



الجمهورية العربية السورية

جامعة دمشق: كلية الشريعة

قسم العقائد والأديان

توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد

لأبي زكريا يحيى بن محمد النائي الملياني الشاوي (ت ١٠٩٦هـ)

دراسة وتحقيق من اللوحة (٧٨ب) إلى نهاية المخطوط

رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير في العقائد والأديان

إعداد الطالبة

عهد موفق الكاتب

إشرافه

الدكتور: مدين محمد الهواري

العام الدراسي: ١٤٤٢-١٤٤٣هـ

٢٠٢١-٢٠٢٢م



إفادة

الجمهورية العربية السورية
وزارة التعليم العالي والبحث
جامعة دمشق - كلية الشريعة
الدراسات العليا
قسم: العقائد والأديان

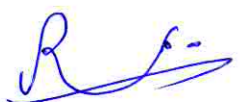
رسالة ماجستير

عنوان الرسالة: تأكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد - لأبي زكريا يحيى بن محمد النائلي
الملياني الشاوي (ت ١٠٩٦هـ) - دراسة وتحقيق.

إعداد الطالبة: عهد موفق الكاتب.

تمت مناقشة الرسالة بتاريخ: ١٨ / ذو الحجة / ١٤٤٣هـ الموافق ١٧ / تموز / ٢٠٢٢م،
وقامت الطالبة بتعديل ملحوظات لجنة المناقشة.

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم	الصفة	التاريخ والتوقيع
الدكتور مدين محمد الهواري	مشرفاً	٢٠٢٢ / ٩ / ١٩ 
الدكتور أحمد الزبيبي	عضواً	٢٠٢٢ / ٩ / ١٩ 
الدكتورة ريم الصياد	عضواً	٢٠٢٢ / ٩ / ١٩ 



شكر و عرفان

قال تعالى {ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه} [لقمان: ١٢]

وقال رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم (من لم يشكر الناس لم يشكر الله).

أحمد الله تعالى حمدا كثيرا طيبا ملئ السموات والأرض على ما أكرمني به من إتمام هذه الرسالة التي أرجو أن تكون خالصة لوجه الله.

ثم أتوجه بجزيل الشكر وعظيم الامتنان إلى كل من:

- الدكتور الفاضل: مدين الهواري حفظه الله لتفضله الكريم بالإشراف على هذه الرسالة وتقديم العلم مع النصح والتوجيه في مختلف النواحي حتى إتمام هذه الرسالة

- أعضاء لجنة المناقشة الكرام لتفضلهم بقبول مناقشة الرسالة الدكتور أحمد الزبيبي، والدكتورة ريمة الصياد.

- عميد كلية الشريعة الدكتور محمد حسان عوض حفظه الله.

- وأخيرا الشكر موصول لوالديّ الغاليين ولأولادي فلذتا كبدي نذير ونجم الدين جعلهم الله قرّة عيني وإخوتي وعائلتي الكبيرة فجزاهم الله عني خير الجزاء.

الملخص

يتناول البحث دراسةً وتحقيقاً لجزء من مخطوط "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد" لمؤلفه "يحيى الشاوي الجزائري" المتوفى سنة (١٠٩٦هـ) (١٦٨٥م) من علماء القرن السابع عشر الميلادي، المخطوط شرح لعقيدة "أمّ البراهين" للإمام السنوسي، ويتألف البحث من قسمين أساسيين هما قسم الدراسة وقسم التحقيق، وقد تناول قسم الدراسة التعريف بالمؤلف وعصره من الجوانب السياسية والاجتماعية والثقافية، إضافةً لمنهج المؤلف وأسلوبه والركائز التي اعتمد عليها، ثمّ أبرز مميزات هذا المخطوط عن غيره من المؤلفات الشارحة الذين شرحوا لأمّ البراهين، ومقارنتها مع مؤلفات العلماء السابقين أو اللاحقين للشاوي الجزائري، إضافةً لأهم ما تفرّد به المؤلف، سواء من حيث المنهج أو الترجمات أو الاستدراكات.

أمّا قسم التحقيق فقد تضمن الأسس الستة الأساسية التي يتطلبها التحقيق، ثمّ النصّ المحقق وفيه تأصيل للمسائل الخلافية العقديّة، ثمّ أهم النتائج التي توصلت إليها الباحثة مع التوصيات.

الكلمات المفتاحية: شرح أمّ البراهين، السنوسية الصغرى، علم الكلام، علماء المغرب العربي.

المقدمة

بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم

الحمد لله العالم بالكلّيات والجزئيات، المتّصف سبحانه وتعالى بجميع الكمالات، وأشهد أن لا إله إلا الله المخالف للحوادث في الذات والصفات، وأشهد أن سيدنا محمّداً عبده ورسوله أفضل الخلق، وصلى الله على سيدنا محمّداً وعلى آله وصحبه وسلّم.

أما بعد:

لما كان علم أصول العقيدة الإسلامية من أشرف العلوم الشرعيّة، لأنّه أساس بناء العقيدة الصحيحة التي يجب أن يُجزم بها، إذ تُبين للمسلم موقعه في هذا العالم، وما هو مطلوب منه تجاه دينه؛ وجب على المسلم في هذا الزمان أن يزيد اهتمامه بهذا العلم؛ لأنّه لم يعد يفرّق بين الأدلّة القطعيّة والظنيّة من العقيدة، ولا يفرّق بين علم الاعتقاد والإيمان وبين علم العمل، ولا بين باقي فروع العلوم الشرعيّة، وأنّ لكلّ نوع أدلّته وحججه، وقد حفظ الله سبحانه وتعالى لنا هذا الدّين وقِيض له علماء يردّون عنه الشّبه والتأويلات الباطلة منذ فجر الإسلام إلى عصرنا الحاليّ، وبفضل علماء كُليّتي كُليّة الشريعة الأفاضل أعضاء قسم العقائد والأديان، وعلماء الشّام حفظهم الله، ومن هنا جاء الاهتمام بتراثنا العظيم وتحقيق مخطوط "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد" إذ أدّى المخطوط الذي بين أيدينا هذه المهمّة خلال النّصف الثّاني من القرن الحادي عشر الهجريّ بشرحه لأهمّ متنٍ من متون العقيدة التي ألّفها الإمام السّنوسي رحمه الله، والمسمّاة "أمّ البراهين"، والتي كُتبت عليها شروح عدّة، ومنها هذا المخطوط لمؤلّفه "يحيى الشّاوي الجزائري" الذي سيُدرس ويُحقّق جزء منه تبدأ في النسخة المغربية الأصل من (97_ب) ومن النسخة الأزهرية "أ" (87_ب) إلى نهاية المخطوط، والله المستعان.

أولاً: مشكلة البحث

من خلال دراسة الباحثة للبحث توضع الإشكاليّة الرّئيسة التي تهدف للتعرف على وضعيّة مخطوط "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد"، كحاشية على شرح السّنوسيّة الصّغرى "المسمّاة أمّ البراهين"، وفي هذا السّياق تطرح الباحثة الإشكالات التّالي:

إلى أيّ مدى ساهم مخطوط "توكيد العقد" في إضافة جديد على ما سبق من حواشٍ على شرح السّنوسيّة الصّغرى؟

ثانياً: تساؤلات البحث

تولد عن الإشكال السابق تساؤلات فرعية تذكرها الباحثة كما يلي:

- 1_ ما هو الدور الذي قام به الإمام يحيى الشاوي الجزائري كتبادل ثقافي ديني بين المغرب العربي والمشرق العربي؟
- 2_ فيما تمثلت الإضافات التي كانت بمخطوط الإمام يحيى الشاوي الجزائري عن غيره ممن سبقه وحشي على السنوسية الصغرى؟
- 3_ كيف أثر مخطوط "توكيد العقد" بما تضمنه من أصول عقديّة وعلم المنطق وعلوم اللغة العربيّة على اللاحقين ممن حشي على السنوسية الصغرى؟
- 4_ ماهي الاستدراكات التي استدرکها الإمام "يحيى الشاوي الجزائري" على الإمام "السنوسي"، وعلى العقيدة الأشعرية؟

ثالثاً: هدف البحث

يتجلى هدف البحث في الوصول إلى ما يلي:

- 1_ دراسة شمولية لعصر المؤلف وحياته، تُعنى بالمدخلات والمخرجات الثقافية والتاريخية بكل خصوصياتها.
- 2_ توضيح الجوانب التي تفرّد بها المؤلف يحيى الشاوي الجزائري.
- 3_ إخراج نصّ القسم المحقّق كما أراده مؤلفه، وخدمته من توضيح عبارته ومناقشة مسائله.

رابعاً: أهمية موضوع البحث

تتمثّل أهمية البحث بإظهار الجوانب التالية:

- 1_ يحتوي البحث على عقيدة المذهب الأشعري.
- 2_ كون هذا البحث هو مخطوط لحاشية على شرح السنوسية الصغرى النابعة من المكانة العلمية والروحانية التي تبوّأتها "أمّ البراهين" لصاحبها الإمام الجليل "السنوسي".

3_ يبرز البحث معالم الإمام يحيى الشاوي الجزائري الشَّخصيَّة وهو، المحدث، الأصولي، وله منزلة هامة في عصره، كما يبيِّن البحث، قضايا أصوليَّة عقدية في ظلِّ عصر سادته الإفراط في النَّصُوف والبدع.

4_ يبحث المخطوط في الجوانب العقدية الإسلامية مع علم الكلام، محرراً لمسائلها من كتب اللغة العربية، فيقدِّم مادة علمية فريدة.

خامساً: مبررات البحث

يعود دافع إجراء هذا البحث واختياره للأسباب التالية:

1_ الرَّغبة الدَّائِية بإثراء المعارف حول مهارة تحقيق المخطوطات، لما تعطيه للباحث من مُكنة علمية بالعودة للمتون والمصادر الأصلية، وبالتالي التَّمكَّن من امتلاك أدوات البحث العلميَّة.

2_ المساهمة بإحياء التراث الإسلامي وإبراز أهميَّته، فقد قام الكثيرون بالدراسة والاطلاع وإخراج ما كان منسياً في أروقة المكتبات مجلّواً محققاً، إلّا أنَّ هذا الجهد لا تكتمل فائدته إلّا بتكاتف الجهود لتحقيق العلمي؛ بما يضيف للمكتبة جديداً من تراثنا العريق المتفرِّق في خزائن المكتبات شرقاً وغرباً ينتظر دوره لرؤية النور.

سادساً: محدوديات البحث

ينضبط كلام هذا البحث بمناقشة المسائل والقضايا التي تضمَّنها القسم المكلف بتحقيقه فقط، والاكتفاء بتوضيح بسيط عند إعادة ورود المسألة أثناء البرهنة عليها، كما تتدرج بحسب المخطوط.

سابعاً: الدراسات السابقة

توجد دراستان في الجزائر:

الأولى (توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد) لصاحبها "عمار جيدل"، تتضمن قسم دراسي لحياة الإمام يحيى الشاوي الجزائري، يليه نسخ فقط للمخطوط، دون دراسة وتحقيق أكاديمي علمي للمخطوط وهو مطبوع لكن غير موزَّع أو منشور بين الدول، وحاولت مراراً مراسلة الدكتور "عمار جيدل" لإرساله أو شرائه دون جدوى، لذلك توفرت على بعض لقطات أو بعض صور لأوراقه، لكنها رديئة التصوير وغير مرقمة، فكانت الفائدة من فهرسة الكتاب ومعرفة أسماء الكتب والمراجع بحسب ما كان واضحاً منها، لكن لم أستطع الوصول لأغلبها

لكونها كتب جزائرية أو مغربية، فكانت الفائدة التي جنيته من هذا الكتاب المطبوع قليلة جداً، وبالتالي جاءت دراستي هذه بمصادر إضافية ومختلفة عنه.

الثانية (الجهود الكلامية ليحيى الشاوي) لصاحبته ليليا شنتوح.

موجودة بالاسم فقط على الشبكة الالكترونية، واستقرغت الوسع في البحث والتواصل، ولم أستطع الحصول عليها، فلم اطلع على مضمونها.

لكن استفيد في هذا البحث من دراسات رافدة للموضوع وهي:

1_ دراسة توصيفية لمخطوط "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد" في المجلة الجزائرية للمخطوطات⁽¹⁾.

تناولت الدراسة لمحة عامة عن حياة المؤلف يحيى الشاوي الجزائري، واستفيد من المزايا الإحداثية المذكورة عن المخطوط، لكن وُجد ذكر اعتماد صاحب التّوصيف على نسخة أزهريّة في دراسته؛ إنّما الذي يطلع على صور المخطوط ولو بلمحة بسيطة يجد أنّ بهامشها اسم جامعة الملك سعود فلعلّه سهو، ولُوحظ عدم الدّقة في قول صاحب التّوصيف، بأنّ يحيى الشاوي الجزائري يعزو الأقوال لأصحابها لكن دون مصدر، وهذا خلاف ما وُجد أثناء الدّراسة.

استفيد منها بمبادئ بسيطة عن منهج يحيى الشاوي، كونها توصيفاً عاماً للمخطوط، أمّا دراستي هذه فتتميّز بدراسة وافية لمنهج المؤلف، وبتفصيل ما تقدّر به.

2_ الرّحلة ودورها في التواصل الثقافي بين الجزائر والمشرق العربي خلال القرن 11هـ/17م، رحلة يحيى الشاوي الملياني ت 1096 هـ/1685م أنموذجاً⁽²⁾.

بحثت الدّراسة عن فوائد الرّحلة عموماً، وأثر ارتحال يحيى الشاوي للمشرق العربي، وذكرت مكانته العلميّة وإرثه الثقافي، ورحلته في طلب العلم، استفيد من توثيقها التاريخي أثناء رحلته، ومن فهرسة مصادرها.

(1) بوطبل عباس، المجلة الجزائرية للمخطوطات، مجلة علميّة محكمة يصدرها مخبر مخطوطات الحضارة الإسلاميّة في شمال إفريقيا، جامعة وهران، الجزائر، العدد الحادي عشر - مارس 2014م، ص135.

(2) ربوح عبد القادر، قسم العلوم الإنسانيّة، جامعة الجفلة، مجلة البحوث والدراسات، المجلد (15) العدد (1) شتاء 2018.

ثامناً: منهج البحث

إنَّ طبيعة هذه البحث من حيث كونه دراسة وتحقيقاً لجزء من مخطوط "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد" جعلت الباحثة تتبّع ما يلي:

المنهج الوصفي التاريخي في عرض دراسة ووصف عصر المؤلّف وسيرته، والمنهج الوصفي التحليلي عند تحليل القضايا وفهم النصوص، إضافة إلى اعتماد المنهج المقارن؛ لمقارنة الحاشية مع غيرها في القسم الدراسي وبعض المواضيع من قسم التحقيق، ومن ثم تطرّقت الباحثة للمنهج النقدي عند بعض الجوانب في قسمي هذا البحث، وخاصّة عند ترجيح القراءة الصحيحة في القسم المحقق إذا تطلّب الأمر.

تاسعاً: إجراءات البحث

- (1) العزو في الحاشية: إذا كان نقل النّص حرفياً يُوضع ضمن إشارتي تنصيص () يُذكر اسم الكتاب وما يتبعه، وإذا لم يكن حرفياً يُشار للمصدر المأخوذ منه مسبقاً بكلمة انظر، ويشمل هذا العزو قسمي البحث.
- (2) ذكر اسم المصدر كاملاً مع اسم مؤلّفه عند وروده لأول مرة فقط، ثم الاكتفاء فيما بعد بذكر طرف من اسم المصدر، مع كُنية المؤلّف.
- (3) عدم ذكر التّعريف بالمصدر أو المرجع في هامش البحث من حيث اسم المكتبة أو الدّار النّاشرة ورقم الطّبعة وسنة النّشر عند ذكرها لأول مرّة، كما هي عادة بعض الباحثين، وأرجأت ذلك إلى فهرس المراجع لعدم إثقال الحواشي.
- (4) ترجمة الأعلام الوارد ذكرهم في المتن، وذلك في قسمي هذا البحث.
- (5) ترجمة العَلَم عند وروده لأول مرّة، بذكر سنة وفاته أولاً ثمّ لمحة بسيطة عنه وعن مؤلّفاته.
- (6) ضبط الكلمات المشكّلة في البحث من أسماء الأعلام أو المصطلحات.
- (7) اعتماد مصوّر جغرافي توضيحي لمنطقة المغرب العربي.
- (8) تدويل البحث بفهرس الموضوعات الإلكتروني، وبفهارس فنيّة.
- (9) رُمز في فهرس المصادر والمراجع للكتاب الذي لم يُذكر ناشره بالرمز (د: ن)، والذي لم يُذكر تاريخ نشره بالرمز (د: ت) مع الإشارة لرقم الطبعة إذا لم تكن من الطبعة الأولى، وهذا بحسب دليل كتابة الأطروحة "الدّليل صفر".

عاشرًا: خطّة البحث

وردت خطة هذا البحث مستهلة بمقدمة، ومتبوعة بقسمين، القسم الأول الدّراسي، والقسم الثاني قسم التّحقيق، ثمّ الخاتمة المتضمّنة أهمّ النتائج والتوصيات.

أمّا المقدمة: فذكر فيها مشكلة البحث، تساؤلاته، هدفه، أهميته، مبرراته، محدودياته، الدراسات السابقة، منهج البحث، إجراءات البحث، وخطة البحث.

أمّا القسم الدراسي: فتضمّن تمهيداً وثلاثة فصول:

فأمّا التمهيد: الإمام السنوسيّ والسنوسية الصّغرى ففيه:

المبحث الأول: لمحة عن حياة الإمام السنوسيّ.

المبحث الثاني: المنزلة المعرفية للسنوسية الصّغرى.

المبحث الثالث: منزلة كتاب السنوسية الصّغرى عند المغاربة.

المبحث الرابع: الشّروح والحواشي على "السنوسية الصّغرى"

وأمّا الفصل الأول من القسم الدراسي فجعل للتعريف بالمؤلف العلامة "يحيى الشّاويّ الجزائري" وفيه مبحثان:

المبحث الأول: فخصّص للتعريف بعصر العلامة يحيى الشّاويّ الجزائري.

فيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: عصر العلامة يحيى الشّاويّ من الناحية السياسية.

المطلب الثاني: عصر العلامة يحيى الشّاويّ من الناحية الاجتماعية.

المطلب الثالث: عصر العلامة يحيى الشّاويّ من الناحية العلميّة:

المبحث الثاني: فجعلته للتعريف بشخصية العلامة يحيى الشّاويّ الجزائري.

فيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: اسمه، لقبه، نشأته، ولادته، وفاته.

المطلب الثاني: شيوخه، تلامذته، رحلاته ومساراته العلميّة، نماذج إجازاته العلميّة.

المطلب الثالث: مؤلفاته العلميّة.

المطلب الرابع: مذهب العلامة يحيى الشاويّ الجزائريّ الفقهي والعقديّ.

أمّا الفصل الثاني فجاء فيه التعريف بالكتاب المحقّق، ومنهج العلامة يحيى الشاويّ الجزائريّ فيه، ويتضمّن مبحثين هما:

المبحث الأول: التعريف بالكتاب "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد" ومصادره وفيه مطلبين هما:

المطلب الأول: موضوعات كتاب "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد"

المطلب الثاني: المصادر العلميّة التي اعتمد عليها العلامة يحيى الشاويّ في كتابه "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد"

وأمّا المبحث الثاني: منهج العلامة يحيى الشاويّ في التّأليف والاستدلال بكتابه "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد" ففيه مطلبين هما:

المطلب الأول: أسلوب العلامة يحيى الشاويّ في كتابه "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد"

المطلب الثاني: الرّكائز المعرفيّة التي اعتمد عليها العلامة يحيى الشاويّ الجزائريّ لبناء منهجه في كتابه "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد"

وأمّا الفصل الثالث: ميّزات كتاب "توكيد العقد" والجوانب التي تفرّد بها العلامة يحيى الشاويّ الجزائريّ ومناقشتها، ففيه مبحثان:

المبحث الأول: ميّزات كتاب "توكيد العقد" ومقارنتها مع غيرها من الحواشي، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ميّزات حاشية الشاويّ "توكيد العقد" عن غيرها من الحواشي.

المطلب الثاني: دراسة مقارنة لأجزاء من كتاب "توكيد العقد"

المطلب الثالث: فروقات بين حاشية "السُّكْتَانِيّ" وحاشية الشاويّ.

المبحث الثاني: الجوانب التي تفرّد بها العلامة يحيى الشاويّ في كتابه "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد" وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تفرّداته من الناحية العقديّة وعلم الكلام.

المطلب الثاني: تفرّداته من الناحية اللّغويّة.

أما القسم الثاني: قسم التحقيق، ففيه قسمان:

أولاً: مقدمة التحقيق: تضمنت ما يلي:

1_عنوان الكتاب.

2_توثيق نسبة هذا الكتاب لمؤلفه يحيى الشاوي الجزائري.

3_وصف النسخ المخطوطة.

4_النسخة المعتمدة في التحقيق.

5_منهج التحقيق.

6_منهج التعليق.

7_صور المخطوطة.

ثانياً: نصّ الجزء المحقّق من مخطوط " توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد"

ثمّ الخاتمة وفيها أهم نتائج البحث والمقترحات والتوصيات.

وأخيراً أسأل الله تعالى أن يختم لنا بالإيمان والإسلام، واتباع السّنة، والمغفرة لجميع ذنوبنا بلا مِحنة في الدُّنيا والآخرة، وأن يبيّؤنا مع والدِّينا وإخوتنا وذُرِّيَّتينا وأساتذتنا أعالِي الفردوس، وأن يُسهِّلَ الفَهْمَ لكلّ من يقرأ هذه الدِّراسة، ويختم لنا بخواتم السُّعداء، ويشرح صدورنا ويزكّي في الدُّنيا والآخرة فِعْلَنا، والصَّلَاة والسَّلَام على سيِّدنا محمَّد سيِّد الأوّلين والآخريّن.

القسم الأول

القسم الدّراسيّ

التمهيد: الإمام السنوسيّ والسُّنُوسِيَّة الصُّغرى.

ويتضمن:

المبحث الأول: لمحة عن حياة الإمام السنوسيّ.

المبحث الثاني: المنزلة المعرفيّة للسُّنُوسِيَّة الصُّغرى.

المبحث الثالث: منزلة كتاب السُّنُوسِيَّة الصُّغرى عند المغاربة.

المبحث الرابع: الشُّروح والحواشي على السُّنُوسِيَّة الصُّغرى.

المبحث الأول: لمحة عن حياة الإمام السنوسي.

هو الإمام الفقيه العالم العارف الزاهد محمد بن أبي يعقوب يوسف بن عمر بن شعيب، أبو عبد الله، السنوسي الأصل، التلمساني المولد، المالكي المذهب، الأشعري المعتقد، الشريف الحسني النسب، وهو من مشايخ القرن التاسع الهجري، الخامس عشر الميلادي.

فالسُّنُوسِي: نسبةً إلى قبيلة بني سنوس بالمغرب، وبهذا اللقب قد عُرف.

والشَّريف الحَسَنِي: نسبة إلى سيدنا الحسن بن عليٍّ رضي الله عنه، وهذا النسب ثابت له من قبل الأم⁽¹⁾.

وُلد رحمه الله بتلمسان الجزائرية سنة (832هـ)، ونشأ ديناً ورعاً في رعاية والده الشيخ المحقق المقرئ العابد أبي يعقوب يوسف السنوسي الذي حفظ على يديه القرآن الكريم، ثم تلقى العلم على مشاهير ومشايخ علماء عصره، ومنهم:

_الحسن بن مخلوف المزيلى الراشدي الشهير بـ أبران⁽²⁾.

_أبو الحسن علي بن محمد بن علي القرشي المعروف بالقلصادي⁽³⁾.

_أبو عبد الله محمد بن العباس بن عيسى العبادي، المعروف بأبي العباس⁽⁴⁾.

(1) "البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان" ابن مريم ص 237، 248. و"نيل الابتهاج بتطريز الديباج" التبتكي 209/2، و"تعريف الخلف برجال السلف" الحفاوي 176/1.

(2) أبران: (857هـ) ومعناه باللغة البربرية الأسمر، هو فقيه مالكي ومحدث من تلمسان، أخذ عن إبراهيم المصموري وابن مرزوق، من مؤلفاته: "الغنية" وهو شرح على الشفاء، و"الثاقب في رجال ابن الحاجب". انظر: "مخطوط المواهب القدوسية" الماللي (ل/26)، و"البستان" ابن مريم 74، و"شجرة النور الزكية في معرفة طبقات المالكية" مخلوف 262/1.

(3) القلصادي: (ت 891هـ) من مدينة "بسطة" في شمال شرقي الأندلس، حفظ القرآن الكريم ثم أكمل علمه عند مشايخ غرناطة، برع في الحساب والفرائض والنحو وغيرها، من مؤلفاته: "شرح إيساغوجي في المنطق" وكشف الأسرار عن علم الغبار.

انظر: "مخطوط المواهب القدوسية" الماللي (ل/18)، و"البستان" ابن مريم 141، و"نيل الابتهاج" تبتكي 209/2.

(4) أبو العباس: (ت 871هـ) فقيه، نحوي، من أكابر تلمسان، من مؤلفاته: "شرح جمل الخونجي"، و"تحقيق المقال وتسهيل المنال". انظر: "مخطوط المواهب القدوسية" الماللي (ل/33ب)، و"البستان" ابن مريم 223، و"شجرة النور" 264/1.

وكان مجلس علمه يزخر بطلبة العلم، وأبرز تلامذته عمر الماللي⁽¹⁾ الذي ألف مجلداً في مناقبه وترجم لحياته، سمّاه "المواهب القدوسية في المناقب السنوسية"⁽²⁾ ومن تلاميذ السنوسي أيضاً:

— محمد بن أبي مدين، أبو عبد الله التلمساني⁽³⁾.

— أحمد بن محمد المعروف بابن الحاج البيدي التلمساني⁽⁴⁾.

وقد ذكر تلميذه الماللي في "المواهب القدوسية" مؤلفات كثيرة للإمام الجليل السنوسي⁽⁵⁾، منها:

* "عقيدة أهل التوحيد المخرجة بعون الله من ظلمات الجهل وربقة التقليد المرغمة بفضل الله تعالى أنف كل مبتدع وعنيد" المعروفة بالكبرى.

* "عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد" وهي شرحٌ للكبرى.

* "العقيدة الوسطى"، وهي اختصارٌ للكبرى مع زيادات نفيسة.

* "شرح العقيدة الوسطى"، وهي شرحٌ للعقيدة الوسطى.

* "العقيدة الصغرى" المسماة "أمّ البراهين" و "السنوسية" وهي موضوع البحث.

* "شرح العقيدة الصغرى" المسماة "شرح أمّ البراهين" والتي هي مدار البحث، والتي وضع الشيخ "يحيى الشاوي

الجزائري" حاشيته عليها وسمّاها "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد".

* "شرح العقيدة المرشدة لابن تومرت"

* "شرح المقدمات"

(1) الماللي: (حياً 897هـ) هو محمد بن إبراهيم بن عمر بن عليّ أبو عبد الله، من بني ملال بالمغرب، من مشايخه: الإمام السنوسي، بلقاسم بن محمد الزواوي، من مؤلفاته: "شرح على أمّ البراهين" و "منظومة رائية في أسماء الله الحسنى". انظر: "الأعلام" الزركلي 301/5، و "اللائي السندسية في المناقب السنوسية" التنبكتي، و "المصادر العربية لتاريخ المغرب" المنوي 98/1.

(2) مخطوط المواهب القدوسية في المناقب السنوسية، المكتبة الوطنية، تونس، تحت رقم "6253"

(3) أبو مدين: (ت 915هـ) فقيه مالكي عالم، من تلمسان، أخذ عن الشيخ السنوسي، قال عنه ابن مريم في "البستان": (لولاه لتلاشى علم الكلام، بل علم المعقول بأسره بمغربنا). انظر: "البستان" ص 259، "كفاية المحتاج" التنبكتي 220/2، "شجرة النور الزكية" 397/1.

(4) ابن الحاج البيدي: (ت 930هـ) أديب، لغوي، منطقي من مؤلفاته: "سينية ابن باديس" و "نظم عقيدة السنوسي الصغرى". انظر: "نيل الابتهاج" التنبكتي 88/1، و "البستان" ابن مريم ص 19.

(5) مخطوط "المواهب القدوسية" الماللي (ل 57/أ).

توفي رحمه الله يوم الأحد بعد العصر في الثامن عشر من جمادى الآخر من عام خمسة وتسعين بعد ثمانمئة⁽¹⁾.

(1) "مخطوط المواهب القدوسية"، الملالى (ل121/أ)، و"نيل الابتهاج" التنبكتي 209/2، و"تعريف الخلف برجال السلف" الحفناوي 176/1.

المبحث الثاني: المنزلة العلمية للسُنوسية الصغرى.

لعلم الكلام عامّة أدوارٌ مرّ بها، وللمذهب الأشعري أطوارٌ خاصّة، تمثّلت بنظرية المعرفة عند الأشاعرة، فالإمام "أبي الحسن الأشعري" (ت324هـ) -في القرن الثامن الهجري- والأشاعرة عموماً عندهم النّظر في معرفة الله تعالى واجبٌ شرعاً، بينما المعتزلة عندهم معرفة الله تعالى تجب عقلاً، فبنيت نظرية المعرفة عند الأشاعرة على الجمع بين العقل والنقل والتّحديد الدّقيق لمجال كلّ منهما، لكون النّقل والعقل والحسّ مصادر المعرفة الثلاث عند الأشعري، إذ النّقل مصدرٌ للمعرفة فيما طريقه السّمع في مسائل الشّرع، والعقل والحسّ مصدر المعرفة فيما هو من مسائل العقليّات والحسيّات، أمّا عن الجمع بين النّقل والعقل عند الأشاعرة، فالنّص هو المقدم، ومهمّة العقل تهدف لتأييد النّص والدّفاع عنه دفاعاً عقليّاً⁽¹⁾، فنجد في القرن التّاسع الهجري، نبوغ الإمام "السّنوسي"، ويذكر "إبراهيم مذكور"⁽²⁾ في معرض حديثه عن مصنّف "السّنوسية" بأنّها من مُتون الدّراسة الكلاميّة التّقليديّة في القرون الأخيرة، فيقف السّنوسيّ إلى جانب الأشاعرة ويرفض الآراء الأخرى، ويأخذ برأي الأشعريّ نفسه، وقد يؤثّر عليه الباقلانيّ وإمام الحرّمين في بعض التّفاصيل والجُزئيّات، فالسّنوسيّ هو الذي وضع المتن الأشعريّ البرهانيّ التّعليميّ المدرسيّ في صياغته الأخيرة، حيث تعدّدت المتون التي وضعها، ويأتي على رأسها "السّنوسية" التي تلقى الاهتمام والتّدريس إلى يومنا هذا⁽³⁾.

فوجد "السّنوسي" توسّع بمؤلفاته في موضوع الألوهيّة فصعد في عدد الصّفات إلى عشرين صفةً، وفرّق بين صِفات الدّات كالوجود، وصِفات السلوب كالقدم والبقاء والوحدانيّة، وصِفات المعاني كالقدرة والعلم والحياة، والصّفات المعنويّة ككونه قادراً وكونه عالماً، ثمّ ساد تقسيم السّنوسيّ هذا وأثّر في المصنّفين في علم العقيدة والتّوحيد من بعده، وكان أبرز مصنّفات الإمام السّنوسيّ "أمّ البراهين" والتي اهتمّ بها العلماء، فصاغوها كمنظومة

(1) انظر: "نظرية المعرفة"، رسالة ماجستير د. مدين الهواري، جامعة دمشق، ص241 وما بعدها.

(2) إبراهيم بيومي مذكور: (ت1996م) أستاذ جامعي مصري، عالم لغة، مختصّ بالفلسفة، شغل منصب رئيس مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة، حصل على الدكتوراه الفخرية من جامعة "برنستون" الأمريكيّة لخدماته ونشاطه الثقافي بين الشرق والغرب. من مؤلفاته: "مع الخالدين"، وشارك بتحقيق كتابي "المغني" للقاضي عبد الجبار، وكتاب "الفتوحات المكية" لمحيي الدّين ابن عربي الطّائي. انظر: موقع viaf. org.

(3) انظر: "في الفلسفة الإسلاميّة، منهجٌ وتطبيقٌ" إبراهيم مذكور 53/2 وما بعدها.

ليسهل حفظها كما عند "إبراهيم اللقاني" (1) في "جوهره التوحيد" (2) و"الدردير" (3) في "الخريدة البهية" (4)، إذ تعدّ السنوسية من أشهر المتون العقدية في علم الكلام الموجهة لطلاب العلم المبتدئين، والتي سماها إمام الحرمين بالمعتقدات: كـ "العقيدة الطحاوية"، و"العقائد النسفية" إذ تحتوي على المسائل الأساسية في العلم، وعلى الأقوال الراجحة أو على المذهب، مع أصح الأدلة دون توسع.

وأهم ما يلاحظ أنّ "السنوسي" سار على نهج المتكلمين المتقدمين وخطتهم (الإلهيات، النبوات، السمعيّات)، إذ ترتّب فيما بعد على منهج تصنيف "السنوسي" حركة علمية واسعة عرفت بحركة الشروح والحواشي والتقريرات، والتي أصبحت هي النشاط العلمي الأساسي في القرن العاشر الهجري والحادي عشر الهجري، الذي هو عصر مؤلفنا الشاوي، ولشدة أهمية "السنوسية" نشط أئمة العلم كالإمام "الشاوي" و"السكتاني" و"قدورة" المتعاصرون، وغيرهم الكثير ممّن ألفوا حواشي وشروحات عليها - ستبين بعض الفروقات بين هذه الحواشي المتعاصرة عند مقارنة بعضها ببعض والإضاءة على أجزاء منها - لذلك عدّت "السنوسية" من أهمّ متون المتأخرين لطالب العلم المبتدئ والمتوسّط، والتي غلب عليها الأدلة العقلية البرهانية - في حين ركن "الإمام السنوسي" في "الكبرى" إلى الدليل السمعي - فيقدّم لنا من خلال السنوسية الصيغة النهائية لأقوى هذه الأدلة على قاعدة علماء الأشاعرة (5).

(1) إبراهيم اللقاني: (ت 1041هـ) هو برهان الدّين بن حسين بن علي بن عبد القدوس، مصريّ، مالكيّ، عالمٌ بالحديث وعلم الكلام، من مؤلفاته: "توضيح ألفاظ الأبرومية" "عقد الجمان في مسائل الضمان". انظر: "فهرس الفهارس والأثبات" الكتاني 130/1، و"خلاصة الأثر" المجبي 9/1، و"الأعلام" 28/1.

(2) راجع بخصوصها: "كشف الظنون" 62/1، و"هدية العارفين" البغدادي 301/1، و"الأعلام" 28/1. وقد حضرت الباحثة جلسات دراسة "المختصر المفيد في تقريب وتهذيب "حاشية البيجوري على جوهره التوحيد" للأستاذ محمّد صلاح تقوى في دار الحديث الثورية. وشرح لمتن "صغرى الصغرى" للإمام السنوسي وحصلت على إجازة به بسند متصل بها، جرى الله عن القائمين بهذه الدار عظيم الأجر وخير الجزاء.

(3) أحمد الدردير: (ت 1201هـ) هو أحمد بن محمّد بن أبي حامد العدوي الأزهرى، مالكيّ، فقيه، أصوليّ، صوفيّ على الطريقة الخلوتية، من مؤلفاته: أسماء الله الحسنى "شرح مختصر خليل". انظر "شجرة النور" 359/1.

(4) راجع بخصوصها: "هدية العارفين" 71/1، و"معجم المؤلفين" كحالة 67/2، و"الأعلام" 244/1.

(5) انظر: "في الفلسفة الإسلامية" مذكور 68/2 وما بعدها.

المبحث الثالث: منزلة كتاب السنوسية الصغرى عند المغاربة.

للعقيدة الصغرى خصائص جعلتها مميزة عن غيرها من العقائد التي ألفها السنوسي، فله العقيدة الكبرى وشرحها، والعقيدة الوسطى وشرحها، والعقيدة الصغرى وشرحها - التي وضع عليها العلامة يحيى الشاوي حاشيته التي بين أيدينا - وصغرى الصغرى.

وقد تعددت تسميتها⁽¹⁾، إذ سميت "العقيدة الصغرى"، و"الصغرى"، و"صغرى السنوسية"، و"العقيدة السنوسية"، و"عقيدة السنوسي الصغرى"، و"السنوسية"، و"متن السنوسية"، وأشهر أسمائها "أم البراهين"⁽²⁾.

وامتازت بكثرة الإقبال على نسخها، وهذا دليل على انتزاعها سلطة معرفية من العقائد التي كانت قبلها⁽³⁾، حيث بلغ عدد نسخها في الخزانة الحسنية فقط أربعين نسخة، إذ لولا أهميتها لما حازت على اهتمام العلماء، ففيها زبدة الكلام الأشعري، مما يجعل المستقبل عليها مستغنياً بها عن مطالعة كبار الدواوين في علم الكلام، وبعبارة السنوسي: ((تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين))⁽⁴⁾.

لهذا خصها علماء المغرب بالتقريب نثراً ونظماً، فقليل إنها أفضل ما ألف في الإسلام، وإنها من أنفس المؤلفات الكلامية التي يُتعرض فيها لبيان كل عقيدة ببرهانها العقلي والسمعي، من غير تعرض لمذاهب المبطلين، وقد نظم فيها قصيدة "رائية" و "يائية" على البحر الطويل:

أَيَا طَالِبِ عِلْمِ الْعَقَائِدِ فَاعْتَنِمِ
لِصُغْرَى السَّنُوسِيِّ فِيهِ لِلْمَرْءِ آيَتِي

(1) لتضمنها البرهنة على إثبات صفات لله سبحانه وتعالى مثل: (وأما برهان وجوب الوحدانية له تعالى)، و(وأما برهان البقاء) وهكذا.

(2) انظر: "منزلة صغرى السنوسي عند المغاربة" خالد زهري - أستاذ بجامعة المغرب الإسلامية - الخزانة الحسنية، الرباط ص 8 وما بعدها.

(3) تبوّأت قبل العقيدة الصغرى متون قبل القرن التاسع الهجري هي: عقيدة ابن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ)، "المرشدة في العقائد" محمد بن تومرت (ت 524هـ)، "العقيدة البرهانية" أبو عمرو السلاجي (ت 574هـ)، "نور القلوب في معرفة علام الغيوب" أبو علي الماجري الأسفي (ت 668هـ).

(4) خطبة السنوسي في "شرحه على أم البراهين" مخطوط في المكتبة الوطنية بالرباط، ورقة 155ب.

وغير هذا الكثير الكثير من الثناء؛ لإسهامها في حفظ عقيدة أهل السنة والجماعة في المغرب خصوصاً من أيّ مذاهب ضالّة، فهي التي تنوّت سلطةً معرفيّةً واسعةً، وطبعت تاريخ الكلام الأشعري في المغرب الإسلامي بطابعٍ خاصٍّ⁽¹⁾.

(1) مرجع سابق "منزلة الصُغرى عند المغاربة"، خالد زهري ص 11.

المبحث الرابع: الشروح والحواشي على "السُّنُوسِيَّة الصُّغْرَى":

نالت العقيدة الصُّغْرَى عنايةً كبيرةً من علماء الكلام الإسلامي عبر العصور، ففيها شروحٌ وحواشٍ كثيرةٌ جدًّا، سأذكر بعضها، فمنها القديم ومنها المعاصر، ومنها السابق ومنها اللاحق "لتوكيد العقد"، وهي بحسب الترتيب الزمني لوفاة المؤلفين كالتَّالي:

- _ "شرح أمِّ البراهين" محمد بن إبراهيم الماللي التُّلمساني (كان حيًّا 897هـ) تلميذ السُّنُوسِي.
- _ "إتحاف المريدين بعقيدة أمِّ البراهين" أحمد الغدامسي (ت 1094هـ)
- _ "إعانة المجدين في تصحيح الدين بأُمِّ البراهين" أحمد الشاذلي المالكي.
- _ "حاشية على الصُّغْرَى" أبو العباس أحمد المنجور (1031هـ)⁽¹⁾.
- _ "حاشية السُّكتاني" أبو مهدي عيسى بن عبد الرحمن السُّكتاني (ت 1061هـ).
- _ "حاشية على صُغْرَى السُّنُوسِي" سعيد بن إبراهيم قدورة (ت 1066هـ).
- _ "غاية الطالبين لما تضمنته أمِّ البراهين" محمد المصري (ت 1066هـ).
- _ "الفرائد السُّنِّيَّة في شرح المقدمة السُّنُوسِيَّة" أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخُرشي (ت 1101هـ).
- _ "حاشية على الصُّغْرَى للسُّنُوسِي" إبراهيم بن محمد بن أحمد البنجوري الشَّافعي (ت 1276هـ).
- _ "حاشية الشُّرقاوي" عبد الله الشُّرقاوي الحجازي (ت 1227هـ).
- _ "حاشية الدُّسوقي" محمد عرفة الدُّسوقي (ت 1230هـ)
- _ "طالع البُشرى على العقيدة الصُّغْرَى" إبراهيم بن أحمد المارغني الرِّيتوني المالكي (ت 1349هـ).
- _ "العقائد الدُّرِّيَّة شرح متن السُّنُوسِيَّة" محمد الهاشمي.
- _ "تهذيب شرح السُّنُوسِيَّة" تصنيف سعيد فودة.

(1) أخذ منها الشَّاوي واستشهد منها، لكنني استقرغت الوسع بالحصول عليها، ولم أخطُ بها.

الفصل الأول

التعريف ب العلامة "يحيى الشاوي الجزائري"

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بعصر العلامة يحيى الشاوي الجزائري ومكانته العلمية.

المبحث الثاني: التعريف بشخصية العلامة يحيى الشاوي الجزائري.

المبحث الأول: التعريف بعصر العلامة يحيى الشاوي الجزائري ومكانته العلمية:

لابدّ لدراسة كلّ شخصيّة علميّة من الاطّلاع على جوانب العصر الذي عاشت فيه من النّاحية السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والعلميّة، إضافةً إلى ذكر آراء علماء معاصرين لها. ولتكتمل رؤية واضحة عن تلك الشّخصيّة بشكلٍ واضح، بما يعكس أحداث العصر وأثرها على الشّخصيّة المدروسة، ستدرس الباحثة عصر العلامة "يحيى الشّاوي الجزائري" من تلك النواحي كلّها، وتفصّل لكلّ ناحية من النّواحي بدراسة المشرق العربيّ أولاً، أي: بلاد الشّام ومصر والحجاز، لكونه ارتحل إليها العلامة يحيى الشّاوي الجزائري واستقرّ فيها، إذ توفيّ بمصر، وثانياً بدراسة الجزائر، فهي موطنه، ففيها نشأ، ومنها نهل علمه.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: عصر العلامة يحيى الشّاوي من النّاحية السّياسيّة.

المطلب الثّاني: عصر العلامة يحيى الشّاوي من النّاحية الاجتماعيّة.

المطلب الثّالث: عصر العلامة يحيى الشّاوي من النّاحية العلميّة.

المطلب الأول: عصر العلامة يحيى الشّاوي الجزائري من النّاحية السّياسيّة.

أولاً: الحالة السّياسيّة في المشرق العربيّ:

وقع العالم الإسلاميّ خلال القرن الحادي عشر الهجريّ السّابع عشر الميلاديّ تحت حكم الدّولة العثمانيّة، بما فيه الجزائر.

فكان السّلاطين والأمراء يتصارعون على تصدّر حكم الدّول العثمانيّة، إذ أُعيد للحكم آنذاك السُّلطان "مصطفى باشا" (1031هـ - 1032هـ) أي بعد عامٍ من ميلاد الإمام يحيى الشّاوي، فقد شغل الحكم سنةً واحدةً فقط، ثمّ أبعد بسبب فشله في إخماد التمرّدات الداخليّة، فضلاً عمّا سبّبه الحروب المتكرّرة من كلفةٍ شاقّةٍ عجزت ميزانيّة الدّولة عن تغطيتها⁽¹⁾.

تسلطن للحكم بعده "عثمان الثّاني" (1013هـ - 1031هـ) وله من العمر أربعة عشر عاماً، وشهد عهده اضطراباتٍ كبيرةً، فقد أنهى فيها الحرب مع إيران إثر معاهدة "نصوح باشا"، ووقّع الصّلح عام (1027هـ)،

(1) انظر: "تاريخ الجزائر العام" الجليلي 16/3. و"الموجز في تاريخ الجزائر" يحيى بوعزيز 18/2.

وحلّ المشاكل مع بولندا (1026هـ)، لكنّ الصّراع على السُّلطة أدّى إلى موته خنقاً إثر عصيان الجيش الانكشاري⁽¹⁾.

ثمّ تولّى زمام الأمور "مراد بن أحمد" المعروف بـ مراد الرّابع (1021هـ _ 1049هـ) الذي عاصر مقتل أخيه "عثمان الثّاني"، وعزل عمّه "مصطفى باشا"، ونظراً لصغر سنّه (11 سنة) ساءت الأوضاع الداخليّة والخارجيّة من رشوةٍ واستغلالٍ للسُّلطة، إذ قام رجال الانكشاريّة بغزو السُّلطة وقتلوا من وقف في طريقهم؛ حتّى داخل مجلس السُّلطان نفسه، فاستغلّت "إيران" الفرصة، وأشعلت نار الفتنة والعصيان في "بغداد"، واستولت عليها، وكان للعصاة الجاليتين⁽²⁾ دور في التّمكن "لإيران"، ولمّا أخبر شيخ الإسلام "يحيى أفندي" السُّلطان مراد بتفشّي الفساد الدّاخليّ، استاء منه الصّدر الأعظم _ الذي كان متورّطاً بالفساد المستشري داخل السُّلطة _ فقام بعزله وتنصيب "أسعد أفندي" مكانه⁽³⁾.

ساءت الأحوال بعد ذلك كثيراً، فعُزل من عُزل، وتولّى من تولّى من السّلاطين والباشاوات، الذين أشعلوا الفتنة ضدّ السُّلطان "مراد الرّابع" فقام بخطوةٍ استباقيةٍ وجمع الشعب من عامّة النّاس والعسكريين، وخطب فيهم خطبةً لتهدئة الفوضى المنتشرة، ووعد باسترداد الأمن والنظام العام للدولة، وهنا بدأت الفترة الحقيقيّة لنفوذ حكمه، بعد أن نضجت تجربته في إدارة الدولة، قضى خلالها على المتمرّدين من القضاة والعصاة وغيرهم، وأنهى ثورة "فخر الدّين المعني" _ الذي نادى بالاستقلال عن السُّلطة _ انطلاقاً من لبنان وفلسطين، وصولاً لدمشق _ (1024هـ) إضافةً إلى قيام ثورةٍ أخرى ضدّ السُّلطة العثمانيّة، قادها عليّ باشا جنّبلات في حلب، الذي استقلّ بحكمها في العقد الأوّل من القرن السّابع عشر، لكنّه فشل فيما بعد⁽⁴⁾.

ثمّ قاد _ مراد الرّابع _ بنفسه حملةً استعاد فيها بغداد بعد حصارٍ طويلٍ عام (1048هـ)، فألحقت بغداد بالدولة العثمانيّة، ولهذا لُقّب بفاتح بغداد⁽⁵⁾.

(1) انظر: "التّحفة الحليميّة في تاريخ الدولة العليّة" إبراهيم بك حليم ص 279. "الدولة العثمانيّة والشرق العربيّ" محمّد أنيس ص 275

(2) حركة الجاليتين: هي حركة تمرّدٍ وعصيان تُنسب إلى "قزل باش الشّيخ جلال" ظهرت عام (925هـ) في عهد السُّلطان سليم، وتعني حركة بغّي ضدّ الدولة وخروجٍ عن النّظام، أصلها حركاتٌ شيعيّةٌ يحرضها الصّفيّون في إيران ضدّ الدولة العثمانيّة. راجع: "الموجز في تاريخ الجزائر"، يحيى بوعزيز 253/1.

(3) انظر: "تاريخ الدولة العليّة العثمانيّة"، محمّد فريد ص 158 - 172

(4) انظر: "الرّوضة الغنّاء في دمشق الفيحاء"، نعمان قساطلي ص 81.

(5) انظر: "التاريخ السّياسي للجزائر"، عمار بوحوش ص 364.

تولّى الحكم بعد وفاته "إبراهيم بن محمّد الرّابع" (1024هـ - 1058هـ) _ أخو مراد الرّابع _ قامت في عهده حملةٌ عسكريّةٌ إلى جزيرة "مالطة" استجابةً لاستغاثة الأرثوذكس المحليّين في (1056هـ)، ظهر بعدها حركات عصيانٍ، وسرقة الانكشاريّة لخزينة الدّولة، واشتعال الفتن، فاستظهر الصّدر الأعظم "عبد الرحمن أفندي" أمراً بسجنه ثمّ إعدامه خنقاً، وولّوا مكانه ابنه الصغير _ البالغ من العمر سبع سنواتٍ _ "محمّد بن إبراهيم" المسمّى بمحمّد الرّابع (1052هـ - 1104هـ) ولصغر سنّه كان يسيّر أمور الدّولة أسرته، كجدّته لأبيه "كوسم سلطان" ووالدته "نورخان خديجة"، وكبار رجال الدّولة، استمرّ بمنصبه مدّة تسعة وثلاثين سنةً، مرّ خلالها بمراحل عدّة؛ تراوحت بين الاستقرار والأمن والازدهار، وبين الحروب الخارجيّة كالحرب مع روسيا بسبب أوكرانيا، والتي انتهت بمعاهدة "أدرنة" عام (1092هـ) وإعلان الحرب على ألمانيا، أدّى ذلك لانقسام رجال الدّولة، وانهزامهم على أبواب "فيينا" عام (1094هـ)، وعانت الدّولة العثمانيّة بعدها من ضعف الجيش وهزيمته، فأصاب السّلطان "محمّد الرّابع" الحزن والمرض، إلى أن عزله بعض رجال الدّولة في (1098هـ)، وتوفي في (1104هـ)⁽¹⁾.

ثانياً: الحالة السّياسيّة في الجزائر:

عانت الجزائر من معارك كثرٍ وفّر من الإسبان والبرتغاليّين، فكان "خير الدّين بربروس" من الحُماة المدافعين، إذ أرسل وفداً للسّلطان العثماني "سليم الأوّل" لعرض فكرة ربط الجزائر بالدّولة العثمانيّة (923هـ)⁽²⁾، وتسمّى هذه المرحلة بمرحلة "البابلر بايات" التي تمتدّ بين (923هـ - 995هـ)، وهي المرحلة التي سبقت عصر العلامّة يحيى الشّاوي، إذ وُلد بمرحلة "الباشوات" الممتدّة بين (995هـ - 1069هـ) وعاصر مرحلة "الآغوات" بأكملها التي تمتدّ بين (1069هـ - 1081هـ) ونتيلاً من مرحلة "الذّايات" التي تمتدّ بين (1081هـ - 1245هـ)⁽³⁾.

شهدت الجزائر بطور الباشوات صراعاً مع السّلطة العثمانية للسيّطرة على السّياسة الخارجيّة والداخليّة، فبقيت تجابه القرصنة الفرنسيّة من جهة، وعصياناً تمثّل بثورة ساحليّة عارمةٍ عام (1042هـ) من جهة أخرى، بسبب العجز عن دفع رواتب الجنود، ثمّ حدثت أكبر ثورةٍ في الشّرق الجزائريّ، هي ثورة أحمد الصّخريّ سنة (1047هـ)⁽⁴⁾ زعزعت أركان النّظام العثمانيّ، وبسببها عدّل "يوسف باشا" _ شهد الشّاوي الثّلاث مرّات التي تولّى فيها يوسف باشا الحكم؛ وهي (1634م - 1640م - 1647م) _ عن إعلان الجهاد ضدّ الإسبان، وجاء بنفسه لإنهائها، إذ كان السّلّاطين يستجدون به لإخماد الثّورات وتهدئة الأوضاع السّياسيّة والاجتماعيّة، وقام

(1) انظر: "التّحفة الحليميّة"، إبراهيم بك حليم ص293، و"تاريخ الجزائر العام" 94/3.

(2) انظر: "مذكّرات خير الدّين بربروس"، محمّد دراج ص124.

(3) انظر: "هذه هي الجزائر"، توفيق المدني ص39.

(4) ستذكر عند الحالة الاجتماعيّة للجزائر. (ص/26).

بتجنيد جميع الوسائل والإمكانات للقضاء عليها⁽¹⁾، فوجد بعدها رجال الانكشارية الظروف مواتية، فسيطروا على السلطة وأنهبوا حكم الباشوات⁽²⁾، ثم بدأت مرحلة الآغوات التي تميّزت بالحرص على المال العام للدولة، ودفعهم هذا للتورط بمشاكل مالية، خصوصاً بعد انخفاض عائدات القرصنة البحرية، فضاعفوا الضرائب على المدن الداخلية، فقامت النزاعات للسيطرة على السلطة التنفيذية، فاضطروا لتحديد مدة ولاية الباشا بشهرين فقط، وبهذا أصبحت مكانته شكلية فقط، وتولى السلطة التشريعية آنذاك الآغا بشرط دفع مرتبات الجند، لكن فيما بعد انتشرت الاضطرابات وساد عدم استقرار نظام الحكم⁽³⁾.

ازدادت في هذه المرحلة الأطماع الخارجية بالساحل الجزائري، فنشبت حرب بين الجزائر وبين القراصنة الأوربيين (فرنسا. إنكلترا. إسبانيا. هولندا) فقامت الجزائر بمصالحة الهولنديين عام (1073هـ)⁽⁴⁾.

وقد تمثلت الأطماع الفرنسية في ذلك العهد بـ "لويس الرابع عشر" الذي خطط للسيطرة على الأسطول البحري الجزائري، ففشل في المرة الأولى عام (1073هـ)، لكنه أعاد المحاولة فاحتل "جيجل"⁽⁵⁾ عام (1074هـ)، إنما استماتة الأهالي ودفاعهم عنها، جعله يُبرم معهم اتفاقية في (1076هـ) بإطلاق سراح الأسرى للطرفين، فساد الهدوء آنذاك نوعاً ما⁽⁶⁾.

تعرّضت الجزائر بعدها لهجوم إنكلترا عام (1078هـ) ودمّرت ساحلها، وعاثوا فساداً بمدينة "بجاية" في (1081هـ)، فتذمّر الشعب من ضعف الآغوات، وقامت ثورة أنهت حكمهم، لتبدأ مرحلة جديدة هي مرحلة الدّايات، والتي بدأت بتغيير جذري لنظام الحكم، بحيث لا تتحدّد المدة الزمنية، فأدى هذا لاستقرار الأوضاع العامة، إذ استطاع الدّاي تكوين سلطة واسعة، قلّص فيها دور سلطة الديوان العثماني، وأصبح شكلياً فقط، أما خارجياً فقد ظلّت هذه المرحلة تتنازع السلطة العثمانية على السياسة الخارجية للبلاد⁽⁷⁾.

المطلب الثاني: عصر العلامة يحيى الشاوي الجزائري من الناحية الاجتماعية والاقتصادية:

(1) انظر: "تاريخ الجزائر الثقافي"، سعد الله 271/1. و"منشور الهداية"، عبد الكريم الفكون ص 195.

(2) انظر: "الموجز في تاريخ الجزائر"، يحيى بوعزيز 35/2.

(3) انظر: "تاريخ الجزائر العام" 187/3.

(4) انظر: "حرب الثلاثمائة عام بين الجزائر وإسبانيا"، توفيق المدني ص 240.

(5) جيجل: مدينة ساحلية تقع في شرق الجزائر، تعود نشأتها للقرن السادس قبل الميلاد، بناها الفينيقيون واتخذوها ميناءً تجارياً،

بينها وبين بجاية خمسون ميلاً. انظر: "معجم البلدان" 227/2، و"الروض المعطار في خبر الأقطار"، الحميري ص 198.

(6) انظر: "حرب الثلاثمائة عام"، توفيق المدني ص 395.

(7) انظر: "الموجز في تاريخ الجزائر"، يحيى بوعزيز 43/2.

أولاً: الحالة الاجتماعية والاقتصادية في المشرق العربي:

تميّز الحكم العثماني في المشرق العربي خلال القرن الحادي عشر الهجري - السابع عشر الميلادي بكونه غير مباشر، إذ استعانت الحكومة العثمانية بالأسر المحلية والشخصيات الدينية والأعيان وشيوخ القبائل للقيام بالإشراف الداخلي على الولايات العربية، فقد عُرِفَت تلك المرحلة بمرحلة الباشوات، فالباشا أو الوالي كان يُعَيَّن مباشرة من السلطان، ويمثله في الإقليم المعين فيه لمدة عام قابل للتجديد، وذلك دفعهم إلى استغلال هذا المنصب، وتحقيق المكاسب المادية على حساب مصالح الشعب، والذي سبب تأزماً بالحالة الاقتصادية، وأدّى لاضطرابات اجتماعية⁽¹⁾.

إضافةً إلى موظفين يُسمَّون بأركان الدولة؛ كانت لهم مهمة تسيير الأمور الإدارية مثل: "الكخيا" وهو مسؤول الأمن، و"الدفتر دار" مسؤول المالية، و"المكتوبجي" مسؤول عن تحريرات الولاية، و"الخازن دار" مسؤول عن أمانة الخزانة، و"آغا الإنكشارية" وهو القائد العسكري للدولة⁽²⁾.

فكانت بلاد الشام مقسمة لأربعة أقسام إدارية هي (دمشق وحلب وبيروت والقدس الشريف)، وكل ولاية تابعة للبواب العالي، وتخضع عسكرياً لسلطة قائد عثماني عامٍ يقيم بدمشق، أما المناطق الشمالية من بلاد الشام فقد تميّزت بالخضوع غير المباشر للسلطة العثمانية، وكذلك لبنان خضع لأمراء إقطاعيين، وأما جنوب بلاد الشام فكان نظامها عشائرياً، مستعصي الانقياد للنظام العثماني، فمنحت لشيوخه استقلالاً سياسياً واقتصادياً مقابل الدعم أوقات الحرب، وإعطاء الهدايا⁽³⁾.

أما مصر فقد كانت تشهد استقلالاً سياسياً، وبالتالي اجتماعياً، فقد كانت السلطة تحاول تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية فيها، فقد أصدر سليمان القانوني (قانون نامة⁽⁴⁾) الذي عمل على إبعاد السيطرة المملوكية على الشؤون المصرية، لكن رغم ذلك تمكّن المماليك من التسلل لمراكز السلطة والإدارة، وخضع الجيش للعنصر المملوكي تدريجياً⁽⁵⁾.

(1) انظر: "تاريخ العرب الحديث"، جميل بيضون، وشهادة النّاطور، وعليّ عكاشة ص 53 .

(2) انظر: "الشرق العربي المعاصر"، عمر عبد العزيز ص 176.

(3) انظر: "المجتمع العربي السوري في مطلع العهد العثماني"، ليلي الصباغ ص 21.

(4) قانون "نامة": قانون أصدر لنزع القطاعات من أيدي الولاة وتوطين الأمن في الأقاليم. راجع: "تاريخ الشعوب الإسلامية"، كارل بروكلمان ص 460.

(5) انظر: "بحوث مؤتمر الحياة الاجتماعية والولايات العربية أثناء العهد العثماني"، عبد الجليل النّيمي ص 374.

أما الحجاز فكانت أكثر المناطق انقياداً للدولة العثمانية، والأكثر استقراراً من النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وذلك نظراً للخصوصية الدينية، فقد أبقت السلطة نظام الشرافة في أيدي أسرة (بركات) التي قدمت فروض الطاعة للسلطين العثمانيين، فمُنحت بالمقابل امتيازات كالإعفاء من الضرائب، وإعفاء السكان من الخدمة العسكرية، وخصّصت لها إيرادات تصبّ في خزينة مستقلة بالقصر السلطاني (كخراج اليونان) الذي أصبح وقفاً للأماكن المقدسة، كلّ ذلك أدّى إلى تجنب الاضطرابات في الحجاز، فكانت الأكثر استقراراً، إنّما لا يخلو الأمر من بعض الصراعات بين الأشراف لإحراز مواقع الصدارة، فيقوم الباب العالي بتسوية الخلافات وردّ المظالم⁽¹⁾.

ثانياً: الحالة الاجتماعية والاقتصادية في الجزائر:

تشابهت الأوضاع الاجتماعية الجزائرية مع أوضاع المشرق العربي خلال القرن الحادي عشر الهجري - السابع عشر الميلادي، بارتباطها بالباب العالي للحكم العثماني، نتيجة لمعاناة الجزائر من الحروب الخارجية، وقد أدّى هذا إلى عدم التوازن السياسي، وبالتالي الاجتماعي والاقتصادي.

فأثناء حكم الباشوات تراجعت الإيرادات المادية الناتجة عن انخفاض عائدات الغزو البحري، فدفعهم ذلك لرفع الضرائب في المناطق الداخلية، فأدّى ذلك لتردي الحالة الاقتصادية وسوءها، الذي سبّب اضطراباً وبشكل طبيعي أدّى لاندلاع الثورات منذ سنة (1037هـ) إلى (1058هـ)⁽²⁾، وكان أشدها ثورة "ابن صخري"⁽³⁾ التي شملت المنطقة ما بين حدود "تونس" إلى حدود دار السلطان، واستمرت مدة طويلة، كبّدت السلطة العثمانية آنذاك فوضى كبيرة وخسائر فادحة⁽⁴⁾، إلى أن بدأت مرحلة الآغوات، وحتى هذه المرحلة أيضاً عجزت عن توفير الاستقرار الاجتماعي، رغم أنّها تميّزت ببعض الاستقلال الداخلي، إذ كان الآغا ينتخب محلياً من سكان

(1) انظر: "عجائب الآثار في تراجم الأخبار"، عبد الرحمن الجبرتي ص21.

(2) انظر: "تاريخ الجزائر العام" 82/3. و"الموجز في تاريخ الجزائر" يحيى بوعزيز 56/2.

(3) ثورة ابن صخري: قامت بسبب زيارة زعيم عرب النواودة "محمد بن الصخري بن بوعكاز" للحاكم "مراد باي"، فاتّهمه بالخروج عن الطاعة وسجنه، وقتله مع ابنه "أحمد" وستة من أعيان العرب، وعلّقوا رؤوسهم، لكن دون رأس الزعيم وابنه، وفي (1048هـ) قاد "أحمد بن الصخري" أخو القتل الثورة وحشد جموعاً غفيرة وانتصر فيها. انظر: "تاريخ الجزائر الثقافي" 216/1.

(4) لم تجد الباحثة ذكراً للثورة في الكتب التي أرخت لتاريخ الجزائر، إلّا ما ذكره "أبو القاسم سعد الله"، وتفسير هذا قول صاحب المقال "صالح بن سالم" بأن هذه الثورة غابت عن مؤرخي المصادر المحلية، وتذكر فقط في المراسلات بين الحاكم والعلماء، لذلك نجدها عند المؤرخين الأجانب مثل فيرو وفاسيات وبروجر والأب دان في المجلة الإفريقية. انظر: "علاقة الفقهية بسياسة الجزائر من خلال أدب السلطانية"، صالح بن سالم ص13.

الجزائر، لكنّه فشل في النهاية، فأصبح حكم الآغا ينتهي بقتله، لبدأ عهد الدّايات كما مرّ سابقاً في المشرق العربيّ. فكان الدّاي يعمل على إرضاء السّلطة العثمانيّة مع تعزيز منصبه، ليتولّى الحكم مدى الحياة بموافقة مجلس الدّيوان الرّسميّ، وتعيين من السّلطان العثمانيّ بنفسه، وهذا أكسب الدّاي خصوصيّة مميّزة عن العهدين السّابقين، لكن خضوع الدّاي لقانون صارم بعزله عن أهله عند انتخابه، وعدم السماح له برؤيتهم إلّا مرّة كلّ أسبوع، أدّى في تلك المرحلة إلى عدم قدرة الدّاي على تعزيز العلاقات السّياسيّة مع أبناء المناطق الداخليّة، رغم محاولتهم الاستقلال بالقرار السّياسي الدّاخليّ للجزائر، وقد أدّى ذلك إلى عدم وجود جبهة وطنيّة موحّدة ضدّ الخطر الخارجيّ⁽¹⁾.

المطلب الثّالث: عصر العلامة يحيى الشّاويّ الجزائري من الناحية العلميّة:

أولاً: الحالة العلميّة في المشرق العربيّ:

إنّ واقع الحياة الثّقافيّة في ظلّ وجود العثمانيّين في الوطن العربيّ عموماً خلال القرن الحادي عشر الهجريّ - السّابع عشر الميلاديّ، لم يلقَ اهتماماً من السّلطة كما لقيت الحياة السّياسيّة من فتوحاتٍ خارجيّة وداخليّة، فالمرّخون أطلقوا على هذه المرحلة عصر الشّروح والحواشي فقط، إذ لم يُشكّل العثمانيّون عائقاً أمام العلوم الإسلاميّة، فظلت منارات الثّراث الإسلاميّ منبعاً للإنتاج الثّقافي، كجامع الأزهر والجامع الأموي وجامع الزيتونة وجامع القرويين.

فقد ذهب المستشرقون أمثال "كارل بروكلمان" إلى أنّ المرحلة العثمانيّة هي مرحلة الرّكود العلمي⁽²⁾، مشوّهاً لوجود العلم والتّعليم، وهذا جانبٌ للحقيقة؛ لأنّ لهم أبعاداً أخرى، فيطلق عليها مرحلة الشّروح والحواشي، مقارنة بالتأليف والإبداع الذي كان قبل تلك المرحلة.

ففي بلاد الشّام كانت تُعقد جلسات التّدريس في المراكز الثّقافيّة كدمشق وحلب وحمص والرّملة وغزّة وبيت المقدس ونابلس، واشتهرت دمشق بكثرة مدارسها، إذ بلغ عددها للذكور 74 مدرسة، فيها 1200 طالب، و28 مدرسة للإناث، فيها 349 طالبة⁽³⁾.

(1) انظر: "أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر"، أبو القاسم سعد الله 139/5. و"الأترك العثمانيون في إفريقيا الشماليّة"، عزيز سامح ص362.

(2) انظر: "تاريخ الشعوب الإسلاميّة"، بروكلمان ص482.

(3) انظر: "الروضة الغناء في دمشق الفيحاء"، نعمان قساطلي ص119.

أما الجوامع التي ساهمت بإنجاب العلماء إلى جانب جامع بني أمية الكبير، فهي جامع المظفري _ المعروف بجامع الحنابلة _ بُني سنة (598هـ)، وجامع المرادية الذي بناه "مراد باشا" في عام (998هـ)⁽¹⁾.

والجدير بالذكر أنّ ما برع فيه علماء الشام هو التأريخ والدراسات التاريخية _ التي تراجعت بالمقابل في مصر _ فكانت ضخامة المؤلفات الشامية تتميز عن باقي مؤلفات المشرق العربي، مثل مؤلفات "عبد الغني النابلسي" (ت1143هـ)، و"أمين المحبي" (ت1111هـ) _ تلميذ العلامة يحيى الشاوي _ وغيرهم، كذلك الناحية الأدبية الشامية حافظت على ازدهارها بسبب تمسك القبائل والعائلات بتقاليدهم وإرثهم الثقافي والحضاري، دون الالتفات للمجريات السياسية الشامية آنذاك، إضافة لقربها من مركز الخلافة العثمانية وتأثيراتها الثقافية⁽²⁾.

وفي مصر كان جامع الأزهر هو أكبر صرح في مصر يقصده طلبة العلم من داخلها وخارجها _ لشهرته العلمية عبر العصور، ولتوسّطه العالم الإسلامي باعتباره طريق الحجّ لسكان المغرب والسودان _ إذ كان للمغاربة خصوصاً رواق، وهو من أقدم الأروقة، يدرس فيه شيوخ الجزائر والمغاربة العلوم الإسلامية، أمثال "أحمد المقري"⁽³⁾ و"يحيى الشاوي" وغيرهم.

أمّا العلوم الأخرى كالطبّ، فقد عرفت مصر الطبّ النبوي آنذاك، وسائر العلوم من رياضيات وفلسفة وفلك أصابها الركود العلمي، بينما كانت أوروبا تشهد حقبة التطور، لكن على الرغم مما سبق، برز عدد من الشيوخ والعلماء الذين أرخت لهم كتب التّراجم مثل: "شهاب الدين الخفاجي" (ت1069هـ) و"علي الأجهوري" (ت1066هـ) و"برهان الدين الميموني" (ت1079هـ)⁽⁴⁾.

(1) "المواكب الإسلامية في الممالك والمحاسن الشامية"، محمد بن عيسى الصالحى الدمشقيّ ص93.

(2) انظر: "المجتمع العربي السوري في مطلع العهد العثماني"، ليلي الصباغ ص42.

(3) أحمد المقري: (ت1041هـ) هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد المقري التلمساني القرشي المالكي، مؤرخ وأديب، من مؤلفاته: "أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض" "نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب". انظر: "نشر أزهير البستان فيمن أجازني في الجزائر وتطوان من فضلاء أكابر الأعيان" ابن زكور الفاسي ص 155، و"تعريف الخلف" 44/1، و"الأعلام" 237/1.

(4) "التاريخ الإسلامي"، محمود شاكر، ص482.

والمطلع على الحياة في المشرق العربي خلال الحكم العثماني، يلحظ طابع التصوف الديني، بدعم رسمي من الدولة العثمانية⁽¹⁾، فانتشرت طرق الصوفية ومسالكها بين طلاب العلم والشيوخ، ومن أشهر الطرق: الشاذلية⁽²⁾، والنقشبندية⁽³⁾.

لكن انقلب الفكر الصوفي إلى نوع من اعتقاد الخرافات والغيبيات والدروشة، وابتعدوا عن أصله في الصلاح والتقشف، وأقبل الناس عليه مدفوعين بما يصيبهم في رحاب الزوايا من اطمئنان البال، واستقرار الحال، فبرّد "توفيق الطويل" انتشار الصوفية المتطرفة إلى تفشي الخرافات في الشعوب الذي يتناسب طرذاً مع شيوع الجهل، وعكسياً مع العلم، إذ يرى أنّ تفشي الجهل يعود للفاقة والصنك اللذين أثقلا الحياة إبّان العصر العثماني، فلاذوا بالخيال ومالوا للدجالين ومدّعي التصوف وطائفة ممّن والا هم⁽⁴⁾.

تولّى الصدارة بين الناس آنذاك أرباب الطرق الصوفية، فحصل نزاع بينهم وبين أهل الفقه لارتقاء الزعامة، وظهر هذا الخلاف من خلال مظهرين: أحدهما مقاومة فعلية (ضرب، قتل)، والآخر تأليف رسائل بلهجات العنف _ كما حصل في الجزائر⁽⁵⁾ _ فيما بينهم.

وكان للحالة الثقافية في بلاد الحجاز وضع خاص، فقد كان موسم الحج ملتقى ثقافياً لعلماء الشرق والغرب، فبقيت مكة المكرمة والمدينة المنورة مركزاً للحركة العلمية، خاصة أنّ السلاطين العثمانيين اهتموا بها من جميع النواحي، لمكانتها الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية، إذ أسّس العثمانيون المدارس مثل: (المدرسة المرادية، وباب السلام، والأشرفية)، وانتشر ما يُعرف بالبيوت العلمية الثقافية في هذا القرن، إضافة إلى وجود عدد من الزوايا مثل (زاوية عثمان البخاري، زاوية نعمة الله)، وكان لبعض الأسر إسهام كبير وبارز في تنشيط الحياة

(1) "دور مصر في الحياة العلمية في الحجاز إبّان العصر العثماني"، محمد علي فهم بيومي ص584.

(2) الطريقة الشاذلية: تنسب إلى الشيخ أبي الحسن عبد الجبار الشاذلي المغربي (ت656هـ) كثر مريدوه عندما أقام بمصر، ولقيت دعوته إقبالاً لتوفيقه بين العلم والعمل، وهي من أشهر الطرق في مصر، انظر: "التصوف في مصر إبّان الحكم العثماني"، توفيق الطويل ص132.

(3) الطريقة النقشبندية: تنسب إلى الشيخ بهاء الدين نقشبند، ومعنى (نقش بند) بالفارسية أي إثبات نقش التوحيد في القلب، نشأت في مدينة بخارى، وامتدت شرقاً حتى الصين. انظر: "الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز"، عبد الغني النابلسي ص140.

(4) انظر: "التصوف في مصر إبّان الحكم العثماني"، توفيق الطويل ص153.

(5) راجع الخلاف بين الشاوي والكوراني (ص/39).

الثَّقَافِيَّة فيما بعد مثل: (آل الرشيد، وآل المنوفي، وآل الزمزمي)، ومن أبرز علماء الحجاز في تلك المرحلة: "عبد الرحمن المرشدي" (ت1037هـ) و"عبد الله باقشير" (ت1076هـ)⁽¹⁾.

ثانياً: الحالة العلميّة في الجزائر:

انقسم مؤرّخو القرن الحادي عشر الهجريّ - السّابع عشر الميلادي إلى قسمين، فمنهم⁽²⁾ من يرى أنّ الهيمنة العثمانيّة على الوطن العربي عموماً والجزائر خصوصاً، قد أصابت الحياة الثّقافيّة بالجمود والرّكود مثل محمّد بن عبد الكريم المقرّي الذي قال: (إنّ الحركة العلميّة قد وقفت عجلتها، وأصبحت اجتراراً في العقائد والفقهيات)⁽³⁾، ومنهم من درسوا مدّة الحكم العثماني بدقّة مثل "أبي القاسم سعد الله"⁽⁴⁾ الذي أكّد أنّه على الرّغم من أنّ العثمانيين لم يعملوا على ترقية الحياة الثّقافيّة في الجزائر، فإنّ دروس الجوامع الكبيرة في الجزائر تضاهي دروس الجامع الأموي بدمشق والحرمين الشّريفيين، لتتنوّع الدّراسات فيها، ويرى أيضاً أنّ العثمانيين ليسوا مسؤولين عن تدهور الثّقافة الإسلاميّة، ولا عن ظهور النّصوّف⁽⁵⁾، ويذكر أيضاً في الجزء الثّاني من الكتاب نفسه - أنّه شاعت في أثناء الحكم العثماني ظاهرة الحفظ، فكان العلماء يحفظون أقوال ومؤلّفات السّابقيين حفظاً سطحياً دون تمعّن، ويردّدونها ويفتخرون بحفظهم لها⁽⁶⁾، ويتّابع فيذكر أنّه ما يؤخذ على الثّقافة الجزائريّة هو فقرها للعلوم والفنون، وعدم عنايتها بالفنون، وتدوين الطّبّ والحساب والفلك⁽⁷⁾، فقد عرفت الجزائر العلوم المعرفيّة المنتشرة في باقي العالم الإسلامي، وعلى الرّغم من أنّ صنف المعارف واحد؛ فإنّ الجزائر في تلك الحقبة عيّنها عرفت نوعيّة من العلماء أسّسوا للاكتفاء الذاتي في ميدان معرفة العلوم المتداولة آنذاك⁽⁸⁾ ومنها:

أ) علوم القرآن والسنة:

- (1) "دور مصر في الحياة العلميّة في الحجاز إبان العصر العثماني"، محمّد علي فهم بيومي ص208.
- (2) راجع رأي المستشرق "كارل بروكلمان" (ص/28).
- (3) انظر: "نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب"، محمّد المقرّي ص78.
- (4) أبو القاسم سعد الله: (ت2013م) من جنوب شرق الجزائر، مؤرخ، باحث، ورع، زاهد، درس بجامع الزيتونة، ثم انتقل إلى مصر؛ وحاز على ماجستير في التاريخ والعلوم الأنسانية، وبعدها توجّه بمنحة من الحكومة الجزائرية إلى أمريكا وحاز على دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، ودّرس بجامعة "أوكليير" بولاية "تكساس"، ثم عاد إلى الجزائر ورفض كلّ المناصب مفضلاً التفرّغ للتأليف والبحث. <https://guemar.org>.
- (5) انظر: "تاريخ الجزائر الثّقافي"، سعد الله 274/1.
- (6) مرجع سابق 10/2.
- (7) انظر: "تاريخ الجزائر الثّقافي"، سعد الله 2413/2.
- (8) انظر: "فهرس الفهارس"، الكتاني 134/1.

(1) تفسير القرآن الكريم: كان يُدرّس في الغالب بمباحث يومية تفسير الشَّيْخ "عبد الرحمن الثَّعالبي" وهو شيخ الشَّاوي.

إضافة لتفسير الشَّيْخ "عبد الواحد السَّجلماسي" - شيخ الشَّاوي - الذي انتهى فيه إلى قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى﴾ [البقرة: 189]، وبعدها كثر التَّأليف في التفسير⁽¹⁾.

(2) علوم الحديث (رواية ودراية): عرف هذا العصر بمعارف الحديث بالسند المتَّصل، مثل سند الشَّيْخ "أبهلول" في موطأ مالك برواية الكتب الثلاثة بسندها المتَّصل عن شيوخه⁽²⁾.

كذلك عرفت الإجازة بالمصافحة المشهورة⁽³⁾، وبمراجعة مصنَّفات التَّراجم للقرن الحادي عشر والثَّاني عشر تتأكد أهميَّة أعلام الجزائر في تدوين الحديث وأسانيده.

ب) العلوم الشَّرعية:

(1) علم الفروع الفقهية: ومن أشهر المدوَّنان المتداولان آنذاك مختصر ابن الحاجب، ومختصر خليل⁽⁴⁾ وشروحهما - استدللَّ بهما الشَّاوي - فالشُّروح والحواشي هي السِّمة العامَّة لذلك العصر، وكتب في هذا الفن الجزائري "الونشريسي" - الذي نقل عنه الشَّاوي في غير قسمي المقرَّر تحقيقه - المسمَّى "معيَّار الونشريسي"، وكتب شيخ الشَّاوي "سعيد قدورة" (شرحاً لخطبة مختصر خليل، وحاشية على شرح اللقاني، نوازل تلمسانيَّة)، ولشيخه "السجلماسي" (شرح النخبة لابن عاصم، نظمٌ في الأشباه والنظائر)⁽⁵⁾.

(1) انظر: "تعريف الخلف" 342/1.

(2) انظر: "قطف الثمر في رفع أسانيد المصنَّفات في الفنون والأثر" الفلَّاتي ص 25. "تاريخ الجزائر الثقافي" سعد الله 42/2.

(3) راجع إجازة الشَّاوي لطلابه (ص/59). انظر: "السمط المجيد في شأن البيعة والذكر وتلقينه وسلاسل أهل التَّوحيد" الدجاني 156.

(4) خليل: (ت776هـ) هو أبو المودة ضياء الدِّين خليل بن إسحاق بن موسى بن شعيب حامل لواء المالكية في زمانه، من مؤلفاته: التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب. انظر: "الديباج المذهب" ص 186، "شجرة النور" 223/1.

(5) انظر: "خلاصة الأثر" 174/3. سترد ترجمة الشَّيْخ "قدورة" و"السجلماسي" عند شيوخ يحيى الشَّاوي (ص/46).

(2) علم العقيدة الإسلامية: لقد جُعِلت تصانيف الشَّيْخ مُحَمَّد بن يوسف السَّنُوسِي من الجزائر، عمدة الدراسات العقديَّة الأشعرية عبر مختلف المراحل، وساد آنذاك (المنظومة الجزائرية) "لأحمد بن عبد الله الجزائري"⁽¹⁾ وانتشر نظم (محصل المقاصد) "لابن زكري"⁽²⁾.

(3) النَّصُوف: ساد النَّصُوف آنذاك ودرست مصنَّفات النَّصُوف والروحانيَّات كمؤلفات السكندري (الحكم العطائية) (التتوير في إسقاط التدبير).

ويذكر "سعد الله" عن التسليك والنَّصُوف أنَّ الشَّيْخ الثعالبي عرض على الشَّيْخ عبد الكريم فكون، الوظيفة الزروقية وحزب البحر لأبي الحسن الشاذلي ولقَّنه الذكر الذي هو كلمة الإخلاص وألبسه الخرقة الصوفية⁽³⁾.

(4) فكانت الأسانيد التبروية للتصوِّف تنقل كأسانيد الحديث الشريف مثل رواية أحزاب "أبي الحسن علي بن عبد الجبار الشاذلي" التي رواها الشَّيْخ قدورة_شيخ يحيى الشاوي_ عن الشَّيْخ سعيد المقرِّي⁽⁴⁾ عن القلقشندي عن الواسطي عن الميديمي عن أبي العباس المرسِّي عن أبي الحسن الشاذلي⁽⁵⁾.

(5) السيرة النبوية: ولعلماء ذلك العصر أيضاً اهتمامٌ بالسيرة النبوية الشريفة، ورواية مصنَّفات ككتاب (الشفاء بتعريف حقوق المصطفى) للقاضي عياض، فكان أعلام الجزائر يروونه بأسانيده المتصلة، فضلاً عن تصنيف "السجلماسي" لهذا الفن (السيرة الصغرى)⁽⁶⁾.

ت علوم الآلة:

(1) أحمد الجزائري: (ت884هـ) هو أحمد بن عبد الله الجزائري الزواوي، أبو العباس، متكلم، فقيه، اشتهر بالصلاح والورع. انظر: "النوء اللامع" للسخاوي 374/1.

(2) ابن زكري: (ت899هـ) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن زكري المانوي التلمساني، فقيه مالكي، أصولي، من مؤلفاته: "محصل المقاصد لما به تعتبر العقائد" _ المسماة المنظومة الكبرى - و"غاية المرام شرح مقدمة الإمام شرح ورقات إمام الحرمين في أصول الفقه" بغية الطالب شرح عقيدة ابن الحاجب. انظر: "معجم أعلام الجزائر" 159/1، "نيل الابتهاج بتطريز الديباج" 129/1، "شجرة النور الزكية" 267/1. راجع ترجمة ابن زكري واستدلال الشاوي، من قسم التحقيق (ص/223).

(3) "منشور الهداية" عبد الكريم الفكون، ت: سعد الله ص91.

(4) سعيد المقرِّي: (ت1011هـ) هو أبو عثمان سعيد بن أحمد بن عيسى المقرِّي التلمساني، برع بعلوم النحو واللغة والحديث والفقه والمنطق، تولَّى القضاء بتلمسان لأكثر من 45 سنة، من مؤلفاته: "العقيقة" وهي لامية في مدح الرسول، انظر: "البستان" ص105، "شجرة النور" 294/1.

(5) "قطف الثمر" الفلائي ص231.

(6) انظر: "خلاصة الأثر" 174/1.

(1) اللغة العربية: أكثر تصانيف اللغة العربية التي كان العلماء يُحيلون إليها آنذاك هي ألفية ابن مالك، وشرحها لابن عقيل، وكافية ابن الحاجب، إضافةً إلى تصانيف علماء العصر نفسه، فألف سعيد قدورة في النحو وسمّاه "الأبيادي على تصنيف المرادي"⁽¹⁾، فضلاً عن مؤلفات الشاوي في النحو⁽²⁾ وغيره.

(2) علم المنطق: اهتم علماء الجزائر في هذا العصر بالمباحث الكلامية أكثر من اهتمامهم بالمباحث الفلسفية، فكانوا يأخذون من تصانيف "الغزالي" (معيان العلم)، وكتاب "السُّنُوسِي" - الجدير بالقراءة - (المختصر المنطقي)، وكان شيخ الشاوي "سعيد قدورة" يدرّس (السلم المنورق) "لعبد الرحمن الأخضرى"⁽³⁾، فضلاً عن تدريس الشاوي لـ (شرح الجمل) "للخونجي"، و (المنطق) "لابن عرفة"⁽⁴⁾.

ولمّا كانت الحياة الثقافية في تلك المرحلة - القرن (11هـ) - ذات طابع إسلامي، وكان التعليم قضيةً أهليةً لا دخل للحكومة فيها⁽⁵⁾، تركّز تلقي التعليم في الزوايا والجوامع، فالجامع كان وما يزال المهد الأول للتعليم، وقد انتشر بناء المساجد في مختلف المدن والحوضر وحتى الأرياف خلال العهد الإسلامي، كالجامع الأعظم في قسنطينية، وجامع بُجاية، وجامع تلمسان، والجامع الأعظم في الجزائر الذي كان خلال المرحلة العثمانية مركز نشاط ديني وقضائي، ومقرّاً للإفتاء المالكي، أمّا الزوايا فكانت على ثلاثة أنماط: منها المتفرّغ لتربية الأولاد والأدكار، والغالب فيها التّوجه إلى طريقة صوفية معينة، والثاني يهتم بتعليم العلوم الشرعية الإسلامية، وما يتّصل بها من علوم اللسان، ويُضاف إليها أحياناً علم المنطق، والنمط الثالث يجمع المهمتين معاً، التربية والتعليم⁽⁶⁾، ولمّا لم يكن في الجزائر جامعةً إسلاميةً كالأزهر والزيتونة، فقد تركّزت الزوايا في المدن الكبرى، كمدينة الجزائر التي تحوّلت مع الوجود العثماني لعاصمةٍ سياسيةٍ وحاضرةٍ ثقافيةٍ تشدّ رجال العلماء إليها، ومن أشهر زواياها: زاوية عبد الرحمن الثعالبي، وعبد القادر الجيلاني، أمّا في الإقليم الشرقي للجزائر فكان في قسنطينية (16) زاوية، واشتهرت فيها مدرسة "مازورة" التي كانت منارةً للعلم رغم عدم استقرار الوضع السياسي في قسنطينية وهجرة علمائها⁽⁷⁾، وفي الجهة الغربية للجزائر انتشرت أيضاً الزوايا، وتعدّ مدينة "زواوة" الأغنى

(1) انظر: "تاريخ الجزائر الثقافي"، سعد الله 368/1.

(2) راجع مؤلفاته في اللغة العربية من القسم الدراسي (ص/62).

(3) انظر: "نشر المئاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني"، القادري 192/2،

(4) انظر: "خلاصة الأثر" 487/1، "مشيخة أبي المواهب الحنبلي" الحنبلي ص91.

(5) "آراء وأبحاث في تاريخ الجزائر"، سعد الله مجلد 5، ص174.

(6) انظر: "كتاب الجزائر"، توفيق المدني ص36.

(7) انظر: "صفحات من تاريخ مدينة الجزائر"، نور الدين عبد القادر ص241.

بعدد الزوايا، ففيها (50) زاويةً، وفي مدينة "تلمسان" انتشرت (30) زاويةً، ومنها نبغ "سعيد المقرّي" وأسرته الداعمة للعلم والعلماء⁽¹⁾.

بقي الإشارة إلى أنّ التّصوّف قد طبع المظهر الثّقافيّ خلال القرن (11هـ) و(12هـ)، فمن أشهر مدارس النّصوّف المدرسة الكتّانية التي بُنيت عام (1190هـ)، ومدرسة سيدي الأخضر التي بُنيت عام (1193هـ)⁽²⁾، فشاع التّصوّف بين الفقهاء والعامة وصار ظاهرة اجتماعيّة، فظهرت الممارسات الخاطئة لغلاة المتصوّفين كما ذكرناه في المشرق العربيّ. إذ بالغوا بالحدس على حساب العقل، فمالوا للخرافات وانتشرت الشّعوزة، فاختلفت الطّرق الصّوفيّة بالدّجل والدّروشة⁽³⁾، وقد أثقل هذا الثّقافة الفكريّة آنذاك، وعلى الرّغم من ذلك ظهر من العلماء من وقف موقفاً وسطاً بين المعقول والمنقول، الذين أخذوا بالفكر الصّوفيّ المعتدل، وآثروا الإنتاج الفكريّ العلميّ، مثل شَيْخِي الإمام الشّاويّ "سعيد قدّورة" و"عيسى الثّعالبيّ"⁽⁴⁾ وغيرهم، فاحتذى الشاوي حذوهم وسار على مشكاتهم.

أمّا الحركة الأدبيّة من شعرٍ ونثرٍ فقد ضعفت كثيراً، وبرأي "سعد الله" أنّ آفة الحركة الفكريّة الأدبيّة الجزائريّة أنّ أصحابها لم يستقروا بالجزائر، فانتسبوا إلى مدارس ومعاهد خارج الجزائر⁽⁵⁾، وعموماً يعود الضّعف أيضاً لسببين: الأوّل هو الاهتمام بالعلوم الشّرعيّة والطّرق الصّوفيّة ومسالكتها آنذاك، والثّاني أنّ الحكّام والسلاطين العثمانيين لا يجيدون اللّغة العربيّة بمهارة اللّغة التّركيّة، فلم يشجّع النّاحية الأدبيّة إلّا بعض الحكّام مثل "يوسف باشا" الذي عيّن الشّيخ "عيسى الثّعالبيّ" بمنصب كاتب خاصٍ له⁽⁶⁾، فبقيت النّاحية الأدبيّة عبارة عن اجتهادات فردية لدى الأدباء ومنهم: "أحمد المقرّي"⁽⁷⁾.

ثالثاً: مكانة الشّاويّ الجزائريّ العلميّة وإسهامه الثّقافيّ وأقوال العلماء في عصره:

(أ) إسهامه الثّقافيّ:

(1) مرجع سابق: "آراء وأبحاث في تاريخ الجزائر" 179/5.

(2) "صفحات من تاريخ مدينة الجزائر"، نور الدّين عبد القادر ص 219.

(3) انظر: "تاريخ الجزائر العام" 517/3.

(4) راجع شيوخ الشّاويّ (ص/46).

(5) انظر: "تاريخ الجزائر الثّقافيّ" 195/1.

(6) انظر: "آراء وأبحاث"، سعد الله 182/5.

(7) سبقت ترجمته (ص/29).

أسهم الإمام يحيى الشاوي الجزائري بإثراء التراث العلمي، فقد شغل مناصب عدّة، نشر خلالها نشاطاته العلميّة والثّقافيّة بين المشرق العربي _بلاد الشام ومصر والحجاز_ والجزائر، والتي تمثلت في دروس المساجد والمناقشات الفلسفيّة والإفتاء والآراء الفقهيّة والعقدية، بالإضافة إلى ناحية أدبيّة لنماذج شعريّة ظهرت عند إجازته لتلاميذه، ومن أبرزها: تولّيه التدريس بجامع الأزهر، إضافةً إلى التدريس والإقراء بمدارس (السليمانية، والأشرفيّة، والصرغتمشيّة) مدّة تسع سنوات⁽¹⁾، ويُذكر أنّ السلطان العثماني ولّاه مشيخة الأزهر حتّى وفاته، لكن هذه الرواية يرويها "مقديش" في (نزهة الأنظار)⁽²⁾ ولم تُشر المصادر الأخرى لهذا المنصب، لأنّ شروط المشيخة أن يكون من المدرسة الصّلاحيّة على المذهب الشّافعي، فاعتبرها "الكّثاني" روايةً غريبةً⁽³⁾، وتولّى أيضاً خلال تلك المدّة (1081هـ، 1089هـ) _ قضاء المالكيّة⁽⁴⁾، إضافةً إلى قيادته وفد الحجّ المغربيّ المنجّه من مصر إلى مكّة المكرّمة مرّتين آنذاك⁽⁵⁾.

أنزله السلطان "مصطفى باشا" بداره ولقي منه الضيافة والإكرام، عندما زار مقرّ الخلافة العثمانية للمرة الثّانية⁽⁶⁾، وهذا لا يُستبعد لما أثبتته من جدارة علميّة في زيارته الأولى، ولقي تقديرًا وتبجيلًا عندما التقى بعلماء الشام وأقرأهم تفسير سورة الفاتحة بحاشية عصام على البيضاوي، ومختصر المعاني على حاشية الحفيد وخطائي، وألفيّة ابن مالك، وشرح الدوّاني على العقائد العضديّة، فأجازهم بما سبق، وجاءت إجازته لتلميذه المحبّي بمنظومة شعريّة⁽⁷⁾.

بقي منكبًا على النظم والتّدرّس عندما عاد إلى مصر، وأثناء ذلك انقلب أهل مصر وعلمائها عليه، إذ نافسهم وأخذ وظائفهم، وواجه انتقادات المتصوّفة ومهاجمة أهل الباطن له، وحتّى الحكّام جرّده من وظائفه في

(1) "خلاصة الأثر" 138/2.

(2) "نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار" محمود مقديش 383/2.

(3) "فهرس الفهارس" 372/2.

(4) يذكر العياشي أنّ الشاوي تولّى قضاء المالكيّة بعدما أزاح عمر الفكون عنه. انظر: "الرحلة العياشيّة" 485/2.

(5) انظر: "الرحلة العياشيّة" 487/2. "فهرس الفهارس" 372/2.

(6) انظر: "سلك الدرر في أعيان القرن الثّاني عشر" المرادي 118/2.

(7) راجع بعضاً من أبيات إجازته الشعريّة للمحبّي (ص/58).

التدريس، وهذا الكلام يذكره أعداؤه البرزنجي⁽¹⁾، والعايشي⁽²⁾ _ فيبقى غامضاً، ويرجح "سعد الله" ذلك لكون الشاوي لم يرفع مكانة أحد من الحكام أمام السلطان، فكان منهم الإقصاء والمقاطعة⁽³⁾.

أما عن نشاطاته التعليمية في دمشق، فقد كان يعقد دروساً عامةً وخاصةً، إذ يدرس ألفية ابن مالك في أول النهار بالمنزل الذي حل فيه، وبعد الظهر يعقد مجلساً بالجامع الأموي لإلقاء "الحكم العطائية"، وبعد العصر يعطي علوم النحو، وبعد المغرب يعطي متون العقيدة للإمام "السُّنُوسِي"⁽⁴⁾ فكان منارةً علميةً وثقافيةً، لهذا وصفه تلميذه العصامي بقوله: (في تدريس علم العقائد دونه السيل الهدار، والعُباب الزاخر النّيار، يملّي في وجوه إعراب كلمة التّوحيد أربعمائة وخمسين وجهاً بالتّعديد)⁽⁵⁾، حيث إنّ التمكن من تدريس كلّ هذه الفنون بحاجة لقوة حافظه، ولا سيما ما ذكره تلميذه أبو القاسم البوني عن حفظه وإتقانه: (كان يحفظ شرح التتائي الكبير وشرح الإمام بهرام الأوسط وغيرها، بل يحفظ ستين كتاباً من الكتب الكبار كمختصر ابن عرفة، وهو ستة أسفارٍ كبارٍ... حتى إنّّه يذكر في بعض المسائل خمسين قولاً منسوبةً لقائلها وأمثال ذلك)⁽⁶⁾.

إذ يذكر أحد طلابه الذين حضروا دروسه في الجامع الأموي سنة (1089هـ) وهو "ابن عبد الباقي" بأنّه حضر المجلس المنعقد بالشّام في الجامع الأموي عند مقام النبي "يحيى" عليه السّلام في علوم اللّغة العربيّة كالنّسهيل لابن مالك، وأيضاً في علم المنطق والكلام والنّصوّف⁽⁷⁾.

ومما أفتى به الشاوي، فتياً أكل لحوم الصّيد بالبندقية وتسمى بمسألة المساءلة، عندما سأله "بركات بن باديس" (ت1107هـ) عن حكم أكل لحوم الصّيد بالبندقية، التي يرويها "الجيلالي" فقط _ كما سيأتي بيانه⁽⁸⁾ _ إذ أفتى الشاوي بالجواز على الرّغم من فتاوى الفقهاء بعدم الجواز، وجاء ردّه بنظم شعريّ هو:

(1) البرزنجي: (ت1103هـ) محمّد بن عبد الرّسول بن عبد السيد الحسني البرزنجي، نسبةً لقرية "برزنجة" بالعراق، فقيه شافعي من مؤلفاته: "الإشاعة في أشراف الساعة" "أنهار السلسبيل". انظر: "سلك الدرر" 65/4.

(2) العايشي: (ت1090هـ) هو أبو سالم عبد الله بن محمّد بن أبي بكر العياشي، فقيهٌ ورّحالةٌ مغربيّ، تولّى الإفتاء بفاس، والتدريس في المدينة المنورة، من مؤلفاته: "ماء الموائد" و"مسالك الهداية إلى معارف الرّواية". انظر: "صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر" الأفراني ص325، "نشر المثنائي" 254/2.

(3) انظر: "تاريخ الجزائر الثقافي" سعد الله 144/2.

(4) "صفحات من تاريخ دمشق في القرن الحادي عشر" - ضمن كناش المحاسني - صلاح الدّين المنجد ص91.

(5) "سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي"، العصامي 82/3.

(6) انظر: "فهرس الفهارس" 1133/2، و"الدرة المصونة"، قاسم البوني، الباب الرّابع ص87.

(7) انظر: "مشيخة أبي المواهب" ص92.

(8) راجع القسم الدراسي ومسير رحلات الشاوي (ص54).

أَتَانَا سُؤَالٌ مِنْ فَقِيهِ مُنَادِمٍ
يُؤَمِّلُ مِنِّي فِي الْبَنَادِقِ رُخْصَةً
إِمَامٌ أَهْلَ التَّحْقِيقِ خَدُومٌ وَصَارِمٌ تُزْيِجُ
ظَلَامَ الشُّكِّ عَنْ كُلِّ عَالِمٍ
فَقُلْتُ فِيهَا خِلَافٌ وَرَاجِحٌ قَوْلِهِمْ
إِبَاحَةُ صَيْدِ مِنْهَا لَيْسَ بِصَارِمٍ⁽¹⁾

وأكثر ما يستشفه القارئ لمؤلفات الشاوي ولمسيرته العلمية، المكانة التي فتحت له أبواب السلاطين في عصره، فلم تكن له شاعريّة كما كان لشيخه "المقري" يتقرّب بها من الأمراء والحكام، بل كان صاحب إباءٍ مصحوبٍ بالعلم، فحتّى في مجلس العلماء والمناظرات يظهر تجرّبه في العلوم وتقوّقه المنقطع النظير⁽²⁾، لكن وفق مقتضيات السنّة، كما فعل بمجلس السلطان لما لقيه في وفد علماء الأزهر، فقد صافح السلطان بخلاف العادة القاضية بتقبيل يد السلطان وقال: (يا سيدي السلطان؛ عاملتك بآداب الشريعة المطهرة، سنّة رسول الله ﷺ والأدب مع السلاطين هو المحافظة على السنّة، إذ هذا المقام هو الأحقّ بإظهار السنّة وشعائر الإسلام)، ثمّ تابع القول متوجّهاً للسلطان: (ولما حصلت السنّة فشرّفتني بمنالة يدك السعيدة أقبلها، فإنّي لا أستتشف عن تعظيم من أقامه الله تعالى لحفظ ملّة الإسلام)⁽³⁾، فلما أبدى التقوّق المنقطع النظير، ظهر للعلماء فضله، فأجلّوه لمكانته العلمية، فالعلم هو الذي ينهض بصاحبه⁽⁴⁾.

ويلحظ القارئ شخصيّة الفدّة، واعتداده بنفسه، وعزوفه عن مناقشة من يراهم دون مستواه العلمي، ومن ذلك قوله في سياق عرض فكرة في كتابه "المحاكمات" إذ يقول: (عرف ذاك من له استبحارٌ في العربيّة، لا أصحاب الكراريس المشتغلون بضروبٍ من العلوم الآخذون عن الصُّحف دون الشُّرح)⁽⁵⁾.

ب) أقوال العلماء فيه:

شهد العلماء بتميّزه المعرفي بين أهل عصره، وخصوصاً تلميذه العصامي الذي قال عنه: ((كان بحقّ إمام المعقول والمنقول، والفحل الذي لا يُبارى في فنون العلوم، والسابق الذي لا يباريه أحدٌ في مضمار المنطوق والمفهوم))⁽⁶⁾.

(1) انظر: "تاريخ الجزائر العام" 174/3. كذلك نقلها "سعد الله" كاملة. انظر: "تاريخ الجزائر الثقافي" 2/109.

(2) راجع "تاريخ الجزائر العام" 175/3، و"سمط النجوم" 567/4.

(3) "نزهة الأنظار"، مقدّش 381/2.

(4) انظر: "تاريخ الجزائر العام" 165/2، و"سمط النجوم" 82/3.

(5) "المحاكمات بين أبي حيّان وابن عطية والزّمخشري"، ت: محمّد عثمان 72/1.

(6) "سمط النجوم" 566/4.

ويؤكد هذه الفنون السابقة شهادة تلميذه "المُحيي" بقوله: ((هو في الفقه إمامه، ومن فمه تؤخذ أحكامه، وأما الأصول فهو فرع في علومه، والمنطق مقدمة من مقدمات مفهومه، وإن أردت النحو فلا كلام فيه لأحدٍ سواه، وإن اقترحت المعاني والبيان فهما أنموذج مزياء.. وإن جرت الحروف على لسانه وفق بين المعقول والمنقول))⁽¹⁾، وأجمع ما قاله فيه "المُحيي": ((خاتمة الأعلام الجهبذ التحرير، انعقد على تفرده الوفاق، فهو المقرّر ببرهان التطبيق توحيده))⁽²⁾.

وحلّاه تلميذه "علي الصفّاقسي"⁽³⁾ ووصفه بقوله: ((أشعري الزّمان وسيبويه الأوان))⁽⁴⁾.

ومما قيل في مدحه أيضاً: ((الأستاذ القدوة، الإمام الذي ختمت بعصره أعصر الإسلام، وأصبحت عوارفه كالأطواق في جِياذ اللّياالي والأَيّام، آية الله الباهرة في التفسير، والمعجزة الزّاهرة في التّقرير والتّحرير، المتبحر في العلوم، الحامل لرأية المنثور والمنظوم))⁽⁵⁾.

فاستحقّ القول بأنّه: ((خاتمة النّحاة الإمام الهمام الباحث النافث، كان رحمه الله إماماً في النّحو، مشاركاً في غيره من الفنون، وذُكر له من المحامد كثير؛ منها جودة الذهن، ودقّة الملاحظة، والتحليل والوعظ، فكان بارعاً في الإنشاء نظماً ونثراً))⁽⁶⁾.

كما شهد له بعلمه غير تلامذته، إذ يقول صاحب "نزهة الأنظار" عنه: ((كان بارعاً في الأصول والفروع وآداب البحث والصّناعات الخمس من علم النظر وعلوم العربيّة والحديث والتفسير وغير ذلك، وكان سريع الجواب حادّ الذهن والفتنة، يسلك من كلّ بابٍ أرادّه))⁽⁷⁾.

(1) "خلاصة الأثر" 487/4.

(2) "تفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة"، المُحيي 49/5.

(3) راجع تلامذة الشّاوي عند (ص/51).

(4) انظر: "فهرس الفهارس" 1133/2، "بغية الطّالبيين لبيان المشايخ المحقّقين المعتمدين" النخلي ص74.

(5) "شجرة النور الزكيّة" 316/1.

(6) "صفوة من انتشر" ص209.

(7) انظر: "نزهة الأنظار" مقدّيش 380/2.

وقد أثنى عليه علماء لاحقون له ممن وضعوا حواشي على السنوسية كـ "محمد بن عبد الرحمن" (1) الذي وصف الإمام الشاوي بقوله: ((علامة الزمان سيدي يحيى الشاوي)) (2).

أما "العايشي"، المعاصر له فيشهد شهادة حق رغم أنه من منتقدي الشاوي، إذ نافسه على الإفتاء وتصدر المجالس العلمية، فيقول: (كان من فقهاء بلده) (3).

هذا ولم يخل عالم من العلماء في أي عصر من العصور من الناقمين الناقدين، فقد رُمي الشاوي بمعاداة الأولياء والمتصوفين، ويبدو أن هذا الموقف نتيجة إنكار الشاوي لبعض الممارسات الصوفية كما يراه "أبو القاسم سعد الله"، إذ ظهر عداً بين الشاوي وإبراهيم الكوراني (4)، وتلميذه "محمد بن رسول البرزنجي"، وصاحبه المغربي "العايشي" (5)، إنما واقع الأمر وخلاصة ما تُؤقل عن نقمة الشاوي للمتصوفة محدود جداً، يتمثل بما ذهب إليه بعض المتصوفة من أن الولي أفضل من النبي، فأنكر عليهم الشاوي ذلك، وبين أنه لا يقول بذلك مسلم (6)، فضلاً عن أن مصنّفات الشاوي غنيّة بالإكبار من شأن أئمة فن التصوف، فاستشهد لابن عطاء السكندري وابن عربي (7)، وللقشيري _ لكن في القسمين السابقين لهذا القسم المكلفة بتحقيقه _ ولعل هذا العدا راجع لما كان يُعرف عن الشاوي من شدته على المعتزلة، فهو من أشدّ خصومهم ومعاداته لهم صريحة في

(1) محمد بن عبد الرحمن: لم تجد الباحثة ترجمة له في كتب الترجمة.

(2) مخطوط "حاشية محمد بن عبد الرحمن على حاشية عيس السكتاني على شرح السنوسي على صغراه، دار الكتب الوطنية، تونس، تحت رقم (9896)، (ل/161/ب).

(3) "الرحلة العياشية" العياشي 475/2.

(4) الكوراني: (ت 1101هـ) إبراهيم بن حسن شهاب الدين الشهرزوري، فقيه شافعي، له مؤلفات تزيد عن الثمانين منها: "جلاء الأتظار بتحرير الجبر والاختيار" انظر: "الأعلام" 35/1، "فهرس الفهارس" 1/115.

(5) العياشي كان متعصباً لعلماء الباطن والمتصوفة، بينما الشاوي لم يكن مؤيداً له، إذ كان يمثل التصوف عند أهل السنة الحقيقي، دون المغالاة، لذلك كتب "النبيل الرقيق" ردّ بها على رسائل تضمنت آراء معاصريه مثل نور الدين كوراني، متهماً إياه باتباع آراء المعتزلة، والقول بالاتحاد واستتفاص الرسل، فحكم بكفره وأوجب قتله، فتصدى ابن الرسول البرزنجي للردّ على الشاوي بلسان الكوراني سمّاه "العقاب الهاوي" متهماً إياه باتهامات لا تليق بالعلماء - بأنه اغترّ بإكرام رجال السلطان له، وأنهم انقلبوا عليه كما انقلب علماء الأزره.

(6) انظر: "المحاكمات" ت: محمد عثمان ص 123.

(7) ابن عربي: (ت 638هـ) في دمشق، هو أبو بكر محمد بن علي بن عبد الله بن حاتم العربي الطائفي الملقب بـ محيي الدين، المولود بالأندلس، متصوّف، فيلسوف، من مؤلفاته: "الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم". انظر: "فوات الوفيات" الكتبي 2/391، و"الطبقات الكبرى" الشعراني ص 728، و"تفح الطيب" المقري 3/572، و"شذرات الذهب" 141/4.

دراستنا هذه⁽¹⁾، عند عرضه لرأي "الرّمخشري"، وتتجلى أكثر في كتابه "المحاكمات"، فينبّه على الدّسائس الاعتزالية في التفسير عن طريق المباحث اللغوية، ومنها تعليقه على تفسير "الرّمخشري" فيقول: (ودسّه الاعتزال أيضاً من (أحلّ)⁽²⁾ بمعنى (بين) من حيث أنّ العقل حاكمٌ والشّرع مبينٌ فقط، وهذا مذهبهم دمرهم الله)⁽³⁾. وأكّد فيما بعد تجنّب كتاب "الكشاف"، وأنكر على أهل مصر أن يأخذوا منه، وتأتي إجازته "للمحبّي" متضمنةً شدة موقفه من الاعتزال:

أَقُولُ لِكُلِّ فَلَسَفِيٍّ بِدِينِهِ أَلَا لَعْنَةُ الرَّحْمَنِ تَعْلُو مُزَوْرًا
بِأَيِّ طَرِيقٍ قُلْتُمْ عَشْرَ عَشْرَةٍ وَنَفِي صِفَاتٍ وَالْقَدِيمُ تَحَجَّرًا⁽⁴⁾

وهذا لما شاع عن بعض تلامذة الشّام آنذاك وتناقله من انتسب إلى الشّاويّ من المغاربة عنهم، وهي إشارة لـ "إبراهيم الكوراني" ومريديه، يقول الشّاويّ: (على أنّ قوماً من عوامّ المغاربة ممّن هم غرس نعمتي كتبوا محضراً في خصوص هذا الشأن، وأنّ يحيى يسبّ الرّمخشريّ، وبعثوه لأعيان المالكيّة... ولكنّ هؤلاء لهم عذرٌ أعذر من الأوّل؛ لأنّ الأوّل سُنيّ محضّ، وهؤلاء مازجهم من هو على عقيدة الرّمخشريّ، دخل بين المغاربة بالتّليبس، فاستثنّاه منهم منقطع كإبليس)⁽⁵⁾، فلعله يقصد بـ (هؤلاء) العياشيّ، وبأنّه وإبراهيم الكورانيّ على عقيدة الرّمخشريّ، فكتب تلميذ الكورانيّ -محمد بن رسول البرزنجيّ- يشنّع على الشّاويّ بمصنّفه "العقاب الهاوي"⁽⁶⁾.

فمن الرّاجح أنّ المسألة ليست فقط موقفاً من التّصوّف، مع أنّه نقدٌ بعض المباحث الغامضة عند المتصوّفة، فهو يمدّحهم ويثني عليهم، ويستدلّ بمصنّفاتهم⁽⁷⁾، فكان كتابه "النّبل الرّقيق" ردّاً على كتاب البرزنجيّ، وأضاف البرزنجيّ بأنّ الشّاويّ ارتكب في الجزائر ما أوجب إخراجها منها، لكنّ هذا مُجانِبٌ للصّواب، فالعياشيّ يذكر بنفسه بأنّه لم يسلك مسلك شيوخه قبله "كعيسى الثعالبيّ" المناصر للسلطان ضدّ أيّ حراكٍ سياسيّ، فعندما

(1) راجع متن قسم التّحقيق (ص/285).

(2) من قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: 42].

(3) "المحاكمات" ت: محمّد عثمان 64/1.

(4) "خلاصة الأثر" 488/4.

(5) "المحاكمات" ت: محمّد عثمان 65/1.

(6) انظر: مؤلفات يحيى الشّاويّ الجزائريّ في العلوم الشّرعية (ص/62).

(7) راجع استدلاله من فنّ التّصوّف في القسم الدراسيّ (ص/84).

سقط السلطان، اضطرّ للاختفاء في الحجاز دونما عودة، بينما الشاوي نوى الرجوع بعد أداء الحج، لولا الظروف التي منعتها⁽¹⁾.

وكذلك لم يبادر لأيّ موقفٍ سياسيٍّ، كما فعل شيوخ عصره أمثال "عبد الكريم الفكون" _ "محمد الساسي البوني"، بل كان يشتغل بالعلم لا غير، فلم يكن له شغفٌ بالمناصب والرئاسة كما زعم "الأفراني" بقوله: (إنّ الرئاسة إذا سكنت قلب إنسانٍ لا تقصر به عن ذهاب رأسه)⁽²⁾، وأدلّ دليلٌ على بُعده عن التقرب من السلاطين، الواقعة التي حصلت أثناء زيارته للسلطان العثمانيّ مع وفد الأزهر، إذ صافح السلطان بحسب مقتضى السنّة⁽³⁾، إضافةً إلى ما استهلّ به مصنّفه "ارتقاء السيادة" بقوله: (يسلم على الأفقر الأحقر بحرصٍ لا يصاحبه تخجيلٌ... هو السلطان الخاشع لله، المتواضع لأهل الله، القامع لأعداء الله، السالك بالمسلمين أحسن سبيل)⁽⁴⁾.

يتبيّن ممّا سبق وروّده في كتب الطبقات وتراجم الأعلام كثرةُ المادحين للشاوي، ولا يخلو كذلك من الناقمين رغم قلّتهم. وخيرُ ما قيل عن الشاوي هو قول "سعد الله" إذ هو من العلماء المتقدّمين الذين درسوا شخصيّة الشاوي بحياديّة _ فأراه قولاً منصفاً _ يقول: (لم يتطّلع للفكر الظاهريّ العقليّ كالمعتزلة ولا بمبالغة المتصوّفة الذين سادوا ذلك العصر، فهو يمثل نموذجاً نادراً في عصرٍ ساد فيه التّصوّف)⁽⁵⁾.

وبذلك تكاملت الصّورة بشكل واضحٍ عن العصر الذي عاش فيه العلامة "يحيى الشاوي الجزائري" من الناحية السّياسيّة والاجتماعيّة والعلميّة، فكان أقرب معاصريه إلى الفكر الإسلامي الواضح المعالم، فلم يتطّلع للفكر الظاهريّ العقليّ ويأخذ من مشارب المعتزلة، وفي الوقت نفسه تصوّف التّصوّف الإسلاميّ السّنيّ؛ مبتعداً عن شطحات المتصوّفة.

(1) "الرحلة العياشيّة" 487/2، أيضاً راجع المسألة في (ص/54).

(2) انظر: "صفوة من انتشار" ص230.

(3) راجع (ص/37).

(4) "ارتقاء السيادة في علم أصول النّحو العربيّ" يحيى الشاوي ص31.

(5) "تاريخ الجزائر الثقافي" ص117.

المبحث الثاني: التعريف بشخصية العلامة يحيى الشاوي الجزائري

يأتي هذا المبحث لسرد حياة المؤلف وإنجازاته العلمية وتوضيح مذهبه الفقهي والعقدي:

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: (اسمه، لقبه، نشأته، ولادته، وفاته).

المطلب الثاني: (شيوخه، تلامذته، رحلاته ومسارته العلمية، نماذج إجازاته العلمية).

المطلب الثالث: مؤلفاته العلمية.

المطلب الرابع: مذهب العلامة "يحيى الشاوي الجزائري" الفقهي والعقدي.

المطلب الأول: (اسمه، لقبه، نشأته وولادته، وفاته).

أولاً: اسمه ولقبه:

هو يحيى بن الفقيه أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن عيسى النابلي المغربي الملباني الجزائري المالكي⁽¹⁾، يُكنى بأبي زكريا⁽²⁾، وأبي البركات⁽³⁾.

إذ كنّاه الناسخ في النسخة الأصل المغربية في الورقة الأخيرة من المخطوط بـ ((أبي البركات)) عند قوله: ((قال ذلك جامعها يحيى بن محمد كُتّي أبا البركات)).

وكذلك ناسخ النسخة الأزهرية علي بن سعيد بوطبل في الورقة الأخيرة بقوله: ((قال ذلك جامعها يحيى بن محمد يُكْنَى أبا البركات)).

(1) "هدية العارفين" 532/2، "سمط النجوم" 565/4، "خلاصة الأثر" 486/4، "نزهة الأنظار" 381/2، "صفوة من انتشار" ص336.

(2) "خلاصة الأثر" 486/4، "معجم المؤلفين" 227/3، "الأعلام" 196/8، ذكر مصطفى الغماري في ترجمته ليحيى الشاوي كنية واحدة فقط هي: أبو زكريا، انظر: "المحاكمات بين أبي حيان وابن عطية والزّمخشرّي" للشاوي الذي حقّقه مصطفى الغماري، وهو كتابٌ عن علوم اللغة ص16.

(3) يكنيه "المحبّي" في مواضع بأبي البركات. انظر: "خلاصة الأثر" 404/1، وبها كنّاه الناسخ في الورقة الأخيرة من هذا المخطوط "توكيد العقد" الذي بين أيدينا.

اشتهر بالشاوي، لكن هذه الشهرة هي شهرة تسمية لا شهرة نسب⁽¹⁾، ويشير لهذه الشهرة تلميذه "المحيي" بقوله: ((الشهير بالشاوي))⁽²⁾، فقد سُمي بالشاوي تبركاً بأحد الشيوخ الصالحين " يحيى الشاوي " الذين استضافتهم الأسرة ليلة ولادته⁽³⁾.

يُعرف بالملياني نسبةً إلى مدينة مليانة⁽⁴⁾، وبالنايلي نسبةً إلى قبيلة نايل _ ويقال نائل _ وهي من الأسر النائلية التي تركت مضاربها، واستقرت في مليانة، فهو من عرقٍ عربيٍّ أصيلٍ، فأولاد نايل ينتسبون إلى سلالة أسرة الأدارسة الحسينية الشريفة⁽⁵⁾.

ثانياً: نشأته وولادته:

اختلف أصحاب التّراجم، وتضاربت آراء المؤرخين حول تاريخ ولادة العلامة يحيى الشاوي الجزائري ومكانها، فمنهم من يذكر أنّه ولد بمدينة "الجزائر"⁽⁶⁾، وأغلبهم يؤكّدون أنّ مولده كان بمدينة "مليانة"⁽⁷⁾، ويرجح قول ولادته بمدينة "مليانة" ترجمة تلميذه "العصامي"، بأنّه ولد بمليانة، ونشأ علمياً في الجزائر، وعن علمائها كانت بداية تحصيله⁽⁸⁾.

-
- (1) "فهرس الفهارس" 1132/2، "سلسلة الأصول في شجرة أبناء الرسول" للقاضي حشلاف، تعليق الشّيخ العربيّ النّبانيّ - صاحب كتاب "براءة الأشعريّين من عقائد المخالفين" - ص 124.
- (2) "خلاصة الأثر" 269/2.
- (3) "تاريخ الجزائر العام" 173/3.
- (4) مليانة: هي مدينة قديمة روميّة فيها أنهارٌ وآبارٌ، تقع غرب العاصمة الجزائر تبعد عنها حوالي 100 كم تقريباً، نالت حظاً واسعاً من التجديد في العهد الإسلامي، وهي من أعظم مدن المغرب الأوسط. انظر: "العبر" ابن خلدون 313/6، "معجم البلدان" ياقوت الحموي 273/1.
- (5) "تحفة السائل لأبناء سيدي نائل" للمحفوظي ص 154، "سلسلة الأصول" للقاضي حشلاف ص 112.
- *ملحوظة: من الغريب العجيب أن نجد "الغماري" لا يرى أن أولاد نايل ينتسبون إلى الأشراف، بسبب كونهم من البدو، ويعيشون حياة الرعي وحالة البداوة. انظر: "المحاكمات" للشاوي ت: مصطفى غماري ص 17.
- (6) انظر: "تاريخ الجزائر العام" 173/3، "هدية العارفين" 535/2.
- (7) انظر: "خلاصة الأثر" 487/4، "تعريف الخلف" 189/1، "شجرة النور الزكية" 188/1، "الأعلام" 196/8. وحتى تلميذه _العصامي_، والمحيي_ لم يذكر أيضاً تاريخ ولادته. انظر: "خلاصة الأثر" 486/4 "سمط النجوم" 567/4.
- (8) انظر: "سمط النجوم" 565/4.

وكذلك لم يُجمع المؤرّخون على تاريخ ولادته، فمنهم من أحجم عن ذكر تاريخ بالضبط واكتفى بالقول: إنّه من مواليد ثلاثينيات القرن (11هـ) (17م)⁽¹⁾، ومنهم من لم يذكر مولده⁽²⁾، وقيل ولد في (1041هـ) (1631م)⁽³⁾، وآخر ذهب إلى أنّ ولادته كانت في (1030هـ) (1621م)⁽⁴⁾.

وتبقى هذه أقوال بحاجة لترجيح وتأكيد، ولعلّ باقي التراث الإسلامي المدفون يعطي إجابة لذلك.

ثالثاً: وفاته:

قصد الإمام يحيى الشاوي في آخر أيامه الحجّ عبر البحر الأحمر، ووافته المنية وهو في السفينة، وله من العمر قرابة أربعة وستين عاماً، وأكثر المصادر تذكر وفاته في يوم الثلاثاء 10 ربيع الأول (1096هـ) (1685م)⁽⁵⁾، إلّا تلميذه "أبو المواهب الحنبلي" فيذكر وفاته في 20 رمضان من العام نفسه⁽⁶⁾.

إذ ذكرت المصادر أنّ ملاحى السفينة أرادوا إلقاءه في البحر لبعد البرّ عنهم، لكن هبّت عليهم رياحٌ شديدة، قطعت أشعة السفينة فاضطّروا قصد البرّ، وأرسوا بمكان "رأس أبي محمّد"⁽⁷⁾ فدفنوه هناك، ولمّا علم ابنه عيسى بذلك، قام بنقله إلى مقبرة "القرافة الكبرى" بتربة المالكية، ومن الوفاء نقل ما ذكره تلميذه المحبّي من أنّ جسد الإمام يحيى الشاوي لم يتغيّر عندما كُشف قبره ليأخذه ابنه عيسى ويدفنه بمصر⁽⁸⁾.

كلّ ماسبق قال به المحققون ممّن حقّقوا مؤلفات يحيى الشاوي وترجموا لحياته، ممّا ثبت لهم من كتب التراجم.

المطلب الثاني: (شيوخه، تلامذته، رحلاته ومساراته العلميّة، نماذج إجازاته).

أولاً: شيوخه.

- (1) يقول "سعد الله": (لا نعرف تاريخ ميلاده في "مليانة" بالضبط) "تاريخ الجزائر الثقافي" سعد الله 103/2.
- (2) مثل تلميذه _العصامي_ والمحبّي_ وكذلك الحضيكي. انظر: "خلاصة الأثر" 486/4 "سمط النجوم" 567/4، "طبقات الحضيكي" للحضيكي ص 609.
- (3) "تاريخ الجزائر العام" 174/3.
- (4) "هدية العارفين" 537/2، "معجم المؤلفين" 227/3، "الأعلام" 196/8.
- (5) انظر: "خلاصة الأثر" 480/4، "تاريخ الجزائر الثقافي" 104/2، "سمط النجوم" 83/3.
- (6) "مشيخة أبي المواهب الحنبلي" ص 92.
- (7) رأس محمّد: منطقة محميّة طبيعيّة مصريّة، تقع عند النقاء خليج السويس وخليج العقبة، تمتاز بالشواطئ المرجانيّة. Org. <https://ar>.
- (8) انظر: "خلاصة الأثر" 480/4.

بَكَرَ العلامة يحيى الشَّاويّ الجزائريّ بطلب العلم والأخذ عن الشيوخ، فقرأ صغيراً على والده الذي كان فقيهاً بالقرآن، وعلى علماء محلّته، فحفظ القرآن الكريم وهو ابن ثماني سنوات، وتعلّم مبادئ علوم العربيّة، وأخذ الحديث والفقه وغيرهما عن شيوخ محلّته، ثم تابع تحصيله العلميّ على مشايخ وعلماء في الجزائر التي انتقل إليها بعدما اشتدّ عوده، وفي مصر عندما ارتحل إليها، وهم:

1_ شيوخه في الجزائر:

_ الشَّيْخ سعيد قدورة: (ت1066هـ) يلقّب بشيخ الإسلام، أبو عثمان سعيد بن إبراهيم الجزائري⁽¹⁾، تتلمذ بالجامع الكبير بالجزائر على يد شيخه محمّد بن أبي القاسم المطاطي (ت1028هـ)⁽²⁾، ثم انتقل إلى زاوية الشَّيْخ محمّد أبهلول (ت1008هـ) فأخذ عنه الحديث والفقه والأصول والتَّوْحِيد والمنطق والتَّصَوُّف، وبعد وفاة شيخه اتَّجه إلى تلمسان⁽³⁾ وَهَلَ من شيخها سعيد المقرّي (ت1020هـ) علوماً واسعة، وبعد عودة الشَّيْخ قدورة للجزائر، تقلّد إدارة الجامع الأعظم، وبعدها تصدّر للإفتاء، وصار مفتي المذهب المالكي⁽⁴⁾.

_ الشَّيْخ علي بن عبد الواحد الأنصاريّ السَّجْلَمَاسِيّ: (ت1057هـ) هو عليّ بن عبد الواحد بن عبد الله بن يحيى بن أحمد السَّرَّاج أبو الحسن السَّجْلَمَاسِيّ المولد الجزائريّ الأصل، تلميذُ الشَّيْخ أبي عبد الله محمّد بن أبي بكرٍ الدلائيّ الصَّنْهَاجِيّ وغيره، رحل من المغرب بسبب الصِّراع على السُّلطة في (1040هـ) قاصداً الحجّ، ثمّ مرّ بمصر وأخذ عن علمائها⁽⁵⁾، واستقرّ بعدها في الجزائر بعدما لقي ترحيباً من السُّلطان العثماني "يوسف باشا"، ودرّس البيان والنَّحو والحديث ومصطلحاته والتَّصَوُّف وأصول الفقه، فتخرّج على يديه أبرز علماء المغرب الإسلاميّ، منهم من لازمه مستزيداً كالشَّيْخ عيسى الثَّعالبيّ، فضلاً عن صاحب هذه الدِّراسة العلامة يحيى الشَّاويّ.

(1) انظر: "قطف الثمر" الفلّاني ص50.

(2) يذكر أبو القاسم سعد الله أنّ الشَّيْخ قدورة وأسرته كانوا من أشدّ من اهتمّ بالحديث وعلومه، لذلك دُفن عند أقدام شيخه المطاطي. انظر: "تاريخ الجزائر الثقافي" لأبي القاسم سعد الله 370/1.

(3) تلمسان: تقع شمال غرب الجزائر، ثاني أهمّ المدن بعد وهران، أُسِّست في القرن الرَّابِع الميلاديّ، سمّيت تلمسان بعد القرن التَّاسع الميلاديّ، أشهر مساجدها: المسجد الكبير الذي بُني عام (1086م)، ومسجد سيدي بلحس الذي بُني عام (1296م). "معجم البلدان" 44/2.

(4) انظر: "هدية العارفين" 393/1، "نشر المثاني" 82/2، "شجرة النور الزكية" 295/1.

(5) أخذ عن أحمد شهاب الدِّين الغنيمي، وشهاب بن عبد الوارث البكري. انظر: "تاريخ الجزائر الثقافي" 372/1.

من مؤلفاته: "اليواقيت الثمينة في العقيدة" و"الدرة المنيفة في السيرة الشريفة" و"تقييد على مختصر خليل"⁽¹⁾

ـ **الشيخ عيسى الثعالبي: (ت1080هـ)** هو عيسى بن محمد بن أحمد بن عامر جار الله الجعفري الهاشمي نسباً⁽²⁾، إمام الحرمين وعالم المغربين والمشرقين، ولد بمدينة "زوواوة" وفيها كانت بداية تحصيله العلمي، فقد تتلمذ على يد شيوخه "سعيد قدورة" و"عبد الواحد السجلماسي"، وجمع بين علوم اللغة والحديث والتصوف، إذ توطدت علاقته مع الحاكم يوسف باشا مثل شيخه - السجلماسي - فأيده في معركته⁽³⁾ ضد ثورة "ابن الصخري"⁽⁴⁾ وبعدها ابتعد عن الصراعات السياسية، وطاف في الشرق الجزائري مدة أربع سنوات للاستزادة من العلم، بعدها ارتحل قاصداً الحج، ثم توجه إلى مصر وأخذ عن مشايخها، وعاد بعدها إلى مكة المكرمة وتوفي ودفن فيها⁽⁵⁾.

من مؤلفاته: "زبدة الفرائض ونظم اللآلئ في شرح ثلاثيات البخاري" و"مقاليد الأسانيد"⁽⁶⁾.

ـ **الشيخ عبد الكريم الفكون: (ت1037هـ)** هو عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن قاسم بن يحيى الفكون التميمي القسنطيني، تولى إمارة ركب الحبيج الجزائريين إلى الحجاز، ولم يتقرب من الحكام، فلم يسلك مسلك غيره في ذلك⁽⁷⁾.

من مؤلفاته: "منشور الهداية في كشف حال من ادعى الولاية"⁽⁸⁾ حققه أبو القاسم سعد الله و"نظم الدرر في شرح المختصر" و"فتح اللطيف"⁽⁹⁾.

(1) "خلاصة الأثر" 4/488، تعريف الخلف 1/188، "شجرة النور الزكية" 1/316، "نشر أزهير البستان فيمن أجازني في الجزائر وتطوان" ابن زكور ص47.

(2) ذكر المجبي أن اسمه عبد الصادق. انظر: "خلاصة الأثر" 3/240.

(3) انظر: "تاريخ الجزائر العام" 3/170.

(4) سبق بيانها عند التعرف على العصر السياسي والاجتماعي لزمن مؤلفنا يحيى الشاوي (ص/21، 24).

(5) انظر: "تاريخ الجزائر الثقافي" 2/56، "شجرة النور" 1/306، "مشيخة أبي المواهب" ص92.

(6) "هدية العارفين" 5/811، "خلاصة الأثر" 3/240.

(7) انظر: "شجرة النور" 1/116.

(8) يذكر "سعد الله" بأن "الفكون" لم يذكر الشاوي ضمن تلاميذه لأنه أخذ عنه بعد تأليف الفكون لـ "منشور الهداية". انظر:

تاريخ الجزائر الثقافي 2/93.

(9) "تعريف الخلف" 1/197، "خلاصة الأثر" 1/241.

2_ شيوخه في مصر:

_ الشَّيْخُ الشُّبْرَامِلْسِي: (ت1087هـ) هو أبو الضياء نور الدين الشبراملسي-نسبةً إلى قرية شبراملس⁽¹⁾

- الشَّافِعِي، من أبرز علماء عصره في مختلف ميادين العلوم الشَّرْعِيَّة، له مقولة: قيراط أدب خير من أربعة وعشرين قيراطاً من العلم⁽²⁾.

من مؤلفاته: "شرح الشمائل لابن حجر" و"حاشية على شرح المنهاج للشمس البابلي"⁽³⁾

_ الشَّيْخُ سلطان المزاجي (ت1075هـ) هو سلطان بن أحمد بن سلامة بن إسماعيل المزاجي، أبو العزائم

المصري الشَّافِعِي، تصدر للإفتاء والتدريس، واشتهر بمجالس الإقراء في العلوم العقلية والنقلية⁽⁴⁾.

من مؤلفاته: "حاشية على شرح المنهج للقاضي زكريا" و"القراءات الأربعة الزائدة على العشر"⁽⁵⁾

_ الشَّيْخُ الشَّمْسُ البابلي (ت1077هـ) هو أبو عبد الله محمد بن علاء شمس الدين البابلي الأزهرى

الشَّافِعِي، عالم بالحديث، حتى قيل فيه إنه أحفظ أهل عصره لمتون الحديث وفنون الدراية والرواية⁽⁶⁾، تتلمذ على شيخه الشمس الرملي⁽⁷⁾.

لم يكن يرى أهمية للتأليف، وبرأيه أن تنتهى الفائدة في فهم كلام المتقدمين وإفهامه، فألف فقط كتاباً بطلب

من أحمد باشا وسمّاه "منتخب الأسانيد في وصل المصنّفات والأجزاء والأسانيد"⁽⁸⁾

وبشكل عام تذكر المصادر التالية أن مؤلف مخطوط "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد" الذي هو

بين أيدينا هو الإمام "يحيى الشاوي الجزائري" الذي استمدّ تحصيله العلمي للعلوم الشَّرْعِيَّة، وأخذ إجازاته، وتتلّمذ

(1) شبراملس: إحدى قرى مصر الغربية، تشتهر بإنتاج القطن والكتان، عدد سكانها تقريباً 16000 نسمة. انظر "الثحفة السنّية

بأسماء البلاد المصريّة" ص83.

(2) انظر: "مشيخة أبي المواهب" ص79.

(3) "تشر المثنائي" 366/2، "تعريف الخلف" 188/1، "خلاصة الأثر" 488/4.

(4) انظر: "خلاصة الأثر" 210/2، "شجرة النور" 316/1.

(5) "تعريف الخلف" 190/1، "مشيخة أبي المواهب" ص75.

(6) انظر: "خلاصة الأثر" 39/2، "شجرة النور" 318/1.

(7) الشمس الرملي: (ت1004هـ) هو شهاب الدين الرملي المنوفي المصري الأنصاري المشهور بالشافعي الصغير، فقيه ومفسر

ونحوي، من مؤلفاته: "شرح متن الأجرومية" و"غاية البيان في شرح زيد ابن رسلان". انظر: "الأعلام" 86/7، "البر الطالع"

102/2.

(8) انظر: "مشيخة أبي المواهب" ص61، "الإرشاد إلى مهمات علم الإسناد" الدهلوي ص26

على أيدي مشايخه السابق ذكرهم، وأهم هذه المصادر هي: "خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر" و"تعريف الخلف برجال السلف" و"شجرة النور الزكية"

ثانياً: تلامذته:

يمثل المؤلف "يحيى الشاوي الجزائري" قوة فريدة لطلب العلم، فقد كان متعلماً ومعلماً حيث أقام، وبأي بلد حل فيه، لذا كثر تلامذته الذين أجازهم، سواء في مصر أو مكة أو دمشق أو تركيا، وأبرزهم تلميذه المحبّي وتلميذه العصامي اللذين أرخا كثيراً لجوانب حياته، وسيأتي ذكرهم مع تلامذته مرتبين ألفبائياً كالتالي:

_ أبو الإسعاد ابن الشيخ أيوب الخلواتي: الدمشقي الحنفي (ت1106هـ) برع في العلوم الشرعية، فقد أجاز الشاوي، كما برع في الطب وكان رئيس الأطباء⁽¹⁾.

_ أبو المواهب سبط العرضي الحلبي الحنفي: (ت1109هـ) قرأ على علماء الشام، ثم رحل إلى تركيا، حيث قرأ هناك على الشاوي حاشية على ألفية ابن مالك، وشرح الدواني على العقائد العضدية، وغيرها، وأجازها فيها جميعاً بإجازة منظومة⁽²⁾.

_ إبراهيم بن موسى الفيومي: (ت1092هـ) فقيه مالكي فاضل، تولى مشيخة الأزهر، أجاز الشاوي⁽³⁾.

_ إبراهيم بن حمزة الحراني الدمشقي: (ت1120هـ) درس في دمشق ومصر وأخذ عن علمائها، وكان الشاوي ممن أجازوه، ويعد من أعلام الحديث، ألف "حاشية على شرح الألفية"⁽⁴⁾.

_ أحمد بن قاسم البوني: (ت1139هـ) محقق ومحدث، أجاز والده قاسم البوني الجزائري واللقاني والمؤلف يحيى الشاوي وغيرهم⁽⁵⁾، اهتم بالتأليف، فله أكثر من مئة مؤلف، منها "شمس المعارف" و"منبع أصول الحكمة"⁽⁶⁾.

(1) انظر: "سلك الدرر" 30/1

(2) انظر: "سلك الدرر" 44/1، "خلاصة الأثر" 488/4، "تعريف الخلف" 226/1.

(3) انظر: "شجرة النور" 318/1.

(4) انظر "سلك الدرر" 13/1.

(5) انظر: "شجرة النور" 329/1، "تعريف الخلف" 519/2.

(6) وقد قال أحمد البوني عن شيخه يحيى الشاوي نظماً شعرياً يقول فيه:

قدّمه الشاوي على السيوطي كان مدققاً بلا تفريط

انظر: "الدرة المصونة في علماء وصلحاء بونة" أحمد بن قاسم البوني، الباب الرابع ص 87.

— أحمد بن محمد الشهاب النخلي: (ت1130هـ) المكي الشافعي، درس بالمسجد الحرام مدة طويلة، وتلمذ على يد الشيخ البابلي والتعالبي، أعطاه الشاوي إجازة بجميع مروياته، كحاشية التسهيل لابن مالك وغيرها⁽¹⁾.
— أحمد بن مصطفى بن أحمد الصبّاغ الزبيري: (ت1162هـ) الإسكندري، المالكي، اشتهر بإسناده للحديث، والفقه والتفسير⁽²⁾.

— إلياس بن إبراهيم الكردي: (ت1138هـ) كان زاهداً متصوّفاً، أخذ عن علماء الشام وعن العلامة يحيى الشاوي وغيرهم، له حاشية على السنوسية⁽³⁾.

— تقي الدين بن محمد الحصيني الحسنيّ الدمشقيّ (ت1129هـ) من شيوخه الشيخ الكورانيّ وعبد الباقي الحنبلي⁽⁴⁾، أجاز الشاوي بما أجاز به شيخه محمد السعدي أبلول-صحيحي البخاريّ ومسلم، وموطأ مالك، والشفا-⁽⁵⁾

— زين الدين البصريّ: (ت1102هـ) الشافعيّ الدمشقيّ الشهير بالبصريّ، أخذ عن خير الدين الرّملي⁽⁶⁾، والعلامة يحيى الشاوي في تركيا، تولى التدريس بالمدرسة الصلاحية بالقدس⁽⁷⁾.

— سليمان بن إسماعيل المحاسنيّ الدمشقيّ: (ت1187هـ) أخذ عن أبيه -خطيب الجامع الأمويّ- وعن الشاوي في دمشق عند مروره بها في زيارته الثانية لتركيا، إذ عقد الشاوي مجلس علم بالجامع الأمويّ وأجازه بعدما قرأ عليه أوائل متن التوضيح، وأوائل الجامع الصحيح للبخاري⁽⁸⁾.

— عبد الله بن سالم بن عيسى البصريّ: (ت1134هـ) البصريّ منشأ، المكي مولداً، فقيه شافعيّ، من العلماء بالحديث، له ثبت بروايته الموسوم بـ "الإمداد بمعرفة علو الإسناد"⁽⁹⁾.

(1) انظر: "سلك الدرر" 110/1.

(2) يذكر "مخلف" صاحب "شجرة النور"، أنّ أحمد الصبّاغ له فهرسة حافلة ذكر فيها شيخه الشاوي. انظر: "شجرة النور" 301/1.

(3) انظر: "سلك الدرر" 174/1.

(4) انظر: "سلك الدرر" 182/1.

(5) على رأي أبو القاسم سعد الله الذي نقل الإجازة على يد كاتبها يحيى الشاوي. انظر: "تاريخ الجزائر الثقافي" 48/2.

(6) خير الدين الرّملي: (ت1081هـ) خير الدين بن أحمد بن علي بن عبد الوهاب الأيوبيّ الفاروقيّ الرّمليّ، وُلد بالرملة ودرس فيها، مفسّر، فقيه، محدّث، ذهب إلى مصر وصار شيخاً للمذهب الحنفيّ، من مؤلفاته "حاشية على البحر الرائق" و"حاشية على الأشباه والنظائر". انظر: "الأعلام" 327/2.

(7) انظر: "سلك الدرر" 153/1.

(8) انظر: "خلاصة الأثر" 487/4، "سلك الدرر" 159/1.

(9) انظر: "فهرس الفهارس" 136/1، "هدية العارفين" 480/1.

ـ **عبد الرحمن المجلد:** (ت 1140هـ) الشامي الحنفي المعروف بالمجلد الدمشقي، درس بالجامع الأموي، أجازة الشاوي بتركيا بأن يروي عنه علم الكلام والفقه والصحيحين وموطأ مالك والشافا⁽¹⁾.

ـ **عبد العزيز الفراتي الصفاقسي:** (ت 1131هـ) من فقهاء صفاقس⁽²⁾، أخذ من مشايخ مصر أثناء زيارته كالشيخ البشبيشي الشافعي، وعمر الفكون الشافعي، والشاوي، وكذلك رافقه في رحلته لتركيا مع علماء الأزهر⁽³⁾.
ـ **عبد الملك العصامي:** (ت 1111هـ) الشافعي المكي، تصدر للتدريس في المسجد الحرام لسنوات طويلة⁽⁴⁾، التقى بيحيى الشاوي في حجته الأخيرة، وقرأ عليه متن السنوسية، وأجازة بمروياته⁽⁵⁾.

ـ **علي نور النوري الصفاقسي:** (ت 1118هـ) أخذ عن علماء تونس، ثم ارتحل لمصر، فأخذ عن الشيخ السنهوري والخريشي والشاوي الذي أجازة بمروياته وكتب السنوسي⁽⁶⁾.

ـ **محمد بن إبراهيم العمادي:** (ت 1135هـ) الدمشقي الحنفي، أخذ عن تلميذ الشاوي أبي المواهب الحنبلي، وكذلك أجازة الشاوي، تولى إفتاء المذهب الحنفي بدمشق⁽⁷⁾.

ـ **محمد أمين المحبي:** (ت 1111هـ) الحموي الأصل، الدمشقي، أجازة الشاوي أثناء زيارته الثانية لتركيا⁽⁸⁾، وقد ذكر المحبي إجازة الشاوي له كاملة في مصنفيه⁽⁹⁾.

(1) انظر: "سلك الدرر" 327/2. كذلك ذكر "النخلي" في ثبته بأن الشاوي أجاز عبد الرحمن المجلد. "بغية الطالبين" النخلي ص75.

(2) **صفاقس:** تقع في الوسط الشرقي لتونس على خليج "قابس"، تأسست سنة (849م) على أنقاض قريتين رومانييتين "طينة" و"تبرورة" من القرن الثاني والثالث، ثاني أكبر مدينة تونسية من حيث المساحة وعدد السكان، أهم معالمها: باب الديوان، الجامع الكبير، تشتهر بغلة الزيتون. "الروض المعطار في خبر الأقطار" الحميري 276/4.

(3) انظر: "شجرة النور" 316/1، "نزهة الأنتظار في عجائب التواريخ والأخبار" محمود مقديش 380/2.

(4) انظر: "سلك الدرر" 139/3.

(5) يقول العصامي: (قرأت عليه لياالي الموسم، متن السنوسية في علم العقائد) انظر: "سمط النجوم" 566/4.

(6) انظر "شجرة النور" 321/1.

(7) انظر: "سلك الدرر" 18/4، "نفحة الريحانة" 34/6.

(8) انظر: "شجرة النور" 320/1، "سلك الدرر" 86/4.

(9) انظر: "خلاصة الأثر" 488/4، "نفحة الريحانة" 45/5.

ـ **محمد بن تاج الدين الرملي:** (ت1097هـ) المقدسي الحنفي، تصدر للإفتاء، أخذ عن علماء مصر كالشيخ سلطان المزاجي، ويحيى المنقاري، وسمع من الشاوي، وهو ذاهب لمركز الخلافة، فقرأ عليه طرفاً من كتاب الكشف، وأجازه بالحديث⁽¹⁾.

ـ **محمد بن زين الدين الكفيري:** (ت1130هـ) الدمشقي، كان متبحراً بالمنقول والمعقول، أخذ عن الشاوي وعن تلميذه أبي المواهب الحنبلي، وله مؤلفات عدة: "الدرة البهية على مقدمة الأجزومية" و"حاشية على الأشباه والنظائر"⁽²⁾.

ـ **محمد بن عبد الباقي أبو المواهب البعلبي الحنبلي:** (ت1126هـ) الدمشقي، أجازه من مصر الشيخ عيسى الثعالبي، والشبراملسي، وسلطان المزاجي، والشاوي عندما أقام مجالس العلم في الجامع الأموي، فأجازه بكتاب الحكم لابن عطاء السكندري، والتسهيل لابن مالك وسائر مروياته⁽³⁾.

ثالثاً: رحلاته في التحصيل العلمي:

بدأ العلامة يحيى الشاوي رحلته العلمية بعدما درس على يد علماء بلده وكتاتيبها، وقد أصبح في مقتبل العمر، قاصداً مدينة "تنس"⁽⁴⁾ الحاضرة العلمية المشهورة بالتحصيل العلمي والتربوي، إذ انتسب إلى زاوية محمد أبهلول المجاجي⁽⁵⁾، فكانت تنشر علوم الشريعة من تفسير وحديث وتوحيد ونحو، ممزوجة بمسلك التربية على طريقة أهل التصوف السالكين⁽⁶⁾، فتتلمذ الشاوي على يد شيخه محمد السعدي بن محمد أبهلول بالعلوم الشرعية وخاصة علم المنطق والكلام⁽⁷⁾، وحاز منه على إجازتين تتطلع لنيلها هم طلبة العلم⁽⁸⁾.

(1) انظر: "خلاصة الأثر" 411/3.

(2) انظر: "سلك الدرر" 48/4.

(3) انظر: "تعريف الخلف" 189/1، "مشيخة أبي المواهب" ص91.

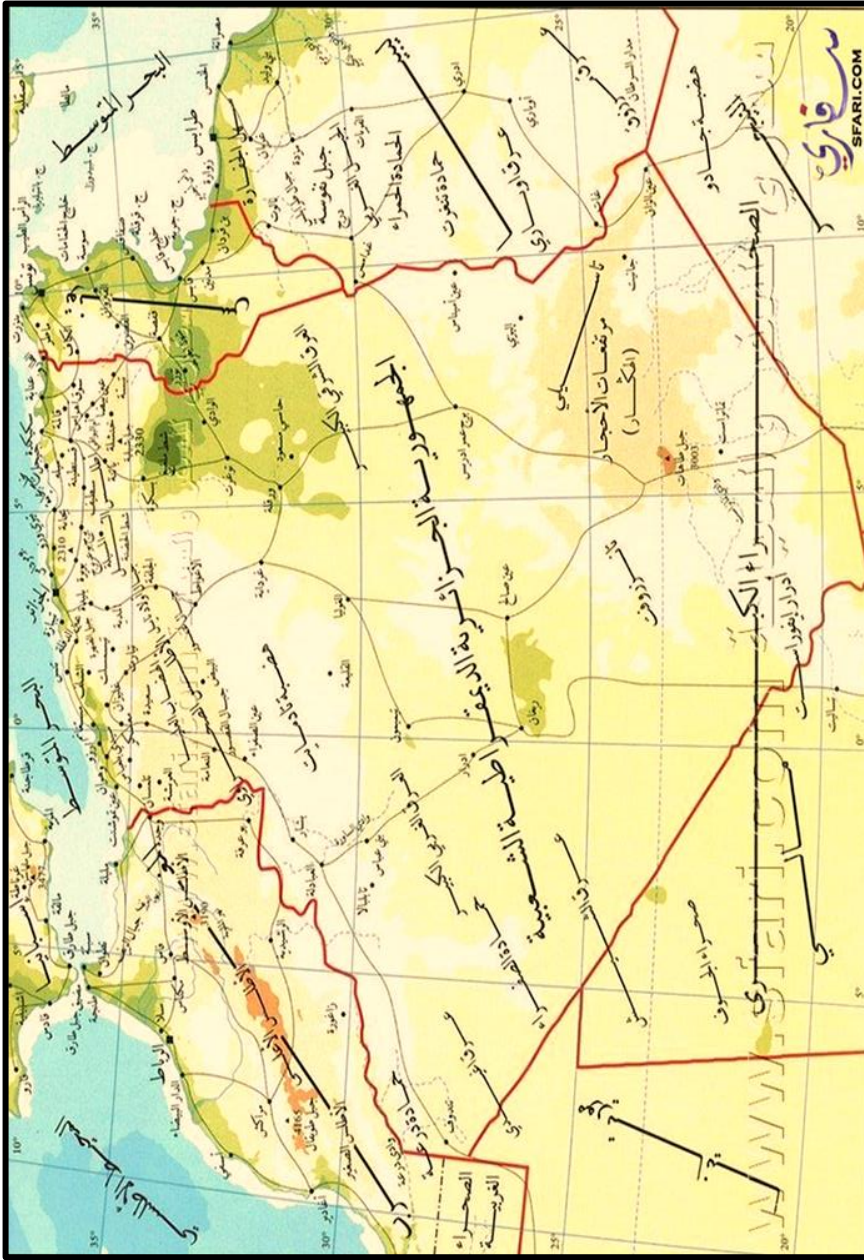
(4) تنس: تقع على الساحل الغربي للجزائر، تتميز بجمال طبيعتها، من أشهر معالمها: جامع "معيزة" الذي تأسس في القرن التاسع الميلادي زمن الخلافة الفاطمية، وميناء "فنار" الذي يعود لزمن الفينيقيين. "معجم البلدان" 48/2.

(5) محمد أبهلول المجاجي: (ت1008هـ) تنسب زاوية أبهلول له فهو مؤسسها، وهو يُنسب إلى أشراف الأندلس الحسينيين، اشتهر بالصلاح والتقوى والتعليم، عالم زاهد تفرّد بأوصافه عن سائر علماء عصره، كانت له كرامات واضحة وبركة عظيمة، انظر: "تعريف الخلف" 432/2.

(6) انظر: "شجرة النور" 294/1.

(7) انظر: "خلاصة الأثر" 485/4، "تاريخ الجزائر الثقافي" 42/2.

(8) سيرد نص الإجازة عند الحديث عن نماذج إجازات الشاوي (ص56).



وازداد طموحه العلمي، فقصّد مدينة تلمسان حاضرة آل المقرّي، فأخذ عن علمائها، واطّلع على تراث مكتباتها⁽¹⁾. ثم عاد بعدها إلى الجزائر، حيث درس الفقه والحديث عن شيوخه قدورة، والأنصاريّ السّجلماسيّ، والثّعالبيّ⁽²⁾، فأصبح أبرز الشخصيات العلميّة هناك خلال الفترة (1064-1074هـ) إذ توفيّ شيخاه، قدورة والأنصاريّ، ورحل شيخه الثّعالبيّ إلى المشرق العربيّ.

شدّ الشّاويّ رحاله قاصداً فريضة الحجّ⁽³⁾ سنة (1074هـ)، ومَرَّ بِقُسْنُطِينِيَّة⁽⁴⁾ فكانت له وقفةٌ لمسألةٍ فقهيّةٍ مع عالمها بركات بن باديس (ت1107هـ) عن حكم أكل

(1) ذكر أبو القاسم سعد الله أنّ الشّاويّ أخذ في تلمسان عن سعيد المقرّي، لكنّ مصادر ترجمته تؤكّد وفاته قبل ولادة الشّاويّ،

فيكون قد أخذ من عائلة المقرّي فهي عريقة العلم والعلماء. انظر: "تاريخ الجزائر الثقافي" 109/2.

(2) انظر: "خلاصة الأثر" 485/4. سبق ذكر ترجمة لشيخه عند (ص/46) وما بعدها.

*ملحوظة: يذكر "مصطفى الغماري" بأنّ الشّاويّ زار "فاس"، لكنّه لم يذكر مصادر تؤكّد ذلك ولم يذكر هذا غيره، لذلك لم أوثّقه في المتن. انظر: "المحاكمات" ت: الغماري ص21.

(3) انظر: "الرحلة العياشيّة" المسماة "ماء الموائد" العياشيّ 475/2.

(4) قُسْنُطِينِيَّة: عاصمة الشرق الجزائريّ، وهي ذات طبيعةٍ جبليّةٍ وعرةٍ إذ تسمى مدينة الجسور المعلّقة، أهمّ معالمها: مسجد الأمير عبد القادر بُني سنة (1969م) يتّسع 15 ألف مصليّ، قصر أحمد باي، كهف الأرويّ، من أهمّ أعلامها: الفقيه عبد الحميد بن باديس، والمفكر مالك بن نبي. "معجم البلدان" 349/4.

لحوم الصَّيد بالبندقية، وكان جواب الشَّاويّ مجيزاً لأكلها⁽¹⁾، فبدت قدرته على الإفتاء رغم تصريحه بأنَّ هناك مخالفين له بهذا الرُّأي⁽²⁾.

أكمل بعد ذلك رحلته للمشرق العربيّ حاجاً لمكة المكرمة، سالكاً خطاً شيوخه، وقد بلغ من العمر أربعةً وأربعين عاماً، ولم تذكر المصادر سبباً صريحاً للهجرة، بل كانت هناك دوافع عدّة لهذه الرحلة حلّ لها واستنتجها المؤرِّخون، منها علميٌّ للاستزادة من علماء الحجاز ومصر، فلعلّه كان ذا طموحٍ كبيرٍ، ولم يجد في الجزائر ما يُشبع نهمه العلميّ وطموحه الشَّخصيَّ فاختر الهجرة، ومنها تعبديّ رُوحِيّ لتأدية فريضة الحجّ وزيارة المدينة المنورة التي تتوق لها نفس كلّ مؤمنٍ، وقد يكون بدافعٍ سياسيٍّ كون الأوضاع السياسيّة في الجزائر _مرحلة_ الاغوات_ كانت مضطربةً، وقد جرّب الحياة السِّياسة فاختر الهجرة؟⁽³⁾.

يذكر العياشيّ أنّه التقى بالشَّاويّ في الإسكندرية في طريقه للحجّ وهو مع أهله، وبعد تأديته فريضة الحجّ عائداً إلى مصر، يؤكّد العياشيّ رغبة الشَّاويّ بالعودة للجزائر، لكن قرّر البقاء بمصر لصعوبة العودة براً لشدّة البرودة⁽⁴⁾، فقرّر الاستقرار بمصر إذ قضى فيها حوالي اثنتين وعشرين سنةً - إلى أن وافته المنية فيها - ودخل الأزهر، فكان فيها عالماً ومتعلماً⁽⁵⁾.

ثمّ قصد دمشق للمرّة الأولى سنة (1081هـ) والثَّانية سنة (1089هـ) وكلاهما خلال طريقه لزيارته لمقرّ الدَّولة العثمانيّة، عقد فيها مجالس علمٍ بالجامع الأمويّ ومناظراتٍ مع علمائها⁽⁶⁾، وأجاز عدداً من الطّلاب⁽⁷⁾، وقربهم منه خلال رحلته من مصر إلى تركيا، وداوم على الدروس ولم يفارقهم إلى أن بلغوا غاية رحلتهم، إذ يحفظ لنا هذه الرحلة ويسجلّها كتاب "نزهة الأنظار"⁽⁸⁾.

(1) انظر: "تاريخ الجزائر العام" 176/3، وكان السؤال بصيغة نظمٍ شعريٍّ، وردّ الشَّاويّ بمثله ببراعةٍ أدبيّةٍ راجع (ص/37).
(2) فقط الجيلاليّ يرجّح انتقال الشَّاويّ إلى قسنطينية وبجاية بسبب استقرار الأوضاع والأحداث، وبرأيه هذا لا يعارض قصة المساءلة عن أكل لحم الطرائد، إذ ليس بالضرورة أن يكون التقى "ببركات بن باديس" شخصياً بل بالمراسلة. "تاريخ الجزائر العام" 49/1.

(3) انظر: "تاريخ الجزائر الثقافي" 109/2، راجع الحالة السِّياسة في عصر الشَّاويّ (ص/21).

(4) انظر: "الرحلة العياشيّة" 478/2.

(5) انظر: "تاريخ الجزائر الثقافي" 144/2.

(6) انظر: "نزهة الأنظار" مقدّيش 381/2.

(7) سيرد ذلك عند (ص/57).

(8) مرجع سابق، "نزهة الأنظار" 381/2.

وخلال المرة الأولى لطريق زيارته للدولة العثمانية، ظلّ حريصاً على تحصيل العلم عن كبار العلماء في حلّه وترحاله، إذ مرّ بالرملة⁽¹⁾، واتصل بالشَّيخ خير الدِّين بن أحمد الرملِي الحنفي⁽²⁾ وأخذ عنه وأجازه، وكان ذلك في سنة (1081هـ)⁽³⁾.

يتميّز الشَّاويّ عن شيوخه الذين ارتحلوا للمشرق العربيّ، بأنّه زار مركز الخلافة العثمانية، وهذا ما دعا "أبو القاسم سعد الله" لطرح تساؤلٍ، هل زيارته كانت لطلب العلم، أم للجاء والسُّلطان؟⁽⁴⁾.

فيتابع القول _ عن الشَّاويّ _ بأنّه لم يُعرَف عن الشَّاويّ رغم قُربه من السُّلطة، أنّه يستعمل علمه لمدح السُّلاطين أو التزلف إليهم، ويرجّح رواية "مقديش" بأنّه ارتحل لتركيا بطلبٍ من الخليفة العثمانيّ بأن يرسلوا له فقيهاً مميّزاً من الأزهر، فاجتمع علماءه وقرّروا تعيين الشَّاويّ وقالوا: (إنّ أجاب السُّلطان عمّا سأله فرجلاً من فقهاء الأزهر، وإنّ عجز فهو مغربيّ، ولا نقص فينا)⁽⁵⁾، وبكلّ الأحوال فقبول الشَّاويّ لطلب الخليفة يدلّ على إلمامه بعلوم واسعة وثقّة بالنفس عظيمة، عُرفت من خلالها مكانته بين العلماء والحكّام⁽⁶⁾.

بقي بعدها بمصر مدّة تسع سنواتٍ، ثمّ ذهب مرةً ثانيةً لمركز الخلافة سنة (1089هـ) التقى خلالها بطلّاب العلم الذين أجازهم بمروياته⁽⁷⁾.

ثمّ قصد الحجّ، وكان إماماً لركب الحجّ، وتوفّي في السفينة _ كما سبق ذكره _ سنة (1096هـ) رحمه الله، فكانت رحلته لتحصيل العلم منارةً يحتذي بها طُلاب العلم.

رابعاً: إجازاته العلميّة: (نماذج لإجازة شيوخه له) _ (نماذج لإجازاته لطلّاب العلم).

تعدّ الإجازة العلميّة وثيقةً تاريخيّةً هامّةً في المجال الثقافيّ، وقد كان الشَّيخ العلامة يحيى الشَّاويّ محصلاً ومانحاً لها، لذا سأذكر نصوص إجازاته التي أوردتها المصادر.

1_ نماذج لإجازة شيوخه له:

(1) الرملة: أكبر وأقدم مُدن فلسطين، أُسست في أواخر القرن الأول الهجريّ زمن الأمويّين عام (98هـ) على يد سليمان بن عبد الملك، تتميّز بموقعها المميّز تجاريّاً واستراتيجيّاً بين مدينتي "يافا - القدس" احتلتها إسرائيل منذ (1948م) تشغل اللواء الأوسط الإسرائيليّ حالياً، من معالمها: الجامع الأبيض، مقام النبيّ صالح عليه السّلام، أشهر أعلامها: الصحابيّ الجليل "عبادة بن الصامت" و"سعد بن أبي سراح" قائد المسلمين في معركة ذات الصّواري البحريّة. انظر: "معجم البلدان" 283/2.

(2) سبقت ترجمته عند (ص/50).

(3) "خلاصة الأثر" 486/4.

(4) انظر: "تاريخ الجزائر الثقافيّ" سعد الله 113/2.

(5) "نزهة الأنتظار" 381/2.

(6) انظر: "سمط النجوم" 85/3.

(7) انظر: "خلاصة الأثر" 487/4، "سلك الدرر" 118/2.

أولى الإجازات المحررة ورقياً التي حصل عليها الشيخ يحيى الشاوي هي إجازة من شيخه "محمد السعدي ابن محمد أبهلول" إذ منحه إجازتين:

الأولى صوفية⁽¹⁾، والثانية علمية⁽²⁾، ونصّها طويلٌ موجودٌ بمجموع مصطلح الحديث ذي الرقم (335) في مصر، جاء فيه: (يقول عبيد الله محمد السعدي: قرأ عليّ العالم أبو زكريا سيدي يحيى شهر الشاوي بعض موطأ إمامنا مالك، وبعض صحيح البخاري، وبعض صحيح مسلم، أدام الله توفيقه، وأنار في مسالك الخيرات طريقه، وأجزت له رواية جميع الكتب الثلاثة المذكورة متلفظاً بالإجازة،... وقرأ أيضاً بعض الشفا وأجزته في جميعه، وأذنت له أن يروي هذه الكتب الأربعة، بما لنا فيها من الأسانيد المذكورة، والتي اقتصرنا عليها هنا اقتصاراً، وأن يروي كلّ ما يجوز لي وعني روايته بشرطه)⁽³⁾.

ويؤكد "المحبي" أن الشيخين سعيد قدورة والشيخ الأنصاري السجلماسي، قد أجازا العلامة يحيى الشاوي، لكن لم يُعثر على نص الإجازة⁽⁴⁾.

أمّا إجازة الشيخ عيسى الثعالبي فجاءت موثقة، فأخذ عنه الحديث والفقه والنحو، إذ لازمه عشر سنوات، وسار معه ثماني مراحل عند رحلته للمشرق سنة (1061هـ) ليتّم عليه قراءة علم المنطق، إنّما لم يُجرّه به، وأجازه بالحديث⁽⁵⁾.

2 نماذج لإجازاته لطلاب العلم:

شخّص المصادر التي تذكر إجازة العلامة يحيى الشاوي لطلّابه في الجزائر، رغم إثباتها أنّه اشتغل بالتدريس، وكان ذا سعة في العلم، فعمل تحقيق تراثه المخطوط يكشف لنا خبايا الأمور.

والجدير بالملاحظة أيضاً أنّ أغلب العلماء الذين أجازهم الشاوي في المشرق العربي هم من

(1) أجازه شيخه أبهلول إجازة صوفية بمصافحة الفقيه محمد العربي يوسف الفاسي له بزاوية محمد بن أبي بكر الدلائي (ت 1046هـ)، إذ تعدّ هذه الطريقة مسلماً بين علماء الشريعة الجزائريين. انظر: "مرآة المحاسن في أخبار الشيخ أبي المحاسن" الفهري ص 290. "تاريخ الجزائر الثقافي" 44/2.

(2) تعدّ هذه الإجازة، شهادة فخر له من شيخه بالنقد العلمي على أقرانه، فألفاظها (العالم أبو زكرياء)، و(سيدي) تُقال في حقّ العلماء لا في حقّ الطلّاب المبتدئين.

(3) المجموع رقم (335) مصطلح الحديث - دار الكتب المصرية.

(4) انظر: "خلاصة الأثر" 485/4.

(5) انظر: "خلاصة الأثر" 241/3، "شجرة النور" 316/1.

العلماء - علماء وطننا العزيز سورّيّة - الشّاميّين⁽¹⁾ سواءً كانوا بتركيا، أو التقاهم عند مروره بدمشق، وسأذكرهم كالتّالي:

أولاً - نماذج من إجازاته لعلماء الشّام:

- إجازة للشيخ محمّد بن تاج الدّين الرّملي⁽²⁾: أجازته وولده بمرويّاته، وجاءت إجازة منظومة كالتّالي:

أَجَزْتُ أَخَانَا الْفَاضِلَ الْعِلْمَ الَّذِي	تَسَمَّى بِمَنْ فِي النَّاسِ فِي الْحَشْرِ يَنْفَعُ
وَنَجَلًا لَهُ وَاللَّهُ يُنَجِّحُ قَصْدَهُ	أَبًا لِلْهُدَى وَالشَّخْصُ بِالْإِسْمِ يُرْفَعُ
وَقَالَ بِذَا يَحْيَى وَنَجَلُ مُحَمَّدٍ	وَمِنْ مَغْرِبِ الْأَوْطَانِ وَاللَّهُ يَنْفَعُ ⁽³⁾

- إجازة للشيخ تقي الدّين الحصريّ: أجازته بإجازته التي أخذها عن شيخه أبهلول، ونصّها:

(الحمد لله، صلى الله على سيّدنا محمّد وآله وصحابه وسلم. أجزت الفقيه النّبیه السيّد تقي الدّين الحصريّ في هذه الكتب الأربعة وغيرها بهذه الأسانيد وبغيرها. قال ذلك كاتبه يحيى المغربيّ، لطف الله به)⁽⁴⁾.

- إجازة للشيخ عبد الرحمن المجلّد الدّمشقيّ: منحه هذه الإجازة في تركيا وجاءت منظومة، وهذا بعضها:

أَجَزْتُ الذِّكْرِيَّ الْوَزْعِيَّ الْمُعْظَمَا	بِكُلِّ الَّذِي لِي مَنْ عَلَيَّ مُتِمَمَا
بُخَارَى مُوْطَى مُسْلِمٍ وَشِفَائِنَا	وَفِقْهُ وَنَحْوُ الْكَلَامِ وَمَا انْتَمَى
فَيَا عَابِدَ الرَّحْمَنِ خُذْهَا مَدْنِيَّةً	مُقْتَحَّةً الْأَبْوَابَ لِلْخَيْرِ مَغْنَمَا
أَجَزْتُكَ يَا شَامِيَّ الدِّيارِ بِغُرْبَةٍ	وَكُلُّ غَرِيبٍ مِنْ غَرِيبٍ تَعْظَمَا
مُجِيزُكُمْ يَحْيَى يُرِيدُ إِجَازَةً	بِدَارِ الْخُلُودِ فِي رِضَاهُ مُكَلَّمَا ⁽⁵⁾

(1) رغم بقاءه في مصر ما يقارب اثنتين وعشرين سنة - كما سبق ذكره - تذكر المصادر إجازته لعالمين مصريّين فقط، بينما لم تكن إقامته بالشّام إلّا أياماً أو شهوراً قليلةً عند مسيره لتركيا، فهل هذا مردّه للمصادر المصرية خاصّة التي أغفلت ذلك؟ أم أنّ علماء الأزهر لم يطلبوا إجازة علماء المالكية، كونهم على المذهب الشافعيّ غالباً، على الرغم من اتّساع علمه بمجال علم المنطق والعقيدة والنحو، الذي لا علاقة له بالمذهب الفقهيّ! إنّما قد يعود الأمر إلى أنّ أغلب المؤرّخين في القرن الحادي عشر والثّاني عشر من الشّاميّين، كالمجّبيّ، وأبي المواهب الحنبليّ، والمراديّ، والغزّيّ صاحب "الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة"

(2) هو ابن أخت الشّيخ خير الدّين الرّملي - شيخ الشّاوي - الذي أخذ منه إجازة قبل وفاته (1081هـ) بالرّملة، السابق الذكر.

(3) انظر: "خلاصة الأثر" 411/3.

(4) المجموع رقم (335) مصطلح الحديث - دار الكتب المصرية، أيضاً نقلها سعد الله بحرفيّتها 48/2.

(5) المجموع رقم (335) مصطلح الحديث - دار الكتب المصرية.

- إجازة للشيخ محمد الأمين المحبّي: نظم الشيخ يحيى الشاوي لتلميذه المحبّي إجازته، أثناء زيارته الثانية لتركيا، وكانت مؤلفة من خمسة عشر بيتاً، منها ما يلي:

أَجَزْتُ الْإِمَامَ الْوُدْعِيَّ الْمُعَبَّرَا أَمِيناً أَمِينَ الدِّينِ رُوحاً مُصَوَّراً
سَلِيلَ مُحِبِّ الدِّينِ بَيْتِ هِدَايَةٍ وَبَيْتِ مَنَارِ الْعِلْمِ قُدْماً تَقَرَّراً

- إضافة إلى ما سبق التمس الإجازة من الشيخ يحيى الشاوي، نخبة من علماء الشام كانوا في تركيا _ أثناء زيارته لتركيا ونزوله في دار السلطان مصطفى باشا-، منهم الشيخ أبو المواهب سبط العرضي الحلبي، وأبو الإسعاد ابن الشيخ أيوب، زين الدين البصري⁽¹⁾، إذ قرؤوا عليه: تفسير الفاتحة من البيضاوي مع حاشية العصام، ومختصر المعاني مع حاشية الحفيد، وحاشية الخطائي، والألفية، وبعض شرح الدواني على العقائد العضدية، وأجازهم فيها⁽²⁾.
- أجاز عدداً من العلماء الدمشقيين عند مروره بدمشق، وعقده لمجالس العلم، ومنهم الشيخ سليمان المحاسني عندما قرأ عليه متن التوضيح وأوائل الجامع الصحيح، وأجازه بالمصافحة⁽³⁾، ومن أعلام دمشق أيضاً الذين حضروا دروسه بالجامع الأموي وأجازهم، الشيخ محمد العمادي والشيخ إلياس بن إبراهيم الكردي، وإبراهيم بن حمزة الحراني⁽⁴⁾، لكن لم ترد نصوص إجازتهم⁽⁵⁾.

ثانياً _ نماذج من إجازاته للعلماء في مصر:

- إجازة للشيخ علي نور الصفاقسي: التونسي الذي أجازه سنة (1078هـ) بجامع الأزهر، بعدما قرأ عليه الموطأ والثفا والصحيحين وكتب الشيخ السنوسي، جاء فيها: (مؤرخة بمجموع الاسم واللقب، فعددت حروف يحيى الشاوي، فوجدتها ثمانية وسبعين ألفاً، وذلك هو التاريخ⁽⁶⁾)⁽⁷⁾.

(1) سبقت ترجمتهم عند تلامذة الشاوي (ص/58).

(2) انظر: "خلاصة الأثر" 4/488، "تعريف الخلف" 1/223، "سلك الدرر" 1/253.

(3) انظر: "صفحات من تاريخ دمشق في القرن الحادي عشر" - ضمن كتّاش المحاسني - صلاح الدين المنجد ص95.

(4) سبقت ترجمتهم عند سرد تلاميذ الشاوي.

(5) راجع "سلك الدرر" 1/13، 1/174، 4/18.

(6) يستخدم الشيخ يحيى الشاوي طريقة تحويل الحروف إلى أرقام، تسمى "حساب الجمل"، فاستنتج الصفاقسي تاريخ منحه الإجازة.

(7) انظر: "فهرس الفهارس" 2/1133.

- إجازة للشيخ إبراهيم الفيومي: سبقت الإشارة لندرة العلماء المصريين المجازين من شيخهم الشاوي، والشيخ الفيومي من هؤلاء القلة، لكن لم تذكر المصادر نوعيّة الإجازة ولا نصّها، إنّما هي لا تخرج عما أجازهم الشاوي قبله⁽¹⁾.

ثالثاً نماذج من إجازاته لعلماء الحجاز:

- إجازة للشيخ عبد الملك العصامي: أجازته في آخر حجّة للشاوي سنة (1095هـ)، جاء فيها: (قرأت عليه ليالي الموسم آخر حجّه متن السنوسية في علم العقائد، فكان في تقريره دونه السيل الهدار، والغباب الزاخر التّيار...)⁽²⁾
- إجازة للشيخ أحمد النخعي: أيضاً أخذ عنه خلال مواسم الحجّ، وأجازته بجميع ما يرويه الشاوي وبمؤلفاته⁽³⁾.

المطلب الثالث: مؤلفاته العلميّة في العلوم الشرعيّة واللغة العربيّة.

يُعدّ العلامة يحيى الشاوي المليانيّ الجزائريّ من العلماء البارزين في القرن الحادي عشر، ومؤلفاته تنحصر ضمن تخصصين أساسيين -علوم شرعية ولغة عربية- وأغلبها قد حُقّق وطُبِع، وهي كالتّالي:

أولاً: في العلوم الشرعيّة:

1 "التّحفة الربّانيّة في جواب الأسئلة اللّمدانيّة "

تحتوي كما هو واضح من العنوان على أسئلة وأجوبة وآراء أكثر من تقريرٍ لمسائل التّوحيد، مثل: ما هو الدّلّيل الجُمليّ الذي يخرج المقلّد بمعرفته من الخلاف الواقع، وهل هو حدوث العالم؟ ومن هو المقلّد؟ هل خُلِق الله للعالم دفعةً واحدةً جائزٌ؟ وغيرها. والكتاب عبارة عن ثلاثة مباحث، وقد طُبِع في مطبعة السعادة بمصر، وطُبِع أيضاً في دار المدار الإسلاميّ وحَقّقه مصطفى الفيتوريّ، لبنان ط1 (2002م).

2 "الترجيح في بيان ما للبخاريّ من تصحيح"⁽⁴⁾

(1) انظر: "شجرة النور" 1/ 318.

(2) انظر: "سمط النجوم" 3/ 82.

(3) انظر: "فهرس الفهارس" ص1134.

(4) إذ ذكر في حاشية التاوديّ ابن سودة على الصّحيح، لما ذكر امتحان أهل بخارى لإمامهم أبي عبد الله البخاريّ بقلبهم له الأسانيد قلت: (يشبه هذا ما حكى أهل مصر على الشيخ يحيى الشاويّ) "فهرس الفهارس" 2/ 1133.

ذكرت مجلة الدراسات اللغوية أنه من مؤلفاته، دون الإشارة لمكان وجوده مخطوطاً أو مطبوعاً⁽¹⁾، وذكر تلميذه النخلي أنها مما أجازها الشاوي بروايته من ضمن مؤلفاته⁽²⁾.

(3) "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد"

وهو المخطوط الذي بين أيدينا ومدار هذه الدراسة، وقد انتهى من تأليفه وهو في مصر، وسيُوصف المخطوط بكل جوانبه في القسم المخصص لذلك.

(4) "فتح المنان في الأجوبة الثمان"

عبارة عن عددٍ محدّدٍ من الأسئلة كما هو واضحٌ من العنوان، يذكره العلماء الذين تناولوا دراسة حياة الشاوي بأنّه من مؤلفاته، إنّما بالواقع لم تذكره كتب الترجمة في حدود الكتب التي اطلعت عليها وترجمت منها للشاوي، لكن تمّ دراسته وتحقيقه في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، فيذكر أنّها متضمنة شرح الشاوي لمنظومة "ابن لب" في النحو⁽³⁾.

(5) "قرة العين في جمع البين"

وقد حصلت عليه مخطوطاً، تضمّن حصراً للمسائل المُختلف فيها بين الماتريديّة والأشاعرة⁽⁴⁾ وهو جديرٌ بالقراءة، إذ يذكر أنّه ألفه بين صلاتي الظُّهر والعصر، وهي مدّةٌ وجيزةٌ لما تضمّنّه من أقوال العلماء التي

(1) مجلة الدراسات اللغوية مجلة فصلية محكمة تصدر عن مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية المجلد الثامن عشر العدد الرابع (شوال ذي الحجة 1444/73هـ) رقم الإيداع 982/20 رئيس التحرير تركي بن سهو العتيبي، مدير التحرير خالد العصيمي ص190.

(2) انظر: "سلك الدرر" 1133/2.

(3) إذ يذكر صاحب التحقيق: سعد محمد عبد الرزاق أبو نور، عند المطلب الثالث في توثيق نسبة الكتاب لمؤلفه الشاوي ويقول: (لم تُشر إليه المصادر إلا في هدية العارفين) وبالرجوع لهدية العارفين وجدت البغدادي يذكره من تصانيف ابن شبل وليس للشاوي، فعمل المحقق وقع في لبس، ثم يتابع أنّه اعتمد بالتوثيق على اسم الشاوي الموجود في مقدّمة النسخة التي اعتمدها في التحقيق. انظر: "فتح المنان في الأجوبة الثمان" لأبي البركات الشاوي المغربي، دراسة وتحقيق سعد محمد عبد الرزاق أبو نور، الأستاذ المساعد في قسم النحو والصرف وفقه اللغة في كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ص214، نشرته مجلة الدراسات اللغوية: المجلد 18- العدد 4.

(4) مركز الأوقاف المغاربة - مخطوط رقم (252).

تتطلب رجوعاً للكتب والمصنّفات، ثم اكتشفت أنه موجوداً مطبوعاً ضمن حاشية الإمام النيجوري (ت 1267هـ) على أم البراهين؛ ومعهما تقريرات الإمامين الشمس الأنباي وأحمد الأجهوري⁽¹⁾.

6 "القضيب البتار في حسم مادة قدم الافتقار"

وهو أيضاً كتيب ألفه بين المغرب والعشاء، ولا يُستغرب منه هذا لما عُرف عنه من شدة الحفظ وسرعة استحضاره للمسائل⁽²⁾، إذ يذكر تلاميذه أنهم كانوا يصحّحون نسخ كتبهم ممّا يحفظ، يذكر فيه أصولاً عقديّة، وموضوعاته دقيقة للغاية ومعقّدة، ومازال مخطوطاً⁽³⁾.

7 "المحاكمات بين أبي حيّان وابن عطية والزّمخشري"

المؤلف عبارة عن اعتراضات أبي حيّان في كتابه المعروف "البحر المحيط" على تفسير ابن عطية "المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز"، وعلى تفسير الزّمخشري "الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل" فيعقب الشاوي ويرجّح بين الأقوال، ويشدّد على تفسيرات الزّمخشري⁽⁴⁾، وقد حقّقه مصطفى غماري، ثم حقّقه مرة أخرى محمد عثمان.

8 "النبل الرقيق في حلقوم الساب الزنديق"

ذكرته المصادر بهذا العنوان⁽⁵⁾، وفيه ردّ الشاوي على الكوراني، ومن تبعه من غلاة التّصوّف وعلوم الباطن بأسلوب جدليّ، فألف محمد بن رسول البرزنجي ردّاً عليه كتابه "العقاب الهاوي على الثّعلب العاوي، والنّشاب الكاوي للأغشى العاوي، والشّهاب الشّاوي، لأحوال الشّاوي"⁽⁶⁾.

ثانياً: في اللغة العربيّة:

1 ارتقاء السيادة:

(1) تحقيق: مصطفى أبو زيد.

(2) انظر: "خلاصة الأثر" 488/4.

(3) المكتبة الحسينيّة، مخطوط برقم (12197) عثرت عليه من فهرس كشاف الكتب المخطوطة بالخرانة الحسينيّة بالرباط عند ص338.

(4) كذلك في متن "توكيد العقد"، راجع قسم التّحقيق (ص/112)، ومقدّمة التّحقيق عند مقارنة أسلوبه (ص/112).

(5) انظر: "إيضاح المكنون" 619/2، "هدية العارفين" 533/2، "تعريف الخلف" 226/1.

(6) أشار أبو القاسم سعد الله أنّ بحوزته نسخة عن "العقاب الهاوي" من مكتبة برنستون الأمريكيّة برقم (976). انظر: "تاريخ

الجزائر الثقافي" 112/2.

وهو في أصول النُّحو وأصول الفقه، ألفه على الأغلب ما بين الزيارتين الأولى والثانية لمركز الخلافة العباسية⁽¹⁾، إذ أهداها للسلطان محمد الرابع⁽²⁾، وقرّظ هذه الرسالة الشيخ المنقاري (ت1088هـ) بخطه، وقد أطلع الشاوي تلميذه العصامي على هذا التّقرير، فيقول: (فرأيت على ظهر الكرّاس الأول منه تقرير الأندلي يحيى المنقاري) وجاء فيه: (لا يخفى على الناقد البصير أنّ هذا التّحرير كنسج الحرير... بمطالعه تنشرح الصدور)⁽³⁾.

وقد قسمه إلى سبعة أبواب، وهو تقسيمٌ مشابهٌ لتقسيم السيوطي لكتابه "الاقتراح"، الذي هو أيضاً يشابه مباحث "شرح اللّمع" للأصفهاني - لكن ذكر السيوطي في مقدّمة كتابه أنّه ألفه قبل أن يطّلع على اللّمع - وقد طُبِع الكتاب ونشر⁽⁴⁾.

(2) شرح على تسهيل الفوائد لابن مالك:

وهو نظمٌ يشرح ألفيّة ابن مالك، أبدع فيه بتصحيح بعض القواعد النّحويّة، وخصوصاً بيتاً في باب أن الناصبة كالتّالي:

وإنَّ تَخَفَ أَنْ فَاسْمُهَا اسْتَكُنَّ وَالْخَبَرُ اجْعَلْ جُمْلَةً مِنْ بَعْدِ أَنْ

فجاء تصحيح الشاوي بما يلي:

وإنَّ تَخَفَ أَنْ فَاسْمُهَا حُذِفَا وَالْخَبَرُ اجْعَلْ جُمْلَةً كَمَا وُصِفَا⁽⁵⁾

(3) حاشية على شرح المرادي:

(1): انظر: "خلاصة الأثر" 477/4.

(2): انظر: "نزهة الأنظار" 383/2.

(3): انظر: "سمط النجوم" 82/3، "خلاصة الأثر" 488/2.

(4): حققه: عبد الرزاق عبد الرحمن السعدي، دار الأتبار العراق ط1 1990م.

(5): انظر: "خلاصة الأثر" 488/4، "تاريخ الجزائر العام" 176/3.

استغرق من الشاوي أطول مدّة في التّأليف، وهو من أضخم مصنّفاته النّحويّة وأهمّها⁽¹⁾، إذ بلغ 672 ورقة⁽²⁾.

وللّشاوي أيضاً "حاشيّة على شرح التتائي الكبير"، و"حاشيّة على شرح الدّماميني"⁽³⁾ لم يكملهما.

(4) "نظم لاميّة في إعراب اسم الجلالة".

سمّاها تلميذه العصاميّ بهذا الاسم وقال: (جمع فيها أقوال النّحويين، وما لهم من الكلام)⁽⁴⁾، وهي الواردة عند تلميذه المحبّي باسم "الدّر النّضيد في إعراب كلمة التّوحيد"⁽⁵⁾، ولم أجده مخطوطاً أو مطبوعاً.

(1) انظر: "سمط النجوم" 566/4، "خلاصة الأثر" 488/4، "هدية العارفين" 533/2.

(2) مركز جهاد اللّيبين للدراسات التاريخيّة، طرابلس، تحت رقم 1828، ق171، مكتبة السليمانيّة، إسطنبول رقم 3246، مكتبة الأزهريّة، مصر، برقم خاصّ 463، عام 2987.

(3) انظر: "صفوة من انتشار" ص208. استدّل الشاوي بأقوال الدماميني في أكثر من موضع، راجع قسم التّحقيق (ص/279).

(4) انظر: "سمط النجوم" 566/4.

(5) انظر: "خلاصة الأثر" 588/4.

المطلب الرابع: مذهب العلامة "يحيى الشاوي الجزائري" الفقهي والعقدي:

المذهب الفقهي للإمام يحيى الشاوي هو المذهب المالكي، وهذا ما أكدته مصنفات التراجم التي ألفها تلاميذه⁽¹⁾، فقد وصفوه بأنه من أعلام المذهب الفقهي المالكي، ولهذا صنّفه صاحب "شجرة النور" في طبقتين من طبقات المالكية، الثالثة والعشرون والرابعة والعشرون⁽²⁾.

وكذلك العياشي يذكر في رحلته بأن الشاوي تولّى القضاء والإفتاء: (نال رتبة الإفتاء والقضاء على المذهب المالكي)⁽³⁾.

والمذهب العقدي للإمام يحيى الشاوي قد ظهر جلياً من خلال دراسة مخطوط "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد" الذي هو تدريس لكتاب "أمّ البراهين" للشيخ الجليل العالم الكبير الإمام "السّنوسي" الأشعري اعتقاداً، إذ سار "الشاوي الجزائري" على مذهب "السّنوسي"، وظهر هذا جلياً عند تقريره لعقائد الأشعرية وإظهار مسائلهم، والافتداء بهم ومن أمثلة هذه المسائل ما يلي:

(1) تقرير الإمام الشاوي إطلاق لفظ العجز مجازاً على نفي القدرة؛ كما عند السادة الأشاعرة خلافاً للمعتزلة، فيقول: ((وهو خلاف مذهب الأشعرية))⁽⁴⁾، أي استعمال العجز في عدم القدرة، كالجهل في عدم العلم عند المعتزلة، أمّا الأشاعرة فهو من باب المجاز، والتقابل بينهما تقابل التضاد، فيتعلّق بالموجود وبما يقدر عليه.

(2) تأكيد الإمام الشاوي قول الأشاعرة بجواز رؤية الله جلّ جلاله يوم القيامة، خلافاً لرأي المعتزلة بعدم رؤية الله سبحانه، بقوله: ((ويدخل فيه خلق الرؤية لنا بالنسبة لذاته، خلافاً للمعتزلة بناءً على أصلهم الفاسد))⁽⁵⁾.

(3) اعتماد الإمام الشاوي على ألفاظ السادة الأشاعرة والثبات عليها، فلم يتطرّق للفظ التكوين الذي يستخدمه السادة الماتريدية عند القول بصفات أفعال الله تعالى⁽⁶⁾.

(1) "سمط النجوم" 565/4، "خلاصة الأثر" 478/4، "مشيخة أبي المواهب" ص91، "صفوة من انتشر" ص208، "رحلة العياشي" 475/2.

(2) "شجرة النور" 458/2.

(3) "رحلة العياشي" 487/2.

(4) راجع قسم التحقيق (ص/239).

(5) راجع قسم التحقيق (ص/153).

(6) راجع قسم التحقيق (ص/149).

إنّما قد يتبادر استفسارٌ للمطلّع على تصنيفه "قرّة العين في جمع البين"⁽¹⁾ إنّها رسالةٌ على المذهب الماتريديّ، لما احتوته من المسائل المختلف فيها بين الماتريديّة والأشاعرة، لكن نلمس فيها محاولةً شديدةً منه للتوفيق بين المذهبين، فيبقى ترجيح إنّها عن الماتريديّة لصاحبها الإمام الشاوي فقط.

فالإمام يحيى الشّاويّ الجزائريّ أشعريّ، وثبت على أشعريّته، وكان مدافعاً عنها بقوة، وهو ذلك القطب الذي شدّ بعلمه وجراته انتباه المشرق العربيّ؛ حكّاماً وعلماء؛ خلال النّصف الثّاني من القرن الحادي عشر الهجريّ.

(1) سبق ذكرها ضمن مؤلّفات الشّاويّ (ص/60).

الفصل الثاني

التعريف بالكتاب المحقق ومنهج العلامة يحيى الشاوي

الجزائري

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بالكتاب "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد".

المبحث الثاني: منهج الشاوي في التأليف والاستدلال بكتابه "توكيد العقد فيما أخذ الله

علينا من العهد".

المبحث الأول: التعريف بالكتاب "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد".

سيبين هذا المبحث ما يتضمّنه مخطوط "توكيد العقد" من الموضوعات التي شرحها العلامة "يحيى الشاوي الجزائري" على "أمّ البراهين" وفيه:

المطلب الأول: موضوعات كتاب "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد"

المطلب الثاني: المصادر العلميّة التي اعتمد عليها العلامة يحيى الشاوي في كتابه "توكيد العقد فيما أخذه الله علينا من العهد".

المطلب الأول: موضوعات كتاب "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد".

إنّ المخطوط الذي بين أيدينا، عبارة عن درس لمتن شرح العقيدة الصغرى للإمام السنوسي رحمه الله، وهو ما صرح به المؤلف يحيى الشاوي بنفسه في الورقة الأولى بقوله: ((واجتمع بي أناس فضلاء لدرس الصغرى للشيخ القطب الربّاني السنوسي))⁽¹⁾

أطلق عليه النساخ والمترجمون اسم "حاشية على الصغرى"⁽²⁾ أو "حاشية على أمّ البراهين"⁽³⁾، إنّما يُراعى في الحاشية موضعها من المتن المكتوب، وقد أشار الأستاذ "خالد زهري" إلى هذا الخلط في التسمية⁽⁴⁾. إذ القارئ لمتنها يجزم أنّها حاشية على أمّ البراهين وشرحها، فصَدَقَ "البغدادي"⁽⁵⁾ وغيره بتسميتها "حاشية على شرح السنوسية"

والمخطوط ليس حاشية بالمعنى الاصطلاحيّ الفنّي المتداول بين أهله، وهي غالباً تكون أسيرة النصّ المحشّى، لذلك لم يُسمّها مؤلّفها حاشية على شرح صغرى الشيخ السنوسي، فتسميته "توكيد العقد فيما أخذ الله

(1) موجودة بجميع النسخ عدا نسخة الملك فيصل السعودية لأنّها ناقصة الأول.

(2) انظر: "صفوة من انتشر" ص 215.

(3) انظر: "خلاصة الأثر" 4/488.

(4) انظر: "ثلاث عقائد أشعرية" للإمام السنوسي ت: خالد زهري ص 37.

(5) انظر: "هدية العارفين" 1/533.

علينا من العهد" ليس اعتباطاً، ففي لوحته الأولى يظهر أنه لبى رغبة من سمع منه دقائقه في شرحه للصغرى، فبين سبب كتابته وتسميته لمخطوط "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد" فيقول: (وقد سمعوا مني دقائق وأبحاثاً في أماكن، حرك ذلك منهم ما كان شبه ساكن، إلى تقييد ما سمعوه، ليكون كالحافظ لما وعوه)).

فالمخطوط يمتاز بخصائص تؤكد التدريس والمشاركة والابتعاد عن طبيعة التلقين الجاف، كما سيتبين ذلك عند دراسة أسلوب الشاوي، إضافة إلى استدرأاته وإضافاته النحوية وترجيحاته التي تميز بها عند تأليفه لهذا المخطوط، فهو دقيق العبارة والتحرير، كثير التحقيقات، وهذا لا يصدر إلا من عالم مبرز ك يحيى الشاوي الجزائري.

والأصح فيما سبق: أن الإمام الشاوي نراه يمزج بينهما أثناء كلامه ومناقشاته، ولمّا خرج بشرحه لها عن إطار التقييد بعباراتها أثناء تدريسه لها؛ فأصدق مسمى لها هو ما سماها مؤلفها وهو "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد".

ولأنّ هذا المخطوط هو درس للعقيدة الصغرى وشرحها، جاء مرتباً بترتيب أبواب الصغرى وهندستها على الترتيب التالي:

اللبنة الأولى: تضمنت شرحاً وافياً للبسملة، ثمّ المقدمات المعرفية التي يتأسس عليها النص، وهي أحكام العقل -الواجب والممكن والمستحيل- ثمّ الانتقال إلى ما تتعلق به ذمة المكلف وأحكام المقد.

اللبنة الثانية: عبارة عن بيان صفات الله جلّ جلاله الواجبة والجائزة والمستحيلة، ثمّ الصفات الواجبة والجائزة والمستحيلة في حقّ الرسل عليهم الصلّة والسلام.

أما اللبنة الثالثة: وهي تشغل القسم الأكبر من هذا المخطوط المتعين دراسته هنا، إذ يتضمن البراهين على ما سبق تبويبه من الصفات في حقّ الله سبحانه وتعالى وفي حقّ الرسل عليهم الصلّة والسلام، وهي عمدة العقيدة الصغرى، إذ سُميت أمّ البراهين لتضمنها هذا القسم في البرهنة على الصفات، ثمّ الختام بما يندرج تحت الشهادتين من معاني الاعتقاد المتقدمة الذكر، فجاء القسم المحدّد للدراسة والتحقيق متضمناً الأبواب التالية:

باب بعض ما يستحيل في حقّ الله تعالى _ استحالة أصداد صفات المعاني _ باب الجائز في حقّ الله تعالى _ باب البراهين على العقائد: برهان وجود الله _ برهان وجوب القدم _ برهان وجوب البقاء _ برهان وجوب مخالفة تعالى للحوادث _ برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه _ برهان وجوب الوحدانية لله تعالى _ برهان جواز فعل الممكنات وتركها _ ثمّ باب البراهين على صفات الرسل: برهان وجوب صدق الرسل _ برهان وجوب

الأمانة _ برهان جواز الأعراض البشرية _ باب كيفية اندراج معاني العقائد المتقدمة في الشهادتين (أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله).

المطلب الثاني: المصادر العلمية التي اعتمد عليها العلامة يحيى الشاوي في كتابه "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد"

أولاً: المصادر العقدية:

إن أهم المصادر الأساسية التي اعتمد عليها "الشاوي" هي مؤلفات الإمام "السنوسي" _ الكبرى والوسطى والصغرى وصغرها _ فنراه يبرع في الجمع بين متونها، فيأخذ من متن السنوسية ((وفي معناه كونه بالحرف والصوت))⁽¹⁾، ويوازنها مع مفردات شرحها ((المراد بالصمم والعمى في هذا الموضع عدم السمع والبصر أصلاً بوجود ما ينفاهما))⁽²⁾، بل ويشير إلى الإضافات الجوهرية، فيذكر بأن العبارة في الوسطى وردت بلفظ ((الجائز في حقه فعل كل فعل من أفعاله))⁽³⁾ بينما يوضح ورودها في الصغرى مع زيادة لفظ (أو تركها) كما يلي: ((كون فعل الممكنات أو تركها جائزاً في حقه))⁽⁴⁾، كما تكثر الشواهد من متن الكبرى يقول: ((ونص الكبرى في هذا الوجه (لو جاز انقضاء ما لا نهاية له) لصح ثبوت الحكم على كل حادثٍ بفراغ ما لا نهاية له قبله))⁽⁵⁾.

وهناك مصادر نقل عنها "الشاوي" النصوص بحرفيتها؛ ما يدل على أمانته العلمية، ومنها مؤلفات "النقّازاني"، وقد تضمنت النقول مؤلفاته الثلاثة وهي: "شرح العقائد النسفية" و"شرح المقاصد" و"التلويح على التوضيح" إذ يستدل بأقواله وينقلها واضحة، بل إنه ينقل اعتراضات النقّازاني نفسه، ويردّ عليها، كقوله: ((وبتتميمه به، يندفع اعتراض السعد))⁽⁶⁾.

(1) راجع قسم التحقيق (ص/145).

(2) راجع قسم التحقيق (ص/142).

(3) راجع قسم التحقيق (ص/151).

(4) راجع قسم التحقيق (ص/227).

(5) راجع قسم التحقيق (ص/193).

(6) راجع قسم التحقيق (ص/194).

كذلك أخذ عن تقيّ الدّين المقترَح من كتابه "شرح الإرشاد" ونقل النصّ حرفياً، وأحياناً ينقله بالمعنى⁽¹⁾، مثال: ((وقد استدلّ صاحب الكتاب بطريقٍ واحدٍ، وهو طريق معظم أهل التّوحيد، قال: ما مضى من الحوادث قد مضى، وتقدّم الواحد على أنّ الواحد، وما لا يتناهى لا ينقضي ولا ينصّرم))⁽²⁾.

ومن مصادره المعتمدة أيضاً "الحاشية الكبرى على شرح كبرى السنوسيّ" للمنجور⁽³⁾، فينقل عنه نصوصاً طويلة نوعاً ما، مثال: ((ثمّ إذا كان . ب . فاعل . أ . وكان . أ . فاعل . ب . فإذا . ب . متقدّم على . أ . المقدم على نفسه لكونه هو أيضاً فاعل . ب . فقد تقدّم الشيء على نفسه بمرتبتين وتأخّر عنها بمثل ذلك...))⁽⁴⁾.

إنّما ذكر الشّاوي مصدراً "للمنجور" أخذ منه؛ وهو حاشية للمنجور على الصّغرى، أو ربّما يكون غيره، لكن لم تستطع الباحثة الحصول عليه للتّوثيق منه، فينقل عنه قوله كالتّالي: ((قوله: (فيجب في حقّهم الصّدق) قال المنجور: أي في الرّسالة فقط، أمّا غيرها فهو داخلٌ تحت الأمانة، ومُراده في دعوى الرّسالة وفيما يبلغ فيها، لا في دعوى الرّسالة فقط، فإنّ الإمام المنجور لا يخفى عليه هذا))⁽⁴⁾.

إضافةً لاقتباسه من ابن عرفة، سواءً من مصنّفه "المختصر في المنطق"، أو من "شرح الحدود"، مثال: ((الثّاني: الاستثنائيّ، وهو متّصلة استثنائيّ عين مقدّمها لينتج عين تاليها، وذلك في (إن) أو نقيض تاليها، لينتج نقيض مقدّمها، وذلك في (لو)، قلت: هذا في المهملة لا غيرها))⁽⁵⁾.

كما نقل النّصوص بحرفيّتها عن "الشّريف الإدريسي" من كتابه "أبكار الأفكار العلويّة في شرح الكلمات النّبويّة" مثل النّص التّالي، قال شارح الأسرار: ((وتقريره أن تقول شغلّ الجواهر الحيّز الذي هو فيه أمرٌ إثباتيّ لا محالة، وبيانه أنّنا نعمل الإشغال مع الدّهول عن عدم الحركة، ولو كان الإشغال هو عدم الحركة لما تصوّرنا أن يُعقل مع الدّهول عدم الحركة، إذ الشّيء لا يُعقل مع الدّهول عنه))⁽⁶⁾.

واعتمد أيضاً على مصادر هامّة، لكن ليس النّقل عنها بشكلٍ حرفيّ، كالذي استقاه من "إمام الحرمين"، فكان يذكر ما نقله عن كتابيه "الإرشاد إلى قواطع الأدلّة" و"الشّامل في أصول الدّين" بالمعنى فقط، إذ اكتفى بأنّ الجويني يُشير إلى الوجه الأوّل من استحالة حوادث لا أوّل لها كالتّالي: ((قوله: (وذلك يؤدّي إلى فراغ ما

(1) أحياناً تجد الباحثة قول المقترَح في تصنيفاته الأخرى فتذكره للفائدة.

(2) راجع قسم التّحقيق (ص/192).

(3) راجع قسم التّحقيق (ص/186).

(4) راجع قسم التّحقيق (ص/231).

(5) راجع قسم التّحقيق (ص/175).

(6) راجع قسم التّحقيق (ص/184).

لا نهاية له) هذا من أوجه بيان استحالة حوادث لا أول لها، وقد ذكر في الكبرى أربعةً فلتراجع، وهذا الوجه قد اقتصر عليه في الإرشاد⁽¹⁾.

ونذكر خلاصة رأي الجويني في آخر مؤلفاته، فقال: ((وفي الشامل لإمام الحرمين التصريح بما نسب إليه هنا، فلم يكن على سبيل السّوق للخصم في مناظرة قطعاً، ويبعد كونها مكذوبةً لاتّفاق هؤلاء الأئمة على نقلها، ولا سيما قول إمام الحرمين فهو في متبته، فتأمل ذلك))⁽²⁾.

ومن المصادر التي نقل عنها بشكل إجماليّ دون حرفيّة النصوص وتأثر بها، "شرح لمع الأدلة" و"شرح معالم أصول الدّين" لابن التلمسانيّ الفهريّ، عند عرضه لدليل الطرد والعكس⁽³⁾، وعند إحالته لابن التلمساني في مسألة عصمة الأنبياء عليهم الصّلاة السّلام، وغيرها من الشّواهد، فيقول: ((قوله: (وأما برهان وجوب الأمانة لهم) عبّر بالأمانة، والمتكلمون يعبرون بالعصمة، وهي: توفيق العبد للموافقة مطلقاً، وهذا يرجع إلى خلق القدرة على الطّاعة التي أمروا بها، انظر ابن التلمساني))⁽⁴⁾.

أيضاً نقل رأي الإمام "الآمدي" على عمومه؛ عند ذكره لمسألة تفضيل الملائكة على الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام، يقول الشّاوي: ((فما يوجد في أبقار الآمدي يردّ بالأنظار، رسولنا أفضل بالإطباق، من كلّ مخلوق على الإطلاق))⁽⁵⁾.

فتبلغ محصّلة المصادر والكتب العقديّة التي أخذ عنها الإمام "الشّاوي" ما يربو على العشرين مصدراً، تتبيّن من خلال اطلاع القارئ على قسم التّحقيق، فما سبق هو بعضٌ منها فقط على سبيل المثال.

ثانياً: مصادر اللّغة العربيّة:

لم يكن قليلاً عددُ مصادر علوم اللّغة العربيّة التي استعان الشّاوي ببعض ما فيها، لتأييد رأيه، فقد اعتمد كثيراً على مؤلّفات كبار علماء اللّغة العربيّة، "كسيبويه" و"الزّجاج" و"الأخفش" و"ابن الحاجب" و"ابن مالك" و"السّيوطي" وغيرهم من العلماء، وقارب عددُ المصادر التي ذكرها العشرين مصدراً، ستنبيّن في قسم التّحقيق،

(1) راجع قسم التّحقيق (ص/191).

(2) راجع قسم التّحقيق (ص/215).

(3) سبقت الإشارة إليه، راجع الركيزة الأولى التي اعتمد عليها الشّاوي في منهجه (ص/76).

(4) راجع قسم التّحقيق (ص/243).

(5) راجع قسم التّحقيق (ص/250).

فلم تذكر الباحثة التّصوص والتّقول عنهم؛ لأنّها ركّزت على المصادر العقديّة، كونها هي أساس تحقيق هذا المخطوط.

المبحث الثاني: منهج الشاوي في التأليف والاستدلال بكتابه "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد".

تمثل منهج الإمام "يحيى الشاوي" في الاستدلال والتأليف من خلال أسلوبه في "توكيد العقد"، والركائز التي اعتمدها في عرضه للمسائل ومناقشتها والرد عليها - سواء كان الرد ردّه أو ردّ العلماء - وربطها مع بعضها بمواضع ورودها، لاسيّما مصادره العلميّة أثناء شرحه للأقوال، فمن خلال هذا المبحث سيتبيّن منهجه. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أسلوب العلامة يحيى الشاوي في كتابه "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد"
المطلب الثاني: الركائز المعرفيّة التي اعتمد عليها العلامة يحيى الشاوي الجزائري لبناء منهجه في كتابه "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد".

المطلب الأول: أسلوب العلامة يحيى الشاوي في كتابه "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد"

يلحظ القارئ لكتاب "توكيد العقد" سمةً أساسيّةً لأسلوب العلامة يحيى الشاوي، فهو يعقّد المقارنات، ويُسهب في التّدقيق والتّمحيص، إذ يستغرق جزئيّات المسألة أثناء السّياق حتّى نفقد الخيط الأساسيّ لها، سواءً بالمسائل العقديّة أو النحويّة، إضافةً إلى ما يلي:

أولاً: اعتداده بشخصيّةه العلميّة:

إنّ القارئ لكتاب "توكيد العقد" سيتبيّن معه قوّة شخصيّة الشاوي؛ لدى وقوفه عند ترجيحاته واستدراكاته في سياق عرضه وشرحه للمسائل، إذ يلحظ اعتداده بنفسه عند صياغته للجمل كـ (تعرف الرجال بالحقّ)، فيكون له تحليله الخاصّ للمسألة، كمناقشته لبرهان وجوب اتّصافه تعالى بالقدرة والإرادة والحياة، فيقول في نهاية مناقشته للبرهان: ((لسدّ باب الدّليل عند هذا التّحليل بين ذات وأوصاف الجليل، فلا تكن إمعةً تعرف الحقّ بالرجال والله المتّعال))⁽¹⁾.

ويذكر كذلك أنّه ممّن فتح الله عليه وألهمه، وليس مقلّداً لغيره، يقول: ((فإنّ هذا موضعٌ أذكر فيه من حيث التّحدّث بالنعيم، أنّ الله ألهمني لما ذكرته ولم أسمع من مشايخنا، وهو معصودٌ كما علمت بالعقل والنقل))⁽²⁾.

(1) راجع متن قسم التّحقيق (ص/219).

(2) راجع متن قسم التّحقيق (ص/263).

وكذلك عبارة ((وهذا الحكم ما عقلوه إلا قليل منهم)) الواردة بقول كالتالي: ((وأجوبته السابقة غلطاً، منشؤه توهم توقف الاستثناء على المنكر حتى تعسف في تنكير الضمير، وإن كل نكرة يستثنى منها، وكل معرفة لا يستثنى منها وليس كذلك، قال تعالى ﴿مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾ [النساء: 66] وهذا الحكم ما عقلوه إلا قليل منهم))¹.
 لاسيما ما يذكره من تنبيهات وفوائد في نهاية عرضه للمسألة ومناقشتها، وما لها من دلالة على الثقة والاعتداد بالنفس⁽²⁾.

ثانياً: استخدامه طريقة اللف والنشر:

جرى الشاوي في منهج تصنيفه "توكيد العقد" على ما اتبعه الإمام السنوسي في "أم البراهين وشرحها" التي اعتمد فيها الإمام السنوسي على طريقة اللف والنشر المرتبين⁽³⁾، فأورد الإمامان أولاً مجمل أقسام الصفات الإلهية، وما يندرج تحت كل قسم في ضوء أقسام الحكم العقلي - الواجب، الممكن، المستحيل - بدون برهان، ثم العودة لإيرادها صفة صفة على حدة بالترتيب نفسه، مع بيان برهان كل صفة بصياغة منطقية صارمة.

ثالثاً: استعماله ألفاظ: (اعلم - أفهم - تأمل).

_ يُكثر الشاوي من استعمال لفظ (اعلم) بشكل لافت، وهذا يؤكد مشاركته لطلابه أثناء تدريسهم لمتن الصغرى، كقوله:

((المطالب على ما يليق بين سهل بالبرهان على الثلاثة الأولى لإثباتها، وعلى الأربعة الأواخر لسلبها، فاعلم ذلك فهو بين))⁴.

((ثم اعلم أن هذا الوجه الذي سلكه الشيخ كسائر المتكلمين هو الدليل الشرطي ويسمى قياساً استثنائياً شرطياً)).

((ومنع اجتماع قدرتين جاء من تعدد الآلهة الذي تتكلم في إحيائه، وهذا إيضاح ما أشار إليه النقّازاني في شرح العقائد فاعلمه)).

((ثم اعلم أن التأثير ليس للقدرة، بل هو للذات بالقدرة كما سبق)).

¹ (1) راجع متن قسم التحقيق (ص/278).

(2) سيأتي ذكر الأمثلة عند مميزات "توكيد العقد" عن باقي الحوشي (ص/98).

(3) راجع تعريف طريقة اللف والنشر في قسم التحقيق عند (ص/236).

⁴ (4) راجع متن قسم التحقيق (ص/165).

((واعلم أنّ كلام الاستغناء والافتقار الذي استنبط الشَّيْخ استلزامه العقائد، هو مأخوذٌ من كلام المقترح في شرح الإرشاد)).

((ومن حيث إنّ الوجود زائدٌ على الماهية، ونفي الوجود لا يقتضي نفي الماهية فاعلمه)).
 ((فاعلم أنّه كذلك عند النّحويين، فمذهب سيبويه أنّه منطوقٌ، وهو مذهب جمهور البصريين)).
 وهذه الأمثلة موجودةٌ في ثنايا قسم التحقيق⁽¹⁾.

_ فالقارئ لهذا المخطوط يُلاحظ حرص الشَّاويّ على التنبيه إلى النّظر الدّائِي الشّخصي للمتعلّم، إذ يُكثر من استخدام لفظ (تأمّل - تأمّله) في سياق الشّرح والتّفصيل، وهذه بعض الأمثلة لتوضّح ذلك:
 ((فالعلم الصّروريّ يُنافي علمه القديم بالواسطة، وهو أدأؤه لحدوث الدّات، المُنافي لعلمه القديم فتأمّله)).
 ((فلا يلزم من مُنافي الإنسان كالفرس منافي الحيوان، واللّازم هنا مساوٍ بين المعاني والمعنوية، فتأمّله، فلازم ضدّ الأولى، ضدّ لهذه، والله أعلم)).

((أي فحدوثه وإمكانه، ودليل المحذوف ذِكْرُ الإمكان بعدُ فتأمّله)).

((بخلاف ما لو جئنا بنقيض الأوّل، فإنّه يستلزم مساوي المطلوب فتأمّله)).

((فليست لَوْ على ما عند اللّغويين من كونها في معنى فتأمّله)).

((فالعالم مخلوقٌ بعده، لأنّ المفعول بعد الفعل، بخلاف الذي انتهى إليه العدد، فإنّ الآلهة في الفرض بعده لغرض خالقيتهم لهم، فتأمّله)).

وغير ذلك من النّماذج الكثيرة التي ليس لها متّسعٌ لذكرها الآن، إذ لفظ (تأمّل) من أكثر الألفاظ استعمالاً عنده⁽²⁾.

كما سعى الشَّاويّ لتوظيف مشتقات ألفاظ التّعلّم والتّعليم، فركّز على استخدام لفظ (افهم - افهمه) عند القضايا المعرفيّة الدقيقة، كالأمثلة التّالية:

((إلا فيما ذكرت لك من العِلّمين له مثلاً، فافهمه)).

((ثم للترتيب الذّكريّ، فافهمه)).

(1) راجع الأمثلة على التّرتيب موجودةٌ ضمن متن قسم التحقيق في (ص/165، 167، 206، 167، 287).

(2) راجع الأمثلة على التّرتيب موجودةٌ ضمن متن قسم التحقيق في (ص/142، 148، 163، 171، 174، 190).

((لأنَّ المراد مقدّر الألوهيّة، إذ هي التي الكلام فيها لا مقدر الوجود، فافهم)).

((وأشار إلى الأول بأنواعه الشَّيْخ السَّنُوسِيّ، وإلى الثاني التَّفْتَازَانِيّ في تلويحه، فافهمه))⁽¹⁾.

رابعاً: دقّة العبارة:

إنَّ أهمَّ ما يلاحظه القارئ لأسلوب العلامة يحيى الشَّاويّ هو دقّة عباراته عقديّاً ونحويّاً، فنراه يميّز في الألفاظ العقديّة بين لفظ الجائز والممكن؛ بعد تعقيبه على القول فيما يجوز في حقِّ الله تعالى، فيدقّق بين عبارة الإمام "الجوينيّ" والإمام "السَّنُوسِيّ"، ويميّز بين لفظ الجواز في أحكام الله سبحانه وتعالى؛ وبين الجواز في أفعاله سبحانه، يقول: ((لفظ الجواز ذكره بعبارة الوجوب، وهي لفظة (في حقّه) وذلك يُؤهِمُ أَنَّ الجواز في ذاته، لأنَّ عبارة الوجوب التي لذاته، بلفظ عبارة الجواز، إذ قال في الجميع في حقّه، إلّا أن يُقال الخبر بعده بقوله: ففعل كلّ ممكن بلا تراخٍ، فلا توهم، وعلى تقدير أن يسبق إلى الوهم شيءٌ فهو يندفع فوراً))⁽²⁾.

ومن دقّته اللُّغويّة إحالته لأسماء معاجم اللّغة العربيّة، مثال: ((على كلّ حالٍ قال في القاموس: الشَّعوذة خِفّة اليد، يُرى الشَّيءُ بغير ما هو عليه في رأي العين، انتهى))⁽³⁾ أي في القاموس المحيط للفيروزآبادي. والأمثلة على ذلك كثيرة ستجلى لقارئ "توكيد العقد" فوراً.

خامساً: التَّمثيل والتدليل:

من الملاحظ إبرادُ الشَّاويّ الأمثلة التَّوضيحيّة، لتبسيط المعنى وإيضاحه، مثال: ((أو لعلّه ما لم يكن الحرف زائداً، وإلّا فالمعلوم أنَّ (بَحْسَبِكَ دِرْهَمٌ) سيُنّه ساكنةً، ومرادُه ما في وسعها بحسب جري العادة))⁽⁴⁾.

كذلك يمثّل لإيضاح فكرته عند تقدير الصِّفة بعد الخبر، مع وجود الاستثناء، فيقول: ((لأنّا نقول هي وإن كانت صِفَةً فلا بُدَّ من ملاحظة الاستثناء فيها، ولذا قالوا: لا تكون صِفَةً إلّا في موضعٍ يصحّ فيه الاستثناء، فلا يجوز: عندي درهمٌ إلا جيّدٌ، على معنى غير جيّدٍ، مع صحّة الوصفية هنا، فتأمّله))⁽⁵⁾.

ناهيك عن الأمثلة المُعتادِ تداولها بين العلماء عند ضرب الأمثلة، مثال ((لو جاءني زيدٌ لأكرمته))، و((أكلت الرّغيف ثلثه)) وغيرها.

(1) راجع الأمثلة على التّرتيب موجودة ضمن متن قسم التّحقيق في (ص/205، 262، 263، 265).

(2) راجع متن قسم التّحقيق (ص/150).

(3) راجع متن قسم التّحقيق (ص/242).

(4) راجع متن قسم التّحقيق (ص/209).

(5) راجع متن قسم التّحقيق (ص/283).

سادساً: استشهاده بالأبيات الشعرية:

يخلو مخطوط "توكيد العقد" من اللون الشعري⁽¹⁾، فلم يستدلّ الشاويّ بشواهدٍ شعريّةٍ من تأليفه مطلقاً - ضمن قسمي المطلوب تحقيقه - بل اكتفى بالاستدلال بنماذج من "الكافية" لابن الحاجب؛ عند عرضه لمسائل النحو وأنواع البديل والمبدل منه:

وَكُونُ ذِي اشْتِمَالٍ أَوْ بَعْضٍ صَحْبٍ بِمُضْمَرٍ أَوَّلَى وَلَكِنْ لَا يَجِبُ⁽²⁾

وأيضاً عند ذكره لمصطلح المنطوق والمفهوم من "الفيّة ابن مالك"

بَغَيْرِ ظَرْفٍ أَوْ كَظَرْفٍ أَوْ عَمَلٍ وَإِنْ بِبَعْضٍ ذِي فَصَلَتْ يُحْتَمَلُ⁽³⁾

فقد يذكر كلمةً واحدةً أو اثنتين من بيتٍ في "الألفية" دون تمامه، مثل قوله: (كاستفهام النفي) عند عرضه لأوجه إعراب لفظ (الله) في سياق قول الشّهادة (لا إله إلا الله) كما يلي:

((فيكون نائب فاعلٍ أغنى عن الخبر والمسوّغ النفي كما يُشير إليه قول ابن مالك)):

((...وكاستفهام النفي...)).....⁽⁴⁾.

سابعاً: إدراجُه بعض الفنون الأدبية:

استخدم الشاويّ طريقة حساب الجُمَل⁽⁵⁾، وصارت عنده نوعاً من أنواع الرياضة الأدبية،

(1) سبق منح الشاويّ إجازة لطالبه "المجّبي" بشكل قصيدة شعريّة، راجع القسم الدراسي (ص/58).

(2) راجع متن قسم التّحقيق (ص/277).

(3) راجع متن قسم التّحقيق (ص/176).

(4) راجع متن قسم التّحقيق (ص/272).

(5) حساب الجُمَل: هي طريقة حسابيّة توضع فيها أحرف الهجاء العربيّة مقابل الأرقام، فيأخذ الحرف الهجائيّ القيمة الحسابيّة للعدد الذي يقابله وفق جدولٍ معلوم، عرفه العرب قديماً ما قبل الجاهليّة، استعملها بنو إسرائيل في حساباتهم الدنيويّة والدنيويّة.

للخروج عن رتبة التّأليف، فاستخدمها الشّاويّ في نهاية مخطوط " توكيد العقد"، وفي بعض مؤلفاته "المحاكمات"⁽¹⁾ و"فتح المَنان في الأجوبة الثّمان"⁽²⁾، فجاءت صياغته بما يلي: ((فمجموع ما يدخل في الكلمة المشرفة سِتُون عقيدةً طبق صاد صدق، وللسّتين في هذه الأمانة سرٌّ، وقع بهذا العدد التّكفير، ووقعت العقيدة به، ووقع في هذا العدد عدده صدره وعجزه في طريق المشاركة، وفي العجز فقط في مذهب المغاربة، وهذه لمحة إيناسٍ، لا بأس بها لبعض النّاس، وفيه إشارة للمضاعفة؛ لأنّ العقائد عشرون، فزِيد ثلثاها، فالعدد الأصليّ (ك) والمزِيد (م) فصار العدد كَمًا، وقد كملت يوم عليها صاحبها أكبر تنقّصٍ عن صاحبها بجيم تجمّل به منها، ووقع ذلك تلو قدره المختوم؛ بعد قدره المخنوم، وكملت عقيدة الستين؛ في يوم حدّده سني ستين))⁽³⁾

فوفق حساب الجمل <كم> = ك + م = 40+20=60 وبهذا يكون حرف السّين المُشار إليه، يقابل في حساب الجمل الرقم ستين، الموافق للعقائد السّتين التي خُلص إليها الشّاويّ، وفق معيار الجدول التّالي:

أ	1	ي	10	ق	100	غ	1000
ب	2	ك	20	ر	200		
ج	3	ل	30	ش	300		
د	4	م	40	ت	400		
هـ	5	ن	50	ث	500		
و	6	س	60	خ	600		
ز	7	ع	70	ذ	700		
ح	8	ف	80	ض	800		
ط	9	ص	90	ظ	900		

(1) أرخ الشّاويّ كتابه المحاكمات بقوله في نهايته: (وتكلّمنا على ما ظهر لنا بما أبدينا في منسلخ رمضان، وابتداءً من وسط

شعبان لمؤلفه: يحيى الشّاويّ المغربيّ لسنة تؤخذ من اسمه ولقبه)، انظر: "المحاكمات" ت: محمّد عثمان 366/2

(2) أنهى الشّاويّ توثيقه التاريخي للمخطوط بقوله: (قال ذلك مؤلفه يحيى...أواسط شهر رجب الفرد سن صغ صياغة حسنة

والله الموفق والحمد لله ربّ العالمين)، انظر: "فتح المَنان" ت: سعد محمّد ص334.

(3) راجع متن قسم التّحقيق (ص/290).

جدول حساب الجمل

المطلب الثاني: الرُّكائز المعرفية التي اعتمد عليها العلامة يحيى الشاوي لبناء منهجه في كتابه "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد"

ظهرت شخصية العلامة يحيى الشاوي العلمية المستقلة، وأصالته في البحث والتَّحشية في كتابه "توكيد العقد"، لذلك نستطيع القول: إنَّ من جاء بعده من الشُّراح وجدوا ضالَّتْهم في هذا الكتاب، فنقلوا عنه مادَّته العقدية والتَّحوية بما فيها من مناقشاتٍ وأدلةٍ، وقد ارتكز منهج الشاوي في مؤلِّفه على الخصائص التالية:

أولاً: استقصاء أقوال العلماء المخالفين في المسألة:

يلفت النَّظر موسوعية العلامة يحيى الشاوي الجزائري، وقدرته على استحضار آراء العلماء في المسألة، وخاصةً الرُّأي المخالف منهم، كذكر رأي ابن التِّلْمَسانيِّ المخالف للجمهور في قاعدة الطُّرد والعكس، يقول: ((وخالفهم ابن التِّلْمَسانيِّ الفهريُّ بالتزام الطُّرد والعكس، أي يلزم من عدم الدَّلِيل عدم المدلول، فيلزم من حدوث العوالم العلم بوجود الله، ويلزم من عدمه عدم العلم بوجود الله، فإنَّ الدَّلِيل وُضِعَ للعلم بالمدلول، لا إيجاد المدلول، فيلزم من العلم بالدَّلِيل العلم بالمدلول، ومن عَدَم الدَّلِيل عَدَمُ العلم منه بالمدلول))⁽¹⁾.

وأيضاً ذكره لرأي الصَّعلوكي في أنَّ لله جَلَّ جلاله علوماً لا تنتهى، وقدرة لا تنتهى، يقول: ((ويمكن أن يُقال لم يقصدها بالبرهان، لمخالفة بعض أكابر أهل السنة فيها، كالصَّعلوكي في العلم والكلام))⁽²⁾.

فالقارئ لـ "توكيد العقد" يلحظ بشدَّة استقصاءه لآراء المخالفين في المسألة سواءً في علم الكلام أو الفقه أو النحو، ومن استدلاله بآراء الفقهاء المخالفين في المسألة، استدلاله بقول "الأشهب" عند مسألة المحاشاة أو التخصيص بالنية، إذ خالف "الأشهب" باقي الفقهاء كما يقول يحيى الشاوي: ((وهو المسمَّى بالمخصص بالنية، حيث يقول الفقهاء: وخصَّصت نية الحالف، إلّا أنَّ في هذا الأخير إشكالاً، حيث قبلوا التَّخصيص وهو إخراج البعض بالنية، وقالوا في صريح الاستثناء لا يفيد إن لم ينطق، أي بأن نوى، خلافاً للأشهب حيث قبل التخصيص بالنية وهذا مناقض))⁽³⁾.

(1) راجع قسم التَّحقيق (ص/166).

(2) راجع قسم التَّحقيق (ص/204).

(3) راجع قسم التَّحقيق (ص/259).

كذلك الأمر في آراء علماء النحوي، كذكره لقول الزجاج المخالف لسيبويه والأخفش في أن اسم (لا) معرب، يقول: ((ولم أره مسطوراً تحصيل الاسم هنا على مذهب الزجاج، منصوب لا غير، وعلى غيره مبني اللفظ، وفي محله النصب والرفع على إعمال (لا) وإهمالها))⁽¹⁾.

فكان يأتي بكلّ الفروع الجزئية للمسألة وتفصيلها، كذكره لأوجه البديل وما عليه من اعتراضات، والرّدود عليها عند مسألة إعراب (إلا) في الكلمة المشرفة (لا إله إلا الله)، وكونها بدل اشتمال، أو بدل بعض من كل⁽²⁾.

ثانياً: الاعتماد على الفنون الأخرى كعلم أصول الفقه:

موسوعيّة العلامة يحيى الشاويّ تجعله يستحضر آراء علماء الأصول، ويحتجّ بها عند مسائل علم المنطق، مثل مسألة الاستثناء كقوله: ((وجّهه الأصوليون بأنّه إن كان إخراجاً من خصوص الحكم كالقيام مثلاً كان منطوقاً؛ لأنّ رفع أحد النقيضين إثباتٌ للآخر، وإن كان من عموم الحكم المفهوم من الخاص، كان المعنى: (حكمت على القوم، إلاّ زيد فإنّي لم أحكم عليه)، وعدم الحكم عليه يُبقيه مسكوتاً عنه))⁽³⁾.

وكذلك في مسألة الأخذ بالحكم العامّ بعد حياة النبي ﷺ فلا يُهمَل "الشاويّ" لفت النظر إلى أصول القواعد في الفقه وغيره، يقول: ((فالأصل عدم الاختصاص، فيجب الاتّباع حتى تثبت الخصوصية، وهو على أحد القولين عند الأصوليين في التمسك بالعامّ بعد وفاته ﷺ قبل البحث عن المخصّص، وقيل لا لاحتمال التخصيص))⁽⁴⁾.

أيضاً عند تعريفه بالكتاب والسنة الشريفة والاستدلال بهما⁽⁵⁾، وغيرها الكثير من الأمثلة المتناثرة.

ثالثاً: اعتماده على اللغة العربية في تقرير المسائل وتحريها بدقّة:

ليس للإمام يحيى الشاويّ قدرة على الاعتماد على علم أصول الفقه في مسائل المنطق وعلومه وحسب، بل وعلى استحضار أقوال النحويين ومناقشتها مع أقوال علماء المنطق، سيّما أنّه لا غنى للعلوم الشرعيّة عن علوم اللّغة العربيّة فهما متكاملان، وهذا ما يتمثّل بالشاويّ أروع تمثيلٍ _ إذ يظهر هذا واضحاً في أثناء قوله فيما يندرج في الكلمة المشرفة - لا إله إلا الله - عند إشكالية البديل من كون الضمير الجزئي لا يقبل الاستثناء،

(1) راجع قسم التحقيق (ص/271).

(2) راجع المبحث الثالث من القسم المحقّق (ص/216).

(3) راجع قسم التحقيق (ص/287).

(4) راجع قسم التحقيق (ص/244).

(5) راجع قسم التحقيق (ص/222).

مثال: ((فهو جُزئيّ بإجماع، ولذا كان أعرف المعارف عدا الله في قول سيبويه، والصّحيح أنّ الضّمير جُزئيّ وضعاً واستعمالاً؛ على ما حَقّق في رسالة الوضع للعُضد، وبَيّنه على معنى أنّ الواضع وضعه على أن يُستعمل في معنى، فوضعه على هذا وضع جُزئيّ، فتأمّل))⁽¹⁾.

ويظهر هذا أيضاً بوضوح عند استعراض قول ابن الحاجب وابن مرزوق وابن مالك وتفصيلها، فيدلّ على مُكنة قويّة وليس مجرد اطلاع، مثال: ((وأجاب بعضهم: بأنّ الإمام ابن مرزوق في شرح الخونجي جعل أنّ الضّمير كلياً وضعاً جزئياً استعمالاً، أو إنّه علم جنس وضعاً فيتخرّج عليه ما هنا، فيصحّ العموم، وهذا فاسد))⁽²⁾.

((وغير هذا يؤدّي إلى تخطيط لا يبقى معه شيء من المعقول، وحيث كان كذلك فيقال إنّه مبنيّ على مذهب ابن الحاجب، وهو أنّ ضمير النكرة نكرة، وهذا عندي فيه نظر، فإنّ كونه نكرة لا يفيد الاستثناء منه، كما إنّه إن كان معرفة لا يمتنع الاستثناء))⁽³⁾.

رابعاً: استدلاله بالأدلة القرآنية القطعية الثبوت والدلالة:

لقد كان الإمام يحيى الشّاويّ الجزائريّ يستشهد بآيات من القرآن الكريم؛ تتضمّن أدلّة عقلية الثبوت وقطعية الدلالة، بما يدحض أدلّة المتكلمين من المعتزلة وغيرهم من الذين خاضوا في الكلام عن صفات الله، والتّجسيم، ومما احتجّ به من القرآن الكريم ما جاء في النصّ التّالي: ((فلو لم يكن الإله سميعاً بصيراً، لانقلب عليه السّؤال في معبوده، وكانت حجّته ساقطة، كيف والله سبحانه يقول: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا﴾ [الأنعام: 83] وقال: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه: 46] وقال: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11] إلى غير ذلك، وقال: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: 164] فإن قيل: الاستدلال بالسمع في العلميّات مشروطٌ بقطعية المتن والدلالة، ودلالة الألفاظ ظنيّة، قلت: الأصل حمل اللفظ على الحقيقة وهو السمع والبصر، فمعناها لا بمعنى العلم، وحملهما على العلم خلاف الظاهر وهو مجاز))⁽⁴⁾.

خامساً: عزو الأقوال لأصحابها:

(1) راجع قسم التّحقيق (ص/275).

(2) راجع قسم التّحقيق (ص/275).

(3) راجع قسم التّحقيق (ص/276).

(4) راجع قسم التّحقيق (ص/222).

لَمَّا تَبَيَّنَ لَنَا دَقَّةُ العبارة في أسلوب الشاوي، نجد أيضاً دَقَّتَهُ في عزو الأقوال لأصحابها، وأمانته في التصنيف، إذ نجده كثير الاستشهاد بأقوال العلماء مع عزوها إليهم بدقّة، سواء أقوال علماء العقيدة أو أقوال النحويين، مثال ذلك: قال المقترح: ((وقد استدَلَّ صاحب الكتاب بطريق واحد، وهو طريق معظم أهل التَّوحيد، قال: ما مضى من الحوادث قد مضى، وتقدّم الواحد على أن الواحد، وما لا يتناهى لا ينقضي ولا ينصرم))¹.

قال السُّعد: ((يُسْتَبْهَى على بعض الأذهان أحد الاستعمالين))⁽²⁾.

قال ابن مالك: ((التابع المقصود بالحكم بلا واسطة هو المسمّى بدلاً))⁽³⁾.

قال ابن الصّايغ في تذكرته: ((كذا وجدته بخطّ ابن الحاجب))⁽⁴⁾.

قال السيوطي: ((وأنا وجدته بخطّ ابن الصّائع، انتهى))⁽⁵⁾.

هذا ما التزم به الشاوي في الأعمّ الأغلب، إلّا في بعض المواضع القليلة التي لم يذكر فيها صاحب القول، مثال: ((وفي المقاصد فسّرت المعتزلة الواجب عليه، بأنّه لا بدّ أن يفعله لقيام الدّاعي وانتفاء الصّارف، أو بأنّه يدخل تاركه في استحقاق الذّم))⁽⁶⁾.

وعند قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ﴾ [آل عمران: 31] ذكر "الشاوي" استدلاله من الشّفا وقول "الزّجاج" فيه، ولم يُحلّ للقول الثّالث الذي يوضّح بأنّ الخطاب للعموم كما يلي: ((وقيل الخطاب على العموم، فإن كان على العموم فالحُجّة ظاهرة، وعلى الخصوص فغيرُ المخاطب يدخل بالمعنى، لأنّ محبة الله توجب اتّباع حبيبهِ، وكذا الحكم في كلّ خطابٍ لأوّل الأُمّة))⁽⁷⁾.

وغيرها من الأمثلة التي لم يُرجع فيها الأقوال لأصحابها، بل يُعمّم القول فيها، لكنّ السّمة العامّة لمنهج الشاوي في "توكيد العقد" عزو الأقوال لأصحابها.

سادساً: استغراقه بجزئيات المسألة:

¹ (1) راجع قسم التّحقيق (ص/192).

(2) راجع قسم التّحقيق (ص/175).

(3) راجع قسم التّحقيق (ص/277).

(4) راجع قسم التّحقيق (ص/288).

(5) راجع قسم التّحقيق (ص/288).

(6) راجع قسم التّحقيق (ص/227).

(7) راجع قسم التّحقيق (ص/245).

يستطرد الشاوي ويستغرق في التفاصيل، حتى نكاد نفقد خيط المسألة الأساسية، وقد بدى هذا واضحاً عند كلامه عند البرهان الأول - برهان وجوب وجوده تعالى - فيكثر النقولات، ويُطيل المقارنات، كنقله لنصّ طويل عن المنجور، لتوضيح إشكالية الفرق بين المتقدم بالمرتبة، والمتقدم بمرتبتين، ويحاول الردّ، فلا يُسهم في إضافة إلى النصّ، وإنّما عبارة عن حلّ مشكلاتٍ أُثيرت، فيظهر استغراقه ببيانهِ لمعنى الدّور، إذ يقول: ((ثمّ إذا كان . ب . فاعل . أ . وكان . أ . فاعل . ب . فإذا . ب . متقدّم على . أ . المقدّم على نفسه لكونه هو أيضاً فاعل . ب))⁽¹⁾.

ثمّ يتابع مناقشته لقول السنّوسي في برهان القدم لـ (مباشرةً أو بواسطة)⁽²⁾، فقد أطال كثيراً بالتفصيلات الجزئية، فأخذ بحدود ثلاث لوحاتٍ، فنجدّه يعترف بالإطالة بنفسه، وذلك حين يقول: ((فتأمل ذلك، فقد بالغتُ في إيضاحه، وسبّك الكلام بما لم أُسبق إليه))⁽³⁾.

أمّا في مبحث الرُّسل عليهم الصّلاة والسّلام، نجد إطلّته عند برهان وجوب الأمانة، فيستغرق في الجزئيات، فيذكر شواهد وأحداثاً من السيرة النبوية الشريفة والسلف الصّالح، وأحاديثاً من البخاري؛ مشفوعةً بأقوالٍ للرّجاج والرّمخسري⁽⁴⁾.

سابعاً: عرضُه لآراء الفرق الإسلامية وموقفه منها:

إذ ينقل الشاوي مبالغة السنّوسي في رأيه بالمعتزلة، وأنّهم مبتدعةٌ أشركوا مع الله، فيقول: ((قوله: (أشركوا مع الله) أي هم في معنى المشركين، لإثباتهم شركة العبد في الفعل))، ثمّ يتوضّح موقفه منهم بتأييده لقول النّقّازاني، فيقول: ((فالمصنّف تابعٌ لهم في المبالغة، وإلّا فالمشرك من أثبت شريكاً في أوصاف الألوهية واجب الوجود كالمجوس، أو شريكاً في استحقاق العبودية كعبدة الأوثان والأصنام، والمعتزلة لم يقولوا بشيءٍ من ذلك، كذا قال النّقّازاني))⁽⁵⁾.

(1) راجع قسم التّحقيق (ص/186).

(2) راجع قسم التّحقيق (ص/188).

(3) راجع قسم التّحقيق (ص/190).

(4) انظر متن التّحقيق من (ص/231) إلى (ص/236).

(5) راجع قسم التّحقيق (ص/248).

ونجده مؤيداً لرأي أهل السنّة بالجبريّة يقول: ((قال: (ولا تُصنع بأذنك لما يُنقل من الغثّ والسّمين)، ثمّ لما تجاوزَ الجبريّة الحدّ من نفي الكسبِ الثّابتِ شرعاً، ونفي الاختيار الثّابتِ ضرورةً، نُسب لهم الإفراط الذي هو مجاوزة الحدّ، والقدريّة لما لم يُعطوا النّظر حقّه، ولم يهتدوا إلى الصّواب من عموم تعلّق قدرة الباري بالكائنات))⁽¹⁾.

وكذلك فيما يتعلّق بالقدريّة، فيقول: ((فَلِكُونِ الاسم صادقاً عليهم، دخلوا في قوله ﷺ: «لُعنت القدريّة على لسان سبعين نبياً»⁽²⁾، وقوله: {القدريّة مجوس هذه الأمّة})⁽³⁾.

ثمّ يذكر البراهمة والمعتزلة في مبحث الرُّسل ويبين رأيه بالبراهمة، يقول: ((فالمعتزلة والبراهمة متفقان على وجوب الصّلاح، ولكن البعث صلاح أم فساد، فصَحّ أن تقول تجب عند المعتزلة لكذا، ويستحيل عند البراهمة لأنّها من الفساد، والبراهمة جمع من الهند أصحاب برهام، وقيل لأنّهم لم يُثبتوا الرّسالة إلّا لإبراهيم، وفيه نظر، لأنّ مقتضى شبهتهم عدم إثبات الرّسالة لأحد))⁽⁴⁾.

ويأتي بأقوال الرّمخشريّ _ المعتزليّ _ ثمّ يبيّن موقفه من رأي الرّمخشريّ بأنّ جبريل عليه السّلام أفضل بالصّفات من سيّدنا محمّد ﷺ فيقول: ((وهذه جرأة من الرّمخشريّ، والنّبئ ﷺ له صفات كثيرة، فلو لم يُوصف إلّا بما قال لرّبما توهم))⁽⁵⁾.

ثامناً: تغليب المنهج العقليّ في استدلالاته:

سار الشّاويّ متّبِعاً ومؤكدّاً مسار الإمام السّنّوسيّ في اعتماد الأدلّة العقليّة _ لكن يخالفه في بعض القضايا _ فيرى أنّ جُلّ العقائد طرقيها العقل، وأنّ هناك أقساماً في العقيدة تنبّت بالعقل، وأخرى بالنّقل، ومنها بالعقل والنّقل معاً، فنراه يذهب ما ذهب إليه السّنّوسيّ، ويرجّحه عند عرضه لبرهان وجوب الوحدانيّة لله جلّ جلاله فيقول: ((الثّالث ما لا تتوقّف عليه دلالة المعجزة، ولا يرجع إلى وقوع جائز، كالسمع والبصر والكلام، فهذه يصحّ الاستدلال عليها بالأمرين، وأمّا الوحدانيّة ففيها خلافت، هل لا يُستدلّ عليها إلّا بالعقل لتوقّف المعجزة

(1) راجع قسم التّحقيق (ص/212).

(2) راجع تخريجه في قسم التّحقيق (ص/210).

(3) راجع قسم التّحقيق (ص/210).

(4) راجع قسم التّحقيق (ص/236).

(5) راجع قسم التّحقيق (ص/248).

على الوجدانية، إذ لو انتقت لحصل الثَّمان فينتقي الفعل، ومن جملته المعجزة؟ أو يصحّ بالشرع كما صحّ بالعقل، والأوّل قال المصنّف في الكبرى: وهو رأيي⁽¹⁾.

وكذلك يؤكّد الاستدلال بالأدلة العقلية، كما في برهان وجوب الأمانة للأنبياء عليهم السّلام فيما يبلغونه عن الله سبحانه وتعالى، فيرسّخ قول "السُّنوسيّ" في كُبراه كما يلي: ((والْحُجّة التي ذكرها الشَّيخ هنا وفيما بعد سَمْعِيَّةٌ أو شَرعيَّةٌ، بخلاف الصِّدق فيما يبلغونه عن الله، فإنَّها عَقْلِيَّةٌ، ولذا قال في الكبرى: ((ويستحيل عليهم الكذب عقلاً، والمعاصي شرعاً))⁽²⁾.

بيد أنّ تغليب الشَّاويّ للمنهج والاستدلال العقليّ يلمع عندما استدرك على الإمام السُّنوسيّ تغليباً للدليل العقليّ على النُّقليّ، عندما أوضح رأيّه في برهان وجوب صفة السَّمع والبصر لله جلّ جلاله، فيؤكّد الشَّاويّ الدليل العقليّ آخذاً برأي الإمام الغزاليّ، بينما السُّنوسيّ يراه يثبّت نقلاً وعقلاً فيقول الشَّاويّ: ((والمطالب الثلاثة تُؤخذ من دليله العقليّ لا من السَّمع))⁽³⁾.

تاسعاً: استخدامه قواعد علم المنطق:

يُسهب يحيى الشَّاويّ الجزائري في استعمال الأدلة العقلية، فيذكر القواعد والبراهين المنطقية بكثرة، يقول: ((كلّ ما ثبّت قدمه استحالة عدمه))، فعكسها بالنقيض الموافق ((كلّ ما لم يستحلّ عدمه لم يثبّت قدمه)) أو بالنقيض المخالف ((لا شيء ممّا لم يستحلّ عدمه الطارئ بقديم))⁽⁴⁾.

ويأتي بأصول كتب علم المنطق، كمنطق "ابن عرفة"، ويناقشه كما في شرط إنتاج القضايا أثناء الاستدلال بها، فيقول: ((ومعنى كلامه أنّ شرط إنتاجه، إثبات ربط المقدم بالتالي، نحو لو لم يكن قديماً لكان حادثاً، بخلاف (ليس) (لو كان عدداً لكان زوجياً) أي لا لزوم بينهما، فلم تكن الكبرى موجبة اللزوم أي الربط، بل مسلوّبة، والكبرى هي الشرطية والصُّغرى هي الاستثنائية، نحو لكنّه ليس بحادث في كلام الشَّيخ، وشرط دوامها كدوام نفي الحدوث عن الله مثلاً))⁽⁵⁾.

(1) راجع قسم التَّحقيق (ص/156).

(2) راجع قسم التَّحقيق (ص/243).

(3) راجع قسم التَّحقيق (ص/221).

(4) راجع قسم التَّحقيق (ص/182).

(5) راجع قسم التَّحقيق (ص/174).

وغيرها الكثير الكثير من أمثلة علم المنطق والأساليب الكلامية المدرجة أثناء شرحه لكل البراهين، فهي سمة المخطوط.

عاشراً: استدلاله بالأدلة النقلية والذوقية:

للساوي قدرة على استحضار النصوص النقلية والاستدلال بها، فيجعل حجته قائمة، فيستدل الشاوي بالأدلة النقلية من القرآن الكريم بمواضع متفرقة، وبشكل عام يُعَدُّ مُقَالاً من الشواهد القرآنية، ومثال استدلاله بالقرآن قوله الله تعالى ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: 75].

وكذلك استدلاله بالأحاديث النبوية الشريفة قليل بشكل عام، إذ استدلّ بخمسة عشر حديثاً، منها في الصحيحين ومنقول بحرفيته، ومنها ما كان يذكر الحديث ويخرجه عن البخاري لكن ليس باللفظ نفسه، كما أورد في قضية جلوس سيدنا عمر رضي الله عنه عند بئر "أريس" كما جلس النبي ﷺ (2).

إضافة إلى أنه في موضع آخر يذكر الحديث دون لفظ البخاري، وعند تخريجه يتبين أنه من صحيح البخاري، وورد هذا ثلاث مرات مثل: {إنكم لا تدعون أصم ولا أعمى ولا أبكم غائباً} (3)،

ومنها من غير الصحيحين كاستدلاله بحديث خرجه من صحيح ابن حبان، وهو قول النبي ﷺ: {الأنبياء أربعة وعشرون ألفاً ومئة ألف، والرسل ثلاث مئة وثلاثة عشر} (4).

ويذكر تفاصيل من السيرة النبوية المعطرة، واقتداء الصحابة بأفعاله صلى الله عليه وسلم، ويذكر اسم الصحابي مثل: ((ابن جريج قال لعبد الله بن عمر: رأيتك تصنع أربعاً لم أر أحداً من أصحابك)) (5)،

أما أدلته الذوقية فتظهر جلية واضحة في آخر قسم؛ عند عرضه للأقوال في باب الكلمة المشرفة، فنلاحظ فيها صوفيته المعتدلة، فيستدل بآبِن عطاء الله السكندري عند قوله: ((لأنَّ الكلام تأمُّ بنفسه من حيث المعنى، والاحتياج للخبر عند افتقار الكلام إليه)) (6)، ويكثر النقل من كتاب "الشفا بتعريف حقوق المصطفى" للقاضي

¹ (1) راجع قسم التحقيق (ص/234).

(2) راجع قسم التحقيق (ص/246).

(3) راجع قسم التحقيق (ص/146).

(4) راجع قسم التحقيق (ص/84).

(5) راجع قسم التحقيق (ص/247).

(6) راجع قسم التحقيق (ص/264).

عياض، مثال: ((ولتكن أيتها المؤمن على حذرٍ عظيمٍ من إيمانك))⁽¹⁾، فيشير إلى ما نقله في الشفا وضعفه، ((قال عن الكلبي قال: وليس ثقة أنه تمنى أنه ينزل عليه ما يقارب بينه وبين قومه، فأنزل: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ﴾ [النجم: 19] تلك الغرائق العلى، وإن شفاعتهن لثرجى، فسجد وسجد معه المشركون والجن والإنس، إلا رجلاً أخذ كفاً من ترابٍ وقال: هذا يكفيني))⁽²⁾.

(1) راجع قسم التحقيق (ص/250).

(2) راجع قسم التحقيق (ص/250).

الفصل الثالث: ميّزات كتاب "توكيد العقد" والجوانب التي تفرّد بها العلامة يحيى الشّاوي ومناقشتها.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: ميّزات حاشية الشّاوي الجزائريّ "توكيد العقد" ومقارنتها مع غيرها من الحواشي.

المبحث الثاني: الجوانب التي تفرّد بها العلامة يحيى الشّاوي في "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد":

المبحث الأول: ميّزات حاشية الشاويّ الجزائريّ "توكيد العقد" ومقارنتها مع غيرها من الحواشي.

سيجيب هذا المبحث على تساؤلات البحث المطروحة، مع إيضاح لما تميّزت بها هذه الحاشية من غيرها. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ميّزات حاشية الشاويّ "توكيد العقد" عن غيرها من الحواشي.

المطلب الثاني: دراسة مقارنة لأجزاء من كتاب "توكيد العقد" مع غيرها من الحواشي.

المطلب الثالث: فروقات بين حاشية "السكتاني وحاشية الشاويّ".

المطلب الأول: ميّزات حاشية الشاويّ الجزائريّ عن غيرها من الحواشي:

تضيف التنبّهات والفوائد الموجودة في ثنايا "توكيد العقد" أهميّة لطالب العلم، وتميّزاً عن باقي الحواشي، وللحاشية ميزةً خاصّةً يضيفها العلامة يحيى الشاويّ الجزائريّ؛ كتعليقه لما بعد النصوص، والإحالات والاستنتاجات، سيذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر كالآتي:

تنبيه: ((قال السعد: (يشتهى على بعض الأذهان أحد الاستعمالين) أعني استعمال اللّغويين والمعقوليين بالآخر فيقع الغلط، ففي بعض التراكيب، منع الأول منع التّالي (نحو لو جاء زيد لأكرمه)).

وفي البعض على العكس، نحو ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22]]⁽¹⁾.

تنبيه: ((قد علمت فيما سبق الخلاف في المستثنى، هل هو من باب المنطوق أم المفهوم عند الأصوليين؟ فاعلم أنّه كذلك عند النّحويين))⁽²⁾.

تنبيه: ((لا معارضة بين ما يذكره النّحويون من أنّ (لا) إن لم يبين الاسم معها احتملت الوحدة واحتملت نفى الجنس، وما يذكره الأصوليون من أنّ النّكرة في سياق النّفي تعمّ، فإنّ المراد عند الأصوليين أنّها تعمّ ظاهراً لا قطعاً، وإنّما جاء العموم مع النّصب لنيّة (من)، وهو من حمل منصوبٍ على مجرورٍ، بخلاف (لا) المهملة أو العاملة عمل ليس، إذ لا مناسبة بين مرفوعٍ ومنصوبٍ، فاعرفه فإنّه حسن))⁽³⁾.

(1) راجع قسم التّحقيق (ص/175).

(2) راجع قسم التّحقيق (ص/175).

(3) راجع قسم التّحقيق (ص/271).

فائدة: ((ذكرتها والحديث شجون: هي المسألة التي سُئل عنها ابن الحاجب؛ ووقع نظيرها في كتاب سيبويه، أما مسألة ابن الحاجب فذكرها السيوطي في عقد الزبرجد على مسند أحمد، أن ابن الحاجب سُئل عن قولهم: (ما علمت أحداً رواه غير فلان)، هل يجوز في (غير) الرّفْع والنّصْب؟ أم كيف الحكم؟))⁽¹⁾.

المطلب الثاني: دراسة مقارنة لـ "توكيد العقد" مع غيرها من الحواشي:

إنّ ممّا يُثبت موسوعيّة العلامة يحيى الشّاويّ الجزائريّ العلميّة التي تظهر في هذه الرّسالة، ما وجدته الباحثة عند مقارنتها "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد" بباقي الحواشي، والاطّلاع عليها لتقييمها وتقويمها العلميّ عن غيرها، وخصوصاً السّابقة له _ السّكتانيّ وقُدّورة _ من أنّها ليست مجرد جمع، بل تتضمّن توضيحاتٍ تفرّد بها الإمام يحيى الشّاويّ عمّن سبقه ممّن حشّى على السّنوسيّة وشرحها، واقتصرت المقارنة بين الحواشي على الجزء الأوّل من النّص المحقّق المتضمّن باب برهان وجوب الوجود ووجوب القدم والبقاء، وبعض المواضع التي وقفت عندها الباحثة ودفعتها لهذه المقارنة عند باب أحكام الرُّسل، وفقراتٍ جزئيةٍ من القسم الأخير فقط، لإظهار جديد العلامة يحيى الشّاويّ عن غيره، وكإضافة تُغني القسم الدّراسيّ _ فمنهج الدّراسة المقارنة يختلف عن عمل التّحقيق هذا، فعند مقارنة الحواشي بعضها مع بعضٍ بتفاصيلها الدّقيقة تظهر نقاطٌ عدّة، وهي:

1) مُميّزات الحواشي وطُرقها في القرن الحادي عشر، وهو عصر المؤلّف، عن غيرها من الحواشي في القرون اللاحقة، مثل مقارنة أقوال العلماء بالعودة إلى حواشيه، وأخذهم بالدّلل المركّب للاستدلال على حدوث العالم: إذ يذكر البيجوري⁽²⁾ والشّرقاوي⁽³⁾ أنّ السّنوسيّ جارٍ على المذهبين، إذ يمكن إجراؤه على الأصوليين، أي معنى كلامه (فالعالم) أي من حيث حدوثه، فوجه الدّلالة الحدوث لا الإمكان، وإجراؤه على المتكلمين، ففي كلامه حذف المقدّمتين معاً واستغناءً بدليلهما، أمّا السّكتانيّ⁽⁴⁾ فيذكر إشكال جعل الحدوث دليلاً، والجواب: إنّهُ مجازٌ من إطلاق اسم الملزوم الذي هو العالم على لازمهِ، وهو الحدوث، أو من باب إطلاق اسم الكلّ على

(1) راجع قسم التّحقيق (ص/288).

(2) البيجوري: (ت1276هـ) هو إبراهيم بن محمّد بن أحمد الشافعيّ البيجوريّ المصريّ، نسبةً إلى قرية "باجور" بمصر، الشّيخ (19) من شيوخ الأزهر، من مؤلّفاته: "حاشيّة على شرح السعد" "حاشيّة على السّلم المنورق". انظر: "هديّة العارفين" 41/1، "الأعلام" 71/1، "معجم المطبوعات" سركيس ص507.

(3) الشّرقاويّ: (ت1227هـ) هو عبد الله بن حجازيّ بن إبراهيم الشّرقاويّ، فقيه شافعيّ، تولّى مشيخة الأزهر (1208هـ)، من مؤلّفاته: "العقائد المشرفة في علم التّوحيد" و"شرح رسالة عبد الفتّاح العادليّ في العقائد". انظر: "عجائب الآثار" ص172، "الأعلام" 78/4.

(4) السّكتانيّ: (ت1061هـ) هو أبو مهديّ عيسى بن عبد الرحمن السّكتانيّ من "مراكش"، فقيه، قاضٍ، من مؤلّفاته: شرح صغرى الصّغرى للسّنوسيّ المسمّاة "النّحفة المفيدة في شرح العقيدة الحفيدة" و"شرح على السّنوسيّة". انظر: "خلاصة الأثر" 235/3، "شجرة النور الزكيّة" 308/1، "الأعلام" الزركليّ 556/9.

الجزء على القول بأنه مركَّب، والسَّرّ فيه أنه منشأ الانتقال إلى المدلول، فهو روح الدّالة كقوله ﷺ {الحجّ عرفة}، ومشى الدّسوقي⁽¹⁾ على قول السُّكّاني بأنّ السَّنُوسِيّ أطلق الدّليل على المقدّمة الواحدة، وأنّه مجازٌ من باب إطلاق اسم الكلّ على الجزء⁽²⁾.

(2) تفرّد المؤلّف بتوضيحاته الدّقيقة، فلم تجد الباحثة حواشي سابقة للّشاوي تذكر بأن (بل) للإبطال، إنّما وجدتُها في اللاحقة له كحاشية البيجوري وحاشية الشّرقاوي، فلعلّهم أخذوا عن الشّاوي، فيقول الشّاوي: ((إنّها للإبطال، لأنّه نفى لقوله: (لو لم يكن له محدث) المحدث المبين، فاحتمل مفهومه أنّه حدث لنفسه أو أحدث نفسه، أبطل أن يكون أحدث نفسه))⁽³⁾.

(3) بمقارنة الحواشي المتعاصرة مع الشّاوي "كالسُّكّاني" يتبيّن تفرّد الشّاوي بترجيحاته لأقوال العلماء بعد مناقشتها، إذ رجّح قول "ابن الصّايغ" فقال: ((والحقّ كما قال الصّايغ أنّه أشبه شيءٍ ببدل الشيء من الشيء، من بدل البعض من الكلّ، وإنّما كان واسطة؛ لأنّ مجرد إحلاله محلّ المبدل منه، لا يوجب كونه بدل كلّ من كلّ))⁽⁴⁾، بينما بالعودة لحاشية "السُّكّاني" نجده قد اكتفى بذكر رأي "ابن الصّايغ" عند (ل117. أ)⁽⁵⁾.

(4) كذلك يتبيّن عند مقارنة الحاشية المعاصرة للّشاوي _السُّكّاني_ توافق رأي المؤلّف في بعض المواضع مع رأي من سبقه مثال: (ومثل هذه العبارة مذكورة عند السُّكّاني (النسبة غير المنتسبين ومنشأ الغلط.... والمنقل إليه والله أعلم)⁽⁶⁾، وأيضاً نجد التوافق في النصّ التّالي: (كذا قال السُّكّاني، واعترض بأنّ ابن الصّايغ جعل البديل في (ما قام أحدٌ إلّا زيد) هو (إلّا زيد)، (لا زيد وحده)، وحينئذٍ فلا تخالف بين البديل والمبدل منه)⁽⁷⁾.

(1) الدّسوقي: (1230هـ) هو محمّد بن أحمد بن عرفة الدّسوقي، فقيه مالكيّ، من مؤلّفات: "حاشية على شرح التّفتازاني على التلخيص" حاشية على الدّردير لمختصر خليل. انظر: "عجائب الآثار" 4/231، "معجم المطبوعات" ص875، "معجم المؤلّفين" 5/292.

- تمتاز حاشية الدّسوقي على شرح أمّ البراهين بأنّها منظّمة بسيطة سهلة، تبيّن عندما يأخذ عن الشّاوي بعض غوامض أسلوب الشّاوي.

(2) راجع الحاشية من قسم التّحقيق (ص/161).

(3) راجع قسم التّحقيق (ص/177).

(4) راجع قسم التّحقيق (ص/281).

(5) مخطوط جمهوريّة مصر العربيّة، وزارة الأوقاف، المكتبة المركزيّة للمخطوطات، "حاشية على شرح أمّ البراهين" عيسى بن عبد الرحمن السُّكّاني، تحت رقم (907) تاريخ النسخ (1152هـ).

(6) راجع الحاشية من قسم التّحقيق (ص/183).

(7) راجع الحاشية من قسم التّحقيق (ص/280).

(5) كما يتبين رأي من خالفه عند المقارنة ومن وافقه ممن حشى على السنوسية كالتالي: (يوافق كلام الشاوي كلام الشرقاوي والدسوقي في حاشيتهما أنهما العلم المركب والعلم الضروري_ لا يطلقان على علمه تعالى خوفاً من توهم المعنى الأول، لا لكونه تعالى يستدعي سبق الجهل، خلافاً لما يفيد الظاهر من أن الضروري بأقسامه في معنى الجهل، بل ولا يجوز شرعاً أيضاً... وهو الزجاج . بينما يذكر البيجوري أن تلك المعاني لا تطلق في حقّه تعالى لاستدعائها سبق الجهل)⁽¹⁾.

ويتوضح رأي من وافقه أيضاً ك: النابلسي⁽²⁾ في حاشيته المسماة "الأنوار الإلهية في المقدمة السنوسية" فيوافق رأي الشاوي بأنه لا دور عند تعريف الإمام السنوسي للجائز والممكن كالتالي: (بل إن كلام السنوسي مغاير لمعنى الدور تماماً، لأنه يقتضي أن الجائز نفس الفعل أو الترك، وأن الممكن نفس المفعول أو المتروك)⁽³⁾.

(6) يلمع فكر العلامة يحيى الشاوي بمقارنة حاشيته مع غيره، فيظهر قوة محاكمته وفهمه لكلام السنوسي لقوله (فحكمك) عند برهان وجوب الأمانة للأنبياء عليهم السلام في التبليغ، فعند العودة لحاشية الدسوقي نجده يرى التأويل في الجزاء، على حين يراه الشاوي الجزائي في الشرط، فأشير لهذا كالتالي: (لكن نجد الدسوقي يرى أن المتبادر هو التأويل في الجزاء، وليس كما يراه الشاوي في الشرط، ثم يكمل الدسوقي بموافقه للشاوي؛ لأن الحق عدم التأويل، لا في الشرط ولا في الجزاء، وحينئذ لا حاجة لقوله: (فحكمك)، ثم يكمل الدسوقي بأنها من قبيل نفي العموم والشمول، لكنه يقول: (والمحقق السلب الجزئي) فيما يذكر الشاوي إنها لسلب العموم) فيقرر الشاوي أنه لا حاجة للتأويل⁽⁴⁾.

(7) كما يتوضح بالعودة لباقي الحواشي ومقارنتها مع حاشية يحيى الشاوي الجزائي، سلاسة أسلوبها وأفكارها، ووضوح العبارات فيها بينما تظهر عبارات الشاوي صعبة السبك غامضة، وبأسلوب شائك، وأفكار طويلة تحتاج لمكنة علمية واسعة للإلمام بها.

(1) راجع الحاشية من قسم التحقيق (ص/141).

(2) النابلسي: (ت1143هـ) هو عبد الغني بن إسماعيل بن أحمد بن إبراهيم الدمشقي، ناظم، صوفي، عالم بالدين والأدب، من مؤلفاته: "قلائد المرجان في عقائد أهل الإيمان". انظر: "سلك الدرر" 417/3، "هدية العارفين" 312/1، "الأعلام" 32/4.

(3) راجع الحاشية من قسم التحقيق (ص/151).

(4) راجع الحاشية من قسم التحقيق (ص/251).

فَيَتَبَيَّنُ فِي كُلِّ مِنْ حَاشِيَةِ السُّكْتَانِيِّ وَالْخَرْشِيِّ ⁽¹⁾ المعاصران للشاوي، سهولة الأسلوب ووضوح العبارات، وقد سبقت الإشارة لنصوص من حاشية السُّكْتَانِيِّ، وسينفرد المطلب التالي ببيان بعض الفروقات والتشابه بين حاشية السُّكْتَانِيِّ وَالْشَاوِيِّ، أَمَّا الْخَرْشِيُّ فِي حَاشِيَتِهِ الْمَسْمَاةِ "الفرائد السنية في شرح المقدمة السنوسية" وهو كتابٌ قِيمٌ، فكان أسلوبه واضحاً بالنسبة لأسلوب ومنهج الشاوي فلم يستطرد كثيراً عند استدلاله بالقواعد المنطقية، ولم يتطرق للنواحي اللغوية وعلماء النحو مثلما استفاض يحيى الشاوي بها، مثل ذكر الخَرْشِيُّ لمسألة التلطف بالكلمة الشريفة، فأتى بالأقوال دون توسع ودون ذكر أقوال لعلماء اللغة في إعرابها، يقول الخَرْشِيُّ: (لا ينتفع في الإيمان بأحدهما دون الآخر فصارت في شرطية أصول الإيمان كالكلمة الواحدة) ⁽²⁾، على حين استفاض يحيى الشاوي في حكم الكلمة المشرفة وأوجه إعرابها كما هو موضح في قسم التحقيق ⁽³⁾.

وَيَتَبَيَّنُ مِنْ حَاشِيَةِ الشَّرْقَاوِيِّ وَالْدُسُوقِيِّ وَالْبَيْجُورِيِّ لِلشَاوِيِّ، سلاسة الأفكار بالمقارنة مع حاشية الشاوي، بل حتى تأتي عباراتهم موصحة لمُراد المؤلف يحيى الشاوي، كعبارة البيجوري في حاشيته كما يلي: (ينبغي حمل كلام المؤلف (الإمام الشاوي) على النص نفسه في متن شرح السنوسية السابق، والذي يقول فيه الإمام الباجوري: ما اسمية، صفة للمعلوم أتى بها للدلالة على العموم في المعلوم، فيشمل جميع المعلومات، الجار والمجرور متعلق بالجهل، لكن يلزم الفصل بين المصدر ومعموله بأجنبي، إلا أنه يقال: إنه يُغتفر في الجار والمجرور ما لا يغتفر في غيره) ⁽⁴⁾.

ولاسيما الحواشي اللاحقة للمؤلف كحاشية الشَّرْقَاوِيِّ _ إذ تُعدُّ جامعة لما قبلها _ فتأتي لإغناء الفكرة، مثال: (اقتضاء كلام السنوسي واضح من طريقته أن الصفات واجبة الوجود لذاتها، أما الفخر والسعد إنها ممكنة لذاتها واجبة لما ليس عينها ولا غيرها وهو الذات العلية) ⁽⁵⁾. وكذلك حاشية البيجوري وفيها خير كثير. مثال: (المراد بالوجوب هنا عدم الانفكاك، ولو بالدليل الشرعي، لأن وجوب الأمانة والتبليغ بدليل شرعي، أما الصدق فبدليل عقلي، على أن دلالة المعجزة عقلية أو وضعية، لأنها منزلة منزلة قوله تعالى: صدق عبدي فيما يقول.

(1) الخَرْشِيُّ: (ت 1101هـ) هو أبو عبد الله محمد بن جمال الدين بن علي الخَرْشِيُّ المالكي المصري، تولى مشيخة الأزهر، من مؤلفاته: "الشرح الصغير على متن خليل". انظر: "سلك الدرر" 62/4، "صفوة من انتشر" ص 205، "الأعلام" 240/6.

(2) "الفرائد السنية في شرح المقدمة السنوسية" محمد الخَرْشِيُّ ص 312.

(3) راجع المطلب الأول والثاني (ص/255، 266).

(4) راجع الحاشية من قسم التحقيق (ص/141).

(5) راجع الحاشية من قسم التحقيق (ص/151).

وهذا ظاهر كلام السنوسي، والصحيح أن دلالتها عادية مستندة للعادة الجارية بأن تلك المعجزة علامة على الصدق⁽¹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن البيجوري⁽²⁾ اطلع على حاشية السكتاني والشاوي، وكان يميل لآراء الشاوي في كثير من المواضع؛ على حساب أقوال السكتاني، ويتبين هذا في "حاشيته على جوهر التوحيد" وكتابه "تحقيق المقام وكفاية العوام"، فذكر عند قوله في صفة قيامه تعالى⁽³⁾ بنفسه: (وقد جعل بعضهم الباء في قوله "بالنفس" باء الآلة، وأصله السكتاني، وفيه إساءة أدب، وقد تخلص الشيخ يحيى الشاوي من إساءة الأدب بأن فائدة ذلك تظهر في المقابل: أي لا بغيره، فالمعنى: أن الغير ليس آله في قيامه تعالى، فهو نظير ما سبق وجوده لذاته لا لعل، لكن الأولى أن الباء للسببية....)⁽⁴⁾.

إنما بالعودة للحواشي السابقة لحاشية يحيى الشاوي الجزائري ممن وضع حاشية على صغرى السنوسي كمخطوط حاشية الشيخ "سعيد قدورة"⁽⁵⁾ شيخ يحيى الشاوي، لم تستطيع الباحثة إتمام البحث فيها، والاستفادة منها لعدم وضوح الخط واستحالة القراءة.

المطلب الثالث: فروقات بين حاشية "السكتاني وحاشية الشاوي":

إضافة إلى ما سبق بيأته من فروقات لحاشية "السكتاني" عن "الشاوي الجزائري" يُضاف إليها التعقيبات الخاصة التالية:

1) وجود تطابق شبه حرفي لبعض النصوص الموجودة في حاشية "السكتاني" مع نصوص الشاوي، وهذا مثالاً فقط، وليس على سبيل الحصر، إذ يقول الشاوي: ((فعل كلّ ممكن بلا تراخ، فلا توهم، وعلى تقدير أن يسبق إلى الوهم شيء فهو يندفع فوراً)).

(1) راجع الحاشية من قسم التحقيق (ص/231).

(2) للبيجوري حاشية قيمة في علم المنطق "حاشية البيجوري على السلم المروني للأخضري".

(3) صفة القيام بالنفس لله سبحانه وتعالى ليست من ضمن القسم المكلفة الباحثة بتحقيقه، فالقسم المطلوب تحقيقه يتضمن البراهين على الصفات.

(4) انظر: "حاشية البيجوري على جوهر التوحيد" ص112.

(5) مخطوط سعيد بن ابراهيم قدورة، حواش على شرح الصغرى للسنوسي، مكتبة جامعة الملك سعود رقم 4781.

ولا كذلك ترجمة الإرشاد، فهي كلام تامّ يومهم تطرّق الجواز إلى ذاته، نعم يقوّي الإرادة على المصنّف في العبارة الأولى، وهي قوله: **(أن يعرف..إلى آخره) ويقوي لإيهامها**((⁽¹⁾).

فالنّص السابق ذكره السُّكتاني بحرفيته عند (ل56. أ)⁽²⁾.

أيضاً التشابه حرفي للنّص الذي استدّل به السُّكتاني والشاوي بقول الشَّيخ "المنجور"، فهو عند السُّكتاني في (ل53. أ) مطابق لما عند الشاوي كالتّالي: **((قوله: (النُّكْة) مأخوذة من النُّكْت بالتاء المثناة، أن يضرب في الأرض فيصيب فيؤثّر بها، قال المنجور: (وإنما سُميت بذلك لأنّ الإنسان عندما يتدبّر أمراً دقيقاً يستغرق، فينكت وهو لا يشعر، فهو من باب تسمية الشَّيء بما يجاوره))**⁽³⁾.

2) يتفق أيضاً "الشاوي الجزائري" مع "السُّكتاني" في مواضع، كانفرادهما بتصحيح المتن عند البرهنة على وجوب وجوده تعالى، والاستدلال بطريقة المستدلّ مع المانع، كما يعرضها الشاوي عند طلبه لتصحيح الكبرى والصغرى كالتّالي: **((ثم إن لم يُسلم الخصم في الحدوث للجزم، احتجّ له بالظاهر الحدوث الملازم له وهو العَرَض... إلى إنكار حدوث العَرَض، أقام عليه دليلاً آخر أيضاً، فأخذ المقصد أولاً، ثمّ شرع في دفع شُبّه تردّ عليه، كما هو شأن المستدلّ مع المانع، فتأمّله. ثمّ إن الدّليل... فالاقترانيّ ما كان من صغرى وكبرى على هيئات مخصوصة، كما ذكرنا في قولنا: العالم حادث، وكلّ حادث لا بدّ له من محدث، ويُطلب تصحيح الكبرى والصغرى))**⁽⁴⁾.

كذلك يتفق معه بتأييد رأي "الشَّلَوِين" في شرط البدل بأنّ شرطه صحّة الإخلال، فإنّ (لا) في معناها في التّركيب (لا أحد فيها إلّا زيد) بمعنى (ما)، ولهما نفس الأحكام كالتّالي: **((أي التّركيب الذي فيه (لا) هو هذا التّركيب الذي فيه (ما) لاتحاد معناه، فتجري فيهما نفس الأحكام، فيكون المعنى لا يستحقّ العبادة أحدٌ إلّا الله سبحانه، أو ما في الوجود إلّا الله. والسُّكتاني كذلك أقرّ جواب الشَّلَوِين))**⁽⁵⁾.

3) يتبيّن عند المقارنة دقّة عبارة الشاوي، إذ وردت كلمة (العقل) عند المعاصر ليحيى الشاوي الجزائري "السُّكتاني"، والمتأخّر "الدَّسوقي" في حاشيتيهما **(الفعل)**، ولعلّ هذا يكون سهواً، لأنّ كلمة العقل هي المناسبة

(1) راجع قسم التّحقيق (ص/150).

(2) انظر المخطوط السابق للسُّكتاني تحت رقم (907).

(3) راجع قسم التّحقيق (ص/140).

(4) راجع قسم التّحقيق (ص/164).

(5) راجع الحاشية من قسم التّحقيق (ص/281).

لسياق المعنى، فنتوضّح عندما يذكرها الشّاوي كالتّالي: ((كالواجبات والمستحيلات، بل هو فعلٌ كلّ ما يقتضي العقل بجوازه وإمكانه، لأنّ الحاجة دعت لما يحصر الجائز في حقّه تعالى))⁽¹⁾.

أمّا في النّسختين الأزهريتين والنّسخة السّعوديّة من " توكيد العقد" فلم تُذكر أصلاً كلمة (العقل) أو (الفعل)، بل ساقطةٌ منها، وهي مذكورةٌ في النّسخة المغربيّة المعتمدة للتّحقيق، وممّا سبق ترجيح الباحثة إثبات (العقل) لمناسبتها للمعنى والسّياق عند تعريف الواجب والمستحيل⁽²⁾، وهذا ما استمدّته الباحثة من شخصيّة المؤلّف باعتداده نفسه وترجيحه للأقوال.

4) ومن الممكن أن يعود النّشابه الحرفي السّابق - كما استنتجته الباحثة- إلى وجود اسم "الحسن بن محمّد الدّرعّي"⁽³⁾، وهو من شيوخ "السّكتاني"، كما صرّح في حاشيته (ل135.أ)⁽⁴⁾ وله تأليفٌ على "السّنوسيّة"، والذي تکرّر اسمه في غير قسمي المخصّص لهذه الدّراسة في (ل89.أ) (ل90.أ) (ل90.ب)، حتى إنّ الشّاوي لا يؤيّد الدّرعّي بجميع أقواله، فلعلّ الإمام "الشّاوي" و"السّكتاني" أخذوا من أحد مؤلّفات "الدّرعّي"، أو جمعا الحاشيتين من أصلٍ آخر، والله تعالى أعلم.

(1) راجع قسم التّحقيق (ص/151).

(2) راجع التّعريف في قسم التّحقيق (ص/151).

(3) الحسن بن محمّد الدّرعّي: (ت1085هـ) المعروف بابن الناصر، فقيه، لغوي، متصوّف، مغربيّ من مشايخ الراشديّة. انظر:

"نشر المثنائي" 64/1، "مرآة المحاسن" ص77.

(4) انظر المخطوط السابق للسّكتاني.

المبحث الثاني: الجوانب التي تفرّد بها العلامة يحيى الشاوي في "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد":

سيوضّح هذا المبحث قيمة هذا المخطوط من خلال تفرّدات المؤلّف في تأليفه.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تفرّده من الناحية العقديّة وعلم الكلام.

المطلب الثاني: تفرّده من الناحية اللّغويّة.

المطلب الأول: تفرّده من الناحية العقديّة وعلم الكلام:

تجلّى تفرّد العلامة يحيى الشاوي في تأليفه "لتوكيد العقد" باستدراكاته على الإمام السنوسيّ بمسائل معيّنة، أظهر عندها حجّته وبرهانه، فهو ذو علمٍ غزيرٍ، شهد له بذلك طلابه وشيوخه، إذ استطاع أن يفرض نفسه بعلمه وتفوّقه على المشرق العربيّ، بعد أن كان مجهولاً جزائريّاً؛ قدّم لأداء مناسك الحجّ، فوصل لدرجة الإقراء في الأزهر، إضافةً إلى ما ناله من حظوةٍ عند العثمانيّين بجهوده العلميّة، وكذلك تفرّد بمنهجه المتجليّ بتعقيباته على طرق الاستدلال عند الآخرين، إذا رأى عدم تحقيقها للمطلوب ومناقشتها، ثمّ بترجيحاته لآرائهم، إضافةً إلى طريقته باستخدام علم المنطق، وطريقة عرضه وإحاطته بجوانب المسألة، وكلّ هذا يمكن إدراجه ضمن المسائل التي تفرّد فيها.

وكذا يتجلّى تفرّده أيضاً بأسلوبه، عند إضافته فوائد وتنبّهات ما بين المباحث، وتبحّره بأقوال النُحاة وآرائهم عند تقريره للمسائل، فكان متفرّداً بها عن غيره، فيمكن القول بأنّ جهوده وتعقيباته استفاد منها من حشّى على السنوسيّة من بعده، فتظهر تلك التفرّدات بما يلي:

- 1) تفرّداته بإضافة تفاصيل دقيقة عند عرضه للمباحث الكلاميّة، كتوضيحه للفرق بين السبب والشرط بقوله: (لأنّ الشرط هو السابق لغةً وعقلاً، فالربط التقديريّ باستلزام الأول للتّالي، وذلك حقٌّ إن فرضته سبباً، فالسبب يستلزم المسبّب، وإن فرضته ملزوماً فالملزوم يستلزم اللازم، لاستلزام المساوي، أو الأخصّ لمساويه، أو الأعمّ منه))⁽¹⁾

(1) راجع قسم التّحقيق (ص/169).

(2) الإمام الشَّاويّ ليس مجرد ناقلٍ لما في كتب العلماء، بل ناقدٌ أيضاً، فشخصيته الناقدة المرجحة ومنهجه النقدي ظهرا في هذه الحاشية، بطريقة تعامله مع النصّ، فنراه ينقد ويرجح الأقوال بعد عرضها، إذ يعرض لكلام "السُّهَيْليّ" في أنّ نصب المستنثى لا يجوز عند الإثبات كالتّالي: ((إنّ الاستثناء في النّفي ونصب المستنثى لا يجوز إلّا في كلامٍ يمكن إثباته))⁽¹⁾ ثمّ ينقد القول بأنّه غير مسلمٍ له يقول: ((غير مسلمٍ، إذ ليس النّصب في النّفي مفرعاً على الإثبات حتى يصير الشرط صحّة إمكان الإثبات، فما قاله السُّهَيْليّ غير مسلمٍ))⁽²⁾.

بل إنّه ينتقد تسليم الشَّيخ "السُّنُوسيّ" للإمام "المقترح" عند مناقشته للمطلب الأول في دفع التناقض المقرّر في كلّ استثناءٍ، وفي الكلّيّة والجُزئيّة في (لا إله إلّا الله)، ونصّه كما يلي:

((قال المقترح: ((وصفة النّفي أبلغ)) من جهة إنّها تفيد نفي الكميّة اتّصلاً وانفصالاً بخلاف (الله واحد)، فإنّه ينفي الكميّة المتّصلة فقط، لأنّه إنّما يُنفي التّعُدُّ في مدلول الاسم الذي هو علّمٌ على ذاته المخصوصة، إذ هو المحكوم عليه بقولك: (الله واحد)، والواحد أصل معناه لا ينقسم ولا يتجزأ، إذ الواحد هو ذلك كما ذكر في الإرشاد، وهذا هو نفي الكميّة المتّصلة، وهذا هو الذي راعاه المقترح وسلم الشَّيخ له ذلك، وهو غير مسلمٍ، فإنّ الكمّ المنفصل يُفهم نفيه من العلّميّة، إذ العلم من حيث هو علّمٌ لا يقبل الشّركة، فلا يصدق (الله) إلّا على الفرد الحقّ، فحصل نفي الكميّتين، فتأمّله))⁽³⁾.

(3) تعقيباً على أقوال العلماء كثيرةً، وبها تتمثّل تفرداته، ما يدلّ على قوة شخصيته، فيعرض الرّأي ويناقشه ثمّ يعقب عليه، فالشَّاويّ لم يسلم للإمام "السُّنُوسيّ" في جميع الأقوال، كتسليم "السُّنُوسيّ" للمقترح في أنّ النفي في الكلمة المشرفة يشمل الكمّ المنفصل والمتّصل، فيما يعقب الشَّاويّ بما يلي: ((قولك (الله واحد)، والواحد أصل معناه لا ينقسم ولا يتجزأ، إذ الواحد هو ذلك كما ذكر في الإرشاد، وهذا هو نفي الكميّة المتّصلة، وهذا هو الذي راعاه المقترح وسلم الشَّيخ له ذلك، وهو غير مسلمٍ، فإنّ الكمّ المنفصل يُفهم نفيه من العلّميّة))⁽⁴⁾.

(1) راجع قسم التّحقيق (ص/286).

(2) راجع قسم التّحقيق (ص/287).

(3) راجع قسم التّحقيق (ص/258).

(4) راجع قسم التّحقيق (ص/258).

(4) **تحريره لدقيق المسألة**، فبعد مراجعة الأقوال وعرضها، نجد تحريراً قد لا يوجد إلا في أثناء العبارات والإشارات التي نصادفها في كتب محققي المذهب من المتقدمين والمتأخرين، فنجد بيان يحيى الشاوي وتحريره لاجتماع مؤثرين على أثر واحد، يقول: ((وَمَنْعُ السَّعْدِ وَالْمَقْتَرَحُ كَوْنُ الْعُمومِ يَقْتَضِي الْوُقُوعَ بَلْ جَوَازُ الْوُقُوعِ... ووقوع الفعل بقدرة العبد من وقوع طرف الجائز فلا يستلزم عجز قدرته، وأجاباً بأن جواز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المُحال، وجواز المُحال مُحال، قال وفيه نظرٌ انتهى... ووُجِّهَ أَنَّ الْجَوَازَ لَا مَعْنَى لَهُ إِلَّا إِمَّاكَانَ الطَّرْفَيْنِ وَوُقُوعَهُ بِهَا أَوْ بغيرِهَا، فحيث وقع بالغير فهو أحد طرفي الجائز، والله أعلم))⁽¹⁾.

(5) **استدراكه على الإمام "السُّنُوسِيَّ"** لأنَّ مسلكه كان توضيح غوامض المسائل عند السُّنُوسِيَّ، مثل مسألة تأثير قدرة العبد في الفعل أم لا؟ والتي أثّرت بين السادة الأشاعرة، فأوضح رأيه بقول "الجويني" في آخر مؤلفاته "العقيدة النظامية"، فنقل يحيى الشاوي قول "السُّنُوسِيَّ" في كبراه، والإمام السُّنُوسِيَّ ممثلاً للمذهب الأشعريّ لم يتقبل رأي "الجويني" بإثبات قدرة العبد في أفعاله، وقال: إِنَّهَا مَكْذُوبَةٌ، يقول الإمام السُّنُوسِيَّ: ((ولا يصح نسبتهما لهم، بل هي مكذوبةٌ عنهم، ولئن صحّت فإنما قالوها في مناظرةٍ مع المعتزلة جرّ إليها الجدل انتهى))⁽²⁾.

فالإمام السُّنُوسِيَّ نفى قول إمام الحرمين لفظاً وتفصيلاً ومعنى حتى لا يُفتح بابٌ للمؤولين، هل الفعل من خلق الله؟ أم من خلق العبد بقدرته التي خلقها الله به؟ فأغلق السُّنُوسِيَّ هذا الباب منذ بدايته، وكأنَّ السُّنُوسِيَّ يأخذ أقصر الطرق، وحتى في استدلالاته يأخذ بالاستدلال القصير على عكس الشاوي.

ففي هذه المسألة نرى الشاوي يغامر ويثبت القول للجويني لفظاً ومعنى، ويُدْرِجُه بأنّه من أقواله وأنه ثابت في كتابه ولم يثبت بأنه من باب الجدل أو المناظرة، واستبعد أن يكون الكلام قد اقتطع ونُسب له، فيقول الشاوي: ((فيسمع من نقل عنهما قولهما-الجويني والسُّنُوسِيَّ-، أَنَّ قدرة العبد تؤثر في حال أو وجه واعتبار، ففقطعه ونقله ونسبه قولاً لهما، مع أنّه على نحو ما ذكرنا))⁽³⁾.

(1) راجع قسم التحقيق (ص/207).

(2) راجع قسم التحقيق (ص/214).

(3) راجع قسم التحقيق (ص/214).

فكان استدراك "الشاوي" على السنوسي بقوله: ((فلم يكن على سبيل السوق للخصم في مناظرة قطعاً، ويبعد كونها مكدوبةً لاتفاق هؤلاء الأئمة على نقلها، ولا سيما قول إمام ال حرمين، فهو في متنه، فتأمل ذلك، والله أعلم))⁽¹⁾.

لكن يحيى الشاوي يحلّ كلام الجويني ويؤجّد له مخرجاً بحيث يُبعد عن الجويني ما يفسد عقيدة التوحيد، فيؤوّل المعنى الذي أراده الجويني لغير ما فهمه الإمام السنوسي، فيقول يحيى الشاوي: ((يكفي من ذلك ما هو مناط الثواب والعقاب، وهو كونه معصيةً أو طاعةً، إذ ليس المناط الفعل من حيث هو فعل، بل من حيث إنّه على وجه كذا، فما الدّاعي لكم إلى نسبة الفعل كلّ للعبد بلا تأثير القدرة في الوجه الموجب للعقاب والثواب))⁽²⁾. وترى الباحثة ترجيح رأي يحيى الشاوي الجزائري لاستدراكه على رأي الإمام السنوسي، فقول إمام الحرمين مؤكّد وثابت في كتابه "العقيدة النظامية" وتأويل الشاوي لكلام إمام الحرمين دقيق جداً، فمآل كل أفعال الإنسان بنهاية الأمر لمناط الثواب والعقاب والله أعلم.

ومن القضايا التي استدرك على السنوسي فيها وخالفه، وبالتالي خالف جمهور الأشاعرة، هي أنّ دليل السّمع والبصر والكلام لله جلّ جلاله هو العقل فقط، بينما السنوسي وجمهور الأشاعرة يقولون بالعقل والنقل معاً، فيقول الشاوي: ((والمطالب الثلاثة تؤخذ من دليله العقلي لا من السّمع))⁽³⁾.

8) طريقة استدلاله هي أبرز ما تفرّد به بالمسائل العقديّة، إذ تفرّد الإمام يحيى الشاوي عن الإمام السنوسي في برهان الوجود، حيث برهن عليه الإمام السنوسي بحدوث العالم، واستدل على حدوثه ببرهان القياس الاقترانيّ الحمليّ؛ الذي يتلخّص بما يلي: ((العالم حادثٌ، وكلّ حادثٍ له محدثٌ، فينتج: العالم حادثٌ)).

فجاء ترتيبه لدليل الحدوث كما يلي: إثبات زائدٍ على الأجرام وهي الأعراض، وذلك بملازمة العالم للأعراض الحادثة، ثمّ إثبات حدوث الأعراض، وملازمتها للأجرام، وانتفاء الكُمون والظهور والانتقال والقيام بالنفس عنها، وذلك من مشاهدة تغيّرها، وانتفاء حوادث لا أوّل لها، وذلك من حدوثها.

(1) راجع قسم التّحقيق (ص/215).

(2) راجع قسم التّحقيق (ص/214).

(3) راجع قسم التّحقيق (ص/221).

بينما نجد الإمام الشاويّ ذهب إلى طريقة أخرى في الاستدلال، وهي البرهان على حدوث العالم ببرهان القياس الاقتراضي الشرطي؛ على الشكل التالي: ((لو حدث العالم بنفسه لزم اجتماع التساوي والرجحان، لكن اجتماع التساوي والرجحان باطل، فإذن العالم لم يحدث بنفسه، ولا بدّ له من محدث))⁽¹⁾.

وفي نهاية البرهان نجد الشاويّ يعلّق على استدلال الإمام السنوسيّ بقوله: ((هذا الترتيب الذي جعله المصنّف في هذا الدليل، يُقال كان اللائق غيره؛ بأن يذكر أنّ دليل حدوث الأعراض مُشاهدةً تغيّرها، ثم هي ملازمةٌ للأجرام، ومُلازم الحادث حادث، فإن كان الجميع حادثاً، فلا بدّ له من محدث، لاستحالة اجتماع التقيضين، وهما التساوي والرجحان، وبهذا يقع المطلوب آخرًا، وهو منتهى القصد ومحطّ رحاله، كما في كلّ دليلٍ غيره))⁽²⁾.

بيد أنّه أكّد صحّة ما ذهب إليه الإمام السنوسيّ، رغم الاختلاف في طريقة الاستدلال، بما رآه أيسر في الرّد على الخصوم وأوضح، إذ يقول: ((لكنّ ما فعله المصنّف صحيحٌ أيضاً من جهة أنّ الكلام في إثبات وجوده المستنتج علمه من حدوث العالم، وقد فعله))⁽³⁾.

فتفرّد الإمام الشاويّ في هذه الحاشية ينبع من منهجه في شرحه الدقيق وتحليله لطريقة "السنوسي" في الاستدلال ومناقشتها، فيوضّح بأن دليل الحدوث عند السنوسيّ هو في شكله وطريقته ليس برهاناً منطقيّاً بل أقرب للأسلوب الكلامي، لكن في نتيجته وما يوصل إليه فهو نفس ما يوصل إليه دليل المنطقة، ولكي يوصل الفكرة بوضوح للقارئ شرح الدليل عند المتكلمين، والدليل عند المنطقة، وبين أنّه أخذ من دليل المنطقة النتيجة دون الطريقة، ولذلك يرى الشاويّ بأن الاستدلال بطريقة أخرى أفضل كما سبق بيّانه.

المطلب الثاني: تفرّده من الناحية اللغوية:

سأذكر بعضاً من المسائل اللغوية التي تفرّد بها الإمام الشاويّ، فأبرزُ تعقيبات الشاويّ على علماء النحو تظهر بتعقيبه على شرط "ابن عرفة" في الحرف (لو) الذي مفاده ((اتّحاد وقت اللزوم والاستثناء))⁽⁴⁾، ووضع ضابطاً لها بحيث تكون (لو) زمانيةً وليست مطلقةً، وعلل هذا الضابط بقوله: ((فلو كان الاستثناء في وقت،

(1) راجع قسم التّحقيق (ص/167).

(2) راجع قسم التّحقيق (ص/163).

(3) راجع قسم التّحقيق (ص/163).

(4) راجع قسم التّحقيق (ص/173).

واللّزوم_وهو مقتضى الشرطيّة_ في وقتٍ لم يصحّ، لأنّ الاستثنائيّة نقيض الشرطيّة، وتحقّق التناقض باتّحاد الوقت، وهذا الشرط الأخير من كلام ابن عرفة، ليس بمستمرّ، إذ هو حيث تكون لَو زَمَانِيَّةً⁽¹⁾.

وكذلك استدراكه على رأي ابن الحاجب، بأن ضمير النكرة نكرة، فيقول: ((وهذا عندي فيه نظر، فإنّ كونه نكرة لا يفيد الاستثناء منه، كما أنّه إن كان معرفة لا يمتنع الاستثناء، إذ لا خلاف في جواز (جاء الزيدون إلّا زيد ابن سعيد) مثلاً، فالصواب في الجواب أن يُقال: إنّ الضمير في (موجود) عائِدٌ على (إله) المستغرق نفيّه، وذلك يوجب عمومّه في مدلوله المصحّح للاستثناء منه والمنع⁽²⁾، ثم حرّر موضع الإشكال لرأي ابن الحاجب كالآتي: ((وأجوبته السابقة غلط، منشؤه توهم توقّف الاستثناء على المنكر حتى تعسف في تنكير الضمير، وأنّ كلّ نكرة يُستثنى منها، وكلّ معرفة لا يُستثنى منها وليس كذلك، قال تعالى ﴿مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾ [النساء: 66] وهذا الحكم ما عقلوه إلّا قليلٌ منهم⁽³⁾)).

وكما يُقال بأنّ لكلّ مؤلّف بصمة خاصّة في مؤلّفاته⁽⁴⁾، فللشاوي بصمته بإدخاله لهجة فلسفيّة-إذا صحّ التعبير_ ودمجها مع المصطلحات المستعملة في سياق اللّغة العربيّة، (عرفانيّة) (نسبيّة) (علميّة) (وصفيّة) كما في النّص التّالي: ((ووجهه أنّها إن كانت نسبيّة كان (رواه) خبراً فيصحّ البذل منه والاستثناء، أمّا إن كانت عرفانيّة كان (رواه) صفةً تابعةً ليست حكماً ولا قصداً فلا بدل عنها، ولا استثناء فيجب النصب على الاستثناء أو على الإبدال من أحد، إذ ليس محطّ الحكم غيره فتأمّله⁽⁵⁾، ((فإن كانت علميّة جاز الرفع بدلاً من ضمير يقول⁽⁶⁾)).⁽⁶⁾، ((ويردّ على النصب بجهة الوصفية ما ردّ به القول بالوصفيّة في الرفع، وهذا واضح، والجواب كالجواب والله الموفق⁽⁷⁾)).

فمما سبق يتبيّن أسلوب الإمام الشّاويّ في تدريسه لـ "شرح السنوسيّة" ومميّزات هذا المؤلّف من خلال منهجه الذي تجلّى بشكلٍ واضحٍ بالتعقيبات والنقد والاستدراكات وغيرها، وهي ما تفرّد به في مؤلّفه "توكيد العقد فيما

(1) راجع قسم التّحقيق (ص/174).

(2) راجع قسم التّحقيق (ص/276).

(3) راجع قسم التّحقيق (ص/276).

(4) قد يندرج ما جاء به الشّاويّ تحت علم اللّسانيّات.

(5) راجع قسم التّحقيق (ص/288).

(6) راجع قسم التّحقيق (ص/288).

(7) راجع قسم التّحقيق (ص/289).

أخذ الله علينا من العهد " عن غيره ممّن حشّى على السنّوسيّة، سواءً من سبقه، أو من استفاد منه ممّن حشّى من بعده.

القسم الثاني: قسم التحقيق

وفيه:

مقدمة التحقيق: تضمنت ما يلي:

أولاً: توثيق عنوان الكتاب.

ثانياً: توثيق نسبة هذا الكتاب إلى مؤلفه العلامة "يحيى الشاوي الجزائري".

ثالثاً: وصف النسخ المخطوطة.

رابعاً: النسخة المعتمدة في التحقيق.

خامساً: منهج التحقيق.

سادساً: منهج التعليق.

سابعاً: صور المخطوط.

النص المحقق: من مخطوط "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد" من اللوحة (97_ب) إلى

نهاية المخطوط.

مقدمة التحقيق

تضمّنت الأسس السبعة المعتمدة في مدارس فنّ التحقيق، وهي:

أولاً: توثيق عنوان الكتاب:

حصلت الباحثة على أربع نسخٍ مخطوطةٍ من كتاب "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد"، فجاء اسم هذا الكتاب وعنوانه كالتّالي:

(1) في النسخة الأصل التي اعتُمدت وهي "نسخة المكتبة الوطنية للمملكة المغربية"، عُنون لها في بطاقة الفهرسة بعنوان "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد" وعُنون لها في رأس صفحة العنوان بالعنوان نفسه مع عبارة الهبة لهذا المخطوط.

(2) في النسخة الثانية، وهي: "نسخة المكتبة الأزهرية"، عُنون لها في بطاقة الفهرسة بعنوان "حاشية الشَّيخ يحيى على شرح السنُوسية" وعُنون لها في صفحة العنوان بعنوان "حاشية الشَّيخ يحيى على شرح السنُوسية الصُّغرى" مع عبارة الوقف لهذا المخطوط.

(3) في النسخة الثالثة، وهي: "نسخة المكتبة الأزهرية" كان هناك عنوانان في بطاقة الفهرسة وهما:

الأول: "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد"، الثاني: "حاشية الشَّاوي على السنُوسية"

وعُنون لها في رأس صفحة العنوان بـ "حاشية على شرح السنُوسية للشَّيخ يحيى المغربي الشَّاوي الجزائري".

(4) في النسخة الرابعة، وهي: "نسخة جامعة الملك سعود" عُنون لها في بطاقة الفهرسة بـ "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد"، دون ذكر اسمها في اللوحة الأولى من المخطوط، وسيأتي الحديث عن رموز هذه النسخ فيما يلي.

إذاً: ممّا سبق تبين أنّ اسم الكتاب ورد على المخطوطة، وهو بدون شكٍ "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد"

ثانياً: توثيق نسبة الكتاب لمؤلفه العلامة يحيى الشاوي الجزائري الملياني:

وبعد دراستي لنسخ المخطوط الأربعة والاطّلاع على محتواها توضّح صِحَّة نسبة كتاب "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد" إلى صاحبه العلامة "يحيى الشاوي الجزائري الملياني"، وذلك من طريقين:

الطريق الأول: ويتضمّن الوصف الخارجي للمخطوط:

يمكننا توثيق نسبة هذا المخطوط لمؤلفه العلامة "يحيى الشاوي الجزائري الملياني" من خلال:

(1) اسم المؤلف العلامة "يحيى الشاوي الجزائري الملياني" ورد في النسخ الأربع كما يلي:

أ- في النسخة الأصل "نسخة المكتبة الوطنية للمملكة المغربية"، جاء اسم العلامة "يحيى الشاوي" مصاحباً للعنوان نفسه في صفحة العنونة كالتالي "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد لشيخنا يحيى الشاوي رحمه الله" التي عليها لفظ الهبة.

إضافةً إلى ذكر النَّاسِخ اسم المؤلف في اللوحة الأولى من المخطوط مختومةً بختم (مخطوطات الأوقاف، الخزانة العامة بالرباط) كالتالي: ((وبعدُ فيقول كثير الذُّنوب والمساوي الجزائري "يحيى الشاوي": لما اجتمعت بثمر الإسكندرية سنة أداء الفريضة، واجتمع بي أناسٌ فضلاء لدرس الصُّغرى للشيخ القطب الربّاني السُّنُوسِي)). وقول النَّاسِخ أيضاً في اللوحة الأخيرة (ل145.أ): ((قال ذلك جامعها "يحيى بن محمد" كني "أبا البركات"، بإشارة السادات الأجلّاء الساكنين بالقاهرة)).

ومما يؤكّد صحة نسبتها إلى المؤلف يحيى الشاوي أنّها كُتبت من مسوّد الإمام يحيى الشاوي نفسه، أثناء تدريسه لهذا الكتاب عند قوله: ((الدرس الصُّغرى))، وقول النَّاسِخ: ((وكتبها من خطِّ مؤلفها المسوّد نفسها))، وفي السنة نفسها التي هاجر فيها إلى مصر، والتي درّس فيها متن السُّنُوسِيَّة وهي سنة (1074هـ)، كما يذكرها النَّاسِخ "إبراهيم بن أحمد بن ساس" كالتالي: ((وكان الفراغ من نسخ هذه النسخة على يد كاتبها العبد الفقير الدليل كثير الذُّنوب والمساوي الرَّاجي عفو مولاه، طالب منه المغفرة، إبراهيم بن أحمد بن ساس، الشاذليّ وطناً الزموريّ نسباً⁽¹⁾، غفر الله له ولوالديه ولمشايقه، ولجميع المسلمين والمسلمات، والمؤمنين والمؤمنات، الأحياء منهم والأموات، وذلك يوم الآخر من شوال سنة أربعة وسبعين بعد ألف، وكتبها من خطِّ مؤلفها المسوّد نفسها)).

(1) لم تجد الباحثة ترجمةً للناسخ فيما توفّر عندها من كتب التّراجم.

ب- في النسخة الثانية "نسخة المكتبة الأزهرية" جاء اسم المؤلف فقط "يحيى" في لوحة بطاقة العنوان "حاشية الشَّيْخ يحيى على شرح السنُوسِيَّة"، وكذلك فقط "يحيى" في صفحة العنوان "حاشية الشَّيْخ يحيى على شرح السنُوسِيَّة الصُّغرى" التي عليها لفظ الوقف.

ونذكر أيضاً النَّاسخ في أوَّل لوحة من المخطوط اسم المؤلف كالتَّالي: ((فيقول كثير الذُّنوب والمساوي الجزائري "يحيى الشَّاوي" لما اجتمعت بثغر الإسكندرية سنة أداء الفريضة، واجتمع بي أناسٌ فضلاء لدرس الصُّغرى للشيخ القطب الربَّاني السنُوسي)).

أما في اللُّوحة الأخيرة منه (ل118. أ) فذكر النَّاسخ الاسم والكنية: ((قال ذلك جامعها "يحيى بن محمَّد" كُنِّي "بأبي البركات").

وجاءت بخط ناسخ آخر هو "علي بن يونس بن سعيد بو طبل⁽¹⁾" وبتاريخ آخر في (1114هـ).

ج- في النسخة الثالثة، وهي: "نسخة المكتبة الأزهرية" وردت كُنْيته فقط ضمن العنوان الثاني في بطاقة العنوان كالتَّالي: "حاشية الشَّاوي على السنُوسِيَّة"، وورد اسم المؤلف وكنيته مصاحباً للعنوان في صفحة العنوان كالتَّالي: "حاشية على شرح السنُوسِيَّة للشيخ يحيى المغربي الشَّاوي الجزائري".

وورد في هذه النسخة كما سبق في باقي النسخ اسم المؤلف في اللُّوحة الأولى كالتَّالي: ((فيقول كثير الذنوب والمساوي الجزائري "يحيى الشَّاوي": لما اجتمعت بثغر الإسكندرية سنة أداء الفريضة، واجتمع بي أناسٌ فضلاء لدرس الصُّغرى للشيخ القطب الربَّاني السنُوسي)).

كما ورد في اللُّوحة الأخيرة (ل155. ب) كالتَّالي: ((قال ذلك جامعها "يحيى بن محمَّد" كُنِّي "أبا البركات"، لكن لم يرد في هذه النسخة اسم النَّاسخ، ولا سنة النسخ.

د - في النسخة الرَّابعة، وهي: "نسخة جامعة الملك سعود" جاء اسم المؤلف مع كُنْيته "يحيى ابن محمَّد بن عبد الله بن زكريَّا الشَّاوي، المِلْياني، الجزائري"، مصاحباً لعنوان البطاقة.

ولم يرد ذكر اسم المؤلف في اللُّوحة الأولى من المخطوط، كما ذكر في النسخة المغربية والنُسختين الأزهريتين، إنما في اللُّوحة الأخيرة (ل134) ورد اسم المؤلف كالتَّالي: ((قال ذلك جامعها "يحيى بن محمَّد" كُنِّي "أبا البركات")، دون ذكر اسم النَّاسخ، ولا سنة النسخ، ولكن ورد في بطاقة الفهرسة أنَّ تاريخ النسخ: القرن الثاني عشر تقديراً.

بناءً على ما تقدّم: فقد ورد في النسخ الأربع لهذا المخطوط اسم الكتاب واسم مؤلِّفه، وهذا يعدّ قرينة واضحة الدلالة على صحّة كتاب "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد" لمؤلِّفه "يحيى الشَّاوي الجزائري المِلْياني".

(1) لم تجد الباحثة ترجمةً للناسخ فيما توفّر عندها من كتب التراجم.

(2) ورود اسم الكتاب "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد" لمؤلفه العلامة "يحيى الشاوي الجزائري الملياني" عند بعض المؤرخين الذين ترجموا لـ "يحيى الشاوي الجزائري"، وذكروا باقي مؤلفاته، وعند بعض العلماء الذين ذكروه وذكروا اسم مؤلفه، ومنهم:

الزركلي في "الأعلام"⁽¹⁾، والبغدادى في "هدية العارفين"⁽²⁾، وورد عند رضا كحالة في "معجم المؤلفين"⁽³⁾، كذلك ذكره أحمد طوران قره بولوط في كتابه "معجم تاريخ التراث الإسلامي"⁽⁴⁾، وأيضاً ذكره كارل بروكلمان في "تاريخ الأدب العربي"⁽⁵⁾.

إضافةً إلى بعض العلماء الذين أكدوا اسم المخطوط بأنه لـ "الإمام يحيى الشاوي"، فقد ذكر "الحفني"⁽⁶⁾ الذي يمكن القول إنه عاصره، وهو أحد شيوخ النّاسخ الذي علّق على هامش مخطوط حاشية السكتاني على شرح أمّ البراهين، ذكر اسم يحيى الشاوي وقال: (حاشية الشيخ يحيى على أمّ البراهين) عند اللوحة (ل.6.ب)⁽⁷⁾، إذ اطلع الحفني على الحاشيتين السكتاني والشاوي معاً.

ولا مانع للاستئناس باللاحقين للشاوي، الذين اطلعوا على الحاشية، وذكروا الشاوي، ونسبوا "توكيد العقد" إليه، مثل الإمام "البيجوري" في حاشيته على جوهر التوحيد، مبرزاً ومؤيداً لرأي الشاوي، وذكر عند ترجمته له بأن من مصنفاته "حاشية على شرح أمّ البراهين"⁽⁸⁾.

وكذلك نقل أيضاً منها "الدسوقي" قول الشاوي في المقلد⁽⁹⁾.

(1) انظر: 169/8 ذكر بأن للشاوي مصنفين: "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا" و"حاشية على شرح أمّ البراهين".

(2) انظر: 533/1 ذكر "حاشية على شرح السنوسية".

(3) انظر: 227/3 ذكر "حاشية على أمّ البراهين".

(4) انظر: رقم 10878، ص 3948 ذكر "حاشية على شرح أمّ البراهين".

(5) انظر: 701/2 ذكر "توكيد العقد فيما أهدى إلينا".

(6) الحفني: (ت 1181هـ) هو نجم الدين أبو المكارم محمد بن سالم الحفني الشافعي الخلوتي المصري، ثامن شيوخ الأزهر

عام (1171هـ) من مؤلفاته: "حاشية على شرح الأشموني". انظر: "الأعلام" 134/6، "سلك الدرر" 49/4.

(7) راجع: مخطوط جمهورية مصر العربية، وزارة الأوقاف، المكتبة المركزية للمخطوطات، "حاشية على شرح أمّ البراهين"

عيسى بن عبد الرحمن السكتاني، تحت رقم (907) تاريخ النسخ (1152هـ).

(8) انظر: "حاشية البيجوري على جوهر التوحيد" ص 112.

(9) انظر "حاشية الدسوقي على أمّ البراهين" ص 65.

إضافةً إلى "نزار حمادي"⁽¹⁾ عند استشهاده بقول الشاوي في (لا إله إلا الله) بأن الحصر فيها أبلغ في الوجدانية، في الحاشية نقلاً عن "حاشية على شرح الصغرى".
فمما مرّ، تتوضّح صحّة نسبة الكتاب للمؤلف عن طريق النقد الخارجي للمخطوط، إنّما بفنّ التحقيق لا بدّ من إثبات الطّريق الثّاني الذي هو الطّريق المتّبع لصحّة التوثيق، وهو النقد الداخلي.

الطّريق الثّاني: ويتضمّن النقد الداخلي للمخطوط:

إذ يكون من خلال دراسة نصّ المخطوط، والتعرّف على منهج المؤلّف في عرض المسائل، وأسلوبه العلميّ، والعصر الذي كان فيه، إضافةً إلى المصادر التي نقل منها، والشخصيات العلميّة التي ذكرها من شيوخ وطلّاب، ثمّ مقارنتها بمؤلّفات أخرى للمؤلّف، كالآتي:

أولاً: النقد الداخلي للنسخة الأصل:

ورد على هامش النسخة المغربيّة إضافات توضيحيّة وتعليقات من النّاسخ؛ الذي هو غالباً أحد طلابه الذين حضروا عنده لدرس الصغرى، كما سمّاها الشاوي نفسه في أوّل لوحة من هذا المخطوط، فعلى الهامش عند اللوحة (ل98ب) يضيف النّاسخ قوله: (الجواب لشيخنا الشاوي حفظه الله) عند وجود كلمة (ويُجاب) ملوّنة باللون الأحمر، وهي: ((ويُجاب بأنّهما عبّرا عن ذلك بأفّة تمنع الكلام النّفسي))⁽²⁾.

وأيضاً يضيف النّاسخ في (ل99أ) قوله: (أورده شيخنا الشاوي) عند العبارة: ((ألا ترى أنّ نفي الرّوجة والولد وعدم إدراك اللّذة والألم بأنّها نقائص في حقّ الحادث))⁽³⁾.

وورد في اللوحة (ل102أ) إضافةً على هامشها كالآتي: (فصل على السّؤال لشيخنا الشاوي) عند قول (فإن قلت) ملوّنة باللون الأحمر كالآتي: ((فإن قلت هذا التّرتيب الذي جعله المصنّف في هذا الدّليل))⁽⁴⁾، كما ورد فيها إضافة: (وجوابه له أيضاً) عند قول (قلت) باللون الأحمر كما يلي: ((قلت: هو وإن كان يظهر ببادئ الرّأي كما ذكرت...))⁽⁵⁾.

(1) هو محقّق كتاب "الأسرار العقليّة في الكلمات النبويّة" تقي الدّين المقترح. انظر "الحاشية الثّانية ص41.

(2) راجع قسم التّحقيق (ص/144).

(3) راجع قسم التّحقيق (ص/147).

(4) راجع قسم التّحقيق (ص/163).

(5) راجع قسم التّحقيق (ص/163).

وأحيانا تكون الإضافة بلقب الشاوي وكُنيتة كما في (ل119. أ) فيقول النّاسخ: (فصل على كلام شيخنا أبي البركات) عند قول العبارة التّالية: ((وغاية ما حملته على هذا التعسف خشية توهم احتياج الذات إلى صفة))⁽¹⁾. وكما سبق يثبت بباقي لوحات المخطوط ذكر اسم الشاوي على الهوامش للإيضاح كما في أرقام اللوحات التّالية: (ل104. ب)(ل105. أ)(ل106. أ)(ل113. أ).

ثانياً: عدم ذكر أي شخصية علمية في المخطوط عاشت بعد عصر العلامة يحيى الشاوي:

إذ إنّ جميع الشخصيات الواردة ضمن مخطوط "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد" عاشت في عصر المؤلف أو قبله، فلا يُشكك بصحة نسبة المخطوط إلى صاحبه، فمن الشخصيات المذكورة، والتي عاصرته شخصية "السكتاني"⁽²⁾، فقد ذكره خمس مرّات بلفظ (مفتي مراكش)، ويقصد به السكتاني، كما أوضح هذا النّاسخ بقوله: (هو سيدي عيسى السكتاني) ضمن إضافاته إلى الهامش في اللوحة (ل34. أ)، وهي ليست من ضمن قسمي المحقق، لكن نتيجة الاطلاع العام على المخطوط ودراسته بشكل إجماليّ للتمكّن من إثبات صحة نسبته لمؤلفه، وتبين ذكره في اللوحات التّالية: (ل40. ب)(ل87. أ)(ل92. ب)(ل95. أ). أمّا الشخصيات العلميّة الوارد ذكرها في المخطوط والسّابقة لعصره، فهي كثيرة جداً، وسأذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر كالآتي:

فمن علماء العقيدة وعلم الكلام ذكر: "الجويني" (ت478هـ)، و"الغزالي" (ت505هـ)، و"المقترح" (ت612هـ)، و"الأمدي" (ت631هـ)، و"الشريف الإدريسي" (حيّاً 692هـ)، و"التقّازاني" (ت793هـ)، و"محمّد الماللي" -تلميذ السنوسي- (حيّاً 897هـ).

من علماء النّحو ذكر: "سيبويه" (ت180هـ)، و"ابن الحاجب" (ت646هـ)، و"ابن مالك" (ت672هـ)، و"ابن الصّايغ" (ت680هـ)، و"ابن عقيل" (ت769هـ).

ثالثاً: المقارنة بين مخطوط "توكيد العقد" وباقي مؤلفات العلامة يحيى الشاوي:

يتبين من قراءة المخطوط بشكل عامّ، ودراسة القسم المخصّص للتحقيق بشكلٍ دقيق، استخلاص أوجه شبه بين هذا المخطوط الذي بين أيدينا وبين بعض مؤلفات أخرى للشاوي، هي التّالية:

ـ مؤلف "فتح المنان في الأجوبة الثمان"

إذ استشهد الشاوي في "توكيد العقد" بقول زهير بن أبي سلمى:

(1) راجع قسم التحقيق (ص/218).

(2) سبق ذكره في القسم الدراسي عند أفراد دراسة مقارنة لحاشيته مع حاشية الشاوي على السنوسية.

بدا لي أنني لست مُدرك ما مَضَى ولا سابق شيئاً إذا كان جائياً⁽¹⁾

وورد البيت نفسه في مؤلفه "فتح المنان في الأجوبة الثمان" خلال عرضه لكلام سيبويه بأنه من باب التوهم ومراعاة المعاني⁽²⁾.

إضافةً إلى ما جاء لذكره عند شرحه لفكرة سبب عدم تقابل العدم والملكة، وما يندرج تحتها من مفاهيم كالتناقض والتماثل، إذ أشار بقوله: ((وهو نحو ما ذكرناه قبل من الأجوبة))⁽³⁾ فيقصد مؤلفه "فتح المنان في الأجوبة الثمان" الذي ألفه في يومين - كما يقول في بداية اللوحة الأولى منه - والذي يُبين فيه بأنه يوضح بعض المسائل الغامضة التي وجدها في كتاب الأجوبة الثمانية لصاحب النظم "ابن لب".

ومن الملاحظ التشابه بين المصادر النحوية التي عاد لها الشاوي لكلا المؤلفين، كأخذه من: أقوال سيبويه والزمخشري وابن مالك وابن الصايغ والتفتازاني وغيرهم.

_ مؤلف "المحاكمات بين أبي حيان وابن عطية والزمخشري"

إن من أشد ما يلفت انتباه القارئ لكتاب "المحاكمات" تشدد الشاوي على أقوال الزمخشري ومعاداته له، كيف لا والشاوي معادٍ للمعتزلة؟

وكذا كان موقفه منه في "توكيد العقد"، انظر لما يقوله عنه في المحاكمات: (وما وصف به الناس من اختراع تراكيب، لم نره إلا فيه، فمتى أشكل عليه، اخترع تركيباً اختراعاً، بقوله: كما نقول كذا،.... فما استعاذ في الحقيقة إلا من نفسه، ومن طالع كتابه الذي كشف به عوراته، لم يتمال في صدق هذا الذم عليه فقط)⁽⁴⁾، وفي الجزء الثاني من الكتاب كذلك نجد تعليقه على رأي الزمخشري فيقول: (والتنبيه على ما فيه من الصناعات، فليس له إلا تعقيد ما بسط غيره، حتى إنه يوهم أموراً يقع الاعتراض عليه به... من الألفاظ، ولا يفهم بتأويل)⁽⁵⁾

(1) راجع قسم التحقيق (ص/272).

(2) انظر: "فتح المنان" تحقيق سعد محمد عبد الرزاق أبو نور ص 287.

(3) انظر: اللوحة (ل 91 ب) من مخطوط "توكيد العقد"

(4) انظر: "المحاكمات" ت: محمد عثمان 59/1.

(5) انظر: "المحاكمات" 360/2.

لكنّه أقلّ جدّة في "توكيد العقد" فيقول: ((وهذه جرأة من الرّمخشري))⁽¹⁾، و((فإنّ إعراب الرّمخشري أدّى إلى عدم تعقّل معنى فيه))⁽²⁾، وقد سبق بيان موقفه من الفرق في القسم الدّراسي⁽³⁾.

ونجد أسلوبه الموحد بين "المحاكمات" و"توكيد العقد"؛ فلأنّه موسوعيّ فهو يتحدّث عن المسائل اللّغويّة ويشفعها بالشّواهد العقديّة، وهذا أسلوبه في "المحاكمات" فيقول: (وهي قضية مهملة في قوّة جزئيّة، صادقة بوقوعها، لا يقيد عموم، ولا خصوص... وإمّا إنّها صادقة هنا، أي: يؤمنون إيماناً ليس بإيمان، لأنّه ماهيّة مركّبة، فقلتها الوجوديّة عدمٌ شرعاً لبطلان الماهيّة ببطلان جزئها)⁽⁴⁾. ونجد ما يقارب هذا في "توكيد العقد" عند برهانه على وجوب الوجود، ومناقشته للجملة الشرطيّة يقول: ((وقد علمت أنّ المهملة في قوّة الجزئيّة))⁽⁵⁾ وأيضاً عند قوله في موضع آخر يقول فيه: ((لأنّ الماهية المركّبة إذا بطل بعضها بطل كلّها))⁽⁶⁾، ((وأيضاً فالقائل بإبقاء الماهيّة بعد نفي الوجود، ألزمه قدم القادّم، إذ لا معنى لانفكاك الماهيّة عن الوجود إلّا سبقها، وذلك قول بسبقيّة المعدوم المفضي لقدم العالم، فنفي الوجود نفي للماهيّة عند كلّ من يقول بحدوث العالم، فلا إيراد))⁽⁷⁾ إلّا أنّنا نجد الفارق بأنّ "توكيد العقد" مؤلّف عقديّ، فيستفيض بالمناقشات العقديّة ويقول: ((ويُجاب عن إلزام القائل ببقاء الماهيّة قدم العالم، إذ مراده أنّ نفي الماهيّة أعمّ من نفي الوجود، ونفي الوجود أخصّ، والقصد النّفي العامّ الذي لا يبقى معه احتمالٌ بخلاف الوجود، فإنّ نفيته تبقّى معه الماهيّة ولو فرضاً، لكنّ الجواب الحقّ الشّامل للجميع هو أنّ القصد نفي ما يدّعيه الخصم، أو أنّ ما ذكر من ماهيّة أو واسطة لا تقبل الألوهيّة، لقيام البرهان على وجوده، بل وجوب وجوده))⁽⁸⁾.

أمّا بصمته بإضفاء لهجة فلسفيّة للمصطلحات النّحويّة كما مرّت في "توكيد العقد" مثل: (عرفانيّة) و(نسبيّة) و(علميّة)⁽⁹⁾، فظهرت كذلك في "المحاكمات" عند عرض الأقوال في تفسير أوجه الإعراب في قوله تعالى: ﴿مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ﴾ [البقرة: 85] فيعلّق الشّاويّ بعبارة: (ونقديمه لا يمنع فاعليّته على المذهب

(1) راجع قسم التّحقيق (ص/112).

(2) راجع قسم التّحقيق (ص/285).

(3) راجع القسم الدّراسيّ ضمن الركائز التي اعتمد عليها الشّاويّ في منهجه (ص/81).

(4) انظر: "المحاكمات" ت: محمّد عثمان 36/1 - 37.

(5) راجع قسم التّحقيق (ص/172).

(6) راجع قسم التّحقيق (ص/252).

(7) راجع قسم التّحقيق (ص/264).

(8) راجع قسم التّحقيق (ص/265).

(9) راجع تفرّد الشّاويّ من الناحية النّحوية من القسم الدّراسيّ (ص/101).

الكوفي) ، ومثل: (ولا يتأتى أن يكون هو ضمير الإخراج، والإخراج تفسيره إلا على البدلية، وقد ذكرنا في ذلك خلافاً⁽¹⁾).

وفي مسألة أخرى ذكر: (وتقدير "قد" والفاء يمنعهما، أي الجوابية والاستقبلية)⁽²⁾.

والملاحظ من عبارات الشاوي انتهاءها بقوله: (فتأمل، فليتأمل، تأمله) وهذا موجودٌ بكثرة في "توكيد العقد" و "المحاكمات"⁽³⁾.

ـ مؤلف "الثحف الربانية في جواب الأسئلة اللمدانية"

يلاحظ في هذا المؤلف تشابهه مع مؤلف "توكيد العقد" من ناحيتين:

الأولى: المصادر المعتمدة، إذ رجع إلى بعض مصادر العلماء الذين اعتمدتهم في "توكيد العقد" مثل: "الإمام السنوسي" و"المقترح" و"ابن عرفة" و"المنجور".

والثانية: المسائل المناقشة والمشروحة في "الثحف الربانية"، وهي عبارة عن خمسة أسئلة أساسية، السؤال الأول منها: ما الدليل الجملي الذي يخرج المقلد بمعرفته من الخلاف الواقع؟ والسؤال الخامس عن أقسام الحكم العقلي؟ وكلاهما ذكرهما الشاوي في "توكيد العقد" ضمن القسمين الأولين من المخطوط، عند الاطلاع العام عليه⁽⁴⁾.

فمما سبق تدقيقه يتبين صحة نسبة هذا المخطوط "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد" إلى مؤلفه العلامة "يحيى الشاوي"، والله أعلم.

ثالثاً: وصف النسخ المخطوطة:

يوجد لمخطوط "توكيد العقد" على حد علم الباحثة ست نسخ موجودة في المكتبات التالية:

الأولى: نسخة المكتبة الوطنية للمملكة المغربية، الخزانة العامة بالرباط ف967.

(1) انظر: "المحاكمات" 34/1، 97/1، 352/2 وغيرها.

(2) انظر: "المحاكمات" 28/1.

(3) انظر: "المحاكمات" 37/1، 97/1، 352/2 وغيرها.

(4) لم يُمتثل للنصوص المتشابهة بين المؤلفين لأنها من غير القسم المطلوب للتحقيق، وأكتفي بالوجه العام للمسائل.

الثانية: نسخة دار الكتب الوطنية، تونس ت951.

الثالثة: نسخة المكتبة العبدلية، جامع الزيتونة، تونس 1305 / 14-3-1306.

الرابعة: نسخة المكتبة الأزهرية رقم 3415-203.

الخامسة: نسخة المكتبة الأزهرية رقم 273-33331.

السادسة: نسخة جامعة الملك سعود 214-3962.

وقد تيسر بعون الله الحصول على أربع نسخ منها، وجميعها بصيغة pdf وهي:

الأولى: نسخة المكتبة الوطنية للمملكة المغربية، الخزانة العامة بالرباط ف967.

الثانية: نسخة المكتبة الأزهرية رقم 3415-203.

الثالثة: نسخة المكتبة الأزهرية رقم 273-33331.

الرابعة: نسخة جامعة الملك سعود 214-3962.

وعلى هذا اعتمدت في تحقيق هذا المخطوط على النسخ الأربعة التي تمّ التوفّر عليها.

1_ وصف النسخة الأولى:

_أوراق المخطوط:

جاء هذا المخطوط في مئة وخمس وأربعين ورقة، وفي كلّ ورقة لوحتان، ومسطرتها ثلاثة وعشرون سطراً، يبدأ القسم الذي كلّفت بتحقيقه من (ل97 ب) إلى نهاية المخطوط.

_بعض التوصيفات:

جاءت هذه النسخة سليمة خالية من النقص من أولها إلى آخرها، وكان على صفحة العنوان تحت اسم الكتاب المصاحب لاسم المؤلف عبارة **بلفظ هبة** لهذا المخطوط جاء فيها: "الحمد لله، ثم وهبت هذا المجموع لولدي محمد الماعزي هبة صحيحة مقارنة بالقبول والقبض بحمده، مع الحوزة الصحيحة، أثابنا الله وإياه بمنه".

ويوجد على اللوحة الأولى والثانية من المخطوط **ختم** مخطوطات الأوقاف المخطوطات العامة بالرباط، وعلى اللوحة الثانية **ختم** مكتبة الزاوية العامرية، وهي نسخة مرقمة، وقد لُوت رؤوس الفقرات وبعض الجمل باللون الأحمر، إضافة لضبط بعض الكلمات بخط آخر غير خط المخطوط، لكن فيها خطأ؛ وقد صُحّح أثناء

التدقيق اللغوي، وكتبت النسخة بطريقة الخط المغربي، إذ ترد بعض الكلمات مقسومة بين نهاية السطر وبداية السطر الذي يليه، مثل: (الاستحالة) و(الصعوبة) و(المؤمنات)⁽¹⁾، وتكثر إشارة اللحق لبعض الجمل، وتكون من نوع لحق لاستدراك الكلام، أو لحق للشرح والبيان⁽²⁾.

ويوجد على هامشها تصحيحات وتعقيبات، إضافة إلى تقسيم وتبويب المخطوط، لكن بخط آخر غير خط المخطوط الأساسي، وفي بعض اللوحات تكرر كلمة من المتن نفسه دون تغيير، ويكتب فوقها كلمة (صح) بخط صغير جداً جداً⁽³⁾، وفيه تعقيبات وإضافات توضيحية لإحالة الكلام للشيخ الشاوي، وهذه بعضها:

(أورده شيخنا الشاوي) (السؤال لشيخنا الشاوي) (الجواب لشيخنا سيدي يحيى الشاوي).

ـ تاريخ النسخ وناسخها:

جاء في نهاية هذه النسخة اسم الناسخ وتاريخ النسخ، في اللوحة الأخيرة أنها كتبت من مسودة الإمام يحيى الشاوي نفسه، أثناء تدريسه لهذا الكتاب عند قوله: ((الدرس الصغرى))⁽⁴⁾، وقول الناسخ: ((وكتبها من خط مؤلفها المسودة نفسها))، وفي السنة نفسها التي هاجر فيها إلى مصر، والتي درس فيها متن السنوسية وهي سنة (1074هـ) وجاء التالي: ((وكان الفراغ من نسخ هذه النسخة على يد كاتبها العبد الفقير الدليل كثير الذنب والمساوي، الرّاجي عفو مولاه، طالب منه المغفرة، إبراهيم بن أحمد بن ساس، الشاذلي وطلا، الزموري نسباً⁽⁵⁾، غفر الله له ولوالديه ولمشايعه، ولجميع المسلمين والمسلمات، والمؤمنين والمؤمنات، الأحياء منهم والأموات، وذلك يوم الآخر من شوال سنة أربعة وسبعين بعد ألف، وكتبها من خط مؤلفها المسودة نفسها)).

2_ وصف النسخة الثانية:

ـ أوراق المخطوط:

جاء هذا المخطوط في مئة وثمانية عشرة ورقة، وفي كل ورقة لوحتان، ومسطرتها اثنان وعشرون سطراً، يبدأ القسم الذي كلّفت بتحقيقه من (ل78. ب) إلى نهاية المخطوط.

ـ بعض التّوصيفات:

(1) راجع (ل114. أ) (ل144. ب) (ل145. أ) من المخطوط.

(2) راجع (ل105. ب) (ل112. أ) (ل122. أ) من المخطوط.

(3) راجع (ل101. أ) (ل115. ب) (ل133. ب) من المخطوط.

(4) انظر: اللوحة الأولى من المخطوط.

(5) لم تجد الباحثة ترجمة للناسخ فيما توفّر عندها من كتب التراجم.

هذه نسخة سليمةً بالكامل من أولها للنهاية، ويوجد في صفحة العنوان المذكور فيها اسم الكتاب مع اسم المؤلف وعبارة الوقف التالية: (وقف الله سبحانه وتعالى بالجامع الأزهر بحارة الشيخ عبد الرؤوف البشبيشي)، ومختومةً بختم المكتبة الأزهرية، وهي نسخة مرقمة، وكلُّ لوحةٍ محدّدة بإطارٍ أحمر مرتّب، واستُخدم اللون الأحمر عند بداية عبارة أو قولٍ لبدء الكلام التّالي، وتُرد بعض الكلمات بنهاية السّطر وتتمّتها في أول السطر الذي يليها، ككلمة (الاستثناء)⁽¹⁾.

إضافةً إلى وجود نصٍّ إضافيٍّ طويلٍ شارحٍ عن تعريف ما يجوز على الله تعالى، مفاده أنّ الجائز ذكر كما الواجب والمستحيل لا بقيد مراعاة القديم⁽²⁾، وكذلك إضافة نصٍّ طويلٍ للتّوضيح بعد تعقيب الشّاوي على النصّ المستدلّ به من كتاب "الشّفا"⁽³⁾، ثمّ يأتي بعده إضافة نصّين قصيرين أيضاً⁽⁴⁾، وأحياناً يوجد فراغٌ صغيرٌ عند إدراج عبارة في المتن نفسه غير موجودة في النسخة الأصل ولا في النسخة السعودية، مثل إضافة عبارة توضيح لما اقتضاه رأي "السّهيلي" لصحة النصب على النعتية أو على الاستثناء⁽⁵⁾، أمّا الهامش فعليه تصحيحات قليلة جداً جداً⁽⁶⁾.

وعلى اللوحة الأخيرة ختم المكتبة الأزهرية، وفي نهاية هذه اللوحة أبيات شعرٍ كالتّالي:

وَعَرَّةٌ طُورُ الْأَمَلِ	أَيَا مَنْ بِدُنْيَاهُ اشْتَفَلَ
وَالْقَبْرِ صُنْدُوقُ الْعَمَلِ	الْمَوْتُ يَأْتِي بَغْتَةً
وَلَا أَنْتَ لِي عَنِ الشَّدَائِدِ نَافِعٌ	إِذَا لَمْ أَلْقَاكَ فِي وَقْتِ حَاجَةٍ
وَلَا أَنْتَ لِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ شَافِعٌ	وَقْتُ الْمَرِّ خَلَا مَالِي لَوْدٍ حَاجَةٍ
وَأَجْعَلْ نَصِيْبَكَ مِنْهَا رَاحَةً الْبَدَنِ	خُذِ الْقَنَاعَةَ مِنْ دُنْيَاكَ وَارْضَ بِهَا
غَيْرُهُ مَا نَالَ مِنْهَا إِلَّا خِرْقَةً الْكَفَنِ	انْظُرْ لِمَنْ أَجْمَعَ الدُّنْيَا بِأَكْمَلِهَا
عَلَى جُمْلَةِ الْمَخْلُوقِ قَبْلَ التَّعَلُّقِ	إِذَا جَادَتِ الدُّنْيَا عَلَيْكَ فَخُذْ بِهَا
وَلَا الشُّحَّ يَفِيْهَا إِذَا هِيَ أَذْبَرَتْ	فَلَا الْجُوعُ يَغْنِيْهَا إِذَا هِيَ أَقْبَلَتْ

— تاريخ النسخ وناسخها:

- (1) راجع (ل 85 أ) من لمخطوط.
- (2) راجع حاشية قسم التّحقيق (ص/151).
- (3) راجع حاشية قسم التّحقيق (ص/250).
- (4) راجع حاشية قسم التّحقيق (ص/251) و(ص/252).
- (5) راجع فروق المقابلة في الحاشية من قسم التّحقيق (ص/286).
- (6) راجع (ل 83 ب) (ل 97 ب) (ل 109. أ) من المخطوط.

جاء في نهاية هذه النسخة، في الورقة الأخيرة اسم النَّاسخ وتاريخ النسخ، إنَّما وُثِّقَت هذه النسخة الأزهرية بخط ناسخ آخر هو "علي بن يونس بن سعيد بو طبل⁽¹⁾" لكن بعد وفاة المؤلف بسنة عشر عاماً، أي في عام (1114هـ) كما هو مذكور في الورقة الأخيرة (ل118. أ)، جاء فيها: ((وكان الفراغ من ذلك على يد كاتبها علي بن يونس بن سعيد بو طبل المالكي مذهباً، الأشعري اعتقاداً، العروسي طريقة، غفر الله له ولوالديه ولمشايعه وإخوانه ولكافة المسلمين آمين، كتبه الأخير في الله الحاج محمد بن الحاج ميلاد الجديدة المسكات، تغمد الله الجميع بالرحمة آمين، وذلك في يوم الأربعاء بعد صلاة الظهر في أواخر شوال من عام أربعة عشر ومائة وألف بعد الهجرة النبوية)).

3_ وصف النسخة الثالثة:

_أوراق المخطوط:

جاء هذا المخطوط في مئة وخمسة وخمسين ورقة، وفي كل ورقة لوحتان، ومسطرتها ثلاثة وعشرون سطراً، يبدأ القسم الذي كلفت بتحقيقه من (ل98. أ) إلى نهاية المخطوط.

_ بعض التوصيفات:

يوجد في صفحة العنوان لاسم الكتاب والمؤلف ختم المكتبة الأزهرية، وهي نسخة مرقمة، لكن ترقيم الأوراق الأخيرة رديء وغير واضح، فقد يكون بسبب الرطوبة، وأوراقها صفراء اللون، وكل لوحة محددة بإطار أحمر مرتب، إضافة إلى تلوين بداية الفقرة أو الجملة باللون الأحمر، كما يوجد ضمن المتن عند بعض المواضع إشارة (ثلاث نقط مركبة فوق بعض)، وعلى إشارة (هـ) تعنيان إما نهاية فقرة، أو نهاية الكلام، مثل: (ل110. ب)، وأحياناً تعني الحذف، إذ لا يُذكر الكلام تاماً مثل: (ل116. أ)، وأحياناً لا يفهم ما المراد منها (ل118. أ)، وإشارة خطين مائلين (//) لم أستطع معرفة دلالتها⁽²⁾.

أما النصوص المضافة إليها فمنها النص نفسه المضاف إلى النسخة الأزهرية السابقة، المتضمن شرحاً لتعريف ما يجوز على الله تعالى، مفاده أنَّ الجائز ذكر كما الواجب والمستحيل لا بقيد مراعاة القديم⁽³⁾، وكذلك

(1) لم تجد الباحثة ترجمة للناسخ فيما توفر عندها من كتب التراجم.

(2) راجع (ل113. أ) (ل117. ب) (ل122. ب) (ل130. ب)

(3) راجع حاشية قسم التحقيق (ص/151).

إضافة الثلاث نصوص المشار إليها سابقاً في النسخة الأزهرية⁽¹⁾، وتتشابه معها أيضاً بإضافات عدّة، كإضافة عبارة توضيح لما اقتضاه رأي "السّهيلي" لصحّة النّصب على الاستثناء⁽²⁾.

وفيها مسافات وفراغات كثيرة كما عند (ل109. أ)، لكن ليس سقط، وكذلك فراغ عند (ل111. ب) يدلّ على إضافة عبارة غير موجودة في الأصل، وبينها وبين النسخة الأزهرية الثانية تقاطع بالكلمات المشتركة، وفراغات صغيرة منفصل بعضها عن بعض في (ل114. ب)، لها دلالة على وجود جمل مضافة، كما هو موضّح في متن نصّ التّحقيق.

ـ تاريخ النسخ وناسخها:

لا يوجد اسم ناسخ أو حتّى تاريخ نسخ لهذه النسخة.

4_ النسخة الرَّابِعة:

ـ أوراق المخطوط:

جاء هذا المخطوط في مئة وأربع وثلاثين ورقة، ناقصة الأول لا تحوي اللّوحة الأولى الموجودة بباقي النسخ، بل الورقة الأولى فيها جاءت ورقة واحدة؛ وبخطٍ مختلفٍ عن تتمة المخطوط، فيها ثلاثة وعشرون سطراً، إذ يتتابع باقي المخطوط بورقة فيها لوحتان، ومسطرتها تسعة وعشرون سطراً، وصولاً للورقة رقم 119، حيث تغيّر حجم الخطّ وأصبح عدد الأسطر خمسة وعشرين سطراً إلى آخر المخطوط، وهي نسخة سليمة بأكملها، يبدأ القسم الذي كلّفت بتحقيقه من (ل89. أ) إلى نهاية المخطوط.

ـ بعض التوصيفات:

جاءت هذه النسخة بخطٍ واضحٍ مقروءٍ، وهي نسخة مرقّمة، لُوّنت بداية الأقوال أو الفقرات باللّون الأحمر، ودُوّنت عناوين ومطالب فرعيّة على هامش المخطوط، وقد قام النّاسخ بنسخ قول "ابن زكريّ" شعراً كما ورد في منظومته الكبرى⁽³⁾، وهذه النسخة أقرب ما تكون للنسخة المغربية.

ـ تاريخ النسخة وناسخها:

(1) راجع الحاشية في قسم التّحقيق (ص/250) و (ص/251).

(2) راجع فروق المقابلة في الحاشية من قسم التّحقيق (ص/286).

(3) بباقي النسخ وردت نثراً.

لا يوجد تاريخ نسخٍ على المخطوط نفسه، بل في بطاقة فهرسة المكتبة للمخطوط، وعليها تاريخ النسخ في القرن الثاني عشر الهجري، وليس فيها اسم ناسخٍ أيضاً.

رابعاً: النسخة المعتمدة في التحقيق:

تبين للباحثة بعد الدراسة والتدقيق أن النسخة الموجودة في المكتبة المغربية وهي للناسخ: "إبراهيم بن أحمد بن ساس" وتاريخ الفراغ من النسخ في (1074هـ)، أفضل النسخ، لكن حصلت الباحثة عليها بعد النسخ الثلاث والتي تم تسجيل عنوان الرسالة على أساسه، لذلك كان عنوان غلاف الرسالة بالاعتماد على رقم اللوحة للنسخة الأزهرية "أ" والتي تبدأ من (78ب) حتى لا تضطر الباحثة لإجراءات تغيير العنوان في رئاسة الجامعة، فبقي العنوان وفقاً للنسخة الأزهرية، رغم اعتماد النسخة المغربية هي النسخة الأصل لهذا التحقيق وذلك للأسباب التالية:

(1) كتبت في حياة مؤلفها العلامة "يحيى الشاوي"، بدليل أن سنة نسخها (1074هـ) المذكور في الورقة الأخيرة يوافق القول في أول ورقة، والمعبر عنه بقوله: ((لما اجتمعت بثغر الإسكندرية)) وأنه مطابق مع توثيق المؤرخين الذين أروا له بأنه كان هناك في السنة نفسها لأداء الحج كما يذكر هو نفسه في الورقة الأولى: ((سنة أداء الفريضة)).

(2) كتبها الناسخ من مسودة الإمام "يحيى الشاوي" لقوله في الورقة الأخيرة: ((وكتبها من خط مؤلفها المسودة نفسها)).

(3) مضمونها يوافق عنوانها في الفهرسة، فهي تدريس السنوسية ودروس أملاها لطلابها، ولهذا سماها مؤلفها "توكيد العقد"، ولم يسمها الحاشية على شرح السنوسية بالمعنى الاصطلاحي للتحشية، أو كما وقع بعض المؤرخين في خطأ تسميتها حاشية على السنوسية⁽¹⁾.

(4) كتبت بخط واضح، وعلى هامشها تصحيحات وإحالات من خط الناسخ.

(5) نسخة كاملة صحيحة تامة لا يوجد فيها سقط، ولا خرم ولا فراغ أو غير ذلك.

_ سبب عدم اختيار باقي النسخ نسخة أصلاً:

(1) على الرغم من تطابق اللوحة الأولى في جميع النسخ، عدا نسخة جامعة الملك فيصل، التي تثبت أن الشاوي كتبها أثناء وجوده بالإسكندرية لأداء فريضة الحج، فإن تاريخ نسخها لا يتوافق مع سنة وجوده هناك،

(1) راجع القسم الدراسي (ص/108).

إذ تاريخ النسخ في النسخة الأزهرية ذات الرقم 3415-203 هو (1114هـ) أي: بعد وفاة المؤلف بستة عشر عاماً، أما النسخة الأزهرية ذات الرقم 33331-273 فلا يوجد فيها تاريخ نسخ ولا اسم ناسخ، وأما نسخة جامعة الملك فيصل فهي أقرب للنسخة المغربية، لكنّها ناقصة الصفحة الأولى التي عليها الاعتماد بالترجيح لاختيار النسخة الأصل، كما أنّها دون اسم ناسخ، بل ذكر فقط ببطاقة الفهرسة تاريخ النسخ في القرن الثاني عشر، أي: ليست منسوخة في عصر المؤلف.

(2) قد يعود سبب زيادة النصوص التوضيحية للمعنى في النسختين الأزهريتين إلى نسخة أخرى للمؤلف، وقد نسخ عنها النساخ ولم تظهر لحدّ الآن، أو أنّها إضافات من الناسخ، والله أعلم.

(3) على الرغم من أنّ النسخة الأزهرية الثانية ذات الرقم 33331-273 ليس فيها فروقات واضحة عند مقابلتها مع النسخ الباقية، فإنّني أتممت مقابلتها، لأنّها جمعت بين الأسماء الثلاثة للمخطوط، "توكيد العقد" و"حاشية على الصغرى" و"حاشية على شرح الصغرى" للتأكد من أنّ مخطوط توكيد العقد هو نفسه حاشية على شرح الصغرى، لإزالة الشك في تسمية "المحبّي" لهذا المؤلف حاشية على أمّ البراهين⁽¹⁾.

وعلى هذا فقد اعتُمد في تحقيق هذا الكتاب على النسخ الأربع، وقد تبين بعد الدراسة والمقابلة أنّها مختلفة عن بعضها، وبذلك يجوز الاعتماد عليها في التحقيق.

خامساً: منهج التحقيق:

(1) ستعتمد الباحثة في تحقيق هذا الجزء الذي كُلفت بتحقيقه من مخطوط "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد" على أربع نسخ مخطوطة، وسمّيت النسخة التي اعتُمد عليها بالتحقيق بأنّها النسخة الأصل أو الأمّ بالنسخة (أ) وهي نسخة المكتبة المغربية، مع مقابلتها بثلاث نسخ لإثبات الفروق بينهما، وهي: نسخة المكتبة الأزهرية _ عليها اسم الناسخ _ ورُمز لها بالرمز (ب)، ونسخة ثانية للمكتبة الأزهرية _ بدون اسم ناسخ _ ورُمز لها بالرمز (ج)، ونسخة جامعة الملك فيصل ورُمز لها بالرمز (د).

عزو الآيات القرآنية الواردة في المخطوط إلى مواضعها من القرآن الكريم، ونسخها في المتن بالرسم العثماني ووضعها ضمن ﴿﴾، وذكر اسم السورة ورقم الآية ضمن المتن، تكريماً لآيات وسور القرآن الكريم أن تذكر في الحاشية، وجعلها ضمن قوسين [].

(1) راجع القسم الدراسي (ص/67).

(2) أدرجت الباحثة في متن النصّ المنسوخ من المخطوط والذي وضعته ضمن [] نوعين:

_عناوين كالفصول والمباحث والمطالب.

_لاستقامة المعنى، بحيث تكون مستفادة من باقي النسخ، أو من عند الباحثة، ومشاراً إليها في الحاشية.

(3) تقسيم متن نصّ المخطوط إلى فصلين أساسيين، وكلّ فصلٍ يندرج ضمنه مباحث ومطالب، وعُنون للفقرة الأولى [مطلب بعض ما يستحيل في حقّ الله تعالى] إذ هو تتمة للجزء السابق غير المكلفة بتحقيقه.

(4) نسخ الجزء الذي سيتمّ تحقيقه من المخطوط مراعيةً في كتابته قواعد الإملاء لمجمع اللغة العربيّة بدمشق، ووضع علامات الترقيم المناسبة، بالإضافة إلى ضبط الكلمات التي تحتاج إلى الضبط.

(5) إبدال التسهيل المعهود قديماً بالضبط الحديث كقول: (فايدة) واستبدالها بـ (فائدة)، وتسهيل الهمزة مثل: (السما) واستبدالها بـ (السماء).

(6) اعتماد الخطّ باللون الغامق في المتن لأقوال السنوسي، ووضعها ضمن قوسيّ تنصيصٍ ().

(7) وضع علامة (*) بعد الرقم الموجود ضمن المتن الذي يُشير إلى فروق النسخ فقط.

(8) وضع أسماء الكتب الواردة ضمن علامة " " سواءً وردت في المتن أو الحاشية.

(9) توثيق رقم اللوحة في المخطوط الموافقة للنصّ المنسوخ من النصّ المحقّق في () ضمن المتن.

سادساً: منهج التعليق:

(1) تخريج الأحاديث النبويّة من مصادرها الأصليّة، كالصّحاحين والسُنن حيث وُجدت، مع بيان حكم الحديث، وتوثيقه بالكتاب والباب الذي جاء فيه، ورقم الحديث والجزء والصفحة، ووضع الحديث الشّريف ضمن {}.

(2) التّعليق على المسائل الخلافية لدى المتكلّمين بالشرح، وتوضيح الآراء، وتأصيل الفكرة ما أمكن.

(3) قامت الباحثة خلال دراسة القضايا بالمقارنة بين أقوال الإمام الجليل "السنوسي" ومؤلف المخطوط الإمام "الشاوي"، وذكر ما يوافق فيها الشّاويّ للسنوسي وما يخالفه فيها، وبيان بأنّ منها ما يستدرك به عليها، وكثيراً منها يكون تنبيهاً للقارئ؛ لما قد يفهمه خطأ من كلام المصنّف "السنوسي" ويلتمس له الأعذار.

(4) توثيق الإحالات التي يذكرها المؤلّف بالمعنى _ وهي قليلة _ مع الإشارة إلى الصّحيح في الحاشية.

(5) دراسة المخطوط وفق سياق المذهب العقديّ العام للمؤلّف، وهو المذهب الأشعريّ العقديّ، وعند الحاجة تذكر الباحثة المذاهب الأخرى بما يناسب المقام، موضحةً لما أضافه الإمام الشّاويّ، ومدى اتّفاقه مع رأي الجمهور.

(6) الضبط بالشكل للنصوص المخرجة من أمّ البراهين في الحاشية، دون النصوص المخرجة من شرح أمّ البراهين، ليلفت نظر القارئ ويميّز بينهما، كون هذا المخطوط هو حاشية على شرح أمّ البراهين، ولأنّ المؤلف الشاوي كثيراً ما يدمج بينهما.

(7) الاعتماد في تخريج نصوص شرح أمّ البراهين، ونصوص أمّ البراهين على الكتاب المطبوع في مكتبة الاستقامة.

(8) تخريج النصوص الطويلة سواءً من أمّ البراهين أو من شرحها مرة واحدة بأكمله عند وروده، وأشير بأنّه سبق تخريجه مع رقم وروده منها، أمّا عندما يكون طويلاً أجتزئ منه ما يناسب سياق وسباق النصّ وأتمّ تخريجه في النصّ الذي يليه.

(9) إيراد النصوص المضافة الموجودة بباقي النسخ بعد المقابلة في الحاشية، فمنها نصوص طويلة، ومنها عبارات قصيرة.

(10) ترجيح عند الإمكان بين القراءة الأصوب بين النسخ مثل: (بل أراد إنّه) ترجيحاً بأنّها (بل إرادته).

(11) لم تثبت الباحثة فروقات الأحرف التي لا تؤثر في المعنى عند مقابلة النسخ، لعدم إقبال الحواشي، والاقتصار على المؤثر منها، مثل: (وعند) في نسخ أخرى تكون (فعند)، فلم تُشر لمثل هذه الفروقات.

(12) التعريف بالفرق والملل الواردة بما يوضح أفكارها، والإحالة بذلك إلى الكتب المخصصة لها.

(13) شرح المصطلحات الواردة في المنطق وعلم الكلام، مثل (الدليل الاقتراني) من مصادرها الأصلية ككتاب "السلم المنورق" و"إيضاح المبهم من معاني السلم" و"ضوابط المعرفة".

(14) شرح بعض مفردات اللغة العربيّة عند اللزوم مثل (الحبسة) من معاجم اللغة العربيّة.

(15) إدراج بعض القواعد العقديّة في الحاشية عند اللزوم، كقاعدة (التخصيص يستلزم الإمكان، والإمكان يستلزم الحدوث).

(16) ترجمة الأعلام عند ورودها لأول مرة في المتن، ثمّ الإحالة إليها عند تكرار ورودها بعد ذلك، والحرص على ترجمة كلّ عالم من الكتب الخاصّة بمذهبه الفقهيّ، ولم تُترجم الباحثة لغير العلماء الوارد ذكرهم في المتن.

(17) تخريج الأبيات الشعرية وإحالتها لقائلها، من مظانّها.

(18) توثيق أقوال العلماء المتعلّقة باللغة العربيّة والنحو، والإحالات وتخريجها من مصادرها الأصلية، فمنها ما يستشهد بها "الشاوي" بما يدعم ويؤكد فكرته، ومنها ما يذكره للاستئناس.

(19) لم تتوسّع الباحثة بأقوال الفلاسفة، فهي ليست مدار البحث.

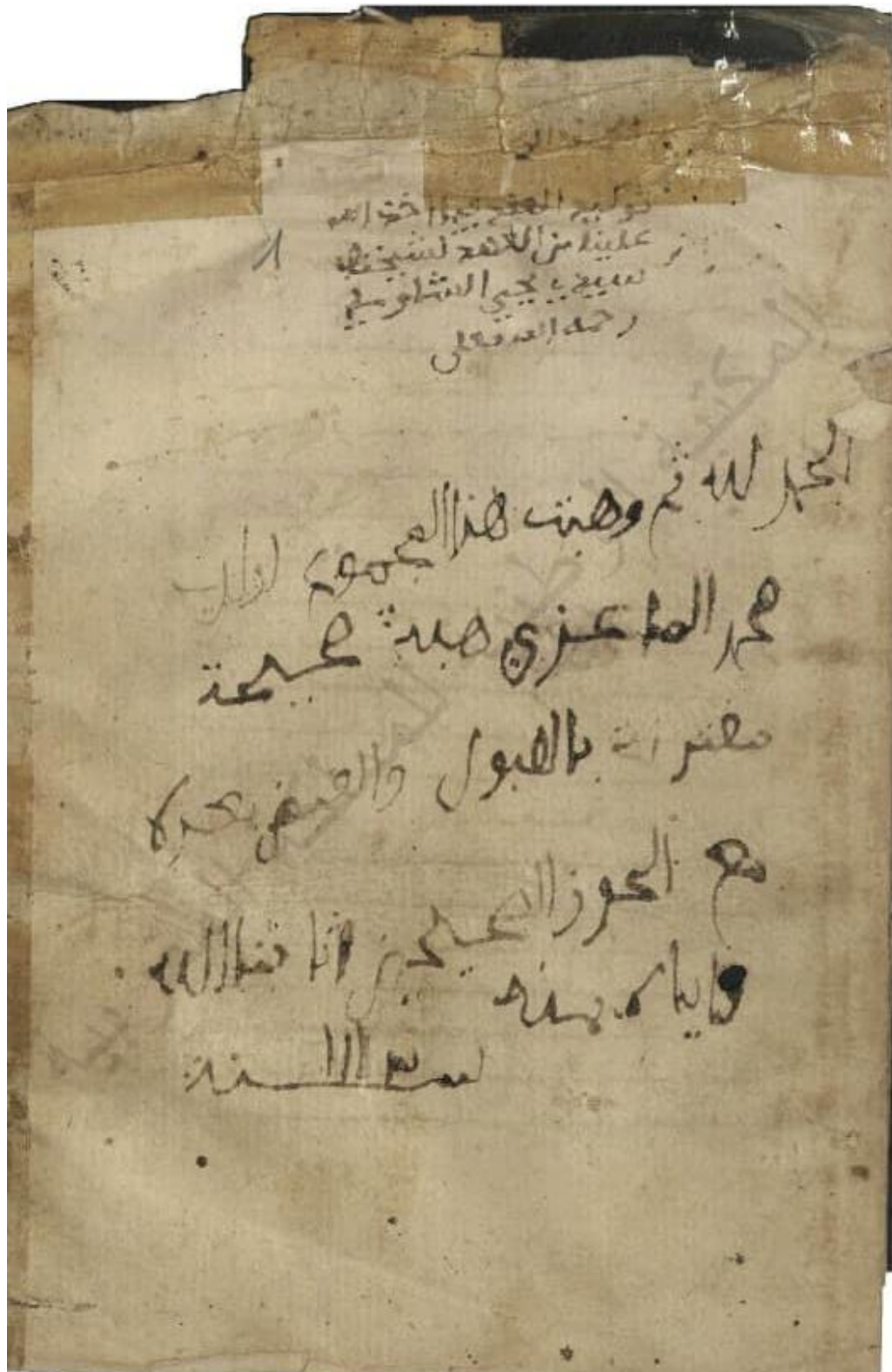
(20) توثيق نقول أقوال العلماء التي ذكرها المؤلف ما استطاعت الباحثة إلى ذلك سبيلاً، وذلك بالرجوع إلى مظانها، ووضعها ضمن قوسي تنصيص (()).

هذا مجمل منهج ما قامت به الباحثة في تحقيق هذا الجزء من نص مخطوط "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد".

سابعاً: صور المخطوط:

بحسب عُرف علم التحقيق ستضيف الباحثة إلى مقدّمة التحقيق بعض صور لوحات المخطوط، ولا سيما اللوحة الأولى والأخيرة ولوحة العنوان لكل نسخة من النسخ الأربعة المعتمدة في هذا التحقيق، بالإضافة إلى صورة اللوحة التي يبدأ بها الجزء الذي كُلفت بتحقيقه من مخطوط "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد"، كما يلي:

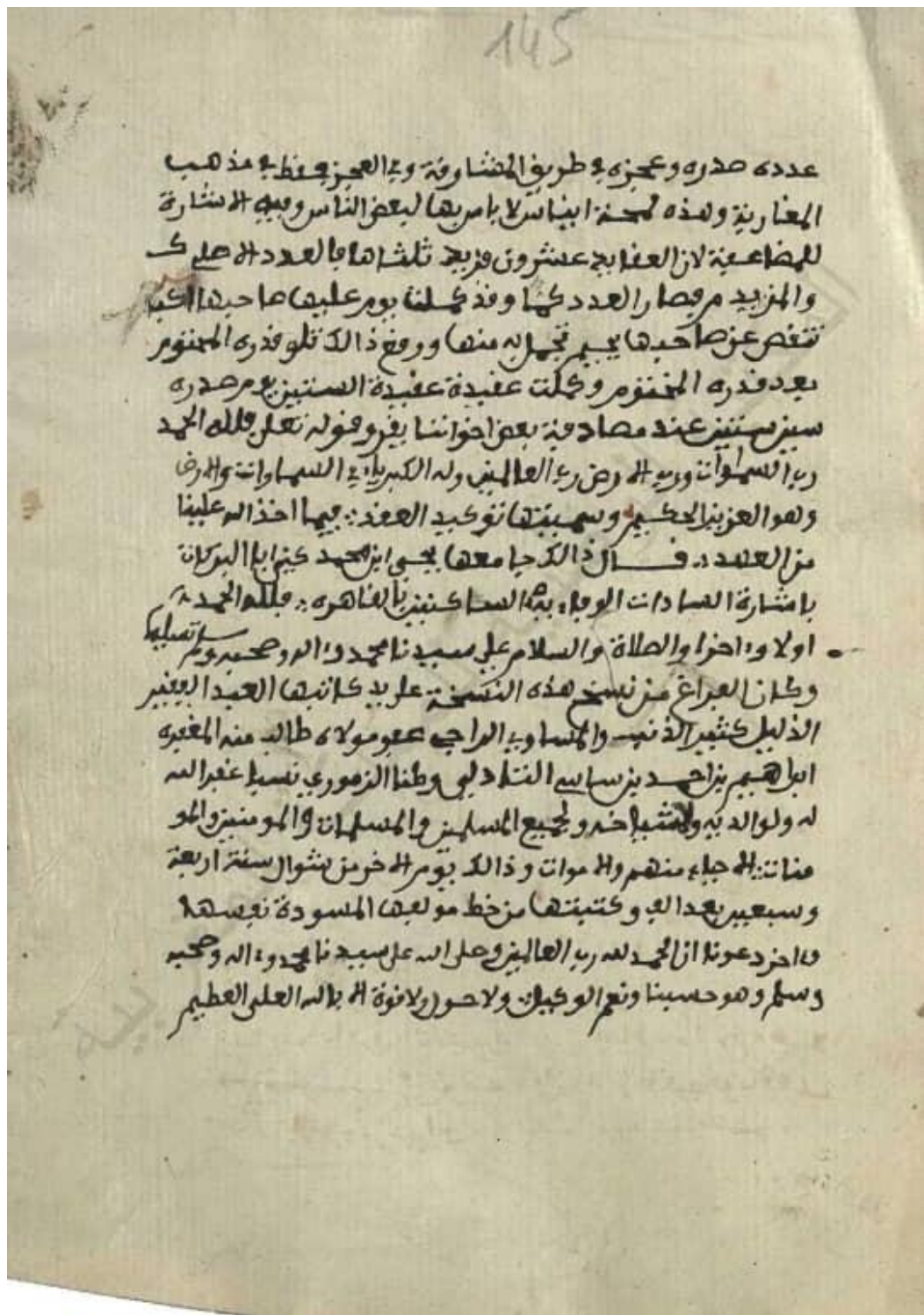
صورة ورقة العنوان من نسخة المكتبة المغربية والتي اعتمدت "النسخة الأصل".



صورة اللوحة الأولى من نسخة المكتبة المغربية "النسخة الأصل".



صورة اللوحة الأخيرة من المخطوط من نسخة المكتبة المغربية "النسخة الأصل".



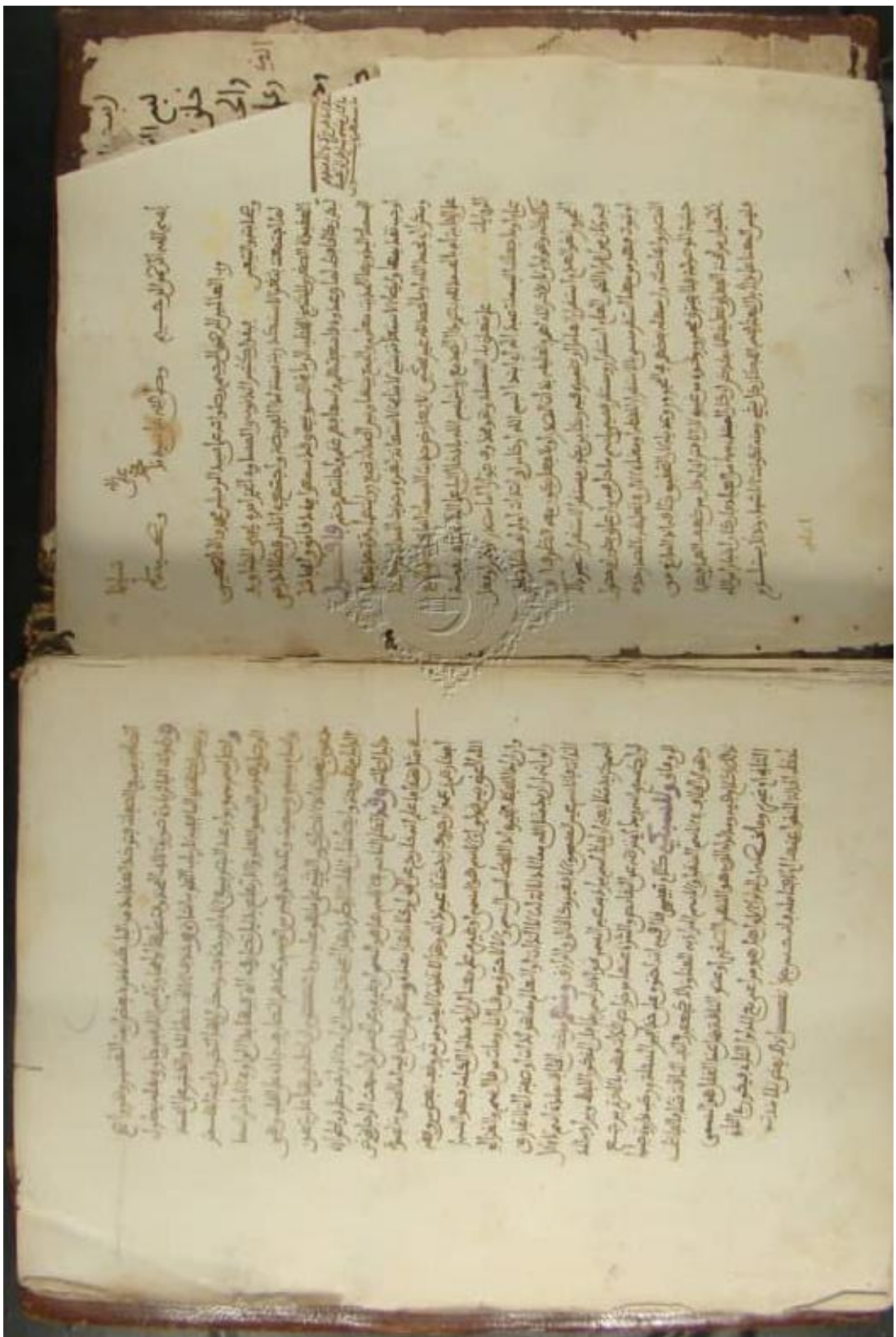
صورة اللوحة (97_ ب) التي يبدأ بها الجزء المكلف بتحقيقه من نسخة المكتبة المغربية "النسخة الأصل".

اعتبرنا معطي القوة دخل الباعل بالاختيار وان انقسم اثره
 ولا يلزم كثر الباعل اربعة مطلقا ولو علم ما قاله ابن دهاش
 فيما مله ثم ان تافير الطبع فاعده عند الغايل به نوقبه على شرط
 وانقضاء مانع كما لعرب ونقي البطلان النار. ولم يذكر والله سبحانه
 لان السبب عند لم نعبر الطبيعة فلا سبب خارج عند لم لنا
 نيمه اذ لو كان لم يكن التناثير ذاتيا لها والعرض انما عند لهم
 مؤثرة بذاتها **قوله** ولم يوجد عند المومنين في المعتبرة
 فانه عند لم لا باعل بالاختيار لانه حادث وقدير لقولهم
 العبد يخلق افعاله ولذا قال الشيخ بعده ثم هو مخصوص بواحد
 وهو الله اخرج لبعض ما دخل فيه قبله ولم يزل المعتبر
 ان قول الله عز وجل بالتولد **قال** المصنف في شرح الطبري اخذ
 من الطبائيعيين البلاء نسبة حيث عرفوا بين العلة والطبيعة وقالوا
 الطبيعة تؤثر ما لم يمنع مانع فجاء العلة فلا تتوقف على مانع
 ويجوز ان يبيع من الطبيعة ونعم التولد مانع فاخذ المعتبرة
 ذلك منقسم ولم يسموه طبيعة خوفا من التضيق بانهم بلا نسبة
 بلقبوه تولد لعدم شهرة هذا المسمى ولم يجابوا بالتضيق ثم
 غير بعضهم العبارة عن التولد فقالوا باعل السبب باعل المسبب
 وهذا يدخل الباعل بالاختيار فبدل قوله ثم هو عند المومنين
 اي يستقيم ومعتق لهم ثم اخرج المعتبرة بقوله ثم هو واحد وهو
 الله تعالى وان اردبالمومنين المحققين منهم قالوا بلون بالتولد
 خلون في الطبائيعيين فيما مله **قوله** النسخة ما حوزة من النسخ
 بل لئلا المتنازة ان يجرب في الرض بفضيب يبوثر بها **قال**
 المخور وانما سميت بهذا لان الانسان عند ما يقيد بامر
 د قنفا

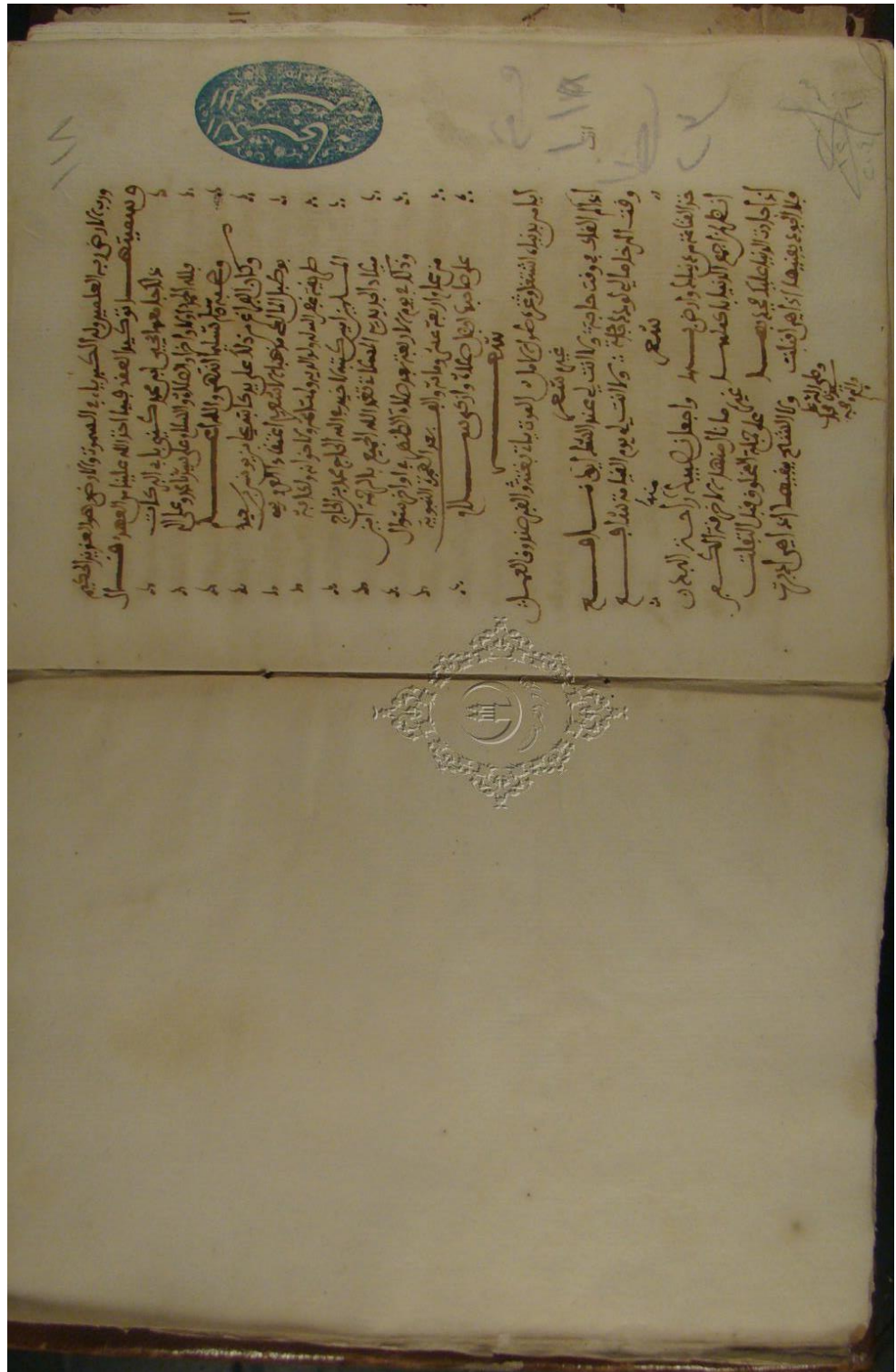
اي المعتبرة

بلا

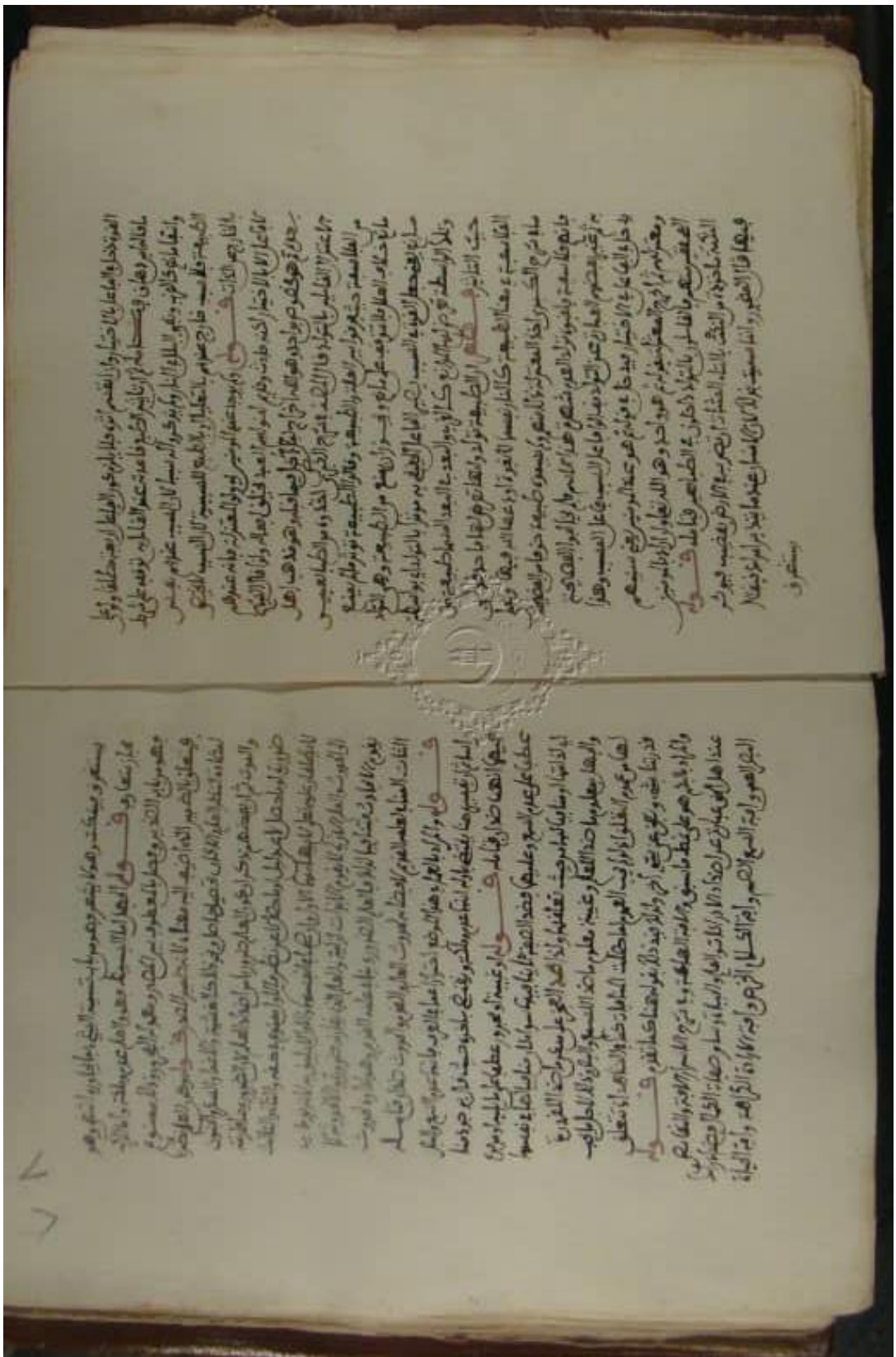
صورة اللوحة الأولى من نسخة المكتبة الأزهرية " أ " .



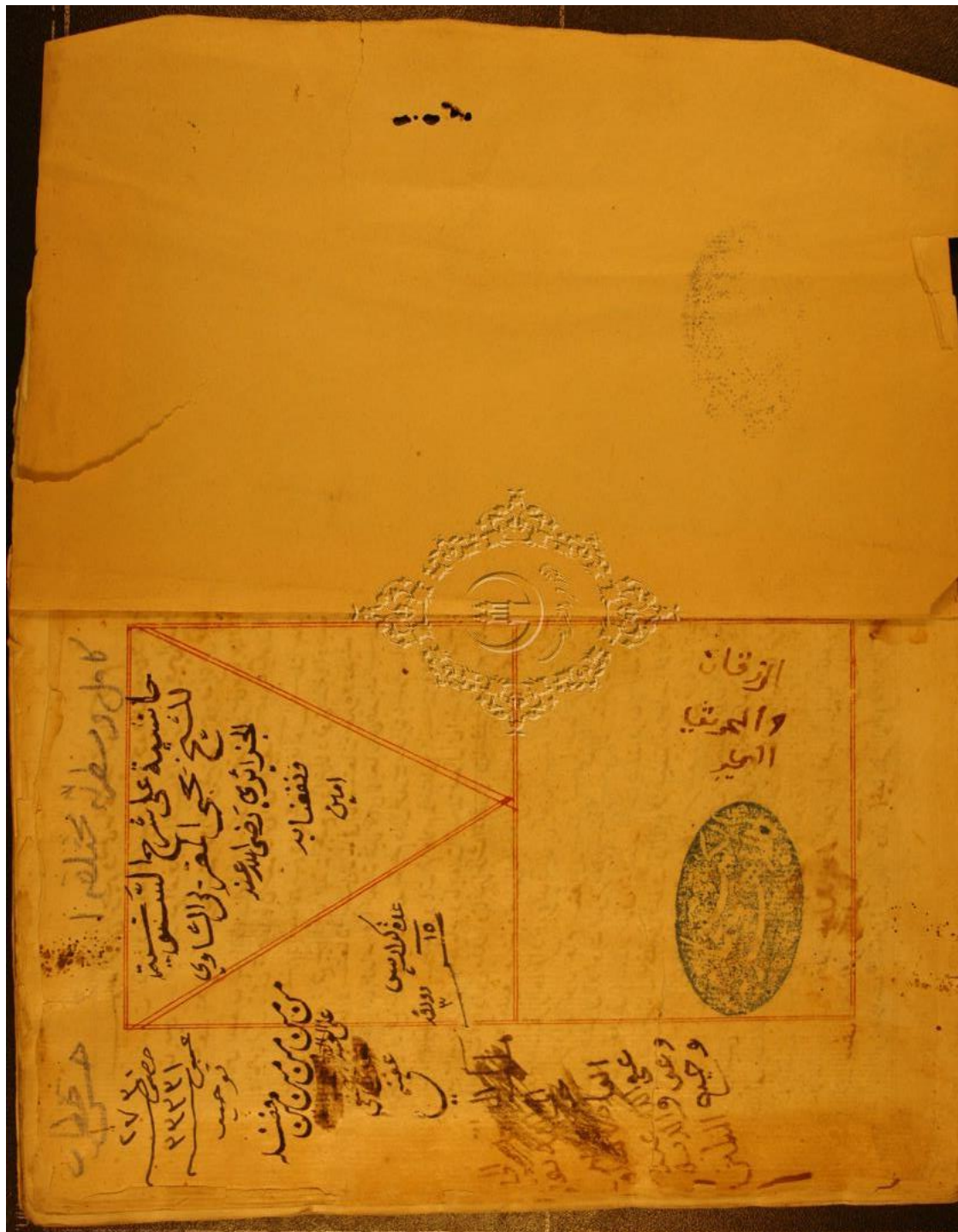
صورة اللوحة الأخيرة من نسخة المكتبة الأزهرية " أ " .



صورة اللوحة التي يبدأ منها الجزء المكلف بتحقيقه من نسخة المكتبة الأزهرية " أ " .



صورة ورقة العنوان من نسخة المكتبة الأزهرية " ب " .



صورة اللوحة الأخيرة من نسخة المكتبة الأزهرية " ب " .



واحدانها

الاستغناء وهو من فزع عنصره على من فزع معنى الاستغناء كما قاله
 ابن الصنف في خصوصه فاما الاستغناء وقد مر ذكره انا على
 صراط الجمهور والاستغناء الغير لصله وامد علم فزعه على النسب
 بجهة الوصفية فانه به القول بالوصفية والرفع وهذا الوجه
 والجواب كالجواب وامد الموفق المطلب الثالث باختصار
 اعلم ان الصنف قسم الصفات الى قسمين بسهولة الادراج والافعال
 اراد الله على اللوام العبدية لادراج الجميع في واحد وانما ذكر
 كل ذلك على سبيل الجمع فلنعمل انا الحجة قبل الوحدانية هـ
 والسبع والبصير والسلام ولو اذنا اى كونه سببا لكونه
 من الاستغناء الذي هو ظهور وعدم احتياجه للخلق بعد كونه
 لاداة الاستغناء الذي هو العظام بالنفس لصعوبة استلزام
 الشئ بنفسه وما يحكى عن الاخيرة من كونه الاستغناء انوار
 والقيام بالنفس على ما فظا ليعتق اليه والصفاء في اجزى
 عشر واخذها من انما هي اشارة وعشر ذلك ويعبر عن الشئ
 بموجب وجوبها من الجوارح من الجوارح لادراج الجميع
 الواجبة واخذها من الماخوذ من الجوارح لادراج الجميع
 ولا يستحيل وانه لا غرض له في فعل من الافعال وانما
 لا يورثه شئ بقوة انا لو كان شئ من هذه حصل هـ
 انتفاءه فينتفى استغناؤه فاما استغناؤه هذه الثلاثة هـ
 انتفت استغناؤه من است والانتظام قد بينه الشافعي
 على البيان ولما افتقر كل واحد الى الله فهو يوجب الاستغناء
 وصفات العمل وما يتوقف عليه والجميع ثمانية ونسب
 القدرة والارادة والعلم والحياة ولما رتبة هذه تسع

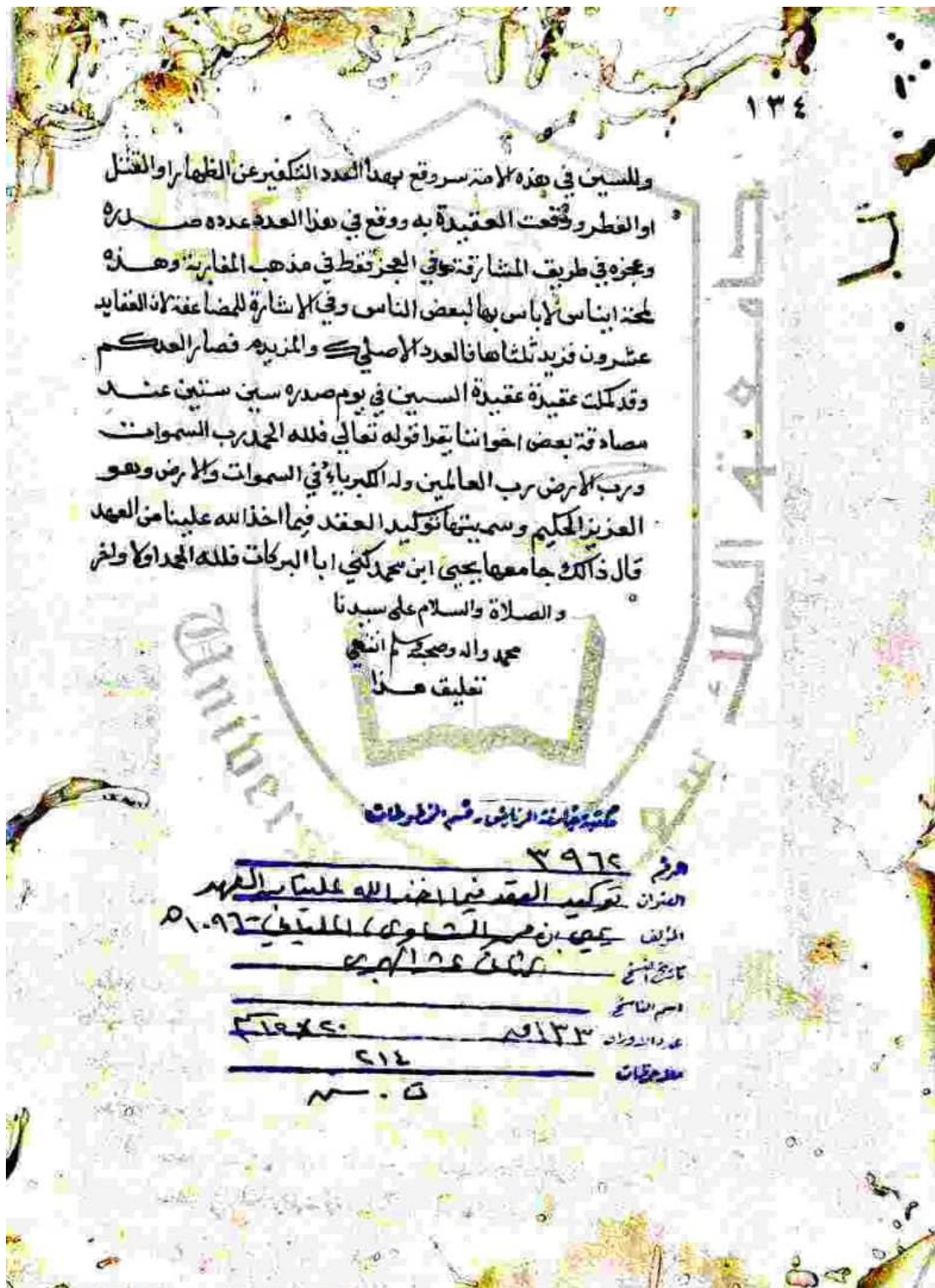
واخذها من انما هي اشارة وعشر ذلك ويعبر عن الشئ
 بموجب وجوبها من الجوارح من الجوارح لادراج الجميع
 الواجبة واخذها من الماخوذ من الجوارح لادراج الجميع
 ولا يستحيل وانه لا غرض له في فعل من الافعال وانما
 لا يورثه شئ بقوة انا لو كان شئ من هذه حصل هـ
 انتفاءه فينتفى استغناؤه فاما استغناؤه هذه الثلاثة هـ
 انتفت استغناؤه من است والانتظام قد بينه الشافعي
 على البيان ولما افتقر كل واحد الى الله فهو يوجب الاستغناء
 وصفات العمل وما يتوقف عليه والجميع ثمانية ونسب
 القدرة والارادة والعلم والحياة ولما رتبة هذه تسع

عهد واله وصحة كما تسليما
 كثيرا وصلى الله عليه وآله
 والحمد لله رب العالمين
 حوله ولاقوه
 باسم الله
 المصطفى

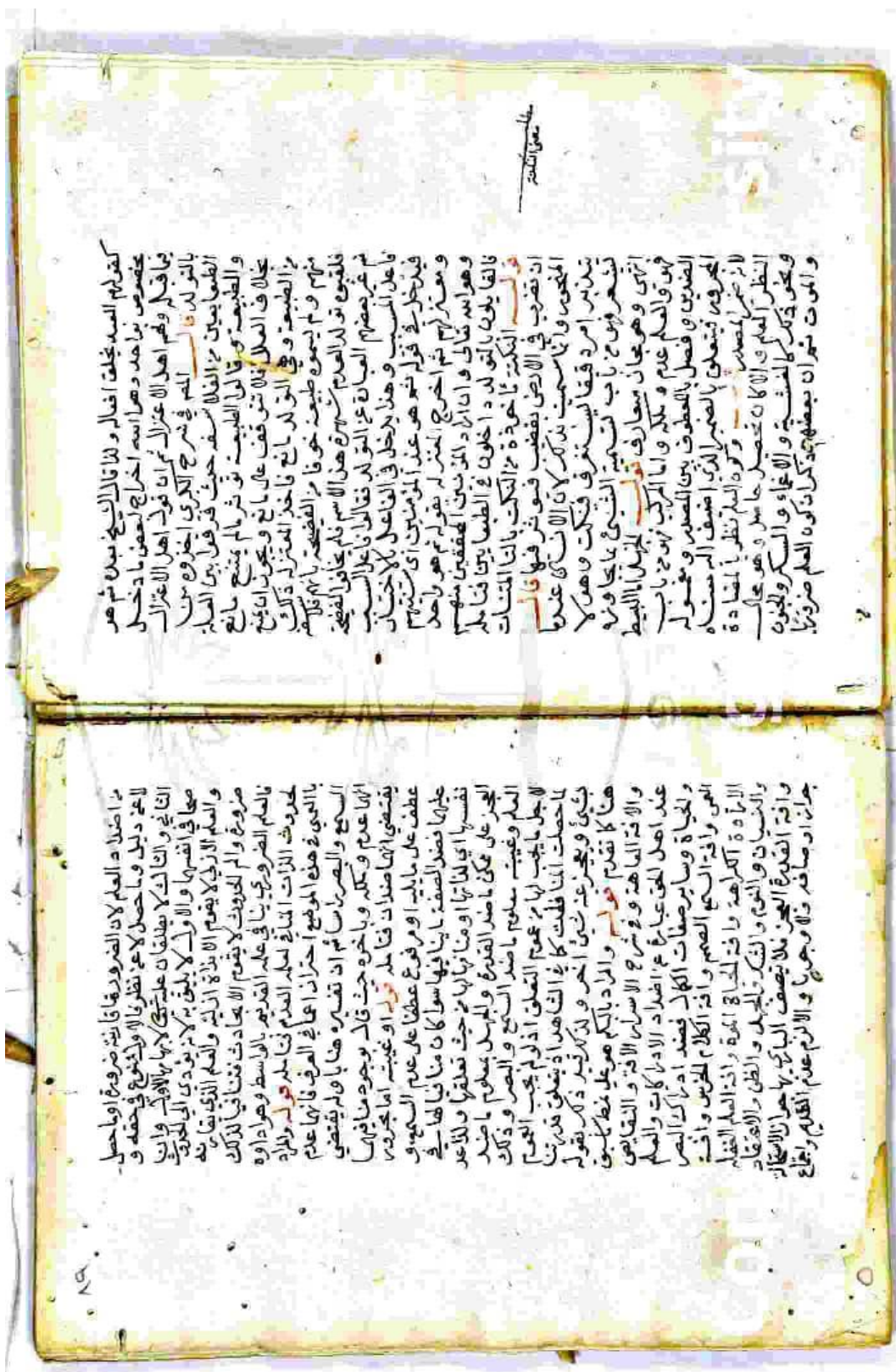
صورة اللوحة الأولى من نسخة جامعة الملك سعود "ج".



صورة اللوحة الأخيرة من نسخة جامعة الملك سعود " ج " .



صورة اللوحة (89_ أ) التي يبدأ بها تحقيق الجزء المكلفة بتحقيقه من نسخة جامعة الملك سعود " ج " .



كقولهم المذهب خلفت افعاله وانما بالذبيحة بدين ثم بعد
 بتخصص نواحد وهذا اسمه اخراج لعقله باخذ
 فيا قبله وهم اهل العلم ثم ان قولهم اهل العلم
 بالترادف **المعلم** في شرح الاثرين اخرون من
 الطوايعين من الفلاسفة حيث قرأه بين السادة
 والطبيعة في قولهم الطبيعة في شرحه بين السادة
 بجلال العلم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 من الطبيعة في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 فلقين في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 ثم غير تخصصهم العبارة في قولهم في قولهم في قولهم
 فاعلم المسبب وهذا يدخل في الفاعل في قولهم في قولهم
 في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 ومعنى قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 وهو انه في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 فالقانون في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
في التكملة في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 ان نظري في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 الخبير في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 ثم امر امره في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 انتهى وهو علم معارف **في** قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 فهو العلم عدم وملك واما الركب فهو من باب
 الضدين في فصل بالعلم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 المحرق في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 لا يخرج العلم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 النظر العلم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 وعلى ذكر كماله في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 والموت في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم

ما اصلا العلم لان الضرورة فانها ضرورة او حاصل
 لا غير دليل وما حصل لا غير نظر في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 الثاني والثالث بطلان علمه في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 صحتها في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 والعلم الا انه لا يقوم الا بذاته الذاتية والعلم الذي يقا به
 ضروريه ولم الخوف لا يقوم الا بذاته الذاتية والعلم الذي يقا به
 بالعلم الضرورية في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 لحدوث الذات في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 بالعلم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 السمع والبرهان ثم ان تفسيره هذا في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 انها عدم وكلمه وبآخره حيث قاله بوجوده ما فيها
 يقتضي انها صناديق فناء **في** قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 عطف على ما يليه او فرقة عطف على عدم السمع في
 جملتها فضاء الصفة في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 نفسها في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 العجز على عكس ما صدر القدره والمعلم معلوم وذلك
 العلم وغيبته معلوم باصدر العلم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 الاجل ما يجب لها من عموم التعلق اذ لم يجب العلم
 بالحاصل المناظرة كما في الشاهد في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 بغيره ويجوز عنده شئ اخر في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 هنا لا تقدم **في** قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 والا فانه الماهية في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 عند اصل الحق عبارة في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 والحياة وسائر صفات الكمال فضاء اذ لم يكن العلم
 العلم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 الآراء في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 والشيء في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 وافدة القدره العجز فلا يتصف بالكون بالحق في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم
 جازا وصافه في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم في قولهم

النّص المحقّق

من مخطوط "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد"

للشيخ العلامة يحيى الشاويّ الجزائري (ت1096هـ)

من اللّوحة (97_ ب) إلى نهاية المخطوط.

[بعض ما يستحيل في حق الله تعالى]⁽¹⁾

قوله: (النُّكْتَةُ⁽²⁾)⁽³⁾ مأخوذة من النُّكْتِ بالتاء المُثَنَّة، أن يضرب في الأرض فيصيب فيؤثر بها، قال المنجور⁽⁴⁾: ((وإنما سُمِّيت بذلك لأنَّ الإنسان عندما يتدبَّرُ أمراً دقيقاً (ل 97ب) يستغرق فينكُت وهو لا يشعر، فهو من باب تسمية الشيء بما يجاوره))⁽⁵⁾، وهو مجازٌ مُتعارفٌ.

قوله: (الجهل⁽⁶⁾*)⁽⁷⁾ أمّا البسيط⁽⁸⁾ فهو والعلم عدمٌ وملكة⁽⁹⁾.

-
- (1) هذا العنوان تنمّة للجزء السابق، فجاء بلفظ بعض ليتناسب مع ما سبقه.
- (2) النُّكْتَةُ: هي مسألة لطيفة أخرجت بدقّة نظرٍ وإمعانٍ، من (نكت) رمحه بأرضٍ إذا أثر فيها، وسُمِّيت المسألة الدّقيقة نُكْتَةً لتأثير الخواطر في استنباطها. "التّعريفات" الجرجاني ص 316.
- (3) (تنبّه لهذه النكتة العجيبة في ذلك التقيد الذي قيّدنا به الكراهة في أصل العقيدة، وبالله التوفيق)، "شرح أمّ البراهين" ص 41.
- (4) المنجور: (ت 995هـ) أحمد بن عليّ بن عبد الله المنجور الفاسي، آخر فقهاء المغرب المالكية. من مؤلفاته "مختصر قصيدة عقيدة أحمد ذكري في علم الكلام" و"شرح قواعد الزقاق المنظومة" و"حاشية على شرح الكبرى للسُّنُوسِي" و"حاشية على منظومة ابن ذكري". انظر: "تيل الابتهاج" التبتكي 1/ 142.
- (5) لم أجد توثيق كلام المنجور.
- (6) في النسخة ج زيادة: (وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل وما في معناه بمعلوم ما).
- (7) (وكذا يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ تَعَالَى الْجَهْلُ وَمَا فِي مَعْنَاهُ بِمَعْلُومٍ مَّا وَالْمَوْتُ وَالصَّمُّ وَالْعَمَى وَالنُّكْمُ) أمّ البراهين ص 41.
- (8) الجهل البسيط: عدم العلم بالشيء..
- (أي لأنّ الدُّهول عدم العلم بالشيء مع تقدّم العلم به فهو جهلٌ بسيطٌ، والغفلة عدم العلم بالشيء مطلقاً، فهي جهلٌ بسيطٌ أيضاً، والجهل البسيط ينافي العلم)، "حاشية البنجوري على متن السُّنُوسِيَّة" (ت 1276هـ) ص 25.
- (9) (التَّعَابُلُ بَيْنَ الْعِلْمِ وَالْجَهْلِ الْمَرْكَبُ تَقَابُلٌ بَيْنَ ضِدَّيْنِ، وَبَيْنَ الْعِلْمِ وَالْجَهْلِ الْبَسِيطِ مِنْ بَابِ عَدَمِ الْعِلْمِ وَالْمَلَكَةِ، وَحَيْثُ ثَبَتَ الْعِلْمُ انْتَفَتِ حَقِيقَةُ الْجَهْلِ وَالْمَلَكَةِ، فَالْعِلْمُ وَجُودِيٌّ)، "تهذيب شرح السُّنُوسِيَّة" سعيد فودة ص 76.
- تُفْهَمُ العبارة بشكلٍ أوضح بالعودة للوحدات التي تسبق هذا القسم المخصّص للتحقيق يقول الشاوي: ((سبب عدم تقابل العدم والملكة في غير القابل، إذ إعدامه تصوّرها موقوفة حقيقة على الملكة، فالمعنى مثلاً عدم البصر، والعدم المُضَاف لا يصدّق إلّا فيمن حصلت فيه الملكة، كمن يطرأ عليه العمى))، راجع: (ل 82 أ) من المخطوط. وانظر: "حاشية البنجوري" العلم والجهل عند أهل السُّنَّة من تقابل الصِّدِّين أمرٌ وجوديٌّ، وعند المعتزلة من تقابل العدم والملكة، ص 24 وما بعدها. أي: عند المعتزلة امتناع الاجتماع بينهما للمماثلة لا للمعاندة.

وأما المركَّب⁽¹⁾ فهو من باب الضدين، وفَصَلَ بالمعطوف بين المصدر ومعموله المجرور^{(2)*}، فيتعلَّق بالضمير الذي أُضيف إليه معناه، لأنَّه ضمير المصدر⁽³⁾.

قوله: (وكون العلم نظرياً)⁽⁴⁾ لمضادة النظر⁽⁵⁾ العلم، وإلاَّ كَانَ تحصيل حاصل، وهو مُحالٌ⁽⁶⁾، ونحو ذلك كالغشية والإغماء والسُّكر والجنون والموت، ثم إنَّ بعضهم ذكر أنَّ كون العلم ضرورياً من أضداد العلم، لأنَّ الضروريَّ ما قارنته ضرورة⁽⁷⁾، أو ما حصل لا عن دليل، أو ما حصل لا عن نظر، فالأول ممنوع في حقِّه، والثاني والثالث لا يُطلقان عليه تعالى لإيهامهما الأول، وإن صحَّ في أنفسهما⁽⁸⁾.

(1) الجهل المركَّب: إدراك الشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع، وإنَّما سُمِّيَ مركَّباً لاستلزامه جهلين، جهل بالشيء وجهله بأنَّه جاهل به. وهو مُراد السنوسي لما سيأتي من كلام الجهل البسيط الداخل في قوله: (وما في معناه).
(توجيه كلامه أصله السكتاني، وفيه أنَّ إرادة الشيء تتحقَّق مع الجهل المركَّب ومع الظنِّ والشكِّ والوهم، فهذه الأمور لا تُنافي الإرادة مع كونها مُنافيةً للعلم، نعم الجهل البسيط مُنافٍ للإرادة لأنَّ الشيء إذا جُهل جهلاً بسيطاً لا يُعقل تعلُّق الإرادة به)،
"حاشية البنجوري على متن السنوسية" البنجوري ص26.

(2) في النسخة ب، ج زيادة (وذلك ممنوع).

(3) ينبغي حمل كلام المؤلف (الإمام الشاوي) على النَّصِّ نفسه في شرح أمِّ البراهين الذي يقول فيه الإمام البنجوري: ((ما) اسمية، صفة للمعلوم أتى بها للدلالة على العموم في المعلوم، فيشمل جميع المعلومات، الجار والمجرور متعلِّق بالجهل، لكن يلزم الفصل بين المصدر ومعموله بأجنبي، إلاَّ أنَّه يقال: إنَّه يُعْتَقَر في الجار والمجرور ما لا يُعْتَقَر في غيره)، "حاشية البنجوري" ص27.

(4) (كون العلم نظرياً ونحو ذلك، فالمراد به كلُّ ما يشارك الجهل في مضادته للعلم). شرح أمِّ البراهين ص42.

(5) النظر اصطلاحاً: ترتيب أمور معلومة على وجهٍ يؤدِّي إلى استعلام ما ليس بمعلوم. "الكليات" الكفوي 904/1.

(6) في النسخة ب دون (وهو مُحال).

(7) يطلق على ما لم يحصل عن نظرٍ واستدلالٍ، كالعلم بأنَّ الواحد نصف الاثنين، والعلم الحاصل بالتهديد والضرب. انظر: "حاشية البنجوري" ص26 وما بعدها.

(8) يوافق كلام الشاوي كلام الشَّرْقَاوِيَّ والدَّسُوقِيَّ في حاشيتيهما أنَّهما لا يطلقان على علمه تعالى خوفاً من توهم المعنى الأول، لا لكونه تعالى يستدعي سبق الجهل، خلافاً لما يفيد الظاهر من أنَّ الضروريَّ بأقسامه في معنى الجهل، بل ولا يجوز شرعاً أيضاً. انظر: "حاشية الشَّرْقَاوِيَّ" (ت1227هـ) ص95، و"الدَّسُوقِيَّ على أمِّ البراهين" (ت1230هـ) ص142. وهو الرَّاجح.

بينما يذكر البنجوري أنَّ تلك المعاني لا تُطلق في حقِّه تعالى لاستدعائها سبق الجهل. انظر: "حاشية البنجوري" ص25، 26، 27.

*ملحوظة: الفرق بين العلم والمعرفة، أنَّ المعرفة تستدعي سبق الجهل، ولذا يقال: إنَّ الله عالمٌ، ولا يقال: عارفٌ، والصَّحيح أنَّه يمكن أن يُقال: عارفٌ، كون المعرفة والعلم مترادفين على التَّحقيق، إنما لا يُقال: عارفٌ، لأنَّ أسماء الله سبحانه توقيفية.

والأول لا يليق به، لأنّه يؤدّي إلى الحدوث⁽¹⁾، والعلم الأزلّي لا يقوم إلّا بذاتٍ أزليّة، والعلم الذي يقارنه ضرورة، وأنّ⁽²⁾ لحدوثه لا يقوم إلّا بحدوث⁽³⁾، فتتافيا لذلك.

فالعلم الضّروريّ يُنافي علمه القديم بالواسطة⁽⁴⁾، وهو أداهه لحدوث الذات، المُنافي لعلمه القديم⁽⁵⁾، فتأمّله.

قوله: (والمراد بالعمى في هذا الموضع⁽⁶⁾)⁽⁷⁾ احترازاً عمّا في العُرف، فإنّهما عدم السّمع والبصر رأساً⁽⁸⁾، ثمّ إنّ تفسيره هنا بأوّله يقتضي أنّهما عدمٌ وملكّة⁽⁹⁾، وبآخره حيث قال⁽¹⁰⁾ بوجود مُنافيهما، يقتضي أنّهما ضدّان، فتأمّله.

-
- (1) (لأنّ الاختصاص ببعض يستلزم الحدوث، لافتقار الصّفة حينئذٍ إلى الفاعل). "صُغرى الصُغرى" السّنوسي ص10.
- قاعدة عقديّة: التّخصيص يستلزم الإمكان، والإمكان يستلزم الحدوث، فلو تعلّقت صفة العلم ببعض المعلومات دون بعضٍ لكان ذلك دليلاً على وجود المخصّص لها، وهذا محالّ. هامش "صُغرى الصُغرى" عناية محمّد صلاح تقوى ص10.
- (2) كون العلم ضروريّاً بمعنى ما قارنه ضررٌ، أو حاجةٌ كعلمنا بأنّنا وجوعنا، وهذا المعنى يستحيل عليه سبحانه. انظر: "الدّسوقي على أمّ البراهين" ص142، وهذا المعنى الذي وضّحه الدّسوقي هو مقصود الشّاوي، ويؤكّده عبارة الشّاوي فيما بعد: (والألم نقائص في حقّ الحادث) عند ص147.
- (3) (وحدوثها يستلزم حدوث موصوفها، لاستحالة تعزّيه عنها وعن أضدادها). "صُغرى الصُغرى" ص11.
- قاعدة عقديّة: القابل لصفةٍ لا يخلو عنها وعن ضدّها، فالإنسان يقبل صفة العلم، فهو لا يخلو إمّا أن يكون عالماً أو جاهلاً... أمّا الجدار فلا يقبل صفة العلم، فيمكن أن يخلو عنهما، فلا يُوصف بالعلم ولا بالجهل. هامش "صُغرى الصُغرى" عناية محمّد صلاح تقوى ص10.
- (4) في النّسخة ب، ج، د دون (بالواسطة).
- (5) في النّسخة ب، ج زيادة: (لإفضائه لحدوث العلم، والقدم والحدوث ضدّان).
- (6) المراد بالموضع مقام الاستحالة على الله احترازاً من الصّم والعمى في حقّ الحوادث، فإنّهما عبارة عن عدم السّمع والبصر بالكلّيّة لوجود آفةٍ فقط، وأمّا عدم السّمع والبصر لغيبه موجودٌ ما فلا يقال له صمٌّ وعمى. "الدّسوقي على أمّ البراهين" ص143.
- (7) (المراد بالصّم والعمى في هذا الموضع عدم السّمع والبصر أصلاً بوجود ما ينافيهما). شرح أمّ البراهين ص42.
- (8) للعمى حقيقتان: عامّةٌ وخاصّةٌ، فالحقيقة العامّة عدم البصر بسبب وجود آفةٍ تمنعه منه، وهذا محالّ في حقّ الله وجائزٌ في حقّنا، وحقيقته الخاصّة بالله غيبه موجودٌ عن صفة البصر، وكذلك الصّم. "الدّسوقي على أمّ البراهين" ص143.
- (9) العمى: أمرٌ وجوديٌّ يُضادُّ البصر عند أهل السّنة، أما عند المعتزلة فهو عدم البصر عمّا من شأنه أن يكون بصيراً. "حاشية النّيجوري" ص27.
- (10) في النّسخة ج (قالوا) بدل (قال).

قوله: (أو غيبة)⁽¹⁾ إما⁽²⁾ مجرور عطفاً على ما يليه، أو مرفوع عطفاً على عدم السَّمع وعليهما، فضدُّ الصِّفة ما ينافيهما، سواءً كان منافياً لها في نفسها، أي: لذاتها، أو منافياً لها من حيث تعلُّقها.

ولذا عُدَّ العجز على ممكنٍ ما ضدَّ القدرة، والجهلُ بمعلومٍ ما ضدَّ العلم، وغيبَةُ معلومٍ ما ضدَّ السَّمع والبصر، وذلك لأجل ما يجب لها من عموم التعلُّق⁽³⁾، إذ لو لم يجب العموم لما صحت وحصلت المنافاة، كما في الشَّاهد (ل 98 أ)، إذ تتعلَّق قدرتنا بشيءٍ، ونعجز عن شيءٍ آخر، ولذلك قيّد ذلك بقوله هنا كما تقدم.

قوله: (والمُرَاد بالبكم)⁽⁴⁾ هو على نمط ما سبق. والآفة العاهة، وفي "شرح الأسرار": ((الآفة والنقائص عند أهل الحق عبارة عن أضرار الإدراكات؛ والعلم والحياة، وسائر صفات الكمال، فضدُّ إدراك البصر العمى، وآفة السَّمع الصَّمم، وآفة الكلام الخرس، وآفة الإرادة الكراهة، وآفة الحياة الموت، وآفة العلم الغفلة والنسيان والنوم والشك والجهل والظن والاعتقاد⁽⁵⁾، وآفة القدرة العجز، فلا يتّصف البارئ بها جوازاً لاستحالة جواز أوصافه، ولا وجوباً، وإلا لزم عدم القديم واجتماع الضدين، ويلزم منه أن يوجد موجد وقد وُجد))⁽⁶⁾.

ثم إنَّ الخرس كما في القاموس: ((الخرس والخرسان منعقد اللسان عن الكلام))⁽⁷⁾.

(1) (أو غيبة موجد ما من الموجودات عن صفتي السَّمع والبصر لما سبق من وجوب تعلُّقهما بكلِّ موجود) شرح أمِّ البراهين ص 42.

(2) في النسخة ب، ج (أو) بدل (إما).

(3) (يجب له تعالى العلم المتعلِّق بكلِّ واجبٍ وجائزٍ ومستحيلٍ). صغرى الصغرى، وقد سبق السنوسي بهذا الكمال ابن الهمام (ت 861هـ) صاحب المسامرة بشرح المسامرة، فيذكر أنَّ العلم يتعلَّق بتحيزياً قديماً بجميع الواجبات والممكنات والمستحيلات. إذاً ليس للعلم تعلُّق صلوحٍ، لأنَّ من صلح لأن يعلم فليس بعالمٍ في الحال، لأنَّه ثبت له سبحانه وتعالى الإرادة، وإرادة الشيء دون العلم به مستحيلة. انظر: "صغرى الصغرى" عناية الأستاذ محمَّد صلاح تقوى ص 10.

(4) (المراد بالبكم عدم الكلام أصلاً بوجود آفة تمنع من وجوده). شرح أمِّ البراهين ص 42.

- كما سبق في الجهل والعمى، فالبكم أمرٌ وجوديٌّ يضادُّ الكلام عند أهل السنة، وأمّا عند المعتزلة يكون عدم الكلام عمّا من شأنه أن يكون متكلاً.

(5) لأنها لا ينكشف بها المعلوم على ما هو به، وكذا كون العلم ضرورياً أو نظرياً. "حاشية الشَّرقاوي" ص 24.

(6) "أبكار الأفكار الغلويّة في شرح الأسرار العقليّة في الكلمات النبويّة" لأبي يحيى الشَّريف الإدريسي ص 225.

(7) "القاموس المحيط" الفيروزآبادي، مادة (خرس) ص 540.

وذكر في حرف الميم من معاني البكم ((أن يولد ولا ينطق ولا يسمع ولا يبصر))⁽¹⁾ وهذه الصورة أخص من الخرس، والمصنّف⁽²⁾ استعمل البكم في مطلق الحبسة⁽³⁾، وجعله ضدّ الكلام النفسي⁽⁴⁾ كالمقترح⁽⁵⁾ في الخرس⁽⁶⁾.

وتعقّبه أبو يحيى⁽⁷⁾ بأنّ: ((الخرس ضدّ النطق باللسان، أمّا الكلام النفسي فضدّه السهو والطّفولية والبهيمية))⁽⁸⁾.

فيردّ على المصنّف ما أورده أبو يحيى، ويُجاب بأنّهما⁽⁹⁾ عبّرا عن ذلك بأفة تمنع الكلام النفسي مجازاً أو اصطلاحاً منهما ولا مُشاحّة، والنّعقب إنّما باعتبار اللغة والحقيقة.

(1) "القاموس المحيط"، مادة (بكم) ص1081.

(2) المقصود السنوسي حيث يقول: (فلو كان كلامه مولانا العظيم جلّ وعزّ بالحروف والأصوات لزم زيادةً على رذيلة الحدوث، اتّصافه تعالى عن ذلك بالحبسة التي هي أصل البكم عن الدلالة على معلوماتها التي لا نهاية لها بصفة الكلام، بل وتلزم الحابسية التي هي أصل البكم عن الدلالة به على معلوماته التي لا نهاية لها بصفة الكلام، بل ويلزم الحبسة على الدلالة به في أنّ واحدٍ عن معلومين له فأكثر، فقد ظهر لك هذا أنّ الكلام الذي بالحرف والصوت وما في معناه من الكلام النفسي ملازمان لمعنى البكم، فيستحيل اتّصاف مولانا جلّ وعزّ بمثلها). شرح أمّ البراهين ص42.

(3) الحبسة: ثقل في اللسان يمنع الإبانة. "المعجم الوسيط" مجمع اللغة العربية بالقاهرة 1/ 152.

(4) أنكرت المعتزلة كلاماً في النفس خارجاً عن الحروف والأصوات. انظر: "شرح الأصول الخمسة" القاضي عبد الجبار (415هـ) ص 528 535.

(5) المقترح: (ت612هـ) هو مظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين تقيّ الدين المصري المقترح، إماماً في الفقه الشافعي والأصول والخلاف، من مؤلفاته "شرح الإرشاد" و"الأسرار العقلية في شرح الكلمات النبوية". انظر: "طبقات الشافعية الكبرى" تاج الدين السبكي 8/ 317.

(6) لم يذكر المقترح مصطلح الخرس صراحةً بلفظه، لكن ذكر تعاليه سبحانه وتعالى عن كلّ صفةٍ نقصٍ وآفةٍ لأمرين، أحدهما: أنّ كلّ ذي نقصٍ محتاجٌ، وكلّ محتاجٍ جائزٌ، فكلُّ ناقصٍ جائزٌ، الثّاني: السّمع القاطع الدّالّ على تنزّه الحقّ عنه، وهذا إنّما ينفع في نفي غير النقيصة المضادة للكلام أو المتوقّفة عليها. انظر: "الأسرار العقلية في الكلمات النبوية" المقترح، مطلب تعاليه عن كلّ آفةٍ ونقصٍ ص79. وكذلك لم يذكرها في "شرح العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية" للمقترح. راجع ص78.

(7) أبو يحيى: كان حياً سنة (629هـ) هو زكريّا بن يحيى الشريف الإدريسي المالكي الأشعري، لا توجد له ترجمة في كتب الطبقات والفقهاء والأصوليين وغيرها ممن اعتنوا بالتّعريف بالعلماء، سوى ما ذكره عن نفسه في كتبه أو على يد النساخ والتلاميذ، من مؤلفاته: "الشرح الكبير على الإرشاد" و"الشرح المختصر على الإرشاد" و"أبكار الأفكار في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية". انظر ترجمته في مقدّمة كتابه "أبكار الأفكار" ص13.

(8) مرجع سابق "أبكار الأفكار العلوية" أبي يحيى زكريّا الشريف الإدريسي ص225.

(9) الضمير: السنوسي وأبي يحيى.

وفي "المقاصد": ((فعند أهل الحق كلامه ليس من جنس الحروف والأصوات، بل هو صفة أزليّة قائمة بذاته، منافية للسكوت كما في الطفولية))⁽¹⁾ انتهى.

فذكر الآفة عوض البكم والخرس، وذكر السكوت مع أنه يقابل في العرف اللغوي الكلام اللساني. قوله: (وفي معناه كونه بالحرف والصوت)⁽²⁾ هو وإن كان لا ينافي الكلام شاهداً (ل 98 ب)، فهو ينافيه غائباً بما سبق تقديره في العلم الضروري، وهو أنّ الحادث لا يقوم إلاّ بحادث، والأزلي لا يقوم إلاّ بأزلي. والتنافي في اللوازم يستلزم التنافي في الملزومات، ويحتمل أنه لم يُشر للتضاد، بل أراد به في معنى البكم في الاستحالة لا في الصّدية.

(1) "شرح المقاصد" سعد الدين التفتازاني (792هـ) 3/ 106.

(2) ذهب أهل السنّة إلى أن كلام الله سبحانه ليس بحرف ولا صوت، إنّما قال العضد: إنّهُ حروف وأصوات قديمة، ويلزم عليه قول المتأخرين أنّ كلامه تعالى فيه التقديم والتأخير. لكن أُجيب أنّ التقديم والتأخير جاء من اختلاف المخارج، وهذا الكلام سري للعضد من الحشوية فلا يعول عليه، وقال جماعة من الحنابلة: إنّهُ حروف وأصوات، لكن إن نُسبت إليه تعالى كانت قديمة، وإن نُسبت إلى الحوادث كانت حادثّة، ولا يخفى بطلان هذا الكلام، وكذلك قول العضد ضعيف، وقد نبّه عليه السعد في شرح النسفية، ووضّح الجرجاني حاصل رأي العضد في "شرح المواقف"، بأن رأي العضد خاصّ بالكلام، إذ لو قصد ما وقع في علم الله فله وجه، مع أنّه غير محلّ الخلاف، ثم إنّ الحشوية المنتسبين إلى السلف الصالح ادّعوا أن كلامه تعالى عبارة عن حوادث هي حروف وأصوات تقوم بذاته الشريفة، وتكون تابعة لإرادته وقدرته، أي: الله سبحانه يوجدّها في ذاته بعد أن لم تكن حادثّة، أمّا جنس الكلام فهو قديم؛ لأنّ الله يتكلّم إذا شاء، ومشيتته تعالى قديمة، فيلزم أن كلامه قديم بالنوع حادث بالأفراد، وهذا حقيقة كلام ابن تيمية، وهذا باطلٌ لوقوعهم في خطأ قياس الشاهد على الغائب. انظر: "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبد الجبار ص 527، "الملل والنحل" لابن حزم 106/1، "شرح المواقف" للجرجاني ص 148، "تهذيب شرح السنوسية" سعيد فودة ص 54.

* ملحوظة: قول سعيد فودة (جماعة من الحنابلة) لا يُقصد منهم أتباع الإمام أحمد بن حنبل أبداً، بل خالفوه وأعادوا تأويل كلامه وفق منهجه العقدي في التشبث بأثر السلف الصالح والاقتصار على الكتاب والسنّة، فشذّوا ووقعوا بالتجسيم وظلّوا مع ذلك ينتسبون إليه كابن الزاغوني وابن خزيمة والقاضي أبي يعلى وغيرهم. وقد أفرد ابن الجوزي كتابه دفع الشبه بالمنافحة عن الإمام أحمد. للاستزادة انظر: "دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه" ابن الجوزي ص 7.

(3) (وفي معناه كونه بالحرف والصوت، إذ الكلام الذي يكون بالحروف والأصوات ولو بلغ غاية البلاغة والفصاحة وكان كاملاً بالنسبة للحوادث الناقصة فهو بالنسبة لمقام الألوهية الأعلى نقيصة عظيمة). شرح أمّ البراهين ص 42.

قوله: (والموت)⁽¹⁾ هل هو عدم الحياة فيكون من باب العدم والملكة⁽²⁾، أو عرض يعقب الحياة فيكون من الأضداد⁽³⁾ لقوله ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [الملك: 2]؛ فإن العدم لا يكون مخلوقاً، إلا أن يقال: خلق بمعنى قدر، وهو يتعلّق بالعدميّ والوجوديّ.

أو المراد خلق أسباب الموت، وإن كان الحذف على خلاف الأصل، فاحتماله يُسقط الاستدلال، ولم يُقَلَّ وما في معناه في الجمادية لمنافاتها الحياة كالموت، ولما لم يشر أحدٌ إليه لم يُحتجّ للتنبيه عليه.

وأما الموت والعَمى والجهل والبكم، وإن لم يُقَلَّ المجسمة به، فهو لازم قولهم بالجسميّة والحياة.

وقول الملالي⁽⁴⁾ إنما نفى هذه النقائص مع أنها نقصٌ بالنسبة للمخلوق، فكيف بالخالق، فلا يُتَوَهَّم في حقّه لعدم اختصاص المستحيل بما يُتَوَهَّم؛ لأنّه يُنفى عنه من النقائص ما لا يُتَوَهَّم اختصاصه به⁽⁵⁾، كما في الحديث: {الدَّجَالُ أَعورٌ وربكم ليس بأعور}⁽⁶⁾، وفي الحديث: {إنكم لا تدعون أصمّ ولا أعمى ولا أبكم غائباً}⁽⁷⁾. ففيه نفى ما لا يُتَوَهَّم⁽⁸⁾، يوهّم أنّ كلّ ما هو نقصٌ في المخلوق فهو أخرى أن يكون نقصاً في حقّ الخالق، وهو غير لازم.

(1) (وكذا يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ تَعَالَى الْجَهْلُ وَمَا فِي مَعْنَاهُ بِمَعْلُومٍ مَّا، وَالْمَوْتُ وَالصَّم وَالْعَمَى وَالْبُكْمُ). أمّ البراهين ص 41.

(2) هذا من تقابل العدم والملكة عند المعتزلة، فهو عدم الحياة عمّا من شأنه أن يكون حيّاً، فالموت على مذهبهم عدميّ. انظر "تهذيب السنوسية" سعيد فودة ص 78.

(3) هذا عند أهل السنة على المذهب الوجوديّ من أنّ الموت عرض يعقب الحياة، فيكون من تقابل الصّدين. مرجع سابق ص 78.

(4) الملالي: سبقت ترجمته في القسم الدراسي (ص/13).

في النسخ ب، ج، د إضافة (تلميذ المصنّف).

(5) ساقطة من النسخ ب، ج.

(6) أخرجه البخاريّ في صحيحه، كتاب الفتن، باب ذكر الدّجال (7131)، ومسلمٌ في صحيحه، كتاب الفتن واشتراط الساعة، باب ذكر الدّجال وصفته وما معه (2933) عن سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه.

(7) أخرجه البخاريّ في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب ما يُذكر في رفع الصّوت في التّكبير (2992)، ومسلمٌ، كتاب الذّكر والدّعاء والتّوبة والاستغفار، باب استحباب خفض الصوت بالذّكر (2704) عن سيّدنا أبي موسى الأشعريّ رضي الله عنه.

(8) يوضّح الملالي أنّ في الحديث الشّريف تنبيهاً على أنّ نفى النّقص عنه تعالى كمالٌ ولو لم يُتَوَهَّم. "شرح أمّ البراهين" لتلميذ السنوسي إبراهيم الملالي ص 70.

ألا ترى أنّ نفي الزوجة والولد وعدم إدراك اللذة والألم نقائص في حقّ الحادث، وكمالاً في حقّ القديم.

وأما الحديث فإنّه في مخاطبة الأعراب، ومن كان حديثاً عهدٍ بجاهليّةٍ، والأوهام تركز إلى المؤلف من التجسيم وأحكامه، ثمّ إنّ القول الجملي⁽¹⁾ في حقّ الباري باعتبار نفي النقص عنه أن تقول: كلّ ما يؤدّي إلى إمكانه أو حدوثه أو قصوره في (ل 99 أ) صفاته فالربّ منزّه عنه، انتهى.

[الشروع في استحالة أضداد صفات المعاني]

قوله: (وأضداد الصفات المعنوية)⁽²⁾(3).

(1) أي: القول الإجمالي.

(2) الصفات المعنوية: هي صفات الذات اللازمة لصفات المعاني التي تدلّ على كونه تعالى متّصفاً بصفات المعاني السبع، بمعنى أنّه حيّ عليمٌ مريدٌ قادرٌ متكلمٌ سميعٌ بصيرٌ.

صفات المعاني: هي الصفات القائمة بالذات الإلهية التي توجب لله حكماً. سُميت بالمعاني لأنّها صفاتٌ موجودةٌ في نفسها، وكلّ صفةٍ موجودةٍ في نفسها تُسمّى صفةً معنًى؛ لأنّها معانٍ زائدةٌ على معنى الذات العلية. "اتحاف السادة المتّقين بشرح إحياء علوم الدين" محمّد الزبيدي 136/2.

. أنكر المعتزلة اتّصافَ الباري سبحانه بصفات المعاني، فقالوا: إنّ الله عالمٌ بذاته، لا بصفةٍ تُسمّى العلم وهكذا، مستدلّين بأدلّةٍ؛ منها أنّ إثبات معانٍ قائمةٍ بالذات يلزم أن توجب أحكاماً واجبةً، وتعليل الواجب محالٌ، وأنّ إثبات قدماء يلزم منه خرق إجماع الأمة، والقول بقديم ثانٍ يوجب مشاركة الذات في الأخصّ، ويلزم منه الاشتراك في ثبوت الإلهية. انظر: "المحيط بالتكليف" القاضي عبد الجبار 104/1 وما بعدها، و"شرح الأصول الخمسة" القاضي عبد الجبار ص 182 وما بعدها، و"شرح المقاصد" التّفتازاني ص 73 وما بعدها. والمراد بالإيجاب في التعريف السابق هو التأثير لكيلا يلزم أنّ الذات أوجدت الصفات، أو أنّ بعض الصفات أوجدت البعض الآخر، بل المراد أنّ الصفات والذات متلازمةٌ، لا الذات مؤثّرةٌ في الصفات، ولا العكس، فالتأثير دليل النقص. "تهذيب شرح السنوسية" سعيد فودة ص 44. حقيقة صفات المعاني زائدةٌ على الذات قائمةٌ لازمةٌ لها لزوماً لا يقبل الانفكاك، فهي دائمة الوجود مستحيلة العدم، لكن اختلف بأنّ وجوبها ذاتيّ لها، مثل وجوب الذات عند الجمهور، وذهب التّفتازاني تبعاً للرّاي وتبعه البيضاوي أنّها ممكنةٌ في نفسها واجبةٌ بوجوب الذات، وشنع ذلك التّلمسانيّ وتبعه بهذا السنوسي والصّاوي، والحق أنّ مراده ليس إمكان الصفات المستلزم حدوثها، بل إمكانها بمعنى توقّفها على الذات في القيام، وهو صحيحٌ، لأنّها لا يمكن أن توجد وحدها، لامتناع قيام الصّفة بلا ذاتٍ تقوم بها، ويرى سعيد فودة أنّ جمهور المتكلمين مشوا على القول بأنّ كلّ ممكنٍ حادثٌ، وخالفهم الرّايّ والبعض، فقالوا بإمكان قدم الممكن على ما يفهم من ظاهر كلام السّعد، على أنّ محلّ كلام الرّايّ ليس مطلقاً، بل مرادٌ به بعض أنواع الممكنات، لا مطلقاً كما تبادر لفهم المتكلمين. انظر بتصرف: سعيد فودة ص 43.

(3) (وأضداد الصفات المعنوية واضحة من هذه). شرح أمّ البراهين ص 44.

الإشارة عائدة إلى أضداد المعاني⁽¹⁾، ولمّا كانت الأحوال⁽²⁾ المعنويّة لا تُعقل على حيالها، ولا تماثل ولا تخالف ولا تضادّ إلّا بالنظر إلى المعاني، قال مشيراً إلى أنّ تضادّها باعتبار المعاني واضح⁽³⁾ من هذه، أي: عن تضادّها، أي: نشأ وضوحها عن تضادّ معانيها⁽⁴⁾.

قوله: (اللازمة لها)⁽⁵⁾ أي: فالمعاني ملزومةٌ والمعنويّة لازمةٌ، ومُنافي الملزوم المساوي، مُنافٍ للآزم الذي يساويه، فمُنافي الإنسان مُنافٍ للنَّاطق بخلاف الآزم الأعمّ، فليس مُنافي الملزوم مُنافياً للآزم، فلا يلزم من مُنافي الإنسان كالفرس مُنافي الحيوان، واللازم هنا مساوٍ بين المعاني والمعنويّة، فتأمّله، فلازم ضدّ الأولى، ضدّ لهذه، والله أعلم.

(1) ومثّل هذا الكلام يذكره البنجوري في حاشيته نقلاً عن السكتاني؛ بأنّ اسم الإشارة في كلام السنوسي راجعٌ لأضداد صفات المعاني، وإنّ كان كلام البعض صريحاً في رجوعه لصفات المعاني، لأنّه يُحوّج إلى تقدير مضاف، بأنّ يقال: واضحةٌ من أضداد هذه؛ مع كونه خلاف المتبادر من كلام السنوسي. انظر: "حاشية البنجوري" ص 27.

(2) إنّ من يثبت الحال عنده أربعة معقولات: الذات والمعاني والأحوال المعنويّة اللازمة لها والأسماء، والنّافون لها عندهم ثلاثة معقولات: الذات والمعاني والأسماء. وسيأتي تعريف الحال وبيان من أخذ بها في موضعه فيما بعد (ص/160).

(3) في النسخة ب، ج، د إضافة: (أضدادها، أي: المعنويّة، واضحة).

(4) تجب الإشارة إلى أنّه اختلف هل لله تعالى صفة زائدة على السبع المعاني تُسمّى الإدراك، أم أنّ صفة العلم مُغنيّة عنها، سيأتي الكلام فيها فيما بعد (ص/204).

(5) (كلّ صفة معنويّة، فإنّ ضدّها ضدّ للصّفة المعنويّة اللازمة لها). شرح أمّ البراهين ص 44.

[أحكام الجائز في حق الله تعالى]

[أولاً: فعل أيّ ممكنٍ أو تركه⁽¹⁾].

قوله: (وأما الجائز)⁽²⁾ عبارة الإمام⁽³⁾: ((باب القول فيما يجوز على الله))، وقال قبله: فيما يجوز في أحكامه، فإن أراد بقوله: (فيما يجوز على الله)، أي في أفعاله، فهو شديد⁽⁴⁾، فالجواز يتطرق إلى أفعاله⁽⁵⁾، ولا يتطرق إلى ذاته، ففي العبارة تسامح، قال جميعه المقتراح، وهذا في باب رؤيته تعالى، لا في عموم الأفعال⁽⁶⁾.

وقال في الكبرى: (ويجوز في حقه تعالى أن يرى بالأبصار)⁽⁷⁾.

(1) يقول السُّكْتَانِي في حاشيته على أمّ البراهين (ل 56 أ): (قال شيخنا رحمه الله: عبارة الشَّيْخ السَّنُوسِي أحسن من عبارة صاحب الإرشاد: باب القول فيما يجوز على الله). مخطوط المكتبة المركزية، مصر، وزارة الأوقاف تحت رقم (907).

(2) (وأما الجائز في حقه تعالى ففعل كلٍّ ممكنٍ أو تركه)، أمّ البراهين ص 44.

*ملحوظة: أنواع الحكم العقلي هي: الواجب والممكن والمستحيل، ولكل واحد من هذه الثلاثة مرتبتان؛ ضروري ونظري.

(3) المراد الجويني: (ت 478هـ) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه العلامة إمام الحرمين ضياء الدين أبو المعالي، رئيس الشافعية بنيسابور. من مؤلفاته: "مع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة" و"الإرشاد إلى قواطع الأدلة" و"الشامل في الأصول" و"العقيدة النظامية". انظر: "طبقات الشافعيين" أبو الفداء 466/1، و"طبقات الشافعية الكبرى" 174/5، و"الأعلام" 160/4.

(4) في النسخة ب، ج، د (سديد) وهي القراءة الراجحة.

(5) الإيجاد والإعدام والزرق وعدم الزرق وغيرها؛ مما يجوز في حقه تعالى؛ تسمى صفات الأفعال، أي: صفات هي أفعال الله، وهي عبارة عن التعلقات التجزيية، أي: التعلقات بالفعل للقدرة كإيجاد زيد بالفعل، وإعدام عمر بالفعل، وكلها حادثة لأنها جائرة، لكن عدوها من صفاته تعالى، لأنها صادرة عن قدرته، فهي أثر لها، لا لكونها قائمة بذاته تعالى. "طالع البشري على العقيدة الصغرى" المارغني (ت 1349هـ) ص 105.

*ملحوظة: يطلق الماتريدية على صفات الأفعال لله تعالى معنى صفة التكوين، أي: ما يصدر عن هذه الأفعال، وليست هي نفس الأفعال، فتكون متعلقة بوجود المقدور ومؤثرة فيه، فالفعل عندهم ليس قديماً، بل الصفة التي يقع بها الفعل هي القديمة، أي: صفات الفعل هي صفات قديمة، وتصدر عنها أفعال حادثة، فجاء ابن تيمية وأوهم بكلامه أن الماتريدية يقولون بقيام الصفات الحادثة بالله تعالى، وكون الأفعال قديمة، إذ إثبات هذه الصفة يلزم عنه قيام الحادث بالله تعالى، وما قوله هذا إلا نصرة لمذهبه الذي ينص على أن الحوادث تقوم بذات الله تعالى، وبهذا يقوي مذهبه في التجسيم. أما الأشاعرة فالتحقيق عندهم أن الأفعال هي تعلقات لصفة القدرة، وكونها ناشئة عن صفة يسمنونها بصفات الأفعال. "تهذيب شرح السنوسية" سعيد فودة ص 80.

(6) انظر: "شرح الإرشاد" تقي الدين المقتراح، باب القول فيما يجوز على الله، ص 299.

(7) (ويجوز في حقه أن يرى بالأبصار على ما يليق به جلّ وعلا، لا في جهة ولا في مقابلة)، متن الكبرى، فصل في جواز رؤيته تعالى ص 203.

*ملحوظة: متن الكبرى معروف باسم "عقيدة أهل التوحيد المخرجة من ظلمات الجهل والتقليد المرغمة بعون الله أنف كل مبتدع عنيد"، أما شرح الكبرى فمعروفة باسم "عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى".

وقال المصنّف في الصُّغرى قبلَ هذا: (أن يعرف ما يجب في حقّ مولانا جلّ وعزّ، وما يستحيل وما يجوز)⁽¹⁾.

لفظ الجواز ذكره بعبارة الوجوب، وهي لفظة (في حقّه)، وذلك يُوهم أنّ الجواز في ذاته، لأنّ عبارة الوجوب التي لذاته، بلفظ عبارة الجواز، إذ قال في الجميع في حقّه، إلّا أنّ يُقال: الخبر بعده بقوله: ففعل كلّ ممكن بلا تراخٍ، فلا توهم، وعلى تقدير أنّ يسبق إلى الوهم شيءٌ؛ فهو يندفع فوراً.

ولا كذلك ترجمة الإرشاد⁽²⁾، فهي كلام تامّ يُوهم تطرّق الجواز إلى ذاته، نعم يُقوّي الإيراد على المصنّف في العبارة الأولى، وهي قوله: (أن يعرف.. إلى آخره) ويُقوّي لإيهامها⁽³⁾ (ل 99 ب).

قوله: (ويجوز في حقّهم عليهم الصّلاة والسّلام ما هو من الأعراض البشريّة)⁽⁴⁾، فإنّها أوصاف ذواتهم، والله أعلم⁽⁵⁾.

ولا يرد عليه تعريف الجائز بالممكن وهو مرادفه⁽⁶⁾ فكأنّه قال: وأمّا الجائز ففعل كلّ جائز، وأمّا الممكن ففعل كلّ ممكن⁽⁷⁾، إذ ليس هذا تصويراً للجائز حتى يرد ما ذكره⁽⁸⁾، بل أراد أنّه⁽⁹⁾ تصديق وحكم، وذلك لأنّ المراد الحكم على ما صدق عليه الجائز من الأفراد، كالثّواب والعقاب،

(1) (أن يعرف ما يجب في حقّ مولانا جلّ وعزّ وما يستحيل وما يجوز). أمّ البراهين ص 14.

(2) انظر: "الإرشاد إلى قواطع الأدلّة" الجويني ص 356.

- يشير الشّاوي هنا إلى أنّ المقترح أراد من شرحه أنّ يدفع توهم تطرّق الجواز لذاته تعالى في كلام الجويني.

(3) في النسخة ب، ج إضافة: (نعم هو غير لازم أنّ وجوب المعرفة لا يستدعي خصوص المعروف بكونه ذاتياً، وكذا ممّا يُقوّي الإيهام).

(4) (ويجوز في حقّهم، عليهم الصّلاة والسّلام، ما هو من الأعراض البشريّة التي لا تُؤدّي إلى نقص في مراتبهم العليّة كالمريض ونحوه). أمّ البراهين 55.

(5) في النسخة ب، ج زيادة (كالشهوة والجوع والألم، فيُوهم أنّ الجائز في حقّه وحقّ ذاته).

(6) في النسخة د (ولا يرد عليه تعريف الجائز بالجائز) بدل (فلا يرد عليه تعريف الجائز بالممكن وهو مرادفه).

(7) في النسخة ب، ج، د إضافة: (وللجواب عنه).

(8) لما أوجبت المعتزلة عليه تعالى فعل بعض الممكنات وأحالوا بعضها، بالغ السنوسي في ردّه بالتوكيد ب أمّا الجائز، فيدخل فيها الشّبّهات المقترنة بأسبابها عادةً وشرعاً. انظر: "مخطوط إعانة المجددين في تصحيح الدين بشرح أمّ البراهين"، أحمد عرفة الشاذلي المالكي (ل 211 ب).

(9) في النسخة ج، د (بل إرادته) بدل (أراد أنّه).

وبعث الأنبياء، والصّلاح والأصلح، ونحو ذلك، إذ الجائز عنوان لأفراده الدّاخلّة تحته⁽¹⁾، كالكاتب لما تحته من أفراد الإنسان، فكأنّه قال: أفراد الجائز في حقّه لا تنحصر في عدد⁽²⁾، كالواجبات والمستحيلات، بل هو فعل كلّ ما يقتضي العقل⁽³⁾ بجوازه وإمكانه⁽⁴⁾، لأنّ الحاجة دعت لما يحصر الجائز في حقّه تعالى، لا تمييز حقيقته في تعريفه لتقدّم⁽⁵⁾ ذلك أولاً⁽⁶⁾، ويمكن أن يجعل في الكلام حذف، أي: وأمّا قسم الجائز فضابطه فعل كلّ ممكن، إذ لا يحصره عدد، كما انحصر غيره من الأعداد.

وفي الوسطى (وأمّا الجائز في حقّه تعالى فهو كلّ فعلٍ من أفعاله تعالى)⁽⁷⁾، وفي الصّغرى زاد (أو تركه)⁽⁸⁾، فزاد التّرك على ما هو المتعارف من الفعل والتّرك، وبنى في الوسطى على الصّحيح عند الأصوليين⁽⁹⁾، إذ التّرك فعل⁽¹⁰⁾.

(1) في النّسخة ج، د (عليه) بدل (تحته).

(2) لأنّ الممكنات لا نهاية لها، فكلّ ما قتر العقل جوازه فهو ممكن، وفعله دفعةً واحدةً يؤدّي إلى فراغ ما لا نهاية له، وهذا مُحال. "تهذيب شرح السنوسية"، سعيد فودة ص78.

(3) في النّسخة ب، ج، د دون (العقل). راجع الحاشية في القسم الدراسي (ص/96).

(4) يتشابه كلام الشّاوي مع كلام النّابلسي والشرقاوي والبنجوري في حواشيمهم بأنّه لا دور في التعريف بين الجائز والممكن، بل إنّ كلام السنوسي مغاير لمعنى الدور تماماً، لأنّه يقتضي أنّ الجائز نفس الفعل أو الترك، وأنّ الممكن نفس المفعول أو المتروك. انظر: "الأنوار الإلهية في المقدمة السنوسية" النابلسي ص74، "حاشية الشّرقاوي" ص97، "حاشية البنجوري" ص28.

(5) في النّسخة ج، د (لعدم) بدل (لتقدم).

(6) اقتضاء كلام السنوسي واضح من طريقته أنّ الصّفات واجبة الوجود لذاتها، أمّا الفخر والسّعد أنّها ممكنة لذاتها، واجبة لما ليس عينها، ولا غيرها، وهو الذات العليّة. انظر: "حاشية الدّسوقي" ص147.

(7) (وأمّا الجائز فهو فعل كلّ فعلٍ من أفعاله تعالى لا يجب عليه منه شيء، ولا مراعاة صلاح ولا أصلح، وإلا لما وقعت محنة دنيا ولا آخرة، ولا تكليف بأمر ولا نهْي). الوسطى وشرحها ص254.

(8) (وأمّا الجائز في حقّه تعالى ففعل كلّ ممكّنٍ أو تركه). أمّ البراهين ص44.

(9) (الممكن عند علماء هذا الفن: كلّ ما حكّم العقل باستواء وجوده وعدمه، ويُسمّى جائزاً، ومعنى فعل الممكن إيجاد الله له، ومعنى تركه إبقاؤه في عدم، وكلّ ممكن يجوز عقلاً في حقّه تعالى فعله أو تركه، ولا يجب عليه عقلاً فعل شيء منه، ولا يستحيل عليه عقلاً ترك شيء منه، بل يفعل ما يشاء، ويترك ما يشاء، ويُسمّى كلّ فعلٍ من أفعاله تعالى شأناً له، يقول جلّ جلاله ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: 29].) "طالع البشري" المارغني ص105.

(10) في النّسخة ب، ج، د إضافة نصّ طويل شارح يقول فيه: (وكذا كان يجيب عنه مشايخنا وهو ساقط، إذ هذا تعريف للجائز لا حكم على الجائز، وكلّ ما يلحق به، من أنّه ضابط للأفراد ونحو ذلك، لا يخرج عن كونه تعريفاً وغاية ما ذكره، أنّ الواجب شرّحه أولاً كما قلنا لا بخصوص القديم، وكذا المستحيل ثمّ عدّ الواجب في حقّ القديم والمستحيل كذلك، أمّا الجائز فقد ذكره أولاً، كما الواجب والمستحيل لا بقيد مراعاة قديم، ثمّ ذكر الجائز في حقّ الله أنّه فعل كلّ ممكنٍ أو تركه، فلا يمكن الحكم فيه أصلاً، بل هو تعريف لا غير، وقولهم: إنّه ذكر تعريفه أو لا مضمون في قوله، والجائز ما يصحّ في العقل وجوده وعدمه، يقول بموجبه، لكنّه مقمّمة لا تحصر، وهذا المقصود، وهو ذكر

[ثانياً: جواز ثواب المُطيع وعقاب العاصي]

قوله: (فيدخل في ذلك الثواب والعقاب⁽¹⁾)⁽²⁾ خصّ هذا للخلاف بيننا وبين المعتزلة، فالمعتزلة يوجبونه بناءً على أصلهم الفاسد في التحسين والتقبيح العقليين⁽³⁾، وقد بُين فساده في المطولات⁽⁴⁾.

الأقسام الثلاثة باعتبار القديم، وهو تنزيل الجزئيات على الكليات، وهو تعريف لا غير، وحيث كان تعريفاً فلا يرد عليه أنه عرف الشيء بنفسه، ثم عرفه بأوضح منه، لينكر لها في الجائز أنه له طرفان، صحّة الفعل والتّرك، بخلاف الواجب، فليس له إلا طرف الثبوت، وبخلاف المستحيل فليس له إلا طرف النفي، وهو تعريف جليّ من حيث التعميم لكل ممكن، رداً على المحسنة والمقبحة دمرهم الله، ومحط الفائدة هذا العموم، حتّى لو قال: فعل كل جائز أو تركه، لكان مفيداً، فتأمله مع اختلافات طفيفة جداً فيما بين النسخ.

- مفاد قول أصحاب الحواشي على أمّ البراهين في تعريف الجائز ممّن كان قبل عصر الشاويّ أو عاصره أو ما بعد عصره متشابهة نوعاً ما، لكن انفرد الشاويّ بفهم مبدعٍ لتعريف السنوسي للجائز، إذ يقول الشاويّ: إنّ الجائز ذكر كما الواجب والمستحيل لا بقيد مراعاة القديم.

(1) قد يعرض لبعض الممكنات الوجوب لإخبار الشرع بوقوعه، فيسمى واجباً عَرَضِيّاً، وواجباً لغيره، وقد يعرض لبعضها الاستحالة لإخبار الشرع بعدم وقوعه، ويسمى مستحيلاً عَرَضِيّاً ومستحيلاً لغيره، الأول كدخول الطائع الجنة، والثاني كدخول الكافر الجنة، فإنّ كلاّ منهما من الممكن عقلاً بالنظر لذاته، لكن صار الأول واجباً شرعاً، والثاني مستحيلاً شرعاً، "طالع البشري" المارغني ص 106.

(2) (فيدخل في ذلك الثواب والعقاب وبعث الأنبياء عليهم السلام، والصّلاح والأصلح للخلق لا يجب من ذلك شيء على الله تعالى، ولا يستحيل) شرح أمّ البراهين ص 44.

(3) ويمثّل هذا الاتجاه أوائل المعتزلة، كالعلّاف (235هـ)، والنظام (231هـ)، والبّليخي (319هـ)، وأكثر البغداديين، وقد ذهبوا إلى أنّ الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء، والذي دفعهم لهذا الاعتقاد تقديرهم للعقل، وكون أفعاله تعالى وأحكامه موقوفة عقلاً على الأغراض، وهي جلب المصالح ودرء المفاسد، فنقول المعتزلة: إنّه تعالى لا يفعل فعلاً إلا لغرضٍ باعثٍ له على ذلك؛ لأنّ الفعل الخالي عن الغرض يعدّه العقل عبثاً، ولم تصمد أقوالهم أمام اعتراضات الأشاعرة، فقال متأخرو المعتزلة كالجبائين والقاضي عبد الجبار ومدرسته، والشيخ أبي الحسن البصري ومدرسته، والملاحمي (536هـ) وأتباعه: إنّ الأفعال تحسن أو تقبح إذا وقعت على وجهٍ أو اعتبارٍ يؤدّي إلى وصف الأفعال بهذا الوصف، فالأفعال لا تستمرّ على حالٍ واحدة في جميع الأوقات والأحوال. انظر: "المغني في أبواب التوحيد والعدل" القاضي عبد الجبار 135/11 وما بعدها، "المحيط بالتكليف" عبد الجبار 254/1، "الفائق في أصول الدين" الملاحمي ص 121.

*ملحوظة: وكان قولهم هذا سبب انشقاق الأشعري عن شيخه الجبائي (زوج أمّه)، وتركه لمذهب المعتزلة.

(4) المطولات هي المصنّفات الطويلة. إذ يتّضح بتلك المصنّفات والمؤلّفات بطلانُ فساد أصل القول عند المعتزلة، وهو التحسين والتقبيح بأنّه من مدارك العقول، خلافاً لجمهور الأشاعرة بقولهم: إنّ الحُسن والقبح شرعيّ لا عقليّ، أي: من موارد الشرع وموجب السمع، بينما الماتريديّة منهم من أيّد المعتزلة، ومنهم من أيّد الأشاعرة، وجرّ قول المعتزلة مقتضياتاً لأمرٍ عقديّةٍ أخرى؛ ذكرها السنوسي في شرح كبراه وشرح صُغراه وصُغرى صُغراه، وكذلك ذكرت عند شراح جوهره التوحيد وغيرهم ممّن بيّن بطلان مذهبهم. انظر: "المواقف" الإيجي ص 323، "الملل والنحل" الشهرستاني 39/1، "شرح الإرشاد" المقترح 560،

ثالثاً: جواز رؤيته تعالى وإرسال الرُّسل عليهم السَّلام

ويدخل فيه خلق الرؤية لنا بالنسبة لذاته، خلافاً للمعتزلة بناءً على أصلهم الفاسد، من أنَّ الرؤية من انبعاث الأشعة فتتصل بالمرئي⁽¹⁾، وذلك يستلزم أن يكون جسماً والباري سبحانه ليس بجسم فلا يرى عندهم⁽²⁾، ويُردّ ذلك برّد ما بنّوا عليه الاستحالة بأنّ البصر معنًى يخلقه (ل 100 أ) الله في جزء من العين⁽³⁾.

قوله: (ولا يستحيل)⁽⁴⁾ أي شيء من ذلك، أي: تركه، خلافاً للمعتزلة⁽⁵⁾ في قولهم بالاستحالة⁽⁶⁾. أمّا استحالة فعلها⁽⁷⁾ فلم يقل به إلاّ البراهمة في بعث الأنبياء⁽⁸⁾، والمعتزلة في الرؤية، والله أعلم⁽⁹⁾.

"المطالب العالية من العلم الإلهي" الرّازي 486/4، "أبكار الأفكار" الآمدي 371/1، "شرح المقاصد" النّقّازي 3/185، "كتاب التّوحيد" أبو منصور الماتريدي ص301.

- (1) في النسخة ج (المروي) بدل (المرئي).
- (2) انظر: "المحيط بالتكليف" 208/2 "المغني في أبواب التّوحيد والعدل" 268/4 كلاهما للقاضي عبد الجبار.
- (3) حقيقة الرّؤيا هي بخلق الله سبحانه تعالى، فالله يخلق المُبصر، وقد نسب الغزالي للمعتزلة قولهم بنفي رؤية الله تعالى بخطأ قياس الغائب على الشّاهد. انظر: "الاقتصاد في الاعتقاد" الغزالي ص137 وما بعدها.
- (4) (ولا يستحيل، إذ لو وجب عليه تعالى فعل الصّلاح والأصلح للخلق؛ كما تقول المعتزلة؛ لما وقعت محنة دنيا ولا أخرى، ولما وقع تكليف بأمر ولا نهْي). شرح أمّ البراهين ص44.
- (5) أي: الأفعال الإلهية عند الأشاعرة جائزة، كالخلق، إرسال الرُّسل، الرؤية، وغيرها، لا يستحيل ترك شيء من ذلك، خلافاً للمعتزلة في قولهم باستحالة ترك الثّواب للطّاع والعقاب للعاصي. انظر: "أبكار الأفكار" الآمدي 518/2، "إتحاف السادة المتّقين" الزبيدي 157/2.
- (6) أثبتتها كما في النسخ ب، ج، د (بالاستحالة) وهي في النسخة الأصل أ (لا لاستحالة).
- (7) في النسخة ج، د (استحالة) بدل (استحالة فعلها).
- (8) يقول البراهمة لا فائدة من الثّبوت، إذ ما يراه العقل حسناً فهو حسن. انظر: "الملل والنحل" الشّهستاني 249/2.
- البراهمة أو البرهميّة: هم الطبقة العليا من رجال الدّين، أو الكهنوت عند الهندوس. "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" البيروني 75/1.
- (9) في النسخة ب، ج إضافة: (كذا قالوا، وحاصله أنّ المعتزلة لا تحيل فعلاً عليه تعالى إلاّ الرؤية، وفيه نظر، لأنّهم يحيلون خلقه المعاصي والشّرور وهي أفعال قطعاً، ويوجبون الأصلح ويُحيلون تركه).

[الفصل الأول: البراهين على أحكام الصِّفات لله عزَّ وجلَّ]

[المبحث الأول: برهان وجوب الصفة النفسية لله عز وجل]

[المطلب الأول: برهان وجوده تعالى⁽¹⁾]

قوله: (أما برهان وجوده تعالى فحدوث العالم)⁽²⁾، ولما كان⁽³⁾ * مذهبه⁽⁴⁾ أن التقليد لا يكفي، وسبقت العقائد مجزدة، شرع في أدلتها كما صرح به في شرح الكبرى، فكأن قائلًا قال: هذه العقائد فما برهانها؟

فأجاب بقوله: (أما برهان وجوده⁽⁵⁾) المراد به معنى الدليل، وهو ما يمكن التوصل به إلى معرفة الله تعالى [سواءً] كان عقلياً كدليل الوجود والقدم والبقاء مثلاً، أو كان نقلياً كدليل السمع والبصر والكلام بالكتاب والسنة والإجماع، وغيرهما ممّا لا تتوقف عليه دلالة المعجزة، إذ لو أراد به العقلي لخرج عنه مثل ذلك.

(1) قال بعض العلماء: يمكن أن تحدث معرفة الله تعالى بالإلهام في عبد من العباد، فمعرفة تعالى على الأغلب نظرية تحتاج إلى نظر، فيطول أو يقصر بحسب جلاء نفس الناظر، ولا يجوز القول: إنها فطرية أي: موجودة منذ الولادة، لأنه مناقض لصريح قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [النحل: 78]، إنما إذا قصد أن الإيمان بوجود الله تعالى يوافق الفطرة، أي: الخلقة وما يناسبها من وسائل تلقي العلوم للوصول لمعرفته تعالى، خلافاً للحشوية وقولهم: إن معرفة الله تعالى لا تكون إلا بالفطرة، وليس قصدهم ما سبق، بل مخالفة أهل السنة في طرق الاستدلال؛ لأن بها ينهدم قولهم بالتجسيم، فهم يُفَرِّقُونَ النَّاسَ مِنَ التَّفَكِيرِ الْعَقْلِيِّ الَّذِي إِذَا أُسْتَعْمِلَ يُوَصِّلُ لِلْكَفْرِ، وهو جلّ وعلا يخبرنا أن العقل يهدي للحق والهدى. انظر: "تهذيب شرح السنوسية" سعيد فودة ص 81.

(2) (أما برهان وجوده تعالى فحدوث العالم، لأنه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساوياً لصاحبه، راجحاً عليه بلا سبب، وهو محال، ودليل حدوث العالم ملازمته للأعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما، وملازم الحادث حادث). أم البراهين ص 45.

(3) في النسخة ب، ج (لكون) بدل (ولما كان).

(4) مذهب السنوسي في المقلد هو الحكم بكفره، فهو من المتشديدین بالمسألة، وحكى الإجماع في ذلك بأدلة نقلية وعقلية، بل ويقول أيضاً بكفر من ترك النظر، وهو قادر عليه، وعده في مرتبة المنافق، لكنه خفف حدة موقفه هنا في أم البراهين عما كان عليه في الكبرى، والصحيح أن المقلد الجازم لا عن دليل ليس بكافر عند أهل السنة، لكن عاصي لتقصيره بالنظر، والله أعلم. انظر: "الكبرى" السنوسي ص 37.

(5) وجود الله ليس كوجود الحوادث، لأن وجود الله ذاتي، أي: ليس بتأثير مؤثر وفعل فاعل، ووجود الحوادث بتأثير الله وفعله، لأنه تعالى كان وحده، ولا شيء غيره، كما في البخاري ومسلم، وتلك الموجودات ثابتة ومتحققة لتعلق فعل الله بها، وفعله هو تعلق قدرته، وتجدر الإشارة إلى أن القول بمذهب وحدة الوجود لا يلزم القول بالحلول والاتحاد، بل مذهب وحدة الوجود مبني على نفي تكثير الوجود، وأما القول بالحلول والاتحاد فهما مبنيان على القول بتكثير الوجود، وإلا فلا حلول ولا اتحاد. بتصرف، انظر: "تهذيب شرح السنوسية" سعيد فودة ص 34.

ولقد أحسن في العقيدة الكبرى إذ قال: (من البراهين القطعية والقواطع السمعية)⁽¹⁾ لأنَّ العقائد على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يتوقف دلالة المعجزة على⁽²⁾ صدق الرُّسل، كالوجود والقيام بالنفس وما بينهما⁽³⁾، والحياة وما توقفت عليها من مصححات الفعل⁽⁴⁾، إذ المعجزة أمرٌ ممكنٌ لا يخترعه إلا من اتصف بما ذكر، فهذا القسم لو أُستدلَّ عليه بالسمع لَدَارَ⁽⁵⁾، وسيأتي بيان الدور⁽⁶⁾.

والثاني: ما يرجع إلى وقوع جائزٍ كالنَّوَاب والعقاب، وأحوال القيامة، وخلق الرؤية، فهذه لا يؤخذ وقوعها إلا من السمع، إذ غاية ما يصل إليه العقل الجواز⁽⁷⁾.

الثالث: ما لا تتوقف عليه⁽⁸⁾ دلالة المعجزة، ولا يرجع إلى وقوع جائزٍ كالسمع والبصر والكلام، فهذه يصحُّ الاستدلال عليها بالأمرين⁽⁹⁾، وأمَّا الوجدانية ففيها خلافٌ، هل لا يستدلُّ عليها إلا بالعقل لتوقف المعجزة على

(1) تخريج هذا النص من كلام السنوسي بالحرفية التي جاء بها الشاوي موجود في مقدمة شرحه لكبراه: (من البراهين العقلية، والأدلة القواطع السمعية). "شرح الكبرى" ص 11. أمَّا النص في مقدمة الكبرى فيقول فيه السنوسي: (أول ما يجب قبل كل شيء على من بلغ، أن يُعمل فكره فيما يوصله إلى العلم بمعبوده من البراهين القاطعة، والأدلة الساطعة، إلا أن يكون حصل له العلم بذلك قبل البلوغ، فليشتغل بعده بالأهم فالأهم)، فالإمام الشاوي كثيراً ما يجمع بين متن الكبرى وشرح السنوسي لمتن الكبرى.

(2) سأذكر العبارة كما وردت عند السنوسي لتوضيح المراد، وهي: (الأول ما لا يصح الاستدلال عليه إلا بالدليل العقلي، القطعي وهو ما يتوقف ثبوت المعجزة عليه، وذلك كوجوده تعالى...) "شرح الكبرى" للسنوسي ص 173.

(3) (كالقدرة والإرادة والعلم والحياة). "حاشية الشرقاوي على أم البراهين" ص 149.

(4) تلك الصفات هي مصححات الفعل أبداً في حقِّ الفاعل المختار، فمن لم يتَّصف بها استحال منه الفعل بالاختيار، إذ نُثبت الصفات لله تعالى بدلالة أفعاله، لأنَّ الفعل يدلُّ على أنَّ له فاعلاً، وأنَّ فاعله بالصفات التي يتأتى بها صدور الفعل عنه، من غير تشبيه له بخلقه ولا تعطيلٍ عن الفعل، فلو لم يتَّصف بهذه الصفات لم يصحَّ منه الإيجاد والإعدام، لأنَّها مصححات الفعل. انظر: "شرح الطيب ابن كيران على توحيد ابن عاشر" ابن كيران ص 186، "مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص" أبي المواهب اليوسي ص 52.

(5) بيان الدور بأنَّ السمع متوقف على المعجزة، وهي متوقفة على هذه الصفات، فيكون السمع متوقفاً عليها، ولو ثبتت هذه الصفات بالسمع لتوقف عليها، فصار كلُّ منهما متوقفاً على الآخر، وهذا دورٌ.

(6) سيذكر الإمام الشاوي مصطلح الدور لاحقاً عند برهان القدم (ص/185).

(7) في النسخة د محذوف من (فهذه...الجواز).

(8) في النسخة ب دون (عليه).

(9) قال السنوسي: (بالأمرين أعني السمع والعقل)، ووردت هذه الأقسام الثلاثة السابقة للسنوسي في "شرح الكبرى" ص 173.

الوحدانية؟ إذ لو انتفت لحصل التَّمانع⁽¹⁾، فينتفي الفعل، ومن جملته المعجزة⁽²⁾، أو يصح (ل 100 ب) بالشرع، كما صحَّ بالعقل، والأول قال المصنّف في الكبرى: (وهو رأيي)⁽³⁾.
 وإنما برهن على الوجود ولم يقيد بالوجوب⁽⁴⁾، مع أنّ المطابق لكلامه أولاً التقييد به، حيث أخذ الوجود مقيداً بالوجوب، لكن عمم ليتوصّل إلى التفصيل، فيذكر هنا مطلق الوجود المقابل للعدم.
 ثم يبرهن على وجوبه في برهان القدم والبقاء، إذ ذاك غير⁽⁵⁾ وجوب وجوده⁽⁶⁾، ولو برهن هنا على وجوب الوجود لم يذكر بعد برهان القدم والبقاء، فيكون⁽⁷⁾ استغنى بشيء عن غيره، وهو قد ذكر إنّه لا يُستغنى بعلم

(1) دليل التَّمانع: من الأدلة العقلية المشهورة لدى الماتريديّة لإثبات الوحدانية، وملخصه إبطال تعدّد الآلهة لبطلان لوازمها، وهو مبنيّ على مقدّمتين؛ هما وجود انشاق وانسجام ووحدة في عالم الخلق، والثانية: لو كان يحكم الكون أكثر من ربٍّ واحد لما انتظم، ولدخل الفساد والخلل. انظر: "اللمع" الأشعريّ ص 28، "التوحيد" أبو منصور الماتريديّ ص 17، "الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به" الباقلانيّ ص 34.

(2) لأنّ الفعل لا يصدر من إلهين، والمعجز فعل لا بدّ منه لإثبات الوحدانية.

(3) (ويصحّ إثبات هذا العقد، وهو الوحدانية بالدليل السمعّي، ومنعه بعض المحقّقين، وهو رأيي، لأنّ ثبوت الصانع لا يتحقّق بدونهما، ولا أثر للدليل السمعّي في ثبوت الصانع، فكذا ما يتوقّف عليه، والله أعلم). "الكبرى" السنوسيّ ص 173.
 _أهل السُنّة لم يختلفوا في الإقرار بأنّ العقل يمكنه معرفة الأحكام العقائديّة، ولكنهم اتفقوا على أنّ التّكليف بالاعتقاد لا يمكن أن يثبت إلّا بالنقل والدليل الشرعيّ؛ لهذا يستدلّ أهل السُنّة على العقائد بالدليل العقليّ، ومُرادهم بذلك إثبات حقيقتها ومطابقتها للواقع، لا إثبات التّكليف بها بالعقل، فإثبات التّكليف بها يكون بالشرع، وهذان المسلكان هما الوسيلتان الواضحتان لاكتساب المعارف والعلوم المقترنة ببراهينها، وبها تتحوّل العلوم اليقينيّة إلى اعتقاداتٍ راسخة. انظر: "العقيدة الإسلامية وأسسها" حبنكة ص 34، "بحوث في علم الكلام" سعيد فودة ص 35.

(4) أي: لم يُقَلَّ: وجوب الوجود.

(5) في النسخة ج (عين) بدل (غير)، غير هو الراجح، لأنّ تتمة الجملة تؤكدها.

(6) أي: واجب الوجود يكون وجوده لذاته لا لغيره، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً، وكلّ ما سواه فمتوقّف في وجوده عليه. انظر: "أبكار الأفكار في أصول الدّين" الأمدّي 1/ 227.

(7) في النسخة ب دون (فيكون) في النسخة ج (لكان) بدل (فيكون).

ولا ملزوم⁽¹⁾، ولو ذكرهما بعد ذكر برهان وجوب الوجود لكان تكراراً محضاً⁽²⁾ فتوصلَ لما فعلَ إلى ما قلنا، حيث أثبت وجوده المنافي لعدمه، ثم أثبت وجوبه الذي هو القدم والبقاء ببرهانه، فجاء على طبق المراد⁽³⁾. ولم يبرهن البرهان المنطقي⁽⁴⁾ الذي هو المركب من مقدمات يقينية إلى آخره، [على] ما هو مذكور عندهم، لخروج الدليل السمعي، مع أنه عند المصنف كافٍ في بعض الصفات، أو عاضد، فلا يصح إخراجُه، فتأملُه.

(1) في النسخة ب، ج زيادة: (ولا ملزوم بخلاف اللوازم، وخفاء إدراج الجزئيات تحت الكلّيات، ألا ترى أنه لو برهن على وجوب الوجود لخفي إدراج القدم والبقاء على المبتدئ).

اللازم: لا بد أن يكون لازماً في الذهن، سواء لازم مع ذلك في الخارج، كلزوم الزوجية للأربعة، أم لا، كلزوم البصر للعمى، وأما إذا كان لازماً في الخارج فقط، كسواد الغراب، فلا يسمى فهمه من اللفظ دلالة التزام عن المنطقة، وإن سمي بذلك عند الأصوليين. "إيضاح المبهم في معاني السلم". الدمنهري ص 41.

(2) في النسخة ب، ج إضافة: (محضاً بالنسبة للعارف، إذ يقول في برهان وجوب الوجود، لو لم يكن واجباً لكان جائزاً، فيكون حادثاً، فيأتي الدور والتسلسل وهو مُحال، وإذا ثبت وجوب وجوده المستلزم لنفي الحدوث ثبت القدم، وما ثبت قدمه استحال عدمه، فيثبت البقاء، فتسقط عند ذلك الحاجة لبرهان القدم والبقاء بالنسبة للعارف، لكن المبتدئ لا يهتدي على ما فعله المصنف، فقد برهن على أمر زائد تدريجي، وهو استحالة عدمه، فيثبت وجوده، وبعد ثبوت وجوده يبرهن على وجوبه ببرهان الجبل العدم السابق وهو القدم، واللاحق وهو البقاء).

(3) يشير البنجوري في حاشيته إلى ما يتبعه السنوسي في برهان كل صفة بأنه يثبتها وينفي ضدها، ولذلك لم يتعرض لبراهين الأضداد. انظر: "حاشية البنجوري" ص 28.

(4) البرهان المنطقي: يسمى الحجة البرهانية، ويتألف في القياس من مقدمة يقينية -هي الأوليات والمشاهدات والمحسوسات والمتواترات والتجريبيات- على هيئة تفيد نتيجة يقينية، ويلاحظ وجودها في الحقائق الفكرية، وطريقها أحد طرق الاستدلال المباشر، أو القياس الصحيح الذي ينقسم إلى القياس الاستثنائي: وهو الذي ذكر في مقدماته نفس النتيجة أو نقيضها، والقياس الافتراضي: هو الذي لم يذكر في مقدماته نفس النتيجة ولا نقيضها، وينقسم إلى حملي وشرطي، فالدليل المنطقي أعم من البرهان، أما عند الأصوليين فهو ما احتوى على الموصول المطلوب لا نفس الموصول. للاستزادة انظر: "حاشية الدسوقي" ص 148، "ضوابط المعرفة" عبد الرحمن حبنكة ص 231 وما بعدها، "إيضاح المبهم من معاني السلم" الدمنهري ص 114، "التعريفات" للرجاني، باب القاف ص 181.

وحيث كان مطلوبهم وجوده فبرهانه أنتج مطلوبه، أما كونه يؤثر لا بالتعليل⁽¹⁾ ولا بالطبع⁽²⁾ أم بالاختيار⁽³⁾ فمِنْ برهان آخر⁽⁴⁾، وكذا كونه ليس من العالم مِنْ برهان آخر⁽⁵⁾. فلم يُبرهن المصنّف لهذه المطالب كلّها حتّى يُقال: دليله ما أنتج مطلوبه، إنّما أنتج له الوجود فقط⁽⁶⁾.

قوله: (أما)⁽⁷⁾ هي كلمة تفصيل وتوكيد⁽⁸⁾، أي: برهان وجوده، وأما برهان قدمه، وأما برهان بقائه.. إلى آخره، والتفصيل غير لازم، بل قد يكون نحو ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ أَسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾ [آل عمران: 106] ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ أَبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾ [آل عمران: 107] ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾ [الضحى: 9] وقد لا يكون نحو (أما زيدٌ فقائمٌ)، و(أما) التوكيد فيها فلازمٌ، وبين سيبويه⁽⁹⁾ ذلك بقوله: إنّ معناه مهما يكن من شيء فزيدٌ قائمٌ⁽¹⁰⁾.

(1) إيجاد العالم بالتعليل بأن يكون ذاته تعالى علّة في إيجاد المخلوقات من غير إرادة وقدر، وهذا قول الفلاسفة، فحقيقة العلّة عندهم ما يأتي منها الفعل دون الترك، من غير توقّف على وجود شرط، ولا انتفاء مانع كحركة الإصبع، فإنّها علّة حركة الخاتم، ويلزم من حركة الإصبع حركة الخاتم، ومن عدمها عدم حركة الخاتم، أما عند أهل السُنّة فحركة الخاتم، مع الإصبع مخلوقان لله تعالى، وهما متلازمان وجوداً، وقد يتسامح البعض بإطلاق على أحدهما اسم السبب، ويريد به السبب العادي بمعنى الملازم لا المؤثر. "تهذيب شرح السننوسية" سعيد فودة ص75.

(2) حقيقة الطبع عند الفلاسفة ما يأتي منها الفعل دون الترك، مع توقّف على حصول شرط أو انتفاء مانع كالنار مع الإحراق، فإنّ النار طبيعتها الإحراق، ولكن تتوقّف على حصول شرط، وهو المماسّة وانتفاء مانع البلل، وهذا كفرٌ، إذ لا فاعل إلا الله وحده، وهو الفاعل المختار. مرجع سابق ص76.

(3) استُفيدت من النسخة ب، ج، وهي في النسخة الأصل (يؤثر بالتعليل أو بالطبع أم بالاختيار).

(4) يقصد برهان الإرادة استُفيد هذا من الدسوقي الذي كان بعد عصر الشاوي، فلعله أخذ من الشاوي لوجود تشابه بينهما في هذه الفقرة. انظر: "حاشية الدسوقي" ص149.

(5) في النسخة ب، ج إضافة: (وهو برهان المخالفة أو القدم).

(6) مراد الإمام الشاوي تبين قصد الشيخ السنوسي، إنّهُ يُبرهن الوجود وليس وجوب الوجود.

(7) (أما) برهان وجوده تعالى فحذوث العالم أم البراهين ص45

(8) انظر: "الأزهية في علم الحروف" علي الهروي ص144، و"رصف المباني في شرح حروف المعاني" أحمد الملقّي ص97، "الجنى الداني في حروف المعاني" الحسن المرادي ص522.

(9) سيبويه: (ت180 هـ) هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي من بلاد فارس، إمام النحو والنحاة، أهم مؤلفاته "الكتاب". انظر: "معجم المؤلفين" 23/8، "الأعلام" 87/5.

(10) انظر: "الكتاب" سيبويه 137/3.

قال شراح الكتاب⁽¹⁾: و(شيء) عامٌ أريد به الخصوص، إذ لم يُرد أن زيدا يقوم عند كل شيء (ل 101 أ) من تحرك ورقة أو هبوب ريح، لأنه يلزم قيامه دائماً، إذ لا تخلو الدنيا من شيء يقع، وإنما المراد الرد⁽²⁾* على من يظن أن زيدا يمنع من قيامه، مما يظن أنه مانع، فأكد المتكلم رد ذلك، وقال: مهما يكن من شيء نظنه مانعاً لزيد من قيامه، فلا يكون مانعاً، فهو قائم لا محالة، ويقدر به كل مقام لائق به، انتهى.

فيقدر على نمطه هنا، مهما يكن من شيء، تظنه مانعاً من دلالة الحدوث على وجود الله، فالحدوث دليل لا محالة، وهذا فيه وفاء بما قلناه من التأكيد، مع دفع وهم الشيء في كلامه⁽³⁾.

ثم العالم⁽⁴⁾* كل ثابت سوى الله، على ثبوت الأحوال⁽⁵⁾، والثابت يشمل الموجود والواسطة.

أو كل موجود سوى الله، على القول بنفيها⁽⁶⁾*.

(1) شرح كتاب سيويه ثلثة من العلماء، منهم: أبو سعيد السيرافي (ت 368 هـ)، وأبو الحسن الرماني (ت 384 هـ)، وابن الضائع (680 هـ).

(2) في النسخة ب، ج (الرد) بدل (الظن).

(3) أراد الشاوي من كلمة (أما) هنا إنها للتوكيد لا للتفصيل، فأبي دليل يمكن أن يوجد يمنع من الدلالة على حدوث العالم، هو الحدوث.

(4) في النسخة د (العلم) بدل (العالم).

(5) أثبت أبو هاشم ومن تبعه من المعتزلة الأحوال، وبنوا قولهم بأن الأمور أربعة أقسام: موجودات ومعدومات وأحوال وهي الوسطة بين الوجود والعدم وأمر اعتبارية، وهو ما مشى عليه السنوسي من الأشاعرة وغيره كالباقلائي لكن على غير القاعدة المعتمدة عند أبي هاشم. وكذلك أثبتها الجويني، وأيضاً الأمدّي إنّما رجع عنها في النهاية، لكن قال السنوسي في بعض كتبه: (وبالجملة فالمسألة مشهورة الخلاف، ولكل من القولين أدلة نعلم من محلها) إذ ذكر السنوسي الأحوال واستفاض فيها بالقسم الأوسط من هذا المخطوط، والرأي الراجح هو نفي الأحوال عند الجمهور كالإمام الأشعري والشهرستاني والرّازي والبغداديّ والإيجيّ وغيرهم، فتقسم الأمور عندهم لثلاثة فقط: الموجودات والمعدومات والأمر الاعتبارية. للاستزادة انظر: "المعتزلة وأصولهم الخمسة" ص 154، "التمهيد" الباقلائي ص 257، "غاية المرام" الأمدّي 11/2، "الإرشاد" الجويني ص 218، "الإبانة عن أصول الديانة" الأشعري ص 69، "المواقف" الإيجيّ 282/1، "محصل أفكار المتقدمين" الرّازي ص 271 "الفرق بين الفرق" البغداديّ ص 196، "نهاية الإقدام في علم الكلام" الشهرستاني ص 127.

(6) في النسخة د محذوف (فالحدوث دليل سوى الله على شيء القول بنفيها).

ثمَّ الدَّلِيل عند المتكلمين⁽¹⁾، ما احتوى على المُوصل للمطلوب، لا نفس الموصول، وعليه فالعالم⁽²⁾ هو الدَّلِيل لاحتوائه على جهاتٍ، منها ما لا يُوصل إلى المقصد، ومنها ما يُوصل، فالأوَّل كطوله وكثافته وبساطته وتركيبه وبياضه، والثَّاني كحدوثه، فالعالم دليلٌ من حيث احتوائه على المُوصل الذي هو الحدث، وكذا أنَّ النَّار دليلُ الإحراق، فإنَّها احتوت على الجرميّة والشَّافيّة والصَّوئيّة، وليس جهةُ الإحراق⁽³⁾ والحرارة، وعندها يعلم الإحراق، بإطلاق المصنّف الدَّلِيل على وجهه⁽⁴⁾ من حيث إنَّه المقصد، وهو مجازٌ من إطلاق الملزوم على اللازم⁽⁵⁾، أو الكلّ على الجزء⁽⁶⁾.*

وأما الدَّلِيل عند المناطق⁽⁷⁾ فهو المركَّب من اقترانيّ: نحو (العالم حادثٌ) (وكلّ حادثٍ لا بدّ له من محدثٍ)، أو شرطيّ: نحو (لو لم يكن له محدثٌ..إلى آخره⁽⁸⁾).

ولعلّ المصنّف قصد ما عند المناطق⁽⁹⁾، ويكون معنى (فحدوث العالم) أي الدَّلِيل مركَّب على حدوث العالم، لقوله بعدُ فحدوث العالم (لأنَّه لو لم يكن له محدثٌ... إلى آخره) فيكون عنى بالدَّلِيل المركَّب، وهو

(1) الدَّلِيل عند المتكلمين وأهل المنطق مركَّب، مثال: (العالم حادثٌ، وكلّ حادثٍ لا بدّ له من محدثٍ)، أما عند الأصوليين: هو مفرد نفس العالم من حيث حدوثه وإمكانه. انظر: "كشاف اصطلاح الفنون والعلوم" التهانوي 793/1، "شرح المقاصد" التفتازاني 45/1.

(2) . في النسخة د (العلم) بدل (العالم).

(3) الأفضل حذف الواو ليستقيم فهم العبارة _ وليس جهة الإحراق الحرارة وعندها يعلم الإحراق _ أي النار دليلٌ على الإحراق، لأنَّها احتوت على ما يُوصل إلى الإحراق، والذي يُوصل للإحراق هل هو الجرميّة والشَّافيّة، أم الحرارة فهي نفسُ المطلوب؟ والمصنّف أراد ما احتوى على المُوصل، لا نفس الموصول.

(4) أي: من غير تقييدٍ على ما عند المتكلمين أو الأصوليين.

(5) العالم هو الملزوم والحدث هو اللازم.

(6) في النسخة ب زيادة: (يعني أنَّ الدَّلِيل اسم للمركَّب كلّ، وإطلاقه على الوجه من إطلاق اسم الملزوم، وهو الدَّلِيل على لازمه وهو الوجه، أو من إطلاق اسم الكلّ على الجزء، لأنَّ الوجه جزءٌ من الدَّلِيل ولأزمه)، أي: أطلق العالم وأراد جزئه وهو الحدث.

(7) . في النسخة ب (وأما الدَّلِيل عنه) بدل (الدَّلِيل عند المناطق).

(8) (لو لم يكن له محدثٌ بل حدث بنفسه، لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين).

(9) يذكر البيجوري والشَّرقاوي أنَّ السُّنوسيَّ جارٍ على المذهبين، إذ يمكن إجراؤه على الأصوليين، أي: معنى كلامه (فالعالم) أي: من حيث حدوثه، فوجه الدلالة الحدث لا الإمكان، وإجراؤه على المتكلمين ففي كلامه حذفُ المقدمتين معاً واستغناءً بدليلهما، أما السُّكتانيّ فيذكر إشكالَ جعل الحدث دليلاً، والجوابُ أنَّه مجازٌ من إطلاق اسم الملزوم الذي هو العالم على

(لو لم يكن له محدث..إلى آخره) ودلّ على الحذف في قوله: (فحدوث العالم) ذِكْرُ التَّركيب أثره، وكلامه صحيحٌ على ما عند المتكلمين⁽¹⁾ أو المناطقة.

ثمَّ إنّ منشأ (ل 101 ب) الاحتياج للمتكلمين فيه طريقان، منهم من يجعله الحدث، ومنهم من يجعله الحدث مع الإمكان⁽²⁾، فقولُه هنا في الدّليل الموضوع لسبب احتياجه إلى الفاعل _ وهو حدوثه _ يقتضي جريّه على طريقة الحدث⁽³⁾.

لازمه وهو الحدث، أو من باب إطلاق اسم الكلّ على الجزء على القول: إنّهُ مركّب، والسرّ فيه أنّه منشأ الانتقال إلى المدلول، فهو روح الدّلالة كقوله ﷺ: (الحجّ عرفة)، ومشى الدّسوقي على قول السُّكّاني بأنّ السُّنُوسيّ أطلق الدّليل على المقدّمة الواحدة، وأنّه مجازٌ من باب إطلاق اسم الكلّ على الجزء. انظر: "حاشية الشّرقاوي" ص 98 وما بعدها، و"حاشية البنجوري" ص 28 وما بعدها، و"مخطوط حاشية السُّكّاني" (ل 58 أ)، "حاشية الدّسوقي" ص 149.

(1) يُقصد بالمتكلمين أيضاً الأصوليين كالأمديّ والرّازي، فهم أصوليون استخدموا دليل أهل المنطق.
(2) انتقل الآن إلى فكرةٍ جديدةٍ _ غير فكرة المقدمات المركّبة السّابقة _ وهي العالم نفسه بما يحتويه من صفاتٍ، كالحديث أو كالإمكان.

(3) الفلاسفة يقولون: الإمكان، واختلف المتكلمون في علّة احتياج الحادث إلى محدثٍ، فقلّ الإمكان، وهو قول البيضاويّ من الأشاعرة وغيره، فعلة الاحتياج الإمكان، وقلّ الحدث، وهو عمدة أكثر المتكلمين والمتقدّمين من الأشاعرة كالغزاليّ، وقلّ الإمكان بشرط الحدث، وهو قول الرّازي، والفرق بين الاستدلال بطريق الإمكان المجرد وبين غيره، أنّ العلم بحدوث العالم يتأخّر في طريق الإمكان المجرد عن الصّانع، وفي غيره يتقدّم. للتفصيل في المسألة انظر: "طوابع الأنوار" البيضاويّ ص 84، و"الاقتصاد في الاعتقاد" الغزاليّ 1/ 24، و"شرح المقاصد" التّفتازانيّ 490/1، و"الأربعين" الرّازيّ ص 101.

وقوله: (لو لم يكن له محدث) (إلى قوله... المتساويين)⁽¹⁾ صريح في الإمكان، إذ لا معنى للإمكان إلاّ تساوي الأمرين⁽²⁾، يقتضي شوب⁽³⁾ الإمكان بالحدوث، وكذا قال في الكبرى: (إنّها طريقة من يشوب الإمكان بالحدوث)⁽⁴⁾.

فقول المصنّف: (فحدوث العالم)⁽⁵⁾ أي: على نحو ما نذكره في البرهان من لزوم التّساوي والرّجحان المأخوذ منه الإمكان، أي: الحدوث الذي ما وقع إلا بعد ترجيح أحد المُمكنين، وذلك هو الإمكان، ولا معنى للشّوب أو للشّطر إلاّ ذلك، أو يُقال: هو على حذف العاطف⁽⁶⁾، أي: فحدوثه وإمكانه، ودليل المحذوف ذكر الإمكان بعد⁽⁷⁾ فتأمّله.

قوله: (العالم)⁽⁸⁾ يُحتمل إرادة الأجرام والأعراض على وفق الاصطلاح، وكان هذا تلخيصاً لزيادة الدّليل، إذ مُنتهاه حدوث الجميع، وعندما كان في مدارج الدّليل في قوله: (ملازمته للأعراض)⁽⁹⁾ يريد به الأجرام فقط،

(1) (أما بُرْهَانُ وَجُودِهِ تَعَالَى فَحُدُوثُ الْعَالَمِ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مُحَدِّثٌ بَلْ حَدَثَ بِنَفْسِهِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ الْمُسَاوَيْنِ مُسَاوِيًا لِصَاحِبِهِ رَاجِحًا عَلَيْهِ بِلَا سَبَبٍ وَهُوَ مُحَالٌ). أمّ البراهين ص45.

(2) سأذكر ما وجدته في الحواشي عن المراد بالأمرين، إنهما: الوجود والعدم والزمان المخصوص مع مقابله من الأزمنة. "تهذيب السنوسية" سعيد فودة ص83، وقيل المراد: الوجود والعدم، وطرفا الممكن من وجودٍ وعدمٍ ومقدارٍ مخصوصٍ. "حاشية الشّرقاوي" ص99، وقيل: المراد بأحدهما الوجود، والمراد بصاحبه العدم بالنسبة للنظر لذات الممكن، وقيل: العدم راجح للأسبقية. "حاشية البنجوري" ص29.

(3) الشّوب: هو الجمع والخلط. "لسان العرب" ابن منظور 342/6.

(4) لم أجد النصّ في الكبرى، بل في "شرح الكبرى" يقول السنوسي: (قال معناه شرف الدّين بن التّلّمساني. وهذه الطّريقة؛ أعني طريقة من يستدلّ على افتقار الحادث إلى سبب طريقة من يشوب الحدوث بالإمكان عند الاستدلال على وجود الصّانع، وعلى هذا عوّل إمام الحرمين). "شرح الكبرى" السنوسي ص48.

وبالعودة لابن التّلّمساني في شرحه على معالم أصول الدّين وجدت قوله ص192. وللوقوف على الإمام راجع: "العقيدة النّظامية" ص129.

(5) سبق تخريجه (أما بُرْهَانُ وَجُودِهِ تَعَالَى فَحُدُوثُ) أمّ البراهين ص45.

(6) (الكلام على حذف العاطف والمعطوف تقديره: فحدوث العالم وإمكانه، يدلّ عليه ما بعده، كقوله تعالى: ﴿سَرَبِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ [النحل: 81]. "مخطوط حاشية السّكتاني" (ل 58 ب) يعني والبرد.

(7) في النّسخة ب، ج زيادة (فتحصّل أنّ المصنّف لم يجرّ على طريقة الحدوث فقط، بل على مشوبة للإمكان).

(8) (ودليل حدوث العالم ملازمته للأعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما، وملازم الحادث حادث). أمّ البراهين ص45.

(9) مرجع سابق، أمّ البراهين ص45.

ليستدلّ عليها بالأعراض، ويُحتمل أن يريد هنا الأجرام بدليل ما يأتي، كذا قال بعض المحققين وهو ضعيف، لأنّ الجميع دليلٌ على وجود الله لا الأجرام فقط، إذ هو خالق الجميع، فلا بُدّ من دلالة الجميع.

فإن قلت⁽¹⁾: هذا الترتيب الذي جعله المصنّف في هذا الدليل، يُقال كان اللائق غيره، بأن يذكر أنّ دليل حدوث الأعراض مُشاهدةً تغيّرها، ثم هي ملازمةٌ للأجرام وملازم الحادث حادثٌ، فإذا كان الجميع حادثاً فلا بُدّ له من مُحدثٍ، لاستحالة اجتماع النقيضين، وهو التّساوي والرّجحان، وبهذا يقع المطلوب آخرًا، وهو منتهى القصد ومَحطّ رحاله، كما في كلّ دليلٍ غيره.

قلت⁽²⁾: هو وإن كان يظهر ببدائي الرّأي كما (ل 102 أ) ذكرت، لكنّ ما فعله المصنّف صحيحٌ أيضاً من جهة أنّ الكلام في إثبات وجوده المستنتج علمه من حدوث العالم، وقد فعله، ثمّ إن لم يسلم الخصم في حدوث للجرم، احتجّ له بالظاهر الحدوث الملازم له وهو العَرَض⁽³⁾، فإنّ انتهى في الغباوة⁽⁴⁾ إلى إنكار حدوث العَرَض، أقام عليه دليلاً آخر أيضاً، فأخذ المقصد أولاً، ثمّ شرع في دفع شبه تردّد عليه، كما هو شأن المستدلّ مع المانع⁽⁵⁾ فتأمّله.

(1) (السؤال لشيخنا الشّاوي) هامش النسخة أ.

(2) (جوابه له أيضاً) أي: للشاوي هامش النسخة أ.

(3) الفرق بين الصّفة والعَرَض، أنّ العَرَضُ أخصّ والصّفة أعمّ، فنقول: كلّ عرضٍ صِفةٌ، وليس كلّ صِفةٍ عَرَضاً، فبعض الصّفات عرضٌ كصفات الحوادث، وبعض الصّفات ليست بعرضٍ كصفات الله سبحانه. انظر: "تهذيب شرح السّئوسية" سعيد فودة ص 653.

(4) في النسخة ب (العبرة) بدل (الغباوة).

(5) المستدلّ مع المانع: هو من طرق المناظرة حول التّصديق النظريّ المقترن بالدليل، والتّصديق البديهيّ الخفيّ المقرون بالتنبيه، وله ثلاثة طرقٍ (المنع-المعارضة-النقض) فالمنع هنا لا يكون لأصل الدّعوى الذي أقام المعلّل الدليل عليها، وإنّما المنع لمقدّمة معيّنة من مقدّماتي الدليل أو التنبيه، فإنّما أن يمنع السائل صغرى الدليل، وإنّما أن يمنع كبرى الدليل أو التنبيه، لذلك طلب الشّاوي الجزائريّ فيما يلي تصحيح الصّغرى والكبرى، والمنع إمّا يكون منعاً مجرّداً عن السند، وإمّا مقروناً بالسند سواء (المّي-قطعي-حليّ). انظر: "ضوابط المعرفة" حبّكة ص 427 وما بعدها.

ثم إنَّ الدَّليل يكون اقتراناً⁽¹⁾ وشرطياً⁽²⁾، فالاقترانيُّ: ما كان من صُغرى وكبرى على هيئاتٍ مخصوصةٍ⁽³⁾، كما ذكرنا في قولنا: العالم حادثٌ، وكلَّ حادثٍ لا بُدَّ له من محدِّثٍ، ويُطلَبُ تصحيح الكبرى والصُغرى⁽⁴⁾.

والشَّرطيُّ: هو ما فعله المصنَّف موافقةً لأغلب ما في القرآن من الاستدلال بالدَّليل الشَّرطيِّ ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ﴾ [الأنبياء: 22] وغير ذلك من الأدلَّة⁽⁵⁾.

ثم هذا الدَّليل يتوقف على السَّبع مطالب: وهي إثباتُ زائدٍ على⁽⁶⁾ الأجرام وهي الأعراض⁽⁷⁾، وإثبات حدوثها، [و] ملازمة الأجرام لها، وانتفاء الكُمون والظُّهور⁽⁸⁾، وانتفاء الانتقال⁽⁹⁾، وانتفاء القيام بالنَّفْس، وانتفاء حوادث لا أوَّل لها كالحركات الدَّورية⁽¹⁰⁾ عند الفلاسفة.

(1) القياس الاقترانيُّ: سبق تعريفه (ص/158). سُمِّي اقتراناً لاقتران حدوده من غير فصلٍ بينهما بأداة الاستثناء (لكن)، ويقال له أيضاً القياس الحمليُّ. "إيضاح المبهم من معاني السلم" الدمنهوري ص70.

(2) القياس الشَّرطيُّ: هو قياسٌ استثنائيٌّ له قسمان، شَرْطيٌّ متَّصلٌ، مثل: إن كان البدر مكتملاً فالسَّماء نيرةً، والقسم الثَّاني منفصلٌ، مثل: الحيوان إما مفترسٌ أو أليفٌ، ولكنه مفترسٌ، فليس بأليف. "إيضاح المبهم" الدمنهوري ص72

(3) للقياس الاقترانيُّ أربعة أشكالٍ بقسميه الحمليِّ والشَّرطيِّ، فيأخذ الحدَّ الأوسط منها جزأين ليسقطا في النُّتيجة ويبقى للنُّتيجة جزآن: 1_ الثَّاني والثَّالث. 2_ الثَّالث والرَّابع. 3_ الأوَّل والثَّالث. 4_ الأوَّل والرَّابع. انظر: "ضوابط المعرفة" حبكة ص234.

(4) انفرد السُّكتانيِّ والشَّاويَّ بتصحيح المتن، إذ يقول السُّكتانيُّ: (وهو الذي يظهر من شرح المتن، إذ قال لا خفاء أن العالم...ويوافق تقريره في شرح الكبرى حيث استدللَّ على صُغرى هذا الدَّليل) انظر: "مخطوط حاشية السُّكتاني" (ل 58 ب).

_ أي: أن تكون المقدمات صحيحةً صادقةً.

(5) .كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَنبِيئًا﴾ [النساء: 66] ، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82] ، ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 103].

(6) في النُّسخة د دون (على).

(7) أنكر النِّظام من المعتزلة ثبوت العَرَض، وقال إنَّها أجسام لطيفة. انظر: "المغني" القاضي عبد الجبار 185/4.

(8) الأعراض كامنةٌ وموجودةٌ ومخلوقةٌ في الجسم دفعةً واحدةً؛ لكنَّها تظهر فيما بعد_ أي ليست متجدِّدة _ وقد أنكر النِّظام كُمون العرض. انظر: مرجع سابق 187/4.

(9) الأعراض غير منتقلة، لأنَّنا لو تصوَّرنا حقيقة العَرَض وأنَّه لا قيامَ له بذاته، وإنَّما قيامُه بالجسم، فكيف ينتقل؟ فإذا انتقل فَنَي. انظر: "الاقتصاد في الاعتقاد" الغزالي ص121.

(10) أي: حركات الأفلاك عند الفلاسفة.

أما الثلاثة الأولى فمأخوذة من المتن من قوله: (ملازمته للأعراض الحادثة)⁽¹⁾ الملازمة وثبوت العرض وحدوثه، وانتفاء الكمون مع الظهور، وانتفاء الانتقال، والقيام بالنفس مأخوذة من قوله: (مشاهدة تغيرها)⁽²⁾ لأن فرض تغيرها ينفي ظهورها بعد الكمون، وينفي انتقالها من ذات أخرى، ومن قيامها بنفسها إلى هذا الجرم، لأنه جعل تبدلها عن عدم⁽³⁾ لا عن ما ذكر^{(4)*}.

وأما نفي حوادث لا أول لها، فمن حدوثها، لأن حوادث لا أول لها هو معنى القدم والحدوث ينفيه^{(5)*}، ولكن لا بد له من برهان مستقل كما سيأتي في أحد البراهين الآتية التي منها برهان العقد^{(6)*} والتطبيق، وإثبات (ل 102 ب) هذه المطالب على ما يليق بين سهل بالبرهان على الثلاثة الأولى لإثباتها، وعلى الأربعة الأواخر لسلبها، فاعلم ذلك فهو بين.

(1) ملازمته للأعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما، وملازمة الحادث حادث) شرح أم البراهين ص45.

(2) ودليل حدوث العالم ملازمته للأعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما، وملازم الحادث حادث، ودليل حدوث الأعراض

مشاهدة تغيرها من عدم إلى وجود، ومن وجود إلى عدم) أم البراهين ص45.

(3) أي: هو نفي التبدل عن الانتقال والكمون، وجعله تبدلاً عن عدم، أي حدوث.

(4) في النسخة ب، ج (لا عن كمون أو انتقال) بدل (لا عن ما ذكر).

(5) في النسخة ب زيادة: (والحدوث فهو في قولك: قديم حادث، وذلك جمع بين متافيتين) في النسخة ج (والحدوث بنفسه، فهو

في قوة قولك: قديم، وذلك جمع بين متافيتين).

(6) في النسخة ب (القطع) بدل (العقد). وردت القطع في متن كبرى السنوسي وشرحه ص67.

ثم إنَّ ممَّا اشتهر عن المتكلمين حتى في مناظرة للنَّصاري⁽¹⁾، أنَّه يلزم من وجود الدَّلِيل وجود المدلول، ولا يلزم من عدم الدَّلِيل عدم المدلول⁽²⁾ - وخالفهم ابن التَّلْمَسَانِي الْفَهْرِي⁽³⁾ بالتزام الطَّرْد والعكس⁽⁴⁾، أي: يلزم من عدم الدَّلِيل عدم المدلول، فيلزم من حدوث العوالم العلم بوجود الله، ويلزم من عدمه عدم العلم بوجود الله⁽⁵⁾ - فإنَّ الدَّلِيل وُضِعَ للعلم بالمدلول، لا إيجاب المدلول⁽⁶⁾، فيلزم من العلم بالدَّلِيل العلم بالمدلول، ومن عدم الدَّلِيل عدم العلم منه بالمدلول، وإن كان يُعَلَّم من دليل آخر وهو حسن جدًّا⁽⁷⁾.

(1) يقصد به الشَّاويّ كتاب "المناظرة في الردِّ على النصاري" بين الإمام الرَّازِيّ والنَّصاريّ حول ألوهية عيسى عليه السَّلام، عند الوجه الأول: الدَّلِيل والمدلول ص 25. وكتاب "إفحام النصاري" لابن القيم.

(2) ذهب بعض المتكلمين الأوائل مثل الباقلانيّ إلى أنَّ بطلان الدَّلِيل أو عدمه لبطلان المدلول، ثمَّ انتقد هذا الرأي وضمَّع، وآل سائر المتكلمين إلى اعتماد أنَّ بطلان الدَّلِيل أو عدمه لا يدلُّان على بطلان المدلول. انظر: "شرح المواقف" الجرجاني 140/1، "المقدمة" ابن خلدون ص 429. مثالٌ توضيحيّ: وجود السَّقْف دليلٌ على وجود القواعد، ولا يلزم من عدم وجود السَّقْف عدم وجود القواعد، ويُقال أيضاً فيه: لا يلزم من عدم الوجودان عدم الوجود.

(3) ابن التَّلْمَسَانِي الْفَهْرِيّ: (ت 658هـ) هو عبد الله بن محمَّد بن عليّ شرف الدِّين أبو محمَّد الْفَهْرِيّ المصريّ المعروف بابن التَّلْمَسَانِي، أصوليّ متكلم، تولَّى القضاء بمصر. من مؤلفاته "شرح على معالم أصول الدِّين" و"شرح لمع الأدلّة في قواعد أهل السنّة" و"إرشاد السالك إلى أبين المسالك". انظر: "فهرسة اللَّبَلْبِيّ" ص 27، "طبقات الشافعية" السبكي 160/8، "طبقات الشافعية" الإسنوي 152/1، "طبقات الشافعية" ابن قاضي شهبة 134/2.

(4) دليل الطرد والعكس: الطَّرْد هو وجود الحكم بوجود العلة، العكس: هو التلازم في الانتفاء، وقيل: هو عدم الحكم لعدم العلة. "التعريفات" الجرجاني ص 49.

المقصود بالعكس عند الجمهور في التعريف السابق: أنَّ انتفاء الثَّاني يلزم انتفاء الأوّل، بينما على قول ابن التَّلْمَسَانِي انتفاء الأوّل يلزم انتفاء الثَّاني. ولهذا يلزم التمييز بين القياس الشرطيّ المتصلّ والمنفصل، وعليه فقول التَّلْمَسَانِي للشرطيّ المنفصل عندما يكون الضابط بين القضيتين متناقضتين كالجسم إمّا متحركاً أو ساكناً.

(5) انظر: "شرح لمع الأدلّة للجويني" ابن التَّلْمَسَانِي عند الوجه الثَّاني في إبطال حوادث لا أوّل لها ص 76، عند قوله: (ويطرّد الدَّلِيل. .) ص 78.

(6) أي الفاقد لحاسة البصر لا يدرك الألوان؛ لكن هذا لا ينفي وجودها، إذ فقدان الدَّلِيل لا يلزم منه عدم المدلول.

(7) أخذ بقياس العكس أكثر الفقهاء وإن خالفهم أكثر المتكلمين، كما قال الماورديّ في "الحاوي الكبير" 93/5. وتجدر الإشارة لما ذكره السُّنُوسِيّ في علم المنطق (إذ معنى الطرد: إنَّه كلّما وجد الحدّ وجد المحدود، وما هو أعمّ من المحدود لا يلزم من وجوده وجود المحدود، إذ لا يلزم من وجود الأعمّ وجود الأخصّ، ومعنى العكس: كلّما انتفى الحدّ انتفى المحدود، وما هو من المحدود لا يلزم من انتفائه انتفاء المحدود، إذ لا يلزم من نفي الأخصّ نفي الأعمّ، وبهذا تعرف أنَّ الطرد يستلزم المنع والعكس يستلزم الجمع)، "مخطوط شرح السُّنُوسِيّة في علم المنطق" السُّنُوسِيّ (ل 15 ب).

ثم اعلم أنّ هذا الوجه الذي سلكه الشَّيْخ كسائر المتكلمين هو الدَّلِيلُ الشَّرْطِيُّ، ويُسمَّى قياساً استثنائياً شرطياً، لتصديره بأداة الشَّرْط وهي (لو)، واستثنائيّ لحصول الاستثناء فيه بـ(لكن)⁽¹⁾ ونحوها، نحو: (لو حدث لنفسه لَزِمَ اجتماعُ التَّساوي والرُّجحان) لكن (اجتماعُ التَّساوي والرُّجحان باطلٌ)، ثم إنَّ هذه الاستثنائية⁽²⁾ قد تُحذف للدلالة عليها [كما استمرَّ على ذلك المصنّف]⁽³⁾، وهي استثناء نقيض التَّالي أوعين المقدم⁽⁴⁾، فإنَّ نقيض التَّالي يُنتج نقيض المقدم، فلذلك استثناءه، سواءً كان التَّالي أعمَّ أو مساوياً، لأنَّ نقيض الأعمَّ أو المساوي يُنتج نقيض المقدم، وغير⁽⁵⁾ المقدم مساوياً أو أخصَّ، ينتج غير⁽⁶⁾ التَّالي.

ومثال ذلك: (لو كان هذا إنساناً لكان حيواناً) لكنّه ليس بحيوان، فليس بإنسان، أو: لكنّه إنسانٌ فهو حيوانٌ، فهو دليلٌ شرطيّ واستثنائيّ، ذُكرت⁽⁷⁾ الاستثنائية وهي (لكن)، وذُكرت النتيجة وهي: فليس بإنسان، أو: فهو حيوان، وقد تُحذف الاستثنائية والنتيجة للعلم⁽⁸⁾ كما قلنا إنّه استمرَّ⁽⁹⁾ من كلام القدم كالمصنّف، وإيضاح (ل 103 أ) هذا المقام أنا أتلوه عليك: هو أنّ (لو) شَرْطِيَّةٌ امتناعيَّةٌ، أمّا كونها شَرْطِيَّةً فتقديريَّةٌ، وأمّا كونها امتناعيَّةً فتحقيقيَّةٌ⁽¹⁰⁾ وذلك مثلاً: (لو جاءني زيدٌ لأكرمته).

فالشَّرْطِيَّةُ ربطُ الإكرام بالمجيء، يعني أنّ المجيء شرطٌ في الإكرام، لكن ليس على معنى شرطٍ يُطمع في تحصيله كالشَّرْطِيَّةِ بِإِنْ نحو: (إنَّ جاءني زيدٌ أكرمته)، بل أمرٌ حصل اليأس منه، ويُذكر على سبيل الفرض، لو قدَّر الله حصول مجيءٍ لحصل إكرامٌ، لكن لم يحصل مجيءٌ ولا إكرامٌ، فما يُذكر في الاستثنائية هو المحقَّق الذي جاء في معنى الامتناع، أي: لكنّه لم يَجِئ فلم تَكرمه، واقتضت (لو) أنّه لو جاء لأكرمته، واقتضت أنّه

(1) القياس الاستثنائي: يسمّى أيضاً الشرطيّ، فيشمل قضيةً كبرى تشمل شرطاً، وصُغرى تشمل حرف استثناء وهو (لكن). انظر:

"إيضاح المبهم من معاني السلم" الدمنهوري ص 113.

(2) أي: المقدّمة الصُغرى (لكنّه لا يجتمع التَّساوي والرُّجحان).

(3) في المتن (كما استمرَّ ذلك للمصنّف).

(4) أي: القضية الاستثنائية إمّا أن تكون استثناء نقيض التَّالي، أو استثناء المقدم بذاته من غير نفي.

(5) في النسخة ج (عين) بدل (غير).

(6) في النسخة ب، ج (عين) بدل (غير).

(7) بفتح التاء كما هي مضبوطة بالمخطوط، أي: يوجّه الشاوي الكلام للقارئ.

(8) في القياس تحذف الاستثنائية، وأيضاً تحذف النتيجة للعلم بهما.

(9) أي: استمرَّ على الحذف.

(10) (تقرير لو، تسمّى الشرطية والامتناعية وهو تقرير نفيس) هامش النسخة أ.

لم يجئ فلم تكرمهُ⁽¹⁾ فلا تناقض بين الشرطية⁽²⁾، والربط لازم على سبيل الفرض والتقدير، وبين الامتناع لأنه على سبيل التحقيق، وحيث كانت (لو) للامتناع منعت الجزأين بعدها، أي نفيهما.

ثم أنت خبير بعد ذلك بأنهما إن كانا مثبتين صارا نفيين، لأن (لو) نفيهما، وإن كانا نفيين أثبتتهما لأنها للنفي، ونفي النفي إثبات، وإن كان أحدهما نفيًا والآخر إثباتاً⁽³⁾، نفيهما، فالمنفي يصير مثبتاً، والمثبت يصير منفيًا، فلا معنى لها تحقيقاً، إلا نفيها لمدخلها، فهي حرف امتناع لامتناع دائماً، فلا تكون⁽⁴⁾ كما أن (لا) و(ليس) للنفي دائماً⁽⁵⁾، وإن دخلت على ذاك وقبّلت نفيها إثباتاً، فلا يُقال: إن (ليس) للإثبات.

فإذا علمت هذا، فما يوجد في الحواشي نثراً ونظماً، من كون (لو) حرف وجود لوجود، (لو لم يقر سلطان ما قامت حدود)، هو باعتبار معنى (لو) غير صحيح، وإن كان صحيحاً بالمآل لأنها نفّت النفي، آلت للإثبات فتُسمّى باعتبار ما آل إليه الأمر، لكن لو كان الأمر كما قالوه، لم يتحقق دالٌّ في مدلوله من جميع أدوات النفي، كما سبق في (ليس) و(لا)، فاعرفه⁽⁶⁾.

وهي في برهان الشيخ هنا دخلت على نفي (ل 103 ب) فإثبات اجتماع⁽⁷⁾، فهي شرطية تقديرًا، امتناعية تحقيقاً، فبتقدير انتفاء المحدث يحصل اجتماع التساوي والرجحان، وهو جمع بين متنافيين.

لكن كل ذلك ممتنع، فلا اجتماع بين متساويين، فالعالم محدث، فأنت ترى المحدث الذي كان منفيًا تقديرًا، صار مثبتاً تحقيقاً، والاجتماع⁽⁸⁾ الذي كان مثبتاً تقديرًا صار منفيًا تحقيقاً، وذلك من عمل (لو)، ثم إن نحو (لو جاء زيد لأكرمته)، و: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22] وكل مواطن (لو) شرطيتها التقديرية، بجعل الأول سبباً في الثاني على سبيل الفرض، أي إن المجيء شرط في الإكرام، على معنى لو حصل مجيء لكان إكرام، ولو حصل تعدد الآلهة لحصل الفساد.

(1) في النسخة ب، ج، د دون (واقضت (لو) أنه لو جاء لأكرمته، واقتضت أنه لم يجئ فلم تكرمهُ).

(2) في النسخة ب، ج إضافة (والامتناعية).

(3) في النسخة د دون (إثباتاً).

(4) في النسخة ب، ج زيادة: (للاثبات).

(5) في النسخة ج (الأولى للنفي دائماً) بدل (للنفي دائماً).

(6) أي: الأصل "لو" حرف امتناع لامتناع، وما يُقال: إنها حرف وجود لوجود فيكون باعتبار المآل.

(7) في النسخة ب، ج دون (اجتماع).

(8) أي: اجتماع التساوي والرجحان.

وهذا ممّا لا نزاع فيه لغةً وعقلاً، لأنّ الشرط هو السّابق لغةً وعقلاً، فالربط التقديري، باستلزام الأوّل للتّالي، وذلك حقٌّ إن فرضته سبباً، فالسبب يستلزم المسبّب، وإن فرضته ملزوماً، فالملزوم يستلزم اللازم، لاستلزام المساوي⁽¹⁾ أو الأخصّ لمساويه، أو الأعمّ منه، نحو: (لو كان إنساناً لكان ناطقاً)، أو: (لو كان إنساناً لكان حيواناً) فاعرفه، وأمّا الامتناع المحقّق فقد علّمت من عبارتهم⁽²⁾ أنّها امتناع شيءٍ لامتناع غيره.

ومعظم أهل اللسان، سيبويه وغيره ومن بعدهم كابن مالك⁽³⁾، على أنّ (لو): "تقتضي منع ما يليها فقط ولا تقتضي منع التّالي"⁽⁴⁾، بل تارةً يُمنع كالمساوي نحو النّاطق بعد الإنسان، وتارةً لا نحو الحيوان في جواب (لو كان إنساناً)⁽⁵⁾ وشرطها يقتضي جوابها لو حصل، وأقلّهم⁽⁶⁾ على أنّ "شرطها يقتضي امتناعه امتناع تاليها"، وذلك مقتضاها لغةً، وإن تخلف ذلك في نحو: (لو كان هذا إنساناً لكان حيواناً)، أو: (لو لم يخف الله لم يعصه)، أو: (لو لم تكن ربّيتي لما حلّت).

فهو أمرٌ عقليّ لا من وضع اللغة، ومقتضى وضع اللغة فيه أنّه لما لم يكن (104 أ) إنساناً لم يكن حيواناً، وقد بسط هذا المعنى بدر الدّين⁽⁷⁾ ولؤد ابن مالك، وليس هذا محلّه، فهذان مذهباً أهل اللغة، وليس استعمالها في البراهين على هذا المذهب.

المذهب الثّاني⁽⁸⁾ وهو طريقة المعقوليين في استلزام الشرط الجواب كما سبق لغةً، يعني لو كان الأوّل لكان التّالي، وأمّا المنع فهو على معنى: منع الثّاني يستلزم منع الأوّل، فمعنى أنّها حرف امتناعٍ لامتناع، أنّ الأوّل امتنع لامتناع التّالي.

(1) في النسخة ج، د (أو) بدل (و).

(2) في النسخة ب زيادة (أصلهم).

(3) ابن مالك: (672هـ) هو جمال الدّين محمّد بن عبد الله بن مالك الطائي، وُلد في الأندلس، وتوفّي في دمشق. عالمٌ لغويّ، من مؤلّفاته "الكافية الشّافية" و"لامية الأفعال". انظر: "فوات الوفيات" الكتبي 407/3، و"طبقات الشافعية الكبرى" السبكي 52/8. و"نفح الطّيب" المقرئ 232/2.

(4) انظر: "الكتاب" سيبويه 122/3، و"شرح التسهيل" ابن مالك 180/1.

(5) أي "لو" منعت الإنسانيّة ولم تمنع كونه حيواناً آخر، فقد يكون غزلاً.

(6) أقلّ أهل اللغة.

(7) بدر الدّين: (ت 686هـ) هو أبو عبد الله بن مالك الطائي، المعروف بابن النّاطم، وُلد وتوفّي بدمشق. من رجال المدرسة النّحويّة في مصر وبلاد الشّام، اشتهر بشرح "ألفية أبيه ابن مالك"، و"المصباح في اختصار المفتاح". انظر: "الوافي بالوفيات" الصّفي 179/1، "مفتاح دار السعادة" ابن قيم الجوزيّة 261/1، "شذرات الذهب" 339/5.

(8) في النسخة ب محذوف (الثّاني) في النسخة ج (المطلب الثّاني) بدل (الثّاني).

فالتالي هو المستلزم منعه لمنع الأول، وذلك على مقتضى القواعد العقلية واضح، لأن الأول وهو الملزوم وهو مساوٍ أو أخص، والتالي لازم وهو مساوٍ أو أعم، ورفع المساوي أو الأعم الذي هو التالي، رفع للمساوي أو الأخص، فرغ الناطق أو الحيوان رفع للإنسان، وأما رفع المقدم، فإن كان مساوياً فرفعه رفع للتالي، وإن كان أخص فلا، إذ لا يلزم من لا إنسان لا حيوان.

فالمطرد هو رفع التالي، فجعله المعقوليون هو المستلزم لرفع الأول، والشيخ المصنف في عقيدته جارٍ على مناهجهم كالادلة القرآنية، نحو: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22] أي: لكنهما لم تفسدا فلا تعدد، فامتناع الفساد استلزام امتناع التعدد.

كما أنه في برهان الشيخ هذا⁽¹⁾ وما بعده، امتناع التالي استلزم امتناع الأول، فامتناع اجتماع التساوي والرجحان، استلزم امتناع نفي المحدث، وامتناع الحدوث استلزم القدم، وهلم جرا، ثم إن جميع براهين المصنف اللازم فيها مساوٍ، ولم يأت في كلامه بلازم أعم، فإن قلت: ⁽²⁾ حيث كان مساوياً، فكل واحد يستلزم منعه منع الآخر، فلم قلت: إن المصنف جارٍ على مذهب المعقوليين لصحة الوجهين⁽³⁾، فيمكن إجراؤهما بأن يقال: لكنه قديم، فليس (ل 104ب) بحدث، أو: لكنه ليس بحدث، فهو قديم.

(1) (لو لم يكن له محدث بل حدث لنفسه، لزم اجتماع التساوي والرجحان). سبق ذكره ص 29.

(2) (السؤال لشيخنا سيدي يحيى) هامش النسخة أ.

(3) أي: الاختلاف بين أهل اللغة وبين المعقوليين عندما يكون اللازم أعم، ولأن السنوسي اعتمد على المساوي فقط، فلا يصح القول: إنه جارٍ على مذهب المعقوليين.

قلت⁽¹⁾: مقصود المؤلف لهذه البراهين التي ركبها بقياس الخلف⁽²⁾: وهو: ((إثبات المطلوب بإبطال نقيضه))⁽³⁾، إثبات العقائد التي أثبتتها أولاً مجردة عن الدليل.

ولا يتأتى له ذلك إلا إذا جعل منع التالي مستلزماً لمنع الأول، كأن يقال: لكنّه ليس بحادث فهو قديم، أو: لكنّه ليس مماثلاً فهو مخالف، بخلاف ما لو جئنا بنقيض الأول، فإنّه يستلزم مساوي المطلوب⁽⁴⁾ فتأمل.

ثم إن⁽⁵⁾ البرهان الشرطي⁽⁶⁾ إن كان اللازم مساوياً كما في قوله: لو لم يكن قديماً لكان حادثاً⁽⁷⁾، ولو كان إنساناً لكان ناطقاً، فالضروب الأربعة تُنتج، يعني: عين المقدم ينتج عين التالي، وعين التالي ينتج عين المقدم، ونقيض المقدم ينتج نقيض التالي، ونقيض التالي ينتج نقيض المقدم.

أما إن كان اللازم أعم⁽⁸⁾ فلا ينتج إلا ضربان⁽⁹⁾ نحو: (لو كان إنساناً لكان حيواناً)، فعين المقدم يُنتج عين التالي، وعين التالي لا ينتج عين المقدم، لأنّ الأعم لا إشعار له بالأخص⁽¹⁰⁾، ونقيض التالي ينتج نقيض

(1) (الجواب له أيضاً) هامش النسخة أ.

(2) قياس الخلف: وهو نوع من الاستدلال غير المباشر، مركّب من قياسين، الأول: اقتراني شرطي يتألف من مقدمة متصلة وحملية، والثاني: استثنائي يتألف من مقدمة متصلة واستثناء. انظر: "شرح مختصر ابن الحاجب" 1/ 140، "شرح تهذيب المنطق للفتاوالي" عبد الله اليزدي ص 260.

(3) "الرسالة الشمسية" القزويني ص 79. يُسمّى قياس الخلف بدلالة الالتزام، سميّ قياس الخلف -أي باطل- لا لأنّه باطل في نفسه، بل لأنّه يُنتج الباطل على تقدير عدم حقيقة المطلوب. انظر: "معيّار العلم" الغزالي ص 101، و"الكليات" أبو البقاء الكفوي 1/ 1132.

(4) أي: (القديم) المقدم والتالي يساويه (ليس حادثاً)، وهذا التلازم جاء لطبيعة المقدم والتالي، إذ تلازمهما عقلاً يؤدّي لتلازمهما طرداً وعكساً، فصورة القياس الأساسية ليست هكذا، بل هي: (إما قديم وإما حادث)، وهذا هو الاستثناء المنفصل.

(5) في النسخة ب، ج زيادة (إن المطلوب).

(6) أي: في القياس الشرطي الاستثنائي المنفصل.

(7) أي: مساوي (ليس قديم) هو (حادث).

(8) أي: في القياس الشرطي الاستثنائي المتصل.

(9) في النسخة ب، ج حذف (إلا ضربان).

(10) (ولا يُنتج نفي المقدم ولا إثبات التالي شيئاً، لجواز أن يكون التالي أعم من المقدم...) انظر: مخطوط "شرح السنوسية في علم المنطق" (ل 69 أ).

المقدّم، لأنّ رفع الأعمّ يستلزم رفع الأخصّ، ونقيض المقدّم لا ينتج نقيض التّالي، إذ لا يلزم من رفع الأخصّ رفع الأعمّ⁽¹⁾.

تنبيه: ما ذكرناه في استلزام المقدّم للتّالي أو التّالي المساوي للمقدّم جاء من شرطية (لو)⁽²⁾ المقدّرة، وهو الرّبط التقديرّي، وما ذكرناه من استلزام نقيض التّالي للمقدّم، أو نقيض المقدّم للتّالي إن ساوَاهُ فجاء من امتناع (لو)، أي: من كونها امتناعيّة، فتأمّله.

فليس ما يذكره المؤلّفون والمدرّسون في المقدّم والتّالي عيناً ونقيضاً حكماً⁽³⁾ زائداً على مدلول (لو)، فتأمّله. ثمّ إنّ المصنّف في مختصره المنطقي⁽⁴⁾ وكذا⁽⁵⁾ صاحب "الشمسية"⁽⁶⁾ وغيرهما، نصّوا على أنّ الشرطية المصدّرة بـ(لو) أو (إن) هي مهملة.

وقد علمت أنّ المهملة⁽⁷⁾ في قوّة الجزئية⁽⁸⁾. وحيث⁽⁹⁾ هذه الشرطية جزئية لا كليةّ يشكّل إنتاجها باشرطه (ل 105 أ) في مختصره⁽¹⁰⁾ إنتاج الشرطية⁽¹¹⁾، لأنّ المصدّرة بـ(لو) جزئية كما مرّ، لعدم اقترانها بالسّور⁽¹²⁾،

(1) نستخلص ممّا سبق: أنّ الإمام الشّاويّ يريد التأكيد أنّه إذا كان اللازم مساوياً يكون (نقيض المقدّم ينتج نقيض التّالي)، بينما إذا كان اللازم أعمّ فيكون (نقيض الأول لا ينتج نقيض الثاني).

(2) في النسخة ب، ج زيادة: (أعني الشرطية).

(3) في النسخة ب، ج حذف (حكماً).

(4) أي: مخطوط "شرح السنوسية في علم المنطق" للسنوسي.

(5) في النسخة ب، ج زيادة: (ابن عرفة).

(6) "الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية" نجم الدّين القزويني المعروف بالكاتب (ت 493 هـ).

(7) القضية المهمة: ما كان موضوعها كلياً ولم يحكم فيها بتعميم ولا تبعية، الجزئية: وهي ما كان موضوعها كلياً وحكم فيها على البعض، وكلاهما من أقسام القضايا الحملية. انظر شرح السنوسية في علم المنطق (ل 23 ب).

(8) هذه القضية المهمة هي في قوّة القضية الجزئية...لأنّه متى صدقت المهمة صدقت الجزئية وبالعكس)، "الشمسية في القواعد المنطقية" للقزويني ص 78.

(9) في النسخة ب، ج زيادة: (حيث كانت).

(10) (أمّا إذا كانت مركبة من الشّيء وعين نقيضه لم يُقدّر الانتاج؛ لأنّ النّتيجة حينئذٍ تصير عين الاستثنائية، وتلزم فيه المصادرة عن المطلوب). مخطوط "شرح السنوسية في علم المنطق" (ل 69 أ). أي يُشترط لكي تنتج القضية، أن تكون المقدّمة الكبرى في القياس الاستثنائيّ كليةً.

(11) في النسخة ب، ج زيادة: (بأن تكون كليةً في مادّة كلّما أو غير ذلك). ملحوظة: أدوات أو سور الشرطية الكلية الموجبة (كلّما - حيثما - متى).

(12) في النسخة ب (انتقالها بالصور) بدل (اقترانها بالسّور). يقصد بالسّور هنا اللفظ الدّالّ على كميّة الأفراد، وتُسمّى القضية التي انحرف السّور فيها عن محلّه منحرفة. انظر: مخطوط "شرح السنوسية في علم المنطق" (ل 23 ب).

ويُجاب بأن ذلك حيث يكون اللازم أعم، فلا بُدَّ من سور الكلّ فيه، أمّا حيث كان مساوياً فالتلازم حاصلٌ من الطرفين عيناً ونقيضاً⁽¹⁾، ولا معنى للكلية إلا ذلك.

وحاصله: حيث المعنى على الارتباط من الطرفين فهو في معنى (كلما)، (لو كان كذلك كان كذا) ونحو ذلك. وغايته استغناء عن التلقّظ بالسور بوضوح المعنى، فلو لم يكن قديماً مساوياً⁽²⁾ لكان حادثاً، فكلُّ ما صدق لم يكن قديماً صدق إنّه حادث وبالعكس؛ لأنّ هذا شأن المتساويين، فهي وإن كانت مهمة صورة، فلمساواة اللازم كانت كلية.

أو يُجاب: بأننا لا نسلم الاشتراط، أي اشتراط الكلية في القياس الشرطي، ونصّ ابنُ عرفة⁽³⁾ في "منطقه": ((وشرط إنتاج الاستثناء، إيجاب لزوم الكبرى⁽⁴⁾، ودوام الصغرى، واتحاد وقت اللزوم والاستثناء))⁽⁵⁾ انتهى، فلم يشترط كلية الكبرى.

ومعنى كلامه أنّ شرط إنتاجه، إثبات ربط المقدّم بالتالي، نحو: (لو لم يكن قديماً لكان حادثاً)، بخلاف (ليس) (لو كان عدداً لكان زوجياً)، أي: لا لزوم بينهما، فلم تكن الكبرى موجبة للزوم، أي: الربط، بل مسلوته⁽⁶⁾، والكبرى هي الشرطية، والصغرى هي الاستثنائية، نحو: (لكنّه ليس بحادث)⁽⁷⁾ في كلام الشيخ⁽⁸⁾، وشرط دوايمها⁽⁹⁾ كدوام⁽¹⁰⁾ نفي الحدوث عن الله مثلاً.

(1) أي في المساوي: (إثبات الأول إثبات الثاني) (نفي الأول نفي الثاني) لكن القاعدة الأساسية: (إثبات الأول إثبات الثاني) (نفي الثاني نفي الأول).

(2) في النسخة ب، ج زيادة: (مساوٍ لقوله).

(3) ابن عرفة: (ت803هـ) هو محمد بن محمد بن عرفة الزرغمي التونسي، نسبةً لقرية "ورغمة" في إفريقية، فقيه مالكي، أصولي، تولّى الإفتاء والتدريس بالجامع الأعظم بتونس، من مؤلفاته: "الحدود" و"المختصر الشامل". انظر: "الديباج المذهب" 332/2، "النوء اللمع" 7/3، "البدر الطالع" 169/2.

(4) القضية للزومية هي الشرطية، أي: إثبات ربط المقدّم بالتالي، فيجب أن تكون الكبرى لزومية موجبة.

(5) (شرطه... الكبرى أو دوام الصغرى. الأثير: واتحاد وقت اللزوم والاستثناء.. .) "المختصر في المنطق" ابن عرفة ص119.

(6) في النسخة ب (بل منطقيته) في النسخة ج دون (مسلوته).

(7) في النسخة ب، ج زيادة: (أعني في).

(8) المقصود (بالشيخ) السنوسي.

(9) لأنّ الممكن عقلاً: إمّا يكون غير واقع بالفعل، أو يكون واقعاً بالفعل، والواقع بالفعل إمّا أن يكون على جهة الدوام، أو لا

على جهة الدوام، وإمّا أن يكون مشروطاً بشرط أو غير مشروط بشرط. انظر: "ضوابط المعرفة" ص119

(10) في النسخة ب زيادة: (مثاله كدوام).

ثُمَّ شَرَطَ⁽¹⁾ أَنْ تكون الشرطيّة التي هي اللزوميّة، وهي⁽²⁾ * والاستثنائية في وقتٍ واحدٍ، بقوله: (واتّحاد وقت اللزوم والاستثناء)⁽³⁾ فلو كان الاستثناء في وقتٍ واللزوم وهو مقتضى الشرطيّة⁽⁴⁾ في وقتٍ لم يصحّ، لأنّ الاستثنائية نقيض⁽⁵⁾ الشرطيّة، وتحقّق التناقض باتّحاد الوقت⁽⁶⁾.

وهذا الشرط الأخير من كلام ابن عرفة، ليس بمستمرّ، إذ هو حيث تكون (لَوْ) زَمَانِيَّةً، واستعمالُ المصنّف (ل 105 ب) كأهل المعقول لها دون زمانٍ [ليدوم]⁽⁷⁾ * صحّة الرّبط به، فليست (لَوْ) على ما عند اللّغويين من كونها⁽⁸⁾ * في معنى، فتأمّله⁽⁹⁾.

تنبيه: قال السّعد⁽¹⁰⁾:⁽¹¹⁾ ((يشنّه على بعض الأذهان أحدُ الاستعمالين))⁽¹²⁾ أعني استعمال اللّغويين والمعقوليين بالآخر فيقع الغلط، ففي بعض التراكيب، منع الأول منع التّالي نحو (لو جاء زيدٌ لأكرمته) وفي

(1) أي: اشتراط ابن عرفة.

(2) في النّسخة ب (وهو) بدل (وهي).

(3) سبق تخريجه ص 42.

(4) لأنّ في الاستثنائيّ الشرطيّ المتّصل يوجد حالتان فقط: إمّا إثبات الأوّل إثبات التّاني، أو نفي التّاني نفي الأوّل.

(5) لأنّه يشترط في النقيض اتّحاد الحال.

(6) بحسب قاعدة: المتناقضان لا يجتمعان ولا يرتفعان في اتّحاد الوقت والمكان.

(7) في النّسخة الأصل (لعدم) لكن في النّسخة ب، ج (ليدوم) وهي الصّحيحة أي: ليدوم الرّبط في القضية الشرطيّة.

(8) في النّسخة ب، ج زيادة: (كما قال: لو حرف شرط).

(9) أي كما مرّ سابقاً ص 37-38 بين معظم أهل اللغة، وأقلّ أهل اللغة.

(10) سعد الدّين التّقّازانيّ: (ت 793 هـ) هو سعد الدّين مسعود بن عمر بن عبد الله التّقّازانيّ، ولد بخراسان، من أئمّة العربيّة

والبيان والمنطق، أخذ عن أكابر العلم كالإيجيّ، من مؤلفاته: "تهذيب المنطق والكلام" و"شرح العقائد النّسفيّة" و"التلويح

إلى كشف غوامض التنقيح" انظر: "كشف الظنون" حاجي خليفة 1145/2، "البدر الطالع" الشوكاني 303/2.

(11) إضافة (التّقّازانيّ) هامش أ.

(12) "شرح العقائد النّسفيّة" التّقّازانيّ مبحث الواحد ص 30.

البعض⁽¹⁾ على العكس، نحو: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22]⁽²⁾ إذ المقصد الاستدلال بنفي الفساد على نفي التعدد، لا بنفي التعدد على نفي الفساد، إذ نفي الفساد مشاهدٌ دون احتياجٍ لدليل، والله أعلم. **تتمة:** حقيقة القياس الاستثنائي ما قاله ابن عرفة، بعد ذكر الاقتراني⁽³⁾ * ((الثاني: الاستثنائي، وهو متصلة استثنى عين مقدمها لينتج عين⁽⁴⁾ * تاليها، وذلك في (إن) أو نقيض تاليها، لينتج نقيض مقدمها، وذلك في (لو)، قلت: هذا في المهملة لا غيرها))⁽⁵⁾ انتهى.

ثم إنه مما يجب التفتن له، أن الأدلة التي جلبها المصنف بصورة الشرطية الفرضية هي بفرض نقيض المطلوب⁽⁶⁾ حتى يتحقق انتهاؤه⁽⁷⁾ * لاستحالة ضرورية، فيرجع بالإبطال حتى يثبت المطلوب. وأما الدليل الاقتراني: فهو تركيبٌ على عين المطلوب، والنتيجة فيه بالقوة لا بالفعل⁽⁸⁾، بخلاف الشرطية، فهي في استثنائيتها فعلاً، إلا إذا حذفت⁽⁹⁾ معها أو دونها لدليل.

ثم إن الاقتران تركيبه بأحد الأشكال الأربعة على ما هي مقررّة في فنّها⁽¹⁰⁾، وضابط الدليل الاقتراني من كلام المصنف في شرطياته دائماً، أن تركبّه على نقيض التّالي، كأن تقول في برهان القِدم: (الإله ليس⁽¹¹⁾ * بحادث، وكلّ ما ليس بحادثٍ فهو قديم) وسرّ على هذا المنهاج⁽¹²⁾ *.

(1) أي: نفي الثاني نفي الأول، (لم تأتني فلم أكرمك).

(2) أطلق المتكلمون على الاستدلال بهذه الآية الكريمة ببرهان التّمانع.

(3) في النسخة ب، ج زيادة: (و نصه).

(4) في النسخة ج (غير) بدل (عين).

(5) (الثاني الاستثنائي، وهو متصلة استثنى عين مقدمها لينتج تاليها، أو نقيض تاليها لينتج نقيض مقدمها. قالوا: والأكثر في الأول وفي الثاني، لو قلت هذا في المهملة لا غيرها المتصلة كبراه والاستثنائية صغراه، قاله الفارابي.) "المختصر في

المنطق" ابن عرفة ص119.

(6) المطلوب (إثبات وجود المحدث) نقيض المطلوب (لو لم يكن له محدث).

(7) في النسخة ج (انتقاؤه) بدل (انتهاؤه).

(8) انظر: "إيضاح المبهم" الدمنهوري ص71.

(9) أي: تقدّمت الاستثنائية وحُذفت النتيجة لظهورها. قال صاحب السّلم في منظومته:

(والحذف في بعض المُقدّمات أو النتيجة لِعِلْمِ آت). انظر: "السّلم المنورق" الأخصري ص8.

(10) سبق بيان الأشكال الأربعة ص31. انظر: مرجع سابق ص76 وما بعدها.

(11) في النسخة ب، ج (غير حادثٍ وكلّ ما هو غير حادثٍ) بدل (ليس بحادثٍ، وكلّ ما ليس بحادثٍ).

(12) في النسخة ب، ج زيادة: (وإنما صحّ هذا لأنّ المعدولة موجبةٌ فهُم الشرط، وهو إيجاب الصغرى).

قوله: (بل حدث لنفسه)⁽¹⁾ في بعض الحواشي⁽²⁾ أن (بل) للانتقال من مفهوم⁽³⁾ إلى منطوق، أي: لو لم يكن له محدث مطلقاً ففهم أنه حدث لنفسه، (ل 106 أ) فصرح به لأن المنطوق أقوى من المفهوم، ومثله قوله في صغرى الصغرى: (بل يكون وجوده مستحيلاً)⁽⁴⁾ وفي الصغرى: (بل ذلك مما يزيد فيها)⁽⁵⁾ انتهى. وهذا كما ترى فإن فيه تصريحاً بمنطوق مطوي في عبارة نفى، كقول ابن مالك:

.....
 بغير ظرفٍ أو كظرفٍ أو عملٍ
 وإن ببعض ذي فصَلت يَحْتَمَلُ⁽⁷⁾
 [ولم ينفصل⁽⁶⁾]

فصرح بالمنطوق، إلا أن في عبارة كثير من المؤلفين عند التصريح بما كان منطوقاً لكنه مطوي في الكلام إنّه مفهوم، والتحقق ما ذكرناه، كقول بعض شراح المختصر⁽⁸⁾ في قوله: ((وَحُلِّي وَإِنْ تُكْسَرُ إِنْ لَمْ يَتَهَشَّمْ، وَلَمْ يَنْوَ عَدَمَ إِصْلَاحِهِ))⁽⁹⁾ إذ مفهومه أنه قراضات⁽¹⁰⁾، وأنه نوى الإصلاح، أو لم ينو شيئاً، فهذا منطوق كما ترى.

ولكونه مطوياً في العبارة أطلقوا عليه مفهوماً، إمّا⁽¹¹⁾ مجازاً أو ظناً منهم ذلك وغفلةً، والله أعلم.

(1) (لأنه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساوياً لصاحبه، راجعاً عليه بلا سبب، وهو محال). أم البراهين ص 45.

(2) كالسابق للشاوي مثل حاشية السكتاني ص 58، واللاحق للشاوي مثل حاشية النابلسي "الأنوار الإلهية" ص 80، "إعانة المجدين في تصحيح الدين بشرح أم البراهين" ص 211، "حاشية الدسوقي" ص 151.

(3) المفهوم: هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، أي يكون حكماً لغير المذكور، وحالاً من أحواله. المنطوق: ما دل عليه اللفظ في محل النطق، أي يكون حكماً للمذكور وحالاً من أحواله. "إرشاد الفحول لتحقيق الحق من علم الأصول" الشوكاني الباب الثامن المقصد الرابع 518/2.

(4) "صغرى الصغرى" (الصفات السلبية) السطر الثاني، ص 13.

(5) لم أجد هذه العبارة في الصغرى ولا في "صغرى الصغرى".

(6) تتم البيت الشعري: وكتظن اجعل تقول إن ولي.... مستقهماً به ولم ينفصل.

(7) الخلاصة في النحو ألفية ابن مالك رقم البيت 218 قسم ظن وأخواتها. /بحر الرجز/.

(8) كثرت الشروح والحواشي على مختصر خليل في الفقه المالكي، ومنهم "حاشية الخرشبي على مختصر خليل" و"جواهر الإكليل شرح مختصر خليل" للسنيهوري، و"مواهب الجليل لشرح مختصر خليل" لمحمد المغربي، و"شرح الزرقاني على مختصر خليل" للزرقاني.

(9) مختصر خليل في فقه مالك بن أنس، خليل بن إسحاق المالكي، فصل الزكاة ص 55.

(10) في النسخة ب دون (إنه فراضات). الفراضات: أي: القطع أو الجذادات.

(11) في النسخة ب (أو) بدل (إمّا).

وفي بعض الحواشي: (1) **إِنَّهَا** (2) **لِلإِبْطَالِ**؛ **لَأَنَّهُ** نفْيٌ لقوله: **(لو لم يكن له محدثٌ)** المحدث المبين، فاحتمل مفهومه أَنَّهُ حدث لنفسه أو أحدث نفسه (3) *** أَبْطَلَ** أن يكون (4) *** أَحْدَث** نفسه.

وقال: **(بل حدث لنفسه)** يعني إحداثه لنفسه ظاهرُ البُطلان، فأبطل الاعتناء به، واعتنى بإبطال ما عساه أن يخفى (5) ، انتهى. فإطلاق المفهوم كما سبق، وهو تصريحٌ ببعض المطوي، فصَحَّ جعلها إبطالاً للبعض الآخر الذي شمله اللَّفظ فهو صحيحٌ، وفي بعضها لما كان قوله: **(لو لم يكن له محدثٌ)** احتمالَ المبين وغيره (6) فلم يتخلَّص للمراد، فأبطل الكلامَ المحتملَ وعيَّن ما فيه المقصد، فكان يقول بعد إبطال الأول: **(لو حدث لنفسه)**، فهو صحيحٌ.

والتَّقرير الثاني: هو الذي عبَّر عنه بعض المحقِّقين (7) بقوله: **((إِنَّ (بل) انتقالٌ من أعمَّ إلى أخصَّ))** (8) يعني لشمول الكلام (9) **إِحْدَاثَهُ** نفسه (10) أو حدوثه لنفسه (11)، فانتقلَ إلى الأخصِّ، وهو حدوثه (ل 106 ب) لنفسه.

ثمَّ إنَّ قول المصنِّف: **(فحدوث العالم)** إمَّا تمهيدٌ للدَّليل بموضع الدَّليل ووجهه، بدليل قوله: **(لأنَّه لو لم يكن له محدثٌ.. إلى آخره)** فهو المقصد بالدَّليل (12) *.

وإمَّا أن يكون دليلاً اقترانياً (13) بالإشارة إلى موضع الصُّغرى أي (العالم)، وحذفَ محمولها

(1) لم أجد حواشي سابقة للشاوي تذكر بأنَّ (بل) للإبطال، إنَّما وجدتُها في اللاحقة له كـ "حاشية البيجوري" ص 29 و"حاشية الشُّرقاوي" ص 98.

(2) يعود الضَّمير على (بل).

(3) في النُّسخة ب (حدث بنفسه) بدل (أحدث نفسه).

(4) في النُّسخة ب، ج زيادة: (يكون أراد).

(5) كونه (حدث لنفسه) هذا أمرٌ ظاهر البطلان، فأبطل ما قبله.

(6) أي: احتمال أَنَّهُ إمَّا قديم أو حدث لنفسه.

(7) قد يقصد الشَّاوي السُّكَّانِيَّ وقُدُورَةَ وغيرهم من المتقدِّمين الذين وضعوا حواشي لـ **أَمِّ الْبَرَاهِين**.

(8) (انتقال من أعمَّ إلى أخصَّ؛ لأنَّ نفْيَ محدث الحادِث أعمُّ من حدوثه لنفسه) "مخطوط حاشية السُّكَّانِيَّ" ص 58.

(9) لعلَّ الإمام الشَّاوي قصد بهذا **قياس الشُّمول**: هو قولٌ مؤلَّفٌ من قضايا متى حصل التَّسليم بها لزم عنه لذاته قولٌ آخر. "ضوابط المعرفة" حبكة ص 228.

(10) أي: تفاعلٌ ذاتيٌّ وهو الدَّور.

(11) أي: طرفة، فتكون رجحاناً من دون مرجِّح.

(12) في النُّسخة ب دون (بدليل قوله لأنَّه لو لم يكن له محدثٌ... إلى آخره فهو المقصد بالدَّليل).

(13) أي: الاقترانِيَّ يتألَّف من صُغرى حملِيَّة (العالم حادثٌ)، وكبرى متَّصلة (وكلَّ حادثٍ له محدثٌ).

للدليل⁽¹⁾، فكأنه يقول: (العالم حادث)، ولا يصح أن يكون هو⁽²⁾ كل الصغرى - لأن هذه إضافة، والصغرى إسنادي⁽³⁾. وهو نظير (أنت ظالم إن فعلت) - إنه دليل الجواب لعدم صحة تقدم الجواب، أو إلى محمول الصغرى (وهو حادث) المأخوذ من المصدر الذي هو (حادث)، وحذف الموضوع لدلالة المضاف إليه عليه، وحذف كل الكبرى لدلالة السياق وهي: (وكل حادث لا بد له من محدث)، وبين الكبرى⁽⁴⁾ بقوله: (لأنه لو لم يكن له محدث) والصغرى بقوله: (ودليل حدوث العالم)، فتأمل.

فقوله: (لأنه لو لم يكن) إما برهان قديم تمهيده، أو بيان لبرهان سبق، فلا يصح قول من قال: إنه برهان آخر، وحدث العالم دليل بسيط؛ لأنه وإن صح الدليل البسيط، فلم يجعله الشيخ مستقلاً، بل قرنه بلام التعليل المشعرة بربطه بالكلام الأول، على أنه المقصد منه أو بيانه، فتأمل.

وفي كلام بعض المحققين: إن المصنف ذكر بيان الصغرى والكبرى وحذفهما وهو الحق، لأن الإضافة في قوله: (حدوث العالم) يمنع التركيب الإسنادي، وإنما يكون إشارة إليه كما قلنا، والله أعلم.

[المطلب الثاني: برهان حدوث العالم]

قوله: (ودليل حدوث العالم)⁽⁵⁾ أي: أجرامه، بدليل قوله ملازمته للأعراض، ونظم الدليل (الأجرام ملازمة للأعراض الحادثة)، و(كل ملازم الحادث حادث) ينتج: الأجرام، أو أجرام العالم حادثة، وهذا الدليل وبيانه بيان

(1) في النسخة ب (حادث محمولها حذف للدليل وصورته للعالم حادث، تقول العالم حادث) في النسخة ج (حادث محمولها حذف العامل وصوب له العالم حادث) بدل (حذف محمولها للدليل فكأنه يقول العالم حادث).

(2) أي: الدليل. فهذه قضية اقترانية ذات الشكل الأول التي تكون صغرها موجبة وكبرها كلية.

(3) التركيب الإسنادي: له نوعان، البسيط وهو الذي لم يضطر المتكلم فيه لبيان مقصده إلى أكثر من تركيب إسنادي كقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [يس: 3]، والثاني وهو المركب الذي يحتاج فيه المتكلم لأكثر من تركيب إسنادي لفهم كلامه وقصده كقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى﴾ [يس: 20] انظر: "الكليات" الكفوي 1/1288.

(4) سأذكر الجملة حرفياً كما وردت في النسخ لتبيين المعنى المراد.

في النسخة ب، ج (وحذف الموضوع لدلالة المضاف إليه عليه، وحذف كل الكبرى بقوله: (لأنه لو لم يكن له محدث)، والصغرى بقوله: (ودليل حدوث العالم فتأمل).

(5) (ودليل حدوث العالم ملازمته للأعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما، وملازم الحادث حادث، ودليل حدوث الأعراض مشاهدة تغيرها من عدم إلى وجود، ومن وجود إلى عدم) أم البراهين ص 45.

للاول، وهو قوله: (حدوث العالم) الشامل للأجرام والأعراض، فبيّن حدوث الذوات بملازمتها للصفات⁽¹⁾، وحدث الصفات بالمشاهدة، والملازمة والمشاهدة (ل 108 أ) وجهان للدليل، فتسميتهما دليلاً فيه ما سبق.

قوله: (مشاهدة تغيرها)⁽²⁾ أي: مشاهدة حكمها في الجرم بظهور الجرم متحركاً⁽³⁾، وتارة

ساكناً، وكذا قال الخفاف⁽⁴⁾ في شرح عقيدة⁽⁵⁾ أبي عمر⁽⁶⁾ (إنّ المشاهدة في حكم الجرم أن يرى الجرم كذا وكذا)⁽⁷⁾، فتغيّر الأحكام بظهور الأعراض في الذوات، بعد أن لم تكن، وبعدم ظهورها بعد أن كانت.

فالمشاهدة⁽⁸⁾ من حيث الأحكام، وهي من هذه الجهة ضرورية، لا يختلف فيها العقلاء، إنّما يختلفون في كون اختلاف الحكم، هذا عن عدم محض، أو عن كُمون⁽⁹⁾ أو عن انتقال، ونحو ذلك، فتأمل.

وبه يسقط اعتراض من قال: لو كان التغيّر مشاهداً لم يقل أحد من العقلاء: إنّهُ عن كُمون، وهذا الاعتراض ساقط، لأنّا شاهدنا تبدّل الأحكام على الجرم، لا ذات التغيّر من حيث كونه عن عدم حتى يخالف اختلاف

(1) أي: الصفات الحادثة، ومالا ينفك عن الحادث فهو حادث.

(2) (ودليل حدوث الأعراض مشاهدة تغيرها من عدم إلى وجود ومن وجود إلى عدم). مرجع سابق.

(3) في النسخة ب زيادة: (بظهور الجسم متحركاً ظاهراً).

(4) الخفاف: (ت 714 هـ) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله الأنصاريّ الإشبيليّ المعروف بالخفاف، من المغرب، كان مُقرئاً متحقّقاً بالعربية وعلم الكلام. من مؤلفاته: "إيضاح العقيدة البرهانية"، و"اقتطاف الأزهار واستخراج نتائج الأفكار لتحصيل البغية والمراد من شرح كتاب الإرشاد"، وهو إرشاد أبي المعالي، و"الموضوع الأكمل على كتاب الجمل". انظر: "الذيل والتكملة" للمراكشي 550/3.

(5) هو شرح الخفاف على العقيدة البرهانية لأبي عمر السلاجي، سمّاه إيضاح العقيدة. انظر: "كشف الظنون" 1158/2.

(6) أبو عمر: (ت 564 هـ) هو عثمان بن عبد الله بن عيسى القيسيّ القرشيّ يكنى بأبي عمر، اشتهر بالسلاجي، من المغرب. إمام في علم الأصول والدين، وله مشاركات في علم الجدول والخلاف والفقه، والكتاب الوحيد الذي عُرف عنه هو "العقيدة البرهانية في الفصول الإيمانية". انظر: "شجرة النور" 163/2. "معجم المؤلفين" 259/2.

في النسخة ب (أبي عمر الجوابي).

(7) حكى المؤلف عن الخفاف استدلاله على حدوث العالم بمشاهدة التغيّر على الأجرام، ولم ينقل نصّ قوله، والحقيقة أنّ الخفاف ذكر طرقاً للمتكلّمين في الاستدلال على حدوث العالم منها: التغيّر. انظر: "مخطوط شرح البرهانية" للخفاف (ل 223 أ)، مخطوط محفوظ بمكتبة الإسكوريال تحت رقم "1273".

(8) في النسخة ج (المشابهة) بدل (المشاهدة).

(9) الكُمون: هو استتار الشيء عن الحسّ، كالزبد في اللبن قبل ظهوره. "مفاتيح العلوم" الخوارزمي ص 84.

العقلاء في كونه عن كُموُنٍ، فإنّا حيث جعلناه راجعاً للحكم لم ينفِ كونه عن كُموُنٍ ونحوه، وإنّما يُنفى ببرهان آخر.

كما يسقط اعتراض من اعترض بأنّ التّغيير من العدم إلى الوجود- وهو معنى الحدوث، ونحن في مدارج⁽¹⁾ إثبات الحدوث- ففيه الاستدلال بالشّيء على نفسه، وهو الاستدلال بالحدوث على الحدوث، وهذا ساقطٌ، وسنّده ما تقدّم، وهو أنّ التّغيير بالنّسبة إلى تغيير أحكامها، يعني أنّ ثبوت حكمها في الجرم موجودة بعد أن لم تكن دليلٌ حدوثها.

فلم يُقل: وجودها في ذاتها بعد أن لم يكن دليلٌ حدوثها⁽²⁾، حتّى يلزم استدلال الشّيء على نفسه.

بل تغيير حكم الجرم بوجود شيء بعد خلوّه عنه، دليلٌ حدوث ذلك الشّيء الموجب⁽³⁾ لتبدّل الأحكام في الجرم⁽⁴⁾، فهو كاستدلالنا بالمعنوية مثلاً على المعاني.

وقوله: (ل 107 ب) في الكبرى: (لو نظرت إلى تغيّر صفات العالم قبلاً وخصولاً)⁽⁵⁾ معناه تداول أحكامها على الجرم، ولا يصحّ الجواب بأنّ استدلالنا على التّغيير بمشاهدته، فيكون المعنى: ودليل الحدوث مشاهدة الحدوث، لأنّا⁽⁶⁾ شاهدنا تبدّل الحكم⁽⁷⁾ أعمّ من كونه عن كُموُنٍ أم لا⁽⁸⁾.

قال جميعه بعض المحقّقين، وظاهره أو نصّه أنّه حيث جعل المشاهدة تبدّل أحكام الجرم، لم يتناول نفى الكُموُن والظهور، لأنّ يدعى المشاهدة فيما اختلف فيها العقلاء، وهذا فيه أنّه لا ينتج المطلوب وهو إثبات الحدوث، إذ كونه عن كُموُنٍ يرفع حدوثه⁽⁹⁾ والقصد إثبات الحدوث⁽¹⁰⁾.

فجاء في تعميمه لقصد مخالفة الدّليل للمدلول عدم إنتاج الدّليل المطلوب، بل يُقال: إنّهُ استدلال بتغيير الأحكام المستلزم للحدوث، ولنفي الكُموُن والظهور ولوضوح إبطاله، إذ فيه اجتماع الصّديّن، وفيه بقاء العرض،

(1) في النسخة ب (معارج) بدل (مدارج).

(2) في النسخة ج دون (لم يقل: وجودها في ذاتها بعد أن لم يكن دليل حدوثها).

(3) في النسخة ب (ذلك الشّيء بل يستلزمه) بدل (ذلك الشّيء الموجب لتبدّل الأحكام في الجرم).

(4) في النسخة ج إضافة: (فليس تغيير حكم الجرم بحيث هو نفس حدوث ذلك الشّيء).

(5) (لو نظرت إلى تغيّر صفات العالم... لما سيأتي من استحالة تغيّر القديم). متن الكبرى باب بيان المعرفة ص 4.

(6) في النسخة ب، ج إضافة: (لأنّا إنّما).

(7) أي: دليل الحدوث ليس مجرد مشاهدة الحدوث، بل التغيّر والتبدّل.

(8) في النسخة ب، ج (وذلك أعمّ من كونه كُموُنًا أم لا) بدل (أعمّ من كونه عن كُموُنٍ أم لا).

(9) لأنّ الفرق بين الكُموُن والحدوث، أنّ الحدوث كان معدوماً ثم حدث، أمّا الكُموُن فهو موجودٌ بالأصل، ثم تحرّك وظهر.

(10) في النسخة ب، ج دون (إذ كونه عن كُموُنٍ يرفع حدوثه والقصد إثبات الحدوث).

وفيه دخوله في الجرم، وكلُّ القائل به ليس من العقلاء، فيستدلّ على إبطاله بالمشاهدة المقتضية كذب دعواه، والله أعلم.

وأجاب بعضهم بأنّ القضية لما كانت مترددة بين مسلمٍ -وهو طروء⁽¹⁾* العدم⁽²⁾ لمباينته للحدث، فالاستدلال به مسلمٌ ومنكّرٌ، وهو الاستدلال بالوجود بعد العدم، إذ هو عينُ الحدث⁽³⁾ فيُنكّر الاستدلال به، صحّ الاستدلال بهما، يعني أنّه استدلالٌ بشيئين على شيءٍ واحدٍ، أحدهما عينه.

وهذا فيه نظرٌ، لأنّ الإشكال بحاله، إذ لا فرق بين كَوْنِ مجموع الدليل عين المدلول⁽⁴⁾، أو بعض الدليل عين المدلول، هذا إن أراد بالمسلم والمنكّر اسمَ مفعولٍ.

وإن أراد به اسمَ فاعلٍ بين شخصٍ مسلمٍ وبين شخصٍ مُنكّرٍ فصَحّ الاستدلال بما هو عينُ المدلول، فلا يصحّ، إذ⁽⁵⁾* الدليل لا بُدَّ أن يكون على وجهٍ مستقيمٍ في ذاته، لا يُنظر فيه إلى منكرٍ وإلى مسلمٍ في المخاطبين.

ثمّ إنّ التّغيير من (ل 108 أ) العدم إلى الوجود من حيث الحكم المقتضي للمباين، يُنتج الحدث إنتاجاً ظاهراً.

وأما من وجودٍ إلى عدمٍ⁽⁶⁾ فهو من صدقٍ استلزام القدم للبقاء الذي قال فيه المصنّف: (لو أمكن أن يلحق العدم..إلى آخره)⁽⁷⁾ أي: لو انتفى البقاء لانتهى القدم، لكن ثبوت القدم سبق برهانه، فثبت البقاء، فثبتت القاعدة المعلومة، وهي: كلّ ما ثبت قدمه استحالَ عدمه اللاحق^{(8)*}.

(1) في النسخة د (طرف) بدل (طرء).

(2) طرء العدم أي: الفناء.

(3) عين الحدث أي الدور. إذ ينكر التّقنازي أنّ الوجود يعني أنّ ما من حدٍّ إلّا وبعده حدّ.

(4) عين الدليل أي: الطرء.

(5) في النسخة ب، ج (لأنّ الدليل) بدل (إذ الدليل).

(6) أي: لماذا ينتج الحدث والانتقال من وجودٍ إلى عدمٍ.

(7) (لا شك أنّ وجوب القدم مستلزمٌ لوجوب البقاء له، فلمّا قام البرهان القاطع على وجوب قدمه، وجب بقاءه تبارك وتعالى، إذ لو جاز أن يلحقه العدم، تعالى عن ذلك، لكان وجوده جائزاً لا واجباً لصدق حقيقة الجائز حينئذٍ على ذاته تعالى، لأنّ الجائز ما صحّ في العقل وجوده وعدمه). شرح أمّ البراهين ص 48.

(8) في النسخة ب، ج (أي اللاحق) بدل (اللاحق).

يعني أنّ العدم اللاحق ينفي ما وجب ثبوته، فهو مستحيل، أي: العدم اللاحق، فحدوث الأجرام من طرآن عدمها، هو المأخوذ من البرهان المذكور في القدم، أو من عكس نقيض ما أُخذ من البرهان، لأنّا أخذنا منه (كلّ ما ثبت قدمه استحالة عدمه)، فعكسها بالنقيض الموافق⁽¹⁾، (كلّ ما لم يستحل⁽²⁾ عدمه لم يثبت قدمه) أو بالنقيض المخالف⁽³⁾ لا شيء ممّا لم يستحل عدمه الطارئ بقديم.

وكلّ قضية يلزم من صدقها صدق عكسها الثلاثة، هذان والمستوي⁽⁴⁾، ليس بمقصود هنا، فلم يذكره، لأنّه ينتج ما أنتجت القضية أو بعضها على مخالفة الترتيب، وليس بمقصود، فتأمل⁽⁵⁾.

وأجاب بعض المحققين⁽⁶⁾ بمخالفة الدليل المدلول بأنّ الحدوث هو متغيّر إليه، والدليل نفس التّغيير فهو نسبة، والنسبة غير المنتسبين، الذين هما المنتقل عنه⁽⁷⁾ والمنتقل إليه، ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين المنتقل إليه ومنه والانتقال⁽⁸⁾.

(1) عكس النقيض الموافق: هو تحويل القضية إلى أخرى، موضوعها نقيض محمول الأصل ومحمولها نقيض موضوع الأول، مع بقاء الصّدق والكيف. وتُسمّى طريقة المتقدّمين، مثال: "كلّ كاتب إنسان" تُحوّل إلى: "كلّ لا إنسان" هو "لا كاتب".
عكس النقيض المخالف: هو تحويل القضية إلى أخرى موضوعها نقيض محمول الأصل، ومحمولها عين موضوع الأصل مع بقاء الصّدق دون الكيف. وتُسمّى طريقة المتأخّرين، مثال: "كلّ كاتب إنسان" تُحوّل إلى لا شيء من "اللا إنسان" بكاتب.
انظر: "تحرير القواعد شرح الشمسية" القطب الرّازي ص 133، "المنطق" محمّد رضا المظفر ص 108.

(2) في النسخة د دون (كلّ ما لم يستحل عدمه لم يثبت قدمه).

(3) في النسخة د دون (النقيض المخالف).

(4) النوع الثّالث: هو العكس المستوي، مثال: قضية المستوي (خالّد سارق)، فيكون عكسها المستوي (من السارقين خالّد).

(5) أي: لأنّ شرط العكس في القضية الصادقة أن يلزم منها صدق عكسها.

(6) على الأرجح يقصد السكتانيّ الذي أخذ عنه بعض المتأخّرين كالشّرقاويّ في حاشيته على الهدديّ حيث يقول: (هكذا قال بعض من كتب على السكتانيّ)، وكذلك البنجوريّ بقوله في حاشيته: (كما من كتب على السكتانيّ) انظر: "حاشية الشّرقاويّ" ص 99، "حاشية البنجوريّ" ص 29.

(7) في النسخة د دون (المنتقل عنه).

(8) ومثّل هذه العبارة مذكورة عند السكتانيّ: (النسبة غير المنتسبين ومنشأ الغلط.... والمنتقل إليه والله أعلم)، مخطوط السكتانيّ (ل 69 ب).

وأما مخالفة من خالف في الكُمون والظهور، فيُجاب: بأن المصنّف لم يَعتدّ بخلافهم لوضوح بطلانه، فكأنّه يقول: التّغييرُ المشاهد يدلُّ سواءً قلنا: إنّه من عدمٍ إلى وجودٍ، أو من وجودٍ إلى عدمٍ⁽¹⁾، والله أعلم.

قوله في الشرح (ولنقتصر على الحركة والسكون)⁽²⁾، وردّ أنّ السكون عدم الحركة، فهو عدم محض، وليست الأجرام ملازمةً لعرضين في هذا الفرض، بل هي تتّصف بعرضٍ ثمّ بعدمٍ؛ فكيف يقتصرون على ما لم يقتصر ملازمة الجرم للأعراض بحيث لا تتفكّ عنها، والسكون نفى محض لا حقيقة، وإذا لم تكن إلّا حركةً تطرأ على المحلّ (ل 108 ب) فلا تدلُّ على حدوثه؛ لأنّها لم تلازمه، ولم يعقبها أمرٌ آخر حادث⁽³⁾.

قاله المقترح في "الأسرار" ومراده إبطال التلازم بين خصوص هذين العرضين، لا كلّ الأعراض كالألوان والأكوان⁽⁴⁾، وأجاب المقترح عن الردّ بأنّ: ((شغلّ الجواهر المحلّ أمرٌ إثباتيّ لا محالة))⁽⁵⁾.

قال شارح الأسرار: ((وتقريره أنّ نقول شغلّ الجواهر الحيز الذي هو فيه أمرٌ إثباتيّ لا محالة، وبيانه أنّا نعمل الإشغال مع الذّهول عن عدم الحركة، ولو كان الإشغال هو عدم الحركة لما تصوّرنا أن يعقل مع الذّهول عدم الحركة، إذ الشّيء لا يُعقل مع الذّهول عنه))⁽⁶⁾ انتهى⁽⁷⁾.

(1) في النسخة ب زيادة: (ولا يمكن فيه دعوى كُمونٍ أو ظهورٍ والله أعلم)، وفي نسخة ج إضافة: (من وجودٍ إلى عدمٍ في برهان القدم والله أعلم).

(2) (لا خفاء أنّ العالم من السموات والأراضين وما فيهما وما بينهما أجرامٌ ملازمةٌ لأعراضٍ تقوم بها من حركةٍ وسكونٍ وغيرهما، ولنقتصر على الحركة والسكون، فإنّ معرفة لزوم الأجرام لهما ضرورةً لكلّ عاقلٍ)، شرح أمّ البراهين ص 45.

(3) يخصّ العلماء الحركة والسكون بالكلام عليهما في أثناء بيان حدوث العالم؛ لأنّ التّحقيق أنّ أغلب الأعراض ترجع إليهما، والتصريح بملازمة الأجرام لهما ضرورةً لكلّ عاقلٍ، لكن في جعلهما من الأعراض نظراً، فالأعراض أمرٌ وجوديّ كالسود والبياض ولا كذلك هما، بينما الانتقال وضده أمرٌ اعتباريّ. انظر: "حاشية النيجوري" ص 30.

(4) لم أجد للمقترح نصّاً بالحرفيّة كما ذكره عنه الشاوي، إنّما بالمعنى الإجماليّ من ملازمة أجرام العالم الحوادث، فإنّها ملازمة لوجود حركةٍ وسكونٍ. انظر: "الأسرار العقلية في الكلمات النبوية" للمقترح ص 63 وما بعدها.

*ملحوظة: الأكوان الأربعة هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

(5) جاء نص المقترح بلفظ (شغلّ الجواهر.....إثباتيّ لا محالة)، "الأسرار العقلية في الكلمات النبوية" نقيّ التّين المقترح ص 66.

(6) "أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية" لأبي يحيى الشريف الإدريسيّ ص 99.

للاستزادة على ادعاء الملازمة من أنّ السكون راجعٌ إلى نفى، وأنّه عدم الحركة. انظر: "الأربعين" للرازيّ ص 25، 26، وقريب من هذا في "الاقتصاد" للغزاليّ في الذات لا تقوم بها الحوادث ص 80.

(7) الخلاصة: القصد من الاقتصار على الحركة والسكون، هما عرضان أو وصفان، إذ الوصف هو قابليّة من القابليّات التي

توصّف بها الذات، إذ يُراد به الردّ على المخالفين كالكراميّة الذين يقولون بأنّ السكون ليس وصفاً قائماً، إنّما هو عدم الحركة

ثم إنَّ هذا الدَّلِيل كما قلنا ابتداءً هو لإثبات الصانع، أمَّا وجوبُهُ مِن القَدَم والبقاء، وكونُهُ مبايناً مِن المخالفة، وكونُهُ ليس علَّةً ولا طبيعَةً⁽¹⁾ مِن برهانٍ آخر هو أنَّه يلزم في الطَّبيعة عدمُ القديم والتَّسلسل، وفي العلَّة حوادثٌ لا أوَّل لها، ويبطلان عن بطلان التسلسل^{(2)*}.

_ أي صِفَةٌ سَلْبِيَّةٌ وليست صِفَةً وَجُودِيَّةً _ وهكذا لا نستطيع القول على مذهبهم بأنَّ السكون حادثٌ، والحركة حادثٌ، لأنَّ السكون عندهم هو عدمٌ محضٌ، أي: يلزم من الجسم الحركة فقط، ويمكن الردُّ هنا: أنَّ عدم الحركة لا تدلُّ على أنَّها نفيٌّ محضٌ، إذ السكون وصفٌ وجوديٌّ، لأنَّ العَرَض الذي يحدث فُضْدَهُ مثله، إذ عدم اللَّون الأحمر ليس هو لا لون، بل هو قد يكون أخضر. انظر: "الأربعين" الرَّازِي ص35، و"درء تعارض العقل والنقل" ابن تيمية 421/1.

(1) أي: كونه ذا ماهية.

(2) في النُّسخة ب، ج نقص فقرةٌ كبيرةٌ، مِن قوله: (قوله في الشرح ولنتصر. .) إلى قوله: (عن بطلان التسلسل).

[المبحث الثاني: برهان وجوب الصفات السلبية لله عز وجل]

[المطلب الأول: برهان وجوب القدم لله تعالى]

قوله: (لو لم يكن قديماً لكان حادثاً)⁽¹⁾ لم يذكر الاستثنائية والنتيجة بأن يقول: لكنه ليس بحادث فهو قديم، لما تقرر في فن المعقول⁽²⁾ حذف ما علم من مقدمات الدليل، وهنا يكتفى عنها بدليها، إذ هو موضوع صح لإبطال نقيض التالي، والاستثنائية يستثنى فيها نقيض التالي، والنتيجة تستلزمها الاستثنائية المدلول عليها بتمام الدليل، وهو: (فيفتقر إلى محدث إلى آخره).

قوله: (يلزم الدور)⁽³⁾ قال المنجور⁽⁴⁾ في "حاشية الكبرى" عند قوله فيها: ((الدور: توقف الشيء على ما يتوقف⁽⁵⁾ عليه، إما بمرتبة أو بمراتب، هذا أعني قوله بمرتبة لا يناهض قوله قبل، يلزم في الدور تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين، وتأخره عنها بمرتبتين⁽⁶⁾؛ لأن المرتبة الواحدة في التوقف والمرتبتين في التقدم فلا تنافي، وأيضاً المرتبتان باعتبار الشيء ونفسه، والمرتبة باعتبار الشيء وفاعله الذي هو غير نفسه، فإذا توقف . أ . على . ب . و توقف . ب . على . أ . فقد توقف الشيء الذي هو . ب . على . أ . الذي كان يتوقف (ل 109 أ) على . ب . بمرتبة، أي: كان فاعله بلا واسطة، فقوله بمرتبة⁽⁷⁾ يتعلق بتوقف الثاني⁽⁸⁾ انتهى.

وأراد بقوله: (الثاني) أي معنى الذي هو أول لفظاً، إذ هو الذي يذكر توقفه بمرتبة أو مرتبتين مثلاً، أو مبدأ الخلقة والتوقف الأول، فلا إشكال فيه أنه المرتبة الأولى، وليس الدور به، إنما الدور بالتوقف الثاني⁽⁹⁾

(1) (وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ الْقَدَمِ لَهُ تَعَالَى فَلَأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ قَدِيمًا لَكَانَ حَادِثًا، فَيَفْتَقِرُ إِلَى مُحَدِّثٍ، فَيَلْزِمُ الدَّوْرُ أَوِ التَّسْلُسُ). أُمُّ الْبَرَاهِين ص 46.

(2) في النسخة ب (في المعقولين) ج، د (في المعقول) بدل (في فن المعقول).

(3) سبق تخريجه من شرح أم البراهين ص 46.

(4) سبق ترجمته (ص/140).

(5) في النسخة ب (يقف) بدل (يتوقف).

(6) في النسخ ب، ج، د دون (لأن المرتبة الواحدة في التوقف، والمرتبتين في التقدم فلا تنافي).

(7) في النسخة ب، د زيادة: (أي كان فاعله بلا واسطة).

(8) "الحاشية الكبرى على شرح كبرى السنوسي" المنجور ص 68 69. * ملحوظة: الدور بمرتبة يسمى مصرحاً، وبمرتبتين يسمى مضمرأ.

(9) في النسخة د دون (الثاني).

الذي هو توقّف الباء على الألف الذي ابتدأ التوقّف عليها⁽¹⁾، فالمجرور يتعلّق بقوله: (فقد توقّف الشيء الذي هو باء) لا بتوقّف الصلّة، وقد توقّف المبدأ به لفظاً⁽²⁾ هو التوقّف الثاني، فتأملّه فإنّه جليّ.

والشّيخ المنجور تكلم من حيث المعنى، فيستحقّ بعض أهل الجرأة القائل: يجب أن يحرق قلم المنجور، أن يحرق لسانه أو بنائه المتكلم في إمام بما⁽³⁾ لم يحط به علماً، ولم يدركه فهماً، وهذا بيان التوقّف بمرتبة.

قال⁽⁴⁾ المنجور في بيان المرتبتين باعتبار النفس: ((ثمّ إذا كان . ب . فاعل . أ . وكان . أ . فاعل . ب . فإذا . ب . متقدّم على . أ . المقدم على نفسه لكونه هو أيضاً فاعل . ب . فقد تقدّم الشيء على نفسه بمرتبتين وتأخّر عنها بمثل ذلك، إذ . ب . من حيث هو فاعل في المرتبة الأولى، و . أ . في الثانية لوجوب سبق الفاعل على فعله، ومن حيث إنّ . أ . أثر . ب . يتأخّر عليه فيكون في المرتبة الثالثة، فلزم أن يكون في الأولى من حيث إنّ مؤثّر، وفي الثالثة من حيث إنّ أثر، وإنّما تكون المرتبة⁽⁵⁾ الواحدة في المرتبة الثالثة، ولا يكون كذلك⁽⁶⁾ لأنّه قد جعل في الثانية أثره الذي هو . أ .⁽⁷⁾ فقد تقدّم على نفسه بمرتبتين⁽⁸⁾ وتأخّر عنها بمرتبتين، فإذا أقلّ الدور مرتبتان، إذ هذا التقدير في الدور الذي يكون بلا واسطة، فقد بان بهذا أنّه لا تناقض في كلام المؤلف والله أعلم، وأبين من هذا الجواب ما قدّمنا⁽⁹⁾، وهو أن يقال: المرتبتان (ل109ب) في تقدّم الشيء على نفسه وتأخّره عنها، والمرتبة الواحدة في توقّف الشيء على غيره المتوقّف على ذلك الشيء⁽¹⁰⁾.

(1) في النسخة ب (اليها) بدل (عليها).

(2) في النسخة ب إضافة: (وقوله قد توقّف هذا اللفظ أعني لفظاً، قلت توقّف العبد به لفظاً) بدل (توقّف المبدأ به لفظاً).

(3) في النسخة ب، ج، د (فيما) بدل (بما).

(4) في النسخة ج (فإنّ المنجور) بدل (قال المنجور).

(5) في النسخة ب، ج (إنّما تكون في المرتبة) بدل (إنّما تكون المرتبة).

(6) في النسخة ب، ج (لا يكون في الثانية) بدل (لا يكون كذلك).

(7) في النسخة د دون (أ .) زيادة (قوله).

(8) بمرتبتين، أي: إذا نظرنا للتقدّم والتأخّر على نفسه، وبمرتبة: إذا نظرنا إلى وجود المتوقّف عليه.

(9) في النسخة ب، ج (وأبين من هذا الجواب الذي جعل في المرتبة الواحدة الفاعل في الثالثة، لجعل أثره للثانية ما قدّمناه) بدل

(وأبين من هذا الجواب ما قدّمناه).

(10) في النسخة ب (المرتبتان في تقدّم الشيء على غيره المتوقّف على ذلك الشيء) بدل (المرتبتان في تقدّم الشيء على نفسه

وتأخّره عنها، والمرتبة الواحدة في توقّف الشيء على غيره المتوقّف على ذلك الشيء).

فالأول في التَّقْدُم⁽¹⁾ وباعتبار النَّفس،⁽²⁾ والثَّاني في التَّوَقُّف وباعتبار الغير⁽³⁾.

ويُبعد الأول أن إطلاق المرتبة على انتقاء الواسطة مجاز، والأصل الحقيقة، والله أعلم.

ثم إن إطلاق لفظ⁽⁴⁾ الحقيقة في قول الشيخ: حقيقة الدور حقيقة التسلسل، مجاز، ولذا قال القطب⁽⁵⁾ في شرح الشمسية: ((الدور توقف الشيء.. إلى آخره))⁽⁶⁾، ((والتسلسل ترتب أمر... إلى آخره))⁽⁷⁾ فلم يعبر بلفظ الحقيقة، ومراد من عبر بالحقيقة كالمصنّف المفهوم أو المسمّى أو المعنى أو التعريف، وإلا فالمعدومات الممكنة لا حقائق لها، فضلاً عن المستحيلات؛ لأن حقيقة الشيء ما به الشيء هو⁽⁸⁾ أي ما به الموجود موجود.

(1) في النسخة ب، ج إضافة: (والتأخر).

(2) سأذكر العبارة كما هي في سائر النسخ لتداخل العبارات مع بعضها، في نسخة ب إضافة: (إذ نفس المتوقف في المرتبتين، واعتبار الغير في المرتبة الواحدة، والتقدم بالمرتبتين أو المرتبة هو ما في الدور أنه يكون بلا واسطة، أما ذو الوسائط فلا شك في التعدد فيه، والله أعلم).

في النسخة ج (والتالي في التوقف، وباعتبار الغير وحاصل الاحتمالين اعتباراً نظره في المرتبتين، وعدمه في المرتبة أو اعتبار النفس، أن نفس المتوقف في المرتبتين، واعتبار العين في المرتبة الواحدة، بالمرتبة أو المرتبتين، وهو في الدور الذي يكون بلا واسطة، أما ذو الوسائط فلا تكتف العقيدة فيه، والله أعلم).

(3) "الحاشية الكبرى على شرح كبرى السنوسي" المنجور ص 69.

(4) في النسخة ب دون (لفظ).

(5) قطب الدين الرّازي: (ت 766هـ) في دمشق، المعروف بالقطب التّحّاني، هو أبو عبد الله محمد بن محمد الرّازي، عالم بالمنطق، من أهل الري-إيران-، من مؤلفاته: "المحاكمات بين الإمام والنصير" - أي بين - الفخر الرّازي (ت 606هـ) والنصير الطوسي "لوامع الأسرار في شرح مطالع الأتوار". انظر: "طبقات الشافعية" 31/6، "مفتاح دار السعادة" 239/1، "شذرات الذهب" 207/6.

(6) (الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء من جهة واحدة، إما بمرتبة كما يتوقف (أ) على حصول (ب) و بالعكس، أو بمراتب كما يتوقف (أ) على (ب) و (ب) على (ج) و (ج) على (أ).) "تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية" قطب الدين الرّازي ص 14.

(7) (التسلسل هو ترتب أمور غير متناهية، والآزم باطل فالملزوم مثله)، مرجع سابق ص 14.

(8) في النسخة ج زيادة: (هو هو) نسخة ب حذف (الشيء هو).

قوله: (لأن مُحدث الأول)⁽¹⁾ أي الذي انتهى [إليه]⁽²⁾ العدد، وهو الذي دار منه الأمر، وطلب مخلوقيته ممّن بعده بفراغ العدد فوقه.

قوله: (ممّن أحدثه هذا الأول)⁽³⁾، هو بيان لبعض من بعده، وهم الذين كان خلقهم هذا الأول، فبيّن، وفصل من يخلق الأول منهم، وعيّنه بأنّه الذي يلي الأول الذي انتهى إليه العدد⁽⁴⁾. *

قوله: (أو حدوثه)⁽⁵⁾ هو معطوف على الصلة فيجب كونه صلة (مَنْ)، وفيه ضميرها، وضمير (إليه) عائذ على الأول، والضمير المتصل بـ (أحدثه) رابط الصلة، فهو عائذ على (مَنْ).

قوله: (مباشرة أو بواسطة)⁽⁶⁾ تفصيل في محدث من أحدث الأول، لا فيمن أحدث الأول⁽⁷⁾، وإذا كان محدث من أحدث الأول مباشر الأول كان الثاني، وكان فاعل الأول مفعول هذا الثاني هو الثالث، وإذا كان محدث من أحدث الأول⁽⁸⁾ المستند إلى الأول بواسطة، وهو الثالث، كان محدث الأول مفعول الذي هو الرابع، فمن المقدرة مع أحدث لعطفه على الصلة لا تصدق على الثاني، لذكر كون الثاني يخلق الأول في قوله: (ممّن أحدث هذا الأول) فلا يُعاد مرّة أخرى.

بل إمّا مفعول هذا الثاني مباشرة هو الذي (ل110أ) أحدث الأول، ومفعول الثاني هو الثالث لأنّه مفعوله مباشرة، فهو الذي يحدث الأول، وأمّا مفعول الثاني بواسطة الثالث وهو الرابع، فمن الموصولة المقدرة مع إحداثه المعطوف، إمّا صادقة على الثالث فتصدق من في قوله: (مَنْ استند وجوده) إلى الأول مباشرة على

(1) (فإن انحصر العدد لزم الدور، لأنّ محدث الأول يلزم أن يكون بعض من بعده ممّن أحدث هذا الأول، أو أحدثه من استند وجوده إليه مباشرة أو بواسطة، واستحالة الدور ظاهرة لأنّه يلزم عليه...). شرح أمّ البراهين ص47.

(2) استقيدت (إليه) من النسخ ب، ج، د.

(3) النصّ السابق نفسه من شرح أمّ البراهين ص47.

(4) في النسخ ب، ج زيادة: (إذ يكون محدث الأول محدثه مثل أن تقول (والد الأب ولده)).

(5) شرح أمّ البراهين ص47.

(6) مصدر سابق ص47.

(7) في النسخة ب، ج إضافة: (لأنّه أصل التقسيم فيه، وهذا تقسيم في قسم منه).

(8) في النسخة ج وردت العبارة كالتالي: (مفعول الأول بواسطة كان محدث الأول مفعول هذا المحدث بواسطة، والمحدث أي: مفعول الأول بواسطة هو الثالث، ومحدث الأول على هذا مفعول الثالث الذي هو الرابع، وعلى ذلك ما تكررت الوسائط).

الثَّانِي، وَإِمَّا صَادِقَةً عَلَى الرَّابِعِ فَتَصَدَّقْ مَنْ فِي قَوْلِهِ: (مَنْ اسْتَنْدَ وَجُودُهُ إِلَيْهِ)⁽¹⁾ أَي: إِلَى الْأَوَّلِ بِوَاسِطَةِ عَلَى الثَّالِثِ.

هذا على سبيل الفرض، إذ ليس الدور محصوراً في أربعة، فلا يُعْتَرَضُ على المثل⁽²⁾ * بأنَّ الحكم أعمُّ لوضوح ذلك.

وسببُ الكلام أنَّ محدث الأول⁽³⁾ * أن يكون واحداً من الذين قد كان فعله وهُم⁽⁴⁾ *: إمَّا مَنْ أَدَّاهُ الْأَوَّلُ هُوَ الَّذِي يَعُودُ بِالْإِحْدَاثِ عَلَى الْأَوَّلِ وَهُوَ الثَّانِي، وَإِمَّا أَنْ يُحْدِثَ الْأَوَّلُ مِنْ أَدَّاهُ الْمُسْتَدِّ إِلَى الْأَوَّلِ مُبَاشَرَةً، وَمِنْ أَدَّاهُ الْمُسْتَدِّ هُوَ الثَّالِثُ وَالْمُسْتَدِّ هُوَ الثَّانِي.

ونذكر لتعريف المحدث للأول به، لا لأنَّه يحدث لسبقية ذكر إحداثه⁽⁵⁾ * الأول.

وَإِمَّا أَنْ يُحْدِثَ الْأَوَّلُ فَاعِلٌ أَدَّاهُ مِنْ اسْتَدَّ وَجُودُهُ إِلَى الْأَوَّلِ بِوَاسِطَةٍ، وَهَذَا الْفَاعِلُ الْمَحْدُوثُ لِلأَوَّلِ هُوَ الرَّابِعُ الَّذِي أَدَّاهُ وَاسْتَدَّ وَجُودُهُ بِوَاسِطَةٍ، وَالْمُسْتَدِّ بِوَاسِطَةٍ هُوَ الثَّالِثُ وَوَاسِطَتُهُ الثَّانِي⁽⁶⁾ *.

وَإِضَاحُهُ مَعْنَى: أَنْ نَفْرِضَ إِلَهَ الْعَالَمِ أ. أ. وَإِحْدَاثَهُ ب. ب. وَأَحْدَثَ ب. ب. فَاعِلٌ هُوَ ج. ج. وَأَحْدَثَ ج. ج. فَاعِلٌ هُوَ د. د. فَمَبْدَأُ الْفَاعِلِينَ أَوْ مَنْتَهَاها د. د. وَمَجْمُوعَهَا أ. ب. ج. د. د.، فَحَيْثُ انْتَهَى الْعَدُّ عِنْدَ الْآخِرِ وَهُوَ د. د. وَلَيْسَ فَوْقَهُ ه. ه. وَ ز. ز. مَثَلًا، رَجَعَتْ تَطْلُبُ مَنْ يَخْلُقُهُ مَمَّنْ هُم بَعْدَ ه. ه. زَمَانًا بِالْفَرْضِ الْمَذْكُورِ، إِذِ الْمَفْعُولُ بَعْدَ الْفَاعِلِ، فَانْحَصَرَتْ الْخَالِقِيَّةُ فِيهِمْ عَلَى وَجْهِ التَّقْسِيمِ⁽⁷⁾ *.

أَمَّا أَنْ يَخْلُقَ د. د. مَنْ كَانَ خَلْقَ د. د. وَهُوَ ج. ج. وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِهِ: مَمَّنْ أَدَّاهُ هَذَا الْأَوَّلُ، أَوْ أَدَّاهُ الْأَوَّلُ الَّذِي هُوَ (ل110ب) د. د. مَنْ أَدَّاهُ الْمُسْتَدِّ إِلَى د. د. مُبَاشَرَةً، وَمِنْ أَدَّاهُ الْمُسْتَدِّ هُوَ ب. ب. فَتَكُونُ ب. ب. الَّتِي

(1) شرح أمِّ البراهين ص47.

*ملحوظة: الفرق بين الوجود الجائز والوجود الواجب، أنَّ الأول هو الذي سبقه العدم، ويمكن لحوق العدم له، وأما الثاني فهو الذي لا يسبقه العدم، ولا يمكن لحوق العدم له. "تهذيب شرح السنوسية" سعيد فودة ص88.

(2) في النسخة ب (فلا يعترض بالفرض)، وفي النسخة ج (فلا يعترض بالمثل بالفرض) بدل (فلا يعترض بالمثل).

(3) في النسخ ب، ج زيادة: (لا بُدَّ).

(4) في النسخة ب (فعلهم وهم)، وفي النسخة ج (فعالهم وهم) بدل (فعله وهم).

(5) في النسخة ب (إرادته) بدل (إحداثه).

(6) في النسخة ب، ج (الثالث) بدل (الثاني).

(7) في النسخ ب، ج زيادة: (وذلك).

أحدثها المستند إلى . د . مباشرة الذي هو . ج . هي الباء تحدث . د . أو يحدث الأول وهو . د . من أحدث المستند إلى . د . بواسطة، ومن أحدث المستند هو . أ . والمستند بواسطة هو . ب . والواسطة . ج .

والمعنى أن الألف يُحدث الدال، والألف هو الذي أحدث الباء المستند وجوده إلى الدال بواسطة جيم.

فتأمل ذلك، فقد بالغت في إيضاحه، وسبب الكلام بما لم أسبق إليه.

ولا يصح أن يكون الأول هو إله العالم الذي هو . أ . مثلاً، إذ ليس بعده من الآلهة شيء، لأنه خالق العالم بالفرض، فالعالم مخلوق بعده، لأن المفعول بعد الفعل، بخلاف الذي انتهى إليه العدد، فإن الآلهة في الفرض بعده لغرض خالقيتهم لهم، فتأمل.

ولا يصح أن يكون ضمير الفعل المعطوف في قوله: (أو أحدثه) عائداً على الأول، ويكون المعنى: أو أحدث الأول من استند وجوده إليه، أي إلى الثاني السابق في قوله: (ممن أحدث هذا الأول) مباشرة لهذا الثاني وهو الثالث، أو بواسطة الثاني وهو الرابع؛ لأنه وإن قرب معنى فلا يصح صناعة، إذ المعطوف بـ (أو) لا يُستأنف، فهو تقسيم مشمول بـ (من) في قوله: (ممن أحدث هذا الأول)، بل الضمير عائداً على (من) الصادقة على الثالث مفعول المباشر للأول، أو الرابع مفعول المفعول من الأول، فتأمل⁽¹⁾.

وظاهر كلام المنجور التقرير بهذا، وهو وإن صح معنى فلا يصح صناعة، والألفاظ قوالب المعاني^{(2)*}.

قوله: (لأنه يلزم عليه تقديم كل واحد من المحدثين..إلى آخره)⁽³⁾ فيلزم من ذلك كون الشيء الواحد متقدماً باعتبار فاعليته، متأخراً باعتبار مفعوليته.

وذلك تناقض⁽⁴⁾، ولكون المحكوم عليه هنا غير واحد متعدّد؛ ثبت التناقض، ككون زيد أباً لبكر ابناً له، فلا يقال: إنه لا تناقض؛ لأنه سابق (ل111) بأبوته، متأخر ببنوته، لما قلنا: إنه واحد فلا يجتمع فيه أنه

(1) خلاصة الدور بواسطة بأن الأول يستند على الرابع المستند على الثالث المستند على الثاني المستند على الأول، وهكذا.

(2) في النسخة ب، ج إضافة: (وإنما قدرنا (من) أخرى، لأن الجملة إذا عطفت ظاهراً بما حملها، وكان الموصول لا ينتظمها، وجب تقرير موصول آخر، نحو: جاء الذي قام وقعدت، أي: والتي، وبيان ذلك هنا أن (من) المجرورة بـ (من) صادقة على من يلي الأول، فلا تصدق على غيره، فتأمل).

(3) (يلزم عليه تقدّم كل واحد من المحدثين على الآخر، أو تأخره عنه، وذلك جمع بين متنافيين، بل ويلزم عليه أيضاً تقدّم كل واحد منهما على نفسه وتأخره عنهما بمرتبتين أو بمراتب، وذلك تهافت). شرح أم البراهين السنوسي ص47.

(4) الحدوث هو الوجود بعد العدم، وليس له علاقة بالزمن؛ لأن الزمن أمر اعتباري يقدّره العقل من مقارنة الحركة.

سابقٌ ولاحقٌ، والاختلاف في جهة الأبوة والبنوة لا يكون اختلافاً رافعاً للتناقض، لاتّحاد الموضوع، فكَذلك هنا⁽¹⁾.

إنّما التّخالف في موجبي النّفي والإثبات، لا في محلّها الذي هو الإله في الفرض، فلا يُلتفت لغلطة إنّه متقدّم بفاعليّته، متأخّر بمفعوليّته، فلا تناقض، لأنّنا نقول: التّناقض في عين إثبات الوجهين⁽²⁾ له مع اتّحاده، والله أعلم.

ولا يلزم من اختلاف وجوه الدّات تكثيرها، حتّى يندفع التّناقض عنها، وليست كقولك: الثلاثة زوجٌ باعتبار اثنين منها فردٌ، باعتبار مجموعها، لاختلاف محلّ النّفي والإثبات، فتأمّله.

قوله: (وذلك يؤدّي إلى فراغ ما لا نهاية له)⁽³⁾ هذا من أوجه بيان استحالة حوادث لا أوّل لها، وقد ذكر في الكبرى أربعة، فلتراجع⁽⁴⁾، وهذا الوجه قد اقتصر عليه في الإرشاد⁽⁵⁾.

(1) يُسمّى هذا الدّور المعّي، ويكون بين متضايفين الأبوة والبنوة، وهو تضايّف اعتباريّ لا وجوديّ، أي: توقّف تعقّل أحد المتضايفين على الآخر، وهو غير محالٍ بخلاف الدّور المحال المسمّى الدّور السّبقّي؛ لأنّه جمعٌ بين متنافيين، فهو محالٌ عقلاً.

(2) أي: أن يكون فاعلاً ومفعولاً بآنٍ واحد.

(3) وإن لم يحصر العدد، وكان قبل كلّ محدثٍ آخرٌ قبله، لزم التسلسل، وهو أيضاً محالٌ، لأنّه يؤدّي إلى فراغ ما لا نهاية له)، شرح أمّ البراهين السّنوسيّ ص 47.

(4) عند مراجعة الكبرى ذكر السّنوسيّ أربعة لاستلزام وجود حوادث لا أوّل لها: (الأوّل: فراغ ما لا نهاية له عدداً قبل ما وجد منها، والثّاني: أن يقارن الوجود الأزليّ عدمه، والثّالث: أن يستحيل عند تطبيق ما فرغ منها بدون زيادةٍ على نفسه، مع زيادة ما علم بين العددين من وجوب المساواة أو نقيضها، والرّابع: أن يصحّ في كلّ حادثٍ ثبوت حكمٍ بفراغ ما لا نهاية له قبله)، "الكبرى" السّنوسيّ ص 63 وما بعدها. جميلٌ ذكر قول السّنوسيّ في كبراه أنّ (لفظ لا نهاية له يُطلق على وجهين بمعنى لا نهاية لها بحسب المبدأ، أي: حوادث لا أوّل لها، وهو باطلٌ، وبمعنى لا نهاية له بحسب الآخر، كنعيم الجنة، أي: لا آخر لها، بمعنى لا تنقطع أبداً حتّى لا يتجدّد بعدها شيءٌ).

(5) انظر: "الإرشاد إلى قواطع الأدلّة" الجوينيّ ص 370.

قال المقترح: ((وقد استدَلَّ صاحب الكتاب بطريقٍ واحدٍ، وهو طريق معظم أهل التَّوْحِيد، قال: ما مضى من الحوادث قد مضى، وتقدّم الواحد على أن⁽¹⁾ * الواحد، وما لا يتتاهى لا ينقضي ولا ينصَرِم⁽²⁾ *))⁽³⁾

وفي الكبرى: (لأنَّ فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه)⁽⁴⁾ ويتبيّن استلزام الفراغ الانتهاء الموصِل إلى أن الجمع بين الفراغ وعدم النِّهاية المستحيل بما قاله⁽⁵⁾ * تقي الدِّين متمماً به هذه الطَّريقة قال: ((وقد زيد فيها بأن قيل⁽⁶⁾ * : لو جَوَزنا انقضاء ما لا نهاية له في زماننا هذا، فإذا قدّمنا أوهاًمنا إلى ما قبل فتتقضي بالانقضاء ما لا نهاية له، ثم كذلك فالحكم بالانقضاء ينتهي إلى زمانٍ لا ينتهي⁽⁷⁾ *، ومن ضرورة هذا الحكم أن يكون مسبقاً بحوادث ليحكم عليها بالانقضاء، صارَ ما لا أولَ له مسبقاً بحوادث⁽⁸⁾ *، فهذا تمام هذه الطَّريقة))⁽⁹⁾، انتهى كلامه⁽¹⁰⁾ *.

وهذا الذي زاده المقترح جعله في الكبرى وجهاً (ل111ب) مستقلاً⁽¹¹⁾ *، مع أن هذه الطَّريقة لا تتم إلا به⁽¹²⁾ *.

(1) في النُّسخة ب (أثر) بدل (أن)، والراجع (أثر) لمطابقتها لنص المقترح في "شرح الإرشاد".

(2) في النُّسخة ب، ج إضافة: (أي فيلزم الانقضاء، وعدم الانقضاء عدم تسليم الانقضاء فيما لا يتتاهى).

(3) شرح الإرشاد" للمقترح، باب القول في حدوث العالم، الأصل الثالث: استحالة تعري الجواهر عن الأعراض ص87.

(4) . كبرى السنوسي ص63.

(5) في النُّسخة د (زاده) بدل (قاله).

(6) في النُّسخة ب، ج (يقال) بدل (قيل).

(7) في النُّسخة ب، ج زيادة: (يعني بحيث لا يكون للأحكام أولاً).

(8) في نسخة ج زيادة: (ليحكم عليها بالانقضاء صار ما لا أولَ له مسبقاً بحوادث).

(9) مرجع سابق "شرح الإرشاد" ص88.

(10) في النُّسخة ب، ج زيادة: (وحاصل النزاع أن الفلاسفة قائلون بحوادث لا أولَ لها، ومع ذلك هم قائلون بالانقضاء والفراغ، فمنع أهل الحق هذا، بأنه لا يتصور أن يُقال بالانقضاء والفراغ فيما لا يتتاهى أو فيما لا أولَ له، كل الفراغ والانقضاء يستلزم النِّهاية، وهذا تنازع في الاستلزام، وفيه تسليم عدم اتحاد، وهو بعيد، إلا أن يُراد من حيث المفهوم، وإلا فما صدق اللفظ واحد).

(11) في النُّسخة زيادة: (وتممه بوجهين كون الأحكام لها أولٌ أو لا).

(12) في النُّسخة ب زيادة: (لا تتم إلا بهذا الوجه الذي زاده المقترح).

ونصّ الكبرى في هذا الوجه: (لو جاز انقضاء ما لا نهاية له لصحّ ثبوت الحكم على كلّ حادثٍ بفراغ ما لا نهاية له قبله)⁽¹⁾، وحينئذٍ نقول تلك الأحكام⁽²⁾ * إمّا أن يكون لها أولٌ أو لا، فإن كان لها أولٌ بحيث انتهت الأحكامُ إلى واحدٍ لا يصحّ الحكم عنده⁽³⁾ *، لزم أنّ ما يتناهى لا يتناهى بزيادة واحدٍ، وإن لم يكن للأحكام أولٌ، لزم أن تكون الأحكامُ وهي أزليّة الجنس⁽⁴⁾ مسبوقةً بحوادثٍ يحكم بفراغها، وهي أيضاً أزليّة الجنس، والسبقيّة تنافي الأزليّة، فلزم أنّ ما لا يتناهى لا ينقضي، ودلّ انقضاءها على تناهيها، وهو المطلوب⁽⁵⁾ *.

وجعل في شرح المقاصد الوجه الذي اقتصر عليه صاحب الإرشاد، من الأوجه الضعيفة، قال: ((إذ لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاءها، قال: لأنّ ما لا يتناهى لا ينقضي ضرورةً، واللازم باطلٌ، لأنّ حصول اليوم الذي نحن فيه موقوفٌ على انقضاء ما قبله، ورُدّ بالمنع، فإنّ غير المتناهي إنّما يستحيل انقضاءه من الجانب الغير المتناهي))⁽⁶⁾ انتهى⁽⁷⁾ *.

(1) "الكبرى" السُّنُوسِيّ مع شرحها ص 68.

(2) في النسخة ج، ب دون (الأحكام).

(3) في النسخة ج إضافة: (بانقضاء ما لا يتناهى قبله).

(4) الجنس أي: المجموع، وجنس الأحكام غير متناهٍ.

(5) في النسخة ب، ج زيادة نصٍّ كبيرٍ يتضمّن فروقاتٍ طفيفةً بينهما: (وإنّما كان ما زاده المقترح لا يتمّ الدليل إلاّ به، لاحتمال أن يقول الخصم كما قال التّقْطازانيّ فيما يأتي: إنّ الدليل إنّما يفيد الانتهاء إلى يومنا، وهذا الجانب ليس هو الجانب الغير المتناهي، وإنّما النزاع في المتناهي في طرف الأزل، والدليل لا ينتج، فإذا ضمّمنا ما ذكره تقي الدّين بمسألة الأحكام في الحوادث، أدّى الأمر، أي: التّناهي في جهة الأزل، وكان الشّيخ في الكبرى جعل ما زاده المقترح وجهاً مستقلاً؛ لا يستدعي الوجه الأوّل غيره صحةً آراء التّقْطازانيّ، لأنّه لا ينتهي العدد إلى هذا اليوم إلاّ بفراغ ما قبله من الأزمنة، تغيّر فراغ العدد من الجهة التي زعموا فيها أنّها لا تتناهى بلا حاجةٍ لضميمة الأحكام، ولذا قال الشّيخ: لأنّ فراغ العدد يستلزم انتهاءً فيه).

(6) "شرح المقاصد" التّقْطازانيّ، المبحث الخامس أدلّة امتناع تعاقب الحوادث لا إلى بداية ونهاية 3/ 115.

(7) في النسخة ب، ج إضافة: (يعني والانقضاء هنا لجهتنا لا لجهة الأزل، لأنّ الانتهاء إلى يومنا، انتهاءً للمستقبل لا للأزل، ويُجاب بما سواه، كلّ يومٍ لا يوجد ما لم يوجد جميع ما قبله؛ لأنّ كلّ يومٍ مانعٌ من حدوث يومٍ عليه، فحدوث يومنا هذا دليل فراغ كلّ ما قبله، وهذه جهة الأزل، فقد فرغ، وانقضاء ما زعموا، لأنّه لا يتناهى، والله أعلم).

وللمقترح في "الأسرار" (1) مثل ما في "الإرشاد" من تتميم الوجه الأول بما تم به، وبتميمه به يندفع (2)*
اعتراض السعد (3).

قوله: (وإذا بطل الحدوث وجب القدم) (4) أي: إذا بطل اللازم وهو الحدوث بطل ملزومه، وهو: (لو لم يكن قديماً)، وإذا بطل (لم يكن قديماً)، ثبت القدم وهو المطلوب، وبضميمة لا واسطة بين القدم والحدوث (5)، يثبت وجوب القدم، فصح كون دليله أنتج وجوب القدم، وإن كان في ظاهره إنمّا أنتج القدم (6)*، فتأمل (7).

[المطلب الثاني: برهان وجوب البقاء لله تعالى]

قوله: (لو أمكن أن يلحقه عدم.. إلى آخره) (8) إنمّا أقام البرهان على استحالة الإمكان لاستلزامها استحالة الوقوع بقسميه (9) بأن انتفى وجوبه وجوازه (ل112)، ثبت وجوب نقيضه (10) بخلاف العكس، فتأمل (11)، وأيضاً المقصود (12)*، وجوب القدم ولا ينتج إلا استحالة إمكان عدم (13)*.

الإمكان العام الصادق بوجوب عدم وجوازه، لا الإمكان الخاص، وحيث استحال الإمكان بقسميه، بأن انتفى (14)* وجوبه وجوازه، ثبت وجوب نقيضه الذي هو البقاء، وإطلاق الإمكان بالمعنى الأعم على عرف

(1) انظر: "الأسرار العقلية شرح الكلمات النبوية" المقترح، مطلب وجود الله المسلك الثاني، كل حادث له سبب ص 65.

(2) في النسخ ب، ج زيادة: (كما يندفع بما ذكرته دون تتميم، فتأمل ذلك).

(3) أي كلام المقترح عن المنقضي السابق المسبوق أيضاً بحوادث عند قوله: (صار ما لا أول له مسبوqاً بحدوث)، بينما اعتراض السعد على المنقضي الآن.

(4) (وإذا استحال الحدوث على مولانا سبحانه وجب له القدم، وهو المطلوب). شرح أم البراهين ص 47.

(5) أي بطل الثالث المرفوع (لا قدم ولا حدوث)، والقسمة ثنائية فقط، إمّا القدم وإمّا الحدوث.

(6) في النسخة ب زيادة: (أنتج عدم كما وجهوه، وفيه أنّ نفي الواسطة لا يقتضي وجوب القدم، بل يقتضي القدم، فعم استحالة الحدوث تعين وجوب القدم، لا مطلق قديم، وإلا كان الحدوث غير مستحيل، فتأمل).

(7) أي: أنتج وجوب القدم؛ لأنه لا واسطة بين القدم والحدوث.

(8) (وأمّا برهان وجوب البقاء لله تعالى؛ فلائنه لو أمكن أن يلحقه عدم لانتفى عنه القدم لكون وجوده حينئذ يصير جائزاً لا واجباً، والجائز لا يكون وجوده، إلا حادثاً، كيف وقد سبق قريباً وجوب قدمه تعالى)، أم البراهين ص 47.

(9) أي: وقوع عدم الواجب والعدم الجائز.

(10) أي: البقاء.

(11) هذا بحسب قاعدة ما ثبت قدمه استحاله عدمه، لأنه يثبت في حقه تعالى وجوب الوجود وإلا كان جائزاً، لأن الجائز هو الذي يقبل الوجود والعدم، وليس الواجب، والجائز لا يكون قديماً، لأن الجائز لا بد له من فاعل أو مرجح، وتأصيل ذلك عند أهل السنة القول بإثبات الفاعل المختار الذي يفعل الشيء بعد أن لم يكن، أمّا الفلاسفة لا يشترطون في الجائز أن يكون حادثاً؛ لأنهم يثبتون العلة والمعلول، أي: الإيجاب الذاتي، فالله سبحانه وتعالى عندهم موجب، أي: حصول الأثر عنه تعالى بطريق العلة والوجوب، لا عن طريق الاختيار. انظر: "المواقف" الإيجي، الموقف الخامس في الإلهيات 173/3.

(12) في النسخة د (المعقود) بدل (المقصود).

(13) في النسخة ج (الخاص) بدل (العدم).

(14) في النسخة ب (بل انتفاء) بدل (بأن انتفى).

المناطق، هو مجاز في عُرف المتكلمين، وقرينة قصده مقابلته بالبقاء⁽¹⁾، ولا يصح له أخذ البقاء إلا ببيان استحالة الإمكان العام⁽²⁾، وإنما قلنا: إنه يطلب البطلان⁽³⁾ * لأنه بصدد إثبات الصفات بإبطال⁽⁴⁾ نقائضها على ما هو دأبه، ووجوب البقاء نقيضه وجوب عدم أو جوازه، فلا يثبت إلا بنفيهما، فجعلنا الإمكان مراداً بالمعنى العام ليشملهما⁽⁵⁾ * فتأمل.

قوله: (والجائز لا يكون وجوده إلا حادثاً)⁽⁶⁾ أي: ⁽⁷⁾ بعد ثبوت إبطال التأثير بالعلّة ببرهانه⁽⁸⁾، وإلا فيدعي أنه جائز، وهو قديم لاستناده إلى علّة قديمة، فتأمل.

وهذا الدليل قال في شرح كبراه: (لا شبهة في شيء من مقدماته)⁽⁹⁾ يعني مما يعترض به المتكلمون، وإلا فالقائلون بالعلّة يعترضون كون الجائز حادثاً⁽¹⁰⁾، بأن يدّعوا استناده إلى علّة قديمة، كما ذكرناه الآن⁽¹¹⁾ *.

قوله: (كيف)⁽¹²⁾ أي كيف يصح ذلك، والحالة أنه سبق قريباً، والواو للحال، ويصح كما يقع في كثير في كلام المؤلفين أنها للتعليل⁽¹³⁾ *.

(1) البقاء عبارة عن نفي عدم اللاحق للوجود.

(2) أي: بإبطال عدم بمعنييه الواجب والجائز.

(3) في النسخة ب (البرهان) بدل (البطلان).

(4) في النسخة ب (إثبات) بدل (إبطال).

(5) في النسخة ب إضافة: (فوق عدم الجائز أقوى في الاستحالة، وإذا كان كذلك فوجوب طريان عدم له، بحيث يصير أدنى حالاً من جواهر العالم التي لا يجب لها عدم، أولى بالاستحالة أيضاً) دون (وجوب البقاء... ليشتملها، فتأمل)، في النسخة ج إضافة: (ويمكن أن يقرّر الإمكان المستحيل بالماضي، وإذا استحال الإمكان الخاص لأدى إلى محال وقوع عدم جائز).

(6) سبق تخريجه من أم البراهين ص 47.

(7) في النسخة ب، ج إضافة: (لأن الجائز هو الذي يصح في العقل وجوده وعدمه، وهو المقابل للواجب، أو القديم، وهو عن عدم يجب، ولا يكون وجوده عند هذا إلا حادثاً، وإلا فالفلاسفة لعنهم الله يسمون الجائز على وجه، وذلك لا ينافي القدم بالغير، والبرهان مبني على الجائز عند أهل الحق)، في النسخة ب (أو) بدل (أي)، وفي النسخة ج حذف (أي).

(8) سبق القول بإبطال الفاعل بالطبع والعلّة عند الفلاسفة ص 25.

(9) "شرح الكبرى" السنوسي ص 72.

(10) أي: الفلاسفة يقولون: إن العالم جائز، لكن لا يسمون بتسمية الحادث؛ لأن الحادث عندنا هو الانتقال من عدم إلى الوجود دون اعتبار زمني.

(11) في النسخة ب، ج إضافة: (على أنهم لا يتحاشون من تسميته حادثاً، فيصح ولو على مذهبهم، أن الجائز لا يكون وجوده إلا حادثاً، على معنى استناده للغير، فهو قديم من حيث استناده إلى العلّة القديمة، حادث من حيث الاستناد وعدم الاستناد، فتأمل ذلك والله الموفق).

(12) سبق تخريجه من أم البراهين ص 47.

(13) في النسخة ب، ج زيادة: (كذا في بعض الحواشي، ولا يصح، إذ ليس من معانيها التعليل، بل التعليل مستفاد مما قبلها، كقولهم في الإمام الشافعي في التعجب، ما احتوى عليه من العلوم: وكيف لا يكون كذلك وشيخه مالك).

قوله: (لا شك أن وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء)⁽¹⁾ أي: فهو دليل البقاء، إذ الدليل ما يستلزم المطلوب، والعلم بالمدلول متوقف على العلم بالدليل⁽²⁾، فلما قام عندك البرهان الذي سمعته في القدم، ثبت عندك بقاءه.

قوله: (وذلك يستلزم جواز حدوثه)⁽³⁾ أي: وجود الجائر يستلزم حدوثه، لا مجرد الجواز، إذ لا يستلزم الحدوث⁽⁴⁾.

[المطلب الثالث: برهان وجوب مخالفته تعالى للحوادث]

قوله: (مخالفته للحوادث)⁽⁵⁾ لم يقيد بها تقدم من الجريمة والعرضية، اتكالا على ما سبق، أو اختار مذهب من لا يرى انحصار الحادث في النوعين⁽⁶⁾، ويثبت المجردات وهي النفوس البشرية، لتجردها عن

(1) (لا شك أن وجوب القدم مستلزم وجوب البقاء له، فلما قام البرهان القاطع على وجوب قدمه، وجب بقاءه تعالى، إذ لو جاز أن يلحقه العدم، لكان وجوده جائزا لا واجبا، لصدق حقيقة الجائر حينئذ على ذاته سبحانه تعالى؛ لأن الجائر ما يصح وجوده وعدمه... فيكون جائز الوجود وذلك يستلزم حدوثه... لما عرفت من استحالة ترجيح الوجود الجائر على العدم... من غير مرجح... شرح أم البراهين ص 47 48.

(2) فالوجود استلزم الحدوث، بينما كونه جائزا فقط فلا يستلزم الحدوث، إذ الأمثلة الذهنية كحصان بجناحين جائز فقط، لذلك فقط الوجود يستلزم الحدوث وهكذا.

(3) سبق تحريجه، شرح أم البراهين ص 48.

(4) لأن كل حادث ممكن، وليس كل ممكن حادثا، والممكن هو الذي يجوز عليه الوجود والعدم، ولهذا هو يفتقر إلى مرجح، وكل ما يفتقر إلى مرجح ليس واجب الوجود، وهذا دليل الإمكان في الرد على الفلاسفة الذي ذكره الدكتور البوطي رحمه الله في كبرى اليقينية بقوله: (وجود هذا الكون ليس ضربة لازم). "كبرى اليقينية" البوطي ص 55.

(5) (وأما برهان وجوب مخالفته تعالى للحوادث فلأنه لو مائل شيئا منها لكان حادثا مثلها، وذلك محال لما عرفت قبل من وجوب قدمه تعالى وبقائه)، أم البراهين ص 48.

(6) يقصد الفلاسفة، فعندهم هيولى وصورة أي: أجسام وأعراض ومجردات. فالمجردات هي غير المتحيزة، أي: لا نستطيع أن نشير إليها بمكان.

الذَّات، كما عند الغزالي⁽¹⁾ والفلاسفة، إذ على تقديرها لا تكون إلا حادثةً بالإجماع⁽²⁾، والأقربُ الأوَّل (ل112ب).

قوله: (لِكان حادثاً)⁽³⁾ اللازم⁽⁴⁾ * على مماثلته⁽⁵⁾ للحوادث، حدوثه أو قِدَمها، وخصَّ اللازم بحدوثه لغرض مماثلةٍ خاصّةٍ، بأن يكون جُرمًا، وذلك يستلزم حدوثه، وبيان حدوثه ظاهرٌ في غير اتِّصافه بالأعراض.

وبيّأه في اتِّصافه بالأعراض أنّه يكون ناقصاً مستكملاً بفعله، إذ لا بُدَّ في الفرض من كونه للفاعل أصلح من عدمه، وهو معنى الكمال، قاله في شرح المقاصد⁽⁶⁾، يعني فيلزم عليه افتقاره إلى مَنْ يكمله، فيكون ممكناً، والممكن لا يكون وجوده إلا حادثاً، أو يُقال: يفتقر إلى مَنْ يخلق له الكمال بتحصيل غرضه، وذلك يؤدّي إلى تجدّد الكمالات عليه، فيكون حادثاً، فتأمّله.

قوله: (وذلك مُحالٌ لما سبق)⁽⁷⁾ فيلزم وجوب قدمه وبقائه، البقاء مُنافٍ للحدوث، فيبطل به التّالي، وذَكَر البقاء لأنّه يستلزم القدم، والقدمُ ينافي التّالي⁽⁸⁾ *، فالبقاءُ يُنافيه ويُبطّله بواسطة القدم، فلا حاجةً إلى ذكره⁽⁹⁾ لأنّ

(1) الغزالي: (ت505هـ) أبو حامد محمّد الغزالي الطوسي النيسابوري، شافعيّ أشعريّ، لُقّب بحجّة الإسلام، من مؤلّفات: "المنقذ من الضلال" "الاقتصاد في الاعتقاد" "إلجام العوامّ عن علم الكلام" انظر: "طبقات الشافعيّة الكبرى" للسبكي 306/5، "وفيات الأعيان" لابن خلكان 98/1.

(2) عند الفلاسفة الرّوح والملائكة هي مجرّدات، بينما عند المتكلّمين هم أجسام، يطلق الغزالي في "الإحياء" على الرّوح اسم اللّطيفة الرّبّانيّة ص33، وفي "معارج القدس" يذكر أنّ الأرواح البشريّة حادثة. انظر: "معارج القدس" الغزالي ص87 وما بعدها.

(3) سبق تخريجه من أمّ البراهين ص48.

(4) في النّسخة د دون (اللازم).

(5) الحكم بوجوب الحدوث عند المماثلة بحسب قاعدة الأمثال لها نفس الأحكام، فالمثليين هما ما اشتركا في الذّاتيّات.

(6) وجدت كلام التّقازانيّ بالمعنى في "شرح المقاصد" المبحث الرّابع، امتناع اتّصاف الواجب بالحادث ص45.

(7) سبق تخريجه من أمّ البراهين ص48.

(8) في النّسخة ب دون (وذكر البقاء لأنّه يستلزم القدم والقدم ينافي التّالي).

التّالي: أي الحادث الطارئ.

(9) أي: البقاء.

المرجع للقدم، فالإقتصار عليه⁽¹⁾ كافٍ باختصارٍ، وأجيب⁽²⁾ بأنه أراد إبطال التّالي ببرهان وجوب الوجود، لا بالبقاء أو القدم، ووجوب الوجود معناه لا يقبل العدم سابقاً ولا لاحقاً، وهو القدم والبقاء، فتأملّه.

قوله: (قد عرفت بالبرهان القاطع)⁽³⁾ النّعت للكشف، لأنّ البرهان لا يكون إلّا كذلك، ومُرادّه بالبرهان برهان حدوث العالم الجرميّ والعرضيّ، واجتماع حدوث الزائد عليهما إن قُدّر كما سبق، ويحتمل أن يريد ما عدا الإجماع، لأنّه دليل لا برهان، وإن كان قطعياً في السّمعيّات فيما لا يتوقّف عليه دلالة المعجزة، وفيه بحث يأتي.

[المطلب الرابع: برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه]

قوله: (فلأنّه لو احتاج إلى محلّ)⁽⁴⁾ برهن بالاحتياج لمقابلته الاستغناء، فلم يعبر كما عبر غيره بقوله: لو قام بمحلّ، وإن كان يشعر بالحاجة أيضاً، والصّريح في المقصود ليس كالمُشعر، على أنّ عبارة الغير أظهر في المقصود الذي هو التّنزيه عن كونه صفةً، بخلاف عبارة المصنّف، لصديقها باحتياج (ل113) الجرم لمحلّ، أي: مكان، وإن كان اللازم يدفعه، وهو قوله: (لأنّ صفةً) لأنّه يُعيّن أنّ المراد بالمحلّ الذات لا المكان^{(5)*}.

ومعنى قيام الوصف بالموصوف، تبعيّه له في التحيز، فالتحيز بالذات للجرم وهو للوصف بالتبعيّة، فلا يصدق هذا على أوصاف الجرم، وأمّا أوصاف الباري والمتجردات فلا يُقال قامت بمحلّ على هذا التعريف^{(6)*}.

(1) أي: القدم.

(2) (جواب سيدي يحيى الشاوي حفظه الله) هامش النسخة الأم.

(3) (...وقد عرفت بالبرهان القاطع أنّ كلّ ما سوى الله يجب له الحدوث، فلو ماثل شيئاً ممّا سواه لوجب له جلّ جلاله من الحدوث ما وجب لذلك الشّيء، وذلك باطلٌ لما عرفت بالبرهان القاطع من وجوب قدمه تعالى وبقائه سبحانه) شرح أمّ البراهين ص48.

(4) (وأما برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه فلأنّه لو احتاج تعالى إلى محلّ لكان صفةً والصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المغنويّة، ومولانا جلّ وعزّ يجب اتّصافه بهما، فليس بصفة، ولو احتاج إلى مخصّص لكان حادثاً، وقد قام البرهان على وجوب قدمه تعالى وبقائه). أمّ البراهين ص48_49.

(5) في النسخة ج (الذات للمكان) بدل (الذات لا المكان).

(6) في النسخة ج دون: (على هذا التعريف).

واعترض النُّقَازاني بأنَّ لا نسلَم أنَّ ذاك معنى القيام، بل نقول: ((معنى قيام الشيء بالشيء اختصاصه به، بحيث يصير نعتاً له وهو منعوتٌ))⁽¹⁾ وهو بهذا المعنى لا يختصُّ بالمتحيز، فيشمل صفاتِ الباري كما عند المتكلمين، والمجرّدات كما عند الفلاسفة، وإنّما لم يحتجْ إلى إقامة البرهان على التنزّه عن المكان، لدخوله في المخالفة، فيختصّ القيام بالنفس، بدفع كونه صفةً قديمةً.

قوله: (الصِّفَةُ لا تتَّصف بصفات المعاني)⁽²⁾ ببيان الاستثنائية، أي لكنّه ليس بصفةٍ، وبيّأه مركباً على ما أشار إليه من الشّكل الثّاني: كلُّ صِفةٍ لا تتَّصف بصفات⁽³⁾ المعاني⁽⁴⁾ ولا أحكامها، والإله يتَّصف بصفة المعاني وأحكامها، فلا شيء من الإله بصفةٍ، أو: لا شيء من الصِّفة بإله.

وصحّة الصُّغرى قوله: (إذ لو قبلت الصِّفَةُ صِفةً.. إلى آخره)⁽⁵⁾، وصحّة الكبرى (برهان كلِّ صِفة من صفات المعاني)⁽⁶⁾، وهذا على ترتيب كلامه، ويحتمل أخذُ الدّليل على غير ترتيب المتن، بأن تجعل الصُّغرى لمولانا جلّ وعزّ، يجب اتّصافه بهما، والكبرى والصِّفَةُ لا تتَّصف بهما، لكنّ الأوّل أظهر لأنّه لا عكس فيه.

قوله: (بصفة المعاني وهي القدرة)⁽⁷⁾ مقتضى الدّليل منع قيام المعنى بالمعنى أيّاً كان⁽⁸⁾، فتخصيصه بصفة القدرة.. إلى آخره⁽⁹⁾ ليس لانحصار الاستحالة في السّبع ولوازمها، بل لأنّها هي التي قام البرهان على ثبوتها للباري⁽¹⁰⁾ فتأمّله⁽¹¹⁾.

(1) "شرح العقائد النسفية" النُّقَازاني، مبحث العالم بجميع أجزائه محدث ص 21.

(2) سبق تخريجه من أمّ البراهين ص 49.

(3) في النُّسخة ج دون: (بصفات)، وفي النُّسخة ب (بصفة) بدل (بصفات).

(4) في النُّسخة ج، ب زيادة: (ببيان الاستثنائية).

(5) (إذ لو قبلت الصِّفَةُ صِفةً أخرى لزم أن لا تعرى عنها أو عن مثلها أو عن ضدها، ويلزم مثل ذلك في الصِّفَةُ الأخرى التي قامت بها وهلم جرا). شرح أمّ البراهين ص 49.

(6) "الكبرى" السُّنُوسِي مع شرحها ص 160.

(7) (إذ لو كانت صِفةً لزم أن لا تتَّصف بصفات المعاني، وهي القدرة والإرادة والعلم...). شرح أمّ البراهين ص 49.

(8) في النُّسخة ب، ج دون: (أيّاً كان).

(9) في النُّسخة ب، ج إضافة: (وما معها).

(10) في النُّسخة ب، ج إضافة: (فالمعاني عينُ القديم، ولم يُقل: دليلٌ زائدٌ على السبع في حقّ القديم).

(11) مفهوم المعاني والمعنوية أن صفات الله سبحانه تتَّصف بالصفات النفسية والسَّلبية، وإنما وصفت الصفات بالسَّلبية لأنّها عديمةٌ لا وجود لها في الخارج، وأما المعاني فإنّها وجوديةٌ، والمعنوية ملازمةٌ لها. "تهذيب شرح السُّنُوسِيّة" سعيد فودة

قوله: (بصفة ثبوتية غير نفسية)⁽¹⁾ يعني: وأما السلبية⁽²⁾ والنفسية⁽³⁾ (ل13ب) فلا يتمتع اتّصاف الصفة بهما، كوصفنا القدرة بالقدم، والتعلق الصّلاحي⁽⁴⁾ بالممكنات، فتأملّه.

قوله: (فالنفسية تتّصف بها الدّوات)⁽⁵⁾ كالنّحيز للجرم، والمعاني كالسّوادية والبياضية للونية⁽⁶⁾، والتّعلق للمتعلّقات⁽⁷⁾ كالعلم⁽⁸⁾ مثلاً.

وإنّما صحّ اتّصاف الصّفة بالنّفسية دون المعنوية؛ مع أنّ الجميع حالّ للفرق بين حال ليس معها ما تحصل استحالة كالنفسية، وحال يستلزم ما يستحيل اتّصاف الصّفة به، كالمعنوية لاستحالة ثبوتها بدون المعاني، فلو اتّصفت الصّفة بالمعنوية لا تتّصف⁽⁹⁾ بالمعاني المحقّقة الاستحالة بالبرهان السّابق، كما يأتي بيانه مع قدح فيه⁽¹⁰⁾.

(1) لأنّ الصّفة لا تتّصف بصفة ثبوتية غير نفسية ولا سلبية؛ لأنّ النفسية والسلبية تتّصف بهما الدّات والمعاني، إذ لو قبلت الصّفة صفة أخرى لزم أن تعرى عنها أو عن مثلها أو عن ضدها، ويلزم مثل ذلك في الصّفة الأخرى التي قامت بها وهلمّ جرا). شرح أمّ البراهين ص49.

(2) الصّفات السلبية وهي خمس: القدم، البقاء، القيام بالنفس، المخالفة للحوادث، الوجدانية. إنّما صرح الجويني في الإرشاد بأنّ البقاء من الصّفات النفسية، راجع نهاية باب في القول فيما يجب لله تعالى ص78. *ملحوظة: سميت الصّفات السلبية بمهمّات الأمّهات، لأنّه يلزم من نفي ضدها تنزيهه تعالى عن جميع النقائص. "شرح الصاوي على جوهر التّوحيد" أحمد المالكي الصاوي ص145.

(3) الصّفات النفسية: هي صفة واحدة، هي الوجود، وهي حالّ واجبة للذات؛ ما دامت الدّات غير معلّلة بعلة، وعلى ذلك هي مغايرة مفهوماً للصفات المعاني والسلبية، فالمعاني وجودية والسلبية عدمية، أما النفسية ثبوتية توصف بالوجود ولا بالعدم، ثمّ هي حالّ للذات لا للصفات، وقد اختلف في الوجود، هل هو عين الموجود أو غيره، فالذي عليه الأشعريّ هو الأوّل، بناءً على نفي الأحوال؛ لأنّه عنده لا واسطة بين الوجود والعدم، أمّا الرّازيّ وغيره قال بالتّاني واعتبر الوجود أمراً اعتبارياً لا صفة معنوي، بناءً عنده على أنّ الوجود زائد على الماهية ذهنياً. للاستزادة انظر: "الإبانة" الأشعريّ ص106 وما بعدها. "المطالب العالية" الرّازي 385/1.

(4) سبق ذكر التّعلق التجيزيّ لقدرة الله تعالى عند (ص/149).

(5) سبق تخريجه من شرح أمّ البراهين ص49.

(6) في النّسخة ب (للون) بدل (للونية) في النّسخة ب دون (للونية).

(7) في النّسخة ب، ج زيادة: (كتعلق).

(8) تعلق العلم كلّ تجيزي قديم، وليس له تعلق صلوحيّ، لأنّ من صلح لأن يعلم فليس بعالم في الحال، وقد سبق الإشارة لتعلق العلم التجيزي عند الكمال ابن الهمام عند (ص/143).

(9) في النّسخة ج (لا تتّصفت) بدل (لا تتّصف).

(10) في النّسخة ب، ج (كما يأتي مع قدح له) بدل (كما يأتي بيانه مع قدح فيه).

قوله: (إذ لو قبلت الصِّفة صِفَةً ثَبُوتِيَّةً لَزِمَ أَلَا تَعْرِى عَنْهَا صِفَةً)⁽¹⁾ أي: لأنَّ المحلَّ القابل للشَّيء لا يخلو عنه أو عن ضده أو عن مثله، وهي قاعدة معلومة عند المتكلمين، وهي معترضة، كما يأتي في برهان السَّمع والبصر، فالأولى في بيان استحالة الصِّفة بالصِّفة، أي: قيام المعنى بالمعنى، ما قرَّره تقي الدين المقترح قال: لو قام المعنى بالمعنى⁽²⁾، إما أن يكون ضدًّا أو مثلاً أو خلافاً، والأقسام كلها باطلة.

أما الأول فلأنَّ الضَّدين متنافيان لأنفسهما، فقيام أحدهما بالآخر يوجب عكس حكمه، فيكون العلم جهلاً، والقدرة عجزاً، والإرادة كراهةً، وهو مُحالٌ.

وأما الثاني فلأنَّه يلزم أن يكون العلم عالماً⁽³⁾، والقدرة قادرةً، والحياة حياةً، والبياض أبيض، وذلك مُحالٌ، وفيه اجتماعُ المثلين، وفيه التَّخصيصُ⁽⁴⁾ من غير مخصَّصٍ، لأنَّ المثلين متساويان في الحقيقة، فليس أحدهما محلاً والآخر حالاً بأولى من العكس.

وأما الثالث فلأنَّ نسبة المخالفة نسبةً واحدةً، فلا اختصاصَ لبعضها دون بعضٍ، فيلزم عمومُ الجواز في كلِّ مخالفٍ، فيقوم السَّواد بالحركة، والعلم بالبياض، وغير ذلك مما يُعلم بطلانه، وإذا تبين بطلانُ (ل114أ) قيام المعنى بالمعنى، لزم بطلان قيام حكمه بمعنى⁽⁵⁾، ولا كذلك الحال النفسية، إذ ليست معللةً بأمرٍ زائدٍ على الذات.

قوله: (فتبين وجوبُ الغنى المطلق)⁽⁶⁾ أي: عن المحلِّ، أي: ذاتٍ يقوم بها⁽⁷⁾، وعن المخصَّص⁽⁸⁾، أي: فغنائه خلافُ غنى الجوهر، إذ هو مقيَّد بالغنى عن المحلِّ، فلا تستغني عن المخصَّص، ثمَّ إنَّ المصنَّف أخلَى

(1) سبق تخريجه من شرح أمِّ البراهين ص49.

(2) ذكر المقترح في شرحه للإرشاد (كما قرَّناه في قيام المعنى بالمعنى) انظر: "شرح الإرشاد" للمقترح، الفصل الثالث: قيامه بنفسه ص101.

(3) في النسخة د دون (عالماً).

(4) في النسخة ج (وفيها لتخصيص) بدل (وفيهِ التخصيص).

(5) في النسخة د (بطلان قيام المعنى بالمعنى، لزم بطلان قيام حكمه بمعنى) بدل (بطلان قيام حكمه بمعنى، لاستتباعه المعنى).

(6) (فتبين بهذين البراهين وجوبُ الغنى المطلق لمولانا عزَّ وجلَّ عن كلِّ ما سواه وهو معنى قيامه تعالى بنفسه). شرح أمِّ البراهين ص50.

(7) في النسخة ب (أي: على المحلِّ، أي: عن ذاتٍ يقوم بها) بدل (أي: عن محلِّ أي: ذاتٍ يقوم بها).

(8) المراد بالمخصَّص الموجد والفاعل والمؤثر.

عقيدته من بيان استحالة الاتحاد لوضوحه، قال ابن العربي⁽¹⁾: ((وذلك لأَنَّهُ⁽²⁾ لا يخلو إمّا أن يكونا حال الاتحاد موجودين، فلا اتحاد، وكذا معدومين، أو أحدهما؛ لأنّ عند وجودهما لم يتحد أحدهما، وعند عدمهما⁽³⁾ كذلك، وعند عدم أحدهما لم يبق إلا الموجود))⁽⁴⁾ انتهى كلامه، وأيضاً بفرض تسليم تصوّره، وهو صيرورة الشئين شيئاً واحداً، يلزم منه صيرورة الواجب ممكناً، والممكن واجباً، واللازم باطل، فالملزوم مثله⁽⁵⁾.*

[المطلب الخامس: برهان وجوب الوحدانية لله عز وجل]

(1) سبقت ترجمته (ص/40).

(2) في النسخة د دون (لأنّه).

(3) في النسخة ب زيادة: (أو أحدهما).

(4) بحث في "فصوص الحكم" لابن عربي ووجدت النص بالمعنى، انظر: "فصوص الحكم" محيي الدين بن عربي الطائي، فصّ حكمة إلهية في كلمة آدمية ص54.

(5) في النسخة ب زيادة: (وما يوجد في كلام الغرق في المحبة فطيش نشأ من الغرق بنار بحر المحبة؛ بأمر لا يبرز في كفيته، حتى تخيلوا الاثنين واحداً، أو على معنى الجزئية، فضرِب في الكون كما يضرب المالك الوكيل، والفاعل في الحقيقة للمالك، بدليل حسنته في ضرب من وُكِّلَه على الضرب، وقد حلف لا يضرب، وهذا تقريب، وإلا فالمالك الحق لا يؤخذ بفعل الوكيل، لأنّه يفعل ما يشاء، فلا يؤخذ بفعله، فكيف بكسب عبده، فلا تكن من الغافلين).

قوله: (وأما برهان وجوب الوجدانية له تعالى)⁽¹⁾ وهي وحدانية الذات ووحدانية الصفات ووحدانية الأفعال⁽²⁾، وكل من الأولين فيه قسمان، كم متصل ومنفصل⁽³⁾، والبرهان الذي ذكره يجري في غير تعدد قدرتين مثلاً، أو علمين له⁽⁴⁾.

وبيان الجريان فيما يجري أنه لو تركب من جواهر لم توجد العوالم للزوم العجز، وذلك أن أوصاف الألوهية إما أن تقوم بكل جزء، أو بالبعض، أو بالمجموع، والكل باطل.

أما الأول فلأن كل جزء يكون إلهاً، فيأتي التمانع والعجز للمماثلة، فيأتي نفى الحوادث،

وأما الثاني فباطل لأنه لا أولية لبعض الأجزاء على بعض، وحينئذ فلا تقوم بها، وذلك يستلزم عجز جميعها، وهو يؤدي لنفيها وهو محال، وأيضاً من لم تقم به من الأجزاء يلزم عجزه، فيلزم عجز الآخر للتماثل، فيؤدي إلى نفيهما.

(1) (وأما برهان وجوب الوجدانية له تعالى فلائه لو لم يكن واحداً لزم أن لا يوجد شيء من العالم للزوم عجزه حينئذ). شرح أم البراهين ص50.

(2) . للتوحيد أقسام: ألوهية، وأفعال، وصفات، وذات، وتوحيد الألوهية، أي: هو المتفرد بوصف الألوهية الذي يرجع كل ممكن لاحتياجه إليه، وتوحيد الأفعال مرجعه إلى أن الله هو الفاعل وحده، أي: الخالق وحده، وتوحيد الصفات مرجعه إلى أن الله هو الحي وحده، وتوحيد الذات مرجعه إلى أن الله هو الموجود على الحقيقة، أي: الذي لا يستمد وجوده من غيره، أما كل ما سواه فيستمد وجوده من إيجاده تعالى لهم، فوجوده تعالى هو الوجود الحقيقي لأنه بالذات، وهو معنى أنه الحي وحده، وهذا لا يؤهم وحدة الوجود. "تهذيب شرح السنوسية" سعيد فودة ص92.

(3) أي: يستحيل أن يكون لأحد من المخلوقين صفات كصفات الله سبحانه، بأن تكون له قدرة توجد وإرادة تخصص، وهكذا إلى آخر الصفات؛ لأن الله لا شريك له في صفاته. وهذا هو الكم المنفصل في الصفات وهو محال. وأما الكم المتصل في الصفات، أي: يجب ألا تكون صفاته متعددة، ومن قال بالتعدد فهو محجوج بالإجماع. وقال بعضهم: الكم المتصل في الصفات لا ينافي التوحيد، لكنه خطأ وينافي الإجماع. "تهذيب شرح السنوسية" سعيد فودة ص69.

(4) يؤكد الدسوقي رأي الشاوي أن الكم المتصل يتحقق في غير صفتي القدرة والعلم، فيقول: (والحق أن لا يتأتى فيها، لأن الكم المتصل عبارة عن المقدار الحاصل من اتصال شيئين فأكثر، والصفات مستحيل فيها الاتصال، فجعل العلمين والقدرتين كمّاً متصلاً فيه تسامح). "حاشية الدسوقي" ص90.

وأما الثالث فلأنه يلزم عجز كل جزء على انفراده، وعجزه يُوجب عجز سائر الأجزاء للمماثلة، وذلك يؤدي إلى نفينا⁽¹⁾ (ل114ب)، وأيضاً يلزم عليه انقسام ما لا ينقسم من الصفات، وأما تعدد الذات انفصلاً فهو الذي تصدى له في الشرح.

وأما استحالة تعدد الصفات بأن يكون لحادث صفة قدرة مثلاً ثُمائل صفته؛ فلأنه إذا تعددت قدرة العبد في ممكن ما، عجزت قدرة الرب، ويلزم عجزها في سائر الممكنات، فيلزم نفينا، إذ⁽²⁾ قدرة العبد عند القائل بها إنها تؤثر في الصفات لا في الذات، فتتفي الذوات بعجز قدرة الرب، فيلزم نفى الصفات، أو نقول: إذا عجزت قدرة الرب⁽³⁾ عجزت قدرة العبد؛ لأن ما جاز على المثل يجوز على مماثله. أما وحدانية صفاته فلا يلزم فيها تمنع، لأن المؤثر الذات، والمختارة الذات⁽⁴⁾ فلا تمنع بين القدرتين والإرادتين وسائر الصفات.

ولئن سلمنا التمنع فلا يعم الكلامين والعلمين والإدراكين، بل يخص القدرة والإرادة، على أن تعدد الإرادة إنما يؤدي إلى نفي العوالم، لا بالعجز، بل بضد الإرادة، وهو الكراهة، والمصنف ذكر العجز في الجميع، إلا أن يقال: إذا تعطلت الإرادة تعطلت القدرة⁽⁵⁾، وذلك يؤدي إلى العجز المؤدي إلى نفيها وهو محال، فلم يجز البرهان في صفاته باعتبار تعددها في ذاته.

ويمكن أن يقال: لم يقصدها بالبرهان لمخالفة بعض أكابر أهل السنة فيها كالصعلوكي⁽⁶⁾ في العلم والكلام⁽⁷⁾.

(1) في النسخة ب دون (أما الثالث فلأنه يلزم عجز كل جزء من أجزائه على انفراده، وعجزه يُوجب عجز سائر الأجزاء للمماثلة، وذلك يؤدي إلى نفينا).

(2) في النسخة ب، ج (نفينا لأن) بدل (نفينا إذ).

(3) في النسخة ب (قدرته) بدل (قدرة الرب).

(4) في النسخة ج حذف: (والمختارة الذات).

(5) الإرادة تعني تخصيصاً عند الأشاعرة، لكن عند ابن تيمية لا.

(6) الصعلوكي: (ت369هـ) هو محمد بن سليمان، أبو سهل الصعلوكي، الشافعي، النيسابوري، المتكلم، الفقيه، الصوفي، النحوي. انظر: "طبقات الشافعية" للسبكي 164/2، و"وفيات الأعيان" ابن خلكان 305/4، و"سير أعلام النبلاء" الذهبي 149/6.

(7) لم أجد كتاباً للصعلوكي للبحث فيه، إنما وجدت الجويني يذكر الصعلوكي في أربعة مواضع في "الشامل" ويحكي أنه شيخ والده. ويذكر قول الصعلوكي: لله تعالى علوم لا تنتهي، وقدرة لا تنتهي. وكذلك القول بجملة الصفات المتعلقة بالمتعلقات التي لا تنتهي. ثم يتابع أن ذلك اختاره الصعلوكي مذهباً لنفسه، ولم يذكره عن شيخه القائل بأن الباري تعالى منصف بعلم واحد. انظر: "الشامل في أصول الدين" الجويني، فصل في صحة إيجاب اللعة أكثر من حكم ص673. ووقفت على

وحكى ابن الحاجب⁽¹⁾ في القدرة القول بالتعدد بتعدد المقدورات⁽²⁾.

قوله: (إذ لو كان له مماثل في ألوهيته)⁽³⁾ مراده ما يشمل الكم المتصل والمنفصل في الذات والصفات، بأن تقوم أوصاف الألوهية بجزء من أجزاء الذات يُماثل الآخر⁽⁴⁾، أو بذات غير ذاته، أو بتعدد صفات الألوهية بوجود صفة أخرى في غيره، أو قدرتين مثلاً فيه، فظهر شمول دليله والحمد لله، إلا فيما ذكرت لك من العلمين له مثلاً، فافهمه (ل115أ).

ثم التمانع حاصل من حيث إن الممكن من حيث هو ممكن لا ينقلب واجباً، لمنع تعلّق صفتي التأثير له، ولا محالاً كذلك. ففي فرض الاتفاق يحصل التمانع من حيث عموم الصفة، وقبول كلّ للتمكن⁽⁵⁾، فليس صدوره عن أحدهما يمنع توجه الآخر له، بأن يُقال: إنّه موجود، وتحصيل الحاصل محال، بل عدم صدوره عن الآخر عجز للآخر، لأنّه ممكن بأصله.

والكلام عند التوجه أو بعد الفعل اعتباراً بالأصل، وفي فرض الاختلاف نفوذ قدرة أحدهما دون الآخر، من عجز الآخر، لأنّه ممكن عند التوجه وبعد الفعل اعتباراً بذاته، فإيقاع الضدّ ليس محالاً، وإنّما تخلّف للعجز، وعروض الوجوب أو الاستحالة لا يرفع الإمكان الأصلي.

كتاب "بغية الطالب" الذي حكى قول الصعلوكي: (وبعلوم متعدّدة) فأثبت لله تعالى بحسب كلّ معلوم علماً. انظر: "بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب" محمّد بن زكري التلمساني، الباب السادس، الكلام في وحدانية الله ص277. واختلف في أنّ هل لله علم واحد أو علوم متعدّدة، ذهب الأشعري وغيره للقول الأول، وقال الصعلوكي بالثاني، وقال الرّازي وأبو البركات (ت560 هـ) بقول ثالث، وهو أنّه تعالى يعلم الأمر قبل حدوثه، ويعلمه بعلم آخر حين إيجاده للأمر، وزاد ابن تيمية أنّه يتجدّد له علم آخر. انظر: "الإبانة" الأشعري ص69 وما بعدها، و"المعتبر في الحكمة" أبو البركات البغدادي 29/1، و"المطالب العالية" الرّازي 40/3، و"درء تعارض العقل والنقل" ابن تيمية 1/17.

(1) ابن الحاجب: (ت646 هـ) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكرديّ الدويني، ولد بمصر، فقيه مالكي، مناظر درس في دمشق، من مؤلفاته: "الجامع بين الأمّهات"، و"منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل". انظر: "سير أعلام النبلاء" 264/23 "الديباج المذهب" ابن فرحون 189/2.

(2) انظر: "مختصر ابن الحاجب" ص682.

(3) (لو كان له مماثل في ألوهيته لزم أن لا يوجد شيء من الحوادث، والتّالي معلوم البطلان بالضرورة، وبيان لزوم ذلك...) شرح أمّ البراهين ص50.

(4) في النسخة ب، ج (الأجزاء) بدل (الآخر)

(5) في النسخة ب (للممكن)، وفي النسخة ج (للممكن) بدل (للتمكن).

والحاصل أنَّ الممتنع اجتماعُ قُدرتين اتِّفاقاً أو اختلافاً، لا⁽¹⁾ الممكن الذي هو متعلِّق القدرة، فهو ممكن بذاته، فعدم وقوعه بقدرة الآخر عجزٌ، لا أنَّهما⁽²⁾ يرتفع عنهما العجز بوجوب أو استحالة، فامتناع اجتماع قُدرتين نظير اجتماع حيزين للجزم، أي: كونه في آنٍ واحدٍ في حيزين. فلا تتعلّق به القدرة على هذا الوجه لاستحالته، وفي الإلهين الممنوع اجتماعُ قُدرتين، ولا إحالة في الممكن، ومنع اجتماع قُدرتين جاء من تعدّد الآلهة الذي تتكلّم في إحالته، وهذا إيضاح ما أشار إليه التّفنّازاني في شرح العقائد⁽³⁾، فاعلمه.

قوله: (وبهذا تعرف)⁽⁴⁾ أي: بوجوب الوجدانية⁽⁵⁾ أو بدليل التمانع⁽⁶⁾.

أي: أنَّ قدرته عامّة⁽⁷⁾ النّعلق، فلو كان ممكن ما مقدوراً للعبد على سبيل التأثير للزم اجتماع مؤثريّن على أثرٍ واحدٍ، واللّازم باطلٌ، فالملزوم مثله.

وبيان اجتماع مؤثريّن أنَّ قدرته عامّة، فيدخل تحتها فعلُ العبد، فيكون مقدوراً له⁽⁸⁾ وواقعاً بقدرته، على معنى أنّه لا تقع إلّا بها، فوقوعه بقدرة العبد يؤدّي للعجز⁽⁹⁾ (ل115ب).

(1) في النسخة د ((لَا) بدل (لا)).

(2) في النسخة د (لأنّها)، نسخة ب (لا أنّها) بدل (لا أنّهما).

(3) يقول التّفنّازاني: (فتعيّن أنّ لزوم المحال، إنّما هو من وجود الإلهين). انظر: "شرح المقاصد" التّفنّازاني، المبحث الأول في التّوحيد، طرق المتكلّمين في نفي التعدّد والكثرة 23/3 وما بعدها. ذكر الإمام الشّاوي الشاهد في "شرح العقائد النسفية" وهو كذلك في باب الواحد ص27، إنّما خرّجته من "شرح المقاصد" لأنّه أوسع، والله أعلم.

(4) (وبهذا تعرف أنّ لا أثر لقدرتنا في شيء من أفعالنا الاختيارية)، شرح أمّ البراهين ص50.

(5) لأنّه يلزم من برهان الوجدانية أنّه لا تأثير للعباد بقدرتهم الحادثة، لا مباشرة ولا بالتّولّد، بل لهم كسب فقط، إذ هو مقارنة القدرة الحادثة للمقدور من غير تأثير. "تهذب شرح السّئوسية"، سعيد فودة ص93.

(6) سبق بيان برهان التّمانع في ص18. ودليل التّمانع يُستفاد منه عمومُ تعلّق القدرة الإلهية بالممكنات، وامتناع وجود خالق غير الله تعالى، سواء كان إلهاً أو غير إله، فيكفي فرض تمام التأثير في القدرة، واشتراك المحل المتأثر لجواز فرض حصول التّمانع والتّعارض لإقامة برهان التمانع. مرجع سابق ص93.

(7) في النسخة ب (علّة) بدل (عامّة).

(8) في النسخة ب، ج دون (له).

(9) في الحقيقة مسألة قدرة العبد هل فيها تأثير أم لا، هي من المسائل العقدية المشكّلة، إذ اختلف فيها. ذهب جمهور الماتريديّة إلى أنّ أصل الفعل بقدرة الله تعالى وتكوينه، والائتصاف بكونه طاعةً أو معصيةً بقدرة العبد، وهو رأي ابن الهمام في المسامرة، وقال به من الأشاعرة الباقلاني، الذي أشار إليهما الشّاوي فيما سيأتي عند عرضه لرأي الجويني للمسألة في (ص/215)، وذهب جمهور الأشاعرة إلى أنّ أفعال العباد واقعةً بقدرة الله تعالى وحدّها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، والجواب: أنّ الله تعالى

وَمَنْعَ السَّعْدِ والمَقْتَرَحِ كَوْنِ العمومِ يَقْتَضِي الوقوعَ، بل جواز الوقوع⁽¹⁾، ووقوع الفعل بقدرة العبد من وقوع طرف الجائز، فلا يستلزم عجز قدرته⁽²⁾.

وأجابا⁽³⁾ بأن جواز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال، وجواز المحال مُحالٌ، قال: وفيه نظرٌ. انتهى.

ووجه أن الجواز لا معنى له إلا إمكان الطرفين، ووقوعه بها أو بغيرها، فحيث وقع بالغير فهو أحد طرفي الجائز، والله أعلم.

قوله: (لا أثر لقدرتنا)⁽⁴⁾ أي: الإحياء عقلاً أو غيرهم، وقيد الاختيارية لأنها التي خالف فيها أهل الضلال، كحركة البطش دون المرتعش.

جعل قدرة العبد واختياره بحيث لهما مدخل في الفعل، لا بأن يكون لهما لذاتهما مدخل فيه، بل يخلق الله تعالى إياهما على هذا الوجه، فلا يلزم من كون الكسب مؤثراً في الاتصاف، عدم انفراد جلّ جلاله في إيجاد الكائنات ونقص في ألوهيته. انظر: "نظم الفوائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع الخلاف فيها"، عبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زادة، الفريدة السابعة والثلاثون ص 165.

(1) في النسخة د دون: (بل جواز الوقوع).

(2) جاء منع المقتراح والتفتازاني بالمعنى. ولم أجده نصاً حرفياً، إذ يذكر المقتراح رده على المعتزلة في دلالة التمانع الواردة في أصولهم بأن الإلهين لا يختلفان، واتفاقهما جائز فيقول: (الوقوع إذا كان مستحيلاً فتجوز المستحيل باطل، فإن الجواز يناقض الاستحالة ضرورة، وإنما كان الوقوع منافياً للاستحالة لتضمن الوقوع الجواز، وهو نقيض الاستحالة، وكذلك منع التفتازاني متضمن دفع قول من قال بدليل التمانع. انظر: "شرح الارشاد"، المقتراح، باب العلم بالوحدانية ص 122، "شرح العقائد النسفية"، التفتازاني، باب الواحد ص 27.

(3) أي التفتازاني والمقتراح.

(4) لا أثر لقدرتنا في شيء من أفعالنا الاختيارية، كحركاتنا وسكناتنا وقيامنا ومشينا ونحوها، بل جميع ذلك مخلوق لمولانا جلّ جلال بلا واسطة، وقدرتنا أيضاً مثل ذلك عرض مخلوق لله؛ تفتار تلك الأفعال الاختيارية، وتتعلق بها من غير تأثير لها في شيء من ذلك أصلاً، وإنما أجرى الله العادة أن يخلق عند تلك القدرة لا بها ما شاء من الأفعال، وجعل الله سبحانه وجود تلك القدرة مقارنة للفعل شرطاً في وجوب التكليف). شرح أم البراهين ص 51.

قوله: (المسمى في الإصطلاح وفي الشرع بالكسب)⁽¹⁾ نائب فاعل المسمى للاقتران⁽²⁾، وتسميته كسباً مجازاً⁽³⁾، إذ الكسب مكسوبُ العبد، وهو مقدوره، أي: متعلقُ قدرته⁽⁴⁾ اقتزاناً كما نقول، أو تأثيراً كما يقول الغير، والاقتران غيرُ مكتسب⁽⁵⁾، فليس هو الكسب.

والاقتران والتعلق⁽⁶⁾ غير الكسب⁽⁷⁾، لكن لما كان ما يحاوله العبدُ إنما سُمي كسباً له وفِعلاً له من حيث تعلقت قدرته به، وجعل اقترانها به⁽⁸⁾ سُمي⁽⁹⁾ الاقتران كسباً، من إطلاق اسم المسبب على السبب، ويحتمل أن يكون أصلُ الاسم للاقتران، وأطلق على ما ينشأ عنه من إطلاق اسم السبب على المُسبب.

فلا يكون اعتراضُ على المصنّف من أول وهلة، لأن أصل الاسم له بخلاف الوجه الأول، فإنه إنما جاء الاسم من مُسببه.

ثم إن وقوع فعل العبد تحت قُدرتين قد سبقت استحالتُهُ في قدرتي الله، أو في قُدره له وأخرى لغيره، وذلك على فرض كونهما مؤثرين، أما هنا وهو دخول الفعل تحت قُدره الله وقُدره العبد تأثيراً أو كسباً فهما بجهتين فلا

(1) (هذا الاقتران والتعلق لهذه القدرة الحادثة بتلك الأفعال من غير تأثير لها أصلاً هو المسمى في الاصطلاح وفي الشرع بالكسب والاكتساب، وبحسبه تُضاف الأفعال إلى العباد). شرح أمّ البراهين ص 51.

(2) في النسخة ب، ج زيادة (ضمير).

(3) في النسخة ج دون (مجازاً).

(4) في النسخة ب زيادة: (سواءً كان بالاقتران كما نقوله، أو بالتأثير كما نقوله المعتزلة).

(5) أي: أن الأفعال الاختيارية ليس لها علاقةً بالاكتساب، وجرت العادة أو مشيئة الله أن يخلق الفعل الاختياري ويخلق معه القدرة الحادثة كالاقتراق.

(6) يُقصد منه تعلق خاص للكسب هو المقارنة أو الملازمة عند المباشرة لا قبلها، وهذا التعلق هو تعلق اكتساب لا تأثير، وهو تعلق المقارنة في الزمان والمحل، بحيث يكون بينهما نسبةً مخصوصةً، وندرته بضرورة الوجدان بين حركة اليد الاختيارية وحركة اليد بالارتعاش، هذا الفرق هو تعلق القدرة الحادثة بالفعل الاختياري الذي يعبر عنه بالكسب. للاستزادة انظر: "موقف

العقل والنقل والعلم" مصطفى صبري مج 2/384 -كتاب قيم جداً أثنى على فائدته الدكتور سعيد البوطي رحمه الله-

*ملحوظة: يكفي لحصول التكليف سلامة الآلات قبل الفعل، وسلامة الآلات شرطٌ عاديٌّ لخلق القدرة والفعل الحادث، قد ترتفع يدٌ مشلولة من باب الكرامة التي ترجع لإرادة الله سبحانه وتعالى المحضة.

(7) في النسخة ب (كذا الاقتران غير الكسب) بدل (الاقتران والتعلق غير الكسب).

(8) في النسخة د دون (به).

(9) في النسخة ج حذف من (وتسميته.... اقترانها به).

إحالة، وهذا مُقَدَّرٌ ⁽¹⁾ من المعنى ضروري، ومراده اصطلاحُ الأشعريِّ ومن تَبِعَهُ ⁽²⁾، لا كلَّ المتكلمين ⁽³⁾، والنَّائِمُ يدخل في المختار، فأفعاله اختياريةٌ (ل116).

قال في شرح المقاصد: ((النَّائِمُ تصدر عنه أفعالٌ اختياريةٌ، لا شعور له بتفاصيلها، كَمَيَّةٍ وَكَيْفِيَّةٍ)) ⁽⁴⁾، فاخْتِيارُ الكاسب ⁽⁵⁾ لا يستلزم القصد، والعلم بخلاف المخترع، ثم إنَّ العبد مختارٌ بحسب الحال، وإلاَّ فمآله الجبر.

قال في المقاصد: ((وفي كلام العقلاء، قال: الحائِطُ لِلْوَتِدِ: لِمَ شَقَقْتَنِي؟ قال: سَلْ مَنْ يَدْفَنِي)) ⁽⁶⁾.

قوله: (بَحْسَبُ العادة) ⁽⁷⁾ (حَسَب) إذا وقعت دون جرٍّ مسكَّنةً السَّينِ، وبالجار ⁽⁸⁾ مفتوحةٌ نحو بحسَب المعنى، وهذا ذكره ابن أبي العزِّ بن رشيد الهمذاني الشَّافعي ⁽⁹⁾ في إعراب القرآن ⁽¹⁰⁾، الذي جزَّاه على أربعة أجزاءٍ كبارٍ.

(1) في النسخة ب (القدر) بدل (مقدَّر)، والراجح القدر لانساق الجملة.

(2) كالإمام الرَّايزي. انظر: "المطالب العالِية" الرَّايزي 44/3، وتجدد الإشارة لذكر رأي أبي منصور الماتريدي (ت333هـ) _ وهو

بعينه مذهب الأشعري _ بأنَّ الكسب صرف القدرة إلى العزم المصمَّم للفعل. انظر: التَّوْحِيد لأبي منصور ص246،

(3) كالأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (ت 418 هـ) الذي يذكر أنَّ فعلَ العبد واقعٌ بمجموعِ القُدرتين على أن يتعلَّقاً جميعاً بأصل الفعل، وكالجويني الذي يرى سلب الاستقلال عند القدرة الحادثة. انظر: "جامع الجلي والخفي في أصول الدين والرد على

الملحدين" للإسفراييني ص273، و"العقيدة النِّظامية في الأركان الإسلامية" للجويني ص. 45.

(4) "شرح المقاصد" التَّقْطازاني. فصلٌ في أفعاله تعالى الدَّلِيلُ العقليُّ الثاني ص178.

(5) في النسخة ب (فالاختيار والكاسب) بدل (فاختيار الكاسب).

(6) "شرح المقاصد" التَّقْطازاني. فصلٌ في أفعاله تعالى الدَّلِيلُ السَّمْعِيُّ المقصد الخامس ص194.

(7) (وعلامه مقارنة القدرة الحادثة لما يوجد في محلِّها تيسُّره بحسب العادة فعلاً أو تركاً، وعلامة الجبر وعدم تلك القدرة عدم التيسير)، شرح أمِّ البراهين ص51.

(8) في النسخة د (بالباء) بدل (بالجار).

(9) ابن أبي رشيد الهمذاني: (ت643هـ) هو مُنْتَجَبُ الدِّينِ يعقوب بن رشيد الدِّينِ أبو يوسف الهمذانيِّ الدمشقيِّ الشافعيِّ، شيخ

القرءاء، من مؤلفاته: شرحُ الشاطبية سمَّاه "الدِّرة الفريدة" و"شرح المفصل للزمخشري" انظر: "سير أعلام النبلاء" ص219،

"تذكرة الحفاظ" 142/4 "شذرات الذهب" 227/5.

(10) "الفريد في إعراب القرآن المجيد".

أو لعلّه ما لم يكن الحرف زائداً، وإلا فالمعلوم أنّ (بحسبك درهم) سيئنه ساكنة، ومرأه ما في وسعها بحسب جري العادة، يخلق الله المقدور عند خلق القدرة، وتيسره فعلاً وتركاً، والعادة أفادت الاقتران ولا تعرض لها للتأثير ولا عدمه، والعقل أفاد نفي التأثير، فليس في طاقة العبد الفعل.

ويمكن أن يعرف⁽¹⁾ بأن حكم العادة الصحيح لا يخالف حكم العقل الصحيح، والمخالفة هنا من جهة أنّ حكم العادة سبب كثرة النكر⁽²⁾ والإحساس المعتاد، والمساعدة على حسب المُرَاد وَهْمِيّ سببه الاغترار بالعادة، وحكم العقل غير وَهْمِيّ بل حقّ، وهو أنّ العبد غير مطيق⁽³⁾ للأفعال، فالمخالفة بين حكمين مسندين للعادة والعقل، يعني خاصين لا بين حكم العادة والعقل مطلقاً، حتى يلزم عليه أنّ العادة جاءت في حكمها بما يخالف العقل، لأنّه في مقام المنع وسنده ما تقدّم.

قوله: (الجبريّة)⁽⁴⁾ بفتح الباء، والتسكين لحنّ، ويُسكّن ويحرّك للازدواج، قاله في القاموس⁽⁵⁾.

قوله: (مبتدعة)⁽⁶⁾، لمخالفتهم السنّة المثبتة وسع المكلف، وكونهم بلهاً لأحد معانيه المناسب منها هنا الغفلة أو عدم فهم الحجة، والقدريّة⁽⁷⁾ نفاة القدر، فهم منسوبون إلى القدر لقولهم بنفي كون الشّيء بتقدير الله ومشيّئته، سُمُوا (ل116ب) بذلك لمبالغتهم في نفيتهم وكثرة مدافعتهم إيّاه، وقيل: لإثباتهم للعبد قدرة الإيجاد⁽⁸⁾

(1) في النسخة ب، ج (يفرق) بدل (يعرف).

(2) في النسخة ب، ج (التكرار) بدل (النكر).

(3) في النسخة ج (مطلق) في النسخة ب (مطاق) بدل (مطيع).

(4) (مذهب الجبريّة القائلين باستواء الأفعال كلّها، وأنّه لا قدرة تقارن شيئاً منها عموماً). شرح أمّ البراهين ص51. الجبريّة:

فرقة أنكرت كلّ قدرة للإنسان على الخلق، وأفرطوا في ردّ كلّ أفعال الإنسان إلى الله وقدرته المطلقة، فهو مجبرٌ وليس له حرية، ومنهم الجهميّة أتباع الجهم بن صفوان. "الموسوعة الفلسفيّة العربيّة" 674/1.

(5) "القاموس المحيط" مادة (جبر) ص360.

(6) (ولا شكّ أنّهم في هذه المقالة مبتدعة بلّه يكذبهم الشرع والعقل). "شرح أمّ البراهين" ص51.

(7) (المقصود بالقدريّة المعتزلة، فقد قال الشهرستاني: (المعتزلة يُسمّون أصحاب العدل والتّوحيد، ويُلقَّبون بالقدريّة والعدلانية، وهم

قد جعلوا لفظ القدريّة مشتركاً، وقالوا: لفظ القدريّة يُطلق على من يقول بالقدر خيره وشرّه من الله تعالى، احترازاً من وصمة اللّقب) "الملل والنحل" الشهرستاني 43/1.

(8) انظر: "شرح الأصول الخمسة" القاضي عبد الجبار، فصل أقسام الأفعال ص336 وما بعدها.

وغيره، والقياسُ ضمُّ القاف⁽¹⁾، فهو من تغييرات النَّسب. فلكون الاسم صادقاً عليهم، دخلوا في قوله ﷺ: {لُعنت القدرية على لسان سبعين نبياً}⁽²⁾، وقوله: {القدرية مجوس هذه الأمة}⁽³⁾.

قالت القدرية لأهل السنة: أنتم أحقُّ بهذا الاسم، لأنَّ الإنسان ينسب لما يثبته كحنفيٍّ وشافعيٍّ وجبريٍّ، لا إلى ما ينفيه⁽⁴⁾، ونحن نفينا القدر⁽⁵⁾ وجعلنا الأمر أنفاً. وأجيب بأنَّ هذا اللَّفظ قد أطلقه سلف هذه الأمة، وشاع في عصرهم، وهم إنما أطلقوه فيمن قال لا قدر، وأنَّ الأمر أنف، والإرادة المنسوبة إلى الله حادثة، فالقدر عبارة عن تعلُّق علم الله وإرادته بالأشياء أزلاً، والمعتزلة نفوه، وقالوا: الأمر أنف، أي: مستأنف حادث، ولأنَّه صحَّ عن النَّبي ﷺ: "القدرية مجوس هذه الأمة"، ولا خفاء أنَّ المجوس⁽⁶⁾ هم الذين ينسبون الخير إلى الله والشرَّ إلى الشَّيطان، وأيضاً من يضيف القدر لنفسه، ويدَّعي كونه فاعلاً أولى باسم القدر ممن يُضيفه إلى ربِّه. قوله: (المبتدعة)⁽⁷⁾ لمخالفتهم إجماع سلف هذه الأمة قبل ظهور البدع، على أنَّ لما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن⁽⁸⁾.

- (1) هذا يدلُّ على جهل المستدلِّ بألسنة العربية بأنَّ القدري منسوبٌ إلى القدرة، ولو كان كما زعم لقال النبي ﷺ: (القدرية) بضمِّ القاف وسكونِ الدال، فلما لم يقل ذلك وإنما قال: (القدرية) بفتح القاف والدال؛ على أنَّه نسبةٌ إلى القدرة، وذلك أليق بقول من يقول: كلَّ شيءٍ بقضاءٍ وقدرٍ). "الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار" العمراني ص35.
- (2) أخرجه ابن الجوزية في "العلل المتناهية" (1/142 - 143)، (220) عن سيدنا عليٍّ بن أبي طالب. قال ابن الجوزي: لا يصحَّ، فيه الحارث كذاب، قال ابن المديني، وكذلك محمد بن عثمان.
- (3) أخرجه الطبراني في "المعجم الأوسط" (7/162) (7162) عن سيدنا عبد الله بن عمر. موقوفاً. قال الطبراني: لم يرو هذا الحديث عن كرز بن وبرة إلا محمد بن الفضل بن عطية، تفرد به محمد بن بكَّار.
- (4) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في القدر، (4691) عن سيدنا عبد الله بن عمر، وسكت عنه وما سكت عنه أبو داود، فهو صالح.
- (5) في النسخة ب، ج (لا لما ينفيه) بدل (لا إلى ما ينفيه).
- (6) في النسخة ب (القدرة) بدل (القدر) القدر أصحَّ على أنَّها نسبةٌ إلى القدر، والقول كلَّ شيءٍ بقضاءٍ وقدرٍ.
- (7) المجوس: هم الذين أثبتوا أصلين اثنين مدبرين قديمين هما النور والظلمة، والمجوس الأصل زعموا أنَّ الأصلين لا يكونان قديمين أزليين، بل النور أزلي، والظلمة محدثة، واختلفوا في سبب حدوثها، من فرقهم الزرواية الزرادشتية. انظر: "الملل والنحل" للشهرستاني 38/2، "المغني في أبواب التوحيد والعدل" للقاضي عبد الجبار 79/5.
- (8) (مذهب القدرية مجوس هذه الأمة القائلين بتأثير تلك القدرة الحادثة في الأفعال على حساب إرادة العبد، ولا شك أنَّهم مبتدعة أشركوا مع الله غيره). شرح أمِّ البراهين ص51.
- (8) قصد المؤلف مضمون الإجماع، وأنَّ المبتدعة مخالفةٌ للإجماع على أنَّ ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فلم يُورد الحديث بلفظه الكامل.

قوله: (أشركوا مع الله)⁽¹⁾ أي: هم في معنى المُشركين لإثباتهم شركة العبد في الفعل⁽²⁾، ولذلك بالغَ فيهم علماء ما وراء النهر⁽³⁾ حتى قالوا: المَجُوسُ أسعدُ حالاً من المعتزلة لأنَّهم أثبتوا شريكاً واحداً، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تُحصى.

فالمصنّف تابعَ لهم في المبالغة، وإلاّ فالمُشرك مَنْ أثبت شريكاً في أوصاف الألوهيّة واجب الوجود كالمَجُوس، أو شريكاً في استحقاق العبوديّة كعبدة الأوثان والأصنام، والمعتزلة لم يقولوا بشيءٍ من ذلك، كذا قال النّقتازاني^{(4)*}.

قوله: (فتحقّق مذهب أهل السُنّة)⁽⁵⁾ أي: الصّحيح من مذهب أهل السُنّة، لأنّ لهم أقوالاً غير هذه، لكن لم تصحّ عند المصنّف⁽⁶⁾، ولذا قال: (ولا تصغ بأذُنك)⁽⁷⁾ (ل117أ) ثمّ لمّا^{(8)*} تجاوز الجبريّة الحدّ من نفي الكسب الثابت شرعاً، ونفي الاختيار الثّابت ضرورةً، نُسبَ لهم الإفراط الذي هو مجاوزة الحدّ، والقُدريّة^{(9)*} لمّا لم يُعطوا النّظر حقّه، ولم يهتدوا إلى الصّواب من عموم تعلّق قدرة الباري بالكائنات لإمكانها⁽¹⁰⁾، كانت من كسب العبد أم لا، صاروا في نظرهم عاجزين مفرطين، نُسبَهم إلى التّفريط الذي هو التّقصير، فلمّا كان الجبر هو الحقّ

أخرجه أبو داود في سننه، أبواب النوم، باب ما يقول إذا أصبح (5075)، والنسائي في "السنن الكبرى"، كتاب عمل اليوم والليلة (9756) عن بنت النبي ﷺ.

(1) سبق تخريجه من شرح أمّ البراهين ص51.

(2) قال المعتزلة بأنّ العبد يخلق أفعال نفسه الاختياريّة بقدرة خلقها الله فيه. والصّحيح عدم كفرهم بذلك، لأنّهم لم يجعلوا خالقيّة العبد كخالقيّة الله جلّ جلاله. انظر: "شرح الأصول الخمسة" القاضي عبد الجبار فصل طرق إثبات القدرة ص386.

(3) ما وراء النهر: يراد به ما وراء نهر جيحون بخراسان، المسمّى حالياً (أموداريا)، أمّا بلاد ما وراء النهر فهي بخارى، وسمرقند، وجند، وخجند. انظر: "آثار البلاد وأخبار العباد" للفرزباني ص556، و"معجم البلدان" لياقوت الحموي 45/5.

(4) في النسخة د دون: (كذا قال النّقتازاني).

(إلاّ أنّهم لم يقولوا بالوجوب أو الحرمة على الله تعالى)، "شرح المقاصد" النّقتازاني، المقصد الخامس، الوجه السّادس من وجوه التحسين والتّقييح ص213.

(5) (فتحقّق مذهب أهل السُنّة بين هذين المذهبين الفاسدين). شرح أمّ البراهين ص51.

(6) أي السّنوسي.

(7) (ولا تصغ بأذُنك لما ينقله بعض من أولع بنقل الغث والسمين). شرح أمّ البراهين ص52.

(8) في النسخة ج (ثم لا)، وفي النسخة د (ثم ما) بدل (ثم لما).

(9) في النسخة ب، ج (المعتزلة) بل (القُدريّة).

(10) سيأتي الحديث عن تعلّق القدرة في البرهان التّالي، برهان وجوب اتّصافه تعالى بالقدرة (ص/216).

صار مدّعيه ظافراً بالدليل، فحيث زاد عليه حتى نفى الكسب نُسبَ إلى الإفراط، والمعتزلة لم يظفروا بالمطلوب الذي هو الجبر، بل وقفوا دونه، وجعلوا العبد مخترعاً، نُسبوا إلى التّفريط، فتأملّه.

فلا يُقال: الجبريّة لم يهتدوا⁽¹⁾ فينسبون إلى التّفريط، والقدريّة زادوا فوق الكسب أنّه مخترع، فينسبون إلى الإفراط؛ لأنّه في مقام المنع، وسنّده ما تقدّم من الظّفَر بالحقّ والزيادة عليه، أو عدم الظّفَر بالحقّ والقصور⁽²⁾ دونه، فتأملّه.

قوله: (ولا تصغ بأذنك..الخ)⁽³⁾ أشار به إلى ثلاثة أقوالٍ نُقلت عن أهل السنّة، قول القاضي أبي بكر الباقلاني⁽⁴⁾، بتأثير قدرة العبد في حال العبد لا في أصله، ككون الحركة صلاةً وغصباً⁽⁵⁾ ونكاحاً، أمّا ذات الحركة⁽⁶⁾ فبقدره الله⁽⁷⁾، وقول الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني⁽⁸⁾، وهو كقول القاضي أنّ⁽⁹⁾ التأثير عنده في وجهه، واعتبارٌ للفعل لكونه لا يرى الحال⁽¹⁰⁾، وقول إمام الحرمين⁽¹¹⁾ في آخر أمره، بتأثير قدرة العبد في ذات

(1) في النسخة ج، ب إضافة (لي).

(2) في النسخة ج (المقصود) بدل (القصور).

(3) (ولا تصغ بأذنك لما ينقله بعض من أولع بنقل الغثّ والسمين عن مذهب أهل السنّة، ممّا يخالف ما ذكرناه لك، فشذّ يدك على ما ذكرناه، فإنّه الحقّ الذي لا شكّ فيه، ولا يصحّ غيره). شرح أمّ البراهين 52.

(4) الباقلاني: (ت403هـ) هو القاضي أبو بكر محمّد بن الطيب الباقلاني البصريّ، متكلمٌ، أشعريّ، يُضرب به المثل في سعة علمه وشدة نكائه، سكن بغداد، وكان مشهوراً بمناظراته الطويلة. من مؤلفاته: "الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به" و"تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل". انظر: "وفيات الأعيان" لابن خلكان 609/1، و"الديباج المذهب" لابن فرحون 267/1. و"الأعلام" 176/6.

(5) في النسخة د (غصباً) بدل (غصباً).

(6) في النسخة ب (الغضب) بدل (الحركة).

(7) انظر: "الإنصاف" الباقلاني، وجوب العلم بأنّ الاستطاعة للعبد تكون مع الفعل ص43.

(8) الإسفراييني: (ت418هـ) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمّد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني الملقّب بركن الدّين والمعروف بالأستاذ، فقيهٌ شافعيّ متكلمٌ أصوليّ، من مؤلفاته: "جامع الجليّ والخفيّ في أصول الدّين" و"رسالة في أصول الفقه". انظر: "طبقات الشافعية الكبرى" 256/4، و"وفيات الأعيان" 61/1، و"شذرات الذهب" 209/3.

(9) في النسخة ب، ج إضافة (غير).

(10) انظر: "المغني في أبواب التّوحيد والعدل" القاضي عبد الجبار، التأثير حال الفاعل في بعض أفعاله إذا كان لها به تعلّق 84/6.

(11) سبقت ترجمته (ص/149).

الفعل، لكن على وفق⁽¹⁾ مشيئة الرب وإرادته⁽²⁾، وهي⁽³⁾ غير صحيحة لمخالفتها لإجماع السلف⁽⁴⁾ الصالح رضي الله عنهم.

قال في شرح الكبرى: (ولا يصح نسبها لهم، بل هي مكذوبة عنهم، ولئن صحت فإنما قالوها في مناظرة مع المعتزلة جرّ إليها الجدل. انتهى)⁽⁵⁾، وبيان كونها سوقاً لهم وتقريباً للخصم من مسافة العناد البعيدة، كأن يقول (ل117ب) القاضي والأستاذ للمعتزلة: ما الحامل لكم على جعل الفعل مخترعاً للعبد، فلا يحييون إلاّ بأنّه⁽⁶⁾ إن لم يكن فعله، فكيف يُعاقب ويُثاب عليه؟ فيقولان لهم: يكفيننا من ذلك ما هو مناط الثواب والعقاب، وهو كونه معصية أو طاعة، إذ ليس المنطوق الفعل من حيث هو فعل، بل من حيث إنّه على وجه كذا، فما الدّاعي لكم إلى نسبة الفعل كلّ للعبد بلا تأثير القدرة في الوجه الموجب للعقاب والثواب؟

فإذا انقاد لهم الخصم إلى هذا، يقولان له: وأي حاجة بنا إلى نسبة التأثير للعبد حتى يكون مؤثراً كالربّ ؛ فإنّ الغرض⁽⁷⁾ التوصل إلى ما هو سبب في الثواب والعقاب، ويكفي في ذلك الكسب، فنّدعي أنّ قدرة العبد مقارنة للفعل، لا مؤثّرة فيه، ولا هي حاله أو وجهه؟ فينقاد الخصم بالتدريج، ويسلم المسألة، ويحصل الوفاق. فيسمع من نقل عنهما قولهما، أنّ قدرة العبد تؤثر في حال أو وجه واعتبار، فقطّعه ونقله ونسبه قولاً لهما، مع أنّه على نحو ما ذكرنا.

(1) في النسخة د (وقف) بدل (وفق).

(2) للاستزادة: انظر "العقيدة النظامية" للجويني ص185.

(3) في النسخة ب، ج إضافة: (إلى هذه الأقوال).

(4) اختلف في تحديد طبقة السلف، فمنهم من يرى أنّ السلف هم الصحابة رضي الله عنهم كالقلاشاني، ومنهم من يرى أنّهم الصحابة والتابعين كالغزالي، ومنهم من يرى أنّهم الصحابة والتابعين وتابعوهم كالشوكاني، كما جاء في حديث الرسول: [خير الناس قرني، ثمّ الذي يلونهم، ثمّ الذي يلونهم]، والمقصود بالتحديد من سار على منهج السلف دون بدعة، لأنّ القرون الثلاثة تضمّ الخوارج والرافضة والقدريّة. . انظر: "تحرير المقالة في شرح الرسالة للقيرواني" القلاشاني ص207، و"إجماع العوام عن علم الكلام" الغزالي ص53، و"التحفي في مذهب السلف" الشوكاني ص17.

(5) بالرجوع لـ "شرح الكبرى" تمّ تخريج قول السنوسي، لكن دون لفظ (مكذوبة). انظر: "شرح الكبرى" ص189.

(6) في النسخة د (بإذن) بدل (بأنّه).

(7) في النسخة ج كلمة: (الغرض) غير مقروءة عليها بقع حبر.

وكان يقول إمام الحرمين أيضاً: ما الدّاعي لكم إلى جعل العبد مستقلاً بإرادةٍ وقدرةٍ إلاّ ليُتصوّر ثوابه وعقابه؟ وذلك يحصل بجعل قدرة العبد تؤثر على وفق مشيئة الرب، فلم جعلتموه على وفق⁽¹⁾ مشيئته؟ فحيث انقاد⁽²⁾ له الخصم، يقول له: وثوابه وعقابه ليس لذات الفعل، بل لكونه طاعةً أو معصيةً، فاجعل التأثير في موجب الثّواب والثّأثير، وهو الحال أو الوجه، فحيث انقاد يقول له مثل مقالة القاضي والأستاذ في السّوق إلى الكسب. هذا تقدير ما أشار إليه في الكبرى، كما قرّره به الشّيخ المنجور⁽³⁾.

أقول: في المساييرة⁽⁴⁾، وفي ابن أبي شريف⁽⁵⁾، وفي نهاية الإقدام⁽⁶⁾، التّصريحُ بالأقوال والاحتجاجُ على صِحّتها نقلاً عن أربابها، وفي الشّامل⁽⁷⁾ لإمام الحرمين التّصريحُ بما نُسب إليه هنا، فلم يكن على سبيل

(1) في النّسخة ج (وقف) بدل (وفق).

(2) في النّسخة ب، ج (ينقاد) بدل (انقاد).

(3) انظر: "الحاشية الكبرى على شرح كبرى السنوسي" المنجور ص 178.

(4) (زعمَ إمامُ الحرمين أنّ الله تعالى يوجد للعبد القدرة والإرادة، ثمّ هما يوجبان وجودَ المقدور، وهو قول الفلاسفة وأبي الحسن البصريّ. وعن أبي إسحاق الإسفرايينيّ أنّ المؤثر في أفعال العبد قدرة الله وقدرة العبد... وقال الباقلانيّ: فعلُ العبد من حيث هو حركةٌ وسكونٌ واقعٌ بقدرة الله تعالى، ومن حيث إنّه طاعةٌ أو معصيةٌ واقعٌ بقدرة العبد). "المساييرة في علم الكلام والعقائد التّوحيدية المنجية في الآخرة" الكمال بن الهمام ص 92.

(5) ابن أبي شريف: (ت 906هـ) هو كمال الدّين بن أبي شريف، وُلد بالقدس، فقيهٌ شافعيّ، عالم بالأصول، متكلمٌ، رحل إلى مصر وأخذ عن عدة علماء منهم الكمال بن الهمام، من مؤلفاته بعض الحواشي مثل: " الدرر المشرقات في نظم الورقات" للجوينيّ و"الفرائد في حل شرح العقائد للنسفي"، و"المسامرة شرح المساييرة". انظر: "الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة" للغزي 131/3، و"شذرات الذهب" 29/8.

(6) (غلا إمامُ الحرمين فأثبت للقدرة الحادثة أثراً هو الوجود، غير أنّه لم يثبت للعبد استقلالاً بالوجود مالم يستند إلى سببٍ آخر، ثمّ تتسلسل الأسباب في سلسلة التّرقّي إلى الباري سبحانه وتعالى، وهو الخالق المستقلّ بإبداعه من غير احتياجٍ إلى سببٍ). "نهاية الإقدام" الشهرستانيّ القاعدة الحادية عشر ص 78.

(7) انظر: "الشّامل في أصول الدّين" الجوينيّ "كتاب التّوحيد" ص 184 وما بعدها.

السوق للخصم في مناظرة قطعاً⁽¹⁾، ويبعد كونها مكذوبةً لاتفاق هؤلاء الأئمة على نقلها⁽²⁾ ولا سيما قول إمام الحرمين فهو (ل118أ) في متنه⁽³⁾، فتأمل ذلك، والله أعلم⁽⁴⁾.*

(1) في النسخة ب، ج دون (قطعاً).

(2) في النسخة ب، ج دون (ولاسيما قول إمام الحرمين فهو في متنه فتأمل ذلك، والله أعلم).

(3) تحرير المسألة: هل للعبد تأثير حقيقي في وجود فعله، إذ تطوّر موقف الجويني من مسألة تأثير قدرة العبد في "العقيدة النظامية" فيقول: "قدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتفاق العالمين بالصانع، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً، ولكنه مضاف إلى الله تعالى تقديرًا وخلقاً، فإن وقع بفعل الله تعالى وهو القدرة وليست القدرة فعلاً للعبد، وإنما هي صفة، وهي ملك لله تعالى وخلق له.)، فلم يتقبل السنوسي هذا الرأي من الجويني الأشعري، وقال: إنها مكذوبة، فرأي جمهور الأشاعرة هو الاقتران، وأن قوة العبد لا دور لها في الإيجاد، وتلتقي مع قدرة الله جلّ جلاله، قدرة الله تخلق، إنما ننسب إليه الفعل، لأن قدرة الإنسان توجهت إلى ذلك الفعل، هذه القدرة يخلقها الله تعالى مع الفعل بعد إرادة العبد لها-بينها الله في العبد قدرة متوجهة- وكذا عند الماتريدية فيسمونها الكسب، أي: تعلق قدرة العبد بالفعل لا إيجاده. انظر: "العقيدة النظامية" الجويني ص45، "الاستبصار في التحدّث عن الجبر والاختيار" زاهد الكوثري ص27، "تطور موقف إمام الحرمين الجويني من أفعال العباد" يحيى عبد العليم ص825 وما بعدها.

(4) في النسخة ب، ج إضافة نصّ طويل بينهما بعض الفروقات: (ثم يعرض ثبوتهما كما نقلت هؤلاء، فليس الناقل معصوماً، ولا المنقول يجب عنه تقليده. وعلم الكلام المطلوب فيه الحق والخروج عن التقليد في حق مختلف في إيمان صاحبه، فكيف في أمر محقق الخطأ، فإن إخراج شيء عن قدرة الله يستلزم إخراج سائر الأشياء، إذ الأمور العقلية لا تقبل المجازفات، وقد جزموا بمخالفة الأشعرية في جعله البقاء معنى، لمجرد إشكال يزُدُّ عليه لا لفساد عقد فيه، فكيف يتبع قولاً يخرج عن قدرة الله بعضاً أو كلاً، وقد رأيت بعض من أخذ هذا العلم من الكتب يحرص على هذه المسألة خصوصاً، ويقول لكل من لقيه من العلماء أو العوام: ما المانع من جعل العبد يخلق أفعاله على وفق مشيئته، حتى كأنه عنده إدخال هذا العقد على الناس من الغرب، لو علم ماذا عليه في ذلك من الخطر والضّرر لما تولّع بهذه الشهوة الموجبة للتفريط، وغايته الأمر الأخذ عند الجهل، مع عموم الله خالق كل شيء، فيخصّصه بمشكوك أو مقطوع، والخلق من تعلقات القدرة، فتعم القدرة كل شيء، وعلى طريقة ما نقل عن إمام الحرمين لم يكن لها من أفعال العبد شيء، ولم ينو الله فيها، إلا أنه يريد لها، فهو نفس برهان المعتزلة في خروج جميع الأفعال عن قدرة الله، غير أنه حاول بعض المحاولين له بإبقاء الإرادة له، وفي التحقيق إرادة من لا فعل له، كما قال السلف تمرّ شهوة وليس قصداً حقيقياً ؛ لأنّ القصد إنما هو فيما يفعله القاصد، ثم ردّ عليه أمر شنيع في أفعال المعدّة، حيث يخلق العبد ويريدها إلى ما، أي معنى لإرادته ؛ فإنّه لا يمكن فيه الرضا ولا المحبة ولا إرادة الثواب، وإنما أطلت الكلام في هذه المسألة رجاء أن يطّلع عليها هذا المتلقّي الرُكبان، يلقي لهم فساد الأمر، والله الموفق).

[المبحث الثالث: البراهين على وجوب صفات المعاني]

[المطلب الأول: برهان وجوب اتّصافه تعالى بالقدرة والإرادة والعلم والحياة]

قوله: (أما برهان وجوب اتّصافه تعالى بالقدرة والإرادة والعلم⁽¹⁾*)⁽²⁾ لاجتماعها في توقّف الفعل عليها جمعها (3) في برهان واحد، ولعدم توقّف الفعل على السّمع والبصر والكلام جمعها في برهان واحد⁽⁴⁾*)، ثمّ وجوب الاتّصاف يتضمّن وجودها⁽⁵⁾*) واتّصاف الذات بها، ويتضمّن نفي كلّ ما يؤدّي إلى الحدوث، كنفي عموم تعلّقها.

وإنّما قلنا: وجوب الاتّصاف يقتضي وجوب الوجود، مع أنّ الجرم يجب اتّصافه بالجوهر، وليس واجب الوجود من حيث إنّ الذات واجبة، فحيث وجب اتّصافها بصفة كانت واجبة، إذ الذي يجب الاتّصاف به⁽⁶⁾*) لا يُرفع إلا بارتفاع الذات، كالتحيّز للجرم، فتأمّله.

قوله: (إذ لو انتفى شيء منها)⁽⁷⁾ أي: عن الذات فهو مقابل وجوب اتّصافه تعالى بها، أي: لو لم يجب الاتّصاف بها بأن صحّ نفيها، إمّا لإمكانها أو لاستحالتها بأن تنتفي عن الذات أزلاً، بحيث تكون حادثاً⁽⁸⁾*) أو خصوص تعلّقها ببعض ما تصلح له، لاستلزامها الافتقار إلى المخصّص المؤدّي إلى الحدوث.

قوله: (لما وجد شيء من الحوادث)⁽⁹⁾ بيان الملازمة لعدم صحّة الفعل دونها، أمّا الحياة فهي شرط، حيث انتفت انتفت هذه الصّفات⁽¹⁰⁾*)، وأمّا باقي الصّفات فلو انتفى العلم لانتفت الإرادة، ولو انتفت الإرادة، لانتفت

(1) في النسخة ب، ج إضافة (الحياة). وهي الصّحيحة لمطابقتها لمتن أمّ البراهين وشرحها.

(2) (وأما برهان وجوب اتّصافه تعالى بالقدرة والإرادة والعلم والحياة؛ فلأنّه لو انتفى شيء منها لما وجد شيء من الحوادث). أمّ

البراهين ص52.

(3) في النسخة ب، ج (جميعها) بدل (جمعها).

(4) في النسخة ب، ج دون: (لعدم توقّف الفعل على السّمع والبصر والكلام).

(5) في النسخة ب، ج إضافة: (وجوب وجودها) بدل (وجودها).

(6) في النسخة ب، ج (اتّصافه به) بدل (الاتّصاف به).

(7) سبق تخريجه من أمّ البراهين ص52.

(8) في النسخة ب دون (أو لاستحالتها بأن تنتفي عن الذات أزلاً بحيث تكون حادثاً)، وإضافة (أو بأن يدعي خصوص تعلّقها).

(9) سبق تخريجه من أمّ البراهين ص52.

(10) في النسخة ب، ج إضافة: (سائر هذه الصّفات) بدل (هذه الصّفات).

القدرة، ولو انتفت القدرة لانتفت سائر المخلوقات، لكن نفيها باطلٌ للمشاهدة، وما أدى إليه باطلٌ، فثبتت هذه الصفات.

ثم اعلم أن التأثير ليس للقدرة، بل هو للذات بالقدرة كما سبق، وقد ذكر الشيخ الإمام سيدي عيسى الصفوي⁽¹⁾ في "حاشية الشفا"⁽²⁾ ما حصله أن الذات كاملة بنفسها لا بالصفات، وكما لها استدعى الصفات، فليست الصفات مكملّة لها، بل هي في غاية الكمال، وكما لها اقتضى كمال الأوصاف، فلا تعطيل (ل 118 ب) كما يقول الحكيم⁽³⁾ ولا استكمال، وهذا لا شك فيه. ثم قال: فلو انتفت الصفات بقي الكمال بحاله، والذات هي المؤثرة، فلو انتفت الصفات ل بقي التأثير بحاله⁽⁴⁾، وتوقف التأثير على الصفات كتوقف المسبب على السبب، فهو توقفٌ عاديٌّ كتوقف النبات على المطر، انتهى⁽⁵⁾.

وفي هذا الكلام صعوبة⁽⁶⁾، وذلك أن الصفة لو انتفت لحصل ضدّها أو نقيضها من موتٍ أو جهلٍ أو عجزٍ، فكيف يُقال: إنَّ الكمال باقٍ بحاله؟ ففيه نظر⁽⁷⁾.

(1) عيسى الصفوي: (ت 953 هـ) هو أبو الخير عيسى بن محمد الحسني الإيجي، المعروف بقطب الدين، ولد بالهند، زار دمشق، عاش بمصر وتوفي فيها، فقيه شافعي، متصوف، منطقي، من مؤلفاته: "حاشية على جمع الجوامع في أول الفقه" و"شرح الغرة للشريف الجرجاني في المنطق". انظر: "الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة" 230/2، "شذرات الذهب" 297/8، "الأعلام" 108/5، "معجم المؤلفين" 32/5.

(2) "الشفا بتعريف حقوق المصطفى" ألفه الفقيه المالكي، القاضي عياض (544 هـ) في الشرائع المحمدية، وشرحه واهتم به كثير من العلماء ووضعوا حواشي عليه، منهم الإمام عيسى الصفوي كما ذكر في "معجم المؤلفين" وغيره، وكذلك كتاب "المدخل إلى كتاب الشفا" فيه تاريخ مفصل حول كل من كتب أو نسخ أو شرح لها، وذكر منهم الإمام عيسى الصفوي. انظر: "معجم المؤلفين" 33/5، "المدخل إلى الشفا" محمد الكتاني ص 139.

(3) لم أتوصل لمعرفة الحكيم الذي ذكره الإمام عيسى في حاشيته ونقل قوله، كما يتبين من سياق النص.

(4) في النسخة ب، ج دون (والذات هي المؤثرة فلو انتفت الصفات ل بقي التأثير بحاله).

(5) لم أقف على حاشية الشفا للإمام عيسى، رغم ذكرها كثيراً في كتب التراجم، إنما لم يُشر أحدٌ إلى حالها أمطبوعة أو مخطوطة أو ضائعة، لذلك لم أوثق النص، ولربما أطلع الإمام الشاوي على الحاشية، أو التقى بالشيخ عيسى الصفوي، فهما متعاصران _ القرن العاشر الهجري _ ويُحتمل اجتماعهما أثناء إقامتهما في مصر.

في النسخة ج إضافة في هامش الصفحة: (هذا يتكمل مع قول أهل السنة، إنَّ الذات بالعقل دون الصفات، وأيضا نفي الذات حادثٌ يستلزم ثبوت هذه أو نقيضه وحاصله، فليتأمل).

(6) في النسخة ب، ج إضافة: (على عقد أهل الحق).

(7) في النسخة ب، ج (فهو فاسدٌ) بدل (ففيه نظر).

وغاية ما حمله على هذا التعسف خشية توهم احتياج الذات إلى الصفة عند فرض الاستكمال بها، وذلك غير لازم، إذ الصفة التي لا تقوم بنفسها لا نقص فيها بسبب أنها لا توجد دون الذات، فلا يلزم أنها ناقصة أو مكملّة للذات⁽¹⁾، فكيف يُتوهم في غيرها⁽²⁾ لأن الذات والصفة كالشيء الواحد، كما ترى في الشاهد أن الإنسان لا يُعاب باستكمال بصفته، سيما وهي متأصلة فيه.

وهذا التدقيق في مثل هذا حمل غيره على استشكل قيام الله بنفسه قائلاً: استغناؤه بنفسه يوجب افتقاره إلى نفسه، فانظر شدة الأوهام المفضية إلى التفريق⁽³⁾ بين الله ونفسه، أو إلى التحرّز من كماله بوصفه.

ثم قوله⁽⁴⁾: إنه جعل التوقف على الأوصاف عادياً، يُقال له: بأي دليل ثبتت الصفات، فلو ادّعى مدّع أن العشرين كلّها منتفية⁽⁵⁾، فبأي وجه كان ثبوتها⁽⁶⁾، فإن إثباتها⁽⁷⁾ بأنّ أضدادها نقائص، وبأنّها تؤدي إلى نفي العالم.

وحيث كان الكمال بحاله، والتأثير بحاله، انفتح باب نفي الصفات بسرعة، وجاء مذهب الفلاسفة والمعتزلة دفعةً.

وما كتبت هذا في مثل كلام هذا المحقق⁽⁸⁾ حتى رأيت⁽⁹⁾ الخلق كلّ من رأينا منهم على خلافه، والبرهان العقلي⁽¹⁰⁾ كذلك، لسدّ باب الدليل عند هذا التحليل⁽¹¹⁾ بين ذات وأوصاف الجليل، فلا تكن إمعة تعرف (ل 119) الحقّ بالرجال، والله المتعال.

(1) في النسخة ب، ج إضافة: (أو مكملّة أو يقال مفتقرة للذات) بدل (مكملة للذات).

(2) في النسخة ب، ج إضافة: (الذي هو الذات).

(3) في النسخة ج (التعريف) بدل (التفريق).

(4) أي عيسى الصفوي.

(5) في النسخة ج (العشرين مثبتة) بدل (العشرين كلّها منتفية).

(6) في النسخة ب، ج (وجه كان مثبتها) بدل (وجه ثبتها).

(7) في النسخة ج إضافة: (إنما هو).

(8) في النسخة ج إضافة: (شهرة).

(9) في النسخة ب، ج (رأينا) بدل (رأيت).

(10) في النسخة ج، ب (القطعي) بدل (العقلي).

(11) في النسخة ب، ج (القليل)، وفي النسخة د (التعليل) بدل (التحليل).

رَجْعٌ؛ ثُمَّ إِنَّهُ لَا يُقَالُ: هَذَا لَا يَلْزَمُ مِنْ نَفْيِ الصِّفَاتِ نَفْيِ التَّأثيرِ، لِاحْتِمَالِ التَّأثيرِ بِالْعِلَّةِ أَوْ الطَّبَّيعَةِ، كَمَا تَقُولُهُ الْفَلَسَفَةُ، أَوْ بِالْأَحْوَالِ، كَمَا تَقُولُهُ الْمَعْتَزَلَةُ، لِأَنَّا نَقُولُ هَذَا بَعْدَ إِبْطَالِ الْعِلَّةِ وَالطَّبَّيعَةِ، وَإِبْطَالُهُمَا وَاضِحٌ، فَلَمْ يُكْتَرَثْ بِهِ، كَمَا أَنَّ إِثْبَاتَ الْأَحْوَالِ دُونَ الْمَعَانِي مِمَّا لَا يُعْقَلُ، كَعَالَمٍ لَا عِلْمَ لَهُ، وَقَادِرٍ لَا قُدْرَةَ لَهُ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، وَكَوْنُ الْحَيَاةِ شَرْطاً مَعْلوماً فِي الشَّاهِدِ، فَيَلْزَمُ فِي الْغَائِبِ⁽¹⁾ كَذَلِكَ، إِذِ الشَّاهِدُ سَلَمٌ لِلْغَائِبِ، بِهِ تُعْرَفُ الْحَقَائِقُ غَالِباً.

قَوْلُهُ: (وَبِهَذَا)⁽²⁾ هُوَ عَلَى حَذْفٍ، أَي: وَبِبُطْلَانِ هَذَا يَعْلَمُ..إِلَى آخِرِهِ، أَي لَوْ انْتَقَتْ أَزْلاً لَكَانَتْ حَادِثَةً، وَلَوْ كَانَتْ حَادِثَةً لَكَانَتْ مِنْ جُمْلَةِ الْمَحْدَثَاتِ، فَيَتَوَقَّفُ إِحْدَاثُهَا عَلَى اتِّصَافِهَا بِأَمْثَالِهَا قَبْلُهَا، وَالْكَلَامُ فِيهِ كَالْكَلَامِ فِي الَّتِي تَقَدَّمَتْ، فَيَلْزَمُ الدَّوْرُ أَوْ النَّسْلُ، وَكِلَاهُمَا مُحَالٌ، فَوْجُودُ الْحَوَادِثِ الْمَتَوَقَّفِ عَلَى الْمُحَالِ مُحَالٌ.

قَوْلُهُ: (وَقَدْ بَانَ لَكَ بِالْبَرَهَانِ)⁽³⁾ أَرَادَ بِهِ جَزْأَهُ، وَهُوَ الْإِسْتِثْنَائِيَّةُ الَّتِي يَعْبُرُونَ عَنْهَا بِبُطْلَانِ⁽⁴⁾ اللَّازِمِ، يَعْنِي أَنَّ بُطْلَانَ اللَّازِمِ الْمَذْكُورِ يَسْتَلْزِمُ الْأُمُورَ الثَّلَاثَةَ، لِاسْتِلْزَامِ نَفْيِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا ذَلِكَ اللَّازِمِ، وَيَحْتَمِلُ أَنَّ يَرِيدُ الْبَرَهَانَ الْمَذْكُورَ يَسْتَلْزِمُ تِلْكَ الْأُمُورَ بِاعْتِبَارِ لَازِمِ شَرْطِيَّتِهِ.

وَالْمُخَوِّجُ لِهَذَا التَّكْلِيفِ الْمَخَالِفِ لظَاهِرِ اللَّفْظِ كَوْنُ نَتِيجَةِ الدَّلِيلِ الْمُشْتَمِلِ عَلَيْهَا، أَوْ عَلَى نَقِیْضِهَا، لَا تَكُونُ إِلَّا وَاحِدَةً، فَلَا يَصِحُّ أَنْ يَسْتَنْتَجَ مِنَ الدَّلِيلِ أَكْثَرَ مِنْ مَطْلُوبٍ، وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْمَطْلُوبَ وَهُوَ وَجُوبُ اتِّصَافِ الْبَارِي وَاحِدٌ مِنْ تِلْكَ الْأُمُورِ الثَّلَاثَةِ، لِدَلَالَتِهِ عَلَيْهَا، أَجْزَاءُ ذَلِكَ الْمَطْلُوبِ، وَهُوَ أَنَّ وَجُوبَ الْإِتِّصَافِ يَسْتَلْزِمُ الْوُجُودَ، وَأَنَّ الْعَهْدِيَّةَ⁽⁵⁾ تَقِيدُ عُمُومَ التَّعَلُّقِ..إِلَى آخِرِهِ، مَا ذَكَرَ فَهُوَ مَطْلُوبٌ مِنْ⁽⁶⁾ مَطَالِبِ.

(1) يُسَمِّيهِ الْمُتَكَلِّمُونَ رَدَّ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ. وَمَعْنَاهُ: أَنْ يَوْجَدَ حَكْمٌ فِي جِزْئِيٍّ مَعْيِنٍ وَاحِدٍ، فَيُنْقَلِ حَكْمُهُ إِلَى جِزْئِيٍّ آخَرَ يَشَابَهُهُ

بَوَجهٍ مَا. وَيُسَمِّيهِ الْغَزَالِيُّ قِيَاسَ التَّمَثُّلِ، وَهُوَ يُسَمِّيهِ الْفُقَهَاءُ قِيَاساً. "مَعْيَارُ الْعِلْمِ فِي فَنِّ الْمَنْطِقِ"، الْغَزَالِيُّ ص 138.

(2) (وَبِهَذَا تَبَيَّنَ وَجُوبُ وَجُودِ اتِّصَافِهِ تَعَالَى بِهَذِهِ الصِّفَاتِ فِي الْأَزْلِ). شَرْحُ أُمِّ الْبَرَاهِينِ ص 53.

(3) (وَبِهَذَا بَانَ لَكَ بِهَذَا الْبَرَهَانِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ فِي أَصْلِ الْعَقِيدَةِ يُوْخِذُ مِنْهُ ثَلَاثَةُ أُمُورٍ: وَجُودُ هَذِهِ الصِّفَاتِ، وَوُجُوبُ الْقَدَمِ وَالْبَقَاءِ

لَهَا، وَوُجُوبُ عُمُومِ التَّعَلُّقِ لِلْمَتَعَلَّقِ مِنْهَا). شَرْحُ أُمِّ الْبَرَاهِينِ ص 53.

(4) فِي النُّسخَةِ د دُونَ (بِبُطْلَانِ).

(5) أَيِ الْأَلْفِ وَاللَّامِ الَّتِي أَدْخَلَهَا عَلَى صِفَةِ الْقُدْرَةِ وَمَا بَعْدَهَا تَقِيدُ الْعَهْدَ.

(6) فِي النُّسخَةِ د إِضَافَةٌ: (فِي ضَمْنِهِ مَطَالِبٌ) بَدَلَ (مِنْ مَطَالِبِ).

قوله: (إذ الوجوب يستلزم وجودها)⁽¹⁾ أي: ثبوت تلك الصفة للذات العلية. يعني أن وجوب اتّصافه (ل 119ب) تعالى بها يستلزم ثبوت تلك الصفة للذات، فلا يرد عليه أن الاتّصاف لا يستلزم الوجود، بدليل السُّلوب والأحوال، إذ هي غير موجودة، وهي واجبة. وأجاب بعضهم بأنه أراد وجوباً مقيداً بهذه الصفات، فهو يستلزم وجودها، ولم يُرد مطلق الوجوب، قال: ومثار الغلط وضع المطلق موضع المقيد، وفيه نظر، لأنّ الدليل من حيث هو دليلٌ يوجب العلم بالمدلول، بسبب اطراد أمرٍ عقليّ فيه، أمّا إنْ خُصص بالشّيء المتكلّم فيه لغرض أنّه موجود فهو محلّ الكلام، فيكون من الاستدلال على الشّيء بنفسه.

وأصل الدليل العلم به بسبب القواعد والضوابط، والتّخصيص بالغرض ليس منها، ولا يُقال: إنّ الدليل وإن لم يُنتج المدلول ذهنياً فهو ينتجه خارجاً، إذ لم يدع المصنّف ولا المُجيب ذلك، لأنّا نقول: دليل الشّيخ لا ينتج الوجود بالمعنى الخارج، فيكون قد حاول على الشّيخ بما يؤوّل إلى القَدح فيه.

ثمّ إنّ الشّيخ في الكبرى⁽²⁾ كغيره⁽³⁾، ما استدلّوا باستحالة نفي العوالم إلّا على الأحكام⁽⁴⁾ وهي كونه قادراً، ولم يستدلّوا على ثبوت المعاني، لكن حيث توقّف الفعل على كونه قادراً وعالمًا مثلاً، ولم يُعقل عالمٌ وقادرٌ بلا علمٍ وقدرةٍ، دلّ على ثبوتها بهذه الوساطة.

[المطلب الثّاني: برهان وجوب السّمع والبصر والكلام لله تعالى]

قوله: (وأما برهان وجوب السّمع)⁽⁵⁾ جمعها في برهانٍ واحدٍ لعدم توقّف التّأثير في المعجزة وغيرها عليها، ومن ثمّ صحّ الاستدلال عليها بالسّمع، ولم يقلّ هنا: اتّصافه، إمّا استغناءً بما سبق، إذ كلامه في الاتّصاف

(1) (وقد أشار في أصل العقيدة إلى أنّ البرهان الذي ذكره هو لهذه المطالب الثلاثة، أمّا الوجود والوجوب فأشار إليهما بقوله ووجوب اتّصافه تعالى بالقدرة والإرادة، إذ الوجوب لهذه الصّفات يستلزم وجودها). شرح أمّ البراهين ص53.

(2) انظر: "الكبرى" السّنوسيّ وشرحها ص93 وما بعدها.

الاستدلال يكون بوجهين، الأحكام والاختيار، فالاختيار قرره ابن التّلسمانيّ في "شرح المعالم".

(3) أي: جمهور الأشاعرة.

(4) يقول السّنوسيّ: (ثمّ دلالة غير الأحكام من وقوع الفعل على وفق الاختيار وإن كان منتجاً، لا يمنع من دلالة الأحكام عليه، بل دلالة الأحكام عليه أوضح، لأنّه يدلّ على العلم بالضرورة والاختيار يدلّ عليه النظر). "شرح الكبرى" ص95.

(5) (وأما برهان وجوب السّمع له تعالى والبصر والكلام فالكتاب والسنة والإجماع، وأيضاً لو لم يتّصف بها لزم أن يتّصف بأضدادها، وهي نقائص، والنقص عليه تعالى محال) أمّ البراهين ص54.

بالصفات، أو لأنه حكى الإجماع، والمعتزلة يخالفون في الاتِّصاف بالكلام⁽¹⁾، ولا ينعقد الإجماع دونهم من حيث القطع بالحجة عليهم، والمطالب الثلاثة⁽²⁾ تُؤخذ من دليله العقلي لا من السَّمع⁽³⁾.

قوله: (والكتاب)⁽⁴⁾ هو في الأصوليين ((اللفظ المُنزَّل على مُحَمَّد ﷺ للإعجاز بسورة منه))⁽⁵⁾، فمنه قوله حكاية عن إبراهيم (ل120) ﴿لَمْ تَعْبُدْ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ [مريم: 42] فلو لم يكن الإله سمياً بصيراً، لانقلب عليه السؤال في معبوده، وكانت حُجَّتُه ساقطة،⁽⁶⁾ كيف والله سبحانه يقول: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا﴾ [الأنعام: 83] وقال: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه: 46] وقال ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11] إلى غير ذلك. وقال: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: 164]، فإن قيل الاستدلال بالسَّمع في العلميات مشروط بقطعية المتن والدلالة، ودلالة الألفاظ ظنيّة، قلت: الأصل حمل اللفظ على الحقيقة، وهو السَّمع والبصر، فمعناهما لا بمعنى العلم، وحملهما على العلم خلاف الظاهر، وهو مجاز.

قوله: (والسنة)⁽⁷⁾ هي ألفاظ مُحَمَّد ﷺ كقوله: ﴿ارْبِعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ، فَإِن كُمْ لَمْ تَدْعُوا مِنْهُ أَصَمٌّ وَلَا أَعْمَى، وَإِنَّمَا تَدْعُونَ مَنْ هُوَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾⁽⁸⁾ إلى غير ذلك⁽⁹⁾.

(1) انظر: "شرح الأصول الخمسة" القاضي عبد الجبار (415هـ) ص 528 535.

(2) أي السَّمع والبصر والكلام.

(3) استدرك الإمام الشاوي بهذه الفكرة على الشيخ السنوسي، إذ يبين بأن السَّمع والبصر والكلام يستدلّ عليها بالنقل، بينما يقول الشيخ السنوسي بالأمرين في ص 22: (إنه ما لا تتوقف عليه دلالة المعجزة، ولا يرجع إلى وقوع جائز، كالسَّمع والبصر، والكلام يصح الاستدلال عليه بالأمرين السَّمع والعقل)، فيكون الإمام الشاوي قد خالف الجمهور، فيذكر الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد أن الدليل الأقوى هو النقل، فالسَّمع والبصر هما مزيد كشف، إذ صفة العلم تُعني عنهما، وأصل المسألة أن كل الصفات جاء فيها العقل والنقل، لكن هل يُكتفى بالعقل على اتِّصاف الله سبحانه بالسَّمع والبصر؟ فمن اكتفى بالعقل اعتمد على دليل الكمال، فيصح بالعقل فقط، بينما جمهور الأشاعرة قالوا بالنقل والعقل معاً، فلو اعتمدوا على العقل فقط لاضطروا لإثبات الإدراك كما عند الباقلاني.

(4) سبق تخريجه من أمّ البراهين ص 54.

(5) "التوقيف على مهمات التعاريف" المناوي، فصل الرأى ص 578.

(6) في النسخة ب، ج دون (كيف).

(7) سبق تخريجه من أمّ البراهين ص. 54

(8) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد، باب ما يكره في رفع الصوت في التكبير (2992)، ومسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار (2704) عن سيدنا أبي موسى الأشعري.

(9) يُشير الإمام هنا إلى اختلاف تعريف السنة النبوية الشريفة؛ بحسب مجال استخدامها عند المحدثين أو الفقهاء أو في علم مصطلح الحديث أو علماء العقيدة، ممّا لا مجال لذكرهم هنا.

قوله: (والإجماع)⁽¹⁾ هو اتفاق مجتهد في الأمة بعد وفاة محمد ﷺ على حكم من الأحكام⁽²⁾، وقد ذكر عن غير واحد من علماء السنة انعقاد الإجماع على أنه تعالى سميع بصير، قال في شرح المقاصد التفتازاني: ((وانعقد إجماع⁽³⁾ أهل الأديان، بل إجماع الملل على ذلك))⁽⁴⁾، قال: ((وبالجملة لا خلاف لأرباب الملل والمذاهب في كون الباري متكلماً، وإنما الخلاف في معنى كلامه، وفي قدمه وحدوثه، انتهى))⁽⁵⁾، فإذا تقرر هذا فاعلم أن ظاهر كلام المصنف انعقاد الإجماع على اتصاف الباري بصفة الكلام، إذ حديثه فيما⁽⁶⁾ يجب للذات من الصفات، ولم أقف على من حكى الإجماع على هذا الوجه⁽⁷⁾، ولا يدفع بأنه عند من جعله حادثاً بصفة⁽⁸⁾ به كما يوصف بخلافه، لأن الكلام فيما يجب اتصاف به لا في مطلق الاتصاف، ثم إطلاق البرهان على دليل لا يسلم من قادح فيه مسامحة، كما أن إطلاقه على الشرعي كذلك، إذ البرهان مخصوص بالمركب القطعي عقلاً، ولذا قال ابن زكري:

قُلْتُ حَدِيثُ النَّقْصِ وَالْكَمَالِ مِنْ الْخَطَابَةِ فِي الْإِسْتِذْلَالِ⁽⁹⁾

(1) سبق تخريجه من أم البراهين ص 54.

(2) أيضاً اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف الإجماع لعدة أمور _ تحديد المجمعين، زمن الإجماع، الأمور المجمع عليها، شروط الإجماع _ والتعريف الذي اعتمده الشاوي خرجته من "مبادئ الأصول" عبد الحميد الصنهاجي ص 29، وأيضاً من "الشرح الكبير لمختصر الأصول" أبو المنذر المنياوي ص 446.

(3) في النسخة د (واستدل الإجماع) بدل (وانعقد الإجماع).

(4) (وانعقد إجماع أهل الأديان بل جميع العقلاء على ذلك) "شرح المقاصد" التفتازاني المبحث الخامس: في إنه سميع بصير حي 103/3.

(5) "شرح المقاصد" التفتازاني المبحث السادس: في إنه تعالى متكلم 106/3.

(6) في النسخة د دون (فيما).

(7) في النسخة ب (على هذا المنع) بدل (على هذا الوجه).

(8) خالفت المعتزلة أهل السنة وقالت بأن كلامه تعالى منتظم من الحروف والأصوات، وأنه حادث في جسم ما، وذهبوا إلى معنى كونه متكلماً أنه خلق الكلام في بعض الأجسام. وشدت الكرامية وقالوا: كلامه جل جلاله حادث لا محدث، وفرقوا بينهما.

(9) مخطوط "محصل المقاصد مما به تعتبر العقائد" المسمى المنظومة الكبرى، ابن زكري اللوحة (ل46/ب).

قوله: (لزم أن يتَّصف)⁽¹⁾ بيانه أنَّ المحلَّ القابلَ للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، وأوصافه للكمال والذات العلية قابلة للكمال، فلو لم يتَّصف به لزم اتِّصافه (ل120ب) بضده، وضده نقص وهو مُحالٌ عليه، وهي قاعدةٌ معترضة بينتها عند إشارة المصنّف إلى ضعف الدليل⁽²⁾.

قوله: (لا تتوقّف...إلى آخره)⁽³⁾ مراده حصر مطالب التوحيد باعتبار أدلتها في ثلاثة، قسم لا يصح الاستدلال عليه إلا بالعقل، وضابطه: كلُّ ما يتوقّف العلم بدلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ على العلم به، كوجوب وجوده تعالى وعلمه وقدرته وإرادته وحياته، فلا يستدلّ عليه بالسمع، إذ لو استدلّ عليه بالسمع وهو متوقّف في صدقه على المعجزة، وهي أيضاً متوقّفة عليه، لدَارَ، وما دَارَ لا يتحصّل، وما يُقال من اختلاف جهة التوقّف، فإنَّ المطلوب توقّف معرفته على معرفة المعجزة، فالمعجزة إنّما يتوقّف صدق السمع، تحقّقها في نفس الأمر، لا على العلم بها، مدفوعٌ بأنّه غلطٌ من حيث النظر إلى وجود المعجزة، ولو نظر إلى أركانها وتصديق الله⁽⁴⁾ * الاتي بها، كان العلم بذلك موقوفاً على العلم بوجود خالقها، موصوفاً بما يتوقّف عليه الفعل⁽⁵⁾ * (6). * وقسم لا يستدلّ عليه إلا بالسمع، وهو ما يرجع إلى وقوع جائز، كالحشر والنشر والصراط والميزان. وقسم خلافهما، وهو ما لا يتوقّف فيه ولا يرجع لجائز كالسمع والبصر والكلام⁽⁷⁾ *. واختلف في الوجدانية، ورجّح المصنّف أنّها من القسم الأول، وقُرّر رجحانه في شرح الكبرى فطالعه⁽⁸⁾، لا يُقال: العلم بدلالة المعجزة على صدق الرسول، إنّما يتوقّف على العلم بكون فاعلها⁽⁹⁾ * عالماً بتلك المعجزة، قادراً عليها لا على كونه عالماً بها وبغيرها، وقادراً عليها وعلى غيرها، وكذا سائر الصّفات، فلا دور لو استدلّ على القدرة ونحوها

(1) سبق تخريجه من أمّ البراهين ص54.

(2) أي: الدليل العقلي.

(3) هذه الثلاثة لما لم تتوقّف على معرفتها دلالة المعجزة على صدق الرُّسل عليهم الصّلاة والسّلام صحّ أن يستند في معرفة وجوب اتِّصافه تعالى بها إلى قول الرسول). شرح أمّ البراهين ص54.

(4) في النسخة ب، ج دون (الله).

(5) في النسخة ج (العقل) بدل (الفعل).

(6) في النسخة ب، ج إضافة: (فبيان الدور فيه مثلاً لو استدللنا على قدرته بالقرآن، أن تقول لا يُعلم كونه كلامه إلا بقول الرسول: إنّ كلام الله، ولا يُعلم صدقه في ذلك إلا بوقوع أمرٍ علّمت تفاصيله أنّه معجزة، ولا يقع هذا الخارق معلوماً أنّه معجزة إلا بعلما أن لخالقه قدرة يقدر عنها مثلاً هذا، فتوقّف العلم بالقدرة، على العلم بالقدرة فجاء الدور).

(7) في النسخة ب، ج إضافة: (فيصح الاستدلال عليه بهما).

(8) سبق تخريجه راجع (ص/82).

(9) في النسخة ب (فاعله) بدل (فاعلها).

بدليل السَّمْع، لأنَّنا نقول: إنَّ العلم بدلالة المعجزة إذا توقَّف على العلم بكون فاعلها عالماً بها قادراً عليها، لزم توقُّفه على مطلق كونه عالماً قادراً، لأنَّ ما توقَّف على الأخصَّ توقَّف على الأعمَّ ضرورةً⁽¹⁾.

قوله: (المستند (ل121) إلى قول الرسول ﷺ)⁽²⁾ يدخل فيه الإجماع باعتبار أصله، إذ لا بُدَّ له من مستند شرعي، ويشمل التقرير إن فرض وقوع دليل به، ويحتل القول على ما يشمل النَّسائي.

قوله: (والدليل الشرعي أقوى)⁽³⁾ لا قوة في الدليل العقلي، بل ليس بصحيح، فإطلاق اسم التفضيل عليه فيه مسامحة⁽⁴⁾.

قوله: (وإن كان لا يسلم من الاعتراض)⁽⁵⁾ بيانه أن يقول: لا نسلم الملازمة، إذ هي مبنية على قاعدة أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، وقلتم: إنَّ الذات العلية قابلة لتلك الأوصاف، وهي غير معروفة، فمن أين علمتم قبولها لها؟ وإن اعتمدتم على قاعدة قبولها لكلِّ كمالٍ فمسلم، لكن من أين لكم أن هذه الصفات كمال؟ فإن اعتمدتم على الشاهد فلا يلزم، ألا ترى الزوجة كمالاً شاهداً لا غائباً؟ ولئن سلمنا أنَّه كمال⁽⁶⁾ وأنَّ الذات تقبله⁽⁷⁾، فمن أين لكم أنَّه إن لم يتَّصف به اتَّصف بضده، لاحتمال أنَّه غير ضِدِّ له؟ بل ندعي أنَّه من باب العدم⁽⁸⁾ والمَلَكَة، سلمنا أنَّها أضداد، وأنَّ حكم العدم والمَلَكَة كالضدَّين لا نسلم منع الخلو، ألا ترى الماء

(1) في النسخة ب، ج إضافة، وبينهما فروق طفيفة غير مُخلَّة لم أذكرها: (وحاصل السؤال نشأ عن ضرورة أو توقُّف القدرة على قدرة على المعجزة فقط لا يضر، إذ ليس هو من توقَّف شيء على ضده، بل على بعضه أو نوع منه مثلاً، وحاصل الجواب أنَّ القدرة على المعجزة هي مجموع القدرة من حيث إنَّ الأخصَّ في صحته الأعمَّ منه، وأقرب أن تقول: ليست القدرة على المعجزة هي مجموع القدرة من حيث إنَّ الأخصَّ في صحته، وخصوص المتعلِّق لا يوجب خصوص المتعلِّق الذي هو القدرة مثلاً، فتأمَّله).

(2) هذه الثلاثة لما لم تتوقف عليها دلالة المعجزة عل صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام صحَّ أن يستند في معرفة وجوب اتصافه تعالى بها إلى قول الرسول عليه وعلى آله الصلاة والسلام) شرح أمِّ البراهين ص54.

(3) (والدليل الشرعي فيها أقوى من الدليل العقلي، لهذا بدأنا به في أصل العقيدة). شرح أمِّ البراهين ص. 54

(4) أي ذكر السنوسي بأنَّ الشرعي أقوى من العقلي باستخدام اسم التفضيل أقوى فيه مسامحةً بنظر الشاوي؛ لأنَّه يرى ثبوت السَّمْع والبصر والكلام بالدليل العقلي.

(5) (وهذا الدليل العقلي وإن كان لا يسلم من الاعتراض فذكره على سبيل التبعية والتقوية لما هو مستقل بنفسه، ولا يرد عليه شيء، وهو الدليل النقلي أحسن). شرح أمِّ البراهين ص54.

(6) في النسخة ب دون: (فإن اعتمدتم على الشاهد فلا يلزم، ألا ترى أنَّ الزوجة كمالٌ شاهداً لا غائباً، ولئن سلمنا أنَّه كمال).

(7) في النسخة د (الذات تقتضيه) بدل (وأنَّ الذات تقبله).

(8) في النسخة ب (العمل) بدل (العدم)، العدم هي القراءة الأرجح لأنها من عدم المَلَكَة، كما في السياق.

خالياً عن الألوان؟ كلما سلّمنا أنّه لا يخلو عن الضدّ لا نسلّم أنّ ذلك الضدّ نقص، وإن كان نقصاً شاهداً كعدم الصّاحبة والولد.

قوله: (على سبيل التّقوية)⁽¹⁾ أي: باعتبار تظافريهما على ثبوت هذه الصّفة، وإن كان الأوّل يفيد ذلك قطعاً، والثّاني ظناً⁽²⁾، ويدلّ على هذا قوله: إنّ الأوّل مستقلّ، أي بنفسه، أي لا يحتاج إلى معونة من الدّليل العقليّ، بخلافه هو.

ومعنى استقلال النّقليّ في بعض الأماكن أنّه لا يتوقّف في إنتاجه على برهان عقليّ، فلا يُنافي ذلك في كَوْن الشّرعيّ، إنّما يفهمه العاقل باستعمال العقل.

قوله: (الشّرعيّ لا يردّ عليه شيء)⁽³⁾ يعني: من حيث إبطاله كلّ، وإلّا فقد ورد في بعض جُزئياته كالكلام، فإنّه قد أبطله السّعد⁽⁴⁾ في حاشيته على الأسرار (ل121ب) العقلية قائلاً: ((الاستدلال بالكلام على الكلام من الفضائح))⁽⁵⁾، أو كلاماً هذا معناه، يعني ففيه الاستدلال على الشّيء بنفسه، وحيث قدح في الشّرعيّ والعقليّ السّابق، وجب الاستدلال عليه بالعقل على وجه آخر، ونظّمه أن تقول: الله عالمٌ، وسنّده برهان العلم، وكلّ من علم أمراً يصحّ أن يتّصف به، وكل ما صحّ في حقّه فهو على الوجوب.

(1) شرح أمّ البراهين ص54.

(2) أي: الأوّل _ النّقليّ _ قطعيّ، والثّاني _ العقليّ _ ظنيّ.

(3) سبق تخريجه من شرح أمّ البراهين ص54.

(4) يبدو أنّه التّبس على المؤلّف، إذ صاحب الحاشية الذي قصده هو أبو يحيى الشريف زكريّا الإدريسيّ صاحب "أبكار الأفكار العلوية شرح الأسرار العقلية".

(5) يقول الشريف زكريّا: (والكلام في الكلام من أشكال علم الكلام.) "أبكار الأفكار العلوية" ص223.

[المبحث الرابع: برهان وجوب الجائز في حق الله تعالى]

[برهان وجوب فعل الممكنات أو تركها]

قوله: (كون فعل الممكنات أو تركها جائزاً في حقه)⁽¹⁾ مذهب أهل السنة رضي الله تعالى عنهم استواء الأفعال كلها بالنسبة إلى القدرة الأزلية⁽²⁾ ولا يجب عليه تعالى شيء أصلح أو غيره، خلافاً للمعتزلة في وجوب الصلاح والأصلح والثواب والعقاب والاختراع⁽³⁾، إذا علم من المعصوم أو التائب أنه يكفر أو يفسق، لو بقي في تركه من تقويت الغرض على ما كان منه من الطاعة خلافاً لجمهورهم في هذا، لأن التقويت من فعل العبد. ثم إن الوجوب على مذهب المعتزلة يقال لهم ما معناه، فلا يمكن أن يكون معناه توجه الأمر الجازم عليه، ولا إلحاق ضرر بتقدير الترك لما وجب كما هو شأن الواجبات، لأنه متعالٍ على النفع والضرر⁽⁴⁾.

وفي المقاصد: ((فسرت المعتزلة الواجب عليه، بأنه لا بد أن يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف، أو بأنه يدخل تاركه في استحقاق الذم))⁽⁵⁾ وذكر أيضاً أن مذهبهم أن صدور الفعل منه على سبيل الصحة من غير انتهاء إلى حد الوجوب، ((ولهذا اضطر المتأخرون منهم إلى أن معنى الوجوب أن يفعله البتة ولا يتركه، وإن كان الترك جائزاً كما في العاديات، فإننا نعلم قطعاً أن جبل أحد لم ينقلب ذهباً، بل هو باقٍ على حاله (ل122أ) ، وإن كان جائز الانقلاب))⁽⁶⁾. قال: ((فيكون الوجوب إذا مجرد مخالفة في تسميته))⁽⁷⁾ انتهى⁽⁸⁾.

قوله: (لأنقلب.. الخ)⁽⁹⁾ على تقدير وجوب شيء منها، وقلب الحقائق محالٌ لما فيه من تخلف صفة النفس، وما بالذات لا يتخلف، وبيان الملازمة أنه على هذا لا فرق بين ما يجب له وما يجب عليه كالصفات

(1) (وأما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزاً في حقه تعالى فلائنه لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلاً أو استحالة عقلاً، لانقلب الممكن واجباً أو مستحيلاً، وذلك لا يعقل). أم البراهين ص45، 55.

(2) (عرفت استواء الأفعال بالنسبة إليه تعالى، وأنه مختار في جميعها لا يجب عليه منها شيء)، "شرح الكبرى" السنوسي ص432.

(3) سبق بيان مذهب المعتزلة هذا عند ص18.

(4) "شرح الإرشاد" المقترح، فصل في: الوجوب العقلي ودعوى الوجوب على الله تعالى ص442.

(5) "المقاصد" الثقاتاني، المبحث السادس: ما يجب على الله تعالى في رأي المعتزلة ص238.

(6) مرجع سابق المبحث الرابع: لا قبيح من الله تعالى ص216.

(7) انظر: مرجع سابق ص216.

(8) هذا يعود لأصل التحسين والتفبيح العقلي، إذ يذكر متأخرو المعتزلة أن صفاتي الحسن والقبح ليستا مطلقتين في الأفعال،

بل هي على وجوه واعتبارات وأوصاف إضافية. انظر: "ديوان الأصول" النيسابوري (450هـ) ص632، "الفائق في أصول

الدين" الملاحمي (536هـ) ص121، سبق تأصيل مذهب المعتزلة (ص152).

(9) (لانقلب الممكن واجباً أو مستحيلاً وذلك لا يعقل) شرح أم البراهين ص55.

العشرين، إذ الجميع واجبٌ عقليٌّ. فلو كان من المُمكنات ما هو واجبٌ عليه كما تقوله المعتزلة لانقلب واجباً له، فتقلب حقيقته، وهو واضحٌ، لأنَّه بسبب وجوبه لحسن ذاتي⁽¹⁾، يكون واجباً ذاتياً، وبهذا يندفع ما يُقال: ⁽²⁾* إنَّ كون الممكن يصير واجباً كثيراً، ككلِّ أمر نُظِرَ فيه إلى العلم أو الخبر⁽³⁾، كإيمان أبي جهل ونحوه، إذ ذلك وجوب عرَضِيٌّ، لا بذات الممكن، فتأمَّلْه، فإنَّه دقيقٌ.

وأما تقرير من قرَّره، فإنَّ المعنى لو انقلبت ذاته لانقلبت حقيقته، لاستحالة ثبوت الأخصِّ بدون الأعمِّ، فباطلٌ لأنَّ مقتضاه أنَّ اللزوم بين انقلاب ذات الشيء وحقيقته، والدليلُ إنَّما يبطل به أمرٌ ادَّعي، وليس النزاع في كون ذات الشيء إذا انقلبت، هل يستلزم ذلك انقلاب الحقيقة أم لا، بل الملازمة بين وجوب شيء من الممكنات عليه وبين انقلاب ذلك الشيء واجباً له، وكذا دعوى اتحاد الشرط والجزاء باطلٌ، لما ظهر لك من التَّغاير.

قوله: (لأنَّ قلبَ الحقائق معلومٌ بطلانه بضرورة⁽⁴⁾)*⁽⁵⁾ قيل: يظهر أنَّ بطلانه نظريٌّ، إذ يلزم عليه تخلفٌ ما بالذَّات⁽⁶⁾.*

قوله: (وذلك لا يُعقل) أي: لا يحكم العقل به، لا أنَّ مراده لا يدركه العقل، أي: لا يتصوره، إذ لو لم يتصوره لم يحكم ببطلانه.

قوله: (الممكن مرادفٌ للجائز في اصطلاح المتكلمين)⁽⁷⁾ للجائز، أي: بخلافه عند المناطقة⁽⁸⁾، فإنَّ عندهم الممكن إمَّا بالإمكان العامِّ، وهو ما لا يمتنع وقوعه، فيشمل الواجب كصلاته الواجبة، والجائز (ل122ب) كإثابة المطيع، وإمَّا بالإمكان الخاصِّ وهو الجائز عند المتكلمين.

(1) في النسخة ب (وجوده لحسن ذاتي) بدل (وجوبه فحسن ذاتي).

(2) في النسخة ب دون: (ما يقال).

(3) في النسخة ب إضافة: (إذ لا تخلف في العلم وفي ما أخبر).

(4) في النسخة ب، ج دون: (العقل).

(5) (لا شك أنَّ الممكن في اصطلاح المتكلمين مرادفٌ للجائز، فيكون معناه هو الذي يصح في العقل وجوده وعدمه. فإذا لو وجب وجوده عقلاً أو استحال عقلاً لزم قلب الحقائق وذلك لا يُعقل). شرح أمِّ البراهين ص55.

(6) في النسخة ب، ج إضافة: (وهو نظريٌّ، والجواب أنَّه ضروريٌّ بلا شكٍّ، لما سبق أنَّ معرفة الأقسام الثلاثة هي نفس العقل، ولا يخفى على عاقلٍ أنَّ قلب حقيقة مستحيل الوجود إلى واجب الوجود مثلاً ظاهر البطلان، وكذا انقلاب جائز الوجود والعدم بالذَّات إلى واجب بالذَّات باطلٌ بالضرورة، فالقول بأنَّه نظريٌّ مردّه إلى عبارة تخفى هي أنَّ ما بالذَّات لا يتخلف ممنوعٌ، بل تنزّل المعاني ضروريٌّ الاستحالة، كما قال الشيخ).

(7) سبق تخريجه من شرح أمِّ البراهين ص55.

(8) يعود هذا الفرق للمنهجية في تعريفاتهم، فالمتكلمون ينظرون لماهية الشيء لا لحكمه، فتعريف المتكلمين تعريفٌ بالحقيقة، والتَّعريف تعريفٌ بالثمره.

قوله: (والمشاهدة والشرع⁽¹⁾)⁽²⁾ يعني: لوقوع المخبر⁽³⁾ *مشاهدة ولوقوع التكاليف الشاقة من الشرع⁽⁴⁾*.
 قوله: (لهذاهم الله)⁽⁵⁾ مثل هذا مبالغة لا دليل، إذ الخصم يمنع الاستثنائية وهي (لكنهم لم يهتدوا)، لو احتج بعدم هداية من يتحققون عدم هدايته لكان ظاهراً.
 ثم الدليل يقرب الحقائق، إنما يلزم القائل بالوجوب الذاتي، وأما من يجعله أنه واجب البتة، بمعنى: لا يتركه، فلا يلزم الانقلاب، إذ الوجوب غير ذاتي، وإن كنا نمنع إطلاق الوجوب عليه لإيهامه توجه الأمر الجازم، فلا يطلق عليه، وإن كان على وجه صحيح، ثم الحجة التي ذكرها المصنف إلزامية.

(1) في النسخة ب إضافة: (يقضيان بنفي ذلك).

(2) (والمشاهدة والشرع يقضيان بفساد قولهم في ذلك كما أشرنا إليه فيما سبق عند شرح قولنا في أصل العقيدة). شرح أم البراهين ص55.

(3) في النسخة ب (الخبر) بدل (المخبر).

(4) في النسخة ج (من الخبر) بدل (من الشرع).

(5) (فلو وجب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى كما تقول المعتزلة لهذاهم الله سبحانه إلى الصواب في عقائدهم، وما تركهم في عماهم يترددون). شرح أم البراهين ص55.

[الفصل الثَّاني: الأحكام الواردة في حقّ الرُّسل

والبراهين على صفاتهم عليهم الصَّلَاة والسَّلَام]

[المبحث الأول: أحكام الرُّسُل عليهم الصَّلَاة والسَّلَام]

[المطلب الأول: الواجب في حق الرُّسُل عليهم الصَّلَاة والسَّلَام]

قوله: (وَأَمَّا الرُّسُلُ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) هذا شروعٌ في الرِّسَالِيَّاتِ بعد الفراغ من الإلهيَّاتِ، لأنَّهما معاً⁽¹⁾ متعلّقان التَّصديقِ القلبيّ الذي هو الإيمان، وقدّم الأصل، والتَّقدير: أَمَّا الإلهيَّاتِ فيما سبق وأَمَّا الرِّسَالِيَّاتِ فالرُّسُلُ يجب... إلى آخره⁽²⁾ وَأَمَّا اللهُ فيجب كذا... إلى آخره وَأَمَّا الرُّسُلُ.. إلى آخره، ولم يحصر⁽³⁾ عددهم للسلامة من إدخال من ليس منهم فيهم، وإخراج من هو منهم عنهم، وإن ورد أن {الأنبياء أربعة وعشرون ألفاً ومئة ألف، والرُّسُل ثلاث مئة وثلاثة عشر}⁽⁴⁾ لأنَّ الصَّحيح عدمُ حصرهم، قال تعالى: ﴿مِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّنْ لَّمْ نَقْصُصْ﴾ [غافر: 78] وفائدة ذكر غير سيدنا محمد ﷺ زيادةً البيان التي تحصل بالتفصيل الذي هو مطلوبٌ في عقائد الإيمان⁽⁵⁾.

قوله: (فيجب⁽⁶⁾ في حقهم الصِّدْقُ)⁽⁷⁾ قال المنجور: أي: في الرِّسَالَةِ فقط⁽⁸⁾، أمّا غيرها فهو داخلٌ تحت الأمانة، ومُراده في دعوى الرِّسَالَةِ وفيما يُبلِّغ فيها، لا في دعوى الرِّسَالَةِ فقط، فإنَّ الإمام المنجور لا يخفى

(1) في النُّسخة ب دون (معاً).

(2) في النُّسخة ب إضافة: (أو تقول).

(3) في النُّسخة ب (لم يحصر) بدل (لم تعين).

(4) أخرجه ابن حبان في صحيحه (361) من حديث أبي ذر الغفاري.

(5) يجب على المكلف أن يؤمن بأنَّ الله سبحانه أرسل رسلاً على وجه الإجمال، وفي الوقت نفسه عليه الإيمان تفصيلاً بكلِّ الأنبياء والرُّسُل المذكورين في القرآن الكريم وعددهم خمسة وعشرون رسولاً.

(6) المراد بالوجوب هنا عدم الانفكاك ولو بالدليل الشرعي؛ لأنَّ وجوب الأمانة والتبليغ بدليل شرعي، أمّا الصِّدْقُ فبدليل عقلي، على أن دلالة المعجزة عقلية، أو وضعيَّة، لأنَّها منزلةٌ منزلةٌ قوله تعالى: صدق عبيدي فيما يقول، وهذا ظاهرُ كَلَامِ السُّنُوسِيِّ، والصَّحيح أنَّ دلالتها عاديةٌ مستندةٌ للعادة الجارية بأنَّ تلك المعجزة علامةٌ على الصِّدْق. انظر: "حاشية البيجوري" ص 72.

(7) (وَأَمَّا الرُّسُلُ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَيَجِبُ فِي حَقِّهِمُ الصِّدْقُ وَالْأَمَانَةُ وَتَبْلِيغُ مَا أُمِرُوا بِتَبْلِيغِهِ لِلْخَلْقِ). أمّ البراهين ص 55.

(8) لم أجد قول المنجور الذي أطلع عليه الإمام الشاوي.

عليه هذا، مع قول الشيخ في الشرح: (وفيما يُبلغونه عن الله)⁽¹⁾ وفائدة تقريره مثل (ل123أ) ما قرره الشيخ زيادة التنبية على أن صدقهم في غير الرسالة داخل في الأمانة^{(2)*}.

ثم الواجب هنا يريد به الأعم من العقلي لشموله الشرعي، إذ وجوب الصّدق عقلي، وما عداه شرعي؛ لأن الأدلة تُعرف ببيانها، فحيث كان البيان شرعياً كان الدليل شرعياً، كما فعل في برهان الأمانة، فما وجب عقلاً فمقابله مُحال عقلاً، وما كان شرعاً فمقابله شرعاً^{(3)*}.

[المطلب الثاني: المستحيل في حق الرُّسل عليهم الصّلاة والسّلام]

قوله: (بفعل شيء)⁽⁴⁾ مراده ما يشمل القول والفعل القلبي، كالحسد والحقد والبخل وغيره.

قوله: (أو كراهة) أراد ما ليس بمحرّم، فيشمل خلاف الأولى عند من أثبتّه، ووقوع المرجوح منه طلاقاً وبوّلاً قائماً، ووُضوءٌ مرّةً مرّةً لبيان أن النهي خفيف لا شديد، لا من حيث إنّه منهّي عنه، ولا بدّ من التّقطن للحيثية

(1) هذا برهان وجوب صدق الرُّسل عليهم الصّلاة والسّلام في دعواهم الرّسالة وفيما يبلغونه بعد ذلك للخلق). شرح أم البراهين ص56.

(2) في النسخة ب، ج إضافة (والقصد بهذا بيان ما يفيد الصّدق زائداً على الأمانة، كامتناع النسيان في الرّسالة، في دعواها أو في الوحي بعدها، أمّا الصّدق في غير الرّسالة، المانع من الكذب عمداً، وهو غير محتاج له في الصّدق، إذ هو مخرج بالأمانة، هذا حاصل ما يحتمل لكلام المنجور وفي التّحقيق إنّه كلام خالٍ عن الفائدة. ومن طالع "صغرى الصغرى" وشرحها على سقوط هذا الكلام لأنّه ذكر فيه ما يزيد كلّ واجبٍ على آخر أو على أنس، فلا حاجة لهذا التفصيل المؤدي للقصور، فيجعل الصّدق موجباً لنفي الكذب في الرّسالة وغيرها، وذلك مبين).

*ملحوظة: الأمانة يسميها بعض العلماء بالعصمة، وقد نقل البنجوري ومن قبله السنوسي الإجماع على عصمة الأنبياء والرُّسل من الصّغائر والكبائر، قبل البعثة وبعدها، في حين صرح الأمدي في "الأبكار" والنّقّازاني في "شرح العقائد" بأنّ الجمهور يقولون بجواز صدور الصّغائر منهم قبل البعثة وبعدها. وذكر السنوسي تفصيل المسألة في شرح الكبرى. ممّا يدلّ على أن المسألة خلافتية، وليست موضع إجماع، والله أعلم. انظر: "شرح الكبرى" السنوسي ص250، "المختصر المفيد في تقريب وتهذيب جوهر التّوحيد" محمّد صلاح تقوى ص140.

(3) في النسخة ب، ج (محال شرعاً) بدل (شرعاً).

(4) (ويستحيل في حقهم عليهم الصّلاة والسّلام أضداد هذه الصّفات، وهي الكذب والخيانة بفعل شيء ممّا نُهو عنه، نهى تحرّم أو كراهة، أو كتمان شيء ممّا أمروا بتبليغه للخلق). أم البراهين ص55.

في قوله ممّا نُهي عنه، أي: من حيث هو منهيّ، فلا يفعله إلّا لحيثيّة أخرى⁽¹⁾، وقد ذكر الشّيخ في حاشيته على مسلم هذا المعنى.

قوله: (وكتمان العمد منه)⁽²⁾ داخل في الأمانة.

قوله: (في الرّسول)⁽³⁾ * ليلبّغهم ما أوحى إليه⁽⁴⁾ هذا لصاحب المقاصد، عرّف النبي أولاً بهذا ثم قال: ((وكذا الرّسول))⁽⁵⁾ فهو ماشٍ على التّرادف، وفيها ثلاثة أقوالٍ، هذا، والثّاني: أوحى إليه بشرعٍ أمر بتبليغه أم لا، والرّسول من أمر بتبليغه، الثّالث: النبيّ أوحى إليه بشرعٍ كان له كتابٌ أو نسخٌ لبعضٍ شرع من قبله أم لا، والرّسول من كان له كتابٌ أو نسخٌ.

فالرّسول أخصُّ عليه أو مساوٍ على الأوّل، قال المحلّي⁽⁶⁾: ((وهو المشهور))⁽⁷⁾.

والنبوة كما في المقاصد كون الإنسان مبعوثاً إلى الخلق، وكذا الرّسالة، أي: على ترادفهما⁽⁸⁾، والإنسان يخرج به الملك والجانب، يعني به اصطلاحاً وإلّا فلا منع.

(1) أي: هذا يقع من الأنبياء تشريعاً لبيان الجواز ونحوه، فيكون في حقهم واجباً أو مندوباً، ولا يكون محرماً ولا خلاف الأولى. انظر: "حاشية البنجوري" ص 75.

(2) لم أجد كلمة (عمد) بل جاءت (أو كتمان شيءٍ ممّا أمروا بتبليغه للخلق). أم البراهين ص 55. *ملحوظة: الأقسام ثلاثة، الأوّل واجبٌ عليهم أن يلبّغوه، ويجب علينا الاعتقاد بأنهم قد بلغوه، الثّاني: يجب عليهم كتمانُه ويجب علينا الاعتقاد بأنهم قد كتموه، الثّالث: خُبروا فيه فيخبرون ما يشاؤون. "تهذيب شرح السننوسية" سعيد فودة ص 103.

(3) في النسخة ب، ج إضافة: (إنسانٌ أرسل إلى الخلق).

(4) (اعلم أنّ الرّسول هو إنسانٌ بعثه الله تعالى للخلق ليلبّغهم ما أوحى إليه، وقد يختصُّ بمن له كتابٌ أو شريعةٌ أو نسخٌ لبعض أحكام الشريعة السابقة). شرح أم البراهين ص 55، 56.

(5) "شرح المقاصد" الثّقانزي، المبحث الأوّل: في تعريف النبي والرّسول 3/ 268.

(6) المحلّي: (ت 864هـ) هو محمّد بن أحمد جلال الدّين المحلّي أبو عبد الله الشافعي، نسبةً للمحلة الكبرى بالقاهرة، فقيه، أصوليّ، منطقيّ، متكلم، من تلاميذه "السيوطي" من مؤلفاته: "الأنوار المضيئة في مدح خير البرية ﷺ" و"تفسير القرآن". انظر: "النوء اللامع" السخاوي 39/7، "البدر الطالع" ص 631، "شذرات الذهب" 447/9.

(7) (والنبيّ إنسانٌ أوحى إليه وإن لم يؤمر بتبليغه، فإن أمر بذلك فرسولٌ أيضاً، أو أمر بتبليغه وإن لم يكن له كتابٌ أو نسخٌ لبعض شرع من قبله "كيوشع"، فإن كان له ذلك فرسولٌ أيضاً قولان. فالنبيّ أعمُّ من الرّسول عليهما، وفي ثالثٍ إنهما بمعنى، وهو معنى الرّسول على الأوّل المشهور وقال نبيك دون...). "شرح المحلّي على جمع الجوامع للسبكي" المسمّى "البدر اللامع في حل جمع الجوامع" المحلّي 54/2.

(8) انظر: "شرح المقاصد" الثّقانزي، المبحث الأوّل: في تعريف النبي والرّسول 3/ 268.

قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مَنِ الْمَلَكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: 75] ، وشهرة إخراج الأنثى كافيّة عن التعرّض لإخراجها على أنّ الإنسان يشملها، أمّا إن (ل123ب) ثبتت لغة (إنسانة) فلا إشكال لخروجها من لفظ (إنسان)، وخرج ببعث الله بعث غيره كالمملوك، ولام الخلق للحقيقة ليشمل من خصّت رسالته كمن عمّت، ولم يذكر في المقاصد لفظ (الخلق)⁽¹⁾ فأحسن.

قوله: (يبلّغهم ما أوحى إليه)⁽²⁾ والوحي: إلقاء الشّيء بسرعة، وقد يكون في المنام والجزء⁽³⁾ الذي يُلقى إليه الوحي لا يعمّه النّوم، وفي اليقظة بمخاطبة ملكٍ صحّ، قال المقترح: (وما في قوله (ما أوحى) موصوفة أو موصولة وهي للعموم، أي: كلّ ما أوحى إليه من المبلّغ)⁽⁴⁾ إذ السّياق يبلّغهم⁽⁵⁾ فلا يردّ بعض من لم يؤمر بتبليغه، إذ هو من حيث هو إنّ مبعوث يُلزمه تبليغ جميع المبعوث به، كما لا يردّ ما كان من خصائصه لما سبق على أنّه يمكن أن يلتزم الأمر بتبليغه⁽⁶⁾ ليعلم الخصوصية⁽⁷⁾.

قوله: (بمن له كتاب أي الرّسول يخصّ.. إلى آخره)⁽⁸⁾ أو المبلّغ، والأول أولى

ثمّ⁽⁹⁾ على العطف بـ (أو)⁽¹⁰⁾ وكتاب أو شريعة أو نسخ، وفي المقاصد: كتاب وشريعة أو نسخ بعطف (شريعة) بالواو (ونسخ) بـ (أو) على (كتاب)⁽¹¹⁾ ونصّه: ((وقد يُخصّ بمن له كتاب وشريعة...فيكون أخصّ

(1) مرجع سابق "شرح المقاصد" التّنّازاني، المبحث الأول: في تعريف النّبي والرّسول 3/ 268.

(2) سبق تخريجه من أمّ البراهين ص55.

(3) في النّسخة ب، ج (الخبر) بدل (الجزء).

(4) بحثت في تصنيفي المقترح "شرح الإرشاد"، وكذلك في "الأسرار العقليّة" ولم أجد النّصّ فيهما.

(5) في النّسخة ج (يقيدّه) بدل (يبلّغهم).

(6) في النّسخة ج (بتعليمه) بدل (بتبليغه).

(7) أي: السهو في التبليغ مستحيل بحقّ الرّسل، وأمّا في غيره جائز؛ كسهوه عليه الصّلاة والسّلام في الصّلاة، فكان بانشغال قلبه العظيم لله.

(8) سبق تخريجه من شرح أمّ البراهين ص55، 56.

(9) في النّسخة ب، ج إضافة: (عبارته).

(10) في النّسخة ب، ج (على كتاب حيث قال أو شريعة أو نسخ) بدل (وكتاب أو شريعة أو نسخ).

(11) في النّسخة ب دون: (أو نسخ بعطف (شريعة) بالواو و(نسخ) بـ (أو) على (كتاب)، ونصّه: وقد يخصّ بمن له كتاب وشريعة).

من النبي، واعترض بأن عدد الرُّسل أكثر من الكتاب، فقيل: كتاب أو نسخ لبعض شرع من قبله، والنبي قد يخلو من ذلك ك يوشع))⁽¹⁾ انتهى.

ففي الرُّسول قولان: مَنْ له الأمران، هذا قول، أو مَنْ له أحد اثنين كتاب أو نسخ، وظاهر كلام المصنّف أنّها ثلاثة، من له كتاب أو شريعة أو نسخ، وعليه حمله بعض المحقّقين وانظر هل ثمّ نقل على طبقه، وبين الكتاب والشريعة عموم وجهي، ومَنْ له نسخ أخصّ⁽²⁾ ممّن له شريعة، إذ كلّ من له نسخ له شريعة ولا ينعكس، وبينه وبين من له كتاب عموم وجهي، على أنّ النسخ يستلزم الشريعة والشريعة أعم، فهي مغنية عنه. وسلّمه بعض المحقّقين⁽³⁾، والإيراد (ل124أ) للمنّجور، قال: ((ويمكن أن يُجاب بأنّ المراد

أنّ من جعله أخصّ منهم مَنْ يعبر عنه بأنّه من له كتاب أو من له شريعة أو من له نسخ))⁽⁴⁾ وأنّ القصد إلى ما يفيد الخصوص⁽⁵⁾.*

(1) جاء النصّ كالتالي: (وقد يخصّ بمن خصّ بشريعة وكتاب)، وذكر التّقازاني أنّ هذا النصّ مأخوذ من "شرح المواقف" عند

المقصد الأول: في معنى النّوة. انظر: "شرح المقاصد" التّقازاني، المبحث الأول: في تعريف النبي والرُّسول 3/ 268.

(2) في النسخة ب (أعم) بدل (أخصّ).

(3) فالرُّسول أخصّ من النبي، والنبي أعم، فكلُّ رسولٍ نبيٍّ، وليس كلّ نبيٍّ رسولاً، فبعض النبي رسول، وبعض النبي ليس برسولٍ إذا لم يُؤمر بالتبليغ. وقد ذكر سعيد فودة توضيحاً للفرق بين الرُّسول والنبي، واستعان بمراجع قيمة كحاشية الدسوقي، والحليمي في المنهاج، والنبهاني في كتابه حجة الله على العالمين في معجزات سيد المرسلين، وفصل القول بين القرافي وبين العزّ بن عبد السلام في قواعد الكبرى. لمراجعة المسألة انظر: "تهذيب شرح السننوسية". سعيد فودة ص101 وما بعدها.

(4) تعرّض المنّجور للحديث عن الرُّسول والنبي في حاشيته الكبرى، لكن لم أجد تخريجاً للنص الذي ذكره الإمام الشاوي، لعلّه أخذه عن مؤلّف آخر للمنّجور. انظر: "الحاشية الكبرى على شرح كبرى السننوسية" المنّجور ص219 وما بعدها.

(5) في النسخة ب، ج إضافة: (وهذا ظاهر عبارة المصنّف، فلا يكون أقوالاً بل إنّ من جعله أخصّ إليهم، كلّ منهم إلى خصوص غير معترض لغيره بنفي ولا إثبات، ولو سُئل عنه لم يمكنه نفيه، إذ مراد الكلّ أنّه أخصّ من الشّيء، ومتى ذكر شيء بأمرٍ خاصّ لم يمكن نفيه).

قوله: (وهذا البعث من الجائزات)⁽¹⁾ ولم ينصّ عليه لدخوله في قوله: (وأما الجائز في حقّه تعالى ففعل.. إلى آخره)⁽²⁾ وهذا عند متقدمي أهل السنة. وذهب جمع من علماء ما وراء النهر⁽³⁾ إلى وجوبها⁽⁴⁾ لا بمعنى الوجوب على الله كما تقول المعترلة⁽⁵⁾، بل معناه أنّ قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من المصالح^{(6)*}.

قوله: (وأحالته البراهمة لذلك)⁽⁷⁾ أي: لوجوب مراعاة الصّلاح والأصلح، فهما باطلان لبطلان مستندهما، وهو وجوب مراعاة الصّلاح والأصلح، وصحّ إنتاج دليل واحدٍ مطلوبين مختلفين من حيث اختلاف الحيثية، فلا يضرّ، فالمعترلة والبراهمة متفقان على وجوب الصّلاح، ولكن البعث صلاح أم فساد، فصحّ أن تقول تجب عند المعترلة لكذا، ويستحيل عند البراهمة لأنّها من الفساد، والبراهمة جمع من الهند أصحاب برهام، وقيل: لأنّهم لم يثبتوا الرّسالة إلاّ لإبراهيم، وفيه نظر، لأنّ مقتضى شبهتهم عدم إثبات الرّسالة⁽⁸⁾ لأحد^{(9)*}.

قوله: (هوسهم)⁽¹⁰⁾ ودعتهم، لفّ ونشّر مرّتب⁽¹¹⁾.

وقوله: (وكفرهم) للبراهمة. ويحتمل رجوعه للبراهمة لأنّ شبهتهم شبهة هوس.

(1) (وهذا البعث من الجائزات عند أهل السنة، وأوجبته المعترلة على أصلهم الفاسد في وجوب مراعاة الصّلاح والأصلح). شرح أم البراهين ص 56.

(2) (وأما الجائز في حقّه تعالى ففعل كلّ ممكن أو تركه). أم البراهين ص 44.

(3) يقصد بهم الماتريديّة كأبي منصور الماتريدي وأبي المعين النسفي والكمال بن الهمام.

(4) يذكر الماتريدي أبو منصور بأن الرّسول معروف الوجوب، والموجب الحقيقي هو الله تعالى، لكن بواسطة الرّسل. انظر: "تاويلات أهل السنة" أبو منصور الماتريدي 14/1.

(5) بناءً على أصلهم الفاسد للصّلاح والأصلح السابق الشرح (ص/152).

(6) في النسخة ب إضافة: (وقد علمت ممّا سبق من كلام التّفانزاني أنّ هذا هو معنى الوجوب عند المعترلة).

(7) (وأحالته البراهمة لذلك أيضاً، ولا خفاء في هوسهم وكفرهم). شرح أم البراهين ص 56.

(8) يقول البراهمة لا فائدة من النّبوات، إذ ما يراه العقل حسناً فهو حسن. انظر: "الملل والنحل" الشهرستاني 2/249.

(9) في النسخة ب، ج إضافة: (ويجاب بأنّ المخطئ المبطل كثيراً ما يلجج ولا يقف مع ما يدّعيه حجة).

(10) سبق تخريجه من شرح أم البراهين ص 56.

(11) اللّف والنشّر المرتّب: من مصطلحات علم البديع، وهو ما كان عود المعاني على بعضها في أسلوبه مرتّباً. بعبارة أخرى:

هو ذكر الأشياء المتعدّدة، ثمّ ذكر ما يتصل بها على سبيل التّرتيب، كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ

لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [القصص: 73]، إذ جمع اللَّيْل والنَّهَار بحرف العطف، وجاء النشّر وفق

توزيع مرتّب، ﴿لِتَسْكُنُوا﴾ تتعلّق باللّيل، ﴿لِتَبْتَغُوا﴾ أي: كسب الأرزاق تتعلّق بالنهار. "كشاف اصطلاحات الفنون" التهانوي

[المطلب الثالث: الجائز في حق الرُّسل عليهم الصَّلَاة والسَّلَام]

قوله: (ويجوز في حقهم عليهم الصَّلَاة والسَّلَام ما هو من الأعراض البشريّة)⁽¹⁾ احترازاً من صفة الألوهيّة كما فعلت⁽²⁾ النّصارى لعيسى، ومن جهلة العرب الواصفين لهم بالملكيّة، فجعلوا البشريّة تنافي الرّسالة، واحتُزر بالنّقص عن وصف جهلة المؤرّخين والمحدّثين واليهود الرُّسل بالنّقص أخذاً بالظواهر، وأجوبة ذلك مُستوفاة في المطوّلات (ل124ب) هذا ما شرح به المؤلّف في بعض كتبه، ويحتّم أنّه أخرج النّقص وإن كانت الأمانة تُخرجه، والأثوثة وعدم كمال العقل والذكاء والفطنة وقوّة الرّأي وعدم السّلامة عن كلّ مُنفرد، كدناءة الآباء وعُهر الأمّهات والغلظة والفظاظة والغيوب المنفرة كالبرص والجذام، والمُخلّ بالمروءة كالأكل على الطّريق، والجزارة، كحجامة⁽³⁾، وهذا أسلم من التّكرار.

(1) (وَيَجُوزُ فِي حَقِّهِمْ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَا هُوَ مِنَ الْأَعْرَاضِ الْبَشَرِيَّةِ الَّتِي لَا تُؤَدِّي لِنَقْصٍ فِي مَرَاتِبِهِمُ الْعَلِيَّةِ كَالْمَرَضِ وَنَحْوِهِ). أمّ البراهين ص55.

(2) في النّسخة ب، ج (ادّعت) بدل (فعلت).

(3) للاستزادة انظر: " الشفا بتعريف حقوق المصطفى " القاضي عياض 342/2.

[المبحث الثاني: البراهين على صفات الرُّسل]

[المطلب الأول: برهان وجوب صدقهم]

قوله: (أما برهان وجوب صدقهم)⁽¹⁾ الحُجَّة⁽²⁾ على ما ذهب إليه أهل السُّنة من نفي الوساطة⁽³⁾ بين الصِّدق والكذب⁽⁴⁾.

قوله: (لو لم يصدقوا)⁽⁵⁾ أي: بأن كذبوا وقالوا ما لا يوافق الواقع، طابق الاعتقاد أم لا، إذ لو حملناه على ما يشمل الوساطة لم تصح الملازمة، إذ يصدق على الوساطة فلا تصح الملازمة، إذ يصدق على ما وافق الاعتقاد وخالف الواقع من الوسائط.

قوله: (لتصديقه)⁽⁶⁾ التصديق: الخبر عن الصِّدق فيما أخبروا به عن كونهم رسلاً لله مُبَلِّغِينَ، وهذا يأتي على مدلول المعجزة خبر، فهو تصديق الرُّسل، وأما على القول بأن مدلولها إنشاء، فيكون تقديرها (أنت رسوله) أو (بلغ رسالتي) وذلك إنشاء إرساله، وهو لا يحتمل الصِّدق والكذب⁽⁷⁾، فلا يلزم الكذب في خبره على هذا القول على تقدير عدم الرسالة في نفس الأمر⁽⁸⁾، بل يلزم عليه وجود الدليل دون المدلول⁽⁹⁾، وصفته (أنت رسولي) من نحو: (أنت حر)، فلا يُنافي الإنشاء وإن كان بصورة الخبر.

(1) (أما بُرْهَانُ وَجُوبِ صِدْقِهِمْ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ؛ فَلَأَنَّهُمْ لَوْ لَمْ يَصْدُقُوا لَلَزِمَ الْكَذِبُ فِي خَبَرِهِ تَعَالَى، لِتَصْدِيقِهِ تَعَالَى لَهُمْ بِالْمُعْجَزَةِ النَّازِلَةِ مَنْزِلَةَ قَوْلِهِ: صَدَقَ عَبْدِي فِي كُلِّ مَا يُبْلَغُ عَنِّي). أم البراهين ص56.

(2) في النسخة ب، ج إضافة (تثبت).

(3) في النسخة ب، ج إضافة: (والأ فلا يلزم من نفي الصِّدق والكذب عند مثبت الوساطة من المعتزلة، أهلكهم الله وأحلى منهم الأرض).

(4) ذهب الجمهور إلى أنه لا واسطة بين الصِّدق والكذب، لأنَّ الحكم إما مُطابِقٌ للخارج أو لا، بينما أثبت الجاحظ الوساطة بينهما، فذكر الخبر إما مُطابِقٌ للخارج أو لا، والمُطابِقُ إما مع اعتقاده أنه مُطابِقٌ أو لا، وغير المُطابِقِ إما مع اعتقاده أنه غير مُطابِقٍ أو لا، كذلك النِّظَامُ عنده الصِّدق مُطابِقة الخبر للاعتقاد. ونجد الرَّايزِيَّ قد حرَّر المسألة وقرَّر الحقَّ بأنَّ المسألة لفظيَّة. انظر: "إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول" الشُّوكَانِي، البحث الحادي عشر في الأخبار 165/1، "المحصول" للرازي 227/4.

(5) سبق تخريجه من أم البراهين ص56.

(6) سبق تخريجه من أم البراهين ص56.

(7) في النسخة ب، ج دون (فيكون تقديرها: أنت رسولي أو بلغ رسالتي، وذلك إنشاء إرساله، وهو لا يحتمل الصِّدق والكذب).

(8) في النسخة ب، ج إضافة: (بأن يفرض إنه إنشاء ما يصدق عدا الرسالة، فهو ليس رسولا).

(9) في النسخة ب، إضافة: (وهو مُخِلٌّ، والتعبير عن الإنشاء بقوله).

قوله: (النَّازِلَةُ مَنْزِلَةً قَوْلُهُ جَلَّ وَعَزَّ: صَدَقَ عَبْدِي)⁽¹⁾ أراد أن دلالتها على صدق الرُّسُل كدلالة هذا الخبر، ومع ذلك فيحتمل أن دلالتها وضعيَّة أو عقليَّة، والأول أقرب وأظهر، لأنه نزلها منزل القول، والقول يدل بالوضع⁽²⁾.

قوله في الشرح: (هذا برهان صدقهم في دعواهم الرِّسالة، وفيما يبلِّغون عن الله)⁽³⁾ يعني: لا مطلقاً، لأخذ ما بقي من وجوب عصمتهم.

قوله: (المعجزة)⁽⁴⁾ هي مشتقة (ل125) من الإعجاز، وحقيقته إثبات المتعين لإظهاره⁽⁵⁾، فإسناده إلى الخارق الذي هو سبب فيه مجاز، ((والتاء للنقل أو للمبالغة كعلامة))⁽⁶⁾ كذا في شرح المقاصد، وفيه إطلاق العجز مجازاً على نفي القدرة، وهو خلاف مذهب الأشعرية وما يقررونه من تعلق العجز بالموجود⁽⁷⁾ كعجز الزمن مثلاً لا يتأتى⁽⁸⁾ هنا، إذ لو كان كذلك هنا لتحققت المعارضة الاضطرارية⁽⁹⁾.

(1) سبق تخريجه من أم البراهين ص56.

(2) أشار السنوسي للدلالات الثلاثة وأقرها في كبراه وكأنها لا خلل فيها، إلا أن الإيجي أكد الدلالة العادية للتصديق بقوله: (ودلالتها على التصديق دلالة عادي لا يتطرق إليها شبهة). انظر: "المواقف" الإيجي 143/3، "الكبرى" "شرح الكبرى" للسنوسي ص245.

(3) (هذا برهان وجوب صدق الرُّسُل عليهم السَّلام في دعواهم الرِّسالة وفيما يبلِّغونه بعد ذلك للخلق)، شرح أم البراهين ص56.

(4) (وحاصل هذا البرهان أن المعجزة التي خلقها الله تعالى على أيدي الرُّسُل هي أمرٌ خارقٌ للعادة مقرونٌ بالتحدي مع عدم المعارضة تنزل من مولانا جلَّ جلاله منزلة قوله: صدق عبي في كل ما يبلِّغ عني)، شرح أم البراهين ص56.

(5) في النسخة ب (إثبات العجز لا إظهاره)، نسخة ج (إثبات المعجزة لإظهاره)، نسخة د (إثبات المنفي لإظهاره) بدل (إثبات المتعين لإظهاره)

(6) (فالتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في الحقيقة، وقيل: للمبالغة كما في العلامة) "شرح المقاصد" النفتازاني، المبحث الثاني: في المعجزة 273/3

(7) يعتمد الأشاعرة وعمدتهم الأشعري والجويني، أن استعمال العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم هو من باب المجاز، وإنما الحقيقة أن العجز ضدُّ للقدرة، فيتعلق بالموجود وبما يقدر عليه. انظر: "شرح المواقف" الجرجاني، المقصد الثاني: 246/8، و"العقيدة النظامية" الجويني ص67، و"شرح المقاصد" النفتازاني، المبحث الثاني: 273/3.

(8) في النسخة ب، ج (يتأتى) بدل (لا يتأتى).

(9) في النسخة ب، ج إضافة: (وكذا لا يمكن في قوله العجز على ممكن في حق الباري، إذ ليس المراد وقوع الممكن مستتباً لعجز، بل المراد عدم وقوع الممكن لنفي القدرة والعجز الذي فسر به الأشعري لا يحدث في شيء من العقائد).

قوله: (إذ خبره على وفق علمه)⁽¹⁾ هذا في إثبات الصّدق لله، إذ صدق الرُّسل فرغ عن صدقه.

قوله: (على وفق علمه) يعني: بخلاف خبر الخلق، فإنه يكون على جهل ونحوه، فلا يلزم صدقه.

قوله: (المعجزة أمر)⁽²⁾ قال في الشرح: (التعبير بأمر أحسن من فعل)⁽³⁾ لشموله قوله تعالى ﴿قُلْنَا يَنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء: 69]، فإن هذه عدمية والأمر يشملها، لكنّ التعبير بفعل حسن وليس بأحسن، لا أنه فاسد⁽⁴⁾، لإمكان تأويله بأنّ الفعل يشمل التزك، إذ هو كف⁽⁵⁾، أو نقول إنّ معجزة إبراهيم وجوديّة، وهي خروجه من النار على نحو ما دخل، أو سلامته، أو نحو هذا.

قوله: (خارق للعادة) احتراز ممّا لم يخرق عادةً، كتحدّيه بالمعتاد أو بالقديم ك (آية صدقي طلوع الشمس من محلّها)، أو كون الإله مُتصفاً بالصّفات، ومعنى العادة: كلّ أمر اعتاده النّاس، واستمرّ وعدّة بعد أخرى، ومنه سُمّي العيد عيداً⁽⁶⁾، وخرقها مخالفة حكمها، تشبيهاً بخرق المتّصل.

واحترز بقوله: مقرون بالتحدّي، أي: بالدعوة، من كرامة الأولياء، بناءً على أنّهم لا يتحدّون، وعلى تحدّيهم تدخّل كرامتهم، ويعرف بالمدّعي فيه كرامة وهي الولاية أو⁽⁷⁾ النّبوة، أو مخرج الإرهاسيّة، من الرّهص بالكسر، وهو أساس الحائط، فإنّها للنّبوة كروية⁽⁸⁾ أمّه النور، وسقوط إيوان كسرى، والنور الذي كان يظهر في عبد الله.

(1) (لأنّ خبره تعالى إنّما يكون على وفق علمه، والخبر على وفق العلم لا يكون إلا صدقاً)، شرح أمّ البراهين ص56.

(2) سبق تخريجه من شرح أمّ البراهين ص57.

(3) (وقولنا في تعريف المعجزة (أمر) أحسن من قول بعضهم (فعل)؛ لأنّ الأمر يتناول الفعل، كانفجار الماء من بين الأصابع، وعدم الفعل كعدم إحراق النار لإبراهيم عليه السّلام). شرح أمّ البراهين ص56.

(4) في النسخة ب، ج دون: (وليس بأحسن، لا أنّه فاسد).

(5) وافق السنوسي قول الأشعري بأنّ المعجزة فعل، أو ما يقوم مقام الفعل، ذاكراً لما تتضمنه كلمة المعجزة من احترازات، ثمّ نكر ردود ابن دهاقي وإمام الحرمين والقاضي في المسألة. انظر: "الكبرى وشرحها" ص238.

(6) في النسخة ب، ج إضافة: (لعوده).

(7) في النسخة ب، ج إضافة: (المعجزة).

(8) في النسخة ب، ج إضافة: (آمنة).

قوله: (ل125ب) (وعن أن يتخذ الكاذب معجزة من مضي حجة له)⁽¹⁾ أي: بالتحدي منه، أو بتحديهِ على أن (ال)⁽²⁾ ليست عوضاً من الضمير أو عوض، وفي معناه ما يظهر على يد من يتأخر من الأنبياء بعد ظهور ذلك النبي؛ لأنه لم يقترب بتحدي الكاذب، وفي معناه أن يتحدى بما ظهر منه فيما مضى، كأن يقول ما مضى من آية صدقي، وفي معناه ما إذا ظهرت على يديه من غير تحدٍ ولا شعورٍ بها،

والمراد بالمعجزة كونها من أجله وبسببه، فلا يشمل ادعاء الكاذب معجزة من عاصره من الأنبياء بتحديهِ مع الإقرار⁽³⁾، بأنها بذلك الغير، لكن يُشكل⁽⁴⁾ خروج ما أُريد دخوله، وهو كونه دليلاً للحق⁽⁵⁾ إذ ليس جعلها له لتحديهِ بها بأولى من جعلها للمبطل في نفس الأمر.

ويُجاب بأن المراد تمييز المعجزة عما يلتبس به، ولا يُشترط ذلك في كل فردٍ من المعرف، وذلك مذهب الأقدمين⁽⁶⁾ في جواز التعريف بالأخص⁽⁷⁾.

قوله: (واحترز عن قيد عدم المعارضة عن السحر)⁽⁸⁾ هذا على أنه خارق، وهو مذهب ابن عرفة⁽⁹⁾

(1) (واحترز بقول المقارنة للتحدي عن كرامات الأولياء والعلامات الإلهامية التي تتقدم بعثة الأنبياء تأسيساً لها، وعن أن يتخذ

الكاذب معجزة من مضي حجة له). شرح أم البراهين ص57

(2) في النسخة ب (أي) بدل (ال)، وفي النسخة ج، د دون: (ال).

(3) في النسخة ب، ج (الإقرار أو الكذب) بدل (الإقرار)، الإقرار أرجح لمناسبتها للسياق.

(4) في النسخة ب، ج دون (يشكل).

(5) في النسخة ب، ج إضافة (حيث يدعيان ولا إقرار).

(6) يتوضح المذهب بتعريف ابن عرفة للمعجزة حيث يقول: (أمرٌ خارق: أمرٌ أعظم، والخارق أخص، فيكون كالفصل، أخرج به

ما ليس بخارق، والخارق للعادة أعظم من الكرامة والمعجزة والسحر). "شرح حدود ابن عرفة" للرصاع ص492.

(7) في النسخة ب، ج دون (بالأخص).

في النسخة ب، ج إضافة: (كذا قال بعض المحققين، وهو غير محتاج إليه، إذ بالوجه الذي فرق به بين المعجزة وغيرها، يجعل

الفرق عند ادعاء شخصين لمن يكون له منهما، فإنه لمن يعلم أنه من أهل الأمانة والطاعة دون غيره كما يفرق به بين

السحر وغيره، فاعلم ذلك).

(8) (واحترز بقيد عدم المعارضة عن السحر والشعوذة). شرح أم البراهين ص57.

(9) انظر: "شرح حدود ابن عرفة" للرصاع باب السحر ص492.

وصاحب المقاصد⁽¹⁾، خلافاً للقرافي⁽²⁾ القائل باعتياده وغرابته⁽³⁾ للجهل بأسبابه، وعليه عوّل في الكبرى⁽⁴⁾، وخُرجه على هذا من قوله (خارق للعادة)، و(الشعوذة) بواوٍ أو باءٍ موحدة وإعجام الدال.

على كل حال قال في القاموس: الشعوذة خفة اليد يرى الشيء بغير ما هو عليه في رأي العين، انتهى⁽⁵⁾. فظاهره أنه غير خارق، زاد في المعالم⁽⁶⁾ على السحر أنه يخرج به ما يتوصل به إلى الخوارق والسيمياء والطلسمات والعزائم واستخدام العلويات، أما السيمياء فهي عبارة عما يُركَّب من خواص أرضية كدهن خاصٍ أو طائفة خاصة، أو كلمات خاصة توجب تخيلات خاصة، وإدراك الحواس الخمسة أو بعضها، كحقائق خاصة من المأكولات والمبصرات والمشمومات والملموسات⁽⁷⁾.

قوله: (ومعنى التحدي جعل الخارق دليلاً على الدعوى)⁽⁸⁾، أي: فلا يحتاج (ل126أ) إلى أن يقول: ولا يأتي أحد بمثل ما جئت به، وهو إشارة إلى ما في المقاصد، ومُراده أن هذا معناه الذي لا أقل منه، وإلا فالتحدي يُشعر بالمنازعة والمغالبة.

(1) انظر: "شرح المقاصد" الثّقَازاني، المبحث الثاني: 273/3 وما بعدها.

(2) القرافي: (ت 682هـ) هو شهاب الدين أبو العباس الصنهاجي المغربي، المشهور بالقرافي، ولد بمصر، كان ملماً بالفقه والأصول وعلم المناظرة، من شيوخه العز بن عبد السلام، من مؤلفاته: "الذخيرة" و"شرح التهذيب" و"الفروق". انظر: "الديباج المذهب في أعيان المذهب" 239/1، و"شجرة النور الزكية" 288/2، و"الأعلام" 94/1.

(3) انظر: "الفروق" القرافي 116/4.

(4) انظر: كبرى السنوسي وشرحها ص 240.

(5) الشعوذة: خفة في اليد وأخذ كالسحر يرى الشيء بغير ما عليه أصله في رأي العين. "القاموس المحيط، الفيروزآبادي مادة: (شعد) 427/1.

(6) لعل قصد الشاوي شرح المعالم، إذ ذكر فيه قيد الاقتران بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة له، وقيد عدم المعارضة ليمتيز عن السحر وما يتوصل به إلى الخوارق من السيمياء والطلسمات. انظر: "شرح معالم أصول الدين للرازي" ابن التلمساني الفهري المسألة الثانية: المنكرون للنبوة ص 521.

*ملحوظة: للرازي كتاب "السّر المكتوم في السّحر ومخاطب النجوم" وقد شكك ابن خلدون في مقدمته بنسبته إليه، وعليه أنّه ابن تيمية بالرّدة عن الإسلام لما تضمنه الكتاب من دعوة للوثنية، ويذكر سعيد فودة تعليقاً هل كفر الرازي كما يدعي ابن تيمية؟ على موقع [وأي باك مشين].

(7) السيمياء: نوع من السحر التخيلي الذي لا حقيقة له إلا في عين الرائي، ووجدت النص (أما السيمياء...) بحرفيته موجوداً عند القرافي. انظر: "الفروق" للقرافي 125/4.

(8) (ومعنى التحدي دعوى الخارق دليلاً على الدعوى إمّا بلسان الحال وإمّا بلسان المقال). شرح أمّ البراهين ص 57.

قال في المقاصد: ((معناه طلبُ المعارضة فيما جعله شاهداً لدعواه، وتعجيزاً للغير عن الإتيان بمثل ما أبداه))⁽¹⁾، تقول: تحدّيت فلاناً إذا بارزته الفعلَ ونازعته الغلبةَ، وتحدّته الغزاة غالبته فيها، وكذا قال في الكبرى⁽²⁾.

[المطلب الثاني: برهان وجوب الأمانة]

قوله: (وأما برهان وجوب الأمانة لهم)⁽³⁾ عبّر بالأمانة، والمتكلمون يُعبّرون بالعصمة⁽⁴⁾، وهي: توفيق العبد للموافقة مطلقاً، وهذا يرجع إلى خلق القدرة على الطاعة التي أمروا بها، انظر ابن التلمساني⁽⁵⁾، ولازمُ التوفيق الأمانة، فانظر سرّ العُدول عن عبارتهم لازمها⁽⁶⁾.*

والحجّة التي ذكرها الشّيخُ هنا وفيما بعد سَمْعِيَّةٌ أو شَرَعِيَّةٌ بخلاف الصِّدْقِ فيما يُبلِّغونه عن الله، فإنّها عقليَّةٌ، ولذا قال في الكبرى: (ويستحيل عليهم الكذب عقلاً، والمعاصي شرعاً)⁽⁷⁾ فذكر البرهان تسامحاً، لأنّ الملازمةَ وبيانها شرعيّان، لقوله: لأنّ الله قد أمر بالاعتداء بهم، وكذا بطلان التّالي: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: 28].

(1) "شرح المقاصد" الثّقَتازاني، المبحث الثّاني: 274/3.

(2) انظر: الكبرى وشرحها للسّنُوسيّ ص242.

(3) (وأما برهانُ وجوبِ الأمانةِ لَهُمْ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَلأنَّهُمْ لَوْ خَانُوا بِفِعْلِ مُحَرَّمٍ أَوْ مَكْرُوهٍ لَانْقَلَبَ الْمُحَرَّمُ أَوْ الْمَكْرُوهُ طَاعَةً فِي حَقِّهِمْ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، لأنّ الله تعالى قد أمرنا بالاعتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم، ولا يأمرُ تعالى بِمُحَرَّمٍ وَلَا مَكْرُوهٍ). أمّ البراهين ص57، 58.

(4) العصمة عند الأشعرية تعني التوفيق بعينه، فإن عمّت كانت توفيقاً عاماً، وإن خصّت كانت توفيقاً خاصاً، لأنّ القدرة عندهم تقارن وقوع المقدور، فقالوا التوفيق: خلق القدرة على الطاعة المعينة، فالعصمة توفيقٌ عامٌّ، بينما ردت المعتزلة العصمة إلى خلق اللطافِ تقرب فعل الطاعة، ولم تردّها إلى القدرة؛ لأنّ القدرة عندهم صالحةٌ للشيء وضدّه، فالقدرة على الإيمان بعينها قدرةٌ على الكفر، فلو كان خلق القدرة للعبد بالنسبة إلى صلاحيتها لإيجاد الإيمان منه توفيقاً؛ لكان خلقها له بالنسبة إلى صلاحيتها لإيجاد الكفر خذلاً. انظر: "الإرشاد" للجوينيّ ص285 وما بعدها، و"شرح المقاصد" الثّقَتازاني 197/3، و"متشابه القرآن" القاضي عبد الجبار 394/1.

(5) يقول ابن التلمساني: (العصمة عند الأشعرية: تهيئة العبد للموافقة مطلقاً، وذلك يرجع إلى خلق القدرة على كلّ طاعة أمر بها). "شرح معالم أصول الدّين" ابن التلمساني الفهريّ، المسألة الخامسة: في إثبات العصمة في وقت الرّسالة ص535.

(6) في النسخة ب، ج إضافة: (ولعلّ سرّ هذا الإيمان إلى التّكليف بنفي أضدادها، إذ قد ورد، وإن لم تفعل ولنن أشركت، فتأمل ذلك، فإنّه بيّن).

(7) "الكبرى" السّنُوسيّ ص250.

فالحاصل أَنَّ الله أمرنا بالافتداء بهم لقوله: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: 153] ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ﴾ [الأعراف: 157] ، ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ﴾ [آل عمران: 31] ، ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [التغابن: 12] ، ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ﴾ [الحشر: 7] ، ومُرَّاهُ بأقوالهم وأفعالهم ما ليس جبلياً، كالقيام والقعود والمشى، لأننا لم نتعبد به، ويندرج في الفعل تقريره وسكوته، إذ لا يُعَرَّ على باطلٍ.

ومنع في شرح المعالم هذه الحجة⁽¹⁾ ، وقال: إنما يلزم الانقلاب للمحرّم طاعةً لو لزم اتباعهم في كل فعل، ونحن لا نتبعهم في الجبليّ، أي: لا يلزمنا، فإذا لا نتبعهم إلا فيما نعلمهم أنهم يبلغونه عن الله، ((يفيد وجوب الاتّباع فيما جاؤوا به من التّوحيد وأحكام (ل126ب) الشّرائع))⁽²⁾، فالحجة إذاً الإجماع⁽³⁾ .

قوله: (إلا ما ثبت اختصاصهم به)⁽⁴⁾ فالأصل عدم الاختصاص، فيجب الاتّباع حتى تثبت الخصوصيّة، وهو على أحد القولين عند الأصوليين في التمسك بالعام بعد وفاته ﷺ قبل البحث عن المخصّص⁽⁵⁾، وقيل: لا، لاحتمال التخصيص⁽⁶⁾ .

(1) في النسخة ب، ج إضافة: (بسبب عدم وجوب الاتّباع حتّى في الجبليّ).

(2) (لا يجب علينا متابعتة في الأفعال الجبليّة كالمشي والقعود السكون، بل يفيد وجوب الاتّباع فيما جاء به من التّوحيد وأحكام الشرائع). "شرح معالم أصول الدّين" ابن التلمسانيّ الفهريّ، الطرف الثّاني: ما يتعلّق بتبليغ الشرائع والأحكام عن الله تعالى ص539.

(3) في النسخة ب، ج إضافة: (خبيرٌ بأنّه لا يلزم من كوننا لا يلزمنا الاتّباع في الجبليّ المحقّق الإباحة، أنّه لا يلزمنا الاتّباع في ترك ما لا تعلم إباحته لاكتمال أنّه محرّم، ولا في فعل ما لا يعلم وجوبه ولا نفيه، لاحتمال أنّه واجب، وكذا نعتقد أنّ كلّ ما فعلوه ولم تعلم خصيصته بهم أنّه ليس محرّماً؛ لأنّ الله قد أمرنا باتّباعهم في فعلهم، على معنى أنّه لا إثم علينا في فعل ما فعلوه، فلو فرض أنّهم يفعلون محرّماً وقد أمر الله باتّباعهم فيه أخذاً من عموم الأمر بالاتّباع لانقلب ذلك المحرّم طاعةً لما علم أنّه لا يأمر بالفحشاء، فلا يقاس على الجبليّ غيره من الأفعال والحجّة صحيحة، ومنع ابن التلمسانيّ ممنوع).

(4) (أمرنا بالافتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم، إلا ما ثبت اختصاصهم به عن أممهم). شرح أم البراهين ص58.

(5) ذهب الأمديّ والزّازيّ والبيضاويّ وغيرهم نقلاً عن الصّيرفيّ بالتمسك بالعام في حياة النبيّ ﷺ قبل البحث عن المخصّص، خلافاً لابن سريج ومن تبعه، بعدم التمسك بالعام لاحتمال التخصيص. انظر: "الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع" العبادي، مبحث التخصيص 25/3.

(6) في النسخة ب، ج إضافة: (يعني ومن علة التخصيص تخصيص ذلك به ﷺ).

قوله: **(بهم)** فيه إشكال، ومن أين لنا أن أمرنا بالافتداء بهم؟ وإن قيل أن المراد التوزيع، أي: كل أمة أمرت بالافتداء بنبيها⁽¹⁾، ويمكن الجواب بالتزام الأول وشرع من قبلنا شرع لنا، أو الثاني وملتزم أن كل أمة ك نحن، وإلا فلا فائدة في إرسال رسول دون عموم اتباعه في كل ما يجيء به، فتأمل.

قوله: **(قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ)**⁽²⁾، في الشفا: ((عن الحسن أن قوماً قالوا: يا رسول الله، إنا نحب الله، فأنزل الله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ﴾ [آل عمران: 31]، وروي أنها في كعب بن الأشرف وغيره من اليهود، قالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه، ونحن أشد حبا لله، فأنزل الله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ﴾ [آل عمران: 31])⁽³⁾.

قال الزجاج⁽⁴⁾: ((معناه إن كنتم تحبون طاعة الله فافعلوا ما أمرتكم به، إذ محبة العبد لله ولرسوله طاعته لهما ورضاه بأمرهما، ورضا الله عنه عفو عنه برحمته))⁽⁵⁾.

وقيل: الخطاب على العموم، فإن كان على العموم فالحجة ظاهرة، وعلى الخصوص فغير المخاطب يدخل بالمعنى، لأن محبة الله توجب اتباع حبيبه، وكذا الحكم في كل خطاب لأول الأمة.

قوله: **(وقد علم من دين الصحابة بالضرورة)**⁽⁶⁾ مراده في الأمر الشرعي لا مطلقاً، وإلا شمل الجبلي.

قوله: **(خلعوا نعالهم..إلى آخره)**⁽⁷⁾ قال: لم خلعتهم؟ قالوا: لما رأيناك خلعتك، قال: إن جبريل أتاني فقال: اخلع نعليك فإن فيهما نجاسة⁽⁸⁾.

(1) في النسخة ب، ج إضافة: (إذ لا علم لنا بكيفية ذلك في الأمم السابقة).

(2) شرح أم البراهين ص58.

(3) "الشفا بتعريف حقوق المصطفى" القاضي عياض، الباب الأول: في فرض الإيمان به ووجوب طاعته 372/1.

(4) الزجاج: (ت311هـ) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن السري بن سهل الزجاج، ولد وتوفي في بغداد، نحوي، من مؤلفاته:

"معاني القرآن" و"العروض" و"مختصر في النحو" انظر: "وفيات الأعيان" 1/49، و"سير أعلام النبلاء" 360/14، و"بغية

الوعاء" السيوطي ص179،

(5) "معاني القرآن وإعرابه" الزجاج 397/5.

(6) (وقد علم من دين الصحابة ضرورة اتباعه عليه الصلاة والسلام من غير توقف على نظر أصلاً في جميع أقواله وأفعاله،

إلا ما قام به دليل على اختصاصه به). شرح أم البراهين ص58.

(7) (فقد خلعوا نعالهم لما خلع عليه الصلاة والسلام نعله، ونزعوا خواتمهم لما نزع عليه السلام خاتمته). شرح أم البراهين

ص58.

(8) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب الصلاة في النعل (650) عن سيدنا أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

وأما الخاتم ففي صحيح البخاري كانت من ذهبٍ فنبذه وقال: {لا ألبسه أبداً⁽¹⁾، فنبتذ الناس خواتمهم، وفيه عن أنس أنه من ورقٍ^{(2)*}.

قوله: (ل127أ) (في قضية جلوسهم على البئر)⁽³⁾ هي بئر أريس بفتح الهمزة وكسر الراء المهملة، وآخره سينٌ مهملةٌ، بئرٌ بالمدينة^{(4)*} وقيل: بستان^{(5)*}، والبئر هي التي سقطَ فيها خاتم النبي ﷺ من يد عثمان فلم يوجد⁽⁶⁾، والواقعُ في فضائل أبي بكرٍ من البخاري في حديث أبي موسى الأشعري في مثل ما قال المؤلف في أبي بكرٍ، وذكر في عمرَ أنه {دلى رجليه⁽⁷⁾، ولم يذكر كشفاً.

قوله: (من غير توقّف)⁽⁸⁾ يعني غالباً، وما لم تبهتْهم ضرورةُ الحال، وإلا فقد أمرهم في عمرة الحُدَيْيَةِ بالحلق والنَّحر ثلاثَ مرَّاتٍ، فوالله ما قام منهم أحدٌ، فدخل على أمِّ سَلَمَةَ رضي الله عنها فذكر لها ما لقي من النَّاسِ، فقالت رضي الله عنها: {إن أحببت ذلك فاخرج ولا تكلم أحدًا، وانحر واحلق، فخرج فنحر بيده ودعا الحالق، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا، وجعل بعضهم يحلق بعضاً} انتهى⁽⁹⁾. في البخاري. وكذا في غزوة الفتح أمرهم بالفطر في رمضان، فلما استمروا على الامتناع تناول القدح {فشرب فشربوا⁽¹⁰⁾، وسبب تأخرهم حملهم الأمر على النَّدب، أو أنَّهم بهتتْهم ضرورةُ الحال، فاستغرقوا في الفكرة.

(1) أخرجه البخاري، كتاب اللباس، باب ما يجعل نقش الخاتم (5878) عن سيدنا أنس بن مالك ؓ.

(2) في النسخة ب، ج إضافة: (وعليه يُنظر هل نسخ للإباحة، أو إنما هو قضيةٌ وفُتِيَّةٌ، وعلى النسخ إنما يصح في حقِّه للإجماع على إباحة التختُّم بالفضة للأمة).

(3) (وحسر أبو بكرٍ وعمرُ رضي الله عنهما عن ركبتيهما في قصة جلوسهم على البئر كما فعل النبي ﷺ). "شرح أمِّ البراهين" ص58.

(4) في النسخة ب إضافة: (أي أربعين).

(5) في النسخة ب إضافة: (فبئر أريس على هذا بئر البستان المسمَّى بأريس).

(6) كان ذلك في السنة السادسة من خلافته. انظر: "معجم البلدان" ياقوت الحموي (بئر أريس) 298/1.

(7) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب مناقب المهاجرين وفضائلهم (3674) عن أبي موسى الأشعري ؓ. ولفظ الحديث طويل؛ ينظر له برقمه في صحيح البخاري عند لفظ (فجلس عن يمين رسول الله ﷺ معه في القَفِّ، ودلى رجليه في البئر، كما صنع النبي ﷺ وكشف عن ساقيه).

(8) سبق تخريجه من شرح أمِّ البراهين ص58.

(9) أخرجه البخاري في صحيحه (2731_2732) عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم.

(10) أخرجه البخاري في صحيحه (4279) من حديث سيدنا عبد الله بن عباس ؓ.

قوله: (الْحَدِيثِيَّة)⁽¹⁾ قريةٌ بينها وبين مكةَ مرحلةٌ، سُمِّيَتْ ببئرٍ كانت تُسمَّى الْحَدِيثِيَّةَ، وهي من الحرم⁽²⁾، نزل عليها عليه الصَّلَاة والسَّلَام حين صدّه المشركون عن البيت، وصالحهم على أن يعتمر من العام المقبل. وينبغي أن يضبط الخلاف تصوراً لكتاب لأفعال كضراب.

قوله: (فانظر كيف ردّهم بفعله)⁽³⁾ اعترض بأنّه ردّ بالفعل والقول، ويُجاب بأنّه احتجّ بفعله، والحجّة وإن كانت قوليّة لكن لما كان مضمونها المردود منه فعلاً، كان الردّ بالفعل، وفي قضية الْحَدِيثِيَّة ردّهم بفعله.

قوله: (يظهر قبل التأمل أنّه من أكبر الطاعات)⁽⁴⁾ أي: وأمّا بعد (ل127ب) التأمل فلا رهبانيّة في الإسلام، ولأنّه عرضةٌ للقطع، {وأحبّ العمل إلى الله أدومُه وإن قلَّ}⁽⁵⁾، ولأنّه ربّما يكون ذريعةً إلى تضييع حقّ الغير كالزّوجة.

قوله: (وقد ثبت أن ابن عمر)⁽⁶⁾ أشار بهذا إلى ما في البخاريّ في حديث النّعال أن ابن جريج {قال: لعبد الله بن عمر، رأيتك تصنع أربعاً لم أرَ أحداً من أصحابك يصنعها، قال: ما هي يا ابن جريج؟ قال: رأيتك لا تلمس الأركان إلاّ اليمانيّين، ورأيتك تلبس النّعال السّبتيّة، ورأيتك تصبغ بالصفرة، ورأيتك إذا كنت بمكةَ أهلّ النَّاس إذا رأوا الهلال ولم تُهلّ أنت، حتى إذا كان يوم التّروية، فقال ابنُ عمر: أمّا الأركان فإنّي لم أرَ رسولَ الله ﷺ يلمس إلاّ اليمانيّين، وأمّا النّعال السّبتيّة فإنّي رأيت رسولَ الله ﷺ يلبس النّعال التي لا شعرَ فيها، فإنّي أحبّ أن ألبسها، وأمّا الصفرة فإنّي رأيت رسولَ الله ﷺ يصبغ بها، فأنا أحبّ أن أصبغ بها، وأمّا الهلال فإنّي رأيت رسولَ الله ﷺ يُهلّ حتّى تنبعث به راحلته}⁽⁷⁾.

(1) (وكاد يقتل بعضهم بعضاً من شدة الازدحام على الحلاق عندما رأوه ﷺ يخلق رأسه، وحلّ من عمرته في قصة الحديبية) شرح أمّ البراهين ص58.

(2) انظر: "معجم البلدان" ياقوت الحمويّ، (الحديبية) 229/2.

(3) (فانظر كيف ردّهم بفعله الذي لا معدل عن الاقتداء به عمّا قصدوه، مع أنّه يظهر قبل التأمل أنّ ما قصدوه هو من أكبر الطاعات وجهاد النفس)، شرح أمّ البراهين ص58.

(4) سبق تخريجه من شرح أمّ البراهين ص58.

(5) أخرجه البخاريّ في صحيحه، كتاب اللباس، باب الجلوس على الحصر ونحوه (5861)، ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسلمين وقصرها، باب فضيلة العمل الدائم من قيام اللّيل وغيره (782) عن السيدة عائشة رضي الله عنها.

(6) (وقد ثبت أن ابن عمر رضي الله عنهما لما سأله السائل عن صبغه بالصفرة، ولبسه النعال السبتية، وكونه لا يحرم إذا أهلّ هلال الحجّة وإنما...). شرح أمّ البراهين ص59.

(7) أخرجه البخاريّ في صحيحه، كتاب الوضوء باب غسل الرجلين في النعلين ولا يمسح على النعلين (166).

وإطلاق اليمانيّين تغليباً، والمراد ركن الحجر، والركنُ اليميني⁽¹⁾، والمراد بالصَّبغ صبغُ الثَّوب، وسُمِّيت النِّعال سبتيّةً لسبب الشَّعر عنها، أي: حلقه، والمرادُ بالإهلال التَّلبُّيَّةُ عند الإحرام، ويوم التَّروية هو ثامن ذي الحجة لتروِّي إبراهيم في ذبح ولده يومها، وعرف يومَ عرفة، وعمل بمقتضى أمر ربّه يومَ النُّحر.

قوله: (أدار راحلته في موضع)⁽²⁾ هو مذهبه لقبور الشُّهداء. روى أبو عمر بإسناده لابن نافع⁽³⁾: رأيت ابن عمر إذا ذهب لقبور الشهداء على ناقته ردها هكذا أو هكذا، فقيل له في ذلك، فقال: إنني رأيت رسول الله ﷺ في هذه البُقعة على ناقته فعل⁽⁴⁾، وهذا غاية التَّأسي والافتداء.

قوله: (في قضية (ل128أ) الحجر لا تضر ولا تنفع)⁽⁵⁾ هو دفع لما يتوهم من نسبة عبادة الصنم، إذ ما بالعهد من قدم، لأنَّ الزَّمان كان قبل ذلك كذلك، فهي لا تضر ولا تنفع بذاتها، بل بإذن الله، كما في الحديث: {إنَّ له لساناً وشفتين يشهدان لمن مسّه يوم القيامة}⁽⁶⁾ نقله ابن حجر، والأول للطبري.

قوله: (وناهيك)⁽⁷⁾ أي: كافيك.

قوله: (لا سيما أفضل الخلق)⁽⁸⁾ بإجماع من يُعتدّ بإجماعه، أمّا نهيه عن التَّفضيل على يونس وغيره⁽⁹⁾ فللتواضع، أو قبل أن يعلمه الله، أو لا تفضِّلوني تفضيلاً يؤدِّي إلى تنقيص المفضول.

(1) في النسخة ب، ج إضافة: (أو هما يمانيان حقيقة، واشتهر في الاصطلاح اسم اليماني بالذي قبل ركن الحجر، ويكون أصل اللغة كذا، وخصوصاً مقابلتهما بالشَّاميين).

(2) وقد أدار رضي الله تعالى عنه راحلته في موضع واعتلَّ لذلك بأنَّه رأى النبي ﷺ فعله، شرح أمّ البراهين ص59.

(3) حصل سهو من المؤلف، الحديث برواية نافع لا ابن نافع، كما في الموطأ.

(4) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (5/119).

(5) وانظر قول عمر رضي الله عنه للحجر الأسود لقد علمت أنك حجرٌ لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ قبلك ما قبلك. شرح أمّ البراهين ص59.

(6) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه (2736)، وابن حبان في صحيحه (3711) عن سيدنا عبد الله بن عباس رضي الله عنه.

(7) وناهيك بمنزلة قربة التعليم وعظيم فضلها، وإذا كان أدنى الأولياء لله يصل إلى رتبة تصير معها مباحاته كلها طاعات بحسن النية في تناولها، فما بالك بخيرة الله تعالى من خلقه، وهم أنبيأؤه ورسله عليهم الصلوة والسلام). شرح أمّ البراهين ص59، 60.

(8) (لا سيما لأفضل الخلق وأشرف العالمين جملةً وتفصيلاً بإجماع من يُعتدّ بإجماعه سيدنا محمد ومولانا محمد ﷺ وعلى آله وسلم) شرح أمّ البراهين ص60.

(9) يشير المؤلف لحديث: (لا ينبغي لعبد أن يقول أنا خير من يونس بن متى) أخرجه البخاري في صحيحه (3395) عن سيدنا عبد الله بن عباس رضي الله عنه.

قوله: (من يُقَدِّدْ يا جماعه)⁽¹⁾ أشار به كما قالوا إلى ما قاله الزمخشري⁽²⁾ في قوله إنه رسول كريم.. إلى آخره: (إنه يُؤخذ منه أن جبريل أفضل، بدليل الصفات، لأنه أقوى في صفات النبي ﷺ)⁽³⁾ حيث قال تعالى: ﴿وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ﴾ [التكوير: 22]، وهذه جرأة من الزمخشري، والنبي ﷺ له صفات كثيرة، فلو لم يُوصف إلا بما قال لربما توهم.

قوله: (فلا دليل فيه)⁽⁴⁾ وظاهر كلام الأمدي⁽⁵⁾ شمول الخلاف الذي بين الملائكة والأنبياء تفضيلاً لنبينا محمد ﷺ⁽⁶⁾، ونقل غيره الإجماع⁽⁷⁾ على أنه ﷺ أفضل من كل مخلوق، ولذا قال ابن زكري:

وَمَنْ يُعَمِّمُهُ يَخْصَّ قَوْلُهُ	فِي نَبِيِّنَا الْخِلَافُ لَا يَشْمَلُهُ
الْأَمْدِي يُرَدُّ بِالْأَنْظَارِ	قُلْتُ: فَمَا يُوجَدُ فِي أَبْكَارِ
مِنْ كُلِّ مَخْلُوقٍ عَلَى الْإِطْلَاقِ ⁽⁸⁾	رَسُولُنَا أَفْضَلُ بِالْإِطْبَاقِ

(1) سبق تخريجه من شرح أم البراهين ص 60.

(2) الزمخشري: (ت 538هـ) هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد، فارسي، معتزلي، عالم بالنحو والبلاغة، من مؤلفاته: "أساس البلاغة" و"القسطاس" و"أطواق الذهب في المواعظ". انظر: "وفيات الأعيان" 711/5، و"سير أعلام النبلاء" 348/18، و"الأعلام" 178/7.

(3) "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل" الزمخشري، سورة التكوير 101/6.

(4) لا يوجد تخريج لهذا القول لا في أم البراهين، ولا شرحها.

(5) الأمدي: (ت 631هـ) هو أبو الحسن سيف الدين التعلبي، أصولي، متكلم. من مؤلفاته: "غاية المرام في علم الكلام" و"الإحكام في أصول الأحكام". انظر: "وفيات الأعيان" 293/3، و"سير أعلام النبلاء" 364/22، و"طبقات الشافعية" 306/8.

(6) يذكر الأمدي في الأبقار أن مذهب أكثر الأئمة: بأن الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة، وذهب الفلاسفة والمعتزلة والقاضي الباقلاني إلى أن الملائكة أفضل من الأنبياء. وكذلك قال به الإسفراييني والحليمي. انظر: "أبقار الأفكار" الأمدي، الفصل الثاني: فيما قيل في التفضيل بين الملائكة والأنبياء 225/4، و"شرح المواقف" الجرجاني المقصد الثامن ص 166، و"شرح المقاصد" 147/2.

(7) ذكر القاضي عياض أنه انعقد الإجماع بأن نبينا ﷺ أفضل النبيين والرسل، وذكر حديثاً عن ابن عباس رضي الله عنه. انظر: "الشفا بتعريف حقوق المصطفى" 325/1.

(8) مخطوط "محصل المقاصد مما به تعتبر العقائد" المسمى المنظومة الكبرى، ابن زكري، اللوحة (ل 66 ب) ووجدت قول ابن زكري: (ورأينا نحن أنه ينتج ما هو أخص من هذا المطلب، وهو أنه عليه الصلاة والسلام أفضل الرسل، فلذلك تمسكنا به في مطلوبنا). "بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب" ابن زكري ص 342.

انتهى⁽¹⁾، وفي المعالم⁽²⁾ ما يُوهم شمول الخلاف، لكن من حفظ الإجماع مقدّم.

قوله: (ولتكن أيها المؤمن على حذرٍ عظيمٍ من إيمانك)⁽³⁾ يشير إلى ما نقله في الشفا وضعفه: ((قال عن الكلبي قال: وليس ثقةً أنه تمنى أنه ينزل عليه ما يقارب بينه وبين قومه، فأنزل: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّكْتَ وَالْعُزَّىٰ﴾ [النجم: 19]، تلك الغرائق العلى، وإن شفاعتهن لثرجى، فسجد وسجد معه المشركون والجن (ل128ب) والإنس، إلا رجلاً أخذ كفاً من ترابٍ وقال: هذا يكفيني))⁽⁴⁾ انتهى، وهذا كذب، وكذا ما قيل: إن الشيطان ألقى على لسانه^{(5)*}.

قوله: (لا تَقَلِّبْ طَاعَةً)⁽⁶⁾ إنما يلزم انقلابه طاعةً بعد ثبوت عصمتهم التي الكلام فيها^{(7)*}.

(1) لمراجعة المسألة عند الآمدي انظر: "أبكار الأفكار" الآمدي، الفصل الثاني: فيما قيل في التفضيل بين الملائكة والأنبياء 225/4.

(2) يقول الرّازي في "المعالم": (المختار عندي أنّ الملك أفضل من البشر)، لكن ما في "المحصل" و"الأربعين" و"المسائل الخمسون" عكسه، إذ يقول: الأنبياء أفضل من الملائكة. انظر: "شرح معالم أصول الدين" ابن التلمساني، المسألة الرابعة: ص531، و"حاشية على الخمسون في أصول الدين" الرّازي، المسألة الثالثة والأربعون: ص217.

(3) (ولتكن أيها المؤمن على حذرٍ عظيمٍ على إيمانك أن يسلب منك بأن تُصغي بأذنك أو عقلك إلى خرائف ينقلها كذباً المؤرخين). "شرح أم البراهين" ص60.

(4) "الشفا بتعريف حقوق المصطفى" القاضي عياض، الفصل السادس: دفع بعض الشبه 481/2.

(5) في النسخة ب، ج إضافة: (وإنما قلنا: إنه كذب لردّه بالبرهان القطعي على العصمة، ولا يُعارض القطعي بالطبع لو سلم ثقة الناقل، كيف وصاحب الشفا مع تبخّره ما أثبت منه شيئاً، ولقد صدق الشيخ، إن هذا محلّ الخوف على سلب الإيمان؛ لأنّه لا مندوحة لمن صدّق هذا الثقل عن تسليم وقوع النبي ﷺ في هذه المعصية أو الكفر، وتسليم عصيان الأنبياء وخصوص المرسلين وخصوص سيّد المرسلين بمثل هذه المعصية الشنيعة التي هي مدح الآلهة كفرّ وتنقيض من معتقد ذلك، فنعوذ بالله من الكفر بعد الإيمان، وقد وقعت على رسالته لبعض من تولّع بالتدقيقات أثبت فيها جميع ما قيل بكذبه من الأحاديث، وبعد الإثبات حصل انفصاله عنها بأنّها لا ضرر في أن أوله النبي ﷺ بهذه المقالة، والمحنة على الأنبياء والرسل جائزة، وهذا كلام لا يصدر إلاّ ممن بارز نبيّه ﷺ وسلب عنه العصمة، لا معنى لسلب العصمة إلّا ذلك، وإن قال بكلام فيه تحقّق يُوهم المحافظة، وفيه ما لا هلاك وراءه، نعوذ بالله من سلب نعمة الإيمان، وخصوصاً مع دعوى العرفان).

(6) ((وَأَمَّا بُرْهَانُ وَجُوبِ الْأَمَانَةِ لَهُمْ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَلَأَنَّهُمْ لَوْ خَانُوا بِفِعْلِ مُحَرَّمٍ أَوْ مَكْرُوهٍ لَانْقَلَبَ الْمُحَرَّمُ أَوْ الْمَكْرُوهُ طَاعَةً فِي حَقِّهِمْ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، لَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ أَمَرَنَا بِالْإِقْتِدَاءِ بِهِمْ فِي أَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ، وَلَا يَأْمُرُ تَعَالَى بِمُحَرَّمٍ وَلَا مَكْرُوهٍ، وَهَذَا بِعَيْنِهِ هُوَ بُرْهَانُ وَجُوبِ الثَّالِثِ)). أم البراهين ص57_58.

(7) في النسخة ب، ج إضافة: (والجواب أن الانقلاب مفرغ على ما أمرنا الله بإتباعهم، مع علم أنه لا يأمر بمحرّم ولا مكروه، خانوا لانقلاب. الخ الدليل، فتثبت العصمة بتأخر البرهان، فتأمل كلام الشيخ ولا تعاجل في الإنكار فإن الشيخ قد استصغر

قوله: (فَحُكْمُهُ حُكْمٌ مَنْ لَمْ يَبْلُغْ)⁽¹⁾ أشار به إلى مُغايرة الشَّرْطِ والجزاء، ومحلُّ التأويل الشَّرْطُ⁽²⁾، إذ ظاهره: إنَّ لم تفعل شيئاً أصلاً، فحُكْمُكَ حُكْمٌ مَنْ لَمْ يَبْلُغْ، فيُشْكِكُ تأوُّله بأنَّ لم تبلِّغِ الكلَّ، بل بَلَّغْتَ البعضَ، فحُكْمُكَ حُكْمٌ مَنْ لَمْ يَبْلُغْ شيئاً، على أنَّ لا نسلَمَ ما تمالاً عليه كلُّ مَنْ حشاه على أنَّه قصدَ التأويلَ، إذ لم يُصرِّحْ بأنَّ ظاهرَ الكلام اقتضى، ثمَّ أوَّله، بل فسَّرَ الكلامَ دون تنبيهٍ على شيءٍ منه.

فلعله قصد أنَّ هذا معناه، وذلك أنَّ قوله: ﴿مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: 68] عامَّةٌ، والنَّفْيُ الذي بعده يفيدُ سلبَ العمومِ⁽³⁾، أي: لم تبلِّغِ كلَّ ما أنزل، بل بَلَّغْتَ بعضَه، فحُكْمُكَ حُكْمٌ مَنْ لَمْ يَبْلُغْ، وهذا قد ادَّعاه بعضُ المحقِّقين⁽⁴⁾ رأياً لنفسه، وأنَّه خالفَ فيه النَّاسَ، وأنَّه ممَّا فتح الله به عليه، مع أنَّه عيَّنَ ما فسَّرَ به السُّنُوسِي وغيره⁽⁵⁾، غايته أنَّ عندهم تأويلاً⁽⁶⁾، وهو يقول: إنَّه مقتضى اللَّفظ، والشيخُ لم يؤوِّلَ ولم يصرِّحْ بتأويلٍ، وهذا أمرٌ بيِّنٌ، واعتباره مُتَعَيِّنٌ، والله أعلم.

وإنَّما كان حُكْمُهُ حُكْمٌ مَنْ لَمْ يَبْلُغْ لأنَّ الماهيَّةَ المركَّبةَ⁽⁷⁾ إذا بطل بعضها بطلَ كُلُّها⁽⁸⁾، ويُحتملُ أن يكون الجزء من إقامة السَّببِ مقامَ المسبَّبِ، أي: إنَّ لم تبلِّغِ شيئاً من الرِّسالة فعليك عقابٌ من كتَمِها، فيصحَّ المعنى على هذا التأويلَ، مع فرض أنَّه لم يُبلِّغِ شيئاً.

محفوظُ الشافعيِّ بالنِّسبةِ لما حفظَ من الأشعار)، في النُّسخة ج دون (قد استصغَرَ محفوظُ الشافعيِّ بالنِّسبةِ لما حفظَ من الأشعار)، وتعويضُ السقطِ بإشارةٍ (").

(1) (أي إنَّ لم تبلِّغِ بعضَ ما أمرتُ بتبليغه من الرِّسالة فحُكْمُكَ حُكْمٌ مَنْ لَمْ يَبْلُغِ شيئاً منها). شرح أمِّ البراهين ص 61.
(2) لكن نجد الدُّسوقي يرى أنَّ المتبادرَ هو التأويلُ في الجزء، وليس كما يراه الشَّاوي في الشَّرْطِ، ثم يكملُ الدُّسوقي بموافقة للشَّاوي لأنَّ الحقَّ عدمُ التأويلَ، لا في الشَّرْطِ ولا في الجزء، وحينئذٍ لا حاجةَ لقوله: (فحُكْمُكَ). انظر: "حاشية الدُّسوقي" ص 184.

(3) كذلك يذكر الدُّسوقي أنَّها من قبيل نفي العمومِ والشمولِ، لكنَّه يقول: (والمحقِّقُ السَّلْبُ الجزئيُّ)، فيما يذكر الشَّاوي أنَّها لسلبِ العمومِ. انظر: "حاشية الدُّسوقي" ص 184.

(4) لم أقف على قول المحقِّقين الذين قصدَهم الشَّاوي.

(5) يذكر السُّنُوسِي كمالَ تبليغِ سيدنا مُحَمَّدٍ ﷺ للرِّسالة لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 3] انظر: شرح أمِّ البراهين ص 61.

(6) يعود هذا للتأويل الخاطي لقوله تعالى: ﴿إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: 67] إنَّ لم تبلِّغِ ما أنزل الله عليك وهو الرِّسالة، فما بَلَّغْتَ رسالته، وهذا لا فائدة فيه.

(7) في النُّسخة ب، ج (لأنَّ المركَّبة) بدل (لأنَّ الماهيَّةَ المركَّبة).

(8) في النُّسخة ب، ج إضافة: (ثمَّ إنَّ دعوى هذا من باب سلبِ الأعمِّ، وإنَّ القضية في مثله جُزئيةٌ هو غيرُ مسلمٍ، لأنَّ كثيراً من المحقِّقين قصدوه على خصوص لفظ (كلَّ)، وقد استوفى الشيخُ البحثَ في مثل قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام:

[المطلب الثالث: برهان جواز الأعراض البشرية]

قوله: (أما دليل جواز الأعراض البشرية)⁽¹⁾ يصح شرطياً لو لم تجز له وقعت ، لكنها شهود وقوعها فهي جائز ، والبيان ظاهران ، واقتنائياً الأعراض البشرية شهود وقوعها بهم^{(2)*} ، وكل ما شهود وقوعه فهو جائز . ثم هذا الدليل بعد تسليم الرسالة والنزاع في الأعراض ، أما من باقي الرسل من البشر ، كما تقرّر في^{(3)*} الجاهلية ، فلا ينهض دليلاً عليهم^{(4)*} ، والله أعلم .

[103] ، حيث ادّعى فيه سلب العموم ، فيصح ثبوت الإدراك ، أعني الرؤية لبعضها ، ولابن زكريا فيها شرح أولاً ، وللشيخ فيها ترجيح بالتأويل الآتي ، إذ هو الذي لا نزاع فيه ، بخلاف دعوى أنه من سلب العموم ، فإنه متنازع فيه للعموم ، بغير لفظ كل والله الموفق).

(1) (وأما دليل جواز الأعراض البشرية عليهم صلوات الله وسلامه عليهم فمُشاهدة وقوعها بهم ، إمّا لتعظيم أجورهم ، أو للتشريع ، أو للتسلي عن الدنيا ، والتنبية لحسنة قدرها عند الله تعالى...). أم البراهين ص 61.

(2) في النسخة ب ، ج دون : (لكنها شهود وقوعها فهي جائزة ، والبيان ظاهران ، واقتنائياً الأعراض البشرية شهود وقوعها بهم).

(3) في النسخة ب ، ج إضافة : (عقيدة الجاهلية).

(4) في النسخة ب ، ج إضافة : (ويُجاب بأن إنكارهم رسالة البشر مع تواترها وظهور أدلتها في حكم العدم ، فالمُنكر في حكم المُقرّ لظهور الأدلة ، فينهض دليل ثبوت الأعراض البشرية مشاهدتها في رسل البشر المسلّم رسالتهم ، ولو حكماً والله أعلم).

[المبحث الثالث: الشُّروع في كَيْفِيَّةِ اندراج معاني العقائد المتقدمة في الشَّهادتين]

أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله.

قوله: (ويجمع (ل129أ) معاني هذه العقائد كلها قول لا إله إلا الله محمداً رسول الله)⁽¹⁾ العقائد: جمع عقيدة (فعلية) بمعنى (مفعولة)؛ لِحَقَّتْهَا النَّاءُ لِلنَّقْلِ، أعني لنقل الوصف إلى الاسم، أي: أستمعِل استعمال الجوامد حتى صار كأنه غير مشتق، فلا يجري على موصوفٍ لاستقلاله، ولا يُتَخَيَّلُ فيه موصوفٌ قبله، كما في: (جاء قائم) حيث يُتَخَيَّلُ (شخص قائم)، بل هو كَنَاطِيحَةٍ وَأَبْطَحَ وَأَجْدَعَ ونحوه، وسُمِّيَتْ عقيدةً لأنها يعقد عليها عقداً لا تحله رياح الشُّكوك والأوهام، والمراد معنى قول لا إله إلا الله، إذ المعنى يجمع المعنى، وهذه الطريقة من الاستنباط، أعني استنباط المصنّف إدراج الصِّفَاتِ وأخذها من الكلمة المشرّفة على الوجه الذي ذكره، لم يُسَبَقْ إليها، والمراد استلزام الاستغناء لصفاتٍ يغرب⁽²⁾ أخذها منه لزوماً والافتقار كذلك، وإلا فلو أريد ولو ببعدٍ أو بواسطةٍ لأخذ الجميع من الاستغناء فقط أو الافتقار فقط.

ثم اعلم أن القصد منه هنا أن نضع ما تحتاج إليه الكلمة من معنى وإعراب، وتوجيه أقوال المعنى الثلاثة وتوجيه أقاويل الإعراب ملخصاً تلخيص استقلال⁽³⁾ ليحصل في خلد الناظر فيها، وإن لم ينظر الأصل الذي هو شرح الشيخ، وذكر كل ذلك بأوضح ما يكون دون التزام نقل عيني عبارة الشيخ، وبحيث يكون⁽⁴⁾ لما صعب من لفظ الشيخ من إعراب ومعنى، وموضّحاً غاية الجهد، وتوجيه أقاويل الإعراب ليعلم منها ما في الأصل، فأنا رأيت أن هذا أحسن، وأما تتبّع كلام المصنّف ذرّة ذرّة فإنه ربّما يصعب بتشتت الفكر بين الحاشية والشرح، ثم الالتزام ترتيباً، وإنما الأعمال بالنية، نسأله سبحانه المعاملة بلطفه، وكما فتح لنا في التكلّم فيها، والدخول في رياضها ومع (ل129ب) الكاملين من أهلها، بحيث نذكر معهم أن يدخلنا معهم في أعالي الفردوس، آمين.

(1) (ويجمع معاني هذه العقائد كلها قول لا إله إلا الله محمداً رسول الله). أم البراهين ص65.

(2) في النسخة ب، ج دون (غرب).

(3) في النسخة ب ج إضافة: (لا على تتبّع لفظ الشيخ، بل على وجه محاذيه).

(4) في النسخة ب، ج إضافة: (موضّحاً).

ثُمَّ نَبَّهَ أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْعُلَمَاءِ تَوَلَّعُوا الِاسْتِنْبَاطَ، فَكُلٌّ عَلَى قَدَرِ شُرْبِهِ، وَمَنْ شَرِبَ شَاءَ، فَبَعْضُهُمْ كَالْمَقْتَرَحِ اسْتَنْبَطَ ذَلِكَ مِنَ الْبَاقِيَّاتِ الصَّالِحَاتِ، وَفِيهِ وَضَعَ الْأَسْرَارَ الْعَقْلِيَّةَ⁽¹⁾ فِي الْكَلِمَاتِ النَّبَوِيَّةِ، وَالْقَاضِي عِيَاضُ⁽²⁾ اسْتَنْبَطَ فِي الْكَلِمَةِ الْمَشْرِفَةَ، لَكِنْ لَا عَلَى الْوَجْهِ الْغَرِيبِ الَّذِي نَكَرَهُ الشَّيْخُ، وَبَعْضُهُمْ اسْتَنْبَطَ مِنْ (بِسْمِ اللَّهِ) إِذْ قَدَّرَ الْمُتَعَلِّقُ بِاسْمِ اللَّهِ كَانَ كُلُّ شَيْءٍ، وَمِنْهُ تَكُونُ الْأَشْيَاءُ، وَلَا يَكُونُ مِنْهُ كُلُّ شَيْءٍ، وَبِهِ تَتَكَوَّنُ الْأَشْيَاءُ إِلَّا بِهَذِهِ الصِّفَاتِ الَّتِي هِيَ الْوُجُودُ.. إِلَى آخِرِهِ، وَبَعْضُهُمْ أَخَذَ الْعَقَائِدَ مِنْ مَجْمُوعِ الْكَلِمَتَيْنِ، أَعْنِي: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، كَالشُّمْنِيِّ⁽³⁾ فِي جُزْءٍ لَطِيفٍ وَضَعَهُ فِيهَا⁽⁴⁾، وَأَخَذَ النَّفْسِيَّةَ وَالْأَرْبَعَ السَّلْبِيَّةَ وَالتَّنْزِيَةَ عَنِ النَّقَائِصِ مِنْ إِبْثَاتِ الْأُلُوْهِيَّةِ لَهُ، إِذْ لَا يَكُونُ إِلَّا إِلَهٌ إِلَّا مَوْجُودًا قَدِيمًا بَاقِيًا سَمِيعًا بَصِيرًا مُتَكَلِّمًا، وَتُؤَخَذُ الْوَحْدَانِيَّةُ مِنْ نَفْيِهَا عَنْ غَيْرِهِ وَإِبْثَاتِهَا لَهُ، وَتُؤَخَذُ الْأَرْبَعَةُ الْبَاقِيَّةُ الَّتِي هِيَ الْعِلْمُ وَالْحَيَاةُ وَالْإِرَادَةُ وَالْقُدْرَةُ وَلَوْازُمُهَا مِنْ (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ)، إِذِ الرِّسَالَةُ لَا تَنْتَبُتُ إِلَّا بِالْمَعْجَزَةِ الَّتِي هِيَ خَلْقُ مَوْقُوفٍ عَلَى اتِّصَافِهِ تَعَالَى بِهَذِهِ الصِّفَاتِ.

وَسَلَكَ فِي الْوَسْطَى مَسْلَكًا آخَرَ، وَهُوَ إِبْثَاتُ كُلِّ صِفَةٍ لَهُ بَعْدَ نَفْيِهَا عَنْ غَيْرِهِ، فَنَقُولُ: (الْأُلُوْهِيَّةُ، الْقُدْرَةُ مَثَلًا فَلَا إِلَهَ، أَي: لَا قَادِرَ، إِلَّا اللَّهُ، وَكَذَا فِي سَائِرِهَا)⁽⁵⁾.

وظَهَرَ لِلْعَبْدِ مَسْلَكُ يَظْهَرُ أَنَّهُ أَقْرَبُ مِنَ الْجَمِيعِ، بَحِثْ لَا يُعْجَزُ عَنْهُ عِنْدَ الْمَوْتِ، وَسَائِرِ الدَّوَاهِي الْعِظَامِ، وَهِيَ أَنَّ الْأُلُوْهِيَّةَ كَمَا قَالَ الشَّيْخُ مِنَ الصِّفَاتِ الْجَامِعَةِ لَجَمِيعِ الصِّفَاتِ وَالْأَسْمَاءِ، فَيَكُونُ مَعْنَى (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) نَفْيُ الْأُلُوْهِيَّةِ الَّتِي هِيَ وَصْفٌ جَامِعٌ عَنْ غَيْرِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى (ل130أ) وَإِبْثَاتُهَا لَهُ، وَحَيْثُ أُثْبِتَتِ الْأُلُوْهِيَّةُ لَهُ وَهِيَ جَامِعَةٌ، لَمْ يَتَخَلَّفْ شَيْءٌ عَنِ الثُّبُوتِ لَهُ، فَتَنْتَبُتُ جَمِيعُ الصِّفَاتِ لَهُ.

(1) فِي النُّسْخَةِ ب، ج (الْعَقْلِيَّاتِ) بَدَلَ (الْعَقْلِيَّةِ).

(2) الْقَاضِي عِيَاضُ: (544هـ) هُوَ عِيَاضُ بْنُ مُوسَى بْنِ عِيَاضِ الْيَحْصَبِيِّ الْبَسْتِي أَبُو الْفَضْلِ، عَالِمُ الْمَغْرِبِ وَإِمَامُ أَهْلِ الْحَدِيثِ فِي عَصْرِهِ، تُوْفِيَ مَسْمُومًا، مِنْ مَوْفَاتِهِ: "الشَّافِعِيَّةُ بِتَعْرِيفِ حَقُوقِ الْمُصْطَفَى" وَ"تَرْتِيبُ الْمَسَالِكِ فِي مَعْرِفَةِ أَعْلَامِ مَذْهَبِ مَالِكٍ" انْظُرْ: الْأَعْلَامُ 5/ 99.

(3) الشُّمْنِيُّ: (ت872هـ) هُوَ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحَنْفِيُّ الْقُسْنَطِينِيُّ الْمَغْرِبِيُّ، أَبُو الْعَبَّاسِ تَقِيُّ الدِّينِ الشُّمْنِيُّ، مَفْسِّرٌ، مُحَدِّثٌ، نَحْوِيٌّ، طُلِبَ لِقَضَاءِ الْحَنْفِيَّةِ فَاِمْتَنَعَ، مِنْ مَوْفَاتِهِ: "شَرْحُ الْمَغْنِيِّ لِابْنِ هَشَامٍ"، وَ"كَمَالُ الدَّرَايَةِ فِي شَرْحِ النِّقَايَةِ". انْظُرْ: "الدِّيْبَاجُ الْمَذْهَبُ" 927/3، وَ"الْأَعْلَامُ" 322/5، وَ"مَعْجَمُ الْمُؤَلَّفِينَ" 149/2.

(4) بَحِثْتُ فِي كِتَابِ "الشَّافِعِيَّةُ بِتَعْرِيفِ حَقُوقِ الْمُصْطَفَى" لِلْقَاضِي عِيَاضٍ مَذِيلًا بِحَاشِيَةِ الشُّمْنِيِّ الْمَسْمُومَةِ "مَزِيلُ الْخَفَاءِ عَنْ أَلْفَاظِ الشَّافِعِ" وَوَجَدْتُ كَلَامًا قَرِيبًا مِنَ الْمَعْنَى الْمَذْكُورِ فَلَعَلَّهُ هَذَا مَا قَصَدَهُ الشَّافِعِيُّ. انْظُرْ: فَصْلُ أَسْمَاءِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ 237/1.

(5) انْظُرْ "الْوَسْطَى" لِلشُّنُوسِيِّ، بَابُ الدَّلِيلِ عَلَى وَجُوبِ الْوَحْدَانِيَّةِ لَهُ جَلَّ وَعَلَا ص209.

وأنا مع هذا أتعجب من ذهاب الشيخ إلى الاستنباط الغريب، وتركه هذا الأمر القريب، وإن كان المراد تحصيل التعب، واستعمال التدقيق ليكثر الأجر، فهو مقصد حسن، لكن مع التنبيه على ما هو أقرب منه، والله الموفق.

[المطلب الأول: بيان حكم الكلمة المشرفة]

ثم إن ما نقله الشيخ عن الفقهاء يعني: فقهاء بجاية⁽¹⁾ من كفر من لم يعلم معناها⁽²⁾، وعدم إنقاذه من الخلود في النار⁽³⁾، معناه: من لم يعلم منها الوجدانية ونفي الألوهية عن غير الله وإثباتها له، وإن كان يصوم ويفعل سائر أركان الإسلام⁽⁴⁾، إلا أنه لا يعرف الرسول من المرسل، كما هو معلوم في فتاويهم، تصريحاً بهذا المعنى، فإذا ليس المراد من لم يفهم هذا الإدراج الذي ذكره المصنف لما ذكرناه من محط نص الفقهاء؛ لأن السؤال في مثله ورد، وأجابوا بأنه كالمجوسي في جميع أحكامه، إلا القتل، فلا نكاح كما لا طلاق له، فيعلم الذين، ويتزوج من حرمها، وغير ذلك من أحكام المجوس، وإنما قلنا: ليس المراد من لم يفهم الإدراج.. إلى آخره، لأن الشيخ مصرح بأنه لم يسبق لهذا الاستنباط، فلو كان المراد كفر من لم يعلمه، لزم كفر كل من لم يعلمه، ولا يقول به مسلم.

واعلم أن كلام الاستغناء والافتقار الذي استنبط الشيخ استلزامه العقائد هو مأخوذ من كلام المقترح في شرح الإرشاد قال موضحاً له: ((لو وجدت أناساً عند دار شخص لم يسأل منهم شيئاً، وهم يسألون منه كل شيء، لعلمت أنه أمير مع دعوى الإمارة، إذ استغناؤه عنهم وافتقارهم إليه من أوضح دليل على ما قال، فإذا استغنى

(1) بجاية: هي ولاية في الجزائر، وقد ذكرها السنوسي في "الوسطى"، من أشهر علمائها: أحمد الغبريني (ت704هـ).

(2) اختلف في اشتراط النطق بالشهادتين: هل هي شرط في صحة الإيمان أو جزء منه، أو ليست بشرط فيه ولا جزء منه؟ القول الأول وهو قول أكثر المحققين من أهل السنة على أن النطق بها ليس شرطاً في صحة الإيمان ولا في دخول الجنة، وإنما هو شرط لإجراء أحكام المؤمنين الدنيوية على المكلف كالتوارث وصحة الزواج، أما القول الثاني فهو قول أبي حنيفة وبعض الأشاعرة كالجويني، على أن النطق بالشهادتين شرط وجزء من الإيمان لا يصح دونه، لكن اعترض بأنه يوجد معذور كالأصم والأبكم، وهذا يدل على أنها ليست شرطاً للإيمان. انظر: "حاشية الباجوري" ص104، "المختصر المفيد في جوهر التوحيد" محمد تقوى ص46. ملحوظة: للساوي في شرح الجوهر كلام جميل في الإيمان عن الحق أو عن الحقيقة وما مدارج السالكين ومطائر التصوف فيها.

(3) في النسخة ب، ج دون: (وعدم إنقاذه من الخلود في النار).

(4) في النسخة ب، ج (أركان) بدل (أركان الإسلام).

الرَّبِّ سبحانه عن خلقه وافتقارهم إليه دليلٌ على الألوهية وإثبات (ل130ب) كَلِّ الصِّفَاتِ)) انتهى بمعناه⁽¹⁾، فأخذه الشَّيْخُ واستنبط توزيع الصِّفَاتِ⁽²⁾ على الجزئين، ثم هذا الاستغناء المرادُ به ما ظهر في الوجود من عدم طلبه حاجةً من الخلق مثلاً كما يُفهم من كلام المقترح، ومن ثمَّ صحَّ أن يكون مستلزماً للغنى الذي هو قيامه بنفسه، يعني: لما ظهر عدم احتياجه للخلق، فهو ليس صفةً ولا جرماً، إذ لو كان أحدهما⁽³⁾ لافتقر ككلِّ صفةٍ، وعليه يصحَّ أخذ الاستغناء من الاستغناء لاختلاف القصد بكلِّ منهما، فلا يلزم منه استلزام الشيء لنفسه، ولا إلى الأجوبة المردودة في المسألة، إذ هذا احتجاجٌ بأمير ظاهرٍ بادٍ، كما هو عادة⁽⁴⁾ ذكر الشيء المستلزم لغيره أن يكون هو غنياً عن البيان مسلماً بالعيان، أما لو فسّرناه بذلك فلا يصحَّ لما ذكرناه، ولأنَّه في معرض الخفاء يحتاج إلى إثباته هو، فكيف يثبت به غيره، وكلامُ المقترح صريحٌ في هذا المعنى، وذكر الشَّيْخُ له في مقابلة الافتقار بعين ما قلنا، فتأمَّله، فإنَّه من منن الله، ولا تستغرب كبيراً من صغير، فإنَّ الكلَّ من القدير، والنِّزاع فيه سيأتي عند ذكرنا إدراج الصِّفَاتِ.

إنَّما ولنذكره في هذه العُجالة تلخيصاً يحتوي على ثلاثة مطالب، المطلب الأول: في دفع التناقض المقرر في كَلِّ استثناءٍ، وتنزيل كلِّ ما قالت النَّاسُ فيه في أصولِ الفقه هنا على وجهٍ واضحٍ، قد أوماً إليه الشَّيْخُ بقوله: (ولا يخفى عليه تنزيل هذه الأقوال هنا وما يتعلَّق بذلك؛ ممَّا ستقف عليه منه مستوفى)، المطلب الثاني: ما علمته من أقاويل إعرابها وبنائها وبيان ضبطها والإيرادات والأجوبة وما يتبع ذلك، المطلب الثالث: في اختصار أخذها من الاستغناء والافتقار والإيمان إلى معنى يُوجب ويُؤخذ (ل131أ) من عبارة الشَّيْخ، وعدَّ ذلك المأخوذ بحسب الأقسام الثلاثة، وهذه الثلاثة هي التي تخفى على كثيرٍ من الأكابر. فكيف بمن سواهم.

أما البقية فكلَّامُ الشَّيْخِ كافٍ في بيانها أتمَّ بيانٍ، إذ جعلها في فصولٍ سبعة⁽⁵⁾، منها ما ذكرنا: إنَّه خفيٌّ، وإنَّما جعلتها ثلاثةً للاحتياج إلى البيان فيها، ولتكون في مقابلة كلِّ ثلاثةٍ دفْعاً ونفعاً لشیطانٍ ونفسٍ، وهوى حُبِّ الله وحُبِّ الأولياء والصَّالحين هم الدُّنيا، والقبر والحشر حُبِّ المصطفى وأصحابه ومن على منهاجه، الوسواس

(1) بحثت في "شرح الإرشاد" ولم أجده بالحرفية، لكن بالمعنى كما قال الشَّاوي. انظر: "شرح الإرشاد" باب القول في إثبات العلم بالصِّفَاتِ ص162.

(2) في النُّسخة ب، ج دون: (فأخذه الشَّيْخُ واستنبط توزيع الصِّفَاتِ).

(3) في النُّسخة ب، ج إضافة: (إنَّ فرض جرماً ولكلِّ جرمٍ إن كان صفةً).

(4) في النُّسخة ب، ج (عادته) بدل (عادة).

(5) الفصول السبعة التي قصدها السُّنُوسي في شرح الكلمة المشرفة هي: (1) بيان حكمها، (2) ضبطها، (3) إعرابها، (4) معناها، (5) فضلها، (6) كيفية ذكرها على الوجه الأكمل، (7) الفوائد التي تحصل عند ذكرها على الوجه الأكمل.

والنَّاسِ والأنفاس، معرفة الله ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً، وكلُّ ثلاثةٍ دفعٌ في مضرٍ وجلبٌ في ميسرٍ. وما ذلك على الله بعزيزٍ، وعلى ناظره الدعاءُ، فإنَّ كفيئته إِتَعَابَ فكره فيما عساه أن يخفى فليتأمل، ولا يبادر بالغلط والجفاء، فإنَّه ما يضرُّ إلا النَّفْسَ، وإنَّ العبد يُعَبِّدُ مِنَ الحسنى⁽¹⁾ فيحقِّ له أن يقابلني بدعوى صالحةٍ، كما لهم علينا، طلبنا من الله أن يحصلَ لهم كلُّ مرامٍ منها ومن غيرها، حتى يصيرَ ما فيها على طرف اللئام⁽²⁾، وهذا الأوان والله المستعان.

المطلب الأول: في دفع التناقض المقرَّر في كلِّ استثناءٍ، وفي الكلية والجزئية في (لا إله إلا الله) بأقسامه الأربعة، وفي تنميط الكلام بالخبر المحذوف أو غيره على التفرُّغ، وما يلزم به من أشكالٍ، وما يُدْفَعُ به وكون الاستثناء منقطعاً⁽³⁾ أو ما يكون، فأقول وبالله أستعين:

أما بيان التناقض في كلِّ استثناءٍ فهو أنَّك لو قلتَ مُقَرَّراً: (لك عليّ عشرةٌ إلا ثلاثة) حصلَ تناقضٌ في الكلام بالإقرار بالثلاثة في ضمن عشرةٍ، ثمَّ رفعته بالاستثناء، والتناقضُ مبطلٌ لما به التناقض، فيبطلُ الاستثناء، فتلزم العشرة في المثال، ويُقال مثله في (لا إله إلا الله) أنَّ النفي عمَّ الجميع، وإخراج (ل131ب) الله منهم يرفعه، فلزم التناقض في الكلام.

واختلف الجواب من الآية في ذلك على ثلاثة مذاهب، فمنهم من قال: لا يُجعل نفياً وإثباتاً في الكلام، بل يُجعل المعدود⁽⁴⁾ الذي هو (سبعة دنانير) مثلاً يدلُّ عليه لفظان، لفظ بسيط (س ب ع) ولفظ مركَّب وهو (لك عليّ عشرة إلا ثلاثة) وتنزيله هنا أن يُقال: للوحدانية عبارتان، أحدهما: (الله واحد)،⁽⁵⁾ (ولا إله إلا الله)، قال المقتراح: ((لكن عبارة النفي أبلغ))⁽⁶⁾ يعني أنَّ (لا إله إلا الله) لما فيها من الحصر أبلغ في الوجدانية لصراحة نفي غيره من قولنا: (الله واحد)، كذا قال المقتراح: ((وفيه إشارة إلى أنا وإن قلنا للوحدانية عبارتان⁽⁷⁾،

(1) في النسخة ب، ج (بعيدٌ من الحسن) بدل (يعبد من الحسنى).

(2) في النسخة ب (طريق التمام) بدل (طرف اللئام). * اللئام: جمع لئيم؛ وهو من لم يحافظ على عهود الخلق والخالق.

(3) في النسخة ب، ج حذف النَّص من (وفي الكلية.....منقطعاً).

(4) في النسخة ب، ج إضافة (المقصود).

(5) في النسخة ب، ج إضافة (ثانيهما).

(6) أوردها المقتراح بلفظ (لكن صيغة النفي أبلغ). "الأسرار العقلية في الكلمات النبوية" الكلمة الرابعة: لا إله إلا الله ص40.

(7) في النسخة ب، ج دون (أبلغ في الوجدانية لصراحة نفي غيره من قولنا: الله واحد، كذا قال المقتراح: وفيه إشارة إلى أنا وإن قلنا: للوحدانية عبارتان).

وأنه ليس على ما يفهمه كل قاصرٍ من أن فيها نفياً وإثباتاً⁽¹⁾ فهي لا تخلو من أنها أبلغ من صريح الإثبات، الذي لا نفى معه أصلاً، إذ ليست مركبة تركيب مزج (كَبَعْلَبَكْ)، قال المقترح: ((وصفة النفي أبلغ))⁽²⁾ من جهة إنها تنفي الكمية اتصالاً وانفصالاً بخلاف (الله واحد)، فإنه ينفي الكمية المتصلة فقط، لأنه إنما ينفي التعدد في مدلول الاسم الذي هو علم على ذاته المخصوصة، إذ هو المحكوم عليه بقولك: (الله واحد)، والواحد أصل معناه لا ينقسم ولا يتجزأ، إذ الواحد هو ذلك كما ذكر في الإرشاد⁽³⁾، وهذا هو نفي الكمية المتصلة، وهذا هو الذي راعاه المقترح، وسلم الشيخ له ذلك، وهو غير مسلم، فإن الكم المنفصل يفهم نفيه من العلمية، إذ العلم من حيث هو علم لا يقبل الشراكة، فلا يصدق (الله) إلا على الفرد الحق، فحصل نفي الكميتين، فتأمل⁽⁴⁾.

ولا يعارضنا ما ذكر في كُبراه من أن الواحد هو الذي لا يتجزأ ولا ينقسم⁽⁵⁾، فهو ينفي الكمية المتصلة فقط؛ لأن ذلك فيه غير مضموم للفظ الله، فإن ضم المحكوم (ل132أ) إلى المحكوم عليه وهو (الله)⁽⁶⁾ ودخول (ال) على كم شيء وقع للمناطق، وقياس مذهب النحويين المنع إذ لا تقبله باعتبار أصلها.

عود على بدء، هذا القول، أعني تركيب الكلام الذي فيه استثناء هو مذهب الأكثر، وقيل: إن معنى (لك علي عشرة) المراد بها سبعة، فهو عام أريد به الخصوص⁽⁷⁾، والعام الذي أريد به الخصوص مجاز، فلا بد له من قرينة، والقرينة هنا (إلا ثلاثة) وليس هذا القول فيه النفي والإثبات، وإلا خرج المؤدى للتناقض، إذ هو على

(1) (اعلم أن لفظ الاستثناء في الحقيقة لا يجري على ظاهر ما يفهمه كل قاصرٍ من أنه نفي وإثبات). "الأسرار العقلية في الكلمات النبوية" الكلمة الرابعة: لا إله إلا الله ص40.

(2) يؤكد ذلك المقترح بقوله: (الكلام في إثبات وحدة الله تعالى يتعلّق بنفي قبوله للانقسام، ونفي نظيره له في الألوهية، فحاصله نفي الكمية المتصلة والمنفصلة) "شرح الإرشاد" باب العلم بالوحدانية ص122.

(3) انظر: "الإرشاد إلى قواطع الأدلة" ص52.

(4) أي: الجميع - الجويني والمقترح والسُّنُوسِي - يرون أن النفي ينفي الكم المتصل والمنفصل معاً، ولا يرون هذا بصيغة الإثبات، لكن الشاوي لم يسلم لهم، فيرى الإثبات يفيد أيضاً نفي الكمين معاً.

(5) انظر: "الكبرى" للسُّنُوسِي، فصل في الوحدانية ص162.

(6) في النسخة ب، ج إضافة: (انتقت الكميتان فيما بين المحكوم به إلى المحكوم عليه، اللهم إلا أن يكون المقترح وتابعوه لاحظوا أن العلم لا تعرض فيه لنفي غيره، إذ هو موضوع على مدلول معنى على وجه الاختصاص به، ولا إشعار بغيره ولو بالنفي).

(7) (العام الذي يُراد به الخصوص: هو العام الذي صاحبه حين النطق به قرينة دالة على أنه مراد به الخصوص لا العموم، مثل خطابات التكليف العامة، فالمراد بالعام فيها خصوص من هم أهل للتكليف؛ لاقتضاء العقل إخراج من ليسوا مكلفين، مثل قوله تعالى: ﴿تَذَمَّرْ كُلُّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: 25]، فالمراد كل شيء مما يقبل التدمير). "إرشاد الفحول" الشوكاني 687/2، للاستزادة انظر: "أسرار البلاغة" للرجائي ص86.

ذلك التوهم يكون عاماً مخصوصاً⁽¹⁾، بخلاف هذا القول، فإنه عامٌ أريد به الخصوص^{(2)*}، فالعامُ المخصوص مثلُ المقيدِ بصفة، فهو إخراجٌ مما تناوله اللفظ، ويظهر الفرق بينهما في الإيمان في النية، فإن عَزَلَ أولاً قُبِلَ منه مُطلقاً، وهو المُسمَّى عند الفقهاء بالمحاشاة⁽³⁾، وإن عَزَلَ في إثنا حال، ولو بأخر حرفٍ فعلى تفصيلٍ مذكورٍ في الفقه، وهو المُسمَّى بالمخصَّص بالنية، حيث يقول الفقهاء: وَخُصِّصَتْ نِيَّةُ الْحَالِفِ، إِلَّا أَنْ فِي هَذَا الْآخِرِ إشكالاً، حيث قبلوا التَّخْصِصَ وهو إخراج البعض بالنية، وقالوا في صريح الاستثناء: لا يفيد إن لم يُنطَق، أي: بأن نوى⁽⁴⁾، خلافاً للأشهب⁽⁵⁾ حيث قَبِلَ التَّخْصِصَ بالنية^{(6)*} وهذا مُناقضٌ⁽⁷⁾، وقد طال بحثي فيه مع كثيرٍ، فلم يحصل منهم فهمُ المعارضة، إلَّا بعد جهدٍ جهيدٍ، فيقع اليأسُ من الجواب، والله الموفق للصواب.

(1) (العامُ المخصوص: هو الذي لم تصاحبه قرينةٌ دالةٌ عن إنَّه مرادٌ به بعض أفرادهِ، وهذا ظاهرٌ في دلالة العموم، حتَّى يقوم دليلٌ على تخصيصهِ). "إرشاد الفحول" الشوكاني 2/687.

(2) في النسخة ب، ج دون: (أريد به الخصوص مجازاً.... بخلاف هذا القول فإنه عامٌ أريد به الخصوص).

(3) قال القرافي: (المحاشاة: هي تخصيصٌ بعينه من غير زيادةٍ ولا نقصانٍ، فليست المحاشاة شيئاً غير التخصيص). "الفروق" 300/4.

(4) أي: في المحاشاة لا بُدَّ أن تسبق النيةُ اللفظُ بالحلف، وأمَّا في الاستثناء فتتفع النيةُ الواليةُ لتمام الحلف، ولو حكماً؛ لأنَّه لا يضرُّ الفصل الاضطراريُّ، إذا الفرق الدقيق بينهما، أنَّ الاستثناء لا بدَّ فيه من التلفظ، بينما المحاشاة لا تحتاج للتلفظ بما نوى إخراجهِ، لذلك اشترط تقدُّم نيةٍ إخراجهِ قبل التلفظ باليمين، مثلُ قوله: (الحلال عليَّ حرامٌ) بعد إخراج الزوجة من الحلال بنيته لم تطلق عليه، لكن يحلف على ما ادَّعاه من المحاشاة، وإنَّما لم يُشترط التلفظ بما حاشاه وأخرجهِ؛ لأنَّه لمَّا أخرجهِ ابتداءً لم يدخل في لفظ الحلال حتَّى يُحتاج إلى إخراجهِ. انظر: "الفواكه الدواني" لأبي زيد القيرواني 2/918.

(5) (الأشهب: (ت 204هـ) هو أبو عمرو أشهب بن عبد العزيز، فقيه مالكيٍّ مصريٍّ، راوٍ للحديث، أخذ عن مالك بن أنس، لقي الشافعي. انظر: "الوافي بالوفيات" الصفدي 3/384، و"سير أعلام النبلاء" 504/9، و"شجرة النور الزكية" 142/1.

(6) في النسخة ب، ج (جعله تخصيصاً بالنية) بدل (حيث قَبِلَ التخصيص بالنية).

(7) لم أستطع تخريج كلام الأشهب لعدم وجود مؤلفاتٍ له، إنَّما اقتصرْتُ على الإحالة للمراجع التي أوردت كلامه وآراءه كالتَّالي: (رأى أشهب: أنَّ الاستثناء (بإلَّا) تنفع فيه النيةُ بخلاف الاستثناء "ب إن"، (روى أشهب: تنفع، وإنَّما فرَّق الفقهاء بين المحاشاة والاستثناء؛ لأنَّ المحاشاة هي أن يعزَلَ الحالف في نفسه ما وقعت عليه المحاشاة، فإذا عزَلَهُ في نفسه فلا يتناول اليمينَ بحالٍ، كما لو بالحلال عليه حرامٌ وحاشا الزوجة، أمَّا الاستثناء فهو إبطالٌ بحكم اليمين كما في الاستثناء ب (إن شاء الله)، أو لإبطال بعضٍ ما تأوَّله اليمين، فلا يكفي فيه النيةُ، وإنَّما يكفي الأشدُّ وهو القول). "صحيح مسلم" بشرح الأبي والسُّوسِي، و"مُكَمَّلُ إِكْمَالِ الْإِكْمَالِ" شرح "إكمال المُعَلَّم" كتاب الإيمان/باب (5) حديث (23) 6/43.

ثم إنَّ القرافيَّ في الفروق تعرَّضَ لإشكال المسألة كما كشفته بعد، وأجاب بأنَّ الذي لا يُقبل في النِّية هو العزم على الإخراج، ثمَّ بدا له فلم يخرج شيئاً، وهذا هو المذكور في الاستثناء، أمَّا إن أخرج بقلبه⁽¹⁾ * تتجزأ فهو معتبرٌ، وهو المذكور في قولهم: وخصَّصت نية الحالف، وهذا صحيحٌ لولا ما يعارضه من حكاية خلاف أشهب، لأنَّه حيث عزم أن يخرج بالقول فلم يفعل، يكون كمن عزم أن يطلق بلسانه فلم يطلق، وهذا في الطلاق لا يلزم إجماعاً؛ كما ذكره القرافي⁽²⁾ نفسه، نقله ابن غازي⁽³⁾ (ل132ب) وغيره⁽⁴⁾، فإذا كان لا يلزم في الطلاق الذي شأنه أن يُحتاط فيه فيلزم بأدنى شيءٍ، فكيف يختلف في حلِّ اليمين الذي لا يقع إلا بأقوى الأشياء، فلا يصحَّ حكاية قول أشهب على هذا الوجه⁽⁵⁾.

ورأيت في آخر الجزء الأول من ابن فرحون⁽⁶⁾ الإشكال، وجاء هو آخر الجزء لفظة فإن

قلنا.. إلى آخره، ولم يكتب الجواب، ولم أظفر بأول الجزء الثاني، ويؤخذ من ابن عبد الله⁽⁷⁾ * جوابٌ حسنٌ يدركه من لفظه، فتأملْه⁽⁸⁾.

(1) في النسخة د (أخرج) بدل (أخرج بقلبه).

(2) انظر: "الفروق" للقرافي، الفرق الثاني والستون والمئة 301/4.

(3) ابن غازي: (ت919هـ) محمد بن أحمد بن محمد بن علي بن غازي المكناسي الفاسي المغربي، برع بالتفسير والحديث والنحو، من مؤلفاته: "حاشية لطيفة على الألفية" و"تكميل التقييد وتحليل التعقيد" انظر: "نيل الابتهاج" ص334، و"شجرة النور" 276/1، و"هدية العارفين" 226/2.

(4) تبع ابن غازي والبناي وغيرهم القرافي قياسه التخصيص بالنية على التخصيص باللفظ في شرط المنافاة. انظر: "منح الجليل شرح مختصر خليل" محمد عيش 265/3.

(5) وقد نقل اللخمي عند مسألة المحاشاة الخلاف بقول "كلَّ الحلال علي حرام" (فقال مالك: يدخل فيه زوجته إلا أن يحاشيها بقلبه. وقال أشهب: لا تنفعه المحاشاة بالنية إلا أن يحاشيها بلسانه، ونقل الباجي وغيره عن أشهب صحة المحاشاة بالنية إذا لم يأت بلفظ "كل"). "التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب" خليل بن إسحاق، كتاب الأيمان والنذور 124/3.

(6) ابن فرحون: (ت799هـ) إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون برهان الدين اليعمری، مغربي الأصل، من مؤلفاته: "الديباج المذهب في أعيان المذهب"، و"تبصرة الحكام في أصول الأقضية والأحكام" انظر: "نيل الابتهاج بتطريز الديباج" ص34، و "تعريف الخلف" 197/1، و"الأعلام" 52/1.

(7) في باقي النسخ: (ابن عبد السلام) بدل (ابن عبد الله) وهو الصواب.

(8) قد يكون قصده باللفظ الحسن قول العز بن عبد السلام: (وشرط المخصص المنافاة) "منح الجليل شرح مختصر خليل" محمد عيش 156/3.

هو أن معنى مسألة الاستثناء الذي لا يفيد على المشهور بالنّية خلافاً لأشهب، إنّه عزم أن يتكلم بالمستثنى نطقاً ثم لم ينطق، ويُنيب عنه الإخراج بالقلب، فقد جعل الحالف الإخراج القلبيّ نائباً عن اللَّفْظيّ، وهو أضعف منه، فلا ينوب، فلا يفيد، وينوب عند أشهب⁽¹⁾ فيفيد، بخلاف مسألة النّية، فإنّه خصص بالنّية ولم يُرد الإخراج باللفظ حتى يُنيب عنه النّية، وهذا أمثل ما يكون.

ولم يتعرّض ابن عرفة لهذه المسألة⁽²⁾، وإنّما ذكرناها هنا لأنّ الكلام شجونٌ يجزّ بعضه بعضاً، وحرصاً على العلم يُذكر أينما يُذكر، والأعمال بالنّية.

رَجْعٌ، وقيل: إنّ الإخراج من التّصور السّاذج خالياً من الحكم فتخرج في الإقرار الثلاثة من العشرة خاليةً من الحكم المفهوم من (لك) فيقدر وكأنك قلت: (العشرة إلّا ثلاثة)، ثم توقع الحكم بعد الإخراج وهو (لك)، وعلى هذين فالمعنى⁽³⁾ في الكلمة المشرفة أنّ (إله) المنفّي صادقٌ على غير الله فقط غير مُتناولٍ لله، فهو عامٌّ أُريدَ به الخصوص، والقرينة (إلّا الله)، أو تخرج من الآلهة (الله) خالياً من حكمٍ وهو النّفي، فكأنك قلت: الآلهة غير الله منفيّة، وإنّما قدرنا الآلهة مع أنّه في اللفظة⁽⁴⁾ مفردٌ نكرة، لأنّ المعنى على ذلك، إذ القصد نفي الجنس، فافهمه فإنّه حسنٌ.

وأما الكليّة والجُزئيّة فالأقسام المقدّرة عقلاً أربعة، وفي الرّابع قسمان، وذلك (ل133أ) كونهما كليّين أو جُزئيين، فلا يصحّ لعدم صحّة الاستثناء، والتّناقض في الكلام بإثبات الشّيء، أي: أوقع أول الكلام مُثبتاً مُقرّراً في النّطق على صفةٍ ما، كأن يأتي به منفيّاً⁽⁵⁾، فإنّه يصدّق عليه أنّه أثبت في أول الكلام، أي: أوقع الكلام⁽⁶⁾.

ثم رفع ذلك الكلام⁽⁷⁾ بمخالفة الذي هو الإثبات الحقيقي في خصوص المسألة، وهذا معنى قول الشرح بإثباته مرّة، ثم يرفعه أخرى، فتأمّله.

(1) في النّسخة ب، ج (فلا ينوب ويقيّد عند أشهب) بدل (فلا ينوب فلا يقيّد وينوب عند أشهب).

(2) يقصد لم يتعرّض ابن عرفة لمسألة العزم؛ لأنّ المشهور اشتراطه النّية قبل تمام النّطق باليمين.

(3) في النّسخة ب، ج دون (وكانك قلت: (العشرة إلّا ثلاثة) ثم توقع الحكم بعد الإخراج وهو (لك)، وعلى هذين فالمعنى).

(4) في النّسخة ب، ج (اللفظة) بدل (اللفظ).

(5) في النّسخة ب، ج (ولو منفيّاً) بدل (منفيّاً).

(6) في النّسخة ب، ج دون: (أي: أوقع الكلام).

(7) في النّسخة ب، ج (الكلام) بدل (الإيقاع).

أو يبقى على ظاهره، أو (ثم) لغير ترتيب، كما هو مذهب اعتمد صاحبه على نحو: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [البقرة: 34]⁽¹⁾، أو (ثم) للترتيب الذكري⁽²⁾، فافهمه، فالذي لا يصح (الآلهة إلا الآلهة) أو (الله إلا الله)، وكذا كون الأول جزئياً،⁽³⁾ لأنه يصير نفى الله وأثبت الآلهة، وأدخل (لا) على المعرفة، واستثنى الأكثر من الأقل، وذلك كله مما لا يعقل⁽⁴⁾، وإنما يتناول بمثل هذا ليكون كالسبر والتقسيم⁽⁵⁾ للتخلص للمعنى اللائق بالمحل، وهو الرابع في وجه منه، وذلك أن القسم الرابع هو كون الأول كلياً، والثاني جزئياً هو المتعين، ثم إن نفي وجود غير الله من آلهة الباطل لا يصح، ولا غرض لنا به، إذ المتنازع فيه كونه إلهاً لا وجود ذاته على غير وصف الألوهية، إذ لا ضرر فيه، وإنما قلنا: لا يصح لأن نفي الشيء مع تحققه محال، وما ذكر عن الشُّمْنِي⁽⁶⁾ في الاستثناء أنه نفي آلهة الباطل صحيح على أحد وجوه، إما تنزيلاً لما لم يتحقق فيه ما به وصف منزلة المعدم، وتنزيل الموجود منزلة المعدم صحيح، وما قاله الشيخ السنوسي من عدم صحة نفيها صحيح أيضاً، إذ نفيها تحقيقاً غير صحيح بخلافه على سبيل التنزيل.

الوجه الثاني مما يصح به نفي الآلهة، أي: ونفي وقوع العبادة لها، مع تحقق وقوعها أيضاً، هو على سبيل التنزيل (ل133ب) المذكور، وعدم الصحة على التحقيق⁽⁷⁾.

الوجه الثالث مما يصح به، وهو الذي اقتصر الشيخ السنوسي عليه نفي أنها حق، لا نفي وجودها، ولا نفي وقوع العبادة لها، ثم إن حقيقة العبادة ردّ لمدعي حقيقتها ممن علمناه، ومن لم نعلم كيف ادعاؤه، فمعنى قول الشيخ نفي كل إله من مبدأ ما يقدر.. إلى آخره، مراده ما تقدّر ألوهيته ويزعم مدّعيها أنها حق، فيشمل الأصنام والشمس والكواكب، وما لم نعلم مما ادّعي، إذ لكل ألوهيته، تقديرًا أو إرخاء عنانٍ للخصم، لا تحقيقاً، فتُنْفَى

(1) وردت الآية الكريمة في النسخة الأصل بلفظ "ثم قلنا للملائكة".

(2) لا تختلف أنواع الترتيب ما بين النحويين والأصوليين، فهي إما: في الزمان (الترتيب المعنوي)، في الأخبار (الترتيب الذكري): هو عطف مفصل على مجمل - أي: عطف على التراخي -، في الرتبة (الترتيب الرتبي) انظر: "البحر المحيط" الزركشي 64/2، و"الإبهاج شرح المنهاج" السبكي 346/1، و"النحو الوافي" حسن 410/3.

(3) في النسخة ب، ج إضافة: (لا يصح أن يصير لا إله إلا الآلهة، وفيه من الفساد معنى ولفظاً ما لا يخفى).

(4) في النسخة د (مما يعمل) بدل (مما لا يعقل).

(5) السبر والتقسيم: هو ذكر الوجوه المحتملة ثم سبرها، أي: اختيار ما يصلح للعلية منها ونفي ما عداه. انظر: "علل النحو" ابن الوراق ص158.

(6) في النسخة ج (ما ذكر عند الاستثناء أن نفي آلهة) بدل (عن الشُّمْنِي في الاستثناء إنه نفي آلهة).

(7) في النسخة د دون: (الوجه الثاني مما يصح به نفي الآلهة، أن نفي وقوع العبادة لها مع تحقق وقوعها أيضاً هو على سبيل التنزيل المذكور، وعدم الصحة على التحقيق).

رداً على كون ألوهيتها حقاً، وليس مراد الشيخ حصر النفي في إلهٍ مقدّر الوجود، حتّى لا يشمل مدّعي المشركين، إذ وضع الكلمة المشرفة بإجماعٍ للردّ على المشركين فيما يدّعونهُ ممّا هو موجودٌ تحقّقاً وألوهيته تقديرًا، فلو نفينا مقدّر الوجود لم يكن محلّ النزاع⁽¹⁾، وقد ألف ابن العربي⁽²⁾ تأليفاً في نحو الثلاثين كراساً كبيرة في كيفية الردّ على المشركين واستنباطات⁽³⁾، وقد صرح الشيخ في إعرابه في أماكن أنّ المقصود نفْي الألوهية عن غير الله وإثباتها لله، وهذا المساعد للغة العربية، فإنّ مَنْ قال: (لا عالم إلاّ زيد) مقصده حصر العلم في زيد، لا نفْي ذاتٍ غير زيد، إذ لا غرض لنا بها بنفي، ولا يدفع هذا قولُ الشيخ بنفي ما يقدر؛ لأنّ المراد مقدّر الألوهية، إذ هي التي الكلام فيها لا مقدّر الوجود، فافهم.

فإنّ هذا موضعٌ أذكر فيه من حيث التحدّث بالنعم، إنّ الله ألهمني لما ذكرته، ولم أسمعهُ من مشايخنا، وهو معصودٌ كما علّمت بالعقل والنقل.

فإذاً تقسيم المصنّف في الرابع يصحّ أنّ لا يقسم لصحة جميعه، أو يقسم اعتباراً بالظاهر، كما فعل الشيخ، فتأمّله، والله الموفّق.

وما يقال من أنّ نفْي آلهة الباطل يكون معنى (إلاّ الله) عليه أنّه معبودٌ بباطل، لأنّ الاستثناء إثباتٌ لما نُفي فغلط، لأنّ المقصد أنّها صارت آلهة باطلٍ بنفي الألوهية عنهم، وحصرها في الله، فتحقّق في غيره الباطل، فتأمّله، فهو قريبٌ في قريب.

ثمّ إنّ قولنا (لا إله إلاّ الله) هل له خبرٌ محذوفٌ، أو خبرٌ موجودٌ على سبيل (ل134أ) التّفرّيع للمستثنى⁽⁴⁾، أو لا خبرٌ لا موجودٌ ولا مقدّر؟ وهذا مختار ابن عطاء الله⁽⁵⁾ في كتاب مفتاح الفلاح، قال: ((لأنّ الكلام تامّ

(1) في النسخة ب، ج (التناقض) بدل (النزاع).

(2) في النسخة د دون: (العربي).

ابن العربي: هو أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي الأندلسي، من مؤلفاته: "العواصم" "أحكام القرآن" "المحصول في أصول الفقه". انظر: "الأعلام" 183/2، "شجرة النور" 412/1.

(3) قد يقصد الشاويّ كتاب "العواصم من القواصم" المسمّى بالآراء الكلاميّة لأبي بكر بن العربي، أو يقصد كتاب "المتوسط في الاعتقاد والردّ على من خالف السنة من ذوي البدع والإلحاد" وكلاهما لابن العربي (ت543هـ).

(4) الاستثناء المفرغ: هو ما لم يُذكر فيه المستثنى منه، ولا يكون إلّا في الموجب المسبوق بنفي أو نهْي أو استفهام، مثال: (ما حضر إلّا خالد). انظر: "إيضاح المبهم" الدمنهريّ ص101 وما بعدها، و"شرح ابن طولون على ألفية ابن مالك" ابن طولون 294/1، و"الإرشاد الشافعي على متن الكافي في العروض والقوافي" الدمنهريّ ص85.

(5) ابن عطاء الله الإسكندريّ: (ت709هـ) هو أبو الفضل أحمد بن عيسى بن الحسن بن عطاء الله الجذاميّ نسباً، ولد بمصر، فقيه، صوفيّ، يلقّب بقطب العارفين، من مؤلفاته: "الحكم العطائية" و"القصص المجرد في معرفة المفرد". انظر: "الأعلام"

بنفسه من حيث المعنى، والاحتياج للخبر عند افتقار الكلام إليه⁽¹⁾، وهنا لا، فلا خبر أصلاً، وأيضاً ففي تقديره إيراداً وإفساداً، وإن كان يمكن الجواب، لكن كما قيل إياك وما يُعْتَذَر منه، وله نظائر في العربية منها: (حَسْبُكَ بَنَامُ النَّاسِ)، (كُلُّ رَجُلٍ وَضِيعَتُهُ)، و(ضَرْبِي زَيْدًا) قائمٌ في وجهه في ذلك كله، وأمثاله كثيرة، والله الموفق.

وأما القول بأنّ الخبر هو المستثنى بـ(إلا) على سبيل التّفرّيع فسيأتي بيانه وما فيه عند الكلام على الإعراب، وأما القول بأنّ خبره موجودٌ أو ثابتٌ مثلاً فهو الذي عليه كثيرٌ، لكن استشكله كثيرٌ، وذلك من حيث إنّنا نفينا وجودَ إله، ونفيُ الوجود لا يستلزم نفيَ الإمكان، فيقتضي إمكانَ شريكٍ، ومن حيث إنّ الوجود زائدٌ على الماهية، ونفيُ الوجود لا يقتضي نفيَ الماهية فاعلمه، ومن حيث إنّ نفيَ كون الإله موجوداً ينفي معه أن يكون واسطة⁽²⁾،*، وحيث كان باقياً لزم إثبات شريكٍ لا موجودٍ ولا معدومٍ، مع أنّ القصد نفي الشريك من كلّ وجه، وعلى أيّ حال فرض، فوجب لذلك نفي إمكانه لتناوله نفيه من كلّ وجه، إذ نفيُ الإمكان يتضمّن نفيَ الماهية، ونفيَ كونه واسطةً، ونفيَ كونه معدوماً يمكن⁽³⁾* وجوده.

والجواب مع الردّ لما ظنّه⁽⁴⁾* الصّواب من وجهين، أحدهما: أنّنا نفينا عنه الوجود لأنّه هو الذي يُتوهم مع الألوهية، أمّا حيث بقي معدوماً ممكناً الوجود أو واسطةً أو ذا ماهية، فلا يُتوهم فيه أنّه إله، لقيام البرهان العقليّ على نفي الألوهية عمّا ليس بموجودٍ. وأيضاً المقصود⁽⁵⁾* ما أثبتته الخصم، وليس في الخصوم من يدّعي هذا. وأيضاً فالقائل بإبقاء (ل134ب) الماهية بعد نفي الوجود، ألزموه قدم القادم، إذ لا معنى لانفكاك الماهية عن الوجود إلاّ سبقها، وذلك قولٌ بسبقية المعدوم⁽⁶⁾* المُفْضِي لقدم العالم، فنفي الوجود نفيٌ للماهية عند كلّ من يقول بحدوث العالم، فلا إيراد.

(1) وجدت كلام الإسكندريّ بالمعنى الإجماليّ وليس بالحرفيّة، فقد عرّض أقوال النّحاة والأصوليّين، عند قوله: (صحّ قولنا لا إله إلاّ الله من غير إضمارٍ) انظر: "مفتاح الفلاح" للسكندريّ، فصل في مباحث تتعلّق بكلمة لا إله إلاّ الله ص51 وما بعدها.

(2) في النسخة ب، ج (لا ينفي أن يكون معه واسطةً) بدل (ينفي معه أن يكون واسطة).

(3) في النسخة ب، ج (ممكناً) بدل (يمكن).

(4) في النسخة د (مع الردّ ظنه) بدل (مع الردّ لما ظنه).

(5) في النسخة ب، ج إضافة: (نفي).

(6) في النسخة د (قول شيخه بسبقية المعدوم)، نسخة ب (قول شيخه بتشبيه المعدوم) بدل (قول بسبقية المعدوم).

ويُجاب عن إلزام القائل ببقاء الماهية قدم العالم، إذ مُراده أن نفي الماهية أعم من نفي الوجود، ونفي الوجود أخص⁽¹⁾، والقصد النفي العام الذي لا يبقى معه احتمال بخلاف الوجود، فإن نفيته تَبَقَّ معه⁽²⁾ الماهية ولو فرضاً، لكنّ الجواب الحقّ الشامل للجميع هو أن القصد نفي ما يدّعيه الخصم، أو أن ما ذكر من ماهية أو واسطة لا تقبل الألوهية لقيام البرهان على وجوده، بل وجوب وجوده، وهذا محصل الجوابين السابقين، وقد علمت ردّ الثالث القائل: إن إبقاء الماهية يلزم منه قدم العالم، وهذه الأجوبة هي جواب واحد، ملخصه أن ليس الاحتياج إلا لنفي الوجود لا غير.

والجواب الثاني ممّا وعدنا به من أصل المسألة، أن لها جوابين، هو أن لو قلنا: لا إله ممكن، أو ذا ماهية سابقة على وجوده مثلاً، كان فساداً من جهة أنه ليس القصد بالكلمة هذا، وأنه يلزم منه فساد في الإثبات، إذ يكون: لا إله ممكن إلا الله فهو ممكن، وكذا في الماهية مثلاً، فتأمل.

وأشار إلى الأول بأنواعه الشيخ السنوسي⁽³⁾، وإلى الثاني التفتازاني في تلويحه، فافهمه⁽⁴⁾، ثم اعلم أنهم تارة ينفون الذات فيقولون: (لا إله موجود) من مبدأ ما يقدر.. إلى آخره، ما يذكرونه وهو مبني على بناء (لا) لأجل التركيب كما سيأتي بيانه، فهي لنفي الذات لا لنفي النسبة، كما نقله الدماميني⁽⁵⁾ عن صاحب [الإقليد]⁽⁶⁾، وهو مناسب لتقدير (موجود) خبراً، وتارة ينفون صفة الألوهية عن [غيره]⁽⁷⁾ وحصرها فيها؛ على سبيل القصر الإفرادي لا القلب، إذ ليس هناك من ينفيها عنه تعالى، بل ليس إلا المفرد (ل145أ) أو المشترك، فهو قصر إفرادي، وهذا مبني على التفرغ، ورفع الاسم المعظم على الخبرية، إذ لا يمكن عليه إلا نفي الصفة عن غيره، وإثباتها له كقولك: (ما قام إلا زيد)، فليس إلا حصر القيام في زيد، فلا تناقض بين كلامهم في جعلهم (لا)

(1) في النسخة د (أخص) بدل (نفي الوجود أخص).

(2) في النسخة ب، ج (ببقاء) بدل (تبقّ معه).

(3) يقصد قوله عند برهان وجوب القدم، وقوله باللاواسطة بين القدم والحدوث.

(4) انظر: "شرح التلويح على التوضيح" للتفتازاني، فصل في ألفاظ العام القسم الأول: باعتبار وضع اللفظ للمعنى 107/1.

(5) الدماميني: (828هـ) محمد بن أبي بكر بن عمر بن أبي بكر المخزومي المعروف بالدماميني، فقيه، أزهرّي، مالكي، لغوي.

من مؤلفاته: "تعليق الفوائد على تسهيل الفوائد - شرح التسهيل -" و"تحفة الغريب في حاشية مغني اللبيب". انظر: "الضوء اللامع" 184/7، و"شذرات الذهب" 181/7، و"الأعلام" 57/6.

(6) استُفيدت من النسخة السعودية، وهي القراءة الصحيحة قطعاً للترجمة التالفة:

صاحب "الإقليد شرح المفصل": هو تاج الدين أحمد بن محمود بن عمر الجندي (ت700هـ).

(7) استُفيدت من باقي النسخ، في النسخة الأصل (غير).

لنفي الذات مرةً والصفة أخرى، وعلى هذا الوجه تتفرّع أوجه الإعراب كُلُّها، غير وجه التفرّيع كما هي كذلك، أنّ (لا) لا خبر لها، وهذا كُلُّه يُقَاطُ لمثله.

وأما الاتصال والانفصال فيحتمل هذا المقام أوجهاً أربعةً على لحظٍ أو لحظين، وذلك أن تعلم حقيقة المتّصل، ما شمله الكلام الذي قبله، والمنفصل ما ليس كذلك، فمن هنا تتوجّه الأوجه الأربعة فيقال: هو أعني (إلا الله) استثناءً متّصل لشمول الكلام السّابق له، أي أنّه (إله)، ويقال: إنّه منقطع؛ لأنّ الكلام الأوّل مشتركٌ معه لفظاً ومجازاً لا حقيقةً، وشرط الاتصال اتّحاد الجنس، ويقال: لا متّصلٌ يعني لمباينته، إذ لم يجامعها جنساً، ولا منفصلٌ لأنّ المنفصل هو الذي لا يليق به اللفظ السّابق، نحو: (جاءت البقرة إلاّ زيداً)، أما هنا فاللفظ لا يليق إلاّ به، فليس له نظيرٌ في الانفصال، فإذاً ليس هو متّصلاً ولا منفصلاً، ويقال: متّصلٌ يعني لكونه يصدّق اللفظ الأوّل عليه، منفصلٌ لكونه ليس من جنس الأوّل، فهو متّصلٌ منفصلٌ على اللّحظين⁽¹⁾ فتأمّله، فإنّه نفيسٌ، والله الهادي لا ربّ غيره.

[المطلب الثّاني: ضبط وإعراب الكلمة المشرّقة]

المطلب الثّاني: في ضبطها وإعرابها وبنائها، أمّا ضبطها فما أبقي الشّيخ منه شيئاً يخفى، وفي تطويل المدّ بألف لا. ثالثها الفرق بين كونها من كافرٍ، فلا يمدّ لئلاّ تخترمه المنيّة قبل الإثبات، ثمّ هي أعني الكلمة المشرّقة قيل: إنشائيّة وقيل خبريّة⁽²⁾، والكلّ مُحتملٌ كما ذكره ابن عرفة وحكاه الرّصاع⁽³⁾ في الآيات البيّنات (ل135ب) في جمع آيات إعراب المغني⁽⁴⁾، مرتّباً لها على أوائل السّور.

(1) في النّسخة د (على جميع الحظين) بدل (على اللّحظين).

(2) الجملة الخبريّة: تحمل خبراً يحتمل الصّدق والكذب، مثال: (الطقس جميلٌ). الجملة الانشائيّة: تتضمن كلاماً لا يحتمل الصّدق ولا الكذب، مثال: (عليك بمكارم الأخلاق).

(3) الرّصاع: (ت894هـ) محمّد بن قاسم الأنصاريّ بن عبد الله الرّصاع، قاضي الجماعة بتونس، عارفٌ بالحديث، نحويٌّ، من مؤلّفاته: "التسهيل والتّقريب والتّصحيح لرواية الجامع الصّحيح" و"شرح حدود ابن عرفة المسمّاة الهداية الكافية" انظر: "الضوء اللامع" 287/8، و"معجم أعلام الجزائر" نويهض 151/1، و"شجرة النور الزكية" 259/2.

(4) يقصد كتاب "الجمع الغريب في ترتيب آي مغني اللّبيب" للرّصاع.

والثالث في أنها من الكافر إقراراً لكونه يؤخذ بها وبلوازمها، فهو كقول القائل: (لك عليّ عشرة إلا ثلاثة) كذا قال الرّصاع⁽¹⁾ وهذا غير لازم؛ لأنّ المؤاخذه لا تختصّ بالإقرار، فلو أعتق عبده لأخذ به من يوم العتق، وكذا هنا يؤخذ بالشهادة من يوم القول⁽²⁾ ولو كانت إقراراً لأخذ بلوازمها بما مضى من صلاة ونحوها وحقوق عباد، كمن أقرّ ببستان لفلان، فيؤخذ بغلته التي أكلها، فيقال: إنها إنشائية، ولو في حق الكافر، وانظر في ذلك، والله أعلم.

وأما إعرابها كذا عبر الشيخ وهو محتمل أن يكون على حذف معطوف، أي: وبنّاؤها، إذ (إله) مبني (إلا) الله) معرب، و(إله) معرب أيضاً⁽³⁾ في رأيي.

فلم تنحصر في الإعراب، ومحتمل لأن يكون على ما اصطلاح عليه من أنّ الكلام في الاسم من حيث ذاته تصريف، ومن حيث اجتماعه مع غيره إعراب، وإن كانت الكلمة مبنية فهو في مقابلة التصريف، وهذا أحسن. ثم إن الكلام في إعرابها على سبيل الاختصارات، لا بسبب دخولها مع النكرة وإرادة عموم النفي، كما عبر به الشيخ على معنى النفي العام، وهو المعبر عنه بالاستغراق، يجب فتح النكرة مفردة، أو نصبها مفردة النكرة، أو غيرها، فيفتح المفرد ويعرب غيره، وفتح المفرد عند الزجاج فتح إعراب، وحذف التنوين تخفيفاً.

وردّ بأن المحذوف تخفيفاً لا بُدّ أن يظهر يوماً ما لعدم المانع، وشأن الجائز وقوع كل من طرفيه بدلية، إذ به يُعرف جوازه، لأنّه مع وقوع أحدهما وعدم وقوع غيره البتّة واجباً⁽⁴⁾، وليس هو في الكلمة خصوصاً، حتى يمكن دعوى أنّ الرواية بأحد الجائزين تمنع وقوع غيره، وإن كان (ل136أ) جائزاً في الكلام، بل هو في نحو (لا رجل)، إذ لا قائل بتنوين المفرد، وبأنّه لا داعية للتخفيف بدليل (أبي بكر)، فهو لم ينون مع الثقل، فلم يوجب اجتماع كلمتين حذف تنوين الثانية فيهما، وبأنّ المطول يكون أحقّ بالتخفيف من المفرد، ولم يخفّ المطول إلا في ألفاظٍ سُمعت وأولت، وهذا دائم التخفيف، فلا يجوز.

(1) عدت إلى كتاب "الجمع الغريب" للرسالتين المحقّقتين في جامعة أمّ القرى؛ ولم أجد تخريج قول الرّصاع من سورة آل عمران لنهاية سورة الرعد للرسالة الأولى، ولا من سورة إبراهيم إلى آخر سورة سبأ من الرسالة الثانية، ولربّما القول ضمن الرسالة المحقّقة لسورة البقرة كاملة التي تعدّر الحصول عليها.

(2) في النسخة د (يوم القوم) بدل (يوم القول).

(3) في النسخة د (إلا الله) معرب أيضاً بدل (إلا الله) معرب و(إله) معرب أيضاً.

(4) في النسخة ب، ج إضافة (ظاهراً، وإما دليل على جوازه).

وأما قول غير الزَّجَّاج فالاسم مبني، وهل بناؤه لتركيب (لا) معه كسيبويه، فإنه بُني لامتزاج اسم بصوت، والصَّوت مبني، والممزوج مع المبني مبني، وإذا بُني مع اسم صوت يشبه الحرف، فلأن يُبنى مع الحرف أولى، فصارت (لا) مع الاسم كجزء منه، وإنما بُني معها ولم يُبنَ مع (ال) في نحو (الرَّجل) مع تخطي العامل لها⁽¹⁾ نحو: (جاء الرَّجل)، فهي أشدَّ جزئية⁽²⁾ لأنَّ البناء للتركيب.

فُرق بين حالتين: وهو أنَّ شأنها ككلِّ نافٍ ينفي النَّسب نحو: (لا يخرج زيد وما خرج)، و(لن) و(ليس) ونحو ذلك، فحيث قصد بـ (لا) نفي الذات أبدعوا لها ضرباً بديعاً خالفَتْ فيه وضعها في غير هذا الموضع، ووضع أخواتها، فركبت مع الاسم، إشارةً إلى أنَّ معناها مقصورٌ عليه، أعني نفي الذات لا نفي النَّسبة⁽³⁾، فلم تتركب مع الاسم، إذ ليست لنفيه، بل لنفي النَّسبة، ولا كذلك (ال)، إذ ليست لها حالتان؛ بناءً وتركيباً مع الاسم في أحدهما، لتفترق من الحالة الأخرى، كذا ذكره الدَّماميني عن صاحب [الإقليد]، والبناء للتركيب يكون فيما هو على نيّة عاطفٍ (كخمسَة عشر) وهو الذي ذكره الشَّيخ، أو مَرَجياً بشرط وجود وبه فيه لكونه صوتاً، وقد استشكل الدَّماميني دعوى التركيب في مثل هذا، حتى إنَّهم جعلوا الجميع⁽⁴⁾ متبوعاً أو مبتدأً مثلاً؛ لأنَّ ذلك إنَّما يكون عند سلب كلِّ جزءٍ عن مدلوله، وجعلهما دالَّين على مُسمًى واحدٍ (كبَعْلَبَك)، وهنا ليس كذلك (ل136ب)، لبقاء معنى (لا) ومعنى (رجل) مثلاً.

وجواب الشُّمَّني ﴿لَا يُسَمِّنُ وَلَا يُعْنِي مِنْ جُوعٍ﴾ [الغاشية: 7] إذ لا يكون هنا من باب (خمسَة عشر) إذ لا عاطف هنا يُنوي⁽⁵⁾.

(1) في النُّسخة ج، د (مع العامل بها) بدل (مع تخطي العامل لها).

(2) في النُّسخة ب، ج (أشدَّ جزئيةً من (لا)) بدل (أشدَّ جزئيةً).

(3) في النُّسخة ب، ج إضافة: (وبهذا العمل فارقت حالة جعلها لنفي النَّسبة).

(4) في النُّسخة ب، ج إضافة: (أعني (لا) ومدخولها).

(5) ذكر الشُّمَّني أنَّ مجموع (لا إله) ليس اسماً مجرداً ولا صفةً معتمدةً، ويقول: (بل هي اسمٌ مجردٌ مركَّبٌ من كلمتين خمسَة عشر في قولك: عندي خمسَة عشر). "المنصف من الكلام على مغني ابن هشام" للشُّمَّني، مبحث الجهة السادسة: ألا

لكن في كلام صاحب [الإقليد] ما يُستَرَوَح منه معنى التَّركيب، وهو أَنَّها لَمَّا جعل حُكمها في الاسم، واتَّصافها به على نوعٍ بديعٍ لإيجاب التَّفريق بين الحالتين لا على معنى سلب الدلالة كسيبويه⁽¹⁾، ولا على معنى الحرف العاطف (خمسة عشر)⁽²⁾.*

وقيل: إنَّ الاسم مبنيٌّ لتضمُّنه معنى (مِن) الزَّائدة، ومن ثمَّ جاء الاستغراق⁽³⁾، لأنَّ الحرف الزَّائد للتَّأكيد، وتأكُّد النَّفي بحرفٍ آخر في مثل هذا يفيد العموم، نحو: (ما في الدَّار من أحدٍ)، فمن ثمَّ جاء في (لا) الاستغراق، وأبدى الشَّيخ المؤلِّف للعموم وجهاً حسناً، هو أنَّ (مِن) الزَّائدة جيء بها من (التي) لابتداء الغاية، قال: وكأنَّه نفى كلِّ إلهٍ من مبدأ ما يقدر إلى غير غايةٍ، يعني تقدّم ذكرها كما نذكره في نحو: (إلى البصرة)، ولحظَّ الغاية لا يدفع الزَّيادة، إذ فرَّق بين لحظ الشيء وجعلِه محطَّ الكلام، فهي غاية لحظٍ لا غاية محضٍ، فتأمَّلْه.

ثمَّ إنَّ نِيَّةَ (مِن) ونِيَّةَ (الواو) في (خمسة عشر)⁽⁴⁾، يعارضه أنَّ المشروب لا يظهر وأنت تقول: (لا مِن رجل) و(خمسة وعشرة)⁽⁵⁾، فأين الإشراب؟

ولا يُجاب بأنَّ ذلك في لازم البناء ك (مِن) استقهاماً وشرطاً؛ لأنَّ (إن) و (الهمزة) لا يظهر معهما بخلاف البناء الطَّارئ في (لا رجل) و(خمسة عشر)؛ لأنَّا نقول: لو صحَّ ذلك لبُني التَّمييز والطَّرْف والحال لنِيَّةَ (مِن)، أو في (أو) في حالٍ، وهم فرَّقوا بينها⁽⁶⁾ وبين المبنيِّ من جنسها.

فالإشراب الذي من أمارته عدم الظُّهور⁽⁷⁾ والتَّقدير الذي من أمارته الظُّهور (كسِرْتُ يومَ الخميس) لصِحَّتْه في يوم الخميس، فتأمَّل ذلك.

(1) انظر: "الكتاب" لسيبويه 274/2، 276، 283.

(2) في النُّسخة ب، ج إضافة: (عدَّ تركيباً).

(3) في النُّسخة ب، ج (الاسم مبنيٌّ لا للتركيب بل لتضمُّنه معنى الحرف العاطف (مِن) الزَّائدة) بدل (الاسم مبنيٌّ لتضمُّنه معنى (مِن) الزَّائدة، ومن ثمَّ جاء الاستغراق).

(4) في النُّسخة ب، ج إضافة: (توجب البناء لأنَّه إشراب لا يقدر لفظ).

(5) نسخة ج (وخمسة عشرة) بدل (وخمسة وعشرة).

(6) في النُّسخة ب، ج (فرَّقوا بينها، أي: بين نوات العدد فلا ينافي الصرف وما معه، وبين المعنى المبنيِّ من جنسها) بدل (فرَّقوا بينها وبين المبنيِّ من جنسها، فالإشراب الذي من أمارته عدم الظهور).

(7) في النُّسخة ب، ج إضافة: (أعني عارض البناء كاسم (لا) ومركب العدد بالإشراب الذي من علامته عدم الظهور).

ويُجاب: بأنَّ المشروب إن كان لذات الشيء لا بسبب فلا يظهر، ك (من) و (ما)، وإن كان لأمرٍ آخر فإنَّه يظهر⁽¹⁾ ك (لا رجل) و (خمسة عشر)، وبعد المقطوعة عن الإضافة، ويكون علمنا الإشراب من البناء وعدم الإشراب من الإعراب (137أ)، وهذا أصلهم في أنَّ العِلَّ تابعةٌ للأحكام، كما يقول ابن الحاجب وغيره⁽²⁾، وهو حسنٌ، والله أعلم. ثمَّ إنَّ (من) المشروبة هنا تفيد لا عموم النَّفي، وجاءت لأجلها، فكيف توجب بناءً في الأصل، وهي جاءت من غيره ولغيره؟⁽³⁾.

ويُجاب: بأنَّ الحرف معناه لمدخوله، فمجلوبه كذلك، إذ العبد وما له لسيده، فاعرفه، ثمَّ على بناء اسم (لا) فمذهب سيبويه لا عمل لها في الخبر، وهو مرفوعٌ بما كان مرفوعاً به قبل⁽⁴⁾، أعني: بالمبتدأ الذي هو هنا (لا) ومدخولها، ويرد عليه إشكالُ التَّركيب لبقاء دلالة كلِّ جزءٍ، فكيف يجعل الجميع مبتدأً مخبراً عنه بخبرٍ على نحو ما سبق من الإشكال، وله، أي: لسبويه في الاسم مذهبان:

لا عمل لـ (لا) وهو المشهور من قوليه⁽⁵⁾، وحُجَّتُه أنَّها للتَّركيب كالجزء، والجزء لا يعمل في جزئه، وردَّ بمنع ذلك بدليل (أبي بكر)، فإنَّه جزءٌ حقيقيٌّ، وعملٌ أوله في ثانيه مع سلب دلالة الجزئية المحقَّق للجزئية، بخلاف (لا رجل)، فليست الأجزاء حقيقةً، بل تنزيلاً، وأيضاً فعدم إعمال الجزء من جهة أنَّه لو عمل في كلِّ الكلمة وهو من جملتها، لعمل في نفسه وهو باطل⁽⁶⁾، فلا يلزم ذلك.

(1) في النسخة ب، ج (فإنَّه لا يظهر) بدل (فإنَّه يظهر)

(2) يقصد بغيره، أي: مذهب جمهور التَّحويين. انظر: "المحاكمات" للشاوي 33/1.

(3) في النسخة ب، ج (توجب بناءً في كلمة لم تقدها، بل جاءت ولغيرها) بدل (توجب بناءً في الأصل وهي جاءت من غيره ولغيره).

(4) "الكتاب" لسبويه 274/2، 275.

(5) "الكتاب" سيبويه 76/3، 77.

(6) في النسخة ب، ج إضافة: (خصوصاً كون الخبر حرفاً هنا).

القول الثاني من قوليه: إنَّها تعمل في الاسم ولا عمل لها في الخبر كما سبق، وقال الأخفش بالتركيب وعملها في الاسم كسيبويه، لكنَّها عنده تعمل في الخبر رفعا⁽¹⁾، وكلام ابن مالك في الخلاصة⁽²⁾ محتمل⁽³⁾ فتأمل.

فتخلص في الاسم هل هو مبني أو معرب؟ قولان، وعلى بنائه فهل لها عمل فيه؟ قولان؛ وقد علمتهما، وإن عددت الجميع اسماً وخبراً لها وغيره، فخرجت لك أربعة أقوال⁽⁴⁾:

قيل: عاملة في الاسم والخبر، واسمها معرب، وهو للزجاج.

وقيل: في الاسم والخبر واسمها مبني، وهو للأخفش.

وقيل: عاملة في الاسم دون الخبر، وهو أحد قولي سيبويه.

وقيل: لا عمل لها في (137ب) الاسم ولا الخبر، وهو قوله الآخر، والاسم عليها مبني.

تنبيه: لا معارضة بين ما يذكره النحويين من أنَّ (لا) إن لم يبين الاسم معها احتملت الوحدة واحتملت نفي الجنس، وما يذكره الأصوليون من أنَّ النكرة في سياق النفي تعم⁽⁵⁾، فإنَّ المراد عند الأصوليين أنَّها تعم ظاهراً لا قطعاً، وإنَّما جاء العموم مع النَّصب لنية (من)، وهو من حمل منصوب على مجرور، بخلاف (لا) المهملة أو العاملة عمل ليس، إذ لا مناسبة بين مرفوع ومنصوب، فاعرفه فإنَّه حسن، ولم أره مسطوراً، تحصيل الاسم هنا على مذهب الزجاج، منصوب لا غير، وعلى غيره مبني اللَّفْظ، وفي محلَّه النصب والرفع على إعمال (لا) وإهمالها، ولها وجهان آخران يوجب كلُّ منهما رفع تابعها، وهو ملاحظتها مع اسمها؛ ولو على مذهب

(1) يصير المعنى على قول الأخفش: (كلَّ إله غير الله وجوده مُنتَفٍ)، أمَّا على قول سيبويه فيصير المعنى: (انتفى كلَّ إله غير الله متصِّف بالوجود). انظر بتصرف: من "حاشية الدسوقي على أمِّ البراهين" الذي أخذ عن الشاوي أقوال أغلب العلماء. ص 258.

(2) "الخلاصة" هي نفسها "ألفية ابن مالك" التي حظيت باهتمام العلماء، فقد أحصى "بروكلمان" في "تاريخ الأدب العربي" ص 84 تسعاً وأربعين عالماً شرحوا الألفية.

(3) أي: قول ابن مالك على حذف خبر (لا) العاملة عمل (أن).

(4) انظر: تفصيل الأقوال في "الإنصاف في مسائل الخلاف" الأنباري، المسألة (53) 366/1.

(5) في النسخة ب، ج دون: (وما يذكره الأصوليون من أنَّ النكرة في سياق النفي تعم).

الرَّجَّاجُ بالإعراب، كما قالوه في تابع اسم (أَنَّ) حيث رُفِعَ، فهُمَا كاسمٍ واحدٍ في محلِّ رُفْعٍ، أو ملاحظة حال الاسم قبل دخول (لا) عليه، وهو المُسَمَّى عندهم بالتوهُم، وهو تقدير ما ليس بكائنٍ كائناً كما⁽¹⁾ في بيت:

بَدَا لِي أَنِّي لَسْتُ مُدْرِكُ مَا مَضَى وَلَا سَابِقِ شَيْئاً إِذَا كَانَ جَائِياً⁽²⁾

وقاعدة التَّابِعِ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ إِنْ جَاءَ مَرْفُوعاً وَوُجِدَ الْمَتَّبِعُ مَرْفُوعاً فَلَا تَلَاخُظُ فِيهِ غَيْرُ هَذِهِ الْحَالَةِ، وَكَذَا إِنْ جَاءَ مَنْصُوباً بَعْدَ مَنْصُوبٍ، وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي التَّخَالُفِ، وَسَيَأْتِي بَيَانُ ذَلِكَ كُلِّهِ⁽³⁾، وَهَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي الْعَدَدِ مِنْ حَيْثُ ذَاتُهُ.

وَأَمَّا الْأَسْمُ الْأَعْظَمُ وَهُوَ (اللَّهُ) مِنْ قَوْلِنَا (إِلَّا اللَّهُ)⁽⁴⁾ فَقِيلَ: مَعْطُوفٌ، وَ(إِلَّا) عَاطِفَةٌ، وَلَا يَضُرُّ عَدَمَ التَّشْرِيكِ فِي الْمَعْنَى، إِذْ هِيَ فِي هَذَا كـ(بَل) وَ(لَكِنْ) تَتَّبِعُ مَا قَبْلَهَا لَفْظاً فَحَسَبَ، وَهَذَا مَذْهَبُ الْكُوفِيِّينَ⁽⁵⁾ وَيَزُودُهُ عَدَمُ النَّظِيرِ، إِذِ الْعَاطِفُ مُتَّبِعٌ مَا بَعْدَهُ لَمَّا قَبْلَهُ، فَلَا يَتَصَدَّرُ أَصْلاً، وَلَوْ كَانَ عَلَى نِيَّةِ عَدَمِ التَّصْدِيرِ، وَ(إِلَّا) هُنَا تَلِي الْعَامِلَ، فَنَقُولُ: (مَا قَامَ إِلَّا زَيْدٌ)، وَلَوْ كَانَتْ عَلَى نِيَّةِ (مَا قَامَ أَحَدٌ)، إِذِ الْمَعْتَبِرُ اللَّفْظُ، وَالْعَاطِفُ لَا يَلِي الْعَامِلَ (ل138) وَلَوْ لَفْظاً. وَقِيلَ: (اللَّهُ) نَائِبٌ فَاعِلٌ (إِلَهُ)، وَإِلَهُ بِمَعْنَى مَأْلُوه⁽⁶⁾، فَهُوَ كَمَضْرُوبٍ فِي نَحْوِ (لَا مَضْرُوباً عَبْدُهُ)، فَيَكُونُ نَائِبٌ فَاعِلٍ أَغْنَى عَنِ الْخَبَرِ، وَالْمَسْوُوعُ النَّفْيُ، كَمَا يُشِيرُ إِلَيْهِ قَوْلُ ابْنِ مَالِكٍ:

...وَكَاَسْتَفْهَمُ النَّفْيِ..... (7).....

(1) فِي النُّسْخَةِ ج، د (مَا لَيْسَ بِكَائِنٍ كَمَا) بَدَلَ (مَا لَيْسَ بِكَائِنٍ كَائِناً كَمَا).

(2) الْبَيْتُ "لَزْهَرِ بْنِ أَبِي سَلْمَى" فِي دِيْوَانِهِ ص287، "الْكِتَابُ" سَبْيُوِيَه 165/1، 29/3، "شَرْحُ الْمَفْصَلِ" ابْنُ يَعِيشَ 52/2، 56/7، "شَرْحُ شَوَاهِدِ الْمَغْنِيِّ" السَّبْيُوِيَّي 282/1، وَالْبَيْتُ أَيْضاً "لَصْرْمَةِ الْأَنْصَارِيِّ" فِي "الْكِتَابِ" سَبْيُوِيَه 306/1، "شَرْحُ أَبْيَاتِ سَبْيُوِيَه" 72/1، وَ"لَصْرْمَةِ" أَوْ "لَزْهَرِ" فِي "الْإِنْصَافِ فِي مَسَائِلِ الْخِلَافِ" الْأَنْبَارِيِّ 191/1.

(3) فِي النُّسْخَةِ ب، ج إِضَافَةٌ: (وَهَذَا بَيَانُ الْكَلَامِ كُلِّهِ).

(4) فِي النُّسْخَةِ ب، ج (قَوْلُهُ: (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)) بَدَلَ (قَوْلِنَا (إِلَّا اللَّهُ)).

(5) انْظُرْ: الْإِنْصَافُ فِي مَسَائِلِ الْخِلَافِ، الْأَنْبَارِيُّ، الْمَسْأَلَةُ (35) 266/1.

(6) انْظُرْ: "شَرْحُ التَّسْهِيلِ" الْمُسَمَّى "تَمْهِيدُ الْقَوَاعِدِ بِشَرْحِ تَسْهِيلِ الْفَوَائِدِ" نَازِرُ الْجَيْشِ 143/3، "اِسْتِفَاقُ أَسْمَاءِ اللَّهِ" الرَّجَاجِيُّ ص24.

أَي: إِلَهُ فَعَالٌ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ، كَأَنَّهُ مَأْلُوهٌ، أَي: مَعْبُودٌ مُسْتَحَقٌّ لِلْعِبَادَةِ، يَعْبُدُهُ الْخَلْقُ وَيُؤَلِّهُونَهُ.

(7) جُزْءٌ مِنَ الْبَيْتِ رَقْمُ 115 مِنَ الْفَيْئَةِ ابْنِ مَالِكٍ، وَتَمَامُهُ:

وَقَسَّ، وَكَاسْتَفْهَمُ النَّفْيِ وَقَدْ يَجُوزُ نَحْوُ: فَائِزٌ أَوَّلُو الرِّشْدِ

انْظُرْ: الْفَيْئَةُ ابْنِ مَالِكٍ ص15. أَي: إِنَّ النَّفْيَ مَسْوُوعٌ لَاسْتِعْمَالِ الْوَصْفِ الْمَذْكُورِ كَالِاسْتِفْهَامِ، مِثَالُ (مَا قَائِمُ الزَّيْدَانِ). انْظُرْ: "شَرْحُ التَّسْهِيلِ" لِابْنِ مَالِكٍ 274/1.

وهذا مردود⁽¹⁾ بأنه لو كان كذلك لما نصب، وقد روي نصبه.

ويجاب: بأنه ليس كل وجه يستمر⁽²⁾ إذ يرفع على لحظ، ويُنصب على لحظ⁽³⁾ آخر، وبأن (إله) جامد، والجامد لا يعمل وإن أول بمشتق، لأن غاية ما يقع للمؤول رفعه الضمير لا غير، فكيف يقال برفعه الظاهر، وأيضاً لو كان عاملاً لكان مطوّلاً، فكان يجب إعرابه فلا يُبنى.

ويجاب بأن القائل بهذا لا يُسلم⁽⁴⁾ أن التأويل بالمشتق لا يُوجب رفع النائب، وما المانع منه وقد قالوا: إنه يتعلق⁽⁵⁾ به المجرور وهذا عمل فلا يمتنع أن يعمل في الظاهر، لا يقال: إن المجرور يكفي فيه رائحة الفعل بخلاف النائب؛ لأننا نقول: وهذا النائب لا يحتاج لرائحة⁽⁶⁾ فعل من حيثية هي أنه نائب الخبر، والخبر عمليته بجهة الجمودية، فلا عمل فيه بحيثية الاشتقاق أصلاً، ولعل هذا الوجه هو الذي أوجب عدم كونه مطوّلاً، إذ جعل الاسم نائب الخبر ينزله منزلة الخبر، فلا يُعدّ مطوّلاً بعمله في الخبر، فعمل مذهب على هذا، وإن كان النحويون في الوجهين على خلافه.

وأجاب الشيخ عن عدم النصب مع الطول بأنه من باب ﴿لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ﴾ [الأنفال: 48]، {لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت}⁽⁷⁾ وردّ بأنه نادر، ولو كان منه لظهر يوماً ما لما سبق أن الجائر لا يُعلم جوازه إلا بوقوع كل من طرفيه، ولو باعتبار تركيبين.

وأيضاً فلا نسلم إنه مطول، أعني ﴿لَا غَالِبَ لَكُمْ﴾ [الأنفال: 48] ونحوه، لجعله المجرور متعلقاً بخبر محذوف، أي: (لا غالب غالب لكم)، (لا مانع مانع)، (ولا معطي معطي لما منع). وقيل: (الله) مبتدأ، (إله) خبر، كأنه

(1) أي ردّه الأخفش والكوفيون. انظر: "شرح التصريح على التوضيح" خالد بن عبد الله الأزهرى 194/1، و"شرح ابن النازم على ألفية ابن مالك" ابن النازم 75/1.

(2) في النسخة ب إضافة: (ليس كل وجه يستمر في حالين).

(3) في النسخة ب دون: (وينصب على لحظ) لكن النسخة الأصل أرجح، لأنها مفصلة للكلام السابق.

(4) في النسخة ب (يستلزم) بدل (يسلم).

(5) في النسخة ب (إنه لا يتعلق) بدل (إنه يتعلق).

(6) في النسخة ب (لا لرائحة) بدل (لرائحة).

(7) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الذكر بعد الصلاة (844). ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب استحباب الذكر بعد الصلاة وبيان صفته (593) عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه.

قال (الله إله)، ثم قَدَمَ وأخَر، ودخلت (لا) على المقَدَم فعل به ما يُفعل بعد دخولها لو كان اسماً لها، إعطاءً للفظ حقّه، كما وصلوا الضمير (138ب) (بكان) في نحو:

وَجِئْرَانِ لَنَا كَانُوا كَرَاماً⁽¹⁾

مع أَنَّ (كان) زائدة ولا عمل لها، ولو في الاسم في أحد الوجوه، وردّ بأنّه يلزم عمل (لا) مع عدم الترتيب وفي معرفة، ومع انتقاض النفي، وبأنّه يلزم بناء الخبر معها، وهي لا يُبنى معها إلا الاسم، ومحافظة على جعل المعرفة مبتدأ، محافظة على ما ليس بواجب مع ترك الواجب؛ فإنّ النكرة المخصصة إذا اجتمعت مع معرفة كانت النكرة هي المبتدأ، نحو: (فإنّ حسبك الله) وهذا المذهب للزمخشري⁽²⁾ جعله في أنموذج مستقلّ، أراد أن يُسمع فسمع الله به، وأراد أن يُعزى له في المسألة قول فعزى له، وقال برّد ما تقدّم، وبأنّه لو كان على نحو هذا لما صحّ نصبه، وقد نصب⁽³⁾ وفيه ما تقدّم فيما قبله.

فهذه ثلاثة أقوال: معطوف نائب مبتدأ، وعلى العطف يُقال فيه على أي شيء عطف، فيقال: هو كالبديل، فما أُبدل منه البديل يعطف عليه هذا، وسيأتي بيان ذلك. وقيل: إنّ بدل إمّا من ضمير موجود لقربه، ولأنّه على لفظه أي: على إعراب لم يذهب عامله، والأشياء تُفهم بالمقابل⁽⁴⁾.

فلما جعلوا (الله) إلى مقابلة البديل من اسم (لا) قبل⁽⁵⁾ دخول (لا)، وذلك محلّ زائل وهو المعنى بالتوهم⁽⁶⁾، كان معنى إنّ من اللفظ ههنا خلافاً، ذلك رأيي أنّه من محلّ ما في⁽⁷⁾، وهو معنى اللفظ، وإلا فتابع الضمير المبني لا يقال فيه: إنّّه تابع للفظي، نعم يُقال: إنّّه تابع على اللفظ، وعُورضت الأولوية بأنّ الظاهر أصلّ، فالإبدال منه أولى، وبأنّه مذكور، والإبدال من مذكور أولى منه من محذوف، واستشكل البديل

(1) صدر البيت: (كيف إذا مررت بدار قوم)، وهو للفرزدق في ديوانه 290/2، و"المقاصد النحوية" العيني 421/1، و"شرح التصريح" الأزهري 352/1.

(2) انظر: "شرح المفصل" ابن يعيش، فصل المبتدأ والخبر 225/1.

(3) في النسخة د دون: (وأنّه لو كان على نحو هذا لما صحّ نصبه، وقد نصب).

(4) في النسخة ب، ج (وإنما قلنا كذا لأنّ الأشياء تُفهم بالمقابل) بدل (والأشياء تُفهم بالمقابل).

(5) في النسخة ب، ج (جعلوا هذا في مقابلة البديل من اسم (لا) اعتباراً بحاله قبل) بدل (جعلوا (الله) إلى مقابلة البديل من اسم (لا) قبل).

(6) في النسخة ب، ج إضافة: (كان مقابله أنّه من محلّ باق).

(7) في النسخ ب، ج، د دون: (كان معنى أنّه من اللفظ ها هنا خلافاً، ذلك رأيي أنّه من محلّ ما في).

من الضمير بأنّ البدل في الاستثناء على حكم الاستثناء، فلا يبدل إلّا ممّا يُحتمل الاستثناء، والضمير جزئي لا يقبل الاستثناء فكيف يُبدل منه؟

وأجاب بعضهم: بأنّ الإمام ابن مرزوق⁽¹⁾ في شرح الخونجي⁽²⁾ جعل أنّ الضمير كلياً وضعاً جزئياً استعمالاً⁽³⁾ (ل139)، أو أنّه علم جنس وضعاً فيتخرج عليه ما هنا، فيصحّ العموم، وهذا فاسدٌ.

أمّا أولاً: فلأنّ كون الضمير كلياً وضعاً خلافاً للتحويين أجمعين عدا ابن هانئ⁽³⁾، وكذا كونه علم جنس، وأمّا ثانياً: فلأنّ كونه كلياً وضعاً لا يفيد عمومته في الاستعمال، فإنّ الخلاف في كليته وجزيته وضعاً، أمّا استعمالاً⁽⁴⁾ فهو جزئي بإجماع، ولذا كان أعرف المعارف عدا (الله) في قول سيبويه⁽⁵⁾، والصحيح أنّ الضمير جزئي وضعاً واستعمالاً على ما حَقّق في رسالة الوضع للعصّد⁽⁶⁾،

(1) ابن مرزوق: (ت842هـ) هو محمّد بن أحمد بن محمّد بن أبي بكر بن مرزوق التلمساني، المعروف بالحفيد، فقيه مالكي، حافظ الحديث، نحوي، ناظم، من مؤلفاته: "شرح الجمل للخونجي سمّاه "منتهى السؤل" و"روضة الأديب ومنتهى أمل اللبيب في شرح التهذيب". انظر: "الضوء اللامع" 50/7، و"نيل الابتهاج" 574، و"معجم أعلام الجزائر" 290/1.

(2) الخونجي: (ت646هـ) هو أفضل الدّين الخونجي، عالم بالمنطق، فارسي الأصل، شافعي المذهب، تولّى القضاء بمصر لفترة ثم توفي فيها، من مؤلفاته: "كشف الأسرار عن غوامض الأفكار" و"الجمل في المنطق". انظر: "طبقات الشافعية" للإسنوي 241/1، "سير أعلام النبلاء" 228/23، "شذرات الذهب" 236/5.

(3) ابن هانئ: (ت771هـ) هو أبو إسماعيل بن محمّد بن علي بن عبد الله بن هانئ اللخمي نسباً، الأندلسي بلداً، الغرناطي مولداً ونشأة، اشتهر باسم ابن هانئ، انتقل إلى بلاد الشام وصار قاضي القضاة فيها سنة (767هـ) برع في النحو والفقه والحساب والتفسير، من مؤلفاته: شرح ألفية ابن مالك. انظر: "طبقات المفسرين" الداودي 113/1، و"غاية النهاية في طبقات القراء" ابن الجزري 152/1، و"بغية الوعاة" ص456.

(4) في النسخة ب، ج (وكلامنا في التركيب وهو حال استعمال) بدل (أمّا استعمالاً).

(5) قال سيبويه: (لا يجوز لك أن تتادي اسماً فيه الألف واللام البيّة، إلّا أنّهم قد قالوا: يا الله اغفر لنا، وذلك من قبل أنّه اسم يلزمه: الألف واللام لا يفارقانه). "الكتاب" 195/2.

(6) الرسالة العضدية: في الوضع لعصّد الدّين الإيجيز (ت756هـ) وهي عن أحوال اللَّفْظ العربي من حيث الوضع وتقسيماته لشخصي ونوعي وعام وخاص في آداب البحث والمناظرة، ولها شروح عدّة كشرح أبي القاسم السمرقندي (ت907هـ)، شرح الملا الحنفي التبريزي (900هـ).

وبَيَّنَه على معنى⁽¹⁾ أَنَّ الواضع وضعه على أن يُستعمل في معنى ، فوضعه على هذا وضع جزئي⁽²⁾ فتأمل.

وغير هذا يؤدي إلى تخليط لا يبقى معه شيء من المعقول، وحيث كان كذلك فيقال: إنَّه مبني على مذهب ابن الحاجب، وهو أَنَّ ضمير النكرة نكرة⁽³⁾ ، وهذا عندي فيه نظر، فإنَّ كونه نكرة لا يفيد الاستثناء منه، كما أنَّه إن كان معرفة لا يمتنع الاستثناء، إذ لا خلاف في جواز (جاء الزيدون إلا زيد ابن سعيد) مثلاً، فالصواب في الجواب أن يُقال: إنَّ الضمير في (موجود) عائد على (إله)⁽⁴⁾ المستغرق نفياً، وذلك يوجب عمومته في مدلوله المصحح للاستثناء منه والمنع.

وأجوبته السابقة غلط، منشؤه توهم توقُّف الاستثناء على المنكر، حتى تعسف في تنكير الضمير، وأنَّ كل نكرة يُستثنى منها، وكل معرفة لا يُستثنى منها وليس كذلك، قال تعالى ﴿مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 66] ، وهذا الحكم ما عقلوه إلا قليل منهم.

وإما: بدل من (إله) على حالة يكون محل (إله) فيها الرفع، وهو على عمل (لا) في الاسم، فيراعى اعتبار محل الاسم قبل دخول (لا)، وهو المعنى بالنَّبعية على التوهم، أو من الاسم باعتبار أنَّ (لا) غير عاملة، أو من (لا) واسمها على تركيبها على الثلاثة الأقوال⁽⁵⁾ ، وعلى قول الرَّجَّاح، إذ إعرابه اسمها⁽⁶⁾ لا يمنع من ملاحظتها معه، كما قالوه في (إن) واسمها.

وردَّ البدل في أوجه لا تخصَّ وجهاً دون وجه⁽⁷⁾

(1) في النسخة ب (وبَيَّنَه على معنى) بدل (على معنى).

(2) وكذلك وضَّحه الدُّسوقي بأنَّ حاصل الجواب أنَّ معنى كونه جزئياً أنَّه وضع ليُستعمل في معنى، وإله المستغرق نفياً معنى وإن كان عاماً باعتبار مدلوله. انظر: "حاشية الدُّسوقي على شرح أمِّ البراهين" ص 260، و"حاشية محمد الدُّسوقي في شرح الرسالة العضدية" 87.

(3) قال الرضي في شرحه على كافية ابن الحاجب: (الضمير إذا عاد إلى نكرة مختصة بوجه، فهو معرفة، مثال (جاءني رجل فضربته)، وإلا فهو نكرة مثال (أرجل ضربته أم امرأة). شرح الرضي لكافية ابن الحاجب 1060/2.

(4) في النسخة ب، ج (الشيء) بدل (إله).

(5) أي: قولِي سيبويه وقول الأخفش.

(6) في النسخة ب، ج (لإعراب اسمها) بدل (إذ إعرابه اسمها).

(7) في النسخة ب، ج إضافة: (أي: من أي شيء أبدل من الضمير أو من الاسم توهماً أو غيره أو من (لا) و اسمها، فأول أوجه الرد).

أحدهما: (ل139ب) إنَّه بدل بعضٍ، ولا رابطٌ يعود منه على المبدل منه، وأجيب بأنَّ الضمير فيه أكثرُ لا واجبٌ، قال في [الكافية]⁽¹⁾:

وَكُونُ ذِي اشْتِمَالٍ أَوْ بَعْضٍ صَحِبَ بِمُضْمَرٍ أَوَّلَى وَلَكِنْ لَا يَجِبُ⁽²⁾

وردَّ بأنَّ كونه أكثرَ لا يقتضي عدمَ وجوده بالكليَّة، وهو لا يوجد أصلاً، وأجيب بأنَّ الضمير إنما يحتاج إليه حيث يُخاف استئنافُ التابع فيربط بالضمير، أمَّا هنا (فإلّا) رابطةٌ وكافيةٌ⁽³⁾ في دفع الاستئناف، كذا أجاب به الرصاع في إعرابه.

وردَّ بأنَّ الرابط ما يكون في الصنّاعة رابطاً، ولم يعد أحدٌ⁽⁴⁾ إلّا في الروابط.

الثاني مما ردَّ به البذل: أنَّ شرط البذل الموافقة في المعنى، وهذا مخالفٌ لما قبله، لأنَّ نظير هذا (أكلت الرغيف ثلثه)، وهو موافقٌ لما قبله⁽⁵⁾ في معنى عامله الذي هو الأكل، (الله) مثبتٌ وما قبله منفيٌّ، فتخالفاً.

وأجيب: بأنَّ المراد توافقهما في العامل، والتخالف في النفي والإثبات لا يضر، فإنَّ المراد من البذل الاشتراك في العامل وهو حاصلٌ⁽⁶⁾، وردَّ بأنَّ شرط البذل الاتحاد في النسبة المعنويّة، قال ابن مالك: ((التابع المقصود بالحكم بلا واسطةٍ هو المسمّى بدلاً))⁽⁷⁾.

وأجيب: بأنَّ المراد الاتحاد بعد إبطال النفي، فقد وقعت النسبة بعد الإبطال بـ (إلّا) للنفي⁽⁸⁾، وهذا جوابٌ دقيقٌ خفيٌّ على بعض المحقّقين، فقال: كون الأولى منفيّةً والثانية مبطلّة⁽⁹⁾ النفي هو عين التّخالف المعنويّ،

(1) استقيدت من باقي النسخ، في النسخة الأصل (الكبرى). (الكافية) هي الأصح بدلالة تخريج البيت الشعري من الكافية لابن مالك.

(2) "شرح الكافية الشافية" ابن مالك التي اختصرها من منظومته الكبرى وهي تقارب 3000 بيت شعري باب البذل 1274/3.

(3) في النسخة ب، ج (فلا رابطة وإلّا كافية) بدل (فإلّا رابطة وكافية).

(4) في النسخة ب، ج إضافة (لفظة).

(5) في النسخة ب، ج دون (لأنَّ نظير هذا (أكلت الرغيف ثلثه) وهو موافقٌ لما قبله).

(6) في النسخة ب، ج إضافة (لأنَّ العامل في نحو (ما قام أحدٌ إلّا زيد) هو (قام) وأنَّه عاملٌ في المبدل منه والبذل).

(7) "المساعد على تسهيل الفوائد" - شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك - ابن عقيل، فصل تعريف البذل وأنواعه 247/2.

(8) وكذا ذكر الدسوقي الناقل عن الشاوي غالباً، بأنَّ البذل والمبدل منه هنا قد اتّحدا في النسبة بعد إبطال النفي بـ (إلّا)، لأنَّه بعد إبطاله صارت النسبة واقعةً فيهما. "حاشية الدسوقي على أمّ البراهين" ص 265.

(9) في النسخة ب، ج (كون اللفظ الأول منفيّاً والثاني مبطل) بدل (كون الأولى منفيّة والثانية مبطلّة).

ونحن نريد اتِّحَادَ النِّسْبَةِ، قال: وهذا كلامٌ فاسدٌ، فإنَّ المجيب صرَّحَ ببقاء النَّفْيِ في الأوَّل وإبطاله في الثَّاني، ومع ذلك قال: هما متَّحَدان في النِّسْبَةِ، وذلك على وجهٍ خَفِيَ على هذا المحقِّق⁽¹⁾ وهو أنَّ الاتِّحاد على قسمين:

الاتِّحاد الظَّاهر: وهو المعلوم، وهذا غير خَفِيٍّ، فإنَّ اتِّحاد النِّسْبَةِ وقوعُها في الثَّاني على حسب الوقوع في الأوَّل نحو: (جاء زيد أخوك).

الثَّاني: الاتِّحاد على حسب ما يعرض في الكلام من بعض الحروف، وذلك في حروف الجرِّ، ففيها الوجهان، وذلك نحو: (مررت بزيد) فإنَّ (الباء) جرَّت معنى (ل140أ) الفعل على حاله وهو المرور، فهذا هو القسم⁽²⁾ في الحرف.

القسم الثَّاني: المجرور بحرف استثناءٍ (كخلا وعدا وحاشا)، فإنَّها تجرَّ معنى الفعل الذي قبلها على حسب ما لاقَ بها لا على حسب ظاهره، وذلك أن تقول: إن حاشا جرَّت معنى الفعل الذي قبلها⁽³⁾ على حسب ما يعطيه معناها، وهو المحاشاة⁽⁴⁾.

فالمعنى أنَّ الحرف أوصل القيام مثلاً إلى ما بعده على حسب التَّنْزِيهِ عنه، المفهوم من الحرف، فكذا هنا أوصل البدل⁽⁵⁾ الاتِّحادَ الظَّاهر، كما في نحو: (جاء زيد أخوك)⁽⁶⁾. وقد يكون على نحو ما يليق بما عُرض في الكلام، فإنَّ البدل مع (إلا) يوافق ما قبله على نحو ما تعطيه (إلا) من المعنى، وهو الاتِّحاد في النِّسْبَةِ، ولا يضرُّ أنَّ الأولى نفْيٌ والثَّانية إثباتٌ؛ لأنَّ ذلك مقتضى العارض من الكلام، وهذه الشُّبهة، أعني عدم الاتِّحاد هي التي أوجبت لحدَّاق المتأخِّرين⁽⁷⁾ القول بأنَّ حروف الاستثناء لا تتعلَّق بشيءٍ، فتأمَّلْه.

(1) في النُّسخة ب، ج (وقد خَفِيَ على هذا المحقِّق وجه اتِّحاد النِّسْبَةِ) بدل (وذلك على وجهٍ خَفِيَ على هذا المحقِّق).

(2) في النُّسخة ب، ج (القسم الأوَّل) بدل (القسم).

(3) في النُّسخة ب، ج دون: (على حسب ما لاقَ بها لا على حسب ظاهره، وذلك أن تقول: إن حشي جرَّت معنى الفعل الذي قبلها).

(4) اختلف النُّحاة بأداة الاستثناء "حاشا"، فمنهم من اعتبره حرف جرٍّ كسيبويه، ويُقال فيها "حاش" "حشا"، ومنهم من اعتبره كالحروف الزائدة كابن هشام، ولعلَّ هذا ما قصده المؤلف بالمحاشاة هنا، لأنَّه سبق ذكره للمحاشاة عند الفقهاء في (ص/259).

(5) في النُّسخة ب، ج دون: (أوصل البدل).

(6) في النُّسخة د (زيد أخوك) بدل (جاء زيد أخوك).

(7) ربما قصد ابن هشام، فقد ذهب إلى أنَّ "حاشا" من الحروف الزائدة، لأنَّها ليست على نمط حروف الجرِّ الأصليَّة، إذ "حاشا" لا توصل المعنى إلى ما بعدها، بل تزيل معنى الفعل. انظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، باب المستثنى 225/2.

والجواب ما سبق من الاتحاد على ما يليق بالعارض في الكلام، كما حققه الدماميني، فتأمل⁽¹⁾، ثم هذان الإشكالان أعني إشكال عدم الضمير وإشكال عدم الاتحاد في النسبة هما على أنه بدل بعض، وعليه قد أُجيب بجواب آخر هو منع الاتحاد في بدل البعض دائماً، وذلك أنك تقول: (أكلت الرغبة ثلثه)، فالثلث مأكول دون الرغبة⁽²⁾، وكذا بدل الاشتغال⁽³⁾، فلا يختص هذا البديل بالمخالفة، بل نُظَرَّأه كذلك.

ورد بأن التحالف مع غير (إلا) باعتبار ما آل إليه الأمر، أما في الظاهر فقد أثبت الأكل للرغيف، ثم أثبتته لثله فقط، لكن يلزم من ذلك⁽⁴⁾ رفعه عن بقية الرغبة بخلافه مع (إلا)؛ فإن التحالف صريح على إن بدل البعض قد رده بعضهم لبذل الكل من حيث إن المعنى (أكلت بعض الرغبة)، ثم فسّر البعض بأنه الثلث مثلاً، فتأمل.

الثالث من أصل الاعتراضات على البديل تعريفه، و(لا) لا تعمل في معرفة.

الرابع إثباته و(لا) لا تعمل (ل140ب) في مثبت، ويُجاب عنهما بأن ما ذكره غلط، منشؤه أن كل تابع بعد (إلا) يكون معمولاً لـ (لا) و(ليس) كذلك، فإن البديل هنا بالرفع على كل وجه مما سبق، لم يدع عمل فيه لها، بل هو مرفوع على أنها لا عمل لها، أو على محل الاسم توهمًا بحالته قبل دخولها، أو على التركيب⁽⁵⁾، وعلى كل لا عمل لـ (لا) فيه فاعرفه، وكذا على أنه من الضمير، وكل ما قيل في البديل من الأوجه الأربعة يُقال

(1) في النسخة ب دون: (والجواب ما سبق من الاتحاد على ما يليق بالعارض في الكلام على ما حققه الدماميني فتأمل).

(2) سأذكر جواب الدماميني فيه خلاصة المسألة، أجاب بأنهم لم يشترطوا الضمير في بدل البعض من حيث هو ضمير، وإنما اشترطوه من حيث كونه رابطاً، فإذا وُجد الرابط بدونه حصل الغرض من غير جمود على اشتراطه، وهنا الربط متحقق بدونه، وذلك لأن (إلا) وما بعدها من تمام الكلام الأول، و (إلا) لإخراج الثاني من الأول، فعلم أنه بعضه، فحصل الربط بذلك ولم يُحتج إلى الضمير، بخلاف (أكلت الرغبة ثلثه) فإنه لا رابط فيه إلا الضمير، فكان لا بد منه. انظر: "شرح الدماميني على مغني اللبيب" الدماميني الباب الرابع: في ذكر أحكام يكثر دورها ويقبح بالمعرب جهلها 390/2.

(3) بدل الاشتغال: هو البديل الدال على معنى من المعاني أو الصفات التي اشتمل عليها المبدل منه، دون أن يكون جزءاً حقيقياً منه مثال: (أعجبنى الطائر صوته) فالصوت ليس جزءاً ملموساً حقيقياً من الطائر كالريش مثلاً. انظر: "موسوعة النحو والصرف والإعراب" إميل يعقوب ص417.

(4) في النسخة ب، ج إضافة (كله).

(5) أي: بسبب التركيب فهي لا تعمل في اسمها، فلما كان اسمها يلاصقها عملت فيه بخلاف الخبر. انظر: "حاشية الدسوقي على أم البراهين" ص258.

على العطف على ما قال به، وما ذكرناه من دفع الاعتراض بعمل (لا) في معرفة أو مثبت، وهو الذي أوجب للشيخ وغيره تخصيص الاعتراض بالقول بالخبرية⁽¹⁾ كما سيأتي.

تنبيه: قد سبق لنا في الكلام إشارة إلى احتمال آخر في البذل، وهو أنه ليس بدل بعض، وهو صحيح كما نقله الشيخ⁽²⁾ عن ابن الضائع⁽³⁾، وهو أن (إلا) وما بعدها بدل⁽⁴⁾، فيكون بدل كل من كل، فإذا قلت: (ما قام أحد إلا زيد)، ف (إلا زيد) إلا هو الأحد الذي نفيت عنه القيام، يعني أن (غير زيد) هو الأحد، الذي نفيت عنه القيام، فيكون بدل كل من كل.

وقد نقله ابن عقيل⁽⁵⁾ في شرح التسهيل⁽⁶⁾ بأنه قول في المسألة، وما ذكره ابن الضائع⁽⁷⁾ إماماً ترجيح له، أو أنه لم يحفظه لغيره، فذكره من عند نفسه، ويكون من وقع الحافر على الحافر⁽⁸⁾.
والحق كما قال ابن الضائع إنه أشبه شيء ببذل الشيء من الشيء من بدل البعض من الكل⁽⁹⁾، وإنما كان واسطة؛ لأن مجرد إحلاله محل المبدل منه، لا يجب كونه بدل كل من كل.
والحاصل: إن روعي للاسم كان بعضاً، وإن روعي له مع (إلا) كان بدل شيء من شيء، فصار بالملاحظتين جميعاً واسطة، فتأمل.

(1) لأن الخبر إمام مساوٍ للمبتدأ في الما صدق (كالإنسان ناطق)، أو أعم منه (كالإنسان حيوان) انظر: مرجع سابق ص 258.
(2) هذا من جملة كلام ناظر الجيش الذي نقله الدماميني، وأتى به استدلالاً على أن اختلاف البذل والمبدل منه بالإيجاب والنفي لا يضر، كذا قال السكتاني واعترض بأن ابن الضائع جعل البذل في (ما قام أحد إلا زيد) هو (إلا زيد) (لا زيد وحده)، وحينئذ فلا تخالف بين البذل والمبدل منه. انظر: "مخطوط حاشية السكتاني" (ل 120/ب).
(3) ابن الصائغ: (ت 680 هـ) هو أبو الحسن علي بن يوسف الإشبيلي الكتاني الأندلسي، المعروف بابن الصائغ، نحوي، مؤرخ، من مؤلفاته: "شرح كتاب سيبويه" و"شرح جمل الزجاج" انظر: "سير أعلام النبلاء" 276/17، و"بغية الوعاة" 156/1، والأعلام 333/4.

(4) انظر: "تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد" ناظر الجيش 3396/5.

(5) ابن عقيل: (ت 769 هـ) هو أبو محمد عبد الرحمن بن عبد الله بن محمد القرشي الهاشمي، بهاء الدين، من نسل عقيل بن أبي طالب، ولد بالقاهرة، فقيه، قاض، لغوي، عالم منطقي، من مؤلفاته: "مختصر الشرح الكبير" و"الجامع النفيس". انظر: "البدر الطالع" 386/1، و"شذرات الذهب" 145/6، و"الأعلام" 237/4.

(6) انظر: "المساعد على تسهيل الفوائد" ابن عقيل 560/1.

(7) فقط في النسخة الأصل (ابن الضائع) بباقي النسخ (الصائغ).

(8) في النسخة ب (الحاجر على الحاجر)، ج (الحاقد على الحاقد) بدل (الحافر على الحافر).

(9) انظر رأي ابن الضائع في "ارتشاف الضرب من لسان العرب" ابن حيّان الأندلسي 1524/3، و"شرح التصريح على التوضيح" خالد الأزهرّي 550/1.

وأما الشَّلُوبَيْن⁽¹⁾ فاستشكله من جهة عدم الإحلال⁽²⁾، والبديل شرطه صحّة الإحلال، وأجاب بأنّه على التَّوَهُّم⁽³⁾، أي: على تَوْهَم (ما فيها أحدٌ إلّا زيدٌ)، وهنا على معنى العبوديّة موجوداً أو في الوجود إلّا الله^{(4)*}، هذا تمام الكلام في البديل.

وقيل: إنّ (إلّا الله) صِفة مرفوعة (ل141) لحصول شروط كون (إلّا)^{(5)*} صِفة⁽⁶⁾، وهو كونها بعد نكرة جمعاً أو شبهه، وهو هنا شبه جمع بسبب النقي، وعليه وعلى البديل (إلّا) بمعنى غير، وأعطى إعرابها لما بعدها لكونها حرفاً لا يحتمل إعراباً، وهي نعتٌ على نحو البديل^{(7)*} والعطف إلّا في وجه الضمير في (موجود)^{(8)*} فإنّه لا يأتي هنا، إذ يجعل نعتاً للضمير، لأنّ الضمير لا يُنعت^{(9)*}.

ثمّ الاعتراض بعمل (لا) في مثبتٍ أو معرفة، يردّ بأنّه لا عمل لـ (لا) فيه على جميع الأوجه السابقة، ثمّ إنّه يعترض بالضمير^{(10)*} إذ هو شرط في الصّفة ويُجاب بأنّه في قوّة التّأويل بمشتقّ، فالضمير في التّأويل، وتكون (إلّا) أيضاً بمعنى (غير) على هذا الوجه^{(11)*}، واعتراض بأنّه لا يحسن كونها صِفةً إلّا بجعل (إلّا)

(1) الشَّلُوبَيْن: (ت645هـ) هو أبو عليّ عمر بن محمّد بن عبد الله الأزديّ الأندلسيّ الإشبيليّ، المعروف بالشَّلُوبَيْن -أي الأبيض الأشقر- نسبة لقريته شلوبينية، من أئمّة النّحو، من مؤلّفاته: "شرح الجزوليّة الكبيرة" انظر: "سير أعلام النبلاء" 206/23، و"وفيات الأعيان" 451/3، و"شذرات الذهب" 238/5.

(2) أي: حلول (زيد) مكان (أحد) في مثال (لا أحد فيها إلّا زيدٌ)، الإشكال فيه أنّ (زيداً) بدلٌ من (أحد)، وإجابته على التَّوَهُّم، أي: التّركيب الذي فيه (لا) هو هذا التّركيب الذي فيه (ما) لاتّحاد معناهما، فتجري فيهما نفس الأحكام، فيكون المعنى لا يستحقّ العبادة أحدٌ إلّا الله سبحانه، أو ما في الوجود إلّا الله. والسكّتانِي كذلك أقرّ جواب الشَّلُوبَيْن. انظر: "مخطوط حاشية السكّتانِي" (ل102).

(3) انظر قول الشَّلُوبَيْن في "حاشية الصّبان على الأشمونيّ" 146/2.

(4) في النّسخة ب دون (ما فيها أحدٌ إلّا زيدٌ)، وهنا على معنى لا يستحقّ العبوديّة موجوداً أو في الوجود إلّا الله.

(5) في النّسخة ب، ج إضافة (صِفة مرفوعة لحصول شروط كون (إلّا) صِفة).

(6) قال السيوطي: (الأصل في (إلّا) أن تكون للاستثناء، وفي (غير) أن تكون وصفاً، ثمّ قد تعمل إحداها على الأخرى، فيوصف بـ (إلّا) ويستثنى (بغير)... والوصف بها وتباليها، لا بها وحدها، ولا بالتّالي وحده، وحكمه كالوصف بالجارّ والمجرور). "مع الهوامع" للسيوطي 271/3، 270.

(7) في النّسخة ج، د (تجري في متبوعها ما جرى في البديل) ب (تجري في البديل) بدل (على نحو البديل).

(8) في النّسخة ب (إلا في وجهه في مرجوح الضمير) ج (إلا في وجهه في موجود الضمير) بدل (إلا في وجه الضمير في موجود).

(9) في النّسخة ب، ج، د إضافة: (على أنّ "ابن عصفور" الاستثناء أن تكون النّكرة نعتاً، وأن يُنعت الضمير، فعليه يتأتى نعت الضمير بـ (إلّا) وما بعدها) وبينهما اختلاف بسيط.

(10) في النّسخة ب (يعترض بعدم الضمير) بدل (يعترض بالضمير).

(11) في النّسخة ب (فالضمير في المؤول به وهو أنّ إلّا بمعنى (غير) على هذا الوجه، و(غير) بمعنى مغاير) بدل (فالضمير في التّأويل، وتكون (إلّا) أيضاً بمعنى غير على هذا الوجه).

بمعنى (غير)، وحيث جُعِلت بمعنى (غير) لم يحصل إثبات الألوهية لله صريحاً، بل بالمفهوم، ثم هذا المفهوم إن روعي صورة اللفظ كان مفهوم لَقَب، إذ هو في الجوامد، وإن لوحظ به اشتقاق تأويلاً كان مفهوم صِفة⁽¹⁾ والأول ضعيف، والثاني غير مُجمع عليه، فلا يفيد إثبات الألوهية لله تصريحاً، والمقصود من هذا الكلام أمران، نفي الألوهية عن غير إله، وإثباتها لله، والكلام غير مفيد ذلك، ثم هذا البحث لا يخص القول بالصِّفة، بل على كونه نافياً أو بدلاً أو خبراً⁽²⁾، هو كذلك فلا خصوصية للقول بالصِّفة.

ويُجاب: بما يذكره الشَّيْخ⁽³⁾ آخرًا في القول بالاستثناء من أنَّ الشَّيْء قد تكون دلالة لغةً بالمفهوم، وينقله العرف لدلالة المنطوق، فهذا اللفظ صار في عرف الشرع منطوقاً، على أنَّه لا يسلم أنَّ القصد بها شيآن، بل المقصود نفي ألوهية الغير، إذ هو المتنازع فيها، أمَّا إثبات ألوهية الله فلا منازع فيها⁽⁴⁾ ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [الزخرف: 87]، والذهرية⁽⁵⁾ القائلون بنفيه لم يعتبرهم، فكأنهم لضعف أمرهم غير عقلاء، وهم الذين قالت لهم رسلهم: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم: 10].

وأما الاعتراض لأصحاب العلة والطبيعة (ل141ب) فغير صحيح؛ لأنهم لم يثبتوا إلهاً آخر، بل جعلوا إله الحق علةً أو طبيعةً، وذلك لا يوجب شركة من حيث العقيدة، وإن كانت من حيث نفس الأمر يصير ما أثبتوه بدعواهم إليها إلهاً آخر، فتأمل.

فإذا علمت أنَّ (إلا) بمعنى (غير) على جميع الأقوال، علمت ما في تخصيص المصنّف لذلك بالصِّفة.

وقد اعترض الشُّمْنِي في جزءٍ لطيف له في الكلمة المشرفة القول بالصِّفة⁽⁶⁾، بأنّه ملزومٌ للفساد من جهة أنك إن قدرته قبل الخبر، كان استثناءً من الحكم قبل ذكره، يعني من تقديم المستثنى على المستثنى منه، وذلك

(1) في النسخة ب (ولو خصّ به اشتقاق تأويلٍ بمعنى مغاير كان مفهوم صِفةٍ) بدل (وإن لوحظ به اشتقاق تأويلاً كان مفهوم صِفةٍ).

(2) في النسخة ب (بدلاً أو خبراً أو تمييزاً) بدل (نافياً أو بدلاً أو خبراً).

(3) في النسخة ب (ويُجاب عن كون التركيب لا يفيد إثبات الألوهية لله بما يذكره الشَّيْخ).

(4) في النسخة ب إضافة: (لقوله تعالى في شأنهم).

(5) الذهرية: هم من يعتقدون بأنّ الدَّهر غير مخلوقٍ ولا نهائيٍّ وهو السبب الأول للوجود، أي: يعتقدون بقدمه وعدم فناء المادة، وهم ينكرون البعث والحشر والنشر، وقد صنّفهم الشهرستانيّ لثلاثة أصناف. انظر: "الملل والنحل" الشهرستانيّ 254/2.

(6) مرجع سابق "المنصف من الكلام" للشُّمْنِي، انظر: 373/2 وما بعدها.

لا يجوز، وإن قدرته بعد الخبر كان إخباراً عن الموصوف قبل كمال صفته، وذلك لا يجوز، لا يُقال على الأول: إنه غير لازم.

وأجيب عن ذلك؛ لأنّ بفرض الوصفية لم يبق الاستثنائية، فلا يُقال: إنه استثناء قبل الحكم؛ لأنّا نقول: هي وإن كانت صفة فلا بُد من ملاحظة الاستثناء فيها، ولذا قالوا: لا تكون صفة إلا في موضع يصح فيه الاستثناء، فلا يجوز: (عندي درهم إلا جيّد)، على معنى غير جيّد، مع صحة الوصفية هنا، فتأمل⁽¹⁾.*

وقيل: إنّ (الله)⁽²⁾ خبرٌ، وعليه يأتي معنى الحصر؛ لأنّ القصد كما ذكر نفي الألوهية عن غير الله وإثباتها لله، وذلك يأتي بالخبرية وهذا أحسن من تقدير خبر⁽³⁾، لأنّ عدم الحذف أولى، ولأنّه لو صحّ هذا لانسدّ باب التفرغ دائماً، إذ هذا التقدير ممكن في كلّ موضع، نحو: (ما قام إلا زيد)، فنقول: إنه بدل ولا قائل به، فليكن هنا مثله، وتكون (إلا الله) على هذا خبراً فلا يقدر ل (لا) خبرٌ، فيكون من باب التفرغ.

واعترض القول بالخبرية بأمور منها⁽⁴⁾: إنه معرفة مثبتة، وذلك مانع من عمل (لا)، وفيه: عدم تصادق الخبر والمبتدأ؛ لأن المبتدأ منفي والخبر مثبت، وفيه أيضاً الإخبار بخاصّ عن عامّ، وذلك لا يصحّ.

ويُجاب عن الأول: بأنّه لا عمل ل (لا) في الخبر على مذهب سيبويه في قوليه معاً⁽⁵⁾، وأمّا على مذهب الأخفش والزجاج القائلين بأنّ الخبر بعد (لا) مرفوع (ل142) بها⁽⁶⁾.

(1) في النسخة ب، ج، د إضافة: (والجواب إنّنا نختار تقدير الصفة بعد الخبر والصفة التي لا يجوز الإخبار قبلها هي الصفة التي لا داعي لتأخيرها، أمّا الصفة التي قرنت بداعي للتأخير بل محتّم له في الأشهر، مع منع تقديم المستثنى بها المستثنى منه وهذا جواب لا محيد عنه، فشّد يدك عليه فإنّه الحقّ والله الموفق)

(2) في النسخة ب (أنّ إلا الله) بدل (أن الله)

(3) الجدير بالذكر هنا ما ذهب إليه الفخر الرّازي من عدم التقدير الذي نقله الدّسوقي: (لأنّك إذا قدرّت موجود مثلاً كان نفيّاً لوجود غيره وعند عدم التقدير يكون نفيّاً لماهيته، ونفي الماهية أقوى في التّوحيد) "حاشية الدّسوقي" 267.

(4) كذلك ذكر الدّسوقي في حاشيته التي تُعدّ مجرد جمع لما قبلها من الحواشي على أمّ البراهين_ ثلاثة أسبابٍ لضعف الرأي بالخبرية، وناقشها فيها نفّع كثيرٌ. مرجع سابق ص258.

(5) كما سبق، راجع "الكتاب" 274/2، 275.

(6) انظر: "حاشية الصّبّان على الأشموني" 6/2.

فنقول: هنا ليس على الخبرية⁽¹⁾ * عندهما، بل يُعرب ما بعد (إلا) بوجه غير الخبر⁽²⁾ بحيث لا يؤدي إلى إعمال (لا) فيه⁽³⁾.

وأما: التّخالف بالإيجاب والنفي فلا يضّر، إذ المعتبر ما آل إليه المعنى من الحصر، كما يقال في الفاعل نحو: (ما قام إلا زيد)، إذ المعنى: (قام زيداً) وانحصر القيام فيه.

وأما قولهم: فيه الإخبار بخاصّ عن عامٍ فلا يقال: (الحيوان إنسان) يعني على الاستغراق، وأما على أنّها للحقيقة فتكون القضية مهمة فتصدق بالمفرد، وجواب نفي وقوع الخاصّ خبراً عن العام، أنّ ذلك لو كان العموم مثبتاً وهو ليس كذلك، إذ العموم منفيّ، وجيء بـ (لا) لنفي العموم، لكن في هذه العبارة قلب، وكأنّه لم يلاحظ الفرق بين سلب العموم وعموم السلب، والمطلوب هنا الثاني، كذا قال بعض المحقّقين.

ويُجاب: بأنّ المعنى على التقديم والتأخير، أي: للعموم في النفي على أنّه يصحّ هنا أن يقال: إنّهُ لسلب العموم بصحّة بقاء بعض الأفراد وهو الله سبحانه، فليس الكلام لعموم السلب؛ لأنّه الذي لا يبقى معه فردٌ، وهنا الفرد باقٍ وهو الله الحقّ، فصحت الخبرية على هذا الوجه.

ثمّ إنّهُ في التلويح قدح في الخبرية بأنّه ((ليس الغرض نفي إله مغاير لله))⁽⁴⁾، والخبرية مشعرةً بذلك، انتهت. وظاهر كلام التلويح أنّه خارجٌ عن المقصد فقط، ولا فساد في المعنى⁽⁵⁾، مع أنّه يظهر فيه فسادٌ من حيث إيهام أنّ نفي إله مغاير إثبات⁽⁶⁾ المماثل، لكنّ المراد بالغير إله آخر أي: إثبات شريك، أيّ شريك كان، فما ضعف هذا الوجه عنده إلاّ من جهة الخروج عن القصد، فتأمّله.

(1) في النسخة ب (هنا (إلا الله) مرفوع على الخبرية عندهما) نسخة ج، د (هنا ليس (إلا الله) مرفوع على الخبرية) بدل (هنا ليس على الخبرية عندهما).

(2) أي: يصبح إعرابها بدلاً مرفوعاً.

(3) خلاصة الأقوال في (لا) العاملة عمل (إنّ) عند قول (لا إله) كالتالي:

(1) سيبويه: له قولان، لا عمل لها وهو المشهور، والآخر عاملة في الاسم دون الخبر.

(2) الرّجاج: اسمها معرب. (3) الأخفش: مثل أحد قوليّ سيبويه عاملة في الاسم لكن تعمل في الخبر رفعاً.

(4) (لا يجوز أن يكون استثناء مفرغاً واقعاً موقع الخبر، لأنّ المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله تعالى لا على نفي

مغايرة الله عن كلّ إله). مرجع سابق: "شرح التلويح" للتقازاني فصل في ألفاظ العام القسم الأول: باعتبار وضع اللفظ

للمعنى 107/1.

(5) أي: (إلا) حينئذ تكون بمعنى (غير) وأنّ النفي إنّما تسلط على ذلك. "حاشية الدسوقي" ص 264.

(6) في النسخة ب، ج (مغاير فيه إثبات) بدل (مغاير إثبات).

ورجح الشَّيْخُ الخَبْرِيَّةَ من جهة إفادة الحصر المفيد للقصد، على نزاعٍ في أَنَّ الخلاف في المستثنى هل هو من باب المنطوق يعمُّ المفرد أم لا؟ وقول البدليَّة والخبريَّة هما الراجحان، والثلاثة الآخر لا معوّل على شيءٍ منها، ولا سيّما مذهب (ل142ب) الرَّمْخُسَرِيّ حيث جعل الأمر على التّقديم والتّأخير⁽¹⁾.

فإنَّكَ إن جئت بالكلام على أصل ما جعله هو أصلاً له كان المعنى (الله إله)، وذهبت (لا) و (إلا) دون فائدة، وإن اعتبرته وجعلته من قصر الألوهيَّة على (الله)، قصر أفرادٍ لا قصر قلبٍ، فهذا يأتي على جعل (إله) مبتدأ و (الله) خبر، أو عكسه ليقع الحصر في المؤخر، فاعرف هذا، فإن إعراب الرَّمْخُسَرِيّ أدّى إلى عدم تعقّل معنى فيها، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ﴾ [النور: 40]، خالف الجماعة فوق، وانتفت فائدة الحصر في (لا إله إلا الله) وبطلب فائدة زعمه التّقديم والتّأخير؛ لأنّ (إله) صالحٌ للخبريَّة والابتدائيَّة، فلا داعي إلى حصره في الخبريَّة، مع أدائه لما قيل من الأمور، فإنّه إن كان المسوّغ كانت النّكرة أولى بالابتدائيَّة كما سبق، وقد نظمت أقوال الرّفْع في هذا⁽²⁾:

مُبْتَدَأٌ أَوْ خَبَرٌ أَوْ بَدَلٌ عَطْفٌ وَنَعْتُ ثَابِتٌ لَا يُجْهَلُ
فِي اللَّهِ رَفْعًا وَانْتِصَابٌ جُعِلَا ثَنِيًّا وَنَعْتًا هَكَذَا قَدْ حَصَلَا⁽³⁾*

وأما النّصب فقيل: إنّهُ على الاستثناء، وفي ناصب المستثنى خلاف، قيل (إلا)، وقيل: العامل فيها ما قبلها.. إلى آخره، فأذكر من الأقوال الثّمانية، وعندهم أنّ البدليَّة في باب النّفي أرجح من النّصب، وسبب ذلك المشكلة في الرّفْع نحو: (ما قام أحدٌ إلا زيدٌ) بالرّفْع، وعدمها في الاستثناء لاقتضائه النّصب، فعليه الأمر كما

(1) قال ابن هشام: (ولم يتكلّم الرَّمْخُسَرِيّ في كشافه على المسألة، اكتفاءً بتأليفٍ مفردٍ فيها، وزعم أنّ الأصل (الله إله) والمعرفة مبتدأ، والنّكرة خبرٌ، على القاعدة، ثمّ قدّم الخبر، ثمّ أدخل النّفي على الخبر، والإيجاب على المبتدأ). "مغني اللّبيب" ابن هشام ص239، وقال خالد الأزهرّي: (وقال أبو حيّان: وأكثر ما يحذفه الحجازيّون _ أي خبر (لا) _ إذا كان مع (إلا) نحو: لا إله إلا الله، أي: لنا، أو في الوجود، أو نحو ذلك، قال الرَّمْخُسَرِيّ في كلمة لطيفة على الشهادة: هكذا قالوا. والصواب أنّه كلامٌ تامٌّ ولا حذف، وأنّ الأصل (الله إله) مبتدأ وخبر، كما تقول: (زيدٌ منطلقٌ)، ثمّ جيء بأداة الحصر وقدم الخبر على الاسم، وركّب مع (لا)، كما ركّب المبتدأ معها، في نحو: (لا رجل في الدار)، ويكون (الله) مبتدأ مؤخرًا، و(إله) خبراً مقدّماً، وعلى هذا تخريج نظائره نحو: (لا سيفٌ إلا ذو الفقار). "شرح التصريح على التوضيح" خالد الأزهرّي 356/1، 357.

(2) في النّسخة ب، ج (والنّصب في هذين البيتين فقلت) بدل (في هذا).

(3) في النّسخة ب، ج إضافة: (ومعناها أنّ الرّفْع يصحّ على هذه الأوجه الستة على الابتداء أو الخبر أو البدليَّة أو العطف أو النعتيَّة أو البيانّيَّة، وأما النّصب فإمّا على النعتيَّة أو على الاستثناء).

قال: (إلا) بدل لو كانت المشكلة على الاستثناء⁽¹⁾ دون البديل، ترجيح الاستثناء يعني كما هنا؛ فإنه على البدلية⁽²⁾ مرفوع، وعلى الاستثناء منصوب، فيناسب ما قبله.

واستشكل الاستثناء من وجوه، منها: أنه فضلة، فكان محطّ القصد ما قبله، مع أنّ الاسم الأعظم هو محطّ رجال السائرين إليه، والبدلية تفيد قصد الله فكانت أولى. ومنها: أنّ الاستثناء فيه خلافت، هل هو من باب المنطوق، أو من باب المفهوم بخلاف الخبرة. ومنها: ما يقتضيه كلام السهيلي⁽³⁾، وهو أنّ الاستثناء في النفي (ل143) ونصب المستثنى لا يجوز⁽⁴⁾ إلا في كلام يمكن إثباته نحو: (ما قام أحد إلا زيد)، فإنه يصحّ (قام الناس إلا زيداً)، أما حيث لا يقبل الكلام الإثبات فلا يصحّ النصب على الاستثناء⁽⁵⁾.

والجواب عن الأول: أنّ المقصد المقام فما كان لا يقابل لمقام اعتبر الأهم⁽⁶⁾، وإن كان غيره أهمّ بالذات، والأهمّ هنا⁽⁷⁾ بالمقام نفى الشريك لا إثبات الألوهية لله، لعدم النزاع فيها، وإن كان الله محطّ رجال العارفين، لكن الحكم لمقتضى المقام. وعن الثاني: أنّ الخلاف لا يختصّ بالاستثناء، بل هو المفرع أيضاً، فلا خصوصية بالاعتراض على الاستثناء، وتصحيح الجميع أنّ القصد نفى الألوهية عن غير الله، أمّا إثباتها لله فمسلم، أو أنّ العرف نقل ما كان لا دلالة له إلا بالمفهوم؛ إلى أن صار منطوقاً. وعن الثالث: إنه غير مسلم، إذ ليس النصب في النفي مفرعاً على الإثبات حتى يصير الشرط صحة إمكان الإثبات، فما قاله السهيلي غير مسلم.

(1) في النسخة ب، ج دون: (لاقتضائه النصب، فعليه الأمر كما قال: (إلا) بدل لو كانت المشكلة على الاستثناء).

(2) في النسخة ب، ج (البديل) بدل (البدلية).

(3) السهيلي: (ت581هـ) هو أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن الخطيب الخثعمي الأندلسي، المعروف بالسهيلي-نسبة لنجم سهيل وهو لقب تمجيد عند أهل الأندلس- مالكي المذهب، تصدر للإفتاء، درس الحديث. من مؤلفاته: "شرح الجمل"، و"الروض الأنف" الذي من مطلقه: "يا من يرى ما في الضمير ويسمع. أنت المَعْدُّ لكل ما يتوقع". انظر: "الوافي بالوفيات" 101/18، و"شذرات الذهب" 46/1.

(4) في النسخة ب، ج، د (وهو أنّ نصب المستثنى لا يجوز) بدل (وهو أنّ الاستثناء في النفي ونصب المستثنى لا يجوز).

(5) في النسخة ب، ج إضافة (يعني لأنه إذا أمكن الإثبات كان بفرض الإثبات منصوباً، فإذا نفى صحّ النصب إبقاءً له، كما كان بخلاف نحو (لا إله إلا الله) فإنه لا يقبل الإثبات، فلا سبيل للنصب).

(6) في النسخة ب، ج (القصد اعتبار المقام فما كان لا يقابل مقام واعتبارهم له) بدل (أنّ المقصد المقام فما كان لا يقابل لمقام اعتبر الأهم).

(7) في النسخة ب، ج (واللأنق هنا) بدل (والأهم هنا).

تنبيه: قد علمت فيما سبق الخلاف في المستثنى، هل هو من باب المنطوق أم المفهوم⁽¹⁾ عند الأصوليين؟ فاعلم أنه كذلك عند النحويين، فمذهب سيبويه أنه منطوق، وهو مذهب جمهور البصريين لأن (إلا) عندهم تخرج الاسم من الاسم، وحكمه من حكمه، ومذهب الكسائي⁽²⁾ على أنه مخرج من الاسم دون تعرض لحكمه⁽³⁾، فيكون المستثنى من باب المفهوم، ووجهه الأصوليون بأنه إن كان إخراجاً من خصوص الحكم كالقيام مثلاً كان منطوقاً؛ لأن رفع أحد النقيضين إثبات للآخر، وإن كان من عموم الحكم المفهوم من الخاص، كان المعنى (حكمت على القوم، إلا زيداً فإنني لم أحكم عليه)، وعدم الحكم عليه يبقيه مسكوتاً عنه.

فائدة ذكرتها والحديث شجون: هي المسألة التي سئل عنها ابن الحاجب، ووقع نظيرها في كتاب سيبويه، أما مسألة ابن الحاجب فذكرها السيوطي⁽⁴⁾ في [عقود]⁽⁵⁾ الزبرجد على مسند أحمد⁽⁶⁾، أن ابن الحاجب سئل عن قولهم (ما علمت أحداً رواه غير (ل143ب) فلان)، هل يجوز في (غير) الرفع والنصب، أم كيف الحكم^{(7)*}(8).

فأجاب بأنه لا يكون (غير) فاعلاً ب (رواه) لأنه أخذ فاعله الذي هو ضمير (أحداً)، وإنما يرفع على البدلية منه، أو ينصب إن كانت علم نسبية لا عرفانية، فيبدل من ضمير (رواه)^{(9)*}، أو ينصب على الاستثناء، أما

(1) سبق تعريف المنطوق والمفهوم في (ص/176).

(2) الكسائي: (ت189هـ) هو أبو الحسن علي بن حمزة بن بهمن بن فيروز الكسائي، ولد في الكوفة، مؤسس المدرسة الكوفية في النحو، شيخ القراء، من مؤلفاته: "معاني القرآن"، و"مختصر في النحو". انظر: "سير أعلام النبلاء" 165/2، و"هدية العارفين" 347/2.

(3) انظر: "شرح التسهيل" ابن مالك، المبحث الخامس 182/1.

(4) السيوطي: (ت911هـ) هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن ابن سابق الدين الخصري جلال الدين السيوطي، مؤرخ مصري، له أكثر من 600 مؤلف منها: "الأشباه والنظائر" "تاريخ الخلفاء". انظر: "الكواكب السائرة" 237/1، و"شذرات الذهب" 74/10.

(5) استُثِدَّت من اسم الكتاب الأساسي عند الرجوع إليه.

(6) انظر: "عقود الزبرجد على مسند أحمد في إعراب الحديث النبوي" السيوطي 72/1، 73.

(7) في النسخة ب، ج (الحال) بدل (الحكم).

(8) (سئل ابن الحاجب: هل يجوز رفع (غير) أو نصبها؟ فأجاب بجواز الوجهين، وأطال في تقريره). "النكت على مقدمات ابن الصلاح" الزركشي ص216.

(9) في النسخة د دون: (أو ينصب إن كانت علم نسبية لا عرفانية فيبدل من ضمير (رواه)).

إن كانت عرفانيةً فيتحتمّ النصب لا غير؛ أبدلت أو استثنيت، قال ابن الضّائع في تذكرته: ((كذا وجدته بخطّ ابن الحاجب)). قال السيوطي: ((وأنا وجدته بخطّ ابن الضّائع)). انتهى⁽¹⁾.

ووجهه أنّها إن كانت نسبيةً كان (رواه) خبراً، فيصحّ البديل منه والاستثناء، أمّا إن كانت عرفانيةً كان (رواه) صفةً تابعةً ليست حكماً ولا قصداً⁽²⁾* فلا بدل عنها، ولا استثناء، فيجب النّصب على الاستثناء، أو على الإبدال من (أحدٍ)، إذ ليس محطّ الحكم غيره، فتأمّله. وأمّا مسألة كتاب سيبويه فقد ذكرها في كتابه، قال: (تقول: ما رأيت أحداً يقول ذلك إلا زيدا)⁽³⁾ إنّها إن كانت بصريةً تحتمّ النّصب على الاستثناء أو البديل، لعدم سريان النّفي في القول، فإن كانت علميةً جاز الرّفْع بدلاً من ضمير (يقول)، والنّصب على الاستثناء أو البديل من (أحدٍ)⁽⁴⁾*، وإنما جاز الرّفْع لأنك إن علمت أحداً يقول ذلك فقد علمت قوله ذلك، فسرى العلم في القول. انتهى، فتأمّله فإنّه دقيق.

وقيل: إنّ أي: (الله) منصوبٌ على أنّه صفةٌ للفظ⁽⁵⁾* لا إعراباً أو بناءً، لأنّ حركة البناء الطارئ يصحّ إتباعها لشبه ما قارنته بمعمول عامل إعراب كما هنا، ويصحّ في النّداء، ولا يصحّ الإتيان للضمير في (موجود)، لأنّ الضمير لا يُنعت⁽⁶⁾*، ويُردّ على النّصب بجهة الوصفية ما ردّ به القول بالوصفية في الرّفْع وهذا واضح، والجواب كالجواب والله الموفق.

[المطلب الثالث: اختصار الكلمة المشرفة من الاستغناء والافتقار والإيمان]

المطلب الثالث: باختصار. اعلم أنّ المصنّف قسّم الصّفات إلى قسمين لسهولة الإدراج، وإلا فلو أراد اللّوازم البعيدة لأدرج الجميع في واحدٍ، وأنا أذكر لك ذلك على سبيل الجمع، فلتعلم أنّ (144أ) الخمسة⁽⁷⁾ قبل

(1) "عقود الزّبرجد على مسند أحمد" ضمن فائدةٍ ذكرها السيوطي في الحاشية 72/1، 73.

(2) في النّسخة ب، ج (صفةٌ تابعةٌ ليست مقصودةً، إذ ليست حكماً) بدل (صفةٌ تابعةٌ ليست حكماً ولا قصداً).

(3) انظر: "الكتاب" سيبويه 313/2.

(4) في النّسخة د دون: (بدلاً من ضمير يقول والنّصب على الاستثناء أو البديل من (أحدٍ)).

(5) في النّسخة ب ج د إضافة (اسم) وهو الأرجح لمناسبة سياق الجملة.

(6) في النّسخة ب، ج، د إضافة: (وهو مرفوعٌ بمنصوبٍ على فرض صحّة النعت له، كما قاله ابن عصفور فأما الاستثناء وقد مرّ ذكره، أمّا على مذهب الجمهور فلا يُنعت الضمير أصلاً والله أعلم).

(7) أي: النفسية (الوجود)، والسلبية (العدم، البقاء، مخالفة الحوادث، القيام بالنفس).

الوحدانية السَّمع والبصر والكلام ولوازِمها أي كونه سميعاً.. إلى آخره، تُؤخذ من الاستغناء⁽¹⁾ الذي هو ظهور عدم احتياجه للخلق بعد كونهم، لا أنه الاستغناء الذي هو القيام بالنفس لصعوبة استلزام الشَّيء نفسه⁽²⁾، وما يحكى عن الأجوبة من كون الاستغناء ثبوتياً، والقيام بالنفس عدمياً، عدم ساقط لا يلتفت إليه.

فالصِّفات إحدى عشرة⁽³⁾، وأضدادها مثلها، فهي اثنان وعشرون، ويعبر عنها الشَّيخ بـ (يوجب)، ويعبر عما كان من الحوادث بـ (يؤخذ)، فهذه المأخذ الواجبة وأضدادها، والمأخذ⁽⁴⁾ من الجواز أنه لا يجب عليه شيء ولا يستحيل، وأنه لا غرض له في فعلٍ من الأفعال، وأنه لا يؤثر معه شيء بقوة، إذ لو كان شيء من هذه لحصل افتقاره فينتفي استغناؤه، فإذا أثبت هذه الثلاثة⁽⁵⁾ انتفت أضدادها وهي ست، والاستلزام قد بينه الشَّيخ غاية البيان، وأما افتقار كل ما عداه إليه فهو يُوجب له الوحدانية.

وصفات الفعل وما تتوقَّف عليه والمجموع ثمانية، وهي القدرة والإرادة والعلم والحياة ولوازِمها⁽⁶⁾، فهذه تسع وأضدادها مثلها، فهذه الواجبات وأضدادها.

وأما الجائزات⁽⁷⁾ فحدوث العالم وعدم التأثير بالطَّبع، ومقابلها المجموع أربعة، فالمجموع اثنان وعشرون عقيدة، فالمجموع خمسون عقيدة.

ويؤخذ من قولنا: (محمَّد رسول الله) عشر، التَّصديق بكلِّ ما جاء به من وجود الملائكة والأنبياء والكتب السماوية، ويؤخذ منه الصِّدق والأمانة والتَّبليغ، ويؤخذ منه جواز الأعراض البشرية، فهذه خمس وأضدادها، فالمجموع عشر.

(1) فهي غناه الذاتي الأبدى جلَّ وعزَّ عن كلِّ ما سواه، فاستغناؤه يوجب له وجوب الوجود؛ لأنَّه لو كان جائز الوجود لافتقر إلى محدثٍ والافتقار ينافي الاستغناء.

(2) لأنَّ القيام بالنفس خاصٌّ بالاستغناء عن المحلِّ والمخصَّص فقط، والاستغناء عن كلِّ ما سواه أعمُّ، والاستدلال بالأعمَّ على الأخصَّ صحيحٌ هنا.

(3) أي: نفسيَّة (الوجود)، سلبية (القدم، البقاء، مخالفة الحوادث، القيام بالنفس)، معاني (السَّمع، البصر، الكلام) المعنويَّة (كونه سميعاً، كونه بصيراً، كونه متكلماً).

(4) في النُّسخة د (المأخوذ) بدل (المأخذ).

(5) أي: ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حقِّه سبحانه جلَّ جلاله.

(6) أي: المعنويَّة (كونه قديراً، كونه مريداً، كونه عالماً، كونه حياً).

(7) الجائزات خمسة: نفي الغرض، جواز الفعل والترك، نفي التأثير بالقوة، حدوث العالم، نفي التأثير بالطَّبع.

فمجموع ما يدخل في الكلمة المشرفة ستون عقيدة طبق صار صدق، وللمتتئين في هذه الأمة سرّ وقع بهذا العدد التّكفير⁽¹⁾، ووقعت العقيدة به، ووقع في هذا العدد (ل144ب) عدده صدره وعجزه في طريق المشاركة، وفي العجز فقط في مذهب المغاربة. وهذه لمحّة إيناسٍ لا بأس بها لبعض النّاس وفيه إشارة للمضاعفة؛ لأنّ العقائد عشرون فزید ثلثاها، فالعدد الأصلي (ك) والمزید (م) فصار العدد كمّا⁽²⁾، وقد كملت يوم عليها صاحبها أكبر تنقّصٍ عن صاحبها بجيمٍ تحمّل به منها، ووقع ذلك تلو قدره المختوم؛ بعد قدره المخنوم، وكملت عقيدة عقيدة المتتئين؛ في يومٍ حدّده سني ستين، عند مصادفة بعض إخواننا يقرأ قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ وَلَهُ الْكِبَرِيَاءُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿[الجاثية: 36 - 37]، وسميتها "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد"، قال ذلك جامعها "يحيى بن محمّد" كُنّي أبا البركات، بإشارة السّادات الأجلّاء السّاكنين بالقاهرة، فله الحمد أولاً وآخراً، والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد، وعلى آله وصحبه وسلّم تسليمًا⁽³⁾.

وكان الفراغ من نسخ هذه النّسخة⁽⁴⁾ على يد كاتبها العبد الفقير الدّليل كثير الذّنب والمساوي، الرّاجي عفوّ مولاه، طالب منه المغفرة، إبراهيم بن أحمد بن ساس، الشاذليّ وطناً، الزموريّ نسباً، غفر الله له ولوالديه ولمشايقه، ولجميع المسلمين والمسلمات، والمؤمنين والمؤمنات، الأحياء منهم والأموات، وذلك يوم الآخر من شوال سنة أربع وسبعين بعد ألف، وكتبها من خطّ مؤلّفها المسوّدة نفسها.

(1) في النّسخة ب، ج إضافة: (عن الظّهار أو القتل أو الفطر).

(2) في النّسخة ب، ج دون: (وقد كملت يوم عليها صاحبها أكبر تنقّصٍ عن صاحبها بجيمٍ تحمل به منها، ووقع ذلك تلو قدره المخنوم، بعد قدره المختوم).

(3) في النّسخة د إضافة: (انتهى تعليق هذا)، وانتهت نسخة المخطوط. في النّسخة ج إضافة: (انتهى ولا حول ولا قوة إلا بالله)، وانتهت نسخة المخطوط.

(4) في النّسخة ب دون: (نسخ هذه النّسخة)، وإضافة: (ذلك على يد كاتبها عامر يونس بن سعيد بوطبل المالكيّ مذهباً، الأشعريّ اعتقاداً، الفرد فيه طريقة، غفر الله له ولوالديه ولمشايقه وإخوانه ولكافة المسلمين آمين، كتبه الأخير في الله الحاج محمّد بن الحاج ميلاد الجديد الممسكات، تعمّد الله الجميع بالرحمة آمين، وذلك في يوم الأربعاء بعد صلاة الظّهر في أواخر شوال من عام أربعة عشر ومئة وألف بعد الهجرة النبويّة، على صاحبها أفضل صلاةٍ وأزكى سلام).

وأضيف لها أبيات شعريّة ليست من متن المخطوط، مذكورة عند توصيف النّسخة الثّانية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلّم، وهو حسينا
ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم (ل145أ).

الخاتمة

نتائج البحث:

خُلِصَت الباحثة إلى نتائج مجملتها للبحث كما يلي:

1_ الحكم بالقطع بأن مخطوط "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد" هو نفسه مخطوط "حاشية على

شرح أمّ البراهين"، وبناءً عليه يجب ما يلي:

- تصحيح كلّ من فهرس أو أرّخ لمؤلفات يحيى الشاويّ الجزائري كالمؤرخ الزركلي، أن يذكر بأنّ مضمونهما واحد، وإنّهما كتاب واحد وله تسميتان.

- التّتويه بأنّ مخطوط "توكيد العقد" ليس "حاشية على أمّ البراهين" كما ذكره كلّ من: المُحيي، والحفني، والأفراني⁽¹⁾، ورضا كحالة، بل هو حاشية على شرح أمّ البراهين.

3_ يكتنّى العلامة "يحيى الشاويّ الملياني الجزائري" بكنيتان هما "أبو زكريا" و "أبو البركات"، وأمّا "الشاويّ" فهي شهرة تسمية لا شهرة نسب.

4_ مذهب العلامة يحيى الشاويّ الفقهي هو المذهب المالكي، ومذهبه العقدي هو مذهب الأشاعرة، فقد سار على مذهب الإمام السنوسي الأشعري في تقرير مسائله.

5_ استطاع العلامة يحيى الشاويّ الجزائري إثبات جدارته العلميّة في التحشية، فقد أخذ عنه واستفاد منه ممّن حشّى على السّنوسيّة الصّغرى من بعده كالدّسوقي والبيجوري.

6_ بعد مقارنة حاشية السّكتانيّ وحاشية العلامة يحيى الشاويّ الجزائري عند بعض المواضع التي وقّف عندها، فمن الممكن إرجاع التشابه بينهما إلى أنّه قد يكون شيخهما واحداً، وأخذاً عنه، أو أنّهما نقلاً من أصل واحد.

7_ قد تعود إضافة النّصوص النّاتجة عن مقابلات النّسخ الأزهرية مع النّسخة الأصل المغربيّة، إلى أنّها قد أخذت من نسخة أخرى كتبها العلامة يحيى الشاويّ الجزائري ولم تظهر بعد، أو أنّها إضافات من النّاسخ.

8_ تميّز هذا الكتاب بأمانة المؤلّف العلميّة في النّقل والتوثيق عن العلماء، إضافة إلى جمعه لمسائل عقديّة مبرهنة بأدلة علم المنطق، ومتأصلة بقواعد اللغة العربيّة.

(1) راجع مقدمة التّحقيق (ص/106).

9_ تفرّد العلامة يحيى الشاوي بمنهجه المتجلّي بتعقيباته وتبنيهاه واستدراكاته، وطريقة استخدامه لعلم المنطق، إضافة إلى ترجيحاته لآراء العلماء، واهتمامه بالجانب النقدي الذي أظهر شخصيته الناقدة المرجحة بين الأقوال.

10_ استدرك العلامة يحيى الشاوي الجزائري على الإمام السنوسي، في قول الإمام "الجويني" بتأثير قدرة العبد، والذي نفاه الإمام السنوسي لفظاً ومعنى وقال بأنّها مكدوبة لسدّ باب التأويل، عل حين أثبت الشاوي كلام "الجويني" لفظاً ومعنى ووجد له عذراً بأنّ كلامه لا يفهمه إلاّ اللبيب الذي أوتي علم الكلام فيؤول كلام "الجويني" لغير ما فهمه الإمام السنوسي.

التوصيات:

توصي الباحثة بتحقيق مخطوط "القضيب البتار في حسم مادة قدم الافتقار" ليكتمل بها تحقيق مؤلفات العلامة يحيى الشاوي الجزائري.

المقترحات:

ظهر أثناء البحث اسم "الشّريف الإدريسي"، وهو تلميذ الإمام "تقي الدّين المقترح"، وقد ندر من ترجم له، وله مخطوط "كفاية طالب علم الكلام لشرح إرشاد الإمام"، إذ تقترح الباحثة دراسته وتحقيقه، ففيه نفع بإذن الله تعالى.

الفهارس العامة

وفيها:

- أولاً: فهرس الآيات القرآنية.
- ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية.
- ثالثاً: فهرس الأعلام.
- رابعاً: فهرس المصادر والمراجع.
- خامساً: فهرس الموضوعات.

أولاً: فهرس الآيات القرآنية.

الصفحة	رقم الآية	السورة	طرف الآية
262	34	البقرة	﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾
113	85		﴿مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ﴾
31	189		﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى﴾
245-244-79	31	آل عمران	﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ﴾
159	106		﴿فَأَمَّا الَّذِينَ أَسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾
159	107		﴿وَأَمَّا الَّذِينَ أَبْيَضَتْ وُجُوهُهُمْ﴾
-164-102-71 276	66	النساء	﴿مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾
222-78	164		﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾
251	68	المائدة	﴿مَا أَنزَلَ إِلَيْكَ﴾
222-78	83	الأنعام	﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا﴾
244	153		﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾
243	28	الأعراف	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾
244	157		﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ﴾
274-273	48	الأنفال	﴿لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ﴾
282	10	إبراهيم	﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾
222	42	مريم	﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾
222-78	46	طه	﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾
-168-164-89 175-170	22	الأنبياء	﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾
240	69		﴿قُلْنَا يَنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾
234-83	75	الحج	﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾
285	40	النور	﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾
231	78	غافر	﴿مِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ﴾
222-78	11	الشورى	﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾
282	87	الزخرف	﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾
290	37 - 36	الجاثية	﴿فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ﴾

الصفحة	رقم الآية	السورة	طرف الآية
250-84	19	النجم	﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّتَّ وَالْعُزَّىٰ﴾
244	7	الحشر	﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ﴾
244	12	التغابن	﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾
146	2	الملك	﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾
249	22	التكوير	﴿وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ 22﴾
268	7	الغاشية	﴿لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ﴾
159	9	الضحى	﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية.

222.....	اربعوا على أنفسكم.....
231 ,84.....	الأنبياء أربعة وعشرون.....
146.....	الدجال أعور وربكم.....
246.....	إن أحببت ذلك.....
245.....	إن جبريل أتاني فقال.....
248.....	إن له لساناً وشفقتين.....
146 ,83.....	إنكم لا تدعون أصم.....
246.....	دلى رجله.....
247 ,84.....	رأيتك تصنع أربعاً.....
246.....	فشرب فشربوا.....
246.....	لا ألبسه أبداً.....
273.....	لا مانع لما أعطيت.....
249.....	لا ينبغي لعبد أن يقول.....
210 ,81.....	لعنت القدرية.....
211 ,210 ,81.....	مجوس هذه الأمة.....

ثالثاً - فهرس الأعلام

- إبراهيم اللقاني.....16
 إبراهيم مذكور.....15
 أبركان.....12
 ابن أبي العزّ بن رشيد الهمذاني.....209
 ابن أبي شريف.....215
 ابن التّلمّساني الفهري.....76-166
 ابن الحاجب.....12, 32, 33, 78, 79, 87, 90, 102, 110, 171, 204, 205, 250, 260, 270, 276, 287, 288
 ابن الضايغ.....91, 92, 110, 280, 281, 288
 ابن عربي.....40, 202
 ابن العربي.....262
 ابن زكري.....32, 107, 119, 223, 249, 250
 ابن عرفة.....37, 83, 86, 101, 113, 172, 173, 174, 175, 241, 261, 266
 ابن عطاء الله.....263
 ابن عقيل.....110, 277, 280
 ابن غازي.....260
 ابن فرحون.....205, 260
 ابن مالك.....33, 36, 49, 63, 74, 79, 87, 110, 169, 176, 263, 271, 272, 273, 275, 277
 279
 ابن مرزوق.....78, 275
 ابن هاني.....275
 أبو القاسم سعد الله.....27, 30, 39, 46, 48, 50, 53, 55, 62
 أبو يحيى.....144, 226
 أبي العباس.....33
 أبي عُمر.....179
 أبي مدين.....13
 أحمد المقرئ.....35
 أحمد بن عبد الله الجزائري.....32
 الأشهب.....259
 الأمدي.....87, 110, 153, 157, 160, 232, 244, 249, 250
 البرزنجي.....36, 39, 41, 62
 البيجوري.....16, 19, 90, 91, 92, 93, 94, 108, 140, 141, 142, 148, 151, 158, 161, 177
 183, 232, 233
 البيجوري.....162, 183

الجويني.....	86, 99, 110, 149, 150, 191, 200, 204, 206, 215, 239, 258
الجويني.....	160
الحسن بن محمد الدرعي.....	96
الحفني.....	108
الخرشي.....	93
الخفاف.....	179
خليل.....	32
الخونجي.....	12, 78, 275
الدردير.....	16, 91
الدسوقي.....	19, 91, 92, 96, 109, 141, 142, 151, 158, 161, 176, 203, 235, 251, 271, 276, 285, 284, 283, 280, 277
الدسوقي.....	158
الدمامي.....	63, 265, 268, 279, 280
الرصاع.....	266, 267
الزجاج.....	87, 245, 267, 268, 271, 276, 280, 284
الزمرخري.....	40, 41, 62, 82, 111, 249, 274, 285
السعد.....	79, 85, 89, 90, 145, 148, 175, 194, 226
السكراني.....	16, 19, 90, 91, 94, 95, 96, 108, 110, 148, 149, 161, 163, 164, 176, 177, 281, 280, 183
السنوسي.....	2, 3, 7, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 19, 32, 33, 36, 39, 51, 59, 64, 67, 71, 73, 80, 81, 82, 84, 85, 90, 92, 93, 97, 98, 99, 100, 101, 106, 107, 110, 113, 121, 141, 142, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 165, 166, 170, 174, 185, 187, 190, 191, 192, 193, 195, 199, 212, 214, 215, 221, 225, 227, 231, 232, 235, 239, 240, 242, 243, 251, 255, 256, 262, 265, 287, 286
السُّهيلي.....	287, 286
السيوطي.....	50, 62, 79, 87, 90, 233, 272, 281, 287, 288
الشرقاوي.....	156, 161, 183-190, 90, 91, 92, 93, 141, 143, 151, 162, 177
الشَّلوِّين.....	281
الشمس الرملي.....	48
الشُّمِّي.....	254, 262, 283
الصعلوكي.....	76, 204
العياشي.....	35, 36, 39, 40, 41, 54, 64
الغزالي.....	33, 82, 110, 153, 165, 171, 197, 214, 219, 221
القاضي عياض.....	29, 35, 217, 237, 245, 249, 250, 254
القطب.....	65, 67, 106, 107, 182, 187
القلصادي.....	12

الكسائي.....	287
الكوراني.....	62 ,50 ,40 ,39
المحلي.....	233
المقترح.....	149 ,144 ,113 ,110 ,109 ,85
الملاي.....	147 ,146 ,110 ,19 ,14 ,13 ,12
المنجور.....	235 ,232 ,231 ,214 ,190 ,187 ,186 ,185 ,140 ,113 ,95 ,86 ,80 ,19
النايلسي.....	92 ,28
بابن الحاج البيدي.....	13
بدر الدين.....	169
خليل.....	260 ,177 ,176 ,91 ,47 ,32 ,16
خير الدين الرملي.....	57 ,50
سيبويه.....	288 ,287 ,284 ,280 ,276 ,275 ,272 ,271 ,270 ,169 ,159 ,111 ,110 ,90 ,78 ,72
عيسى الصفوي.....	219 ,218 ,217
محمد أبهلول المجاجي.....	53

رابعاً: فهرس المصادر والمراجع.

أولاً: المطبوعات

- _ الآبادي الأسد، القاضي عبد الجبار. (1999) المجموع في المحيط بالتكليف. لبنان: بيروت، دار المشرق. (ج:2) ص: 421.
- 5 _ الآبادي الأسد، القاضي عبد الجبار. (د: ت) المغني في أبواب التوحيد والعدل. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة. (ج:4) ص: 362.
- _ الآبادي الأسد، القاضي عبد الجبار. (1998) شرح الأصول الخمسة. (ط:3) القاهرة: مكتبة وهبة. ص: 417.
- _ آبادي الفيروز، مجد الدين أبو طاهر. (2005) القاموس المحيط. (ط:8) بيروت: لبنان، مؤسسة الرسالة. (ج:1) ص: 674. 10
- _ الآمدي، سيف الدين. (2004) أبكار الأفكار في أول الدين. (ط:2) القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية. (مج:2) ص: 495.
- _ الآمدي، سيف الدين. (2004) غاية المرام في علم الكلام. لبنان: بيروت، دار الكتب العلمية. ص: 632.
- _ الأخضري، محمد الصغير أبي زيد. (د: ت) السلم المنورق في علم المنطق. (د: ن) ص: 11
- 15 _ الإدريسي، الشريف أبي يحيى زكريا. (2010) أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية. (د: ن) ص: 682.
- _ الأزهرى، عبد الله خالد. (2000) شرح التصريح على التوضيح. لبنان: دار الكتب العلمية. (ج:1) ص: 380.
- _ الأفراني، محمد بن الحاج الصغير. (2004) صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر. الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي. ص: 490. 20
- _ الجندي، ابن إسحاق خليل. (2004) مختصر خليل في فقه الإمام مالك بن أنس. (ط:2) دار المدار الإسلامي. ص: 263.
- _ الجندي، ابن إسحاق خليل. (2012) التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب. دار الكتب العلمية. (مج:4) ص: 625.
- 25 _ الإسفراييني، الجامع الجلي والخفي في أصول الدين والرد على الملحدين.
- _ الأشعري، أبو الحسن. (1379هـ) الإبانة عن أصول الديانة. القاهرة: دار الأنصار. ص: 352.
- _ الأشعري، أبو الحسن. (1995) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. مطبعة مضير شركة مساهمة مصرية. ص: 529.

- __ الأنباري، كمال الدين أبو البركات. (د: ت) الإنصاف في مسائل الخلاف بين الكوفيين والبصريين. القاهرة: مكتبة الخانجي. ص: 497.
- __ أنيس، محمد. (د: ت) الدول العثمانية والشرق العربي (1914م-1514م). القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، دار الجيل للطباعة. ص: 306.
- 5 __ الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن. (د: ت) المواقف في علم الكلام. بيروت: عالم الكتب ص: 429.
- __ الباقلائي، أبو بكر الطيب محمد. (2000) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. (ط: 2) القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث. ص: 196.
- __ الباقلائي، أبو بكر الطيب محمد. (1996) تمهيد الأوائل تلخيص الدلائل. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية. ص: 427.
- 10 __ بروكلمان، كارل. (1973) تاريخ الشعوب الإسلامية. بيروت: دار العلم للملايين، نقله للعربية نبيه أمين، منير البعلبكي ص: 756.
- __ بروكلمان، كارل. تاريخ الأدب العربي. (ط: 5) القاهرة: دار المعارف، نقله للعربية عبد الحليم نجار. (ج: 2) ص: 2507.
- __ البغدادى، أبو منصور.
- 15 __ الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم. (ط: 2) بيروت دار الآفاق الجديدة ص 275.
- __ البغدادى، سليم محمد. (1951) هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. استانبول وكالة المعارف في مطبعتها البهية (ج: 2) ص: 584.
- __ بوحوش، عمار. (1997) التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962. بيروت دار الغرب الإسلامي ص: 635.
- 20 __ بوعزيز، يحيى. (2009) الموجز في تاريخ الجزائر. (ط: 2) الجزائر ديوان المطبوعات الجامعية (ج: 2) ص 255.
- __ بوني، قاسم أحمد. (2007) الدرة المصونة في علماء وصلحاء بونة. الجزائر عناية منشورات بونة للبحوث والدراسات ص 325.
- __ بيومي، فهم علي محمد. (2006) دور مصر في الحياة العلمية في الحجاز إبان العصر العثماني. القاهرة ص 416.
- 25 __ البيجوري، إبراهيم. (1325هجري) حاشية إبراهيم البيجوري على متن السننوسية ومعها تقرير الشمس الأنباري وأحمد الأجهوري. (ط: 2) مصر: المطبعة العامة المليجية. ص 56.
- __ البيجوري، إبراهيم. (2002) حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد. القاهرة: دار السلام. ص: 408.
- __ البيجوري، إبراهيم. (2007) تحقيق المقام على كفاية العوام فيما يجب عليهم من علم الكلام. بيروت دار الكتب العلمية ص: 246.
- 30

- _ البيروني، أبو الريحان (1958) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة. دائرة المعارف العثمانية. (ج: 1) ص: 472.
- _ البيضاوي، ناصر الدين (1991) طوالع الأنوار من مطالع الأنظار. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث. ص: 332.
- 5 _ بيضون، جميل. الناطور شحادة وعكاشة علي. (1991) تاريخ العرب الحديث. الأردن: إربد. دار الأمل. ص: 170.
- _ النَّقَّازاني، سعد الله (د: ت) شرح سعد النَّقَّازاني على العقائد النسفية. مصر: مصطفى بابي الحلبي. ص: 197.
- _ النَّقَّازاني، سعد الله (1996) شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية. (ج: 1) ص: 197.
- 10 _ النَّقَّازاني، سعد الله (1998) شرح المقاصد. (ط: 2) بيروت: دار الكتب العلمية. (ج: 3) ص: 251.
- _ تقوى، محمد صلاح (2018) المختصر المفيد في تقريب وتهذيب جوهرة التوحيد. دمشق: حلبوني. دار الدقاق. ص: 167.
- _ التُّلمساني، ابن زكري محمد (1994) بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب. الرباط: (د: ن) ص: 434.
- 15 _ ابن التُّلمساني، الفهري عبد الله شرف الدين. (2010) شرح معالم أصول الدين. الأردن: دار الفتح للدراسات والنشر. ص: 570.
- _ التميمي، عبد الجليل. (د: ت) الحياة الاجتماعية والولايات العربية أثناء العهد العثماني. منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية الموربكية والتوثيق والمعلومات. ص: 712.
- 20 _ التتبكتي، أحمد بابا. (1989) نيل الابتهاج بتطريز الديباج. طرابلس: منشورات الدعوة الإسلامية. (ج: 2) ص: 659.
- _ التتبكتي، أحمد بابا. (2000) كفاية المحتاج لمعرفة ما ليس في الديباج. المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، مطبعة فضالة المحمدية. (ج: 2) ص: 415.
- _ التتبكتي، أحمد بابا. () اللائي السندسية في المواهب السنوسية. الجزائر: ص: 165.
- 25 _ التهانوي، محمد علي. (1996) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. (ط: 1) بيروت: مكتبة لبنان ناشرون ص: 3927.
- _ ابن تيمية، تقي الدين. (1991) درء تعارض العقل والنقل. (ط: 2) السعودية: جامعة محمد بن سعود الإسلامية. (ج: 1) ص: 4732.
- _ الجبرتي، حسن عبد الرحمن. (د: ت) عجائب الآثار في تراجم الأخبار. القاهرة: عن مطبعة البولاق. مطبعة دار الكتب المصرية. (ج: 1) ص: 471.
- 30

— ابن الجزري، دمشق. (2006) غاية النهاية في طبقات القراء. بيروت: دار الكتب العلمية. (ج:1) ص: 523.

— ابن الجوزي. (1991) دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه. مكتبة الكليات الأزهرية. ص: 172.

— ابن الجوزي، عبد الرحمن أبي الفرج. (1983) العلل المتناهية في الأحاديث الواهية. بيروت: دار الكتب العلمية. ص: 968. 5

— الجوزية، ابن قيم شمس الدين. (1996) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة. بيروت: دار الكتب العلمية. (ج:1) ص: 1689.

— الجوهري. (1979) الصحاح تاج اللغة. (ط2): بيروت: دار العلم للملايين. (ج:3) ص: 632.

— الجويني، أبو المعالي. (1950) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. مصر: مكتبة الخانجي. ص: 398. 10

— الجويني، أبو المعالي. (1969) الشامل في أصول الدين. الاسكندرية: منشأة المعارف. ص: 680.

— الجويني، أبو المعالي. (1992) العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية. المكتبة الأزهرية للتراث. ص: 136.

— الجندي، تاج الدين. (2002) الإقليد شرح المفصل. الرياض: جامعة محمد بن سعود الإسلامية. ص: 638. 15

— الجيلالي، عبد الرحمن. (1980) تاريخ الجزائر العام. بيروت: دار الثقافة العربية. (ج:3) ص: 760.

— ابن الجيعان، شرف الدين. (1998) التحفة السنية بأسماء البلاد المصرية. القاهرة: المطبعة الأهلية. ص: 280.

— ابن الحاجب. (2006) مختصر ابن الحاجب. بيروت: لبنان، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع. (مج:1) ص: 1418. 20

— ابن حبان، أبو حاتم. () صحيح ابن حبان. مصر: دار المعارف. ص: 317.

— حبنكة، عبد الرحمن حسن. (1993) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة. (ط:4) دمشق: حلبوني، دار القلم. ص: 480.

— حبنكة، عبد الرحمن حسن. (2009) العقيدة الإسلامية وأسسها. (ط: 14) دمشق: دار القلم. 708.

— الحجاج، مسلم القشيري النيسابوري. (د:ت) صحيح مسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل من العدل إلى رسول الله ﷺ. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ص: 2933. 25

— الحرساني، شاكراً محمود. (1991) التاريخ الإسلامي في العهد العثماني. (ط: 3) بيروت: المكتب الإسلامي. ص: 7009.

— حسن، عباس. (د:ت) النحو الوافي. (ط:3) مصر: دار المعارف. ص: 736.

— حشلاف، عبد الله. سلسلة الأصول في شجرة أبناء الرسول. 30

— الحضيكي، محمد بن أحمد. (2006) طبقات الحضيكي. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة. ص: 725.

_ الحفناوي، محمد أبو القاسم. (د: ت) تعريف الخلف برجال السلف. الجزائر: مطبعة بيبير فونتانة الشرقية. ص: 830.

_ حليم، إبراهيم بك. (د: ت) التحفة الحليمية في تاريخ الدولة العلوية. مطبعة ديوان عموم الأوقاف. ص: 267.

5 _ الحموي، ياقوت. (1995) معجم البلدان. (ط: 2) بيروت: دار صادر. (مج: 5) ص: 2522.

_ الحميري، عبد المنعم. (1984) الروض المعطار في خبر الأقطار. (ط: 2) بيروت: مكتبة لبنان. ص: 769.

_ الحنبلي، محمد بن عبد الباقي البجلي الدمشقي. (1990) مشيخة أبي المواهب الحنبلي. دمشق: دار الفكر. ص: 165.

10 _ الحنبلي، ابن العماد. (1986) شذرات الذهب في أخبار من ذهب. دمشق: بيروت: دار ابن كثير. (مج: 7) ص: 5802.

_ ابن حيّان. (1998) إرتشاف الضرب من لسان العرب. القاهرة: مكتبة الخانجي. مطبعة المدني. ص: 2769.

_ الخَرْشِيّ، محمد بن عبد الله. (2015) الفرائد السنية في شرح المقدمة السنوسية. بيروت: دار الكتب العلمية. ص: 352.

15

_ ابن خزيمة، أبي بكر السلمي النيسابوري. (د: ت) صحيح ابن خزيمة. بيروت: المكتب الإسلامي. ص: 2368.

_ ابن خلكان. (1978) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. بيروت: دار صادر. (مج: 3) ص: 3980.

_ خليفة، حاجي. (د: ت) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. بيروت: لبنان. دار إحياء التراث العربي (مج: 1) ص: 1123.

20

_ الخوارزمي، محمد. (1342هـ) مفاتيح العلوم. مصر: مطبعة الشرق. ص: 164.

_ الدجاني، صفي الدين القشاشي. (د: ت) السمط المجيد في شأن البيعة والذكر وتلقينه وسلاسل أهل التوحيد. بيروت: دار الكتب العلمية. ص: 235.

_ دراج، محمد. (2010) مذكرات خير الدين بربروس. الجزائر: الأصالة للنشر والتوزيع. ص: 231.

25 _ الدسوقي، محمد. (د: ت) حاشية الدسوقي على أمّ البراهين. القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية لأصحابها عيسى البابي الحلبي و شركاه. ص: 276.

_ الدماميني، أبي بكر محمد. (2005) شرح الدماميني على مغني اللبيب. بيروت: الناشر مؤسسة التاريخ العربي. (ج: 2) ص: 412.

_ الدمنهوري، عبد المنعم أحمد. (2008) إيضاح المبهم من معاني السلم. مصر: دار البصائر. ص: 145.

30 _ الدمنهوري، محمد. (2007) الإرشاد الشافعي على متن الحروف والقوافي. مكتبة المتنبّي. ص: 150.

_ الدهلوي، وليّ الله أحمد بن عبد الرحيم. (2009) الإرشاد إلى مهمات علم الإسناد. دار الآفاق. ص: 64.

- _ الداودي، شمس الدين، أحمد. (1983) طبقات المفسرين. بيروت: دار الكتب العلمية. (ج: 1) ص: 884.
- _ الذهبي، شمس الدين عثمان. (2006) سير أعلام النبلاء. القاهرة: دار الحديث. (ج: 6) ص: 4683.
- _ الرازي، فخر الدين. (د: ت) مناظرة في الرد على النصارى. بيروت: لبنان. دار الغرب الإسلامي. ص: 91.

- 5 _ الرازي، فخر الدين. (1986) الأربعين في أصول الدين. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية. ص: 198.
- _ الرازي، فخر الدين. (2017) حاشية على الخمسون في أصول الدين. الأصلين للدراسات والنشر. ص: 246.

- _ الرازي، فخر الدين. (د: ت) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية. ص: 255.

- 10 _ الرازي، فخر الدين. (1987) المطالب العالية من العلم الإلهي. بيروت: دار الكتاب العربي. (ج: 3) ص: 2720.

- _ الرازي، فخر الدين. (د: ت) المحصول في علم أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية. (ج: 4) ص: 1000.

- _ الرازي، قطب الدين. (1948) تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية. (ط: 2) مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. ص: 185.
- 15 _ الرضي، الحسن محمد. (1966) شرح الرضي لكافية ابن الحاجب. جامعة محمد بن سعود الإسلامية. (ج: 2) ص: 2880.

- _ زادة، شيخ عبد الرحيم. نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع الخلاف فيها.

- _ الزبيدي، الحسيني محمد. (1994) إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي. (ج: 2) ص: 476.
- 20

- _ الرَّجَّاج، أبو إسحاق. (1988) معاني القرآن وإعراجه. بيروت: عالم الكتب. (ج: 5) ص: 2362.
- _ الرَّجَّاجي، عبد الرحمن. (1986) اشتقاق أسماء الله الحسنى. (ط: 2) بيروت: مؤسسة الرسالة. ص: 365.
- _ الزركشي، بدر الدين. (1992) البحر المحيط في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية. (مج: 2) ص: 2408.

- 25 _ الزركلي، خير الدين. (2002) الأعلام. دار العلم للملايين. (ج: 1، 2، 4، 5، 6) ص: 2752.
- _ الرَّمَحْشَرِي، أبو القاسم. (2009) تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. (ط: 3) بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر. ص: 1235.

- _ الرَّمَحْشَرِي، أبو القاسم. (2004) المفصل في علم العربية. عمان: دار عمار للنشر والتوزيع. ص: 565.
- _ الزيتوني، المارغني أحمد. (2012) طالع البشري على العقيدة الصغرى. تونس: سلسلة إحياء التراث الزيتوني. ص: 167.
- 30

- _ سامح، عزيز. (1989) الأتراك العثمانيون في إفريقيا الشمالي. بيروت: دار النهضة العربية. ص: 665.

- السبكي، تاج الدين. (د: ت) طبقات الشافعية الكبرى. مصر: دار إحياء الكتب العربية. مطبعة فيصل عيسى البابي الحلبي. (ج:1) ص: 5776.
- السبكي، تقي الدين. (1995) الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي. بيروت: دار الكتب العلمية. (ج:1) ص: 3325.
- 5 — السجستاني، الأشعث سليمان أبو داود. (2009) سنن أبي داود. دار الرسالة العالمية. ص: 944.
- السخاوي، شمس الدين. (د: ت) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. بيروت: دار الجيل. (ج:1) ص: 3473.
- سركريس، يوسف بن إيلان. (2008) معجم المطبوعات العربية والمعرية. مصر: مطبعة سركريس. ص: 588.
- 10 — سعد الله، أبو القاسم. (1996) أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر. دار الغرب الإسلامي. (ج:5) ص: 248.
- سعد الله، أبو القاسم. (1954) تاريخ الجزائر الثقافي. دار الغرب الإسلامي. (ج:1، 3) ص: 5102.
- سعيد، فودة. (2000) بحوث في علم الكلام. الأردن: دار الرازي. ص: 143.
- سعيد، فودة. (2004) تهذيب شرح السنوسية. (ط: 2) الأردن: دار الرازي. ص: 144.
- السنوسي، يوسف محمد. (1316هـ) عمدة أهل التوفيق والسداد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى. مصر: مطبعة جريدة الإسلام. ص: 286.
- 15 — السنوسي، يوسف محمد. (2005) العقيدة الوسطى وشرحها. دار الكتب العلمية. ص: 337.
- السنوسي، يوسف محمد. (1351هـ) شرح أم البراهين. مصر: مطبعة الاستقامة. ص: 104.
- سيبويه، عثمان عمرو. (1988) كتاب سيبويه. (ط: 3) القاهرة: الخانجي. (ج: 2، 3) ص: 2518.
- السيوطي، جلال الدين. (د: ت) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. مصر: عيسى بابي الحلبي. ص: 1226.
- 20 — السيوطي، جلال الدين. (1980) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. الكويت: دار البحوث العلمية. (ج:3) ص: 2491.
- السيوطي، جلال الدين. (د: ت) عقود الزبرجد على مسند أحمد في إعراب الحديث النبوي. بيروت: دار الجيل. (ج:1) ص: 1458.
- 25 — الشاوي، يحيى. (2009) المحاكمات بين أبي حيان وابن عطية والزمخشري. بيروت: دار الكتب العلمية. (ج:2) ص: 832.
- الشاوي، يحيى. (2009) المحاكمات بين أبي حيان وابن عطية والزمخشري.
- الشاوي، يحيى. (د: ت) التحفة الربانية في جواب الأسئلة اللمدانية. مصر: مطبعة السعادة. ص: 136.
- الشاوي، يحيى. (1990) ارتقاء السيادة في علم أصول النحو. العراق: مطبعة النواعير. ص: 146.
- 30 — الشراقوي، عبد الله. (د: ت) حاشية الشراقوي على شرح الهددي على صغرى السنوسي. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. ص: 144.

- شهبة، ابن قاضي، تقي الدين. (1407هـ) طبقات الشافعية. بيروت: عالم الكتب. (ج:2، 5) ص: 1358.
- شهرستاني، عبد الكريم. (1404هـ) الملل والنحل. بيروت: دار المعرفة. (ج: 1) ص: 475.
- شهرستاني، عبد الكريم. (د: ت) نهاية الإقدام في علم الكلام. (د: ن) ص: 828.
- 5 — الشوكاني، عبد الله. (د: ت) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. بيروت: دار المعرفة. (ج: 2) ص: 1196.
- الشوكاني، عبد الله. (2000) إرشاد الفحول لتحقيق الحق من علم الأصول. السعودية: الرياض، دار الفضيلة للنشر والتوزيع (ج: 2) ص: 1252.
- الشوكاني، عبد الله. (1989) الثحف في مذهب السلف. دار الصحابة للتراث. ص: 36.
- 10 — الصالحي، عيسى محمّد. (1992) المواكب الإسلامية في الممالك والمحاسن الشامية. سوريا: دمشق، منشورات وزارة الثقافة. ص: 488.
- الصاوي، أحمد. (1999) شرح الصاوي على جوهرة التوحيد. (ط:2) بيروت: دار ابن كثير. ص: 472.
- الصباغ، ليلي. (1973) المجتمع العربي السوري في مطلع العهد العثماني. سوريا: دمشق، منشور وزارة الثقافة والإرشاد القومي. ص: 314.
- 15 — الصبان، علي محمّد. (د: ت) حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك. بيروت: دار الكتب العلمية. (ج:2) ص: 1492.
- صبري، مصطفى. (1981) موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين. (ط:2) بيروت: دار إحياء التراث العربي. ص: 2027.
- الصفدي، صلاح الدين. (2000) النوافي بالوفيات. بيروت: دار إحياء التراث العربي. (مج:1) عدد المجلدات 29. 20
- الصنهاجي، عبد الحميد. (1988) مبادئ الأصول. (ط:2) الجزائر: الشركة الوطنية للكتاب. ص: 613.
- الطبراني، أحمد سليمان أبو القاسم. (د:ت) المعجم الأوسط. القاهرة: دار الحرمين. ص: 3901.
- ابن طولون، شمس الدين. (2002) شرح ابن طولون على ألفية ابن مالك. بيروت: دار الكتب العلمية. (ج:1) ص: 1049.
- 25 — الطويل، توفيق. (د: ت) التصوّف في مصر إبان الحكم العثماني. مصر: مكتبة الآداب. مطبعة الاعتماد. ص: 242.
- الظاهري، ابن حزم. (1996) الفصل في الملل والأهواء والنحل. (ط:2) بيروت: دار الجيل. (ج:5) ص: 1770.
- العصامي، عبد الملك بن حسين المكّي. (1998) سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي. بيروت: دار الكتب العلمية. (ج:3) ص: 492. 30

_ العبادي، بن قاسم أحمد. (2012) آيات البينات على شرح جمع الجوامع. (ط:2) بيروت: دار الكتب العلمية. (ج:3) ص:1675.

_ عبد العزيز، عمر. (1984) تاريخ المشرق العربي 1516هـ-1922م. بيروت: دار النهضة العربية. ص:554.

5 _ عبد القادر، نور الدين. (2006) صفحات من تاريخ مدينة الجزائر من أقدم عصورها إلى انتهاء العهد التركي. الجزائر: دار الحضارة. ص:308.

_ العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي. (1379هـ) فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة. ص:8199.

_ ابن عربي، محيي الدين الطائي. (2016) فصوص الحكم. القاهرة: دار آفاق للنشر والتوزيع ص 229.

10

_ ابن العربي، المعافري القاضي. (1405هـ) العواصم من القواسم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ. القاهرة: مكتبة السنة. ص 288.

_ ابن عرفة. (د:ت) المختصر الكلامي. الكويت: دار الضياء للنشر والتوزيع. ص: 1078.

_ ابن عرفة. (د:ت) المختصر في المنطق. تونس: نشر مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية. ص: 136.

15

_ ابن عقيل، بهاء الدين. (1980) المساعد على تسهيل الفوائد، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك. (ط:20) القاهرة: دار التراث. (ج:2) ص: 398.

_ العياشي، أبو سالم عبد الله. (2006) الرحلة العياشية 1661-1663م. الإمارات العربية المتحدة: دار السويدي للنشر والتوزيع، ص:640.

20 _ عياض، القاضي أبو الفضل. (2004) الشفاء بتعريف حقوق المصطفى. القاهرة: دار الحديث. ص:504.

_ عlish، محمّد. (1984) منح الجليل شرح مختصر خليل. بيروت: دار الفكر. (ج:3) ص: 4957.

_ العمراني، أبي الخير يحيى. (د:ت) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار. لبنان: دار الكتب العلمية. ص: 983.

_ الغزالي، أبي حامد. (2017) إحجام العوام عن علم الكلام. بيروت: دار المنهاج للنشر والتوزيع. ص: 196.

25

_ الغزالي، أبي حامد. () الاقتصاد في الاعتقاد. بيروت: دار المنهاج ص: 351.

_ الغزالي، أبي حامد. (2013) معيّار العلم في المنطق. بيروت: دار الكتب العلمية. ص: 376.

_ الغزالي، أبي حامد. (1975) معارج القدس في مدارج معارف النفس. بيروت: دار الآفاق الجديدة. ص:168.

30 _ الغزّي، نجم الدين. (1997) الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة. بيروت: دار الكتب العلمية (مج:3) ص:814.

- ـ الفاسي، ابن زكور. (2009) نشر أزهير البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان من فضلاء أكابر الأعيان. المسماة رحلة ابن زكور الفاسي. الجزائر: دار المعرفة الدولية للنشر. ص: 133.
- ـ ابن فرحون. (1996) الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب. بيروت: دار الكتب العلمية. (ج: 2) ص: 986.
- 5 ـ فريد، محمد بك. (1893) تاريخ الدولة العلية العثمانية. (ط: 2) مصر: مطبعة محمد أفندي مصطفى. ص: 411.
- ـ الفكون، عبد الكريم. (1987) منشور الهداية في كشف حال من ادعى الولاية. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ص: 227.
- ـ الفهري، ابن التلمساني. (2018) شرح لمع الأدلة في قواعد أهل الملة. المغرب: دار الرشاد الحديثة، الكويت: دار الضياء. ص: 480. 10
- ـ الفهري، ابن التلمساني. (2010) شرح معالم أصول الدين. الأردن: دار الفتح للدراسات والنشر. ص: 689.
- ـ الفهري، أبي حامد. (د:ت) مرآة المحاسن في أخبار الشيخ أبي المحاسن ونبذة عن نشأة التصوف والطريقة الشاذلية. منشور رابطة أبي المحاسن بن الجد. ص: 365.
- ـ فودة، سعيد عبد اللطيف. (2004) تهذيب شرح السنوسية. (ط: 2) الأردن: دار الرازي. ص: 144.
- 15 ـ القادري، محمد بن الطبيب. (1982) نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني. الرباط: مكتبة الطالب. (ج: 2) ص: 1023.
- ـ القرافي، شهاب الدين. (2001) الفروق. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر. (ج: 4) ص: 1694.
- ـ القرويني، الكاتب نجم الدين. (د:ت) الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية. (د:ن) ص: 83.
- ـ القرويني، زكريا أبو يحيى. (د:ت) آثار البلاد وأخبار العباد. بيروت: دار صادر. ص: 669.
- 20 ـ قساطلي، نعمان. (1982) الروضة الغناء في دمشق الفيحاء. (ط: 2) بيروت: دار الرائد العربي. ص: 196.
- ـ القلشاني، القاضي أحمد. (2008) تحرير المقالة في شرح الرسالة. بيروت: مؤسسة المعارف. ص: 241.
- ـ الكتاني، محمد عبد الحي (2015). المدخل إلى الشفا. المغرب: دار الحديث الكتانية. ص: 311.
- ـ الكتاني. محمد عبد الحي. (1982) فهرس والفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشیخات والمسلسلات. (ط: 2) بيروت: دار الغرب الإسلامي. (ج: 2) ص: 1621.
- 25 ـ الكتبي، ابن شاکر. (1974) فوات الوفيات. بيروت: دار صادر. (ج: 3) ص: 2137.
- ـ كحالة، رضا عمر الدمشقي. (د:ت) معجم المؤلفين. بيروت: دار إحياء التراث العربي، مكتبة المتنبي. (ج: 5) ص: 3055.
- ـ ابن كيران. (د:ت) شرح الطيب ابن كيران على توحيد ابن عاشر. بيروت: دار الكتب العلمية. ص: 656.
- ـ الكفوي، أبو البقاء. (1998) الکلیات معجم المصطلحات والفروق اللغوية. (ط: 2) بيروت: مؤسسة الرسالة. ص: 1057. 30

- 5 _ الكوثري، محمد زاهد. (2005) الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث. ص: 39.
- _ الماتريدي، أبو منصور. (د:ت) التوحيد. بيروت: دار صادر، استانبول: مكتبة الإرشاد. ص: 1008.
- _ الماتريدي، أبو منصور. (2005) تأويلات أهل السنة. بيروت: دار الكتب العلمية. (ج:1) ص: 3022.
- 5 _ الماوردي، أبي الحسن. (1994) الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية. (ج:5) ص: 416.
- _ المالقي، أحمد. (د:ت) رصف المباني في شرح حروف المعاني. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية. ص: 540.
- _ ابن مالك. (2018) الخلاصة في النحو (الألفية). الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية. ص: 131.
- 10 _ ابن مالك. (د:ت) شرح التسهيل. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر. (ج:1) ص: 1758.
- _ ابن مالك. (2000) شرح الكافية الشافية. بيروت: دار الكتب العلمية. (ج:3) ص: 2116.
- _ المُجَبِّي، محمد أمين. (د:ت) خلاصة الأثر في أعيان القر الحادي عشر. بيروت: دار صادر. (ج:4) ص: 2026.
- _ المُجَبِّي، محمد أمين. (د:ت) نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة. مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي. (ج:6) ص: 3857.
- 15 _ المحلي، جلال شمس الدين. (2005) البدر اللامع في حل جمع الجوامع. بيروت: مؤسسة الرسالة. (مج: 2) ص: 1048.
- _ مخلوف، ابن سالم. (2003) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. بيروت: دار الكتب العلمية. (ج:1) ص: 1043.
- 20 _ مذكور، إبراهيم. (1947) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق. مصر: دار إحياء التراث العربي، عيسى البابي الحلبي. (ج:2) ص: 288.
- _ المدني، توفيق أحمد. (1956) هذه هي الجزائر. مصر: مكتبة النهضة المصرية. ص: 252.
- _ المرادي، أبي الفضل. (1988) سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر. (ط:3) بيروت: دار ابن حزم، دار البشائر الإسلامية. (ج:2) ص: 1169.
- 25 _ مراكشي، أبو عبد الله. (2012) الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة. تونس: دار الغرب الإسلامي. (ج:3) ص: 3441.
- _ ابن مريم، أبي عبد الله. (1908) البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان. الجزائر: مطبعة الثعالبية. ص: 392.
- _ المظفر، محمد رضا. (1968) المنطق. بغداد: النجف، مطبعة النعمان. (ط:3) ص: 528.
- 30 _ المعتق، عبد الله عواد. (1995) المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها. (ط:2) الرياض: مكتبة الرشد. ص: 308.

- 5 _المقترح، نقي الدين مظفر. (2009) الأسرار العقلية شرح الكلمات النبوية. مصر: مؤسسة المعارف. ص:156.
- 10 _المقترح، نقي الدين مظفر. (2009) شرح العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية. هولندا: منشورات مكتبة السنة. ص: 175
- 5 _مقدش، محمود. (1988) نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار. بيروت: دار الغرب الإسلامي. (ج:2) ص: 1247.
- _المقري، محمد أحمد التلمساني. (1998) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. بيروت: دار صادر. ص: 4921.
- _الملاحمي، ركن الدين الخوارزمي. (د:ت) الفائق في أصول الدين. دار الكتب والوثائق القومية. ص:676.
- 10 _الملاي، إبراهيم التلمساني. (2009) شرح أم البراهين. بيروت: دار الكتب العلمية. (ط:2) ص: 98.
- _ابن الملن، محمد سراج الدين. (1905) طبقات الأولياء. القاهرة: مكتبة الخانجي. (ج:1) ص:723.
- _المنجور، عبد الرحمن أبو العباس. (د:ت) الحاشية الكبرى على شرح كبرى السنوسي. (د:ن) ص:244.
- _المنوي، محمد عبد الهادي. (1983) المصادر العربية لتاريخ المغرب من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الحديث. (د: ن) (ج:1) ص: 272.
- 15 _المنياوي، أبو المنذر. (2011) الشرح الكبير لمختصر الأول. مصر: المكتبة الشاملة. ص: 666.
- _النبلسي، عبد الغني. (1986) الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ص: 716.
- _النبلسي، عبد الغني. (د:ت) الأنوار الإلهية في المقدمة السنوسية. بيروت: دار الكتب العلمية. ص:155.
- _ناظر الجيش، محب الدين. (2007) تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد. مصر: دار السلام. (ج:3) ص:5694.
- 20 _ابن الناظم، بدر الدين. (2000) شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك. بيروت: دار الكتب العلمية. (ج:1) ص:817.
- _النخلي، أحمد. (1328) بغية الطالبين لبيان المشايخ المحققين المعتمدين. مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بمدينة حيدرآباد في الهند. ص: 84.
- 25 _نويهض، عادل. (1980) معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر. (ط:2) بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية. ص: 432.
- _النيسابوري، أبي رشيد. (1969) ديوان الأصول المعتزلة. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة. ص: 642.
- _النفراوي، أحمد بن غنيم. (د:ت) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. مصر: مطبعة السعادة. (ج:2) ص: 368.
- 30

_الهروي، علي. (1981) الأزهرية في علم الحروف. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية. (ط:2) ص: 382.

_ابن هشام، جمال الدين الأنصاري. (1964) مغني اللبيب عن كتب الأعراب. دمشق: دار الفكر. ص: 884.

5 _ابن الهمام، الكمال الحنفي. (د:ت) المسيرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة. مصر: المطبعة المحمودية التجارية. ص: 102.

_ الهمزاني، المنجَب. (2006) الفريد في إعراب القرآن المجيد. المدينة المنورة: مكتبة دار الزمان للنشر والتوزيع. (ج:1) ص: 4139.

_ ابن الوراق، أبو الحسن. (1999) علل النحو. الرياض: مكتبة الرشيد. ص: 628.

10 _ اليزدي، عبد الله. (2018) شرح تهذيب المنطق للتفتازاني مع حاشيته فرح التقريب. الباكستان: مطبعة المدينة. ص: 306.

_ يعقوب، بدبع أميل. (2005) موسوعة النحو والصرف والإعراب. بيروت: دار العلم للملايين. ص: 726.

_اليوسي، الحسن أبي المواهب. (د:ت) مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص. بيروت: دار الكتب العلمية. ص: 412.

15 ثانياً: المخطوطات

_مخطوط إعانة المجدين في تصحيح الدين بشرح أمّ البراهين، معهد الثقافة والدراسات الشرقية، جامعة طوكيو اليابان.

_مخطوط ثبت الشيخ الإمام المسند المحدث الأثري الشيخ عبد الباقي الحنبلي . مكتب جامعة الملك سعود رقم 4849، تاريخ النسخ القرن الثاني عشر الهجري.

20 - ثبت إجازة عن الشيخ حامد العطار عن أحمد بن عبيد العطار عن الشيخ أبي المواهب الحنبلي عن والده الشيخ عبد الباقي الحنبلي، عن محمد الحمراوي مفتي دمشق الشام.

_مخطوط حاشية عيسى بن عبد الرحمن السكتاني على الصغرى وشرحها أمّ البراهين، الرقم العام 907.

_مخطوط شرح السنوسية في علم المنطق للإمام السنوسي . المكتبة العامة بالدوحة . تاريخ النسخ 1150 هـ.

_مخطوط شرح العقيدة البرهانية . الخفاف . مكتبة الإسكوريال تحت رقم 1273.

25 _مخطوط قرة العين في جمع البين في المسائل المختلف فيها بين الأشاعرة والماتريدية، مركز الأوقاف المغاربة رقم "252" .

_مخطوط محصل المقاصد مما به تحتم العقاصد، أبي العباس أحمد بن زكري التلمساني.

_مخطوط سعيد بن ابراهيم قدورة ، حواشي على شرح الصغرى للسنوسي، مكتبة جامعة الملك سعود رقم 4781.

_مخطوط المواهب القدوسية في المناقب السنوسية، المكتبة الوطنية، تونس، تحت رقم "6253"

30 _مخطوط محمد بن عبد الرحمن الحاج، حاشية على السكتاني في شرح السنوسي عل الصغرى، المكتبة الوطنية ، الرباط تحت رقم 03390.

ثالثاً: المجالات والمقالات

__ المجلة التاريخية الجزائرية، علاقة الفقهية بسياسة الجزائر من خلال أدب السلطانية (قراءة في نماذج لرسائل ديوانية بين يوسف باشا والفقيه محمد سلسي البوني) أ. صالح بن سالم، جامعة الأمير عبد القادر _قسنطينة_ ISSN:2572_0023، جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.

5 __ المجلة الجزائرية للمخطوطات، مجلة علمية محكمة يصدرها مخبر مخطوطات الحضارة الإسلامية في شمال إفريقيا، جامعة وهران الجزائر، العدد الحادي عشر - مارس 2014م. _مجلة الدراسات اللغوية. مجلة فصلية محكمة تصدر عن مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. المجلد الثامن عشر العدد الرابع. (شوال. ذي الحجة 1437هـ) الإيداع 20/982. رئيس التحرير تركي بن سهو العتيبي. مدير التحرير خالد العصيمي ص190، "فتح المنان في الأجوبة الثمان" يحيى الشاوي الجزائري، تحقيق سعد محمد عبد الرزاق أبو نور. 10

رابعاً: الرسائل الجامعية

__ الجمع الغريب في ترتيب آي مغني اللبيب، أبو عبد الله. الرصاع، دراسة وتحقيق من أول سورة آل عمران إلى آخر سورة الرعد، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراة في اللغة العربية، إعداد: جمعان بن بنيوس بن جمعان السيالي. الرقم الجامعي 87766 _417 إشراف الدكتور عياد بن عبد الشبيتي، جامعة أم القرى (1425هـ). 15

__ الجمع الغريب في ترتيب آي مغني اللبيب، أبو عبد الله. الرصاع، دراسة وتحقيق من سورة إبراهيم إلى آخر سورة سبأ، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية، إعداد الطالب أحمد بن مصلح بن فايز البركاني. الرقم الجامعي 4238 - 118 إشراف الدكتور عياد بن عبد الشبيتي. جامعة أم القرى (1430هـ).
__ الرحلة ودورها في التواصل الثقافي بين الجزائر والمشرق العربي خلال القرن 11هـ/17م، رحلة يحيى الشاوي الملياني ت1096 هـ/1685م أنموذجاً، ربوح عبد القادر، قسم العلوم الإنسانية، جامعة الجفلة، مجلة البحوث والدراسات، المجلد (15) العدد (1) شتاء 2018. 20

__ شرح الإرشاد، تقي الدين المقترح المتوفى (612هـ) تحقيق ودراسة، إعداد فتحي أحمد عبد الرزاق، المدرس المساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية - بنين - جامعة الأزهر بالقاهرة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة والفلسفة، إشراف: محمد شمس الدين إبراهيم سالم، محمد الأنور حامد عيسى (1410هـ)، (1989م).
__ تطور موقف إمام الحرمين الجويني من أفعال العباد، إعداد يحيى عبد العليم إسماعيل مدرس بقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا _جامعة الأزهر. 25

خامساً: فهرس الموضوعات.

1	المقدمة	
2	أولاً: مشكلة البحث	
3	ثانياً: تساؤلات البحث	
3	ثالثاً: هدف البحث	5
3	رابعاً: أهمية موضوع البحث	
4	خامساً: مبررات البحث	
4	سادساً: محدوديات البحث	
4	سابعاً: الدراسات السابقة	
6	ثامناً: منهج البحث	10
6	تاسعاً: إجراءات البحث	
6	عاشراً: خطة البحث	
10	القسم الأول	
10	القسم الدراسي	
11	التمهيد: الإمام السنوسي والسنوسية الصغرى	15
12	المبحث الأول: لمحة عن حياة الإمام السنوسي	
15	المبحث الثاني: المنزلة العلمية للسنوسية الصغرى	
17	المبحث الثالث: منزلة كتاب السنوسية الصغرى عند المغاربة	
19	المبحث الرابع: الشروح والحواشي على "السنوسية الصغرى":	
20	الفصل الأول	20
20	التعريف بالعلامة "يحيى الشاوي الجزائري"	
21	المبحث الأول: التعريف بعصر العلامة يحيى الشاوي الجزائري ومكانته العلمية:	
21	المطلب الأول: عصر العلامة يحيى الشاوي الجزائري من الناحية السياسية:	
21	أولاً: الحالة السياسية في المشرق العربي:	
23	ثانياً: الحالة السياسية في الجزائر:	25
24	المطلب الثاني: عصر العلامة يحيى الشاوي الجزائري من الناحية الاجتماعية والاقتصادية:	

- أولاً: الحالة الاجتماعية والاقتصادية في المشرق العربي: 25
- ثانياً: الحالة الاجتماعية والاقتصادية في الجزائر: 26
- المطلب الثالث: عصر العلامة يحيى الشاوي الجزائري من الناحية العلمية: 27
- أولاً: الحالة العلمية في المشرق العربي: 27
- ثانياً: الحالة العلمية في الجزائر: 30
- ثالثاً: مكانة الشاوي الجزائري العلمية وإسهامه الثقافي وأقوال العلماء في عصره: 34
- المبحث الثاني: التعريف بشخصية العلامة يحيى الشاوي الجزائري 42
- المطلب الأول: (اسمه، لقبه، نشأته وولادته، وفاته). 42
- أولاً: اسمه ولقبه: 42
- ثانياً: نشأته وولادته: 43
- ثالثاً: وفاته: 44
- المطلب الثاني: (شيوخه، تلامذته، رحلاته ومساراته العلمية، نماذج إجازاته). 44
- أولاً: شيوخه. 44
- ثانياً: تلامذته: 48
- ثالثاً: رحلاته في التحصيل العلمي: 51
- رابعاً: إجازاته العلمية: (نماذج لإجازة شيوخه له) _ (نماذج لإجازاته لطلاب العلم). 54
- المطلب الثالث: مؤلفاته العلمية في العلوم الشرعية واللغة العربية. 58
- أولاً: في العلوم الشرعية: 58
- ثانياً: في اللغة العربية: 60
- المطلب الرابع: مذهب العلامة "يحيى الشاوي الجزائري" الفقهي والعقدي: 63
- الفصل الثاني: 65
- التعريف بالكتاب المحقق ومنهج العلامة يحيى الشاوي الجزائري 65
- المبحث الأول: التعريف بالكتاب "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد". 66
- المطلب الأول: موضوعات كتاب "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد". 66
- المطلب الثاني: المصادر العلمية التي اعتمد عليها العلامة يحيى الشاوي في كتابه "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد". 68
- أولاً: المصادر العقدية: 68
- ثانياً: مصادر اللغة العربية: 70

- المبحث الثاني: منهج الشاوي في التأليف والاستدلال بكتابه "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد". 72
- المطلب الأول: أسلوب العلامة يحيى الشاوي في كتابه "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد". 72
- أولاً: اعتداده بشخصيته العلمية: 72
- ثانياً: استخدامه طريقة اللف والنشر: 73
- ثالثاً: استعماله ألفاظ: (اعلم - افهم - تأمل). 73
- رابعاً: دقة العبارة: 75
- خامساً: التمثيل والتدليل: 75
- سادساً: استشهاده بالأبيات الشعرية: 76
- سابعاً: إدراج بعض الفنون الأدبية: 76
- المطلب الثاني: الركائز المعرفية التي اعتمد عليها العلامة يحيى الشاوي لبناء منهجه في كتابه "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد". 10
- أولاً: استقصاء أقوال العلماء المخالفين في المسألة: 78
- ثانياً: الاعتماد على الفنون الأخرى كعلم أصول الفقه: 79
- ثالثاً: اعتماده على اللغة العربية في تقرير المسائل وتحريها بدقة: 79
- رابعاً: استدلاله بالأدلة القرآنية القطعية الثبوت والدلالة: 80
- خامساً: عزو الأقوال لأصحابها: 80
- سادساً: استغراقه بجزئيات المسألة: 81
- سابعاً: عرضه لآراء الفرق الإسلامية وموقفه منها: 82
- ثامناً: تغليب المنهج العقلي في استدلالاته: 83
- تاسعاً: استخدامه قواعد علم المنطق: 84
- عاشراً: استدلاله بالأدلة النقلية والدوقية: 85
- الفصل الثالث: مميزات كتاب "توكيد العقد" والجوانب التي تفرّد بها العلامة يحيى الشاوي ومناقشتها. 87
- المبحث الأول: مميزات حاشية الشاوي الجزائري "توكيد العقد" ومقارنتها مع غيرها من الحواشي. 88
- المطلب الأول: مميزات حاشية الشاوي الجزائري عن غيرها من الحواشي: 88
- المطلب الثاني: دراسة مقارنة لـ "توكيد العقد" مع غيرها من الحواشي: 89
- المطلب الثالث: فروقات بين حاشية "السكتاني" وحاشية الشاوي: 93

المبحث الثاني: الجوانب التي تفرّد بها العلامة يحيى الشاوي في "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد": 96	
المطلب الأول: تفرّده من الناحية العقدية وعلم الكلام: 96.....	
المطلب الثاني: تفرّده من الناحية اللغوية: 100.....	
القسم الثاني: قسم التحقيق 103	
مقدمة التحقيق 104	5
أولاً: توثيق عنوان الكتاب: 104.....	
ثانياً: توثيق نسبة الكتاب لمؤلفه العلامة يحيى الشاوي الجزائري الملياني: 105.....	
الطريق الأول: ويتضمّن الوصف الخارجي للمخطوط: 105.....	
الطريق الثاني: ويتضمّن النّقد الداخلي للمخطوط: 108.....	
أولاً: النّقد الداخلي للنسخة الأصل: 108	10
ثانياً: عدم ذكر أي شخصية علمية في المخطوط عاشت بعد عصر العلامة يحيى الشاوي: 109	
ثالثاً: المقارنة بين مخطوط "توكيد العقد" وباقي مؤلفات العلامة يحيى الشاوي: 109	
ثالثاً: وصف النسخ المخطوطة: 112.....	
1_ وصف النسخة الأولى: 113	
2_ وصف النسخة الثانية: 114	15
3_ وصف النسخة الثالثة: 116	
4_ النسخة الرابعة: 117	
رابعاً: النسخة المعتمدة في التحقيق: 118.....	
_ سبب عدم اختيار باقي النسخ نسخة أصلاً: 118	
خامساً: منهج التحقيق: 119.....	20
سادساً: منهج التعليق: 120.....	
سابعاً: صور المخطوط: 122.....	
النّص المحقّق 138	
من مخطوط "توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد": 138	
للشيخ العلامة يحيى الشاوي الجزائري (ت1096هـ): 138	25
من اللوحة (97_ ب) إلى نهاية المخطوط: 138	
[بعض ما يستحيل في حقّ الله تعالى] ⁰ : 139	

- 146.....[الشروع في استحالة أضداد صفات المعاني]
- 148.....[أحكام الجائز في حق الله تعالى]
- 148.....[أولاً: فعل أي ممكن أو تركه]⁰.
- 151.....[ثانياً: جواز ثواب المطيع وعقاب العاصي]
- 152.....[ثالثاً: جواز رؤيته تعالى وإرسال الرُّسل عليهم السَّلام]
- 5
- 153**.....[الفصل الأول: البراهين على أحكام الصفات لله عزَّ وجلَّ]
- 154.....[المبحث الأول: برهان وجوب الصِّفة النَّفسية لله عزَّ وجلَّ]
- 154.....[المطلب الأول: برهان وجوده تعالى]⁰
- 178.....[المطلب الثاني: برهان حدوث العالم]
- 10
- 185.....[المبحث الثاني: برهان وجوب الصفات السَّلبية لله عزَّ وجلَّ]
- 185.....[المطلب الأول: برهان وجوب القدم لله تعالى]
- 194.....[المطلب الثاني: برهان وجوب البقاء لله تعالى]
- 196.....[المطلب الثالث: برهان وجوب مخالفته تعالى للحوادث]
- 198.....[المطلب الرابع: برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه]
- 15
- 202.....[المطلب الخامس: برهان وجوب الوجدانية لله عزَّ وجلَّ]
- 217.....[المبحث الثالث: البراهين على وجوب صفات المعاني]
- 217.....[المطلب الأول: برهان وجوب انِّصافه تعالى بالقدرة والإرادة والعلم والحياة]
- 221.....[المطلب الثاني: برهان وجوب السَّمع والبصر والكلام لله تعالى]
- 227.....[المبحث الرابع: برهان وجوب الجائز في حق الله تعالى]
- 20
- 227.....[برهان وجوب فعل الممكنات أو تركها]
- 230**.....[الفصل الثاني: الأحكام الواردة في حق الرُّسل والبراهين على صفاتهم عليهم الصَّلاة والسَّلام]
- 231.....[المبحث الأول: أحكام الرُّسل عليهم الصَّلاة والسَّلام]
- 231.....[المطلب الأول: الواجب في حق الرُّسل عليهم الصَّلاة والسَّلام]
- 232.....[المطلب الثاني: المستحيل في حق الرُّسل عليهم الصَّلاة والسَّلام]
- 237.....[المطلب الثالث: الجائز في حق الرُّسل عليهم الصَّلاة والسَّلام]
- 25
- 238.....[المبحث الثاني: البراهين على صفات الرُّسل]
- 238.....[المطلب الأول: برهان وجوب صدقهم]
- 243.....[المطلب الثاني: برهان وجوب الأمانة]
- 252.....[المطلب الثالث: برهان جواز الأعراض البشريَّة]
- 30
- 253.....[المبحث الثالث: الشروع في كَيْفِيَّة اندراج معاني العقائد المتقدِّمة في الشَّهادتين]

- 255.....[المطلب الأول: بيان حكم الكلمة المشرفة]
- 266.....[المطلب الثاني: ضبط وإعراب الكلمة المشرفة]
- 288.....[المطلب الثالث: اختصار الكلمة المشرفة من الاستغناء والافتقار والإيمان]

292الخاتمة

- 292 نتائج البحث: 5
- 293 التّوصيات:
- 293 المقترحات:

294الفهارس العامة

- 295 أولاً: فهرس الآيات القرآنية.
- 297 ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية. 10
- 298 ثالثاً- فهرس الأعلام.
- 301 رابعاً: فهرس المصادر والمراجع.
- 315 خامساً: فهرس الموضوعات.

Abstract

This research deals with a study and investigation with a part of the manuscript "Confirmation of the determination with what ALLAH took us from the covenant" by its author, Yahya Al-Shawi Al-Jazaery, who died in (1096 AH) (1685 AD) he was one of the scholars of the seventeenth century AD, it is an explain of doctrine "umm Al-Baraheen" by "Al-Sannosy". The research consists of two main sections, the academic section and the investigation section. The study section dealt with the political, social and cultural aspects of the author's era.

in addition to the author's approach, style, and the pillars on which he relied, and comparing it with the writing of the previous and later scholars of the Al-Shawi Al-Jazaery, in addition to the most important thing that was unique to the author, whether in terms of the method, weightings, or corrections. As for the investigation section, it included the six basic foundation required by the investigation, then the investigated text in which the rooting of the doctrinal contentious issues, and then the most important result that the researcher reached with recommendations.

Keywords: Explanation of Umm Al-Baraheen, Senussi Al-Soghra, theology, Moroccan scholars.

**Syrian Arab Republic
Damascus University
Faculty of Sharia
Department of Beliefs and Religions**



Confirmation of the determination with what ALLAH took us from the covenant

**By: Abu Zakaria Yahya Bin Muhammad
Al-Naili Al- Malyani Al-Shawi**

**(d. 1096 AH) Study and investigation from
plate (78 -b) to the end of the manuscript**

**Thesis prepared to obtaining the master's degrees in
believs and religions**

**By
Ahed Muffak Al_kateb**

**Supervisor
Dr. Madien Muhammad Al_Hwary**

2021- 2022 AD
1442-1443 AH