبَ، ولا عجبَ في ذلك؛ فكتابه هو اختصارٌ لشرح السنوسيّ، ولا خفاءَ في تمكّن السنوسي من اللّغة العربيّة، فقد نال منها النصيب الوافر بين أهل زمانه، فلا تكاد تخلو كتبه ومصنّفاته من إشاراتٍ للنواحي اللّغويّة، كشرح العبارات، وضبط المفردات المشكلة، أو بيان موقع اللّفظ من الإعراب، أو بيان التقديم والتأخير

1) ابن ماميّ: لم أجد ترجمته.

بين الجمل، وردّ الضمائر، واختلاف اللّغات في اللّفظ الواحد، والتنويه لجوانب البلاغة من حيث المعاني والبيان والبديع، والاستشهاد بأشعار العرب، ومع أنّه لم يكن شاعراً فقد حظي من اللّغة أوفر نصيبٍ فنال منها السهم والتعصيب.

وعلى العموم فإنّ لغةَ الكتاب فصيحةٌ، وعباراتِه ذاتُ دلالةٍ مباشرةٍ على المعاني، لا تحتاج إلى استنفاد جهدٍ لحلّها.

سأذكر مقطعاً من كتابه، وأبيّن كيفيّة جمعه للنواحي اللّغويّة، ثمّ أذكر نماذجَ من اهتمامه بعلوم اللّغة العربيّة، وهاك النصّ:

قال الخانيّ رحمه الله تعالى:

"قولُه: (إلهنا) مبتدأٌ، وقوله: (واحدٌ): خبرُه، و(في الملك) متعلّقٌ به، وقولُه: (نعبده) خبرٌ بعد خبرٍ، والملك بالضمّ: هو التصرّف التامّ، وقولُه: (في ذاته) متعلّقٌ بـ(يزل)، وقولُه: (بصفات المجد) متعلّقٌ بخبر (لم يزل) المحذوفِ، أي: لم يزل متّصفاً بصفات المجد، والمجدُ هو النهاية في الشرف، وكلمة (بل) للانتقال من الأدنى إلى الأعلى، وقولُه: (كما قد قال خالقنا) يعني قولَه: {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا} [الأنبياء:22]"[1].

نلاحظ أنّ هذا المقطع قد جمعَ إعرابَ ثلاث كلماتٍ (إلهنا، واحدٌ، نعبده)، وذِكرَ التعلّق لثلاث جملٍ: (في الملك، في ذاته، بصفات المجد)، وشكْلَ كلمة: (والملك بالضمّ)، وذِكرَ خبرٍ محذوفٍ وتقديرَه في جملةٍ: (وقوله: بصفات المجد متعلّقٌ بخبرِ (لم يزل) المحذوفِ، أي: لم يزل متّصفاً بصفات المجد)، وشرحَ معاني مفردتين: الأولى: (والملك بالضمّ هو: التصرّف التامّ)، والثانية: (والمجد هو: النهاية في الشرف)، وذكرَ عمل كلمة (بل): (وكلمة بل: للانتقال من الأدنى إلى الأعلى)، وتفسيرَ معنى جملةٍ بذكر المقصود منها: (كما قد قال خالقنا يعني قولَه: {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا}).

وفيما يلي ذكر نماذجَ من اهتمام الخانيّ رحمه الله تعالى بعلوم العربيّة في كتابه:

أوّلاً: شرح الألفاظ والجمل لغويّاً واصطلاحيّاً.

ثانياً: الاهتمام بالإعراب والإشارة إلى المحذوفات ليصحّ المعنى والإعراب.

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخاني (ق 19/أ، ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/188).

ثالثاً: بيان معاني الحروف وإرجاع الضمائر الّتي في الأبيات الشعريّة.

رابعاً: استشهاده بالشعر على تقرير المعاني.

أوّلاً: **شرح الألفاظ والجمل لغويّاً واصطلاحيّاً**

- اهتمّ بشرح المفردات والجمل المشكلة أو المحتملة لأكثر من معنى، مع الإشارة إلى المعنى المقصود، وكان لا يألو جهداً في بيان ذلك، مثاله:

أنّه قد شرح معنى كلمة (الحمد) لغويّاً واصطلاحيّاً، وتوسّع حتّى شرح معنى كلمة (الشكر) لغةً واصطلاحاً، لكن لن أذكر الشرح هنا مخافة التطويل، راجعها في مكانها إن أردت ذلك، وإنّما سأكتفي بذكر اهتمامه ببيان معانٍ لجُملٍ قصيرةٍ، وذلك لتتبيّن طريقة إفادته للطلّاب في شرح الألفاظ، قال رحمه الله تعالى:

"سبحانه جلّ عن شبهٍ وعن مثلٍ)، قولُه: (سبحانه) منصوبٌ على المصدريَّة، وعامِلُه محذوفٌ تقديرُه: أسبّحُه، أي: أنزّهُه وأبعده عمّا لا يليق به، و(جلّ) بمعنى: عظم وهو معطوفٌ على (أسبّح) المقدّر، يعني: أسبّحُه، وجلّ في نفسه، أي: عظم أن يكون له شبهٌ أو مثلٌ، والمثل هو: النظير، يقال: مِثلٌ ومَثَلٌ ومثيلٌ كشبهٍ وشبهٍ وشبيهٍ"[1].

"قوله: (الرياح) مبتدأٌ، خبرهُ (سائقةٌ)، وقوله: (جبال السحب) منصوبٌ بـ(سائقة)، يعني الرياحُ سائقةُ السحب الّتي هي كالجبال على طريقة لجين الماء"[2].

- واهتمّ بشرح الكلمات ذات المشترك اللّفظيّ وبيّن المقصود منها: مثل كلمة: (الإيجاب) فذكر أنّ لها معنيان، الأوّل: الإيجاد بغير قصدٍ واختيارٍ وهو الّذي نُزِّهَ تعالى عن الاتّصاف به، والثّاني: كون الشيء غيرَ جائز الانفكاك عمّا يقتضيه، فمرادهم بكون الصفات واجبةً لذاته العليّة هذا المعنى الثّاني لا الأوّل، وقال عن معنى السلامِ: (السلامُ: الأمنُ ويقال بمعنى التحيةِ، وكلا المعنيَيْن جارٍ هنا)[3].

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 2/ب) مخطوط. هذه الرسالة: (ص/127).

2) المصدر نفسه (ق 9/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/157).

3) المصدر نفسه (ق 3/أ) مخطوط. هذه الرسالة (ص/128).

"قوله: (إن طال ذا صار هذا بعدُ ذا قصر) إشارةٌ إلى معنى إيلاج اللّيل في النهار أو إيلاج النهار في الليل، بأنَّ المراد من الإيلاجِ زيادةُ الله تعالى في أحدِهما ما يَنْقُصُه من الآخر، وقيلَ معنى الإيلاج: تحصيلُ الله تعالى ظلمةَ هذا في مكان ضياء هذا وبالعكس"[1].

- واهتمّ بتوضيح سبب تقديم ما حقّه التأخير، وبيّن الحكمة من ذلك، مثاله:

"قولُه: (للعبد كسبٌ) جملةٌ محلّها النصب بـ(قلْ)، ولعلَّ تقديم الجارّ والمجرور للإشعار بأنَّ الكسب من خصوصيّات العبد لأنَّ الأفعال المكتسبة كالحركة من زيدٍ مثلاً قائمةٌ به، والربُّ تعالى خالقٌ للحركة ومخترعها، فلا تقوم به سبحانه وتعالى لاستحالة قيام الحوادث به"[2].

ثانياً: الاهتمام بالإعراب والإشارة إلى المحذوفات ليصحّ المعنى والإعراب

أكثر الخانيّ من إعراب كلمات الأبيات في كتابه منذ بداية عمله فيه، وسأورد فيما يلي أمثلةً تُبيّن رسوخه في هذا المجال:

- أعرب جملة (للعبد كسبٌ) فقال: أنها جملة محلّها النصب بالفعل (قل)[3].
- قال إنّ إعراب "جملة (فما ترى ذرةً مخلوقة عبثاً) جوابُ شرطٍ محذوفٌ؛ أيْ: إذا نظرتَ وتفكَّرت في مصنوعات الله تعالى فما ترى ذرّةً مخلوقةً عبثاً"[4].
- أعرب الخانيّ رحمه الله تعالى مفردات جملة: (ولا دليلَ على التوحيد لم يقل)، خوف التباسها بالعطف على سابقتها: (قد أنكر البعض تقليداً بلا نظرٍ)، فالواجب إعراب (دليل) اسم لا النافية للجنس مبنيّة على الفتح، ولا يجوز إعرابها معطوفةً على (نظرٍ) بالخفض؛ لفساد المعنى، فالظاهر أنه قد تخوّف من لحن أحدهم وإعرابها بالعطف، فقال:

"وقوله (ولا دليلَ على التوحيد لم يُقَلِ): لفظ (لا) نافيةٌ للجنس، و(دليل) اسمها، و(لمْ يُقَلِ) خبرُها، يعني أنَّ الأدلّةَ كثيرةٌ، ويكفي لكلِّ عقيدةٍ دليلٌ فلا عذرَ للمكلَّفِ، لأنَّ العلماءَ رضي الله عنهم ما أبقَوا شيئاً من الأدلَّة إلا وذكروه"[1].

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخاني (ق 10/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/158).

2) المصدر نفسه (ق 34/أ، ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/234).

3) انظر: المصدر نفسه (ق 34/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/234).

4) المصدر نفسه (ق 12/ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/166).

- "قولُهُ: (في البرِّ والبحرِ): بدلٌ من الهاء في قوله (فيها) أي الأرض"[2].
- "والباء في (الحقِّ): للمصاحبة أي أبدعها مصاحبةً للحقِّ"[3]}
- "قوله: (في كلِّ خلقٍ) أيْ: مخلوقاتٍ (قد انطوت حكمٌ) أي: علومٌ، وهو على حذفِ مضافٍ؛ أيْ: قد استترتْ في مخلوقات الله تعالى أدلَّةُ علومٍ نظريَّةٍ بأن جعلَ اللهُ تعالى في كلِّ موجودٍ دليلاً على وجوبِ وجودِه وأزليَّتِه وقِدَمِه"[4].
- "قوله (فما ترى ذرةً مخلوقةً عبثاً) جوابُ شرطٍ محذوفٌ؛ أيْ: إذا نظرتَ وتفكَّرت في مصنوعات الله تعالى فما ترى ذرّةً مخلوقةً عبثاً"[5].

ثالثاً: بيان معاني الحروف وإرجاع الضمائر الّتي في الأبيات الشعريّة

- اهتمّ بتعيين معاني الحروف وإرجاع الضمائر فهاك أمثلةً عن ذلك:
- قوله: "أحيا به: الباء للسببيّة والضمير للودق أو الماء"[6].
- "بَلْ كُلُّ مَا بِلِسَانِ الشَّرْعِ تَفْعَلُهُ فَرْضٌ تَعَلُّمُهُ وَإِنْ جَهِلْتَ سَلِ

(بل) هنا إضرابٌ انتقاليٌّ عن تخصيص الفرض بعلم التوحيد إلى تعميمه بكل ما كلَّفَنا الشَّرعُ بفعله من صلاةٍ وصوم وغير ذلك"[7].

- "بَلِ الْفَسَادُ كَمَا قَدْ قَالَ خَالِقُنَا: كلمة: (بل) للانتقال من الأدنى إلى الأعلى"؛ وقصد بالانتقال من الأدنى إلى الأعلى: الانتقال من القياس الشرطيّ المنفصل إلى القياس الشرطيّ المتّصل، وقد فصّلت الحديث عنها في مطلب: الاستدلال بالأدلة العقليّة، لمن أراد الاستزادة.
- "على وصفٍ له ببقاءٍ: (على) تعليليّةٌ مثل {على ما هداكم}"[8].

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 4/ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/137).

2) المصدر نفسه (ق 7/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/145).

3) المصدر نفسه (ق 9/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/155).

4) المصدر نفسه (12/أ، ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/165).

5) المصدر نفسه (12/ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/166).

6) المصدر نفسه (10/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/157).

7) المصدر نفسه (3/ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/131).

8) المصدر نفسه (ق 23/ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/203).

- "إلّا الْإِلَهُ الَّذِيْ بِالْحَقِّ أَبْدَعَهَاْ: المراد من الضروب الأنواعُ، والباء في (الحقِّ): للمصاحبة أي: أبدعها مصاحبةً للحقِّ، وهو الدِّلالةُ على حدوثِها، وافتقارِ كلِّ حادثٍ منها إلى القادر المختار"[1].

رابعاً: استشهاده بالشعر على تقرير المعاني

استعمل الشعر في موضعين فقط من النصف الأوّل من كتابه، وكان الموضعان للدلالةِ على معنىً واحدٍ، ولم يذكر قائلهما، ولم أستطع معرفتهما.

الأوّل: عندما قرّر أنّ المعرفة والهدى والنور والعلوم الّتي يقذفها الله تعالى في قلوب الصالحين من عباده، -والّتي لا يمكن الاستدلال عليها بطريق الاعتبار، بل بمحض إنعامٍ وإلهامٍ بخلق علومٍ لم تجرِ العادة بخلقها- لا يعرفها إلا أهلُها ولا يعرفها غيرهم، فقال:

تشـيرُ فـأدرِي مـا تقـولُ بطرفِهـا وأُطـرقُ طـرفي عنـدَ ذاك فـتفهم[2]

والموضع الثاني: عندما بيّن أنّ نورَ المعرفة الّذي يقذفه الله تعالى في القلب سببٌ لزوال الوهم المعارض للعقل، فيدرك الإنسان بسبب ذلك النور ما لا يدركه غيرُه، فقال:

أعارَتْـــهُ طَرْفـــاً رآهـــاً بـــه فكـــانَ البصـــيرُ لهـــا طرفُهـــا[3]

ولا يخفى أنّ التمثيل في البيتين على طريق المجاز والتقدير، لا الحقيقة والتحقيق.

المطلب الثاني: طريقة الخاني في اختصار ما يورده السنوسيّ [4]

اختصر الخانيّ من كتاب السنوسيّ، أو حذف أكثر إيضاحاته وإطالاته من الجوانب التفسيريّة والنحويّة والبيانيّة والبلاغيّة والفقهيّة، وتعداد آراء المتكلّمين، وحججهم والردود عليها، واكتفى بذكر الضروريّ منها، أو

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 9/أ) مخطوط. هذه الرسالة (ص/155).

2) المصدر نفسه (ق 22/ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/199).

3) المصدر نفسه (ق 23/ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/202).

4 هذا المطلب لبيان طريقة اختصار الخانيّ على كتاب السنوسيّ فحجم كتاب الخانيّ قريبٌ من ربع حجم كتاب السنوسيّ، أمّا المطلب الخامس الّذي سيأتي فيما بعد فسيكون للمقارنة بين موضوعات ومباحث كتاب الخانيّ، فيما بينها، أي: بعضها مع بعض من ناحية الإطناب والإيجاز.

ذكر الراجح بينها الّذي يجب اعتقاده، ولكنّه لم يحذف من قواعد علم التوحيد الأساسيّة، ولربَما كان يختصرُ منها فيقتصرُ على المطلوب، وهذا هو مقصده من كتابه، وقد بَيّن عمله هذا في مقدّمته، فقال:

"أحسن ما صنِّف من المختصرات منظومُ الشيخِ الفقيهِ علمِ الأعلامِ السَّيِّد أبي العبَّاس أحمدَ بنِ عبدِ الله الجزائريّ رضي الله تعالى عنه وأرضاهُ، وقد شرحَه قدوةُ المتّقين وخلاصة عباد الله الصالحين أبو عبد الله محمدُ بنُ يوسفَ السَّنوسيُّ الحسنيُّ رحمهُ اللهُ تعالى شرحاً أطنب فيه وبالغَ في الإطنابِ، وحلَّ جميعَ مشكلاتِه، راجياً جزيلَ الثوابِ، فجاءَ كاملاً مكمّلاً مَنْ وقف عليه، مغنياً عن كثير ممَّا صُنِّفَ في هذا العلم مَنْ اطَّلع عليه، غير أنَه من زيادة الإطناب يمَلُّ منه بعضُ الطلابِ فأحببتُ أنْ أختصرَ وأقتصر على المقصود الذي لا بدَّ منه؛ حتَّى يرغب في قراءَتِه كلُّ طالبٍ بعباراتٍ واضحةٍ تُظْهِرُ ما خفيَ ودقَّ من شريفِ المطالب، وما نويت والله إلا الرِّضا، وإنّما لكلِّ امرئٍ ما نوى، وباللهِ التَّوفيقُ وهو الملهمُ للتَّحقيقِ"[1]

وكان كتابُه بتوفيق الله تعالى كما أراد، فقد وجدته كتاباً ميسّراً، يحوي على الأمور المهمّات في علم التوحيد، ولا يحوي على حشوٍ وتطويلٍ إلا فيما ندر، سهلَ العبارة واضح الدلالة، يُكتب في قرابة مئةٍ وخمسين ورقةً، يستطيع الطالب أنْ يدرسَه في قرابة شهرٍ، بينما كان كتاب السنوسيّ قرابة ستّمئة صفحةٍ، فمن هنا يظهر الفرق بين حجمي الكتابين، وكان السنوسيّ رحمه الله تعالى في توسّعه حتّى في أبواب الفقه وأصوله ليستنبط أحكام الإيمان والإحسان وطرق الحبّ لله تعالى والحياء منه، فانظر إلى قوله عند شرحه جملة: (لأنّ توحيدنا أصل النجاة غداً) فبعدما وضّح أنّ معالي الأمور تحتاج إلى بذل الغالي والنفيس؛ فتكثرُ شروطُه ويُشدّد في تحصيله ضرب لذلك مثلاً شروطَ النكاح والنقدين والطعام، ومنه اشتراط النيّة للذبح، فاستنبط من اشتراط النيّة حبَّ الله تعالى لنا، وتكريمَه للإنسان، ذاك الحبُّ الّذي يجعل العبد يذوب حباً لربّه وحياءً منه، وذاك في قوله:

"وأوجب الشرع فيها النيّة لأجل تعظيم ذلك الحيوان المأكول، والاعتناء به؛ إذ هو مشاركٌ للإنسان الّذي أُبيح له في جنسه الأقرب، وهو الحيوان، فصار إتلافه لمنفعة الإنسان من الأمور العظام الّتي من شأنها ألّا تُنال بسهولة، فلهذا ضيّق الشرع في استباحة أكله، وجعله لا يُنال إلا بوجهٍ مخصوصٍ، ليستشعر العبد تعظيم الشرع له واعتنائه به، فيتحرّز من العبث به، وقتله كيفما اتّفق، ويُحسن القتلة فيه، وليحملَه ذلك على شكر هذه النعمة العظمى، من حيث إنّ هذا الحيوان وإنْ كان عظيماً عند الله تعالى معتنىً به، فمع ذلك أجاز

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 2/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/123).

سبحانه إتلافه لنفع الإنسان، فيذوب العبد عند استشعاره هذا المعنى حياءً من المولى الكريم جلّ وعلا، ويظهر في قلبه ولسانه وسائر أركانه شُكرُ هذه النعمة العظمى إنْ كان فيه شيءٌ من الحريّة"[1].

وكان الخانيّ رحمه الله تعالى يصرّح في أماكنَ قليلةٍ باختصاراته مثل:

قوله في نهاية شرحه للبيت رقم عشرين:

"وقد ذكر الشيخُ السنوسيُّ رحمه الله في شرح البيت أبحاثاً شريفة في النظر تركتُها مخافةَ الإطالة"[2].

وقوله في نهاية شرحه للأبيات ذوات الأرقام 25، 26، 27، 28:

"وبيَّنَ أيضاً أموراً أُخَرَ من أرادها فليراجعْها، وتُرِكَتْ هنا لخوفِ فواتِ المقصودِ، وهو الاختصارُ"[3].

وفي عامّة الكتاب لا يصرّح؛ اكتفاءً بتوضيحه لذلك في مقدّمته، ومن اختصاراته:

1. **الاختصارُ من تفرّعات شرح المفردات**، انظر: (الحمد) (الأزليّ) (جلّ) (الصلاة على النبيّ) صلّى الله عليه وسلّم[4].
2. **الاختصارُ من احتمالات الإعراب والمعاني المترتّبة عليها**: مثال: كلمة (جلّ) ذكر لها السنوسيُّ سبعَ معانٍ بينما اكتفى الخاني بمعنىً واحدٍ[5]، وفي مواضع كان يُعرب ما لم يعربْه السنوسيّ؛ مثل إعرابه: (للعبد كسبٌ) فقد أعرب محلّ جملتها وبيّن سبب تقديم الجار والمجرور[6].
3. **الاختصار من ردّ الضمائر على الكلمات المحتمَلة**: مثال: جاء في النظم: (لعلّ قارئه بالنظم يحفظه) لم يعزُ الخاني رحمه الله تعالى عود الضمير في (قارئه) إلى أيّ كلمةٍ، بينما قال السنوسيّ رحمه الله تعالى: "الضمير المضاف إليه من قول المؤلّف: (قارئه)، الظاهر عوده على (نظم) بمعنى المنظوم في قوله: (فهاك نظم)، والباء في

---

1) المنهج السديد، السنوسيّ (ص/57- 58).

2) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 5/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/138).

3) المصدر نفسه (ق 6/أ). هذه الرسالة: (ص/143).

4) انظر: المنهج السديد، السنوسيّ (ص/23، 26، 28، 35)،: شرح الجزائريّة: الخانيّ (ق2/أ، ب، 3/أ) مخطوط.

5) انظر: المصدر نفسه (ص/28- 29)، شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 2/ب) مخطوط. هذه الرسالة (ص/127)

6) انظر: المصدر نفسه (ص/258) وما بعدها، شرح الجزائريّة: الخانيّ (ق 34/أ، ب) مخطوط. هذه الرسالة (ص/234)

قوله: (بالنظم) سببيّةٌ تتعلّق بالفعل بعدها، ويحتمل أن يعود الضمير في قوله: (قارئه) على علم التوحيد كما عاد عليه الضمير من قواعده"[1].

4. **اختصارُ بعض العلوم، وعدم إيرادها ابتداءً**، مثل: أجناس النعم الدنيويّة والأخرويّة الّتي حباها الله تعالى للإنسان وأقسامها[2]، وبطلان وجود الأجرام من الأزل، ووجه وجوب الحدوث لها، وبطلان ألّا تكون الحوادث لا أوّل لها[3]، وأقسام الشرك وأحكامه[4]، وتفصيلات احتياج الحدوث إلى صانعٍ أهو الحدوث أم الإمكان5؟ وأصول الكفر والبدع السبعة[6]، وتفصيلات المعتزلة والفلاسفة في إثبات الصفات[7]، وأصل التولّد المأخوذ من الفلاسفة[8].
5. **عدمُ ذكر آيات كثيرةٍ كان قد ذكرها السنوسيّ**، وذاك عند اختصاره لكثيرٍ من الشروح فيختصر معها أدلّتها، وربّما يذكر الشروح ولا يذكر أدلّتها من الآيات، وذاك في عامّة كتابه.
6. **اختصارُه لبعض الأحاديث النبويّة الشريفة**، مثل حديث: ((كلُّ أمرٍ ذي بالٍ لا يُبتدأ به بحمد الله فهو أجذم))[9]، حديث: ((لا ينال العلم مستحٍ ولا متكبّرٌ))[10].
7. **اختصاره لكثيرٍ من الأبيات الشعريّة** الّتي ذكرها السنوسيّ في كتابه[11].وكان كثيراً ما يقول: باقي معنى الأبيات ظاهرٌ ولا يُكمل شرحها[12].

---

1) انظر: المنهج السديد، السنوسيّ (44)، شرح الجزائريّة في التوحيد، الخاني (ق/ 3ب).

2) انظر: المصدر نفسه (ص/32- 33).

3) انظر: المصدر نفسه (ص/148- 153).

4) انظر: المصدر نفسه (ص/154-155).

5 انظر: المصدر نفسه (ص/169).

6) انظر: المصدر نفسه (ص/194- 195).

7) انظر: المصدر نفسه (ص/ 214-222).

8) انظر: المصدر نفسه (ص/ 252).

9) انظر: المصدر نفسه (ص/ 23).

10) انظر: المصدر نفسه (ص/ 64).

11) انظر: المصدر نفسه (ص/ 44، 55، 104).

12) انظر: شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 23/ب) مخطوطٌ.

8. **لم يُعرِّف مصطلحات فقهيّةٍ أورد السنوسيّ تعريفها**، مثال: (الاحتلام، السنّ)، وذكر تعريف بعضها بشكل مختصرٍ عن تعريف السنوسيّ مثال: (الإنبات)[1].
9. **لم يذكر تفصيل علومٍ كان السنوسي قد فصّل فيها**، مثل أنواع الأحكام الأصليّة والفرعيّة؛ أي: العلوم الاعتقاديّة والفقهيّة[2]، ومثاله عندما حذف اختلافات العلماء حول الواجب الأوّل على المكلف، فقد ذكر لها السنوسيّ سبعة أقوالٍ، ثمّ حكم عليها، فأظهر ضعفَ خمسةِ أقوالٍ وصحّةَ قولين فقط، فقال: "فلم يبقَ من هذه الأقوال السبعة سالماً من التضعيف سوى القول الأوّل الّذي يقول: إنّ أوّل واجبٍ المعرفةُ، والقول الرابع الّذي يقول: أوّل واجب القصد إلى النظر"[3]، أمّا الخانيُّ فقد اكتفى بذكر الصحيح منها دون الضعيف[4].
10. **اختصر من تعريفات المتكلّمين المتعدّدة** التي أوردها السنوسيّ، واكتفى بذكر بعض تعريفات أهل السنة كتعريفات الإمامين الباقلانيّ والجوينيّ، مثل قوله في تعريف العقل: أنّه شرطٌ في العلوم الضروريّة؛ كالعلم بأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان، وأنّ كلّ موجود إمّا حادثٌ وإمّا قديمٌ، وقال بأنّ "هذا التعريف للقاضي، وتبعه إمام الحرمين، ونقله عنهما السنوسيُّ وحسّنه"[5] فاقتصر على التعريف الّذي صحّحه ورجّحه السنوسيّ، أمّا السنوسيّ فقد أتى بتعريف أهل العرف، وتعريفي المعتزلة، وتعريف الخوارج، وتعريفي أهل السنّة، ثمّ صوّب أحدهم[6].
11. **اختصار الفنقلات**: —فإن قيل قلنا– لم يذكر الخاني في كتابه كثيراً منها، بينما فعل ذلك السنوسيّ، مثاله: "فإن قلت: إنّما تكون الوَحدةُ دليلاً على الأزليّة إذا كانت تلك الوحدة واجبةً (...) قلت لا نسلّم أنّ المصنّف ذكر الوحدة في وصفه على الإطلاق..."[7]، وهاك مثالاً آخر ورد في فصل الإرادة حيث أورد السنوسيّ احتمالات ادّعاءِ تعلّقِ القدرة والعلم وغيرهما بالممكنات لأجل ترجيح وقوعها بدل الإرادة، وردّ على بطلانها واحدةً واحدةً[8].

---

1) انظر: المنهج السديد: السنوسي (ص/38)، شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 3/أ) مخطوطٌ.

2) انظر: المصدر نفسه (ص/ 36- 37).

3) انظر: المصدر نفسه (ص/64- 66).

4) انظر: شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 5/أ، ب) مخطوطٌ.

5) المصدر نفسه (ق 3/أ، ب) مخطوطٌ.

6) انظر: المنهج السديد: السنوسي (ص/ 38- 40).

7) انظر: المصدر نفسه (ص/ 27).

8) انظر: المصدر نفسه (ص/ 235- 237).

12. **اختصاره لبعض ما نقل السنوسيّ من أقوال العلماء**، مثل اختصاره لقول التفتازانيّ في أنواع العلوم، ولقوله في سبب تسمية معرفة العقائد عن أدلّتها بالكلام[1]، ولقول المقترح في الاستطاعة[2]، ولم يذكر أقوال ابن التلمسانيّ في كتابه البتة مع أنّ السنوسيّ قد أكثر منها، وانظر إذا شئت إلى احتجاج الرازيّ واعتراض ابن التلمسانيّ عليه[3].

13. **لم يذكر شُبه المخالفين الّتي ذكرها السنوسي، ولا أدلّتهم** ولم يشتغل بالردّ عليها في كثيرٍ من الأحيان، بينما فعل السنوسيّ ذلك، مثال: ذكر السنوسيُّ حججَ الحشويّة في حرمة النظر، وقام بتفنيدها والردّ عليها[4]، ومثله عندما نبّه السنوسيّ على مذهب المعتزلة وبدعهم الشنيعة، وبيّن أنّ سبب ضلالهم هو استنادهم إلى التحسين والتقبيح العقليّين، وقياس أحكام الله تعالى وأفعاله على أحكام خلقه وأفعالهم بلا جامعٍ[5].

14. **اتبع منهج السنوسيّ في ترتيب الأبيات اللّاميّة وشرحها**، ووالى في بعض الأحيان بين الأبيات الشعريّة دون شرحٍ فاصلٍ بينها، بينما فصَلَ السنوسيّ بشرحٍ في نفس الموضع، كموالاته في أبيات فصلِ: (بَيَان حُكْمِ التَّقْلِيْدِ فِيْ عَقَائِدِ التَّوْحِيْدِ)[6].

15. ذكر السنوسيّ دليل إمكان الأعراض تصريحاً، بينما ذكره الخانيّ تعريضاً، قال السنوسيّ: "ذكر هنا وجه الاعتبار بما بثّ الله تعالى فيها من أنواع المخلوقات الّتي تفوتُ الحصر، وجعل كلّ نوعٍ يُباين غيره في أوصافٍ كثيرة مع جواز أن يكون مثله في كلِّ شيءٍ، ثمّ نوّع أيضاً كلّ نوعٍ إلى أصنافٍ مختلفةٍ، وأفرادٍ متكاثرةٍ، كلٌّ خصّه بما شاء من الجائزات"[7]، وقال الخانيّ: "لأنّ هذا التنويع الّذي في المخلوقات يدلُّ على أنّه تعالى فاعلٌ بالاختيار"[8].

---

1) انظر: المنهج السديد: السنوسي (ص/ 36- 37).

2) انظر: المصدر نفسه (ص/ 246).

3) انظر: المصدر نفسه (ص/226- 230، 197، 265، 266).

4) انظر: المصدر نفسه (ص/ 70- 73).

5) انظر: المصدر نفسه (ص/ 115).

6) انظر: المصدر نفسه (ص/48)، شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 4/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/133).

7) السنوسيّ: المنهج السديد، (ص/88).

8) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 7/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/145).

زاد الخانيّ في كتابه علوماً غير موجودةٍ في كتاب السنوسيّ، مثل:

- كلامِه عن الروح وذلك عندما فصّل في كونه جسماً أم عرضاً أم جوهراً مجرّداً، حتّى ادّعى أنّ معرفة النبي صلّى الله عليه وسلم للروح كانت بالكُنْه[1].
- وقولِه في تفسير الآية: {وَإِن مِّنْ شَيْءٍ إلا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ} [الإسراء:44]، قال: "المرادُ بتسبيحِهم: تنزيهَ المولى العظيم، والثناء عليه بما يجب له من علِيّ الصفات وذلك بلسان الحال، وقال أهلُ الكشف إنّه بلسان المقال وإنَّ لكلِّ فردٍ من أفراد العالم تسبيحاً يغاير تسبيح الفرد الآخر، حتّى قال بعضهم: إنّي سمعت تسبيحهم بأذني الصماخيّة"[2]، بينما أكّد السنوسيُّ على أنّ المراد بالتسبيح والحمد المسندين إلى الكائنات هو تنزيهُها المولى عمّا لا يليق به من الصفات، وذلك بلسان حالها الّذي هو أفصح وأقطع من لسان مقالها، من حيث اتّصافها بلوازم الإمكان والحدوث، وإيجادها على ما هي عليه، واستدلّ على قوله بالآية الكريمة: {ولكن لا تفقهون تسبيحهم} فذكر الفقه لا السمع، وهو يكون بالقلب لا الأذن، فدلّ على أنّ هذا التسبيح لا يكون صوتاً تسمعه الآذان، وإنّما برهاناً تفقهه القلوب السليمة[3] وأعتقد أنّ هذا هو الصوابُ، وأنّ الرأيَ الأوّل غيرُ صحيحٍ.
- وذكر كلاماً طويلاً يؤكّد فيه عدمَ قدرة الإنسان بالإحاطة علماً بصفات الله عزّ وجلّ عن طريق العقل وحده لأنه مشوبٌ بالوهم والخيال، وأنّ ذلك ممكنٌ بالرياضة على طريقة التصوّف[4].
- زاد في كتابه أقوالاً عديدة للتفتازانيّ لم يذكرها السنوسيّ في كتابه، منها قوله في إثبات مذهب أهل السنّة أنّ أفعال الله تعالى لا تخلو عن الحكمة[5]، ومنها نفي الجبر والقدر وإثبات أمرٍ بين أمرين[6]، ومنها قوله بتبرئة المعتزلة من الشرك حيث قال: "لا يقالُ: فالقائل بكونِ العبد خالقاً لأفعاله يكون من المشركين دون الموحّدين لأنّا نقول: الإشراك هو إثبات الشّريك في الألوهيّة بمعنى وجوب الوجود كالمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة

---

1) انظر: شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 11/ب، 12/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/163).

2) المصدر نفسه (ق/12/ب) مخطوطٌ، هذه الرسالة (ص/166)، لم أسطع العثور على صاحب هذا القول.

3) انظر: المنهج السديد: السنوسيّ (ص/ 128- 129).

4) انظر: شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 22/ب، 23/أ، ب) مخطوطٌ، هذه الرسالة (ص/199، 201).

5) انظر: المصدر نفسه (ق 31/أ، ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/187).

6) شرح التلويح على التوضيح: التفتازانيّ (230/2)، شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق33/ب، 34/أ)مخطوط. هذه الرسالة (ص/233).

كما لعبدة الأصنام، والمعتزلةُ لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقيّة العبد كخالقيّة الله تعالى لافتقاره إلى الأسباب والآلات الّتي هي بخلق الله تعالى"[1].

المطلب الثالث: المناسبة بين فصول الكتاب ومسائله

حوى الكتاب بأكمله مقدّمةً وثلاثةً وثلاثين فصلاً، الفصل الأخير منها كان الخاتمةَ، وهو عن التصوّف.

والكتاب له قسمان:

القسم الأوّل في علم الكلام، حسب مذهب السادة الأشاعرة، وقد اشتمل على أقسام العلوم الّتي تُحتاج في العقيدة، وهي: الإلهيّات والنبوّات والسمعيّات.

القسم الثاني في التصوّف دعا فيه إلى العودة إلى الله عزّ وجلّ، والتحرّر من أغلال الدنيا وربقة الأهواء، والاعتماد على البراهين العقليّة والنقليّة الصحيحة، متّبعين في ذلك سنن السلف الصالح؛ لأجل الفوز برضا ربّ العالمين وسعادة الدارين.

لا يخفى على قارئ الكتاب التكاملُ والتناسق البيّن بين موضوعاته ومسائله، ولنرَ الآن التناسبَ بين الفصول والترابط فيما بينها:

فقد كانت مقدّمته موفّقةً بحمد الله تعالى، بدأ فيها بحمد واجبِ الوجود الواحد، فأنبأ أنّ الكلامَ الّذي بعدها عن علم التوحيد، فبيّن أنّه أشرفُ العلومِ وأساسُها، فبه يُعرف الحقُّ تبارك وتعالى، وتعرف صفاتُه وتثبت به النبوّاتُ الّتي هي أصل الشرائع، فبيّن وجوب تعلّم هذا العلم وشروطه، ثمّ بدأ في الفصل الأوّل ببيان حكم التقليد في عقائد التوحيد، وأنّه يجب على المستطيع أن يتعلّم الأحكام بأدلّتها اليقينيّة، وحتّى يستطيع الإنسان التوصّل إلى الأدلّة اليقينيّة يجب عليه النظر والاعتبار بالمكوّنات، وهذا كان عنوان الفصل الثاني، فبيّن فيه أنّ معرفةَ الله تبارك وتعالى هي الواجبُ الأوّل على الإنسان ولا تتمّ هذه المعرفةُ إلا بالنظر، ثمّ بعد النظر يتبيّن للإنسان حدوث هذه المكوّنات وافتقارها إلى موجدٍ أوجدها وخصّصها ببعض ما يجوز عليها من الممكنات المتماثلات في القبول، فإنّه لا بدّ للمحدثات من محدثٍ، فخلَصَ إلى أنّ لها موجداً يخالفها.

---

1) انظر: شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/203)، شرح الجزائريّة: الخانيّ (ق 34/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/233).

فيجبُ للمكوَّنات المخلوقة الحدوثُ والافتقار وسبق العدم، ويجبُ لخالقها وجوبُ الوجود الّذي دلّت عليه البراهين اليقينيّة القطعيّة، وهذا كان عنوان الفصل الثالث: (ما يجب من الوجود للإله المعبود)، ووجوب الوجود هو الصفة النفسيّة الوحيدة لله تعالى، وواجب الوجود لا بدّ له من صفاتٍ تليق بجلاله على ما هو، فكان ذكر باقي الصفات.

ثمّ كان الفصل الرابع الّذي تكلّم فيه عن إيجاد الممكن وإعدامه، وأنّه مختصٌّ بالله تعالى لا بأحد سواه، فهو الموجِدُ على الحقيقة، فكان هذا الفصل لتوحيد الله تعالى في أفعاله، وأرى أنّه كان من حقِّ هذا الفصل أن يُؤخَّر إلى ما بعد الفصل الّذي يليه، وهو: فصلٌ في وجوب الوحدانيّة، وذلك لأنّ إثبات توحيد الذات مقدّمٌ على إثبات توحيد الأفعال رتبةً، ولكن ربّما كان لعمله هذا وجهٌ وجيهٌ وهو أنّه أراد أن يتحدّث عن الصفات السلبيّة متواليةً، وهي: الوحدانيّة والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالذات.

وكان الفصل الخامس لإثبات الوحدانيّة والفصل السادس لإثبات سائر الصفات السلبيّة، وإنّما سُمّيت سلبيّةً لسلبها ونفيها ما لا يجوز على الله تبارك وتعالى من أضداها، وبهذا تمّ الكلام عن القسم الثاني من أقسام الصفات، الّذي يُسمّى بالصفات التنزيهيّة، ثمّ جاءت مناسبة الفصل السابع للتنبيه على ما يوجب التشبيه، وذلك لدفع أيّ شبهةٍ أو ظاهرٍ لا يليق بجلاله تعالى عن طريق التمسّك بالتنزيه المنجّي في الدنيا والآخرة وذاك بعد النظر الواجب.

ثمّ كان الكلام في الفصل الثامن عن إثبات القسم الثالث من الصفات، وهو (إثبات صفاته المعنويّة) لِما كان من اتّفاقٍ عليها بين علماء الكلام، وهي: كونه تعالى عالماً مريداً قادراً حيّاً سميعاً بصيراً متكلّماً، ثمّ بعد بيانها شرع في الكلام عن القسم الرابع من الصفات، وهي صفات المعاني: العلم والإرادة والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام، فبدأ في الفصل التاسع بالحديث عن صفات الحياة والسمع والبصر، وربَّما جمع صفتي السمع والبصر إلى بعضهما لأنّ الاستدلال عليهما يكون من نفس المورد، وصفة الكلام من قبيلهما أيضاً، ولكن أخّرها إلى نهاية صفات المعاني، أمّا باقي الصفات فيكون الاستدلال عليها بوجود العالم، فإنّ الدليل على الحياة والعلم والإرادة والقدرة هو وجود العالم بهذه الصورة البديعة، فوجبت لصانعه الحياة؛ لأنّ صانعه يجب أن يكون حيّاً وهو بدهيٌّ، ووجب له العلمُ لِما خلق، والإرادةُ إذ هو فاعلٌ بالاختيار، والقدرةُ على التكوين والإيجاد، فجعل الفصل العاشر عن العلم لأنّه المتقدّم في الرتبة عمّا بعده، ثمّ الفصل التالي عن الإرادة؛ لأنّها متأخرّةٌ عن العلم رتبةً وسابقةٌ للقدرة في الرتبة، ثم جاء فصل القدرة، إذ هي متأخّرةٌ عن الإرادة رتبةً، ثمّ كان فصل الكلام، وهو آخر الفصول حديثاً عن صفات المعاني، ثمّ تلاه فصلٌ يتحدّث عن صفة الإدراك، وأخّره لأجل الاختلاف المعتبر فيه بين العلماء.

ثمّ كان فصلٌ فيما يُوهم ظاهرُه التشبيهَ من كتاب الله تعالى، وكان هذا الفصل خاتم قسم الإلهيّات، فكانت خاتمة تحثّ على التنزيه والمبالغة فيه.

وإذا أردتَ دراسةَ مسألةٍ من مسائل الكتاب، ولتكن مسألة النظر مثلاً، تجدُ أنّه بدايةً قرّر أنّ حكم النظر واجبٌ، فقام بتعريفه، ثمّ أتبعه بأنّ الموجب للنظر هو الشرعُ لا العقل، وذكرَ آياتٍ كريمات تدلّ على ذلك، ثمّ ناسب بعد ذلك ذكرُ الأداة والطريقة الصحيحة لاستعماله، فالأداة: هي العقل، والطريقة: هي النظر الصحيح عن طريق الاعتبار بالمخلوقات للتوصّل من خلالها لمعرفة الله عزّ وجلّ الّذي برأها، وأتبع ذلك بالكلام عن النظر في المخلوقات.

وإذا أمعنت النظر تجد أنّه قد سبق مسألةَ النظر بيانُ حكم التقليد بعقائد التوحيد، وأنّه لا يكفي التقليدُ في أصول الدين للنجاة، بل لا بدّ من النظر ليكون الإيمان يقينيّاً راسخاً لا تَنالُ منه الشُّبَهُ، وذلك يكون عن طريق النظر في الأدلّة اليقينيّة الموجبة للعلم الصحيح.

وهكذا ترى من خلال النظر في هذه المسألةِ المشاكلةَ الظاهرة بين المعلومات، والترتيبَ العلميَّ البيِّنَ فيما بينها، فالتقديمُ والتأخير معلّلٌ بالعلل الظاهرة.

المطب الرابع: التمثيل والتدليل

جرى في كتابه على طريقةٍ من التمثيل توافق ما اشتُهِر من أمثلة المتكلّمين، فكان ينحو نحوهم في الأمثلة، وربّما يُخالفهم في صناعة الجمل والعبارات، فانظر إلى:

مثال الشمعتين الموقدتين الّذي ذكره الإيجيّ رحمه الله تعالى في كتابه المواقف[1]

ومثال علم النحل بصنعته في معرض الاستدلال على وجوب العلم لإحكام المصنوعات[2].

والمثال المطروق على استحالة اجتماع الضدّين وهو وجود زيدٍ وعدمُه في آنٍ واحدٍ[3].

---

1) انظر: المواقف: الإيجيّ (2/595- 600)، شرح الجزائريّة في التوحيد، الخانيّ (ق 8/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/151).

2) انظر: المواقف: الإيجيّ (ص/285- 286)، شرح الجزائريّة في التوحيد، الخانيّ (ق 28/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/217).

3) انظر: شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق30/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/224).

والمثال الّذي يُضرب على الحكم العقليِّ للقسم المستحيل لا لذاته بل لتعلّق علم الله تعالى فيه، أتتعلّق القدرة الأزليّة فيه أم لا؟[1].

ومثال المعتزلة على التوليد، وهو حركة الخاتم بحركة اليد[2].

والمثال الّذي يُضرب على عدم تأثير الأسباب العاديّة من ذاتها، بل بخلق الله تعالى الفعل عندها لا بها، كالشبع عند الأكل والقطع عند السكّين[3].

وكان أحياناً يأتي بأمثلة المتكلّمين بعباراتهم نفسها وذلك عندما ينقل من نصوصهم كمثال أفعال الحيوان الّتي لا تقع تحت إرادته، المشعور بها وغير المشعور بها[4].

المطلب الخامس: الإطناب والإيجاز في كتاب الخاني

أكثر الأقسام بسطاً في كتابه هو القسم الأوّل قسمُ الإلهيّات، وذلك لأنّه عماد الإيمان وأصله الّذي ينبني عليه غيرُه، وهو المقصود الأوّل من كتابه، فقد زاد في الحجم على نصف الكتاب، ثمّ تتلوه في الحجم بقيّة الأقسام وهي السمعيّات والنبوّات والأخلاق، والمدروس في هذه الرسالة هو القسم الأوّل.

وكان مِن أطول فصوله فصلُ أوّل الواجبات والنظر في المخلوقات، وقد بيّن أنّ سبب إطنابه فيه هو الغفلة الّتي استولت على النفوس وغطّت على البصائر بسبب طول الأمل والانهماك على الشهوات فحالت غشاوةُ الخطايا وريـنُ الذنوب دونَ إدراك المعارف القدسيّة والحكم الربّانيّة –فما سيكون قوله لو حضر في زماننا! الله المستعان لا هادي غيرُه– ثمّ تلاه فصل ما يستحيل على المولى الجليل، ومن المباحث مبحث القدرة، لكثرة تشعّباتها، يتلوه مبحث الوحدانيّة والكلام.

ومن أقصر المباحث مبحث الحياة والسمع والبصر ومبحث الإدراك.

---

1) انظر: الاقتصاد: الغزاليّ (ص/ 309– 310)، شرح الجزائريّة: الخانيّ (ق 30/أ، ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/224، 225).

2) انظر:الاعتماد في الاعتقاد: أبو البركات النسفيّ (ص/310)، نظريّة التكليف: عبد الكريم عثمان. (ص/420– 421)، شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 32/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/229).

3) انظر: الاعتماد في الاعتقاد، أبو البركات (ص/310)، شرح الجزائريّة، الخانيّ (ق 32/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/175، 229)

4) انظر: شرح التلويح على التوضيح، التفتازانيّ (236/2)، شرح الجزائريّة: الخانيّ (ق 33/ب، 34/أ) مخطوط. هذه الرسالة: (ص/232).

وكان ردُّه على الفرق المخالفة مختصراً، فلا يدخل معهم في نقاشاتٍ، لأنّ مبنى كتابه على الاختصار، فكان يُظهِرُ صحّة مذهب أهل الحقِّ، ويشير إلى ضلال مخالفيهم إشارةً، أو يردُّ القولَ الباطل بمقدار دفعه فقط دون جدالٍ، فكان له في ذلك مسلكان، كالآتي:

الأوّل: إن كان القول باطلاً عقلاً غيرَ معتبرٍ فإنّه يذكره دون الردّ عليه، وإنّما يكتفي ببيان القواعد المنطقيّة الصحيحة، مثل:

- فِعلِه في ردّه على الفلاسفة، عندما أنكروا وجود الخالق، فقال:

"واعلم أنَّ وجود الحقِّ تعالى ما خفي على أحدٍ إلا على طائفةٍ قليلةٍ من الفلاسفة، قالوا إنَّ العالَمَ غيرُ محتاجٍ إلى الصانع وإنَّ حدوثَه أمرٌ اتّفاقيٌّ، وأشار المصنّف إلى هذه الطائفة بقوله: (يا عجباً لجاحدٍ من ظلام الكفر في ظللٍ)، والظللُ جمع ظلَّة وهي هنا السحابة المظلّة، قوله: (لو لم يكنْ هو لم نوجدْ ولا وجدت أنواعُ مخلوقِه المرئيِّ بالمقل) يعني: أنَّ الحوادث مفتقرةٌ إلى الفاعل ضرورةً؛ لأنَّها مسبوقةٌ بالعدم، والمسبوق بالعدم لا يقتضي لذاته وجوداً ولا عدماً"[1].

- وكذلك فعل في عرضه لمذاهب النصارى والمجوس وعبدة الأصنام فقد ذكر اعتقاداتهم ولم يتطرّق للردِّ عليها؛ لأنّها ظاهرة الفساد، فقال:

"أراد بذوي الجهلِ فيما مضى من الأبيات: الجاهلين الّذين لا يثبتون وجود الحقّ، وأراد بقوله: ومثلهم الّذين أثبتوا وجودَ الحقِّ لكنْ جعلوا له شريكاً، فجعل الّذين أشركوا والّذين لم يثبتوا وجودَ الحقّ في الجهالة سواءً، كالنصارى القائلين بأنَّ الإله الواحدَ مركبٌ من آلهةٍ ثلاثةٍ؛ وهي الوجودُ والعلم والحياة، والمجوسِ القائلين بأنَّ في الوجود إلهين اثنين، الواحدُ خالق الخير والآخر خالق الشرِّ، وكعبدةِ الأصنامِ القائلين ما نعبدُهم إلا ليقرّبُونا إلى الله زلفى، ولا حاجة إلى ذكر تفاصيل اعتقاداتهم ولا إلى الردّ عليهم، لأنّه لا يليق بهذا المختصر، مع أنّه قليلُ الفائدة، وهذه الأنواعُ من الشرك كفرٌ"[2].

- وكذلك في كلامه عن اليهود فقد أشار إلى قولهم إشارةً وذكر سبب بغيهم دون ردّه، فقال:

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 14/ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/173).

2) المصدر نفسه: (ق 15/ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/175).

"أشار إلى بعضِ اليهود، وإلا فأكثرُهم مشركون، كالّذي ذكرَهم قبلُ، قال الله تعالى: {وقالتْ اليهودُ عزيرٌ ابنُ الله}[التوبة: 130] والبعضُ المشار إليهم وإنْ كانوا غيرَ مشركين، إلّا أنَّهم كذَّبوا برسالة أشرف الرسل مُحَمَّدٍ صلّى الله عليه وسلّم، وبرسالة عيسى عليه الصلاة والسلام، فلا ينفعُهم توحيدُهم، هذا معنى قولِ المصنّف: (صدَّقوا البعض دون البعض، قولُه: (من حسدٍ) أيْ: لأجلِ حسدهم، قولُه: (فالقوم) إلى آخره أيْ: اليهود صرفوا عقولَهم وهمّتَهم في المكر والحيل، حتَّى أنّهم بلغوا في المكر غايتَه، فآمنَ منهم منْ آمن ظاهراً؛ ليطفئوا نور الله بأفواههم، والله متمُّ نورِه ولو كرِهَ الكافرونَ"[1].

الثاني: إذا كان الموضوع يحتاج إلى شرحٍ وتوضيحٍ فإنّه يوفّيه حقّهُ باختصارٍ غير مُخلٍّ، مثال ذلك:

- عند بيانه أنّ الله تعالى موجِدٌ بالاختيار وليس بالطبع أو بالإيجاب[2].
- عندما بيّن استحالة وجود إلهين مستجمعين لشرائط الألوهيّة، بدليل التمانع القاطع على الوحدانيّة، وبيّن صحّة هذا الدليل في حالات الاتفاق الجائز والواجب والاختلاف والاقتسام[3].
- عند تقريره أنّ معرفة الله تعالى يمكن أن تحصل عن طريق التصوّف، بيّن الطرق الموصلة إلى ذلك[4].
- عند بيانه أن الأفعال الاختياريّة تكون بقدرة الله تعالى عند فعل العبد، فليس للعبد إلّا الكسب، أمّا اختراع الأفعال فمختصٌّ بالله تعالى[5].
- عندما بيّن أن الخطأ الّذي وقعت فيه الحشويّة والمعتزلة كان بسبب إنكارهم الكلام النفسيّ[6].
- عندما بيّن خطأ الفلاسفة في قولهم بوجود حركاتٍ لا أوّل لها[7].

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 15/ب، 16/أ) مخطوط. هذه الرسالة: (ص/176).

2) انظر: المصدر نفسه (ق16/ب، 17/أ) مخطوط. هذه الرسالة: (ص/179-181).

3) انظر: المصدر نفسه (ق 18/أ، ب، 19/أ) مخطوط. هذه الرسالة: (ص/185، 189).

4) انظر: المصدر نفسه (ق 22/ب) مخطوط. هذه الرسالة: (ص/198).

5) انظر: المصدر نفسه (ق 16/ب، 17/أ) مخطوط. هذه الرسالة: (ص/178).

6) انظر: المصدر نفسه (ق 35/أ) مخطوط. هذه الرسالة: (ص/237-238).

7) انظر: المصدر نفسه (ق 14/أ، ب) مخطوط. هذه الرسالة: (ص/171-172، 180).

المبحث الثالث: منهج الخانيّ العلميّ في الاستدلال على قضايا الكتاب

استخدم الخانيّ رحمه الله تعالى أساليب المتكلّمين والصوفيّة رحمهم الله تعالى في كتابه، فنهج نهجهم في الاستدلال، وكان النصُّ هو الأصلُ المقدّم عنده حيث أمكن العمل به، والعقلُ خادماً ومبيّناً له، فكان بين استدلالاته النقليّة والعقليّة والذوقيّة توافقٌ، يُكثر من أيٍّ منها حيث تستدعي الحاجة، وذلك لأنّ عقائد الإيمان تنقسم من حيث الاستدلال عليها إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما لا يصحُّ أنْ يُستدلَّ عليه إلا بالدليل العقليّ؛ وهو كلُّ ما توقّفت دلالة المعجزة عليه، كوجوده تعالى وإرادته وقدرته وعلمه وحياته.

الثاني: ما يصحّ أن يُستدلّ عليه بالدليل النقليّ، وهو كلّ ما لا تتوقّف دلالة المعجزة عليه، كالسمع والبصر والكلام وأحوال الآخرة.

الثالث: ما اختلف فيه للتردّد؛ أهو من القسم الأوّل أم الثاني؟ مثاله: صفة الوحدانيّة لله تعالى[1].

وكلا الدليلين العقليّ والنقليّ شرعيّان، أجازت الشريعةُ الاستدلالَ بهما، وأوجبت العمل بكلٍّ منهما في مكانه، فالدليل العقليُّ هو الّذي لم تستند أيٌّ من مقدّماته في إثباتها إلى النقل، والدليل النقليّ هو ما استند في مقدّماته إلى النقل.

وفيما يأتي بيان استخدام الخانيّ للأساليب النقليّة والعقليّة والذوقيّة:

المطلب الأول: استدلال الخاني بالأدّلة النقليّة

اهتمّ الخاني رحمه الله تعالى بالنقل، فكان يَستدلّ بكثيرٍ من نصوص القرآن الكريم ويستشهد بها، وببعض الأحاديث النبويّة الشريفة، وببعض أقوال العلماء، حيثما دعت الحاجة لذلك، وقد بلغ عدد الآيات الكريمات الّتي استشهد بها في القسم الّذي درسته واحداً وثمانين آيةً، أكثرها في فصل الحثّ على النظر في المخلوقات، فقد بلغ عددها ثلاثين آيةً وخمسة أحاديث في هذا الفصل وحده، بينما لم يستخدم الأدلّة النقليّة في بعض الفصول الّتي تستوجب الاستدلال العقليّ.

---

1) انظر: شرح صغرى الصغرى، السنوسي (ص/77-80).

وكان يستشهد على بعض معاني المنظومة بآيةٍ من القرآن الكريم، مثل قوله: "ف (على) في قوله: (على وصفٍ له) تعليليّةٌ، مثلها في قوله تعالى: {ولِتُكَبِّرُوا اللهَ على ما هداكُمْ} [البقرة: 185]"[1] أي لأنّه هداكم، فكذا هو باقٍ لأجل قيام صفة البقاء فيه.

وقد استدلّ على إثبات صفات السمع والبصر والكلام بالأدلّة النقليّة من القرآن والسنة، وقال ببطلان الاستدلال عليها بالعقل، فقال: "فالحقُّ الاعتماد في السّمع والبصر وفي صفة الكلام أيضاً على النّقل"[2].

وجعل من شرحه للأبيات الشعريّة شرحاً خادماً للآيات القرآنيّة، مثل قوله: (بلا علاجٍ) أي: بلا تكلُّفٍ ومعالجةٍ بواسطةٍ، قال تعالى: {وَلَقَدْ خلقْنَا السَّمواتِ والأرْضَ وما بينَهُما في ستَّةِ أيَّامٍ وما مَسَّنا مِنْ لُغُوبٍ} [سورة: ق:38][3] أي خلق الله تعالى السموات والأرض دون تكلّف وعلاجٍ ومشقّة.

كان ينقل نصوص تفاسير البيضاويّ[4] والرازيّ[5] حرفيّاً في بعض الأحيان، وينقل القصص التاريخيّ من كتاب تاريخ ابن خلدون وكتاب البداية والنهاية لابن كثيرٍ[6]، وصرّح بنقله من كتاب محي الدين ابن العربيّ[7].

وينقل نصوص التفتازانيّ من كتابيه شرح العقائد النسفيّة وشرح التلويح[8]، وينقل من كتاب المواقف للإيجيّ[9]، ومن كتاب شرح المواقف للسيد الشريف الجرجانيّ[10]، ويصرّح بالنقل عنهم، ونقل جملةً واحدةً

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (23/ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/203)

2) المصدر نفسه (ق27/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/215).

3) انظر: المصدر نفسه (ق31/أ، ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/227).

4) انظر: المصدر نفسه (ق 6/ب) مخطوطٌ.

5) انظر: المصدر نفسه (ق 16/ب) مخطوطٌ.

6) انظر: المصدر نفسه (ق 9/أ) مخطوطٌ.

7) انظر: المصدر نفسه (ق 10/ب) مخطوطٌ.

8) انظر: المصدر نفسه (ق 33/أ، ب) مخطوطٌ.

9)انظر: المصدر نفسه (ق 8/أ) مخطوطٌ.

10) انظر: المصدر نفسه (ق 5/أ، ب). مخطوطٌ.

فقط للشيخ الأشعريّ رضي الله عنه عند مناظرته للجبّائيّ وهي: (تعالى أنْ تُوزن أحكامُ ذي الجلال بميزان الاِعتزال)[1].

ويؤخذ عليه في باب النقل أنّه:

كان يروي بعض النصوص الضعيفة وينسبها للنبيّ صلى الله عليه وسلّم، أو للصحابة، مثل قوله: "قال سيّد أرباب الكمال صلّى الله عليه وسلّم [ما عرفناك حقّ معرفتك]، قال الصّدّيق رضي الله عنه: (العجزُ عنْ درك الإدراكِ إدراكٌ)"[2].

كان لا يُسند الحديث الّذي يرويه ولا يخرّجه، مثل قوله: "إنّ الحجبَ المذكورةَ في الأحاديث النبويَّة في قوله عليه الصلاة والسلام: ((إنَّ لله سبعين ألف حجابٍ)) هي بالنِّسبة إلى العبد، لا بالنّسبة إلى الحقِّ تعالى"[3].

ويذكر أبياتاً شعريّةً دون عزوها لأصحابها، فيقول: (وقد قيل في معنى هذا شعرٌ) أو (كما قال) أو (وقد عبّر بعضهم عن معناه شعراً)، ويذكر الأبيات، مثال:

"وقد قيل في معنى هذا شعر:

دواؤك فيك وما تشعر ... وداؤك منك وما تبصر

وتزعم أنك جِرمٌ صغير ... وفيك انطوى العالم الأكبر

وأنت الكتاب المبين الذي ... بأحرفه يظهر المضمر"[4]

"ولا سبيل إلى تعريفها بالقول للغير إلا بإشارة العارف للعارف كما قال:

تشيرُ فأدرِي ما تقولُ بطرفِها ... وأُطرقُ طرفي عندَ ذاك فتفهم"[5]

---

1) انظر: شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 31/أ). مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/227).

2) المصدر نفسه (ق/22/أ، 29/ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/198، 221).

3) المصدر نفسه (ق 36/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/240).

4) المصدر نفسه (ق 12/ب، 13/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/167).

5) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 22/ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/199).

"وقد عبّر بعضُهم عن معناه شعراً:

أعارَتْـــهُ طَرْفـــاً رآهـــاً بـــه فكـــانَ البصـــيرُ لهـــا طرفُهـــا"[1]

ويستشهد بنصوص السادة الصوفيّة، ويروي مقالاتٍ مطوّلةً عنهم دون أن ينسبها إلى أصحابها: مثل قولِه: "قيل لبعض أولياء الله تعالى بماذا عرفت الله؟ قال: هَمَمْتُ فنقضَ هِمَّتِي، وعزمْتُ فنقض عزيمتي، فعلمْتُ أنَّ لي مـدبِّراً غـيري، وعلمـت أيضـاً أنّـه واجـبَ الوجـودِ؛ إذْ لـو كـان ممكـن الوجـود لكـان مشـاركاً لـك في العجز..."[2].

وقولِه: "وقد أشار المصنّف إلى قولهم كلُّ ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك"[3].

وفعل كذلك عندما نقل طريقتهم في زيادة معرفة الله تعالى[4]، وعند تفسيرهم الآية: {ولكن لا تفقهون تسبيحهم}[5].

وعند نقله من كتب الفلك وغيرها، مثل قولِه:

"اعلم أنَّه قد تقرَّرَ في كتب الهيئةِ أنَّ النجوم كلَّها ثابتةٌ في الفلك الثامن..."[6].

"واعلم أنَّهُ قد تقرَّرَ في كتب الحكمة أنَّ الدخان من الأرض كالعمودِ..."[7].

وكـان مـن الجيّـد لـو استشـهد بالآيـة الكريمـة: {لـيس كمثلـه شـيءٌ وهـو السـميع البصـير} مـن سـورة [الشورى:11] في فصل التنبيه على ما يوجب التشبيه.

---

1) المصدر نفسه (ق 23/ب) مخطوطٌ. 202، مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/202).

2) المصدر نفسه (ق11/ب) مخطوط.

3) المصدر نفسه (ق23/أ) مخطوطٌ.

4) انظر: المصدر نفسه (ق22/أ، 23/ب) مخطوطٌ.

5) انظر: المصدر نفسه (ق12/ب) مخطوطٌ.

6) المصدر نفسه (ق8/أ) مخطوطٌ.

7) المصدر نفسه (ق6/أ) مخطوطٌ.

المطلب الثاني: استدلال الخانيّ بالأدّلة العقليّة

كان للمنهج العقليّ لدى الشيخ الخانيّ النصيبُ الوافرُ؛ فقد انفردت عنده فصولٌ كاملةٌ بالأدلّةَ العقليّة، وهذا بسبب تقرير أمورٍ لا يصحُّ تقريرها بالنصوص، لئلا يلزم الدور[1] أو التسلسل[2].

وكان من ضمن المسائل الّتي عالجها في كتابه والّتي لا يصحّ إثباتها إلا بالعقل مسألةُ وجود الله تعالى ووحدانيّتُه، وكان في هذا متماشياً مع الأشاعرة والمعتزلة والفلاسفة، فنجده في هذا الفصل لم يستدلَّ بالنصوص، بل اعتمد في إثبات واجب الوجود على العقل وحده، فقد حضَّ الإسلام على معرفة وجود الله تعالى ومعرفة وحدانيّته عن طريق الفكر والعقل لا النقل والتقليد، قال تعالى: {أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وأَنْ عسى أَنْ يكونَ قدِ اقترب أجلُهُم فبأيّ حديثٍ بعدَهُ يؤمنونَ} [الأعراف:185].

ومن الفصول الّتي استدلّ فيها بالأدلّةِ العقليّة فقط دون النقليّة الفصولُ الآتية: (فصل أنّ الاختراع لله تعالى لا لشيءٍ سواه، وفصل وجوب الوحدانيّة لخالق البريّة، وفصلٌ فيما يستحيل على المولى الجليل، وفصل التنبيه على ما يوجب التشبيه، وفصل إثبات صفاته المعنويّة) فلم يستشهد في أيّ من هذه الفصول بآيةٍ أو حديثٍ، وإنّما كان استدلاله بالأدلّة العقليّة البرهانيّة، وهذا هو الصحيح؛ لأنّها كما مرّ قبل قليلٍ من المسائل الّتي لا يصحّ أنْ تُعرف إلا بالدليل العقليّ، لتوقّف دلالة المعجزة عليها، فإنّه لا يصحّ خطاب الملحد والمنكر بأدلّةٍ نصّيّةٍ على التوحيد وأمثاله.

كان يبني الأحكامَ العقائديّة على الأصول المنطقيّة مثل نفي التسلسل ومنع الدور، ومنع اتّصاف الواجب بالحوادث، ولزوم وجوب الحياة والعلم والقدرة والإرادة للباري الموجد من العدم.

واتّبع لبيان ذلك أساليبَ المتكلّمين كدلالة الشاهد على الغائب والقياس بأنواعه، واستخدم أدلّةً عدّةً مثل دليل الحدوث ودليل الإمكان ودليل السبر والتقسيم.

---

1) الدور: هو أن تؤلّف النتيجةُ مع عكس إحدى مقدّمتيها أو عينها المقدّمةَ الأخرى. أي هو توقّف الشيء على نفسه، فيكون هو علّةً لنفسه، بواسطةٍ أو بدون واسطةٍ، والدور مستحيلٌ بداهةً، انظر: تجريد المنطق: الطوسيّ (ص/ 48)، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلّمين: الآمديّ (ص/83)، ضوابط المعرفة: حسن الميدانيّ (ص/323).

2) التسلسل: هو أن يستند وجود الممكن إلى علّةٍ مؤثّرةٍ فيه، وتستند هذه العلّة إلى علّةٍ مؤثّرةٍ فيها، وهي إلى علّة ثالثة مؤثّرةٍ فيها، وهكذا تسلسلاً مع العلل دون نهايةٍ، انظر: ضوابط المعرفة: حسن حبنكة (ص/326).

أوّلاً: دليل الإتقان والعناية:

من الملفت للنظر أنّه لم يستخدم دليل الإتقان والعناية مع أنّ أبيات المنظومة الجزائرية طافحةٌ بالإشارة إلى إتقان الصناعة، وتعليل الترابط بين أعمال المخلوقات لتحقيق المصلحة، وإنّما اكتفى بتوجيهها إلى دليلَي الحدوث والإمكان، ولعلّ الّذي حمله على ذلك كونُ الأبيات واضحةَ الدلالة على هذا الدليل، وفيما يأتي سأورد بعض الأبيات من القصيدة لبيان ذلك:

ثُمَّ الـرِّيَاحُ جِبَـالَ السُّـحْبِ سَـائِقَةٌ ... وَالرَّعْـدُ وَالْـبَرْقُ يُعْشِـيْ نَاظِـرَ الْمُقَـلِ

وَأَيْـنَ مَـا أُمِـرَتْ تَنْهَـلُّ حَامِلَـةً ... بِحَـارَ مَـاءٍ تُفِيْضُ الْـوَدْقَ[1] مِـنْ خَلَـلِ

كَيْمَـا يَكُـوْنُ لَهَـا فِي الْأَرْضِ مَنْفَعَـةٌ ... إِذْ لَمْ تَفِـضْ دَفْعَـةً فِيْهَـاْ وَلَمْ تَسِـلِ

لِيَحْصُـلَ الـرِّيُّ فِيْ سَـهْلٍ وَفِيْ جَبَـلٍ ... تُغَرْبِـلُ السُّـحْبُ ذَاْكَ الْـوَدْقَ فِيْ مَهَـلِ

أَحْيَـاْ بِـهِ الْأَرْضَ فَـاهْتَزَّتْ جَوَاْنِبُهَـاْ ... فَأَصْبَحَتْ مِـنْ صُـنُوْفِ الزَّهْـرِ فِيْ حُلَـلِ

إنّ دليل الإتقان والعناية الّذي يُسمّى دليلَ القرآن[2] يُبيّن أنّ الكون وما حوى فيه من ظواهر لتحقيق غاياتٍ محدّدةٍ لتلائم وتخدم مصلحة الإنسان لا يمكن أن يكون قد حدث اتفاقاً، بل هو دليلٌ على وجوده تعالى، فلذا حثّ الخانيّ رحمه الله تعالى على النظر والتفكّر العلميّ الحقيقيّ في المصنوعات على طريق الاعتبار.

ومن الأمور الّتي لفت النظر إليها لأجل الاعتبار بها: السماواتُ السبع ذاتُ الطباق، والأرضُ وما فيها من عوالم، والجبال وأنواع الخلق المتعدّدة، وجريُ الشمس والقمر وحركة الأفلاك، والنجوم الّتي جُعلت سببٌ لهداية المسافرين وزينةً للسماء الدنيا، والرياحُ حاملةَ السحب المحمّلةِ بالمطر؛ لأجل إحياء الأرض بأنواع النبات، فبالنظر نستنتج أنّ هذا الكون دليلٌ على وجود الله تعالى الّذي أوجده وخلقه من العدم، قال الخانيّ رحمه الله تعالى:

"والغرض من ذكر هذه المصنوعات التفكُّرُ والاعتبارُ بحدوثِها، وافتقارِها إلى تخصيصِ حكيمٍ قادرٍ مختارٍ واجبِ الوجودِ، منزهٍ عن المِثْلِ والشريكِ في ذاته وصفاته وأفعاله"[1].

---

1) (الودق): المطر، قال تعالى: {اللَّهُ الَّذِى يُرسِلُ الرياحَ فتثيرُ سَحَاباً فيبسطُهُ في السَّماءِ كَيْفَ يَشاءُ ويجعلُهُ كِسَفاً فترى الودْقَ يخرجُ مِنْ خلالِهِ} [الروم: 48] أي: ترى المطر يخرج من بين قطع السحاب، انظر: الصحاح: الجوهريّ (249/5)، القاموس المحيط: الفيروزبادي (1197/1)، جامع البيان: الطبريّ (201/19).

2) سمّي دليل القرآن: لكثرة ذكر آياتٍ تدلُّ على الإتقان والعناية في القرآن.

ثانياً: دليل الحدوث[2]:

إنّ وجودَ الحياة في النبات والحيوان، وما يطرأ من حياةٍ على العناصر غير العضويّة، ووجود أجرام العالم الّتي كانت بعد أن لم تكن، وما يطرأ عليها من تبدّل الأعراض، دليلٌ على حدوثها بعد عدمها القديم، وافتقار كلّ حادثٍ منها إلى القادر المختار المنزّه عن الشريك والمعين والواسطة، وهذا ما أشار إليه الخانيّ رحمه الله تعالى، فقال:

"كلّ ما تراهُ وتحسُّ به فهو مخلوقٌ للهِ، وهو دليلٌ على وجودِه تعالى، ونظمُ الدليلِ في كلِّ موجودٍ ممكنٍ أنْ تقولَ: هذا مصنوعٌ، وكلُّ مصنوعٍ فله صانعٌ، فهذا له صانعٌ"[(3)].

فأمر بإدارة النظر في المخلوقات المحدثة من السماوات والأرض على طريق الاعتبار لنستنتج أنّها قد وُجدت بعد أن لم تكن، فيتبيّن لنا حدوث العالم، ووجوب وجود المحدث له الّذي لا يشبهه بوجهٍ من الوجوه، فقال: "أنَّ المطالبَ المنجيةَ من الجهل معرفةُ حدوثِ العالَمِ، ثم معرفةُ وجودِ الصانعِ تبارك وتعالى"[(4)].

فمن خلال دليل الحدوث نستنتج وجود المحدِث تبارك وتعالى: "فإذا ثبتَ الحدوثُ لجميع الممكناتِ لزمَ أنْ يكونَ لها فاعلٌ، ويجبُ أنْ يكونَ هذا الفاعلُ قديماً؛ إذ لو كان حادثاً لاحتاجَ إلى فاعلٍ، ثم ننقل هذا الكلامَ إلى الفاعلِ فإمَّا أن يدورَ أو يتسلسلَ، والدورُ والتسلسلُ باطلانِ كما بُيِّنَ في المطوَّلاتِ، وإذا كان فاعلُها قديماً كان وجودُه لا من غيره وهو معنى واجبِ الوجودِ، فثبت بالبرهان حدوثُ العالم ووجوبُ وجودِ الحقِّ تباركَ وتعالى"[(5)].

ومن الأمور الّتي لفت النظر إليها أصلُ نشأة الإنسان، فقد ذكر أنّه قد كُرّر في القرآن أصلُ نشأة الإنسان؛ ليبيّن أنّ المراحل والأطوار الّتي يمرّ بها الإنسان دليلٌ على أنّها كانت بعد أنْ لم تكن، فهي تدلّ على

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق10/أ) مخطوطٌ.

2 الحادث: هو ما يكون مسبوقاً بالعدم، ويُسمّى حدوثاً زمانيّاً، وقد يُعبّر عن الحدوث بالحاجة إلى الغير ويُسمّى حدوثاً ذاتيّاً، المبين: الآمديّ (ص/119)، التعريفات: الجرجانيّ (ص/72).

3) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق5/أ، ب) مخطوطٌ. 155

4) المصدر نفسه (ق6/أ) مخطوطٌ.

5) المصدر نفسه (ق14/ب) مخطوطٌ.

الحدوث وسبق العدم، لأنَّ مجموعة الأعراض ككلٍّ لها بدايةٌ ونهايةٌ كأجزائها، فهي تفتقر إلى الصانع الموجد المخصّص الحكيم، وكلّ الموجودات الممكنات تفتقر إلى الموجد المخصّص، فقال مبيّناً ذلك:

"ولأنَّهُ كما يُستدَلُّ بالعالمِ على وجوبِ وجود الحقِّ تعالى، كذلك يُستدَلُّ بالأنفسِ عليه، قال تعالى: {سَنُرِيْهِمْ آيَاْتِنَاْ فِي الْآفَاْقِ وَفِيْ أَنْفُسِهِمْ حَتَّىْ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ} [فصلت: 53]، وأقربُ ما يكون إليك من آلاء الله نفسُكَ وأحوالُها، فإذا تفكَّرتَ في مبادئ أحوالِك حين كنت نطفةً فما بعدها، إلى أنْ أدركت أنَّ الواحد نصفُ الاثنين، وجدتَ نفسَك في تلك الأحوال عاجزاً صورةً وحقيقةً، وأمّا بعد ذلك فإنَّك تزعمُ أنَّك تقدِرُ على بعض الأشياءِ، والحالُ أنَّه لو نظرت بعين الإنصافِ لرأيت عجزَك أشدَّ من الأوَّل، فإذا تحقَّقْتَ عجزَك علمْتَ أنَّ لك مدبراً غيرُك وهو الله تعالى"[1].

"قيل لبعض أولياء الله تعالى بماذا عرفت الله؟ قال: هَمَمْتُ فنقضَ هِمَّتِي، وعزمْتُ فنقض عزيمتي، فعلمْتُ أنَّ لي مدبِّراً غيري، وعلمت أيضاً أنه واجبَ الوجودِ؛ إذْ لو كان ممكن الوجود لكان مشاركاً لك في العجز؛ إذ الممكنُ مفتقرٌ إلى مَنْ يُوجِدُه، فيكون عاجزاً لا محالة، وأنَّه قديمٌ إذ الحادث هو الممكن، وأنَّه عالمٌ قادرٌ مريدٌ إلى غير ذلك من الصفات"[2].

وبيّن أنّ كلّ الموجودات المحدثات تفتقر إلى الموجد المحدِث: "قد استترتْ في مخلوقات الله تعالى أدلَّةُ علومٍ نظريَّةٍ بأن جعلَ اللهُ تعالى في كلِّ موجودٍ دليلاً على وجوبِ وجودِه وأزليَّتِه وقِدَمِه، بل في كلِّ ذرَّةٍ من ذرَّاتِ العالم أدلّةٌ كثيرةٌ على ذلك، تَظهرُ للمستبصر بعد التأمُّلِ، وإنْ كان بعضُها ظاهرَ الدلالة... إنَّ الانتقالَ من معرفة الأثرِ إلى معرفةِ المؤثِّرِ وهو الله تعالى: كما يكون بالمخلوقات السفليَّة يكون بالأجرام العلويَّة"[3].

ثالثاً: دليل الإمكان[4]:

الممكن هو الّذي لا يجب وجوده ولا عدمه، فالعالم ممكنٌ؛ لأنّ الأعيان مركّبةٌ بأجزائها أو بأمثالها، والتركيب ينافي الوجوب، ثمَّ إنَّ الأجسام متماثلةٌ، فاختصاصُ كلِّ جسمٍ بما له من الصفات جائزٌ، فلا بدّ

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق11/أ، ب) مخطوطٌ.

2) المصدر نفسه (ق11/ب) مخطوطٌ.

3) المصدر نفسه (ق7/أ) مخطوطٌ.

4) الممكن: هو ما يقتضي لذاته ألّا يقتضي شيئاً من الوجود والعدم، كالعالم، فهو عبارةٌ عمّا لو فُرض موجوداً أو معدوماً لم يلزم عنه لذاته محالٌ، ولا يتمُّ ترجيح أحد الأمرين له إلّا بمرجّحٍ من خارجٍ، المبين: الآمديّ (ص/79)، التعريفات: الجرجانيّ (ص/194).

للتخصّيص من مخصّصٍ، فإنَّ التنوّع في المخلوقات يدلّ على وجود من خصّصها ببعض الصفات دون بعض؛ لأنّ الجواهر تتساوى في قبول الأعراض، بيّن ذلك الخانيّ رحمه الله تعالى فقال:

"فإذا ثبتَ الحدوثُ لجميع الممكناتِ لزمَ أنْ يكونَ لها فاعلٌ... انظروا واعتبروا في خلق السماوات والأرض، وفيما اشتملت عليه الأرض من الأنواع المتباينة المنوَّعة؛ أي: المشتملُ كلُّ نوعٍ منها على أصنافٍ، وكلُّ صنفٍ على أفرادٍ لا يمكنُ حصرُها بالعدِّ، وانتقلوا منها إلى معرفة موجدها)، فهذا التنوّع في المخلوقات يدلّ على وجود مخصّصٍ أوجده باختياره"[1].

"أشار إلى توقُّف وجود العالَم على وجود الصانع، وإلى كون ذلك الصانع واجبَ الوجود، ولا بدَّ لإثبات ما ذكر من مقدِّماتٍ، فنقول: اعلم أنَّ كلَّ ما يشار إليه بالإشارة الحسِّيَّة هو دليلٌ قطعيٌّ على وجود واجب الوجود تبارك وتعالى؛ لأنَّ كلَّ جِرْمٍ فهو متَّصفٌ بشيءٍ من الصِّفاتِ والأعراض مع جواز اتِّصافه بأضدادها، لأنَّ اتِّصافه بها ليس لذاته، وإلا لتساوى العالم في الصفات والأعراض؛ لأنّ العالم متساوٍ في الجوهر"[2].

وقال الخانيّ رحمه الله تعالى إنّ كلّ جِرمٍ ممكنُ الوجود وجوباً؛ لاستحالة وجود أجرامٍ غير متناهيةٍ؛ لبطلان دخول ما لا نهاية له في الوجود[3]، فإثبات أنّ الأجرامَ كلّها ممكنةٌ يُوجب أن يكون لها فاعلٌ يخصّص وجودها على عدمها، وأنْ يكون فاعلُها غيرَ ممكنٍ، بل واجباً عالماً قادراً مريداً، فقال في ذلك:

"اعلم أنَّ الاستدلال على حدوث العالم يكون بوجوهٍ، منها: ما تقدَّم من تغيُّر أعراضه، ومنها ما يكون بإمكانه، وتوضيحه: أنَّ كل جِرمٍ ممكنُ الوجود لأنّه لو كان واجب الوجود لذاته للزم وجودُ مالا يتناهى من الأجرام المماثلة له، فيلزم دخول ما لا نهاية له في الوجود؛ لاستواء المماثلات فيما يجب وما يستحيل وما يجوز، ولهذا احتاجوا إلى برهان التوحيد، ودخول ما لا نهاية له في الوجود باطلٌ بالضرورة، لأنّه لو لم تثبت وحدانيّة واجب الوجود: للزم أن تكون الآلهة غير متناهيةٍ منه، فثبت أنَّ الأجرام كلَّها ممكنةٌ، فيجب أن يكون لها فاعلٌ يخصّص وجودها على عدمها، لما عرفت أنَّ الممكن هو الذي لا يقتضي لذاته وجوداً ولا عدماً، ويجب أيضاً أن يكون فاعلُها ليس ممكناً مثلَها، وإلّا لاحتاج إلى فاعلٍ فيتسلسل، فهو واجب الوجود لا محالة، ويجب أن يكون مختاراً، لأن العالَم مختلفٌ بالصفات والأعراض والمقادير، فلو كان الفاعل له بالإيجاب والطبع لوجد العالم

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد، الخاني (ق7/أ) مخطوطٌ.

2) المصدر نفسه (ق14/أ) مخطوطٌ.

3 (كلّ قابلٍ للعدِّ إذا كان موجوداً في الواقع فهو محدودٌ): قاعدةٌ عقليّةٌ للدكتور حسّان القاري.

على صفةٍ واحدةٍ ومقدارٍ واحدٍ، فثبت أنّه تعالى فاعلٌ مختارٌ واجبُ الوجود، وإذا ثبت أنَّ الأجرام كلَّها ممكنةٌ، وأنَّه لا بدَّ لها من فاعلٍ مختارٍ يرجّح وجودها على عدمها، ثبت أنَّها حادثةٌ، إذْ لو كانت قديمةً موجودةً في الأزل، لكان إيجاد الفاعل لها تحصيلاً للحاصل، فقول المصنّف: (الإمكان أيضاً فيه ألحقه بجائزٍ) يعني أنَّ الإمكان أيضاً دليلٌ على أنَّ العالم حادثٌ، لكن بواسطة دلالته أوّلاً على صانعه، وأنَّه صانعٌ بالاختيار"[1].

رابعاً: قياس الخلف[2]:

استخدم الخانيّ رحمه الله تعالى أسلوب إلزام الخصم بلوازم كلامه وذلك باستخدام أسلوب الخلف الّذي أساسه البرهنة على صحّة المطلوب بإثبات فساد نقيضه، أو فساد المطلوب بإثبات صحّة نقيضه، وذلك حينما أبطل قول الفلاسفة: إنّ الأفلاكَ قديمةٌ وحركاتها حادثةٌ؛ لأنّهم يُقرّون بأنّ جميع حركات الفلك حادثةٌ، أي إنّ كلّ فردٍ منها كان بعد أن لم يكن، ثمّ يزعمون أنّ هذه الأفراد من حيث المجموع لا أوّل لها، وهذا باطلٌ، فقال:

"قولُ الفلاسفةِ لا يرضى به عاقلٌ، لأنَّهم مذعنون بأنَّ جميع حركات الفلك حادثةٌ؛ بمعنى: أنَّ كلَّ فردٍ منها كان بعد أنْ لم يكن، مع أنَّهم يزعمون أنَّ هذه الأفراد من حيث المجموع لا أوَّلَ لها، وهو باطلٌ بالضرورة لأنَّنَا إذا ركَّبْنا قياساً من الشكل الأوّل وقلنا: إنَّ كلَّ فردٍ من أفراد الحركة كانَ بعد أنْ لم يكنْ، وكلُّ ما كان كذلك فله أوّلٌ، ينتجُ أنَّ جميعَ حركات الفلك لها أولٌ، وكلُّ ما كان له أوّلٌ فهو مسبوقٌ بالعدمِ، فجميع حركاتِ الفلكِ مسبوقةٌ بالعدم فلا يتّصف بها الفلكُ في القدم على تقدير قدمه"[3].

واستخدمه أيضاً عندما أثبت فسادَ ما ذهبت إليه الثنويّة القائلين بإلهين اثنين، وذلك بإظهار صحّة مذهب التوحيد عندما أثبت بطلان أن يكون الإله مركّباً أو أن يكون له نظيرٌ في صفاته وأفعاله[4]، قال في ذلك: "اختصاص كلٍّ منهما بنوعٍ من العالم لا يخلو إمّا أن يكون باختيارهما فيصحّ تركه؛ لأنّ الفاعل المختار يصحّ منه الفعل والترك، فيتصرّف كلٌّ منهما في مقدور الآخر فيلزم التمانع، وإمّا بدون اختيارهما فيحتاج إلى مخصِّصٍ حاكمٍ عليهما فيلزم حدوثُهما، لأنَّ التخصيصَ بلا مخصّصٍ محالٌ، فظهر ببرهان التوحيد فسادُ ما

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق17/ب، 18/أ) مخطوطٌ.

2 هو قولٌ قياسيٌّ يُبيّن صحّة المطلوب بإبطال نقيضه، وله قسمان: قياسٌ اقترانيٌّ وقياس استثنائيٌّ، انظر: معيار العلم: الغزاليّ (ص/146)، المبين: الآمديّ (ص/84-85).

3) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخاني (ق14/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/172).

4) انظر: المصدر نفسه (ق18/ب، 19/أ) مخطوطٌ.

ذهبت إليه الثنويّة القائلين بإلهين اثنين، وبه يثبت أنّه تعالى واحدٌ في أفعاله"[1] ونجد أنّه من كثرة تفريعاته في هذا الطرح دخل في طريقة السبر والتقسيم.

خامساً: طريقة السبر والتقسيم[2]:

هو بابٌ من أبواب الجدل يستخدم لإبطال كلام الخصم، وذلك يكون بذكر أقسام الموضوع وبيان أن ما يدّعيه الخصم ليس من خواصّ الدعوى، وقد استخدم الخاليّ طريقة السبر والتقسيم عند استدلاله على إيجاد الله تعالى للعالم بالاختيار، وليس بطريق الإيجاب أو الطبع، فأبطل بهذه الطريقة أن يكون الله تعالى فاعلاً بالطبع بدعوى عدم التلازم بين كون صانع العالم قديماً، وبين أن يكون ما صدر عنه وهو العالم قديماً أيضاً، لجواز أن يتوقّف العالم على شرطٍ أو عدم مانعٍ، وذلك عندما أبطل صحّةَ أنْ يكون الشرطُ والمانع قديمين أو حادثين، وأبطل القول بالإيجاب لأنّه يلزم عنه القول بقدم العالم، والملازم للقدم انتفاء العدم وهو غيرُ المشاهد من إمكان الأجسام والأعراض وحدوثهما[3].

واستخدم طريقة السبر والتقسيم لإثبات حدوث العالم، فقال:

"فاتّصافُه بصفةٍ دون اتّصافِه بضدِّها يدلُّ على حدوث تلك الصفة، وكلُّ ما اتَّصف بالحوادث فهو حادثٌ، لأنَّه على تقدير كونه قديماً إنْ اتَّصفَ بها في القدم لزمَ أنْ تكونَ قديمةً وحادثةً وهو اجتماعُ النقيضين، وإن اتَّصف بها حين حدوثها لزم أنْ يكون موجوداً في الأزل بدونها، ووجودُ الشيء بدون صفاتِه كلِّها محالٌ؛ لأنَّ مِنْ جملة صفات الجِرم والمقدارَ والحركةَ والسكونَ وكونَهُ في زمانٍ ومكانٍ"[4].

"ويلزم من اتّصاف الجِرم بالحوادث أنْ يكون حادثاً، لِمَا مرَّ مِنْ أنَّه لو كان قديماً للزم إمَّا خلُوُّه عنها أو قدمُها، وخلوُّه عنها باطلٌ لأنَّه يلزم أنْ يكون لا متحرِّكاً ولا ساكناً، وكذا قدمُها لأنَّها حادثةٌ، والحدوثُ والقدم لا يجتمعان بالضرورة"[5].

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخاليّ (ق19/أ) مخطوطٌ.

2 السبر والتقسيم كلاهما واحدٌ، وهو الّذي يسمّيه المتكلّمون: الشرطيَّ المنفصل، وهو حصر الأوصاف في الأصل وإلغاء بعضها ليتعيّن الباقي للعلّيّة، انظر: التعريفات: الجرجانيّ (ص/100)، معيار العلم: الغزاليّ (ص/142).

3) انظر: شرح الجزائريّة في التوحيد: الخاليّ (ق16/أ، ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة 179، 180)

4) المصدر نفسه (ق14/أ) مخطوطٌ.

5) المصدر نفسه، (ق15/أ) مخطوطٌ.

واستخدم طريقة السبر والتقسيم في إبطال مذهب الثنويّة القائلين بإلهين اثنين، وقد ذكرت ذلك عند ذِكْر دليل الخلف في الفقرة السابقة.

سادساً: برهان التمانع:

استخدم أسلوب القياس الشرطيّ المنفصل والمتّصل، وهو تشقيقٌ من السبر والتقسيم، وذلك عند استدلاله على الوحدانيّة من خلال الآية الكريمة: {لو كان فيهما آلهةٌ إلا الله لفسدتا}[الأنبياء:22][1].

أولاً: القياس الشرطيّ المنفصل[2]:

بيّن أنّه لو كان فيهما إلهين فإمّا أن يتّفقا وإمّا أن يختلفا، وبيّن أنّ الاتّفاق لا يمنع الاختلاف، وإلا لزم القهر والعجز، وعلى كلا التقديرين بيّن بطلان وجود إلهين، إمّا لعموم التعلّق بالممكنات فيحصل التمانع، أو لسبب التخصيص المستلزم للاحتياج المنافي للألوهيّة، فقال:

"وأمّا الدليل على كونه واحداً في صفاته، أي: عدم المثل والنظير له في الألوهيّة هو: أنّه لو كان معه تعالى إلهٌ آخر لم يخلُ من أنَّهما إمّا أن يختلفا في الإرادة أو يتّفقا، وكلا القسمين باطلٌ، أمّا الأوّل فلأنّهما لو اختلفا في إرادة خلق جوهرٍ لا ينقسم مثلاً[3]، للزم عجزُهما معاً وذلك لأنّ نفوذ إرادتيهما معاً محالٌ؛ لأنّه اجتماع النقيضين، إذا نفذت إرادة أحدهما دون الآخر لزم عجزهما... وأمّا الثاني وهو تقدير اتّفاقهما فنقول: هذا الاتّفاق المفروض بين الإلهين إمّا أن يكون جائزاً فيكون الاختلاف جائزاً أيضاً، وإمّا أن يكون واجباً فلا يمكن أنْ يجوز الاختلاف أصلاً، وعلى كلا التقديرين يلزم عجزُهما معاً أيضاً"[4].

وبَيّن بطلان وجود إلهين **بدليل عدم صحّة توارد أثرين على شيءٍ واحدٍ**، فقال:

---

1) انظر: شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق19/ب) مخطوطٌ.

2 القضيّة الشرطيّة المنفصلة: هي الّتي يكون الحكم فيها قائماً على الترديد بين نسبتين فأكثر أو على نفي هذا الترديد، أي إنّها القضيّة الّتي يُحكَم فيها بتنافي نسبتين فأكثر أو عدم تنافيهما، كقولنا: (العالم إمّا حادثٌ وإمّا قديمٌ) فهما قضيّتان حمليّتان جُمِعتا، وجُعلت إحداهما لازمة الانفصال للأخرى، انظر: معيار العلم: الغزاليّ (ص/84)، المبين: الآمديّ (ص/78)، ضوابط المعرفة: حسن حبنّكة (ص/96).

3) من الممكن أن نضع كلمة (ممكنٍ) بدل (جوهر لا ينقسم) للخروج من خلاف العلماء حول صحّة نظريّة الجوهر الفرد.

4) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق18/ب) مخطوطٌ.

"ويلزم على تقدير الاتّفاق واجباً كان أو جائزاً عجزُهما من طريقٍ آخر، وهو أنّهما إذا اتّفقا على إيجاد جوهرٍ فردٍ، فلا يمكن أن تنفذ فيه قدرةُ كلِّ واحدٍ منهما وإرادتُه، لأنّه جزءٌ لا تركيبَ فيه بالفعل ولا بالقوّة، بل تنفذُ فيه قدرةُ الأوّل، فإذا نفذت فيه قدرة الآخر لزم أن يوجد ما كان موجوداً، فإذاً يلزم عجزُهما إن لم تنفذ قدرتاهما، أو عجز أحدهما إن نفذت قدرة الآخر، ويلزم من عجز أحدهما عجز الآخر لأنّه مثلُه ونظيره"[1].

نلاحظ من سياق النصوص السابقة أنّ الخانيّ رحمه الله تعالى قد أشار إلى:

صحّة تطبيق دليل التمانع باعتبار صفتي الإرادة والقدرة كلتيهما وليس إحداهما فقط

وأنّ هذا الدليل صالحٌ في حالتي الاتّفاق والاختلاف وتفرّعاتهما جميعاً:

ففي حالة الاختلاف:

فإنّ مَن لم تنفذ إرادته يكون عجزه ظاهراً، ويكون الآخر عاجزاً مثله؛ لأنّنا قد فرضناهما مِثْلَين، والمتماثلات يكون لها نفس الأحكام، وإنْ لم تنفذ إرادة أحدهما لزم ألّا يوجد حادثٌ، والمشاهد خلافُه، فلزم أنْ يكونا عاجزين، ولزم أن يكون الإله واحداً غيرهما.

وأمّا في حالة الاتّفاق:

فإن كان الاتّفاق جائزاً فقد جازت مخالفته، فيبطل الاتّفاق، وإن كان واجباً لا يجوز نقضه لزم عجزهما لعدم قدرة كلٍّ منهما على مخالفة الآخر، والواجبُ للإلهِ مطلقُ القدرةِ ومطلق الإرادة.

وأبطل وجود إلهين في حال كان الاتّفاق جائزاً أو واجباً من طريقٍ آخر وهو: أن يتّفق الاثنان على خلق نفس الموجود، فهذا باطلٌ؛ لأنّه يلزم عنه أن يكون الوجود الواحد معلولاً لعلّتين تامّتين، وكون المعلول واحداً مع عللٍ متعدّدةٍ، وهذا محالٌ عقلاً، فقال:

"ويلزم على تقدير الاتّفاق واجباً كان أو جائزاً عجزُهما من طريقٍ آخر، وهو أنّهما إذا اتّفقا على إيجاد جوهرٍ فردٍ، فلا يمكن أن ينفذ فيه قدرةُ كلِّ واحدٍ منهما وإرادتُه، لأنّه جزءٌ لا تركيبَ فيه بالفعل ولا بالقوّة، بل

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق18/ب، 19/أ) مخطوطٌ.

تنفذُ فيه قدرةُ الأوّل، فإذا نفذت فيه قدرة الآخر لزم أن يوجد ما كان موجوداً، فإذاً يلزم عجزُهما إن لم تنفذ قدرتاهما، أو عجز أحدهما إن نفذت قدرة الآخر، ويلزم من عجز أحدهما عجز الآخر لأنّه مثلُه ونظيره"[1].

ثمّ بيّن بطلان احتمال أن ينقسم العالم قسمين، فيتصرّف كلُّ إلهٍ في قسمه دون أن يُنازعه الآخر، لِما في ذلك من الاحتياج إلى تخصيص متعلّقات القدرة، ثمّ إنّ الاقتسام ينافي الألوهيّة؛ لأنّ من صفات الألوهيّة الانفراد بالتدبير.

ثانياً: القياس الشرطيّ المتّصل[2]:

بيّن أنَّ عدمَ وقوعِ الفساد دليلٌ على الوحدانيّة وعدم التعدّد، وهو من باب أنّ انتفاءَ الخبر دليلُ انتفاءِ الشرط، وبه قال التفتازانيّ[3] وهو قول السنوسيّ[4]، فقال مبيّناً ذلك:

"فإنْ قيل مقتضى كلمة (لو) أنّ انتفاء الأوّل في الماضي سببٌ لانتفاء الثاني فلا تفيد الآيةُ على هذا إلا الدلالةَ على انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدّد، فالجواب: إنّ ذلك بحسب أصل اللغة، لكن كثيراً ما تستعمل للاستدلال بانتفاء الخبر على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمانٍ، كما في قولنا: لو كان العالم قديماً لكان غيرَ متغيّرٍ، والآية من هذا القبيل، وقد يشتبه على بعض الأذهان أحدُ الاستعمالين بالآخر فيقع الخطأ"[5].

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق18/ب، 19/أ) مخطوطٌ.

2 القضيّة الشرطيّة المتّصلة: هي الّتي يكون الحكم فيها قائماً على إثبات الارتباط الشرطيّ أو نفيه بين حكمٍ وحكمٍ آخر، أي إنّها تشتمل على حكم بإثبات أو نفي ارتباطٍ شرطيّ بين حكمٍ وحكمٍ آخر، كقولنا: (إن كان العالم حادثاً فله محدثٌ) انظر: معيار العلم: الغزاليّ (ص/82)، المبين: الآمديّ (ص/78) ضوابط المعرفة: حسن الميدانيّ (ص/85).

3) يقول التفتازانيّ: إن إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدّد الصانع، وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع، انظر: شرح العقائد النسفيّة (ص/118) وما بعدها.

4) انظر: المنهج السديد: السنوسيّ (ص/180، 181).

5) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 19/ب) مخطوطٌ.

سابعاً: التدرّجُ من الأدنى[1]

ليست دلالةُ المعجزةِ دلالةً عقليّةً محضةً يستحيلُ تخلّفها، كدلالة الفعل على وجود الفاعل، وكدلالة الإحكام والإتقان على كون الصانع عالماً بما يصدر عنه، وذلك لأنّ الأدلّة العقليّة ترتبط بمدلولاتها لنفسها فلا يُمكن تخلّفها، أمّا المعجزة فليست من هذا القبيل، بل يجوز تخلّف العادات كظهور الكرامات على أيدي الأولياء، وكأحوال يوم القيامة يوم تَصَرُّمِ الدنيا[2]، فإذاً المعجزة من حيث هي تُفيد العلم بالضرورة العاديّة، ومن جهة كمال الله تعالى الّذي اقتضى عدم تصديقه لمدعي النبوة الكاذب فتكون دلالتها عقليّة[3].

فيمكن من هذه الجهة أن نُدرج المعجزة مع الأدلّة العقليّة، أي إنَّ دلالة المعجزة دلالة عقليّة، وليس أن المعجزة بحدِّ ذاتها عقليّة ، بحيث يُطلق عليها أنّها خارقة للعقل، إذ إن الأحكام العقليّة لا يمكن خرقها.

وليست المعجزة دلالةً سمعيّةً أيضاً لئلا يلزم الدورُ، ولكنّها تندرج ضمن الأدلّة النقليّة أيضاً، فإنّ معجزة القرآن ثبتت على مرّ الأزمان بالتواتر، وهو طريق الأدلّة النقليّة، والمعجزات غير القرآن تثبت بالنقل أيضاً.

وقد استخدم الخانيُّ أسلوب التدرّج من الأدنى في قسم النبوّات من كتابه، وهو دلالة المعجزة، فقال: "إنّه عليه الصلاة والسلام ادّعى النبوّة والرسالة وأظهر المعجزة، وكلُّ من كان كذلك فهو نبيٌّ ورسولٌ، ينتج أنّ نبيّنا نبيٌّ ورسولٌ، أمّا دعواه النبوّة والرسالة فأمرٌ معلومٌ لكلِّ الناس، وأمّا إظهار المعجزة فلأنّه أتى بالقرآن وأخبر الناسَ بالمغيّبات وأظهر أفعالاً كثيرةً تخرج عن الحصر على خلاف المعتاد"[4].

وأخبر أنَّ من هذه المعجزات ما وصل إلينا بطريق الآحاد المفيد لغلبة الظنِّ، ولكنّه من حيث الإجمال بلغ حدَّ التواتر المفيد لليقين، وأنّ منها المتواترَ كمعجزة القرآن الكريم.

فنجد ممّا تقدّم أنّ الطريق النقليَّ أساسٌ تقوم عليه دلالةُ المعجزة والاستدلالُ بالنصوص جملةً.

---

1) يسمّى دلالة المعجزة وهي: أمرٌ خارقٌ للعادة داعٍ إلى الخير والسعادة مقرونٌ بدعوى النبوّة، قُصد به إظهار صدق من ادّعى أنّه رسولٌ من الله تعالى، المواقف: الإيجيّ (ص/339)، التعريفات: الجرجانيُّ: (ص/184)، شرح المواقف: الجرجانيُّ: (ص/223)، المبين: الآمديّ (ص/122).

2) شرح المواقف: الجرجانيُّ (ص/228-230).

3) المواقف: الإيجيّ (ص/341-342).

4) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 44/أ) مخطوطٌ.

المطلب الثالث: استدلال الخاني بالأدّلة النوقية

تظهر شخصيّة الخاني الصوفيّة جليّةً في عصره؛ فهو قد تتلمذ على شيخه أبي الوفا العرضيّ صاحب السلوك الصوفيّ في ذلك العصر، وشخصيّته الصوفيّة قد برزت في بعض كتبه، وأكثر ما تجلّت في كتابه (السير والسلوك إلى ملك الملوك) حيث كان كتاباً كاملاً على مشرب التصوّف، أمّا في كتابنا المدروس (شرح الجزائريّة في التوحيد) فقد فكان يصرّح برأيه على مشرب السادة الصوفيّة بعد عرضه لمذهب المتكلّمين في أصول الدين، ويُظهر ألّا تعارض بين المذهبين بل بينهما توافقٌ وتكاملٌ، فالحقُّ تشدُّ أجزاءُ بعضه بعضاً، فعِلمُ الكلام يبني العقيدةَ ويُصحّحُها، والتصوّفُ سلوكٌ يغذّي الروحَ ويزكّيها، فتتطهّر وتستعدّ لتلقّي معارفَ أكثر، قال الله تعالى: {واتّقوا الله ويعلّمكم الله} [البقرة:282].

لم يستعمل أسلوب الصوفيّة في فصولٍ كاملةٍ؛ لأنّ التصوّفَ كما لا يخفى سلوكٌ وليس عقيدةً، فقد استعمل أسلوبَ المتكلّمين في فصول الكتاب ثمّ ذيّل بعضها بمشرب الصوفيّة، كما فعل في نهاية الفصول الآتية: فصل في أوّل الواجبات والنظر في المخلوقات، فصل فيما يجب من الوجود للإله المعبود، وغيرهما.

وحرص على عدم الخلط في مسالك المعرفة، فما يُدرك بالوجدان غيرُ ما يُدرك بالعقل؛ فمسالكُ المعرفة مختلفةٌ، فقال:

"اعلم أنَّ إدراك أوليّة الحقِّ وآخريَّته أمرٌ عسيرٌ إلّا على الموفّقين أرباب الشّهود أهل الإحسان... والحقُّ أنّ تصوّرَ وجوب الوجود صعبٌ على من أراد إدراكه بالقياس على الممكنات إدراكاً شهوديّاً كإدراك سائر الممكنات، وإنّما يدرك بنورٍ إلهيٍّ حاصلٍ ببركة اتّباع الشارع صلواتُ الله تعالى عليه وسلامه"[1].

وقال نقلاً عن الإمام السنوسيّ رحمه الله تعالى:

"قال الشّارح السنوسيُّ عند تفصليه مسألة الكلام: قال بعضُ المحقّقين: الحقُّ أنَّ التطويلَ في مسألة الكلام، بل في جميع صفات الله تعالى قليلُ الجدوى لأنَّ كُنْهَ ذاته تعالى وكنه صفاته محجوبٌ عن العقل، وعلى تقدير التوصُّل إلى معرفة شيءٍ منها فهو ذوقيٌّ، لا يمكن التعبيرُ عنه"[2].

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق20/أ) مخطوطٌ.

2) انظر: المنهج السديد: السنوسيّ (ص/273).

وقال إنّ معرفة الله تعالى قد تحصل بالإلهام أو بوساطة الرياضة الروحيّة، وقد دلّ على طريقتها، فقال رحمه الله تعالى:

"وقد يُدرَكُ من صفات الله تعالى بالذّوقِ لا بالعقل، وإن شئت قلْ بالعقل، لكنْ بعد تخلية النفس عن صفاتها الذّميمةِ، وتحليتها بالصفات الحميدة، شيءٌ يعجَزُ مُدرِكُه عن الإفصاح عنه، فلا يمكنه التعبير عنه بالعبارة، وقد يمكنه الإشارةُ عن ذلك، ولا يفهمُها عن عبارته إلا مَنْ هو متهيّئٌ ومستعدٌ إلى الكمال، وإنْ كانت درجتُه أدنى من درجتِه، والله الهادي ولا مُوجِدَ غيرُه"[1].

وقال: "المعارف لا تزيد وتكمل إلّا بالرّياضة وهي ستَّةُ أشياءٍ: تقليل الطعام، وتقليل الكلام، وتقليل المنام، والاعتزال عن الأنام، والذكر المدام، والفكر التمام فيما حصّله المريد من قبل الدّخول في الرّياضة"[2].

انظر إلى عبارته في النصّ السابق: (والفكر التمام فيما حصّله المريد من قبل الدّخول في الرّياضة) والّتي تعني: النظر على قواعد أهل الحقّ الخالية عن الشرك الجليّ والخفيّ.

ولكن يجب أن نتنبّه ونعرف أنّه ولو حصلت هذه المعرفة لبعض الأشخاص بطريق الرياضة فإنّه لا يصحّ التعميم، لأنّ معرفة الله تعالى أمرٌ نظريٌّ يحتاج إلى فكرٍ قد يطول وقد يقصر بحسب جلاء ذهن الناظر، فمعرفة الله تعالى نوعٌ من أنواع العلوم وليست فطرةً موجودةً في الإنسان منذ ولادته، فالطفل المولود جاء إلى الدنيا لا يعلم شيئاً، قال تعالى: {وَاللهُ أَخْرَجَكُم مّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلمُونَ شَيْئاً وَجَعَل لكُم السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لعَلّكُمْ تَشْكُرُونَ} [النحل:78]، ولكن يمكن القول إنّ الإيمان بوجود الله تعالى يوافق الفطرة الصحيحة السائقة للإنسان للوصول إلى الكمال وإشباع حاجاته الروحيّة، وذلك عن طريق اكتساب العلم بطريق أداته وهي النظر، ومن خلال منافذه المذكورة في الآية نفسها، وهي السمع والبصر والفؤاد.

وخلاصة ما وجدته عن التصوّف من خلال قراءتي لهذا القسم من الكتاب أنّ الخانيّ رحمه الله تعالى يقرّر:

أنّ معرفةَ الله تعالى ممكنةٌ بوجهٍ يليق بجلاله من خلال الأدلّة البرهانيّة القاطعة على سنن أهل السنّة والجماعة، لأنّهم أهل الحقِّ والعدل، ولكنّ هذه المعرفةَ لا تكون بمعرفة كَنْهِ الذات أو معرفة حقيقة الصفات، فهذا محالٌ في دار الفناء، قال في هذا:

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 31/أ) مخطوطٌ.

2) المصدر نفسه (ق 22/ب) مخطوطٌ. 199

"والحقّ أنّ صفاتِ الله تعالى لا تدخل تحت موازين العقول، لأنّها قديمةٌ والعقولُ حادثةٌ، والحادثُ لا يمكنه إدراك حقيقة القديم، وحدُّ العقول أنْ تُدْرِكَ أنّه لا بدّ لهذه المصنوعات من ذاتٍ غير مصنوعةٍ، بل هي موجودةٌ دائماً أزلاً وأبداً ... فهذا غاية إدراك العقول، فلا يمكنها معرفةَ كيفيّة تعلُّق علمه تعالى، وكيفيّة تعلُّق قدرته"[1].

أنّ المعرفةُ الممكنة للإنسان متفاوتةٌ بين الناس بحسب أحوالهم، فذكر أموراً من الرياضات يمكن من خلال فعلها والتحلّي بها أنْ تزداد معرفة الإنسان بربّه تبارك وتعالى بوجهٍ ما، ولكنْ بعد قيدٍ مهمٍّ هو الوتدُ المعوّل عليه والفيصلُ في هذه المعرفة ألا وهو: النظر الصحيح القائم على القواعد الحقّة، وذلك لأنَّ ما يحصل من طريق التصوّف من المعارف ما هو إلا فرعٌ من المعرفة بالنظر، ولا يقوم فرعٌ دون أصله[2].

أموراً ذكرها عن السادة الصوفيّة وهي: المنع من زيادة الخوض في علم الكلام ومن كثرة الخوض في تفرّعاته، ومن الاشتغال بالردّ على الفلاسفة والفرق الإسلاميّة، وذلك خشيةً وشفقةً على طالب العلم من ضياع عمره فيما لا ينبغي، وذلك بعد تحصيله للضروريّات من معرفة وجود الله تبارك وتعالى ومعرفة صفاته[3]، وهذا ما رأيته من فعله، فلم أجد له كتاباً في علم الكلام إلّا هذا الكتاب الّذي بين أيدينا، ومن خلال دراسته لم أجده قد دخل بنقاشٍ مسترسلٍ مع أيٍ من الفرق الإسلاميّة وغير الإسلاميّة، وإنّما كان يُقرّر المذهب الحقّ، ويُشير إلى خطأ المذاهب الأخرى دون دليلٍ أو بدليلٍ مختصرٍ عن طريق قياس الخلف، فبإثبات المذهب الصحيح مذهب أهل السنة والجماعة، تظهر أخطاءُ المذاهب الأخرى، وبالله التوفيق وهو الملهم للتحقيق.

وقد ألّف الخانيّ في التصوّف كتاباً كاملاً سمّاهُ: (السير والسلوك إلى ملك الملوك) عزّ وجلّ، فمن خلال عنوان الكتاب يمكن أن نتعرّف على مقصد الخانيّ منه: وهو السير في طريق الله تعالى والترقّي في القرب منه بالأفعال وبالأحوال، ويكون ذلك باتّحاد ظاهر الإنسان مع باطنه، وهذا يحتاج إلى فنون مجاهداتٍ ومعترك مكابداتٍ ورياضاتٍ نفسيّةٍ وبدنيّةٍ للوصول لما يبتغيه السالك من الانشغال بالله تعالى وعدم الالتفات إلى غيره، وقد شرحها الخانيّ بالتفصيل في هذا الكتاب.

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 31/أ) مخطوطٌ.

2) انظر: المصدر نفسه (ق 22/ب) مخطوطٌ.

3) المصدر نفسه (ق 22/ب) مخطوطٌ.

وقد أجاد الخانيّ في منهج هذا التأليف، فكان تأليفاً صوفيّاً ناضجاً ينمّ عن إحساسه بواجبه عالماً ومعلّماً قام بالتعليم في أكثر من مدرسةٍ كما ذُكِرَ هذا سابقاً، فقد كان حريصاً على نصح طلّابه، -كما هي أخلاق المسلمين فإنّ بعضَهم لبعضٍ نصحةٌ- فكانت فاتحة كتابه تبيّن أهمّية الصوفيّة وواجبهم الأخلاقيّ في تربية الإنسان المسلم لله تعالى إسلاماً حقيقيّاً.

بدأ كتابه بمقدّمةٍ شرح فيها المصطلحات والألفاظ الصوفيّة الّتي استخدمها في كتابه وبيّن حدّها؛ كي يُعلَم المقصودُ من كلامه، ثمّ أتبعها بعشرة أبوابٍ وخاتمةٍ، وكانت الأبواب في: ذمّ الدنيا ولذّاتها وبيان حقيقتها، وبيان مقامات النفس، والحثِّ على السلوك في طريقة الصوفيّة وبيان فضلها، وبيان الحجب الّتي تكون بين العبد وربّه، وبيان ما يحتاج إليه في تمزيقها ورفعها عن قلبه من توبةٍ وإنابةٍ وتجرّدٍ عن الأسباب، وغيرها من أمورٍ لا بدّ للروح منها، وعدّد مراتب النفس وبيّن صفات كلٍّ منها وطريقة سيرها وعالمها ومحلّها وحالها وواردها وكيفيّة الترقّي إلى المقام الأعلى.

ثمّ ختم كتابه في بيان أحوال المرشد وبيان الأوصاف الّتي يُعرف بها من يصلح للإرشاد ومن لا يصلح، وبيّن صفات المريد القابل للسلوك وغير القابل، وبيّن مداخلَ الشيطان ودسائسَه في محاولة إضلال أصحاب كلّ مقامٍ بما يقدر عليه، أو ثنيهم عن سيرهم وترقّيهم[1].

وطريق السير إلى الله تعالى الّذي بسطه في كتابه (السير والسلوك): هو المحتوى نفسه الّذي ختم به كتابه (شرح الجزائريّة في التوحيد)، فقد كان الفصل الأخير من الكتاب بعنوان: (فصل ختم به النظم)[2] وقال في بدايته: إنّه وإن لم يكن هناك مناسبةٌ خاصّةٌ بين علم التوحيد والتصوّف فإنّ بينهما مناسبةً عامّةً؛ فإنّ السلوك هو المنجّي من العذاب الأليم؛ لأنّه ثمرة العقيدة والإيمان، وقد كان فصلاً طويلاً بالنسبة لما سبقه من الفصول، بَيّن فيه الآداب اللّازمة للسائر في هذا الطريق، والصفات الّتي يجب أن يتحلّى بها، ووضّح له الطريق، وعرّفه بالمعاناة الّتي سيلاقيها من نفسه وحظوظها، وبما ستسببه له من عوائق: كالكسل والحرص والبغض والعجب والكبر والرياء وآفات اللسان وغيرها، وبين كيفيّة علاجها ومداواتها، وأنّ أهمّ هذه العلاجات هو التبرّئ من حول النفس وقوّتها واللّجوء إلى قوّة الله عزّ وجلّ، وكثرة الذكر والتضرع إلى الله تعالى، وذكر مقامات النفس وأحوالها.

---

1) انظر: السير والسلوك إلى ملك الملوك، الخانيّ (ص/ 40- 41، 73، 91، 109، 125، 207).

2) انظر: شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق/60ب إلى نهاية المخطوط في الورقة: 71).

فمِمّا تقدّم نجد توافقاً وتكاملاً بين كتابيه: فالتكامل بين علم العقيدة وبين ثمرته وهي: إصلاح السلوك، والتوافق فيما بينهما في دلالتهما على الطريق الموصل إلى رضوان الله تعالى.

قال تعالى: {إنَّ الّذينَ آمنوا وعملوا الصالحاتِ سيجعلُ لهمُ الرحمنُ وُدّاً} [مريم:69].

{إنَّ الّذينَ قالوا ربّنا اللهُ ثمَّ استقاموا تتنزَّلُ عليهمُ الملائكةُ ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشِروا بالجنَّةِ الَّتي كُنتمْ توعدونَ} [فصّلت: 30].

المبحث الرابع: أهمّ المسائل الكلاميّة الّتي تناولها الخاني في كتابه

تناول الكتاب عدداً مهمّاً من مسائل العقيدة كاد يستوعب جميعَ ما يحتاجُه طالب هذا العلم، وقد اقتصرت في هذا المبحث على بعضها، فكان منها: نظرية المعرفة لِما للعلم من موارد متعدّدة لتحصيله، ولِما لمباحث النظر من أهميّة في طرق الاستدلال للتوصل إلى الحقائق، كإثبات واجب الوجود وإثبات صفاتِه تبارك وتعالى، ثمّ أوردت بعضاً من شبه المخالفين وكيفيّة تناولها من قِبل الخاني.

المطلب الأول: موقف الخاني من نظريّة المعرفة

أدوات المعرفة عند الخانيّ كما عند علماء السنة هي الحسُّ والعقل والخبر. والحكمة عنده علمٌ تُعرف به حقائق الأشياء على ما هي عليه بحسب الطاقة البشريّة، لا بحسب الأمر نفسه، فإنّ معرفة الأشياء بحسب الأمر نفسه مخصوصٌ بعلم الله تعالى، وبمن اختارهم من الأنبياء والأولياء[1].

والعقل له مدخلٌ في بعض الأشياء وهي أعظمها وأصولها؛ فبالعقل يُعرَف وجوبُ الوجود له تعالى ووجوبُ صفاته، وغير ذلك مما يُدرك بالعقل، أمّا الغيب من أمور الحشر والنشر وغيرها فلا مدخل للعقل فيه، وإنّما طريق معرفته الخبر الصادق، فلذا لا يجوز استخدامُ العقل في غير مُدركاته، وإقحامُه في غير محلّه، ممّا حَقُّ معرفته الخبر، كما فعل الحكماء والمنجّمون وأصحاب الهيئة، عندما استخدموا العقل والقياس فيما لا ينبغي، فأدّى بهم إلى حصول خللٍ في النتائج، كقولهم في العنصريّات والفلكيّات وغيرهما ممّا حقُّ معرفته طريق الخبر الصادق، فإنَّ: "ما يدركه العقل شيءٌ يسيرٌ بالنسبة إلى ما يعلمه الله تعالى من حقائق الأشياء وتفاصيل أنواعها العلويّة والسفليّة والملكيّة والملكوتيّة الدنيويّة والأخرويّة فسبحان العالِم بما كان وما يكون وما هو كائنٌ"[2]، "وقولُه (من قاس بالعقل صنع الله لم ينل) تعريضٌ بالحكماء وأقوالهم الواهية، وإرشادٌ إلى طريق الأدب مع الله ورسوله بأنَّ الأشياء كلَّها غيرُ معلومةِ الحقائقِ لغير الله إلا ما تفضَّل بتعليمه على لسان نبيِّهِ صلّى الله عليه وسلّم"[3].

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 8/ب) مخطوطٌ.

2) المصدر نفسه (ق 9/ب) مخطوطٌ.

3) المصدر نفسه (ق 10/ب) مخطوطٌ.

وقال مشيراً إلى طرق موارد العلم: "لا تفهمْ من هذا الكلام أنّ العقل ليس له مدخلٌ في شيءٍ، بل له مدخلٌ في بعض الأشياء وهي أعظمُها وأصولُها؛ لأنَّه به يُعرفُ وجوبُ الوجودِ له تعالى ووجوب صفاته، وبه يُعرف صِدْقُ المرسلِين، وغيرُ ذلك ممَّا جعلَهُ اللهُ تعالى يُدرَك به، ولا يُعرفُ به أحوالُ ما بعدَ الموت من الحشرِ والنشر والجنّة والنار ورؤية الله تعالى، فإذا استعملت العقل في مدركاته فلا تكلِّفْهُ ما ليس في وُسعهِ، واعتمد في ذلك على قول مَنْ ثبتَ صدقُه بالعقل، وهو النبيُّ صلّى الله عليه وسلّم، فخذْ هذه النصيحةَ واعتمدْ عليه تربحْ إن شاء الله تعالى"[1].

قرّر الخانيّ كما السادة الأشاعرة وجوبَ النظر في المخلوقات من السماوات والأرض وما بينهما، فإنّه طريق الدلالة على الحقِّ، فقد أمر الله تبارك وتعالى بالنظر والتفكّر في المكوّنات؛ لأجل الاعتبار فيها، قال تعالى: {أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ} [الأعراف:185]، فالنظر في مخلوقات الله عزّ وجلّ من السموات والأرض والمكوّنات يدلّ على افتقارها لخالق أوجدها من العدم، هو المالك لها والقيّوم عليها، فقال في ذلك: "الغرض من ذكر هذه المصنوعات التفكُّرُ والاعتبار بحدوثها، وافتقارها إلى تخصيص حكيمٍ قادرٍ مختارٍ واجبِ الوجودِ، منزّهٍ عن المثل والشريك في ذاته وصفاته وأفعاله"[2]، وهذا دليل القرآن.

وأمر بمعرفة ما يجب لله تعالى وما يجوز له وما يستحيل عليه، وهذا يقتضي معرفة أحكام الوجوب والاستحالة والإمكان، ولكنّه لم يُصرّح بهذا في كتابه، بل أرشد إلى وجوب معرفة الأمور الّتي تندرج تحتها، فقال: "الواجب على كلِّ مسلمٍ معرفةُ مولاهُ، ومعرفةُ ما يجبُ له تعالى وما يستحيل عليه وما يجوز له، وكلُّ واحدٍ من هذه الثلاثةِ له أفرادٌ كثيرة فيجب عليه أنْ يعرف جميع هذه الأفراد، لكنْ لا بمجرَّدِ السماع من الغير بل يعرفَ كلَّ واحدةٍ منها بدليلٍ"[3].

لا شكَّ أنّ معرفة ما يجب وما يجوز وما يستحيل على الله تعالى بحاجة إلى دليلٍ يقيم الحجّة على صحّتها، ولكن هل تندرج معرفة وجود الله تعالى معها فلا يُمكن معرفته إلا بدليل؟ ألا يُمكن أن تكون الفطرةُ دليلاً على وجود الله تعالى؟

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 8/ب، 9/أ) مخطوطٌ.

2) المصدر نفسه (ق 10/أ) مخطوطٌ.

3) المصدر نفسه (ق 4/أ) مخطوطٌ.

قال جمهور المتكلّمين إنّ معرفة الله تعالى لا تحصل ضرورةً ولا إلهاماً، وإلّا لعرف جميعُ الناس ربَّهم ولما اختلفوا فيه، وقالوا بأنّه لا يصحّ التقليد وحده أو الخبر منفرداً، وإنّما تحصل معرفة الله تعالى بالنظر والاستدلال، وقال بعضهم كالغزاليّ والشهرستانيّ وغيرهم: إنّ الفطرة السليمة تُحيل ألّا يكون للكون صانعٌ، فالعقل مقرٌّ بداهةً بوجوده فلا حاجة لإقامة الدليل عليه، {أفي الله شكٌّ فاطرِ السمواتِ والأرضِ} [إبراهيم: 10] فالتكليف لم يرد بمعرفة وجود الصانع، وإنّما بمعرفة التوحيد ونفي الشريك، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: ((أمرت أن أقاتل الناس حتّى يقولوا لا إله إلا الله))[1]

ويمكن حمل دليل الفطرة على أمرين:

الأوّل: أنّ الله تعالى فطرنا على قدرة المعرفة بطريق النظر عن طريق الأدوات الّتي زوّدنا بها، قال تعالى: {وجعلَ لكم السمعَ والأبصارَ والأفئدةَ}[النحل: 78] فبهذه القدرات يستطيع الإنسان أن يتدرّج في المعارف، لا أنّ الله تعالى أودعها فيه.

الثاني: أنّ معرفة الله تعالى والإيمان به والاستسلام لشرعه موافق للفطرة السويّة، بمعنى أنّ الإنسان مجبولٌ على تقبُّل الإيمان بالله تعالى، فإنّ هذا يوصل الإنسان للكمال الّذي ينشده.

وكلام الشهرستانيّ عن الّذين ينكرون ما توصلهم له فطرتُهم بعد النظر عناداً وتكّبراً، انظر قوله: "وإن غفلوا عن هذه الفطرة حال السرّاء، فلا شكّ أنّهم يلوذون به في حال الضرّاء"[2]، قال تعالى: {وما بكم مِّن نِّعمةٍ فمن اللهِ ثمَّ إذا مسّكُمُ الضرُّ فإليه تجأرونَ} [النحل: 53].

وللسلف في الفطرة أقوالٌ عديدةٌ، منها: أنّ الفطرة هي السلامة والاستقامة لا بمعنى الإيمان والمعرفة، والقول الثاني أن الفطرة هي الإسلام وهو المشهور عند أهل العلم، وقد أجمع المفسّرون أنّ المراد من قوله تعالى: {فطرتَ اللهِ الّتي فطرَ الناسَ عليها} [الروم: 30] هو الإسلام، ويدلُّ على هذا المعنى حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: ((ما من مولود إلّا يولد على الفطرة))[3].

---

1) انظر: إحياء علوم الدين: الغزاليّ (ص/124)، نهاية الأقدام: الشهرستانيّ (ص/119). والحديث أخرجه البخاريُّ، كتاب الإيمان، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزّكاة فخلوا سبيلهم، رقم (25)، (14/1). ومسلمٌ، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمّدٌ رسول الله، رقم (20)، (51/1).

2) نهاية الأقدام: الشهرستانيّ (ص/119).

3) انظر: تفسير القرطبي (24/14) فتح الباري، ابن حجر (248/3).

المطلب الثاني: منهج الخايّ في إثبات وجوب واجب الوجود

سلك الخايّ في مسألة إثبات وجوب وجود الله تعالى مسلك المتكلّمين، وجمع معه مذهب أهل التصوّف بطريقةٍ بديعةٍ، فقرّر أنّ إثبات وجود الله تعالى يكون بإقامة البراهين العقليّة، وتقرير أدلّتها بالطرق المنطقيّة، كدليل السببيّة ودليل بطلان الرجحان دون مرجّحٍ ودليل الغائيّة وغيرها، وذكر في سبيل ذلك أدلّةً عدّة، منها: دليل الحدوث، ودليل الإمكان، ودليل التناسق والإتقان والحكمة والنظام، فاستشهد بحدوث الجواهر والأعراض وبإمكانهما على إثبات وجود واجب الوجود.

ثمَّ قرّر أنّه بعد إحكام العقيدة بالأدلّة البرهانيّة اليقينيّة القائمة على النظر يجب سلوك طريق الرياضة؛ فإنّ المعارف الحاصلة بالتصوّف فرعٌ عن المعرفة بالنظر، ولا تزيد ولا تكمل المعارف إلّا بها، فيحصل السالك على بصيرةٍ وموهبةٍ تكون سبباً لتجلّياتٍ وكشوفٍ لعلومٍ لا سبيل للاطلّاع عليها بالاستدلال، ولا بطريق الاعتبار، بل بمحض الإنعام والإلهام، فيقذف الله تعالى في القلب نوراً يزول به الوهم المعارض للعقل، فيدرك من صفات الله تعالى بسبب ذلك النور ما لا يدركه غيره[1].

نلحظ أنّه قد برهن على مسألة إثبات وجود الله تعالى بطريقتين من طرق النظر:

الطريق الأوّل: بيان توقّف وجود العالَم على وجود الصانع، وكون ذلك الصانع واجب الوجود، وذلك لأنَّ الممكنات مفتقرةٌ إلى مَنْ يُخصّصها ويُوجدها بإرادته وقدرته[2].

والطريق الثاني: بيان أنّ الطريقَ الموصل إلى معرفة وجوده تعالى هو الاعتبارُ في مخلوقاته، أي: طريقُ النظر فيها؛ وهو ملاحظة أمورٍ عامّةٍ لتحصيل أمورٍ مجهولةٍ، وذلك يكون بالاستدلال بحدوث المخلوقات، وما يستوجبه ذلك من معرفة توالي الصفات الحادثة على الأجرام، الّذي يدلُّ على حدوثها واحتياجها إلى محدثٍ[3] فقال: "يُستدَلُّ بحدوث بعض مخلوقاته على حدوث البعض الآخر، ثمّ بحدوث الجميع على وجوب الوجود له تبارك وتعالى، ووجه الاستدلال أنَّنا إذا نظرنا إلى الجِرم رأيناه إمَّا متحركاً أو ساكناً، وهاتان الصفتان لا يمكن انفكاك الجِرم عنها، وهما حادثتان زائدتان على الجرم بالضرورة، ويلزم من اتّصاف الجرم بالحوادث أنْ

---

1) انظر: شرح الجزائريّة في التوحيد: الخايّ (ق23/أ، ب) مخطوطٌ.

2) انظر: المصدر نفسه (ق 14/أ) مخطوط، الغنية في أصول الدين: النيسابوريّ (ص/64-70) الإرشاد: الجوينيّ (ص/30)، لمع الأدلّة، الجوينيّ (ص/88).

3) انظر: شرح الجزائريّة في التوحيد: الخايّ (ق 15/أ) مخطوطٌ.

يكون حادثاً، لِمَا مرَّ مِنْ أنَّه لو كان قديماً للزم إمَّا خلُوُّه عنها أو قدمها، وخلوُّه عنها باطلٌ لأنَّه يلزم أنْ يكون لا متحرِّكاً ولا ساكناً، وكذا قدمُها لأنَّها حادثةٌ، والحدوثُ والقدم لا يجتمعان بالضرورة"[1].

المطلب الثالث: موقف الخانيّ في الصفات

كان الخانيُّ رحمه الله تعالى أشعريَّ المذهب، فقرّر أنّ للصفات أنواعاً وهي: الصفة النفسيّة، والصفات السلبيّة التنزيهيّة، وصفات المعاني، والصفات المعنويّة، والصفات الفعليّة، والصفات الجامعة، وصفات السمع، وذكر صفة الإدراك.

وقال إنّ صفات المعاني سبعةٌ، خلافاً للماتريديّة القائلين بأنّها ثمانيةٌ، فقد عدّوا منها صفة التكوين، الّذي لم يأتِ هو على ذكره في الكتاب، ولم يتطرّق في كتابه إلى الاختلافات الدقيقة بين مذهبي الماتريديّة والأشعريّة مثل: تفسيرِ الوجوب، وهل هو عدميٌّ أم لا؟ وهل هو عينُ الذات أم زائدٌ عليها؟ وكصفة القدرة هل تؤثّر في المقدورات عند تعلّقها بها أم أنّها تتعلّق وفق الإرادة؟ بمعنى صحّة صدور الأثر والتمكّن من الترك، وهل القدرة الحقيقيّة تصلح للضدّين أم لا؟ وصفة الإرادة أتتضمن المحبّة والرضا أم لا؟ والكلام النفسيَّ أيُسمَع أم لا؟ وغيرها من الأمور، وذلك فيه التخفيف الّذي اشترطه على نفسه في أوّل الكتاب، بأن يُورِد الأمور الاعتقادية المهمّة، الّتي يجب اعتقادها فلا يجوزُ لطالب العلم الجهلُ بها، وفيه أيضاً مجاراةٌ لموضوعات المنظومة.

وأعتقد أنّه يميل إلى التوفيق بين المذهبين، ويُرجّح أنّ الخلاف بينهما لفظيٌّ –وهو ليس كذلك حقيقةً– فقد ذكر على سبيل المثال لا الحصر: كلام التفتازانيّ في أنّ السمع صفةٌ أزليّةٌ تتعلّق بالمسموعات، والبصرُ صفةٌ أزليّةٌ تتعلّق بالمبصرات، ثمّ ذكر أنّه تعالى يسمع ذاته وصفاته في الأزل وفيما لا يزال، ويسمع فيما لا يزال ذوات العوالم وأعراضها، وقد ذكر كلا القولين في معرض التقرير والبيان دون ترجيحٍ لأحدهما.

ويمكن عرض مجمل مواقفه في مسائل الصفات في النقاط الآتية:

1. الصفة النفسيّة: وهي وجوب الوجود له تعالى، وهو ثابتٌ بالأدلّة اليقينيّة، لا يقبل الاحتمال، ويُستدلُّ عليه بالاعتبار بمخلوقاته، ولا يُنكره إلا معاندٌ مطموس البصيرة، يقرّر الخانيّ ذلك بقوله: "دلالة العوالم على وجوب وجوده تعالى، ووجوب وحدانيّته، وباقي صفاته في غاية

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 15/أ) مخطوط، وانظر: التوحيد: الماتريديّ (ص/ 17-19)، تمهيد الأوائل: الباقلانيّ (41/1)، لمع الأدلة: الجوينيّ (88/1)، المحلى: ابن حزمٍ (3/1).

الوضوح لذوي العقول، وأمّا ذووا الجهل فهم كالأنعام في انطماس البصيرة، لعدم توفيقِهم فلا يصيرُ لهم شيءٌ من العوالم دليلاً على الله، ولا على رسالة رُسُلِه"[1].

2. الله تعالى واحدٌ في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله، لا مثلَ له ولا نظيرَ، له الملك التامّ، متّصفٌ بصفات المجد، ففي ذلك يقول: "المراد بوحدانيته تعالى كونه واحداً في ذاته وصفاته وأفعاله، فمعنى كونه واحداً في ذاته كونه غير مؤلَّفٍ من شيئين فأكثر، ومعنى كونه واحداً في الصفات كونه لا مثلَ له تعالى ولا نظيرَ، ومعنى كونه واحداً في أفعاله كونه لا شريكَ له في أفعاله"[2].
3. وافق الخانيُّ مشايخَ الحنفيّة والباقلانيَّ والجوينيَّ في أنّ البقاءَ هو الوجودُ المستمرّ في الزمان الثاني وليس أمراً زائداً عليه، وخالف بذلك أبا الحسن الأشعريَّ في قوله بأنّ البقاءَ صفةٌ وجوديّةٌ زائدةٌ على الوجود، فبيّن أنّه تعالى: متّصفٌ بالقدم والبقاء، وأنّ أوّليّته عينُ آخريّته، يعني: أنّ التغاير في المفهوم، لا في الماصدق، فليس بينه وبين غيره لا قبليّةٌ ولا بعديّةٌ زمانيّةٌ، وهذا مُستفادٌ من وجوب الوجود له تعالى وجلّ، وأنّ وجوده ليس مستفاداً من غيره، بل هو قائمٌ بذاته تبارك وتعالى، وفي هذا قال: "إن عرفت معنى وجوب الوجود عرفت أنّ أوّليّتَه عينُ آخريّته، والتّغايرُ في المفهوم لا في الماصدق"[3].
4. يستحيل في حقّه مماثلة الحوادث، أو أن يقوم في ذاته حادثٌ؛ فيستحيل في حقّه الحلول والتحيّز والمماسّة، والمحاذاة والقرب والبعد بالمسافة، والكُبْرُ والصُّغر، وغيرها من صفات الأجرام، فهو الآن على ما عليه كان، ليس كمثله شيءٌ وهو السميع البصيرُ، ومن نحو ذلك قوله: "لما ثبت انفراده تعالى بوجوب الوجود: لزم ألّا يكون معه شيءٌ في الأزل، وهو دليلٌ على عدم اتّصافه تعالى بالحلول في المكان وغيره"[4].
5. الاستواءُ والوجه واليد والنزول وما أشبهها صفاتٌ لله تعالى على ما يليق بجلاله، ورد السمع بها، فتؤوّل إمّا إجمالاً؛ وهو التنزيه عن الظاهر المستحيل، وإمّا تفصيلاً فيحمل على أقرب مجازٍ، فتحمل اليد على القدرة، والاستواء على الاستيلاء، وكان الخانيّ رحمه الله تعالى مفوّضاً فلم يقل

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 15/أ) مخطوطٌ.

2) المصدر نفسه (ق 18/أ) مخطوطٌ.

3) المصدر نفسه (ق 20/أ) مخطوطٌ. وانظر: التمهيد: الباقلانيّ (ص/29-30)، الإرشاد: الجوينيّ (ص/123-124)، الغنية في أصول الدين: النيسابوريّ (110/1).

4) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 20/ب) مخطوطٌ.

بالتأويل التفصيليّ؛ لأنّه ظنّيٌّ، وأوجب الاكتفاء بالتنزيه، فكان بذلك مؤيّداً للشيخ مؤسس المذهب، فأثبت صفات السمع[1] الّتي وردت بها النصوص على ما يليق بجلال الله تعالى، وهي غير الصفات السبع، فقال: "اتَّفق أهلُ السُّنَّةِ على أنَّه يجبُ الحُكمُ بنفيِ كلِّ مستحيلٍ عنه تبارك وتعالى مِن الجارحةِ وغيرِها، واختلفُوا بعدَ نفيِ المستحيلِ عنه على قولين: الأوَّلُ وهو مذهبُ السَّلفِ المستغرقينَ في خشيةِ ذي الجلال: الوقفُ عمَّا وراء ذلكَ، وذلكَ بعدَ جزمهم بالتَّنزيهِ عن الظَّاهرِ المحالِ، ويَقْرُبُ من هذا المذهبِ قولُ أبي الحسن الأشعريّ رضي الله عنه ومن تابعه: إنَّها صفاتٌ لا يَعلمُ حقائقَها إلا اللهُ تعالى...، والقولُ الثَّاني وهوَ مذهبُ المتأخِّرينَ: التأويلُ وإرجاعُ بعضِ ذلك إلى الصِّفاتِ السَّبْعِ وبعضُه إلى غيرها... والحقُّ أنَّ المذهبَ الذي لا خوف فيه هو مذهبُ السَّلف ومذهبُ الأشعريّ؛ لأنَّ مسائلَ أصولِ الدين يقينيَّةٌ، والتأويلُ لا يفيدُ إلا الظنَّ"[2].

6. عدَّ الله تعالى سبعَ صفاتٍ قديمةٍ قائمةٍ بذاته تعالى، فلا هي هو ولا هي غيره، وهي الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام، وتُسمّى صفات المعاني، وهي عللٌ للصفات المعنويّة؛ الّتي هي صفاتٌ ثابتةٌ للذات لا تتّصف بوجودٍ ولا عدمٍ، ويُعبّر عنها بالأحوال، وهي كونه تعالى حيّاً عالماً مريداً قادراً سميعاً بصيراً متكلّماً، أي: صفات المعاني، واجبة الوجود لذاته تعالى[3].
7. يستدلُّ الخاني على وجوب وجود الحياة والعلم والإرادة والقدرة لله تعالى من وجود العالم، لأنَّ وجود العالم حادثٌ مفتقرٌ إلى صانعٍ ضرورةً، والخالق لهذه المصنوعات لا يكون إلا حيّاً ضرورةً ولا بدَّ أنْ يكون عالماً بما يفعلُه، ومريداً مختاراً له، وقادراً عليه، وهذه الصفاتُ الأربعةُ ثابتةٌ بالعقل بدلالة العالَم، قال في هذا: "الدليل على الحياةِ والعلم والقدرة والإرادة وجودُ العالَم؛ إذ وجودُه مفتقرٌ إلى صانع بالضرورة، والصَّانعُ لهذه المصنوعات البديعة لا يكون إلا حيّاً وهو بدهِيٌّ، ولا بدَّ أنْ يكون عالِماً لأنَّ هذا الصُّنع على هذا النّمط المشاهَد لا يصدر من جاهلٍ، وأنْ يكون مريداً لما تبيَّن أنَّه تعالى فاعلٌ بالاختيار، وقادراً إذ العاجزُ لا يقدر على إيجاد هذا العالَم، فهذه الصفاتُ الأربعُ ثابتةٌ بالعقل لاحتياج العالَم إليها"[4].

---

1) سمّاها صفات السمع لأنها ذكرت في النصوص، ولم يدلّ العقل عليها.

2) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 36/ب) مخطوطٌ.

3) انظر: المصدر نفسه (ق 25/ب، 26/أ) مخطوطٌ.

4) المصدر نفسه (ق 27/أ، ب) مخطوطٌ.

8. لله تعالى صفتا السمع والبصر، ومورد معرفتهما النقل، ومثلُهما صفة الكلام، ولا يصحُّ الاستدلال عليهما بالعقل، لِما فيه من وهم قياس الغائب على الشاهد، "فالحقُّ الاعتماد في السّمع والبصر وفي صفة الكلام أيضاً على النّقل"[1].
9. سمعه وبصره تبارك وتعالى صفتان أزليّتان قائمتان بذاته، منزّهتان عن الجارحة، وسمعه ليس مقصوراً على الأصوات كسمعنا، فهو "يسمع ذاته وصفاته في الأزل وفيما لا يزال، ويسمع فيما لا يزال ذوات العوالم وأعراضها"[2]، وذلك لأنّ المصحّح لتعلّقهما الوجودُ[3]، وتخصيصه ببعضها يحتاج إلى مخصِّصٍ وهو محالٌ، وإنكار هاتين الصفتين كفرٌ، ولا يجوز إرجاع معنيهما إلى العلم لاختلاف التعلّقات، فالعلم يتعلّق بالموجود وبالمعدوم، أمّا السمع والبصر فيتعلّقان بالموجودات فقط، ثمَّ إنَّ من أسمائه تعالى: السميع البصير العليم، والأصل عدم الترادف[4].
10. الله تعالى عالمٌ بعلمٍ واحدٍ أزليٍّ يتعلّق بالواجب وبالمستحيل وبالممكن، ويُستدَلُّ على علمه بإحكامه مصنوعاته، وهو صفةٌ زائدةٌ على ذاته تعالى تنكشف بها المعلومات، والعلم واحدٌ منزّهٌ عن التجدّد والتعدّد وعن وصفه بالكسب أو البداهة، بل هو صفةٌ أزليّةٌ ينكشف بها المعلوم، ويتعلّق العلم بالممكنات قبل تعلّق القدرة التنجيزيّة فيها رتبةً، لأنّها لو تعلّقت بالممكنات في الأزل لكان العالم قديماً، وإنّما تتعلّق القدرةُ الصلوحيّة بالممكنات أزلاً، وبهذا تقوم الحجّة لله تعالى على العبد عقلاً[5].
11. إرادة الله تعالى وقدرته صفتان أزليّتان تتعلّقان بجميع الممكنات، وإرادته تعالى تقوم على الحكمة، وهي منزّهةٌ عن الأغراض والعلل، سواءٌ كان الغرض راجعاً إليه أم إلى خلقه، لأنّه هو الغنيُّ بذاته، وكلُّ شيء مفتقرٌ إليه، فلا يجب عليه مراعاة الصالح والأصلح، ولكنَّ أفعاله تعالى لا تخلو عن الحكمة[6].

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 27/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/215).

2) المصدر نفسه (ق27/ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/216).

3) انظر: شرح صغرى الصغرى: السنوسيّ (ص/80).

4) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 27/ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/216).

5) انظر: المصدر نفسه (ق 28/أ، ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/232).

6) انظر: المصدر نفسه (ق 31/أ، ب) مخطوطٌ. 187، هذه الرسالة: (ص/227).

12. سلك الخانيّ منهج أهل السنّة في نفي الجبر والقدر، وأثبت أمراً بين الأمرين، وهو أن يكون المؤثّرُ في فعل العبد خلق الله تعالى وحده عند اختيار العبد، فأفعال العبد الاختياريّة مخلوقةٌ بقدرة الله تعالى وعند قدرة العبد –قصده– لا بها، فإنَّ الله تعالى هو الخالق لفعل العبد ولقدرته عليه في آنٍ معاً، وأمّا الكسب فهو: تعلّق القدرة الحادثة بالفعل من غير تأثيرٍ. ومن ذلك قوله: "الاختراع: هو إيجاد الممكن أو إعدامه، وهو مختصٌّ بالله تعالى، وأمّا الكسبُ المنسوبُ للعبدِ فهو عبارةٌ عن تعلُّقِ القدرةِ الحادثة بالفعل عند إيجاد الله تعالى ذلكَ الفعل بالقدرة القديمة، فلا تأثيرَ له أعني الكسبَ، فلا يُسمَّى اختراعاً، وتعلُّق هذه القدرة الحادثة كتعلُّقِ البصرِ في المبصَرات من غير تأثيرٍ"[1]، فالله تعالى هو الخالق المخترع لجميع الممكنات، وتستند إليه وحدَه كلُّ المفعولات بلا واسطة[2].

13. الاستطاعة وهي القدرة الحادثة مخلوقةٌ قبل الفعل المقدور لا عنده، ولكنّها لا تبقى زمانين كسائر الأعراض، والموجود قبل المقدور أمثالُها، وهذا الرأي الّذي ذهب إليه الخانيّ وافق به الشارح السنوسيّ، وخالفا به ناظم القصيدة الجزائريّ الّذي ذهب إلى أنّ الله تعالى يخلق الاستطاعة عند الفعل المقدور لا قبله[3]. فمن قال إنّ الاستطاعة تكون حال الاكتساب علّل بأنّ القدرة على الكسب عرَضٌ ولا يصحُّ أن يبقى العرضُ زمانين، ولأنّه لو كان للعبد استطاعةٌ قبل قيامه بالفعل لكان مستغنياً عن معونة ربّه حال الفعل وقبله بطريق الأولى، ومن قال بأنها مخلوقةٌ قبل الفعل المقدور قال بتجدّد الأمثال، وهذا يعود إلى القول الأوّل[4].

14. أثبت لله تعالى الكلامَ النفسيّ، وهو صفةٌ قديمةٌ قائمةٌ بذاته تعالى تتنزّه عن التقدّم والتأخّر والتجدّد والانقطاع، وهو مغايرٌ للعلم وللإرادة، وهو بدهيُّ التصوّر لا يحتاج إلى دليلٍ، "والكلامُ الّذي ثبت له تعالى هو الكلام النّفسيُّ، وهو صفةٌ قديمةٌ معبَّرٌ عنها بالعبارات المختلفات، لا الكلامُ اللفظيّ خلافاً للحشويَّةِ"[5].

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 16/ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/178).

2) انظر: المصدر نفسه (ق 15/ب، 16ب، 17أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/229).

3) انظر: المصدر نفسه (ق34/ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/235–236).

4) انظر التمهيد: الباقلاني، (ص287)، شرح العقائد النسفيّة: التفتازاني، (ص 216– 219).

5) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 35/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/237–238).

15. يُعبَّرُ عن الكلام النفسيّ القديم بالعبارات المختلفات، فالمقروء بالألسنة والمحفوظ في الصدور والمكتوب في المصاحف هو كلامُ اللهِ تعالى القديمُ، والقراءةُ والحفظ والكتابة حادثةٌ، "فليس فيها يعني الحروفَ سوى دلالتها على الكلامِ النفسيّ القائمِ بذاته تعالى"[1] ولا تناقضَ بين القول بتنزيه كلام الله تعالى عن اللّفظ الحادث المستلزم للتركّب والتقدّم والتأخّر، وبين القول بأنّ كلام الله تعالى قديمٌ، لأنّ "المقروءَ والمحفوظ والمكتوب دالٌّ على كلام الله النفسيّ"[2].

16. لا يلزم الحلولُ من كون المقروء والمحفوظ والمكتوب كلامَ الله تعالى القديمَ، فإنّه كلامٌ قديمٌ معبّرٌ عنه بالعبارات الحادثة "ولا يلزمُ مِنْ كونِ المقروءِ والمحفوظ والمكتوبِ كلامَ اللهِ القديمَ الحلولُ، لأنَّك لو قرأتَ أو حفظْتَ أو كتبتَ ما في نفسِ أحدٍ من البشرِ من الكلامِ، فلا يُقال: إنَّ ما في نفسه قد حلَّ بكَ، ولا شكَّ أنَّ ما قرأتَه وحفظتَه وكتبته كلامُه النفسيُّ، وأمّا قراءتُك وحفظُك وكتابتُك لكلامِه فلا شكَّ في تجدُّدِها عليك وقيامِها بك"[3].

17. يقول الخانيّ رحمه الله تعالى إنّ موسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى النفسيّ القديم الّذي ليس بحرفٍ ولا بصوتٍ، وأنَّ هذا ممكنٌ في حقِّ العبد الحادث، إذا رفع الله تعالى عنه الموانع والحجب المقتضية للصمم المعنويّ، ومثل ذلك إمكان رؤية المؤمنين لربّهم في الجنّة، قال عن هذا المعنى: "إنَّ ما سمعَه موسى عليه السلام هو كلامُ الله تعالى القديمُ النفسيُّ الّذي ليس بحرفٍ ولا صوتٍ، ولا أوَّل له ولا آخر لكنْ بعد أنْ أزالَ اللهُ تعالى عن موسى الموانعَ والحجب المقتضيةَ للصَّممِ المعنويِّ، وقوَّاه تعالى بما يعينُه على الثّباتِ مع تجلّي صفةِ الكلام لأنَّ الحادثَ لا يثبتُ مع القديم"[4].

18. صفات الله تعالى لا تدخل تحت موازين العقول، وغاية ما يمكن للعقل معرفته هو وجوب وجود الحقِّ تبارك وتعالى خالق المصنوعات، ووجوب وجود صفاته، ولا يمكن للعقل معرفة كيفيّة تعلّقات هذه الصفات، فلا يصحُّ تخصيص صفاته تعالى بالعقل، فلا تُخصّص القدرة بغير أفعال

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 36/ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/239).

2) المصدر نفسه (ق 35/ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/237-238).

3) المصدر نفسه (ق 35/ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/239).

4) المصدر نفسه (ق 36/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/239).

العباد الاختياريّة، ولا تُخصّص الإرادة بالطاعات وبالصالح والأصلح، ولكن يمكن إدراك شيءٍ منها بالذوق لا العقل[1].

19. عرّف صفة الإدراك له تعالى بأنّها: إدراك الملموسات والمشمومات والمذوقات، وعرض أقوال أهل السنّة فيها، ولكنّه لم يُعقّب ولم يُرجّح، ولعلّ ما دعاه للتوقّف: عدمُ ورودِ نصٍ قرآنيّ، وإمكانُ إرجاعها إلى صفة العلم[2].

المطلب الرابع: النظر في شُبه المخالفين

قصد الخانيّ رحمه الله تعالى من كتابه: بيانَ الحقِّ من علم العقائد، وهو مذهب أهل السنّة على طريقة الشيخ الأشعريّ رحمه الله تعالى، ولم يقصدْ ابتداءً الردَّ على الفرق المخالفة ومجادلتَهم وبيانَ عَوارهم، فكان في عامّة كتابه يدلُّ على مذهب الحقِّ ويُبيّن صدقه بالأدلّة النقليّة والعقليّة، ويشير إلى بطلان ما ذهبت إليه الفرقُ المخالفة إشارةً، فإمّا أن يردّ عليهم بقدر الحاجة أو لا يردّ، وخاصّةً إذا كان قولُهم ساقطاً عقلاً لا يستحقّ المناقشة، وقد أشار إلى ذلك في أكثر من موضع في كتابه، فبيّنَ فيها مبادئ فكر الفلاسفة واليهود والنصارى والمجوس والطبائعيّين والمنجّمين، ونصَّ على كفرهم فيها، دون أن يردّ عليهم، فمن ذلك قوله:

1) "أراد بذوي الجهلِ فيما مضى من الأبيات: الجاهلين الّذين لا يثبتون وجود الحقّ، وأراد بقوله: ومثلهم الّذين أثبتوا وجودَ الحقِّ لكنْ جعلوا له شريكاً، فجعل الّذين أشركوا والّذين لم يثبتوا وجودَ الحقّ في الجهالة سواءً، كالنصارى القائلين بأنَّ الإله الواحدَ مركبٌ من آلهةٍ ثلاثةٍ؛ وهي الوجودُ والعلم والحياة، والمجوسِ القائلين بأنَّ في الوجود إلهين اثنين، الواحدُ خالق الخير والآخر خالق الشرِّ، وكعبدةِ الأصنامِ القائلين ما نعبدُهم إلا ليقرّبُونا إلى الله زلفى، ولا حاجة إلى ذكر تفاصيل اعتقاداتهم ولا إلى الردّ عليهم، لأنّه لا يليق بهذا المختصر، مع أنّه قليلُ الفائدة، وهذه الأنواعُ من الشرك كفرٌ"[3].

2) "أشار إلى بعضِ اليهود، وإلّا فأكثرُهم مشركون، كالّذي ذكرَهم قبلُ، قال الله تعالى: {وقالتْ اليهودُ عزيرٌ ابنُ الله} [التوبة:30] والبعضُ المشار إليهم وإنْ كانوا غيرَ مشركين، إلّا أنَّهم كذَّبوا برسالة أشرف الرسل مُحَمَّدٍ صلّى

---

1) انظر: شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 29/أ، ب، 31/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/226).

2) انظر: المصدر نفسه (ق 36/ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/241).

3) المصدر نفسه (ق 15/ب) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/175).

الله عليه وسلّم، وبرسالة عيسى عليه الصلاة والسلام، فلا ينفعُهم توحيدُهم، هذا معنى قولِ المصنّف: (صدَّقوا البعض دون البعض، قوله: (من حسدٍ) أيْ لأجلِ حسدهم، قولُه: (فالقوم) إلى آخره أيْ: اليهود صرفوا عقولَهم وهمّتَهم في المكر والحيل، حتَّى أنّهم بلغوا في المكر غايتَه، فآمنَ منهم منْ آمن ظاهراً؛ ليطفئوا نور الله بأفواههم، والله متمُّ نورِه ولو كرِهَ الكافرونَ"[1].

3) "وكلّ من قال إلى آخره يعني أنّهم قد أجمعوا على تكفير الطبائعيّين، أي: القائلين بتأثير الطبائع، والمنجّمين القائلين بقدم العالم، ونفي الاختيار لله تعالى[2]، ولهذا خصَّ هاتين الطائفتين بالذكر، ولم يذكر المعتزلة القائلين بتأثير القدرة الحادثة في أفعالنا، ولا من أسند التأثير للأسباب العاديّة فيما قارنها بسبب قويً خلقها الله تعالى فيها، لأنَّه قد اختُلِف في كفرهم، والصحيح أنْ لا كفرَ، ولكنَّ الفسق محقَّقٌ"[3].

4) أمّا الفلاسفة فقد ردّ عليهم مستنداً إلى مقدّماتهم الّتي انطلقوا منها، فأبطل ما زعموه كقولهم بقدم العالم، فقال:

"وقوله (لزم أنْ تكون قديمةً وحادثةً) غيرُ مسلَّمٍ، كما تقول الفلاسفة في الأفلاك أنَّها قديمةٌ، وحركاتِها حادثةٌ، قلت: قولُ الفلاسفة لا يرضى به عاقلٌ، لأنَّهم مذعنون بأنَّ جميع حركات الفلك حادثةٌ؛ بمعنى: أنَّ كلَّ فردٍ منها كان بعد أنْ لم يكن، مع أنَّهم يزعمون أنَّ هذه الأفراد من حيث المجموع لا أوَّلَ لها، وهو باطلٌ بالضرورة لأنَّنَا إذا ركَّبْنا قياساً من الشكل الأوّل وقلنا: إنَّ كلَّ فردٍ من أفراد الحركة كانَ بعد أنْ لم يكنْ، وكلُّ ما كان كذلك فله أوّلٌ، ينتجُ أنَّ جميعَ حركات الفلك لها أولٌ، وكلُّ ما كان له أولٌ فهو مسبوقٌ بالعدمِ، فجميعُ حركاتِ الفلكِ مسبوقةٌ بالعدم فلا يتّصف بها الفلكُ في القدم على تقدير قدمه"[4].

أمّا بالنسبة لبعض الفرق المنتسبة للإسلام كالمعتزلة والحشويّة فقد نبّه على اعتقاداتهم الباطلة، وبيّن سبب منشأ الغلط فيها، وأكّد في أكثر من موضع على فسقهم وعدم كفرهم، فكان يبيّن خطأ المذهبَين لتظهر صحّةُ مذهب أهل الحقّ لبناً خالصاً سائغاً للشاربين.

ولكنّه لم يخضْ كثيراً باستدلالاتهم وبالردّ عليها؛ ولعلّ سبب ذلك أنّ الفكرَ الاعتزاليّ لم يكن له وجودٌ يُذكر في زمانه.

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد، الخانيّ (ق 15/ب، 16/أ) مخطوط. هذه الرسالة: (ص/176).

2) يدخل معهم الفلاسفة لقولهم بقدم العالم، وأن الله تعالى موجبٌ وليس موجداً، تعالى عمّا يقولون علوّاً كبيراً.

3) شرح الجزائريّة في التوحيد، الخانيّ (ق 18/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/183).

4) المصدر نفسه (ق 14/أ، ب) مخطوط. هذه الرسالة: (ص/172).

فمن أقوال الفرق الإسلاميّة الّتي أشار إليها:

نفيُ المعتزلة لصفات المعاني، وقولُهم بتأثير القدرة الحادثة للعبد، وقولُهم بالتولّد، وإنكارُهم كلامَ الله تعالى النفسيَّ القديمَ الّذي هو صفةٌ قديمة له، وادّعاؤهم أنّه حروفٌ وأصواتٌ فقط، وإنكار الجبريّة لكسب العبد.

فقال في نقاشهم وبيان عوار معتقداتهم:

1) في صفات المعاني:

"ذهب أهل الحقّ إلى أنّ صفات الله ثابتةٌ وأنّها قديمةٌ واجبة الوجود خلافاً للمعتزلة فإنّهم ينفونها مع أنّهم يثبتون الصفات المعنويّة ويقولون إنّ صفاته تعالى عين ذاته، بمعنى أنّ ذاته تسمى باعتبار التعلّق بالمعلومات عالماً، وباعتبار المقدورات قادراً، إلى غير ذلك فيلزمهم أنّه تعالى عالمٌ بغير علمٍ، وقادرٌ بغير قدرةٍ إلى آخر الصّفات، واستدلّوا على نفيها بأنّه يلزم من ثبوتها تعدّد القدماء وهو محالٌ، وأنّها لو كانت عللاً للصّفات المعنويّة للزم أن تكون الصفات المعنوية حادثةً، مستفادٌ ثبوتُها منها، قال أهل الحقّ في الرّد عليهم: إنّ تعدّد الذّوات القديمة هو المحال لا تعدّد الصّفات القائمة بذاتٍ واحدةٍ، وأنّ صفات المعاني ملزومةٌ للصّفات المعنويّة لا عللٌ مؤثّرةٌ حتّى يَردَ ما قالوه، والتّلازم بين الشيئين لا يوجب أنْ يكون أحدُهما مؤثّراً في الآخر؛ إذ بين الجوهر والعرض تلازمٌ، ولا تأثير لأحدهما في الآخر، فهو سبحانه عالمٌ بعلمٍ، قادرٌ بقدرةٍ، وهكذا إلى آخر الصفات"[1].

2) في تعلّق قدرة الله تعالى بأفعال العبد الاختياريّة:

"يعني أنَّه لا فرقَ بين أفعال العباد الاختياريَّة وبين غيرها في تعلُّق قدرتِه تعالى لأنَّها أشياءٌ، وكلُّ شيءٍ مخلوقٌ لله تعالى، فأفعال العباد مخلوقةٌ لله، قال تعالى: {إنَّا كلَّ شيءٍ خلقْناه} [القمر:49]، وقال تعالى: {خَلقَكَم وما تَعملُونَ} [الصافات:96]، وفيه ردٌّ على مذهب المعتزلة، وهو أنَّهم قالوا: إنَّ للعبد قدرةً مخلوقةً لله تعالى، وهي الَّتي تتعلّقُ بالأفعال الاِختياريَّة على وفق إرادة العبد، وأمّا قدرةُ الله فلا تتعلَّق عندهم بالأفعال الاختياريّة للعبد. وهو مخالفٌ للعقل والنقل. ويقولون إنّ الله تعالى قادرٌ على أنْ يسلب قدرةَ العبد وإرادتَه،

1) شرح الجزائريّة في التوحيد، الخانيّ (ق26/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/212).

وحينئذٍ تتعلّق قدرتُه وإرادته تعالى بأفعال العباد، وأمّا قبل أنْ يسلبَها من العبد فلا تتعلّق قدرتُه تعالى وإرادته بشيءٍ من أفعال العباد الاختياريّة"[1].

3) في قولهم بالتولّد:

"قوله: (كذا التولّد عن شيءٍ جرى سبباً) من اصطلاحات المعتزلة: التولّدُ، وهو عندهم اختراعُ حادثٍ بواسطة حادثٍ آخرَ مقدورٍ بالقدرة الحادثة... وأمّا مذهب أهل السنة والجماعة فعندهم أنّ حركة اليد وحركة الخاتم صادرتان بالقدرة القديمة، وهي قدرة الله تعالى، وأمّا قدرة العبد فلا ينكرونها، ولكن يقولون إنّها مقارنةٌ لحركة اليد والخاتم من غير تأثيرٍ لها في أحدهما، فهي كغيرها من الأسباب العاديّة يُوجِد الله تعالى الفعل عندها لا بها؛ كالشِّبع عند الأكل والقطع عند السكّين وأمثال ذلك"[2].

4) في الكلام:

"ذهبت المعتزلةُ إلى أنَّ كلامَه تعالى حروفٌ وأصواتٌ، والفرقُ بينهم وبين الحشويَّةِ: أنَّ الحشويَّة قالوا بقِدَم الحروف والأصوات وقيامِها بذاته تعالى، والمعتزلةُ لم يقولوا بذلك، ومعنى كونه متكلِّماً عندهم أنَّه خالقٌ للكلام، والّذي ألجأ الفريقين إلى ما ذهبوا إليه أنّهم أنكروا الكلام النفسيَّ، وأرجعوا الأمر والنّهيَ منه إلى إرادة الامتثال، وأرجعوا الخبر منه إلى العلم بنظم الصِّيغة فنفَوا الكلامَ النفسيَّ، وحصرُوا الكلام في اللّفظيِّ"[3].

5) في إنكار الجبريّة لقدرة العبد:

"فإنْ قلت لا فرق على هذا التقدير بين مذهب الجبريّة ومذهب أهل السّنّة، قلتُ: الفرقُ ظاهرٌ من وجوهٍ؛ فإنَّ الجبريَّة يُنكرون هذه القدرة الّتي تقارنُ الفعل، وينكرون الحكمة الأزليّة المقتضية لتعذيب الكافرين والعاصين، وتنعيم المؤمنين الطائعين، وينكرون الكسب وهو القصد إلى الفعل، وينكرون الفرق بين حركة المرتعش وحركة الاختيار، وأهل السّنّة يُثبتون جميع ما ذُكر"[4].

---

1) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 31/ب، 32/أ) مخطوط. هذه الرسالة: (ص/228).

2) انظر: الاعتماد في الاعتقاد: أبو البركات (ص/310)، شرح الجزائريّة: الخانيّ (ق 32/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة (ص/175، 229)

3) شرح الجزائريّة في التوحيد: الخانيّ (ق 35/أ) مخطوطٌ. هذه الرسالة: (ص/239).

4) المصدر نفسه (ق 32/أ) مخطوط. هذه الرسالة: (ص/229).

وهكذا نجد أنّ الكتاب لم يخلُ من الإشارة إلى بعض الأقوال الخاطئة وإنكارها، وإحالة الاستفاضة فيها إلى الكتب الأمّهات، وهذا بسبب الحرص على أوقات الطلاب بتحصيل ما ينفعهم أوّلاً، ثمّ تعلُّمُ الرَّودِ بين الشبهات، والله الهادي إلى سواء السبيل.

القسم الثاني:
قسم التحقيق

ويتضمّن مبحثين:

المبحث الأول: مقدّماتٌ حولَ الكتابِ.

المبحث الثاني: متنُ الجزائريّةِ وشرحُها.

المبحث الأول: مقدمات حول الكتاب

يتوجّبُ في التحقيق الأكاديميّ للمخطوطات القيامُ ببعض الأعمال كالتأكّدِ من نسبة الكتاب إلى صاحبه، ووصفِ النسخ المدروسة، وبيانِ سبب اختيار النسخة الأمّ من بينها، وبيانِ المنهج المتّبع في الضبط والتوثيق، وإدراجِ بعض الصور من المخطوطات للاستئناس بها، ويكون ذلك قبل رَقْنِ المخطوط، ثمّ يُراعى عند كتابته وضوحُ وجلاءُ مرادِ مؤلّفه لأهل زماننا من الناحية اللغويّة والمعنويّة.

المطلب الأول: توثيق نسبة الكتاب

وجب القطع بصحّة نسبة كتاب شرح الجزائريّة في التوحيد إلى صاحبه الخانيّ، وذلك للدلائل الآتية:

1) جاء في كتاب كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: "اللّامية في الكلام، وهي معروفةٌ بقصيدة (...) للشيخ الإمام السيّد أبي العبّاس أحمد بن عبد الله الجزائريّ، أوّلها من البسيط: الحمد لله وهو الواحد الأزلي سبحانه جلّ عن شبهٍ وعن مثل (...) شرحها العلامة الإمام السيّد أبو عبد الله محمّد بن يوسف السنوسيّ الحسنيّ المتوَفَّى سنة خمس وتسعين وثمانمئةٍ، أوّله الحمد لله العليّ في جلاله، الواسع في سلطانه ونواله (...)، قد دعاني إلى شرح هذا النظم المبارك بعْثُ مؤلّفه بنسخةٍ منه بخطِّه إليَّ بمكتوبٍ يستدعي فيه أن أضع عليه شرحاً فأجبته إلى ذلك طلباً لرضائه ودعائه الصالح (...)، وشرحها الشيخ قاسم الخانيّ شرحاً موجزاً أخذه من شرح السنوسيّ"[1] وقد صرّح مؤلّف هذا الكتاب أنّ عمله إنّما هو اختصارٌ لشرح السنوسيّ.
2) جاء في كتاب هدية العارفين: (الخانيّ: قاسم بن صلاح الدين الخانيّ الحلبيّ الحنفيّ الصوفيّ ولد سنة 1028هـ، وتوفّي سنة 1109هـ، صنف التحقيق في الردّ على الزنديق، رسالةً في المنطق، السير والسلوك إلى ملك الملوك، مختصر السراجيّة، شرح الجزائريّة في التوحيد، سرّ فتح الملك المجيد في انتقال المريد)[2].
3) جاء في كتاب سلك الدرر عن الخانيّ: (له من التآليف: السير والسلوك (...) وشرح الجزائريّة في التوحيد)[3].

---

1) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: خليفة (1539/2).

2) هديّة العارفين: البغداديّ (740/1).

3) سلك الدرر في أعيان القرن الحادي عشر: المراديّ (10/4).

4) وجاء في إعلام النبلاء أن للخانيّ تآليفُ منها: شرح الجزائرية في التوحيد[1].

5) كتب قاسم الخانيّ في كتابه: (السير والسلوك إلى ملك الملوك) في الباب الثالث: "وقد بيّنت التوبة بياناً أوضح من هذا البيان، في شرحي لقصيدة الشيخ أبي العبّااس الجزائريّ، وأوضحت جميع المسائل الّتي يتعلّق بها، فمن أرادها فليراجعه"[2] ووجدته قد أفرد للتوبة باباً في هذا الكتاب وقد فصّل فيه أحكامها، وسمّاه: (وجوب التوبة على الفور)[3].

6) كُتب على صفحتي غلافي نسختي المكتبة الأزهريّة أنّ هذا الكتاب لقاسم بن صلاح الدين الخانيّ، وقد أدرجت صور هذين الغلافين مع صور المخطوط.

---

1) أعلام النبلاء، تتمّة أعيان القرن العاشر: راغب الطبّاخ (390/6- 391).

2) انظر: السير والسلوك: الخاني (ص/134).

3 انظر: شرح الجزائريّة في التوحيد: الخاني (ق 48/ب، 49أ ب، 50/أ) مخطوطٌ.

المطلب الثاني: وصف النسخ

اعتمدت على أربع نسخٍ مخطوطةٍ في تحقيق هذا الكتاب الجليل، ومحاولة ضبط متنه.

النسخة الأولى (أ).

النسخة الأولى: من مكتبة الأسد برقم: (17971)، وهي وقف للتكيّة المولوية بحلب، تتألّف من إحدى وسبعين لوحةً، كلّ لوحةٍ من صفحتين، بقياس 20×15سم، مكتوبةٌ بخطٍ نسخيٍّ جيّدٍ، متأثرةٌ بالرطوبة والحموضة، لم يتّضح عليها اسم الناسخ، وهذا بيان النسخة:

- يقع الكتاب في إحدى وسبعين لوحةً من القطع المتوسط، (142 صفحةً).
- مسطرة الكتاب: واحدٌ وعشرون سطراً.
- عدد الكلمات من ثلاث عشرة إلى أربع عشرة كلمةً تقريباً.
- لم يتّضح عليها تاريخ النسخ.
- الكتاب عليه مقابلةٌ؛ إذ يستدرك بعض الجمل أو الكلمات بنفس خطّ النسخة.
- كُتبت عناوين الفصول في سطورٍ منفردةٍ، وبخطٍّ كبيرٍ مميّزٍ، وأحياناً كانت تكتب داخل السطور بنفس الخط.
- كُتبت أبيات المنظومة الجزائريّة في سطورٍ منفردةٍ باللّون الأحمر، وكتبت رؤوس الفقرات والكلمات الهامّة بالحمرة.
- يوجد ترقيم للصفحات كلها.
- توجد طرّة للصفحات للإلحاق.
- انظر صور ونماذج المخطوط للتوثيق.

النسخة الثانية (ب).

النسخة الثانية: من المكتبة الأزهريّة من مصر، برقم: (94148) توحيد، وتتألّف من أربعٍ وستّين لوحةً، كلّ لوحةٍ من صفحتين، وهي نسخةٌ جيّدةٌ كاملةٌ كُتبت بخطٍّ صغيرٍ نسبيّاً، كُتب في آخرها اسم الناسخ، وهذا بيان النسخة:

- يقع الكتاب في مجموعٍ بين رقمي الصفحتين 161 و224.
- مسطرة الكتاب خمسٌ وعشرون سطراً.
- عدد الكلمات من اثنتي عشرة إلى ثلاث عشرة كلمةً تقريباً.
- أُثبت في آخر الكتاب اسم الناسخ: عبد اللّطيف بن زين الدين بن أحمد ابن عبد اللّطيف الفهريّ الأنصاريّ رحمة الله عليهم أجمعين.
- كُتب في آخر النسخة اسم مَن وقف وحبّس وسبّل هذا الكتاب، وهو السيّد أحمد بن عبد الله بن محمّد شرايبيّ بالجامع الأزهر برواق المغاربة.
- لم يتّضح عليها تاريخ النسخ.
- الكتاب عليه مقابلاتٌ تظهر في الحواشي الجانبيّة؛ فيكتب كلمة (نسخة) ويكتب تحتها الكلمة الموجودة في نسخة أخرى.
- يكمل كتابة جزء الكلمة الثاني بعيداً عن جزئها الأول في بعض الأحيان؛ وذلك حفاظاً على ترتيب مقاس السطر.
- كتبت عناوين الفصول داخلة في كلمات السطور، ولكن باللّون الأحمر ومشكولة، وكذا كتبت أبيات المنظومة الجزائريّة بالحمرة وبالشكل.
- يوجد ترقيمٌ للصفحات كلّها.
- توجد طرّةٌ للصفحات للإلحاق.
- انظر صور ونماذج المخطوط للتوثيق.

النسخة الثالثة (ج).

النسخة الثالثة: من المكتبة الأزهريّة من مصر، برقم: (68126) توحيد، وتتألّف من تسعٍ وتسعين لوحةً، كلّ لوحةٍ من صفحتين، وهي نسخةٌ جيّدةٌ كاملةٌ كُتبت بخطٍّ جيّدٍ، كُتب في آخرها اسم الناسخ، وهذا بيان النسخة:

- يقع الكتاب في تسعٍ وتسعين لوحةً (198 صفحة).
- مسطرة الكتاب ثلاث وعشرون سطراً.
- عدد الكلمات من تسعٍ إلى عشر كلماتٍ تقريباً.
- أُثبت في آخر الكتاب اسم الناسخ: مصطفى المعروف بابن السيّد شريف المراديّ رحمه الله تعالى.
- تاريخ النسخ: (1232هـ).
- الكتاب عليه بعض المقابلات تظهر في الحواشي الجانبية؛ فيكتب كلمة (نسخة) ويكتب تحتها الكلمة التي في النسخ الأخرى، وذلك بخطٍّ مختلفٍ عن الأصل.
- كتبت عناوين الفصول داخلةً في السطور، بخطٍّ أكبر من باقي النص، وباللّون الأحمر.
- كتبت أبيات المنظومة بأسطرٍ منفردةٍ وباللّون الأحمر.
- يوجد ترقيمٌ للصفحات كلّها.
- توجد طرّةٌ للصفحات للإلحاق.
- انظر صور ونماذج المخطوط للتوثيق.

النسخة الرابعة (د).

النسخة الرابعة من مكتبة الأسد بدمشق، وتتألّف من مئة لوحةٍ ولوحةٍ، كلّ لوحةٍ من صفحتين، بقياس 21,5×14سم، وهي نسخةٌ تامّةٌ جيّدةٌ، كُتبت بخطٍّ نسخيٍّ جيّدٍ، كُتب في آخرها اسم الناسخ وتاريخ النسخ، عليها تملّكٌ باسم عبد الرؤوف بن محمّدٍ الرمضانيّ، ووقف تكيّة المولويّة بحلب، وهذا بيان النسخة:

- اسم الناسخ: فتح الله ابن الحاجّ أبو بكر ابن صافي الشافعيّ القادريّ الحلبيّ رحمه الله تعالى.
- تاريخ النسخ: 1102هـ، وهذا يعني أن النسخة كُتبت في حياة الشيخ الخانيّ رحمه الله تعالى.
- يقع الكتاب في مئة لوحةٍ ولوحةٍ، (201 صفحة).
- مسطرة الكتاب واحد وعشرون سطراً.
- عدد الكلمات من تسع إلى عشر كلماتٍ تقريباً.
- الكتاب عليه بعض المقابلات تظهر في الحواشي الجانبيّة؛ فيكتب كلمة (نسخة) ويكتب الكلمة التي في النسخ الأخرى، وذلك بالخطّ نفسه.
- يكمل كتابة جزء الكلمة الثاني بعيداً عن جزئها الأول في بعض الأحيان؛ وذلك حفاظاً على ترتيب مقاس السطر.
- كُتبت عناوين الفصول داخلةً في كلمات السطور، وبعض العناوين أفردت بسطرٍ لوحدها.
- كُتبت أبيات المنظومة بسطورٍ منفردةٍ.
- الصفحات ليست مرقّمةً.
- توجد طرّةٌ للصفحات للإلحاق.
- انظر صور ونماذج المخطوط للتوثيق.

المطلب الثالث: سبب اختيار النسخة الأم

اخترت نسخة المكتبة العائديّة المولويّة؛ ذات الأربع والستّين لوحةً، والتي رمزت لها: (أ)، رغم سوء حفظها، وتأثّرها بالرطوبة والحموضة، ورغم عدم كتابة التاريخ عليها؛ لتكون هي النسخة الأمّ أثناء مذاكرتي، وذاك بعد مقارناتٍ بينها وبين النسخة الأخرى للمكتبة نفسها، ذاتُ الصفحةِ والمئةِ صفحةً، والتي رمزت لها (د)، وذاك لبعض الأمور: فقد وجدت أنه قد كتب في بعض الحواشي في النسخة (د) بعض الكلمات المغايرة لنصّها، وكتب جانبها كلمة (نسخة) أي أنّها وردت هكذا في نسخةٍ، ورأيت أنّ جميع تلك الكلمات المضافة في النسخة (د) قد وافقت النسخة (أ)، ومن المعلوم أنّ النسخة (د) كتب عليها تاريخ النسخ، وهو في حياة المصنف قبل وفاته بسبع سنين، أي أنّ نسخة (أ) كذلك كانت قد كتبت في حياة المؤلف، وأنها أسبق بالنسخ من النسخة (د).

ثم إنّ النسخة (د) فيها نقصُ بعض الكلمات، واستكمالُ وتصحيح كلماتٍ كثيرةٍ في مواضعَ عدّةً قد ربت على الأربعين، فرجح عندي لذلك نقلُها عن نسخةٍ أخرى، وقد كُتب في بعض هذه المواطن لفظ: (نسخة)، ثم أدرج كلامٌ، وقد كانت جميع هذه الإدراجات مثبتةً في النسخة (أ) داخل المتن كما أسلفت، وهذا ممّا زاد من احتمال أن يكون ناسخ النسخة (د) قد اطّلع على النسخة (أ)، وقابلها عليها.

في حين أنّني لم أجد من إلحاقاتٍ في النسخة (أ) إلّا أماكن قليلةً مقارنةً بالنسخة (د)، تكاد لا تتجاوز عدّة مواطنَ، وهذا بيانها[1]:

1. (3/4/يسر/ فالله تعالى لا يصدر عنه فعلٌ إلّا وهو عالمٌ به).
2. (7/7/يمن: والقمر يقطعه في الشهر مرّةً).
3. (18/8/يمن/ أي تبعه).
4. (14/8/يسر/ هذا، عرفت).
5. (10/9/يمن/ فلمّا بلغت العرب هذه الكثرة).
6. (5/13/يسر/ أي ليس يخشى أحدٌ من كلام الله ما تخشاه من الملل).
7. (17/25/ ولأجل أن صفات المعاني).
8. (21/34/يسر: إلّا أنها كسائر الأعراض لا تبقى زمانين فالموجود قبل المقدور).

---

1) استعنت في الدلالة على مواطن الإلحاق بالأرقام، فالرقم الأول هو رقم اللوحة، والثاني هو رقم السطر.

9. (15/35/يمن: كلام).
10. (17/35/يمن: إن الحشوية).
11. (3/36/يسر: إثبات).

أمثلةٌ عن نقص بعض الكلمات في النسخة (د).

1. (12/3/يسر: دخول).
2. (3/4/يسر: علم).
3. (16/5/يسر: تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً).
4. (5/6/يمن: القول الثالث).
5. (13/7/يمن: على).
6. (19/7/يسار: حينئذٍ).
7. (11/9/يسر: قد).
8. (4/11/يسر: أي تبعه).
9. (20/11/يسر: الأمور كلّها).
10. (21/11/يسر: عليهم الصلاة والسلام).
11. (2/12/يمن: طريق الحق).
12. (6/12/يمن: لا بحسب نفس الأمر).

أمثلةٌ عن الإدراج في النسخة (د).

1. (15/8/يمن: غير).
2. (14/9/يسر: فاعل).
3. (10/14/يمن: منا).
4. (19/14/يمن: وأفعاله).
5. يوجد حاشيةٌ لوحة 19 يمين.
6. (12/20/يسار: على).
7. (12/21/يمن: بحدوث بعض مخلوقاته على البعض الآخر، ثمَّ).
8. (17/22/يمن: العمل لغير).
9. (8/25/يمن: فلا يلزم أن يكون ما صدر عنه وهو العالم قديماً).

10. (7/25/يسار: أبد).
11. (13/26/يمن: لأنّه لو لم تثبت وحدانية واجب الوجود للزم أن تكون الآلهة غير متناهيةٍ).
12. (13/27/يمن: وكل ملازمٍ للحوادث فهو حادثٌ، لما مرَّ).
13. (17/30/يسر: كافي).
14. (21/32/يمن: من قوله).
15. (5/33/يمن: أيضاً).
16. (2/33/يسر: هو).
17. في اللّوحة الرابعة والثلاثين أدرجت حاشيةٌ سهواً في المتن، وأُشير إليها في حاشية اللّوحة بقوله: (ومن هنا حاشيةٌ ولكن كُتبت سهوا، إلى هنا الحاشية)، ووُضعت علامات تنصيصٍ تدلّ على الإدراج، والحاشية المدرجة هي: (أي: لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال، وفيه إيماءٌ إلى كثرة أسمائه، ويدلّك ويرشدك إلى ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: أسألك بكل اسمٍ سمّيت به نفسك...الحديث).
18. (8/37/يمن: فحينئذٍ يلزم من فرض النهاية الحدوث).
19. في اللّوحة الأربعين أحيطت عبارةٌ بمستطيلٍ بسبب تكرارها، وهي: (بالحوادث، حدوث ذاته تعالى).
20. (4/41/يسر: الغير بهذا).
21. (13/42/يمن: إلا حيّاً وهو بديهيٌّ، ولا بدّ أن يكون).
22. (21/43/يمن: شيء من الفرج والأشكال المربعة، وإن لم يوجد بينها).
23. (3/44/يمن: أدرجت حاشيةٌ تعليقاً على عبارة (وبينهما فرقٌ) في يمين الصفحة، والحاشية هي: "وهو أنّ البديهيّ ما لا يحتاج بعد توجّه العقل إلى شيءٍ أصلاً، فيكون أخصّ من الضروريّ؛ كتصوّر الحرارة والبرودة، كالتصديق بأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، تعريفات السيّد الشريف".
24. (7/46/يسار: إلّا أنّه لما تعلّق علم الله بعدم وقوعه صار كالمستحيل).
25. (18/46/يسار: فإن قلت متعلّق القدرة كل شيءٍ تعلّق علم الله بوجوده فلا يلزم نفي متعلّقها بالكلّيّة، فالجواب: هذا القسم واجب الحصول في الوقت الذي قدّره الله له، ولا يظهر للقدرة سلطانٌ إلّا إذا تعلّقت بعدمٍ أزليّ ليس له وجودٌ في الخارج، ولا في العلم، كإيمان أبي لهبٍ مثلاً).
26. في اللّوحة السابعة والأربعون يوجد ثلاثة تصحيحاتٍ كلّها موجودةٌ في النسخة (أ)، وهي: العقول، العقول، عن، موجد.
27. (3/48/يسار: ذلك).
28. (6/48/يسار: فأفعال العباد مخلوقةٌ لله).
29. (9/48/يسار: على وفق إرادة العبد، وأمّا قدرة الله فلا تتعلّق عندهم بالأفعال الاختياريّة).

30. (3/51/يمن: إلى).
31. (10/51/يمن: بعض).
32. (11/51/يسار: للفعل، هو قدرة العبد وإرادته، والذي ينظر إلى السبب القريب).
33. (11/52/يسار: قبيل).
34. (15/52/يسار: إنَّ مذهب).
35. (19/53/يسار: أمرهم به ولم يؤمنوا، ولما وقعت المعاصي من أحدٍ، لأنّ الله تعالى).
36. (7/55/يمن: المعرفة).

أمثلةٌ عن كتابة كلمة (نسخة) على جانب اللّوحة،

والتصحيح بجانبها كان موافقاً للنسخة (أ).

1. (12/10/يمن: نسخة: بالبدل).
2. (12/41/يسر: نسخة: خفاء).
3. (1/46/يسر: نسخة: المستحيل).
4. (9/47/يسر: نسخة: عن).

وفي النهاية وجدت أنَّ الاختلافات طفيفةٌ لا تكاد تذكر، وأنّ أيَّ نسخةٍ اعتمدت أصلاً تفي بالبغية، وتُحصّلُ منها الطِّلْبَة، فلا يوجد نقصٌ مخلٌّ إجمالاً، وإنّما كانت المقارنات دربةً وزيادةً في التمحيص، ونسختا المكتبة الأزهرية جيّدتان، لكنّهما كتبتا بعد أكثر من مئة عامٍ من كتابة أختيهما، ولذا كان الاختيار ابتداءً بين النسختين اللّتين كُتبتا في حياة المؤلف. انتهى. ومن الله التوفيق، وهو المرشد للتحقيق.

المطلب الرابع: منهج التحقيق في الضبط والتوثيق

1) اخترت لتحقيق هذا الكتاب نسخةً مخطوطةً محفوظةً بمكتبة الأسد في دمشق تحت رقم: (17971) عقيدة، وهي نسخةٌ جيّدةٌ كاملةٌ، كُتبت بخطٍّ معتادٍ، تقع في 71 لوحةً (142ورقة)، وأسميتها النسخة (أ).
2) نسخت الكتاب حسب القواعد الإملائيّة الحديثة، متّخذةً النسخة (أ) أصلاً.
3) قابلتها على النسخ الثلاث الأخرى، فأبقيت النصَّ المعتمد جميعه أصلاً، وما وجدت من اختلافٍ فيما بينها أثبتّه في الحاشية إلا الاختلاف الطفيف الّذي لا يختلف العقلاء في أنّه لا يُغيّر معنىً البتّة نحو (قد–لقد، قال–وقال)، ولم أثبت اختلافَ صيغِ إجلال الله تعالى إن تباينت بين النسخ.
4) عالجت المشكلات الكتابيّة؛ فضبطت بعض الكلمات والجمل؛ لتعين القارئ على فهم مراد المؤلِّف.
5) عزوت الآيات القرآنيّة الكريمة إلى سورها، وبيّنت أرقامها.
6) خرجّت الأحاديث النبويّة الشريفة على النحو الآتي:

إن كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت بعزوه إلى مصدره دون الحكم عليه.

إن لم يكن في أحدهما خرّجته من بقيّة المصادر، مُتْبِعةً ذلك بأقوال العلماء في الحكم عليه.

7) شرحت بعض الكلمات المشكلة.
8) قابلت النقولات مع مصادرها الأصليّة.
9) عزوت المسائل الكلاميّة إلى كتب علم الكلام.
10) قمت بدراسة بعض المسائل المختلف فيها بين المتكلّمين، ورجّحت بين الآراء.
11) وضعتُ لكتاب الخانيّ ستّين عنواناً تفصيليّلاً؛ لسهولة مطالعة المادّة العلميّة.
12) نظّمت مادّة النصّ بحسب المتعارف عليه، واصطلحت للأقواس ما يلي:

كتبت آيات القرآن الكريمات بين قوسين على هذا الشكل: { }

كتبت الأحاديث النبويّة الشريفة بين قوسين على هذا الشكل: (( ))

استعملت لعزو الآيات، ولإضافة العناوين، أو إدراج كلمة غير موجودة في متن المخطوط، وللدلالة على طرّة ورقات المخطوط قوسين معكوفتين بهذا الشكل: [ ]

وضعت الآثار والنقل النصّي في متن المخطوط بين قوسين بهذا الشكل: ( )، وفي الحاشية جعلتها بين علامتي تنصيص بهذا الشكل: " ".

رمزت للنسخة الأصل من المكتبة المولويّة بحلب بـ (أ).

رمزت لنسخة المكتبة الأزهرية من مصر، ذات رقم (94148) توحيد بـ (ب).

رمزت لنسخة المكتبة الأزهرية من مصر، ذات الرقم 68126 توحيد بـ (ج).

رمزت لنسحة مكتبة الأسد بدمشق بـ (د).

13) أشرت إلى نهاية لوحة النسخة الأمِّ فقط دون سائر النسخ؛ إذ لم أجد حاجة لذكرها كلّها.

14) ثم قمت بعمل فهارسَ في آخر الكتاب على النحو الآتي:

فهرس الآيات القرآنيّة الكريمة.

فهرس الأحاديث النبويّة الشريفة والآثار.

فهرس المصطلحات العلميّة.

فهرس الأعلام.

فهرس تراجم الأعلام.

فهرس الفرق.

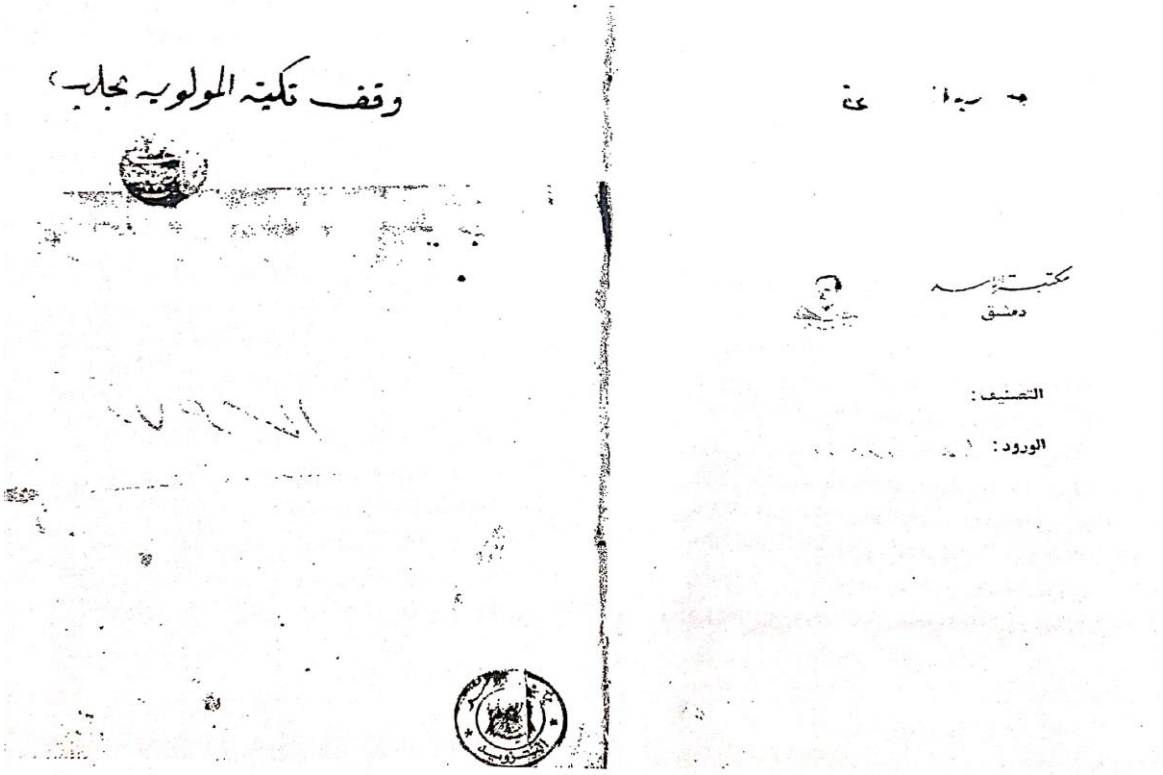
فهرس الأبيات الشعريّة.

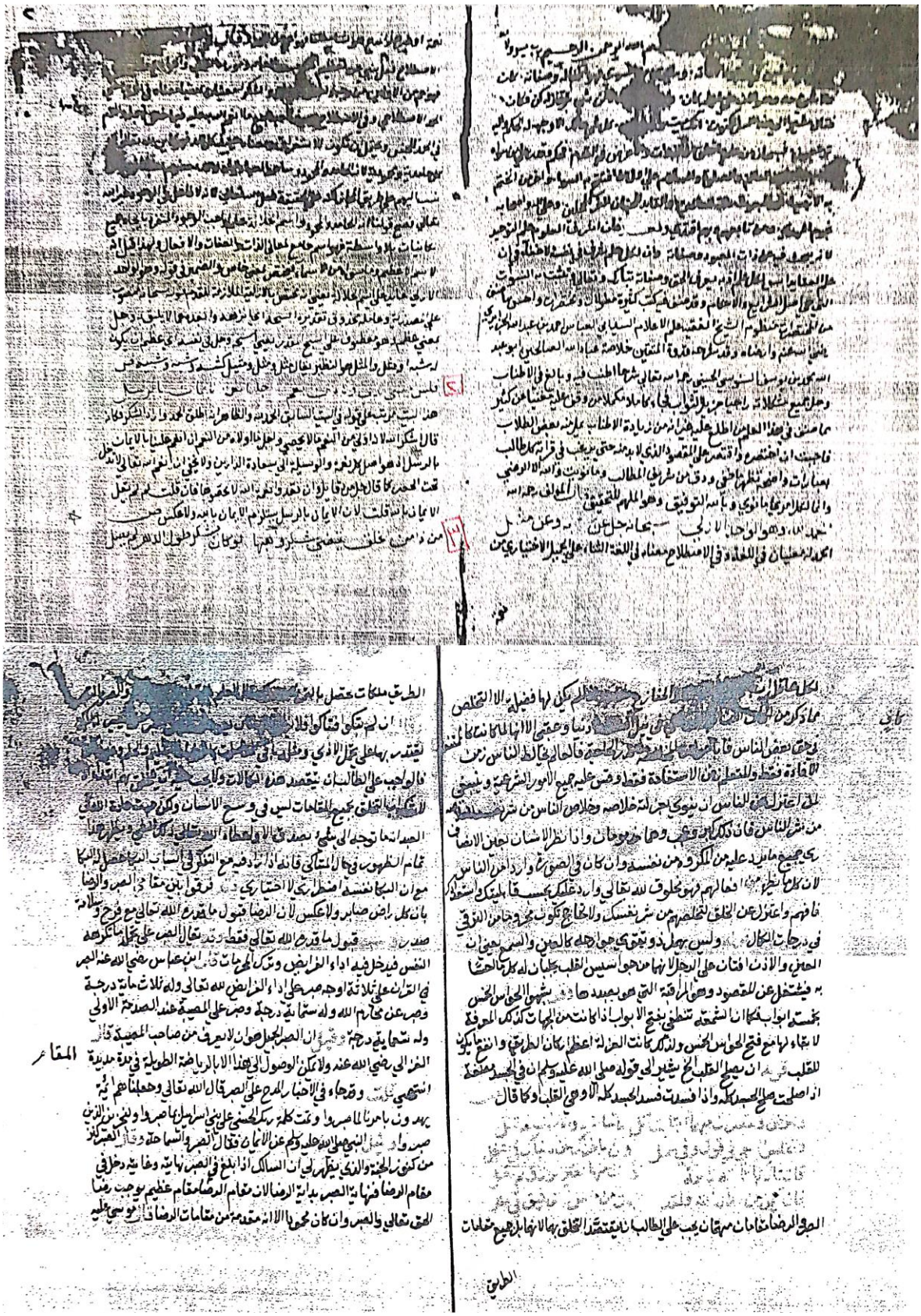
فهرس المصادر والمراجع.

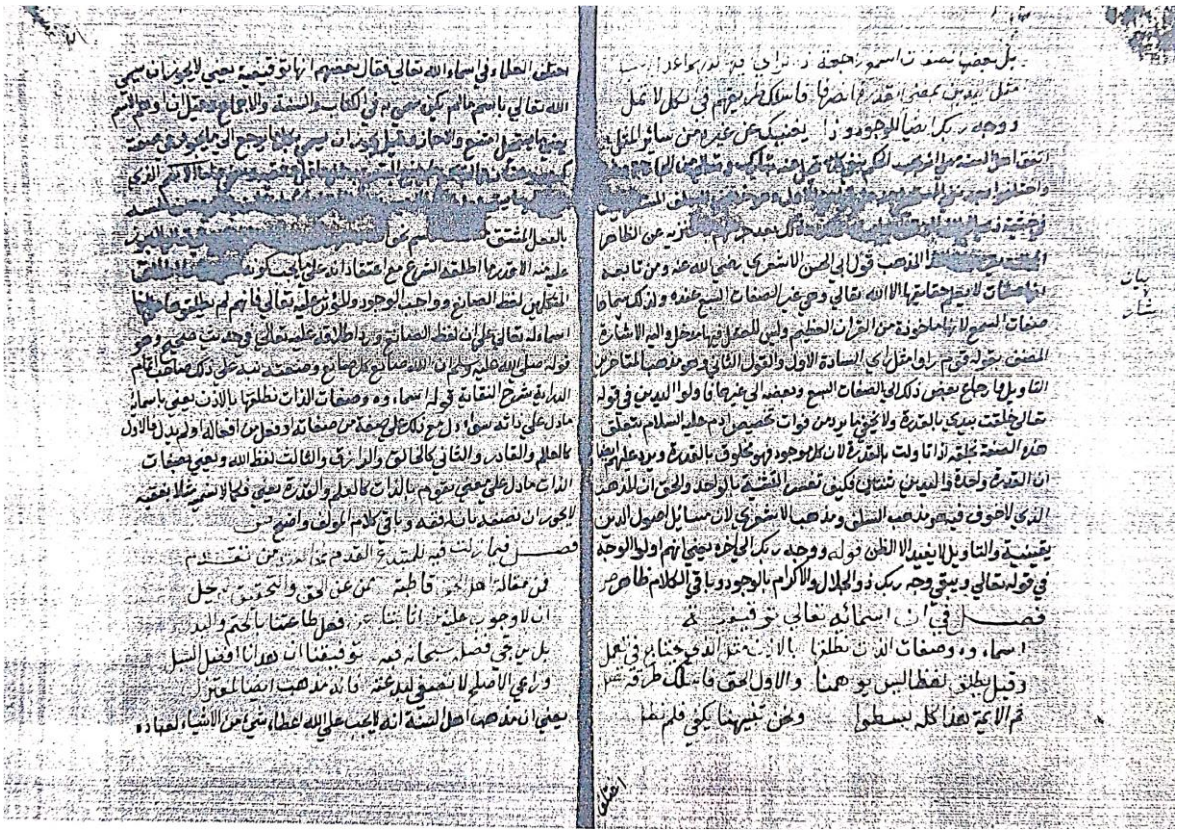
فهرس المحتويات.

المطلب الخامس: صور المخطوط

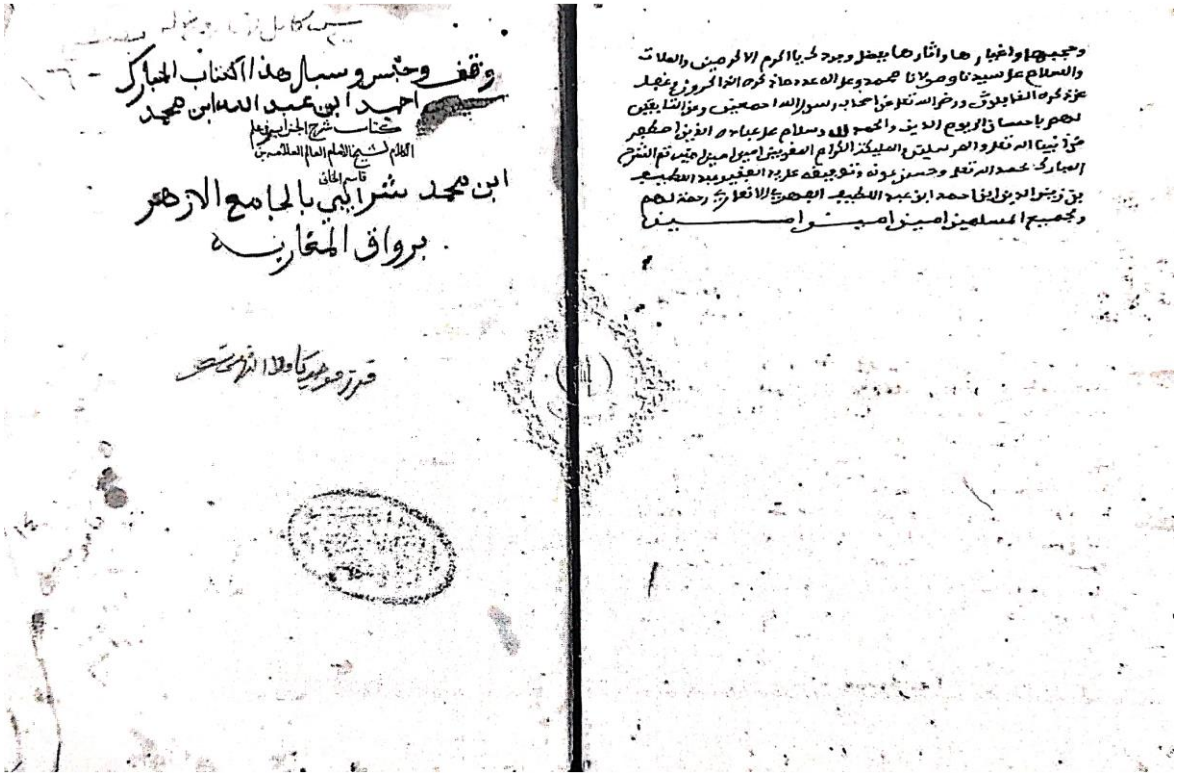
النسخة أ:







النسخة ب:



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ليس في الوجود الا آثاره وما يرى من السوى هو افعاله وصفاته كان ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان واوجد كل شيء لا من شيء بل قال له كن فكان فقال مشيرا الى هذا السر المكنون انك ميت وانهم ميتون وكل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون فسبحان من علم ما خلق من الذوات والاعراض في القديم فحكم وقدر على من سواه حسب ما علم من العلم والصلاة والسلام على اول من افتتح به السوى واخر من اختتم به الانبياء محمد المبعوث رحمة للعالمين والقائد للمحجلين الغر المحجلين وعلى اله واصحابه نجوم الهدى ومن تابعهم وبهم اقتدى وبعد فان اشرف العلوم علم التوحيد لانه يبحث فيه عن ذات المعبود وصفاته وان كل علم شرف في نفسه واختفاء في ان علم العقايد اسس كل علم ان لا يعرف الحق وصفات تبارك وتعالى وتثبت به النبوات التي هي اصل الشرايع والاحكام وقد صنف فيه كتب كثيرة مطولات ومختصرات واحسن ما صنف من المختصرات منظوم الشيخ الفقيه علم الاعلام السيد ابي العباس احمد بن عبد الله الجزايري رضي الله تعالى عنه وارضاه وقد شرحوه قدوة المتقين خلاصة عباد الله الصالحين ابو عبد الله محمد بن ابو سف السنوسي الحسيني رحمه الله تعالى شرحا المب فيه وابلغ في الاطناب وحل جميع مشكلاته رحمه الله تعالى رحمة واسعة واجزل له الثواب فجاء كما لا يكاد من وقف عليه مغنيا عن كثير مما صنف في هذا العلم من الملخ عليه ومغنيا عن زيادة الاطناب فيما عداه فحمد الطلاب فاحببت ان اختصره واقتصره على المقصود الذي لا بد منه حتى يرغب في قراءته كل طالب بعبارات واضحة تظهر ما خفي ودق من شريف المطالب وما توفيقي والا بالله العلي العظيم عليه توكلت واليه انيب وهو الملهم للتحقيق والصواب

قال المؤلف رحمه الله تعالى بتوفيقه واجزل له الثواب الحمد لله جل جلاله عن شبه وعن مثل له لغة الثناء على الجميل الاختياري من نعمة او غيرها والمدح هو الثناء مطلقا فهو اعم من الحمد وقال في الكشاف هي اخوان وفي الاصطلاح فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه ومورده القلب والجوارح واللسان فهو اعم من الاولين من وجه واخص من اخر والشكر له معنيان ايضا معناه في اللغة

معنى

معناه في الاصطلاح صرف العبد جميع ما انعم الله به عليه فيما خلق له جل وعلا ومن الحمد في الجنس فيحتمل ان تكون له للاستغراق ومعناه حينئذ كل حمد لائق لله تعالى اله كل حامد يحمده ويثني الحامد والمحمود وما حمد العباد اياه وحمد بعضهم بعضا فهو وان نسب اليهم على طريق المجاز فالحقيقة فعل الله تعالى لانه الفاعل في الوجود غير الله تعالى فمعنى قولنا الله الحامد والمحمود واسم الجلالة علم لواجب الوجود المتفرد بايجاد جميع الكاينات بلا واسطة وهي اسم جامع لجميع الذات والصفات والافعال ولهذا قيل انه الاسم الاعظم وما سواه من الاسماء فيختص بمعنى خاص والضمير في قوله وهو الواحد الازلي عايد على اسم الجلالة فهي التاكيد بالازلية الملزمة للقدم فقوله سبحانه منصوب على المصدرية وعامله محذوف تقديره اسبحه اسبح انزهه واقدسه عن ما لا يليق به وجل بمعنى عظم وهو معطوف على اسبح المقدر يعني اسبحه وجل في نفسه اي عظم ان يكون له شبه او مثل

ص

وَالْمِثْلُ هُوَ النَّظِيرُ يُقَالُ مِثْلٌ وَمِثْلٌ وَمِثْلٌ كَشَبَهٍ وَشِبْهٍ وَشَبِيهٍ

فَيَنْبَغِي يَقْضِي الَّذِي أَوْلَاهُ مِنْ نِعَمٍ ... أَجَلُّهَا نِعْمَةُ الْإِيمَانِ بِالرُّسُلِ

هذا البيت مرتب على قوله في البيت السابق الى ربه والظاهر انه الخالق لما مر والا الشكر فانه لا شكر الا اداء ما يجب من النعم ما يجب وما جل ما اولاه من النعم ان النعم علينا بالايمان بالرسل اذ هو اصل كل نعمة والوسيلة الى سعادة الدار ولا يخفى ان نعم الله تعالى لا تدخل تحت الحصر كما قال جل من قائل وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فان قلت لم لم يقل الايمان بالله قلت لان الايمان بالرسل يستلزم الايمان بالله ولا عكس فمن ثم لم يقض شكر ما يجب عليه من شكر

طول الدهر ثم يصير ص هذا البيت جواب عن سؤال نشاء من البيت الذي قبله وهو ان شكر هذه النعم هل يقدر عليه احد فاجيب بالجواب لا احد من الخلق يقضي شكرها ولو شكر طول الدهر لانه لا قدرة لاحد على قضاء شكر جميع نعم الله تعالى لانها لا تدخل تحت الحصر كما مر ولان الشكر نعمة فيقتضي شكرا و الشكر على الشكر يقتضي شكرا آخر وهلم جرا فيتسلسل

ص

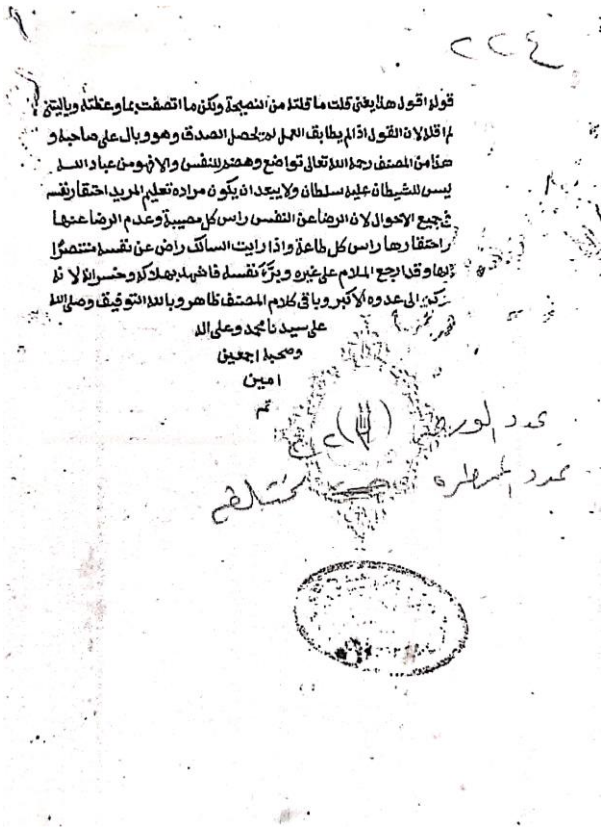
فَتِ الصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ الْوَرَى أَبَدًا ... وَصَحْبِهِ مَعَ سَلَامٍ طَيِّبٍ حَفَلِ

وبعض ذلك الى الصفات السبع وبعضه الى غيرها فاولوا اليدين في قوله تعالى خلقت بيدي بالقدرة ولا يخفى ما يرد من فوات تخصيص ادم عليه السلام بتعلق هذه الصفة بخلقه اذا تاولت بالقدرة لان كل موجود فهو مخلوق بالقدرة ويرد عليهم ايضا ان القدرة واحدة واليدين تثنيتان فكيف تفسر التثنية بالواحد والحق ان المذهب الذي لا خوف فيه هو مذهب السلف ومذهب الاشعري لان مسايل اصول الدين يقينية والتاويل لا يفيد الا الظن قوله ووجه ربك الى اخره يعني اولوا الوجه في قوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام بالوجود وباقي الكلام ظاهر ص فَصْلٌ فِي أَنَّ أَسْمَاءَهُ تَعَالَى تَوْقِيفِيَّةٌ اَنَّ اَسْمَاءَهُ وَصِفَاتِ الذَّاتِ نَطْلُقُهَا بِالْإِذْنِ مِثْلُ الَّذِي يَتَّاجُ فِي الْكَرْمِ وَقِيلَ يُطْلَقُ لَفْظًا لَيْسَ بِوَحْيٍ وَالْأَوَّلُ اَحَقُّ فَانْسُبْهُ طَرْقًا تَصِرْ وَالْأَئِمَّةُ هُدَاةٌ طُرُقٌ بُسِطُوا وَنَحْنُ نَتَّبِعُهُمْ بَاتِّبَاعِ فَهُمْ تَنْزِيلٌ اختلف العلماء في اسماء الله تعالى فقال بعضهم انها توقيفية يعني لا يجوز ان يسمى الله تعالى باسم الم يكن سمي به في الكتاب او السنة او الاجماع وقيل انها وهم الاسم يعني ما يستحيل امتناع والاجاز وقيل يجوز ان يسمى بكل ما يرجع الى المجوز في صفته كسيد وحنان ما لم يتوهم على التسمية به مثل عاقل وقيل يسمى واما الاسم الذي يرجع الى ما يستحيل عليه تعالى فلا يسمى به مثل المستهزئ وان كان تعالى وصف نفسه بالفعل المشتق منه ذلك الاسم نحو الله يستهزئ بهم لان ما يستحيل عليه تعالى لا يجوز علمه منا الا قرارا مطلقا اشرع مع اعتقاد ان الله على ما يجب كما نعلمه واما اطلاق المتكلمين لفظ الصانع وواجب الوجود والموثر عليه تعالى فانهم قد يطلقونها على انها اسماء لله تعالى على ان لفظ الصانع ورد اطلاقه عليه تعالى في حديث صحيح وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان الله صانع كل صانع ومنعتنا ذلك عن ذلك صاحب تمام المرام بان شرح النقاية قوله اسماوه وصفات الذات نطلقها بالاذن يعني باسماء ما دل على ذات الاسوا دل مع ذلك على صفة من صفاته او فعل من افعاله او لم يدل فالاول كالعالم والقادر والثاني كالخالق والرازق والثالث كلفظ الله

يعني

وبعض بصفات الذات ما دل على معنى يقوم بالذات كالعلم والقدرة يعني فكما لا شبيه لذاته بقفيها لا يجوز ان نصفه بما لم يرد فقد وردا في كلام المؤلف والخوض فيه

فَصْلٌ فِيمَا كَانَتْ فِيهِ لِلْبَدْءِ الْقِدَمُ فَمَا كَانَتْ مِنْ قَدَمٍ ... كَأَوَّلِيَّةِ الْحَقِّ كَأَوَّلِيَّةِ مَنْ خَلَقَ وَالتَّحْقِيقُ لَمْ يَزَلْ وَاجِبٌ عَلَيْهِ مِنَ الثَّابِتَاتِ عَنْ وُقُوعِ طَاعَاتِنَا بِالْحَتْمِ وَالْبَدَلِ وَلَا يُؤَثِّرُ فِيهِ شَيْءٌ سُبْحَانَهُ فِيهِ وَنَعْنِي بِقَوْلِنَا أَنَّ هَذَا أَوْجَبَ السَّبَبُ وَلَا يَلْزَمُ لَا يُنْسَخُ وَلَا يُنْقَضُ لِيَدْخُلَ فِيهِ فَإِنَّهُ قَدْ يَجِبُ أَيْضًا لِلْمُتَرَتِّبِ يعني ان مذهب اهل السنة انه لا يجب على الله اعطاء شيء من الاشياء لعباده في الدنيا ولا في الاخرة ولا يجب عليه مراعاة الاصلح لعباده لان الله تعالى هو المنفرد بالالوهية والغنا المطلق وكل ما سواه جل وعلا مملوك له الملك التام الحقيقي الدايم وهو المقتدر سبحانه عن الالام والذات وعن تجدد الكمالات في ذاته او صفاته من صفاته فمن كانت هذه صفاته لا يجب عليه شيء وقالت المعتزلة انه يجب عليه الثواب المطيع لان ما فعله من الطاعات فهو بقدرة الله خلقا فلنا هو اصل فاسد وعلى تقدير تسليمه فان العبد لا يدري بطاعته شكر بعض ما انعم الله عليه في الدنيا فضلا ان يشكر جميعها وفضل ما اتى يستحق به على سيده الجنة والحق ان الله تعالى جعل الاعمال الصالحة امارات على دخول الجنة حتى قال بعض العارفين اذا اردت ان تعرف مقامك فانظر فيما اقامك فاذا عرفت ان الله تعالى هو المتفضل بخلق النعم عرفت ان قول الله تعالى تلك الجنة التي اورثتموها بما كنتم تعملون وان دخول الجنة بالاعمال لا يفهم منه ان يجب عليه ذلك لان الاعمال في الحقيقة هو الذي تفضل بها فنحن على مذهب اهل السنة وهو الذي تفضل بالقدرة على العمل على مذهب المعتزلة قوله والاصلح الاصلح الى اخره من جملة قبايح المعتزلة لان اوجبوا على الله ان يراعي الاصلح في حق عباده كاللطف بهم وهو ان يخلق لهم الشيء الذي يوجب لهم كف ترجيح جانب الطاعة واوجبوا عليه تعالى لكل عقل من اراد تكليفه واقداره على الاعمال للكلف بها وما احسن مناظرة وقعت بين الشيخ الاشعري وبين الجبائي اذ قال الاشعري في مسئلة مراعاة الصلاح والاصلح قال الشيخ رضي الله عنه للجبائي ما تقول



قولوا قولا هذا يقتضي كلت ما قلته من النصيحة ولكن ما اتصفت بما وعظته وبالتبع
لم اقل لان القول اذا لم يطابق العمل لم تحصل الصدق وهو وبال على صاحبه و
هذا من المصنف رحمه الله تعالى تواضع وهضم للنفس والا فهو من عباد الله
ليس للشيطان عليه سلطان ولا يبعد ان يكون مراده تعليم المريد احتقار نفسه
بجميع الاحوال لان الرضا عن النفس راس كل مصيبة وعدم الرضا عنها
راحتقارها راس كل طاعة واذا رايت السالك راضي عن نفسه متصورا
بها وقد رجع الملام على غيره وبرّأ نفسه فاشهد بهلاكه وخسرانه لانه
ركن الى عدوه الاكبر وباقي كلام المصنف ظاهر وبالله التوفيق وصلى الله
على سيدنا محمد وعلى اله
وصحبه اجمعين
امين
تم

النسخة ج:



شرح الجزء الركن الشيخ المعاني
بالله تعالى الشيخ ابو بكر الخالدي
وهو على شرح الامام النووي
رحمهما الله تعالى ونفعنا
بعلومهما امين

٥٠٨٤
٦٨١٢٦

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي ليس في الوجود الا ذاته وما ثبت له من السوا
فهو افعاله وصفات كان ولا شيء معه وهو الآن على
ما عليه كان واوجد كل شيء لا من شيء بل قال له كن فكان
فقال مشيرا الى هذا السر المكنون انك ميت وانهم
ميتون كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون
فسبحان من علم من خلق من الذوات والاعراض في
القدم فحكم وقدر على من سواه حسب ما علم من العالم
والصلاة والسلام على اول من افتتح به السوا واخر
من اختم به الانبياء محمد المبعوث رحمة للعالمين والقائد
للجناة الغر المحجلين وعلى اله واصحابه نجوم الهدى
ومن تابعهم وبهداهم اقتدا وبعد فان اشرف
العلوم علم التوحيد لانه يبحث فيه عن ذات المعبود
وصفاته وان كان لكل علم شرف في نفسه ولا خفاء
في ان علم العقايد اشرف لكل علم اذ به يعرف الحق
وصفاته تبارك وتعالى وتثبت به النبوات التي هي
اصل الشرايع والاحكام وقد صنف فيه كتب كثيرة
مبسوطات ومختصرات واحسن ما صنف من المختصرات
منظوم الشيخ الفقيه علم الاعلام السيد ابي العباس
احمد ابن عبد الله الجزايري رضي الله عنه وارضاه
وقد شرحه قدوة المتقين وخلاصة عباد الله
الصالحين ابو عبد الله محمد ابن يوسف السنوسي
الحسني رحمه الله تعالى شرحا اطنب فيه وبالغ في

الاطناب

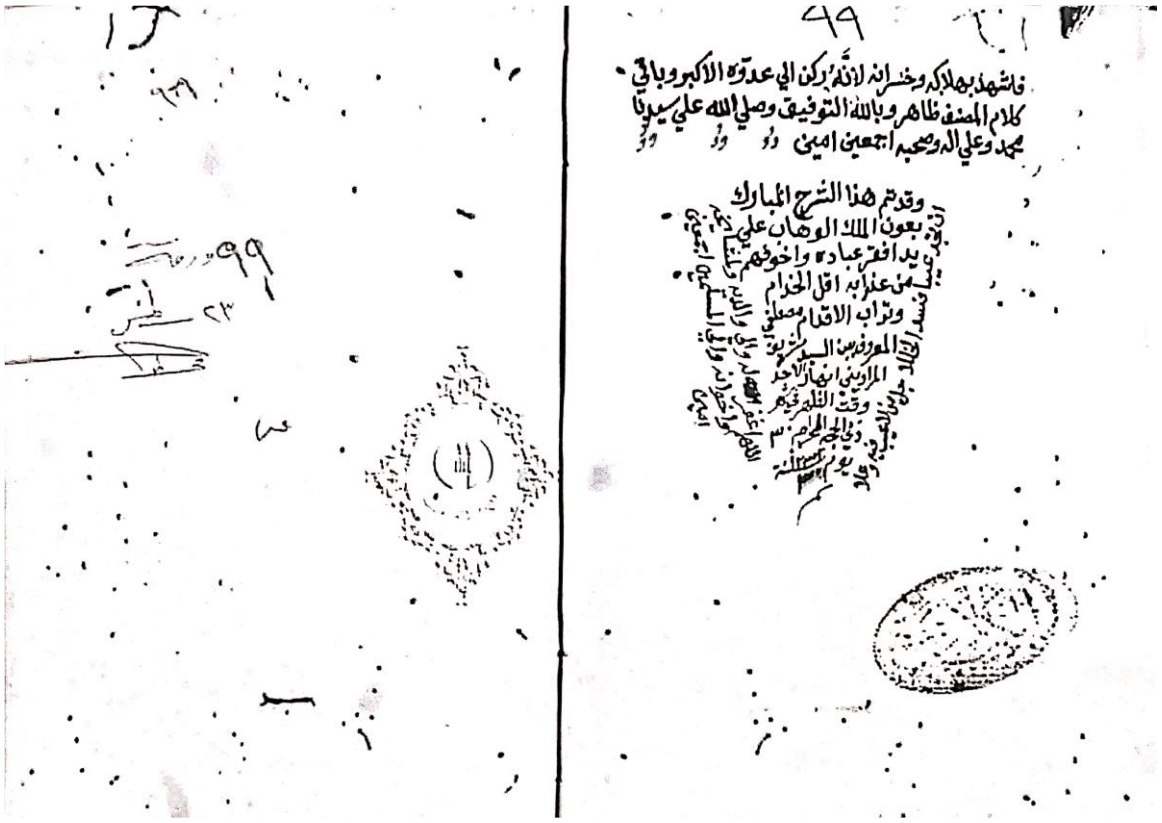
في الاطناب وحل جميع مشكلاته راجيا جزيل الثواب
فجاء كاملا مكملا من وقف عليه مغنيا عن كثير مما تقدم
في هذا العلم من اطلع عليه غير انه من زيادة الاطناب
تمل منه بعض الطلاب فاحببت ان اختصره واقتصر
على المقصود الذي لا بد منه حتى يرغب في قرائته كل
طالب بعبارات واضحة تظهر ما خفي ودق عن شرحي
المطالب وما نويت والله الا الرضى وانما لكل امرئ
ما نوى وبالله التوفيق وهو المسؤل للتحقيق قال
المؤلف رحمه الله

الحمد لله وهو الواحد الازلي سبحانه جل عن شبه ومثل
الحمد له معنيان في اللغة وفي الاصطلاح معناه في
اللغة الثناء على الجميل الاختياري من نعمة او غيرها
والمدح هو الثناء مطلقا فهو اعم من الحمد وقال في
الكشاف هما اخوان وفي الاصطلاح فعل ينبئ عن
تعظيم المنعم بسبب انعامه ومورده القلب والجوارح
واللسان فهو اعم من الاولين من وجه واخص من
الاخر والشكر له معنيان ايضا معناه في اللغة هو
معنى الحمد الاصطلاحي وفي الاصطلاح صرف العبد
جميع ما انعم الله به عليه فيما خلق لاجله واللام
في الحمد للجنس ويحتمل ان تكون للاستغراق ومعناه
حينئذ كل حمد فهو كائن لله تعالى اي كل حامد له
ومحمود لانه الحامد والمحمود واما حمد العباد
اياه وحمد بعضهم بعضا فهو وان نسب اليهم على

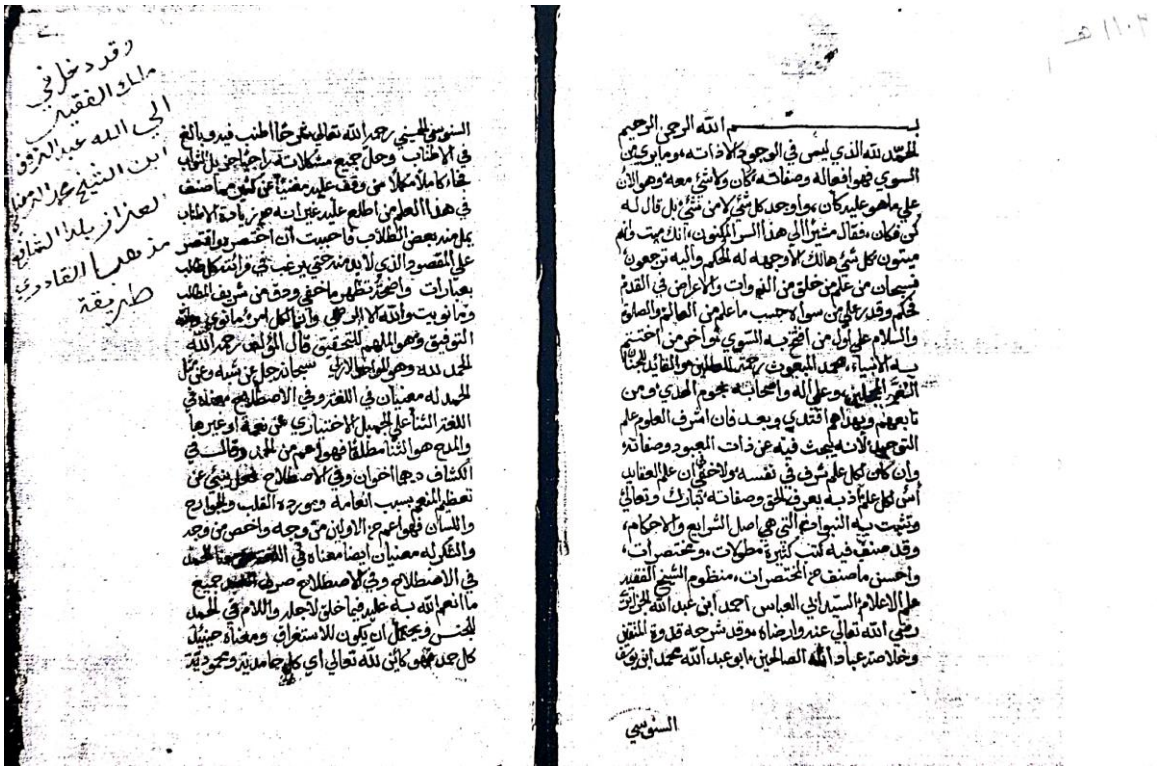
السادة الاول والقول الثاني وهو مذهب المتاخرين القا
ويل وارجاع ذلك الى الصفات السبع وبعضه الى عشرها
فاولوا اليدين في قوله تعالى خلقت بيدي بالقدرة ولا
يخفى ما يرد عليهم من فوات تخصيص ادم عليه السلام
بتعلق هذه الصفة بخلقه اذ اتى بالقدرة لان
كل موجود فهو مخلوق بالقدرة ويرد عليهم ايضا ان
القدرة واحدة واليدين مثنى فكيف تفسر التثنية
بالواحد والحق ان المذهب الذي لا خوف فيه وهو
مذهب السلف ومذهب الاشعري لان مسائل اصول
الدين يقينية والتاويل لا يفيد الا الظن قوله ويبقى
ربك الى اخره يعني انهم اولوا الوجه في قوله تعالى
ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام بالوجود وباقي
الكلام ظاهر فصل في ان اسمايه تعالى توقيفية ع
اسماؤه وصفات الذات نطلقها بالاذن ومثل الذوق
وقيل نطلق لفظ ليس يوهما والاول الحق فاسلك
ثم الايمة هذا كله بسطوا ونحن تبعهما يكفي فلم نطل
اختلف العلماء في اسماء الله تعالى فقال بعضهم انها
توقيفية يعني لا يجوز ان يسمي الله تعالى باسم لم
يكن سمى به في الكتاب او السنة او الاجماع وقيل
ان اوهم الاسم معنى يستحيل امتنع والا جاز وقيل
يجوز ان يسمى بكل ما يرجع الى ما يجوز في صفته
كسيد وحنان مما لم يجئ على منع التسمية به مثل
عاقل وفقيه وسمي واما الاسم الذي يرجع الى ما يستحيل

عليه

عليه تعالى فلا يسمى به مثل المستهزئ وان كان تعالى يوصف
نفسه بالفعل المشتق منه ذلك الاسم نحو الله يستهزئ
بهم لان ما يستحيل عليه تعالى لا يجوز عليه منه الا قدر
ما اطلقه الشرع مع اعتقاد انه على ما يجب كونه عليه
واما اطلاق المتكلمين لفظ الصانع وواجب الوجود
والمؤثر عليه تعالى فانهم لم يطلقوها على انها اسماء
له تعالى على ان لفظ الصانع ورد اطلاقه عليه في حديث
صحيح وهو قوله صلى الله وسلم ان الله صانع كل صانع
وصنعته نبه على ذلك صاحب اتمام الدراية شرح النقاية
قوله اسماؤه وصفات الذات نطلقها بالاذن يعني
باسمايه ما دل على ذاته سواء دل مع ذلك على صفة من
صفاته او فعل من افعاله اولم يدل فالاول كالعالم
والقادر والثاني كالخالق والرازق والثالث لفظ الله
ويعني بصفات الذات ما دل على معنى يقوم بالذات
كالعلم والقدرة اي فمثل الاسم مثلا لا نسميه
ان نصفه بان له فقه وباقي كلام المولف واضح
فصل فيما زلت فيه لمدع القدم المخالفة من تقدم
في مقالة اهل الحق قاطبة صمم على الحق والتقدم الحق
الا وجوب عليه من اثابتنا عن فعل طاعتنا بالختم والبول
بل برتبي فضله سبحانه فيه توفيقنا ان هذا افضل السبل
ورأي الاصلح لا بتصفي لديه فانه مذهب ايضا المعتزلة
يعني ان مذهب اهل السنة انه لا يجب على الله اعطاء
شيء من الاشياء لعباده في الدنيا ولا في الاخرة ولا يجب



النسخة د:





اتفق اهل السنة على انه يجب الحكم بنفي كل مستحيل عند
تبارك وتعالى من الجارحة وغيرها واختلفوا بعد نفي
كل مستحيل عنده على قولين الاول وهو مذهب السلف المستقرين
في عقيدة ذي الجلال الوقف عما وراء ذلك وذلك بعد
جزمهم بالنفي مع نفي الظاهر المحال ويقرب منهذا المذهب
قول ابي الحسن الاشعري رضي الله عنه ومن تابعه انها
صفات لا يعلم حقيقتها الا الله تعالى وهي غير صفات
السمع عنده ولذلك سماها صفات السمع لانها ماخوذة
من القرآن العظيم وليس للعقل فيها مدخل والى هذا اشار
المصنف في قوله قوم رأوا مثل راي السادة الاولى والقول
الثاني وهو مذهب المتاخرين في التاويل وارجاع بعض
ذلك الى الصفات السمع وبعضه الى غيرها فاولوا
اليدين في قوله تعالى خلقت بيدي بالقدرة والا يخفى
ما يرد عليهم من فوات تخصيص ادم عليه السلام بتعلق
هذه الصفة بخلقه اذا تاولت بالقدرة لان كل موجود
فهو مخلوق بالقدرة ويرد عليهم ايضا ان القدرة
واحدة واليدين مثنى فكيف تفسر التثنية بالواحد
والحق ان المذهب الذي لا خوف فيه هو مذهب السلف
ومذهب الاشعري لان مسايل اصول الدين يقينية
والتاويل لا يفيد الا الظن وقوله ووجه ربك الى آخره
يعني انهم اولوا الوجه في قوله تعالى ويبقى وجه ربك

ذي الجلال

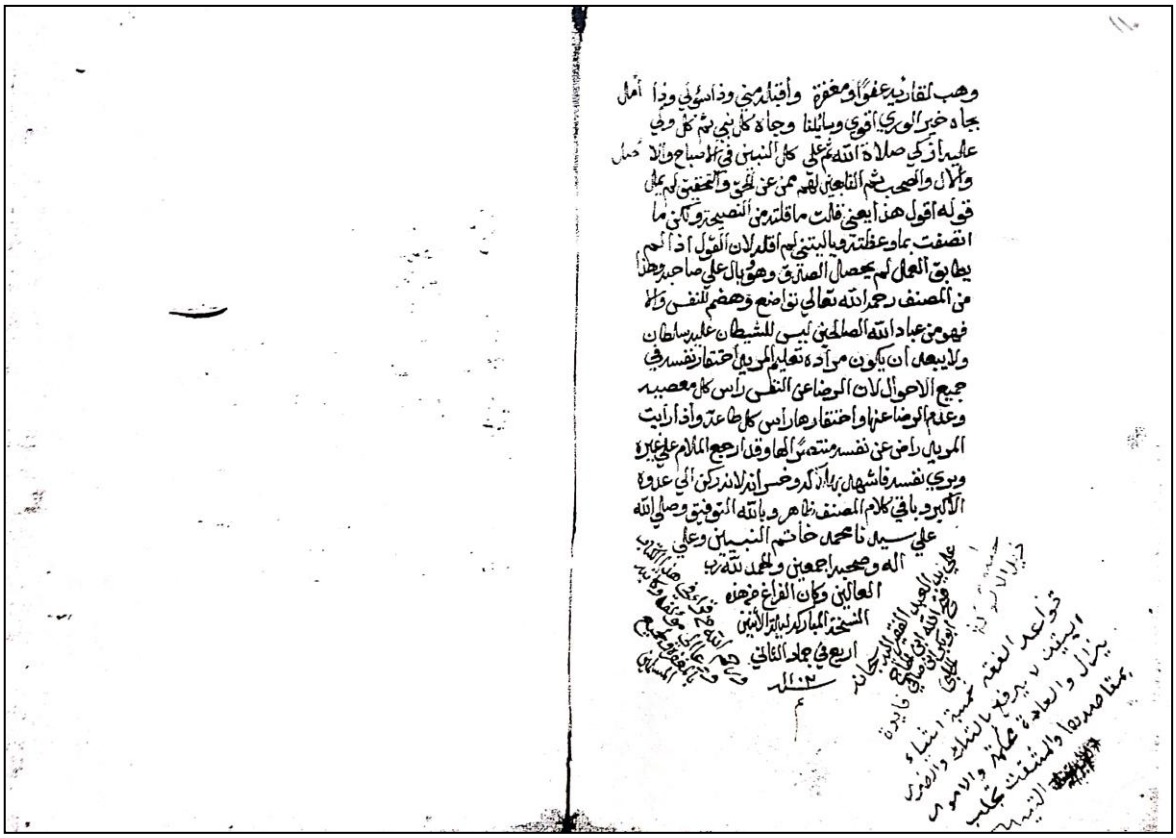
ذي الجلال والاكرام بالوجود وباقي الكلام ظاهر

فصل في ان اسماءه تعالى توقيفية

العمل تصل فلم

اسماؤه وصفات الذات نطلقها بالاذن مثل الذي يحتاج في
وقيل نطلق لفظا ليس بوهمنا والاول الحق فاسلك طريقه
ثم الاية هذا الكل بسطوا وحتى تنبيهنا يكفي فلا تطل

اختلف العلماء في اسماء الله تعالى فقال بعضهم انها
توقيفية بمعنى لا يجوز ان يسمى الله تعالى باسم ما لم يكن سمى
به في الكتاب والسنة او الاجماع وقيل ان اوهم الاسم معنى
يستحيل امتنع والا جاز وقيل يجوز ان يسمى وكل ما ايوهم
الى ما يجوز في صفته كسيد وحنان ما لم يجمع على منع
التسمية به مثل عاقل وفقيه ومحي ولما الاسم الذي يرجع
الى ما يستحيل عليه تعالى فلا يسمى به مثل المستهزئ وان كان
الله وصف نفسه بالفعل المشتق منه ذلك الاسم نحو الله
يستهزئ بهم لان ما يستحيل عليه تعالى لا يجوز عليه منه
الا قدر ما اطلقه الشرع مع اعتقاد ان ذلك على ما يجب كونه
عليه ولما اطلاق المتكلمين لفظ الصانع وواجب الوجود والموجود
عليه تعالى فانهم لم يطلقوها على ان اسماء له تعالى على
ان لفظ الصانع ورد اطلاقه عليه في الحديث الصحيح
وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان الله صانع كل صانع و
صنعته بنير عليه في ذلك صاحب اتمام الدراية شرح
النقاية وقد ورد في جامع الصغير ايضا قوله اسماؤه



وهب لقارئه عفوا ومغفرة وأقبل مني وذا سؤلي وذا أملي
بجاه خير الورى أقوى وسائلنا وجاه كل نبي ثم كل ولي
عليه أزكى صلاة الله ثم على كل النبيين في الاصباح والاصل
والآل والصحب ثم التابعين لهم ممن على الحق والتحقيق لم يمل
قوله أقول هذا يعني قلت ما قلته من التصحيح ولكني ما
اتصفت بما وعظته به البيتين لم أقله لان القول اذا لم
يطابق الفعل لم يحصل الصدق وهو بال على صاحبه وهذا
من المصنف رحمه الله تعالى تواضع وهضم للنفس وإلا
فهو من عباد الله الصالحين ليس للشيطان عليه سلطان
ولا يبعد أن يكون مراده تعليم المريد احتقار نفسه في
جميع الاحوال لان الوضاعة النفس رأس كل معصية
وعدم الوضاعة واحتقارها رأس كل طاعة واذا رأيت
المريد راضيا عن نفسه منتصرا لها وقد ارجع المظالم على غيره
ويري نفسه فاشهد بزواله وخسرانه لانه ركن الى عدوه
الاكبر وباقي كلام المصنف ظاهر وبالله التوفيق وصلى الله
على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى
اله وصحبه اجمعين والحمد لله رب
العالمين وكان الفراغ من هذه
النسخة المباركة لليلتين
اربع في جمادى الثاني

المبحث الثاني: متن الجزائريّة وشرحها

المطلب الأول: نظم كفاية المريد وحلية العبيد في علم التوحيد

المشهورة بـ

المنظومَةِ الجزائريّةِ في العقائدِ الإيمانيّةِ

للإمامِ أحمدِ بنِ عبدِ اللهِ الزواويّ الجزائريّ

1. الحَمْـــدُ للهِ وَهُـــوَ الْوَاحِـــدُ الأَزَلِيْ ... سُـبْحَانَهُ جَـلَّ عَـنْ شِـبْهٍ وَعَـنْ مَثَـلِ
2. فَلَـيْسَ يُحْصَـى الَّـذِيْ أَوْلاهُ مِـنْ نِعَـمٍ ... أَجَلُّهَـــا نِعْمَـــةُ الْإِيْمَـــانِ بِالرُّسُـــلِ
3. مَـنْ ذَا مِـنَ الْخَلْـقِ يَقْضِـيْ شُـكْرَ وَاهِبِهَـا ... لَـوْ كَـانَ يَشْـكُرُ طُـوْلَ الـدَّهْرِ لَمْ يَصِـلِ
4. ثُمَّ الصَّـــلاةُ عَلَـــىْ خَـــيْرِ الـــوَرَىْ أَبَـــداً ... وَصَـــحْبِهِ مَـــعْ سَـــلامٍ طَيِّـــبٍ حَفِـــلِ
5. وَبَعْـــدُ فَـــالْعِلْمُ بِالتَّوْحِيْـــدِ مُفْـــتَرَضٌ ... بِالِاحْـــتِلامِ وَعَقْـــلٍ غَـــيْرِ مُخْتَبَـــلِ
6. وَبِالْمَحِـــيْضِ وَسِـــنٍّ حَـــدَّهُ ذَكَـــرُوْا ... وَلَـيْسَ مَـنْ أَلْحَـقَ الإِنْبَـاْتَ ذَاْ خَلَـلِ
7. بَـلْ كُـلُّ مَـاْ بِلِسَـاْنِ الشَّـرْعِ تَفْعَلُـهُ ... فَـــرْضٌ تَعَلُّمُـــهُ وَإِنْ جَهِلْـــتَ سَـــلِ
8. فَهَـاكَ نَظْـمَ فُصُـوْلٍ مِـنْ قَوَاْعِـدِهِ ... مَـنْ رَامَ بِالـنَّظْمِ حَصْـرَ الْكُـلِّ لَمْ يَنَـلِ
9. لَعَـــلَّ قَارِئَـــهُ بِالـــنَّظْمِ يَحْفَظُـــهُ ... فَقَـدْ حَـوَىْ جُمَـلاً تُنْبِيْـهِ عَـنْ جُمَـلِ
10. وَمِنْـــهُ يَفْهَـــمُ مَـــا يَكْفِيْـــهِ مُعْتَقَـــداً ... فَلْيَشْـتَغِلْ بَعْـدُ بِالتَّكْلِيْـفِ مِـنْ عَمَـلِ
11. وَاللهَ أَسْـــأَلُ فِي نَفْـــعِ الْجَمِيْـــعِ بِـــهِ ... إِذْ لا يُضَـــيِّعُ فَضْـــلاً كُـــلَّ ذِيْ أَمَـــلِ

فَصْلٌ فِيْ بَيَاْنِ حُكْمِ التَّقْلِيْدِ فِيْ عَقَائِدِ التَّوْحِيْدِ

12. قَـدْ أَنْكَـرَ الْـبَعْضُ تَقْلِيْـداً بِـلا نَظَـرٍ ... وَلا دَلِيْـلَ عَلَـى التَّوْحِيْـدِ لَمْ يُقَـلِ
13. وَقِيْـلَ يَكْفِـيْ وَبَعْـضُ النَّـاسِ رَجَّحَـهُ ... وَقِيْـلَ ذُوْ الْفَهْـمِ عَـاْصٍ غَـيْرُ مُمْتَثِـلِ
14. وَقِيْـلَ إِنْ قَلَّـدَ الْقُـرْآنَ صَـحَّ لَـهُ ... مُقَلِّـدُ الْحَـقِّ ذُوْ حَـقٍّ بِـلا هُـزَلِ
15. وَقِيْـــلَ لا إِذْ يَـــرَىْ هَـــذَاْ تَوَقُّفَـــهُ ... عَلَـــى الدِّلالَـــةِ بِالتَّصْـــدِيْقِ لِلرُّسُـــلِ

16. ثُمَّ الْخِـلافُ إِذَاْ مَـاْ لَمْ يَكُـنْ تَبَعـاً ... يَقْفُـوْا مُقَلِّـدَهُ مَهْمَـاْ يَمِـلْ يَمِـلِ
17. لِأَنَّ مَـنْ لَمْ تَكُـنْ قَطْعـاً عَقِيْدُتُـهُ ... عَلَـىْ شَـفَاْ جُـرُفٍ هَـاْرٍ مِـنَ الْخَطَـلِ
18. لِأَنَّ تَوْحِيْـدَنَا أَصْـلُ النَّجَـاةِ غَـداً ... وَعِنْدَ مَنْ قَدْ مَضَى مِنْ مُسْلِمِي الْمِلَلِ
19. فَـلاْ يَلِيْـقُ بِنَـا إِلّا الْيَقِـيْنُ بِـهِ ... عَلَـىْ سَبِيْلِ الْهُدَىْ لا غَـيْرُ مِـنْ سُبُلِ
20. فَنَسْـأَلُ اللهَ فَيْضـاً مِـنْ هِدَاْيَتِـهِ ... مَـنْ لَمْ يُنِلْـهُ الْهُـدَى لَمْ يَـنْجُ مِـنْ زَلَـلِ

فَصْلٌ فِيْ أَوَّلِ الْوَاْجِبَاتِ وَالنَّظَرُ فِي الْمَخْلُوْقَاتِ

21. مِـنْ وَاْجِـبٍ أَوَّلاً قَصْـدٌ إِلَى نَظَـرٍ ... صَـحِيْحِ مَعْـنىً بِـلا نَقْـصٍ وَلا خَلَـلِ
22. فَـانْظُرْ إِذَاْ كُنْـتَ ذَاْ عَقْـلٍ وَتَبْصِـرَةٍ ... فَهَـلْ تَـرَىْ غَـيْرَ خَلْـقِ الْوَاْحِـدِ الأَزَلِي
23. كَـمْ آيَـةٍ فِيْ كِتَـاْبِ اللهِ تُرْشِـدُنَا ... لِلْفِكْـرِ فِيْ خَلْقِـهِ طُـوْبَىْ لِمُمْتَثِـلِ
24. فَبَعْضُـهَاْ قَـدْ أَتَـتْ فِي اللَّفْـظِ مُجْمَلَـةً ... وَبَعْضُـهَاْ بَيَّنَـتْ إِجْمَـاْلَ مُحْتَمَـلِ
25. فَـانْظُرْ لِخِلْقَتِـهِ السَّـبْعَ الطِّبَـاقَ وَفِيْ ... عَـوَالِمِ الأَرْضِ مِـنْ سَـهْلٍ وَمِـنْ جَبَـلِ
26. إِذْ قَـالَ سُـبْحَانَهُ فِيْ أَمْـرِهِ لَهُمَـا ... أَنِ ائْتِيَـا أَتَتَـا فِي الْحِـيْنِ عَـنْ عَجَـلِ
27. فَـافْهَمْ مُضَـمَّنَ بَاقِيْهَـا وَكُـنْ فَطِنـاً ... لِمَـا اقْتَضَـاهُ خِطَـابُ اللهِ وَامْتَثِـلِ
28. قَـدْ أُمْسِـكَا فِيْ هَـوَاءٍ دُوْنَ مَـا عَمَـدٍ ... كَمَـا أَتَـى ذَاكَ فِي الـذِّكْرِ الْحَكِيْمِ تُلِي
29. أَرْسَـى الْجِبَـاْلَ بِهَـاْ كَـيْلا تَمِيْـدَ بِنَـاْ ... مَـاْ فِي الْهَـوَاْءِ مَـتَىْ لَمْ يُحْتَـبَسْ يَمِـلِ
30. فَاعْجَـبْ لِقُـدْرَةِ مَـوْلانَا الَّـتِيْ بَهَـرَتْ ... إِذْ زَاْدَ مَـاْ فِيْ الْهَـوَا ثِقْـلاً إِلَىْ ثِقَـلِ
31. فِيْهَـاْ مِـنَ الْخَلْـقِ أَنْـوَاْعٌ مُنَوَّعَـةٌ ... مَـاْ لا يُحِـيْطُ بِـهِ وَصْـفٌ لِمُحْتَفِـلِ
32. فِي الـبَرِّ وَالْبَحْـرِ بَـلْ قَـدْ زَاْدَ فِيْ عَـدَدٍ ... مَـا الْـبَرُّ مِنْـهُ عَلَـىْ شَـيْءٍ بِمُشْـتَمِلِ
33. نِعَـمٌ لِأَقْـوَاْتِ كُـلِّ الْخَلْـقِ قَـدَّرَهَاْ ... مُـدَبِّرُ الخَلْـقِ وَالْأَرْزَاْقِ وَالْأَجَـلِ
34. بِـذَاْكَ بَاْرَكَ فِيْهَـاْ فَـاحْتَوَتْ نِعَمـاً ... فَضْـلاً مِـنَ اللهِ، جَـلَّ اللهُ عَـنْ مَثَـلِ
35. كَـذَا السَّـمَوَاتُ لا تَخْفَـىْ عَجَاْئِبُهَـاْ ... يَكْفِيْـكَ ظَاهِرُهَـا، عَـنْ غَيْبِهَـا انْعَـزِلِ
36. مِـنْ خَمْسِـمِئَةِ عَـامٍ كُـلُّ وَاْحِـدَةٍ ... كَـذَا ارْتِفَـاعُ سُمُـوْكِ الْكُـلِّ لا تُحِـلِ
37. وَالشَّـمْسُ تَجْرِيْ كَجَرِي الْبَدْرِ فِيْ فَلَـكٍ ... عَلَـى التَّعَاْقُـبِ فِي الْأَوْقَـاْتِ بِالْبَـدَلِ

38.تَجِيْءُ دَأْباً مَعَ الْإِصْبَاْحِ مُشْرِقَةً وَالبدْرُ يتلو غُروبَ الضوءِ عنْ عَجَلِ

39.وَفِي النُّجُوْمِ اهْتِدَاْءٌ ثُمَّ زِيْنَتُهَاْ مَنْ لَمْ يُفَكِّرْ بِنُوْرِ العَقْلِ لَمْ يَنَلِ

40.مَعْ حِفْظِهَاْ سَارِقاً لِلسَّمْعِ ذَاْ حِيَلٍ مِنْ أَجْلِ حِفْظِ الْإِلَهِ الْوَحْيَ لِلرُّسُلِ

41.مَنْ ذَا الَّذِيْ لِضُرُوْبِ الْخَلْقِ يَعْلَمُهَا عَلَى التَّفَاصِيْلِ فِيْ عُلْوٍ وَمُنْسَفِلِ

42.إلّا الْإِلَهُ الَّذِيْ بِالْحَقِّ أَبْدَعَهَا سُبْحَانَهُ دَائِماً فِي الصُّبْحِ وَالْأُصُلِ

43.ثُمَّ الرِّيَاحُ جِبَالَ السُّحْبِ سَائِقَةٌ وَالرَّعْدُ وَالْبَرْقُ يُعْشِيْ نَاظِرَ الْمُقَلِ

44. وَأَيْنَ مَا أُمِرَتْ تَنْهَالُ حَامِلَةً بِحَارَ مَاءٍ تُفِيْضُ الْوَدْقَ مِنْ خَلَلِ

45.كَيْمَا يَكُوْنُ لَهَا فِي الْأَرْضِ مَنْفَعَةٌ إِذْ لَمْ تَفِضْ دَفْعَةً فِيْهَاْ وَلَمْ تَسِلِ

46. لِيَحْصُلَ الرِّيُّ فِيْ سَهْلٍ وَفِيْ جَبَلٍ تُغَرْبِلُ السُّحْبُ ذَاْكَ الْوَدْقَ فِيْ مَهَلِ

47. أَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ فَاهْتَزَّتْ جَوَاْنِبُهَا فَأَصْبَحَتْ مِنْ صُنُوْفِ الزَّهْرِ فِيْ حُلَلِ

48. أَمَّا الثِّمَارُ فَأَصْنَافٌ مُنَوَّعَةٌ شَكْلاً وَطَعْماً كَذَا أَمْرُ الْحُبُوْبِ جَلِي

49.لِأَنَّهَا الْأَصْلُ فِيْ أَصْلِ الْحَيَاةِ إلى أَنْ يَبْلُغَ الْمَرْءُ مِنَّا مُنْتَهَى الْأَجَلِ

50.وَيُوْلِجُ اللّيْلَ طَوْراً فِي النَّهَارِ كَمَا قَدْ قَالَ يُوْلِجُهُ فِي اللَّيْلِ بِالْبَدَلِ

51.إِنْ طَالَ ذَا صَارَ هَذَا بَعْدُ ذَا قِصَرٍ أَوِ اعْتِدَالٍ فَلَمْ يَقْصُرْ وَلَمْ يَطُلِ

52.وَنِسْبَةُ الْكُلِّ لِلْكُرْسِيِّ فِيْ عِظَمٍ كَحَلْقَةٍ فِيْ فَلاةٍ جَاءَ فِي الْمَثَلِ

53.ثُمَّ الْجَمِيْعُ كَذَا لِلْعَرْشِ نِسْبَتُهُ سُبْحَانَ مَالِكِ هَذَا الْمُلْكِ لَمْ يَزَلِ

54.صُنْعَ الْإِلَهِ الَّذِيْ بِالْحَقِّ أَتْقَنَهَا مَنْ قَاسَ بِالْعَقْلِ صُنْعَ اللهِ لَمْ يَنَلِ

55.وَكُلُّهَاْ فِيْ هَوَاْءٍ، إِنَّ ذَاْ عَجَبٌ بِقُدْرَةِ اللهِ لا تَعْجَبْ لِمُنْفَعِلِ

56. بَلْ يَحْمِلُ الْعَرْشَ أَمْلاكٌ ثَمَانِيَةٌ وَفِي الْحَقِيْقَةِ قَطْعاً غَيْرُ مُحْتَمَلِ

57. إِذْ مَعَهُ حُمِلُوْا إِنْ بِالثَّرَىْ وَقَفُوْا أَوْ بِالْهَوَاْءِ فَلا تُبْعِدْ وَلا تُحِلِ

58. بَلْ فِي السَّمَوَاْتِ أَمْلاكٌ بِلا عَدَدٍ حَتَّىْ لِمَوْضِعِ كَفٍّ بِالسُّجُوْدِ مُلِي

59.وَانْظُرْ لِنَفْسِكَ أَيْضاً هَلْ تَرَى خَلَلاً وَهَلْ تَرَى مِنْكَ عُضْواً غَيْرَ مُعْتَدِلِ

60. مِنْ نُطْفَةٍ بَيَّنَ الْقُرْآنُ خِلْقَتَهَا فَافْهَمْ مُضَمَّنَ بَاقِي الْآيِ وَامْتَثِلِ

61. لَحْمٌ وَعَظْمٌ صَلِيْبٌ شَدَّهُ عَصَبٌ ... وَالنَّفْخُ فِي الرُّوْحِ سِرٌّ عَنْهُ لا تَسَلِ

62. سِرٌّ مِنَ الْأَمْرِ جَلَّ اللهُ خَالِقُهُ ... وَإِنَّمَا خَاضَ فِيْهِ الْقَوْمُ بِالْجَدَلِ

63. قَدْ كَرَّرَ اللهُ فِي الْقُرْآنِ نَشْأَتَنَا ... لِلاعْتِبَارِ وَلَكِنْ نَحْنُ فِي شُغُلِ

64. فِيْ كُلِّ خَلْقٍ لَهُ قَدِ انْطَوَتْ حِكَمٌ ... وَلَسْتَ عَنْ دَرْكِهَا فَهْماً بِمُنْعَزِلِ

65. أَعْنِي الَّتِيْ لَيْسَ يَخْفَى عَنْكَ ظَاهِرُهَا ... إِذْ كَمْ هُنَالِكَ لِلْأَفْكَارِ غَيْرُ جَلِي

66. فَمَا تَرَى ذَرَّةً مَخْلُوْقَةً عَبَثاً ... بَلْ هِيَ شَاهِدَةٌ لِلْوَاحِدِ الْأَزَلِي

67. بِذَا تُنَادِي وَلَكِنْ لَيْسَ يَسْمَعُهَا ... إلا ذَوُو الْعَقْلِ وَالْإِحْسَانِ لِلْعَمَلِ

68. بِقَوْلِهَا بِلِسَانِ الْحَالِ أَوْجَدَنِي ... رَبٌّ قَدِيْرٌ كَإِيْجَادٍ لَهُ مَثَلِي

69. كَذَاكَ نَفْسُكَ مَا إِنْ أَنْتَ مُوْجِدُهَا ... فَانْظُرْ بِعَقْلٍ سَلِيْمٍ غَيْرِ مُخْتَبِلِ

70. إِنْ قُلْتَ أَطْنَبْتَ فِيْ حَثٍّ عَلَى نَظَرٍ ... فَاكْفُفْ لِسَانَكَ عَنْ لَوْمِيْ وَعَنْ عَذْلِي

71. كَمْ قَدْ ذَكَرْتُ، وَفِي الْقُرْآنِ أَنْتَ تَرَى ... كَمْ كَرَّرَ الْآيَ حَتَّى زَادَ بِالْمُثُلِ

72. إِنْ قُلْتَ لَيْسَ كِتَابُ اللهِ ذَا سَأَمٍ ... فَلَيْسَ يُخْشَى الَّذِي نَخْشَاهُ مِنْ مَلَلِ

73. فَإِنَّ الِاطْنَابَ فِيْ ذَا الْبَابِ مُغْتَفَرٌ ... كَي يُوْقِظَ الْغَافِلَ الْمَغْرُوْرَ بِالْأَمَلِ

74. لِأَنَّ غَفْلَتَنَا غَطَّتْ بَصَائِرَنَا ... نَحْكِيْ بِهَا هُمَّلَ الْأَنْعَامِ فِي الْهَمَلِ

75. قُلُوْبُنَا قَدْ قَسَتْ مِنْ رَيْنِ مَا اكْتَسَبَتْ ... مِنَ الْمَآثِمِ لا تَخْشَى مِنَ الزَّلَلِ

76. فَنَسْأَلُ اللهَ رَبِّيْ حُسْنَ خَاتِمَةٍ ... بِلا امْتِحَانٍ لَنَا فِي مَوْقِفِ الْوَجَلِ

فَصْلٌ فِيْمَا يَجِبُ مِنَ الْوُجُوْدِ لِلْإِلَهِ الْمَعْبُوْدِ

77. وَاعْلَمْ بِأَنَّ وُجُوْدَ اللهِ قَدْ شَهِدَتْ ... بِهِ الْبَرَاهِيْنُ فَلْنُقْصِرْ وَلا نُطِلِ

78. فَكَيْفَ يَخْفَى وُجُوْدُ اللهِ يَا عَجَباً ... لِجَاحِدٍ مِنْ ظَلامِ الْكُفْرِ فِيْ ظُلَلِ

79. لَوْ لَمْ يَكُنْ هُوَ لَمْ نُوْجَدْ وَلا وُجِدَتْ ... أَنْوَاعُ مَخْلُوْقِهِ الْمَرْئِيِّ بِالْمُقَلِ

80. أَوْ غَابَ عَنْهَا وَلَمْ تَشْهَدْهُ أَعْيُنُنَا ... وَالْمِثْلُ كَالْمِثْلِ فِي الْمَعْقُوْلِ مِنْ جَدَلِ

81. فَوَاجِبٌ كَوْنُهُ قَطْعاً بِلا عَدَمٍ ... سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىْ جَلَّ عَنْ مَثَلِ

82. وَجَائِزٌ مُمْكِنٌ مَا كَانَ مِنْ عَدَمٍ ... وُجُوْدُهُ عِنْدَ ذِيْ عَقْلٍ مِنَ الْمِلَلِ

83.وَقَدْ مَضَى الْقَوْلُ فِيْ وَجْهِ الدَّلِيْلِ بِمَا ... قَدْ أَنْزَلَ اللهُ نَصّاً غَيْرَ مُحْتَمَلِ

84.فَبِاعْتِبَارٍ بِمَخْلُوْقَاتِهِ قَطَعَتْ ... ذَوُو النُّهَى بِوُجُوْدِ الْخَالِقِ الْأَزَلِي

85.لَكِنْ ذَوو الْجَهْلِ كَالْأَنْعَامِ مُهْمَلَةً ... مَنْ يُضْلِلِ اللهُ لِلتَّوْفِيْقِ لَمْ يَنَلِ

86.وَمِثْلُهُمْ كُلُّ ذِيْ شِرْكٍ وَإِنْ نَسَبُوْا ... لِلدِّيْنِ أَنْفُسَهُمْ كَفِّرْ وَلا تُقِلِ

87.مِثْلُ النَّصَارَى عَلَى التَّثْلِيْثِ دِيْنُهُمُ ... بِالِاتِّحَادِ وَزُوْرِ الْإِفْكِ وَالْخَطَلِ

88. كَذَا الْيَهُوْدُ وَإِنْ هُمْ وَحَّدُوْا كَفَرُوْا ... بِاللهِ مِنْ جِهَةِ التَّكْذِيْبِ بِالرُّسُلِ

89. إِذْ صَدَّقُوا الْبَعْضَ دُوْنَ الْبَعْضِ مِنْ حَسَدٍ ... فَالْقَوْمُ عَقْلُهُمُ فِي الْمَكْرِ وَالْحِيَلِ

90.عُمْيُ الْبَصَائِرِ لا تَطْمَعْ بِرُشْدِهِمُ ... عَمَى الْبَصَائِرِ أَدْهَى مِنْ عَمَى الْمُقَلِ

91.لَوْلا أَئِمَّتُنَا لِلرَّدِّ قَدْ سَبَقُوْا ... لَمْ نَلْتَقِيْهِمْ سِوَى بِالْبِيْضِ وَالْأُسُلِ

92.مَنْ يُنْكِرُ الشَّمْسَ تَبْدُوْ لا حِجَابَ لَهَا ... وَذَا مِثَالٌ، وَجَلَّ اللهُ عَنْ مَثَلِ

93.فَيُنْكِرُ الْخَالِقَ الْمَعْبُوْدَ مُوْجِدَهُ ... أَوْ مُعْجِزَاتٍ تُبِيْنُ الصِّدْقَ لِلرُّسُلِ

94.فَذَاكَ كَالْعِيْرِ، لا تَشْقَى تُنَاظِرُهُ ... دَعِ الْحَمِيْرَ عَلَى أَمْثَالِهَا تَصُلِ

فَصْلٌ فِيْ أَنَّ الِاخْتِرَاْعَ للهِ سُبْحَانَهُ لا لِشَيْءٍ سِوَاْهُ

95.وَكُلُّ شَيْءٍ فَإِنَّ اللهَ خَالِقُهُ ... بِلا اضْطِرَارٍ إِلَىْ فِعْلٍ بِمُنْفَعِلِ

96.لِأَنَّ أَفْعَالَهُ لَيْسَتْ مُعَلَّلَةً ... عِنْدَ الْأَئِمَّةِ بِالْأَسْبَابِ وَالعِلَلِ

97.بَلْ إِنَّهُ بِاخْتِيَارٍ مِنْهُ أَوْجَدَهَا ... قَدْ زَلَّ مُوْجِبُهَا بِالعَقْلِ وَالجَدَلِ

98.فَصَيَّرَ الْعَالَمَ الْمَوْجُوْدَ ذَا قِدَمٍ ... وَذَاكَ كُفْرٌ بِلا شَكٍّ وَلا وَهَلِ

99.لِأَنَّ تَغْيِيْرَهُ تَكْفِيْ دِلالَتُهُ ... لَوْ كَانَ ذَا قِدَمٍ بِالقَطْعِ لَمْ يَحُلِ

100.فَالجَوْهَرُ الفَرْدُ وَالأَجْسَامُ حَادِثَةٌ ... كَذَاكَ أَعْرَاضُهَا لا فَرْقَ فِي الْمَثَلِ

101.قَالُوْا وَالْإِمْكَانَ أَيْضاً فِيْهِ أَلْحِقَهُ ... بِجَائِزٍ حَادِثٍ وَالبَسْطُ فِيهِ جَلِي

102.وَكُلُّ مَنْ قَالَ بِالتَّأْثِيْرِ نُكْفِرُهُ ... مِنْ ذِي الطَّبِيْعَةِ وَالتَّنْجِيْمِ ذِي الخَطَلِ

فَصْلٌ فِيْ وُجُوْبِ الْوَحْدَاْنِيَّةِ لِخَاْلِقِ الْبَرِيَّةِ لا إِلَهَ إلا هُوَ الْمُنْفَرِدُ بِالْأُلُوْهِيَّةِ

103.إِلَهُنَا وَاحِدٌ فِي الْمُلْكِ نَعْبُدُهُ ... فِيْ ذَاتِهِ بِصِفَاتِ المَجْدِ لَمْ يَزَلِ

104.لَـوْ كَـانَ فِيْ مُلْـكِ رَبِّيْ مَـنْ يُشَـارِكُهُ أَفْضَـى الخِـلافُ لِأَنْـوَاعٍ مِـنَ الخَلَـلِ

105.بَـلِ الْفَسَـادُ كَمَـا قَـدْ قَـالَ خَالِقَنَـاْ وَلا فَسَـادَ عَلَـى شَـيْءٍ بِمُشْـتَمِلِ

106.بَـلْ لَمْ نُشَـاهِدْ سِـوَى صُـنْعٍ لِمُقْتَـدِرٍ قَـدْ أَتْقَـنَ الصُّـنْعَ فِي عُلْـوٍ وَمُنْسَـفِلِ

107.إِنْ يَفْـرِضِ الْعَقْـلُ بِالتَّجْـوِيْزِ آلِهَـةً وَالْـبَعْضُ مُفْتَقِـرٌ لِلْـبَعْضِ فِي الْعَمَـلِ

108.فَمَـا الإِلَـهُ تَعَـالَى قَـطُّ مُتَّصِـفاً بِالِافْتِقَـارِ وَذَا بِالعَقْـلِ فَلْتُحِـلِ

109.لِمْ لا يَكُـوْنُ مُحَـالاً فِي العُقُـوْلِ لَنَـا إِذْ قَـادِرَانِ عَلَـى المَقْـدُوْرِ غَـيْرُ جَلـي

110.فَـلا شَـرِيْكَ لَـهُ إِذْ لا نَظِـيْرَ لَـهُ وَلا شَـبِيْهَ لَـهُ قَـدْ جَـلَّ عَـنْ مَثَـلِ

111.وَلِلْأَئِمَّـةِ فَـاعْلَمْ مَـا يَطُـوْلُ هُنَـا مِـنَ الأَدِلَّـةِ فَلْنُقْصِـرْ وَلا نُطِـلِ

فَصْلٌ فِيْمَاْ يَسْتَحِيْلُ عَلَى الْمَوْلَى الْجَلِيْل جَلَّ ثَنَاْؤُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاْؤُهُ

112.اَلأَوَّلُ الْآخِـرُ المَعْبُـوْدُ ذُوْ قِـدَمٍ وَصْـفُ الْحُـدُوْثِ مُحَـالٌ غَـيْرُ مُشْـتَمِلِ

113.عَلَيْـهِ إِذْ لَـيْسِ ذَا جِسْـمٍ وَلا عَـرَضٍ إِنَّ الْمُجَسِّـمَ ذُوْ جَهْـلٍ وَذُوْ خَطَـلِ

114.تَقَـدَّسَ الـرَّبُّ قَطْعـاً أَنْ يَكُـوْنَ لَـهُ بِالْعَقْـلِ وَصْـفُ مَكَـانٍ، مِثْـلُ ذَا أَحِـلِ

115.بَـلْ إِنَّمَـا كَـانَ مَـوْلانَا بِعِزَّتِـهِ عَلَى الَّذِي كَانَ قَبْلَ الْخَلْقِ فِي الْأَزَلِ

116.عَلا عَلَى العَرْشِ إِذ جَاْءَ الْكِتَابُ بِهِ بِـلا حُلُـوْلٍ وَلا كَيْـفٍ مِـنَ الْمُثُـلِ

117.كَمَـا تَقَـدَّسَ عَـنْ شِـبْهٍ يَكُـوْنُ لَـهُ إِنَّ الْمُشَـبِّهَ مِمَّـنْ تَاهَ فِي الزَّلَـلِ

118.قُـلْ كَيْـفَ يُشْـبِهُ مَخْلُـوْقٌ لِخَالِقِـهِ أَوْ أَنْ يُمَاثِلَـهُ، قَـد جَـلَّ عَـن مِثْـلِ

119.حَقِيْقَـةُ الـرُّوْحِ ثُمَّ الـنَّفْسُ نَجْهَلُهَـا كَـذَلِكَ الْعَقْـلُ فِيْنَـا غَـيْرُ مُنْعَقِـلِ

120.لَـوْ أَدْرَكَ الْقَـوْمُ كُنْهـاً مِـنْ حَقَائِقِهَـا مَـا طَـالَ بَحْـثُهُمُ بِالْعَقْـلِ وَالْجَـدَلِ

121.فَكَيْـفَ نُـدْرِكُ مَـوْلىً لا شَـبِيْهَ لَـهُ سُـبْحَانَهُ بِصِـفَاتِ الْمَجْـدِ لَمْ يَـزَلِ

122.نَعَـمْ بِنُـوْرٍ يَقِـيْنِ الْقَلْـبِ نَعْرِفُـهُ كَمَـاْ يَلِيْـقُ بِـهِ فِيْ أَعْـدَلِ السُّـبُلِ

123.لَهُـمْ مَقَـاْلٌ هُنَـا إِنْ شِـئْتَ تَعْرِفَـهُ فَاعْرِفْـهُ مِـنْهُمْ وَلا تَعْرِفْـهُ مِـنْ قِبَـلِ

124.حَارَتْ عُقُوْلُ الْوَرَى طُرّاً وَقَدْ عَجَزَتْ وَكُلُّهَـا عَـنْ جَـلالِ اللهِ فِيْ عُقُـلِ

125.إِذْ كُـلُّ مَـاْ خَـامَرَ الْأَوْهَـامَ مِـنْ صُـوَرٍ مَخْلُوْقَـةٌ مِثْلُنَـا نَـزِّهْ وَلا تُهِـلِ

126.مَـــعْ آيَـــةٍ فِيْ كِتَـــابِ اللهِ نَافِيَـــةٍ كُـلَّ النَّقَـائِصِ تَنْفِـي كُـلَّ ذِي مَثَـلِ
127.جَـاءَتْ بِشُـوْرَى وَفِي الإِخْـلاصِ ثَانِيَـةً تَكْفِي ذَوِي الْعَقْلِ وَالتَّصْدِيْقِ بِالرُّسُلِ
128.مَـنْ لا ابْتِـدَاءَ لَـهُ فَـلا انْقِضَـاءَ لَـهُ بَقَـــاؤُهُ مُسْـــتَمِرٌّ غَـــيْرُ مُنْتَقِـــلِ
129.وَقِيْـلَ بَاقٍ عَلَـى وَصْـفٍ لَـهُ بِبَقَـا كَـذَا الْقَدِيمُ وَوَجْـهُ الْبَحْثِ فِيْـهِ جَلِي
130.كَـذَا الْبِدَايَـةُ لا تَخْفَـى اسْـتِحَالَتُها إِذْ تَقْتَضِي النَّفْيَ لَكِنْ غَيْرَ مُشْتَمِلِ
131.كَـذَا النِّهَايَـةُ عَمَّـنْ كَـانَ ذَا قِـدَمٍ مُحَالُـهُ ظَـاهِرٌ إِنْ كُنْـتَ ذَا جَـدَلِ

فَصْلٌ فِي التَّنْبِيْهِ عَلَىْ مَا يُوْجِبُ التَّشْبِيْهَ

132.وَكُـلُّ مَـا أَوْهَـمَ الْقُـرْآنُ مِـنْ شَـبَهٍ أَوِ الْحَـدِيْثُ فَـأَوِّلْ كُـلَّ مُحْتَمِـلِ
133.أَوْ خُـذْ بِمَعْنَـاهُ وَاتْـرُكْ لَفْـظَ ظَـاهِرِهِ مُنَزِّهـــاً مِثْـــلَ رَأْيِ السَّـــادَةِ الْأُوَلِ
134.كَالِاسْـتِوَاءِ حُكِـي مِـنْ قَـوْلِ سَـيِّدِنَا إِمَامِنَـــا مَالِـــكٍ بِالنَّهْـــيِ لا تَسَـــلِ
135.وَبَعْضُـهُمْ رَجَّـحَ التَّأْوِيْـلَ فِيْـهِ عَلَـى أَصْـلِ الْقَوَاعِـدِ فَاسْـلُكْ نَهْجَهُـمْ تَصِـلِ
136.وَلَـنْ يَضُـرَّكَ وَسْـوَاسُ اللَّعِـيْنِ إِذَا كَرِهْتَـــهُ فَاسْـــتَعِذْ بِاللهِ وَابْتَهِـــلِ
137.وَلْتُعْرِضَـنْ عَنْـهُ لا تَجْعَـلْ لَـهُ خَطَـراً مَهْمَـا اشْـتَغَلْتَ بِـذِكْرِ اللهِ يَنْخَـذِلِ

فَصْلٌ فِيْ إِثْبَاتِ صِفَاتِهِ المَعْنَوِيَّةِ

138.وَاعْلَـــمْ بِأَنَّ صِـــفَاتِ اللهِ ثَابِتَـــةٌ صِـفَاتِ مَعْـنًى فَـلا تَعْبَـأْ بِمُعْتَـزِلِ
139.وَأَنَّهَـا عِنْـدَ أَهْـلِ الْحَـقِّ قَاطِبَـةً قَدِيْمَـةٌ هِـي صِـفَاتُ الـذَّاْتِ فِي الْأَزَلِ
140.وَلا يُقَـــالُ لَهَـــا غَـــيْرُ مُخَالِفَـــةٍ لِلـذَّاتِ مِـنْ جِهَـةِ الإِيْهَـامِ فَامْتَثِـلِ

فَصْلٌ فِي الحَيَاةِ وَالسَّمْعِ وَالبَصَرِ

141.حَـــيٌّ سَمِيْـــعٌ بَصِـــيْرٌ لا بِجَارِحَـــةٍ كَمَـا يَلِيْـقُ بِـهِ سُـبْحَانَهُ فَقُـلِ
142.وَغَـيْرُ هَـذَا ضَـلالٌ لا خَفَـاءَ بِـهِ عَقْـلاً وَنَقْـلاً بِـلا شَـكٍّ وَلا وَهَـلِ
143.إِذِ الكَمَـالُ لِـذِي الجَـلالِ خَالِقُنَـا مُنَـزَّهٌ عَـنْ صِـفَاتِ الشِّـبْهِ وَالمَثَـلِ
144.وَقِيْـلَ مَعْنَاهُمَـا لِلعِلْـمِ مَرْجِعُـهُ قَـالَ الأَئِمَّـةُ هَـذَا غَـيْرُ مُعْتَـدِلِ

فَصْلٌ فِي العِلْمِ

145.وَهُـوَ العَلِـيْمُ بِعِلْـمٍ قَـدْ أَحَـاْطَ بِـهِ ... فِيْ كُـلِّ مُنْفَصِـلٍ بَـلْ كُـلِّ مُتَّصِـلِ

146.فَلَـيْسَ يَخْفَى عَلَيْـهِ كُـلُّ مَـاْ هَجَسَـتْ ... بِـهِ الضَّـمَائِرُ مِـنْ قَـوْلٍ وَمِـنْ عَمَـلِ

147.كَمَـا أَحَـاطَ وَأَحْصَـى عِلْمُـهُ عَـدَداً ... فِي كُـلِّ عُلْـوٍ عَـلا أَوْ كُـلِّ مُنْسَـفِلِ

148.وَلا يُقَـالُ لِعِلْـمِ اللهِ مُكْتَسَـبٌ ... كَـذَا التَّجَـدُّدُ أَيْضـاً غَـيْرُ مُعْتَـدِلِ

149.كَـذَا التَّعَـدُّدُ لا الْمَعْلُـوْمُ يُوْجِبُـهُ ... بَـلْ هُـوَ مُتَّحِـدٌ لِلوَصْـفِ فِي الأَزَلِ

150.قَـدْ قَـدَّرَ الخَلْـقَ وَالْأَرْزَاقَ فِي أَجَـلٍ ... بَـلْ كُـلُّ شَـيْءٍ نَعَـمْ يُبْدِيْـهِ فِيْ أَجَـلِ

فَصْلٌ فِي الْإِرَاْدَةِ

151.إِنَّ الإِرَاْدَةَ لِلتَّخْصِـيْصِ وَاجِبَـةٌ ... فَلَـيْسَ عَنْهَـاْ يَنُـوْبُ العِلْـمُ بِالبَـدَلِ

152.فَـإِنْ يُـرِدْ نَفَـذَتْ فِيْنَـا إِرَادَتُـهُ ... مَـنْ شَـاءَ يَهْدِيْـهِ أَوْ يُضْـلِلْ فَـلا تَسَـلِ

153.وَالخَـيْرُ وَالشَّـرُّ خَلْـقٌ إِنْ بِـذَاكَ قَضَـى ... فَلَـيْسَ لِلخَلْـقِ فِي المَقْضِـيِّ مِـنْ حِيَـلِ

154.بَـلْ كُـلُّ إِنْعَامِـهِ فَضْـلٌ وَنِقْمَتُـهُ ... عَـدْلٌ فَهَـذَا سَـبِيْلُ العَـدْلِ فَاعْتَـدِلِ

155.إِنَّ الإِرَادَةَ غَـيْرُ الأَمْـرِ لا عَجَـبٌ ... للهِ سُـبْحَانَهُ حُكْـمٌ بِـلا عِلَـلِ

156.سُـبْحَانَهُ رَبُّنَـا تَعْنُـو الوُجُـوْهُ لَـهُ ... مَـنْ لَمْ يُوَصِّـلْهُ لِلخَـيْرَاتِ لَمْ يَصِـلِ

فَصْلٌ فِي القُدْرَةِ

157.وَقُـدْرَةُ اللهِ فِي الأَشْـيَاءِ مُمْكِنُهَـا ... بِـلا عِـلاجٍ وَلا ضَـرْبٍ مِـنَ العِلَـلِ

158.مَـا قَـالَ لِلشَّـيْءِ كُـنْ إِلّا وَكَـانَ عَلَـى ... وَفْـقِ الإِرَادَةِ مِـنْ بُـطْءٍ وَمِـنْ عَجَـلِ

159.قَـدْ جَـلَّ سُـبْحَانَهُ عَـنْ أَنْ يَكُـوْنَ لَـهُ ... مِـنَ الأَوَاْمِـرِ أَمْـرٌ غَـيْرُ مُمْتَثَـلِ

160.لِأَنَّـهُ خَـالِقُ الأَشْـيَاءِ أَجْمَعِهَـا ... كَـذَاكَ أَفْعَالُنَـاْ لا فَـرْقَ فِي المَثَـلِ

161.كَـذَا التَّوَلُّـدُ عَـنْ شَـيءٍ جَـرَى سَـبَباً ... كَـالرَّمْيِ بِالسَّـهْمِ مِـنْ تَأْثِـيْرِ مُنْفَصِـلِ

162.مَـنْ رَامَ بِالعَقْـلِ تَخْصِيْصـاً لِقُدْرَتِـهِ ... أَوْ غَيْرِهَـا صِـفَةً قَـدْ بَاءَ بِالزَّلَـلِ

163.بَـلْ لا نِهَايَـةَ إِلّاَ أَنْ يَكُـوْنَ لَهَـا ... مُخَصِّـصُ العَقْـلِ وَالشَّـرْعِ اتَّبِـعِ وَقُـلِ

164. لِلْعَبْدِ كَسْبُ اخْتِيَارٍ صَارَ مِنْهُ بِهِ مُكَلَّفاً لَيْسَ عَنْ كَسْبٍ بِمُنْعَزِلِ
165. قَالُوا التَّحَرُّكُ لَمْ يُوْجَدْ لِمُرْتَعِشٍ بِالاِخْتِيَارِ وَلَكِنْ بِالبَلاءِ بُلِي
166. وَالأَلْيَقُ البَسْطُ، لَكِنْ لا يَلِيْقُ بِنَا تَكْفِي الإِشَارَةُ رَاجِعْ كُتْبَهُمْ تَصِلِ
167. وَالاِسْتِطَاعَةُ لِلمَقْدُوْرِ تَصْحَبُهُ وَذَا خِلافٌ لِمَا قَدْ قَالَ مُعْتَزِلِي

فَصْلٌ فِي الْكَلامِ

168. ثُمَّ الكَلامُ لَهُ وَصْفٌ يَقُوْمُ بِهِ كَمَا يَلِيْقُ بِهِ التَّنْزِيْهُ لَسْتُ أَلِي
169. إِطَالَةً سِيَّمَا فِي مِثْلِ مَسْأَلَةٍ يَحْتَاجُ مُثْبِتُهَا لِلبَحْثِ وَالجَدَلِ
170. مِنْ أَجْلِ ذَا قَالَ أَهْلُ الحَقِّ قَاطِبَةً إِنَّ القُرآنَ كَلامُ اللهِ لِلرُّسُلِ
171. وَأَنَّهُ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ لَهُ قِدَمٌ لِأَنَّهُ صِفَةٌ للهِ فِي الأَزَلِ
172. أَمَّا الحُرُوْفُ فَكَالأَصْوَاتِ مُحْدَثَةٌ لَوْ حَلَّهَا قِدَمٌ دَامَتْ وَلَمْ تَحُلِ
173. فَلَيْسَ فِيْهَا سِوَى مَعْنَى دِلالَتِهَا عَلَى الكَلامِ الّذِي قَدْ جَلَّ عَنْ مِثْلِ

فَصْلٌ فِيْ مَعْنَى مَا تَقَدَّمَ يعني في صفةِ الإدراكِ لهُ تعالى وتقدّسَ

174. وَزِيْدَ الإِدْرَاكُ فِيْ عِدِّ الصِّفَاتِ عَلَى وَصْفٍ يَلِيْقُ بِلا نَقْصٍ وَلا خَلَلِ
175. إِذِ الكَمَالُ لِذِي الجَلالِ نُثْبِتُهُ عَقْلاً وَنَقْلاً جَمِيْعَ النَّقْصِ فَلْتُحِلِ
176. فَتِلْكَ قَاعِدَةُ التَّوْحِيْدِ نَعْلَمُهَا وهِيَ السَّبِيْلُ لَنَا مِنْ أَعْدَلِ السُّبُلِ

فَصْلٌ آخَرُ فِي مَعْنَاهُ

177. وَاعْلَمْ بِأَنَّ صِفَاتِ السَّمْعِ أَثْبَتَهَا قَوْمٌ رَأَوا مِثْلَ رَأْيِ السَّادَةِ الأُوَلِ
178. وَقِيْلَ لَيْسَتْ بِمَعْنَى لَفْظِ ظَاهِرِهَ مِثْلَ الّذِي مَرَّ مِنْ تَأْوِيْلِ مُحْتَمَلِ
179. بَلْ بَعْضُهَا لِصِفَاتِ السَّبعِ راجعةٌ ذَا الرَّأْيُ فِيْهَا لَدَيْهِمْ أَعْدَلُ السُّبُلِ
180. مِثْلُ الْيَدَيْنِ لِمَعْنَى القُدْرَةِ انْصَرَفَا فَاسْلُكْ طَرِيقَهُمْ فِي الكُلِّ لا تَمِلِ
181. وَوَجْهُ رَبِّكَ أَيْضاً لِلْوُجُوْدِ وَذَا يُغْنِيْكَ عَنْ غَيْرِهِ مِنْ سَائِرِ الْمُثُلِ

المطلب الثاني: النص المحقّق من كتاب

شرح
الجزائريّة في التوحيد

لقاسم بن صلاح الدين الخاني الحنفيّ الصوفيّ الحلبيّ
المتوفّى سنة تسعٍ ومئةٍ وألفٍ من الهجرة

-توالت عليه رحمات الله تعالى

وحُشرنا معه في الفردوس الأعلى

بجوار حبيبنا سيّدنا رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلّم-

من بداية المخطوط حتى نهاية صفة الكلام.

وهو اختصار لشرح الإمام السنوسيِّ

المسمّى المنهج السديد في شرح كفاية المريد

[مقدّمة الشارح]

الحمدُ للهِ[1] الَّذِيْ ليسَ في الوجودِ إلا ذاتُه، وما يُرى من السِّوى[2] فهو أفعالُه وصفاتُه[3].

كان ولا شيءَ معه[4]، وهو الآن على ما عليه كان، وأوجد كلّ شيءٍ لا من شيءٍ، بل قال له كن فكان[5]، فقال مشيراً إلى هذا السِّرِّ المكنون: {إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ} [سورة الزمر: 30]، {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ

---

1) الحمد لله رب العالمين.

بدأ المصنف رحمه الله تعالى كلامه بحمد الله جلَّ جلاله اقتداءً بالقرآن الكريم: {الحمد لله} وبنبيّنا صلى الله عليه وسلم في خطبه؛ تيمّناً وبركة واتّباعاً، وامتثالاً لما رغَّب فيه رسول الله صلّى الله عليه وسلم حيث قال: ((كلُّ أمرٍ ذي بالٍ لا يبتدأ به بحمد الله فهو أجذم)) وبلفظٍ: فهو أبتر، وبلفظٍ: فهو أقطع، أخرجه أبو داوود في سننه في كتاب الأدب، باب الهدي في الكلام (4840). ورجّح إرساله، والنسائيّ في عمل اليوم واللّيلة، رقم (494)، (ص/345)، وابن ماجه، كتاب النكاح، باب خطبة النكاح، (1894)، (610/1)، وابن بلبان في الإحسان بترتيب صحيح ابن حبّان، باب ما جاء في الابتداء بحمد الله، رقم (1) (173/1). قال الحافظ ابن حجر في معجم الشيخة رقم(3)، (ص/43): رواه أبو عوانة في صحيحه المخرج على كتاب مسلمٍ من هذا الوجه، ورواه أبو داود أيضاً، والنسائيّ، وقد توبع مرّةً عليه فارتقى، وهو حديث حسن الإسناد في الجملة.

2) (السِّوى): يعني العَالَمَ وهو ما سوى الله عزَّ وجلَّ، وسمّي عالَماً لأنه عَلَمُنا ودليلُنا على وجود الصانع؛ فكلُّ شيءٍ في الوجود هو مظهرٌ لقدرة الله تعالى وأفعاله في خلقه، فكان كلّ شيءٍ من خلقه دليلَ وجوده تعالى، ودليل وحدانيّته وباقي صفاته العليّة، انظر: الإنصاف: الباقلانيّ (ص/7)، القاموس المحيط: الفيروزآبادي (ص/1673)، الصحاح: الجوهريّ (236/7)، العين: الفراهيديّ (325/7)، لسان العرب: ابن منظورٍ (14/ 408). وقد كتبت كلمة السوى في النسخ الأربع بألف ممدودة

3) اتّفق الأشاعرة على أنّ لله تعالى سبعَ صفاتٍ، وهي: الحياةُ والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وزاد الماتريديّة صفة التكوين، واختلف على بعض الصفات كالقدم والبقاء هل هي ثبوتيّةٌ أم تنزيهيّةٌ، انظر: الاقتصاد في الاعتقاد: الغزاليّ (ص/51)، كتاب التوحيد: الماتريديّ (ص/ 47) وما بعدها، التمهيد في أصول الدين: أبو المعين النسفيّ (ص/40) وما بعدها، تبصرة الأدلّة: أبو المعين النسفيّ (ص/400) وما بعدها. وصفات الله تعالى لازمةٌ له قائمةٌ بذاته، لا يجوز أن تكون مفارقةً له في حالةٍ أو وقتٍ ما؛ فالعدم عليها مستحيلٌ، لأنّ ذلك يوجب أن يكون الباري تبارك وتعالى موصوفاً بضدّها قبل حدوثها، وقد خالف الباري بها حكم من ليس له هذه الصفات. وصفات الأفعال هي كلّ صفةٍ وصف الله تعالى بها نفسه نحو قوله إنّه خالقٌ ورازقٌ ومحسنٌ وأمثالها، وسيأتي بيانها، انظر: تمهيد الأوائل: الباقلانيّ (ص/246).

4) في كلامه إشارةٌ إلى حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم الذي رواه عمران بن حصين حيث قال: إنّي عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ جاءه قومٌ من بني تميمٍ فقال ((اقبلوا البشرى يا بني تميمٍ))، قالوا: بشّرتنا فأعطنا فدخل ناسٌ من أهل اليمن فقال ((اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميمٍ))، قالوا: قبلنا جئناك لنتفقّه في الدين ولنسألك عن أوّل هذا الأمر ما كان، قال: ((كان الله ولم يكن شيءٌ قبله وكان عرشه على الماء، ثمّ خلق السماوات والأرض وكتب في الذكر كلّ شيءٍ))، أخرجه البخاريّ، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله تعالى: {وهو الذي يبدأ الخلق}، رقم (3191)، (105/4).

5) كلامه رحمه الله تعالى إشارةٌ لقوله تعالى: {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُوْلَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ} [يس:82].

إلا وَجْهَهُ لَهُ الحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ} [سورة القصص: 88]، فسبحان مَن عَلِمَ ما[1] خلق من الذوات والأعراض[2] في القدم، فحكمَ وقدَّرَ على من سواه حسب ما علم من العالَم[3]، والصَّلاةُ والسلامُ على أوَّلِ من افْتُتِحَ به السِّوا، وآخِرِ من اختُتِمَ به الأنبياءُ، محمّدٍ المبعوثِ رحمةً للعالمينَ، والقائدِ للجنانِ الغرَّ المحجَّلِينَ[4]، وعلى آله و أصحابه نجومِ الهدى، ومن تابعهم وبهداهم اقتدى.

---

1) في (ج) و(د): (من).

2) (الذوات) هي الجواهر، ويقصد بالجوهر ما يقابل العرض، والجوهر هو المتحيّز بذاته، أو ما يقبل التحيّز، أو ما يشغل الحيّز، والعرض عند الأشاعرة هو: ما لا يقوم بذاته، أو هو المعنى الموجود القائم بالمتحيّز، وعند المعتزلة الأعراض المدركة سبعة أنواعٍ، وهي: الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والآلام والأصوات، وعند الحكماء: ماهيّةٌ إذا وُجِدَت في الخارج كانت في محلٍّ، ولا تكون داخلةً في ماهيّة الموضوع، انظر: تمهيد الأوائل: الباقلانيّ (ص/38) وما بعدها، الإنصاف: الباقلانيّ (ص/16- 17)، الغنية في أصول الدين: النيسابوريّ (ص/50)، المواقف: الإيجيّ (ص/96) وما بعدها، الحدود الأنيقة: زكريّا الأنصاريّ (ص/71)، أصول الدين: البزدويّ (ص/25)، شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبّار (ص/92)، الحروف: الفارابيّ (ص/96).

3) هنا إشارةٌ إلى علم الله تعالى الكاشف، وبيانه أنّ الله عزَّ وجلَّ أراد من الأزل أن يخلق بعض خلقه مختاراً مريداً، وليس مجبراً مقهوراً مسيّراً، وهذه الإرادة التي حبا اللهُ تعالى الإنسانَ بها لا تلغي علم الله تعالى بما سيختاره الإنسان وبما سيكون عليه حين يكون، فعلمه تعالى شاملٌ كاشفٌ؛ يعلم ما كان وما هو كائنٌ وما سيكون، وما لا يكون لو كان كيف يكون، فَعَلِمَ اللهُ تعالى انبعاثَ الإنسان واختيارَه من الأزل، فهيّأ له وأقدرَه على ما اختاره، وخلقَ له أفعالَه، انظر: تبصرة الأدلّة: أبو المعين النسفيّ (ص/256) وما بعدها.

4) (غرّاً) جمع أغرّ؛ أي: ذو غرّةٍ، وأصلها لمعةُ بيضاء تكون في جبهة الفرس، والمراد هنا: بياضُ وجوههم بنور الوضوء يوم القيامة، (محجّلين): التحجيلُ بياضٌ في قوائم الفرس، استُعير للبياض الحاصل في اليدين والرجلين من أثر الوضوء للإنسان، والمراد: يأتون بيضاً في مواضع الوضوء من الأيدي والأقدام، انظر: القاموس المحيط: الفيروزآبادي،(ص/1270)، العين: الفراهيديّ، (78/3).

وقد ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّه قال: سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: ((إِنَّ أُمَّتِي يُدْعَوْنَ يَوْمَ القِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ آثَارِ الوُضُوءِ، فَمَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ فَلْيَفْعَلْ))، أخرجه البخاريّ، كتاب الوضوء، باب فضل الوضوء والغرُّ المحجّلون من آثار الوضوء، رقم (136)، (63/1)، ومسلمٌ، كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرّة والتحجيل في الوضوء، رقم (246)، (246/1).

[شرفُ علمِ التوحيدِ]

وبعدُ: فإنَّ أشرفَ العلومِ[1] علمُ التَّوحيدِ؛ لأنَّهُ يُبحثُ فيه عن ذاتِ المعبودِ وصفاتِه، وإنْ كان لكلِّ علمٍ شرفٌ في نفسه، ولا خفاءَ في أنَّ علمَ العقائدِ أسٌّ[2] لكلِّ علمٍ؛ إذْ به يُعرفُ الحقُّ وصفاتُه تبارك وتعالى، وتثبتُ به النبوَّاتُ الَّتي هي أصلُ الشرائعِ والأحكامِ، وقد صُنِّفَ فيه كتبٌ كثيرةٌ مطوّلاتٌ[3] ومختصراتٌ[4]، وأحسنُ ما صنِّف من المختصرات منظومُ الشيخِ الفقيهِ عَلَمِ الأعلامِ السَّيِّد أبي العبَّاسِ أحمدَ بنِ عبدِ الله الجزائريِّ رضي الله تعالى عنه وأرضاهُ، وقد شرحَه قدوةُ المتّقينَ وخلاصةُ عبادِ الله الصالحين أبو عبدِ الله محمّدُ بنُ يوسفَ السَّنوسيُّ الحسنيُّ رحمهُ اللهُ تعالى شرحاً أطنب فيه وبالغَ في الإطنابِ[5]، وحلَّ جميعَ مشكلاتِه، راجياً جزيلَ الثوابِ، فجاءَ كاملاً مكمِّلاً من وقف عليه، مُغنياً عن كثيرٍ ممَّا صُنِّفَ في هذا العلم مَنْ اطَّلعَ عليه، غير أنَّه منْ زيادةِ الإطناب يمَلُّ منه بعضُ الطلّابِ فأحببتُ أنْ أختصرَ وأقتصر على المقصود الذي لا بدَّ منه؛ حتَّى يرغب في قراءَتِه كلُّ طالبٍ، بعباراتٍ واضحةٍ تُظْهِرُ ما خفيَ ودقَّ من شريفِ المطالب، وما نويت والله إلا الرِّضا، وإنّما لكلِّ امرئٍ ما نوى، وباللهِ التَّوفيقُ وهو الملهمُ للتَّحقيقِ.

---

1) تعدّدت الأقوال في تعيين أشرف العلوم، وفي الأمر سَعةٌ، فكلُّ العلومِ الدينيّةِ شريفةٌ، ويعضد بعضُها بعضاً، وأرى أنَّ كلّ علمٍ اتّصل بالله تعالى وابتغي به وجهه، ونفع الأمّة كان شريفاً، فيجب على الإنسان: أن يبحث في العلم الذي تميل نفسُه إليه، ويصلح حالُه أو تحتاجه أمّة الإسلام، فيتقنه ابتغاء وجه الله تعالى، فيكون في حقّه هو الأشرف.

2) الأسُّ والأساس: مبتدأ كلِّ شيءٍ، والأسُّ والأسَسُ والأساسُ: أصل البناء، وأُسُّ الإنسان وأَسُّه أَصله، وقيل: هو أَصل كل شيءٍ، وأسُّ الدهر: قِدمه، انظر: لسان العرب: ابن منظورٍ (6/6)، القاموس المحيط: الفيروزآبادي (682)، المعجم الوسيط: الزيّات (17/1).

3) يوجد كتبٌ كثيرةٌ أفاضت الشرح في علم التوحيد، مثل: التوحيد للماتريديّ، الإنصاف وتمهيد الدلائل للباقلانيّ، الاعتماد في الاعتقاد لأبي البركات النسفيّ، غاية المرام في علم الكلام للآمديّ، الإرشاد للجوينيّ، نهاية الأقدام في علم الكلام للشهرستانيّ، أصول الدين للبزدويّ، المواقف للإيجيّ، وشرحها للجرجانيّ.

4) المختصرات في علم التوحيد، مثل: معالم أصول الدين للرازيّ، جوهرة التوحيد لإبراهيم اللّقانيّ، القصيدة الجزائريّة لأحمد بن عبد الله الجزائريّ الزواويّ، الخريدة البهيّة في علم التوحيد وشرحها لأحمد بن محمّد عدويّ المشهور بالدردير، ومختصر ابن عساكر.

5) (الإطناب): هو أداء المقصود بأكثر من العبارة المتعارفة، انظر: لسان العرب: ابن منظورٍ(562/1)، التعريفات: الجرجانيّ (ص/46).

[الكلامُ على الحمدلةِ]

قال المؤلِّفُ رحمه الله:

1. الحَمـــدُ للهِ وَهُـــوَ الْوَاحِـــدُ الأَزَلِيْ سُـبْحَانَهُ جَـلَّ عَـنْ شِـبْهٍ وَعَـنْ مَثَـلِ

(**الحمدُ**) لهُ معنيان، في اللّغة وفي الاصطلاح:

معناه في اللّغة: الثناءُ على الجميلِ الاختياريّ من [2أ] نعمةٍ أو غيرِها، والمدحُ هو الثناءُ مطلقاً فهو أعمُّ من الحمد[1]. وقال في الكشَّافِ[2] هما أخوان[3].

وفي الاصطلاح: فعلٌ ينبئُ عن تعظيمِ المنعمِ بسبب إنعامه، ومورِدُه القلبُ والجوارح واللّسان فهو أعمُّ من الأوَّلَيْنِ[4] من وجهٍ وأخصُّ من آخر[5][6].

والشكرُ لهُ معنيان أيضاً، معناهُ في اللّغة وهو معنى الحمد الاصطلاحيّ، وفي الاصطلاح: صرفُ العبدِ جميعَ ما أنعم الله به عليه فيما خلق لأجله[1]، واللّام في (**الحمد**) للجنس ويُحتَملُ أنْ تكون للاستغراق، ومعناه

---

1) (الشكر) لغةً هو: الثناء على جميل الإنعام، فإن قُيّد بالنعمة أصبح حمداً، أمّا المدح فهو الثناء مطلقاً دون قيدٍ، وقد وردت العبارة في كتاب السنوسيّ (المنهج السديد) بلفظ: (والشكر هو: الثناء مطلقاً بجميل الإنعام) (ص/37)، انظر: لسان العرب: ابن منظورٍ (155/3)، مختار الصحاح: الرازيّ (167/1).

2) كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمّد بن عليٍّ التهانويّ.

3) يعني بالأخوين: الحمد والمدح في اللّغة، وفي تقييده بالاختياريّ إشارةٌ إلى أنّ الحمد أخصُّ من المدح، فالحمد هو الثناء باللّسان على الجميل الاختياريّ، أمّا المدح فعلى الجميل مطلقاً، وقيل إنّهما مترادفان باعتبار عدم الاختصاص بالاختياريّ، والحمد في الاصطلاح هو الشكر لغةً، والشكر هو مراد المؤلّف فيما سيظهر من عبارته في البيت التالي: (فليس يحصى الذي أولاه من نعم)، انظر: الكشّاف: الزمخشريّ (712) وما بعدها، تاج العروس: الحسينيّ (38/8)، التعريفات: الجرجانيّ (ص/82).

4) أي: (الحمد والمدح) اللّغويّين.

5) وردت في (د) (وجه) بدل (آخر).

6) الشكر أعمُّ من الحمد من جهة أن مورده القلب والجوارح واللّسان، أما الحمد فمورده اللّسان فقط، والحمد أعمُّ من الشكر من جهة أن متعلّقه النعمة وغيرَها، أما الشكر فمتعلّقه النعمة فقط، فبين الشكر والحمد عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ؛ فهما يجتمعان فيما إذا كان الثناء قولاً بجميل الإنعام، وينفرد الحمد فيما إذا كان الثناء قولاً بجميل الوصف المختصّ بالمحمود؛ كعلمه وشجاعته مثلاً، وينفرد الشكر فيما إذا كان الثناء على جميل الإنعام والإحسان، سواءً أكان بالقلب أو باليد أو باللّسان، انظر: تاج العروس: الحسينيّ (38/8)، الكشاف: الزمخشريّ (ص/1038)، التعريفات: الجرجانيّ (ص/109).

حينئذٍ كلُّ حمدٍ فهو كائنٌ للهِ تعالى؛ أي: كلُّ حامديَّةٍ ومحموديَّةٍ لأنَّه الحامدُ والمحمودُ[2]، وأمَّا حمدُ العبادِ إيَّاهُ وحمدُ بعضهم بعضاً فهو وإنْ نُسِبَ إليهم على طريق المجاز لكنَّهُ على الحقيقةِ فعلُ اللهِ تعالى[3]، لأنه لا فاعلَ في الوجود غيرُ الله تعالى، فصحّ قولنا إنَّهُ الحامدُ والمحمود[4].

واسمُ الجلالةِ: عَلَمٌ لواجبِ الوجودِ[5]، المنفردِ بإيجادِ جميعِ الكائنات بلا واسطةٍ؛ فهو اسمٌ جامع لمعاني الذَّاتِ والصِّفات والأفعال[6]

---

1) الشكر اللّغويّ: هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل على النعمة من اللّسان والجنان والأركان، أما الشكر العرفيُّ: فهو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه من السمع والبصر وغيرهما إلى ما خلق لأجله، فبين الشكر اللّغويّ والشكر العرفيّ عمومٌ وخصوصٌ مطلقٌ، كما بين الحمد العرفيّ والشكر العرفيّ، أما الشكر اللّغويّ والحمد العرفيّ فلا فرق بينهما، انظر: الحسينيّ: تاج العروس (12/224-225)، التعريفات: الجرجانيّ (ص/109) وما بعدها.

2) التعريف في اللّام للعهد؛ أي: حمده تعالى أو حمد محبّيه، أو للاستغراق أو الجنس أو للاختصاص، إلّا أن الأوّل أولى؛ لأنّ العهد مقدّمٌ على الاستغراق، ويجوز أن يحمل باعتبار المعنى على المعنى الأعمّ، أي: كلّ ما يصحُّ أن يُطلَق عليه لفظ الحمد، فحينئذٍ يشمل كلّاً من معنييه، فإنْ كانت اللّام للجنس فتعني حقيقة الحمد، وإن كانت للاستغراق فلأنَّ كلَّ كمالٍ في الحقيقة كائنٌ لله تعالى، وقد تكون اللّام للاختصاص؛ أي: الحمد مختصٌّ به تعالى، والحمد هنا يُحتمل أن يكون مبنيّا للفاعل، أي: كلُّ حامديّةٍ متعلّقةٌ به تعالى وأن يكون مبنيّاً للمفعول، أي: كلّ محموديّةٍ قائمةٌ به تعالى، انظر: لسان العرب: ابن منظورٍ (3/155)، لوامع الأنوار البهية: السفارينيّ (1/37)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: الكليبوليّ (1/10).

3) الفعل من العبد يُنسب لله تعالى خلقاً وإيجاداً، ويُنسب للعبد كسباً، فعندما تتعلّق إرادة العبد بالفعل الممكن المقدور كالإيمان مثلاً، فإنّ الله تعالى يخلق ذلك الفعل بقدرته وحدها، ويصير العبد مؤمناً باكتسابه للإيمان، فالعبد كاسبٌ للفعل بإرادته وانبعاثه نحو العمل، فيوصف بأنّه فاعلٌ له، ويكون بعمله مطيعاً أو عاصياً، ويتعلّقُ بكسبه الثوابُ والعقاب، أمّا الله تعالى فهو خالقٌ وموجدٌ للفعل ولكنْ لا يتّصف بصفة فعله، وكلام الخانيّ رحمه الله تعالى يُوهم أنّ العبد مضطرٌّ في أفعاله، لأنّه استعمل كلمة (الفعل) في معرض التخليق بينما يستعملها المتكلّمون في معرض الكسب، انظر: التمهيد: النسفيّ (ص/94)، شرح العقيدة النسفيّة: التفتازانيّ (ص/70)، الكشّاف: التهانويّ: (ص/1363).

4) والحقُّ أنْ لا أحد يستطيع حمد الله تعالى وشكره حقيقةً إلّا هو؛ لأنّه لا سبيل لمعرفة آلاء الله تعالى أو إحصائها، فأنّى للمتناهي أن يدرك اللّامتناهي، ومنه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك)) أخرجه مسلمٌ، كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، رقم (486)، (1/352).

5) (واجب الوجود) هو الذي لا يفتقر إلى غيره في وجوده، فيكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيءٍ أصلاً، انظر: غاية المرام: الآمديّ (1/29)، التعريفات: الجرجانيّ (ص/208).

6) صفات الذات عند الأشعريّة هي: الصفات التي لم يزل ولا يزال موصوفاً بها كالحياة والعلم والقدرة وغيرها، أمّا صفات الفعل فهي عندهم: كلّ صفةٍ لا يلزم من نفيها نقيضُها مثلُ الخلق والرزق فلو نفيتهما لا يلزم نقيضهما، وصفة الفعل عند الماتريديّة هي كلُّ صفةٍ يجوز أن يتّصف بها وبضدّها، كالغضب والرضا، وقالت المعتزلة إنّ كلّ ما أمكن فيه النفي والإثبات فهو من صفات الفعل=

ولهذا قيل إنَّه الاسم الأعظمُ[1]، وما سواه من الأسماء فيختصُّ بمعنىً خاصٍّ.

[دلالةُ الوحدانيّةِ على القدمِ]

والضمير في قوله: **(وهو الواحد الأزليّ)** عائدٌ على اسمِ الجلالة، يعني أنَّه مُختصٌّ بالأزليَّة[2] الملازمةِ للقدمِ[3].

=كالخلق والرزق، وتدلُّ آياتٌ من القرآن على صفات الأفعال مثل قوله تعالى: {الخالقُ البارئُ المصوّرُ}[الحشر:24] وأمثالها، وهي صفات تدلّ على أفعال، ولها اسم غير اسم القدرة، وذلك باعتبار أسماء آثارها، وتندرج جميعُها تحت مسمّى (التكوين)؛ لأنّه يصدق على كلٍّ منها، وقد قال بذلك السادة الماتريديّة فصفة التكوين عندهم صفةٌ أزليّةٌ قائمةٌ بذات الله تعالى هو بها مكوّنٌ للمخلوقات من الأزل لوقت وجودها، لا أنّها أزليّةٌ وإنّما ليكون كلُّ جزءٍ منها في الوقت الّذي أراد الله أن يكون فيه، فكما أنّ صفة الإرادة الأزليّة تتعلّق بالموجودات لوقت وجودها، فكانت صفات الفعل عندهم أزليّةً فلا يزال الله تعالى خالقاً ولا مخلوقَ، أمّا الأشعريّة فقالوا بأنّ صفات الفعل هي كلُّ صفةٍ كان موجوداً قبل فعله لها إلّا أنّ وصف الله تعالى لنفسه بها قديمٌ، فاسمُ الله تعالى (الخالق) قديمٌ لأنّ له القدرة على الخلق في الأزل، فله معنى الخالقيّة أزلاً ولا مخلوقَ، فتعلّق القدرة الصلوحيّة بالفعل أزليٌّ، أمّا التعلّق التنجيزيُّ فحادثٌ، ونجد أنّ الاختلاف بين الفريقين ليس لفظيّاً وإنّما معنويٌّ فرعيٌّ لا يضرُّ في أصول وقواعد الاعتقاد، انظر: مفاتيح الغيب: الرازيّ (133/1)، غرائب القرآن: النيسابوريّ (72/1)، التمهيد: الباقلانيّ (ص/262- 263)، المسامرة: ابن الهمام (ص/89).

1) الاسم الدالّ على مجموع الذات والصفات الحقيقيّة والإضافيّة والسلبيّة هو (الإله)، ولا يجوز إطلاق هذا اللّفظ على غير الله تعالى، وأما لفظ (الله) فهو اسمٌ علمٌ، وهو الاسم الأعظم؛ لأنّه يدلّ على الذات الإلهيّة من حيث إنّها الجامعة للصفات الإلهيّة كلِّها، حتّى لا يخرج عنها شيءٌ منها، أما سائر الأسماء فلا يدلّ آحادها إلا على آحاد المعاني من علمٍ أو قدرةٍ أو فعلٍ أو غيره، فهو أخصّ الأسماء؛ إذ لا يطلقه أحدٌ على غيره لا حقيقةً ولا مجازاً، وسائر الأسماء قد يُسمّى به غيرُه كالقادر، فلهذين الوجهين يرجّح أنْ يكون هذا الاسم أعظم الأسماء، والله تعالى أعلم وأحكم، انظر: التعريفات: الجرجانيّ (ص/24 -25)، المقصد الأسنى: الغزاليّ (ص/44- 45).

2) (الأزليُّ) هو الذي لا يكون مسبوقاً بالعدم؛ أي إنّ استمرار وجوده في أزمنةٍ مقدَّرةٍ غير متناهيةٍ في جانب الماضي، كما أنّ الأبد استمرار الوجود في أزمنةٍ مقدَّرةٍ غير متناهيةٍ في جانب المستقبل، انظر: شرح المقاصد: التفتازانيّ (328/1)، التعريفات: الجرجانيّ (ص/17).

3) (القِدَم): لفظ القدم يعني إثبات وجود الموجود، ونفي العدم السابق عنه، أي: ليس له ابتداءٌ، فمعنى القدم ليس معنىً زائداً على ذات القديم.

والفرق بين المتلازمين الأزليّة والقدم أنَّ الأزليّ: ما لا أوّلَ له، بينما القديم: ما لا أوّلَ لوجوده، فالمراد بقدم الله تعالى القدم المطلق، أي: الّذي لم يسبقه عدمُ نفسه، فهو سبحانه قديمٌ بلا ابتداءٍ، قال الغزاليُّ: (القديم المطلق: هو الّذي لا ينتهي تمادي وجوده في الماضي إلى أوّلٍ، ويُعبَّرُ عنه بأنّه أزليٌّ) ولا يخفى أنّ قِدم الله تعالى ليس قِدماً زمانيّاً، بمعنى أنّ وجودَه لم يكن ضمن أزمنةٍ كثيرة مرّت عليه حتّى يقال بأنّه قديمٌ، كما أنّ بقاءَه ليس زمانيّاً كذلك، وذاك أنّ الزمان محلّ التغيّر، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، فقد كان=

قولُه: (**سبحانه**) منصوبٌ على المصدريَّة[1]، وعامله محذوفٌ تقديره: أسبّحُه، أي: أنزّهُه وأبعده عمّا لا يليق به، و(**جلّ**) بمعنى: عظم[2] وهو معطوفٌ على (أسبّح) المقدّر يعني: أسبّحُه، و(**جلَّ**) في نفسه، أي: عَظُمَ أن يكون له شبهٌ أو مثلٌ، و(**المثل**) هو: النظير، يقال: مِثلٌ ومَثَلٌ ومثيلٌ كشبهٍ وشبهٍ وشبيهٍ.

2. فَلَيْسَ يُحْصَى الَّذِيْ أَوْلاهُ مِنْ نِعَمٍ أَجَلُّهَا نِعْمَةُ الْإِيْمَانِ بِالرُّسُلِ

هذا البيت مرتَّب على قوله في البيت السابق (**الحمدُ لله**)، والظَّاهر أنَّه أطلق الحمدَ وأراد الشُّكرَ، فكأنَّه قال: أشكرُ الله[3]؛ لأنَّه أولى مِنَ النِّعَمِ ما لا يُحصى، وأجلُّ ما أولاه من النِّعم أنْ أنعمَ علينا بالإيمان بالرسلِ[4]، إذْ هو أصلُ كلِّ نعمةٍ، والوسيلةُ إلى سعادةِ الدارين، ولا يخفى أنَّ نِعمَ الله تعالى لا تدخلُ تحت الحصر، كما قال جلَّ من قائلٍ: {وَإِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللهِ لا تُحْصُوْهَا} [النحل:18]، فإنْ قلت: لِمَ لَمْ يقلْ الإيمانُ بالله، قلتُ: لأنَّ الإيمان بالرُّسُلِ يستلزمُ الإيمان بالله ولا عكس[5].

3. مَنْ ذَا مِنَ الْخَلْقِ يَقْضِيْ شُكْرَ وَاهِبِهَا لَوْ كَانَ يَشْكُرُ طُوْلَ الدَّهْرِ لَمْ يَصِلِ

[2ب] هذا البيت جوابٌ عن سؤالٍ نشأ من البيتِ الذي قبلَه، وهو أنَّ شكر هذه النعم هل يقدرُ عليه أحدٌ؟ فالجوابُ: لا أحدَ منَ الخلق يقضي شُكرَ واهبَها، ولو شكرَ طول الدهر؛ لأنَّه لا قدرةَ لأحدٍ على قضاءِ

=ولا زمان ولا مكان، انظر: الاقتصاد في الاعتقاد: الغزاليّ (12/1)، المقصد الأسنى: الغزاليّ (ص/148)، شرح المواقف: الجرجانيّ (ص/ 106- 109).

1) (سبحان) نائب مفعولٍ مطلقٍ، ذكره سيبويه تحت باب: (من المصادر يَنتصب بإضمار الفعل المتروك إظهارُه) و(التسبيح): التنزيه، و(سبحان الله) معناه: التنزيه لله، نصب على المصدر كأنّه قال: أبرّئ الله من السوء براءةً. والعرب تقول: سبحان مَن كذا إذا تعجبت منه، انظر كتاب سيبويه، (322/1)، الصحاح: الجوهريّ (395/2).

2) (جلَّ) يجلّ جلالاً: عَظُمَ فهو جَليلٌ، والجلال هو التناهي في عظم القدر، ولذا خصّ به الله تعالى؛ (ذو الجلال) انظر: القاموس المحيط: الفيروزبادي، (1264/1)، لسان العرب: ابن منظورٍ (116/11) تاج العروس: الزبيديّ (217/28).

3) في (ج) و(د): (الشكر لله).

4) ذهب بعض العلماء إلى أن إرسال النبيّ محمّدٍ صلى الله عليه وسلم هو أعظم النعم، ومنهم من ذهب إلى أنّ القرآن هو أعظم النعم، وذهب عامة علماء الكلام إلى أنّ نعمة الهداية للإيمان بالله تعالى هي أعظم النعم؛ لأنّها لو غابت لحضر درك الشقاء أبد الآبدين، والراجح أنَّ نعمة الإيمان بالرسل تعمُّ كلّ ما ذُكِر، كما قال الخانيّ بأنّه أصل كلِّ نعمةٍ، انظر: تأويلات أهل السنة: الماتريديّ (172/2)، مفاتيح الغيب: الرازيّ (222/1، 44/4)، إيثار الحقّ: ابن الوزير (325/1)، الدر المنثور: السيوطيّ (68/2).

5) مثل البراهمة الذين نفوا النبوّات، وجحدوا الرسل، وزعموا أنّه لا يجوز في حكمة الباري وصفته أن يبعث رسولاً إلى خلقه، وأنّه لا وجهَ لصحّة تلقّي الرسالة عن الخالق، ومنهم من قال بأنّ الله تعالى ما أرسل رسولاً إلى خلقه إلّا آدم، وكذَّبوا كلَّ مدّعٍ للنبوة سواه، انظر: التمهيد: الباقلانيّ (ص/104)، الملل والنحل: الشهرستانيّ (ص/706).

شكر جميع نعمه تعالى لأنَّها لا تدخلُ تحت الحصرِ كما مرَّ، ولأنَّ الشكر نعمةٌ فيقتضي شكراً، والشكر على الشكر يقتضي شكراً آخرَ، وهَلُمَّ جرّاً فيتسلسلُ[1].

[الكلامُ على الصلاةِ والسلامِ على النبيِّ صلّى اللهُ عليهِ وسلّمَ]

4. **ثُمَّ الصَّــلاةُ عَلَــىْ خَــيْرِ الــوَرَىْ أَبَــداً وَصَــحْبِهِ مَــعْ سَــلامٍ طَيِّــبٍ حَفــلِ**

(**الصلاةُ**) من الآدميِّ دعاءٌ، فكأنَّه لما شكرَ الله تعالى أراد أنْ يشكرَ حبيبَه؛ لأنَّه بابُه[2] ولا دخولَ[3] لأحدٍ إلى حضراتِ القدس إلا منهُ[4]، وقد أمرَ أبو بكر الصدّيقُ عائشةَ رضي الله عنها[5] بأنْ تشكرَ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم[6]، و(**السلامُ**): الأمنُ ويقال بمعنى التحيّةِ[7]، وكلا المعنيَيْن جارٍ هنا، و(**الحفلُ**)[8]: الكثير، وإنَّما عدَلَ عن اسمِهِ الشريف إلى (**خيرِ الورى**) إيماءً إلى أنَّه يطلب له من الله العطايا والكرامات المناسبة

---

1) (التسلسل) معناه: أنّه لا يكون شيءٌ إلّا وقبله شيءٌ تَرَتَّبَ عليه، أو لا يكون شيءٌ إلّا و بعده شيءٌ ترتّب عليه، فهو ترتيب أمورٍ غير متناهيةٍ، ويكون بالأجسام وبالحوادث، ولا ريب أنَّ كلاهما باطلٌ؛ لأنّه يناقض بداهة العقل، فهو يتطلّب أنْ يستند الممكن في وجوده إلى علّةٍ مؤثّرةٍ فيه، وتستند تلك العلّة المؤثّرة إلى علّةٍ أخرى مؤثّرةٍ فيها، وهلمّ جرّاً إلى غير النهاية، انظر: شرح العقيدة الطحاويّة: الطحاويّ (6/4)، المواقف: الإيجيّ (449/8)، الحدود الأنيقة: أبو زكريّا الأنصاريّ (ص/51). وسبب هذه المغالطة العقليّة الوهم بأنّه لا بدّ لكلّ شيءٍ من سبب، وعدم تعقّل وجود الأزلي دون سببٍ، والواقع أنّه لا بدَّ لكلِّ شيءٍ من سبب إلّا واجب الوجود.

2) أي: الطريق الموصل إلى الله تعالى.

3) في (ج): (مدخل).

4) لما كان رسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم سببَ الوصول إلى معرفة الله تعالى، ونيل محبته ورضوانه، شبّهَهُ المصنف رحمه الله تعالى بالباب الذي تُنال منه نِعَمُ الله تعالى ورحماتُه، فأراد المصنفُ شُكْرَ الله تعالى على نعمته بإرسال رسوله، وشكرَ رسوله صلّى الله عليه وسلّم النعمةُ العظيمةُ المهداةُ، فطلب من الله تعالى كثرة الصلاة والسلام عليه؛ أي: كثرة الإنعام عليه والأمن له.

5) في (ب): (عنهما)، وسقطت عبارة (رضي الله عنها) من (ج) و(د).

6) وكان ذاك بعد أن أنزل الله تعالى آياتٍ ببراءة أمّنا الصديقة رضي الله عنها من قصّة حادثة الإفك، فقالت لها أمّها: (قومي فاشكري رسول الله) انظر: صحيحَ مسلمٍ، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف، 112/8، تفسير الشعراويّ (10215/16).

7) (السَّلامُ) أي: التَحِيَّة، وهو اسم من التَّسْلِيم، فكأنه سأل الله تعالى أن يُسمع رسوله السلامَ، أي: التحية بكلامه القديم، انظر: المعجم الوسيط: الزيّات (213/1)، تاج العروس: الزبيديّ (385/22).

8) (الحفلُ) أي: الكثيرُ الطيّب المبالغ فيه، من حفل بالشيء واحتفل به، إذا بالغ فيه وأكثر منه، والحفل من كلّ شيء ما اجتمع منه، انظر: المعجم الوسيط: الزيّات (186/1).

لهذا الوصف، وهو خيرُ الورى لأنَّ المناسبَ لهذا الوصفِ إعطاءُ ما لا عينٌ رأتْ ولا أذنٌ سمعت ولا خطر على قلب بشرٍ[1].

[موجباتُ التكليفِ بالمعرفةِ]

5.وَبَعْـــدُ فَـــالْعِلْمُ بِالتَّوْحِيْـــدِ مُفْـــتَرَضٌ بِالِاحْـــتِلامِ وَعَقْـــلٍ غَـــيْرِ مُخْتَبَـــلِ

6. وَبِالْمَحِـــيْضِ وَسِـــنٍّ حَـــدَّهُ ذَكَـــرُوْا وَلَـيْسَ مَـنْ أَلْحَـقَ الإِنْبَـاْتَ ذَاْ خَلَـلِ

(**العلمُ بالتوحيدِ**): هو علمُ العقائد[2]، وهو[3] فرضٌ[4] على كلِّ مسلمٍ عاقلٍ بالغٍ[5]، وهو أشرفُ العلوم لكونِه أساسَ الأحكامِ الشَّرعيَّة، ومعلوماتُه: العقائدُ الإسلاميَّةُ، وغايتُه: الفوزُ بالسعادةِ الدينيَّةِ والدنيويَّةِ، وبراهينُه: الحججُ العقليّةُ المؤيّدُ أكثرُها بالأدلّةِ السمعيّة.

قوله (**بالاحتلام**) يعني بالبلوغ[6]، ولما بيَّنَ أنَّ علمَ التوحيدِ فرضٌ، والفروضُ لا تُطلَب إلّا من البالغِ العاقلِ، فذكر علاماتِ البلوغ وهي: الاحتلامُ[7] والحيضُ[1] والسِّنُ[2] وإنباتُ العانة[3]؛ وهو عبارةٌ عن اسودادِ

---

1) هذا الكلام مقتبسٌ من رواية أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنّه قال: ((قَالَ اللَّهُ أَعْدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لا عَيْنٌ رَأَتْ وَلا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ فَاقْرَؤوا إِنْ شِئْتُمْ {فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ} [السجدة:17])) البخاريّ، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأنّها مخلوقةٌ، رقم (3244) (118/4)، ومسلمٌ، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، رقم (2824)، (2174/4).

2) العلوم الشرعية نوعان: نوعٌ يتعلّق بالأعمال والفروع ويسمّى علم الشرائع والأحكام، وآخر يتعلّق بأصول الاعتقاد دون العمل، ويسمّى علم التوحيد والصفات، انظر: شرح العقيدة النسفيّة: التفتازانيّ (ص/8)، التعريفات: الجرجانيّ (ص/128).

وعبّر عن العقيدة بالجمع (العقائد) في أكثر من موضعٍ في هذا الكتاب، وقد جاءت كلمة العقائد بالجمع في كتاب التعريفات للجرجانيّ: (العقائدُ: ما يُقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل) (ص/128).

3) أي: حكم تعلّم علم التوحيد.

4) انظر في مسألة حكم إيمان المقلِّد، في الفصل التالي لهذا الفصل (فصلٌ في بيان حكم التقليد في عقائد التوحيد).

5) لأنّ طلب علم التوحيد واجبٌ كغيره من الواجبات، فيشترط لوجوبه البلوغ والعقل.

6) لما كان البلوغ أمراً غير ظاهرٍ جُعِل عليه علامات اتّفق عليها، وهي: الاحتلام والحيض، واختلف في السنّ وإنبات العانة، وسيأتي تفصيله.

7) (الاحتلام) هو خروج المنيّ من ذكر الرجل أو قبل الأنثى في يقظةٍ أو في منامٍ وهذا لا خلافَ فيه، وقد قال الله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرّات} ثمّ قال: {وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم=

شعرِ المحلِّ، وأشارَ إلى أنَّه مختَلَفٌ فيه[4]، والعقلُ الّذي هو شرطٌ في التكليفِ هو بعضُ العلومِ الضروريَّةِ[5]، كالعلم بأنَّ النفي والإثبات لا يجتمعان، وأنَّ كلَّ موجودٍ إمَّا حادثٌ أو قديمٌ، وأنَّ اجتماع الضِّدَّين محالٌ، وأنَّ

=فليستأذنوا كما استأذن الذين من قبلهم}، فإذا وجد ذلك من الصبيّ أو الجارية حكم ببلوغه، انظر: المغني: ابن قدامة (ص/551)، لباب التأويل: الخازن (480/1).

1) (الحيض) ويلحق به الحبل، لأنّ تكوّن الجنين يكون من مائي الرجل والمرأة، فإذا حاضت الجارية بعد استكمال تسع سنين حكم ببلوغها، وكذلك إذا ولدت حكم ببلوغها قبل الوضع بستّة أشهرٍ لأنّها أقلّ مدّة الحمل، انظر: المغني: ابن قدامة (ص/551)، لباب التأويل: الخازن (480/1).

2) سنُّ البلوغ في الغلام والجارية خمس عشرة سنةً، وبهذا قال الأوزاعيّ والشافعيّ وأبو يوسفَ ومحمّدٌ، ويدلّ على صحّة قولهم ما رُوِيَ عن ابن عمر رضي الله عنهم قال: ((عرضت على رسول الله صلى الله عليه وسلم عام أحد وأنا ابن أربع عشرة سنةً فردَّني، ثم عرضت عليه عام الخندق وأنا ابن خمس عشرة سنةً فأجازني)) أخرجاه في الصحيحين وهذا قول أكثر أهل العلم، انظر: المغني: ابن قدامة (ص/551)، لباب التأويل: الخازن (480/1).

وقال داوود: لا حدّ للبلوغ من السنّ لقوله عليه الصلاة والسلام: ((رفع القلم عن ثلاثٍ عن الصبيّ حتّى يحتلم))، أخرجه أحمد في المسند، مسند الخلفاء الراشدين، مسند عليّ، رقم (940)، (254/2)، وأبو داوود، أوّل كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب أحداً، رقم (4402)، (454/6)، والترمذيّ، أبواب الحدود، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد، رقم (1423)، (32/4)، والنسائيّ، كتاب الطلاق، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج، رقم (3432)، (156/6)، وابن ماجه، أبواب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، رقم (2042)، (199/3)، وإثبات البلوغ بغيره يخالف الخبر وهذا قول مالكٍ، وقال أصحابُه سبعَ عشرةَ أو ثماني عشرةَ.

وقال أبو حنيفة: بلوغُ الجارية باستكمالِ سبع عشرةَ، وبلوغ الغلام باستكمال ثماني عشرة سنة، انظر: المغني: ابن قدامة (ص/551)، لباب التأويل: الخازن (480/1).

3) (الإنبات) هو أنْ ينبتَ الشعرُ الخشن حول الفرج الّذي استحقّ أخذه بالموسى، وأما الزغب الضعيف فلا اعتبار به، فإنّه يثبت في حقّ الصغير وبهذا قال مالكٌ والشافعيّ في قولٍ، وقال في الآخر: هو بلوغٌ في حقّ المشركين، وقال أبو حنيفة: لا اعتبار به لأنّه نبات شعرٍ فأشبه نبات شعر سائر البدن، ومن أثبت فدليله أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لما حكّم سعدَ بنَ معاذٍ في بني قريظة حكم بأنْ تُقتَل مقاتلتُهم وتسبى ذراريهم، وأمر أن يُكشف عن مؤتزرهم فمَنْ أنبت فهو من المقاتلة ومن لم ينبتْ ألحقوه بالذريّة، وقال عطيّة القرظيّ: ((عُرِضت على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم قريظة فشكّوا فيَّ، فأمر النبيّ صلى الله عليه وسلم أن ينظر إليَّ هل أنبتُّ بعدُ؟ فنظروا إليَّ فلم يجدوني أنبتُّ بعد، فألحقوني بالذرّيّة)) متّفقٌ على معناه، انظر: المغني: ابن قدامة (ص/551)، لباب التأويل: الخازن (480/1).

4) أي: إنبات الشعر.

5) (العلم الضروريُّ) هو كلُّ علمٍ يمتنع خلوُّ الموصوفِ بالعقل منه، وهو نوعٌ من أنواع العلم المحدَث، والّذي لا يُحتاج فيه إلى تقديمِ مقدّمةٍ؛ كالعلم الحاصل بالحواسّ الخمس، وعبّر بكلمة (بعض العلوم) ولم يقل بكلّ العلوم؛ لأنّ العلم بالمحسوسات من جملتها، ولا تزول صفةُ العقل عن فاقد الحواسّ، انظر: التعريفات: الجرجانيّ: (ص/131)، المنهج السديد: السنوسيّ (ص/41).

الكلَّ أعظمُ من الجزءِ[1]، فالعاقلُ المكلَّفُ هو الّذي يعلمُ هذه الأشياء، وهذا [3أ] التعريفُ للقاضي[2]، وتبعه إمام الحرمين[3]، ونقله عنهما السنوسيّ في شرحه وحسّنَهُ[4].

قوله: (**غير مختبَل**) بفتحِ الباءِ الموحّدة معناه: غيرُ مختلٍّ[5].

7.بَـلْ كُـلُّ مَـا بِلِسَـانِ الشَّـرْعِ تَفْعَلُـهُ فَـرْضٌ تَعَلُّمُـهُ وَإِنْ جَهِلْـتَ سَـلِ

(**بل**) هنا إضرابٌ انتقاليٌّ عن تخصيصِ الفرض بعلم التوحيد إلى تعميمه بكلِّ ما كلَّفَنا الشَّرعُ بفعله من صلاةٍ وصومٍ وغير ذلك، فيجبُ على كلِّ مكلَّفٍ علمُ كيفيّة تلك الأفعال وباقي البيت معلومٌ[6].

8. فَهَـاكَ نَظْـمَ فُصُـوْلٍ مِـنْ قَوَاْعِـدِهِ مَـنْ رَامَ بِالـنَّظْمِ حَصْـرَ الْكُـلِّ لَمْ يَنَـلِ

9. لَعَـلَّ قَارِئَـهُ بِالـنَّظْمِ يَحْفَظُـهُ فَقَـدْ حَـوَىْ جُمَـلاً تُنْبِيْـهِ عَـنْ جُمَـلِ

10.وَمِنْـهُ يَفْهَـمُ مَـا يَكْفِيْـهِ مُعْتَقَـداً فَلْيَشْـتَغِلْ بَعْـدُ بِالتَّكْلِيْـفِ مِـنْ عَمَـلِ

---

1) يعني: من جزئه.

2) الباقلانيّ. جاء في كتابه التمهيد أنّ العلم على وجهين: العلمُ القديم وهو علم الله تعالى وهو ليس بعلم ضرورةٍ ولا استدلالٍ، والعلم المحدث وهو علم العالَمِين، وينقسم إلى قسمين علم ضرورةٍ وعلم نظرٍ واستدلالٍ، ومعنى العلم الضروريّ هو ما يلزم نفسَ المخلوق لزوماً لا يقبل الانفكاكُ عنه، ولا يشكّ في متعلّقه ولا يرتاب فيه، انظر: التمهيد: الباقلانيّ (ص/7) وما بعدها.

3) الجوينيّ. جاء في كتابه الإرشاد أنّ العقل من العلوم الضروريّة؛ لأنّه يستحيل الاتّصاف به مع خلوّه من جميع العلوم، فكلّ علمٍ لا يخلو عنه العاقل ولا يشاركه فيه غير العاقل فهو العقل المشروط في التكليف، كالعلم بتجويز الجائزات واستحالة المستحيلات، انظر: الإرشاد: الجوينيّ (ص/21) وما بعدها.

4) انظر المنهج السديد في شرح كفاية المريد: السنوسيّ (ص/40-41).

5) (مُخْتَبَلٌ) في (ب) و(ج). أمْرٌ مُخْتَلٌّ، أي: واهٍ، واختَلَّ العقلُ تغيَّرَ واضطرب، ومختَبَل اسم مفعول ومختَبِل اسم فاعل هو فاسدُ العقلِ، ووصَفَ المؤلّف رحمه الله تعالى العقلَ بهذا الوصف ليس تكراراً وإنّما فائدتُه التحرّز من حملِ العقل الّذي هو مناطُ التكليف على غير المعنى المراد منه هنا من سائر المعاني الّتي يُطلَق عليها اسم العقل عرفاً؛ كالتؤدَةِ والحِنْكَةِ والخبرة، فإنَّ فاقد هذه الأمور لا يُقال عنه مختَبِلٌ، بخلاف العقل الذي هو شرط التكليف، فإنّ فاقده يوصف بالحمق والخبل، ولا شكَّ أنّ معنى الحمق والخبل مشهورٌ، وموصوفهما مضبوطٌ عند العلماء، فبسبب الخفاء والاشتراك بمعنى العقل عرّفه المؤلّفُ بضدّه، لجلاء معنى هذا الضدّ وشهرة محلّه، انظر: المعجم الوسيط: الزيّات (253/1)، القاموس المحيط: الفيروزبادي (ص/1285)، المنهج السديد: السنوسيّ (ص/41).

6) يعني أنّ طلب العلم الشرعيّ فرضٌ، فمن استطاع استنباط العلوم فليجتهد في ذلك، ومن لم يستطع فعليه بسؤال أهل العلم، قال الله تعالى: {فاسألوا أهلَ الذِّكرِ إنْ كنتم لا تعلمونَ} [النحل: 43].

يعني إنْ أردت أنْ تعلم ما سمعته ممَّا فُرِض عليك من علمِ[1] التوحيد، فخُذْ هذا النظمَ حال كونه بعضَ قواعدِ علمِ التوحيد؛ لأنَّ مَنْ رام حصرَ جميعِهِ بالنظم لم ينلْ ما رامه، والحقُّ أنَّ ما ضمَّنَهُ المصنِّفُ هذا النظمَ من العقائد هو المفترضُ على كلِّ مسلمٍ، وأمَّا ما تركه فليس بفرضٍ[2].

قولُه: **(لعلَّ قارئَه)** جوابُ سائلٍ قال: لِمَ عدلْتَ عن النثر إلى النظم مع أنَّ النثرَ أوفى بالمقصود من النظم مع اعترافِك[3] بذلك؟ فقال: لأجل أنَّ حفظَ المنظوم أسهلُ من غيره، ولا شكَّ أنَّ الأمرَ كما قاله رحمه الله تعالى، قوله: **(قد حوى)** إلى آخره جواب سؤالٍ أيضاً وهو ناشئٌ عن قوله: **(مَنْ رامَ بالنظمِ حصرَ الكلِّ لمْ ينل)** وهو أنَّ هذا المختصر هل يفي بالمقصود وهل يحتوي على جميع ما يُحتاجُ إليه، فأجاب: أنَّهُ قد حوى كلاماً في غايةِ الإيجاز قليلَ الألفاظِ كثيرَ المعاني وافٍ بالمقصود كافٍ في أداء الواجب.

قوله: **(فليشتغلْ)** إلى آخره إشارةٌ إلى أنَّ الإنسانَ لا ينبغي أنْ يقتصرَ على العلوم وينسى العملَ؛ لأنَّ المطلوبَ منه والواجبَ عليه كلا الأمرين لا أحدُهما؛ لأنَّ العلمَ كالأساس، والعملَ كالبناء عليه، والأساسُ بغير بناءٍ لا فائدةَ فيه معتدّاً بها[4].

11.وَاللهَ أَسْـــأَلُ فِي نَفْـــعِ الْجَمِيْـــعِ بِـــهِ إِذْ لا يُضَـــيّعُ فَضْـــلاً كُـــلَّ ذِيْ أَمَـــلِ

يعني لا أسألُ في نفعِ العباد بمختصري هذا إلا اللهَ تعالى؛ لأنَّه لا يضيّعُ كلَّ مَنْ أمَّلَهُ، قال الله تعالى: ((أنا [3/ب] عند ظنِّ عبدي بي فليظنَّ بي ما شاء))[5].

---

1) في (ب): (من عمل علم التوحيد)، في (د): (من التوحيد).

2) لم يترك إلّا ما ليس بفرضٍ، أو ما هو فرضُ كفايةٍ، فيكونُ الضميرُ في قوله: (من قواعده) عائداً إلى علم التوحيد المطلق لا المقيّد، وتكون (من) للتبعيض، وإنْ جُعِلتْ لبيان الجنس يكون اعتذاره عن عدم تضمين الجزئيّات الّتي ليست بفرضِ عينٍ، انظر: المنهج السديد: السنوسيّ (ص/43).

3) الضمير يرجع على الشيخ الجزائريّ، رحمه الله تعالى.

4) قال الله تبارك وتعالى في كتابه العزيز: {وقل اعملوا فسيرى اللهُ عملَكم ورسولُه والمؤمنون وستردّون إلى عالمِ الغيبِ والشهادة فينبّئُكم بما كنتم تعملون} [التوبة: 105]، الأمر بالعمل هنا يشمل الأعمال القلبيّة والبدنيّة من عباداتٍ وطاعاتٍ وغيرها، قال تعالى {ما يفعلُ اللهُ بعذابِكم إنْ شكرْتُم وآمنتُمْ وكانَ اللهُ شاكراً عليماً} [النساء: 147]، فجمعَ بين الشكر والإيمان عند اقتضاء الحساب، والشكرُ هو وضع القلب واللّسان والجوارح فيما خلقت له وهذا يحتاج إلى عملٍ وبذلِ جهدٍ كما لا يخفى.

5) جاء عن أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنّه قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ حِينَ يَذْكُرُنِي، إِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلأٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلأٍ هُمْ خَيْرٌ مِنْهُمْ، وَإِنْ تَقَرَّبَ مِنِّي شِبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا، وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً))، صحيح مسلم، باب الحثّ على ذكر الله تعالى، (62/8، (6981).

قوله: (**فضلاً**) مفعولٌ لأجله، وهو إشارةٌ إلى أنَّه لا يجبُ على الله شيءٌ، بل جميعُ ما يَمنَحُ العبدَ به في الدنيا والآخرة بمحضِ فضلِه وإحسانه[1].

فَصْلٌ فِيْ بَيَانِ حُكْمِ التَّقْلِيْدِ فِيْ عَقَائِدِ[2] التَّوْحِيْدِ

12. قَـدْ أَنْكَـرَ الْـبَعْضُ تَقْلِيْـداً بِـلا نَظَـرٍ ... وَلا دَلِيْـلَ عَلَـى التَّوْحِيْـدِ لَمْ يُقَـلِ
13. وَقِيْـلَ يَكْفِـيْ وَبَعْـضُ النَّـاسِ رَجَّحَـهُ ... وَقِيْـلَ ذُوْ الْفَهْـمِ عَـاْصٍ غَـيْرُ مُمْتَثِـلِ
14. وَقِيْـلَ إِنْ قَلَّـدَ الْقُـرْآنَ صَـحَّ لَـهُ ... مُقَلِّـدُ الْحَـقِّ ذُوْ حَـقٍّ بِـلا هُـزَلِ
15. وَقِيْـلَ لا إِذْ يَـرَىْ هَـذَاْ تَوَقُّفَـهُ ... عَلَـى الدِّلالَـةِ بِالتَّصْـدِيْقِ لِلرُّسُـلِ
16. ثُمَّ الْخِـلافُ إِذَاْ مَـاْ لَمْ يَكُـنْ تَبَعـاً ... يَقْفُـوْا مُقَلِّـدَهُ مَهْمَـاْ يَمِـلْ يَمِـلِ
17. لِأَنَّ مَـنْ لَمْ تَكُـنْ قَطْعـاً[3] عَقِيْدَتُـهُ ... عَلَىْ شَفَاْ جُرُفٍ هَـاْرٍ مِـنَ الْخَطَلِ[4]
18. لِأَنَّ تَوْحِيْـدَنَا أَصْـلُ النَّجَـاةِ غَـداً ... وَعِنْدَ مَنْ قَدْ مَضَى مِنْ مُسْلِمِي الْمِلَلِ
19. فَـلاْ يَلِيْـقُ بِنَـا إِلّا الْيَقِـيْنُ بِـهِ ... عَلَىْ سَبِيْلِ الْهُدَىْ لا غَيْرُ مِنْ سُبُلِ

(**التقليدُ**): أخذُ كلامِ الغيرِ بلا دليلٍ[5]، وهو لا يكفي في أصول الدين[1]، وهي العقائدُ الإسلاميَّة، بل لا بدَّ لكلِّ عقيدةٍ منها عن[2] دليلٍ؛ حتَّى يطمئنَّ قلبُ المؤمن به، ويتنوَّرَ ويأمنَ التزلزلَ عند وُرودِ الشبَهِ على

---

1) قرّرَ أهلُ السنّة والجماعة أنّه لا يجبُ على الله تعالى شيءٌ بمعنى الوجوبِ العقليّ؛ أي: اللّزوم، فإنَّ كلَّ ما في الكون بمحضِ فضلِه، وقالت المعتزلةُ بوجوب بعض الأفعال على الله تعالى، وعدُّوا ذلك من أمور العدل، وقد أخطؤوا في هذا لإفراطهم في تمجيد العقل، والحقُّ أنّه لا يُسأل لكمال حكمته، قال تعالى: {كتبَ ربُّكم على نفسهِ الرحمةَ} [الأنعام: 54]، بمعنى أنّ الله تعالى قدّره على نفسه أنْ يفعلَه ولا يتركَه، وإنْ كان تركُه جائزاً، فيكونُ الوجوب هنا لحكمةٍ، لا أنّه يجب على الله تعالى بإيجابه، أو بإيجاب غيرِه عليه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، انظر: الإرشاد: الجوينيّ (ص/236،237)، غاية المرام: الآمديّ (ص/229)، تلخيص المحصّل: الطوسيّ (ص/341)، مجموعة الرسائل الكبرى: ابن تيمية (ص333/1)، الرسالة الثامنة، شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبّار (ص/132).

2) في (ج): (زوايد) وفي د: (قواعد).

3) أي: جزماً.

4) (الخَطَلُ): المنطقُ الفاسدُ المضطربُ، والحُمْقُ والخطأُ والفُحْشُ، وقد خَطِلَ في كلامه من باب طرِب، وأخْطَلَ، أي: أفحش، انظر: الصحاح: الرازيّ (ص/196) مادّة (خ ط ل) ، المعجم الوسيط: الزيّات (245/1).

5) يدخلُ كلامُ رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأدلّة؛ لأنّه آخذٌ من الله تعالى، وثبت صدقه بالمعجزة.

قلبه؛ لأنَّه إذا لم يكنْ كذلك، ووردتْ عليه شبهةٌ من الشبه في عقيدةٍ من العقائد فَسدَ حالُه؛ لأنَّ الأدلَّةَ سببٌ للنور الّذي يُقذَفُ في القلب، ولذلك عبَّر المصنّفُ عنها فيما يأتي بالنورِ.

[حكم النظر عند بعض العلماء]

وقد ذمَّ المشايخُ الصوفيَّةُ[3] الاستدلالَ بالنظر[4] إلّا ما لابُدَّ منه، فإنَّهم أَمرُوا به وحثُّوا عليه[5].

وأمَّا نهيُ مشايخِ زماننا عن طلب العلم مطلقاً فضلالٌ وجهلٌ، فالواجبُ على كلِّ مسلمٍ معرفةُ مولاهُ ومعرفةُ ما يجبُ له تعالى وما يستحيلُ عليه وما يجوزُ له[6]، وكلُّ واحدٍ من هذه الثلاثةِ له أفرادٌ كثيرةٌ فيجبُ

---

1) (أصول الدين): تعني العقائد، أي: المعاني التي تُربط القلوب عليها، وقد قرَّر أكثرُ العلماء كإمام الحرمين الجوينيّ والنيسابوريّ عدمَ كفاية التقليد في عقائد التوحيد، والأظهرُ جوازُها، لكنْ بشرطِ الجزمِ وعدمِ التزلزلِ والشكِّ، للتوسّع انظر: الإرشاد: الجوينيّ (ص/15) وما بعدها، الغنية: النيسابوريّ (ص/51) وما بعدها،: لوامع الأنوار البهيّة: أبو العون السفارينيّ (275/1).

2) في (ج): (من) وهي الأصحّ.

3) (الصوفيّة): هم طائفةٌ من صالحي المسلمين اشتغلوا بعلم الإحسان وهو العلم الذي يُقصَدُ لإصلاح القلوب وتزكية النفوس وتخليص الإنسان إلى خالقه، ولكنْ ظهر بعضُ الخطأ والشطح في بعض فِرقِهم، ومن تلك الأخطاء قولُ طائفةٍ من قصيري النظر منهم: إنّ الوصول لله عز وجل عن طريق الإلهام يكفي دون الحاجة إلى الاشتغال بالتعلّم، فقاسوا أحوال العامّة على أحوال الأنبياء، ولا شكَّ أنّ ضبط التصوّف بعلم الشرع أمرٌ لازمٌ للصون عن الشطح والزلل، فإنَّ الاشتغالَ بطريق التعلّم والبحث العلميّ أقربُ للسلامة وأدعى لحصول المطلوب، وقد نهضت طائفةٌ من كبار علماء الصوفيّة للردّ عليهم ولبيان غلطاتهم، للتوسّع انظر: إحياء علوم الدين: الغزالي (19/3) وما بعدها، أصول الملامتيّة وغلطات الصوفيّة: أبو عبد الرحمن السلميّ (ص/ 138) وما بعدها، الرسالة القشيريّة: عبد الكريم بن هوازن القشيريّ (ص/21) وما بعدها، عوارف المعارف: السهروورديّ (ص/77) وما بعدها، اللّمع: الطوسيّ باب في ذكر اعتراض الصوفيّة على المتفقّه، وبيان الفقه في الدين، ووجه ذلك بالحجّة، (ص/36) وما بعدها، معراج التشوّف إلى حقائق التصوّف: ابن عجيبة (ص/25) وما بعدها، المنقذ من الضلال: الغزاليّ: فصل مداخل السفسطة وجحد العلوم (ص/83) وما بعدها.

4) (الاستدلالُ بالنظر) هو فكرُ القلب، والتأمّلُ في حال المنظور لطلب حقيقةِ العلم، أو غلبةِ الظنِّ، وبه يحصلُ العلم، انظر: التمهيد: الباقلانيّ (ص/14)، الغنية في أصول الدين: النيسابوريّ (ص/52).

5) الّذي ذمّه الصوفيّة هو المجادلات والمناظرات الكلاميّة الّتي تؤدّي إلى التخاصم والنزاع، لا قوّة العقل ونور البصيرة الّتي يُعرف بها الحقُّ تعالى وصفاته، فعندهم أنّ معرفة الله تعالى أمرٌ فطريٌّ خلقه الله تعالى في النفس الإنسانيّة، انظر: إحياء علوم الدين: الغزالي، (89/1) و(308/4)، نظريّة المعرفة: د. مدين الهوّاري، (ص/309-311).

6) أقسامُ الحكم العقليّ ثلاثةٌ: الوجوبُ والاستحالةُ والجوازُ، ووجهُ الحصرِ فيها أنَّ كلَّ ما يحكم به العقل إنْ كان يقبلُ الثبوت والانتفاء معاً فهو الجواز؛ كخلق العالَم، وإنْ كان لا يقبل الأمرين معاً؛ فإنْ كان يقبل الثبوتَ فقط دون الانتفاء فهو الوجوبُ؛ كوجوبِ=

عليه أنْ يعرفَ جميعَ هذه الأفراد، لكنْ لا[1] بمجرَّدِ السماعِ من الغير؛ بل يعرفَ كلَّ واحدةٍ[2] منها بدليلٍ[3] حتَّى يأمنَ مِنْ فتنةِ الشيطانِ ومن الوسوسةِ، مثلاً: الواجبُ عليك أنْ تعلم أنَّ الله تعالى عالِمٌ فهذه عقيدةٌ من العقائد، فإنْ علمتَها معتقداً [4أ] قولَ العلماء من غير دليلٍ فأنت مقلِّدٌ[4] يُخشى عليك التزلزلُ، وإنْ علمتَها بالدليلِ فأنت صاحبُ يقين لا يزلزلُكَ شيءٌ، والدليلُ على كونه عالماً مثلاً هو أنْ تقولَ: اللهُ تعالى فاعلٌ بالاختيار وكلُّ فاعلٍ بالاختيار لا يصدر عنه الفعلُ إلّا وهو عالمٌ به[5]، فالله تعالى لا يصدرُ عنه فعلٌ إلّا وهو عالمٌ به، وقد أوجدَ اللهُ تعالى هذه المصنوعات الَّتي في غاية الإتقان[6]، فهل يمكنْ أنْ يكونَ تعالى غيرَ عالمٍ، تعالى اللهُ عن ذلك علوّاً كبيراً[7]، وسترِدُ عليك الأدلَّةُ على كونه تعالى مختاراً مُوجِداً[8] للعالَمِ قديماً، إلى غير ذلك ممَّا لا بدَّ منه إن شاء الله تعالى.

=وجودِ واجبِ الوجودِ، وإنْ كان يقبل الانتفاءَ فقط دون الثبوت فهو الاستحالةُ؛ كشريك الباري، انظر: شرح المقدّمات: السنوسيّ (ص/75).

1) (لا) سقطت من (ج).

2) (واحدة) سقطت من (ج).

3) من الممكن معرفةُ الله عز وجلَّ بالفطرة، ولكن لا بدَّ لمعرفة وحدانيّته وباقي صفاته من البحثِ والنظر ولو إجمالاً، عن طريق التفكُّرِ بمخلوقاته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بدلالة أفعاله الباهرة، انظر: الإنصاف: الباقلانيّ (ص/14، 21، 31)، أصول الدين: البزدويّ (ص/15، 16)، شرح صغرى الصغرى: السنوسيّ (ص/50)، وانظر إلى الكلام عن دليل الفطرة في آخر فقرةٍ من مطلب: موقف الخانيّ من نظريّة المعرفة في هذه الرسالة.

4) (مقلد) سقطت من (ب).

5) وجودُ الحوادث يتوقّفُ على الإرادة، والقصدُ إلى حادثٍ معيّنٍ دون العلم به مستحيلٌ، والصنعُ المتقن والفعل المحكَمُ المرتّب لا يصدر إلّا عن عالمٍ، انظر: الاقتصاد: الغزاليّ (ص/328)، شرح صغرى الصغرى: السنوسيّ (ص/76) وما بعدها، التمهيد: أبو المعين النسفيّ (ص/62) وما بعدها.

6) قال الله تعالى: {إنّ ربَّك هو الخلّاقُ العليمُ} [الحجر: 86] {فالقُ الإصباحِ وجعلَ اللّيلَ سكناً والشمسَ والقمرَ حُسباناً ذلك تقديرُ العزيزِ العليمِ} [الأنعام: 96] الخالق عالمٌ بمخلوقاته ضرورةً، إجمالاً وتفصيلاً، فهو تعالى قد أحاط بكلِّ شيءٍ علماً وأحصى كلَّ شيءٍ عدداً.

7) (تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً) سقطت من (ج) و(د).

8) في (ب): (موجوداً) والصحيح الّذي في الأصل (موجِداً).

والأئمّةُ رضوان الله عليهم أجمعين لما اختلفوا في إيمان المقلِّد، ذكر المصنِّفُ رحمه الله تعالى اختلافَهم في أربعةِ أقوالٍ[1]:

الأوّلُ: أنَّه لا يَصِحُّ التقليدُ، وهو قولُه: **(قد أنكر البعضُ تقليداً بلا نظرٍ)**.

والثاني: أنَّه يصحُّ التقليدُ، وهو قوله: **(وقيل يكفي وبعضُ الناس رجَّحه)**.

والثالثُ: أنَّه يصحُّ التقليدُ في حقِّ البليدِ الَّذي لا يمكنه تعلُّمُ الأدلَّةِ؛ لأنَّهُ[2] {لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلا وُسْعَهَا}[البقرة: 286]، ولا يصحُّ من الفهيم الذي يمكنه التعلُّمُ. وأشار المصنِّفُ إلى هذا القول الثالث[3] بقوله: **(وقيلَ ذو الفهمِ عاصٍ)**.

والرابعُ: أنَّه إنْ قلَّد القرآن صحَّ؛ لأنَّ القرآنَ حقٌّ، ومقلِّدُ الحقِّ مصيبٌ[4]، وهو قوله: **(وقيلَ إنْ قلَّدَ القرآنَ صحَّ له، مقلِّدُ الحقِّ ذو حقٍّ بلا هزلٍ)**[5].

وقولُه: **(وقيلَ لا)** إلى آخره يعني: أنّه قد اعتُرِضَ على هذا القولِ الرابع؛ لأنّه لا يصحُّ تقليدُ القرآن إلّا بعد الاستدلال على صدق الرسولِ، ومن قدَرَ على هذا الاستدلال فليس بمقَلِّدٍ.

---

1) قال الأشعريُّ بوجوب النظر على المكلَّف من جهة الشرع؛ فلا بدَّ لكلِّ مكلّفٍ من معرفة دليلٍ واحدٍ أو أكثرَ لكلِّ عقيدةٍ إيمانيّةٍ، ويحرمُ عليه الاكتفاءُ بالتقليد، وذهب جميعُ الفقهاء وكثيرٌ من العلماء إلى صحّة إيمان المقلّد، الذي يؤمن بجميع ما يُفرض عليه وإن كان عارياً عن الدليل، قال الغزاليّ في بيان حكم الخوض في هذا العلم: (إنّه وإنْ كان مهمّاً في حقِّ بعض الخلق فهو في حقّ بعضهم ليس بمهمٍّ بل المهمّ لهم تركُه؛ لأنَّ الأدلّة في هذا العلم تجري مجرى الأدوية التي يُعالَجُ بها مرضى القلوب)، وذهب البعض إلى أنَّ تكليف البليد العاجز عن الفهم فيه تكليفٌ بما لا يطاق، وهذا هو الصواب، فمن كانت فيه قابليّةٌ للفهم وجبَ عليه النظرُ والاستدلال وحَرُمَ التقليدُ في حقّه، ومن لم يستطع فلا يكلّف الله نفساً إلّا ما آتاها، وهذا رأي أبو منصورٍ الماتريديّ حيث قال: (ليس الشرطُ أنْ يعرفَ كلَّ المسائل بالدليل العقليّ، ولكنْ إذا بنى اعتقاده على قول الرسول، بعد معرفته بدلالة المعجزة أنّه صادقٌ، فهذا القدر كافٍ لصحّة إيمانه) انظر: صغرى الصغرى: السنوسيّ (ص/44) وما بعدها، الإرشاد: الجوينيّ (ص/15) وما بعدها، الغزاليّ: الاقتصاد في الاعتقاد، (ص/ 81)، تفسير الرازيّ: الرازيّ (4879/1)، الغزنويّ: أصول الدين (ص/258)، تأويلات أهل السنّة: الماتريديّ (166/1)، شرح المقاصد: التفتازانيّ (264/2).

2) (لأنّه) سقطت من (ج).

3) (القول الثالث) سقطت من (ج) و(د).

4) للتوسّع انظر: مسألة الأخبار وأنواعُها، في كتاب أصول الدين للبزدويّ (ص/21).

5) وهذا قول أبي الحسن الرّسْتُغْفَنِيّ صاحب أبي منصورٍ الماتريديّ، رحمهما الله تعالى، انظر: تبصرة الأدلّة: أبو المعين النسفيّ (ص/42).

وقوله: (**ولا دليلَ على التوحيد لم يُقَلِ**)[1] لفظ (**لا**) نافيةٌ للجنس، و(**دليلَ**) اسمُها، و(**لَمْ يُقَلِ**) خبرُها، يعني أنَّ الأدلّةَ كثيرةٌ، ويكفي لكلِّ عقيدةٍ دليلٌ فلا عذرَ للمكلَّفِ، لأنَّ العلماءَ رضي الله عنهم ما أبقَوا شيئاً من الأدلَّة إلّا وذكروه[2].

[محلُّ خلافِ العلماءِ في إيمانِ المقلّد]

وقوله: (**ثمّ الخلافُ إذا ما لم يكن تبعاً**) إلى آخره يعني أنَّ الخلافَ الواقعَ بين العلماءِ ليس في مطلقِ التقليد والمقلِّد، بلْ في المقلِّدِ الذي جزمَ على عقيدته[3] ولا يتحوَّلُ عنها بتحوُّلٍ من قلَّدهُ[4]، أمَّا المقلِّدُ الذي تتحوَّلُ عقيدتُه حيثما تحولَّتْ عقيدةُ من قلَّدَهُ فلا خلاف بين العلماء في عدم صحَّةِ هذا التقليد؛ لأنَّ العقيدةَ ما لم تكنْ مجزوماً بها فلا فائدةَ فيها، وصاحبُها على الخطر العظيم، قال الله تعالى: {إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِيْ مِنَ الحَقِّ شَيْئاً} [يونس: 36]، ومَثَّلَ المصنِّفُ حالَ هذا المقلِّدِ بحالِ من هو على حرف جُرُفٍ وهو بصدد السقوط، قوله: (**لأنَّ توحيدنا أصلُ النجاةِ غداً**) تعليلٌ لعدم كفاية [4ب] التقليدِ، يعني أنَّ التوحيدَ وهو علمُ ما يجبُ في حقِّهِ تعالى وحقِّ رُسُلِهِ وما يستحيلُ وما يجوزُ، هو أصلُ النَّجاةِ في الآخرة عندنا وعند من قد مضى من المللِ[5]، فلا

---

1) هذا المقطع من النظم جوابُ سؤالٍ يَرِدُ على أصحاب المذهب الأوّل القائلين بوجوب النظر على الجميع وإنكار التقليد، وهذا السؤال هو: كيف توجبون النظر على الجميع وفيهم الضعيفُ والبليد والغافل ومَن لا يُحسِن الاستدلال لما فيه من الحرج والمشقّة، عدا أنّ كثيراً من أصحاب العقول والنظر كالفلاسفة قد ضلّوا الطريق وألحدوا في ذات الله تعالى وصفاته، فيأتي الجوابُ بأنّ الحرجَ والمشقّة كائنان إذا لم تأتِ الدلائلُ في القرآن والسنة بأن تُرِكت لأفهام الناس، أمَا وإنّها موجودةٌ في الشرع يستطيع الجميعُ تناولَها وفهمَها لكثرتها ووضوحها فانتفى بذلك الحرجُ والمشقّةُ، ووجب النظر فيها لجميع المكلّفين انظر: المنهج السديد: السنوسيّ (ص/50) وما بعدها، وهذا المذهب فيه نظرٌ؛ فرُبَّما جاز التقليد للبليد لدفع المشقّة والحرج عنه.

(دليلَ) اسم (لا) النافية للجنس مبنيٌّ على الفتح.

وهذه الفِقْرة من قول الخانيّ: (وقوله: ولا دليل... إلّا وذكروه) قد أخّرها عن موقعها المناسب، وكان الأولى أنْ يذكرها عند ذكر الوجه الأوّل من أقوال العلماء القائلين بعدمِ صحّة التقليد، لا سيّما وأنّها شرحٌ للشطر الثاني من البيت الأوّل، وهي دليلٌ على هذا القول.

2) في (ج) و(د): (ما ذكروه).

3) في (د): (عقيدة).

4) أي: الشخص المقلَّد.

5) يقصد مسلمي الملل.

يليق بنا إلّا سلوكُ طريقِ الأدلَّةِ البرهانيَّةِ المنتجةِ لليقينِ، وهي سبيلُ الهدى، لا سبيلِ التقليدِ؛ لأنَّها سبيلُ الشيطان[1]

20.فَنَسْـــأَلُ اللهَ فَيْضـــاً مِـــنْ هِدَايَتِـــهِ مَـنْ لَمْ يُنِلْـهُ الْهُـدَى لَمْ يَـنْجُ مِـنْ زَلَـلِ[2]

يعني أنَّ الهداية مخلوقةٌ لله تعالى، ومَنْ لمْ تنلْهُ فهو مغمورٌ في الضلالةِ[3] لأنَ الخيرَ والشَّرَ بيدِ اللهِ وحده لا شريكَ له، يُضِلُّ من يشاء ويهدي من يشاء[4]، فهو الفيّاضُ المطلقُ، والخيرُ المحضُ، يعطي العبدَ على حَسَبِ استعداده وقابليّته، وما علمَ منه في الأزل حينَ لا حينَ ولا أين، فسبحان من لا يعلمُ كَنْهَ ذاتِهِ أحدٌ[5]؛ وهو الواحدُ الأحد الفردُ الصمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحدٌ.

وقد ذكر الشيخُ السنوسيُّ رحمه الله تعالى في شرح البيت أبحاثاً شريفة في النظر تركتُها مخافةَ الإطالة[6].

فَصْلٌ فِيْ أَوَّلِ الْوَاْجِبَاتِ وَالنَّظَرُ فِي الْمَخْلُوْقَاتِ

21.مِـــنْ وَاْجِـــبٍ أَوَّلاً قَصْـــدٌ إِلَى نَظَـــرِ صَـحِيْحِ مَعْـنىً بِـلا نَقْـصٍ وَلا خَلَـلِ

---

1) لعلّه يقصد بذلك التقليدَ المحضَ غيرَ الجازم الّذي يتقلّب صاحبُه بتقلُّبِ المقلَّد، ونحوُ هذا يدخل فيما ذمّهُ اللهُ تعالى وعابَه على المشركين من اتّباع الآباء، فيكون معنى كلمة الشيطان هنا البعيد عن الأدلّة البرهانيّة المنتجة لليقين، ولا أظنّه يقصد معنىً سيّئاً، وإلّا فما القول فيمن شرح اللهُ صدرَه، وخالطت بشاشةُ الإيمانِ قلبَه دون الأدلّةِ البرهانيّة.

2) الدعاء في صدر هذا البيت والتقرير بعدَه يشيران إلى مذهب أهل السنّة والجماعة في أنَّ الهدايةَ وحصولَ المعرفة في القلب إنّما يكون بخلقِ اللهِ تعالى وحدَه، وأنْ لا تأثير للنظر في إيجاد المعرفة؛ بمعنى أنّه لا يوجد تلازمٌ عقليٌ بينهما، وإنّما النظرُ والعلم الحاصل بعده مخلوقان لله تعالى بإرادته وقدرته وحدَه دون واسطةٍ، وأنَّ الله تعالى قادرٌ على أنْ يخلق علماً دون سبق نظرٍ، بل يُفيضُه فيضاً على قلوب من يصطفي من عباده، وهذا ما اتّفق عليه أهل الحقِّ، فإنْ قال قائلٌ: كيف لا تأثيرَ للنظر في إيجاد المعرفة؟ وإنْ كان النظر لا يُوصل للعلم فلِمَ ننظرُ؟ ألمْ يأمرْنا الله سبحانه وتعالى بالنظر؟ قال تعالى: {قلْ سيروا في الأرضِ فانظروا}[العنكبوت:20]، {وفي أنفسكُمْ أفلا تبصرونَ}[الذاريات:21]، {أفلا ينظرونَ إلى الإبلِ كيفَ خُلِقتْ}[الغاشية:17]، أقول: أمرنا اللهُ تعالى بالأخذ بالأسباب: {وكلوا واشربوا}[الأعراف:31]، ولكنَّ خلقَ النتيجة بعد السبب هو فعلٌ من الله تعالى، فربّنا تبارك وتعالى عوّدنا خلق الريّ بعد شرب الماء، وخلق الشِّبع بعد تناول الطعام، وخلق المعرفة في العقل بعد الأخذ بأداتها وهي النظر، فلا تلازمَ عقلاً بينهما، ورُبَّما يأتي من يخلط بين العلم الضروريّ كـ: الواحد نصفُ الاثنين، وبين اكتساب العلم وتحصيله الذي يُسمَّى معرفةً، فأقول له عليك بتحرير محلّ المسألة المدروسة؛ لئلّا تلتبس عليك بأخرى.

3) في (ج): (الضلال).

4) قال تعالى: {يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} [النحل:93].

5) في (د): (أحدٌ إلا هو).

6) منها مسألة خلق العلم بعد النظر الصحيح، انظر: المنهج السديد: السنوسيّ (ص/59) وما بعدها.

22.فَـانْظُرْ إِذَاْ كُنْـتَ ذَاْ عَقْـلٍ وَتَبْصِـرَةٍ فَهَـلْ تَـرَىْ غَـيْرَ خَلْـقِ الْوَاْحِـدِ الأَزَلِي

23.كَـمْ آيَـةٍ فِيْ كِتَـاْبِ اللهِ تُرْشِـدُنَا لِلْفِكْـرِ فِيْ خَلْقِـهِ طُـوْبَىْ لِمُمْتَثِـلِ

24.فَبَعْضُـهَاْ قَـدْ أَتَـتْ فِي اللَّفْـظِ مُجْمَلَـةً وَبَعْضُـهَاْ بَيَّنَـتْ إِجْمَـاْلَ مُحْتَمَـلِ

رجَّحَ المصنِّفُ[1] رحمهُ اللهُ هذا القولَ على[2] غيرِه وهو أنَّ الواجبَ الأوَّلَ في العقائدِ القصدُ إلى النظر؛ وهو توجيهُ القلبِ إلى تعلُّم كيفيّة ترتيبِ أمورٍ معلومةٍ لاكتسابِ أمرٍ مجهولٍ، وهذا الترتيبُ هو النظرُ[3].

والحقُّ أنَّ الواجبَ الأوَّلَ هو معرفةُ اللهِ تعالى[4]، ولكنْ[5] لما كانت معرفةُ الله تعالى متوقِّفَةً على النَّظرِ، والنظرُ متوقِّفٌ على القصدِ إليه، فلا تتمُّ معرفةُ اللهِ إلا بالنظِر ولا يتمُّ النظرُ إلّا بالقصدِ إليه، وكلُّ ما لا يتِمُّ الواجبُ إلّا بهِ فهو واجبٌ؛ جعلَه أوَّلَ الواجبات[6].

---

1) يريد الجزائريَّ رحمه الله تعالى.

2) (على) سقطت من (ب).

3) (النظر) في اصطلاح المتكلِّمين: هو الفكر الذي يُطلب به علمٌ أو غلبة ظنٍّ، والعلم النظريُّ هو العلم الّذي يتوقّف حصوله على نظرٍ وكسبٍ، كتصوّر النفس والعقل، وكالتصديق بأنَّ العالَمَ حادثٌ، انظر: التعريفات: الجرجانيّ (ص/203)، الإرشاد: الجوينيّ (ص/11).

4) وهو اختيار الإمام الأشعريّ رحمه الله تعالى، انظر: شرح جوهرة التوحيد: الباجوريّ (ص/47).

5) (لكن) سقطت من (ب).

6) قد اختُلِف في أوّل واجبٍ على المكلّفِ ما هو؟ فذهب الإمامُ الأشعريُّ إلى أنَّه: معرفةُ الله تعالى؛ إذْ هو أصل المعارف والعقائد الدينيّة، وعليه يتفرّع وجوب كلّ واجبٍ من الواجبات الشرعيّة، وقيل: هو النظر الصحيح المؤدّي إلى معرفة الله سبحانه وتعالى لأنّه واجبٌ اتّفاقاً وهو قبلها، وهذا مذهب جمهور المعتزلة، ولكنْ عند التحقيق في كلام القاضي عبد الجبّار يظهر أنَّ أوّل الواجبات عندهم هو معرفةُ الله تعالى، كما هو مذهب أبي الحسن الأشعريّ رحمه الله تعالى، حيث جاء في كتاب شرح الأصول الخمسة: (إنّ النظر في طريق معرفة الله تعالى واجبٌ، ثمّ ليس هو المقصودُ في نفسه، وإنّما المقصودُ منه المعرفةَ، حتّى لو أمكننا تحصيلُ المعرفة بدونه لكان لا معنىً لإيجابه) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبّار (ص/67).

وذهب الجوينيُّ إلى أنَّه القصدُ إلى النظر؛ لأنّ النظر فعلٌ اختياريٌّ مسبوقٌ بالقصد المتقدّم على أوّل أجزائه والنزاع بينهما لفظيٌّ.

والظاهر أنّه إنْ أريد أوّل الواجبات المقصودة بالذات فهي المعرفة، وإنْ أُريد الأعمَّ فهو القصد إلى النظر، للتوسّع انظر: شرح جوهرة التوحيد: الباجوريّ (ص/44-43)، حاشية الكلنبويّ على شرح العضديّة: الدوانيّ (ص/197)، الغنية: النيسابوريّ (ص/55) وما بعدها، الإرشاد: الجوينيّ (ص/11، 18)، أصول الدين: البزدويّ (ص/15) وما بعدها، المواقف: الإيجيّ (165/1)، شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبّار (ص/39، 45، 67).

وقوله: (**فانظر إذا كنت**) إلى آخره إشارةٌ إلى أنَّ النظرَ سهلٌ متيسِّرٌ لأنَّ كلَّ ما تراهُ وتحسُّ به فهو مخلوقٌ للهِ، وهو دليلٌ على وجودِه تعالى[1]، ونظمُ الدليلِ في كلِّ موجودٍ ممكنٍ أنْ تقولَ:[5أ] هذا مصنوعٌ، وكلُّ مصنوعٍ فله صانعٌ، فهذا له صانعٌ[2]، وسيأتي هذا مفصّلاً إن شاء الله تعالى.

[تنوّعُ الصيغِ القرآنيةِ في الأمرِ بالنظرِ]

وقولُه: (**كم آيةٍ**)[3] إلى آخره يعني: أنَّ الله تعالى حثَّ في القرآن العظيم على النظر في آياتٍ كثيرةٍ كقوله تعالى: {إِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمَاْوَاْتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَاْرِ لَآيَاْتٍ لِأُوْلِي الْأَلْبَاْبِ الَّذِيْنَ يَذْكُرُوْنَ اللهَ قِيَماً وَقُعُوْداً وَعَلَى جُنُوْبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُوْنَ فِيْ خَلْقِ السَّمَاْوَاْتِ وَالْأَرْضِ} [آل عمران: 190، 191][4].

قوله: (**فبعضُها قد أتتْ في اللّفظ مجملةً**)[5] يعني أنَّ الآياتِ التي حثَّ اللهُ تعالى فيها على النظر منها مجملةٌ[6] كقوله تعالى: {أَوَلَمْ يَنْظُرُوْا فِيْ مَلَكُوْتِ السَّمَاوَاْتِ وَالْأَرْضِ وَمَاْ خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءٍ} [الأعراف: 185].

قوله: (**وبعضُها بيَّنَتْ إجمالَ محتمَلٍ**) يعني أنَّ مِنَ الآيات ما يُبيّن الإجمال كقوله تعالى: {إِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمَاْوَاْتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَاْرِ وَالْفُلْكِ الَّتِيْ تَجْرِيْ فِيْ الْبَحْرِ بِمَاْ يَنْفَعُ النَّاْسَ وَمَاْ أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاْءٍ}[7] إلى قوله تعالى: {لَآيَاْتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُوْنَ} [البقرة: 164].

وقوله تعالى: {قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُوْنَ بِالَّذِيْ خَلَقَ الْأَرْضَ فِيْ يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُوْنَ لَهُ أَنْدَاْداً ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ} [فصّلت: 9]، وغيرِ ذلك من الآيات.

---

1) قال تعالى: {أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاء فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ، وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ، تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ} [سورة: ق: 6-8].

2) يسمّى هذا دليل الحدوث عند المتكلّمين، وهذه طريقة نبيّ الله إبراهيم عليه الصلاة والسلام، فالعالَمُ الجوهريُّ المتحيّزُ بالذاتِ حادثٌ، وكلُّ حادثٍ فله محدثٌ ضرورةً، انظر: شرح المواقف: الجرجانيّ (ص/2).

3) في (د): (كم آيةٍ في كتاب الله).

4) {يتفكَّرون} تعني ينظرون ويُعملون عقولهم.

5) (المجملُ) في اللّغة هو المبهم الّذي لم تتّضح دلالته، وفي الاصطلاح: هو ما يُفيد شيئاً من جملة أشياءٍ، مُعَيَّناً في نفسه لا يُعيّنُه اللفظ؛ أي: له دلالةٌ على أحد معانٍ لا مزيّة لأحدها على الآخر، انظر: المصباح المنير: الفيوميّ (ص/43)، الحدود الأنيقة: زكريّا الأنصاريّ (ص/80)، التحصيل من المحصول: الأرمويّ (ص/412)، إرشاد الفحول: الشوكانيّ (ص/721).

6) (يعني أنّ الآيات الّتي حثَّ اللهُ تعالى فيها على النظر منها مجملةٌ) سقطت من (ب).

7) في (د): ({فأحيا به الأرض}).

[دلالةُ الممكناتِ على مُوجِدٍ يُخصِّصُها]

25.فَـانْظُرْ لِخِلْقَتِـهِ السَّـبْعَ الطِّبَـاقَ وفِيْ ... عَـوَالِمِ الأَرْضِ مِـنْ سَـهْلٍ وَمِـنْ جَبَـلِ

26.إِذْ قَـالَ سُـبْحَانَهُ فِيْ أَمْـرِهِ لَهُمَـا ... أَنِ ائْتِيَـا أَتَتَـا فِي الْحِـيْنِ عَـنْ عَجَـلِ

27.فَـافْهَمْ مُضَـمَّنَ بَاقِيْهَـا وَكُـنْ فَطِنـاً ... لِمَـا اقْتَضَـاهُ خِطَـابُ اللهِ وَامْتَثِـلِ

28.قَـدْ أُمْسِـكَا فِيْ هَـوَاءٍ دُوْنَ مَـا عَمَـدٍ ... كَمَا أَتَى ذَاكَ فِي الـذِّكْرِ الْحَكِيْمِ تُلِي

أمرَ المصنِّفُ رحمه الله تعالى في الأبياتِ السابقة بإدارةِ الأنظارِ في المصنوعاتِ كلِّها؛ فقال: (**انظر إذا كنت ذا عقلٍ وتبصرةٍ فهل ترى غير خلق الواحد الأزلي**)، يعني: إذا تفكَّرت فيها وكان عقلُكَ منوَّراً بالإيمان لا ترى لأحدٍ غيرِ اللهِ تعالى فيها صُنعاً[1]، فتحقَّقَ حينئذٍ[2] أنَّ لها صانعاً قديماً لا يشبهها بوجهٍ من الوجوه، عالماً مريداً قادراً، ثمّ أمرَ في هذه الأبيات بالنظرِ في السموات والأرض على طريق الاعتبار[3]، والتفكّر في عظمةِ هذا الموجِد وقدرتِه جلَّ جلاله، فقال: (**فانظر لخلقته**) إلى آخره، يعني: انظر وأنت [5ب] معتبرٌ في السموات السبع ذات الطباق، وفي الأرض وما خلق الله فيها وعليها من العوالم، ثم استشعر سؤالاً وهو: متى كان خلق هذه المصنوعات؟ فقال: (**إذ قال سبحانه في أمره لهما**) إلى آخره، يعني: خلقهما حين قال سبحانه آمراً لهما، أي: مريداً لإيجادهما: اِئتيا، أي: أُوجدا[4] فلم يمتنعا، ووجدتا كما أرادهما[5].

قوله: (**فافهم مُضَمَّنَ باقيها**) يعني باقي الآية[6] التي نصَّ فيها الله سبحانه وتعالى على وقوع هذا الأمر منه للسموات والأرض من قوله جلَّ وعزَّ: {قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُوْنَ بِالَّذِيْ خَلَقَ الْأَرْضَ فِيْ يَوْمَيْنِ} إلى قوله تعالى: {ذَلِكَ تَقْدِيْرُ الْعَزِيْزِ الْعَلِيْمِ} [فصلت: 9-12][1].

---

1) أي أنّك إن أشغلت نفسك بالنظر لتتبيّن حدوث المصنوعات وتقلُّبَها وانقضاءَها أدركت أنَّ لها موجِداً يخالفُها.

2) (حينئذٍ) سقطت من (ج) و (د).

3) أمر الله تعالى في آياتٍ عديدةٍ من كتابه الحكيم بالنظر في المخلوقات كالسموات والأرض وغيرها، والتفكّر فيها والاستدلال بها على جلال بارئها وعظيم قدرته، قال تعالى: {أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ، قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [العنكبوت: 19، 20].

4) (أُوجدا) تعني: كُونا.

5) قال تعالى: {وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} [آل عمران: 83]، تشير الآية إلى أنَّ كلّ ما سوى الله منقادٌ خاضعٌ لجلاله في وجوده وعدمه، وهذا هو نهاية الانقيادِ والخضوعِ، والحصرُ في {ولهُ أسلمَ} يُفيد بأنَّ كلَّ ما سواه ملكُه، لا يوجد إلّا بتكوينه ولا يفنى إلّا بإفنائه، انظر: مفاتيح الغيب: الرازيّ (107/8).

6) في (د): (الآيات).

قوله: (**وامتثل**) أي: امتثل ما سمعتَه من الأمر بالتفكّر في خلق السماوات والأرض[2].

قوله: (**قد أمسكا في هواءٍ دونما عمدٍ**) يعني ممَّا يدلّك على عظيمِ قدرتِه وباهرِ حكمتِه إمساكُ هذهِ الأجرامِ في الهواء من غير عمدٍ، وهو جمعُ عمودٍ، لأنَّ العادةَ جرتْ بأنَّ الجِرمَ الثقيلَ لا يُمسك في الهواء بل لا بدَّ له من ماسكٍ كالعمود وغيرِه، وإنْ كان في الحقيقة الماسكُ له هو الله تعالى، ولا تأثيرَ للعمود في الإمساك كما أنَّهُ لا تأثيرَ للأكلِ في الشِّبَعِ ولا للسِّكينِ في الذَّبحِ[3].

قوله: (**كما أتى ذاك في الذكر الحكيم تلي**) يشير إلى قوله تعالى: {إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمَاْوَاْتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُوْلَا} [فاطر: 41]، وقوله تعالى: {اللهُ الَّذِيْ رَفَعَ السَّمَاْوَاْتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا[4]} [الرعد:2].

[المطالبُ المنجيةُ من الجهلِ في العقائدِ]

وقد أطنب السنوسيُّ رحمه الله تعالى في شرح هذه الأبيات[5] وبيَّنَ جميعَ ما يُحتاجُ إليه من العقائدِ إجمالاً، فقال مشيراً إلى أنَّ المطالبَ المنجيةَ من الجهل معرفةُ حدوثِ العالَمِ[6]، ثمّ معرفةُ وجودِ الصانعِ تبارك

---

1) قال تعالى: {قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُوْنَ بِالَّذِيْ خَلَقَ الْأَرْضَ فِيْ يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُوْنَ لَهُ أَنْدَاداً ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ، وَجَعَلَ فِيْهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَقَدَّرَ فِيْهَا أَقْوَاتَهَا فِيْ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِيْنَ، ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِيْنَ، فَقَضَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِيْ يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىْ فِيْ كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَها وزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيْحَ وَحِفْظاً ذَلِكَ تَقْدِيْرُ الْعَزِيْزِ الْعَلِيْمِ} [فصّلت: 9-12].

2) قال تعالى: {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَيْلِ وَالنَّهَارِ لآياتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ، الذِينَ يَذْكُرُونَ الله قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ} [آل عمران: 190-191]، وذلك لأنّ الإيمانَ بالله تعالى وكثرةَ ذكره، والتفكّرَ في عظيم صنعته يوصلُ إلى معرفة الحكمة من الخلق، ثُمّ إلى معرفة المطلوب من الإنسان من التكاليف فإنْ كان صادقاً استقام على أمر ربّه، فأنقذ نفسه من الهلاك.

3) عقيدة أهل السنّة والجماعة أنَّ الله تعالى يخلق المسبَّبَ عند وجود السبب، وأنْ لا تأثير للأشياء من ذاتها، ولا لقوّةٍ أودعها الله تعالى فيها، وإنّما أجرى الله تعالى عادتَه بخلقِ قدرةٍ واختيارٍ للعبد، ثمَّ يخلق الله تعالى المقدَّرَ عند فعل العبد، أمّا المعتزلة فيقولون إنّ أفعالَ العباد لا تُوصف بأنّها من الله تعالى، ولا أنّها مخلوقةٌ فيهم، بل الأفعال عندهم تحدث من جهة العباد، وتحصل بدواعيهم وإراداتهم، بدليل حُسن الأمر والنهي والمدح والذمّ، ووجوب مجاهدة أهل الكفر، انظر: شرح المواقف: الجرجانيّ (ص/145) وما بعدها، شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبّار (ص/323، 336، 778).

4) (ترونها) سقطت من (ب).

5) انظر كفاية المريد، السنوسيّ (ص/73 –110).

6) (الحادث): ما لم يكن فكان، انظر: الحدود الأنيقة: زكريّا الأنصاريّ (ص/73).

وتعالى، وقدمِه وبقائِه[1] ومخالفتِه لجميع الحوادث، وقيامِه بنفسه ووحدانيّتِه، وقدرتِه وإرادتِه المتعلِّقَيْنِ بجميع الممكنات، وعلمِه المتعلِّق بجميع الواجبات[2] والجائزات[3] والمستحيلات[4]، وحياتِه[5] وهي صفةٌ أزليةٌ توجبُ صحَّةَ العلمِ لمن قامت به[6] وهي لا تتعلّقُ[7] بشيءٍ، وسمعِه وبصرِه المتعلِّقَين بجميع الموجودات، وكلامِه المتعلِّقِ بما يتعلَّقُ به علمُهُ، فهذه أربعةَ عشرَ مطلباً، والخامسُ عشرَ: معرفةُ جوازِ اختراعِهِ لكافَّةِ الممكناتِ[8]، وبيَّنَ أيضاً أموراً أُخَرَ من أرادها فليراجعْها[9]، وتُرِكَتْ هنا لخوفِ فواتِ المقصودِ، وهو الاختصارُ. [6أ]

[بعضُ مظاهرِ الكونِ الدالّة على قدرة الله تعالى وانفرادِه بالاختيارِ]

29.أَرْسَــى الْجِبَــالَ بِهَــا كَــيْلا تَمِيْــدَ بِنَــا ... مَــا فِي الْهَــوَاْءِ مَــتَىْ لَمْ يُحْتَــبَسْ يَمِــلِ

30.فَاعْجَــبْ لِقُــدْرَةِ مَــوْلانَا الَّــتِيْ بَهَــرَتْ ... إِذْ زَادَ مَــا فِيْ الْهَــوَا ثِقْــلاً إِلَىْ ثِقَــلِ

أشار بقوله: (**أرسى الجبالَ**) إلى الآية الكريمة، وهي قولُه تعالى: {وَأَلْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ} [النحل: 15]، يعني خلقَ اللهُ تعالى الجبالَ في الأرضِ؛ حتّى لا تضطربَ بمَن فوقها؛ لأنّ الجِرْمَ إذا كان

---

1) (الباقي): هو الموجود الواجب وجوده بذاته، ولكنّه إذا أضيف في الذهن إلى الاستقبال سُمّي باقياً، وإذا أضيف إلى الماضي سمّي قديماً، والباقي المطلق هو الذي لا ينتهي تقدير وجوده في الاستقبال إلى آخرٍ، ويُعبّر عنه بأنّه أبديٌّ، انظر: المقصد الأسنى: الغزاليّ (147/1).

2) (الواجب): هو كلُّ أمرٍ –من ذاتٍ أو صفةٍ أو نسبةٍ– ثابتٌ لا يقبل الانتفاء في ذاته، فالواجبات: هي الموجودات التي يمتنع عدمها، انظر: التعريفات: الجرجانيّ، (ص/208– 209)، شرح الخريدة البهيّة: الدردير (ص/40)، شرح جوهرة التوحيد: الباجوريّ (ص/52).

3) (الجائزات): هي الممكنات، وهي: كلُّ أمرٍ قابلٍ في حدِّ ذاته للانتفاء والثبوت، فهي لا تقتضي وجوباً ولا استحالةً لذاتها، انظر: التعريفات: الجرجانيّ (ص/33)، شرح جوهرة التوحيد: الباجوريّ (ص/52).

4) (المستحيل): هو كلّ أمرٍ لا يقبل الثبوت في ذاته، فيمتنع وجوده ضرورةً، كاجتماع النقيضين في مكانٍ واحدٍ وزمانٍ واحدٍ، انظر: التعريفات: الجرجانيّ (ص/171)، شرح جوهرة التوحيد: الباجوريّ (ص/52).

5) يعني: حياة الله عزّ وجلّ.

6) (لمن قامت به) سقطت من (د).

7) في (د): (وهي التي لا تتعلّق بشيءٍ).

8) عبارة (جواز اختراعه) تبيّنُ أنّ الممكنات جائزةُ الوجود والعدم، فمِن الممكن ألّا يخترعها أصلاً.

9) في كتاب المنهج السديد: السنوسيّ (ص/74).

مستديراً في غاية الاستدارة يتحرَّكُ بالاستدارةِ، لِمَا فيه من تساوي الأطراف بنفسه أو بأدنى سببٍ، والأرضُ على هذا كانت كرةً[1] حقيقةً[2] بسيطةَ الطبعِ، فكانَ حقُّها الاستدارةَ[3]، فلَمَّا خلقَ اللهُ تعالى فيها الجبالَ تفاوتَتْ أطرافُها، فصارت الجبالُ كالأوتاد[4]، وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: **(ما في الهواء متى لم يحتبسْ يمل)**، ولما كان هذا الكلامُ يُوهم أنَّ الماسكَ للأرضِ هو الجبالُ، والحقُّ أنَّ الماسكَ لها ولغيرها هو اللهُ تعالى، دفعَ هذا التوهّم[5] بقوله: **(فاعجبْ لقدرةِ مولانا الّتي بهرتْ)** إلى آخرِه، يعني: أنَّه لما كان من عادةِ الجسم عدمُ وقوفِهِ في الهواء، فينبغي أنّه إذا أثقل بجسمٍ آخر يكون عدمُ وقوفه بالطريقِ الأولى، فحينئذٍ لا شكَّ ولا شبهةَ أنّ الممسك للأرض وللجبال ولكلِّ ذرّةٍ من ذرّاتِ الوجود هو تعالى لا شريكَ له ولا مؤثّرَ غيرُه، فسبحان من كان ولا شيءَ معهُ، وهو الآن على ما عليه كان، قوله **(إذْ زادَ)** تعليلٌ لقوله **(فاعجبْ لقدرة مولانا)**.

31.فِيْهَا مِنَ الْخَلْقِ أَنْوَاعٌ مُنَوَّعَةٌ مَا لا يُحِيْطُ بِهِ وَصْفٌ لِمُحْتَفِلِ

32.فِي البَرِّ وَالْبَحْرِ بَلْ قَدْ زَادَ فِيْ عَدَدٍ مَا الْبَرُّ مِنْهُ عَلَىْ شَيْءٍ بِمُشْتَمِلِ

33.نِعَمٌ لِأَقْوَاتِ كُلِّ الْخَلْقِ قَدَّرَهَا مُدَبِّرُ الخَلْقِ وَالْأَرْزَاقِ وَالْأَجَلِ

34.بِذَاكَ بَارَكَ فِيْهَا فَاحْتَوَتْ نِعَماً فَضْلاً مِنَ اللهِ، جَلَّ اللهُ عَنْ مَثَلِ

لما كانَ المصنّفُ رحمهُ اللهُ تعالى متصدّياً لنصحِ العبادِ، أبذلَ الجهدَ في تعليمِ وجوهِ[6] الاعتبارِ، حتَّى لا يبقى لأحدٍ حُجَّةٌ في التقصيرِ والإهمالِ، فكأنَّه قال: يا أيُّها المقصّرون في طلبِ الكمالِ، المنهمكون فيما لا يعني من الضلال، انظروا واعتبروا في خلق السموات والأرض، وفيما اشتملت عليه الأرض من الأنواع[7]

---

1) انظر: المجسطيّ: ابن كثيرٍ الفرغانيّ (ق/13) مخطوطٌ، الفصل الثالث: في أنّ الأرض بجميع أجزائها من البرّ والبحر على مثال الكرة.

2) في (ج): (حقيقيّة).

3) كلّ شكلٍ تقتضيه طبيعةٌ بسيطةٌ فأجزاؤه متشاكلةٌ، ولا شيءَ ممّا ليس بكرةٍ أجزاؤه متشاكلةٌ؛ فكلّ شكلٍ طبيعيٍّ لجسمٍ بسيطٍ حقُّه الاستدارةُ، انظر: عيون الحكمة: ابن سينا (ص/22) فصل الجسم البسيط والجسم المركّب، المباحث المشرقية: الرازيّ (ص/78، 100، 107).

4) وهذا تفسير البيضاويّ (390/3)، وقد فسّرها الرازيُّ على أوجهٍ، أحدُها: أَنَّهُ تَعَالَى خَلَقَهَا لِتَكُونَ دَلالَةً لِلنَّاسِ عَلَى طُرُقِ الْأَرْضِ وَنَوَاحِيهَا؛ لِأَنَّهَا كَالْأَعْلامِ، مفاتيح الغيب (131/19).

5) في (ج) و(د): (الوهم).

6) في (د): (وجود)، والصحيح (وجوه) كما في الأصل.

7) (النوع): كلّيٌّ مقولٌ على كثيرين متّفقين بالحقائق في جواب ما هو؟ انظر: الحدود الأنيقة: زكريّا الأنصاريّ (ص/73).

المتباينة المنوَّعة؛ أي: المشتملِ كلُّ نوعٍ منها على أصنافٍ، وكلُّ صنفٍ [6ب] على أفرادٍ لا يمكنُ حصرُها بالعدِّ، وانتقلوا منها إلى معرفة موجدها[1]: الذي لا يعزب عنه مثقالُ ذرَّةٍ في الأرض ولا في السماء[2]، لأنَّ هذا التَّنويعَ الَّذي في المخلوقات يدلُّ على أنَّه تعالى فاعلٌ بالاختيار[3]، ومن كان فاعلاً بالاختيار يكون عالماً مريداً قادراً البتّة.[4]

والمراد من العقائدِ: معرفةُ وجودِه، ومعرفةُ صفاتِهِ[5]، وما يتفرَّعُ عليها من معرفة كلِّ ما يجبُ له تعالى وما يستحيلُ وما يجوزُ، وبهذا يَنالُ الإنسانُ الفوزَ والنجاة[6] من أليم عذاب النار، وبدخول دار الكرامة دار القرار، وبالتمتّع بالنظر إلى وجهه الكريم.

قولُهُ: **(في البرِّ والبحرِ)**: بدلٌ من الهاء في قوله **(فيها)** أي: الأرض[7].

قوله: **(بلْ قدْ**[8] **زاد في عددٍ)** يعني أنَّ ما في البرِّ من المخلوقات مع كثرتِه قليلٌ بالنسبة إلى ما في البحر.

قولُهُ: **(قدَّرها)** أيْ: الأرضَ، وقوله: **(مدبِّرُ الخلقِ)** مرفوعٌ على أنَّهُ فاعل قدَّرَها، قوله: **(بذاك)** الباء فيه للسببيّة[9]؛ أي: بسبب أنَّ الأرض مقدّرةٌ لأقواتِ المخلوقات بارك فيها، وفيه إشارةٌ إلى قوله تعالى: {وَبَارَكَ فِيْهَاْ وَقَدَّرَ فِيْهَاْ أَقْوَاْتَهَاْ} [فصلت: 10] الآية[10]، وباقي الأبيات ظاهرٌ.

---

1) يسمَّى هذا دليلَ الإتقان.

2) قال تعالى: {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَأْتِيْنَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَرَبِّيْ لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الغَيْبِ لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلا فِي الْأَرْضِ وَلا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلا أَكْبَرُ إلا فِي كِتَابٍ مُّبِيْنٍ} [سبأ: 3].

3) جاءت في القرآن الكريم آيات الإيمان العديدة الّتي تدلُّ على بديع أفعال الله تعالى، وهذه الأفعال دالّةٌ على صفات الله تعالى المستلزمة للخلق، وهي العلم والإرادة والقدرة والحياة، مثلُ قوله تبارك وتعالى: {وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاء وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ} [الرعد:4].

4) كلمة (البتّة) تأتي بعد نفيٍ، والملائم هنا كلمة (بالضرورة) بدل (البتّة)، فيقال: لا أفعله البتّة ولا أفعله بتَّةً، لكلّ أمرٍ لا رجعة فيه، انظر: القاموس المحيط: الفيروزبادي (188/1)، الصحاح: الجوهريّ (264/2).

5) معرفة أسماء الله تعالى وصفاته وأفعاله قدر المستطاع: هي المعرفة الواجبة، أمّا معرفة الله تعالى بالكُنْه فهذا ممّا لا يتأتّى، ولا يكون.

6) في (ج) و(د): (بالنجاة) وهو الأصحّ.

7) في (ب): (أي: في الأرض).

8) (قد) سقطت من (د).

9) في (د): (للنسبة).

10) {وَجَعَلَ فِيْهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَقَدَّرَ فِيْهَا أَقْوَاتَهَا فِيْ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِيْنَ} [فصلت: 10].

35.كَـذَا السَّـمَوَاتُ لا تَخْفَـىْ عَجَائِبُهَـاْ يَكْفِيْكَ ظَاهِرُهَـا، عَـنْ غَيْبِهَـا انْعَـزِلِ

36.مِـنْ خَمْسِـمِئَةِ عَـامٍ كُـلُّ وَاْحِـدَةٍ كَـذَا ارْتِفَـاعُ سُمُـوْكِ الْكُـلِّ لا تُحِـلِ

يعني أنَّ الانتقالَ من معرفة الأثرِ إلى معرفةِ المؤثِّرِ وهو الله تعالى، كما يكن[1] بالمخلوقاتِ السفليَّة[2] يكن[3] بالأجرامِ العلويَّة[4]، وإنْ خفي ما غاب عنّا منها فيكفينا ظاهرُها، وهو ما عُرِف منها بالمشاهدة وما عُرِفَ مِنْ طريق الشرعِ، وأمّا البحثُ عن هيئاتِ الأفلاكِ وحركاتِها وحركاتِ كواكبِها فلا ينبغي للعاقلِ أنْ يضيّعَ أوقاتَه النفيسةَ فيها[5]، ويتركَ العلومَ النافعةَ والأعمالَ الصالحةَ، قال الله تعالى {يَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاْقِيْتُ لِلنَّاْسِ} [البقرة:189][6].

---

1) لا يصحّ حذف حرف العلّة في (يكن) لعدم وجود الأداة الناصبة أو الجازمة، وقد وردت في النسخة (ج): (يمكن) وفي (د): (يكون) وهو الصحيح.

2) المراد من المخلوقات السفليّة كلّ ما نزل من الفلكيّات كالهواء والسحاب والأرض وما فيها، كالمعادن والبحار والنبات وغيرها، انظر: شرح جوهرة التوحيد، الباجوريّ (ص/62).

3) لا يصحُّ حذف حرف العلّة من الفعل: (يكن) وقد وردت في (ج): (يمكن)، وفي (د): (كما يكون بالمخلوقات السفلية يكون بالأجرام) وهو الصحيح.

4) (الأجرام العلويّة) أي: المنسوبةُ إلى جهة العلوّ، والمرادُ بها ما ارتفع من الفلكيّاتِ كالسموات والكواكب وغيرِها، أي: ما كان فوق فلك القمر، انظر: شرح جوهرة التوحيد: الباجوريّ (ص/62).

5) معرفة العلوم على مرِّ العصور تتجدّد، ويتغيّر بعض مضمونها، ويختلف الناس في تناوله صحّةً وخطأً، ففي القرون الأولى كانت صناعةُ التنجيم جزءاً من أجزاء الرياضيّات، مقسومةً إلى قسمين: أحدُهما: العلمُ بهيئة الأفلاك وتراكيبها وتصنيفها وتأليفها، والثاني: العلمُ بما يتأثّر عن الفلك، أمّا في عصر المؤلّف فقد انحصر هذا العلم في القسم الباطل الّذي غرضُه الاستدلالُ على الحوادث الدنيويّة المستقبَلة برصد حركات الكواكب وحساب امتزاجاتها؛ وكان ذلك بسبب ابتعاد المسلمين عن جادّة العلم في عصور الانحطاط والاضطهاد، وانظر إذا شئت إلى مئات المؤلّفات الّتي تُفني العُمُرَ دونما فائدةٍ، مثل مخطوطة: لمعة الأنوار السنيّة في حلّ الرموز الجفريّة، ووصل بعضها إلى إقحام السحر وطلاسمه في علوم الهيئة مثل كتاب: غاية الحكيم للمجريطيّ، فلذلك قال الخانيّ بالابتعاد عن علوم الهيئة وبعدم الأخذ بها، انظر: علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى: كرلُونلّينو (ص/18) وما بعدها، صور الكواكب الثمانية والأربعون: عبد الرحمن بنُ عمر الرازيّ (ت376هـ) (ص/1) وما بعدها، صيرورة الكون: الطائيّ (ص/8، 30، 175، 285) وما بعدهنّ، وفي هذا الكتاب مباحثُ مفيدةٌ وممتعةٌ، أنصح بقراءتها.

6) أخرج أبو نعيمٍ وابن عساكر عن ابن عبّاسٍ أنّ معاذَ بنَ جبلٍ وثعلبةَ بن غنمةٍ قالا: يا رسول الله، ما بالُ الهلالِ يبدو أو يطلُعُ دقيقاً مثلَ الخيط، ثمَّ يزيدُ حتّى يَعظُمَ ويستوي ويستديرَ، ثمّ لا يزالُ ينقصُ ويدِقُّ حتّى يعودَ كما كانَ، لا يكونُ على حالٍ واحدٍ، فنزلت: {يسألونك عن الأهلّة}[البقرة:]، انظر: أسباب النزول: السيوطيّ (ص/25)=

قوله: **(من خمسمئة عامٍ كلُّ واحدةٍ)** إلى آخره، قالَ السنوسي في شرح هذا البيت: هذا ممّا لا طريق إلى معرفته إلّا من طريق الشرع، وقد نُقِلَ وصف غِلَظِهَا بهذا المقدار في أحاديث[1].

وحاصل كلام المصنّف: أنَّ غِلَظَ كلِّ سماءٍ مسيرةُ خمسمائة عامٍ وما بين [7أ] السماءَين كذلك، فسبحان القادر على كلّ شيءٍ.

37.وَالشَّمْسُ تَجْرِيْ كَجَرِي الْبَدْرِ فِيْ فَلَكٍ عَلَى التَّعَاقُبِ فِي الْأَوْقَاتِ بِالبَدَلِ[2]

38.تَجِيْءُ دَأْباً مَعَ الْإِصْبَاحِ مُشْرِقَةً وَالبَدْرُ يتلو غُرُوبَ الضَّوءِ عَنْ عَجَلِ

الظاهرُ أنّ مرادَ المصنّفِ من جريِ الشمسِ والقمرِ: ما يُرى من حركَتَيْهِمَا اليوميَّتَيْنِ من المشرقِ إلى المغربِ، ولا شكَّ أنَّ الشمسَ تجري بهذا الاعتبارِ كجريِ القمرِ، والّذي تقرَّرَ في علمِ الهيئة[3] أنّ هذهِ الحركةَ ليست حركةُ الشمسِ والقمرِ، بل هي حركةُ الفلكِ التاسعِ[4]، وأمّا حركتُهما فهي من المغربِ إلى المشرقِ[1]،

=أخبرنا القرآن الكريم بفائدة الهلال في بيان الأوقات لنا، ولكن هذا لا ينفي أنّ لها فوائدَ أُخرَ تُكتَشَفُ في الوقت الّذي يجلّيها اللهُ تعالى فيه، على حسبِ النموِّ المعرفيّ للبشر.

1) منها هذا الحديث عند الإمام أحمد في المسند عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: ((قَالَ بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ مَرَّتْ سَحَابَةٌ فَقَالَ: أَتَدْرُونَ مَا هَذِهِ قَالَ: قُلْنَا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ الْعَنَانُ وَرَوَايَا الْأَرْضِ يَسُوقُهُ اللَّهُ إِلَى مَنْ لا يَشْكُرُهُ مِنْ عِبَادِهِ وَلا يَدْعُونَهُ أَتَدْرُونَ مَا هَذِهِ فَوْقَكُمْ قُلْنَا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ: الرَّقِيعُ مَوْجٌ مَكْفُوفٌ وَسَقْفٌ مَحْفُوظٌ أَتَدْرُونَ كَمْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهَا قُلْنَا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ: مَسِيرَةُ خَمْسِ مِئَةِ عَامٍ قَالَ: أَتَدْرُونَ مَا الَّتِي فَوْقَهَا قُلْنَا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ: سَمَاءٌ أُخْرَى أَتَدْرُونَ كَمْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهَا قُلْنَا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ: مَسِيرَةُ خَمْسِ مِئَةِ عَامٍ حَتَّى عَدَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ثُمَّ قَالَ: أَتَدْرُونَ مَا فَوْقَ ذَلِكَ قُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ: الْعَرْشُ قَالَ: أَتَدْرُونَ كَمْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ قُلْنَا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ: مَسِيرَةُ خَمْسِ مِئَةِ عَامٍ ثُمَّ قَالَ: أَتَدْرُونَ مَا هَذَا تَحْتَكُمْ قُلْنَا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ: أَرْضٌ أَتَدْرُونَ مَا تَحْتَهَا قُلْنَا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ: أَرْضٌ أُخْرَى أَتَدْرُونَ كَمْ بَيْنَهَا وَبَيْنَهَا قُلْنَا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ: مَسِيرَةُ خَمْسِ مِئَةِ عَامٍ حَتَّى عَدَّ سَبْعَ أَرَضِينَ ثُمَّ قَالَ: وَايْمُ اللَّهِ لَوْ دَلَّيْتُمْ أَحَدَكُمْ بِحَبْلٍ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى السَّابِعَةِ لَهَبَطَ ثُمَّ قَرَأَ: {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ})) مسند أحمد، مسند المكثرين، مسند أبي هريرة، رقم (8828)، (422/14)، قال الهيثميّ في مجمع الزوائد، رقم (11403) (121/7): رواه أحمد وفيه الحكم بن عبد الملك، وهو ضعيفٌ. والترمذيّ، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الحديد، رقم (3298)، (403/5)، وقال: حديثٌ غريبٌ من هذا الوجه.

2) في (ج): (بالدول).

3) المقصود من (علم الهيئة) في هذا المقام: العلمُ الذي يُعنى بمعرفة تركيب الأفلاك، وكمّيّة الكواكب وأقسام البروج وأبعادها وعظمها وحركاتها وما يتبعها من أمور هذا العلم.

4) كانوا يُسمّون الفلكَ التاسع: فلكَ الأفلاك، ويسمّونه الفلك الأعظم للكون، وهو الفلك المحيط بجميع الأجسام، وهو المعبّر عنه في الشرع بالعرش، انظر: إتحاف المحبوب لشرح مجملة المطلوب في العمل بربع الجيوب، عليّ بن مامي الحنفيّ، على رسالة جمال الدين المارديني، (ق /6) مخطوطٌ، وربّما أراد المصنّف غير هذا=

والشمسُ تقطعُ الفلكَ في كلِّ سنةٍ مرَّةً[2]، فعلى هذا لا يكونُ جريُ الشمسِ كجريِ القمرِ، والذي يدلُّ على أنَّ مرادَ المصنِّفِ ما يُرَى من حركتيهما اليوميّة إطلاقُ لفظِ البدر في قوله: (**والبدرُ يتلُو غروبَ الضوءِ عنْ عجلٍ**) يعني أنَّ غروبَ الشمسِ يعقبُه طلوعُ البدرِ من المشرق؛ لأنَّ البدرَ اسمٌ للقمرِ ليلةَ أربعةَ عشر[3]، قولُه: (**دأباً**) أيْ: عادةً[4].

وذكرَ المصنِّفُ جريَ الشمسِ والقمرِ للحثِّ على التفكُّرِ في قدرةِ الله تعالى[5]، وهو المقصودُ من هذا الكتاب، وقد اختلفوا في الضوءِ الحاصلِ من الأجرامِ العلويّة وغيرها كالسراجِ فقال بعضُهم: جوهرٌ[1] وقال بعضُهم عرضٌ[2].

=بعد أن تقدَّم علمُ الفضاء في العصر الحديث ووصلَ إلى معلوماتٍ صحيحةٍ قطعيّةِ الدلالةِ فإنّهُ لا يُقِرُّ بصحّة المعلومات الّتي أوردها الكاتبُ رحمه الله تعالى عن الشمس والقمر والفلك، وهذا لا يقدح باجتهاد السابقين، فكلام الأقدمين عن أحوال السماء والنجوم والشهب والفلك ليس صادراً عن علم يقينٍ، ولو أدركوا ما وصلت إليه العلوم الحديثة من معلوماتٍ يقينيّةٍ لما قالوا ما قالوا، فكلٌّ يجتهد بقدر استطاعته، انظر إلى قول الخانيّ بعد قليلٍ: (واعلم أنَّ كلَّ ما قالَه الحكماءُ والمنجّمون وأصحاب علم الهيئة تخمينٌ وقياسٌ لا ينبغي التعويلُ عليه، سواءً كان قولُهم في العنصريّات أو الفلكيّات أو غيرِهما، والحقُّ أنّها أمورٌ لا يعلم حقائقها إلا اللهُ تعالى)، انظر هذه الرسالة: (ص/156).

1) كانوا يعدُّون للسماء حركتين أوليّتين، إحداهما حركة الكلّ الّتي يكون بها اللّيل والنهار من المشرق إلى المغرب، والأخرى حركة الكواكب الّتي تُرى لها من فلكِ البروج من المغرب إلى المشرق، فالجسمُ المتحرّك يختلف وضعُه بالنسبة إلى جسمٍ آخر، ولما كان الفلكُ المحدِّدُ للجهات متحرِّكاً وجبَ أنْ يعرض له اختلافُ وضعٍ بالنسبة إلى جسمٍ آخر، وتبدّلُ هذه النسبة يكون للساكن وللمتحرّك، وحتّى يظهر هذا الاختلاف وجبَ أنْ تكون حركةُ المحيط حول جسمٍ ساكنٍ، للتوسّع انظر: المجسطيّ، ابن كثيرٍ الفرغانيّ (ق/16- 18) مخطوطٌ، عيون الحكمة، ابن سينا (ص/20-21)، المباحث المشرقيّة، الرازيّ (ص/102-103، 106).

2) (والقمر يقطعه في كلِّ شهرٍ مرّةً) زيادةٌ في ج، (والقمر يقطعه في الشهر مرّةً) زيادةٌ في د، انظر: المجسطيّ، ابن كثيرٍ الفرغانيّ (ق /43-42) مخطوطٌ، الفصل الثالث عشر في تصنيف حركات الشمس والقمر والكواكب الثابتة في أفلاكها في جهتي المشرق والمغرب. وربّما أراد ما هو بالنسبة إلى الناظر المراقب للحركة من الأرض.

3) أربع عشرة، أو يمكن تقدير أنّها ليلة ذلك اليوم فيكون مُذكّراً.

4) دأب فلانٌ على الشيء بمعنى: استمرَّ وواظبَ عليه، والدأبُ: العادةُ والشأن، فيكون المعنى: تجيءُ باستمرارٍ مع الإصباح، نحو: {وسخَّرَ لكم الشمسَ والقمرَ دائبين} [إبراهيم: 33] أيْ: مستمرَّين، انظر: تاج العروس: الزبيديّ (390/2)، الصحاح: الجوهريّ (140/2).

5) قال الله تعالى: {والشمسُ تجري لمستقرٍ لها ذلك تقدير العزيز العليم} [يس: 38] ذكّرنا الله تعالى بجريِ الشمس إلى مستقرّها الّذي هو هلاكُها بتقديرٍ منه تعالى.

39.وَفِي النُّجُـــوْمِ اهْتِـــدَاْءٌ ثُمَّ زِيْنَتُهَـــاْ مَــنْ لَمْ يُفَكِّــرْ بِنُــوْرِ الْعَقْــلِ لَمْ يَنَــلِ

40.مَــعْ حِفْظِهَــاْ سَــارِقاً لِلسَّــمْعِ ذَاْ حِيَــلٍ مِـنْ أَجْـلِ حِفْـظِ الْإِلَـهِ الْـوَحْيَ لِلرُّسُـلِ

مِمَّا يدلُّ على قدرتِه تعالى وإرادتِه وعلمِه واختيارِه ووحدانيَّتِهِ أنْ خلقَ النجوم الَّتي لا يعلمُ حقائِقَهَا إلّا هو، وجعلها زينةً للناظرين[3] وهدى بها المسافرين[4]، وأزاحَ بها الجهلَ بما مضى أو بقي من اللّيل من الساعات والدرجات، وجعلها رجوماً للشياطين[5] لِئلّا يلتبسَ[6] الوحيُ بالكهانة، فسبحان من انقطعَت بما أبدعَ أعذارُ المقصِّرين، وقامَت الحُجَّةُ له تعالى على عباده فتبارَكَ اللهُ أحسنُ الخالقين.

قولُه: **(ذا حيلٍ)** يعني كلَّ شيطان[7]، وفيه إشارةٌ إلى قوله تعالى: {إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الكَوَاكِبَ وَحِفْظاً مِّن كُلِّ شَيْطَان مَّارِدٍ لا يَسَّمَّعُوْنَ[8] إِلَى الْمَلَأ الأَعْلَى وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ دُحُوراً وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ إلا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ} [الصافّات: 6-10].

اعلم أنَّه قد تقرَّرَ في كتب الهيئةِ[9] أنَّ النجوم كلَّها ثابتةٌ في الفلك الثامن إلّا سبعةً منها فإنَّها في سبعِ سمواتٍ[1] وهي زحلُ والمشتري والمريخُ والشمسُ والزهرةُ وعُطاردُ والقمرُ[2]، فهذا إنْ تحقَّقَ لمْ يقدح في كون

---

1) (الجوهرُ): ماهيّةٌ إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، وهو الجزء الّذي لا يتجزّأ، والجوهر اللّطيف: هو ما يقبلُ العرضَ ولا يشغل الحيّز؛ مثل: جوهر النفس وجوهر العقل وجوهر الضوء، وما يجري هذا المجرى من الجواهر اللّطيفة المخلوقة، للتوسُّع في أنَّ الضوء جوهرٌ أمْ عرض انظر: التعريفات: الجرجانيّ (ص/71)، الجديد في الحكمة: ابن كمّونة (492/1)، البحر المحيط: أبو حيّانٍ الأندلسيّ (57/1)، تفسير الرازيّ (308/1)، حَاشِيةُ الخفّاجيّ على البيضاوي (378/6) الشفاء: ابن سينا (ص/94- 95).

2) (العرضُ): هو الموجود الّذي يحتاج إلى مكانٍ يقوم فيه، والعرض عند المتكلِّمين: هو الّذي يستحيلُ بقاؤه، ويعرض في الأعيان من الجواهر والأجسام، ويبطل وجوده في الزمان الثاني، انظر: التعريفات: الجرجانيّ (ص/125)، التمهيد: الباقلانيّ (ص/18)، أصول الدين: البزدويّ (ص/25)، إفحام النصارى: القرافيّ (25/1).

3) {ولقدْ جعلنا في السَّماءِ بُروجاً وزيَّنَّاها للناظرينَ} [الحجر: 16].

4) {وعلاماتٍ وبالنجمِ همْ يهتدونَ} [النحل: 16].

5) {ولقد زيّنا السماءَ الدنيا بمصابيحَ وجعلناها رجوماً للشياطينِ وأعتدنا لهم عذابَ السعير} [الملك: 5].

6) في (د): (يتلبس).

7) يعني: ذا احتيالٍ، وهو (مَنْ خَطِفَ الخَطْفَةَ).

8) [ق/7: ب]

9) من الممكنِ تقسيمُ كتب الهيئة عند العرب، التي وصلت سليمةً إلى عصر الخانيّ رحمه الله تعالى إلى أربعة أنواع:=

النجوم زينةً للسماءِ الدنيا؛ لأنَّ أهلَ الأرض يرونها بأسرها كجواهرَ مشرقةٍ متلألئةٍ على سطحها الأزرق بأشكالٍ مختلفةٍ[3].

قوله تعالى: {وَيُقْذَفُوْنَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ دُحُوْراً} [الصافات: 8] أي: يُرمَون من جوانب السماء إذا قصدوا صعودَها[4]، (دُحوراً) أي: للدَّحرِ[1] وهو الطردُ {وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ} [الصافّات: 9] أي: لهم عذابٌ آخرُ دائمٌ أو شديدٌ، وهو عذابُ الآخرة.

=النوع الأول: كتبُ مدخلٍ إلى علم الهيئة، فيها مبادئُ هذا العلم بالإجمال، دونَ البراهينِ الهندسيّة، مثل كتاب: جوامع علم النجوم وأصول الحركات، لأحمد بن محمّد بن كثيرٍ الفرغانيّ المتوفَّى عام 237هـ، والملخّص في الهيئة للجغمينيّ، المتوفّى عام 745هـ، وقد طبع الكتاب مع عدّة شروحٍ.

النوع الثاني: هي الكتب المطوَّلةُ المستقصيةُ لجميع مباحث العلم مثبتةً ما جاء فيها بالبراهين الهندسيَّة، متضَمِّنةً الجداول العدديّة، مثل كتاب: تحرير المجسطيّ لنصير الدين الطوسي، المتوفَّى سنة 622هـ، وكتاب نهاية الإدراك في دراية الأفلاك، لابن مسعودٍ الشيرازيّ المتوفّى عام: 710هـ.

النوع الثالث: هي الكتب المعدَّة لأعمال الحُسَّاب والرُّصاد فقط، والّتي يسمُّونها: أزياجاً أو زيجاتٍ أو زيجةً -والّتي تعني في لغة الملوك الساسانيّين (22-653م) السّدى الّذي يُنسج فيه لُحمةُ النسيج- وكانت مجرّدةً عن البراهين الهندسيّة، منها الزيج الصابئ لمحمّد بن جابر بن سنان البتّانيّ، المتوفَّى عام 217هـ طبع بروما في ثلاثة أجزاءٍ.

النوع الرابع: الكتب في مواضيعَ مخصوصةٍ كالتقاويم، والمصنَّفات في عمل الآلات واستعمالها، أو في وصفِ صور السماء، وتعيينِ مواضعِ نجومها في الطول والعرض، ومن هذا النوع كتابُ جامع المبادئ والغايات، لأبي عليٍّ حسن المراكشيّ، المتوفّى عام: 660هـ، المتضمِّن وصفَ الآلاتِ الرصديّة، وكتابُ الكواكب والصور، لعبد الرحمن بن عمر الصوفيّ، المتوفّى عام: 376هـ، انظر: علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى: كرلونلّينو (ص/40) وما بعدها.

1) يمكن فهمها على أنّها السطوح العليا المرتفعة فوق رؤوسنا.

2) قسّم علماء القرن العاشر الهجريّ الأفلاك العلويّة إلى تسعةِ أفلاكٍ، فالفلك الأوَّلُ هو فلك القمر وهو النيّرُ الأصغر، ثمّ فلك عطارد المسمّى بالكاتب، ثمّ فلك الزهرة الملقّب بالسعد الأصغر، ثمّ فلك الشمس وهو النيّر الأعظم، ثمّ فلك المرّيخ المسمّى بالأحمر، ثمّ فلك المشتري وهو السعد الأكبر، ثمّ فلك زحل المسمّى بكيوان، ثمّ الفلك الثامن وهو فلك الثوابت؛ وهو المعبّر عنه في لسان الشرع بالكرسيّ، ثمّ الفلك التاسع وقد تقدّم ذكره، انظر: إتحاف المحبوب لشرح مجملة المطلوب في العمل بربع الجيوب، عليّ بن مامي الحنفيّ على رسالة جمال الدين المارديني (ق/6) مخطوطٌ.وقد تطرّق الإيجيّ رحمه الله تعالى لذكر هذا الكلام بصيغة التضعيف (زعموا) ثم قام بنقده ونقضه، انظر: المواقف: الإيجي (2/400- 402).

3) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: البيضاويّ (5/6).

4) (أي: يرمون من جوانب السماء إذا قصدوا صعودها) سقطت من (ب).

انظر: جامع البيان في تأويل القرآن: الطبريّ (21/16).

وقوله تعالى: {إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ} [الصافات: 10] أي: بعد حفظِ السماءِ بالكواكبِ لا يَسمعُ الشياطينُ كلامَ الملأ الأعلى، يعني الملائكة، إلّا بعضُهم[2] وهو من اختطف خطفةً[3]، يعني: اختلسَ كلامَ الملائكةِ مسارقةً[4]، {فأتبعهُ شِهابٌ ثاقبٌ} [الصافّات: 10]، أيْ: مضيءٌ، كأنَّه يثقبُ الجوَّ لضوئِه[5]، والشهابُ ما ينفصلُ من نارِ الكواكب،لا أنَّهم يُرجَمون بالكواكب أنفُسِها لأنَّها قارَّةٌ في الفلكِ، وما ذلك إلّا كقبسٍ يُؤخَذُ من نارٍ، والنارُ ثابتةٌ كاملةٌ لا تنقصُ.

واعلم أنَّهُ قد[6] تقرَّرَ في كتبِ الحكمة أنَّ الدخان[7] من الأرض كالعمودِ إذا وصل طرفُهُ الأعلى إلى كرةِ النارِ انحرفَ إلى الطرفِ الأسفلِ فيُرى على هيئةِ النجم المنقضّ، واستدلّوا عليه بشمعتين مُوقدتين طُفيت إحداها وجُعلت تحت الموقدة بحيث يصلُ دخانُ السفلى إلى العليا، فحين وصول الدخانِ إليها يشتعلُ رأسُها الأعلى حتّى يصل إلى الشمعة السفلى فتشتعلَ[8]، فما قاله الحكماء فيما يرى للأبصار إنْ صحَّ، فلا ينافي الآية الكريمة إذْ ليس فيها ما يدلُّ على أنّ الشهاب ينقضُّ من السماء، لأنّه تعالى قال: {فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ} [الصافّات: 10] ولم يقلْ إنّه من الفلك، ولا ينافي الآية الّتي في سورة الملك وهي قوله تعالى: {وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُوماً لِلشَّيَاطِينِ} [الملك: 5]، فإنّ كلَّ نيّرٍ يحصلُ في الجوِّ العالي فهو مصباحٌ لأهلِ الأرض، وزينةٌ للسماء من حيث إنّه يُرى كأنّه على سطحِه، ولا يبعدُ أنْ يصيرَ اشتعالُ [f8] الدخان[9] في الجوِّ رجماً للشياطين في بعضِ الأوقات إذا تَصَعَّدَ إلى قُربِ السماءِ لأجلِ السمع[10].

---

1) في (د): (للدحور) والدحر: هو الدفع بعنف والطرد والإبعاد، انظر: تاج العروس: الزبيديّ (276/11).

2) هنا يصحُّ إعرابه بدلاً مرفوعاً أو مستثنىً منصوباً.

3) في (ج): (وهو من اختطف الخطفة، أي: خطف خطفة).

4) ورد عن عائشة رضي الله تعالى أنّها قالت: سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: ((إنّ الملائكة تنزلُ في العنانِ، وهو السحابُ فتذكرُ الأمرَ قُضِيَ في السماءِ، فتسترقُ الشياطينُ السمعَ فتَسمعُه فتوحيهِ إلى الكهّان فيكذبونَ معها مئة كذبةٍ من عند أنفسِهم)) أخرجه البخاريّ، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، رقم (3038)، (111/4).

5) انظر: مفاتيح الغيب: الرازيّ (104/26).

6) (قد) سقطت من (د).

7) في (ج) و(د): (الدخان الصاعد من الأرض).

8) انظر: المواقف: الإيجيّ (595/2- 600) فصل المركّبات الّتي لا مزاج لها.

9) في (ج): (ولا يبعد أن تصير اشتعال للدخان).

10) انظر: تفسير البيضاويّ (6/5)، مفاتيح الغيب: الرازيّ (26/ 106).

واعلم أنَّ كلَّ ما قالَه الحكماءُ والمنجّمون وأصحاب علم الهيئة تخمينٌ وقياسٌ لا ينبغي التعويلُ عليه، سواءٌ كان قولُهم في العنصريّات[1] أو الفلكيّات أو غيرِهما[2].

[حُدودُ العقلِ]

والحقُّ أنَّها أمورٌ لا يعلم حقائقها إلّا اللهُ تعالى[3]، فإنْ أخبرَ الصادق[4] صلّى الله عليه وسلّم عن شيءٍ منها فسلِّمْهُ وطَمْئِنْ قلبَك به، واضربْ بكلامِ الحكماءِ وغيرِهم الحائطَ، لأنَّه لا يُخبرُ إلّا عن الله تعالى، فأين هذا ممَّن استدلَّ بعقله المزاحَم بالوهم؟! فلهذا ترى العقلاءَ يكذِّبُ بعضُهم بعضاً، بل الرجلُ الواحد منهم يكذِّبُ نفسَه وينقضُ قولَه الأولَ بالثاني، وما أشبَه حالَهم بحالِ من كذَبَ مرّتين، فلو كانت الأمورُ كلُّها تُدرَك بالعقلِ[5] لضاعتْ حكمةُ إرسالِ الرسلِ عليهم الصلاةُ والسلامُ، فإياك أنْ تزِلَّ بك القدمُ، وتطلبَ معرفةَ الأشياء كلِّها بالعقل فتضلَّ عن طريق الحقِّ[6] وتهلَكَ مع الهالكين، قال الله تبارك وتعالى: {وَمَآ آتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا} [الحشر: 7].

واعلم أنَّ الحكماءَ في أنفسهم لم يدّعوا أنّهم علموا حقائقَ الأشياءِ على ما هي عليه في نفسِ الأمرِ، بل عرَّفوا الحكمة بأنَّها: علمٌ تُعرفُ به حقائقُ الأشياءِ على ما هيَ عليهِ بحسبِ الطاقةِ البشريَّةِ لا بحسب نفس

---

1) في (د): (العنصرات).

2) المقصود بالعنصريّات الأربعة المسماةِ بالأسطقسات: الأرضُ والماء والهواء والنار، بترتيبها من الأدنى إلى الأعلى، والمقصود بالفلكيّات: الشمس والقمر والنجوم وغيرها من الأفلاك العلويّة، انظر: نهاية الإدراك في دراية الأفلاك: الشيرازيّ (ق/8) مخطوطٌ.

3) أي إنَّ المؤلف رحمه الله تعالى بعدما بسط القول وأطال الكلام عن الشمس والقمر والنجوم والفلك وغيرها، عادَ فتبرَّأ من علمه ومن أقوال الحكماء والمنجّمين وعلماء الفلك، وأحال في هذه العلوم كلِّها إلى الحقِّ الموجود في علم الله تعالى، ودلَّنا إلى طريق المعرفة به وهو طريق الخبر الصادق عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم عن الله تبارك وتعالى؛ فإنّه لا يعلم الأمور على حقيقتها إلّا الله، وهذا لا يُعطِّل عمل العقل، ولا ينفي ضرورة طلب الإنسان للكشف عن العلوم والتفكّر والتدبّر في مخلوقات الله تعالى فإنّنا مأمورون بهذا، ولكنّ علمنا بها يكون محدوداً وربّما خاطئاً، لأنّه ظنّيٌّ بحسب قدرتنا، فلا نجزم بشيءٍ إلّا أنْ يكون خبراً صادقاً لا يحتملُ الكذب، ولا حول ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم.

4) في (د): (الصادق المصدوق).

5) في (د): (فلو كانت كلها تدرك بالعقول).

6) في (د): (الطريق).

الأمر[1]، وأنت إذا اطَّلعتَ على قولٍ من أقوالهم، ونظرتَ في أدلَّتهم على إثباتِه ظننتَ أنَّهم علِموا ذلكَ الشيءِ بحسبِ نفسِ الأمرِ[2]، وليس كذلك باعترافهم.

إذا عرفتَ أنَّ معرفة[3] الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر مخصوصٌ بالله تعالى وبمن اختارهم من خلقه وهم الأنبياء[4]، على الخصوص أكملُ الرسل نبيُّنا محمّدٌ صلّى الله عليه وسلّم، المؤيّد بقوله تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ} [النجم: 3].

ولا تفهمْ منْ هذا الكلام أنَّ العقلَ ليس له مدخلٌ في شيءٍ، بل له مدخلٌ في بعض الأشياء وهي أعظمُها وأصولُها؛ لأنَّه به يُعرفُ وجوبُ الوجودِ له تعالى ووجوب صفاته، وبه يُعرف صِدْقُ المرسلِين، وغيرُ ذلك ممَّا جعلَهُ اللهُ تعالى يُدرَك به[5]، ولا يُعرفُ به أحوالُ ما بعدَ الموت من الحشرِ والنشرِ والجنّةِ والنارِ ورؤيةِ الله تعالى، فإذا استعملت العقلَ في مدركاته فلا تكلِّفْهُ ما ليس في وُسعِهِ، واعتمد في ذلك[6] على قول مَنْ ثبتَ صدقُه بالعقل، وهو النبيُّ [8ب] صلّى الله عليه وسلّم، فخذْ هذه النصيحةَ واعتمدْ عليه تربحْ إن شاء الله تعالى.

---

1) (لا بحسب نفس الأمر) سقطت من (ج) و(د)، انظر: كشف الظنون: خليفة (676/1)، المفردات في غريب القرآن: الأصفهانيّ (31/1)، عناية القاضي: الخفاجيّ (134/7).

2) (نفس الأمر) بمعنى الواقع.

3) في (ج) و(د): (إذا عرفت هذا عرفت أنَّ معرفة) وهو الصواب.

4) جوابُ فعلِ الشرط (إذا عرفت...) هو: (لا تفهمْ منْ هذا الكلام أنَّ العقلَ ليس له مدخلٌ في شيءٍ) فيكون معنى كلامه: إنّ معرفة الحقائق وإن كان مخصوصاً بالله تعالى وبأنبيائه الّذين عرّفهم ما شاء من علمه، إلّا أنّه تعالى حباك عقلاً يستطيع أن يعرف ما يُدرَكُ به، فلا تُكلّفه ما لا طاقة له به، قال تعالى: {واللهُ أخرجَكُم من بطونِ أمّهاتكم لا تعلمونَ شيئاً وجعلَ لكم السَّمعَ والأبصارَ والأفئدةَ لعلَّكم تشكُرُونَ} [النحل:78].

5) العلوم البشريّة التي تُدركُ بالعقل، إمّا ضروريّةٌ وهي: العلم بالبدهيّات مثل أنَّ الكلَّ أكبرُ من جزئه، أو اكتسابيّةٌ وهي: ما يُدرك بالتعليل أو بالاستدلال، وذلك بعد صرف العقل والنظر في الاستدلال بالمقدّمات. وممّا يدرك بالعقل حدوثُ العالَم، ووجودُ المحدِث له، ووجوبُ قدرته وعلمه وإرادته، والحركةُ والحمق والعقل والعدل والجور والعلم والجهل، والأمور التي لا تدرك بالعقل هي: الأمور الغيبيّة كمعرفة رحمة الله تعالى، واليوم الآخر، انظر: شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/93-94)، الاقتصاد في الاعتقاد: الغزاليّ (ص/486)، الفصل في الملل: ابن حزمٍ (42/5)، شرح أصول اعتقاد أهل السنّة: اللالكائيّ (193/2- 196).

6) أي: فيما لا سبيل لمعرفته عقلاً.

[رميُ الشياطينِ بالشهبِ]

واعلمْ أنَّه قد اختُلِفَ في رمي الشَّياطين بالشُّهبِ، فقيل: إنَّه حدثَ بعد مبعثه صلّى الله عليه وسلّم، وقيل: إنَّه كان قبل ذلك[1]، واستُدِلَّ على الأول باستغرابِ العربِ ذلك حين جاؤوا إلى عمرِو بنِ أميَّة الثقفيّ[2]، وكان من دهاةِ العربِ، فقالوا له: ألا ترى ما أُحدِثَ في السماءِ من القذفِ بالنجومِ، فقال: بلى، فانظروا فإنْ كان[3] معالمُ النجوم التي يُهْتَدى بها في البرّ والبحر، ويُعرف بها الأنواءُ من الصيف والشتاء، هي الّتي يُرمى بها، فهي[4] والله طيُّ الدنيا وهلاكُ الخلق، وإنْ كانت نجوماً أُخَرَ غيرَها، وهي ثابتةٌ على حالها، فهذا لِأمرٍ أراد الله به هَذا[5] الخلقَ[6].

واسْتُدِلَّ عليه أيضاً بقوله تعالى خطاباً عن الجانّ: {وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاْعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ الْآَن يَجِدْ لَهُ شِهَاْباً رَّصَداً} [الجن: 9].

---

1) انظر: رمي الشياطين بالشهب: تاريخ ابن خلدون (101/1)، البداية والنهاية: ابن كثيرٍ (307/2).

2) عمرِو بنُ أميَّة بن عبد الله بن أبي ربيعة بن عوف بن عقدة بن عزّة بن عوف بن ثقيف بن منبّه بن بكر بن هوازن، أبو عثمان، ويقال أبو الحكم الثقفيّ شاعرٌ جاهليٌّ، قدم دمشق قبل الإسلام، وقيل إنّه كان مستقيماً، وأنّه كان في أوّل أمره على الإيمان، ثمَّ زاغ عنه، وأنَّه هو الَّذي أراده الله تعالى بقوله: {واتل عليهم نبأ الّذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين} [الأعراف: 175]، انظر: البداية والنهاية: ابن كثيرٍ (220/2، 221)، معجم الشيوخ: ابن عساكر (19/1).

3) في (ج) و(د): (كانت).

4) في (د): (فهو).

5) (هدي الخلق) سقطت من (د).

6) عندما رأت قريشٌ الشهبَ في السماء، وهو أمرٌ لم ترهُ من قبل، جعلوا يُسيّبُون أنعامهم ويعتقون أرقّاءهم؛ يظنّون أنّه الفناء، فبلغ فعلهم هذا أهل الطائف، ففعلت ثقيفٌ مثل ذلك، فبلغ عبدَ ياليل بنَ عمرِو بن عُمَيرٍ ما صنعت ثقيف، فقال: لِمَ فعلتم ما أرى؟ قالوا: رُمي بالنجوم، فرأيناها تهافت من السماء، فقال: إنَّ إفادة المال بعد ذهابه شديدٌ فلا تعجلوا، وانظروا فإنْ تكن نجوماً تعرف، فهو عندنا من فناء الناس، وإنْ كانت نجوماً لا تعرف، فهو لأمرٍ قد حدث، فنظروا فاذا هي لا تعرف قال: فأمسكوا، فلم يلبثوا إلّا يسيراً حتّى قدم عليهم أبو سفيان بنُ حرب إلى أمواله، فجاء عبدُ ياليل فذاكره أمر النجوم، فقال أبو سفيان: ظهر محمّدُ بنُ عبد الله يدَّعي أنَّه نبيٌّ مرسَلٌ، فقال عبد ياليل: فعند ذلك رمي بها، وروى أبو إسحاق أنَّ مَنْ قال للقوم هذا الكلام هو عمرو بن أميّة، لكنَّ روايتي السُّدّيّ وسعيدِ بنِ منصورٍ تؤكّدان أنَّه عبد ياليل بن عمرو بن عميرٍ من ثقيفٍ، وليس عمراً، وقد يكون ذلك ممّا تعدّد حدوثه، والله أعلم، انظر: البداية والنهاية: ابن كثيرٍ (19/3-20)، مفاتيح الغيب: الرازيّ (139/30).

واستُدلَّ على الثاني بأشعارِ العربِ المتقدِّمين[1].

والتوفيق بين هذه الأدلّة: أنَّها قبل بَعثِ النبي صلّى الله عليه وسلّم كانت قليلةً، وبعدَه بلغت حدَّ الكثرةِ، فلمَّا رأت العربُ هذهِ الكثرةَ[2] فزِعوا فجاؤوا لعمْرِو بنِ أميّةَ فسألوه، فلا منافاةَ حينئذٍ، ويدلُّ على هذا القول الثالثِ قولُه تعالى: {مُلِئَتْ حَرَساً شَدِيْداً وَشُهُباً} [الجن: 8]؛ لأنَّه يشير إلى أنّه كان قبل ذلك[3]، لكنَّه كَثُرَ واشتدَّ عند مبعثه صلّى الله عليه وسلّم، واخْتُلِفَ في أنَّ الشيطانَ المرجومَ يتأذَّى به[4] فيرجِعُ أو يحترقُ به[5]، والقولُ الثالثُ: قد يصيبُ الصَّاعدَ مرَّةً وقد لا يصيبُ، ولذلك لا يرتدعون عن الصعودِ رأساً، ولا يقال: إنَّ الشيطانَ من النارِ فلا يحترقُ؛ لأنَّهُ ليس من النار الصرفةِ كما أنّ الإنسان ليس من التراب الخالص، مع أنَّ النارَ القويةَ إذا استولت على الضعيفةِ استهلكتها، قاله القاضي في تفسيره[6].

41.مَنْ ذَا الَّذِيْ لِضُرُوْبِ الْخَلْقِ يَعْلَمُهَا عَلَى التَّفَاصِيْلِ فِيْ عُلْوٍ وَمُنْسَفِلِ

42.إلّا الْإِلَهُ الَّذِيْ بِالْحَقِّ أَبْدَعَهَا سُبْحَانَهُ دَائِماً فِي الصُّبْحِ وَالْأُصُلِ

المرادُ من (**الضروبِ**) الأنواعُ، والباءُ في (**الحقِّ**)[7]: للمصاحبة، أي: أبدعها مصاحِبةً للحقِّ، وهو الدِّلالةُ على حدوثِها، وافتقارِ كلِّ حادثٍ منها إلى القادرِ المختار المنزَّهِ عن الشريكِ [9أ] والمعينِ والواسطةِ،

---

1) يذكر أهل الأخبار أنَّ القذف بالنجوم قد كان قديماً، ويدلُّ عليه أنّ جميع الفلاسفة المتقدّمين تكلّموا في أسباب انقضاض هذه الشهب، وذلك يدلُّ على أنَّها كانت موجودةً قبل المبعث، وذلك موجود في أشعار القدماء من الجاهليّة، منهم: عوف بن الجزع، وأوس بن حجرٍ، وبشر بن أبي خازمٍ، وكلُّهم جاهليٌّ، وقد وصفوا الرميَ بالنجوم، فمنه قول بشر بن أبي خازمٍ:

---------- يـنقضُّ خلفهمـا انقضـاض الكوكـب

ومنه قول أوس بن حجر:

وانقـضّ كالـدريّ يتبعُـه نقـعٌ يثـور تخالـه طنبـاً

انظر: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام: علي جواد (169/10)، مفاتيح الغيب: الرازيّ (139/30).

2) في (د): (فلما بلغت العرب هذه الكثرة).

3) في (ج): (كان قبل ذلك شيء) في (د): (يشير إلى أنّها كانت قبل ذلك شيءٌ).

4) (به) سقطت من (د).

5) (به) سقطت من (ج).

6) انظر: مفاتيح الغيب: الرازيّ (139/30، 149)، عناية القاضي: الخفاجيّ (262/7).

7) في (ج) و (د): (والباء في بالحقّ).

و(**الأُصُلُ**): جمعُ أصيلٍ وهو العشيّ[1]، وقد نبَّهَ المصنِّفُ في هذه الأبيات على ما تقرّرَ في شرح الأبيات السابقةِ من أنَّ ما يدركُه العقلُ شيءٌ يسيرٌ بالنسبة إلى ما يعلمُه الله تعالى من حقائقِ الأشياء وتفاصيل أنواعها العلويّةِ والسفليّة والملكيّة والملكوتيّة الدنيويّة والأخرويّة، فسبحان العالِم بما كان وما يكون وما هو كائنٌ[2].

[دلائل الاتقانِ والسببيّةِ على وجوبِ الوجودِ للهِ تعالى]

43.ثُمَّ الــرِّيَاحُ جِبَــالَ السُّــحْبِ سَــائِقَةٌ وَالرَّعْـدُ وَالْـبَرْقُ يُعْشِـيْ نَاظِـرَ الْمُقَـلِ

44. وَأَيْــنَ مَــا أُمِــرَتْ تَنْهَــلُّ حَامِلَــةً بِحَارَ مَاءٍ تُفِيْضُ الْوَدْقَ[3] مِنْ خَلَلِ

45.كَيْمَــا يَكُــوْنُ لَهَــا فِي الْأَرْضِ مَنْفَعَــةٌ إِذْ لَمْ تَفِــضْ دَفْعَــةً فِيْهَــا وَلَمْ تَسِــلِ

46. لِيَحْصُــلَ الــرِّيُّ فِيْ سَــهْلٍ وَفِيْ جَبَــلٍ تُغَرْبِـلُ السُّـحْبُ ذَاكَ الْـوَدْقَ فِيْ مَهَـلِ

ممَّا يدلُّ على وجوبِ الوجودِ له[4] تعالى هذه المصنوعاتُ الّتي تحيِّرُ العقولَ ولا يعلمُ حقائقَها إلّا اللهُ تعالى، وما ظهرَ للحكماءِ بعقولهم الناقصةِ من أنَّ الهواءَ يتدافعُ بسببٍ من الأسبابِ كالسَّحابِ وانتفاشِ الأجزاءِ الحاصل من الرطوبة[5]، فيحصلُ الريحُ فهو منقوضٌ بما شاهدناه في بلادِ المشرق من هبوب الريح أربعين يوماً بل أكثر من جهةٍ واحدةٍ في أيّام الصيف، حيث لا سحابَ، ولا موجبَ لانتفاشِ أجزاءِ الهواء، وعلى تقدير تسليمه: فالخالقُ للسببِ عند المسبّب هو الله تعالى، وهو يدلّ على عظيمِ قدرتِه واختياره، والحقُّ أنَّ الحكماءَ المحقّقين يُسندُون الأشياءَ كلَّها إلى الله تعالى بلا واسطةٍ، وإنْ كان ظاهرُ عباراتهم تُفْهِمُ ما أُسْنِدَ إليهم من القول بالوسائط.

---

1) لسان العرب: ابن منظورٍ (16/11)، الصحاح: الجوهريّ (309/5).

2) يُخبرنا الخانيّ أنّ الله تعالى عالمٌ بكلِّ شيءٍ، لا يخفى عليه شيءٌ في الأرض ولا في السماء، وقادرٌ على كلِّ شيءٍ ففي يده مقاليد السماوات والأرض، فهو المدبّر المتصرّف بجميع العالم العلويّ والسفليّ، وقد أظهر ذلك بعلاماتٍ واضحاتٍ دالّةٍ إلى طريق الحقّ وسبيل الرشاد، قال الله تعالى: {أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ} [الحج:70].

3) (الودق): المطر، قال تعالى: {اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرياحَ فتثيرُ سَحَاباً فيبسطُهُ في السَّماءِ كَيْفَ يَشاءُ ويجعلُهُ كِسَفاً فترى الوَدْقَ يخرجُ مِنْ خلالِهِ} [الروم: 48] أي: ترى المطر يخرج من بين قطع السحاب، انظر: الصحاح: الجوهريّ (249/5)، القاموس المحيط: الفيروزبادي (1197/1)، جامع البيان: الطبريّ (201/19).

4) (له) سقطت من (ب).

5) في (ج): (من الرطوبة والبرودة) انظر: المواقف: الإيجيّ (596/2).

قوله: (**الرياح**) مبتدأٌ، خبرهُ سائقةٌ، وقوله: (**جبال السحب**) منصوبٌ بـ(**سائقة**)، يعني: الرياحُ سائقةُ السحُبِ الّتي هي كالجبالِ على طريقةِ لُجَينِ الماء[1].

قوله: (**والرعدُ والبرق يعشي ناظرَ المقل**) يعني: الرعدُ والبرقُ كذلك؛ أي:[2] سائقان السحُبَ حالَ كون البرق يُعشي –بالعين المهملة– أيْ: يصيرُ ناظرَ المقَل ينظرُ نظرَ من بعينه آفةٌ، و(**المقلُ**): جمع مقلةٍ وهي شحمةُ العين الّتي تجمعُ السوادَ والبياض[3]، و(الناظرُ) إنسانُ العينِ[4]، قيلَ: إنَّ البخارَ إذا تصاعد من الأرض وتصاعدَ معه [9ب] دخانٌ، فلا يتجاوزُ البخارُ[5] كرةَ الهواءِ، بلْ يقفُ في حدٍّ، فإذا تتابعَ يتكاثفُ ويصيرُ سحاباً[6]، و ما كان معه من الدخانِ الممتزجِ معه حين خروجِه من الأرض يَطلبُ كرة النار، فينفتقُ السحابُ ويصعد إليها، فيحصلُ من ذلك الفتقِ صوتٌ وهو الرعدُ، وإذا احترقَ ما في الدخان من الدهنيّةِ بسبب الحركةِ والحصرِ، يحصل لمعانٌ وهو البرقُ[7]، والحقُّ أنّ حقائقَ جميعِ العنصريّات وغيرِها لا يعلمُها إلّا الله تعالى.

قولُه: (**أين ما أُمِرتْ تنهلُّ**) يعني: السحبَ، ومعنى (**تنهلُّ**) تصبُّ ما حَمَلَتْ من الماء، و(**الودق**): المطِر.

قوله: (**كيما تكون**) كلمة (ما) زائدةٌ، و(كي): لتعليل إفاضتِها الودقَ من خَلِلٍ.

47. أَحْيَـا بِـهِ الْأَرْضَ فَـاهْتَزَّتْ جَوَانِبُهَـا فَأَصْبَحَتْ مِنْ صُنُوْفِ الزَّهْرِ فِيْ حُلَلِ

48. أَمَّـا الثِّمَـارُ فَأَصْـنَافٌ مُنَوَّعَـةٌ شَكْلاً وَطَعْماً كَذَا أَمْرُ الْحُبُوْبِ جَلِي

49. لِأَنَّهَـا الْأَصْـلُ فِيْ أَصْـلِ الْحَيَـاةِ إِلى أَنْ يَبْلُـغَ الْمَـرْءُ مِنَّـا مُنْتَهَـى الْأَجَـلِ

قولُه: (**أحيا به**) الباءُ للسببيّةِ، والضميرُ للودقِ أو الماء، ولما كانت عادةُ الله إيجادَ بعضِ الكائناتِ عند بعضٍ آخر، قيل للواحد سببٌ وللآخر مُسَبَّبٌ على طريق المجاز، وإلّا فالله تعالى هو[8] المنفردُ بإيجادِ جميعِ

---

1) من معاني (اللّجين): الفضة، والمثال من قَبِيل إضافة المشبَّه به إلى المشبَّه، أي: ماءٌ كاللّجين؛ ماءٌ كالفضة، وكذلك: (جبال السحب) أي: سحبٌ كالجبال، انظر: المحيط في اللّغة: ابن عبّاد (107/7)، تاج العروس: الزبيديّ (59/1).

2) (أي) سقطت من (د).

3) تاج العروس: الزبيديّ (414/30).

4) (إنسان العين): هو بؤبؤ العين، أو سواد العين، وهو الفتحة المركزيّة التي تقع في منتصف القزحيّة، التي تسمح للضوء بالدخول إلى مؤخرة المقلة، انظر: المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى وآخرون (732/2)، تاج العروس، الزبيديّ (141/20).

5) في (د): (الدخان).

6) انظر: مفاتيح الغيب: الرازيّ (180/24).

7) انظر: المواقف: الإيجيّ (595/2).

8) (هو) سقطت من (د).

الكائنات بلا واسطةٍ ولا علَّةٍ باعثةٍ، ولا يخفى ما في الأبياتِ من الاستعارات، ومعنى قولِهِ: (**اهتزَّتْ**) تحرَّكَتْ بالنبات، و(**الحُلَلُ**): جمعُ حُلَّةٍ، وهو ثوبٌ على ثوبٍ يكونان فوقَ البدن، وباقي الأبياتِ مفهومٌ، والغرضُ من ذكرِ هذه المصنوعاتِ التفكُّرُ والاعتبارُ بحدوثِها، وافتقارِها إلى تخصيصِ حكيمٍ قادرٍ مختارٍ واجبِ الوجودِ، منزّهٍ عن المِثْلِ والشريكِ في ذاته وصفاته وأفعاله[1].

50.وَيُـوْلِجُ اللّيْـلَ طَـوْراً فِي النَّهَـارِ كَمَـا قَـدْ قَـالَ يُوْلِجُـهُ فِي اللَّيْـلِ بِالْبَـدَلِ

51.إِنْ طَـالَ ذَا صَـارَ هَـذَا بَعْـدُ ذَا قِصَـرٍ أَوِ اعْتِـدَالٍ فَلَـمْ يَقْصُـرْ وَلَمْ يَطُـلِ

قولُه: (**إِنْ طالَ ذا صارَ هذا بعدُ ذا قِصَرٍ**) إشارةٌ إلى معنى إيلاج الليل في النهار أو إيلاج النهار في الليل، بأنَّ المرادَ من الإيلاجِ زيادةُ الله تعالى في أحدِهما ما يَنْقُصُه من الآخر[2][10أ]، وقيلَ معنى الإيلاج[3]: تحصيلُ الله تعالى ظلمةَ هذا في مكانِ ضياءِ هذا وبالعكس، ولا يخفى ما في هذين العالَمَين أعني: اللّيلَ والنهارَ من الدِّلالةِ على حدوثِهما ووجوبِ الوجودِ لمحدِثِهما[4].

[الاعتبارُ بالدلائلِ السمعيّة]

52.وَنِسْـبَةُ الْكُـلِّ لِلْكُرْسِـيِّ فِيْ عِظَـمٍ كَحَلْقَـةٍ فِيْ فَـلاةٍ جَـاءَ فِي الْمَثَـلِ

53.ثُمَّ الْجَمِيْـعُ كَـذَا لِلْعَـرْشِ نِسْـبَتُهُ سُـبْحَانَ مَالِـكِ هَـذَا الْمُلْـكِ لَمْ يَـزَلِ

54.صُـنْعَ الْإِلَـهِ الَّـذِيْ بِالْحَـقِّ أَتْقَنَهَـا مَـنْ قَـاسَ بِالْعَقْـلِ صُـنْعَ اللهِ لَمْ يَنَـلِ

---

1) إنّ الله تعالى هو خالق الأسباب والمسبّبات وحده، وهو قادرٌ على إيجاد المسبَّبات دون أسبابها، ولكنّ حكمته اقتضت أن يخلق الأسباب لتكون حافزاً للتفكُّرِ والاعتبار، فجعل الماء سبباً لحياة النبات والإنسان وغيرِهما، قال تعالى: {وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاء اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ، ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ} [الحج: 5-7] وفي هذه الآية دليلٌ على أنّ الّذي خلق المكوّنات من العدم قادرٌ على إعادة الخلق مرّةً أخرى.

2) انظر: تفسير البيضاويّ (138/4).

3) (الوُلُوجُ): الدخولُ، ولج إيلاجاً، دخل إدخالاً، والمقصود أنَّ ما ينقصه الله تبارك وتعالى من النهار يجعله في اللّيل وما ينقصه من اللّيل يجعله في النهار، وذلك يدلُّ على عظيم قدرته؛ فهو الحقُّ لا متصرّف غيرُه في الكون، قال تعالى: {ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ، ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ} [الحج: 60، 61] انظر: لسان العرب: ابن منظورٍ (399/2)، تفسير القرآن: العزُّ بن عبد السلام (879/1).

4) حدوثُهما يدلُّ على وجوبِ وجودِ مرجّحٍ رجَّحَ وجودَهما على عدمِهما.

أشار إلى ما في الحديث وهو قولهُ عليه الصلاة والسلام: ((ما السَّماوات السبعُ والأرضونَ السبعُ في الكرسيِّ إلّا كحلقةٍ ملقاةٍ في فلاةٍ منَ الأرضِ وما الجميعُ في العرشِ إلّا مثلُ ذلك))[1] أورده السنوسيُّ وأشار بقوله (**بالحقِّ أتقنها**) إلى قوله تعالى: {خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ} [الأنعام: 73].

وقولُه: (**من قاس بالعقل صنع الله لم ينل**) تعريضٌ بالحكماء وأقوالهم الواهية، وإرشادٌ إلى طريقِ الأدب مع الله ورسوله[2] بأنَّ الأشياءَ كلَّها غيرُ معلومةِ الحقائقِ لغير الله إلّا ما تفضَّل بتعليمه على لسان نبيِّهِ صلّى الله عليه وسلّم.

55.وَكُلُّهَـــا فِيْ هَـــوَاْءٍ، إِنَّ ذَاْ عَجَـــبٌ ... بِقُـــدْرَةِ اللهِ لا تَعْجَـــبْ لِمُنْفَعِـــلِ

56. بَـــلْ يَحْمِـــلُ الْعَـــرْشَ أَمْـــلاكٌ ثَمَانِيَـــةٌ ... وَفِي الْحَقِيْقَـــةِ قَطْعـــاً غَـــيْرُ مُحْتَمَـــلِ

57. إِذْ مَعَـــهُ حُمِلُـــوْا إِنْ بِالثَّـــرَىْ وَقَفُـــوْا ... أَوْ بِالْهَـــوَاْءِ فَـــلا تُبْعِـــدْ وَلا تُحِـــلِ

58. بَـــلْ فِي السَّـــمَوَاْتِ أَمْـــلاكٌ بِـــلا عَـــدَدٍ ... حَـــتَّىْ لِمَوْضِـــعِ كَـــفٍّ بِالسُّـــجُوْدِ مُلِـــي

اعلمْ أنَّ منتهى العالَمِ في العلوِّ العرشُ، وهو الفلكُ التاسع، وإليه انتهت العقولُ بالأرصاد، وما جاء في الكتاب والسنة مشعرٌ بوجودِ السمواتِ السبعِ والكرسيِّ والعرشِ[3]، ولا دلالةَ فيهما على حصرِ الأفلاك في هذه التسعة، وقد أثبتَ أهلُ الكشف فلكين آخَرين، وسَمَّوا الحاديَ عشرَ بعرشِ الرحمن[4] والعاشرَ بالكرسيِّ، وأمَّا التاسعُ فيُسمُّونَه فلكَ البروج والثامنُ فلكَ الثوابت، قالهُ الشيخُ الأكبر محيي الدين العربيّ قدّسَ الله سرَّهُ في

---

1) صحيح ابن حبّان، القسم الأول من السنن وهو الأوامر، النوع الثاني منها، ذكر الاستحباب للمرء أن يكون له من كلّ خيرٍ حظٌّ رجاءَ التخلّص في العقبى بشيءٍ منها، رقم (807)، (5329/1)، والبيهقيّ في الأسماء والصفات، باب ما جاء في العرش والكرسيّ، رقم (861)، (299/2)، وقال: تفرّد به يحيى بن سعيدٍ السعديّ، وله شاهدٌ بإسنادٍ أصحَّ، ورقم (862)، (300/2)، والأربعون حديثاً، الآجريّ رقم (44)، (ص/195-198)، والعظمة، لأبي الشيخ الأصبهانيّ، (166/1)، وحلية الأولياء للأصبهانيّ، (166/1)، قال الحافظ ابن حجرٍ، فتح الباريّ (411/13) وفي حديث أبي ذرٍّ الطويل الذي صحّحه ابن حبّان أنّ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: ...، وله شاهدٌ عن مجاهدٍ أخرجه سعيد بن منصورٍ في "التفسير" بسندٍ صحيحٍ عنه.

2) في (ب) و(ج): (ورسله) في د: (مع الله تعالى ورسله وأن).

3) جاءت آياتٌ من القرآن الكريم تدلّ على وجود السموات السبع والعرش والكرسيّ منها قوله تعالى: {قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ} [المؤمنون:86]، {اللَّهُ لا إِلَهَ إلا هُوَ رَبُّ العَرْشِ العَظِيمِ} [النمل:26]، {سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبِّ العَرْشِ عَمَّا يَصِفُون} [الزخرف:82]، {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ} [البقرة:255].

4) انظر: هذه الرسالة: (ص/147، 150).

رسالةٍ له تُسمَّى: عُقْلَةُ المستوفز[1] وغيرِها، وعلى كلا القولين فالعالمُ متناهٍ؛ إذْ لا يمكنُ أنْ يدخلَ في الوجودِ ما لا يتناهى[2].

ولما [10ب] كان لسائلٍ أنْ يَسألَ أنَّ الفلكَ الأعلى المحيطَ بجميعِ العالَمِ هل هو مظروفٌ لشيءٍ؟ فأجابَ بقوله: وكلُّها، أيْ: العرشُ وما حواه من السموات وغيرِها في هواءٍ، ثمّ استشعرَ سؤالاً وهو أنَّ كونَ العرشِ[3] في الهواء ينافي تناهي العالم به إذْ الهواء من العالم، فأجاب أنَّه ممسوكٌ بقدرة الله تعالى، فصارَ كالإضرابِ[4].

قولُه: (**لا تعجبْ لمنفعلٍ**) أيْ: لا تعجب لمنفعلٍ بقدرةِ الله، لأنَّ مولانا لا يُعجِزُه شيءٌ.

قوله: (**ويحملُ العرشَ أملاكٌ ثمانيةٌ**) تنبيهٌ على عالَمِ الملائكةِ وإشارةٌ إلى قوله تعالى: {وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ} [الحاقة: 17].

قولُه: (**وفي الحقيقة**) إلى قولِه: (**ولا تُحِلْ**) يعني أنَّ هذه الأملاك وإنْ كانوا حاملينَ العرشَ صورةً لكنَّهُم محمولون بقدرةِ الله حقيقةً، سواءً كانوا واقفينَ على الثرى أو كانوا واقفينَ في الهواء.

قوله: (**حتَّى لموضع كفٍ بالسجود مُلِي**) إشارةٌ إلى ما في الحديث عنه صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: ((أَطّتْ السّمَاءُ وَحُقّ لَهَا أَنْ تَئِطّ، والّذي نفسي بيده مَا فِيهَا مَوْضِعُ أَرْبَعِ أَصَابِعٍ إلا وَمَلَكٌ واضعٌ جبهَتَه ساجداً للهِ))[5] وهذا ليس مخصوصاً بسماءٍ واحدةٍ، بل جميعُ السماوات والكرسيّ والعرش كذلك.

---

1) انظر: عقلة المستوفز: ابن عربيّ (ص/90-94)

2) وهذا يؤكّد قاعدة الدكتور حسّان القاري حفظه الله تعالى: (كلُّ قابلٍ للعدِّ إذا كان موجوداً في الواقع فهو محدودٌ).

3) في (د): (أن كونه في الهوا).

4) أي أنّ العرشَ وما حواهُ من هواءٍ وغيره ممسوكٌ بقدرة الله تعالى.

5) أخرجه أحمد في المسند، مسند الأنصار، من حديث أبي ذرٍّ، رقم(21515)، (405/35)، وقال المحقّق: حسنٌ لغيره. والترمذيُّ في سننه، أبواب الزهد، باب في قول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً، برقم (2312) 556/4، وقال: حديثٌ حسنٌ غريبٌ. وابن ماجه، أبواب الزهد، باب الحزن والبكاء، رقم (4190)، (283/5)، والبزّار في المسند، مسند أبي موسى الأشعريّ، رقم (3208) (177/8). والحاكم في المستدرك، كتاب الأهوال، رقم (8726)، (623/4)، وقال الذهبيّ: على شرط البخاريّ ومسلمٍ.

[دلالةُ الأنفسِ على وجوب الوجودِ للهِ تعالى]

59.وَانْظُرْ لِنَفْسِكَ أَيْضاً هَلْ تَرَى خَلَلاً ... وَهَلْ تَرَى مِنْكَ عُضْواً غَيْرَ مُعْتَدِلِ

60. مِنْ نُطْفَةٍ بَيَّنَ الْقُرْآنُ خِلْقَتَهَا ... فَافْهَمْ مُضَمَّنَ بَاقِي الْآيِ وَامْتَثِلِ

61. لَحْمٌ وَعَظْمٌ صَلِيْبٌ شَدَّهُ عَصَبٌ ... وَالنَّفْخُ فِي الرُّوْحِ سِرٌّ عَنْهُ لا تَسَلِ

62. سِرٌّ مِنَ الْأَمْرِ جَلَّ اللهُ خَالِقُهُ ... وَإِنَّمَا خَاضَ فِيْهِ الْقَوْمُ بِالْجَدَلِ

63. قَدْ كَرَّرَ اللهُ فِي الْقُرْآنِ نَشْأَتَنَا ... لِلاعْتِبَارِ وَلَكِنْ نَحْنُ فِي شُغُلِ

حضَّ[1] رحمه اللهُ في هذه الأبياتِ على النظرِ في النفسِ لِمَا في الآياتِ من الحضِّ عليه، قال تعالى: {وَفِيْ أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُوْنَ} [الذاريات: 21]، ولأنَّهُ كما يُستدَلُّ بالعالمِ على وجوبِ وجود الحقِّ تعالى، كذلك يُستدَلُّ بالأنفسِ عليه، قال تعالى: {سَنُرِيْهِمْ آيَاْتِنَاْ فِي الْآفَاْقِ وَفِيْ أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ} [فصلت: 53] وعنه صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: ((منْ عرفَ نفسَه عرفَ ربّه))[2]، وقال صلّى الله عليه وسلّم: ((تفكّروا في آلاءِ الله، ولا تتفكّروا في ذاته))[3]، وأقربُ ما يكون إليك من [f11] آلاء الله نفسُكَ وأحوالُها،

---

1) في (د): (حثَّ).

2) قال النوويّ في فتاواه وقد سئل عنه: ليس هو بثابتٍ. (ص:248)، والسيوطيّ، ذيل اللآلئ المصنوعة، رقم (1008)، (791/2)، وابن عراق الكنانيّ، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، (402/2)، وتذكره الموضوعات، للفتنيّ، (ص/11)، وكلّهم عوّلَ على قول النوويّ وعلى قول ابن تيمية في القول بعدم ثبوت الحديث. والعجلونيّ في كشف الخفاء، رقم (2532)، (312/2)، وقال: قال ابن تيمية: موضوعٌ. وقال النوويّ قبله: ليس بثابتٍ. وقال أبو المظفّر بن السمعانيّ في "القواطع": إنّه لا يعرف مرفوعًا، وإنّما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازيّ، يعني من قوله. وقال ابن الغرس بعد أن نقل عن النوويّ: إنّه ليس بثابتٍ، قال: لكن كتب الصوفية مشحونةٌ به يسوقونه مساق الحديث كالشيخ محيي الدين بن عربيٍّ وغيره. – ونقل عن ابن عربيٍّ تصحيحه بطريق الكشف– وهذا لا قيمة له في الحكم على الحديث– وللحافظ السيوطيّ فيه تأليف لطيف سمّاه "القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه"، وقال النجم: قلت: وقع في أدب الدين والدنيا للماورديّ، عن عائشة: "سئل النبي صلى الله عليه وسلم: من أعرف الناس بربه؟ قال: أعرفهم بنفسه".

3) أخرجه الطبرانيّ في الأوسط، رقم (6319)، (250/6)، وقال: لم يروِ هذا الحديث عن سالمٍ إلّا الوازع، تفرَّد به عليّ بن ثابتٍ. وأبو الشيخ في العظمة، (210/1)، واللالكائيّ في شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة، (580/3)، والبيهقيّ في شعب الإيمان، رقم (119)، (263)، وقال: هذا إسنادٌ فيه نظرٌ. والترغيب والترهيب لقوم السنّة الأصبهانيّ، رقم (671) (389/1)، وقال الهيثميّ في مجمع الزوائد (81/1): رواه الطبراني في الأوسط، وفيه الوازع بن نافعٍ وهو متروكٌ. قال السيوطيّ في المقاصد الحسنة رقم (261) (ص/ 343): وللطبرانيّ في الأوسط والبيهقيّ في الشعب من حديث ابن عمر: تفكّروا في آلاء الله ولا تتفكّروا في الله، وأسانيدها ضعيفةٌ لكن باجتماعها يكتسب قوّةً، والمعنى صحيحٌ=

فإذا تفكَّرتَ في مبادئ أحوالِك حين كنت نطفةً فما بعدها، إلى أنْ أدركت أنَّ الواحد نصفُ الاثنين، وجدتَ نفسَك في تلك الأحوال عاجزاً صورةً وحقيقةً، وأمّا بعد ذلك فإنَّك تزعمُ أنَّك تقدِرُ على بعض الأشياءِ، والحالُ أنَّه[1] لو نظرت بعين الإنصافِ لرأيت عجزَك أشدَّ من الأوَّل، فإذا تحقَّقْتَ عجزَك علمْتَ أنَّ لك مدبّراً غيرُك وهو الله تعالى -قيل لبعض أولياء الله تعالى: بماذا عرفت الله؟ قال: همَمْتُ فنقضَ هِمَّتِي، وعزمْتُ فنقض عزيمتي، فعلمْتُ أنَّ لي مدبِّراً غيري-[2] وعلمتَ أيضاً أنَّه[3] واجبُ الوجودِ؛ إذْ لو كان ممكنَ الوجود لكان مشاركاً لك في العجز؛ إذ الممكنُ مفتقرٌ إلى مَنْ يُوجِدُه، فيكون عاجزاً لا محالةَ، وأنَّه قديمٌ إذ الحادثُ هو الممكنُ، وأنَّه عالمٌ قادرٌ مريدٌ[4] إلى غير ذلك من الصفات، لأنَّ ما أنت عليه من عظيمِ الصنعِ لا يُتَصوَّرُ أنْ يُوجَدَ[5] بأَضداد هذه الصفاتِ، ومنْ جملتِه اعتدالُ أعضائِك[6] المشارُ إليه بقول المصنّف: (**وهلْ ترى فيك عضواً غيرَ معتدلٍ**) وجميعُها من نطفةٍ قذرةٍ.

[الروحُ وحكْم الخوضِ في الكلامِ عنه]

قولُه: (**والنفخُ للروح**) إلى آخره، أيْ: لا تَسألْ عن حقيقةِ الروحِ، لأنَّ معرفتَه متعسّرةٌ بل متعذّرةٌ، وقد أمسكَ نبيُّنَا صلَّى اللهُ عليه وسلَّم عن الجواب حين سألَه اليهوديُّ[7] عنه[1]، ومع هذا تكلَّمَ بعضُ أهلِ الحقِّ في

=قلت: لكن الأسانيد كلّها مدارها على الوازع بن نافعٍ وهو متروكٌ.

والغريب قول الألبانيّ في هذا الإسناد: إنّه حسنٌ. صحيح الجامع، (2974)، (572/1).

1) في (ج) و(د): (أنك).

2) بحثت عن هذا القول بحروفه فلم أجده، وينسب مثلُه إلى عليّ بن أبي طالبٍ رضي الله تعالى عنه، حيث قام رجلٌ إليه فقال: (يا أمير المؤمنين بماذا عرفتَ ربّك؟ قال: بفسخ العزائم ومنع الهمّة لما أن هممت بأمرٍ فحال بيني وبين همّتي، وعزمت فخالف القضاء عزمي، علمت أنّ المدبّر غيري) روضة الواعظين: الفتّال النيسابوريّ (ص/30).

3) في (د): (أنه أيضاً).

4) في (ب): (عالمٌ قادرٌ مدبّرٌ).

5) في (ج) و(د): (أن يوجد ممّن اتصف بأضداد).

6) قال تعالى في معرض مَنّه على الإنسان بخلقته المعتدلة السويّة المبدَعة: {يَا أَيُّهَا الإنسان مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ} [الانفطار: 8].

7) في (ب): (سأله اليهود) في (ج) و(د): (سألته اليهود).

حقيقتِه، فمنهم من قال: إنَّه جسمٌ مشابكٌ للأجسام، وهو قول المحقِّقين من أهل السنّة[2]، ويدلُّ عليه وصفُه في الشرع بالخروجِ من البدنِ، والعروجِ إلى السماء وغير ذلك، ذكره السنوسيّ[3] رحمه الله تعالى، وقيل: إنَّه عرضٌ، وقيل: إنّه ليس بجسمٍ ولا عرضٍ، بل هو جوهرٌ مجرَّدٌ عن المادَّةِ، يتعلّقُ بالأجسام تعلُّقَ التدبيرِ، وهذا قولُ الفلاسفةِ والغزاليّ[4]، وخوضُ بعضِ أهل الحقِّ في الروح لا ينافي إمساكَ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم عن الجواب عنه؛ لأنَّ إمساكَه كان عن الجواب[5] عنه بالكُنْهِ، وأمَّا جوابُ أهلِ الحقِّ وغيرِهم فهو عن أعراضٍ ولوازمَ تميّزُهُ عن سائرِ الحوادث[6]،مثلَ كونه مدركاً للكلّيّاتِ والعلوم النظريَّةِ، ولا شكَّ أنَّ السيِّدَ الأعظم [11ب] والحبيب المكرَّم صلَّى الله عليه وسلم كان يعرفُه بالكُنْه[7]، ولكنْ ما كلُّ ما يُعلَمُ يمكن تفهيمُه إلى الغير، لأنَّ علمَه صلّى الله عليه وسلّم لا يقاسُ على غيرِه من العلوم.

---

1) روي أنّ اليهود قالوا لقريش: سلوه عن أصحاب الكهف وعن ذي القرنين وعن الروح، فإنْ أجاب عنها كلّها أو سكت فليس بنبيٍّ، وإنْ أجاب عن بعضها وسكت عن بعضٍ فهو نبيٌّ، فبيَّن لهم القصَّتين وأبهمَ أمرَ الروح، انظر: تفسير البيضاويّ: البيضاويّ (464/3) في تفسير آية {ويسألونك عن الروح} [سورة الإسراء: 85].

2) قال العلماء: إنّ الروح جوهرٌ بسيطٌ مجرّدٌ، لا يحدث إلّا بأمر الله وتكوينه، وقد جعله الله تعالى سبباً في إيجاد الحياة للجسد، قال الجوينيّ: (الأظهرُ عندنا أنّ الروحَ أجسامٌ لطيفةٌ مشابكةٌ للأجسام المحسوسة) الإرشاد، ص292، وانظر: اللّباب في علم الكتاب: ابن عادلٍ الحنبليّ (374/12)، تفسير الرازيّ: الرازيّ (2850/1).

3) انظر: المنهج السديد: السنوسيّ (ص/125، 126).

4) انظر: الملل والنحل: الشهرستانيّ (53/1)، الاقتصاد في الاعتقاد: الغزاليّ (ص/117)، الروح: ابن قيّم الجوزيّة (175/1).

5) في (ج): (لأنّ الإمساك منه كان). في (د): (لأنّ الإمساك منه عن الجواب عنه).

6) وذلك لأنّ الروح ممّا لا يمكن معرفةُ ذاتِه إلا بعوارضَ تُميّزُه عما يلتبس به، انظر: شرح العقيدة الطحاويّة: ابن أبي العزّ الحنفي (564/1)، تفسير البيضاويّ: البيضاويّ (464/3)، المواقف: الإيجيّ: (662/3)، عناية القاضي: الخفاجيّ (57/6).

7) يرى الخاني أنّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم يعرف الروح بالكُنْه، وقوله تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إلا قَلِيلاً} [الإسراء: 85] ينسِب العلم القليل إلى البشر لا إلى نفسه الشريف؛ لأنّ علم الرسول لا يُقاس على غيره من البشر، وقد اختلف المفسّرون في معنى: {من أمر ربّي} فقيل إنّ المبهم هو كُنْهُ حقيقة الروح، وقيل هو ممَّا استأثر الله تعالى بعلمه ولم يُطلع عليه أحداً من البشر، فلم يقفْ أحدٌ لها على حقيقةِ ماهيّةٍ ومعرفةِ كيفيَّةٍ، فلا يجوز البحث عنه بأكثرَ مِنْ أنّه موجودٌ، وعلى هذا أكثر السلف، وذكر السنوسيّ عن أبي بريدة: أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم مضى وما يعلمُ الروحَ. والواقع أنّه ليس لدينا أدلّةٌ برهانيّة تنتج اليقين في المسألة وإنّما أدلّةٌ جدليّةٌ تفيد الظنّ انظر: مقالات الإسلاميّين: الأشعريّ (ص/334)، شرح الزرقانيّ على المواهب اللّدنيّة: محمّدٌ الزرقانيّ (494/1)، المنهج السديد: السنوسيّ (ص/126)، أقاويل الثقات: مرعيٌّ الكرميّ (190/1، 191)، الحجّةُ في بيان المحجّةِ: الأصبهانيّ (384/1).

وفي قوله تعالى: {وَيَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي} [الإسراء: 85] إشارةٌ إلى أنّه صلّى الله عليه وسلّم كان يعلمُه[1]، والمصنِّف أشار إلى الآية الكريمة بقوله: **(سرٌّ من الأمر)**، والمراد بـ **(الأمر)**[2] على بعضِ الأقوالِ: الإبداعُ، وهو الإيجادُ من غير مادّةٍ ولا تولُّدٍ من أصلٍ[3]، وأعجبُ ما شاهدتُ من قدرةِ الله تعالى وعجزِ ما سواه أنّ السائلَ عن الروحِ والمجيبَ عنها ببعضِ لوازمِها هو الروحُ لا غير[4]، وذلك ممَّا يُدرَكُ بأدنى تأمُّلٍ، وكونُ الشيء لا يعرف نفسَه من العجبِ العجيبِ[5].

قوله: **(وإنَّما خاض فيه القوم[6] بالجدل)** أي: ليس لهم على ما يدَّعونه مِن حقيقةٍ[7] أدلةٌ برهانيَّةٌ يقينيَّةٌ[8].

قولُه: **(قد كرَّرَ اللهُ في القرآن نشأتنا)** للاعتبارِ، أيْ: كرّر اللهُ تعالى في القرآن ذكرَ أصلِ نشأة الإنسانِ، والأطوارِ الّتي نقلَهُ سبحانه فيها[9]، ليعتبرَ العاقلُ بذلك، ويشمِّرَ للعمل قبلَ فواتِ الفرصة بهجومِ هادمِ اللذّات، ولا ينفعُ الندمُ حينئذٍ.

---

1) لم أرَ وجهاً لاستنباط هذا المعنى من الآية الكريمة.

2) في (د): (من الأمر).

3) قال أبو منصورٍ الماتريديّ: الروح من أمر ربّي، أي: من تدبير ربّي؛ فإنّه لو اجتمعت الخلائق ما قدروا على مثله، وقيل: أمر ربّي بمعنى فعله وخلقه، وقيل: هو القرآن فإنَّ به حياةَ الأبدان من هلاك الضلال، وقيل: هو الملك، انظر: تأويلات أهل السنّة، الماتريديّ 105/7، مفاتيح الغيب: الرازيّ (21/ 393).

4) في (ب) و(ج) و(د): (غيره).

5) وفي ذلك عظةٌ: فإنَّ الإنسان يشعر بوجوده، ويعلم أنّه موجودٌ حقيقةً، ومع ذلك لا يستطيع أن يعرف كُنه روحه ولا حقيقة وجوده، فأنّى له أن يعرف كُنه ربّه وحقيقة وجوده عزّ وجلَّ.

6) في (د): (القوم فيه).

7) في (ب): (من حقيقته) في (د): (عن حقيقته).

8) بيّنت الآيةُ الكريمة {وَيَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي}[الإسراء: 85] أنّ العقلَ البشريّ عاجزٌ عن معرفة حقيقة الروح، فغاية اليقين أنّ الروحَ موجودةٌ وأنّها حادثةٌ، وما عدا ذلك فإنّما هي اجتهاداتٌ لا يصحُّ القطع بها.

9) قال تعالى: {مَّا لَكُمْ لا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا، وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا}[نوح: 13-14]، {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ، ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ، ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ}[المؤمنون: 12-16].

ولابن غانمٍ المقدسيّ[1] في تحقيقِ حقيقة[2] الروح كلامٌ سنذكرُه[3]، إنْ شاء اللهُ تعالى.

[دلالةُ المكوّنات على المكوِن]

64. فِيْ كُـلِّ خَلْـقٍ لَـهُ قَـدِ انْطَـوَتْ حِكَـمٌ ... وَلَسْـتَ عَـنْ دَرْكِهَـا فَهْمـاً بِمُنْعَـزِلِ

65. أَعْـنِي الَّـتِيْ لَـيْسَ يَخْفَـى عَنْـكَ ظَاهِرُهَـا ... إِذْ كَـمْ هُنَالِـكَ لِلْأَفْكَـارِ غَـيْرُ جَلِـي

66. فَمَـــا تَـــرَى ذَرَّةً مَخْلُوْقَـــةً عَبَثـــاً ... بَـــلْ هِـــيَ شَـــاهِدَةٌ لِلْوَاحِـــدِ الْأَزَلِي

67. بِـــذَا تُنَـــادِي وَلَكِـــنْ لَـــيْسَ يَسْـــمَعُهَا ... إلا ذَوُو الْعَقْـــلِ وَالْإِحْسَـــانِ لِلْعَمَـــلِ

68. بِقَوْلِهَـــا بِلِسَـــانِ الْحَـــالِ أَوْجَـــدَنِي ... رَبٌّ قَـــدِيْرٌ كَإِيْجَـــادٍ لَـــهُ مَثَلِـــي

69. كَـذَاكَ نَفْسُـكَ مَـا إِنْ أَنْـتَ مُوْجِـدُهَا ... فَـانْظُرْ بِعَقْـلٍ سَـلِيْمٍ غَـيْرِ مُخْتَبِـلِ

قد حثَّ المصنِّفُ رحمه الله على النظر في أبياتٍ كثيرةٍ، فجعل هذه الأبيات كالفذلكة ممّا سبق؛ وهي ذكر الشيء مجملاً بعد ذكره مفصلاً[4].

قوله: (**في كلِّ خلقٍ**) أيْ: مخلوقاتٍ[5] (**قد انطوت حكمٌ**) أي: علومٌ وهو على حذفِ مضافٍ؛ أيْ: قد استترتْ في مخلوقات الله تعالى أدلَّةُ علومٍ [12أ] نظريَّةٍ بأن جعلَ اللهُ تعالى[6] في كلِّ موجودٍ دليلاً على وجوبِ وجودِه وأزليَّتِه وقِدَمِه، بل في كلِّ ذرَّةٍ من ذرَّاتِ العالَمِ أدلّةٌ كثيرةٌ على ذلك، تَظهرُ للمستبصر بعد التأمُّلِ، وإنْ كان بعضُها ظاهرَ الدلالة، قوله: (**ولستَ عن دركِها فهماً بمنعزل**) لأنَّ إدراكَ ما أودعَ الله تعالى في المخلوقات من الحكم إنّما هو مخصوصٌ بالإنسان لا بغيره؛ لأنَّه الخليفةُ[7].

---

1) عزُّ الدين عبد السلام بن أحمد بن غانمٍ المقدسيّ الشافعيّ، المتوفَّى 678هـ، له كتاب حلِّ الرموز وتفليس إبليس، انظر: شذرات الذهب: ابن العماد (362/5).

2) (حقيقة) سقطت من (د).

3) ذكر الخانيّ رحمه الله تعالى الروحَ، في الورقة رقم: (52) من النسخة الأمّ، ولكن لم يذكر تحقيق ابن غانمٍ المقدسي في مسألة الروح، ربّما لم يسعفه الوقت لذلك.

4) انظر الزبيديّ: تاج العروس (293/27).

5) في (ب) و(ج) و(د): (مخلوق).

6) (أدلّة علومٍ نظريّةٍ بأن جعل الله تعالى) سقطت من (ب).

7) (لأنّه الخليفة) سقطت من (ج).

قوله: (**أعني الّتي**) إلى آخره، تفسيرٌ للحِكَم، قوله: (**فما ترى ذرةً مخلوقةً عبثاً**) جوابُ شرطٍ محذوفٍ؛ أيْ: إذا نظرتَ وتفكَّرت في مصنوعات الله تعالى فما ترى ذرّةً مخلوقةً عبثاً، والذرَّةُ: النملةُ الصغيرة أو الهباءُ[1]، والمرادُ بها هنا أصغرُ مخلوقٍ أو أجزاءُ المخلوقات الّتي لا تتجزّأُ، و(العبثُ): ما لا فائدة فيه، يعني إذا نظرت إلى العالم رأيت جميعَ ذرّاته، أي: جميع[2] أجزائه شاهدةً بوحدانيَّته تعالى وأزليَّته، وهي تنادي بذلك بلسانِ حالها، وذلك لحدوثِها وافتقارِها إلى الصانعِ القدير، قال الله تعالى: {وَإِن مِّنْ شَيْءٍ إلا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ} [الإسراء:44]، والمرادُ بتسبيحِهم: تنزيهُ المولى العظيم، والثناءُ عليه بما يجب له من علِيِّ الصفات[3] وذلك بلسانِ الحالِ، وقال أهلُ الكشفِ: إنّه بلسانِ المقالِ وإنَّ لكلِّ فردٍ من أفرادِ العالَم تسبيحاً يغايرُ تسبيحَ الفردِ الآخر، حتّى قال بعضُهم إنّي سمعتُ تسبيحَهم بأذني الصماخيّة[4].

قوله: (**بقولها**) متعلّق بمحذوف يدلُّ عليه الفعل السابق تقديره: تنادي بقولها، وقوله: (**مثلي**) مضاف إلى ياء المتكلم[5]، وقوله: (**كإيجادٍ له**)[6] نعتٌ لمصدرٍ محذوفٍ تقديره: أوجدني إيجاداً كإيجاده ما يماثله[7] من العوالم في الحدوث والافتقار.

قوله: (**كذاك نفسكُ ما إنْ أنت موجدُها**) كلمة (**إن**) زائدةٌ كافّةٌ لِـ(**مَا**) عن العمل، و(**مختبَل**) بفتح الباء معناه المختلّ، ومعنى البيت ظاهرٌ، وهو مسوقٌ لبيانِ أنَّ نداءَ النفسِ كنداءِ سائرِ الذوات بلسان حالها،

---

1) انظر: الصحاح: الجوهريّ (226/3)، القاموس المحيط: الفيروزبادي (506/1).

2) (جميع) سقطت من (ج) و(د).

3) صرّح القرآن بأنّنا لا نفقهُ تسبيحَهم، فيمكن أنْ يكون تسبيحُهم واقعاً عن إرادةٍ لهم يعلمها الله تعالى، ونحن لا نعلمها، أو يكون تسبيحَ ضرورةٍ، بأن يُجري اللهُ تعالى التسبيحَ على كلِّ جوهرٍ، من غير معرفةٍ له بذلك، أو تكون دلالتُه على صانعه فيوجب ذلك تسبيحَ مُبصرِه، وذلك يكون خطاباً للكفّار، انظر: زاد المعاد: ابن الجوزيّ (40/5)، البحر المديد: ابن عجيبة (58/8)، أضواء البيان: الشنقيطيّ (339/3).

4) بحثت عن صاحب هذا القول فلم أعثر عليه، والصحيح أنّ المراد من التسبيح دلالة هذه الأحوال على التنزيه لا النطقُ اللّسانيُّ، فهذه الأشياء تدلّ على أنَّ الله تعالى منزَّهٌ عن النقائص موصوفٌ بنعوت الجلال؛ لأنَّ هذه الأشياء مشتركةٌ في أنَّ أجسامَها وصفاتِها دالَّةٌ على تنزيه الله سبحانه وتعالى وعلى قدرته وإلهيّته وتوحيده وعدله فسمّى ذلك تنزيهاً على وجه التوسُّع، انظر: مفاتيح الغيب: الرازيّ (24/9).

5) (وقوله: (مثلي) مضافٌ إلى ياء المتكلّم) سقطت من (ب).

6) (كإيجاد له) سقطت من (د).

7) في (ج) و(د): (يماثلني) وهو الأصحُّ.

وما سبقَ من ذكرِ النفس فهو مسوقٌ لبيانِ وجهِ دِلالتِها على معرفةِ خالقِها، فلا تكرارَ حينئذٍ، فكأنَّه لما كان الإنسانُ مختصَرَ العوالم كلِّها، كان نظرُه في نفسه مغنياً له عن النظر في العوالم كلِّها، وقد قيل في معنى هذا[1] شعراً: [12ب]

دواؤك فيك وما تشعر ... ودواؤك منك وما تبصر
وتزعمُ أنك جِرمٌ صغير ... وفيك انطوى العالَمُ الأكبرُ
وأنتَ الكتابُ المبينُ الّذي ... بأحرفهِ يَظهرُ المضمَرُ[2]

[حجبُ أنوارِ العلوم بسببِ الغفلةِ والمعاصي]

70. إِنْ قُلْتَ أَطْنَبْتَ فِيْ حَثٍّ عَلَى نَظَرٍ ... فَاكْفُفْ لِسَانَكَ عَنْ لَوْمِيْ وَعَنْ عَذْلِي

71. كَمْ قَدْ ذَكَرْتُ، وَفِيْ الْقُرْآنِ أَنْتَ تَرَى ... كَمْ كَرَّرَ الْآيَ حَتَّى زَادَ بِالْمُثُلِ

(**الإطنابُ**): كونُ اللّفظِ زائداً على أصل المراد لفائدةٍ، والتطويلُ: زيادةٌ بلا فائدةٍ ولذا كان قبيحاً، ولا شكَّ أنَّ ما زادَهُ الشيخُ لفائدةٍ وهي تثبيتُ المعنى المقصودِ في الذهنِ؛ لإفادةِ المعرفةِ باللهِ تعالى الّتي تتوقّفُ عليها سعادةُ الدارِ الآخرةِ.

قوله: (**كم**) استفهامٌ لتقليلِ ما ذكرَه بالنسبة إلى ما ذُكِرَ في القرآن من الحثِّ على النظر، وقوله: (**حتّى زادَ بالمثل**) يعني: لمْ يكتفِ سبحانه بالحثِّ على النظر حتّى زاد بالمثل[3] كقوله تعالى: {يَاْ أَيُّهَا النَّاْسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوْا لَهُ، إِنَّ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللهِ لَنْ يَخْلُقُوْا ذُبَاْباً وَلَوِ اجْتَمَعُوْا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَاْبُ شَيْئاً لا يَسْتَنْقِذُوْهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّاْلِبُ وَالْمَطْلُوْبُ} [الحج: 73]، {مَاْ قَدَرُوْا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيْزٌ} [الحج: 74] ففي ذلك إرشادٌ للخلق لأنْ يجعلوا معظم هِمَّتِهم[4] اشتغالَهم في تعليم التوحيد وتعلُّمه[5].

---

1) في (ب): (وقد قيل في هذا).

2) زعم الشيخ بهاء الدين محمّد بن حسينٍ العامليّ في كتابه الكشكول، نسبة هذه الأبيات إلى أمير المؤمنين عليٍّ رضي الله عنه، ولم أقف على دليلٍ يؤكّد صحة هذه النسبة، انظر: الكشكول: العامليّ (77/2).

3) (يعني لم يكتفِ سبحانه بالحثِّ على النظر حتّى زاد بالمثل) سقطت من (ب).

4) في (ب) و(ج): (همّهم).

5) في (ج): (في تعلّم التوحيد وتعليمه) في (د): (معظم همّهم واشتغالهم في تعلّم علم التوحيد وتعليمه هو علم العقائد).

72.إِنْ قُلْتَ لَيْسَ كِتَابُ اللهِ ذَا سَأَمٍ فَلَيْسَ يُخْشَى الَّذِي نخْشَاهُ مِنْ مَلَلِ

73. فَإِنَّ الِاطْنَابَ فِيْ ذَا الْبَابِ مُغْتَفَرٌ كَي يُوْقِظَ الْغَافِلَ الْمَغْرُوْرَ بِالْأَمَلِ

74.لِأَنَّ غَفْلَتَنَا غَطَّتْ بَصَائِرَنَا نَحْكِيْ بِهَا هُمَّلَ الْأَنْعَامِ فِي الْهَمَلِ

75.قُلُوْبُنَا قَدْ قَسَتْ مِنْ رَيْنِ مَا اكْتَسَبَتْ مِنَ الْمَآثِمِ لا تَخْشَى مِنَ الزَّلَلِ

76.فَنَسْأَلُ اللهَ رَبِّيْ حُسْنَ خَاتِمَةٍ بِلا امْتِحَانٍ لَنَا فِي مَوْقِفِ الْوَجَلِ

هذا جوابُ[1] سؤالٍ نشأ من البيتينِ السابقين؛ وهو أنّكَ قِستَ كلامَك على كلامِ الله تعالى، وكلامُه قديمٌ لا يَملُّ سامعُه، وكلامُك حادثٌ يُملُّ، وحاصلُ الجوابِ: الاعترافُ بأنَّه يُمَلُّ، ولكنَّ الضرورةَ أحوجَت إليه؛ لأنَّ الغفلةَ استولَت على النفوسِ، حتّى غطّتْ البصائرَ بسبب طولِ الأملِ والانهماكِ على الشهوات، فعَمِيَتْ عن إدراكِ المعارفِ القدسيّة والحِكَمِ [13أ] الربّانيّة، وحالَ بينها وبينَ إبصارِ مراشدِها غشاوةُ الخطايا ورينُ الذنوب، حتّى صارت في عدمِ الإصغاءِ إلى المواعظِ كالحيواناتِ الماشية على وجهها من غير راعٍ يرعاها، بسببِ غفلةِ العقلِ الّذي هو كالراعي للنفسِ والجوارحِ[2]، وهو معنى قول المصنّف: **(نحكي بها هُمَّل الأنعامِ)**، لأنَّ الهمَّل بتشديد الميم جمعُ هاملٍ، وهو الماشي على وجههِ من غير راعٍ يرعاهُ ويحفظُه من الآفاتِ[3].

قولُه: **(وليس يُخشى الّذي نخشاه من مللٍ)** أيْ: ليس يخشى أحدٌ من كلامِ الله ما نخشاه من مللِ كلامك[4].

قوله: **(المغرور بالأمل)** الأملُ في اللّغة: الرجاءُ[5]، والمرادُ به هنا: إمَّا رجاءُ طول الحياة، وهو لا شكَّ أنَّه مذمومٌ مع الأعمال السيئة، وإمَّا رجاءُ النجاةِ في الآخرة، وهو أيضاً مذمومٌ إذا لم يكن مع الأعمال الصالحة،

---

1) (جواب) سقطت من (ج) و(د).

2) قال تعالى: {ولقد ذرأنا لجهنّم كثيراً من الجنّ والإنس لهم قلوبٌ لا يفقهون بها ولهم أعينٌ لا يبصرون بها ولهم آذانٌ لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضلُّ أولئك هم الغافلون} [الأعراف: 179] عطّل المفرّطون أدوات الإدراك الّتي حباهم الله تعالى بها فصاروا دون التعقّل كالأنعام، بل هم ظالمون بتسبُّبِهم بغفلتهم عن الحقيقة.

3) انظر: الجوهريّ: الصحاح (132/6)، الفراهيديّ: العين (56/4).

4) في (د): (من الملل من كلامك).

5) انظر: الصحاح: الجوهريّ (313/5).

كما ورد في الحديث عنه صلّى الله عليه وسلّم: ((الكيّسُ منْ دانَ نفسَهُ وعملَ لِما بعدَ الموتِ والأحمقُ منْ أتبَعَ نفسَهُ هواها وتمنَّى على اللهِ))[1].

قولُه: (**قلوبُنا قد قستْ من رينِ ما اكتسبت**) (**الرينُ**): سوادٌ وظلمةٌ تحيطُ بالقلب بمحلِّ العقلِ منه حتَّى يصيرَ كالميّتِ لا يتألَّمُ بما تعملُه الجوارحُ من أسبابِ المعاطبِ، ويصيرَ كالمولّهِ[2] لا يَعرفُ معروفاً ولا يُنكر منكراً، وسببُ الرينِ اقترافُ المعاصي شيئاً بعد شيءٍ من غير توبةٍ[3]، فكأنَّ كلَّ معصيةٍ نارٌ تَرِدُ على القلب تُيبّسُه وتُزيلُ منه الرطوبةَ واللّينَ الَّذي يجدُه المؤمنُ الطيّبُ، ويتأثَّرُ به القلبُ عند سماع ذكر الله تعالى، ثمَّ يسودُّ بعد ذلك[4] بدخانِ نار المعاصي[5] وهذا ضدُّ ما تتَّصفُ به الأعمالُ الصالحة، الَّتي هي فعلُ المأمورات واجتناب المنهيّات؛ من تليِيْن القلبِ وسقيِ شجرةِ الإيمان المغروسة فيه.

قال السيّد الشريف: (الرانُ هو الحجابُ بين القلبِ وعالَمِ القدْسِ باستيلاء الهيئاتِ النفسانيّةِ والظلماتِ الجسمانيّة؛ بحيث ينحجبُ عن أنوارِ الربوبيّةِ بالكلّيّةِ)[6]. انتهى.

قلت: وكما أنَّ القلب يتَّصفُ بالظلمةِ المعبَّر عنها بالرَّان بسبب المعاصي، كذلك يتَّصفُ بسبب الطاعاتِ بالنورِ المقذوفِ فيه الداعي إلى الحقِّ، المنتجِ للتجافي عن دار الغرور، والإنابةِ إلى دار الخلود،

---

1) رواه أحمد في المسند، مسند الشاميّين، حديث شدّاد بن أوسٍ، رقم (17123)، (350/28)، وقال المحقّق: إسناده ضعيفٌ لضعف أبيّ بن أبي مريم، وباقي رجال الإسناد ثقاتٌ. والترمذيّ، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، رقم (2459)، (638/4)، وابن ماجه، أبواب الزهد، باب ذكر الموت والاستعداد له، رقم (4260)، (328/5)، والحاكم في المستدرك، رقم (191)، (125/1)، وقال: هذا حديثٌ صحيحٌ على شرط البخاريّ ولم يخرجاه. قال الذهبيّ: لا والله ليس على شرط البخاري كما قال الحاكم أبو بكرٍ واهٍ. وذكره الحاكم برقم (7639) (280/4)، وقال: هذا حديثٌ صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وقال التبريزيّ في مشكاة المصابيح: ضعيفٌ. والحديث مرويٌّ بسندٍ آخر في معجم الطبرانيّ الكبير، رقم (7141) (281/7)، والمعجم الصغير رقم (863) (107/2). لكنّ فيه عمرو بن بكرٍ السكسكيّ، قال عنه الذهبيّ في الميزان: واهٍ أحاديثه شبه موضوعةٍ.

2) (الوَلَهُ) ذهاب العقل، والتحيّر من شدّة الوجد، انظر: مختار الصحاح: الرازيّ (ص/740).

3) قال تعالى: {كَلا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ} [المطفّفين: 14]. (الرين) لغةً هو: الستر والغطاء، وقيل: هو الصدأ، ويُقصد به اجتماع الذنوب على القلب حتّى تحيطَ به وتغشاه، فتميتَه، وفي هذا تحذيرٌ من محقّرات الذنوب، ومن الإخلال بالأدب، انظر: مفاتيح الغيب: الرازيّ (86/31)، تفسير الكشّاف: الزمخشريّ (722/4)، تفسير الماتريديّ (458/10، 459).

4) في (ج) و(د): (مع ذلك).

5) في (ب) و(د): (تلك المعاصي).

6) انظر: التعريفات: الجرجاني (ص/94).

والاستعدادِ [13ب] للموت قبل نزوله، كما قال صلّى الله عليه وسلّم عن الحقِّ تعالى: ((لا يزالُ العبدُ يتقرَّبُ إليَّ بالنوافلِ حتّى أحبَّهُ فإذا أحببتُه كنتُ سمعَه الّذي يسمعُ بهِ))[1] إلى آخرِ الحديث.

وحسنُ الخاتمة: هو المماتُ على الإيمان، والمرادُ من الامتحان في الموقف: المناقشةُ في الحساب بأنْ تُقرَّرَ عليه ذنوبُه، ثمَّ يُؤاخَذُ بها.

فَصْلٌ فِيْمَاْ يَجِبُ مِنَ الْوُجُوْدِ لِلْإِلَهِ الْمَعْبُوْدِ

77.وَاعْلَمْ بِأَنَّ وُجُوْدَ اللهِ قَدْ شَهِدَتْ ... بِهِ الْبَرَاْهِيْنُ فَلْنُقْصِرْ وَلا نُطِلِ

78. فَكَيْفَ يَخْفَى وُجُوْدُ اللهِ يَا عَجَباً ... لِجَاْحِدٍ مِنْ ظَلامِ الْكُفْرِ فِيْ ظُلَلِ

79.لَوْ لَمْ يَكُنْ هُوَ لَمْ نُوْجَدْ وَلا وُجِدَتْ ... أَنْوَاْعُ مَخْلُوْقِهِ الْمَرْئِيِّ بِالْمُقَلِ

80.أَوْ غَاْبَ عَنْهَا وَلَمْ تَشْهَدْهُ أَعْيُنُنَا ... وَالْمِثْلُ كَالْمِثْلِ فِي الْمَعْقُوْلِ مِنْ جَدَلِ[2]

81.فَوَاْجِبٌ كَوْنُهُ قَطْعاً بِلا عَدَمٍ ... سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىْ جَلَّ عَنْ مَثَلِ

82.وَجَائِزٌ مُمْكِنٌ مَا كَانَ مِنْ عَدَمٍ ... وُجُوْدُهُ عِنْدَ ذِيْ عَقْلٍ مِنَ الْمِلَلِ

[ضرورةُ وجودِ الخالقِ لوجودِ المخلوقاتِ]

أشار في هذه الأبيات إلى توقُّفِ وجودِ العالَمِ على وجود الصانع وإلى كون ذلك الصانع واجبَ الوجود[3].

ولا بدَّ لإثبات ما ذُكِرَ من مقدّماتٍ، فنقول:

---

1) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((إِنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ المؤْمِنِ، يَكْرَهُ المَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ)) أخرجه البخاريّ، كتاب الرقاق، باب التواضع، رقم (6502)، (105/8).

2) في (ب) و(ج): (بدل).

3) للتوسّع انظر: الغنية في أصول الدين: النيسابوريّ (ص/64، 70) وما بعدهما.

اعلم أنَّ كلَّ ما يشارُ إليه بالإشارة الحسِّيَّة هو دليلٌ قطعيٌّ على وجود واجب الوجود تبارك وتعالى؛ لأنَّ كلَّ جِرْمٍ فهو متَّصفٌ بشيءٍ من الصِّفاتِ والأعراض مع جواز اتِّصافه بأضدَّادها، لأنَّ اتِّصافه بها ليس لذاته، وإلا لتساوى العالم في الصفات والأعراض؛ لأنّ العالم متساوٍ في الجوهر كما هو مذهبُ أبي الحسن الأشعريّ[1]،فاتِّصافُه بصفةٍ دون اتِّصافِه بضدِّها يدلُّ على حدوث تلك الصفة[2].

وكلُّ ما اتَّصف بالحوادث فهو حادثٌ[3]، لأنَّه على تقدير كونه قديماً إنْ اتَّصفَ بها في القدم لزمَ أنْ تكونَ قديمةً وحادثةً وهو اجتماعُ النقيضين[4].

وإن اتَّصفَ بها حينَ حدوثِها لزم أنْ يكون موجوداً في الأزل بدونها، ووجودُ الشيء بدون صفاتِه كلِّها محالٌ[5]؛ لأنَّ مِنْ جملةِ صفاتِ الجِرمِ المقدارَ والحركةَ والسكونَ وكونَهُ في زمانٍ ومكانٍ.

[بطلانُ قولِ الفلاسفةِ بحوادثَ لا أوَّلَ لها]

فإنْ قلت نختارُ الشقَّ الأوَّلَ وهو اتِّصافُ الجرمِ بالحوادث في القدم، وقوله: (**لزم أنْ تكون قديمةً وحادثة**) غيرُ مسلَّمٍ، كما تقول الفلاسفة [f14أ] في الأفلاك أنَّها قديمةٌ، وحركاتِها حادثةٌ[6]، قلت: قولُ الفلاسفة لا يرضى به عاقلٌ، لأنَّهم مذعنون بأنَّ جميع حركات الفلكِ حادثةٌ؛ بمعنى: أنَّ كلَّ فردٍ منها كان بعد أنْ لم

---

1) (لأنّ العالم متساوٍ في الجوهر كما هو مذهب أبي الحسن الأشعريّ) هذه العبارة غير موجودةٍ في (د)، انظر: الإرشاد: الجوينيّ (ص/30)، لمع الأدلة: الجوينيّ (ص/88) وما بعدها.

2) الأَولى في هذا المقام أنْ يقول: إنَّ اتّصاف الجوهر بصفةٍ دون اتّصافه بضدّها يدلّ على وجود من خصَّص تلك الصفة؛ لأنّه لا بدّ لكلّ مُخَصَّصٍ من مُخَصِّصٍ؛ لامتناع رجحانِ شيءٍ دون مرجِّحٍ، فاتّصافُ أفراد العالم بأنواعٍ من الجائزات كالمقاديرِ المخصوصة والصفات المخصوصة ونحوها، مع جواز اتّصافه بنقائضها يدلُّ على وجود مخصِّصٍ خصَّصها بهذه الجائزات دون غيرها، مع التساوي بورودها عليها، ثمَّ إنّ اتّصافه بها لذاتها محالٌ لِلُزوم الدور منه، فوجب أنْ يكون لها مخصِّصٌ يغايرُها لا مثلها، وهو واجبُ الوجود، وبيان الطريق الثاني الّذي جاء به (الحدوثُ) هو: إنَّ كلَّ جرم صفاتُه حادثةٌ لزم حدوثُه؛ لأنّه لو لم يكنْ حادثاً بأنْ كان قديماً لزم تعرّيه عن صفاتِه الحادثةِ في الأزل، وهذا محالٌ؛ لأنَّه لا وجود للجرم دون صفاته لاستحالة تعرّيه عنها مع وجوده.

3) انظر: الإرشاد: الجوينيّ (ص/23- 24)، التمهيد: أبو المعين النسفيّ (ص/22).

4) النقيضان: أمران لا يجتمعان ولا يرتفعان، انظر: الحدود الأنيقة: زكريّا الأنصاريّ (ص/73).

5) انظر: الغنية في أصول الدين: النيسابوريّ (ص/57) وما بعدها.

6) انظر: المواقف: الإيجيّ (615/2)، الردّ على المنطقيّين: ابن تيميّة (ص/343)، الصفديّة: ابن تيميّة (9،7/1).

يكن، مع أنَّهم يزعمون أنَّ هذه الأفراد من حيث المجموع لا أوَّلَ لها، وهو باطلٌ بالضرورة[1] لأنَّنَا إذا ركَّبْنا قياساً من الشكل الأوّل وقلنا: إنَّ كلَّ فردٍ[2] من أفراد الحركة كانَ بعد أنْ لم يكنْ، وكلُّ ما كان كذلك فله أوّلٌ، ينتجُ أنَّ جميعَ[3] حركات الفلك لها أولٌ، وكلُّ ما كان له أولٌ فهو مسبوقٌ بالعدمِ، فجميع حركاتِ الفلكِ مسبوقةٌ بالعدم فلا يتّصف بها الفلكُ في القدم على تقدير قدمه[4]، وهو المطلوب.

فإذا ثَبتَ[5] الحدوثُ لجميع الممكناتِ لزمَ أنْ يكونَ لها فاعلٌ[6]، ويجبُ أنْ يكونَ هذا الفاعلُ قديماً؛ إذ لو كان حادثاً لاحتاجَ إلى فاعلٍ[7]، ثم ننقل هذا الكلامَ إلى الفاعلِ فإمَّا أن يدورَ أو يتسلسلَ، والدورُ والتسلسلُ باطلانِ كما بُيِّنَ في المطوَّلاتِ[8]، وإذا كان فاعلُها قديماً كان وجودُه لا من[9] غيرِه وهو معنى واجبِ الوجودِ، فثبت بالبرهان حدوثُ العالم ووجوبُ[10] وجودِ الحقِّ تباركَ وتعالى، وأشار إلى هذا بقوله: **(فواجبٌ كونه)**. وقوله: **(وجائزٌ ممكنٌ ما كان من عدمٍ)** إلى آخره، يعني أنَّ الجائز وهو[11] المعبَّرُ عنه بالممكن هو المسبوق وجودُه بالعدم.

---

1) لأنّ كلَّ موجودٍ وجوداً حقيقيّاً وقابلاً للعدِّ فهو محدودٌ.

2) في (ج): (وهو باطلٌ بالضرورة لأنّهم مذعنون أنَّ كلَّ فردٍ).

3) في (ج): (فله أوّلٌ فجميع)، في (د) (فله أوّلٌ فحينئذٍ لجميع).

4) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد: الغزاليّ (ص/63).

5) في (د): (أثبت).

6) في (ج): (فإذا ثبت الحدوث بجميع الممكنات لزم أنْ يكون هذا الفاعل قديماً).

7) انظر: التمهيد: الباقلانيّ (ص/25).

8) جاء في كتاب شرح المواقف: (لا شكَّ في وجود ممكنٍ كالمركّبات، فإنْ استند إلى الواجب ابتداءً أو انتهى إليه فذاك، وإنْ تسلسلت الممكناتُ قلنا: جميع الممكنات المتسلسلة إلى غير النهاية من حيث هو جميعٌ ممكنٌ لاحتياجه إلى أجزائه الّتي هي غيرُه، فله علّةٌ مُوجِدةٌ ترجّح وجودَه على عدمه لِمَا عرفت من أنَّ الإمكانَ مُحوِجٌ، وهي لا تكون نفسَ ذلك المجموع إذ العلّةُ متقدِّمةٌ على المعلول ويمتنع تقدّمُ الشيء على نفسه، ولا جميع أجزائه لأنّه عينه، ولا تكون أيضاً جزءَه؛ أي: بعض أجزائه؛ إذ علّة الكلّ علّةٌ لكلّ جزءٍ) الجرجانيّ: 14/3، وانظر: شرح المقاصد في علم الكلام: التفتازانيّ (165/1)، المواقف: الإيجيّ (453/1).

9) في (ج): (عن).

10) في (ب): (ووجود) وهذا غلط.

11) (وهو) سقطت من (ج).

واعلم أنَّ وجود الحقِّ تعالى ما خفي على أحدٍ إلا على طائفةٍ قليلةٍ من الفلاسفة[1]، قالوا: إنَّ العالمَ غيرُ محتاجٍ إلى الصانع وإنَّ حدوثَه أمرٌ اتّفاقيٌّ[2]، وأشار المصنّف إلى هذه الطائفة بقوله: **(يا عجباً لجاحدٍ من ظلام الكفر في ظللٍ)**، والظللُ جمعُ ظلَّةٍ وهي هنا السحابةُ المظلّة[3].

قوله: **(لو لم يكنْ هوَ لم نوجدْ ولا وُجدتْ أنواعُ مخلوقِه المرئيّ بالمقل)** يعني أنَّ الحوادث مفتقرةٌ إلى الفاعل ضرورةً؛ لأنَّها مسبوقةٌ بالعدم، والمسبوق بالعدم لا يقتضي لذاته وجوداً ولا عدماً[4].

قوله: **(أو غاب)** إلى آخره معطوفٌ على المرئيّ، لأنَّه بمعنى: الّذي رُؤِيَ، يعني أنَّ ما غاب عنَّا من الموجودات[5] حالُه كحال المرئيّ في الاحتياج إلى الفاعل، لأنَّه حادثٌ أيضاً بالدليل الّذي مرَّ، فثبت أنَّه لولا وجودُه تعالى لما وجد شيءٌ مطلقاً[6].

[دلالةُ المخلوقاتِ على خالِقها]

83.وَقَدْ مَضَى الْقَوْلُ فِيْ وَجْهِ الدَّلِيْلِ بِمَا ... قَدْ أَنْزَلَ اللهُ نَصّاً غَيْرَ مُحْتَمَلِ [14ب]

84.فَبِاعْتِبَارٍ بِمَخْلُوْقَاتِهِ قَطَعَتْ ... ذَوُو النُّهَى بِوُجُوْدِ الْخَالِقِ الْأَزَلِي

85.لَكِنْ ذَوو الْجَهْلِ كَالْأَنْعَامِ مُهْمَلَةً ... مَنْ يُضْلِلِ اللهُ لِلتَّوْفِيْقِ لَمْ يَنَلِ

مضمونُ هذه الأبياتِ قريبٌ من مضمونِ الأبيات الّتي قبلها، إلّا أنَّ الأوّلَ لبيانِ توقُّفِ وجودِ العالَمِ على واجبِ الوجودِ، وهذه لبيان أنَّ الطريقَ الموصلَ إلى معرفةِ وجودِه تعالى هو الاعتبارُ في مخلوقاته جلَّ وعلا، أيْ: النظرُ فيها[7]، وهو ملاحظةُ الأمورِ المعلومة لتحصيلِ الأمور المجهولة.

---

1) أمثال: ديموقريطس، وديأجوراس، وأبيقور، وأرسطو، وجورج سميث، وباولو ساري، وزكي الأرسوزيّ.

2) اتّفاقيٌّ: اعتباطيٌّ دون تدبيرٍ مسبقٍ.

3) في (د): (المظلمة).

4) انظر: الإرشاد: الجوينيّ (ص/33-34)، التمهيد لقواعد التوحيد: أبو المعين النسفيّ (ص/22).

5) في (ب): (الوجودات).

6) في (ج) و(د): (شيءٌ من الحوادث مطلقاً).

7) قال الله تعالى: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ} (فصلت: 35)، وقال سبحانه: {وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِلمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ} (الذاريات: 20-21)، النظر في دلائل الآفاق والأنفس ميسّرٌ دالٌّ على الحقّ.

قوله: (**فباعتبار**) إلى آخره يعني: يُستدَلُّ بحدوث بعض مخلوقاته على حدوث[1] البعض الآخر، ثمّ بحدوث الجميع على وجوب الوجود له تبارك وتعالى، ووجه الاستدلال أنَّا إذا نظرنا إلى الجرم رأيناه[2] إمَّا متحركاً أو ساكناً، وهاتان[3] الصفتان لا يمكن انفكاك الجرم عنهما، وهما حادثتان زائدتان على الجرم بالضرورة، ويلزم من اتّصاف الجرم بالحوادث أنْ يكون حادثاً، لِمَا مرَّ مِنْ أنَّه لو كان قديماً للزم إمَّا خلُوُّه عنها أو قدمها، وخلوُّه عنها باطلٌ لأنَّه يلزم أنْ يكون لا متحرِّكاً ولا ساكناً، وكذا قدمُها لأنَّها حادثةٌ، والحدوثُ والقدم لا يجتمعان بالضرورة[4].

قوله: (**لكنْ ذوو الجهلِ كالأنعام مهملةٌ**) يعني أنَّ دلالةَ العوالم على وجوب وجوده تعالى، ووجوب وحدانيّته، وباقي صفاتِه في غايةِ الوضوحِ لذوي العقولِ، وأمّا ذوو الجهلِ فهمْ كالأنعامِ في انطماسِ البصيرةِ، لعدم توفيقِهم فلا يصيرُ لهم شيءٌ من العوالم دليلاً على الله، ولا على رسالة رُسُلِه، خاضوا في بحر الضلالة حتّى صاروا ينظرون إليك وهم لا يبصرون[5]، قال تعالى في حقهم: {ولقدْ ذرأنا لجهنَّمَ كثيراً من الجنِّ والإنسِ لهمْ قلوبٌ لا يفقهونَ بها} [الأعراف: 179] الآية.

[أصنافُ جاحدي الحقيقةِ وحكمُهم]

86.وَمِثْلُهُمْ كُلُّ ذِيْ شِرْكٍ وَإِنْ نَسَبُوْا لِلدِّيْنِ أَنْفُسَهُمْ كَفِّرْ وَلا تُقِلِ

87.مِثْلُ النَّصَارَى عَلَى التَّثْلِيْثِ دِيْنُهُمُ بِالِاتِّحَادِ وَزُوْرِ الْإِفْكِ وَالْخَطَلِ

أراد بذوي الجهلِ فيما مضى من الأبيات الجاهلين الّذين لا يثبتون وجود الحقّ، وأراد بقوله: ومثلهم الّذين أثبتوا وجودَ الحقِّ لكنْ جعلوا له شريكاً، فجعل الّذين أشركوا والّذين [15أ] لم يثبتوا وجودَ الحقّ في الجهالة سواءً.

---

1) (حدوث) سقطت من (ج) و(د).

2) في (ب): (إذا نظرنا إلى الجرم بالضرورة رأيناه).

3) في (ج): (وهذان).

4) انظر: التوحيد: الماتريديّ (ص/17- 19)، تمهيد الأوائل: الباقلانيّ (41/1)، لمع الأدلة: الجوينيّ (88/1)، المحلّى: ابن حزم (3/1).

5) قال تعالى: {وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون} [الأعراف: 198].

كالنصارى القائلين بأنَّ الإله الواحدَ مركَّبٌ من آلهةٍ ثلاثةٍ؛ وهي الوجودُ والعلم والحياة[1]، والمجوسِ القائلين بأنَّ في الوجودِ إلهين اثنين، الواحدُ خالقُ الخيرِ والآخرُ خالقُ الشرِّ[2]، وكعبدةِ الأصنامِ القائلين ما نعبدُهم إلّا ليقرّبُونا إلى اللهِ زلفى[3].

ولا حاجةَ إلى ذكرِ تفاصيلِ اعتقاداتِهم ولا إلى الردّ عليهم، لأنّه لا يليقُ بهذا المختصر، مع أنّه[4] قليلُ الفائدةِ، وهذه الأنواعُ من الشرك كفرٌ[5].

وأمّا شركُ الأسبابِ وهو: إسنادُ الفعل لها على سبيل الحقيقة، كاعتقاد أنَّ الطعامَ يُشبع، والسكينَ تقطعُ، والنارَ تحرقُ، وأمثالِ ذلك، فهو فسقٌ وبدعةٌ بالاتّفاق[6]، وإن اعْتُقِدَ أنَّ تأثيراتِها بطباعِها فهو كفرٌ بالاتّفاق، ومِنْ شِركِ الأسبابِ اعتقادُ تأثيرِ القدرةِ الحادثةِ، فهو فسقٌ إنْ اعتُقد أنَّ الله تعالى قد أودعَ فيها قوّةً، وبها يقدرُ على فعل الخير والشرِّ، وهذا مذهبُ المعتزلة[7].

وأمَّا أهلُ السنّة والجماعة فإنّهم يعتقدون أنَّ الأفعالَ كلّها مسندةٌ إلى الله عزَّ وجلَّ، بلا واسطةٍ من طعامٍ أو سكّينٍ أو نارٍ أو قدرةٍ حادثةٍ أو غيرِ ذلك[8]؛ لأنَّ الّذي يراهُ الجاهلُ واسطةً هو فعلٌ من أفعال ذي الجلال، لِمَا سبق من أنَّ العالَمَ وهو ما سوى اللهِ حادثٌ، أوجدَه القادرُ المقتدر لا منْ شيءٍ، فما في الوجود[9] إلّا وهو إمّا صفةٌ من صفاته، أو فعلٌ من أفعاله، فإذا تحقَّقَ هذا فأين الوسائطُ؟ ومن أين لها التأثيرُ؟ سواءً كان على سبيل الاستقلال، أو على سبيل التوسُّط، فإن قلت هل يُعدُّ من الشركِ الرياءُ؟ وهو العملُ لغير الله تعالى،

---

1) انظر: التمهيد: الباقلانيّ (ص/79) وما بعدها.

2) انظر: التمهيد: الباقلانيّ: (ص/70) وما بعدها.

3) انظر: الملل والنحل: الشهرستانيّ (232/3). وهذه العبارة جزءٌ من آيةٍ قرآنيّةٍ، قال تعالى: {مَا نَعْبُدُهُمْ إلا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى} [الزمر: 3].

4) في (د): (مع أن الردّ عليهم قليل الفائدة).

5) انظر: الإرشاد: الجوينيّ (ص/50) وما بعدها، التمهيد: الباقلانيّ (ص/60، 70، 75)، نهاية الأقدام: الشهرستانيّ (ص/85) وما بعدها.

6) (فهو فسقٌ وبدعةٌ بالاتّفاق إن اعتقد تأثيرها بقوّةٍ أودعها الله فيها وفي كفره قولان) زيادةٌ في (ج) و(د).

7) انظر: شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبّار (ص/323)، المغني في أبواب العدل والتوحيد: القاضي عبد الجبّار (3/8).

8) انظر: شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/216) وما بعدها.

9) في (ج) و(د): (فما في الوجود شيءٌ إلّا وهو).

وإذا كان شركاً فهل هو كفرٌ أم فسقٌ، قلتُ: ذكر السنوسيُّ رحمهُ اللهُ تعالى: أنَّه فسقٌ لا كفرٌ بالإجماع، ولهذا سمَّوهُ بالشركِ الأصغر[1].

88. كَـذَا الْيَهُـوْدُ وَإِنْ هُـمْ وَحَّـدُوْا كَفَـرُوْا بِاللهِ مِــنْ جِهَــةِ التَّكْــذِيْبِ بِالرُّسُــلِ

89. إِذْ صَدَّقُوا الْبَعْضَ دُوْنَ الْبَعْضِ مِنْ حَسَدٍ فَــالْقَوْمُ عَقْلُهُــمُ فِي الْمَكْــرِ وَالْحِيَــلِ

90. عُمْــيُ الْبَصَــائِرِ لا تَطْمَــعْ بِرُشْــدِهِمُ عَمَى الْبَصَائِرِ أَدْهَى مِنْ عَمَى الْمُقَلِ

أشار إلى بعضِ اليهود، وإلا فأكثرُهم مشركون، كالّذي[2] ذكرَهم قبلُ، قال الله تعالى: {وقالتْ اليهودُ عزيرٌ ابنُ الله} [التوبة: 30] والبعضُ المشار إليهم وإنْ كانوا غيرَ مشركين، إلّا أنَّهم كذَّبوا برسالة [15ب] أشرف الرسل مُحَمَّدٍ صلّى الله عليه وسلّم، وبرسالة عيسى عليه الصلاة والسلام، فلا ينفعُهم توحيدُهم، هذا[3] معنى قولِ المصنّف: **(صدَّقوا البعض دون البعض)**.

قوله: **(من حسدٍ)** أيْ: لأجلِ حسدِهم، قولُه: **(فالقوم)** إلى آخره، أيْ: اليهودُ صرفوا عقولَهم وهمّتَهم[4] في المكرِ والحيل، حتَّى أنّهم بلغوا في المكرِ غايتَه، فآمنَ منهم منْ آمن ظاهراً؛ ليطفئوا نور الله بأفواههم، والله متمُّ نورِه ولو كرِهَ الكافرونَ[5].

قولُه: **(عمى البصائر)** إلى آخره، البصيرةُ للقلبِ بمنزلة البصرِ للعين، يعني[6] اليهودَ قد عميت بصائرُهم، وهو أشدُّ من عمى البصرِ، لأنَّهُ يقودُ إلى الخلود في نار جهنَّمَ، والعياذُ بالله، قال السيّدُ الشريف: (البصيرةُ: قوَّةٌ للقلب المنوَّرِ بنور القدس، يرى بها حقائقَ الأشياء وبواطنها، وهي بمنزلةِ البصر للنفس، وهي الّتي سمّتها الحكماءُ العاقلةَ النظريَّةَ والقوَّةَ القدسيَّةَ[7].

---

1) انظر تفصيل درجات الرياء: إحياء علوم الدين: الغزاليّ (ص/1211)، المنهج السديد: السنوسيّ (ص/155).

2) في (ج) و(د): (كالذين مرّ ذكرهم).

3) في (ج) و(د): (وهذا).

4) في (ب) و(ج): (وهمّهم)، في (د): (وهممهم).

5) استدلال بمعنى الآية: {يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ} [الصف: 8].

6) في (ج) و(د): (يعني أنّ).

7) انظر: التعريفات: الجرجانيّ (ص/42).

وليس المرادُ بالقلبِ المذكور القلبُ الجسمانيُّ الصنوبريّ الشكلِ، المودعُ في الجانب الأيسر من الصدر، بل اللّطيفةُ الربانيَّةُ المتعلّقةُ بهذا القلب، وهذه اللّطيفةُ هي حقيقةُ الإنسان، وتسمّيها الحكماءُ النفسَ الناطقةَ، والروحُ باطنُها، والنفسُ الحيوانيُّ مرْكَبُها، وهي، أيْ: اللطيفةُ المذكورة، المدركُ؛ وهي العالِمُ والمخاطَبُ والمطالَبُ والمعاتَبُ) انتهى كلام السيّد الشريف في التعريفات[1].

91.لَــوْلا أَئِمَّتُنَــا لِلــرَّدِّ قَــدْ سَــبَقُوْا لَمْ نَلْتَقِـيْهِمْ سِـوَى بِالْبِـيْضِ وَالْأُسُـلِ

92.مَنْ يُنْكِرُ الشَّمْسَ تَبْدُوْ لا حِجَابَ لَهَا وَذَا مِثَــالٌ، وَجَــلَّ اللهُ عَــنْ مَثَــلِ

93.فَيُنْكِــرُ الْخَــالِقَ الْمَعْبُــوْدَ مُوْجِــدَهُ أَوْ مُعْجِـزَاتٍ تُبِـيْنُ الصِّـدْقَ لِلرُّسُـلِ

94.فَــذَاكَ كَــالْعِيْرِ، لا تَشْــقَى تُنَــاظِرُهُ دَعِ الْحَمِــيْرَ عَلَــى أَمْثَالِهَــا تَصُــلِ

يقول رحمه الله تعالى: إنّه لو لم تسبقْ الأئمّة في الردّ على من تقدّم ذكرُهم من المشركين لما تصدَّينا للردِّ عليهم؛ لأنَّ أديانَهم ظاهرةُ الفساد، والمطلوب وهو إثباته[2] وجوبُ وجودِ الحقِّ تعالى ظاهرٌ كالشمس.

قولُه: (**فينكرُ الخالقَ المعبودَ موجدَه**) يعني منكر[3] وجوبِ وجودِ الله تعالى ووحدانيَّتِه.

قوله: (**أو معجزاتٍ**) إلى آخره، يعني به النصارى واليهودَ، قولُه: (**فذاك كالعير**) أي: كالحمار، والمرادُ بـ (**البيض**):[4] السيوفُ، وبـ (**الأسلِ**):[5] الأسنّةُ[6]، أيْ: الرماحُ [16أ].

---

1) انظر: التعريفات: الجرجانيّ (ص/150).

2) في (ج) و(د): (والمطلوب إثباته وهو) وهذه العبارة صحيحةٌ، أو تصحّح العبارة في النسخة الأمّ: (والمطلوب وهو إثبات وجوب).

3) في (ج): (يعني به منكر) في د (يعني منكرو).

4) (الأبيض): السيف، والجمع البيض، انظر: لسان العرب: ابن منظورٍ (122/7)، تاج العروس: الزبيديّ (250/18).

5) يقال للرماح الأسل، على التشبيه لِمَا استدقّ من النبات، انظر: لسان العرب: ابن منظورٍ (14/11)، أساس البلاغة: الزمخشريّ (12/1)، تاج العروس: الزبيديّ (445/27).

6) (السِّنان): نصل الرمح، والأَسِنَّة جَمْع سِنانٍ، انظر: لسان العرب: ابن منظورٍ (220/13)، القاموس المحيط: الفيروزابادي (1559/1).

فَصْلٌ فِيْ أَنَّ الِاخْتِرَاْعَ للهِ سُبْحَانَهُ لا لِشَيْءٍ سِوَاْهُ

[الخلقُ والكسبُ]

(**الاختراعُ**)[1]: هو إيجادُ الممكنِ أو إعدامُه، وهو مختصٌّ[2] بالله تعالى.

وأمّا الكسبُ المنسوبُ للعبدِ فهو: عبارةٌ عن تعلُّق القدرةِ الحادثة بالفعل عند إيجاد الله تعالى ذلكَ الفعلَ بالقدرةِ القديمة[3]، فلا تأثيرَ له، أعني الكسبَ، فلا يُسمَّى اختراعاً، وتعلُّق[4] هذه القدرة الحادثة كتعلُّقِ البصرِ في المبصَرات[5] من غير تأثيرٍ، فلهذا قال المصنِّفُ رحمه الله تعالى:

95.وَكُـــلُّ شَـــيْءٍ فَـــإِنَّ اللهَ خَالِقُـــهُ ... بِـــلا اضْـــطِرَارٍ إِلَىْ فِعْـــلٍ بِمُنْفَعِـــلِ

96.لِأَنَّ أَفْعَالَـــــهُ لَيْسَـــــتْ مُعَلَّلَـــــةً ... عِنْـــدَ الْأَئِمَّـــةِ بِالأَسْـــبَابِ وَالعِلَـــلِ

97.بَـــلْ إِنَّـــهُ بِاخْتِيَـــارٍ مِنْـــهُ أَوْجَـــدَهَا ... قَـــدْ زَلَّ مُوْجِبُهَـــا بِالعَقْـــلِ وَالجَـــدَلِ

---

1) اخْتَرَعَ اللهُ الأَشْيَاء: ابْتَدَعَها بِلا سَبَبٍ، وأَبدعَ الشيء اخْتَرَعَه لا على مِثالٍ، و(البَديع) من أَسماء الله تعالى لإِبْداعِه الأَشياء وإِحْداثِه إِيَّاها، فهو سبحانه الخالق المخْتَرِعُ لا عن مثالٍ سابقٍ، انظر: ابن منظورٍ: لسان العرب (6/8)، الزبيديّ: تاج العروس (499/20).

2) في (ج) و(د): (خاصٌّ).

3) أجمع أهل الحقّ من الأشعريّة والماتريديّة على أنّ الله تعالى خالق أفعال العباد كلّها من إيمانٍ وكفرٍ وطاعةٍ ومعصيةٍ، وأنّ للعبد أفعالاً اختياريّةً يكتسبها فيُثاب ويعاقب عليها، فالله تعالى هو الخالق والموجد، والعبد هو الكاسب؛ حيث يصرف العبدُ قدرتَه وإرادته إلى كسب الفعل، وزعمت المعتزلة أنّ الأفعالَ الاختياريّة واقعةٌ بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجابٍ، بل بمحض الاختيار، وكان أوائلهم يتحرّجون من إطلاق لفظ الخالق على الأفعال لقرب عهدهم من السلف الصالح بل كانوا يكتفون بلفظ الموجِد والمخترع، إلى أن رأى أتباعُهم أنّ اللّفظين بمعنىً واحدٍ فأطلقوا لفظ الخالق، وللأشاعرة دلائل وبراهينُ، منها: 1- أنّ العبد لو كان خالقاً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها ضرورةً، ولكنّه ليس كذلك. 2- النصوص الواردة في ذلك منها قوله تبارك وتعالى: {واللهُ خلقَكُم وما تعملونَ} [الصافّات: 96]، {اللهُ خالقُ كلِّ شيءٍ} [الزمر: 62]، واحتجّ المعتزلة بحججٍ ولكنّها لا ترِدُ على الأشاعرة، وإنّما ترِد على الجبريّة النافين للكسب والاختيار ابتداءً، انظر: شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص200-213)، الإرشاد: الجوينيّ (ص/158-159)، تفسير الرازيّ (617/1)، المواقف: الإيجيّ (114/2)، الاقتصاد في الاعتقاد: الغزاليّ (ص/304)، المسامرة: ابن الهمام (ص/2- 3).

4) (تعلّق) سقطت من (ب).

5) جاء التركيب (في المبصرات) في النسخ الأربع، والأصحُّ (بالمبصرات).

98.فَصَـــيَّرَ الْعَـــالَمَ الْمَوْجُـــوْدَ ذَا قِـــدَمٍ وَذَاكَ كُفْـــرٌ بِـــلا شَـــكٍّ وَلا وَهَـــلِ

99.لِأَنَّ تَغْيِـــــيْرَهُ تَكْفِـــــيْ دِلالَتُـــــهُ لَـــوْ كَـــانَ ذَا قِـــدَمٍ بِالقَطْـــعِ لَمْ يَحُـــلِ

100.فَـــالجَوْهَرُ الفَـــرْدُ وَالأَجْسَـــامُ حَادِثَـــةٌ كَـــذَاكَ أَعْرَاضُـــهَا لا فَـــرْقَ فِي الْمَثَـــلِ

[الله تعالى خالقٌ بالاختيارِ]

قد ثبتَ بالدليلِ والبرهانِ السابقِ حدوثُ العالَمِ كلِّه، ووجودُ المحدِثِ[1] له تعالى[2]، وأنّه واجبُ الوجود، لكنَّه لم يتبيَّن أنَّ هذا المحدِثَ فاعلٌ بالاختيارِ أم فاعلٌ بالإيجابِ أم فاعلٌ بالطبعِ، فبيَّنَ في هذه الأبياتِ أنَّه فاعلٌ بالاختيار، فإنْ قلتَ: ما الفرقُ بين الفاعلين الثلاثةِ؟ قلتُ:

الأوَّلُ: هو الّذي يصحُّ منه الفعلُ والتركُ، كالكاتبِ فإنَّه يصِحُّ منه فعلُ الكتابةِ وتركُها.

والثاني: هو الذي يصدرُ عنه[3] فعلُه إنْ شاءَ[4] وإنْ لم يشأْ[5]، كالشمسِ فإنَّه يصدرُ عنها الضوءُ شاءتْ أم لم تشأْ.

والثالثُ: هو الّذي يصدرُ عنه فعلُه كذلك، لكنْ يتوقّفُ على شرطٍ وعدمِ مانعٍ كالنار؛ فإنَّهُ يصدرُ عنها الإحراقُ، لكنْ بشرطِ مقارنتِها للمحروقِ، وعدمِ كونه مبلولاً مثلاً.[6]

والدليلُ على كونِ صانعِ العالَمِ فاعلاً بالاختيار استحالةُ كونِه فاعلاً بالإيجابِ والطبع[7]؛ لأنَّه يلزمُ منه قدمُ العالَمِ، وهو ظاهرٌ، وقد ثبت حدوثُه، أو يلزمُ حوادثَ لا أوَّلَ[8] لها[1]، وهو باطلٌ أيضاً بما مرَّ من الدليل

---

1) في (د): (ووجود المحدث له وهو الله تعالى).

2) انظر: أبو المعين النسفيّ: التمهيد (ص/22)

3) في (د): (منه).

4) في (ب): (الله) وأظنّها زائدة سهواً من الناسخ.

5) انظر: العرش المحقّق: الذهبيّ (43/1).

6) انظر: الملل والنحل: الشهرستانيّ (172/2)، تفسير الرازيّ (109/1).

7) في (ج) و(د): (أو). القولُ بالإيجاب بالطبع فاسدٌ؛ لأنَّ الطبعَ غيرُ معقولٍ، فيكون فعلُه غيرَ معقولٍ أيضاً، انظر: أصول الدين: البزدويّ (ص/32).

8) وردت في (ب): (حوادث الأوّل لها) وأظنها سهواً.

[16ب] في أوَّلِ الفصلِ الّذي قبلَ هذا الفصلِ[2]، على إبطالِ قولِ الحكماءِ بأنَّ حركاتِ الأفلاكِ لا أوَّلَ لها[3].

فإنْ قلتَ: حصرُ الفاعلين في الثلاثةِ ممنوعٌ، قلتُ: عليكَ البيانُ، على أنَّ العقلاءَ مجمعون على هذا الحصرِ.

لا يُقال لزومُ قِدَمِ العالم مسلّمٌ على تقديرِ كونِ صانعِ العالَمِ فاعلاً بالإيجاب، وأمّا إذا كان فاعلاً بالطبع فغيرُ مسلَّمٍ، لِمَا تقرَّرَ أنَّ الأثرَ الصادرَ عنه يتوقَّفُ على شرطٍ وعدمِ مانعٍ، فإذا كان الفاعلُ قديماً فلا يلزمُ أنْ يكونَ ما صدرَ عنهُ وهو العالَمُ قديماً أيضاً، لجوازِ أنْ يتوقَّفَ العالَمُ على شرطٍ أو عدمِ مانعٍ، لأنّا نقولُ لا يخلو مِنْ أنْ يكون هذا الشرطُ أو المانعُ إمّا قديمين أو حادثين، وكلاهما باطلٌ، لأنَّهما إنْ كانا حادثين ننقلُ الكلامَ إليهما فنقولُ: إنْ أثَّرَ هذا الفاعلُ بالطبع فيهما مِنْ غيرِ احتياجٍ إلى شرطٍ أو عدمِ مانعٍ لزم قدمُهما، وقد فرضنا أنَّهما حادثان، وإنْ احتاجَ في تأثيره فيهما إلى ذلك لزِم التسلسلُ، وإنْ كانا قديمين فباطلٌ أيضاً؛ لِمَا ثبتَ أنَّ ما سوى الله تعالى حادثٌ، فإذا بطلَ كونُ صانع العالم فاعلاً بالإيجاب، وكونُه فاعلاً بالطبع، فقد ثبتَ أنَّه تعالى فاعلٌ بالاختيار[4]، وهو المطلوبُ.

إذا تقرَّرَ هذا فاعلمْ أنَّ الفاعلَ المختار يجبُ أنْ يكونَ حيّاً عالماً مريداً قادراً، لأنَّهُ لو اتَّصفَ بأضدادها لما صدرَ عنه هذا الصنعُ البديعُ.

قولُه: (**بلا اضطرار**): يعني بـ (**الاضطرار**) ما يقابلُ الاختيارَ، قولُه: (**بمنفعل**): يعني ممكنٌ، قولُه: (**قد زلَّ موجبُها**): أيْ: مَنْ اعتقدَ أنَّها صادرةٌ بالإيجاب، قولُه: (**فصيّرَ العالم الموجود ذا قدمٍ**) أيْ: لزم هذا المعتقِدَ أنْ يقولَ بقدمِ العالَمِ، وهو كفرٌ[5] لِما يلزمُ عليه مِنْ إنكارِ حشرِ الأجسام وغيره، ممّا أخبر به الصادقُ صلوات

---

1) تنعدم الإرادة في الفعل بالإيجاب، وهذا يقتضي أزليّةَ المخلوق، وأزليّةُ المخلوق باطلةٌ عقلاً وواقعاً، أمّا عقلاً فكيف يكون المخلوق أزليّاً فهذا تناقضٌ، وأمّا واقعاً فبالنظر إلى تبدّل أحوال المخلوقات وتغيّر أعراضها يتبيّن حدوثها، وأنّها حادثةٌ بإرادةٍ مخصِّصةٍ لهذا الحدوث، فيتعيّن أنّ الفعل كائنٌ بالإيجاد لا بالإيجاب ولا بالطبع.

2) انظر: شرح الجزائريّة في التوحيد: الخايّ (ق/14أ، ب) مخطوطٌ.

3) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ابن تيميّة (352/1).

4) انظر: المواقف: الإيجيّ (79/3، 85).

5) انظر: شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/98).

الله وسلامه عليه، إذْ لو ثبتَ قِدَمُ العالَمِ مِنْ السموات والأرض وغيرِها، لانتفى عنه العدمُ وبقي كما نشاهدُه إلى أبد الآبدين، وذلك لِمَا ثبت بالبرهان أنَّ كلَّ شيءٍ ثبت قدمُه انتفى عدمُه.

قولُه: (**لأنَّ تغيِيْرَهُ**): أيْ: تغيُّرُ أعراضِه -أيْ العالَمِ- من وجودٍ إلى عدمٍ، ومِنْ عدمٍ إلى وجودٍ، وكلُّ ما كانَ هذا حالُه فله أوَّلٌ وآخرٌ[1] فهو حادثٌ[2]، فأعراضُ العالمِ حادثةٌ وكذا ذواتُه لِمَا مرَّ[3]، قوله: (**فالجوهر الفرد**) أي: الجزءُ الّذي لا يتجزّأ[4]، وهو الّذي تركّبَتْ منه جميعُ الأجسام، وفي إثباته والردِّ على مَنْ أبطلَه [17أ] مباحثُ كثيرةٌ مذكورة في المطوّلات، لا يليق بهذا المختصرِ ذكرُها[5].

فإن قلتَ: قد مثّلتَ للفاعلِ المختارِ بالكاتبِ وللفاعلِ بالإيجابِ بالشمس وللفاعل بالطبع بالنار، والمذهبُ أنْ لا تأثيرَ لشيء غيرِ قدرة الله تعالى، قلت: هو على طريق المجاز والتقدير لا على سبيل الحقيقة والتحقيق.

[الاستدلالُ بإمكانِ الجواهرِ والأعراضِ على حدوثِ العالَمِ]

101.قَـالُوْا وَالْإِمْكَـانَ أَيْضـاً فِيْـهِ أَلْحِقُـهُ بِجَـائِزٍ حَـادِثٍ وَالبَسْـطُ فِيـهِ جَلِـي

102.وَكُـلُّ مَـنْ قَـالَ بِالتَّـأْثِيْرِ نُكْفِـرُهُ مِنْ ذِي الطَّبِيْعَةِ وَالتَّنْجِيْمِ ذِي الخَطَلِ

(**الإمكانُ**) هو: سلبُ[6] الضرورة عن الطرفين وهما الوجودُ والعدمُ، فالممكنُ ما سُلِبَت الضرورةُ عن طرفيه، أي: عن عدمه ووجوده، والضرورةُ هنا بمعنى الوجوبِ[7] والمرادُ بالوجوبِ هنا: الوجوبُ العقليُّ[1]

---

1) (وكلّما كان هذا حاله فله أوّلٌ وآخرٌ، وكل ما كان له أوّلٌ وآخرٌ فهو حادثٌ) وردت هذه الزيادة في (ج) و(د).

2) انظر: تبصرة الأدلّة: النسفيّ (ص/82) وما بعدها، فصلٌ في حدوث الأعراض.

3) الجوهر لا يخلو عن الأعراض، ومنها الحركة والسكون، وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادثٌ، انظر: تبصرة الأدلّة: النسفيّ (ص/88- 90).

4) يعني العينَ الّتي لا تقبل الانقسام لا فعلاً، ولا وهماً، ولا فرضاً، انظر: شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/102).

5) (ذكرها) سقطت من (ب) و(د). في (ج): (لا يليق ذكرها بهذا المختصر).

6) في (ب): (سكب) وأظنّها سهواً.

7) في (ب): (الوجود) وأظنّها سهواً.

فالممكنُ حينئذٍ هو: الّذي لا يجبُ وجودُه ولا عدمُه، وهو الجائزُ بعينِه، لأنّهما متّفقان في المفهومِ والماصدقَ، وأمَّا الحادثُ فهو: المسبوقُ وجودُه بالعدمِ، فالممكنُ والحادثُ متّفقانِ في الماصدقَ، مختلفانِ في المفهومِ.

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ الاستدلالَ على حدوثِ العالَمِ يكونُ بوجوهٍ[2]، منها: ما تقدَّم من تغيُّرِ أعراضه، ومنها ما يكونُ بإمكانه، وهو ما أشار إليه المصنّفُ في هذين البيتين، وتوضيحُه: أنَّ كلَّ جِرمٍ ممكنُ الوجودِ لأنّه لو كان واجبَ الوجودِ لذاته للزمَ وجودُ مالا يتناهى من الأجرامِ المماثلةِ له، فيلزمُ دخولُ ما لا نهاية له في الوجود؛ لاستواءِ المماثلات فيما يجبُ وما يستحيلُ وما يجوزُ، ولهذا احتاجوا إلى برهانِ التوحيد، ودخولُ ما لا نهاية له في الوجودِ باطلٌ بالضرورة، لأنّه لو لم تثبتْ وحدانيّةُ واجبِ الوجودِ للزمَ أنْ تكونَ الآلهةُ غيرَ متناهيةٍ منه[3]، فثبت أنَّ الأجرامَ كلَّها ممكنةٌ، فيجب أنْ يكونَ لها فاعلٌ يخصّصُ وجودَها على عدمِها، لِما عرفتَ أنَّ الممكن هو الذي لا يقتضي لذاته وجوداً ولا عدماً، ويجب أيضاً أن يكونَ فاعلُها ليسَ ممكناً مثلَها، وإلّا لاحتاج إلى فاعلٍ فيتسلسلُ، فهو واجبُ الوجودِ لا محالةَ، ويجب أنْ يكونَ مختاراً، لأنَّ العالَمَ مختلفٌ بالصفاتِ والأعراضِ والمقاديرِ، فلو كان الفاعل له بالإيجابِ والطبع[4] لَوُجِدَ العالَمَ على صفةٍ واحدةٍ ومقدارٍ واحدٍ، فثبت أنّه تعالى فاعلٌ مختارٌ واجبُ [17ب] الوجودِ، وإذا ثبت أنَّ الأجرامَ كلَّها ممكنةٌ، وأنَّه لا بدَّ لها من فاعلٍ مختارٍ يرجّح وجودَها على عدمِها، ثبتَ أنَّها حادثةٌ، إذْ لو كانت قديمةً موجودةً في الأزل، لكان إيجادُ الفاعلِ لها تحصيلاً للحاصلِ، فقولُ المصنّفِ: (و**الإمكانَ أيضاً فيه ألحِقْه بجائز**) يعني أنَّ الإمكانَ أيضاً دليلٌ على أنَّ العالَمَ حادثٌ، لكن بواسطة دلالته أوّلاً على صانعِه، وأنَّه صانعٌ بالاختيارِ[5]. قوله: (**حادثٍ**) بدلٌ من

---

1) الوجوب العقليّ: ما لزم صدوره عن الفاعل بحيث لا يتمكّن من الترك بناءً على استلزامه محالاً، انظر: التوقيف على مهمات التعاريف: المناويّ (718/1)، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون: أحمد نكريّ (310/3). وعبارة: (والمراد بالوجوب هنا: الوجوب العقليّ): سقطت من (ب).

2) انظر: المواقف: الإيجيّ (11/3) المرصد الخامس، مسالك المتكلمين والفلاسفة في إثبات وجود الصانع.

3) (لأنّه لو لم تثبت وحدانية واجب الوجود للزم أن تكون الآلهة غير متناهية منه) سقطت من (ب).

4) في (ج) و (د): (أو الطبع).

5) الأصل في حدوث العالم وجود الصانع، انظر: لمع الأدلّة: الجوينيّ (ص/91).

(**جائزٍ**) لأنّ الجائزَ هو الممكنُ، والإمكانُ إنّما هو دليلٌ على الحدوثِ، لا على الممكنِ المعبّرِ عنه بالجائزِ، فيكونُ لفظُ الجائزِ المبدَلِ منه في حكمِ السقوط[1].

[حكم القول بالطبعِ أو العلّةِ، وحكم القول بالقوة المودعةِ]

قوله: (**وكلّ من قال**) إلى آخره، يعني أنّهم قد أجمعوا على تكفيرِ الطبائعيّينَ، أيْ: القائلينَ بتأثيرِ الطبائع[2]، والمنجّمينَ القائلينَ بقدمِ العالَمِ[3]، ونفيِ الاختيار لله تعالى، ولهذا خصَّ هاتين الطائفتين بالذكر.

ولم يذكر المعتزلةَ القائلين بتأثيرِ القدرةِ الحادثة في أفعالنا[4]، ولا مَنْ أسندَ التأثيرَ للأسبابِ العاديّةِ فيما قارَنها بسبب قوىً خلقَها الله تعالى فيها[5]، لأنَّه قد اختُلِف في كفرهم، والصحيحُ أنْ لا كفرَ، ولكنَّ الفسقَ محقَّقٌ كما مرَّ، والله أعلم.

فَصْلٌ فِيْ وُجُوْبِ الْوَحْدَانِيَّةِ لِخَالِقِ الْبَرِيَّةِ لا إِلَهَ إلا هُوَ الْمُنْفَرِدُ بِالْأُلُوْهِيَّةِ

المراد بوحدانيّته تعالى: كونه واحداً في ذاته وصفاته وأفعاله[6]، فمعنى كونِه واحداً في ذاته: كونه غير مؤلّف من شيئين فأكثر[1]، ومعنى كونِه واحداً في الصفات[2] كونُه لا مِثْلَ له تعالى ولا نظيرَ، ومعنى كونه واحداً في أفعاله: كونُه لا شريك له في أفعاله[3].

---

1) انظر: التمهيد: أبو المعين النسفيّ (ص/22). قال السنوسيّ: (وذكر المؤلِّفُ "الجائزَ" توطئةً لوصفِهِ الّذي هو: حادثٌ، إذ الجائزُ بمعنى الممكنِ، فلو كان هو المقصودُ –أي لفظ (جائزٍ)– لكان الإمكان دليلاً على نفسه، وهو باطلٌ ضرورةً) المنهج السديد (ص/169).

2) انظر: التمهيد: الباقلانيّ (ص/34) وما بعدها.

3) انظر: المصدر نفسه (ص/48) وما بعدها.

4) قالت المعتزلة إنّ أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنّهم محدثوها، وإنّ القدرة متقدّمةٌ على مقدورها، غيرُ مقارنةٍ له، وهذا من باب العدل عندهم، انظر: شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبّار (ص/332-335، 390).

5) التمهيد: الباقلانيّ (ص/297).

6) أي: لا مثل له في ذاته، ولا في صفةٍ من صفاته، ولا مؤثّر معه في فعلٍ من الأفعال؛ إذ لو كان معه مثلٌ أو مؤثّر لما كان واجب الوجود، لاحتياجه حينئذٍ إلى من يخصّصه بما يمتاز به عمّا يماثله عموماً أو خصوصاً، وذلك يستلزم الحدوث والعجز عن كلّ ممكنٍ، والمقصود من هذا الفصل: إيضاح الدليل على أنّ الإله واحدٌ، ويستحيل تقدير إلهين.

103.إِلَهُنَـــا وَاحِـــدٌ فِي الْمُلْـــكِ نَعْبُـــدُهُ فَيْ ذَاتِـــهِ بِصِـــفَاتِ المَجْـــدِ لَمْ يَـــزَلِ

104.لَـوْ كَـانَ فِيْ مُلْـكِ رَبِّيْ مَـنْ يُشَـارِكُهُ أَفْضَـى الخِـلافُ لِأَنْـوَاعٍ مِـنَ الخَلَـلِ

105.بَـلِ الْفَسَـادُ كَمَـا قَـدْ قَـالَ خَالِقَنَـاْ وَلا فَسَـــادَ عَلَـــى شَـــيْءٍ بِمُشْـــتَمِلِ

106.بَـلْ لَمْ نُشَـاهِدْ سِـوَى صُـنْعٍ لِمُقْتَـدِرٍ قَـدْ أَتْقَـنَ الصُّـنْعَ فِي عُلْـوٍ وَمُنْسَـفِلِ

قد علمت في أوّل الفصل ما المرادُ من كونه واحداً، فلا بدَّ من إقامة الدليل على وحدانيَّته بالمعاني الثلاث[4]:

[دلائل وحدةِ ذاتِه سبحانه وصفاتِه وأفعالِه]

أمّا الدليلُ على كونه واحداً في ذاته: فهو أنَّ التركيبَ من صفاتِ الأجرامِ، فيلزمُ من [18أ] كونِه مركّباً أنْ يكون جِرماً، وكلُّ جرمٍ فهو ملازمٌ للحركةِ والسكونِ، وهما حادثان لما مرّ، و كلُّ ملازمٍ للحوادثِ فهو حادثٌ لما مرَّ أيضاً، فيلزم من كونِه مركّباً كونُه حادثاً، وقد ثبتَ أنّه تعالى قديمٌ، ويلزمُ أيضاً من تركيبه أنْ يكون له مركِّبٌ فيكونَ حادثاً، تعالى الله[5].

---

1) (الواحد) في اصطلاح الأصوليّين هو: الشيء الذي لا ينقسم، والربّ سبحانه وتعالى موجودٌ فردٌ، مُتقدّسٌ عن قبول التبعيض والانقسام، انظر: الإرشاد: الجوينيّ (ص/56) وما بعدها، شرح صغرى الصغرى، السنوسيّ (ص/70)، واسم الله تعالى (الأحد) يعطي معنىً في التوحيد أنّه لا يكون مقابل الاثنين، فإنّ الله تعالى ليس جزءاً ولا جزئيّاً ولا كلّاً ولا كلّيّاً.

2) في (ب) و(ج): (صفاته).

3) انظر: شرح جوهرة التوحيد: الباجوريّ (ص/197).

4) الكلام في هذا الفصل مرتبٌ على ثلاثة مطالبَ: الأوّل إقامة البرهان على وحدة الذات، بمعنى نفي تركيبها وعدم انقسامها، والثاني: نفي نظيرٍ له تعالى، أو قسيمٍ له في الألوهيَّة، وفي معناه انفراده تعالى بإيجاد جميع الكائنات كلّها، ذواتاً كانت أم أفعالاً أم غيرهما، وعدم استناد التأثير في شيءٍ من الممكنات لغيره جلَّ وعلا، والثالث: وحدته تعالى بمعنى مخالفته جلَّ وعلا لجميع الحوادث؛ فلا مثل له منها، كما أنّه لا ضدَّ له فيها.

5) انظر: أصول الدين: البزدويّ (ص/35) وما بعدها، شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/127)، المنهج السديد: السنوسيّ (ص/172).

وأمّا الدليلُ على كونه واحداً في صفاته أي: عدمِ المثلِ والنظيرِ له في الألوهيّةِ هو: أنّه لو كان معه تعالى إلهٌ آخر يجبُ له ما يجبُ لله تعالى، ويستحيلُ عليه ما يستحيلُ على الله تعالى، ويجوزُ عليه ما يجوزُ على الله تعالى، لم يخلُ من أنَّهما إمّا أنْ يختلفا في الإرادةِ أو يتّفقا[1]، وكلا القسمين باطلٌ[2]:

- أمّا الأوّل فلأنّهما لو اختلفا في إرادةِ خلقِ جوهرٍ لا ينقسمُ[3] مثلاً، لَلَزِمَ عجزُهما معاً وذلك لأنّ نفوذَ إرادتيهما معاً محالٌ؛ لأنّه اجتماعُ النقيضين، إذا نفذتْ إرادةُ أحدِهما دونَ الآخرِ لزمَ عجزُهما[4]؛ أمّا عجزُ من لم تنفذْ إرادتُه فظاهرٌ، وأمّا عجزُ الآخَرِ فلأنّهما مثلان فيجبُ لأحدِهما ما يجبُ للآخرِ[5]، وإذا لزمَ عجزُهما معاً لزم ألّا يوجدُ حادثٌ، ووجودُ الحوادثِ مشهودٌ بالعيان، فيلزمُ من وجودِ الحوادثِ عدمُ المثلِ والنظيرِ له تعالى، هذا على تقديرِ اختلافهما.
- وأمّا الثاني وهو تقديرُ اتّفاقِهما فنقولُ: هذا الاتّفاقُ المفروضُ بين الإلهينِ إمّا أن يكونَ جائزاً فيكونُ الاختلافُ جائزاً أيضاً، وإمّا أنْ[6] يكونَ واجباً فلا يمكنُ أنْ يجوزَ الاختلافُ أصلاً، وعلى كلا التقديرين يلزمُ عجزُهما معاً أيضاً.

أمّا على الأوّل فظاهرٌ لأنَّ الفرْضَ جوازُ الاتّفاقِ وهو مستلزمٌ لجواز الاختلافِ، والاختلافُ[7] يوجبُ العجزَ لِما عرفت آنفاً، وأمّا على الثاني وهو أنْ يكون الاتّفاق واجباً، والواجبُ لا يجوزُ نقيضُه، فيلزمُ عجزُهما

---

1) يسمّى هذا برهان التمانع؛ لأنّه يبيّن تمانع تعدّد الآلهة عن الألوهيّة، والمعوّل فيه على إمكانِ الاختلاف، فالإله لا يمكن أنْ يعجز، وقد ذكر هذا البرهانَ كثيرٌ من العلماء، انظر على سبيل المثال لا الحصر: تبصرة الأدلّة: النسفيّ (ص/109) وما بعدها، شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/117) وما بعدها، الإرشاد: الجوينيّ (ص/56).

2) في (ج) و(د): (مستحيلٌ).

3) "لزوم انقسام ما لا ينقسم مرجعه هنا إلى أنّه قد فُرِض فاعلان كلٌّ منهما متفرّدٌ بإنتاج الأثر، فلو فُرِض أنّهما أوجدا الجوهر الفرد معاً، فهذا لا يُتصوَّر مع استحضار عدم انقسام الجوهر الفرد إلّا بإيجاد الموجود، أي: تحصيل الحاصل وهو محالٌ، وأمّا من غير انتباهٍ إلى ذلك، فإنّ الذهن يفرضُ مباشرةً أنَّ كلّ واحدٍ منهما أوجدَ قسماً من الجوهر الفرد الّذي فرضناه أولّاً لا ينقسم، فيلزم انقسام ما لا ينقسم" تهذيب شرح السنوسيّة أمّ البراهين: سعيد فوده (ص/69).

4) في (ج): (دون الآخر فأعجزهما).

5) انظر: المنهج السديد: السنوسيّ (ص/174).

6) وردت في (ج) و(د): (أو) بدلاً من (إمّا أن).

7) (والاختلاف) سقطت من (ب).

إنْ لمْ يَقدرْ كلٌّ منهما على مخالفةِ الآخَرِ، وإنْ قدرَ أحدُهما على مخالفةِ الآخرِ دونه لزمَ عجزُ الّذي لا يقدرُ على المخالفة، وهو ظاهرٌ، ولزمَ عجزُ القادرِ على المخالفةِ أيضاً لأنّه مثلُه.

ويلزمُ على تقدير الاتّفاق واجباً كان أو جائزاً عجزُهما من طريقٍ آخر، وهو أنّهما إذا اتّفقا على إيجاد جوهرٍ فردٍ، فلا يمكن أنْ تنفذَ فيه قدرةُ كلِّ واحدٍ منهما وإرادتُه، لأنّه جزءٌ لا تركيبَ فيه بالفعل ولا بالقوّة، بلْ تنفذُ فيه قدرةُ الأوّل، فإذا نفذتْ فيه قدرةُ الآخَرِ لزمَ أنْ يوجدَ [18ب] ما كانَ موجوداً، فإذاً يلزمُ عجزُهما إنْ لم تنفذْ قدرتاهما، أو عجزُ أحدِهما إنْ نفذتْ قدرةُ الآخر، ويلزمُ من[1] عجزِ أحدهما عجزُ الآخرِ لأنّه مثلُه ونظيره.

فإنْ قلت: تحقّقُ العجزِ متوقّفٌ على تعلّقِ قدرةِ كلٍّ من الإلهين وإرادتِه فيما تعلّقت به قدرةُ الآخرِ وإرادتُه، فلِمَ لا يكون العالَمُ مقسوماً بينهما قسمين يتصرّفُ كلٌّ منهما في قسمه ولا ينازعُه فيه الآخر، فالجوابُ أنّ انقسامَ العالَمِ ممتنعٌ لِمَا تحقّقَ بالبراهين[2] القاطعةِ أنَّ عمومَ تعلّقِ قدرةِ الإلهِ وإرادتِه بكلِّ ممكنٍ واجبٌ، فإذاً ما من ممكنٍ إلّا وقد توجّهتْ إليه قدرةُ كلٍّ من الإلهين وإرادتُه فيلزمُ التمانعُ، وأيضاً الإلهُ الّذي لا يقدِرُ على تنفيذِ قدرتِه وإرادتِه في جميع الممكنات يكونُ عاجزاً لا محالةَ، فيلزمُ على هذا التقدير عجزُهما معاً[3].

جوابٌ آخر: اختصاصُ كلٍّ منهما بنوع من العالَمِ لا يخلو إمّا أن يكون باختيارهما فيصحّ تركه؛ لأنّ الفاعلَ المختارَ يصحُّ منه الفعلُ والتركُ، فيتصرّفُ كلٌّ منهما في مقدورِ الآخرِ فيلزمُ التمانعُ، وإمّا بدون اختيارهما فيحتاجُ إلى مخصّصٍ حاكمٍ عليهما فيلزمُ حدوثُهما، لأنَّ التخصيصَ بلا مخصّصٍ محالٌ[4]، فظهرَ ببرهانِ التوحيدِ فسادُ ما ذهبتْ إليه الثنويةُ القائلين بإلهين اثنين[5]، وبه يثبتُ[6] أنّهُ تعالى واحدٌ في أفعالِه؛ أي: لا

---

1) في ج: (عن).

2) في (د): (من البراهين).

3) انظر: التوحيد: الماتريديّ (ص/87)، تبصرة الأدلّة: النسفيّ (ص/109-112)، شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/117-120)، البداية: الصابونيّ (ص/39-41).

4) وذلك لأنّ كلّ ممكنٍ يقابله ممكنٌ أو عددٌ من الممكنات، وتتساوى فيما بينها وجوداً وعدماً، فرجحان أحدها لذاتها دون مرجّح يؤدّي إلى اجتماع التساوي والرجحان معاً، وهو مناقضٌ للمعقول، انظر: التوحيد: الماتريديّ (ص/85- 86)، شرح المواقف: الجرجانيّ (ص/ 4-5).

5) دلائل فساد مذهب الثنويّة كثيرة، منها: ثبوت حدوث الأعراض، وتركّب الأجسام وحدوثها، وامتزاج الضدّين، وعجز النور، انظر: تبصرة الأدلّة: النسفيّ (ص/135)وما بعدها.

6) في (ج) و(د): (ثبت).

شريكَ له في أفعالِه، فيبطلُ مذهبُ المعتزلةِ القائلين بأنَّ العبدَ خالقٌ لأفعالِه بقدرةٍ أودعها الله تعالى فيه[1]، وأمرَه أنْ يسلكَ بها سبيلَ الخيرِ، فإنْ فعلَ استحقَّ على الله أنْ يُدخلَه الجنّة[2]، وظهرَ لك بهذه البراهينِ حقيقةُ مذهبِ أهلِ الحقِّ القائلينَ بأنَّ الله تعالى هو خالقُ أفعالِ العبدِ، فإنْ كانتْ موافقةً لأمره تعالى أثابَه عليها كرماً منه ولطفاً[3]، وإنْ كانت مخالفةً[4] إنْ شاء عاقبَه عليها ولا يُسألُ عمّا يفعلُ، وإنْ شاءَ تجاوزَ عن عبده الضعيفِ المفتقرِ لإحسانِ مولاهُ، ولا يجبُ على الله تعالى شيءٌ[5].

واعلم أنّ أفعال الله تعالى لا تعلّل بالأغراض؛ لأنّه غنيٌّ عن العالمين، ومع هذا ليست خاليةً عن حكمة هو يعلمُها لا غيرُه[6].

---

1) إثباتُ قدرة تخليقٍ للعبد محالٌ، لأنّ من شروط قدرة التخليق: ثبوت العلم للخالق بالمخلوق، والعلم بكيفيّة الاختراع من العدم إلى الوجود، وخروج الفعل على حسب إرادة الخالق، وتدلّ لهذه المعاني بداهةُ العقول، واعتراف العقلاء بشرائط العلم، وهذا يدلُّ على بطلان قول المعتزلة، انظر: التمهيد: أبو المعين النسفيّ (ص/97) وما بعدها، شرح المواقف: الجرجانيّ (ص/145) وما بعدها، الاعتماد في الاعتقاد: أبو البركات النسفيّ (ص/289) وما بعدها.

2) وذلك لأنّ المعتزلة يقولون بأنّه لا يجوز أن يكون العبد مكلّفاً مع الإلجاء – فغفلوا عن إرادة الله تعالى وقدرته في أنْ يخلق عباداً مختارين – فقالوا: إنّ العبد إذا كان مختاراً وأدّى ما عليه من التكاليف، كان الثواب بعدها واجباً، وهذا عندهم من أبواب العدل، انظر: المغني: التكليف: القاضي عبد الجبّار (ص/520)، المغني: الأصلح: القاضي عبد الجبّار (ص/187).

3) (لطفاً) سقطت من (ب).

4) في (ج) و(د): (مخالفةً له).

5) قال أهل السنّة: إنّ من اقترف معصيةً دون استحلالٍ لها أو استخفافٍ بمن نهى عنها، وإنّما لغلبة شهوةٍ أو حميّةٍ تُرجى له المغفرة ويُخشى عليه العقاب، وذلك في سائر الذنوب صغيرِها وكبيرها، ما تاب منها وما لم يتبْ، انظر: التمهيد لقواعد التوحيد: أبو المعين (ص/136)، شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/262)، البداية: الصابونيّ (ص/140)، شرح معالم أصول الدين: الرازي (ص/627- 628).

6) يستحيل وصف الله تعالى بالأغراض في أفعاله أو أحكامه، سواءٌ بالنسبة لذاته أو بالنسبة لخلقه، فإنّ الغرض هو الباعث والحامل على الفعل أو الترك، وهو تعالى لا يحتاج إلى جلبِ مصالح ولا إلى درءِ مضارّ؛ إذ هو الغنيُّ عن كلّ ما سواه، ولا يتوجّب عليه فعل الصلاح والأصلح لعباده؛ إذ ليس عليه حقٌّ يلزمُه، وأفعاله وإن كانت منزّهةً عن الأغراض إلّا أنّها لا تخلو عن الحكمة وإن لم نستطع معرفتها، وإلّا كانت عبثاً، والحكمة غير الغرض؛ فإنّ الغرض يكون باعثاً وحاملاً على الفعل والحكم، ويكون صاحب الغرض قاصداً من فعله وحكمه حصولَ غرضه ولكنّه لا يدري أيحصل غرضه أم لا، أمّا الحكمة فليست كذلك بل هي مترتّبةٌ على الفعل والحكم، وصاحبها يعلم قطعاً أنّها تترتّب على فعله وحكمه، فإنّ الله تعالى عالمٌ بأفعاله وأحكامه أزلاً، وهذا الّذي عليه الأشاعرة، وقالت المعتزلة: إنّ من الواجب على الله تعالى مراعاة الصالح والأصلح، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، انظر: طالع=

قوله (**إلهنا**) مبتدأٌ، وقوله (**واحدٌ**): خبره، و(**في الملك**) متعلّق به، وقوله (**نعبده**) خبرٌ بعد خبرٍ، والملك بالضمّ: هو التصرّف التامّ، وقوله (**في ذاته**) متعلّق بـ(**يزل**)، وقوله (**بصفات المجد**) متعلّقٌ بخبر (**لم يزل**) المحذوف، أي: لم يزل متّصفاً بصفات [19أ] المجد، والمجد هو النهاية في الشرف، وكلمة (**بل**) للانتقال من الأدنى إلى الأعلى، وقوله (**كما قد قال خالقنا**) يعني قولَه تعالى: {لو كانَ فيهما آلهةٌ إلّا اللهُ لفسدتا} [الأنبياء:22].

قال السنوسيّ: (وتفسيرُ الفسادِ في الآيةِ بالعدمِ هو الحقُّ؛ ليكونَ الدليلُ فيها برهانيّاً كما فهمَه الأكثرُ، وأمّا من فسّره بالفسادِ العاديّ كالّذي بين الملوكِ المتعدّدين في محلٍّ واحدٍ، فلا يكون حينئذٍ دليلُ الآية برهانيّاً بل خطابيّاً على سبيلِ التقريبِ على العمومِ، إذ الملازمةُ حينئذٍ تصيرُ عاديّةً لا عقليّةً)[1]

وقال السنوسيّ أيضاً: (فإنْ قيلَ مقتضى كلمةِ "لو" أنّ انتفاءَ الأوّلِ في الماضي سببٌ لانتفاءِ الثاني فلا تفيدُ الآية على هذا إلّا الدلالةَ على انتفاءِ الفسادِ في الزمانِ الماضي بسببِ انتفاءِ التعدّدِ، فالجوابُ: إنّ ذلك بحسبِ أصلِ اللّغةِ، لكن كثيراً ما تستعملُ للاستدلالِ بانتفاءِ الخبرِ[2] على انتفاءِ الشرطِ من غيرِ دلالةٍ على تعيينِ زمانٍ، كما في قولنا لو كانَ العالمُ قديماً لكان غيرَ متغيّرٍ، والآيةُ من هذا القبيل، وقد يشتبه على بعض الأذهان أحدُ الاستعمالين بالآخر[3] فيقعُ الخطأُ، قاله التفتازانيّ[4]) انتهى كلام السنوسيّ[5] رحمه الله تعالى.

=البشرى: المارغنيّ (ص/98)، حاشية الباجوريّ على أمّ البراهين (ص/127)، تهذيب شرح السنوسيّة: سعيد فوده (ص/47-48)، المختصر في أصول الدين: أبو سلّوم المعتزليّ (ص/70-71).

1) انظر: المنهج السديد: السنوسي (ص/180).

2) في (ج) و(د): (بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط).

3) في (ج): (بالآخر نقيض فيقع).

4) قال الله تعالى: {لو كان فيهما آلهةٌ إلّا الله لفسدتا} استنبط المتكلّمون من هذه الآية دليلين؛ دليل إشارةٍ، ودليل عبارةٍ؛ فدليل الإشارة هو برهان التمانع وهو دليلٌ نظريٌّ قطعيٌّ، وبه قال ابن الهمام، ودليل العبارة دليلٌ خطابيٌّ إقناعيٌّ ظنيٌّ عاديٌّ، يُقنع من لا قدرة له على كلفة البرهان، وبه قال التفتازانيّ، لأنّه يقول: إنّ إمكان التمانع لا يستلزم إلّا عدم تعدد الصانع، وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع، انظر: المسامرة في شرح المسايرة: ابن الهمام (ص/47- 48)، الاقتصاد في الاعتقاد: الغزاليّ (ص/50) شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/118) وما بعدها.

5) انظر: المنهج السديد: السنوسيّ (ص/180، 181).

وقوله (**ولا فسادَ على شيءٍ بمشتمل**) استثناءٌ لنقيض التالي لينتجَ نقيضُ المقدّمِ، أعني: ليس في ملك ربي من يشاركهُ، وقولُه (**بل لم نشاهد**) إلى آخره ظاهر المعنى[1].

[استحالة تعدُّدِ الآلهة]

107.إِنْ يَفْــرِضِ الْعَقْــلُ بِالتَّجْــوِيْزِ آلِهَــةً وَالْــبَعْضُ مُفْتَقِــرٌ لِلْــبَعْضِ فِي الْعَمَــلِ

108.فَمَــا الإِلَــهُ تَعَــالَى قَــطُّ مُتَّصِــفاً بِالِافْتِقَــارِ وَذَا بِالعَقْــلِ فَلْتُحِــلِ

109.لِمْ لا يَكُــوْنُ مُحَــالاً فِي العُقُــوْلِ لَنَــا إِذْ قَــادِرَانِ عَلَى المَقْــدُوْرِ غَــيْرُ جَلِــي

110.فَــلا شَــرِيْكَ لَــهُ إِذْ لا نَظِــيْرَ لَــهُ وَلا شَــبِيْهَ لَــهُ قَــدْ جَــلَّ عَــنْ مَثَــلِ

111.وَلِلْأَئِمَّــةِ فَــاعْلَمْ مَــا يَطُــوْلُ هُنَــا مِــنَ الأَدِلَّــةِ فَلْنُقْصِــرْ وَلا نُطِــلِ

ما مرّ من قوله (**إلهنا**)[2] إلى آخره، برهانٌ على استحالةِ الشريكِ على تقديرِ الاختلاف، وهذا برهانٌ على استحالتِه على تقدير الاتّفاقِ، لكنّه حملَ رحمه الله الاتّفاقَ على أنْ يكونَ واجباً بين الآلهة كما يُفهم من قوله: (**والبعضُ مفتقرٌ للبعض**) وما اعتنى بالاتّفاقِ الجائز لأنّه يرجعُ إلى الاختلافِ، لأنّه متى جازَ الاتّفاقُ جازَ مقابلُه وهو الاختلافُ.

قوله: (**فما الإله تعالى قطّ متّصفاً**) إلى آخره [19ب] ظاهرُ المعنى، إذ الإلهُ هو الّذي لا يفتقرُ إلى شيءٍ، وكلُّ شيءٍ مفتقرٌ إليه، وقد مرّ لزومُ الاستحالةِ على تقدير الاتّفاق. قولُه: (**لم لا يكون محالاً**[3]) إلى آخره، جوابٌ[4] نشأ من قوله: (**فلتحلْ**)، وقوله: (**إذ قادران**) إلى آخره، دليلُ الاستحالةِ، وقد مرّ أيضاً ما فيه غُنيةٌ عن التفصيل، والحاصلُ فرضُ تعدّدِ الآلهة على تقدير الاتّفاق الواجب بينهم محالٌ؛ لأنّه لا يمكن لكلٍّ منهم المخالفةُ للآخر، لأنّ الاتّفاق واجبٌ، وتعالى الإله أنْ يكون مقهوراً، وعلى تقديرِ الاتّفاقِ الجائزِ راجعٌ

---

1) (المعنى) سقطت من (د).

2) في (ج) و(د): (إلهنا واحدٌ).

3) في (د): (محالاً في العقول).

4) في (ج) و(د): (جواب سؤال).

إلى الاختلافِ كما لا يخفى، وما ذكرَ من إقامةِ البراهينِ على التوحيدِ كافٍ للمصنِّف[1]، وفي الأبيات إشارةٌ إلى ردّ مذهبِ القائلينَ بإسناد التأثيرِ إلى غير الله تعالى[2]، وقد مرّ.

فَصْلٌ فِيْمَاْ يَسْتَحِيْلُ عَلَى الْمَوْلَى الْجَلِيْل جَلَّ ثَنَاْؤُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاْؤُهُ(3)

112.اَلأَوَّلُ الْآخِـــرُ المَعْبُـــوْدُ ذُوْ قِـــدَمٍ وَصْـفُ الْحُـدُوْثِ مُحَـالٌ غَـيْرُ مُشْـتَمِلِ

113.عَلَيْـهِ إِذْ لَـيْسِ ذَا جِسْـمٍ وَلا عَـرَضٍ إِنَّ الْمُجَسِّـمَ ذُوْ جَهْـلٍ وَذُوْ خَطَـلِ

[معنى الأوليّة والآخريّة في حقّ الله تعالى]

اعلم أنَّ إدراكَ أوليّةِ الحقِّ وآخريَّتِه أمرٌ عسيرٌ إلّا على الموفّقين أربابِ الشّهود أهل الإحسان؛ لأنّ ما يُفهَم منْ الأوّل أنْ يكون ما سواه بعدَه بعديَّةً زمانيّةً، وهذا غير جائزٍ؛ لأنّه لو كان بينَه وبين ما سواه زمانٌ للزمَ أنْ يجريَ الزمانُ عليه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً[4]، فالمرادُ حينئذٍ من الأوليّة والآخريّة: وجوبُ الوجودِ له تعالى، أعني كونَ وجودِه ليسَ مستفاداً من غيره، فإنْ عرفتَ معنى وجوبِ الوجود عرفتَ أنّ أوّليّتَه عينُ آخريّتِه، والتّغايرُ في المفهومِ لا في الماصدقَ، وهذا معنى قولهم أنّه[5] لا يجري عليه الزمانُ.[6]

والحقُّ أنّ تصوّرَ وجوبِ الوجود صعبٌ على من أرادَ إدراكَه بالقياسِ على الممكنات إدراكاً شهوديّاً كإدراك سائر الممكنات، وإنّما يُدرَكُ بنورٍ إلهيٍّ حاصلٍ ببركة اتّباع الشارعِ صلواتُ الله تعالى عليه وسلامه.

---

1) يقصد الناظم أحمد الجزائريّ.

2) كما هو مذهب المعتزلة، انظر: المختصر في أصول الدين: القاضي عبد الجبّار (ص/342) وما بعدها.

3) وردت (وعظم شأنه) زيادةً في الحاشية في نسخة (د).

4) في (ب): (كثيراً).

5) في (ج): (أن).

6) الزمان عند الأشاعرة: عبارةٌ عن متجدّدٍ يقدَّر به متجدّدٌ آخر، وعند الفلاسفة هو مقدار حركة المحدّد للجهات، فأيّ تفسيرٍ فسّر به امتنع ثبوته لله تعالى، فالله تعالى منزه عن التجدُّد والمقدار؛ لأنّ كلّ ذلك من أمارات الإمكان، فليس قبل الربّ زمانٌ، وليس بعده زمانٌ، كما أنّه ليس قبله شيءٌ من المخلوقات، ولا بعده أيضاً شيءٌ من المخلوقات، وقد مثّل الرازيّ لهذا بتقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض، فإنّ ذلك التقدّم ليس تقدّماً بالزمان، وإلّا وجب أن يكون الزمان محاطاً بزمانٍ آخر، ويتسلسل، انظر: مفاتيح الغيب: الرازيّ (182/29)، شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/132)، الإيجيّ: المواقف (42/3).

[استحالةُ الحدوثِ في حقِّ اللهِ تعالى]

وقوله: (**إذ ليس ذا جسمٍ**) إلى آخره، تعليلٌ لمحالة[1] الحدوثِ، وقد ثبت أنَّ الجسميَّة عليه محالٌ؛ لِما قام الدليل على أنَّ كلَّ جسمٍ حادثٌ، وأنَّه تعالى قديمٌ، والمجسِّم[2] ليس له عقلٌ يهتدي به إلى الطريق، فهو مغمورٌ في بحر الجهالة.

وإذا ثبت أنَّ الحدوثَ عليه [20أ] محالٌ ثبت له القدمُ[3] إذ لا واسطة بين الحدوثِ والقدمِ، وثبت أيضاً افتقارُ ما سواه إليه في الوجودِ والبقاءِ، أمّا في الوجودِ فظاهرٌ، وأمّا في البقاءِ فلقوله تعالى في سورة الفاتحة: {ربِّ العالمين} قاله البيضاويُّ[4] رحمه الله تعالى.

[مَنْ ثبتَ قِدَمُه استحالَ عدمُه]

وإنّما لم يذكر المصنِّفُ وصفَ البقاءِ له تعالى؛ لأنَّ ذكر القِدَمِ مغنٍ عنه، لِما ثبت عند المتكلّمين أنَّ كلَّ ما ثبت قدمُه انتفى عدمُه[5].

واعلمْ أنّ هذه القاعدةَ ممّا يُحتاج[6] إليها كثيراً، والدليلُ على إثباتها أنَّه لو جازَ لحوقُ العدمِ لذاتِ القديمِ لكانَ وجودُه جائزاً لا واجباً؛ لفرضِ اتّصافِه بكلٍّ من الوجودِ والعدم، وكلُّ جائزٍ فإنّه لا يكون وجودُه إلا حادثاً لاحتياجه للمرجِّحِ فلزم من جوازِ لحوقِ العدمِ انتفاءُ القدم، والفرَضُ أنَّه قديمٌ.

---

1) في (ب) و(ج): (لمحالية).

2) في (ب): (والجسم) أظنّ أنّها وردت بخطأٍ إملائيٍّ.

3) لا يقصد بالقِدم أن يكون قبل كلّ زمانٍ زمانٌ.

4) انظر: أنوار التنزيل: البيضاويّ (27/1)، عناية القاضي: الخفاجيّ (94/1).

5) صانع العالم أبديٌّ لا آخر له، فإنّ من ثبت قدمه استحال عدمه، وذاك أنّ وجوده واجبٌ، ووجوب وجوده يمنع عدم بقائه، لأنّه لو عُدِمَ لافتقر عدمُه إلى سببٍ، لأنَّه طارئٌ بعد استمرار الوجود في القدم، انظر: أصول الدين: الغزنويّ (ص/66)، الاقتصاد: الغزاليّ (ص/19)، شرح المقاصد: التفتازانيّ (131/1).

6) في (ج): (الاحتياج).

[استحالةُ المكانِ على اللهِ تعالى]

114.تَقَـدَّسَ الـرَّبُّ قَطْعـاً أَنْ يَكُـوْنَ لَـهُ بِالْعَقْـلِ وَصْـفُ مَكَـانٍ، مِثْـلُ ذَا أَحِـلِ

(**التّقديسُ**) هو: التّنزيهُ والتّبعيدُ والطّهارةُ[1]؛ أي: بَعُدَ الحقّ تعالى بسبب دِلالة العقل بُعداً قطعيّاً عن أنْ يتّصفَ بالحلول[2] في مكانٍ، وبرهانُه أنَّ الحلولَ في المكان من خواصِّ الأجرام، وقد ثبت فيما مرَّ استحالةُ كونه جِرماً، فيستحيلُ عليه الحلولُ في المكان، فقوله: (**بالعقل**) متعلِّقٌ بـ(**تقدَّسَ**)[3]، وقوله (**مثلُ ذا أحل**) يعني: يستحيل عليه الحلولُ في المكان، وما يماثلُه من التحيّزِ والمماسّة والمحاذات للغير، والقربُ والبعدُ بالمسافة، والكبرُ والصُّغْرُ؛ لأنَّ كلَّ ذلك من صفات الأجرام، وإنَّما قيّدنا القربَ بالمسافةِ؛ ليخرج القربُ الذي يليق بجنابه تعالى، المذكورُ في القرآن[4] العظيم[5].

[استحالةُ التغيُّرِ في ذاتِ اللهِ تعالى وصفاتِه]

115.بَـــلْ إِنَّمَـــا كَـــانَ مَـــوْلانَا بِعِزَّتِـــهِ عَلَى الَّذِي كَانَ قَبْلَ الْخَلْقِ فِي الْأَزَلِ

لما ثبت انفرادُه تعالى بوجوب الوجود لزمَ ألّا يكون معه شيءٌ في الأزل، وهو دليلٌ على عدم اتّصافه تعالى بالحلولِ في المكان وغيره؛ لأنَّ المكانَ وغيرَه أشياءٌ، وهو تعالى كان ولا شيءَ معه، فاكتفى المصنّفُ بمضمون البيت من[6] جميع ما يستحيلُ عليه تعالى؛ من اتّصافه بكونه في زمانٍ وأمثال ذلك اختصاراً.

وهو إشارةٌ إلى حديث: ((كانَ اللهُ ولا شيء معهُ))[7] المستلزمِ لقول الجنيد رضي الله عنه (وهو الآن على ما عليه كان)[1]، لأنَّ كلمة (كان) في الحديث [20ب] مثلها في قوله تعالى: {وكانَ الله غفوراً رحيماً} [النساء:96]، ويدخلُ فيه وجوبُ اتّصافِه بما ثبتَ له من الصفاتِ القديمةِ فيما لا يزالُ.

---

1) انظر: الصحاح: الجوهريّ (98/4)، العين: الفراهيديّ (73/5)، لسان العرب: ابن منظورٍ (168/6).

2) في (ب): (بالحال).

3) في (ج) و(د): (بتقديس).

4) في (د): (الذي يليق بجنابه المذكور في القرآن).

5) يقصد قوله تعالى: {وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ} [ق: 16].

6) في (ج) و(د): (عن) وهو الأصحُّ.

7) أخرجه البخاريّ، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله تعالى: {وهو الذي يبدأ الخلق}، رقم (3191)، (105/4)، بلفظ: (كان الله ولم يكن شيء غيره)، وأخرجه النسائيّ في السنن الكبرى، بلفظ (ولا شيء غيره) رقم (11176)، (126/10)، وابن=

قال الشيخُ السنوسيُّ في شرح هذا البيت: (ويؤخذُ من هذا الكلام أنّه لم يحدثْ في ذاتِ مولانا جلَّ وعلا عندَ إيجادِه العالَمَ شيءٌ، إذ لو حدثَ شيءٌ للزمَ التغيّرُ في ذاته تعالى وصفاته، فيلزم ألّا يكونَ بعد خلقِ العوالم باقياً على ما كانَ عليه في الأزلِ قبلَ خلقِها)[2]، انتهى كلام[3] السّنوسيّ[4].

116.عَلا عَلَى العَرْشِ إذ جَاْءَ الْكِتَابُ بِهِ بِلا حُلُوْلٍ وَلا كَيْفٍ مِنَ الْمُثُلِ

هذا جوابٌ عن سؤالٍ مقدّرٍ وهو أنّك أقمت الدليلَ على استحالةِ حلولِه في المحلِّ فما تقول في قوله تعالى: {الرّحمنُ على العرشِ استَوى} [طه: 5]، فأجابَ أنّ الاستواء حقٌّ، ولكنْ بلا كيفٍ؛ أي: ليس كاستواء

=خزيمة في التوحيد، (884/2)، والحاكم في المستدرك، رقم (3307)، (371/2)، وقال: هذا حديثٌ صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبيّ. والأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، رقم (336)، (ص/263)، وقال: ثابتٌ، ولكن الزيادة وهي قولهم: وهو الآن على ما عليه كان من كلام الصوفيّة. والعجلوني: كشف الخفاء، رقم (2011) (154/2).

1) انظر: قواعد العقائد: الغزاليّ (53/1)، إحياء علوم الدين: الغزاليّ (90/1).

وقد حمل بعض المتأخّرين هذه العبارة: (وهو الآن على ما عليه كان) محملاً سيّئاً، فرموا القائلين بها بالإلحاد، وزعموا أنّ هذه الزيادة إلحاديّةٌ، وأنَّ المتكلّمة الجهميّة قصدوا بها نفي الصفات التي وصف الله تعالى بها نفسه؛ من استوائه على العرش ونزوله إلى السماء الدنيا، وسبب قولهم هذا أنّهم لم يستطيعوا التفريق بين التغيّر الذاتيّ، والتغيّر الإضافيّ.

وفصّل ابن القيّم فيها، فجعل القائلين بها فرقاً ثلاثة: الأولى: الملاحدة من الاتّحادية قالوا: إنّه لا وجود سوى وجوده أزلاً وأبداً وحالاً، فليس في الوجود إلّا الله وحده، وكلّ ما تراه وتلمسه وتذوقه وتشمه وتباشره فهو حقيقة الله، سبحانه وتعالى الله عمّا يقولون، الثانية: أهل التّوحيد الذين يطلقون هذه اللّفظة ويريدون بها معنىً صحيحاً، وهو أنّ الله سبحانه لم يزل منفرداً بنفسه عن خلقه ليس مخالطاً لهم ولا حالّاً فيهم ولا ممازجاً لهم، بل هو بائنٌ عنهم بذاته وصفاته، الثالثة: أهل الشّهود، الّذين قالوا أنه لا يُشهد مع الله غيرُه، وأنْ يُسقط الغير من الشهود، لا من الوجود، بخلاف ما يقول الملحد الاتحاديّ بإسقاط الغير شهوداً ووجوداً، فالواصل إلى هذا المقام لا يرى مع الحقّ سواه، فيمحو السّوى في شهوده، وعند الملحد يمحوه من الوجود، انظر: مدارج السالكين: ابن قيّم (391/3- 392) مجموع فتاوى عبد العزيز بن باز (280/26).

2) انظر: المنهج السديد: السنوسيّ (ص/188).

3) في (ب) و(ج): (انتهى كلامه باختصار).

4) وردت العبارة الآتية بعد جملة (انتهى كلام السنوسيّ) في النسخة (د)، ولم ترِد في باقي النسخ، وهي: (فإن قلت: يخدش هذا قوله تعالى: {إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون}[يس:82] قلت: لا خدش لأنّ كلامه قديمٌ قائمٌ بذاته العليّة، والقديم لا أوّل له ولا آخر؛ بل أوّلُه عين آخره، وآخره عين أوّله، فلا فرق بين قوله في الأزل كنْ وبين قوله الآن كن، ولأجل أنّ كلامه نفسيٌّ لا لفظيٌّ أدخل بعضُهم صفةَ الكلام في صفة العلم، والصّحيحُ خلافُه، وسيأتي تفصيلُه عند إثبات صفة الكلام له تعالى، وما يظهر من قوله تعالى {إذا أرادَ} بصيغة الماضي، المفهم أنّه تعالى ليس مريداً لذلك الشّيء في الأزل، فهو بالنّسبة إلى المخاطبين، على أنّك إذا فهمت معنى الأزل لا يبقى عندك فرقٌ بين التعبير بالماضي والمضارع والأمر).

الأجرامِ، وهذا مذهبُ الأوائلِ من المحقّقين كمالكٍ رضي الله عنه وغيره[1]، وأمّا المتأخّرُون فإنّهم حملوا كلمة استوى على معنى استولى، فيكونُ استعارةً تبعيّةً من قولهم: استوى فلانٌ على العراقِ إذا استولى عليه[2].

[استحالةُ الشبيهِ للهِ تعالى]

117.كَمَا تَقَدَّسَ عَنْ شِبْهٍ يَكُوْنُ لَهُ ... إِنَّ الْمُشَبِّهَ مِمَّنْ تَاهَ فِي الزَّلَلِ

118.قُلْ كَيْفَ يُشْبِهُ مَخْلُوْقٌ لِخَالِقِهِ ... أَوْ أَنْ يُمَاثِلَهُ، قد جلَّ عن مِثْلِ

119.حَقِيْقَةُ الرُّوْحِ ثُمَّ النَّفْسُ نَجْهَلُهَا ... كَذَلِكَ الْعَقْلُ فِيْنَا غَيْرُ مُنْعَقِلِ[3]

120.لَوْ أَدْرَكَ الْقَوْمُ كَنْهاً مِنْ حَقَائِقِهَا ... مَا طَالَ بَحْثُهُمُ بِالْعَقْلِ وَالْجَدَلِ

121.فَكَيْفَ نُدْرِكُ مَوْلىً لا شَبِيْهَ لَهُ ... سُبْحَانَهُ بِصِفَاتِ الْمَجْدِ لَمْ يَزَلِ

هذا متعلّقٌ بما سبقَ، يعني تقدّسَ عن الحلولِ بالمكانِ كما تقدّسَ عن الشبيه.

ولا يخفى ما في الأبيات من التّشنيع على المشبّهة[4] بأنّهم لا عقولَ لهم يهتدوا[1] بها في ظلمات الجهل[2].

---

1) ذهب المحقّقون من العلماء في تفسير آية الاستواء: {الرّحمنُ على العرشِ استَوى} [طه: 5] إلى مذاهب فقال الأشعريّ: "إنّ الله عزّ وجلّ يستوي على عرشه استواءً يليق به من غير طول استقرارٍ" (الإبانة: (ص/32)، فقرّر أنّ لله تعالى استواءً لا كاستوائنا، ونحن لا نعلم حقيقته، ونُقل عن مالكٍ قولُه: (الاستواء معلومٌ) أي: معلومٌ استواؤه بنصّ القرآن، فهذا المذهب يُجري الآية على تنزيلها ويمنع عنها تأويلها، ولكن مع القطع بنفي الجهات والمحاذاة والكميّة والكيفيّة، وكلا قولي مالكٍ والأشعريّ صحيحان، وهما من مذهب التفويض الّذي يندرج في التأويل الإجمالي.

والمذهب الثاني هو مذهب التأويل التفصيليّ: فيحمل الاستواء على الاستيلاء والقهر والغلبة، ومنه قول الشاعر: ولما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسرٍ وطائر، ومنهم من تأوّلها بالاستعلاء والرفعة أو بالقصد والإرادة لخلق العرش، وهذان المذهبان – التفويض والتأويل– مقبولا المعنى، والمذهب الباطل هو مذهب المشبّهة القائلين بالاستقرار والمماسة، ومثلهم من توقّف للتردّد بين الاستواء بمعنى الاستقرار وغيرِه فهو باطلٌ، انظر: الإبانة: الأشعريّ (ص/105)، الشامل: الجوينيّ (ص/550-555) أبكار الأفكار: الآمديّ (ص/461-463).

2) انظر: المواقف: الإيجيّ (37/3).

3) في (ج): (منفعل).

4) المشبّهة: فرقةٌ من الفرق المنتسبة للإسلام شبّهوا الله تعالى عن قولهم بالمخلوقات ومثّلوه بالحادث، واختلفوا بينهم؛ فمنهم غلاة الشيعة القائلين بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الأجسام، ومنهم مشبّهة الحشويّة كمضر وكهمس فقالوا: هو جسمٌ لا كالأجسام=

قوله: (**حقيقة الروح**) إلى آخره، يعني أنّ الرّوحَ والنفسَ والعقلَ ممكناتٌ حادثةٌ ومع هذا قد تحيَّرت أربابُ العقولِ في معرفتها بالكُنْهِ[3]، وفي أنّها ألفاظٌ مترادفةٌ على معنىً واحدٍ أمْ لكلِّ لفظٍ منها معنىً مغايرٌ لمعنى اللّفظ الآخر، فكيف هؤلاء الجهلةُ تجاسروا على تشبيه الله تعالى ببعض مخلوقاته [21أ] المستلزمِ لمعرفة الله تعالى بالكُنْهِ، ويلزم أيضاً من تشبيهه تعالى بالحادث أنْ يكون حادثاً، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً، قال السّيّد الشريف في التّعريفات: (العقلُ جوهرٌ مجرّدٌ عن المادَّةِ في ذاتِه، مقارنٌ لها في فعله وهي النفس الناطقة الّتي يشير إليها كلّ أحدٍ[4] بقوله: أنا، والرّوحُ الإنسانيُّ هو اللّطيفةُ العالِمةُ المدركةُ من الإنسانِ، الراكبةُ على الرّوح الحيوانيّ، نازلٌ من عالم الأمر، تعجز العقولُ عن إدراكه، وذلك الرّوحُ قد يكون مجرّداً وقد يكون منطبعاً في البدن، والرّوحُ الحيوانيُّ جسمٌ لطيفٌ، منبعُه تجويف القلب الجسمانيّ، وينتشرُ بواسطة العروقِ إلى أجزاء البدن)[5] انتهى. واعلم أنّه لا منافاةَ بين تعريف العقل هنا، وبين تعريفه في أوّل الكتاب، لأنّ المرادَ بالعقل هناك العقلُ الّذي هو شرطٌ في التّكليف[6].

=مركّبٌ من جوارح وأعضاءٍ وأبعاضٍ إمّا روحانيّةٍ أو جسمانيّةٍ وتجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين، وغيرها من الأقوال غير المعتبرة، انظر: كشّاف اصطلاحات الفنون: التهانويّ (ص/1545- 1546)، الملل والنحل: الشهرستانيّ (ص/92-93).

1) في (د): (يهتدون) وهو الصحيح.

2) التشبيه ينافي الألوهيّة، لما ثبت أنّ الإله ليس عرضاً ولا جوهراً ولا جسماً، وجب انتفاء التشابه بينه وبين أيٍّ من خلقه؛ لأنّه لا ينوبُ منابَه أحدٌ، ولا يسدُّ مسدَّه أحدٌ، لا من جميع الوجوه ولا من وجهٍ واحدٍ، فإنّ أيّ شيءٍ من ممكنات الوجود لا يسدّ مسدّ واجب الوجود، فلا يشبهه، فمثلاً علم الله تعالى: صفةٌ موجودةٌ واجبةٌ أزليّةٌ أبديّةٌ، وعلم غيره: عرضٌ موجودٌ جائزٌ محدَثٌ متجدّدٌ، فهو سبحانه وتعالى {ليسَ كمِثلِهِ شيءٌ وهو السميعُ البصيرُ} [الشورى:11]، انظر: تبصرة الأدلّة: أبو المعين النسفي (ص/187) التمهيد: أبو المعين النسفيّ (ص/32-33)، شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/135-136)، البداية: الصابونيّ (ص/57-58).

3) انظر اختلاف العلماء في حقيقة الروح: أصول الدين: البزدويّ (ص/231)، المعتمد في أصول الدين: القاضي أبو يعلى الحنبليّ (ص/95).

4) في (ب): (واحد).

5) انظر: التعريفات: الجرجانيّ (ص/127- 128، 97).

6) يقصد بالعقل في أوّل الكتاب: كلّ علمٍ لا يخلو عنه العاقل، ولا يشاركه فيه غير العاقل، فهو العلم المحدث الّذي لا يحتاج إلى تقديم مقدّماتٍ، حيث قال: (والعقلُ الذي هو شرط في التكليف هو بعض العلوم الضروريَّة، كالعلم بأنَّ النفي والإثبات لا يجتمعان) انظر: هذه الرسالة (ص/130).

[إمكانُ معرفةِ اللهِ تعالى]

122.نَعَــمْ بِنُــوْرٍ يَقِــيْنِ الْقَلْــبِ نَعْرِفُــهُ كَمَــاْ يَلِيْــقُ بِــهِ فِيْ أَعْــدَلِ السُّــبُلِ

لما سبق منه القولُ بأنّنا لا ندرك مولىً لا شبيه له، استشعر سؤالاً وهو أنّه إذا كان كذلك فما فائدة علم العقائد، وهل تمكن معرفتُه تعالى بوجهٍ ما؟ فقال[1] نعمْ يمكن، لكن بنور القلبِ كما يليق بجنابه، عبَّر[2] عن الأدلّةِ القاطعة بالنّورِ لأنّها[3] سببٌ له[4] فيكون مجازاً من إطلاق المسبَّبِ وإرادة السّبب[5]، وإضافةُ النّور إلى اليقين بيانيّةٌ، أيْ: نورٌ هو اليقين، قوله: **(في أعدلِ السبلِ)** إشارةٌ إلى أنَّ السّبُل إلى معرفة الله تعالى كثيرةٌ، وأعدلُها طريقُ أهلِ السنّة والجماعة، السّالمة من الشرك الخفيّ والجليّ، لأنّهم رضي الله عنهم لا يثبتون التّأثيرَ إلّا لواجبِ الوجودِ تباركَ وتعالى، ومع هذا إنّهم يعتقدون أنّ الحجّةَ الواضحة لله على خلقه؛ لأنّهم يقولون: إنَّ أفعالَ العبادِ مخلوقةٌ لله مكتسبةٌ للعبد[6]، ومعنى الكسب هو: كونُ العبد مُهَيَّئاً للفعل المخلوق لله تعالى، على يدِ هذا العبدِ المستعدّ لقبولِ جريانِ هذا الفعلِ على يدهِ[7]، فهذه طريقةٌ متوسّطةٌ بين مذهبي المعتزلة القائلين بخلق الأفعال للعبد[8] وبين الجبريّة[9] القائلين بأنّ العبدَ كالحجرِ الملقاةِ، وهو مجبورٌ [21ب] على فعلِه، فيلزمُهم أنّ الحجّةَ للعبدِ على الرّبِ تعالى، وقد قال جلَّ من قائلٍ {قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ} [الأنعام: 149].

---

1) (فقال) سقطت من (ج) و(د).

2) في (ج): (عين).

3) الضمير يعود على الأدلّة القاطعة.

4) يقصد النور: أي: نور معرفة الله تبارك وتعالى.

5) أي إنّ أدلّة علم العقائد والإيمان لما كانت قاطعة الدلالة في البرهنة على وجود الله تبارك وتعالى ووحدانيّته وباقي صفاته العليّة شبّهها بالنور؛ لأنّه سببٌ لإدراك المحسوسات الّتي يضيؤها، فكانت أنوارُ الأدلّة العقليّة الّتي استنبطها أهل السنّة من القرآن والسنّة منقذةً من التشبيه والتعطيل، ومن الجهل بالله المنهيّ عنه ومن الادّعاء بالإحاطة بكُنْه الله تبارك وتعالى.

6) انظر: شرح العقائد: التفتازانيّ (ص/213)، التمهيد: الباقلانيّ (ص/286- 287).

7) انظر: الكسب: في أوّل فصل أنّ الاختراع لله سبحانه لا لشيءٍ سواه، انظر: هذه الرسالة (ص/178).

8) (للعبد) غير موجودةٍ في (ب). قالت المعتزلة: إنّ أفعالَ العباد غيرُ مخلوقةٍ فيهم وإنّهم هم المحدثون لها، وقالوا باستحالة مقدورٍ بين قادرين أو بين قدرتين، انظر مسألةَ خلق أفعال العباد: شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبّار (ص/223)، المغني: القاضي عبد الجبّار (ص/109).

9) الجبريّة فرقةٌ ظهرت أيّام الحكم الأمويّ ادّعت أنّ العبد كالريشة في مهبّ الرياح، فنفت عن العبد أيَّ فعلٍ وأضافت الأفعال كلّها لله تعالى، وهذا باطلٌ لأنّنا نفرّق بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار، ولأنّه لو لم يكن للعبد اختيار لبطل التكليف والثواب والعقاب=

123.لَهُـمْ مَقَـالٌ هُنَـا إِنْ شِـئْتَ تَعْرِفَـهُ فَاعْرِفْـهُ مِـنْهُمْ وَلا تَعْرِفْـهُ مِـنْ قِبَـلِ

124.حَارَتْ عُقُوْلُ الْوَرَى طُرّاً وَقَدْ عَجَزَتْ وَكُلُّهَـا عَـنْ جَـلالِ اللهِ فِيْ عُقُـلِ

قوله: (**هنا**) إشارةٌ إلى معرفة الله تعالى، بقرينة قوله قبلُ: (**نعم بنور يقين القلب نعرفه**)، والضمير في قولهم[1] عائدٌ على أهلِ الحقِّ، يعني أنّ قولهم في معرفته تعالى مطوَّلٌ لا يحتمله مختصري هذا، فإنْ شئت الوقوف إليه[2] فارجع إليه في كتبهم، قوله: (**حارت عقول الورى طرّاً**) اعترافٌ منه بالعجز عن معرفته تعالى، وبأنّ العقلَ في عقالٍ عن ذلك، وهذا تصريحٌ منه بأنّ الذّات لا تُعرَف بالكُنْهِ، وهو[3] المذهبُ الصحيحُ، وقد مشى عليه القاضي البيضاويّ[4] وإمامُ الحرمين[5] وحجّةُ الإسلامِ الغزاليُّ[6] والإمامُ الفخر الرازيّ في أكثر كتبه[7]، ذكره السنوسيّ في شرح هذين البيتين[8]، وأمّا ما نعرفه من كونه تعالى حيّاً عالماً مريداً قادراً، إلى غير ذلك من صفاته تعالى ممّا يميّزه عمَّا عداه من خلقه، فهو لا يفيد معرفةً[9] بالكُنْه[10]، كيف وقد قال الله تعالى

=قال الله تعالى: {اعملوا ما شئتُم} (فصلت:40)، والجبريّة أصنافٌ فمنهم الجبريّة الخالصة التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرةً على الفعل، والجبريّة المتوسّطة الّتي تثبت للعبد قدرةً غير مؤثّرةٍ، أمّا أهل السنّة فقالوا بأنّ خالق الأفعال جميعها هو الله تعالى، وأنّ العبد مكتسبٌ للفعل اكتساباً، لا عن طريق الخلق وإنّما عن طريق توجّه انبعاثه إليه فيخلق الله تعالى الفعل عند توجّه العبد له، فيكون العبد مكتسباً للفعل، انظر: الملل والنِّحل: الشهرستانيّ (ص/72)، كشّاف اصطلاحات الفنون: التهانويّ (ص/551)، أصول الدين: البزدويّ (ص/104)، التمهيد: أبو المعين النسفيّ (ص/94- 95)، شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/109-111).

1) في (ج) و(د): (في لهم) وهو الصحيح.

2) الأفضل: (عليه) بدلاً من (إليه).

3) (هو) سقطت من (ب).

4) انظر: طوالع الأنوار من مطالع الأنظار: البيضاويّ (ص/166- 167).

5) كتب الإمام الجوينيّ تدلّ على وجوب النظر، وأنّ الله يخلق العلم بعد النظر.

6) انظر: إحياء علوم الدين: الغزاليّ (320/4).

7) انظر: تفسير الرازيّ (98/1).

8) انظر: المنهج السديد: السنوسيّ (ص/196) وما بعدها.

9) في (د): (معرفته).

10) اختلف المتكلّمون في إمكان معرفته تعالى، فمنهم من جوّز ومنهم من منع، وحُجج القائلين بالمنع أربعةٌ: **الأولى**: أنّ حقيقتَه غيرُ متناهيةٍ والعقل متناهٍ، وإدراك اللّامتناهي بالمتناهي محالٌ، ورُدّ على هذه الحجّة بأنّها منقوضةٌ بتعلُّق العلم بوجوده؛ فإنّه غير متناهٍ، **الثانية**: أنّه مخالفٌ بذاتِه وحقيقته لجميع ما عداه، فإنّه وإن وقع الاشتراك في الصّفات، لكن ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف، ورُدّ عليها بعدم التّسليم بأنّ كلّ ما نعلمه منه غيرُ مانعٍ من وقوع الاشتراك فيه؛ فإنّ وجوده معلومٌ، ومانعٌ من وقوع الاشتراك فيه=

في كتابه العزيز {وَلا يُحِيْطُوْنَ بِهِ عِلْماً} [طه:110][1]، قال سيّد أرباب الكمال صلّى الله عليه وسلّم ((ما عرفناك حقّ معرفتك))[2]، قال الصّدّيق رضي الله عنه: (العجزُ عنْ درك الإدراكِ إدراكٌ)[3].

والحاصلُ إنّ إدراكَ الذات بالكَنْه محالٌ، لكنّ المعرفةَ متفاوتةٌ بحسب الاستعدادات والقوابل، فإنّ معرفةَ النبيّ ليست كمعرفة الوليّ، ومعرفة الوليّ ليست كمعرفة غيره ممّن هو في مبادئ سلوك المعرفة.

[قولٌ للصوفيّة في المعرفِة]

وقد نقل السنوسيُّ في شرح هذين البيتين مقالةً للصوفيّة واستحسنها وهي: (أنَّ الرّياضةَ بعدَ تصحيحِ العقيدةِ وإحكامِ الفرائضِ، وتناولِ الحلالِ بالخلوة والعزلة، والصومِ، ودوامِ الذكر على طهارة الظاهر والباطن، وصدقِ الافتقارِ إلى الله تعالى، بترك الدعوى والتبرّي من الحولِ والقوّةِ ظاهراً وباطناً، سببٌ بمشيئة الله تعالى لزيادةِ المعارف، كما قال الله تعالى: {وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا} [العنكبوت: 69]، وقال تعالى: {أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِم الإِيْمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوْحٍ مِنْهُ} [المجادلة: 22]، ويعبّرون عن ذلك الرّوحِ [22أ] والنّور بعينِ

=**الثالثة**: طريق إثبات واجب الوجود عن طريق إسناد الممكنات إليه، لا يفيد معرفة الله بالكَنْه، وكلّ ما ندركه عنه من صفات ذاته تبارك وتعالى أو الصفات الإضافيّة أو الصفات السلبيّة لا تفيد معرفتَه بالكَنْه، ورُدَّ عليها بأنَّ هذا الدليل يرجع إلى إبطال مدركٍ من المدارك، وهو لا يفيد إبطال كلّ مدركٍ؛ فإنّ نفي باقي المدارك بعدم الاطّلاع عليها مع البحث عنها غير يقينيٍّ، **الرابعة**: الآية في قوله تعالى:{ولا يحيطون به علماً}[طه:110]، وردّ على الدليل بأنّ الضمير فيها عائدٌ إلى علم الله تعالى – ممّا بين أيديهم، وما خلفهم من الأمور الغيبيّة – لا إلى ذاته العليّة، والراجح: أنّه لا يمكن معرفة الله تعالى بالكَنْه، لأنّ ما نعلمُه عنه من الأعراض العامّة كالوجود، أو من السلوب كالوجوب والأزليّة والأبديّة هي صفاتٌ إضافيّةٌ تطلق على نسبةٍ، ومعرفةُ الصفات لا تفيد معرفة الذّات، ولكنْ يمكن معرفةُ الله تعالى من وجهِ تصوُّرِ خواصّه ولوازمه لا ذاته نفسها، انظر: شرح المواقف: الجرجانيّ (ص/143) وما بعدها، أبكار الأفكار: الآمديّ (ص/481) وما بعدها، طوالع الأنوار: البيضاويّ (ص/166، 167)، إحياء علوم الدين: الغزاليّ (320/4)، تفسير الرازيّ (98/1)، المعتمد في أصول الدين: أبو يعلى (ص/30) وما بعدها.

1) وردت عبارةُ: (أي: لا في الذّات ولا في الصّفات ولا في الأفعال، وفيه إيماءٌ إلى كثرة أسمائه، ويدلّك ويرشدك إلى ذلك قوله صلّى الله عليه وسلّم: أسألك بكلّ اسم سمّيت به نفسك ... الحديث) في متن النسخة (د)، بعد الآية وقال النّاسخ إنّها منَ الحاشية، وإنّه أوردها سهواً في المتن.

2) لم أجده حديثاً في كتب الحديث. وكلٌّ من عدّه حديثاً لم يذكر أكثر من قوله: وفي الخبر عن رسول الله. انظر: فيض القدير: المناويّ (410/2)، وحاشية العطّار على الجلال المحلّيّ على جمع الجوامع، (450/2)، وتفسير الآلوسيّ، (293/2)، (192/9).

3) نسبه إلى الصِّدّيقِ: أبو المظفر الإسفراييني: في التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، (ص/160)، والغزاليُّ: في المقصد الأسنى (ص/54)، وفي إحياء علوم الدين (305/4).

السِّرِّ، وهو مرآةُ تجلّياتٍ، وكشوفٌ لأمورٍ بخلقِ علومٍ[1] لا سبيل للاطّلاع عليها بالاستدلال، ولا بطريق الاعتبار، بل بمحض إنعامٍ وإلهامٍ بخلق علومٍ لم تجرِ العادةُ بخلقها، ولا يعرفُها إلّا أهلُها ولا يعرفها غيرُهم، كما لا يعرف الأكمهُ حقائقَ الأكوانِ، ولا سبيلَ إلى تعريفها بالقولِ للغير إلّا بإشارة العارف للعارف كما قيل شعراً:

تشيرُ فأدري ما تقولُ بطرفِها وأُطرقُ طرفي عندَ ذاك فتفهم[2]

ويقال: لا[3] يفهمُ عنك إلّا مَنْ أشرقَ فيه ممّا أشرقَ فيك، ولا يعنون حلولاً كما يفهمُه بعضُ الملبّسين عليهم[4]، بلْ يريدونَ تلكَ البصيرةَ والموهبةَ الربّانيّةَ، الّتي لا ريبَ فيها ولا شكَّ، كما وصفَ بذلك نبيَّه عليه الصّلاةُ والسّلام فقال: {مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى} [النجم: 17][5]، انتهى كلامُه بعينهِ رضي الله عنه.

قولُه: (**بعد تصحيح العقيدة**)[6] هذا القيدُ أهمُّ من جميع القيود، لأنَّ ما يحصل من طريق التصوّفِ من المعارف فرعٌ على المعرفة بالنّظر، فإذا فُقِد الأصلُ فقد الفرع، وصارَ الرجلُ يخبطُ خبطَ عشواءَ.

[النظر المذمومُ عند محقّقي الصوفيّة]

فإنْ قلتَ قد يذمُّ مشايخُ الصّوفيّة النظرَ ويجعلونَه حجاباً عن معرفتِه تعالى، كما هو مذكورٌ في بعضِ كتبهم، قلتُ المذمومُ عندَهم والممنوعُ عنه التكثيرُ منه؛ بأنْ يشتغل الرجلُ بعدَ تحصيلِ ما يلزمُه من معرفةِ وجوبِ وجودِ الحقِّ تعالى وصفاتِه، وغيرِ ذلك ممّا لا بدَّ منه بالردِّ على الفلاسفة والفرق الإسلاميّة، والتوغّل في علم الكلام.

وسبب المنع والذمِّ شفقتُهم على طالبِ معرفةِ اللهِ تعالى حتَّى لا يضيعَ العمرُ فيما لا يعني، لِما تقرّر من مذهبهم أنَّ المعارفَ لا تزيدُ وتكملُ إلّا بالرّياضةِ وهي ستَّةُ أشياءٍ: تقليلُ الطعامِ، وتقليلُ الكلامِ، وتقليلُ المنامِ، والاعتزالُ عن الأنامِ، والذكرُ المدامُ، والفكرُ التمامُ[7] فيما حصّلهُ المريدُ من قبلِ الدّخولِ في الرّياضةِ، وقد أقسمَ

---

1) (بخلق علوم) سقطت من (ج).

2) تكلَّم منَّا في الوجوه عيونُنا، فنحن سكوتٌ والهوى يتكلَّمُ.

3) في (د): (ويقال أيضاً لا).

4) كلمة (عليهم) ليست موجودة في كتاب المنهج للسنوسي.

5) المنهج السديد: السنوسيّ (ص/198- 199).

6) هذه جملةٌ من مقالة الصوفيّة التي ذكرها قبل قليل.

7) (والفكر التمام) سقطت من (ب)، في (ج) و(د): (التام).

كثيرٌ من السَّادةِ الصُّوفيَّةِ خصوصاً الشيخ محيي الدّين[1] قدّس الله سرّه أنَّ مَنْ داوم على هذه السّتّة أشياءٍ المذكورةِ لا يُحرَمُ ممَّا ذاقَه الصوفيَّةُ[2].

125.إِذْ كُلُّ مَا خَامَرَ الْأَوْهَامَ مِنْ صُوَرٍ مَخْلُوْقَةٌ مِثْلُنَا نَزِّهْ وَلا تُهِلِ [22ب]

126.مَعْ آيَةٍ فِيْ كِتَابِ اللهِ نَافِيَةٍ كُلَّ النَّقَائِصِ تَنْفِي كُلَّ ذِي مَثَلِ

127.جَاءَتْ بِشُوْرَى وَفِي الإِخْلاصِ ثَانِيَةً تَكْفِي ذَوِي الْعَقْلِ وَالتَّصْدِيْقِ بِالرُّسُلِ

هذا تعليلٌ لقوله: (**حارت عقول الورى طرّاً**) أي: جميعاً[3]، أي: تحيّرت العقول؛ لأنّ كلَّ ما يُتَصوّرُ أو يُتوهّم[4] فهو مخلوقٌ مثلُنا، فكيف يكون[5] ما في أذهاننا أو خيالنا أو وهمنا صورةً[6] لواجب الوجود الخالق لجميع الصور؟ هذا مع أنّ في الكتابِ العزيزِ تصريحاً بقوله تعالى: {ليسَ كمثلِهِ شيءٌ} [الشورى: 11]، وهو معنى قولِه: (**جاءت بشورى**)، وأمّا في[7] سورةِ الإخلاصِ فهو قوله تعالى: {قلْ هوَ اللهُ أحدٌ} إلى قوله: {كفواً أحدٌ}.وقد أشار المصنّف إلى قولهم: (كلُّ ما خطرَ ببالكَ فاللهُ بخلافِ ذلكَ) وأطلقَ الوهمَ وهو قوّةٌ في الدّماغ يُدرك بها المعاني الجزئيّة مثلَ شجاعةِ زيدٍ مثلاً[8] وأراد مطلقَ الإدراك، لكن لَمّا كان الوهمُ معارضاً للعقل حتّى إنّه يسلِّمُ المقدّمتين وينكرُ النتيجةَ خصَّصَه بالذكرِ، وإلّا فمرادُه أنّ جميعَ ما ندركُه بأيّ حاسّةٍ كانت هو مخلوقٌ مثلُنا، لا ما ندركُه بالوهم فقط؛ لأنّه يوهمُ خلافَ المقصودِ.

---

1) في (ج) و(د): (محيي الدين العربي).

2) كتب الشيخ محيي الدين رسائل عديدةً تدلّ السائر إلى الله تعالى على طريق الوصول، وكتاباته لها ما لها وعليها ما عليها، فكان من قوله: "توزّع في كسبك ونطقك ونظرك وسمعك، وفي جميع حركاتك، ولا توسّع في ثوبٍ ولا في مسكنٍ، ولا في مأكلٍ، فإنّ الحلال قليلٌ لا يحتمل السرف" كتاب: الكَنْه فيما لا بدّ للمريد منه (ص/4)، وقال: (بماذا تصير الأبدال أبدالاً ... الصمت والعزلة والجوع والسهر) فقرّر أنّ صمت القلب عن ما سوى الله هو مرتبة المقرّبين، وأنّ العزلة هي سبب صمت القلب، والجوع يتضمّن السهر، وسهرُ القلب انتباهٌ من نوم الغفلة، والانتباه يورث في النفس المعرفةَ، حلية الأبدال (ص/4-10).

3) في (ب) و(ج): (جمعاً) انظر: الصحاح: الجوهريّ (288/3)، لسان العرب: ابن منظورٍ (489/4)، تاج العروس: الزبيديّ (427/12).

4) في (ج): (لأنّ كلّ ما يتصور أو يتخيّل أو يتوهّم).

5) (يكون) سقطت من (ب).

6) (صورة) سقطت من (ب).

7) في (ب): (وأمّا ما في).

8) التعريفات: الجرجانيّ (ص/214)، كشّاف اصطلاحات: التهانويّ (ص/1808).

فإنْ قلتَ: فعلى هذا ليس لنا في معرفةِ الله نصيبٌ، إذْ سُدّتْ علينا أبوابُها، قلتُ: لا يلزمُ من عدمِ تصوُّرِه في النفس الناطقةِ المدركةِ للكلّيّات، ولا من عدم إدراكه بالوهم المدرِكِ للمعاني الجزئيّة، ولا من عدم إدراكِه بالخيال –وهو قوّةٌ في الدّماغ يُدرِكُ بها الأشخاصُ الجزئيّةَ كصورةِ زيدٍ مثلاً– عدمُ معرفته تعالى بوجهٍ ما، فإنّا[1] نعرفُ بالعقلِ أنّه لا بدَّ وأنْ يكونَ مُوجِدُ هذا العالمِ واجبَ الوجودِ، إذْ لو كانَ ممكنَ الوجودِ لدارَ أو تسلسلَ، ونعرفُ أيضاً أنّ له صفاتٍ، إذ صانع العالم لا بدّ وأنْ يكون حيّاً عالماً مريداً قادراً، وهذه المعارفُ لا تُوجِبُ أنْ يقومَ في الذهن أو الوهم أو الخيال شبحٌ[2]، وإنْ قام شيءٌ فهو مخلوقٌ[3].

وأمَّا ما مرَّ من عقيدة الصوفيّة فإنّهم قالوا: إنّ الإنسانَ بعدَ هذه المعرفةِ إذا سلك طريقَ الرّياضةِ يقذفُ اللهُ تعالى في قلبه نوراً يزولُ به الوهمُ المعارِضُ للعقلِ؛ فيدركُ من صفات الله تعالى بسبب ذلك النّورِ ما لا يدركه غيرُه، ويظهر لك[4] بمثالٍ، وهو أنّك سمعتَ بوجوب[5] [23أ] الوجود وبواجب الوجود، وسمعتَ بالأزليّ والأبديّ والأزل والأبد، ولكنْ ما تعقّلْتَ معاني هذه الأشياء، ولا يمكنكَ ذلك من غيرِ سلوكِ طريقِ الرّياضة[6]، وسببُ ذلك استيلاءُ الوهمِ على العقلِ، فما أدركتَه من معاني هذه الأشياء فهو بالنّسبة إلى ما قابلها، لا بالنّسبة إلى ما هي عليه في نفس الأمرِ، فغايةُ ما تدركُه من معنى واجبِ الوجود أنّه ليس له آخرٌ[7] وأنّه ليس بممكنٍ، ومن معنى الأزليّ أنّه ليس له ابتداءٌ، ومن معنى الأبديّ أنّه ليس له آخرٌ، وقسْ على هذا[8]

---

1) في (ج): (فإنّما).

2) وذلك لأنّ للمعرفةِ حقيقةً حقيقتان اثنتان: الأولى معرفةُ حقٍّ، والثانية معرفةُ حقيقةٍ، أمّا الأولى فهي إثبات وجود الله تعالى ووحدانيّته وباقي صفاته على ما ظهر منها بالعلم، أمّا الثانية وهي المعرفة الحقيقيّة فلا سبيل إليها؛ لامتناع صمديّته تعالى وربوبيّته من الإحاطة، قال تعالى: {ولا يحيطون به علماً}، فإنّ الصمد هو الّذي لا تُدرك حقائق نعوته وصفاته، انظر: التعرّف لمذهب أهل التصوّف: الكلاباذيّ (ص/151).

3) في (د): (والمنازع مكابر).

4) في (ب) و(ج) و(د): (لك ذلك بمثالٍ).

5) في (ب): (بوجود الوجود) وهذا غلط.

6) يقصد بالرياضة: مجاهدة النفس في قطع ما تألفُه، وحملها على مخالفة هواها وعاداتها، وذلك بعدم الأكل إلّا عند الفاقة، وعدم النوم إلا عن غلبةٍ، وعدم الكلام إلّا في معروفٍ أو ضرورةٍ، مع دوام الطاعات، ومجاهدة البواطن باستدامة الشهود وعدم الالتفات إلى غير المعبود، انظر: معراج التشوّف إلى حقائق التصوّف: ابن عجيبة (ص/38).

7) (ليس له آخر) سقطت من (ب) و(ج) و(د). في (ج): (أنّه ليس الممكن).

8) في (د): (وقس عليه).

وأمَّا إذا قذف الله النورَ المذكور، وزال المانع، أدركت ما ذكر على ما هو عليه[1]، وقد عبّر بعضُهم عن معناه شعراً:

أعارَتْـــــهُ طَرْفـــــاً رآهـــــاً بـــــه فكـــانَ البصـــيرَ[2] لهـــا طرفُهـــا[3]

قولُه: (**نزّه ولا تُهل**) قال السنوسيُّ في شرحه: (أي: نزّه المولى جلّ وعلا عن مماثلةِ جميع الحوادث، ولا يذهبْ وهلُكَ، أي: وهمُكَ، في إدراكِ جلالِه القديمِ إليها)[4] ففسَّر الوهلَ بالوهمِ.

قوله: (**والتصديق بالرسل**) معطوفٌ على العقلِ، أيْ: وذوي التّصديقِ بالرّسل، ومعنى باقي الأبيات ظاهرٌ.

[قدمُ اللهِ تعالى وبقاؤه صفتان سلبّيتان]

128.مَـنْ لا ابْتِـدَاءَ لَـهُ فَـلا انْقِضَـاءَ لَـهُ بَقَـــاؤُهُ مُسْـــتَمِرٌّ غَـــيْرُ مُنْتَقِـــلِ

129.وَقِيْـلَ بَاقٍ عَلَـى وَصْـفٍ لَـهُ بِبَقَـا كَـذَا الْقَـدِيمُ وَوَجْـهُ الْبَحْـثِ فِيْـهِ جَلِي

أشار بالصّراع الأوّل من هذين البيتين إلى القاعدة الّتي سبق بيانُها وهي: كلّ[5] ما ثبت قدمُه انتفى عدمُه.

قوله: (**وقيل باقٍ على وصف له ببقاء**) أي: قال بعضُ المتكلّمين إنّه باقٍ ببقاءٍ، لأجل أنّ البقاءَ وصفٌ موجودٌ ثابتٌ لهُ، كما يُقالُ: إنّه عالمٌ بعلمٍ قادرٌ بقدرةٍ، فالبقاءُ عندَهم صفةٌ زائدةٌ كالعلمِ والقدرةِ، وضعّفَه لأنّ البقاءَ لو كان زائداً على الذّاتِ للزمَ أنْ يقومَ به[6] بقاءٌ فيتسلسلُ، ويلزم منه قيام المعنى بالمعنى،

---

1) انظر: رسائل ابن عربيّ (ص/394- 395)، حقائق عن التصوّف: عبد القادر عيسى (ص/338-340)، إحياء علوم الدين: الغزاليّ (11/3)، المقدّمة: ابن خلدون (ص/9).

2) في ج: (الرائي).

3) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: الشيرازيّ (421/8).

4) المنهج السديد: السنوسيّ (ص/201)، وقد جاءت العبارة في كتاب المنهج السديد: (ولا يذهب وَهْلُك، أي: وهمك في إدراك جلاله العديم المثال إليها).

5) (كل) سقطت من (ج).

6) (به) سقطت من (د).

والأصحُّ أنّها صفةٌ سلبيّة؛ أي: البقاء هو عدم الآخريّة[1]، كما أشار إليه بقوله: **(غير منتقل)**، فعلى في قوله: **(على وصفٍ له)** تعليليّةٌ[2]، مثلها في قوله تعالى: {ولِتُكَبِّرُوا اللهَ على ما هداكُمْ} [البقرة: 185].

قوله: **(كذا القديم)** أي: القولُ في القدمِ كالقولِ في البقاءِ، فيكونُ معناه: عدمُ الأوّليَّةِ، لا أنّه صفةٌ زائدةٌ على الذّات، كما هو قول بعضِ المتكلّمين[3]، قوله: **(ووجه البحث)** إشارةٌ إلى ما ذُكِرَ من الخلاف [23ب]، وقيل: إنَّهما صفتان نفسيّتان.

130. كَـذَا الْبِدَايَـةُ لا تَخْفَـى اسْـتِحَالَتُها إِذْ تَقْتَضِي النَّفْيَ لَكِنْ غَيْرَ مُشْتَمِلِ

131. كَـذَا النِّهَايَـةُ عَمَّـنْ كَـانَ ذَا قِـدَمٍ مُحَالُـهُ ظَـاهِرٌ إِنْ كُنْـتَ ذَا جَـدَلِ

---

1) بقاء الله عز وجل أمرٌ متّفقٌ عليه، وإنّ كلّ ما دلَّ على قدم الباري سبحانه وتعالى، واستحالة عدمه، ووجوب وجوده، هو دالٌّ على كونه تعالى باقياً، لكن هل هذا البقاء صفةٌ ثبوتيّةٌ زائدةٌ أم لا؟ أُختُلف فيه على رأيين:

الأوّل: ما قاله الإمام أبو الحسن الأشعريّ وأتباعُه وجمهور معتزلة بغداد، بأنّ البقاء صفةٌ وجوديّةٌ ثبوتيّةٌ زائدةٌ على الوجود؛ لأنّهم اعتقدوا أنّ الوجود متحقِّقٌ دون البقاء، واحتجّوا بأوّل الحدوث؛ فإنّ الأشياء توجد ثمّ يكون لها بقاءٌ، فهذا يعني أنّ الوجود غيرُ البقاء، وهذا منقوضٌ بأنّ أوّلَ الحدوث حادثٌ، والله عزّ وجلّ أزليٌّ غير حادثٍ، ووجودُه ذاتيٌّ، فمن قال به فكأنّه أثبت قيام حوادث بذاته تعالى، ولا يخفى ما فيها من قياس الغائب على الشاهد، وهذا لا يستقيمُ لجواز اختلاف الوجود والبقاء شاهداً وغائباً.

الثاني: قول القاضي الباقلانيّ والجوينيّ والرازيّ وجمهور معتزلة البصرة بأنَّ البقاءَ نفسُ الوجود في الزّمان الثّاني لا أمراً زائداً عليه، وإلا لزم أحد المحالين إمّا التسلسلُ أو الدّور وبيانه:

أوّلاً: لو كان البقاءُ زائداً لكان له بقاءٌ، وللزم للبقاء بقاءٌ، وتتسلسل البقاءاتُ المترتّبة الموجودة معاً، والصّحيح أنّ بقاء البقاء نفس البقاء؛ كما أنّ وجوب الوجوب نفس الوجوب، وإمكان الإمكان نفس الإمكان، ووجود الوجود نفس الوجود، فهذه أمورٌ اعتباريّةٌ بسبب تكرّر نوعها.

ثانياً: لو احتاج البقاء –على تقدير كونه وجوديّاً– إلى الذات للزم الدّور، لأنّ الذات محتاجٌ إلى البقاء؛ فإنّ وجوده في الزّمان الثّاني معلّلٌ به، فإنْ لم يحتج البقاء إلى الذّات، لكان الذّات محتاجاً إليه، وكان هو مستغنياً عن الذّات، فكان البقاء هو الواجب دون الذّات، والجواب منع احتياج الذّات إليه، ووجود الواجب غير معلّلٍ بالبقاء، لأنّ الواجب يكون وجوده لذاته لا لأمرٍ غير ذاته، وإنّما يكون البقاء سبباً للوجود في الزّمان الثاني، لمن كان وجوده في الزّمان الثّاني زائداً على أصل وجوده، انظر: التمهيد: الباقلانيّ (ص/29، 30)، الإرشاد: الجوينيّ (123– 124)، المواقف: الإيجيّ (143/3)، المقصد الأسنى: الغزاليّ (147/1، 148)، الغنية: النيسابوريّ (110/1).

2) أي: لأجل قيام صفة البقاء فيه.

3) انظر: المقصد الأسنى: الغزاليّ (ص/148)، المواقف: الإيجيّ (332/1)، (143/3)، شرح المقاصد: التفتازانيّ (107/2).

البدايةُ والنّهاية تستلزمان الحدوثَ، فهما مستحيلتان على الله تعالى لِما ثبت قبلُ أنّه قديمٌ، أمّا البدايةُ فلأنّه كلُّ ما كان له ابتداءٌ فهو مسبوقٌ بالعدم، وكلُّ مسبوقٍ بالعدم فهو حادثٌ، وأمّا النهايةُ فلِما مرَّ مِنْ أنَّ كلَّ ما ثبتَ قدمهُ انتفى عدمُه، فعلى تقديرِ الانتهاءِ يثبتُ عدمُ البقاءِ، وقد مرّ أنّ البقاءَ لازمٌ للقدم، وعدمُ اللّازمِ يُوجب عدمَ الملزوم، وإذا عُدم الملزومُ وهو القدم ثبتَ الحدوثُ، فحينئذٍ يلزمُ من فرض النهايةِ الحدوثُ، وهو المدّعى.

قوله: (**إذ تقتضي النفي**) إلى آخره، يعني أنّ البداية تقتضي نفي الموجودات، أي: عدمَها، ولكنّ العدمَ غيرُ مشتملٍ عليها بشهادة الحسّ، ووجه الاقتضاء أنّ البداية مستلزمةٌ لحدوث الحقّ تعالى، وحدوثه مستلزمٌ لعدمه، لأنّه يلزم أنْ يكون له محدثٌ، ولمحدثه محدثٌ فيدور أو يتسلسل، وهما باطلان[1]، ويلزم من عدمه عدم مخلوقاته والحسُّ يكذِّبُه، وقد يكون مراده بقوله: (**إذ تقتضي النّفي**) نفيَ الحقّ الذي ثبت فيما تقدّم وجوبُ الوجود له، وهو الظاهر من العبارة.

فَصْلٌ فِي التَّنْبِيْهِ عَلَىْ مَاْ يُوْجِبُ التَّشْبِيْهَ

أي: في الكتاب العزيز، والأحاديث الشريفة، وهل يُتعرَّضُ لتأويلها أم لا[2]؟

132.وَكُلُّ مَاْ أَوْهَمَ الْقُرْآنُ مِنْ شَبَهٍ ... أَوِ الْحَدِيْثُ فَأَوِّلْ كُلَّ مُحْتَمِلِ

133.أَوْ خُذْ بِمَعْنَاهُ وَاتْرُكْ لَفْظَ ظَاهِرِهِ ... مُنَزِّهاً مِثْلَ رَأْيِ السَّادَةِ الْأُوَلِ

134.كَالِاسْتِوَاءِ حُكِي[3] مِنْ قَوْلِ سَيِّدِنَا ... إِمَامِنَا مَالِكٍ بِالنَّهْيِ لا تَسَلِ

135.وَبَعْضُهُمْ رَجَّحَ التَّأْوِيْلَ فِيْهِ عَلَى ... أَصْلِ الْقَوَاعِدِ فَاسْلُكْ نَهْجَهُمْ[4] تَصِلِ

قد جاءَ في القرآنِ العظيم والحديثِ الشّريف ألفاظٌ يُحيل العقلُ حملَها على معانيها الموضوعةِ لها، مثلَ: الاستواءِ على العرشِ، والوجهِ واليدِ، والنزولِ إلى سماءِ الدّنيا وغيرِ ذلك[1].

---

1) انظر: المواقف: الإيجي: (ص/296-297).

2) (أي في الكتاب العزيز، والأحاديث الشريفة، وهل يُتعرَّضُ لتأويلها أم لا) سقطت من (ج) و(د).

3) في (د): (حكوا).

4) في (د): (نهجها).

[مذاهبُ العلماءِ في النصوصِ موهِمةِ التشبيهِ](2)

فمذهبُ الأوائلِ[3] الخائفينَ من التّجاسرِ على ما لا يقينَ لهم فيه عدمُ التعرّضِ لتأويلِ الألفاظِ المذكورةِ، والاكتفاءُ [24أ] بمجرّدِ التّنزيهِ عن الظّاهرِ المستحيلِ[4]، ويقرُبُ[5] من هذا المذهبِ ما ذهبَ إليه الأشعريُّ رضي الله عنه، لأنّه قال: إنّ[6] الاستواءَ والوجه واليد وما أشبه ذلك صفاتٌ له تعالى لا يعلم حقائقها إلّا هو[7]، ومذهبُ المتأخّرين أنّه يصحُّ التّعرُّض للتّأويل[1]، بأنْ يُحملَ اللّفظُ بعد تعذُّرِ استعماله في معناه الحقيقيّ

---

1) قال تعالى: {الرحمن على العرش استوى} [طه:5]، {ويبقى وجه ربّك و الجلال والإكرام} [الرحمن:27]، {يد الله فوق أيديهم} [الفتح:10]، وحديث النزول: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: ((يَنْزِلُ اللَّهُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلَّ لَيْلَةٍ= =حِينَ يَمْضِى ثُلُثُ اللَّيْلِ الأَوَّلُ فَيَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ أَنَا الْمَلِكُ مَنْ ذَا الَّذِى يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ مَنْ ذَا الَّذِى يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ مَنْ ذَا الَّذِى يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ فَلاَ يَزَالُ كَذَلِكَ حَتَّى يُضِيءَ الْفَجْرُ)) رواه مسلمٌ، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب في الدعاء والذكر في آخر اللّيل والإجابة فيه، رقم (758)، (522/1)، فيجب تأويل هذه النصوص وأمثالها إمّا إجمالاً أو تفصيلاً للخروج من ربقة التجسيم والتشبيه، انظر للفصل الأخير من فصول هذه الرسالة (ص/205).

2) قال الشنقيطي فيها:

الظـــــاهرُ الّـــــذي عليـــــهِ نُبقِـــــي	مُـــــوهِمُ تشـــــبيهٍ لـــــربِّ الخلـــــقِ
هُـــــوَ الّـــــذي أهـــــلُ اللســـــانِ فهمـــــوا	إذْ نـــــزلَ الـــــوحيُ بـــــهِ علـــــيهمُ
فـــــلا أبـــــو بكـــــرٍ لخـــــيرِ الرســـــلِ	يقـــــولُ أشـــــكلَ علـــــيَّ اشـــــرحه لي
ولا أبـــــو جهـــــلٍ يقـــــول اختلفـــــا	أثبـــــتَ مـــــا مـــــن التماثـــــلِ نفـــــى

3) الأوائل الّذين يقولون نثبت ما أثبته الله تعالى لنفسه مع التنزيه عن الظاهر المستحيل، ومع التفويض.

4) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد: الغزاليّ (ص/260-268).

5) يقرُب ولا يطابق.

6) (إنَّ) سقطت من (ج).

7) قال الإمام الأشعريّ رحمه الله تعالى: (إن قال قائلٌ: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول: إن الله عزّ وجلّ يستوي على عرشه استواءً يليق به من غير طول استقرارٍ) الإبانة عن أصول الديانة، ص105 وقال: (قد سُئلنا أتقولون إنّ لله يدين؟ قيل: نقول ذلك بلا كيفٍ، وقد دلّ عليه قوله تعالى: {يَدُ اللهِ فوقَ أيديهِم} فثبتت اليد بلا كيفٍ) الإبانة عن أصول الديانة (ص/124-126)، يدلّ هذا القول على حمل تلك الظواهر على إثبات معنىً لائقٍ به جلّ وعلا عقلاً وشرعاً باعتبار ما في نفس الأمر، وإن لم نكن نحن نعرف حقائق تلك المعاني، ولهذا يسمّيها صفاتٍ سمعيّةً، أي: دلّ عليها السّمع لا العقل، وهي عنده زائدةٌ على الصفات المعلومة لنا الّتي شهدت بها العوالمُ عقلاً كصفات القدرة والإرادة والعلم، فيحمل الاستواء من قوله تعالى: {على العرشِ اسْتوى} على إثبات صفةٍ لمولانا جلّ وعلا زائدةٍ على الصفات الّتي نعلمها من دلالة العوالم، انظر: التمهيد: الباقلانيّ (ص/258-259)، شرح المواقف: الجرجانيّ (ص/104-105، 110)، المنهج السديد: السنوسيّ (ص/206).

على أقرب مجازٍ؛ كحمل اليد على القدرة، والاستواء على الاستيلاء، وما أشبهَ ذلك، وهو المذهبُ الأحكم[2].

كما أنَّ كلّاً من المذهبين السّابقين أسلمُ[3] لأنّ مسائلَ هذا الفنِّ يقينيّةٌ، وحملُ الكلامِ على معناهُ المجازيِّ لا يفيدُ إلّا الظنَّ، والظنُّ لا يغني، هذا وإنَّ الحملَ على الظاهرِ يجبُ التّنزيهُ عنه بالإجماعِ[4].

قوله: (**كالاستواء**) إلى آخره يشير إلى ما نُقِل عن سيّدنا مالك رضي الله عنه، أنّه سأله رجلٌ عن الاستواء، فقال: (الاستواءُ معلومٌ، والكيفُ مجهولٌ[5]، والسؤالُ عنه بدعةٌ، وأظنّكَ رجلَ سوءٍ، أخرجوهُ)[6].

[الوسوسةُ وعلاجُها]

136.وَلَـنْ يَضُـرَّكَ وَسْـوَاسُ اللَّعِـيْنِ إِذَا كَرِهْتَـــه فَاسْـــتَعِذْ بِاللهِ وَابْتَهِـــلِ

137.وَلْتُعْرِضَـنْ عَنْـهُ لا تَجْعَـلْ لَـهُ خَطَـراً مَهْمَـا اشْـتَغَلْتَ بِـذِكْرِ اللهِ يَنْخَـذِلِ

(**الوَسْواسُ**): هو حديثٌ من الشّيطانِ[7] اللّعينِ في قلبِ المؤمنِ الّذي لم يتمكّنْ من معرفةِ الله تعالى، ولم يشربْ من زلالها ما يرويه، ولم يتوقّدْ مصباحُها في زجاجةِ قلبهِ الكائنِ في مشكاةِ جسدِه، ولم تحرِقْ نارُها[1] شيطانَه حتى يَسلمَ منه، بل أشرقَ عليه منها نورٌ لا يمنعُ دخولَ الشيطانِ ووسوسته.

---

1) من العلماء القائلين بالتأويل: إمام الحرمين الجوينيّ، حيث قال: (ذهب بعض أئمتنا إلى أنَّ اليدين والعينين والوجهَ صفاتٌ ثابتةٌ للربِّ تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضيّة العقل، والذي يصحُّ عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل= =الوجه على الوجود) الإرشاد، الجوينيّ (ص/137)، وانظر: أبكار الأفكار: الآمديّ (ص/452، 454، 457)، البداية: الصابونيّ (ص/45-46).

2) أي إنَّ التّأويل أحكمُ لأنّه لا يترك اللّفظ دون معنىً قريبٍ إلى فهم العامّة، يجعلهم في مأمنٍ من التّجسيم.

3) يعني المذهبين السّابقين الّذين يحيلا التّأويل في هذا المقام؛ لأنّ المطلوبَ في تأويل الظواهر المتعلّقة بالعقائد اليقينُ لا الظنّ، وحصولُ اليقين من اللّفظ متعذّرٌ، فيجب الوقف بعد التّنزيه عن الظّاهر المستحيل. والحقُّ أنّ لكلٍّ من المذهبين مقامه.

4) أي: بإجماع أهل السنّة وغيرهم أيضاً، أمّا المشبّهة والمجسّمة فيحملونها على الظاهر الباطل.

5) الاستواء وغيره من سائر الصفات غير معقول الكيفيّة؛ إذ تعقُّلُ كيفيّتها فرعٌ عن العلم بكيفيّة الذات وكَنهها، أو تُعرَف بوجود قاطع يُعيّنُها.

6) انظر: الملل والنحل: الشهرستانيّ (91/1)، الاقتصاد في الاعتقاد: الغزاليّ (ص/263-264).

7) انظر: القاموس المحيط، الفيروزابادي (ص/748)، تاج العروس: الزبيديّ (12/17).

وهذا الوسواسُ لا يضرُّ هذا المؤمن بشرطِ أنْ يكرهَ الوسواسَ أو يتضجّرَ[2] منهُ، ويشكو حالَه إلى أهلِ المعرفةِ[3] قائلاً لهم: إنّي والله مؤمنٌ باللهِ وصفاتِه وجميعِ العقائدِ، لكنّ الشيطانَ اللّعينَ يوسوسُ لي، ويقولُ لي كذا وكذا، وأنا لا أرضى بكلامِ هذا الملعونِ، وبشرطِ أنْ يكونَ هذا المؤمنُ عالماً بما يُحتاجُ إليه من عقائدِ الإيمانِ، متقناً لها بالدليلِ والبرهانِ، لا مقلّداً للأبوين والإخوانِ، لأنّ المقلّدَ صاحبَ هذه الوسوسةِ هو الّذي يقولُ عندَ سؤالِ الملكين: لا أدري سمعتُ النّاسَ يقولونَ شيئاً فقلتُه، فيقولونَ له: لا دريتَ ولا تليتَ، ويضربانِه بالمقمعِ [24ب] من الحديدِ، فيصيحُ صيحةً يسمعُها كلُّ شيء إلّا الجنُّ والإنس[4].

فينبغي لصاحبِ هذه الوسوسةِ إنْ كان متقناً للعقائدِ بالدّليلِ الاشتغالُ بذكرِ الله تعالى في جميعِ أوقاتِه، فإنّي أُبشّرُ من واظبَ على الذّكرِ المستغرقِ لجميعِ الأوقاتِ بتبديلِ هذه الوساوسِ بالمعارفِ والكمالِ.

وإنْ لم يكنْ متقناً للعقائدِ فليرجعْ إلى العلماءِ لتصحيح العقيدةِ، فإنْ كان له قوّةٌ إلى طلبِ العلمِ تعيَّنَ عليه علمُ العقائدِ، وإلّا فكلّما عرضَتْ له شبهةٌ يعرضُها على علماءِ الآخرةِ، ويتواضعَ لهم ويخدمَهم، لأنّه مريضٌ وهُمْ الأطبّاءُ[5]، ومرضُه خطِرٌ لأنّ فيه هلاكَهُ أبدَ الآبدين، والطبيبُ المنجّي بإذن الله تعالى من هذا المرضِ ينبغي التّذلُّلُ له، كيف ومريضُ[6] البدنِ يتواضعُ لطبيبِ الأبدانِ لظنّهِ أنّ شفاءَه يكون على يده، والفرقُ بينَ

---

1) أي: نار زجاجة المصباح، ويقصد به: نورُ معرفة الله عزّ وجلّ.

2) في (ب): (أن يكره الوسواس أن يتضجّر) في (ج): (الوسواس ويتضجّر) في (د): (الوسوسة ويتضجّر).

3) انظر: رسائل ابن العربيّ (ص/400-402).

4) ورد في صحيح البخاريّ: عن سعيدٍ عن قتادةَ عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنّه حدثهم: أنّ رسول صلّى الله عليه وسلم قال: ((إنّ العبد إذا وضع في قبره وتولّى عنه أصحابه وإنّه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان: ما كنت تقول في الرجل لمحمّدٍ صلّى الله عليه وسلّم فأمّا المؤمن فيقول: أشهد أنّه عبد الله ورسوله فيقال له: انظر إلى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعداً من الجنّة فيراهما جميعاً)) قال قتادة وذكر لنا أنّه يفسح في قبره ثمّ رجع إلى حديث أنس قال ((وأمّا المنافق والكافر فيقال له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول لا أدري كنت أقول ما يقول الناس فيقال: لا دريت ولا تليت ويضرب بمطارق من حديدٍ ضربةً فيصيح صيحةً يسمعها من يليه غير الثقلين)) أخرجه البخاريّ، كتاب الجنائز، باب الميت يسمع خفق النعال، برقم (1338)، (90/2). ومسلمٌ، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميت في الجنة أو النار عليه وإثبات عذاب القبر والتعوّذ منه، رقم (2870)، (2200/4).

5) من الجيّد للإنسان أن يبحث ويفتّش عن شيخٍ مرشدٍ مربٍّ، يجد فيه ما يتحقّق به من الإرث النبويّ ظاهراً وباطناً، فيتّبعَه ويسلّمَ له، ولكن ليس التسليم الأعمى وإنّما من باب التسليم إلى أهل الاختصاص، لاعتقاده فيه الأهليّة للتربية والإرشاد، دون اعتقاد العصمة فيه، انظر: حقائق عن التصوّف: عبد القادر عيسى (ص/83-85).

6) في (ج): (كيف كان ومريض).

مرضِ الأبدانِ ومرضِ القلوبِ لا يخفى على منْ له أدنى معرفةٍ[1]، وأمّا الجاهلُ المنهمكُ على إصلاحِ ظاهرِه، المتغافلِ عنْ إصلاحِ باطنِه، فلا كلامَ لنا معه.

ولقد ابتُليت في أوّل سلوك طريق المعرفة بالوسوسة في أُصول الدين، فكنت إذا رجعت إلى عقلي أراني[2] مؤمناً موحّداً، متقناً للأدلّة الّتي لا بدّ لكلّ مؤمنٍ منها، وإذا رجعتُ إلى ما عندي من الوسوسةِ لا أثبتُ لي ديناً معلوماً، فأبكي على حالي متضرّعاً إلى الله تعالى إلى[3] أنْ يكشفَ عنّي ما أنا فيه من الوسوسةِ، وأنْ يجمعني بطبيبٍ من أطبّاءِ القلوبِ يأخذُ بيدي ويخلّصُني، ولا أقدرُ على التّكلّمِ بما عندي خوفاً من علماءِ السّوءِ، حتّى أذِنَ اللهُ تعالى بخلاصي على يدِ عارفٍ بأمراضِ القلوبِ، فشكوتُ له ما بي[4]، فتبسّمَ وأقبلَ عليَّ بوجهِه الكريمِ، وأخذَ يخبرُني بأنّهُ قد ابتُلِي في بدايتِه بما بُليتُ به، ويبشّرني بأنّ هذا النّوعَ من الوسواسِ، وهو الّذي لا رضا لصاحبِه به، وهو شعارُ المعارفِ والكمالِ في المستقبلِ، وأنّهُ لا بدّ لكلّ طالبٍ منه في البدايةِ، فلم يزلْ رضي الله عنه يلاطفُني حتّى اطمئنّ خاطري، وأمرني بالمداومةِ على كلمةِ لا إله إلا اللهُ فتلقّيتُها بالقبولِ، وزالَ ما أكرهُه ببركةِ لا إله إلا اللهُ.

فعليكَ أيّها الأخُ بذكرِ لا إله إلّا اللهُ فإنّكَ لا تزالُ تذكرُها بلسانك حتّى ينتقلَ معناها إلى جنانِك، وهو السعادةُ في الدّارين، وتنتقلُ بسببها من علمِ اليقينِ وهو الحاصلُ لكَ من [25أ] الأدلّةِ العقليّةِ إلى عينِ اليقينِ وهي المشاهدةُ الّتي لا احتياجَ معها إلى الأدلّةِ العقليّةِ، ومن عينِ اليقينِ إلى حقِّ اليقينِ، وهو مقامٌ لا يمكنُ التعبيرُ عنه إلّا بالإشارةِ.

فانظرْ يا أخي ما أعظمَ فائدةَ لا إله إلّا اللهُ، مع أنّها خفيفةٌ على اللّسانِ لا تتحرّكُ معها الشّفةُ، لا تعبَ فيها ولا نصبَ، وقد ورد في الحديث الشّريف أنّ: ((أفضل الذّكر لا إله إلّا الله))[5] ترغيباً في تلاوتها، وذاكرُ

---

1) في (د): (أدنى فهم معرفة).

2) في (ب): (أرى أنّي).

3) (إلى) سقطت من (د).

4) في (د): (فيَّ).

5) أخرجه الترمذي، أبواب الدعوات، باب ما جاء أن دعوة المسلم مستجابةٌ، رقم (3383)، (462/5) وقال: هذا حديثٌ غريبٌ لا نعرفه إلّا من حديث موسى بن إبراهيم، والنسائيّ في السنن الكبرى، برقم (10599) (306/9)، وابن ماجه، كتاب الأدب، باب فضل الحامدين، رقم (3800)، (1249/2)، وابن حبّان في صحيحه برقم: (544) (397/1). والحاكم في المستدرك، (1834-1852) (681/676،1/1)، وقال: هذا حديثٌ صحيح الإسناد ولم يخرجاه. ووافقه الذهبيّ في الموضعين.

مولاه بهذه الكلمةِ الشّريفةِ حازَ على فضيلةِ الذّكرِ وفضيلةِ تلاوةِ القرآنِ؛ لأنّها منهُ، وإذا لم يكنْ لتلاوتِها فضيلةٌ إلّا الكفُّ عن الغيبةِ وعن فضولِ الكلامِ فهو كفايةٌ، مع أنّ من خواصِّها أنَّ الإنسانَ إذا واظبَ عليها يصيرُ له الذّكرُ عادةً، فإذا قامَ من النّومِ لا يبتدئُ إلّا بها، ولأجل ذلك قال الأطبّاءُ لأمراضِ القلوبِ: إنّ العبدَ إذا أيقظه الملكان للسّؤالِ فيقولُ عند يقظته: لا إله إلا الله، فيقولُ أحدُ الملكين للأخَرِ: أجابَ من قبل يُسألَ، فيهنّئانِه بالسّلامةِ من فتنةِ القبرِ ويذهبان عنه[1]، وهذا معنى القولِ بأنَّ العبدَ يموتُ ع لى ما عاشَ عليه، ويُحشرُ على ما ماتَ عليه[2]، فدعْ عنك التّواني والكسلَ وأكثِرْ هذه الكلمةِ، واللهُ وليُّ التّوفيق.

فَصْلٌ فِيْ إِثْبَاتِ صِفَاتِهِ المَعْنَوِيَّةِ وَأَنَّهَا قَدِيْمَةٌ كَذَاتِهِ العَلِيَّةِ

اعلمْ أنّ الصفاتِ المعنويّة[3] عبارةٌ عن صفاتٍ ثابتةٍ[4] للذّاتِ لا تتّصفُ بوجودٍ ولا عدمٍ، وهي المعبّرُ عنها بالأحوالِ[5]؛ وهي كونُ الحقِّ تعالى متّصفاً بصفةٍ من صفاتِ المعاني الّتي هي عِلَلُها[6]، كالعلمِ والقدرةِ والإرادةِ إلى آخره، مثلاً نقول: كونُه عالماً صفةٌ معنويّةٌ لأنَّ علّةَ الاتّصافِ بهذا الكونِ الاتّصافُ بالعلم، فكونُه عالماً صفةٌ من الصفات المعنويّة، وعلمُه صفةٌ من صفاتِ المعاني. ولأجلِ أنّ صفات المعاني عللٌ للصفات المعنويّة نُسبتْ الصفاتُ المعنويّة إلى صفات المعاني فقيل: معنويّةٌ[7].

---

1) لم أجد له أصلاً.

2) قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: ((يبعث كلُّ عبدٍ على ما مات عليه)) صحيح مسلمٍ. كتاب الجنّة وصفة نعيمها وأهلها، باب الأمر بحسن الظنّ بالله تعالى عند الموت رقم (2878) (2206/4).

وقال: ((من مات على مرتبةٍ من هذه المراتب بعث عليها)) يقول حيوة: "رباطٌ أو حجٌّ أو نحو ذلك" مسند أحمد تتمة مسند الأنصار. رقم (23940) (366/39) قال شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيحٌ. والطبرانيّ في المعجم الكبير (305/18) والحاكم في المستدرك رقم (1260) (491/1) وقال على شرطهما ووافقه الذهبيّ. قال الهيثميّ في مجمع الزوائد رقم (463) (113/1) رواه الطبرانيّ في الكبير ورجاله ثقاتٌ في أحد السندين.

3) الصفاتُ المعنويّة هي: كونُ الله تعالى عالماً مريداً قادراً حيّاً سميعاً بصيراً متكلّماً.

4) (ثابتة) سقطت من (ب).

5) انظر: الإرشاد: الجوينيّ (ص/78).

6) يعود الضمير على الصفات المعنويّة.

7) انظر: شرح المواقف: الجرجانيّ (ص/ 45-48).

[تقسيمُ الصفاتِ المعنويّةِ وسببُ الخلافِ فيها]

واختلف المتكلّمونَ في الصفات المعنويّة: فمنهم من أثبتها، وهم القاضي[1] وإمامُ الحرمين[2] في أحدِ قوليه، وغيرُهما.[3]

ومنهم من أنفاها وهو الشيخُ الأشعريُّ[4] رضي الله عنه وكثيرٌ من المحقّقين. وسببُ نفيهم إيّاها إنكارُهم الواسطةَ بينَ الوجودِ والعدمِ فمعنى كونِ الحقّ عالماً قادراً مريداً عندهم قيامُ العلمِ والقدرةِ والإرادةِ بذاتِه تعالى ليس إلّا، فلا حالَ عندهم [25ب] أصلاً، أعني لا معنويَّةً ولا نفسيّةً، لأنَّ الحالَ تكونُ معنويّةً وتكونُ نفسيّةً، فالمعنويّةُ: هي المعلّلةُ بصفاتِ المعاني.

والنفسيّةُ: هي الحالُ الّذي لا تُعلّل بصفات المعاني[5]، ولا يصحُّ توهُّمُ انتفائها مع بقاءِ الذّاتِ الموصوفةِ بها، ومثالُها في الحقّ كونُهُ واجبَ الوجودِ، وفي المخلوقاتِ التحيّزُ للجسمِ وقَبولُه للأعراضِ.

فالصّفاتُ على ما ذُكرَ ثلاثةُ أنواعٍ:

صفاتُ المعاني والصّفاتُ المعنويّةُ والصفاتُ النفسيّةُ، وقد ضمَّ إليها بعضُهم ثلاثةً أُخرَ وهي: الصّفاتُ السلبيّة والصّفات الفعليّة والصفات الجامعة[6]، فالسلبيّةُ: نفيُ ما يمتنعُ في حقّه تعالى كالقدمِ مثلاً فإنّهُ نفيُ سبقِ العدمِ على الوجودِ، والصّفةُ الفعليّةُ: صدورُ الآثارِ عن قدرتِهِ تعالى وإرادتِه كخلقِه ورزقِه وإحسانِه تعالى، والصّفةُ الجامعة: كلُّ معنىً يندرجُ فيه سائرُ الصفاتِ كعزّتِه وجلالِه وعظمتِه وكبريائِه.

---

1) التمهيد: الباقلانيّ (ص/197-199).

2) انظر: الإرشاد: الجوينيّ (ص/62).

3) انظر: تبصرة الأدلّة: أبو المعين النسفيّ (ص/261) وما بعدها، التمهيد لقواعد التوحيد: النسفيّ (ص/40)، البداية من الكفاية: الصابونيّ (ص/49)، أبكار الأفكار: الآمديّ (ص/265).

4) حيث قال إنّ الصنائع المحكمة تدلّ على علم من ظهرت منه، فمعنى العالِم عنده من كان له علمٌ، ومن ليس له علمٌ لا يكون عالِماً، وهذا الخلاف من أبي الحسن لأتباعه لفظيٌّ فقط، انظر: اللّمع: أبو الحسن الأشعريّ (ص/26-27). وقال السنوسي إنَّ الصفاتِ المعنويّة عند المتكلّمين عبارةٌ عن صفاتٍ ثابتةٍ للذات لا تتّصفُ بوجودٍ ولا عدمٍ، معلّلةٍ بمعانٍ موجودةٍ قائمةٍ بالذات، وبسبب ملازمتها لصفات المعاني سُمّيت صفاتٌ معنويّةٌ وأحوالٌ معنويّةٌ، فعلى هذا قرّر أنَّ الصفاتِ المعنويّة هي الأحوالُ نفسها، فقال بأنّ للمتكلّمين في الأحوال مذهبان: النافون كأبي الحسن الأشعريّ والمثبتون كالباقلاني والجويني، انظر المنهج السديد، ص214.

5) (والنفسيّة هي الحال الذي لا تعلّل بصفات المعاني) سقطت من (ب). يقصد كون الله تعالى موجوداً.

6) انظر: المنهج السديد: السنوسيّ (ص/214) وما بعدها.

[صفاتُ المعاني والرُّد على مَنْ أنكرها من المعتزلة]

138.وَاعْلَمْ بِأَنَّ صِفَاتِ اللهِ ثَابِتَةٌ صِفَاتِ مَعْنًى فَلا تَعْبَأْ بِمُعْتَزِلِ

139.وَأَنَّهَا عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِّ قَاطِبَةً قَدِيْمَةٌ هي صِفَاتُ الذَّاْتِ[1] فِي الْأَزَلِ

ذهبَ أهلُ الحقِّ إلى أنّ صفاتِ اللهِ ثابتةٌ وأنّها قديمةٌ[2] واجبةُ الوجودِ خلافاً للمعتزلةِ[3] فإنّهم ينفونها[4] مع أنّهم يثبتونَ الصفاتِ المعنويّة ويقولون إنّ صفاتِه تعالى عينُ ذاته[5] بمعنى أنّ ذاتَه تُسمّى باعتبارِ التعلّقِ بالمعلوماتِ عالماً، وباعتبارِ المقدوراتِ قادراً، إلى غيرِ ذلكَ فيلزمُهم أنّه تعالى عالمٌ بغيرِ علمٍ، وقادرٌ بغيرِ قدرةٍ إلى آخرِ الصّفات، و استدلّوا على نفيها بأنّه يلزمُ من ثبوتِها تعدّدُ القدماءِ وهو محالٌ، وأنّها لو كانت عللاً للصّفاتِ المعنويّة للزمَ أنْ تكونَ الصفاتُ المعنويّةُ حادثةً، مستفادٌ ثبوتُها منها.

قال أهلُ الحقِّ في الرّدِّ عليهمْ: إنّ تعدُّدَ الذّواتِ القديمةِ هو المحالُ[6] لا تعدّدُ الصّفاتِ القائمةِ بذاتٍ واحدةٍ، وأنّ صفات المعاني ملزومةٌ للصّفات المعنويّة لا عللٌ مؤثّرةٌ حتّى يردَ ما قالوه، والتّلازمُ بين الشيئينِ لا

---

1) في (ج): (قديمةٌ أي صفات الذات) في د: (قديمة صفة للذات) وبه يصحّ وزن البيت.

2) (قديمة) سقطت من (ب).

3) انظر: المختصر في أصول الدين: القاضي عبد الجبّار (ص/229-230)، نظرية التكليف: عبد الكريم عثمان (ص/223).

4) وسببُ نفيهم إيّاها شبهة تعدّد القدماء أو أن يكون الله سبحانه محلاً للحوادث، واحتجّوا لقولهم بأنَّ الصفات إمّا أنْ تكون قديمةً أو حادثةً؛ فإن كانت قديمةً فهو القول بالقدماء، وإن كانت حادثةً يصير الله تعالى محلاً للحوادث سبحانه وتعالى، وردّ أهلُ السنّةِ عليهم بأنّ الصفات ليست غير الله تعالى، وذلك لأنّ الغيرين هما موجودان يُتصوَّر قيامُ أحدهما بدون الآخر، أمّا في مسألتنا فلا يُتصوَّر قيام ذات الله تبارك وتعالى دون صفاته، ولا العلم بلا القدرة، ولا القدرة بلا الحياة، ولا الحياة بلا الذات، فلم تثبت الغيريّة، ولم تكن صفاتُ الله تعالى غيرَ ذاته، فلم يكن قولُ أهل السنّة قولاً بالقدماء، وإنَّما قولاً بذاتٍ واحدةٍ وصفاتٍ قديمةٍ قائمةٍ بها، انظر: اللمع: الأشعري، ص28، أصول الدين: البزدويّ (ص/46)، التمهيد: الباقلانيّ (ص/215)، المسامرة: ابن الهمام (ص/73-74)، شرح المواقف: الجرجانيّ (ص/48)، المختصر في أصول الدين: القاضي عبد الجبّار (ص/229- 230)، نظريّة التكليف: عبد الكريم عثمان (ص/223).

5) في (ب) (ويقولون إنّ صفات الله عينُ ذاته).

6) في (ب) (محال).

يُوجِبُ أنْ يكونَ أحدُهما مؤثّراً في الآخر؛ إذْ بين الجوهرِ والعرض تلازمٌ، ولا تأثيرَ لأحدهما في الآخر، فهو سبحانه عالمٌ بعلمٍ، قادرٌ بقدرةٍ، وهكذا إلى آخر الصفات[1][26أ].

قوله: (**وإنّها عند أهل الحقّ**) إلى آخره، يعني أنّ جميعَ صفاته تعالى قديمةٌ بالإجماع؛ إذ لو كانت حادثةً للزم اتّصافُه تعالى بأمثالِها قبلَ إيجادِها، ثمّ ننقلُ الكلامَ إلى تلك الصّفاتِ فيلزمُ الدّورُ[2] أو التسلسلُ وهما محالان، بل يلزمُ من اتّصافِه تعالى بالحوادثِ حدوثُ ذاتِه تعالى، لِما تبيّنَ من فصلِ حدوثِ العالَمِ أنّه يُستدلُّ بحدوثِ الصفةِ على حدوثِ موصوفِها، كيف وقد سبق البرهانُ على أنّه تعالى قديمٌ، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

قال التفتازانيُّ في شرحِ عقيدةِ النسفيّ: (الأولى أنْ لا يُجترأَ على القولِ بكونِ الصفاتِ واجبةَ الوجودِ لذاتها، بل يقالُ: هي واجبةٌ لا لغيرها بل لِمَا ليس عينَها ولا غيرَها، أعني ذاتَ الله تعالى وتقدّسَ، ويكون هذا مرادُ مَن قال: الواجبُ الوجودِ لذاتِه هو اللهُ تعالى وصفاتُه؛ يعني أنَّها واجبةٌ لذاتِ الواجبِ تعالى وتقدّسَ)[3] انتهى كلامُه.

فإنْ قلتَ: قد نزّهَ المشايخُ البارئَ تعالى عن الاتّصافِ بالإيجابِ، فما معنى كونِ الصفات واجبةً لذاته تعالى؟ وهل هذا إلّا اتّصافٌ[4] بالإيجاب؟ قلتُ: حقّقَ السنوسيُّ[5] وغيرُه أنّ لفظَ الإيجابِ له معنيان: الأوّلُ:

---

1) وجود هذا العالم بصفاته الّتي هو فيها يثبت أنّ الله تعالى صانع العالم: عالمٌ مريدٌ قادرٌ حيٌّ سميعٌ بصيرٌ متكلّمٌ، وهذه الصفات غير مترادفةٍ، وهي تدلّ على معنىً زائدٍ على مفهوم واجب الوجود، وصدقُ الاشتقاق من شيءٍ يقتضي ثبوتَ مأخذ الاشتقاق له، فثبتت لله تعالى صفاتُ العلمِ والإرادة والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام، ولا ينكر هذا الكلام إلا جماعةٌ من السفسطائيّة الّذين لا يقولون بمحسوسٍ ولا بمعقولٍ، انظر: التمهيد لقواعد التوحيد: النسفيّ (ص/40-41)، شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/139-140)، الملل والنحل: الشهرستانيّ (4/2).

2) في (ج): (الدوريّة).

3) انظر: شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/145).

4) في (ب) و(ج): (وهل هذا الاتّصاف).

5) قال السنوسيّ رحمه الله تعالى: (معنى كون صفات المعاني علّةً للصفات المعنويّة أنّها ملزومةٌ لها لا توجد بدونها، لا أنّ معناه أنها أثّرت في ثبوتها، حتّى يلزم من التعليل حدوث الصفات المعنويّة أو إمكانها، وإذا رجع التعليل إلى معنى التلازم، لم يلزم من إثباته إمكانٌ ولا حدوثٌ، لأنّ التلازم كما يُعقل بين الممكنين من غير تأثيرٍ لأحدهما في وجود الآخر كالجوهر والعرض، كذلك يُعقل بين الواجبين من غير تأثيرٍ أصلاً) انظر: المنهج السديد: السنوسيّ (ص/217).

الإيجادُ بغيرِ قصدٍ واختيارٍ وهو الّذي نزّهوه تعالى عن الاتّصافِ به، والثّاني: كونُ الشيءِ غيرَ جائزِ الانفكاكِ عمّا يقتضيه، فمرادُهم بكونِ الصفاتِ واجبةً لذاته العليّة هذا المعنى الثّاني لا الأوّل، والله تعالى أعلم[1].

[الصفاتُ لا عينُ الذاتِ ولا غيرُها]

140.وَلا يُقَـــالُ[2] لَهَـــا غَـــيْرُ مُخَالِفَـــةٍ لِلـــذَّاتِ مِـــنْ جِهَـــةِ الإِيْهَـــامِ فَامْتَثِـــلِ

أشار المصنّفُ في البيتينِ السابقين إلى أنَّ صفاتِه تعالى ليست عينَ ذاتِه؛ إذْ يلزمُ من كونِها عينَ الذاتِ انتفاؤُها، وصرّحَ في هذا البيتِ بأنّها ليست غيرَ ذاتِه، فتكونُ صفاتُه تعالى لاعينَ ذاتِه ولا غيرَها، وهو مذهبُ أهلِ الحقّ، أمّا كونُها لاعينَ ذاتِه[3] فلِما مرَّ في الردِّ على المعتزلةِ، و أمّا كونُها لا غيرَها[4] فلإيهامِ هذا اللّفظِ المغايرةَ الّتي بين الغيرينِ اللّذينِ يصحُّ وجودُ أحدِهما بدونِ الآخرِ، وأمّا المغايرةُ الّتي بين الغيرينِ الّذين لا ينوبُ أحدُهما عن الآخرِ فلا يمتنعُ أنْ يكونَ بين الذّاتِ و صفاتِها مغايرةٌ [26ب] بهذا المعنى؛ لأنَّ الذّاتَ لا تنوبُ[5] عن الصّفةِ، والصّفةُ لا تنوبُ عن الذّاتِ، ولا القدرةُ تنوبُ عن الإرادةِ ولا الإرادةُ عن العلمِ، وإطلاقُ الغيرِ بهذا المعنى هو أحدُ قولي القاضي أبي بكرٍ الباقلانيّ[6] ذكره السنوسيُّ في شرحِ هذا البيت[7]، وقولُ المصنّفِ: **(من جهةِ الإيهام)** ترجيحٌ لعدمِ إطلاقِ الغيرِ عليها، وإنْ صحَّ إطلاقُه عليها بالمعنى الثاني، فالصوابُ ألّا يطلقَ كما ذهب إليه المصنّفُ، وهو مذهبُ الجمهورِ[8] مِنْ أهلِ السّنّةِ، لأنّ لفظَ الغيرِ يوهمُ[9] خلافَ المقصودِ[1].

---

1) في (ج): (والله أعلم)، في (د): (والله أعلم بالصواب).

2) في (ب): (إذ لا يقال).

3) (ذاته) سقطت من (ج) و(د).

4) في (ج) و(د): (لا غير).

5) في (ب): (لا ينوب).

6) قال الباقلانيّ رحمه الله تعالى: (وقد ثبت أنّ الصفات القديمة لا يجوز أن تكون متغايرةً من حيث لم تجز مفارقة شيءٍ منها للآخر بزمانٍ ولا مكانٍ، ولا بأن يُوجد منها شيءٌ مع عدم الآخر، وكان هذا معنى الغيرين، وحقيقة وصفهما بذلك) التمهيد: (ص/215). ولو لم يُقيّد بلفظيّ الزمان والمكان، واكتفى بالوجود والعدم لكان أمثلَ في هذا المقام.

7) انظر: المنهج السديد: السنوسيّ (ص/223).

8) (الجمهور) سقطت من (ب).

9) في (ب): (لفظ الغير لأنّه يوهم).

فَصْلٌ فِي الحَيَاةِ وَالسَّمْعِ وَالبَصَرِ

141.حَـــيٌّ سَمِيْـــعٌ بَصِـــيْرٌ لا بِجَارِحَـــةٍ ... كَمَـــا يَلِيْـــقُ بِـــهِ سُـــبْحَانَهُ فَقُـــلِ

142.وَغَـــيْرُ هَـــذَا ضَـــلالٌ لا خَفَـــاءَ بِـــهِ ... عَقْـــلاً وَنَقْـــلاً بِـــلا شَـــكٍّ وَلا وَهَـــلِ

143.إِذِ الكَمَـــالُ لِـــذِي الجَـــلالِ خَالِقُنَـــا ... مُنَـــزَّهٌ عَـــنْ صِـــفَاتِ الشِّـــبْهِ وَالمَثَـــلِ

144.وَقِيْـــلَ مَعْنَاهُمَـــا لِلعِلْـــمِ مَرْجِعُـــهُ ... قَـــالَ الأَئِمَّـــةُ هَـــذَا غَـــيْرُ مُعْتَـــدِلِ

(**الحياةُ**) كما قال التفتازانيُّ رحمه الله تعالى:[2] (صفةٌ أزليّةٌ تُوجب صحّةَ العلمِ، والسمعُ صفةٌ أزليّةٌ تتعلّقُ بالمسموعاتِ، والبصرُ صفةٌ أزليّةٌ تتعلّقُ بالمبصراتِ)[3]، واتّفقتْ الفرقُ الإسلاميّةُ على أنّ اللهَ تعالى سميعٌ بصيرٌ[4].

وقد استدلَّ أهلُ الحقِّ على إثباتِ السّمعِ والبصرِ بالعقلِ والنّقلِ، أمّا العقلُ فلأنّهما صفتا كمالٍ ونقيضيهما[5] نقصٌ، فإذا لم يتّصفْ بهما لاتّصفَ بنقيضيهما الصّممُ والعمى وهو محالٌ[6]، وأمّا النّقلُ فلقوله تعالى: {إِنَّنِي مَعكُما أسمعُ وأَرى} [طه: 46][1]، {وهُوَ السَّميعُ البصيرُ} [الشورى:11] وغير ذلك.

---

1) الصفاتُ ليست عين الذات ولا غيرها، ويمنع إطلاق لفظ الغيريّة لئلا تُتوهّم الغيريّة الّتي تكون بين الغيرين الموجودين اللّذين يصحّ وجود أحدهما دون الآخر، فيجوز لأحدهما مفارقة الآخر زماناً أو مكاناً أو وجوداً أو عدماً، على العموم ليس في معنى الغيرين دلالةٌ عقليّةٌ قاطعةٌ ولا دليلٌ سمعيٌّ حاسمٌ، ولكنْ اتّفقت الأمّة على منع إطلاق الغيريّة بين الذات والصفات؛ لأجل منع توهّم الانفصال بينهما، وهذا لا يمنع من جواز القول بأنّ الصفات موجوداتٌ وأنّ الذّات موجودةٌ، وأنّ العلم مع الذات موجودان، وكذا باقي الصفات.

ولكن لَمّا ثبت أنّ الصفات القديمة لا يجوز أن تكون متغايرةً من حيث إنّه لا يجوز مفارقةُ شيءٍ منها للآخر بزمانٍ ولا مكانٍ، ولا بوجود شيءٍ منها مع عدم الآخر، وأنّه لا ينوب أحدها مكان الآخر، فلمّا كان هذا معنى الغيريّة وصفها الباقلانيّ بذلك في أحد قوليه، ومنع من ذلك جمهور العلماء، انظر: الجوينيّ: الإرشاد (ص/122-123)، التمهيد: الباقلانيّ (ص/215)، المنهج السديد: السنوسيّ (ص/222-223)، البداية: الصابونيّ (ص/51)، أصول الدين: البزدويّ (ص/76-77).

2) (رحمه الله تعالى) سقطت من (ج).

3) شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/154-155).

4) في (د): (بصير سميع).

5) منصوبةٌ بتقدير ناصبٍ محذوفٍ: (ولأنّ نقيضيهما) أو يمكن تقدير رسم ألفٍ خنجريّةٍ فوق النبرة، فتكون مرفوعةً.

6) انظر: الإرشاد: الجوينيّ (ص/73-74)، المسامرة: ابن الهمام (ص/71).

[الاستدلالُ بالسمعِ على السمعِ والبصرِ]

وفي الاستدلالِ بكونهما صفتا[2] كمالٍ نظرٌ[3]؛ إذْ لا يلزمُ من كونِ الشّيءِ صفةَ كمالٍ في الممكنِ كونُه كذلك في الواجبِ، لأنّ ذاتَه العليّةَ لا تُعرفُ حتّى يُعلمَ أنّهما كمالٌ بالنسبةِ إليه تعالى، فالحقُّ الاعتماد في السّمعِ والبصرِ وفي صفةِ الكلامِ أيضاً على النّقلِ، فإنْ قلتَ: كما أنّ السمعَ والبصرَ كمالٌ بالنسبةِ إلى الممكنِ فكذلك باقي صفاتِه تعالى، فلمَ خصّصَ الأئمّةُ هاتين الصّفتينِ بالاستدلالِ بكونِهما صفتي كمالٍ دونَ غيرِهما؟ قلتُ فرقٌ بينهما وبين غيرِهما من الصّفاتِ لأنّ الدليلَ على الحياةِ والعلم والقدرة [f27] والإرادة وجودُ العالَمِ؛ إذْ وجودُه مفتقرٌ إلى صانعٍ بالضرورةِ، والصّانعُ لهذه المصنوعاتِ البديعةِ لا يكونُ إلا حيّاً وهو بديهيٌّ، ولا بدَّ وأنْ يكون عالِماً لأنَّ هذا الصُّنعَ[4] على هذا النّمطِ المشاهَدِ لا يصدرُ من جاهلٍ، وأنْ يكونَ مريداً لِما تبيَّن أنَّه تعالى فاعلٌ بالاختيارِ، وقادراً إذ العاجزُ لا يقدِرُ على إيجادِ هذا العالَمِ، فهذه الصفاتُ الأربعُ ثابتةٌ بالعقلِ لاحتياج العالَمِ إليها، وأمَّا السّمعُ والبصرُ فليسا كذلك؛ فلذلكَ احتاجوا إلى الاستدلالِ بكونهما صفتي كمالٍ، ولا شكَّ أنَّ باقي الصفاتِ كمالٌ أيضاً، لكنْ لا يُحتاج إلى الاستدلال به[5] وهو ظاهرٌ، وصفة الكلام ليست من قبيل الأربع، بل مِنْ قبيل السّمع والبصرِ.

قوله: (**لا بجارحة**) يعني: أنّ سمعَه وبصرَه ليسا كسمعِنا وبصرِنا، كما في باقي صفاتِه تعالى، لأنَّ سمعَنا وبصرَنا بالجارحةِ[6] وهو تعالى منزَّهٌ عن الجارحةِ[7]، وسمعُنا مقصورٌ على الأصواتِ، وسمعُه ليس مقصوراً عليها،

---

1) في (د): (ولقوله تعالى).

2) الصحيح: (صفتي).

3) انظر: المواقف: الإيجيّ (ص/292).

4) في (د): (المصنع).

5) أي: بكونهم صفات كمالٍ.

6) ومن الممكن أن نسمع ونبصر دون الجارحة والحاسّة، فمقارنة السمع والبصر لتأثّر الجارحة، لا يعني لُزوم عدم الانفكاك بينهما، فهو ليس من قبيل الأمور العقليّة بل العاديّة.

7) انظر: شرح المواقف: الجرجانيّ (ص/90).

بلْ يسمعُ ذاتَه وصفاتِه في الأزلِ وفيما لا يزالُ، ويسمعُ فيما لا يزالُ ذواتَ العوالِمِ وأعراضَها[1]، كذا نقلَ السنوسيُّ عن الأئمّة.[2]

قولُه: (**وغير هذا ضلالٌ**) يعني: إنكارُ هاتين الصفتين ضلالٌ إذْ فيه تكذيبٌ للقرآن.

قوله: (**وقيل معناهما**) إلى آخره، أيْ: معنى السّمعِ والبصرِ يرجعُ إلى العلمِ بمعنى أنّه نوعٌ من العلمِ، وليس كذلك لأنَّ العلمَ يتعلَّقُ بالموجودِ والمعدومِ، وهما يتعلّقانِ بالموجودِ فقط[3]، وإنّما كان هذا القولُ ضعيفاً لأنّه لا احتياجَ إلى[4] التّأويلِ، ولأنَّ من أسمائِه تعالى السميعُ البصيرُ العليمُ، والأصلُ عدمُ التّرادفِ.

فَصْلٌ فِي العِلْمِ

145.وَهُوَ العَلِيْمُ بِعِلْمٍ قَدْ أَحَاْطَ بِهِ ... فِيْ كُلِّ مُنْفَصِلٍ بَلْ كُلِّ مُتَّصِلِ

146.فَلَيْسَ يَخْفَى عَلَيْهِ كُلُّ مَاْ هَجَسَتْ ... بِهِ الضَّمَائِرُ مِنْ قَوْلٍ وَمِنْ عَمَلِ

147.كَمَا أَحَاطَ وَأَحْصَى عِلْمُهُ عَدَداً ... فِي كُلِّ عُلْوٍ عَلا أَوْ كُلِّ مُنْسَفِلِ

(**العِلمُ**): إمَّا صفةٌ زائدةٌ تنكشفُ بها المعلوماتُ كما ينكشفُ[5] بالبصرِ المبصراتُ، وهو مذهبُ المتكلّمين[6]، وإمّا حصولُ صورةِ الشّيءِ في الذّهنِ، وهو مذهبُ حجّةِ الإسلامِ الغزاليّ قال: (فالحصولُ هو العلمُ، وصورةُ الشّيءِ هو المعلومُ)[7]، والحقُّ تعالى عالمٌ بعلمٍ؛ أي: بصفةٍ زائدةٍ على ذاتِه [27ب]، لا عالمٌ بذاتِه من غيرِ علمٍ، كما هو مذهبُ المعتزلةِ[8].

---

1) سمعُ الله تعالى وبصره يتعلقان بجميع الموجودات القديمة والحادثة، لأنّ المصحّح لتعلّقهما الوجودُ، وتخصيصه ببعضها يحتاج إلى مخصّصٍ وهو محالٌ، انظر: شرح صغرى الصغرى: السنوسيّ (ص/80).

2) انظر: المنهج السديد: السنوسيّ (ص/225)، شرح صغرى الصغرى: السنوسيّ (ص/80).

3) قال الإيجيّ رحمه الله تعالى مُضعّفاً هذا القول: (تنبيهٌ: قد تقدّم أنّ طائفةً يزعمون أنّ الإدراك نفس العلم، فهؤلاء زعموا أنّ السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما، فيكونان حادثين) المواقف (ص/293).

4) في (د): (لا احتياج له إلى).

5) في (ب) و(ج): (تنكشف) وهو الصحيح.

6) انظر: نهاية الأقدام: الشهرستانيّ (ص/206)، أبكار الأفكار: الآمديّ (ص/322)، الاقتصاد في الاعتقاد: الغزاليّ (ص/47).

7) انظر: المستصفى: الغزاليّ (ص/39-40).

8) انظر: المختصر في أصول الدين: القاضي عبد الجبّار (ص/329).

واعلمْ أنّهم[1] إذا أطلقوا الزّائدَ على صفاتِ الله تعالى فمرادُهم به الصّفةَ الّتي [لا] يمكن تَصوُّرُ الموصوفِ بدونها[2]، لا[3] كما يُفهَمُ من ظاهرِ لفظِ الزّائدِ، والدّليلُ على وجوبِ وجودِ العلمِ له تعالى عقلاً كونُه فاعلاً بالاختيارِ، لأنّ الفعلَ المتقنَ لا يصدرُ عن الفاعلِ المختارِ إلّا بعدَ العلمِ به[4]، فهو عالِمٌ في الأزلِ بعلمٍ قديمٍ كلَّ ما سيكون فيما لا يزالُ، وذلك قبلَ تعلّقِ القدرةِ الأزليّةِ به[5]؛ أي: بما سيكونُ فيما لا يزالُ، لأنّ القدرةَ الأزليّةَ لو تعلّقتْ بالممكناتِ في الأزلِ لَلَزِمَ أنْ يكونَ العالَمُ قديماً وقد ثبتَ حدوثُه، وبهذا تقومُ الحجّةُ على العبدِ لله تعالى عقلاً، مثالُه أنْ تقول: عَلِمَ اللهُ تعالى سُوءَ اختيار أبي جهلٍ بعلمٍ قديمٍ ليس مسبوقاً بالعدم، فقضى عليه بالكفر، وعَلِمَ حُسنَ اختيارِ أبي بكرٍ الصّديق رضي الله عنه، فقضى عليه بالإيمانِ، بمعنى أنَّ أبا جهلٍ لو خُلّيَ ونفسَه فوُجِدَ، لَمَا وُجِدَ إلّا كافراً.

والدّليلُ على علمِهِ نقلاً ما جاءَ في الكتابِ العزيز[6]، وهو يتعلّقُ بالواجبِ والمستحيلِ والجائز[7]، هذا وقد استُدِلَّ على علمِه بإحكامِه مصنوعاتِه، بأنَّ هذه المصنوعاتِ المحكَمَةِ لا يمكنُ صدورُها من غير عالِمٍ، وأُورِدَ عليه بأنَّ إحكامَ الفعلِ لا يدلُّ على العلمِ، لأنَّ النّحلَ لا عِلمَ لها مع أنَّ ما تفعلُه من الأشكالِ المسدَّسةِ في غايةِ الإحكامِ، لأنَّ ما عدا المسدَّساتِ من الأشكالِ تُوجَدُ بينها فُرَجٌ، وأمَّا المسدَّساتُ فلا يوجد بينها شيءٌ من الفرجِ، والأشكالُ المربَّعةُ وإنْ لم يوجد بينها فرجٌ إلّا أنَّها لا تُناسبُ بدنَ النّحلِ لأنَّه قريبٌ إلى

---

1) يقصد المتكلّمين.

2) قال القاضي عبد الجبّار في مبحث العلم: (ولو كان قديماً لوجبَ أنْ يكون وُجودُه واجباً يستغني عن موجدٍ وفاعلٍ، وهذا موجبٌ أنّه مساوٍ لله في الإلهيّة، وأنْ لا يكون الله عزّ وجلَّ بأنْ يكون إلهاً أولى من علمه وقدرته القديمين، وفساد ذلك يُبيّنُ أنّه تعالى عالمٌ لذاته، وقادرٌ لذاته) المختصر في أصول الدين (ص/330)، فهو قد جعل الصفة مغايرةً للذات، يصحُّ قيام الذات بدونها.

3) (لا) سقطت من (ج).

4) انظر: التمهيد: الباقلانيّ (ص/26)، الإرشاد: الجوينيّ (ص/63).

5) (به) سقطت من (ج).

6) أثبت الله تعالى لنفسه صفة العلم وشمولها: {لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ} [النساء:166]، وشمولها: {وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [الحديد:3].

7) الموجب للعلم ذاتُه تعالى، والمقتضي للمعلوميّة ذواتُ المعلومات ومفهوماتها، ونسبة الذات إلى الكلِّ سواءٌ، والاختصاص بالبعض يستلزم الحدوث لافتقار الصّفة حينئذٍ إلى الفاعل، وحدوثها يستلزم الدور أو التسلسل، انظر: المواقف: الإيجيّ (ص/287)، شرح صغرى الصغرى: السنوسيّ (ص/76).

الاستدارة فلا يناسبُه إلا الشّكلُ المسدّسُ، وأُجيبَ بأنَّ مذهبَ أهلِ الحقِّ استنادُ[1] جميعِ الأفعالِ إلى الله تعالى، فلا فعلَ[2] بل الفاعلُ هو الله تعالى إذْ لا مُوجِدَ سواهُ، فما صنعه[3] النّحلُ من جملة مخلوقاتِه تعالى الّتي تدلُّ على عظيم قدرته وعلمه، وقد يُجابُ أيضاً أنّه لا مانعَ مِنْ أنْ تكون النّحلُ عالمةً بصنعها، وذلك بأنْ يخلقَ لها العلمَ كما يخلقُه للإنسانِ[4].

قولُه: (**قد أحاط به**) الضّميرُ في (**أحاط**) راجعٌ إلى الله تعالى والّذي في (**به**)[5] راجعٌ للعلم، والباءُ للسببيّة وقولُه: (**في كلِّ متّصلٍ**) إلى آخره، أراد بالمتّصل والمنفصل المعلوماتُ؛ لأنّ بعضَها متّصلٌ ببعضٍ آخر[6] [28أ]، وبعضُها منفصلٌ عن بعضٍ آخرَ.

قوله: (**كما أحاط وأحصى علمُه**) الظّاهرُ أنَّ الكافَ للتّعليلِ لقوله: (**فليس يخفى عليه**).

[صفةُ علمِ اللهِ تعالى]

148.وَلا يُقَالُ لِعِلْمِ اللهِ مُكْتَسَبٌ كَذَا التَّجَدُّدُ أَيْضاً غَيْرُ مُعْتَدِلِ

149.كَذَا التَّعَدُّدُ لا الْمَعْلُومُ يُوْجِبُهُ بَلْ هُوَ مُتَّحِدٌ لِلوَصْفِ فِي الأَزَلِ

150.قَدْ قَدَّرَ الخَلْقَ وَالْأَرْزَاقَ فِي أَجَلٍ[7] بَلْ كُلُّ شَيْءٍ نَعَمْ يُبْدِيهِ فِيْ أَجَلِ

قد سبق آنفاً تفسيرُ مطلقِ العلمِ فلا يُحتاجُ إلى ذكرِه مرَّةً أخرى، وهو ينقسمُ إلى قسمين، كسبيٌّ وبديهيٌّ:

- فالكسبيُّ هو العلمُ الحاصلُ بعد النَّظر كالعلمِ بأنَّ العالَمَ حادثٌ فإنّه حاصلٌ بعد ترتيب المقدّمتين[1]؛ وهما قولُنا: العالَمُ متغيّرٌ وكلُّ متغيّرٍ حادثٌ، وترتيبُ هذه المقدّمتين[2] هو النّظرُ، وقولُنا العالَمُ حادثٌ لا يحصلُ إلّا بعدَ هذا التّرتيب.

---

1) في (ج) و(د): (إسناد).

2) في (ج) و(د): (فلا فعل للنحل).

3) في (ج) و(د): (صنعته).

4) انظر: المواقف: الإيجيّ (ص/285-286).

5) في (ج) و(د): (في لفظ به).

6) (آخر) سقطت من (د).

7) في (ج) و(د): (أزلٍ).

- وأمّا البديهيُّ فهو العلمُ الحاصلُ من غير هذا النّظرِ، كالعِلمِ بأنّ النارَ محرقةٌ، والعلمُ الضروريُّ ليس قسماً[3] ثالثاً بلْ هو البديهيُّ، وبينهُما فرقٌ قليلٌ ليس هذا محلَّ بيانِه، فما ذُكِر مِن العلمِ بقسْمَيْهِ الكسبيّ والبديهيّ، بل والضروريُّ أيضاً مستحيلٌ على الله تعالى، أمّا الكسبيُّ فلأنّهُ حادثٌ عن المقدّمتين، وأمّا البديهيُّ فلأنّهُ يُوهِمُ الحدوثَ؛ إذْ يُقالُ بدهَهُ الأمرُ الفلانيُّ إذا أتاهُ بغتةً، وقد سبقَ أنَّ جميعَ صفاتِه تعالى قديمةٌ.

قولُه: (**كذا التجدّدُ**) يعني: لا يتجدّدُ له تعالى علمٌ؛ لأنّه يلزمُ من التجدّدِ الحدوثُ[4].

قوله: (**كذا التعدّد**) يعني أنَّ علمَه[5] تعالى ليس يتعدّدُ بتعدّدِ المعلومات؛ بأنْ يعلمَ كلَّ معلومٍ بعلمٍ يخصُّه كما هو في حقّنا، بلْ هو جلَّ وعلا يعلمُ المعلوماتِ بعلمٍ واحدٍ[6].

قوله: (**للوصف في الأزل**) يعني لوصفِ[7] الحقِّ تعالى به في الأزل، ولا يتعدّدُ العلمُ بتعدّدِ المعلوم[8] إلّا إذا كان حادثاً، وتحقيقُهُ أنَّ العلمَ إذا فُسِّرَ بحصولِ صورة الشّيءِ في العقلِ، فالحصولُ يتعدَّدُ بتعدُّدِ المعلوم[9]، وهذا مستحيلٌ في حقّه تعالى إذْ علمُه قديمٌ والحصولُ حادثٌ، وأمّا إذا فُسِّرَ العلمُ بأنّه صفةٌ ينكشفُ بها المعلومُ فلا تعدّدَ حينئذٍ أصلاً.

---

1) في (د): (المتقدمتين).

2) في (د): (المتقدمتين).

3) (قسماً) سقطت من (د).

4) الذي يُحوج إلى تجدّد العلم هو ذهابه بالعدم أو بالغفلة، وعلم الله تعالى قديمٌ فيستحيل ذهابه، وإنّما تتجدّد تعلّقاتُه، وهذا لا خلاف فيه، انظر: المسامرة في شرح المسايرة: الكمال بن أبي شريفٍ (69/1)، شرح المواقف: الجرجانيّ (ص/74-75).

5) في (د): (علم الله تعالى).

6) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد: الغزاليّ (ص/47)، أبكار الأفكار: الآمديّ (ص/322)، المعتمد في أصول الدين: أبو يعلى (ص/49).

7) في (د): (لوصفه).

8) في (د): (المعلومات).

9) في (د): (المعلومات).

قوله: **(قد قدّر الخلق)** إلى آخره، يعني: تعلّقَ علمُهُ تعالى وإرادتُه بجميعِ الأشياء، وكلُّ ما يظهرُ فهو على طِبقِ ما عَلِمَهُ تعالى فلا يتجدّدُ له علمٌ[1] [28ب].

فَصْلٌ فِي الْإِرَادَةِ

151.إِنَّ الإِرَادَةَ لِلتَّخْصِيْصِ وَاجِبَةٌ[2] فَلَيْسَ عَنْهَا يَنُوْبُ العِلْمُ بِالبَدَلِ

152.فَإِنْ يُرِدْ نَفَذَتْ فِيْنَا إِرَادَتُهُ مَنْ شَاءَ[3] يَهْدِيْهِ أَوْ يُضْلِلْ فَلا تَسَلِ

153.وَالخَيْرُ[4] وَالشَّرُّ خَلْقٌ إِنْ بِذَاكَ قَضَى فَلَيْسَ لِلخَلْقِ فِي المَقْضِيِّ مِنْ حِيَلِ

154.بَلْ كُلُّ إِنْعَامِهِ فَضْلٌ وَنِقْمَتُهُ عَدْلٌ فَهَذَا سَبِيْلُ العَدْلِ فَاعْتَدِلِ

155.إِنَّ[5] الإِرَادَةَ غَيْرُ الأَمْرِ لا عَجَبٌ للهِ سُبْحَانَهُ حُكْمٌ بِلا عِلَلِ

156.سُبْحَانَهُ رَبُّنَا تَعْنُو الوُجُوْهُ لَهُ مَنْ لَمْ يُوَصِّلْهُ لِلخَيْرَاتِ لَمْ يَصِلِ

(الإرادةُ) هي صفةٌ يترجّحُ بها وُقوعُ أحدِ طرفَيِ الممكن على مقابلِه، وهي مِنْ صفاتِ المعاني الثّابتَةِ لله تعالى[6]، لأنّ كلَّ ممكنٍ لا يقتضي لذاته وُجوداً ولا عدماً فترجيحُ وجودِه على عدمِه، أو عدمِه على وجودِه لا يكونُ إلّا بصفةٍ، وهي المعنيّ عنها بالإرادة[7].

---

1) انظر: المواقف: الإيجيّ (ص/288).

2) في (ج) و(د): (موجبةٌ) وهو الصحيح.

3) في (ب): (يشاء).

4) في (د): (فالخير).

5) في (ج) و(د): (إذ).

6) صفة الإرادة الأزليّة ثابتةٌ بالنقل والعقل، تدلُّ عليها نصوصٌ كثيرةٌ، منها قوله تعالى: {إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ} [المائدة: 1] {إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [النحل:40].

7) قال أهل الحقِّ بوجوب صفة الإرادة له تعالى، وأنّها أزليّةٌ قائمةٌ بذاته، تقتضي تخصيص الممكنات بوجهٍ دون وجهٍ، متعلقةٌ بكلِّ ممكنٍ؛ إذ العجز عن بعضها مستلزمٌ للعجز عن جميعها، وزعمت المعتزلة أنّه تعالى مريدٌ لذاته، وليس له إرادةٌ قديمةٌ، وأنّه لا يريد المعاصي، انظر: اللّمع: الأشعريّ (ص/47)، التمهيد: أبو المعين (ص/59)، التمهيد: الباقلانيّ (ص/27)، أبكار الأفكار: الآمديّ (ص/298)، البداية من الكفاية: الصابونيّ (ص/82)، حاشية قاسم قطلوبغا على المسايرة (2/2)، المختصر في أصول الدين: القاضي عبد الجبّار (ص/342، 343)، نظريّة التكليف: عبد الكريم عثمان، (ص/353).

قوله: (**فليس عنها**) إلى آخره، يعني أنَّ الإرادةَ غيرُ العلم؛ لأنَّ العلمَ ليس له تأثيرٌ في المعلومِ[1]، والإرادةُ مؤثِّرةٌ في المراد، لأنَّها ترجِّحُ أحدَ طرفيه، أعني العدمَ أو الوجودَ[2] على الآخَر، والعلمُ صفةٌ ينكشفُ بسببها المعلومُ.

قوله: (**فإنْ يُرد نفذت**)[3] إلى آخره، يعني أنَّ[4]إرادتَه تعالى إذا تعلَّقتْ بشيءٍ لا يمكنُ تخلُّفُ ذلك الشّيءِ عن الوقوع، سواءً كان خيراً أو شرّاً هدايةً أو ضلالةً، ولكنْ تعلُّقُها بالمراد على وَفقِ العلم[5]، وتعلُّقُ القدرة على وفق الإرادة، وقد قال المحقِّقون: إنَّ العلمَ تابعٌ للمعلوم، فيكون العلمُ تابعاً للمعلوم[6]، والإرادةُ تابعةٌ للعلم، والقدرةُ تابعةٌ للإرادة، فإذا فهمتَ هذا عرفتَ أنَّ الحجَّةَ لله على عباده لأنَّه تعالى علِم في الأزل؛ أي: الوقت الذي ليس فيه خلقٌ ولا مخلوقٌ[7] أبا جهلٍ مثلاً، وعلِم منه[8] ما سيكون عليه من الأحوالِ، ومن جملةِ الأحوالِ كفرُه، فقضى عليه بالكفرِ؛ أي: رجَّحَ بصفةِ الإرادةِ كفرَه على إيمانِه، وأوجدَه بصفةِ القدرةِ من العدمِ إلى الوجودِ؛ أيْ: مِنْ عالَمِ الغيبِ إلى عالَمِ الشهادةِ، فليس الحقُّ تعالى مجبِراً لأبي جهلٍ على كفره، كما هو مذهبُ الجبريَّة، فإنْ قلتَ: هل لأبي جهلٍ قدرةٌ أو حيلةٌ على الاتّصاف بالإيمان بدلاً عن الكفر الذي قُدِّرَ [29أ] عليه في الأزل؟ قلتُ: أمَّا عقلاً فلا قدرةَ له ولا حيلةَ، وأمَّا إذا نظرنا إلى أنَّ أصحاب الوحي صلوات الله عليهم يَعلمون بتعليم الله تعالى إيَّاهم أشياءَ لا تُدرَكُ بالعقل، كعلمِهم بما بعد الموت من أحوال القبر والمحشر، وغير ذلك من الأمور الّتي ليس للعقل فيها مدخلٌ، فلا عجبَ أنْ يكون هناك شيءٌ يبعث أصحابَ الوحيِ على دعوى مثلِ أبي جهلٍ وأبي طالبٍ إلى الإيمانِ، ولعلَّ مثلَ هذا دعا أبا بكرٍ الصِّدِّيقَ إلى أنْ يقولَ: (العجزُ عن دركِ الإدراكِ إدراكٌ)[9] لأنَّ ما تقرَّرَ مِنْ صفات الحقِّ[1] تعالى بالعقلِ هو بالقياسِ على ما في الشاهدِ من

---

1) في (د): (المعلومات).

2) في (ج) و(د): (والوجود).

3) في (د): (نفذت فينا).

4) (أن) سقطت من (د).

5) انظر: المسامرة: الكمال بن أبي الشريف (69/1).

6) (فيكون العلم تابعاً للمعلوم) سقطت من (ج).

7) في (ج): (ولا هو مخلوق).

8) في (ج) و(د): (علم منه جميع).

9) انظر: التبصير في الدين: الإسفراييني (ص/160)، المقصد الأسنى: الغزاليّ (ص/54).

الحادثاتِ، وأين القديمُ من الحادثِ[2]، وفي قوله تعالى: {أُدْعُوْنِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ} [غافر: 60] دلالةٌ على أنَّ هناك شيءٌ لا يُدرَكُ بالعقلِ.

هذا وقد اختلفَ العلماءُ في تعلُّق القدرةِ الأزليَّة بما تعلَّقَ علمُ الله بعدمِهِ، وسيأتي مُفصَّلاً في بحثِ القدرةِ[3]، فعلى القولِ بتعلُّقِ القدرةِ به لا يمتنعُ إيمانُ الكفارِ، فلأجلِ ذلك بذلَ الجهدَ صلواتُ الله وسلامه عليه في دعوى الكافرين ولا يزالُ يستغفرُ لهم حتَّى نُهي عن ذلك بقوله تعالى: {مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِيْنَ} [التوبة: 113] الآية.

وقد أشار الشَّارح السنوسيُّ إلى أن ثمَّة أموراً لا تُدرَكُ بالعقولِ[4] ولا يعلمُها إلّا اللهُ تعالى، ومَنْ أراد تعليمَه إيّاها مِن المقرّبينَ بقوله في آخر شرح هذه الأبيات: (إنَّ أحكامَه جلَّ وعلا ليست تابعةً لعلَلٍ عقليَّةٍ تقتضيها، ولا لأغراضٍ من جلْبِ مصالحَ أو دفع مفاسدَ تتوقَّفُ على معانيها، بلْ أحكامٌ وتصرّفاتٌ وقعتْ بمحضِ الاختيارِ، جاريةٌ على وَفْقِ إرادتِه وحكمتِه البالغةِ، الّتي خرجتْ عن موازينِ النُّظَّار[5] فليس للعبيدِ المغروسينَ فيما لا نهاية له من الجهالاتِ إلّا الإذعانُ وغايةُ التّسليم، والتزامُ حُسنِ الأدب في الوقوف مع أبواب فضل الله تعالى، إنْ وَفّق بالسَّوق[6] لها بمحضِ كرمه العميم ومدِّ أيدي الضَّراعة إلى ما يُرجى أنْ يَخرجَ عندها بمحضِ اختيار الرَّبِّ الرؤوف الرحيم، وتنكيرُ الحكم في كلام الماتِنِ للتعظيم، أي: له تعالى حكمٌ عظيمٌ يستحيلُ أنْ يُوزَن بميزان أحكامِ الخلقِ وأنْ يجريَ على مقتضى الأعرافِ العاديَّةِ بينهم، والتَّقيُّدِ بقيودِ الأغراضِ [29ب] والعِلَلِ المتداولةِ عندهم، كما فعلت المعتزلةُ[7] أبعدَهم الله تعالى في ذلك)[8]، انتهى كلام الشّارح السنوسيِّ رحمه الله تعالى.

---

1) في (د): (صفات الله تعالى).

2) في (د): (الحادثات).

3) انظر: (ص/224) من هذه الرسالة.

4) في (د): (بالعقل).

5) في (ج) و(د): (الأنظار).

6) في (ب): (بالشوق).

7) مثل قولهم باللّطف، والصلاح والأصلح، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين.

8) انظر: المنهج السديد: السنوسيّ (ص241-242).

ولَمّا كان لِمُتوهّمٍ أنْ يتوهّمَ ترادفَ الأمر والإرادة، ويُفرّعَ[1] على ترادُفهما سؤالاً، وهو: أنَّ أمرَ الحقِّ[2] تعالى يتعلَّقُ بالإيمان والطاعات، فلم قلتم أنَّ الإرادةَ تتعلّقُ بهما وبأضدادهما، أعني الكفر والمعاصي؟ فقال: (إنَّ[3] الإرادةَ غيرُ الأمر لا عجبٌ)[4].

قوله: (**لله سبحانه حكمٌ بلا عللٍ**) يعني أنّ أحكامَ الله تعالى لا تُعلَّلُ؛ إذْ هو المنفردُ بإيجادِ العالَمِ، فيجوزُ أنْ يريد شيئاً ويأمُرَ بضدِّهِ، ولا يعلمُ الحكمةَ فيه إلّا هو، لأنَّ العقولَ قاصرةٌ عن إدراكِ كُنْهِ صفاتِه كما مرَّ.

وقولُ المصنّفِ: (**تعنو الوجوه له**) يعني: تخضعُ ذواتُ الكائناتِ وأفعالُها له خضوعَ العاني الّذي هو الأسيرُ، إذْ كلُّها أسرى قبضِ[5] قدرَتِه وقهرِه وإرادتِه.

فَصْلٌ فِي القُدْرَةِ

157.وَقُـــدْرَةُ اللهِ فِي الأَشْـــيَاءِ مُمْكِنُهَـــا بِـلا عِـلاجٍ وَلا ضَـرْبٍ مِـنَ العِلَـلِ

158.مَـا قَـالَ لِلشَّـيْءِ كُـنْ إلّا وَكَـانَ عَلَـى وَفْـقِ الإِرَادَةِ مِـنْ بُـطْءٍ وَمِـنْ عَجَـلِ

هذا الفصلُ لإثباتِ صفةِ القدرةِ له تعالى، ونظمُ الدليلِ على وجودِها أنْ تقولَ:

إنَّ الله تعالى فاعلٌ بالاختيارِ، وقد سبقَ الدليلُ عليه، والفاعلُ بالاختيارِ لا تصدرُ عنه الأفعالُ إلّا وهو قادٌر عليها، فالله تعالى لا تصدرُ عنه الأفعالُ إلّا وهو قادرٌ[6]، ومعلومٌ أنَّ القادرَ هو من قامتْ به صفةُ القدرة[7].

---

1) في (د): (ويتفرّع) في ج: (ويتضرّع).

2) في (د): (ويتفرّع على ترادفهما سؤالٌ وهو أنّ أمر الله تعالى).

3)في (ج): (إذ).

4) الإرادةُ تعمّ الإيمان والكفر والطاعة والمعصية، أمّا الأمرُ فيتعلّق بالإيمان والطاعات فقط، فلا ترادف بينهما، بل هما مدلولان متباينان، بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ، يجتمعان وينفردان، المنهج السديد: السنوسيّ (ص/241).

5) في (ج) و(د): (في قبض).

6) (عليها، فالله تعالى لا تصدر عنه الأفعال إلّا وهو قادرٌ) سقطت من (ب).

7) القدرة عبارة عن صفةٍ وجوديّةٍ يتأتّى بها إيجادُ كلّ ممكنٍ وإعدامُه على وَفق الإرادة، وهي تتعلّق بجميع الممكنات، إذ العجزُ عن بعضها يستلزم العجز عن جميعها، انظر: أبكار الأفكار: الآمديّ (ص/279)، شرح صغرى الصغرى: السنوسيّ (ص/73).

قوله: (**وقدرة الله للأشياء ممكنها**) يعني أنّ قدرةَ الله تعالى مختصّةٌ بالأشياءِ الممكنة، فلا تتعلّقُ بالواجباتِ كذاتِه تعالى وصفاتِه، لأنّها قديمةٌ كما سبقَ بيانُه، ولا بالمستحيلاتِ العقليّةِ، وتتعلّقُ بجميعِ الممكنات، ومثلُها في التعلّقِ الإرادةُ وهو ظاهرٌ[1].

[أقسامُ المستحيلِ العقليّ]

واعلم أنّ المستحيلَ عقلاً قسمان:

- قسمٌ مستحيلٌ لذاتِه كاجتماعِ المتناقضين، مثلَ اجتماعِ وجودِ زيدٍ وعدمِه في آنٍ واحدٍ، وهذا القسم ممّا اجتمعت النّاس كلّهم على عدم تعلّق القدرة به.
- وقسمٌ مستحيلٌ لا لذاته بل لأجل تعلّق علم الله تعالى بعدم وقوعه ووجوده كإيمان أبي لهبٍ مثلاً، لأنّ إيمانَه[2] [f30] ممكنٌ في نفسه كغيره من الممكنات لا مستحيلٌ، إلّا أنّه لَمّا تعلّق عِلمُ الله بعدمِ وقوعِه صارَ كالمستحيلِ لذاتِه.

[تعلّقُ قدرةِ اللهِ تعالى فيما تعلّقَ العلمُ بعدمِه]

وهذا القسمُ مُختلَفٌ فيه؛ فبعضُ العلماءِ قال إنّه كالمستحيلِ الأوّلِ فلا تتعلّقُ القدرةُ به، وبعضُهم قال إنّها تتعلّقُ به[3]، واستُدِلّ على الثاني بأنّ المفهوماتِ ثلاثةٌ: واجبٌ ومستحيلٌ وممكنٌ، فالواجبُ: هو الّذي ذاتُه اقتضتْ وجودَه، والمستحيلُ: هو الّذي ذاتُه اقتضت عدمَه، والممكنُ: هو الذي لا تقضي ذاتُه وجوداً ولا عدماً، فلو كان ما تعلّقَ علمُ الله بوجوده واجباً وما تعلّقَ علمُ الله بعدمِه مستحيلاً لانتفى القسمُ الثّالث وهو

---

1) القدرة والإرادة لم تتعلّقا بالواجب وبالمستحيل؛ لأنهما صفتا تأثيرٍ، ومن لازم الأثر وجوده بعد العدم، فلزم أنَّ ما لا يقبل العدم أصلاً، وما لا يقبل الوجود أصلاً، لا يصحَّ أن يكون أثراً لهما، وإلّا يلزم تحصيل الحاصل؛ وذلك إنْ تعلّقتا بإيجاد الواجب أو بإعدام المستحيل، أو يلزم قلب الحقائق بصيرورة الواجب والمستحيل ممكنين، انظر: شرح الخريدة البهيّة: العدويّ (ص/87).

2) في (ج) و(د): (إيمان أبي لهب).

3) وقد وفّق الإمام الغزاليّ بين هذين القولين بأنّ هذا النوع ممكنٌ ومحالٌ معاً؛ فالإمكانُ باعتبار ذاته إنْ قُطع الالتفاتُ إلى غيره، والاستحالةُ لغيره لا لذاته؛ أيْ: لتعلّقِ العلمِ بعدم حصوله، إذ بحصوله ينقلب العلم جهلاً، ومحالٌ أنْ ينقلبَ العلمُ جهلاً، فبان أنّه ممكنٌ لذاته، ومحالٌ للزومِ استحالةٍ في غيره، أي إنّ الغزاليّ رحمه الله تعالى نظر في اختلاف المفهوم، وهذا يصحُّ، انظر: الاقتصاد: الغزاليّ (ص/309-310).

الممكنُ، وصارت الأشياءُ إمّا واجبةً وإمّا مستحيلةً، وهو باطلٌ لاستلزامه أنْ لا تتعلّقَ قدرتُه تعالى بشيءٍ من الأشياء لأنّ متعلّقَ[1] القدرةِ هو الممكنُ، فإذا صار إمّا واجباً أو ممتنعاً لم يبقَ للقدرةِ متعلّقٌ أصلاً.

فإنْ قلتَ: متعلّقُ القدرةِ في كلِّ شيءٍ تعلّق علمُ اللهِ بوجوده، فلا يلزمُ نفيُ متعلَّقِها بالكلّيَّةِ، فالجوابُ: إنَّ[2] هذا القسم واجبُ الحصول في الوقت الذي قدّرَهُ الله تعالى له، ولا يظهرُ للقدرةِ سلطانٌ إلّا إذا تعلّقتْ بعدمٍ أزليٍّ ليس له وجودٌ في الخارج[3] ولا في العلمِ، كإيمان أبي لهبٍ مثلاً.

لا يقالُ: يلزم من هذا تغيّرُ العلمِ القديمِ؛ لأنّا نقولُ لا نسلّمُ لزومَ تغيُّرِ العلمِ، وإنّما يلزمُ ذلك لو تعلّقَ العلمُ بوجودِ شيءٍ، وتعلّقت القدرةُ باستمرار عدمِه، وفرقٌ بين ما تعلّقَ علمُ الله بوجوده في زمن كذا، وبين ما تعلّقَ علمُ الله بعدمه الأزليِّ[4] فافهمْ. لأنّك إذا[5] أمعنتَ النظرَ لم ترَ شيئاً يتغيّرُ علم الله بسبب وجوده، لأنّ هذا القسم معدومٌ بعدمٍ أزليٍّ، بخلاف المعدومِ بعدمٍ طارئٍ عليه بعد وجوده، فإنّه لا شبهة في أنّ مثل هذا المعدوم إذا[6] تعلّقَ علمُ الله بإعدامه في وقتٍ من الأوقات، فلا بدّ أنْ يعدمَ في ذلك[7] الذي عيّنَه الله تعالى له.

والكلامُ ليس في هذا القسمِ من المعدومِ بل في معدومٍ عدمُه أصليٌّ؛ كإيمانِ الكافرِ الّذي لم يتعلّقْ علمُ الله تعالى بوقوعه، فهل يمكنُ أنْ تتعلّقَ القدرةُ بوقوعه أم لا[8]، فيه خلافٌ بين العلماءِ، والأرجحُ أنّه ممكنٌ، والقدرةُ تتعلّقُ بكلِّ [30ب] ممكنٍ، لأنّ الله تعالى على كلّ شيءٍ قديرٌ[9]، هذا إذا قلنا بجواز الخوض في مثل هذه الأبحاث.

---

1) في (د): (تعلّق).

2) (إن) سقطت من (د).

3) في (ج): (إلّا إذا تعلقت بمعدومٍ أزليٍّ له وجودٌ في الخارج).

4) العلم لا يشكّل العلّة لوقوع أو عدم وقوع الأشياء، وإنّما العلم كاشفٌ.

5) في (ب) و(د): (إن).

6) في (د): (إن).

7) في (ج) و(د): (ذلك الوقت).

8) انظر الصفحة السابقة.

9) (ولئن سلم فهو معارضٌ بلزوم أنّ القدرة ليس لها متعلّقٌ أصلاً) زيادةٌ في (ج).

والحقُّ أنّ صفاتِ الله تعالى لا تدخلُ تحتَ موازينِ العقولِ، لأنّها قديمةٌ والعقولُ حادثةٌ، والحادثُ لا يمكنه إدراكُ حقيقةِ القديمِ، وحدُّ العقولِ أنْ تُدْرِكَ أنّه لا بدّ لهذه المصنوعات من ذاتٍ غير مصنوعةٍ، بل هي موجودةٌ دائماً أزلاً وأبداً، لأنّها لو كانت مصنوعةً للزِم أنْ يكونَ لها صانعٌ، وذلك الصانعُ على هذا يلزمُ أنْ يكونَ له صانعٌ وهلمَّ جرّاً، وهذا شيءٌ لا يُتَصَوَّرُ، وتُدْرِكَ أيضاً أنَّهُ لا بدَّ لهذه الذات من صفاتٍ، لأنَّ صانع هذا العالم لا يُتَصوَّرُ أنْ يكونَ غيرَ عالِمٍ، ولا غيرَ مريدٍ، ولا غيرَ قادرٍ، إلى غيرِ ذلكَ من الصفات، وقد بُيِّنَت في هذا الكتاب[1]، فهذا غايةُ إدارك العقول، فلا يمكنها معرفةَ كيفيّةِ تعلُّقِ علمِه تعالى، وكيفيّةِ تعلُّقِ قدرتِه[2]، وأنّه قد أحاطَ بكلِّ شيءٍ علماً، ولا يتكلَّفُ ما تكلَّفتْهُ الفلاسفةُ فيضلَّ كما ضلُّوا ويهلِكَ كما هلكوا.

وقد يدرِكُ من صفاتِ الله تعالى بالذّوقِ لا بالعقلِ، وإن شئتَ قلْ بالعقل، لكنْ بعد تخليةِ النفس عن صفاتِها الذّميمةِ، وتحليتِها بالصفاتِ الحميدةِ، شيئاً يعجَزُ مُدرِكُه عن الإفصاحِ عنه، فلا يمكنه التعبيرُ عنه بالعبارةِ، وقد يمكنه الإشارةَ عن ذلك[3]، ولا يفهمُها عن[4] عبارته إلّا مَنْ هو متهيّئٌ[5] ومستعدٌّ إلى الكمال، وإنْ كانت درجتُه أدنى من درجتِه، والله الهادي ولا مُوجِدَ غيرُه.

قال الشَّارح السنوسيُّ عند تفصليه مسألة الكلام: (قال بعضُ المحقِّقين: الحقُّ أنَّ التطويلَ في مسألةِ الكلامِ، بل في جميعِ صفاتِ الله تعالى قليلُ الجدوى لأنَّ كَنْهَ ذاتِه تعالى وكَنهَ صفاتِه محجوبٌ عن العقلِ، وعلى تقديرِ التوصُّلِ إلى معرفةِ شيءٍ منها فهو ذوقيٌّ، لا يمكنُ التعبيرُ عنه)[6]، انتهى كلامُ السنوسيِّ[7].

---

1) (الكتاب) سقطت من (ب).

2) (فالواجب على كلّ مسلمٍ أن يعتقد أنّ الله تعالى على كل شيءٍ قديرٌ) زيادةٌ في (ج) و(د) هو الصحيح ليستقيم الكلام.

3) في (ج): (إلى ذلك).

4) في (ج): (ولا يفهمها من عبارته) في (د): (عنه من عبارته).

5) في (د): (منتهي).

6): المنهج السديد: السنوسيّ (ص/273).

7) عجّل الخانيُّ بهذا القول قبل مجيء فصل الكلام ليخبرنا بتعذُّرِ الإحاطة بحقيقة الصفات من كلِّ جانبٍ؛ لأنّ حقيقةَ الذات غيرُ معلومة لنا، فلا يمكنُ إدراكُ صفاتٍ لذاتٍ غيرِ مدركةٍ، قال محمّد الشنقيطي في هذا المعنى:

ومـــا نقـــولُ في صـــفاتِ قدســـهِ	فـــرعُ الّـــذي نقولُـــه في نفسِـــه
فـــإنْ يقـــلْ جهمـــيُّهمْ كيـــفَ استـــوى	كيـــفَ يجـــى فقـــلْ كيـــفَ هـــو
لا فـــرقَ بـــين مـــا سميُّـــهُ يُعَـــدْ	وصـــفاً لنـــا كعلـــمٍ أو جـــزءٍ كيـــد
البـــابُ في الجميـــع واحـــدٌ فـــلا	تكـــنْ معطّـــلاً ولا ممـــثّلاً

واعلمْ أنَّ الفلاسفةَ لَمَّا توهّموا أنَّ جميعَ الأشياء تُدرَك بالعقل فاتَّهُم الإنقيادُ للأنبياءِ فخسروا خسراناً مبيناً، ويقرُبُ من حالِهم حالُ المعتزلةِ لأنَّهم حكَّموا العقلَ أيضاً.

وما أحسنَ قولَ الشيخ الأشعريِّ رضي الله عنه عند مناظرته للجبّائيّ: (تعالى أنْ تُوزنَ أحكامُ ذي الجلالِ بميزانِ الإعتزالِ)[1]، وقد تقدّمَ في بحثِ الإرادةِ أبحاثٌ مناسبةٌ لهذه الأبحاث فراجعها.

وللسنوسيِّ في شرح هذه الأبيات كلامٌ حسنٌ فليُطلبْ[2]. قولُه: **(بلا علاجٍ)** [31أ] أي: بلا تكلُّفٍ ومعالجةٍ بواسطةٍ، قال تعالى: {وَلَقَدْ خلقْنَا السَّمواتِ والأرْضَ وما بينَهُما في ستَّةِ أيَّامٍ وما مَسَّنا مِنْ لُغُوبٍ} [سورة: ق: 38].

قوله: **(ولا ضربٍ من العلل)** يعني يستحيلُ أنْ يبعثَه تعالى على فعلٍ من الأفعالِ[3] غرضٌ[4] من الأغراضِ أو مصلحةٌ من المصالحِ، سواءً كان الغرضُ راجعاً إليه أو إلى خلقه؛ لأنَّه الغنيُّ بذاته، وكلُّ شيءٍ مفتقرٌ إليه، ولأنَّه لا يجبُ عليه إيصالُ غرضٍ إلى شيءٍ مِنْ مخلوقاتِه، إذْ لا يجبُ عليه مراعاةُ الصالحِ والأصلحِ، واعلم أنَّ أفعالَ الله تعالى وإنْ كانت خاليةً عن الأغراضِ، فهي ليست خاليةً عن الحكمةِ الّتي لا يعلمُها إلّا هو[5].

قوله: **(ما قال للشّيْءِ كن إلّا وكان)** إلى آخره، يعني: ما توجَّهتْ قدرتُه إلى شيءٍ من الأشياء إلّا وكان على وَفقِ مراده، وليس المراد منه لفظُ كن وإنَّما أجراهُ على طريقةِ الاستعارةِ التمثيليّةِ[6].

[الله وحدَهُ خالقُ أفعالِ العبادِ]

159.قَدْ جَلَّ سُبْحَانَهُ عَنْ أَنْ يَكُوْنَ لَهُ ... مِنَ الأَوَامِرِ أَمْرٌ غَيْرُ مُمْتَثَلِ

160.لِأَنَّهُ خَالِقُ الأَشْيَاءِ أَجْمَعِهَا ... كَذَاكَ أَفْعَالُنَا لا فَرْقَ في المَثَلِ

---

1) انظر: شرح العقيدة الكبرى: السنوسيّ (ص/361). هذه الرسالة: (ص/227).

2) انظر: المنهج السديد: السنوسيّ (ص243-264).

3) في (ج) و(د): (أفعاله).

4) في (ب): (أو غرضٌ).

5) انظر: هذه الرسالة: (ص/227)

6) انظر: مفاتيح الغيب: الرازيّ (67/29)، حاشية الشهاب: الخفاجيّ (118/7).

161. كَـذَا التَّوَلُّـدُ عَـنْ شَـيءٍ جَـرَى سَـبَباً كَـالرَّمْيِ بِالسَّـهْمِ مِـنْ تَأْثِـيْرِ مُنْفَصِـلِ

قوله: (**جلّ**) أي: عَظُمَ سبحانه وتعالى عن أنْ يريدَ وجودَ شيءٍ أو عدمَه ولا يَحصُلَ الامتثالُ عن[1] ذلك الشّيءِ، فالمرادُ من الأوامرِ هنا أوامرُ التكوينِ لا أوامرُ التكليف، لأنّه[2] قد تُمتثلُ وقد لا تُمتثلُ[3]، وأمَّا أوامرُ التكوينِ فلا يمكنُ ألّا تُمتثلَ[4]، لأنَّه القادرُ على كلِّ شيءٍ، والخالقُ لكلِّ شيءٍ، يعني: ما تعلَّقت قدرتُه بشيءٍ إلّا ووقع ذلك الشيء على وفقِ إرادته.

قوله: (**كذاك أفعالُنا لا فرق في المثل**) يعني أنَّه لا فرقَ بين أفعالِ العبادِ الاختياريَّة وبين غيرِها في تعلُّقِ قدرتِه تعالى لأنَّها أشياءٌ، وكلُّ شيءٍ مخلوقٌ لله تعالى، فأفعالُ العبادِ مخلوقةٌ لله، قال تعالى: {إنَّا كلَّ شيءٍ خلقْناه} [القمر: 49] وقال تعالى: {خَلقَكم وما تَعملُونَ} [الصافات: 96] وفيه ردٌّ على مذهبِ المعتزلةِ، وهو أنَّهم قالوا: إنَّ للعبدِ قدرةً مخلوقةً لله تعالى، وهي الَّتي تتعلّقُ بالأفعال الاِختياريَّة على وفقِ إرادةِ العبدِ، وأمّا قدرةُ الله فلا تتعلَّقُ عندهم بالأفعالِ [31ب] الاختياريّةِ[5] للعبدِ، وهو مخالفٌ للعقلِ والنقلِ، ويقولون: إنّ الله تعالى قادرٌ على أنْ يسلبَ قدرةَ العبدِ وإرادتَه، وحينئذٍ تتعلّقُ قدرتُه وإرادتُه تعالى بأفعالِ العبادِ، وأمّا قبلَ أنْ يسلُبَها من العبدِ فلا تتعلّقُ قدرتُه تعالى وإرادتُه بشيءٍ من أفعالِ الاختياريّةِ[6].

---

1) في (ج) و(د): (من) وهو الصحيح.

2) في (ج) و(د): (لأنّ أوامر التكليف).

3) (وقد لا تمتثل) سقطت من (ب).

4) في (ب): (أن تمتثل) من المؤكّد أن حرف النفي (لا) سقط سهواً.

5) زعم المعتزلة أنّ العبد موجدٌ لأفعاله، واستدلّوا على ذلك بأنّها تقع بحسب قصده وعلمه وقدرته، ففعل الكتابة مثلاً يقع بقصد العبد وبعلمه بكيفيّة ذلك وبقدرته عليه، فلو لم يقصد الكتابة أو جهلها لم تقع، أو أراد حمل جبلٍ لم يقع لعدم القدرة، فاستدلّوا بذلك على أنّ الأفعال حادثةٌ من قِبل العبد، ويُردُّ عليهم أنّ العبد يقوم بالفعل ولا يُوجده، فنثبت للعبد فعلاً وليس إيجاداً، فالموجِد حقيقةً للجواهر والأفعال على السواء هو الله تعالى، ففعل العبد يسمّى كسباً لا خلقاً، وفعل الله تعالى يسمّى خلقاً لا كسباً، انظر: المختصر في أصول الدين: القاضي عبد الجبّار (ص/350-351)، أصول الدين: البزدويّ (ص/104)، البداية من الكفاية: الصابونيّ (ص/113).

6) في (ج) و(د): (أفعال العباد الاختياريّة).

[بطلانُ القولِ بالتولّدِ]

قوله: (**كذا التولّد عن شيءٍ جرى سبباً**) من اصطلاحاتِ المعتزلةِ: (**التولّدُ**)[1]، وهو عندهم اختراعُ حادثٍ بواسطةِ حادثٍ آخرَ مقدورٍ بالقدرةِ الحادثةِ، مثلاً إذا تحرّكتْ اليدُ تحرّكَ الخاتَمُ الّذي فيها، فحركةُ اليدِ صادرةٌ عن قدرةِ العبدِ الحادثةِ بلا واسطةٍ، وحركةُ الخاتمِ أيضاً صدرتْ عن هذهِ القدرةِ، لكنْ بواسطةِ حركةِ اليدِ، فإحداثُ حركةِ الخاتمِ تسمّى عندهم توليداً، هذا مذهبُهم، وأمّا مذهبُ أهل السنةِ والجماعةِ فعندهم أنّ حركةَ اليدِ وحركةَ الخاتمِ صادرتان بالقدرةِ القديمة[2]، وهي قدرةُ اللهِ تعالى، وأمّا قدرةُ العبدِ فلا ينكرونها، ولكنْ يقولون إنّها مقارنةٌ لحركةِ اليدِ والخاتمِ من غيرِ تأثيرٍ لها في إحديهما، فهي كغيرها من الأسباب العاديّة يُوجِدُ اللهُ تعالى الفعلَ عندها لا بها[3]؛ كالشِّبعِ عندَ الأكلِ والقطعِ عندَ السكّينِ، وأمثالِ ذلك.

[خلقُ الأفعالِ عندَ أهلِ السّنةِ وعند الجبريّة]

فإنْ قلتَ: لا فرقَ على هذا التقديرِ بين مذهبِ الجبريّةِ ومذهبِ أهلِ السّنّةِ، قلتُ: الفرقُ ظاهرٌ من وجوهٍ؛ فإنَّ الجبريَّةَ يُنكرونَ هذه القدرةَ الّتي تقارنُ الفعلَ[4]، وينكرونَ الحكمةَ الأزليّةَ المقتضيةَ لتعذيبِ الكافرينَ والعاصينَ، وتنعيمِ المؤمنينَ الطائعينَ، وينكرونَ الكسبَ وهو القصدُ إلى الفعلِ، وينكرونَ الفرقَ بين حركةِ المرتعشِ[5] وحركةِ الاختيارِ[1]، وأهلُ السّنّةِ يُثبتونَ جميعَ ما ذُكرَ؛ أمّا إثباتُهم القدرةَ فلأنّهم لَمَّا شاهدوا الأفعالَ

---

1) قال القاضي عبد الجبّار: (أمّا الأفعال المتولّدة فإنّها تلك التي تتولّد عن فعلٍ آخر، أي أنّها لا تحصل عن طريق مباشر بل تكون بواسطة فعلٍ آخر يبدو كالسبب له، وذلك كاندفاع الحجر بعد إلقائه) انظر: نظريّة التكليف: عبد الكريم عثمان (ص/420-421).

2) لَمّا ثبت أنه ليس للعبد قدرةٌ على التخليق، ثبت أنّ المتولّدات كلّها بقدرة الله تعالى، ليست بفعل العبد لا بطريق التخليق ولا بطريق الاكتساب، بل كلُّ ذلك مخلوقٌ لله تعالى، لعدم قدرة العبد على التخليق، واستحالة اكتساب ما ليس بقائمٍ في محلّ قدرته، انظر: الاعتماد في الاعتقاد: أبو البركات (ص/310).

3) انظر: المصدر نفسه: (ص/310)، المعتمد في أصول الدين: أبو يعلى الفرّاء (ص/128).

4) أنكر الجبريّة هذه القدرة بسبب شبهةٍ عقليّةٍ تُحيل دخول مقدورٍ تحت قدرة قادرين، ولم يتنبّهوا إلى عدم الاستحالة إذا كانت لقادرٍ قدرةُ الإيجاد والاختراع، وللآخر قدرة الاكتساب، فنسب الجبريّة أفعال العباد لقدرة الباري ونفَوا قدرة العبد، فوقعوا في الجبر، ونسب القدريّة أفعال العباد للعباد ونفوا قدرة الله تبارك وتعالى، أمّا أهل السّنّة والجماعة فقالوا بإضافة الأعمال إلى العبد كسباً واختياراً، وإلى الله تعالى تخليقاً وإيجاداً، انظر: التمهيد لقواعد التوحيد: اللّامشي (ص/100-101)، المعتمد في أصول الدين: أبو يعلى الفرّاء (ص/126)، أصول الدين: البزدويّ (ص/104).

5) في (ج): (المنتعش).

الصادرةَ من العبدَ باختياره –ومعلومٌ أنّ الأفعالَ الاختياريّةَ لا تصدرُ إلّا بقدرةٍ– فحكمُوا أنَّ للعبدِ قدرةً، ولكنْ لَمَّا قامَ البرهانُ القاطعُ على تعلّقِ قدرةِ الله تعالى بجميعِ الممكناتِ –والأفعالُ الاختياريَّة من جملتِها– حكمُوا أنَّ الأفعالَ الاختياريَّةَ مخترعةٌ بقدرةِ الله وعندَ قدرةِ العبدِ لا بها، فاللهُ تعالى هو الخالقُ لفعلِ العبدِ ولقدرتِه عليه في آنٍ واحدٍ، وفي نفيِ القدرةِ عن العبدِ مصادمةٌ للشّريعةِ؛ لأنّها قد جاءتْ بإسقاطِ التّكليفِ بالأفعالِ [32أ] الّتي لا يتمكّنُ العبدُ منها عادةً، وجاءتْ بالتّكليفِ بما تيسّرَ منها على العبدِ عادةً، فلو كانتْ الأفعالُ كلُّها ليس شيءٌ منها في وُسعِ العبدِ لبطلَ التّكليفُ، لأنّه تعالى قال: {لا يُكَلِّفُ اللهُ نفساً إلّا وُسْعَها} [البقرة: 286] فهذا إبطالٌ للكتابِ والسّنّةِ وإجماعِ المسلمينَ، فثبتَ أنَّ للعبدِ قدرةً بالعقلِ والنّقلِ، وأمّا كونُها مؤثّرةً أو غيرَ مؤثّرةٍ فهو نزاعنا مع القدريّةِ، وقد أبطلنا مذهبَهم، وأمّا إثباتُ أهلِ السّنّةِ الحكمةَ الأزليَّةَ المقتضيةَ للتّعذيبِ والتنعيمِ فلِمَا ثبتَ أنّه تعالى حكيمٌ، قال التفتازانيّ في شرح عقائد النسفيّ: (قد ثبتَ أنَّ الخالقَ حكيمٌ[2] لا يخلقُ شيئاً إلّا وله فيه عاقبةٌ حميدةٌ، وإنْ لم نطَّلعْ عليها، فجزمنا بأنَّ ما نستقبحُه من الأفعالِ قد يكونُ له فيه حِكَمٌ ومصالح)[3] انتهى.

ولا يخفى أنَّ الحكمةَ غيرُ الغرضِ، والّذي أنكرَه أهلُ السّنّةِ على المعتزلةِ كونُ أفعالِه تعالى لغرضٍ، وبإثباتهم الحكمةَ بطلَ قولُ المعتزلةِ أنَّ أفعالَه تعالى لو لم تكنْ لغرضٍ لكانت عبثاً، وأمّا إثباتُ أهلِ السّنّةِ القصدَ، وهو العزمُ على الشيء من غير تأثيرٍ فيه وهو الكسبُ، وعبَّر عنه التفتازانيّ (بصرفِ العبدِ قدرتَه وإرادته إلى الفعل)[4] فبقوله تعالى: {لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ} [البقرة: 286] وبقوله تعالى: {مَنْ كَانَ يُرِيْدُ العَاجِلَةَ[5]} [الإسراء: 18] الآية.

قال الإمام السنوسيُّ رحمه الله تعالى: (لَمّا أجرى الله تعالى عادتَه بإمدادِ العبدِ بالإرادةِ والقدرةِ والمقدورِ على وجهِ التوالي؛ بحيثُ يُحسُّ العبدُ بملازمةِ الفعلِ لإرادةِ نفسه وقدرتِها، ولا يُحسُّ أنَّه أُكرِهَ عليه أو أُلجِيءَ إليه كما يحسُّ بذلك المرتعشُ والمسحوبُ على وجهه، وأجرى العادةَ بأنَّ العبدَ مهما صمَّمَ عزمَه على فعلٍ، أمدَّه سبحانه وتعالى بخلقِ ذلك الفعلِ وخلقِ القدرةِ عليه، طاعةً كان ذلك أو معصيةً، كما قال تعالى: {مَنْ كَانَ

---

1) انظر: الفرق بين الفرق: البغداديّ (ص/186)، الاعتماد في الاعتقاد: أبو البركات النسفيّ (ص/287).

2) في (د): (الحكيم).

3) شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/215).

4) المصدر نفسه، (ص/213).

5) في (د): {من كان يريد العاجلة عجّلنا له فيها}.

يُرِيدُ العاجلةَ عجَّلْنا لهُ فيها ما نَشاءُ} [الإسراء: 18] الآية، وقال: {وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُوراً} [الإسراء: 19] ثمَّ قال جلَّ وعلا[1]: {كلّاً نُمِدُّ هَؤُلاءِ وَهَؤُلاءِ مِنْ عَطاءِ رَبِّكَ وَما كانَ عَطاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً} [الإسراء: 20]، فرتَّبَ سبحانه الإمدادَ على الإرادةِ منهم إذ[2] شاءَ، وذلك الإمدادُ في النَّوعين هو المعبَّرُ عنه بالتوفيقِ والخذلانِ، فصارَ[3] العبدُ بحسبِ الظّاهرِ [32ب] كأنّهُ هو الموجِدُ لأفعالِه بقدرتِه وإرادتِه اللّتين خلقَهُما الله تعالى له، حتّى إنَّ الوهمَ والخيال قبل النظر الصحيح لا يشكَّان في ذلك، ولذلك ضلَّ[4] في هذه المسألة كثيرٌ من الخلق)[5]. انتهى كلام السنوسيّ.

وأمَّا الفرقُ بين حركةِ المرتعشِ وحركةِ الاختيارِ فهو أمرٌ ظاهرٌ لا يحتاجُ إلى إثباتٍ، والمنكرُ له معاندٌ في المحسوسِ، فظهرَ بما تقرَّرَ مذهبُ أهلِ السّنّةِ من بينِ المذهبينِ الباطلينِ لبناً خالصاً سائغاً للشّاربينَ.

فإنْ قلتَ: ما ذكروه مِنَ القصدِ إنْ كان فعلاً للعبدِ جاءَ مذهبُ المعتزلةِ، وإنْ كانَ فعلاً لله جاءَ مذهبُ الجبريَّةِ، فكيفَ يصحُّ المذهبُ الثالثُ وهو مذهبُ أهلِ السنّةِ، أقولُ: الفرقُ بيّنٌ؛ أمّا بينَه وبينَ مذهبِ المعتزلةِ فإنَّهم قائلونَ بتأثيرِ القدرةِ الحادثةِ في الأفعالِ، حتَّى إنَّهم يقولونَ إنَّ قدرةَ الله لا تتعلَّقُ بما تعلَّقتْ به القدرةُ الحادثةُ، وأهلُ السّنّةِ لا يقولونَ بتأثيرِ القصدِ وإنَّما المؤثِّرُ هو قدرةُ الله تعالى عند القصدِ، وأمّا الفرقُ بينه وبين مذهبِ الجبريّةِ فظاهرٌ؛ لأنّهم لا يثبتون للعبدِ قصداً ولا غيرَه، وقد أجابَ بعضُ المحقِّقينَ عن هذا الاعتراضِ[6] بما معناه أنَّ البصيرةَ كالبصرِ في تعلُّقِه في المبصراتِ عندَ فتحِ العينِ سواءٌ أردتَ أولم تردْ، فعند التعلُّقِ قد يحصلُ ميلُ البصرِ[7] إلى بعضها دون بعضٍ، وكذلك البصيرةُ تُدرِكُ المعاني الحسنةَ والقبيحةَ إنْ أردتَ وإنْ لم تردْ فتتعلّقُ بها، وقد يحصلُ ميلٌ منك إلى بعضها دون بعضٍ، فيخلقُ اللهُ عند ذلكَ الميلِ الشيءَ الّذي مِلتَ إليه، سواءً كان حسناً أو قبيحاً، فتوجُّه البصيرةِ نحو المعاني مطلقاً صفةٌ نفسيَّةٌ له[8].

---

1) في (ج) و(د): (ثمّ قال جلَّ وعلا إثرهما).

2) في (ج) و(د): (إذا) وهو الصحيح.

3) جملة: (فصار العبد) جواب شرط للفعل (فلمّا أجرى).

4) في (ج) و(د): (ضلَّ بهما في).

5) المنهج السديد: السنوسيّ (ص/257).

6) في (ب): (الإعراض).

7) في (ج) و(د): (المبصر).

8) له: أي للإنسان.

فثبتَ بهذا أنَّ للعبدِ شيئاً بسببهِ يخلقُ اللهُ له أفعالَ الخيرِ والشرِّ، وليس ذلك الشيءُ مخلوقاً للعبد بل صفةٌ[1] له، وبه تقومُ الحجّةُ عليه عقلاً وشرعاً، قال الشيخُ سعدُ الدين التفتازانيّ في التلويحِ شرحِ التوضيحِ: (قد ورد في الحديثِ أنَّ القدريَّةَ مجوسُ هذهِ الأمةِ، والمجوسُ قائلون بإلهينِ أحدُهما مبدأُ الخيرِ والآخَرُ مبدأُ الشرِّ، وهذا يلائمُ القولَ بكونِ خالقِ الشرِّ والقبيحِ غيرُ الله تعالى)[2]، ولهم قولٌ آخر وهو: (أنَّ الله تعالى يخلقُ شيئاً [33أ] ثمَّ يتبرأُ عنه كخلقِ إبليسَ، وهذا يلائمُ القولَ بكونِ اللهِ تعالى خالقاً للشرِّ والقبائحِ مع أنّه لا يرضاهما، فبهذينِ الاعتبارينِ ينسِبُ القدرَ كلٌّ من الطائفتين إلى الأخرى.

والمحقِّقون مِنْ أهلِ السّنّةِ على نفيِ الجبرِ والقدرِ وإثباتِ أمرٍ بين الأمرين؛ وهو أنْ يكون المؤثِّرُ في فعلِ العبدِ مجموعُ خلقِ الله تعالى واختيارِ العبدِ، لا الأوّلُ فقط ليكون[3] جبراً، ولا الثاني فقط ليكون قدَراً[4].

ثمَّ وضَّح[5] الشيخُ سعدُ الدينِ دليلَ صاحبِ (التوضيح)[6] على إثباتِ مذهبِ أهلِ السّنّةِ والجماعةِ فقال: (إنّه ثبتَ بالوجدانِ أنّ للعبدِ قصداً واختياراً في بعضِ الأفعالِ، وإنّ ذلك القصدَ والاختيارَ[7] لا يكفي في وجودِ ذلكَ الفعلِ؛ إذْ قد لا يقعُ مع تحقُّقِ جميعِ أسبابِه الّتي من العبدِ، فعلم أنّه حاصلٌ بخلق الله تعالى إيّاه عَقِيبَ إرادةِ العبدِ وقصدِه الجازمِ بطريقِ جريِ العادةِ بأنَّ الله تعالى يخلقُه عَقِيبَ قصدِ العبدِ ولا يخلقُه بدونه)[8]، ثمَّ قال بعد كلامٍ طويلٍ: (واعلمْ أنَّ ملخّصَ كلامِ بعضِ المحقّقينَ في هذهِ المسألةِ أنّهُ لا شكَّ أنَّ بعضَ أفعالِ الحيوانِ لا شعورَ له بها كالنُّموِ وهضمِ الغذاءِ، وبعضُها مشعورٌ به، لكنْ ليس بإرادتِه كمرضِه وصحته ونومه ويقظته، وبعضُها ممّا له قصدٌ إلى صدوره، وصحّةُ الصدورِ غيرُ القصدِ؛ إذْ ربّما يصحُّ صدورُ فعلٍ لا يقصدُه، وربّما يقصدُ ما لا يصحُّ[9] صدورُه عنه، فصحّةُ الصّدورِ واللّاصدورِ هو المسمّى بالقدرةِ، وهي لا

---

1) في (ب) و(ج) و(د): (بل هو صفةٌ).

2) شرح التلويح على التوضيح: التفتازانيّ (230/2).

3) في (د): (فيكون).

4) شرح التلويح على التوضيح: التفتازانيّ (230/2).

5) في (د): (أوضح).

6) صاحب التوضيح شرح التنقيح هو: صدر الشريعة عبد الله بن مسعودٍ البخاريّ الحنفيّ، (ت:747هـ).

7) (في بعض الأفعال، وإن ذلك القصد والاختيار) سقطت من (ب).

8) شرح التلويح على التوضيح: التفتازانيّ (231/2).

9) في (ب): (وربّما يقصد فلا يصح).

تكفي في الصّدورِ إلّا بعدَ أنْ يترجّحَ أحدُ الجانبين على الآخرِ، والتّرجيحُ إنّما هو بالقصدِ الّذي[1] هو المسمّى بالإرادةِ وبالداعي[2]، وعندَ القدرةِ والدّاعي يجبُ الصّدورُ، وعندَ فقدِ أحدِهما يمتنعُ، وكلُّ فعلٍ يصدرُ عن فاعلٍ بسببِ حصولِ قدرةٍ وإرادةٍ[3] فهو باختيارِه، وكلُّ ما لا يكونُ كذلك فهو ليس باختيارِه، ثمَّ حصولُ قدرتِه وإرادتِه[4] لا بدَّ أن ينتهي إلى أسبابٍ لا تكونُ بقدرتِه وإرادتِه دفعاً للتّسلسلِ، ولا شكَّ أنَّ عند الأسباب يجب الفعلُ، وعند فقدانها يمتنعُ، فالّذي ينظرُ إلى الأسبابِ الأُوَلى ويعلمُ أنّها ليست بقدرةِ العبدِ ولا بإرادتِه يحكمُ بالجبرِ، وهو غيرُ صحيحٍ مطلقاً؛ لأنَّ السّببَ [33ب] القريبَ للفعلِ هو قدرةُ العبدِ وإرادتُه، والّذي ينظرُ إلى السّببِ القريبِ يحكمُ بالاختيارِ، وهو أيضاً ليس بصحيحٍ مطلقاً، لأنّ الفعلَ لم يحصلْ بأسبابٍ كلّها مقدورةٌ ومرادةٌ للعبد، فالحقُّ أنْ لا جبرَ ولا تفويضَ، ولكنْ أمرٌ بين أمرين)[5]، انتهى كلام الشيخ سعد الدين التفتازانيّ في التّلويح.

وقال في شرح العقائد: (لا يقالُ: فالقائلُ بكونِ العبد خالقاً لأفعاله يكون من المشركين دون الموحّدين لأنّا نقولُ الإشراكُ هو إثباتُ الشّريكِ في الألوهيّةِ بمعنى وجوبِ الوجودِ كالمجوسِ أو بمعنى استحقاقِ العبادةِ كما لعبدةِ الأصنامِ، والمعتزلةُ لا يثبتونَ ذلكَ بل لا يجعلونَ خالقيّةَ العبدِ كخالقيّةِ الله تعالى لافتقارِه إلى الأسبابِ والآلات الّتي هي بخلق الله تعالى)[6] انتهى كلامه.

162.مَـنْ رَامَ بِالعَقْـلِ تَخْصِيْصـاً لِقُدْرَتِـهِ ... أَوْ غَيْرِهَـا صِـفَةً قَـدْ بَاءَ بِالزَّلَـلِ

163.بَـلْ لا نِهَايَـةَ إلّاَ أَنْ يَكُـوْنَ لَهَـا ... مُخَصِّـصُ العَقْـلِ وَالشَّـرْعِ اتَّبِـعِ وَقُـلِ

164.لِلْعَبْـدِ كَسْـبُ اخْتِيَـارٍ صَـارَ مِنْـهُ بِـهِ ... مُكَلَّفـاً لَـيْسَ عَـنْ كَسْـبٍ بِمُنْعَـزِلِ

165.قَـالُوا التَّحَـرُّكُ لَمْ يُوْجَـدْ لِمُـرْتَعِشٍ ... بِالاِخْتِيَـارِ وَلَكِـنْ بِالـبَلاءِ بُلِـي

166.وَالأَلْيَـقُ البَسْـطُ، لَكِـنْ لا يَلِيْـقُ بِنَـا ... تَكْفِـي الإِشَـارَةُ رَاجِـعْ كُتْـبَهُمْ تَصِـلِ

---

1) في (ب): (بالقصد المسمى) (الذي) سقطت من (د).

2) في (ج): (أو بالداعي).

3) في (ج) و(د): (وكلُّ فعلٍ يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وإرادته).

4) (فهو باختياره، وكلُّ ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره، ثمَّ حصول قدرته وإرادته) سقطت من (ج).

5) شرح التلويح على التوضيح: التفتازانيّ (236/2).

6) شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/203).

[عمومُ تعلُّقِ صفات الله تعالى]

قولُه: (**من رام بالعقل تخصيصاً**) إلى آخرِه، ردٌّ على ما يظهرُ من كلامِ المعتزلةِ من تخصيصِ قدرتِه تعالى بغيرِ أفعالِ العبادِ الاختياريّةِ كما مرَّ من[1] مذهبِهم[2]، وتخصيصِ إرادتِه تعالى بالطّاعاتِ وبالصّالحِ[3]، وقدْ ظهرَ فسادُ مذهبِهم[4]، قولُه: (**بل لا نهاية إلّا أن يكون لها مخصّص العقل والشرع**) يعني: لا نهايةَ لتعلّقِ صفاتِه تعالى إلّا ما خصَّه العقلُ والشّرعُ من التعلّقاتِ[5]، فإنَّ القدرةَ والإرادةَ لا تتعلّقُ بذاتِه وصفاته، وقد مرَّ بيانُه[6]، وقوله تعالى: {واللهُ على كلِّ شيءٍ قديرٌ} [البقرة: 284] يعني: مِن الممكناتِ لأنَّ تعلّقَ القدرةِ والإرادةِ بالقديمِ تحصيلُ الحاصلِ لأنّهُ لا أوّلَ له، ولا شكَّ أنّ ذاتَ الله تعالى وصفاتِه لا أوّلَ لها ولا آخرَ فتعلُّقُ الإرادةِ والقدرةِ[7] بشيءٍ منها تحصيلٌ للحاصلِ.

قوله: (**للعبدِ كسبٌ**) جملةٌ محلُّها النصبُ بـ(قلْ)، ولعلَّ تقديمَ الجارِّ [34أ] والمجرورِ للإشعارِ بأنَّ الكسبَ من خصوصيّاتِ العبدِ لأنَّ الأفعالَ المكتسبةَ كالحركةِ من زيدٍ مثلاً قائمةٌ به، والربُّ تعالى خالقٌ للحركةِ ومخترعُها، فلا تقومُ به سبحانه وتعالى لاستحالةِ قيامِ الحوادثِ به.

قوله: (**ليس عن كسبٍ بمنعزلٍ**) يعني: لا بدَّ من إثباتِ الكسبِ للعبدِ لكيلا يكونَ مجبوراً[8].

---

1) في (د): (في).

2) قال القاضي عبد الجبّار في كتابه: المختصر في أصول الدين، في باب خلق الأفعال: (فإن قال: أتقولون في أفعال العباد أنّ الله لم يخلقْها؟ قيل له: نعم، بل هي من جهتهم واقعةٌ حادثةٌ) يعني من جهة العباد، انظر: (ص/350) وما بعدها.

3) في (ج) و(د): (وبالصالح والأصلح).

4) لأهل السّنة دلائلُ من المنقول والمعقول على أنّه تعالى خالق أفعال العباد الاختياريّة وغيرها، فمن المنقول قوله تعالى: {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ} [الصافات:96] {أَمْ جَعَلُوا لِلهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الخَلقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الوَاحِدُ القَهَّارُ} [الرعد:16]، ومن المعقول إنّ أفعالَ العباد محدثةٌ، وهي جائزة الوجود، فيستوي فيها إمكان الوجود والعدم، فلا يترجّح الوجود على العدم إلّا بمخصّصٍ هو واجب الوجود، وهو الله تعالى، انظر: البداية: الصابونيّ (ص/111-112)، الإرشاد: الجوينيّ (ص/159-169)، التمهيد: الباقلانيّ (306-309).

5) في (ج) و(د): (المتعلّقات).

6) في (ج) و(د): (برهانه).

7) في (د): (القدرة والإرادة).

8) انظر: التمهيد: الباقلانيّ (ص/307).

[معنى الكسبِ]

وفسّر السنوسيُّ الكسبَ هنا: بتعلّقِ القدرةِ الحادثةِ بالفعلِ في محلّها من غيرِ تأثيرٍ[1]، فخرجَ بقوله القدرةُ الحادثةُ تعلُّقُ القدرةِ القديمةِ[2]، فإنّهُ لا يُسمّى كسباً بل خلقاً واختراعاً وإيجاداً، وقوله: (في محلّها) يُخرِجُ الأفعالَ الحادثةَ بالواسطةِ كحركةِ السّهم فإنّها لا تسمّى في اصطلاحِ أهلِ السّنّةِ كسباً، وقوله: (من غير تأثيرٍ) يُخرِجُ مذهبَ المعتزلةِ، فتفسيرُه للكسبِ لا ينافي ما تقدّمَ من التفاسير، على الخصوصِ إنْ فُسّرتْ القدرةُ بصحّةِ الصدورِ واللّاصدورِ كما ذكر التفتازانيُّ في الكلامِ الّذي نسبهُ إلى بعضِ المحقّقينَ ونقلناهُ عنه قُبَيلَ هذا[3].

قوله: (**التحرُّك لم يوجد**) إلى آخره، نبّه[4] على الفرقِ بين حركةِ الاختيارِ وحركةِ المرتعشِ[5]، وإثباتٌ للقدرة الحادثة للعبد للردِّ على الجبريّة، وقد تقدّمَ البرهانُ عليها.

قوله: (**والأليق البسط**) إلى آخره، يعني أنَّ مذهبَ أهلِ السّنّةِ لَمّا كان في غايةِ الصعوبةِ فالأليقُ في إثباتِه البسطُ؛ لأنَّ السُّنّيَّ إنْ مالَ هكذا رجعَ إلى مذهبِ الجبرِ، وإنْ مالَ هكذا مالَ إلى الاعتزالِ، فينبغي ضبطُ هذه المسألةِ حتّى يثبتَ ولا يميلَ إلى أحدِ الجانبينِ فيهلكَ، وقد تيسّرَ –ولله الحمدُ– التّحقيقُ لهذا المذهبِ الشّريف في هذا الكتاب، وبالله التوفيقُ لا فاعلَ غيرُه.

[الاستطاعةُ]

167.وَالِاسْتِطَاعَةُ لِلمَقْدُوْرِ تَصْحَبُهُ وَذَا خِلافٌ لِمَا قَدْ قَالَ مُعْتَزِلِي

(**الاستطاعة**) هي القدرةُ الحادثةُ كما يظهرُ من سكوتِ التفتازانيّ عند شرحه كلامَ النسفيّ، وهو قوله: (والاستطاعةُ مع الفعل وهي القدرة)[6]، وقال السنوسيُّ: (الاستطاعةُ هي الاقتدارُ الكسبيُّ على الأفعالِ)[7]

---

1) المنهج السديد: السنوسيّ (ص/258).

2) في (ب): (تعلّق القديمة القديمة).

3) ذكره التفتازاني في كتابه شرح التلويح على التوضيح، انظر في الصفحة السابقة لهذه الصفحة.

4) في (ج) و(د): (تنبيه).

5) انظر: التمهيد: الباقلانيّ (ص/307).

6) انظر: شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/216).

7) انظر: المنهج السديد: السنوسيّ (ص/263).

ولا فرقَ في المعنى بينَ القولين، وأشارَ المصنِّفُ[1] إلى أنّها صفةٌ يخلقُها اللهُ تعالى عندَ الفعلِ لا قبلَه[2] خلافاً للمعتزلةِ لأنّهم يقولون إنّها مخلوقةٌ لله تعالى قبلَ الفعلِ[3]، والتّحقيقُ أنّها مخلوقةٌ قبلَ الفعلِ المقدورِ، إلّا أنّها كسائرِ الأعراضِ لا تبقى زمانين[4]، فالموجودُ قبلَ المقدورِ أمثالُها، وهو ما اختاره [34ب] الشارحُ[5]، وحسّنه السنوسيُّ[6] وسلَّمه التفتازانيّ[7] رضي الله تعالى عنهم.

فَصْلٌ فِي الْكَلَامِ

168. ثُمَّ الكَلَامُ لَهُ وَصْفٌ يَقُومُ بِهِ ... كَمَا يَلِيقُ بِهِ التَّنْزِيهُ لَسْتُ أَلِي

169. إِطَالَةً سِيَّمَا فِي مِثْلِ مَسْأَلَةٍ ... يَحْتَاجُ مُثْبِتُهَا لِلبَحْثِ وَالجَدَلِ

170. مِنْ أَجْلِ ذَا قَالَ أَهْلُ الحَقِّ قَاطِبَةً ... إِنَّ القُرآنَ كَلَامُ اللهِ لِلرُّسُلِ

171. وَأَنَّهُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ لَهُ قِدَمٌ ... لِأَنَّهُ صِفَةٌ للهِ فِي الأَزَلِ

172. أَمَّا الحُرُوْفُ فَكَالأَصْوَاتِ مُحْدَثَةٌ ... لَوْ حَلَّهَا قِدَمٌ دَامَتْ وَلَمْ تَحُلِ

173. فَلَيْسَ فِيْهَا سِوَى مَعْنَى دِلالَتِهَا ... عَلَى الكَلَامِ الَّذِي قَدْ جَلَّ عَنْ مِثْلِ

لا شكَّ أنَّ مِنْ صفاتِ المعاني صفةَ الكلامِ[8]، ونظمُ الدّليلِ على إثباتِها أنْ تقولَ: إنْ لم يتّصفْ تعالى بالكلامِ لاتّصفَ بنقيضِه، لكنَّ الاتّصافَ بنقيضِه محالٌ، فعدمُ اتّصافِه بالكلامِ محالٌ، وذلك لأنَّ نقيضَ الكلامِ

---

1) المصنف صاحب النظم.

2) انظر: التمهيد: الباقلانيّ (ص/287).

3) انظر: المختصر في أصول الدين: القاضي عبد الجبّار (ص/357-358)، نظريّة التكليف: عبد الكريم عثمان (ص/327).

4) انظر: أصول الدين: البزدويّ (ص/120).

5) في (ب) و(ج) و(د): (المقترح)، وهو: تقيّ الدين مظفر بن عبد الله المصريّ الشافعيّ.

6) انظر: المنهج السديد: السنوسيّ (ص/263).

7) انظر: شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/217-218).

8) قال أهل السنة: إنَّ الله تعالى متكلِّمٌ بكلامٍ واحدٍ أزليٍّ نفسيٍّ، قائمٍ بذاته لا يفارقها، ليس من جنس الحروف ولا الأصوات، غيرُ متجزّئٍ ولا مُتبعّضٍ، وهو متعلّقٌ بجميع متعلّقات الكلام، والكلامُ صفةٌ حقيقيَّةٌ له لامتناع ثبوت المشتقّ من غير قيام مأخذ الاشتقاق، فهي غير العلم وغير الإرادة، وهو بها آمرٌ وناهٍ ومخبرٌ، انظر: التمهيد في أصول الدين: البزدويّ (ص/44- 45)، المعتمد في أصول الدين: الفرّاء (ص/50)، أبكار الأفكار: الآمديّ (ص/353)، البداية: الصابونيّ (ص/60)، تبصرة الأدلّة: النسفيّ (ص/339)، شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/157-160)، أصول الدين: البزدويّ (ص/62).

آفةٌ ونقيصةٌ[1]، ويمتنعُ اتِّصافُه تعالى بالنقائصِ، وقد أجمعت الأنبياءُ والرسلُ والمسلمون على أنَّه تعالى متكلِّمٌ، وجاء في القرآن العظيم: {وكلّمَ اللهُ موسى تكليماً} [النساء:164].

والكلامُ الّذي ثبتَ له تعالى هو الكلامُ النّفسيُّ، وهو صفةٌ قديمةٌ معبَّرٌ عنها بالعباراتِ المختلفاتِ، لا الكلامُ اللّفظيّ خلافاً للحشويَّةِ[2]؛ لأنّه مركّبٌ من الحروفِ والأصواتِ، ويلزمُه التقدُّمُ والتأخُّرُ والتجدُّدُ والسكوتُ، ونحو ذلك من التعبيراتِ[3]، وكلُّ كلامٍ مركَّبٍ من الحروفِ والأصواتِ مستلزمٌ لما ذُكر فهو حادثٌ، تعالى الله أنْ يتَّصفَ بالحوادثِ.

[الاتفاقُ والافتراقُ بين المعتزلِة والحشويّة في صفةِ الكلامِ]

وذهبت المعتزلةُ إلى أنَّ كلامَه تعالى حروفٌ وأصواتٌ[4]، والفرقُ بينهم وبين الحشويَّةِ أنَّ الحشويَّةَ قالوا بقِدَم الحروفِ والأصواتِ وقيامِها بذاته تعالى، والمعتزلةُ لم يقولوا بذلك، ومعنى كونِه متكلِّماً عندهم أنَّه خالقٌ

---

1) لا يسلم هذا البرهان من الضعف لِما فيه من قياسِ الغائبِ على الشاهد، والحقّ أنّ إثبات صفة الكلام له تعالى يكون بالنصّ كما السّمع والبصر؛ لأنّه لا يتوقّف على المعجزة، أمّا كونه منزّهاً عن الحرف والصّوت والتّقديم والتّأخير والكلّ والبعض والتجدُّدِ والسكوت فيُستدلُّ عليه بالدّليل العقليّ، لأنّه لو اتّصف بشيءٍ منها لكان حادثاً، وحدوثُ الصّفة يُوجِبُ حدوثَ الموصوف، انظر: شرح صغرى الصغرى: السنوسيّ (ص/80-81).

2) انظر: تبصرة الأدلّة: أبو المعين (ص/339)، أصول الدين: البزدويّ (ص/62-64)، المسامرة: ابن الهمام (ص/84-85).

3) في (ج) و(د): (التغيّرات).

4) قالت المعتزلة: إنّ القرآن الكريم فعلٌ من أفعاله تعالى، كإنعامه وإحسانه؛ لأنّه من النِّعم في الحقيقة، فيكون كلُّه محدثاً ومخلوقاً كخلق السموات والأرض؛ لأنّ المخلوق هو المقدور من الأفعال، وكذا الكلامُ لأنّه مقدّرٌ بحسب الحاجة والمصلحة، واحتجّوا لقولهم: بالعقلِ وبالنصِّ، أمّا العقل: فكيف يكون متكلّماً في الأزل، ولا سامع ولا مُستفيد، عدا عن أنّه يُوجِب الكذب في كلامه -تعالى الله عن ذلك- لعدم التعلّقات، ودليلهم من النصّ قوله تعالى: {مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إلا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ} [الأنبياء:2]، {كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ} [فصلت:3]، {اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ} [الزمر:23]، ولا شكّ أنّ ما ذهبت إليه المعتزلة سببه عدم تعقّل الكلام النفسيّ، وادّعاؤهم أنّ الذي يطلق عليه اسم الكلام هو الحروف والأصوات فقط، وهذا لا يستقيم؛ لأنّ الأصوات والحروف في الحقيقة: تعبيرٌ بالكلام عن الكلام الحقيقيّ، والدليل على ذلك اختلاف اللّغات، انظر: المختصر في أصول الدين: القاضي عبد الجبّار (ص/338-340)، شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبّار (ص/527).

للكلامِ، والّذي ألجأ الفريقين إلى ما ذهبوا إليه أنّهم أنكروا الكلامَ النفسيَّ، وأرجعوا الأمرَ والنّهيَ منه إلى إرادةِ الامتثالِ، وأرجعوا الخبرَ[1] منه إلى العلمِ بنظمِ الصِّيغةِ فنفَوا الكلامَ النفسيَّ، وحصرُوا الكلام في اللّفظيِّ.

[أدلّة أهل السّنة على الكلام النفسيِّ ومغايرته للإرادة والعلم]

واستَدلَّ أهلُ السُّنّةِ على إثباتِ الكلامِ النفسيِّ ومغايرتِه للإرادةِ [35أ] والعلمِ[2]، أمَّا مغايرةُ الأمرِ والنهي لإرادةِ الامتثالِ فظاهرٌ، إذ لو كان[3] عينَها لوقعَ الإيمانُ من الكفَّارِ؛ لأنَّ الله تعالى أمرَهم به ولم يؤمنوا، ولَمَا وقعت المعاصي من أحدٍ لأنَّ الله تعالى نهى عنها، ومعلومٌ أنَّه ما شاء الله تعالى كانَ وما لم يشأ لم يكنْ، وأمَّا مغايرةُ الخبرِ[4] للعلم بالصِّيغةِ[5]، فلأنَّ نظمَ الصيغةِ يختلفُ باختلافِ الصِّيَغِ الدَّالَّةِ على المعنى الواحدِ، والخبرُ النَّفسيُّ لا يختلفُ، ولأنَّ الصِّيغةَ الواحدةَ قد تُستعمَلُ في الخبرِ والطَّلب معاً، والعلمُ بنظمِها لا يختلفُ، وما في النّفسِ يختلفُ.

فظهرَ بما تقرَّرَ أنَّ في النَّفسِ معنىً غيرَ العلمِ والإرادةِ، وهو الْمَعْنِيُّ عنه بالكلامِ النفسيِّ، والحقُّ أنَّ الكلامَ النفسيَّ بديهيُّ التصوُّرِ[6]، لا يُحتاجُ في إثباتِه إلى دليلٍ، ولا يُنكرُه إلّا مَنْ سُلبَ المعرفةَ.

واعلمْ أنَّ الكلامَ[7] مشترَكٌ بين النّفسيّ واللّفظيِّ، قالَهُ أبو الحسن الأشعريّ رضي الله عنه[8]، والمنسوبُ إلى الله تعالى هو الكلامُ النفسيُّ، وهو يغايرُ كلامَنا النفسيَّ؛ لأنَّ كلامَهُ تعالى قديمٌ وكلامَنا حادثٌ[9]، لأنّه

---

1) في (ب): (الخير).

2) انظر: شرح العقائد النسفيّة: التفتازانيّ (ص/157-158).

3) في (ج): (كانا).

4) في (ب): (الخير).

5) أي: يكون الاختلاف بالصيغة، كالماضي والمضارع والمستقبل والأمر.

6) انظر: البداية من الكفاية: الصابونيّ (ص/66).

7) في (ب): (ولا).

8) تتبّعت كتب أبي الحسن الأشعريّ، فلم أجدْه يذكرُ الكلامَ النفسيَّ فيها، وقال "إنَّ كلامَ الله تعالى معنىً أزليٌّ"، وقد فهم شيوخ المذهب كلام الأشعريِّ فهماً غير دقيقٍ فيما حقّقه المحقّقون منهم أمثال الإيجي والجرجاني والتفتازاني والشهرستاني.

9) يقصد كلامَنا النَّفسيّ.

وإنْ لم يكنْ مركَّباً من الحروف والأصوات إلّا أنّه يتَّصفُ بالتقدُّمِ والتأخُّرِ[1] والتّجدُّدِ والانقطاع، وكلُّما اتَّصف بهذه الأوصافِ[2] فهو حادثٌ، وكلامُه جلَّ وعلا لا يتَّصِفُ بشيءٍ منها، لأنّه قديمٌ أزليٌّ.

فإذا عرفتَ معنى كلامِ اللهِ تعالى عرفتَ أنَّ المقروءَ بالألسنةِ والمحفوظَ في الصُّدورِ والمكتوبَ في المصاحفِ هو كلامُ الله تعالى القديمُ، والقراءةُ والحفظُ[3] والكتابةُ حادثةٌ[4]، ولا يلزمُ مِنْ كونِ المقروءِ والمحفوظِ والمكتوبِ كلامَ اللهِ تعالى القديمَ الحلولُ، لأنَّك لو قرأتَ أو حفظْتَ أو كتبتَ ما في نفسِ أحدٍ من البشرِ من الكلامِ، فلا يُقال: إنَّ ما في نفسه قد حلَّ بكَ، ولا شكَّ أنَّ ما قرأتَهُ وحفظتَهُ وكتبتَهُ كلامُهُ النفسيُّ، وأمّا قراءتُك وحفظُك وكتابتُك لكلامِه فلا شكَّ في تجدُّدِها عليك وقيامِها بك، فإذا فهمتَ هذا المثالَ يتَّضِحُ لك معنى قولِهم: إنَّ المقروءَ والمحفوظَ والمكتوبَ دالٌّ على كلامِ اللهِ النفسيِّ فلا تتوهَّمْ من كلامِهم هذا أنّهم يقولونَ بحدوثِ المقروءِ والمحفوظِ والمكتوبِ[35ب].

[سماعُ سيّدنا موسى عليه الصلاةُ والسلامُ كلامَ اللهِ تعالى النفسيِّ]

فإنْ قلتَ: بيّنْ لنا على قاعدةِ أهلِ السنَّةِ والجماعةِ سماعَ موسى صلواتُ اللهِ وسلامُه عليه كلامَ الله تعالى القديمَ؛ لأنَّ ما يظهرُ من قوله تعالى: {وكلَّم اللهُ موسَى تكْلِيماً} [النساء:164] أنَّه ابتدأ الكلامَ مع موسى بعد أنْ كانَ ساكتاً ثمَّ قطعَه وسكتَ، وهذا مشعرٌ بالحدوثِ، وهو الّذي ألجأ المعتزلةَ إلى أنَّهم قالوا إنَّ الله تعالى خلقَ الحروفَ والأصواتَ في الشَّجرةِ، وأسمعَهُ منها ما أرادَ تعالى أنْ يُوصِلَه إليه، قلتُ: إنَّ ما سمعَهُ موسى عليه السلامُ هو كلامُ الله تعالى القديمُ النفسيُّ الّذي ليس بحرفٍ ولا صوتٍ، ولا أوَّلَ له ولا آخِرَ لكنْ بعد أنْ أزالَ اللهُ تعالى عن موسى الموانعَ والحُجُبَ المقتضيةَ للصَّمِ المعنويِّ، وقوَّاهُ تعالى بما يعينُه على الثّباتِ مع تجلّي صفةِ الكلامِ لأنَّ الحادثَ لا يثبتُ مع القديمِ، ثمَّ إذا أعادَ اللهُ تعالى الموانعَ والحجبَ على موسى لَم يسمعْ شيئاً، إلّا إذا كشَفَها عنه مرَّةً أخرى، فإذا فهمْتَ ما سمعْتَ اتَّضحَ لكَ سماعُ أهلِ الجنَّةِ كلامَه تعالى، بل اتَّضحَ لك كلُّ ما أشكلَ عليك مِن الرُّؤيةِ له تعالى وغيرِها.

---

1) في (د): (بالتقديم والتأخير).

2) في (ب): (الاتّصاف).

3) في (ج): (والحفظ بالأسنة).

4) انظر: المسامرة: الكمال بن الهمام (ص/86).

والحاصلُ أنَّ ما حقَّقهُ العلماءُ أنّ الحجبَ المذكورةَ في الأحاديثِ النبويَّة في قوله عليه الصلاة والسلام: ((إنَّ للهِ سبعينَ ألفَ حجابٍ))[1] هي بالنِّسبةِ إلى العبدِ، لا بالنّسبةِ إلى الحقِّ تعالى؛ لأنَّه لا يحجبُه شيءٌ، فالمحجوبُ على الحقيقةِ هو العبدُ، وقد أجرى اللهُ تعالى عادتَه فيمن صحّحَ عقيدته على طريقة أهل السُّنَّة والجماعة، ثمّ توجَّه للعبادةِ على قاعدةِ الشَّرعِ بالتَّبتُّلِ إلى اللهِ تعالى، وتقليلِ الأكلِ والنومِ والكلامِ، وتكثيرِ الذكرِ والفكرِ والاعتزالِ عنِ الخلقِ بأنْ يهبَهُ بفضلِهِ العميمِ من المعرفة؛ ما لو أرادَ التعبيرَ عنه لَمَا أمكنَهُ[2]، ولعلَّ المانعَ من هذهِ المعرفةِ الحجبُ المذكورةُ فافهمْ.

قولُه: (**ثمَّ الكلامُ لهُ وصفٌ يقوم بهِ**) يعني: خلافاً للمعتزلةِ، ومرادُه بقولهِ: (**كما يليق به**) الكلامُ النفسيُّ، لأنَّ الكلامَ اللّفظيّ لا يليقُ به، وفيه تعريضٌ بالحشَويَّةِ، قولُه: (**من أجل ذا**) يعني: من أجْلِ أنَّ كلامَه صفةٌ تقومُ به على ما يليقُ به التَّنزيهُ، (**قال أهلُ الحقِّ**) إلى آخرِهِ[3].

قولُه: (**أمَّا الحروف**) إلى آخرِهِ، يعني أنَّ كلامَ الله تعالى لو كان بالحروفِ لكانَ حادِثاً مثلها، لكنّهُ ليس [36أ] بحادثٍ كما مرَّ، فهو ليس بالحروف، وقولُه: (**فليس فيها**) يعني: الحروفَ، سوى[4] دِلالتُها على الكلامِ النفسيِّ القائمِ بذاته تعالى، وقد مرَّ تحقيقُه آنفاً، فلا منافاةَ بينَه وبين قولنا: المقروءُ كلامُ اللهِ تعالى القديمُ، فتأمّلْ.

---

1) ورد هذا الأثر بعدّة روايات: أخرجه الطبرانيّ في الكبير، (5802)، (148/6)، بلفظ: (إنّ الله عزَّ وجلَّ دون سبعين ألف حجابٍ من نورٍ وظلمةٍ)، قال الهيثميّ في مجمع الزوائد (254)، (468/1): (رواه أبو يعلى والطبرانيّ في الكبير عن عبد الله بن عمرو وسهلٍ أيضاً وفيه موسى بن عبيدة لا يحتجّ به)، قال حسين سليم أسد بعد أن ذكر طرق الحديث: حديثان بإسنادٍ واحدٍ، وهو ضعيفٌ لضعف موسى بن عبيدة. وقال محمّد الحوت صاحب أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب (574) (ص: 127): لم يثبت شيءٌ من أحاديثه. -أي أحاديث الحجب- إلّا ما في صحيح مسلمٍ حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه. وأخرجه الدارقطنيّ في الأفراد، رقم (52)، (ص/80)، بلفظ: (إن بين الله عز وجل وبين الخلق سبعين ألف حجابٍ، وأقرب الخلق إلى الله عزّ وجلّ جبريل...)، وذكره بهذا اللّفظ: ابن الجوزيّ في الموضوعات، (116/1)، والسيوطيّ في اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، (21/1)، وقال: لا أصل له تفرّدَ به حبيبٌ وكان يضع.

2) في (ب): (عنه لأمكنه).

3) أي: الكلام إلى آخر الأبيات المشروحة.

4) يعني: ليس في الحروف سوى دلالتُها.

فَصْلٌ فِيْ مَعْنَى مَا تَقَدَّمَ يعني في صفةِ(1) الإدراكِ لهُ تعالى وتقدّسَ

174. وَزِيْـدَ الإِدْرَاكُ فِيْ عـدِّ الصِّـفَاتِ عَلَى ... وَصْـفٍ يَلِيْـقُ بِـلا نَقْـصٍ وَلا خَلَـلِ

175. إِذِ الكَمَـالُ لِـذِي الجَـلالِ نُثْبِتُـهُ ... عَقْـلاً وَنَقْـلاً جَمِيْـعَ الـنَّقْصِ فَلْتُحِـلِ

176. فَتِلْـكَ قَاعِـدَةُ التَّوْحِيْـدِ نَعْلَمُهَـا ... وهِـيَ السَّبِيْلُ لَنَـا مِـنْ أَعْـدَلِ السُّبُلِ

[معنى الإدراك وأقوال العلماء فيه]

يعني بالإدراكِ إدراكَ الملموساتِ والمشموماتِ والمذوقاتِ.

اعلمْ أنَّ علماء السنة في هذه الصّفةِ على ثلاثةِ أقوالٍ: فمنهم من أثبتَها، ومنهم من نفاها، ومنهم من اختارَ الوقفَ، ومَنْ أثبتَها يقولُ: إنّها تتعلّقُ بجميعِ الموجوداتِ كصفةِ السمعِ والبصرِ، ويقولُ بنفيِ الاتّصالِ بالأجسامِ، ونفيِ التكييْفِ[2] عندها باللّذاتِ والآلامِ، وهو معنى قولِ المصنّفِ: **(بلا نقصٍ ولا خللٍ)**، ولهذا أجمعوا أنَّ[3] لفْظَ والذَّوقِ[4] واللّمسِ لا يصِحُّ إطلاقُهُ في حقِّه تعالى لِمَا يُؤْذِنُ بالاتّصالاتِ وتجدُّدِ الكيفيَّاتِ، وكلُّ ذلك مستحيلٌ في حقِّهِ تبارك وتعالى؛ فمَنْ أثبتَ هذه الصّفةَ[5] يقولُ: إنَّهُ تعالى مدرِكٌ للملموساتِ بصفةٍ غيرِ العلمِ والسمعِ والبصرِ، لكنْ بغيرِ[6] ملامسةٍ، وكذا يقول في المشمومات والمذُوقاتِ، ومَنْ نفاها يقول: إنّه تعالى يعلمُها بصفةِ العلمِ، لا بصفةٍ غيرِ العلمِ، ومن وقفَ عنْ[7] إثباتِها ونفيِها يقولُ: إنّهُ لمْ يَثبتْ[8] في كلامِ اللهِ تعالى شيءٌ من هذه الإدراكاتِ، فوجبَ الوقفُ[9]. قولُه: **(إِذْ الكمالُ)** إلى آخر الأبياتِ، هذا استدلالٌ منه على إثباتِ هذه الصّفةِ؛ بأنَّ نقائضَها نقصٌ لا يليقُ به تعالى، وقاعدةُ التّوحيدِ نفيُ النّقائصِ عنه تعالى.

---

1) في (ج) و(د): (في إثبات صفة).

2) في (ب): (التكليف).

3) في (ج): (أجمعوا على أنَّ).

4) في (ج) و(د): (لفظ الشمّ والذوق).

5) أي: صفة الإدراك.

6) (بغير) سقطت من (ب).

7) في (د): (على).

8) في (د): (إنّه لو لم يثبت).

9) في (ج): (الوقوف) في (د): (الوقوف عليه).

فَصْلٌ آخَرُ فِي مَعْنَاهُ[1]

يعني فيما يُوهِمُ ظاهرُه مِنْ كتابِ الله تعالى.

177. وَاعْلَمْ بِأَنَّ صِفَاتِ السَّمْعِ أَثْبَتَهَا ... قَوْمٌ رَأَوا مِثْلَ رَأْيِ السَّادَةِ الأُوَلِ

178. وَقِيْلَ لَيْسَتْ بِمَعْنَى لَفْظِ ظَاهِرِهَ ... مِثْلَ الَّذِي مَرَّ مِنْ تَأْوِيْلِ مُحْتَمَلِ [36ب]

179. بَلْ بَعْضُهَا لِصِّفَاتِ السَّبعِ راجعةٌ ... ذَا الرَّأْيُ فِيْهَا لَدَيْهِمْ أَعْدَلُ السُّبُلِ

180. مِثْلُ الْيَدَيْنِ لِمَعْنَى القُدْرَةِ انْصَرَفَا ... فَاسْلُكْ طَرِيقَهُمْ[2] فِي الكُلِّ لا تَمِلِ

181. وَوَجْهُ رَبِّكَ أَيْضاً لِلْوُجُوْدِ وَذَا ... يُغْنِيْكَ عَنْ غَيْرِهِ مِنْ سَائِرِ الْمُثُلِ

[أقوال العلماء في الصفات السمعيّة]

اتَّفقَ أهلُ السُّنَّةِ على أنَّه يجبُ الحُكمُ بنفيِ كلِّ مستحيلٍ عنه تبارَكَ وتعالى مِن الجارحةِ وغيرِها، واختلفُوا بعدَ نفيِ المستحيلِ عنه على قولين:

الأوَّلُ وهو مذهبُ السَّلفِ المستغرقينَ في خشيةِ ذيْ الجلالِ: الوقفُ عمَّا وراءَ ذلكَ، وذلكَ بعدَ جزمِهم بالتَّنزيهِ عن الظَّاهرِ المحالِ، ويَقْرُبُ من هذا المذهبِ قولُ أبي الحسن الأشعريّ رضي الله عنه ومن تابعه[3]: إنَّها صفاتٌ لا يَعلمُ حقائقَها إلّا اللهُ تعالى، وهي غيرُ الصِّفاتِ السّبْعِ[4] عنده، ولذلكَ سمَّاها صفاتِ السَّمعِ؛ لأنَّها مأخوذةٌ من القرآنِ العظيمِ، وليس للعقلِ فيها مَدخلٌ، وإليه أشارَ المصنِّفُ بقولِه: (**قومٌ رأوا مثلَ رأي السَّادة الأُوَلِ**).

والقولُ الثَّاني وهوَ مذهبُ المتأخِّرينَ: التأويلُ وإرجاعُ بعضِ ذلك إلى الصِّفاتِ السَّبْعِ[5] وبعضُه إلى غيرِها، فأوَّلوا اليدينِ في قوله تعالى: {خَلَقْتُ بِيَدَيَّ}[6] بالقدرةِ، ولا يَخفى ما يَرِدُ مِنْ[1] فواتِ تخصيصِ آدمَ

---

1) في (د): (معناه أيضاً).

2) في (د): (سبيلهم).

3) يقصد بالصفات السبع: العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام.

4) في (د): (صفات السمع) وهذا غلط.

5) في (د): (الصفات السمع) وهذا غلط.

6) {قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنْ العَالِينَ} [سورة: ص:75].

عليه السَّلامُ بِتعلُّقِ هذهِ الصّفةِ بخلقِهِ إذا تُؤُوِّلَتْ بالقدرةِ، لأنَّ كلَّ موجودٍ فهو مخلوقٌ بالقدرةِ، ويُرَدُّ عليهمْ أيضاً أنَّ القدرةَ واحدةٌ واليدين ثِنْتَينِ فكيفَ تُفسَّرُ التَّثنيةُ بالواحدِ.

والحقُّ أنَّ المذهبَ الذي لا خوف فيه هو مذهبُ السَّلف ومذهبُ الأشعريّ؛ لأنَّ مسائلَ أصولِ الدين يقينيَّةٌ، والتأويلُ لا يفيدُ إلا الظنَّ، قوله: **(ووجه ربّك)** إلى آخره، يعني أنّهم أوَّلوا الوجه في قوله تعالى: {وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ} [الرحمن:27] بالوجودِ، وباقي الكلامِ ظاهرٌ. [37أ]

1) في (ج) و(د): (ما يرد عليهم من).

الخاتمة

الخاتمة

وفي الختام أرجو أن أكون قد بيّنت أهمّية علم التوحيد ودراسته؛ فهو علمٌ يوضّح للمسلم عقيدته الّتي يجزم بها، وما المطلوب منه تجاه دينه، وبمَ هو مكلّفٌ، فالعقيدة هي أساس التكليف، وهاك بعض النتائج والتوصيات الّتي خلُصت إليها من هذا البحث:

النتائج:

أظهر البحث بعض النتائج فكان منها:

1) بيان أصول عقائد أهل السنّة والجماعة.
2) طريقة أهل السنّة في الدفاع عن العقيدة الصحيحة.
3) بيان الأمور الّتي أدّت إلى التأخّر الفكريّ النسبيّ والجمود العلميّ في القرن الحادي عشر الهجريّ.
4) معرفة كيفيّة استمرار انتشار العلم والتعلّم في عصر الخانيّ.
5) التعرّف على حياة الخانيّ ومسيرته العلميّة، كمثال عن بعض علماء حلب في عصره.
6) التعرّف على مصنّفات الخانيّ وجهوده وآثاره.
7) تقديم دراسةٍ وافيةٍ عن كتابه: (شرح الجزائريّة في التوحيد).
8) علاقة التوافق والتكامل بين علم الكلام والتصوّف عند الخانيّ.
9) توضيح الصورة الصحيحة لسلوك التصوّف القائم على العلم، البعيد عن الغلو والشطح.
10) استقراء أقوال الخاني في أهمّ مسائل العقيدة والتوصّل من خلال ذلك إلى تحديد أنّ مذهبه الاعتقاديّ كان على وفق مذهب السادة الأشاعرة ومعتدلي الصوفيّة.
11) استخلاص أهمّ خصائص عقائده في علم الكلام من خلال التعرّف على نظريّته في المعرفة، ونظريّته في إثبات وجوب الوجود لله تعالى، ونظريته في الصفات.
12) التعرّف على منهجه في الاستدلال النقليّ والعقليّ والذوقيّ.

التوصيات:

- دراسة وتحقيق كتاب الخاني: السير والسلوك إلى ملك الملوك تحقيقاً علميّاً، والبحث عن باقي كتبه، وقد أشرت إليها في قسم الدراسة من هذه الرسالة.
- دراسة وتحقيق كتاب فتح المجيد بكفاية المريد (شرح اللاميّة الجزائريّة) لعبد السلام اللقاني (1078هـ/1668م) (الأزهر 290/3) (86089) (رقم: 429) (ق/141)، كحالة 222/5.

- توجيه طلّاب علم الكلام لتحقيق المزيد من المخطوطات القيّمة في العقيدة والتصوّف.
- البحث عن المؤثّرات الخفيّة الّتي أدّت إلى الإشكالات والانحرافات الفكريّة في السياق الغربيّ وفي السياق الإسلاميّ، وبيان القواعد العلميّة والأصول النقديّة في علم الكلام الّتي يمكنها تصحيح تلك الانحرافات.
- دراسة مسألة الأخلاق في الفكر الفلسفيّ المعاصر، والنظر في الأحكام والأفعال والتكليفات الّتي تُبنى عليه، وتكييفها ومعالجتها.
- دراسة الفرق بين علم العقائد والإيمان وبين علم الفقه والعمل، وبيان الأدلّة المقبولة في كلٍّ منهما، لحصر المسائل العقديّة المختلف فيها.
- البحث في الأصول الفلسفيّة للقضايا الفقهيّة المستجدّة الحديثة.
- دراسة أحوال علماء الكلام، وبيان أنهم كانوا فاعلين في بناء الحضارة ولم يكونوا منعزلين عن المجتمع.

أسأل الله تعالى أن يرزقنا حسن التفكّر والمراقبة وتمام الشكر والصبر، وأن يجعلنا عند الموت من الناطقين بشهادة التوحيد العالمين بها، مع اللّطف والعافية، وصلّى الله على سيّدنا محمّدٍ وعلى آله وصحبه وسلّم، والحمد لله ربّ العالمين.

الملاحق

الفهارس

ويتضمن الفهارس التالية:

1. **فهرس الآيات الكريمة**
2. **فهرس الأحاديث النبويّة الشريفة والآثار**
3. **فهرس المصطلحات العلميّة**
4. **فهرس الأعلام**
5. **فهرس تراجم الأعلام**
6. **فهرس الفرق**
7. **فهرس الأبيات الشعريّة**
8. **فهرس المصادر والمراجع**
9. **فهرس المحتويات**

فهرس الآيات الكريمة

الآية واسم السورة	رقم الآية	الصفحة
البقرة		
{إِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمَاْوَاْتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَاْرِ والفلك}	164	140-142حا
{ولِتُكَبِّرُوا اللهَ على ما هداكُمْ}	185	56-203
{يَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاْقِيْتُ لِلنَّاْسِ}	189	146
{وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ}	255	159حا
{واتّقوا الله ويعلّمكم الله}	282	15-70
{والله على كلِّ شيءٍ قديرٌ}	284	234
{لا يُكَلِّفُ اللهُ نفساً إلاُ وسْعَها}	286	136-230
(آل عمران)		
{وَلَهُ أَسْلَمَ مَن في السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ طَوْعًا وَكَرْهًا}	83	141حا
{إِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمَاْوَاْتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَاْرِ لآيات}	190- 191	140-142حا
(النساء)		
{وكانَ الله غفوراً رحيماً}	96	192
{ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم...}	147	132حا
{وكلَّم اللهُ موسَى تكْلِيماً}	164	237-239
{لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ}	166	217حا
(المائدة)		
{إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ}	1	220حا
(الأنعام)		
{خَلَقَ السَّمَاْوَاْتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ}	73	159
{قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ}	149	196
(الأعراف)		
{وكلوا واشربوا}	31	138حا
{واتل عليهم نبأ الّذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها...}	175	154حا
{ولقدْ ذرأنا لجهنَّمَ كثيراً من الجنِّ والإنسِ...}	179	168-174حا

{أَوَلَمْ يَنْظُرُوْا فِيْ مَلَكُوْتِ السَّمَاوَاْتِ وَالْأَرْضِ...}	185	140-76-59
{وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون}	189	174حا
(التوبة)		
{وقالتْ اليهودُ عزيرٌ ابنُ الله}	30	176-85-54
{وقل اعملوا فسيرى الله عملكم...}	105	132حا
{مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِيْنَ}	113	222
(يونس)		
{إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِيْ مِنَ الحَقِّ شَيْئاً}	36	137
(الرعد)		
{اللهُ الَّذِيْ رَفَعَ السَّمَاْوَاْتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَاْ}	2	142
{وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ...}	4	145حا
{أَمْ جَعَلُوا لِلهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلقِهِ فَتَشَابَهَ الخَلقُ عَلَيْهِمْ...}	16	234حا
(إبراهيم)		
{أفي الله شكٌّ فاطرِ السمواتِ والأرضِ}	10	77
{وسخَّرَ لكم الشمسَ والقمرَ دائِبين}	33	148حا
(الحجر)		
{ولقدْ جعلنا في السَّماءِ بُروجاً وزيَّنَّاها للناظرينَ}	16	149حا
(النحل)		
{وَأَلْقَىْ فِي الْأَرْضِ رَوَاْسِيَ أَنْ تَمِيْدَ بِكُمْ}	15	143
{وعلاماتٍ وبالنجمِ همْ يهتدونَ}	16	149حا
{وَإِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللهِ لا تُحْصُوْهَا}	18	127
{إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لهُ كنْ فيَكُونُ}	40	220حا
{فاسألوا أهلَ الذِّكرِ إنْ كنتم لا تعلمونَ}	43	131حا
{وما بكم مِّن نِّعمةٍ فمنَ اللهِ}	53	77
{وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلمُونَ شَيْئاً...}	78	71 - 153حا
{يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ}	93	138حا
(الإسراء)		
{مَنْ كَانَ يُرِيْدُ العَاجِلَةَ}	18	230 -231-230حا
{وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ...}	19	231
{كلاًّ نُمِدُّ هَؤُلاءِ وَهَؤُلاءِ مِنْ عَطاءِ رَبِّكَ...}	20	231
{وَإِن مِّنْ شَيْءٍ إلا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ...}	44	166-48

{ويسألونك عن الروح}	85	164-163حا-163حا- 164حا
(طه)		
{الرحمن على العرشِ اسْتوى}	5	193-194حا-204حا
{إنَّنِي مَعكُما أسمعُ وأَرى}	46	214
{ولا يحيطون به علماً}	110	198-198حا-201حا
(الأنبياء)		
{مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ...}	2	237حا
{لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا}	22	188-188-66-38
(الحج)		
{أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ...}	70	156حا
{يَاْ أَيُّهَا النَّاْسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوْا لَهُ...}	73	167
{مَاْ قَدَرُوْا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيْزٌ}	74	167
(المؤمنون)		
{وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ...}	16-12	164حا
{قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ}	86	159حا
(النور)		
{يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم...}	58	129حا
(النمل)		
{اللَّهُ لا إِلَهَ إلا هُوَ رَبُّ العَرْشِ العَظِيمِ}	26	159حا
(القصص)		
{كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلا وَجْهَهُ لَهُ الحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ}	88	121
(العنكبوت)		
{أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ...}	20-19	141حا
{قل سيروا في الأرض فانظروا}	20	138حا-141حا
{وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا}	69	198
(الروم)		
{فطرتَ اللهِ الّتي فطرَ الناسَ عليها}	30	77
(السجدة)		
{فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ}	17	129حا
(سبأ)		
{وَقَالَ الّذِينَ كَفَرُوا لا تَأْتِيْنَا السَّاعَةُ...}	3	145حا

(فاطر)		
{إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمَاْوَاْتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُوْلا}	41	142
(يس)		
{والشمسُ تجري لمستقرٍ لها ذلك تقدير العزيز العليم}	38	148حا
{إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُوْلَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ}	82	121حا-193حا
(الصافات)		
{إِنَّاْ زَيَّنَّا السَّمَاْءَ الدُّنْيَا بِزِيْنَةٍ الْكَوَاْكِبَ...}	6- 10	149
{وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ}	95	234-178-228-87
(ص)		
{خَلَقْتُ بِيَدَيَّ}	75	242-242حا
(الزمر)		
{اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ}	23	237حا
{إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ}	30	121
{الله خالق كلّ شيء}	62	178حا
(غافر)		
{اُدْعُوْنِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ}	60	222
(فصلت)		
{كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ}	3	237حا
قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُوْنَ بِالَّذِيْ خَلَقَ الْأَرْضَ فِيْ يَوْمَيْنِ...}	9- 12	140-141-142حا
{سَنُرِيْهِمْ آيَاْتِنَاْ فِي الْآفَاْقِ وَفِيْ أَنْفُسِهِمْ حَتَّىْ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ}	53	62- 161- 173حا
(الشورى)		
{ليس كمثله شيء وهو السميع البصير}	11	58- 195حا
(الزخرف)		
{سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبِّ العَرْشِ عَمَّا يَصِفُون}	82	159حا
(الفتح)		
{يد الله فوق أيديهم}	10	204حا-205حا
(ق)		
{أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاء فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا...}	6- 8	140حا
{وَلَقَدْ خلقْنَا السَّمواتِ والأرْضَ وما بينَهُما في ستَّةِ أيَّامٍ...}	38	56-227
(الذاريات)		
{ وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِلمُوقِنِينَ وَفِيْ أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُوْنَ}	20-21	173حا

(النجم)		
{وَمَاْ يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىْ}	3	153
{مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى}	17	199
(القمر)		
{إِنَّا كلَّ شيءٍ خلقْناه}	49	228-87
(الرحمن)		
{وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ}	27	204-242حا
(الحديد)		
{هو الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ والباطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}	3	147حا
(المجادلة)		
{أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِم الإِيْمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوْحٍ مِنْهُ}	22	198
(الحشر)		
{ومَاْ آتَاْكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَاْ نَهَاْكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا}	7	152
{هو الله الخالق البارئ المصوّرُ}	24	126
(الصف)		
{يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ}	8	176حا
(الملك)		
{ولقد زيّنا السماءَ الدنيا بمصابيحَ وجعلناها...}	5	149-151حا
(الحاقة)		
{وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ}	17	160
(نوح)		
مَّا لَكُمْ لا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا، وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا}	13- 14	164حا
(الجن)		
{مُلِئَتْ حَرَساً شَدِيْداً وَشُهُباً}	8	155
{وَأَنَّاْ كُنَّاْ نَقْعُدُ مِنْهَاْ مَقَاْعِدَ لِلسَّمْعِ...}	9	154
(المطففين)		
{كَلا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ}	14	169حا
(الغاشية)		
{أفلا ينظرونَ إلى الإبلِ كيفَ خُلِقتْ}	17	138حا
(الإخلاص)		
{قُلْ هوَ اللهُ أحدٌ...}	1-4	200

فهرس الأحاديث النبويّة الشريفة والآثار

أسألك بكلّ اسم سمّيت به نفسك 198

أَطّتْ السّمَاءُ وَحُقّ لَهَا أَنْ تَئِطَّ 160

أفضل الذّكر لا إله إلا الله 208

إنَّ أُمَّتِي يُدعَونَ يَومَ القِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلينَ 122

إنّ العبد إذا وضع في قبره وتولّى 207

إنَّ لله سبعين ألف حجاب 57-240

رفع القلم عن ثلاث 130حا

العجزُ عن درك الإدراكِ إدراكٌ 57-198-221

عرضت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا 130حا

عرضت على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم 130حا

القدريَّة مجوسُ هذه الأمة 232

كانَ اللهُ ولا شيء معهُ 192

كلُّ أمرٍ ذي بال 45-121

كلُّما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك 58-200

الكيّسُ منْ دان 169

لا أحصي ثناءً عليك 125حا

لا يزالُ العبدُ يتقرَّبُ إليَّ بالنوافلِ 170

ما السَّماوات السبعُ والأرضونَ 159

ما عرفناك حقّ معرفتك 57-198

ما من مولود إلّا يولد على الفطرة 77

وهو الآن على ما عليه كان 121-192

يَنْزِلُ اللَّهُ إِلَى السَّمَاءِ 204حا

فهرس المصطلحات العلميّة

رقم المصطلح	المصطلح	رقم الصفحة	رقم المصطلح	المصطلح	رقم الصفحة
1	الأبدي	198-201حا	19	العلم الضروري	130حا
2	الإرادة	220-223حا	20	علم العقائد	129
3	الأزلي	126حا	21	العنصريات	152حا
4	الاستواء	193-194حا	22	الفلكيات	152حا
5	أصول الدين	134حا	23	القدرة	223
6	الأعراض	122حا	24	القدم	126حا
7	البقاء	80-203-203حا	25	المجمل	140حا
8	برهان التمانع	66-185-188	26	المستحيل	143-224حا
9	التولّد	229	27	المعرفة	75
10	الجوهر	122-181حا-149حا	28	الممكن	62-62حا
11	الحدوث	61	29	النظر	139-139حا
12	الحياة	214	30	النوع	144حا
13	الذوات	122حا	31	الهيئة	147حا
14	الروح	162حا	32	الواجب	143حا
15	الرياضة الصوفية	201حا	33	واجب الوجود	78-125حا
16	الزمان	190حا	34	الوجوب العقلي	182حا
17	السوى	121حا	35	الواحد	184حا
18	العرض	122حا-149حا			

فهرس الأعلام

رقم المصطلح	الاسم	رقم الصفحة
1	عبد الواحد بن أبي حمو موسى	16
2	الزياني	16
3	الأخضري	21
4	الأشعري	57-80-81-85-171-205-210-227-238-242-243-136حا-139حا-194حا-203حا-205حا-210حا-238حا
6	ابن أبي مدين	14
8	ابن خلدون	37-56
9	ابن سينا	37-144حا
10	ابن الصعد	21
11	ابن كثير أحمد الفرغاني	37
12	ابن كثير أبو الفداء إسماعيل	37-56
12	أبو الوفا	24
13	الباقلاني	36-46-80-213-131حا-210حا
14	البرزلي	11
15	زروق البرنسي	12-21
16	البساطي	11
17	البيضاوي	36-56-191-197
18	التفتازاني	36-47-56-68-79-188-212-214-230-232-233-235-236-68حا-188حا
19	تومرت	13-14
20	الثعالبي	11-14-21
21	الجرجاني	26-36-56-172حا-186حا
22	الجزائري	11، وورد في غالب صفحات النص
	الجنيد	192
23	الجويني	36-46-80-131حا-134حا-139حا-163حا-182حا-184حا-197حا-203حا-205حا-210حا-214حا

24	محمد الحباك	13
25	أحمد الحمصي	24
26	الحوضي	22-21
27	عبد الغني الخاني	25
28	قاسم الخاني	23، وورد في عامة الكتاب
29	الخفاجي	36
30	الرازي	36-47-56-197-141حا-144حا-190حا-203حا
31	الزواوي	11-13-14-28-32-123حا
32	ابن زكري التلمساني	11
33	السنوسي	13، وورد في عامّة الكتاب
34	سليمان القانوني	28
35	صالح بن رجب	25
36	الصنهاجي	13
37	محمد العبادي	13
38	ابن عربي	37-161حا
39	عبد الوهاب العرضي	25
40	عمر العرضي	24
41	محمد العرضي	24
42	الغزالي	36
	ابن الفارض	23
43	القلصادي	13
44	أبو القاسم الكنابشي البجائي	13
45	المغيلي	22-21
46	المقترح	36-47-236حا
47	المنقلاتي	11
48	اليبدري	14
49	يوسف بن أبي العباس أحمد بن محمد الحسني	13

فهرس تراجم الأعلام

الأخضريّ (983 هـ)	عبد الرحمن بن محمّد بن عليٍّ الأخضريّ، أديبٌ منطقيٌّ عالمٌ في المعقول والمنقول، له تآليفُ منها: الدرّة البيضاء في الحساب والفرائض، والسلّم المرونق في المنطق، انظر: الأعلام: الزركليّ (331/3)، تعريف الخلف: الحفناويّ (ص/63)
الأشعريّ (260–324هـ)	أبو الحسن عليّ بن إسماعيل بن أبي بشرٍ الأشعريّ، مؤسّس مذهب الأشاعرة، من مؤلّفاته: اللّمع والإبانة ومقالات الإسلاميّين ورسالة إلى أهل الثغر، انظر: وفيات الأعيان: ابن خلكان (284/3)، طبقات الشافعيّة: السبكيّ (3/ 3470)، الأعلام: الزركليّ (263/4)
الإيجيّ (680–756هـ)	أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفّار الإيجيّ، أديبٌ أصوليٌّ، ولِد وتوفّي في إيج بفارس، ووَلِيَ القضاء فيها، من مشايخه زين الدين الهنكيّ تلميذ البيضاويّ، من تلامذته: سعد الدين التفتازانيّ، من مؤلّفاته: (المواقف في علم الكلام) و(العقائد العضديّة) و(جواهر الكلم)، انظر: طبقات الشافعيّة الكبرى: السبكيّ (10/ 46–47)، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة: ابن حجرٍ العسقلانيّ (110/3).
الباقلانيّ (338–403هـ)	القاضي أبو بكرٍ محمّد بن الطيّب بن محمّد بن جعفر بن القاسم الباقلانيذ البصريّ، توفّي ببغداد أشعريٌّ مالكيٌّ، تلقّى العلم عن علماءَ تلقّوا هم العلم عن أبي الحسن الأشعري منهم: الدارقطنيّ والشيرازيّ، انتهت إليه الرياسة في مذهبه، وتتلمذ على يده عددٌ كبيرٌ من العلماء منهم: الهرويّ، والقاضي عبد الوهّاب بن نصر البغداديّ، من مؤلّفاته الكثيرة: "شرح الإبانة، شرح اللّمع، الإمامة الكبرى والصغرى، التبصرة بدقائق الحقائق، حقائق الكلام، التعريف والإرشاد، التمهيد في أصول الفقه، كتاب في الرد على الباطنيّة الفاطميّين أسماه: كشف الأسرار وهتك الأستار، تمهيد الأوائل وتلخيص المسائل" انظر: وفيات الأعيان: ابن خلّكان (269/4–270)، شذرات الذهب: ابن العماد (167/3–168–691).
البيضاويّ (685هـ)	أبو سعيدٍ عبد الله بن عمر بن محمّد بن عليٍّ البيضاويّ، الشيرازيّ الشافعيّ، فقيهٌ أصوليٌّ متكلّمٌ ومحدّثٌ ومفسّرٌ، من كتبه: (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) و(طوالع الأنوار في أصول الدين)، انظر: طبقات الشافعيّة: السبكيّ (59/5)، كشف الظنون: خليفة (89/2)، البداية والنهاية (309/13).
التفتازانيّ (712–793هـ)	مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، أديبٌ متكلّمٌ منطقيٌّ، ولِد في تفتازان وتوفّي في سمرقند، من مشايخه العضد الإيجيّ، من كتبه: (تهذيب المنطق والكلام) و(شرح العقائد النسفيّة) و(التلويح إلى كشف غوامض التنقيح)، انظر: بغية الوعاة في طبقات اللّغويّين والنحاة: السيوطيّ (285/2)، كشف الظنون: خليفة (1/1، 498، 516)، البدر الطالع: الشوكانيّ (303/2- 304).
الجرجانيّ (740–816)	عليّ بن محمّد المعروف بالشريف الجرجانيّ، أديبٌ متكلّمٌ فيلسوفٌ، درس في شيراز وتوفّي فيها، درس على قطب الدين محمّدٍ الرازيّ بهراة، له قرابة خمسين مؤلَّفاً، منها: (التعريفات وشرح المواقف للإيجيّ)، انظر: الضوء اللّامع لأهل القرن التاسع: السخاويّ (328/5- 329)، الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة: اللّكنويّ (125- 127)، معجم المطبوعات

	العربيّة: سركيس (2/678- 680).
الجزائري (800–884هـ)	شهاب الدين أبو العبّاس أحمد بن عبد الله الزواويّ الجزائريّ شيخ قرّاء المغرب العربيّ، أصله من قبيلة زواوة، سكن الجزائر وتوفّي بها، متكلّمٌ أشعريٌّ مالكيٌّ، من مؤلّفاته (كفاية المريد في علم الكلام)، وهي منظومةٌ لاميَّة تناهز أربعمئة بيتٍ، وتسمّى أيضاً: (الجزائريّة في العقائد الإيمانيّة)، والتي نحن بصدد دراستها، انظر: نيل الابتهاج: التنبكتيّ (ص/127)، تعريف الخلف، الحفناويّ (37/1)
الجنيد (297هـ)	أبو القاسم الجنيد بن محمّد الخزّاز، شيخ الصوفيّة،أصله من همدان، وُلِدَ ونشأ في بغداد، من أصحابه سريّ السقطيّ والحارث المحاسبيّ، فقيه عالم بالتوحيد، من أقواله: "طريقنا مضبوطٌ بالكتاب والسنّة من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث ولم يتفقّه لا يُقتدى به" انظر: الأعلام (141/2)، صفة الصفوة: (416/2)
الجوينيّ (419–478هـ)	إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمّد بن عبد الله بن حيُّويه الجوينيّ، توفّي في قرية بشتنقان بنيسابور أشعريٌّ شافعيٌّ، أخذ العلم عن أبيه وعن أبي القاسم الإسفراييني، وعن محمّد بن عليٍّ النيسابوريّ الجنازيّ، وغيرهم، ومن تلاميذه أبو قاسمٍ الأنصاريّ وأبو حامد الغزاليّ الطوسيّ، من مؤلّفاته: الإرشاد، العقيدة النظاميّة، الشامل في أصول الدين، لمع الأدلة، الكافية في الجدل، انظر: وفيات الأعيان: ابن خلّكان (167/3)، شذرات الذهب: ابن العماد(358/3) طبقات الشافعيّة: السبكيّ (73/4) وما بعدها.
الحوضي (910هـ)	محمّد بن عبد الرحمن الفقيه الأصوليّ التلمسانيّ، له نظمٌ في العقائد شرحه السنوسيّ، انظر: نيل الابتهاج: التنبكتيّ (ص/579)، تعريف الخلف: الحفناويّ (396/2).
الخفاجيّ (977–1069)	شهاب الدين أحمد بن محمّد بن عمر الخفاجيّ المصريّ، ولد ونشأ بمصر، ورحل إلى بلاد الروم، ثمّ إلى الشام وحلب ورجع إلى مصر إلى أن توفّي، من أشهر كتبه: (شفاء العليل فيما في كلام العرب من الدخيل) و(عناية القاضي وكفاية الراضي) من مشايخه: إبراهيم العلقميّ، من تلاميذه: برهان الدين أحمد بن حسن الكورانيّ، انظر: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر: المحبّيّ (331/1)، شذرات الذهب: ابن العماد (636/10)، الأعلام: الزركليّ (238/1)
ابـــــن خلدون (732–808)	وليّ الدين عبد الرحمن بن محمّد بن خلدون، فيلسوفٌ مؤرّخٌ، ولد بتونس وتوفّي بالقاهرة، من مؤلّفاته: (المقدّمة) و(الحساب) و(شفاء السائل لتهذيب المسائل)، انظر: الموسوعة الفلسفيّة، عبد المنعم الحنفيّ (ص14- 15)، الأعلام، الزركليّ (330/3).
الرازيّ (544–606هـ)	أبو عبد الله محمّد بن عمر بن الحسين، فخر الدين الرازيّ، ولد في مدينة الريّ وتوفّي في هراة، عالم بالفقه واللّغة والمنطق وعلم الكلام، من مشايخه: والده والكمال السمنانيّ والجيليّ تلميذ الغزاليّ، من تلامذته: زين الدين الكشّيّ وشهاب الدين النيسابوريّ، من مؤلّفاته: التفسير الكبير وأساس التقديس والمطالب العالية، انظر: الوافي بالوفيّات: الصفديّ (248/4)، كشف الظنون: خليفة (333/1)، سير أعلام النبلاء: الذهبيّ (500/21، 120/22).

زَرُّوق (846–899هـ)	أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمّد بن عيسى البرنسيّ الفاسيّ المشهور بزرّوق، فقيهٌ مالكيٌّ محدّثٌ أصوليٌّ، اعتنى بجانب التربية والسلوك في الكتابات الإسلاميّة، من مشايخه: عبد الرحمن الثعالبيّ والسخاويّ، من تلاميذه: ناصر الدين اللّقانيّ، من كتبه: شرح حكم ابن عطاء الله السكندريّ وقواعد التصوّف، انظر: الأعلام: الزركليّ (91/1)، البستان: ابن مريم (ص/45)، فهرس الفهارس: الكتّانيّ (455/1- 456)، نيل الابتهاج: التنبكتيّ (ص/130-134)
الزواويّ (922هـ)	بلقاسم بن محمّد الزواويّ، من علماء المالكيّة في وقته، ومن أكابر أصحاب السنوسيّ، تعلّم بتلمسان ثمّ رحل القاهرة فأخذ عن أبي القاسم النويريّ، وأخذ عنه محمّد بن عمر الملاليّ، انظر: البستان: ابن مريم (ص/71).
السخاوي (831–902هـ)	شمس الدين أبو الخير محمّد بن عبد الرحمن السخاويّ، حافظٌ ومحدّثٌ ومؤرّخٌ، ولد وعاش في مصر ومات بالمدينة المنوّرة، من مشايخه ابن حجرٍ العسقلانيّ، وتقيّ الدين المقريزيّ، له عدّة مؤلّفاتٍ منها: الغاية في شرح الهداية في علم الرواية والمقاصد الحسنة في الأحاديث المشتهرة على الألسنة، انظر: فهرس الفهارس: الكتّانيّ (989/2) وما بعدها.
السنوسي (830–895هـ)	أبو عبد الله محمّد بن يوسف بن عمر بن شعيبٍ ، السنوسيّ نسبةً لقبيلةٍ في المغرب، الحسنيّ نسبةً للحسن بن عليٍّ بن أبي طالبٍ من جهة أمّ أبيه، التلمسانيّ، أشعريٌّ شافعيٌّ، من مؤلّفاته: الشرح الكبير على الحوفيّة، العقيدة الكبرى، مع شرحها عمدة أهل التوفيق والسداد، العقيدة الوسطى وشرحها، العقيدة الصغرى (أمّ البراهين) وشرحها، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، شرح جواهر العلوم للعضد، انظر: نيل الابتهاج: التنبكتيّ (ص/63-72)، درّة الحجال: (141/2- 142)، محمّد بن يوسف السنوسيّ وجهوده العلميّة في خدمة الحديث: المباركفريّ، معجم أعلام الجزائر: نويهض (180-181).
ابن سينا (370–428هـ)	أبو عليٍّ الحسين بن عبد الله بن سينا الفيلسوف الرئيس، ولد ببلخٍ وتوفّي بهمدان، له تصانيفُ كثيرةٌ في الطبّ والطبيعيّات والإلهيّات، من مؤلّفاته: (الإشارات والتنبيهات) و(رسالة في النفس)، انظر: وفيّات الأعيان: ابن خلّكان (157/2)، الأعلام: الزركليّ (242/2).
الشيرازيّ	أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ بن يوسف الفيروزآباديّ، فقيهٌ شافعيٌّ أصوليٌّ، ولد وتفقّه في بلاد فارس ثم انتقل إلى البصرة ثم إلى بغداد، وانتهت إليه رئاسة المذهب الشافعيّ، من مشايخه: أبو بكرٍ الباقلانيّ، وأبو حاتمٍ القزوينيّ، ومن تلامذته: يوسف الهمدانيّ، من مؤلّفاته: (اللّمع في أصول الفقه) و(الإشارة إلى مذهب أهل الحق)، انظر: العبر في خبر من غبر: الذهبيّ (285/3)، الوافي بالوفيّات: الصفديّ (241/2).
ابن صعدٍ (901)	أبو عبد الله محمّد بن أبي الفضل بن سعيد بن صعدٍ التلمسانيّ، من مشايخه الحافظ التنسيّ والسنوسيّ، من مؤلّفاته: كتاب النجم الثاقب فيما للأولياء من المناقب، وروضة النسرين، انظر: نيل الابتهاج: التنبكتيّ (ص/575)، تعريف الخلف: الحفناويّ (ص/147).
ابن مسعودٍ (474هـ)	صدر الشريعة عبد الله بن مسعود البخاريّ الحنفيّ صاحب التوضيح شرح التنقيح، انظر: الأعلام: الزركليّ (197/4)، الفوائد البهيّة: اللّكنويّ (ص/109-112)، سركيس: (ص/1119).

ابْنُ عَرَبِيّ (560، 638هـ)	مُحْيِي الدِّيْنِ، أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بنُ عَلِيّ بن مُحَمَّد بن أَحْمَدَ الطَّائِيّ، الحَاتِمِيّ، الأندلسِيّ، أحد أشهر المتصوّفين، لقَّبه أتباعه بالشيخ الأكبر، وبسلطان العارفين، من مشايخه: ابن قاسمٍ التيميّ، ومن تلاميذه: عبد الكريم الجيليّ، وصدر الدين الشيرازيّ، من أهمّ كتبه: تفسير ابن عربيٍّ، والفتوحات المكّيّة، ورسائل ابن عربيٍّ، قال عنه الذهبيّ: (قدوة القائلين بوحدة الوجود، يمكن تأويل كتبه إلا كتاب الفصوص)، انظر: الأعلام: الزركلي (281/6)، سير أعلام النبلاء: الذهبيّ (48/23- 49).
الغزاليّ (450–505هـ)	أبو حامدٍ محمّد بن محمّد بن محمّدٍ الغزاليّ الطوسيّ، حجّة الإسلام، فيلسوفٌ متصوّفٌ، له أكثر من مئتي مصنّفٍ، ولِد في طوس بخراسان، وبعدها رحل إلى نيسابور ثمّ إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته وتوفّي فيها، من كتبه: (الاقتصاد في الاعتقاد وتهافت الفلاسفة وفيصل التفرقة)، انظر: سير أعلام النبلاء: الذهبيّ (322/9)، الأعلام: الزركليّ (22/7).
ابن الفارض (632هـ)	أبو حفص عمر بن عليّ بن مرشدٍ الحمويّ، أحد أشهر الشعراء المتصوّفين، فقيهٌ شافعيٌّ، أبوه من حماة، سافر إلى مصرَ، ولد ابن الفارض في مصرَ، ورحل إلى مكّة واعتزل في وادٍ بعيدٍ عنها، نظم في عزلته معظم أشعاره في الحبّ الإلهيّ، ثمّ عاد إلى مصر، انظر: وفيات الأعيان: ابن خلكان (383/1)، ميزان الاعتدال: الذهبيّ (266/2)، الأعلام: الزركليّ (55/5).
الفرغانيّ (798–865م)	أحمد بن محمّد **بن كثيرٍ** الفرغانيّ عالم بالفلك والرياضيّات، ولد في أوزباكستان، وانتقل إلى بغداد، من مؤلّفاته: (أصول علم النجوم) و(جوامع علم النجوم والحركات السماويّة) وهو ملخّصٌ وصفيٌّ لكتاب المجسطيّ لبطليموس، و(الكامل في صناعة الأسطرلاب)، عمل مع محمّدٍ الخوارزميّ في بيت الحكمة ببغداد، انظر: الخدمة في ترجمة الثقافة الجماهيريّة: سالم العيس (ص/32).
ابن كثيرٍ (701–774هـ)	**أبو الفداء** إسماعيل بن عمر بن كثيرٍ، ولد في بصرى شرقي الشام، حافظٌ مؤرّخٌ فقيهٌ، من مؤلّفاته: (البداية والنهاية) و(تفسير القرآن العظيم)، قال عنه ابن حبيب الزيّات انتهت إليه رئاسة العلم في التاريخ والحديث والتفسير، توفّي بدمشق، انظر: معجم المفسرين: نويهض (93/1)، الأعلام: الزركليّ (319/1–320).
ابـــن أبي مدين (915هـ)	محمّد بن أبي مدين التلمسانيّ، حاز قصب السبق في المنقول والمعقول خصوصاً علم الكلام؛ إذ لولا جهوده لتلاشى علم الكلام بل علم المعقول بأسره في المغرب، فقد علّم طلابه: مقدّمة الشيخ السنوسيّ وعقيدَته الكبرى والصغرى، ومختصرَه في المنطق، من طلّابه: أبو عبد الله محمّد بن العبّاس انظر: البستان: ابن مريم (ص/259)، نيل الابتهاج: التنبكتيّ (ص/584–585)، وجاء في نيل الابتهاج أنّه كان حيّاً قرب العشرين والتسعمئة.
المغيليّ (909هـ)	محمّد بن عبدالكريم بن محمّد المغيليّ عالمٌ وفقيهٌ مسلمٌ من تلمسان، شيخه عبد الرحمن الثعالبيّ، من تلاميذه: أبو العباس الونشريسيّ، له عدّة تآليفَ منها: مصباح الأرواح وأصول الفلاح في العقيدة، ولبّ اللّباب في ردّ الفكر إلى الصواب، انظر: الأعلام: الزركليّ (216/6)، تعريف الخلف: الحفناويّ (ص/166–170)، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة: يحي بو عزيز (143/2)

المقترح	تقيّ الدين مظفر بن عبد الله بن عليّ بن الحسين المصريّ الشافعيّ، ولقّب بالمقترح لأنّه كان يحفظ كتاب المقترح في المصطلح للبرويّ، وهو كتابٌ في الجدل، توفّي 612هـ، انظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح: الزركشيّ (265/2)، طبقات الشافعيّة الكبرى: السبكيّ (372/8)
اليبدريّ (930هـ)	أحمد بن محمّد بن عثمان المناويّ الورنيديّ المعروف بابن الحاجّ، ارتحل إلى وادي يبدر وتوفّي فيه، من مشايخه أحمد بن محمّد بن زكريّ مفتي تلمسان، أخذ عنه الأصول والمنطق، من مصنّفاته شرح السينيّة لابن باديس، وشرح البردة للبوصيريّ، انظر: البستان: ابن مريم (ص/8-24)، معجم المؤلّفين: كحالة (151/2)، معجم أعلام الجزائر: نويهض (ص/67)، نيل الابتهاج: التنبكتيّ (ص/136).

فهرس الفرق

الجبريّة 196

الصوفيّة 134

المشبّهة 194

فهرس الأبيات الشعريّة

دواؤك فيك وما تشعر ***ودواؤك منك وما تبصر	57- 167
وتزعم أنك جرمٌ صغير ***وفيك انطوى العالم الأكبر	57-167
وأنت الكتاب المبين الذي***بأحرفه يظهر المضمر	57-167
تشيرُ فأدرِي ما تقولُ بطرفِه***وأُطرقُ طرفي عندَ ذاك فتفهم	42-57-199
أعارَتْهُ طَرْفاً رآهاً به *** فكانَ البصيرُ لها طرفُه	42-58-202
الظاهر الذي عليه نبقي***موهم تشبيه لربّ الخلق	205
هو الّذي أهل اللسان فهموا***إذ نزل الوحي به عليهم	205
فلا أبو بكرٍ لخير الرسل***يقول أشكل عليّ اشرحه لي	205
ولا أبو جهل يقول اختلفا***أثبت ما من التماثل نفى	205
وما نقولُ في صفاتِ قدسهِ***فرعُ الّذي نقولُه في نفسِه	226
فإنْ يقلْ جهميُّهمْ كيفَ استوى***كيفَ يجي فقلْ كيفَ هو	226
لا فرقَ بين ما سميُّهُ يُعَدْ***وصفاً لنا كعلمٍ أو جزءٍ كيد	226
البابُ في الجميعِ واحدٌ***فلا تكنْ معطّلاً ولا ممثّلاً	226

فهرس المصادر والمراجع

1) الإبانة، علي الأشعري، القاهرة: دار الأنصار، (1397هـ) 260ص.
2) أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، صديق القنوجي، تحقيق: عبد الجبار زكار، بيروت: دار الكتب العلمية، (1978م) 3ج.
3) أبكار الأفكار، علي الآمدي، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط2، (2004م) 552ص
4) إتمام الدراية لقراء النقاية، جلال الدين السيوطي، تحقيق: الشيخ إبراهيم العجوز، بيروت: دار الكتب العلمية، (1985م) 1ج.
5) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت 739 هـ)، ت: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، (1408 هـ - 1988م) 18مج.
6) إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت 505هـ)، بيروت: دار المعرفة، 4مج.
7) إحياء علوم الدين، محمد الغزالي، بيروت: دار ابن حزم، (2005م) 1936ص.
8) الأربعون حديثا، محمد بن الحسين الآجُرِّيُّ البغدادي (ت360هـ)، تحقيق: بدر البدر، الرياض: أضواء السلف، ط2، (2000م) ٢٠٣ص.
9) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد، عبد الملك الجويني، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، (2009م) 342ص.
10) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقِّ من علم الأصول، محمد الشوكاني، تحقيق: سامي الأثري، دمشق: دار الكتاب العربي، (1999م) 2ج.
11) أساس البلاغة ، محمود الزمخشري، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني، (1991م) 3ج.
12) الأساس في التفسير، سعيد حوّى، القاهرة: دار السلام، ط6، (1424هـ) 11ج.
13) الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (ت ١٠١٤هـ)، تحقيق: محمد الصباغ، بيروت: دار الأمانة/ مؤسسة الرسالة، ٤٩٨ص.

14) الأسماء والصفات، أحمد بن الحسين البيهقي (ت458هـ)، تحقيق: عبد الله الحاشدي، جدة: مكتبة السوادي، ط1 (1413 هـ -1993م) ٢مج.

15) أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، محمد درويش الحوت (ت1277هـ)، ت: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، (1418 هـ -1997م) 357ص.

16) الأسماء والصفات نقلاً وعقلاً، محمد أمين الشنقيطي، المدينة المنوّرة: الجامعة الإسلامية، ط4، (1973م) 29ص.

17) أصول الدين، أحمد ابن سعيد، تحقيق: عمر وفيق الداعوق، بيروت: دار البشائر الإسلامية، (1998م) 1ج.

18) أصول الدين، أحمد الغزنوي، تحقيق: عمر وفيق الداعوق، بيروت: دار البشائر الإسلامية، (1998م) 316ص.

19) أصول الدين، محمد البزدوي، القاهرة: المكتبة الأزهريّة، (2003) 271ص.

20) أصول الملامتية وغلطات الصوفية، السلمي، القاهرة: مطبعة الإرشاد، (1985م) 138ص.

21) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد أمين الشنقيطي، بيروت: دار الفكر، (1995م) 9ج.

22) الأعلام، خير الدين الزركلي، بيروت: دار العلم للملايين، ط5، (1980م) 1187ص.

23) إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن قيّم الجوزيّة، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، (1968م) 4ج.

24) إفحام النصارى مختصر من رسالة الأجوبة الفاخرة للقرافي، سليمان الخراشي، الرياض: دار القاسم، (1419هـ) 81ص.

25) الأفراد، الإمام الحافظ أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، تعليق: جابر بن عبد الله السريع، بدون ناشر، (1429هـ)، 188ص.

26) أفكار المتقدمين والمتأخرين، محمد الرازي، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، (د.ت) 257ص.

27) أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، مرعي الكرمي ، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، (1406هـ) 243ص.

28) الاعتماد في الاعتقاد، أبو البركات عبد الله النسفي، تحقيق: عبد الله إسماعيل، القاهرة: المكتبة الأزهرية، (2012م) 540ص.

29) الاقتصاد في الاعتقاد، محمد الغزالي، تحقيق: مصطفى عمران، القاهرة: دار البصائر، (2009م) 532ص.

30) أمّ البراهين، محمد السنوسي، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط2 (2009م) 96ص.

31) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، محمد الباقلاني، القاهرة: المكتبة الأزهرية، ط2، (2000م) 198ص.

32) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، عبد الله البيضاوي، تحقيق: محمد المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (1418هـ) 15ج.

33) الأوسط، سليمان الطبراني، القاهرة: دار الحرمين، (د.ت) 10ج.

34) إيثار الحق على الخلق، محمّد ابن الوزير المرتضى، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، (1987م) 1ج.

35) البحر المديد، أحمد بن عجيبة، بيروت: دار الكتب العلمية. ط2، (2002م) 8ج.

36) البداية من الكفاية في الهداية، نور الدين الصابوني، الاسكندريّة: دار المعارف، (1969م) 184ص.

37) البداية والنهاية، إسماعيل بن كثير، بيروت: مكتبة المعارف، (د.ت) 14ج.

38) البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، محمد ابن مريم، الجزائر، المطبعة الثعالبيّة، (1908م) 392ص.

39) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، أحمد ابن تيميّة، المدينة المنوّرة: مكتبة العلوم والحكم، (1415هـ) 369ص.

40) تاج العروس من جواهر القاموس، محمد الزبيدي، دار الهداية، 40ج.

41) تاريخ ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط4، (د.ت) 7ج.

42) التاريخ الإسلامي الوجيز، عمّار طقّوش، بيروت: دار النفائس، ط5، (2011م) 432ص.

43) تاريخ الجزائر الثقافي، سعد الله أبو القاسم، بيروت: دار الغرب الإسلامي، (1998م) 993ص.

44) تاريخ الدولة العثمانيّة، يلماز أوزتزنا، ترجمة: عدنان سلمان، إستانبول: مؤسسة فيصل للتمويل، (1988م) 680ص.

45) تاريخ الدولة العليّة العثمانيّة، محمد فريد بك، بيروت: دار النفائس، ط2، (1896م) 411ص.

46) التاريخ السياسي للجزائر من البداية حتى سنة 1962، عمّار بوحوش، بيروت: دار الغرب الإسلامي، (1997م) 638ص.

47) تبصرة الأدلة، أبو المعين ميمون بن محمّد النسفي، أنقرة: رئاسة الشؤون الدينيّة للجمهوريّة التركيّة، (د.ط) (1993م) 708ص.

48) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، طاهر الاسفراييني، ت: كمال الحوت، بيروت: دار الكتب، (1983م) 232ص.

49) التحصيل من المحصول، محمد الأرموني، بيروت: مؤسسة الرسالة، (1988م) 462ص.

50) تذكرة الموضوعات، محمد طاهر الصديقي الهندي الفَتَّنِي (ت 986هـ)، إدارة الطباعة المنيرية، ط1 (1343ه)، 312ص.

51) الترغيب والترهيب، إسماعيل بن محمد بن علي القرشي الطليحي التيمي الأصبهاني، أبو القاسم، الملقب بقوام السنة (ت 535هـ)، ت: أيمن بن صالح بن شعبان، القاهرة: دار الحديث، ط1 (1414ه -1993م) 3مج.

52) التعرّف لمذهب أهل التصوّف، محمد الكلاباذي، بيروت، دار الكتب العلمية، (1993م) 237ص.

53) التعريفات، علي الجرجاني، تحقيق محمد صدّيق المنشاوي، القاهرة: دار الفضيلة، (1405ه) 256ص.

54) تعريف الخلف برجال السلف، محمد الحفناوي، الجزائر: بيير فونتانة الشرقيّة، (1906م) 832ص.

55) تفسير البحر المحيط، أبو حيّان الأندلسي، بيروت: دار الفكر، 8ج.

56) تفسير الخازن المسمّى لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين الخازن، بيروت: دار الفكر، (1979م) 7ج.

57) تفسير الرازى، محمد الرازي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 32ج.

58) تفسير العز بن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام، بيروت: دار ابن حزم، (1996م) 3ج.
59) تفسير الكشاف، محمود الزمخشري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، (1407هـ) 4ج.
60) تفسير القرطبي،
61) تفسير الماتريدي تأويلات أهل السنة، أبو منصور محمّد الماتريدي، بيروت: دار الكتب العلمية، (2005م) 10ج.
62) التقاسيم والأنواع – صحيح ابن حبان، محمد بن حبان التميمي البُستي، ت: محمد سونمز، بيروت: دار ابن حزم، ط1، (1433هـ -2012م) ٨مج.
63) تلخيص المحصَّل، نصير الدين الطوسي، بيروت: دار الأضواء، (د.ت) 582ص.
64) التمهيد، محمد الباقلاني، بيروت: المكتبة الشرقية، (د.ط) (1957م) 404ص.
65) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، محمد الباقلاني، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية. تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، (1987م) 568ص.
66) التمهيد في أصول الدين، أو التمهيد لقواعد التوحيد، أبو المعين ميمون النسفي، القاهرة: المكتبة الأزهرية، (د.ت) 170ص.
67) التمهيد لقواعد التوحيد، محمود اللامشي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، (1995م) 262ص.
68) تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، علي ابن عراق الكناني، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، عبد الله محمد الصديق الغماري، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، (١٣٩٩ هـ) ٢مج.
69) تهافت التهافت، محمد بن رشد، بيروت: دار المعارف، (1964م) 210ص.
70) تهذيب شرح السنوسيّة "أمّ البراهين"، سعيد فودة، عمّان: الأردن (ط.2) (2004م) 144ص.
71) التوحيد، أبو منصور محمّد الماتريدي، إستانبول: مكتبة الإرشاد، بيروت: دار صادر، (الطبعة الجديدة) (د.ت) 1010ص.
72) التوحيد وإثبات صفات الرب، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري (ت311هـ)، تحقيق: عبد العزيز الشهوان، الرياض: مكتبة الرشد، ط5، (1994م) 2مج.

73) التوضيح شرح التنقيح، عبيد الله بن مسعود، قازان: روسيا، المطبعة الإيميراطوريّة، (1301ه) 730ص.

74) التوقيف على مهمّات التعاريف، عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: عبد الحميد حمدان، بيروت: دار الفكر المعاصر، (1410ه) 395ص.

75) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد ابن جرير الطبري، بيروت: مؤسسة الرسالة، (2000م) 24ج

76) الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد الترمذي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، 5ج.

77) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، محمد البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، (1422ه) 9ج.

78) البخاري، محمد. (1987) الجامع الصحيح المختصر. ط: 3. بيروت: لبنان. دار ابن كثير، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، عدد الأجزاء: 6

79) الجديد في الحكمة، سعيد ابن كمونة، بغداد: مطبعة جامعة بغداد، (1982م) 598ص.

80) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، أحمد ابن تيميّة، الرياض: دار العاصمة، (1414ه) 6ج.

81) جواهر القرآن، محمد الغزالي، تحقيق: محمد رشيد القباني، بيروت: دار إحياء العلوم، (1985م) 1ج.

82) حاشية الباجوري على أم البراهين، إبراهيم الباجوري، المكتبة الهاشمية، (د.ط) (د.ت) 239ص.

83) حَاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوِي، الْمُسَمَّاة: عِنَايةُ القَاضِى وكِفَايةُ الرَّاضِى عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوي، أحمد الخفاجي، بيروت: دار صادر، 8ج.

84) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، حسن العطار (ت1250هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ط) (د.ت)، ٢مج.

85) حاشية قاسم قطلوبغا الحنفي على المسايرة، قاسم قطلوبغا، القاهرة: المكتبة الأزهريّة للتراث، (2006م) 130ص.

86) حاشية الكلنبوي على شرح الدواني على العقائد العضدية، إسماعيل الكلنبوي، مطبعة عامرة، (1317ه) 296ص.

87) الحجّة في بيان المحجّة وشرح عقيدة أهل السنة، إسماعيل الأصبهاني، تحقيق: محمد المدخلي، الرياض: دار الراية، (1999م) 2ج.

88) الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، زكريّا الأنصاري، تحقيق: مازن المبارك، بيروت: دار الفكر، (1991م) 100ص.

89) الحركات الإصلاحيّة، جمال الدين الشيّال، مؤسسة الهنداوي، (2017م) 146ص.

90) الحركة الوطنية الجزائرية، سعد الله أبو القاسم، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط4، (1992م).

91) الحروف، أبو نصر الفارابي، بيروت: دار المشرق، ط2، (1990م) 276ص.

92) حلية الأبدال، محي الدين ابن عربي، (د.ط) (د.ت) 11ص.

93) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أحمد الأصبهاني، مصر: السعادة، (1974م).

94) حقائق عن التصوّف، عبد القادر عيسى، حلب: دار العرفان، ط16، (2007م) 565ص.

95) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد أمين المحبي، بيروت: دار الكتب العلميّة، (2006م) 2040ص.

96) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد أمين المحبّي، مصر: المطبعة الوهبية، (1284هـ)

97) خلاصة الأحكام في مهمّات السنن وقواعد الإسلام، محيّ الدين النووي، تحقيق: حسين الجمل، بيروت: مؤسسة الرسالة، (1997م) 2ج.

98) خواطر الشعراوي، محمد متولّي الشعراوي، الناشر: مطابع أخبار اليوم، (1997م) 20ج.

99) درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، أحمد بن تيميّة، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ط) (1997م) 10ج.

100) دراسات في تاريخ العرب في العهد العثماني، فاضل بيّات، دار المدار الإسلامي، (2003) 488ص.

101) دراسات في التصوف والفلسفة الإسلامية صالح الشويكي، قسم العقيدة- كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية: غزة، (2006م).

102) درّة الحجّال في أسماء الرجال، أحمد المكانسي.

103) الدر المنتخب في تاريخ مملكة حلب، محمد بن الشحنة، دمشق: دار الكتاب العربي، (1984م) 327ص.

104) الدرّ المنثور، عبد الرحمن السيوطي، بيروت: دار الفكر، 8ج.
105) دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، أحمد عبد رب النبي نكري، بيروت: دار الكتب العلمية، (2000م) 4ج.
106) دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد، أبو بكر الحصني، القاهرة: المكتبة الأزهرية، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، 188ص.
107) الدولة العثمانيّة تاريخ وحضارة، إحسان أوغلي، ترجمة صالح السعداوي، إستانبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون الإسلاميّة، (1999م) 1120ص.
108) الدولة العثمانيّة عوامل النهضة وأسباب السقوط، علي الصلابي، دار التوزيع والنشر الإسلاميّة، (2001م) 584ص.
109) الدولة العثمانيّة في التاريخ الإسلامي الحديث، إسماعيل ياغي، الرياض: مكتبة العبيكان، (1416ه) 328ص.
110) الرد على القائلين بوحدة الوجود، تحقيق: علي رضا بن عبد الله، دمشق: دار المأمون، (1995م) 157ص.
111) الرد على المنطقيين، أحمد ابن تيميّة، بيروت: دار المعرفة، (د.ت) 545ص.
112) رسائل ابن عربي، محي الدين ابن عربي، تحقيق: سعيد عبد الفتّاح، بيروت: الانتشار العربي، (2002م) 408ص.
113) الروح، محمد ابن قيّم الجوزيّة، بيروت: دار الكتب العلميّة، (1975م) 267ص.
114) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الألوسي، ت: علي عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، (1415ه)، 16مج.
115) الروض الداني (المعجم الصغير)، سليمان بن أحمد اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت 360هـ)، ت: محمد شكور محمود الحاج أمرير، بيروت: المكتب الإسلامي ، ط1، (1405هـ– 1985م)، ٢مج.
116) روضة الواعظين، محمد الفتال النيسابوري، قم: إيران: منشورات الشريف الرضي، (د.ط) (د.ت) 633ص.
117) زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن ابن الجوزي، بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، (1404ه) 9ج.
118) زاد المعاد، محمد بن قيّم الجوزيّة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط14، (1986م) 5ج.

119) سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، محمد خليل المرادي، بيروت: دار الكتب العلمية، (1997م) 560ص.

120) سنن ابن ماجه، محمد القروينى، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، 2ج.

121) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السِّجِسْتاني (ت275هـ)، ت: محمد عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، 4ج.

122) سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت279هـ)، ت: أحمد محمد شاكر (ج/ 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج/ 3)، وإبراهيم عطوة عوض (ج/ 4، 5)، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2 (1395هـ -1975م) 5مج

123) السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت 303 هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حسن شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة ، ط1 (1421 هـ - 2001م) 12مج.

124) سنن النسائي الكبرى، أحمد النسائي، تحقيق: عبد الغفار البنداري، سيد حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، (1991م) 6ج.

125) سير أعلام النبلاء، محمد الذهبي، بيروت: مؤسسة الرسالة، (د.ط) (د.ت) 23ج.

126) السير والسلوك إلى ملك الملوك، قاسم الخاني، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينيّة، (2002م) 340ص.

127) الشامل في أصول الدين، عبد الملك الجويني، الإسكندرية: دار المعارف، (د.ط) (1969م) 736ص.

128) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد العكري، تحقيق: الأرناؤوط، بيروت: دار الكتب العلمية، (1986م) 5802ص.

129) شرح الإرشاد، تقي الدين المقترح، القاهرة: دار الكتب المصرية، (د.ط) (1989م) 574ص.

130) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، هبة الله اللالكاني، تحقيق: أحمد حمدان، الرياض: دار طيبة، ط8، (1402هـ) 4ج. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (ت 418هـ)، ت: أحمد بن سعد الغامدي، السعوديّة: دار طيبة ، ط8 (1423هـ - 2003م) 9مج.

131) شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار الأسدآبادي، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، ط3، (1996م) 832ص.

132) شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتازاني، بيروت: دار الكتب العلميّة، (د.ت) 2ج.

133) شرح جوهرة التوحيد، إبراهيم الباجوري (د.ط). (د.ت) 520ص.

134) شرح الخريدة البهية، أحمد العدوي، تحقيق: عبد السلام شنار، (د.ط) (د.ت) 232ص.

135) شرح الزرقاني على المواهب اللدنّيَّة بالمنح المحمّديّة للقسطلاني، محمد الزرقاني، تحقيق: محمد الخالدي، بيروت: دار الكتب العلمية، 8ج.

136) شرح صغرى الصغرى، محمد السنوسي، تحقيق: سعيد فودة، عمّان: دار الرازي، (2006م) 130ص.

137) شرح العقائد النسفيّة، مسعود التفتازاني، كراتشي: باكستان، مكتبة المدينة، (2009م) 387ص.

138) شرح العقيدة الطحاوية، علي أبو العز الدمشقي، بيروت: مؤسسة الرسالة، (د.ت) 872ص.

139) شرح العقيدة النسفية، سعد الدين التفتازاني، تحقيق: مصطفى مرزوقي، عين مليلة: الجزائر، دار الهدى: باكستان، (2009) 137ص.

140) الشرح الكبير على العقيدة الطحاويّة، سعيد فودة، بيروت: دار الذخائر، (د.ت) 1480ص.

141) شرح معالم أصول الدين، عبد الله ابن التلمساني، تحقيق: نزار حمّادي، عَمّان: دار الفتح، (2010م) 688ص.

142) شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين التفتازاني، باكستان: دار المعارف النعمانيّة، (1981م) 2ج.

143) شرح المواقف، علي الجرجاني، القاهرة: مطبعة السعادة، (1907م) 415ص.

144) شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت 458 هـ)، تحقيق: عبد العلي حامد، الرياض: مكتبة الرشد بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط1 (1423هـ - 2003م)، 14مج.

145) الشفاء، حسين بن عبد الله ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، مقدمة الترجمة الفرنسية، (1988م) 208ص.

146) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل الجوهري، بيروت: دار العلم للملايين، ط4، (1990م) 6ج.
147) صحيح البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل ابن بردزبه البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، مصر: المطبعة الأميرية، (1311هـ) 9مج.
148) صحيح الجامع الصغير وزياداته، محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت1420هـ)، المكتب الإسلامي، 2مج.
149) صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبّان، بيروت: مؤسسة الرسالة. ط2، (1993م) 18ج.
150) صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، القاهرة: مطبعة عيسى البابي وشركاه، (1374هـ - 1955م)، 5مج.
151) صفة الصفوة، عبد الرحمن بن الجوزي، ت محمد فاخوري، بيروت، دار المعرفة، ط2، (1979م).
152) الصفدية، أحمد ابن تيميّة، مصر: مكتبة ابن تيمية، ط2، (1406هـ) 2ج.
153) صور الكواكب الثمانية والأربعون، عبد الرحمن بن عمر الرازي.
154) صيرورة الكون، محمد الطائي، إربد: عالم الكتب الحديث، (2010م) 381ص.
155) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، حسن حبنّكة، دمشق: دار القلم، ط4، (1993م) 480ص.
156) طالع البشرى على العقيدة الصغرى، إبراهيم المارغني، تحقيق: نزار حمادي، (د.ط) (2012م) 168ص.
157) طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، تحقيق: محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر، ط2، (1413هـ) 10ج.
158) طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، ناصر الدين البيضاوي، بيروت: دار الجيل، (1991م) 248ص.
159) عارنا في الجزائر، جان بول سارتر، القاهرة: الدار القومية، (د.ت) 59ص.
160) العرش المحقّق، محمّد الذهبي، المدينة المنوّرة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط2، (2003م) 2ج.
161) العرف الشذي شرح سنن الترمذي، محمد أنور شاه، تحقيق: محمود أحمد شاكر، مؤسسة ضحى للنشر والتوزيع، 323ص.

162) العظمة، عبد الله بن حيان الأنصاري المعروف بأبِي الشيخ الأصبهاني (ت 369هـ)، تحقيق: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، الرياض: دار العاصمة، ط1 (1408هـ) 5مج.

163) العقود اللؤلؤيّة، عبد الغني النابلسي، دراسة وتحقيق، أحمد خيري الزرعي، درجة الماجستير، قسم التاريخ، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنيّة، نابلس: فلسطين، (2002م) 235ص.

164) العقيدة النِّظاميّة في الأركان الإسلاميّة، عبد الملك الجويني، القاهرة: المكتبة الأزهريّة، (د.ط) (1992م) 141ص.

165) علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى، كارلو نلّينو، بيروت: مكتبة الدار العربيّة للكتاب، ط2، (1993م) 384ص.

166) عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد، محمد السنوسي، مصر: مطبعة جريدة الإسلام، (1316هـ) 285ص.

167) عوارف المعارف، عمر السهروردي، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود الشريف، القاهرة: دار المعارف، (د.ت) 338ص.

168) العين، الخليل الفراهيدي، دار ومكتبة الهلال، (د.ت) 8ج.

169) عيون الحكمة، ابن سينا، بيروت: دار القلم، ط2 (1980م) 82ص.

170) غاية المرام في علم الكلام، علي الآمدي، تحقيق: حسن عبد اللطيف، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (1391هـ) 392ص.

171) غرائب القرآن ورغائب الفرقان، حسن القمي، تحقيق: زكريّا عميران، بيروت: دار الكتب العلمية، (1996م) 6ج.

172) الغنية في أصول الدين، عبد الرحمن النيسابوري، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، (1987م) 193ص.

173) فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد العسقلاني، بيروت: دار المعرفة، (1379هـ) 13ج.

174) الفتوحات المكّيّة، محي الدين ابن عربي، بيروت: دار الكتب العلميّة، (د.ت).

175) الفصل في الملل والأهواء والنحل، علي ابن حزم الظاهري، القاهرة: مكتبة الخانجي، 5ج.

176) فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، عبد الحيّ الكتّاني، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، (1982م) 2ج.

177) الفوائد البهية في تراجم الحنفية، محمد اللكنوي، تحقيق: محمد النعساني، مطبعة دار السعادة، (1324هـ) 263ص

178) فيض القدير شرح الجامع الصغير، محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت1031هـ)، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط1 (1356هـ) 6مج.

179) القاموس المحيط، محمد الفيروزآباد، 1ج.

180) قَانون التَّأويْل، محمد المعافري الإشبيلي، جدّة: مؤسَسَة عُلوم القرآن، (1986م).

181) القانون المسعودي، محمد البيروني، حيدر آباد الدكن: الهند، مجلس دائرة المعارف العثمانية، (1954م) 3ج.

182) قواعد العقائد، محمد الغزالي، تحقيق: عقيل المهدلي، القاهرة: دار الحديث، ط2، (د.ت) 79ص.

183) قواعد العقائد، محمد الغزالي (ت 505هـ)، تحقيق: موسى محمد علي، لبنان: عالم الكتب، ط2 (1405هـ -1985م) 285ص.

184) كتاب سيبويه، عمرو سيبويه، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الجيل، (د.ت) 4ج.

185) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، تحقيق: رفيق العجم وعلي دحروج، بيروت: مكتبة لبنان، 2134ص.

186) كشف الخفاء، إسماعيل العجلوني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، (1988م) 2ج.

187) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى حاجي خليفة، بغداد: مكتبة المثنّى، (1941م) 1023ص.

188) الكشكول، محمد العامل، تحقيق: محمد عبد الكريم النمري، بيروت: دار الكتب العلمية، (1998م) 2ج.

189) الكليات، أيوب الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، بيروت، مؤسسة الرسالة، (1998م) 1300ص.

190) الكَنه فيما لا بدّ للمريد منه، محي الدين ابن عربي (د.ط) (د.ت) 12ص.

191) الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، محمد الغزّي، بيروت: دار الكتب العلمية، (1997م) 809ص.

192) اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، تحقيق: صلاح عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1 (1417هـ – 1996م) ٢مج.

193) اللؤلؤ المرصوع فيما لا أصل له أو بأصله موضوع، محمد القاوقجي، تحقيق: محمّد أبو البقاء، دار البشائر الإسلامية، (د.ت) 102ص.

194) اللباب في علم الكتاب، عمر بن عادل الحنبلي، بيروت: دار الكتب العلمية، (1998م) 20ج.

195) اللباب في علوم الكتاب، عمر النعماني، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، (1998م) 20ج.

196) لباب النقول في أسباب النزول، جلال الدين السيوطي، تحقيق: أحمد عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، 220ص.

197) لسان العرب، محمد بن منظور، بيروت: دار صادر، (1968م) 15ج.

198) اللمع، أبو الحسن الأشعري، مطبعة مصر، (1955م) 139ص.

199) اللمع، عبد الله السراج الطوسي، مصر: دار الكتب الحديثة، (1960م) 646ص.

200) لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة، عبد الملك الجويني، بيروت: عالم الكتب، ط2، (1987م) 177ص.

201) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، محمد السفاريني، دمشق: مؤسسة الخافقين ط2، (1982م) 2ج.

202) المباحث المشرقية، محمد الرازي، (د.ط) (د.ت) 558ص.

203) المبين في شرح معاني ألفاظ المتكلمين، سيف الدين الآمدي، تحقيق: حسن الشافعي، القاهرة: مكتبة وهبة، ط2 (1993م) 150ص.

204) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن الكليبولي، تحقيق: خليل عمران المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، (1998م) 4ج.

205) مَجْمَعُ الزَّوَائِدِ وَمَنْبَعُ الفَوَائِدِ، علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت807 هـ)، تحقيق: حسين الدّاراني، دار المأمون، (1443هـ) 2مج.

206) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت807هـ)، تحقيق: حسام الدين القدسي، القاهرة: مكتبة القدسي، (1414هـ) 10مج.

207) مجموعة الرسائل الكبرى، أحمد ابن تيميّة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت)

208) مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز، عبد العزيز بن باز، الرياض: موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، (1411هـ) 30ج.

209) المجموع في المحيط بالتكليف، عبد الجبار الأسدآبادي، بيروت: دار المشرق، (1999م) 484ص.

210) المحلى، علي ابن حزم الأندلسي، بيروت: دار الفكر، (د.ط) (د.ت) 12ج.

211) محمد بن يوسف السنوسي وجهوده العلمية في خدمة الحديث، عبد العزيز الصغير، الجزائر: دار كردادة، (2011م) 648ص.

212) المحيط في اللغة، إسماعيل الطالقاني، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، بيروت: عالم الكتب، 10ج.

213) مختار الصحاح، محمد الرازي، بيروت: مكتبة لبنان، (1986م) 326ص

214) المختصر في أصول الدين: عبد الجبّار بن أحمد الأسدآبادي، بيروت: دار الهلال (1971م)

215) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد ابن قيّم الجوزيّة، بيروت: دار الكتاب العربي، ط2 (1973م) 3ج.

216) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات عبد الله النسفي، تحقيق: يوسف علي بديوي، بيروت: دار الكلم الطيّب، (1998م) 3ج.

217) مرشد الحائر في حلّ ألفاظ ابن عساكر، سمير القاضي، بيروت: دار المشاريع، (1999م) 24ص.

218) الْمَسَائِل المنْثورَةِ، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق: محمَّد الحجَّار، بَيروت: دَارُ البشائرِ الإسلاميَّة ، ط6 (1417هـ - 1996م)، 280ص.

219) المسامرة في شرح المسايرة، الكمال ابن الهمام، القاهرة: المكتبة الأزهرية، (2006م) 2ج.

220) المستصفى في علم الأصول، محمد الغزالي، بيروت: دار الكتب العلميّة، (1413هـ) 383ص.

221) مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، (1999م) 50ج.

222) مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، أبو بكر أحمد بن عمرو العتكي المعروف بالبزار (ت 292 هـ)، ت: محفوظ الرحمن زين الله (ج/1 -9)، عادل بن سعد (ج/10 -17)، صبري عبد الخالق (ج/18)، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط1، (بدأت 1988م، وانتهت 2009م) 18مج.

223) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد الفيومي، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف: القاهرة، ط2 (2016م) 729ص.

224) معالم أصول الدين، محمد الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الكتاب العربي، 153ص.

225) المعتمد في أصول الدين، محمد الفراء، بيروت: دار المشرق، (1974م) 309ص.

226) معجم أعلام الجزائر، عادل نويهض، بيروت: مؤسسة نويهض الثقافيّة، ط2، (1980م) 432ص.

227) المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد - عبد المحسن الحسيني، القاهرة: دار الحرمين (1415هـ - 1995م) 10مج.

228) معجم الشيخة مريم (ت797م)، ابن حجر العسقلاني، ت: محمد عثمان، مكتبه الثقافة الدينية، ط1، (1431 هـ - 2010 م)، 215 ص.

229) معجم الشيوخ، علي بن عساكر، بيروت: دار البشائر الإسلاميّة، (2000م) 3ج.

230) المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت 360هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط2، 25مج.

231) معجم المطبوعات العربيّة، يوسف إليان سركيس، مصر: مطبعة سركيس، (1928م) 2042ص.

232) المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، أحمد الزيّات، حامد عبد القادر، محمد النجّار، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، 2ج.

233) معراج التشوف إلى حقائق التصوف، أحمد بن عجيبة، الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي، (د.ط) (د.ت) 76ص.

234) معيار العلم في المنطق، أبو حامد الغزالي، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط2 (2013م) 384ص.

235) المغني في أبواب التوحيد والعدل، عبد الجبار الأسدآبادي، القاهرة: الدار المصريّة، (1958م) 20ج.
236) المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبد الله ابن قدامة المقدسي، بيروت: دار الفكر، (1405ه) 10ج.
237) مفاتيح الغيب، محمد الرازي، بيروت: دار الكتب العلميّة، (2000م) 32ج.
238) المفردات في غريب القرآن، حسين الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداوودي، دمشق: دار القلم، (1412ه)
239) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، علي جواد، بيروت: آوند دانش، ط2، (1993م) 10ج.
240) المقاصد الحسنة، محمد السخاوي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، بيروت: دار الكتاب العربي، (1985م) 800ص.
241) المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، محمد بن محمد الغزالي (ت 505ه)، تحقيق: الجفان والجابي، قبرص (1987م) 176ص.
242) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: هلموت ريتر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، (د.ت) 611ص.
243) المقدّمة، عبد الرحمن بن خلدون، دمشق، دار يعقوب. (2004م) 1113ص.
244) المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، محمد الغزالي، تحقيق: بسام الجابي. قبرص، (1987م) 176ص.
245) الملل والنحل، محمد الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، (1404ه) 2ج.
246) من أعلام الفكر العربي في العصر العثماني الأوّل، ليلى الصبّاغ، دمشق: الشركة المتحدة، (1986م) 710ص.
247) المنقذ من الضلال، محمد الغزالي، بيروت: دار الأندلس، (د.ط) (د.ت) 176ص.
248) المنهاج في شعب الإيمان، حسين الحليمي، تحقيق: حلمي محمد فودة، بيروت: دار الفكر، (1979م) 3ج.
249) المنهج السديد في شرح كفاية المريد، محمد السنوسي، تحقيق: مصطفى مرزوقي، عين مليلة: دار الهدى، (د.ت) 628ص.

250) المواقف، عبد الرحمن الإيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، (1997م) 3ج.
251) موجز في تاريخ الجزائر، عمورة عمّار، القبة: الجزائر: دار ريحانة، (2002م) 227ص.
252) موسوعة التاريخ الإسلامي "العصر العثماني"، مفيد الزيدي، عمّان: الأردن، دار أسامة، (2009م) 322ص.
253) الموضوعات، حسن الصاغاني، تحيق نجم عبد الرحمن خلف، دمشق: دار المأمون، (1980م) 83ص.
254) الموضوعات، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت597هـ) تحقيق: عبد الرحمن عثمان، محمد عبد المحسن، ط1 (1968م).
255) نظرية التكليف، عبد الكريم عثمان، مؤسسة الرسالة (د.ط) (د.ت) 567ص.
256) نظريّة المعرفة بين المعتزلة والصوفيّة، د. مدين الهوّاري، بيروت، دار النوادر اللبنانيّة، ط1، (1435هـ-2014م) 734ص.
257) النكت على مقدمة ابن الصلاح، محمد الزركشي، الرياض: أضواء السلف، (1998م) 3ج.
258) نهاية الأقدام في علم الكلام، محمد الشهرستاني، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينيّة، (2009م) 522ص.
259) النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك ابن الجزري، بيروت: المكتبة العلمية. (د.ط) (1979م) 5ج.
260) نهر الذهب في تاريخ حلب، كامل الغزّي، حلب: دار القلم، ط2، (1419م) 640ص.
261) نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أحمد بابا التنبكتي، طرابلس: ليبيا: كلية الدعوة الإسلاميّة، (1989) 659ص.
262) هديّة العارفين في أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين، إسماعيل البغدادي، إستانبول: مؤسسة التاريخ العربي، (1951م) 1800ص.
263) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان أحمد بن خلكان، المحقق: إحسان عباس، بيروت: دار

264) المخطوطات

1- إتحاف المحبوب لشرح مجملة المطلوب في العمل بربع الجيوب، على رسالة جمال الدين المارديني، علي ابن مامي، المكتبة الأزهريّة (566 فلك وميقات) (95636 المغاربة) (ق/78).

2- صور الكواكب الثمانية والأربعين، عبد الرحمن بن عمر الرازي الصوفي (1954) حيدر آباد الدكن: مجلس دائرة المعارف العثمانية.

3- مخطوط نهاية الإدراك في دراية الأفلاك، محمود الشيرازي (685هـ) (134) (ق/207).

4- المجسطي: ابن كثير الفرغاني (1361) (ق/189) بخط السيد الشريف الجرجاني.

5- لمعة الأنوار السنيّة في حلِّ الرموز الجفريّة، عبد الرحمن المؤقت (43 حرف ورمل) المكتبة الأزهريّة (ق/20).

6- فتح المجيد بكفاية المريد (شرح اللاميّة الجزائريّة) عبد السلام اللقاني (1968) (الأزهر 290/3) (86089) (رقم: 429) (ق/141).

7- غاية الحكيم، مسلمة المجريطي، (2007) (5751) (ق/69).

8- مقدمة أحكام النجوم، مسلمة المجريطي.

فهرس المحتويات

المقدّمة.....1

المقدّمة 1

أوّلاً: أسئلة البحث، وأهدافه:..... 3

ثانياً: أهمّيّة البحث وأسباب اختياره: 3

ثالثاً: الدراسات السابقة: 4

رابعاً: صعوبات البحث:..... 5

خامساً: منهج الدراسة:..... 6

سادساً: خطّة البحث: 6

القسم الأوّل: قسم الدراسة 9

الفصل الأول: التعريف بالجزائري والسنوسي والخاني.....10

المبحث الأول: التعريف بشخصيتي الجزائريّ والسنوسيّ ومكانتهما العلميّة.....11

المطلب الأوّل: أحمد بن عبد الله الجزائريّ ومكانته العلميّة 11

اسمه وموطنه وحياته:..... 11

شيوخه:..... 11

مؤلّفاته:..... 11

مذهبه العقديّ وأقوال العلماء فيه: 11

المطلب الثاني: محمد السنوسيّ، ومكانته العلميّة.....12

اسمه وموطنه وحياته:..... 12

شيوخه:..... 12

تلامذته: 14

من كتبه ومؤلّفاته[]: 14

مذهبه العقديّ ومكانته العلميّة: 15
أقوال العلماء فيه: 15
المبحث الثاني: التعريف بعصر المؤّلفين الجزائريّ والسنوسيّ 16
المطلب الأوّل: عصر الجزائريّ والسنوسيّ من الناحية السياسيّة 16
المطلب الثاني: عصر الجزائريّ والسنوسيّ من الناحية الاقتصاديّة والاجتماعية 17
المطلب الثالث: عصر الجزائريّ والسنوسيّ من الناحية العلميّة والثقافيّة 19
المبحث الثالث: التعريف بشخصيّة قاسم بن صلاح الدين الخانيّ وعصره 23
المطلب الأول: قاسم بن صلاح الدين الخانيّ 23
اسمه وموطنه وحياته: 23
المطلب الثاني: مكانة قاسم بن صلاح الدين الخانيّ العلميّة 24
شيوخه: 24
تلامذته: 25
مؤلّفاته: 26
مذهبه العقديّ ومكانته العلميّة: 27
المطلب الثالث: عصر قاسم الخانيّ من الناحية السياسيّة 27
المطلب الرابع: عصر قاسم الخانيّ من الناحية الاقتصاديّة والاجتماعيّة 27
المطلب الخامس: عصر قاسم الخانيّ من الناحية العلميّة والثقافيّة 28
الفصل الثاني: التعريف بكتاب الخانيّ وبمنهجه في التأليف والاستدلال 31
المبحث الأول: التعريف بالكتاب 32
المطلب الأوّل: موضوعات الكتاب 33
المطلب الثاني: موقع كتابِ الخانيّ ومصادره بين كتب العقيدة 35
كتب المتكلّمين 35

كتب المفسّرين..... 36
كتب علم الهيئة..... 37
كتب الصوفيّة 37
المبحث الثاني: أسلوب الخانيّ في عرض قضايا الكتاب 37
المطلب الأوّل: تمكّن الخانيّ من علوم اللغة العربيّة 37
أوّلاً: شرح الألفاظ والجمل لغويّاً واصطلاحيّاً 39
ثانياً: الاهتمام بالإعراب والإشارة إلى المحذوفات ليصحّ المعنى والإعراب..... 40
ثالثاً: بيان معاني الحروف وإرجاع الضمائر الّتي في الأبيات الشعريّة..... 41
رابعاً: استشهاده بالشعر على تقرير المعاني..... 42
المطلب الثاني: طريقة الخاني في اختصار ما يورده السنوسيّ 42
المطلب الثالث: المناسبة بين فصول الكتاب ومسائله 49
المطب الرابع: التمثيل والتدليل 51
المطلب الخامس: الإطناب والإيجاز في كتاب الخاني.....52
المبحث الثالث: منهج الخانيّ العلميّ في الاستدلال على قضايا الكتاب.....55
المطلب الأوّل: استدلال الخاني بالأدلّة النقليّة.....55
المطلب الثاني: استدلال الخانيّ بالأدلّة العقليّة.....59
أوّلاً: دليل الإتقان والعناية:..... 60
ثانياً: دليل الحدوث: 61
ثالثاً: دليل الإمكان: 62
رابعاً: قياس الخلف: 64
خامساً: طريقة السبر والتقسيم():..... 65
سادساً: برهان التمانع: 66

سابعاً: التدرّجُ من الأدنى() 69

المطلب الثالث: استدلال الخاني بالأدلّة الذوقيّة 70

المبحث الرابع: أهمّ المسائل الكلاميّة الّتي تناولها الخاني في كتابه.....75

المطلب الأوّل: موقف الخاني من نظريّة المعرفة.....75

المطلب الثاني: منهج الخانيّ في إثبات وجوب واجب الوجود.....78

المطلب الثالث: موقف الخانيّ في الصفات.....79

المطلب الرابع: النظر في شُبه المخالفين.....85

القسم الثاني: قسم التحقيق.....90

المبحث الأول: مقدمات حول الكتاب.....91

المطلب الأوّل: توثيق نسبة الكتاب.....91

المطلب الثاني: وصف النسخ.....93

المطلب الثالث: سبب اختيار النسخة الأمّ 97

المطلب الرابع: منهج التحقيق في الضبط والتوثيق.....101

المطلب الخامس: صور المخطوط 103

المبحث الثاني: متن الجزائريّة وشرحها 111

المطلب الأوّل: نظم كفاية المريد وحلية العبيد في علم التوحيد المشهورة بـ 111

المطلب الثاني: النص المحقّق من كتاب شرح الجزائريّة في التوحيد 120

[مقدّمة الشارح] 121

[شرفُ علمِ التوحيدِ] 123

[الكلامُ على الحمدلةِ].....124

[دلالةُ الوحدانيّةِ على القدمِ] 126

[الكلامُ على الصلاةِ والسلامِ على النبيِّ صلّى اللهُ عليهِ وسلّمَ].....128

[موجباتُ التكليفِ بالمعرفةِ] 129
فَصْلٌ فِيْ بَيَانِ حُكْمِ التَّقْلِيْدِ فِيْ عَقَائِدِ() التَّوْحِيْدِ 133
[حكم النظر عند بعض العلماء] 134
[محلُّ خلافِ العلماءِ في إيمانِ المقلّد] 137
فَصْلٌ فِيْ أَوَّلِ الْوَاْجِبَاتِ وَالنَّظَرُ فِي الْمَخْلُوْقَاتِ 138
[تنوّعُ الصيغِ القرآنيةِ في الأمرِ بالنظرِ] 140
[دلالةُ الممكناتِ على مُوجِدٍ يُخصِّصُها] 141
[المطالبُ المنجيةُ من الجهلِ في العقائدِ] 142
[بعضُ مظاهرِ الكونِ الدالّة على قدرةِ الله تعالى وانفرادِه بالاختيارِ] 143
[حُدودُ العقلِ] 152
[رميُ الشياطينِ بالشهبِ] 154
[دلائلُ الاتقانِ والسببيّةِ على وجوبِ الوجودِ للهِ تعالى] 156
[الاعتبارُ بالدلائلِ السمعيّة] 158
[دلالةُ الأنفسِ على وجوبِ الوجودِ للهِ تعالى] 161
[الروحُ وحكمُ الخوضِ في الكلامِ عنه] 162
[دلالةُ المكوّناتِ على المكوِّنِ] 165
[حجبُ أنوارِ العلومِ بسببِ الغفلةِ والمعاصي] 167
فَصْلٌ فِيْمَاْ يَجِبُ مِنَ الْوُجُوْدِ لِلْإِلَهِ الْمَعْبُوْدِ 170
[ضرورةُ وجودِ الخالقِ لوجودِ المخلوقاتِ] 170
[بطلانُ قولِ الفلاسفةِ بحوادثَ لا أوّلَ لها] 171
[دلالةُ المخلوقاتِ على خالقِها] 173
[أصنافُ جاحدي الحقيقةِ وحكمُهم] 174

فَصْلٌ فِيْ أَنَّ الِاخْتِرَاْعَ للهِ سُبْحَاْنَهُ لا لِشَيْءٍ سِوَاْهُ.....178
[الخلقُ والكسبُ] 178
[الله تعالى خالقٌ بالاختيارِ].....179
[الاستدلالُ بإمكانِ الجواهرِ والأعراضِ على حدوثِ العالَمِ].....181
[حكم القولِ بالطبعِ أو العلّةِ، وحكم القولِ بالقوّةِ المودعةِ].....183
فَصْلٌ فِيْ وُجُوْبِ الْوَحْدَاْنِيَّةِ لِخَاْلِقِ الْبَرِيَّةِ لا إِلَهَ إلا هُوَ الْمُنْفَرِدُ بِالْأُلُوْهِيَّةِ 183
[دلائلُ وحدةِ ذاتِه سبحانه وصفاتِه وأفعالِه] 184
[استحالة تعدُّدِ الآلهة] 189
فَصْلٌ فِيْمَاْ يَسْتَحِيْلُ عَلَى الْمَوْلَى الْجَلِيْلِ جَلَّ ثَنَاْؤُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاْؤُهُ() 190
[معنى الأوّليةِ والآخريّةِ في حقِّ اللهِ تعالى].....190
[استحالةُ الحدوثِ في حقِّ اللهِ تعالى] 191
[مَنْ ثبتَ قِدَمُه استحالَ عدمُه].....191
[استحالةُ المكانِ على اللهِ تعالى] 192
[استحالةُ التغيُّرِ في ذاتِ اللهِ تعالى وصفاتِه].....192
[استحالةُ الشبيهِ للهِ تعالى] 194
[إمكانُ معرفةِ اللهِ تعالى] 196
[قولٌ للصوفيةِ في المعرفةِ].....198
[النظرُ المذمومُ عند محقّقي الصوفيةِ] 199
[قِدَمُ اللهِ تعالى وبقاؤه صفتان سلبيّتان] 202
فَصْلٌ فِي التَّنْبِيْهِ عَلَىْ مَاْ يُوْجِبُ التَّشْبِيْهَ.....204
[مذاهبُ العلماءِ في النصوصِ موهمةِ التشبيهِ]() 205
[الوسوسةُ وعلاجُها] 206

فَصْلٌ فِيْ إِثْبَاتِ صِفَاتِهِ المَعْنَوِيَّةِ وَأَنَّهَا قَدِيْمَةٌ كَذَاتِهِ العَلِيَّةِ 209
[تقسيمُ الصفاتِ المعنويّةِ وسببُ الخلافِ فيها] 210
[صفاتُ المعاني والرُّد على مَنْ أنكرها من المعتزِلة] 211
[الصفاتُ لا عينُ الذاتِ ولا غيرُها] 213
فَصْلٌ فِي الحَيَاةِ وَالسَّمْعِ وَالبَصَرِ 214
[الاستدلالُ بالسمعِ على السمعِ والبصرِ] 215
فَصْلٌ فِي العِلْمِ 216
[صفةُ علمِ اللهِ تعالى] 218
فَصْلٌ فِي الْإِرَادَةِ 220
فَصْلٌ فِي القُدْرَةِ 223
[أقسامُ المستحيلِ العقليّ] 224
[تعلّقُ قدرةِ اللهِ تعالى فيما تعلّقَ العلمُ بعدمِه] 224
[اللهُ وحدَهُ خالقُ أفعالِ العبادِ] 227
[بطلانُ القولِ بالتولّدِ] 229
[خلقُ الأفعالِ عندَ أهلِ السّنةِ وعند الجبريّة] 229
[عمومُ تعلُّقِ صفاتِ اللهِ تعالى] 234
[معنى الكسبِ] 235
[الاستطاعةُ] 235
فَصْلٌ فِي الْكَلَامِ 236
[الاتفاقُ والافتراقُ بين المعتزِلة والحشويّة في صفةِ الكلامِ] 237
[أدلّة أهلِ السّنة على الكلامِ النفسيّ ومغايرته للإرادة والعلم] 238
[سماعُ سيّدنا موسى عليه الصلاةُ والسلامُ كلامَ اللهِ تعالى النفسيّ] 239

فَصْلٌ فِيْ مَعْنَى مَا تَقَدَّمَ يعني في صفةِ() الإدراكِ لهُ تعالى وتقدّسَ.....241

[معنى الإدراك وأقوال العلماء فيه].....241

فَصْلٌ آخَرُ فِي مَعْنَاهُ() 242

[أقوال العلماء في الصفات السمعيّة].....242

الخاتمة.....I

الخاتمة.....II

النتائج:.....II

التوصيات:.....II

الملاحق.....IV

الفهارس.....V

فهرس الآيات الكريمة.....VI

فهرس الأحاديث النبويّة الشريفة والآثار.....XI

فهرس المصطلحات العلميّة.....XII

فهرس الأعلام.....XIII

فهرس تراجم الأعلام.....XV

فهرس الفرق.....XIX

فهرس الأبيات الشعريّة.....XX

فهرس المصادر والمراجع.....XXI

فهرس المحتويات.....XL

Syrian Arab Republic
Ministry of Higher Education
and Scientific Research
Damascus University
Faculty of Sharia
Department of Beliefs and Religions

The Explanation Of Al-Jazae'reia In Monotheism (Al-Tawhid)

By: Qasem Ben Salah Al-Din Al-Khani (died 1109 AH)
From the beginning, until the end of the attributes of speech
- Investigation Study and Deep Analysis -

Thesis Submitted to complete the requirements
of obtaining the master's degree

By
Asmaa' Ibrahim Akkash

Supervisor
Dr. Hassan Ragheb Al Qari
Assistant Professor at the Faculty of Shariaa
Damascus University

1444 AH - 2022 AD

Syrian Arab Republic
Ministry of Higher Education
and Scientific Research
Damascus University
Faculty of Sharia
Department of Beliefs and Religions

The Explanation Of Al-Jazae'reia In Monotheism (Al-Tawhid)

By: Qasem Ben Salah Al-Din Al-Khani (died 1109 AH)
From the beginning, until the end of the attributes of speech
- Investigation Study and Deep Analysis -

Thesis Submitted to complete the requirements
of obtaining the master's degree

By
Asmaa' Ibrahim Akkash

Supervisor
Dr. Hassan Ragheb Al Qari
Assistant Professor at the Faculty of Shariaa
Damascus University

1444 AH - 2022 AD

II

The Explanation Of Al-Jazae'reia In Monotheism (Al-Tawhid) By: Qasem Ben Salah Al-Din Al-Khani (died 1109 AH) From the beginning, until the end of the attributes of speech - Investigation Study and Deep Analysis -

By: Asmaa Akkash **Supervisor: Dr. Hassan Ragheb Al Qari**

Discreption of the research

The goal of research to take out a scientific scientific manuscript, and statement of an overgumene world of milk scholars contributed to the conservation and dissemination of science in the stalemate and dissemination.

To achieve this goal, the letter was divided into two parts: First: Department of Study, and II: The Department of Investigation, and made the study section of two chapters: Chapter 1: To introduce the author of the Khani book, and three investments. Chapter 2: To introduce the Khana book (Algerian explanation in Tawheed) and its authorization in authorization and inference, and in four investigations.

And follow the following inducational and street curriculum: the descriptive, analytical and monetary curriculum.

The search for a sentence from the results, from the most important:

- the statement of the origins of the Sunni and the group, and how to defend them from the correct faith.
- Learn about the life of Khani and his scientific monitor.
- Provide a sufficient study on his book: (Algerian explanation in Tawheed).
- Statement of compatibility and integration between speech and sort behers, and clarify the correct picture of science-based sophismism.

Key Words:

Diviyat, Qasem al-Khani, The Al-Jazae'reia Explanation, Monotheism science