İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İBN EBİ'L-LÜTF EL-MAKDİSÎ'NİN İKDÜ'L-LE'ÂLÎ Lİ-BED'İ'L-EMÂLÎ ADLI ESERİ: İNCELEME VE TENKİTLİ NEŞİR

OKAN DEMİR

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. BİLAL AYBAKAN

İSTANBUL, 2024

İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İBN EBİ'L-LÜTF EL-MAKDİSÎ'NİN İKDÜ'L-LE'ÂLÎ Lİ-BED'İ'L-EMÂLÎ ADLI ESERİ: İNCELEME VE TENKİTLİ NEŞİR

OKAN DEMİR

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. BİLAL AYBAKAN

İSTANBUL, 2024

TEZ ONAY SAYFASI

Bu tez tarafımızca okunmuş olup kapsam ve nitelik açısından, Temel İslam Bilimleri alanında yüksek lisans derecesini alabilmek için yeterli olduğuna karar verilmiştir.

Tez Jürisi Üyeleri

Unvanı – Adı Soyadı	Kanaati	İmza

Bu tezin İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tarafından konulan tüm standartlara uygun şekilde yazıldığı teyit edilmiştir.

Teslim Tarihi Mühür/İmza

AKADEMİK DÜRÜSTLÜK BEYANI

Bu çalışmada yer alan tüm bilgilerin akademik kurallara ve etik ilkelere uygun olarak toplanıp sunulduğunu, söz konusu kurallar ve ilkelerin zorunlu kıldığı çerçevede, çalışmada özgün olmayan tüm bilgi ve belgelere, alıntılama standartlarına uygun olarak referans verilmiş olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı: Okan DEMİR

İmza:

ÖZ

İBN EBİ'L-LÜTF EL-MAKDİSÎ'NİN İKDÜ'L-LE'ÂLÎ Lİ-BED'İ'L-EMÂLÎ ADLI ESERİ: İNCELEME VE TENKİTLİ NEŞİR

Demir, Okan
Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Programı
Öğrenci Numarası: 194018014
Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0003-4584-5026
Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası: 10599103

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Bilal AYBAKAN
Ocak 2024, 140 Sayfa

İslâmî ilimlerin tedrisi açısından önemli olan manzum metinler, akaidnâmeler olarak kelam literatüründe kendisine yer bulmuştur. Bu eserlerin başında gelen Ali b. Osmân el-Ûşî'nin (ö. 575/1179) *Bed'ü'l-Emâlî* adlı eseri didaktik türün güzide örneklerinden biri olarak medrese müfredatlarında yıllarca ders kitabı olarak okutulmuş, Hanefî-Mâturidî gelenekte adından söz ettiren bir üne kavuşmuştur. Sahip olduğu bu şöhret, üzerinde en çok şerh yapılan akaid metinlerinden biri olmasını sağlamıştır. Bunlar içerisinde gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen birçok kıymetli eser bulunmaktadır. Bu çalışma böylesi öneme haiz bir metnin şerhi olan hicrî onuncu asır Kudüs ulemasından İbn Ebi'l-Lütf Şemsüddîn el-Makdisî'nin (ö. 928/1521) *İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî* adlı eserini gün yüzüne çıkarmayı, incelemeyi, tenkitli neşrini yaparak kelam literatürüne kazandırmayı amaçlamaktadır.

Çalışmanın ilk bölümünde *İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî* isimli eserin müellifi olan İbn Ebi'l-Lütf el-Makdisî'nin hayatı hakkında bilgi verilmiş, eserin el yazma nüshaları tanıtılmış ve müellife aidiyeti incelenmiştir. İkinci bölümde eserin içeriği irdelenmiş ve sistematik bir şekilde ortaya konmuştur. Son bölümde ise manzumenin tenkitli neşrine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Akaid, Bed'ü'l-Emâlî, İbn Ebi'l-Lütf Şemsüddîn El-Makdisî, Manzume.

ABSTRACT

IBN ABĪ AL-LUṬF AL-MAQDISĪ'S ‘IQD AL-LA’ĀLĪ LI-BAD’ AL-AMĀLĪ: ANALYSIS AND CRITICAL EDITION

Demir, Okan
MA in Islamic Studies
Student ID: 194018014
Oper Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0003-4584-5026
National Thesis Center Referance Number: 10599103

Thesis Supervisor: Prof. Bilal AYBAKAN
January 2024, 140 Pages

In the teaching of Islamic Studies, poetical ‘Aqā’idnāmahs have made ground for itself in the Kalām literature. As a prominent example of the didactic genre, ‘Alī b. ‘Uthmān al-‘Ūshī’s (d. 575/1179) *Bad’u al-Amālī* have existed in the curriculum of Madrasahs for many years as a textbook, and have gained popularity in the Hanafī-Māturidī tradition. This popularity has made this work one of the most commentated ‘Aqā’id texts, among which are many yet waiting to be discovered. This study aims to contribute to the Kalām literature by unearthing, analyzing, and providing a critical edition of a commentary of such a significant text which was composed by Ibn Abī al-Luṭf al-Maqdisī (d. 928/1521), a 10th-century scholar from Jerusalem, namely *‘Iqd al-la’ālī li-bad’ al-Amālī*.

The first chapter of the study covers the biography of Ibn Abī al-Luṭf al-Maqdisī, introduces the manuscript copies of the analyzed texts, and discusses the attribution of the work to the author. The second chapter systematically scrutinizes the content of the work. The third and final chapter includes the critical edition of the text.

Keywords: 'Aqā'id, Bad’ Al-Amālī, Ibn Abi Al-Lutf Shams Al-Din Al-Maqdisi, Manzūmah.

TEŞEKKÜR

Bu araştırmada beni yönlendiren, karşılaştığım zorlukları bilgi ve tecrübelerinden istifade ederek aşmamda destek olan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Bilal AYBAKAN ve Doç. Dr. Hamza ELBEKRİ'ye teşekkürü borç bilirim. Ayrıca araştırmanın yürütülmesinde maddi ve manevi desteklerini gördüğüm Osman Doğan'a, kıymetli dostlarım Damra AKDENİZ ve sevgili Cihan'a teşekkür ederim. Son olarak tez savunmama iştirak edip değerli eleştiri ve tavsiyelerini sunan Dr. Öğretim Üyesi İhsan Kahveci ve Dr. Öğretim Üyesi Ali Al-Omari'ye teşekkür ederim.

Okan DEMİR

İSTANBUL, 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **iv**

ABSTRACT ..... **v**

TEŞEKKÜR ..... **vi**

İÇİNDEKİLER ..... **vii**

GÖRSELLER LİSTESİ ..... **x**

SEMBOLLER VE KISALTMALAR LİSTESİ ..... **xi**

BÖLÜM I GİRİŞ **1**

1.1. Çalışmanın Amacı ve Önemi 2

1.2. Yöntem 2

1.2.1. Tahkik Yöntemi 3

1.2.2. Tahlil Yöntemi 4

1.3. Kaynaklar 5

BÖLÜM II İKDÜ'l-LE'ÂLÎ Lİ-BED'İ'L-EMÂLÎ METNİ **6**

2.1. Müellifin Hayatı 6

2.2. İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî Metni 7

2.3. İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî Nüshaları 9

2.3.1. Süleymaniye Nüshası 9

2.3.2. Riyad Nüshası 9

2.3.3. Medine Nüshası 10

2.3.4. Teymûriyye Nüshası 10

2.3.5. Beyazıt Nüshası 11

2.3.6. Selimiye Nüshası 11

2.4. İkdü'l-Le'âlî Li-Bed'i'l-Emâlî Adlı Eserin Müellifine Aidiyeti 11

BÖLÜM III İKDÜ'L-LE'ÂLÎ Lİ-BED'İ'L-EMÂLÎ ADLI ESERİNİN MUHTEVA TAHLİLİ **13**

3.1. İlâhiyyât 13

3.1.1. Tevhid 13

3.1.2. Kıdem-i Zâtî - Kıdem-i Zamânî 14

3.1.3. Sıfatlar 14
3.1.4. Zât - Sıfat İlişkisi 15
3.1.5. İsim – Müsemmâ 16
3.1.6. Tekvin – Mükevven 16
3.1.7. Ma‘dûm Şey Midir? 16
3.1.8. İlâha Şey’ Denir Mi? 17
3.1.9. İlâha Cevher, Cisim, Küll ve Ba‘d, İtilâf Denir Mi? 18
3.1.10. Cüz-i Lâ Yetecezzâ 18
3.1.11. Heyûlâ 18
3.1.12. Halkul-Kur’an Meselesi 19
3.1.13. Haberî Sıfatlar 19
3.1.14. İstivâ 20
3.1.15. İlâhın Eş veya Çocuk Edinmesinin İmkânsız Olması 20
3.1.16. Burhân-ı Temânu‘ 20
3.1.17. Aslah 21
3.2. Nübüvvât 22
3.2.1. Peygamberlere İman 22
3.2.2. Peygamberliğin Son Bulması 22
3.2.3. Peygamberimizin Peygamberlerin İmamı Olması 22
3.2.4. İsmet 23
3.2.5. Kadın Peygamberlik Meselesi 23
3.2.6. İsrâ ve Mi‘râc 24
3.2.7. Nüzûl-i Îsâ 24
3.2.8. Keramet 24
3.2.9. Hilafet 25
3.3. Sem‘iyyât 26
3.3.1. Haşir ve Neşir 26
3.3.2. Va‘d ve Vaîd 26
3.3.3. Rü’yetullah 27

3.3.4. Meleklere İman 27
3.3.5. Teklif 28
3.3.6. Son Nefeste İman 28
3.3.7. Kabir Azabı 29
3.3.8. Ba‘s 29
3.3.9. Mîzan-Sırat 29
3.3.10. Şefaat 30
3.3.11. Dua 31
3.3.12. Amel – İman İlişkisi 31
3.3.13. Gaflet Halinde veya İkrah Halinde Küfür 32
3.3.14. Münker – Nekir 32
3.3.15. Amel Defteri 32
3.3.16. Cennet ve Cehennemin Yaratılmış Olması Meselesi 33
3.3.17. Cennet ve Cehennemin Ebediliği 33
3.3.18. Rızık 34
3.4. Muhtelif Konular 34
3.4.1. Hz. Aişe’nin Hz. Fatıma’ya Üstünlüğü 34
3.4.2. Yezid'e Lanet 34
BÖLÜM IV SONUÇ 35
REFERANSLAR 38
EKLER 42
EK A 42
EK B 45
ÖZGEÇMİŞ 140

GÖRSELLER LİSTESİ

Görsel A.1. İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî 1 42
Görsel A.2. İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî 2 42
Görsel A.3. İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî 3 43
Görsel A.4. İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî 4 43
Görsel A.5. İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî 5 44
Görsel A.6. İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî 6 44

SEMBOLLER VE KISALTMALAR LİSTESİ

b.	İbn
Bkz./bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
m.	Miladî
nr.	Numara
s.	Sayfa
thk.	Tahkik Eden
trc.	Tercüme Eden
vb.	Ve Benzeri
vr.	Varak
yy.	Yüzyıl

BÖLÜM I

GİRİŞ

İslami İlimler içerisinde dinin asıllarını muhafaza ve müdafaa rolünü üstlenmekle öne çıkan kelam ilmi, peygamber efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'in vefatından sonra diğer dini ilimler gibi zamanla gelişme göstermiş ve kurumsallaşmıştır. Kelam ilmi, içerdiği konuların değişimiyle birlikte mütekaddimîn, müteahhirîn ve yeni ilmi kelam dönemi olarak isimlendirilen üç aşamadan geçmiş ve her dönem kendi özgün eserlerini üretmiştir. Kendi ekolünün görüşlerini barındıran, kimi zaman da reddiye mahiyetinde kaleme alınan bu eserler çoğunlukla düz yazı şeklinde olsa da zaman zaman akılda kalıcı olması veya talebelerin ezberlemesi için manzum olarak yazılmıştır. Bu durum didaktik türdeki manzum akaid-nâme geleneğinin ortaya çıkışını kaçınılmaz kılmıştır.

Şi'î ve Mu'tezilî kaynaklarda ilk örneklerine rastladığımız manzum akaid-nâmeler, daha sonra Selefî, Eş'arî ve Mâtüridî kelamcılar tarafından da sıkça kaleme alınmıştır.[1] Ebü'l-Müeyyed en-Nesefî'nin (ö. 519-1125) *er-Râ'iyye*, İmam Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *el-Kasîdetu's-Sûfiyye'si*, Yusuf eş-Şeybânî'nin (ö. 619/1222) *el-Akidetü'ş-Şebâniyye*'si , İbn-i Kayyım el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *el-Kâfiyetu'ş-şâfiyefi'l-intisârli'l-fırkatı'n-nâciye* (el-Kasidetü'n-Nûniyye)'si, Hızır Bey'in (ö. 863/1459) *Kasîde-i Nûniyye*'si ve İbrahim el-Lekânî'nin (ö. 1041/1631) *Cevheretü't-Tevhid*'i bu dönemde yazılan önemli manzum eserlere örnek verilebilir.

Ali b. Osmân el-Ûşî tarafından kaleme alınan, Hanefî-Mâturidî ekolünün görüşlerinin veciz bir şekilde ele alındığı Bed'ü'l-Emâlî eseri ise bu alanda seçkin bir konuma sahip didaktik türdeki manzum akaid-nâmelerin önde gelenlerinden bir tanesi olmsutur. El-Emâlî Osmanlı döneminde medreselerde müfredat kitabı olarak yerini almış[2] ve bu sayede üzerinde en çok şerh yapılan eserlerden biri olmuştur. Bu şerhlerin bir kısmı gün yüzüne çıkarılsa da bir kısmı henüz çalışılmamıştır. İbn Ebi'l-Lütf el-Makdisî'nin

[1] Hilmi Karaağaç, "Ali b. Osman el-Ûşî ve Emâlî Kasîdesi", Uluslararası Ali b. Osman el-Ûşî Sempozyumu Bildirileri, Bişkek, 2018, s. 144.
[2] M. Sait Özervarlı, "el-Emâlî", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/74.

İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî adlı eseri de henüz araştırmaya konu olmamış, ilmi çalışmaların istifadesine sunulmaya şayan, ortaya çıkarıldığında kelam literatürüne mütevazı bir katkı sunacağı temmeni edilen kıymetli bir eserdir.

Bu tezde, İbn Ebi'l-Lütf el-Makdisî'nin hayatı, ilmi kişiliği, kaleme almış olduğu *İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî* Adlı Eseri'nin muhtevası ele alınacak ve bu eserin tahkiki yapılacaktır.

1.1. Çalışmanın Amacı ve Önemi

Kasîdetü'l-Emâlî'nin Almanya'da Berlin, Münih; Fransa'da Paris, İsveç'te Stockholm; Mısır'da Kâhire; Hindistan'da Rampur; Türkiye'de pek çok yerde; İngiltere'de Cambridge; Türkistan'da Buhârâ; Rusya'da ve daha pek çok ülkenin kütüphanelerinde yazma ve matbu nüshalarının bulunması onun ne kadar çok rağbet gören bir eser olduğunu ortaya koymaktadır. Mâtürîdî akaidine dair eserler arasında üzerine en çok şerh yazılmış olan ve medrese müfredatlarında yerini almış olan bir eser olması onu oldukça değerli kılmaktadır. Bu çalışmada Hicrî 10. asır Kudüs ulemasından İbn Ebi'l-Lütf el-Makdisî'nin *İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî* eserini tahkik etmek suretiyle Ûşi'nin *el-Emâlî* eserini farklı bir perspektiften ele alınmasına olanak sağlayarak Mâtürîdî kelam literatürüne mütevazı bir katkıda bulunmak hedeflenmektedir. Ayrıca Makdisî'nin döneminin hatırı sayılır alimlerinden biri olması eserinin araştırmaya konu edilmesini değerli kılmaktadır. Bu çalışmamız, incelediğimiz eserin müellifini tespit etmeyi, müellif ve eseri tanıtmayı ve en önemlisi de *İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî* metnini aslına en yakın haliyle ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Böylece kütüphanelerimizde gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen Hanefî-Mâtürîdî eserlerden biri daha ilim dünyasının istifadesine sunulmuş ve literatüre mütevazı bir katkı sağlanmış olacaktır.

1.2. Yöntem

Kasîdetü'l-Emâlî metninin *İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî* adlı şerhinin tahkik ve tahlilini amaçlayan bu tezimizde hem tahkik hem tahlil sürecinde her iki bölüme uygun olmak üzere farklı yöntemler takip edilmiştir.

1.2.1. Tahkik Yöntemi

Bu eseri tahkik esnasında İSAM Tahkikli Neşir Esasları dikkate alınmıştır.

Metnin yazılma sürecinde öncelikle Riyad nüshası bilgisayar ortamında yazıya aktarılmış, daha sonra Süleymaniye, Medine ve Teymûriyye nüshaları ile mukabelesi yapılarak tespit edilen farklılıkar dipnot kısmına kaydedilmiştir. Bazı yerlerde nüshalar arasındaki farklar metnin anlam bütünlüğüne daha uygun görüldüğü veya dilbilgisi kuralları açısından uygunluğu dikkate alındığı için asıl metinde tercih edilerek dipnotta buna işaret edilmiştir.

Eserin tahkikinde nüsha farklılıklarına işaret etmek maksadıyla Riyad nüshası için "ر" Medine nüshası için "م", Süleymaniye nüshası için "س", Teymûriyye kütüphanesinden temin edilen nüsha için "ت", rumuzları kullanmıştır. Asıl olarak belirlenen nüshada olmayan ziyadeler "+", eksik ifadeler "-", tashihler ise ":" işareti ile belirtilmiştir. Varak numaraları köşeli parantez içinde verilmiş olup ön yüzü ifade etmek için (و) rumuzu, arka yüzü ifade etmek için ise (ظ) rumuzu kullanılmıştır.

Nüshaları mukabele esnasında, metin içerisinde geçen ayetler {} şeklindeki parantez çubukları içerisinde gösterilmiş, ayrıca hemen sonrasında köşeli parantez içerisinde sure adları ve ayet numaraları ifade edilmiştir. Metinde geçen hadislerin tahricleri yapılmış ve hangi kaynaklarda geçtiği dipnotta zikredilmiştir. Hadisler eğer *Sahîhu'l-Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim*'de var ise bu iki kaynağın zikri ile yetinilmiştir. Eserde ismi geçen meşhur isimlerin yalnızca vefat tarihleri zikredilmiş olup diğer isimlerin ise vefat tarihleriyle birlikte hayatlarına dair dipnotta kısa bilgilendirmelere yer verilmiştir. Eserde müellifin istişhâdda bulunduğu şiir, mesel ve atıfların kaynakları tespit edilmeye çalışılmış ve tespit edilebilebilenler dipnotlarda zikredilmiştir. Metnin anlaşılır kılınması için noktalama işaretlerine riayet edilmiştir. Ayetlerdeki yazım hataları düzeltilmiş, gerekli görülen yerlerde hareke konmuştur. Tezin "Ek" bölümünde ise çalışmada kullanılan nüshalardan örnek sayfalara yer verilmiştir.

İkdü'l-Le'âlî'nin altı adet yazma nüshasına ulaşılabilmiştir. Müellif nüshasına erişilemediği için Riyad nüshası esas alınarak; Medine, Süleymaniye ve Teymûriyye nüshalarına mukabelesi yapılmıştır. Riyad nüshanın asıl olarak tercih edilmesinde biri

müellif tarafından semâ kaydına sahip ve müellif hattıyla icazet verilen bir nüsha olmak üzere iki nüshaya mukabele edilmiş olması ve görece daha az hata barındırması belirleyici olmuştur. Ayrıca, en eski istinsah tarihine sahip nüshalardan biri olması da bu yaklaşımımızı desteklemiştir.

el-Emâlî metni kalın (bold) olarak yazılmış ve beyitler numaralandırılmıştır. *el-Emâlî* metninde nüshalar arası ihtilaflarda diğer nüshara müracaat edilmek suretiyle daha doğru olduğu düşünülen lafızlar tespit edilmeye çalışılarak metinin içerisine eklenmiştir. Eserde esas alınan nüshada eksik olan ifade ve şerhleri, mukabele edilen nüshalardan tamamlanarak ana metne eklenmiştir ve bu kısımlara dipnotta işaret edilmiştir.

1.2.2. Tahlil Yöntemi

Tahlil bölümünde öncelikle müellifin hayatı, eserin yazma nüshaları ve metnin muhtevası ele alınmıştır.

Müellifin hayatına dair yaptığımız araştırmalarda dünyanın diğer bölgelerine kıyasla Kudüs'te çok daha fazla âlimin olması "Makdisî" nisbesinin çokça kullanılmasına neden olmuştur. Bu durum müellifin hayatı hakkında bilgi edinmeyi ve eserin müellifinin tespitini zorlaştırmıştır. Öncelikle metnin tüm yazma nüshalarına ulaşılmış, ardından bibliyografik eserlere müracaat edilerek müellifin hayatı tespit edilmiştir. Elimizdeki nüshaların ferağ kayıtları ve haşiyelerinde yer alan bilgiler üzerinden müellifin eseri yazdığı tarihe dair tespit yapıldıktan sonra tabakat kitaplarından ve müellifin kaleme aldığı diğer eserlerdeki bilgilerden faydalanılarak müellifin vefat tarihi belirlenmiştir. Bu da eserin müellife aidiyetine dair kanaatimizi güçlendirmiştir.

Muhteva incelemesinde, müellifin görüşleri ve konuları ele alış biçimi sistematik bir şekilde ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Ayrıca müellifin eserini yazarken başvurduğu ve istifade ettiği kaynaklarlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna ek olarak eserini yazarken takip ettiği yöntem ve kullandığı araçlar takip edilmiştir. Son bölümde ise manzumenin tenkitli neşrine yer verilmiştir.

1.3. Kaynaklar

Tezimizin temel kaynakları yazma eserler, bibliyografik kaynaklar, ansiklopedi maddeleri ve makalelerdir. Çalışmamızın öncelikli amacı, yazma halde bulunun *İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî* eserini tahkik olduğu için temel kaynağımızı bu eserin yazma nüshaları oluşturmaktadır. Bu eserin müellifi hakkındaki bilgilerin ve eserin kendisine aidiyetinin tespiti hususunda Necmeddin el-Gazzî'nin (ö. 1061/1651) *el-Kevâkibü's-sâʾire bi-menâḳıbi aʿyâni'l-miʾeti'l-ʿâşire*, Ziriklî'nin (1893-1976) *el-Aʿlâm*, Ömer Rızâ Kehhâle'nin (1905-1987) *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, İbnü'l-İmâd'ın (ö. 1089/1679) *Şezerâtü'z-zeheb*, Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ li-ehli'l-(ebnâʾi aʿyâni ʿulemâʾi) ḳarni't-tâsiʿ* adlı eserlere müracaat edilmiştir. Ayrıca Makdisî'nin diğer bir eseri olan *El-Muvazzah'u'l-Mübîn Li-Aksâmı't-Tenvîn* adlı eseriyle ilgili yapılmış olan çalışmadan da yer yer istifade edilmiştir.

BÖLÜM II

İKDÜ'l-LE'ÂLÎ Lİ-BED'İ'L-EMÂLÎ METNİ

2.1. Müellifin Hayatı

Müellifin tam adı Şemsüddîn Abdullah Muhammed İbn Ebi'l-Lütf Muhammed bin Ali bin Mansur el-Makdisî eş-Şâfiî'dir (ö. 928/1521).[3] 859 yılında müslümanların ilk kıblesi Kudüs'te doğan Makdisî'ye, kaynaklarda geçtiği üzere köken itibariyle Hasankeyf'li olduğu için el-Haskefî nisbesi de verilmiştir.[4]

Makdisî, ilmiye sınıfına mensup bir aileden gelmektedir. Dedesi, dönemine damga vuran meşhur alimlerden biri olan Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî (ö. 821/1418)'dir.[5] İbn Ebi'l-Lütf el-Makdisî'nin babası ve dayısı da kendisi gibi müderristir.[6]

İlmi yolculuğuna Kudüs'te başlayan Makdisî, Beytü'l Makdis ulemasından Şeyhü'l-İslâm Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Makdisî (ö. 906/1500)'nin de aralarında bulunduğu önemli âlimlerden dersler almıştır.[7] Sonra Mısır'a giden Makdisî, orada da dönemine damga vuran dilci ve Şafii fakihi Ebû't-Tâhir Muhammed b. Abdilmun'im el-Cevcerî (ö. 889/1484)[8] ve Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî (ö. 902/1497) gibi

[3] Ebü'l-Mekârim (Ebü's-Suûd, Ebü'l-Mehâsin) Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî el-Gazzî ed-Dımaşkī, *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-menâḳıbi a'yâni'l-mi'eti'l-'âşire* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/16.

[4] Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkī, el-A'lâm (Beyrut: Darü'l-Ilm li'l-Melayîn, 2002), 7/56; Ömer Rızâ Kehhâle, Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcim-ü Musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 2010), 11/246; Abdü'l-Hay bin Ahmed b. Muhammed b. İmad el-Askerî el-Hanbelî Ebü'l-Felâh, *Şezerâtü'z Zeheb Fî Ahbâri men Zeheb*, thk. Mahmut Arnavut (Beyrut: Daru İbni Kesîr, 1986), 10/223.

[5] Ebü'l-Felâh, Şezerâtü'z-zeheb, 10/223; el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâire,* 1/16; Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Ḍav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-(ebnâ'i a'yâni 'ulemâ'i) ḳarni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992).

[6] Muhammed bin Ebi'l-Lütf el-Makdisî, *El-Muvazzahu'l-Mübîn Li-Aksâmi't-Tenvîn,* thk. Muhammet Âmir Ahmet Hasan (al-Minya: al-Minya Üniversitesi, 2014), 8.

[7] el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire,* 1/16.

[8] el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 1/16.; Ebü'l-Felâh, *Şezerâtü'z-zeheb,* 10/223.

alimlerden eğitim almış,[9] ilimde adından söz ettiren yüksek bir payeye erişmiş ve Kahire'de müftülük ve müderrislik yapmıştır.[10] Abdulkadir bin Kasım bin Muhammed bin Muhammed bin Abdü'l-Hak gibi meşhur öğrenciler yetiştirmiştir. Şafii hocalardan eğitim alan Makdisî, her ne kadar Beyazıt nüshasında Hanefî Mezhebine mensup olduğu bilgisi yeralsa da yapılan incelerimiz neticesinde ilmiye tabakasından olan ailesi gibi Şafii mezhebine tabi olduğu anlaşılmıştır.[11]

Erişebildiğimiz eserleri: nahiv ilminde "tenvin" konusu ile ilgili kaleme alınan ilk eser olması yönüyle ön plana çıkan ve hali hazırda matbu olan *El-Muvazzah'u'l-Mübîn Li-Aksâmi't-Tenvîn,*[12] tarih alanında *Vesâilü's-Sâil ilâ Ma'rifeti'l-Evâil*[13] ve bizim tahkikini yapmış olduğumuz *İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî*[14] kelam eseridir.

Müellif, Beyazıt ve Teymuriyye nüshalarında da geçtiği üzere 13 Zilkade cumartesi günü 928 senesinde doğduğu Kudüste vefat etmiştir.[15]

2.2. İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî Metni

İbn Ebi'l-Lütf el-Makdisî'nin hayatına dair bilgi veren kaynaklarda onun kelam ilmine dair *İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî* isimli eserinden bahsedilmektedir.[16] Bu manzum eser 65 beyitten oluşmaktadır. Müellifi Ali b. Osmân tarafından el-Emâlî diye adlandırılan ve daha çok bu isimle tanınan risâle, beyitlerinin son kelimeleri "lâm" harfiyle bittiği için *el-Ḳaṣîdetü'l-lâmiyye fi't-tevḥîd,* başlangıcına atfen *Ḳaṣîdetü yekūlü'l-ʿabd* veya *Bedʾü'l-emâlî* şeklinde de anılmıştır.[17] Bu eserin şerhi olan bu metnin adı ise yapılan incelemeler neticesinde Beyazıt nüshasında, *İkdü'l-Le'âlî Alâ Akîdeti Bed'i'l-Emâlî,*[18] Riyad Nüshasında *İkdü'l-Le'âlî li-Şerhi Bed'i'l-Emâlî* olarak geçtiği görülmüştür.[19] Süleymaniye nüshası, Selimiye nüshası, Medine nüshası ve

[9] es-Sehâvî, Ḍavʾü'l-lâmiʿ.
[10] ez-Zirklî, el-Aʿlâm, 7/56; el-Gazzî, *Kevâkibü's Sâira*, 1/16; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn,* 11/246.
[11] el-Makdisî, *El-Muvazzahu'l-Mübîn,* 8; es-Sehâvî, *Davʾü'l-lâmiʿ*.
[12] ez-Zirklî, *el-Aʿlâm*, 7/56; Kehhâle, *Mu'cemi'l Müellifîn,* 11/246.
[13] ez-Zirklî, *el-Aʿlâm,* 7/56.
[14] ez-Zirklî, *el-Aʿlâm,* 7/56.
[15] el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 1/16; Ebü'l-Felâh, *Şeẕerâtü'z-zeheb*; ez-Zirklî, *el-Aʿlâm,* 7/56.
[16] el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 1/16; Ebü'l-Felâh, Şeẕerâtü'z-zeheb., ez-Zirklî, *el-Aʿlâm,* 7/56.
[17] M. Sait Özervarlı, "el-Emâlî", DİA, C. XI, 1995, s. 73-75.
[18] İbn Ebi'l-Lütf el-Makdisî, *İkdü'l-Le'âlî Alâ Akîdeti Bed'i'l-Emâlî,* Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt Koleksiyonu, nr.3106, 86b.
[19] İbn Ebi'l-Lütf el-Makdisî, *İkdü'l-Le'âlî li-Şerhi Bed'i'l-Emâlî,* Mektebetü'l Fehd el-Vataniyye, nr.188, 26b.

Teymûriyye nüshalarına bakıldığında *İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî* olarak geçmektedir.[20] Burada eserin ismi belirlenirken nüshaların çoğunda geçtiği hali olan, *İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî* tesmiyesi tercih edilmiştir. Bu tercihte Ziriklî'nin *Alâm*'ında[21] ve eserin giriş kısmında bu haliyle yer alması etkili olmuştur.[22]

Müellif, İzzüddîn İbn Cemaâ ve Halil İbn Alâ el-Buhârî'nin Emâli Kasidesine yaptığı şerhleri kendi üslubuyla ele alıp, derlemesini, inci tanelerini ustalıkla bir araya getirip, bağlamasına benzeterek bu işleme atfen eserine "İkdü'l-Le'âlî" yani "İnci Gerdanlık" adını verdiğini ifade etmektedir. Makdisî, eseri çok sevdiği birisinden gelen talep ve ilmi saklamanın tehlikelerine işaret eden hadislerden dolayı kalame aldığını belirtmektedir.[23]

Eser incelendiğinde başlangıç seviyesindeki medrese öğrencilerine hitap ettiği görülmektedir. Müellif, lugavi tahlillerden konuyla alakalı mezheplerin görüşlerine yer vermektedir. Bunu yaparken kendi kanaatlerine de vermekten geri durmamaktadır. Ayrıca ilgili görüşleri ayet ve hadisler ile desteklemektedir. Son olarak nazım'da geçen söz sanatlarını zikretmektedir. Muhtemeldir ki her beyitte dil tahlillerine ve belagat unsurlarına vurguda bulunulması medrese öğrencilerinin Arapça ve belagat bilgilerini tazelemelerine katkı sağlayacağı düşüncesiyle başvurulan bir yöntem olmuştur. Ancak eserde dil tahlillerine çokça yer verilmesi eserin akıcılık ve sadeliğini olumsuz yönde etkilemiştir.

Eser; ilâhiyyât, nübuvvât ve semiyyât konularına ek olarak sahabenin fazileti, Yezid'e lanet gibi muhtelif konuları da içermektedir.

[20] İbn Ebi'l-Lütf el-Makdisî, *İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî,* Edirne Selimiye Kütüphanesi, Selimiye Yazmalar, nr.6481, 50b; İbn Ebi'l-Lütf el-Makdisî, *İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî,* Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, nr.384, 130a; İbn Ebi'l-Lütf el-Makdisî, *İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî,* Teymuriyye, Akaid Teymur, nr.841, 47b.
[21] ez-Zirklî, el-Aʿlâm, 7/56.
[22] el-Makdisî, *İkdü'l-Le'âlî li-Şerhi Bed'i'l-Emâlî,* 1a.
[23] el-Makdisî, *İkdü'l-Le'âlî li-Şerhi Bed'i'l-Emâlî,* 1b.

2.3. İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî Nüshaları

2.3.1. Süleymaniye Nüshası

Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Çelebi Abdullah koleksiyonunda 384 numaralı demirbaşta yer alan yazma, mecmu haldedir. Toplam 34 varaktan oluşan yazmanın her sayfasında 25 satır bulunmaktadır. Tahkik edilirken "س" harfi ile sembolize edilmektedir.

Eserin ismi, kapakta bizim de tez konusunda ifade ettiğimiz üzere *İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî* şeklinde yazmaktadır. Ayrıca müellifin Şafii olduğu bilgisi yer almaktadır. Metinde geçen ifadeleri açıklar mahiyette haşiyeler bulunmaktadır. Buna ilaveten şiirler eklendiği görülmektedir. Yine derkenarlarda yapılan açıklamalarda farklı kaynaklardan iktibasta bulunulmaktadır. Metin içerisinde yer alan isimler hakkında yer yer tanıtıcı ifadeler eklendiği, kelimelerin sözlük anlamlarının verildiğine rastlanmaktadır. Müstensihin ferağ kaydında isminin Fahrettin bin Osman olduğuna, yazmanın 1015 yılında bir cuma gününün gündüzünde istinsah edildiğine dair ifadeler bulunmaktadır.

2.3.2. Riyad Nüshası

Riyad'da Mektebetü'l Fehd el-Vataniyye Kütüphanesinde 188 no'da yer alan nüsha 26 varak ve her sayfasında 25 satır bulunmaktadır. Tahkik edilirken "ر" harfi ile sembolize edilmektedir.

Kapağında eserin adı *İkdü'l-Le'âlî li-Şerhi Bed'i'l-Emâlî* olarak yazmaktadır. Yine kapağında birisi 1133 yılına ait iki adet temellük kaydı yer almaktadır. Eserin ferağ kaydında Muhammed bin Hasan el-Mirğâni el-Hüseyni el-Hanefî tarafından 1123 yılında istinsah edildiğine dair bilgi yer almaktadır.

Esrin iki defa mukabele edildiğine dair bilgiye rastlanmaktadır. El-Hüseyni bu yazmayı kendisi için 918 yılında Mekke'de müellifinden semâ kaydının olduğu ve yine müellifinin kendi hattıyla icazetinin yer aldığı bir nüshaya mukabele ile istinsah ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca istinsah tarihi ile eserin yazım tarihinin aynı olduğunu

belirterek bize telif tarihi ve eserin müellife nispeti hususunda önemli bilgiler sağlamaktadır. El-Hüseyni'nin kendisi eseri için istinsah ettiğini belirtmesi üzerinden bir hoca veya talebe olduğu anlaşılmaktadır. Zira eserin kapağında ve haşiyelerinde aldığı ilmi notlara rastlanmaktadır.

Riyad nüshası, biri müellif tarafından semâ kaydına sahip ve müellif hattıyla icazet verilen bir nüsha olmak üzere iki nüshaya mukabele edilmiş olması ve görece daha az hata barındırmasından dolayı asıl nüsha olarak tercih edilmiştir.

2.3.3. Medine Nüshası

Medine'de Şeyh Arif Hikmet kütüphanesinde, Melik Abdülaziz Koleksiyonu 240/215 no'lu demirbaşta bulunan eser, 40 varaktan ve her sayfada 21 satırdan oluşmaktadır. Tahkik edilirken "م" rumuzuyla gösterilmektedir.

Nüshanın ilk sayfasında yer alan ifadeye göre Uzmetullah el-Hüseyni tarafından kütüphaneden çıkarılmaması şartıyla vakfedildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca eserin 1018 yılına ait bir temellük kaydı bulunmaktadır. Eserde bazı isimleri tanıtan haşiyeler yer almaktadır. Son sayfada ise ilimle amel etmeyle alakalı bir hadis yer almaktadır.

2.3.4. Teymûriyye Nüshası

Mısır'da, Teymûriyye Kütüphanesinde, Akaid Teymûr koleksiyonunda, 841 numarada yer alan nüsha, 47 varak ve her sayfasında 21 satırdan oluşmaktadır. Tahkik edilirken yer aldığı kütüphanenin baş harfi olan "ت" harfiyle sembolize edilmiştir.

Yazmanın ilk sayfasında yer alan ifadeye göre eser Radiyüddin el Bekri'ye (ö. 1028/1618) nispet edilmektedir. Nüsha derkenarlarında metni açıklar mahiyette haşiyeler bulunmaktadır. Bu haşiyelerde zaman zaman başka eserlere müracaat edilmekte özellikle İbn Cemaâ'dan alıntıda bulunulmaktadır. Eserin sonunda bir ferağ kaydı yer almaktadır. Hattı son derece bozulmuş olan ferağ kaydında müellifin 13 Zilkade 928'de vefat ettiği bilgisine rastlanmaktadır. Ayrıca hicri 1057 de istinsah edildiği ifade etmektedir.

2.3.5. Beyazıt Nüshası

Beyazıt Kütüphanesinde, Beyazıt koleksiyonu, 3106 no'da yer alan nüsha, 86 varaktan oluşmaktadır. Her sayfasında 15 satır bulunmaktadır.

Kapağında İmam Şafi'ye nispet edilen bir şiir bulunmaktadır. Yine kapakta müellifin mezhebi Hanefîlik olarak belirtilmektedir. Haşiyelerde metinde geçen kelimelere dair lugavi tahliller yapılmaktadır. Son sayfasında müellifin 13 Zilkade Çarşamba 928 tarihinde vefat ettiğine dair bir bilgi ferağ kaydında yer almaktadır. Ayrıca ferağ kaydında müstensihin Mansur el-Mansurî el-Hanefî el-Ezheri olduğu ve eseri 1159 yılında, Osmanlı devleti hakimiyeti altında iken İstanbul'da istinsah edildiği belirtmektedir.

2.3.6. Selimiye Nüshası

Edirne Selimiye Kütüphanesinde, Selimiye Yazmalar koleksiyonunda, 6481 demirbaş numarada yer alan nüsha, 50 varak ve her sayfasında 21 satır bulunmaktadır.

Eserin ilk sayfasında 1206 senesinde Hafız Mehmet Sadık tarafından Dâru'l Hadis'e vakfedildiği ifade edilmektedir. Haşiyelerde metnin Osmanlıca açıklamaları yer almaktadır. Ayrıca farklı alimlerde iktibasta bulunulan haşiyelere rastlanmaktadır. İstinsah tarihi 1133 olarak kayda geçilmektedir. Eserin sonunda bir ferağ kaydı yer almakta ancak eserin ismi ve müellifin ismi hatalı verilerek Ali el-Kārî'nin (ö. 1014/1605) *Davʾü'l-meʿâlî şerhu Bedʾi'l-emâlî* eseri adıyla kayda geçilmektedir.

2.4. İkdü'l-Le'âlî Li-Bed'i'l-Emâlî Adlı Eserin Müellifine Aidiyeti

Teymûriyye nüshasının ilk sayfasında şöyle bir ibare yer almaktadır:

قال الامام رضي الدين أبوا القاسم حسين البكري رحمه الله: الحمد لله حق حمده ...[24]

[24] el-Makdisî, *İkdü'l-Le'âlî li-Şerhi Bed'i'l-Emâlî,* 1a.

Bu ibare ile müstensih, eseri Radiyüddin el-Bekrî'ye nispet etmektedir. Ayrıca ilgili nüshanın sonunda yer alan haşiyede eserin Bekrî'ye mi yoksa Makdisî'ye mi ait olduğu konusunda şüpheye düşüldüğüne dair bir not yer almaktadır.

Ancak diğer nüshaların tamamı dikkate alındığında bunun yanlış bir bilgi olduğu anlaşılmaktadır. Zira diğer beş nüshanın tamamının kapağında eserin İbn Ebi'l-Lütf el-Makdisî'ye ait olduğu bilgisi bulunmaktadır. Ayrıca bu bilgiyi Ziriklî'nin Alâm'ı da desteklemektedir. Riyad nüshasının son varağının b yüzündeki haşiyede yer alan eserin hicri 918 yılında kaleme alındığına dair edinilen bilgi, Bekrî'nin 1028 tarihinde vefat ettiği bilgisi ile birarada düşünüldüğünde eserin ona aidiyetine dair görüş zayıflamaktadır.

Muhtemeldir ki Bekrî'nin de Makdisî ve İbn Ebi'l-Lütf ismine sahip olması onun Şemseddîn İbn Ebi'l-Lütf el-Makdisî ile isimlerinin karıştırılmasına sebep olmuştur. Ayrıca hem Makdisî'nin hem de Bekrî'nin Kudüs'lü olması, benzer isim ve nispelere sahip oluşu, ilmiye tabakasına mensup aileden geliyor olmaları onların akraba olma ihtimalini de güçlendirmektedir. Yukarıda zikredilen tespitler sonucunda kanaatimiz eserin Şemsüddîn el-Makdisî'ye ait olduğudur.

BÖLÜM III

İKDÜ'L-LE'ÂLÎ Lİ-BED'İ'L-EMÂLÎ ADLI ESERİNİN MUHTEVA TAHLİLİ

Manzûm metnin yazarı Şemsüddîn el-Makdisî, eserini yaygın bir tertip olan usûl-i selâse üzere telif etmiştir. Ancak müellif bu konuları eserinde işlerken ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'iyyât şeklinde bir başlıklandırmayı tercih etmemiştir. Ayrıca Makdisî, ilâhiyyât, nübuvvât ve semiyyât konularına ek olarak sahabenin fazileti, Yezid'e lanet gibi muhtelif konulara da yer vermiştir.

Şârih, manzûm metinde zikredilen meseleleri aklî ve naklî deliller ile desteklemiş, işaret ettiği noktaları gerek hadis ve ayetler ile gerekse de verdiği tarihî ve dilsel bilgiler ile açıklayarak metnin anlaşılmasını oldukça kolaylaştırmıştır. Ancak yapılan dilsel tahlillere bu seviyedeki bir metin için gereğinden fazla yer verilmesi, bizce metnin akıcılık ve sadeliğini olumsuz yönünde etkilemiştir.

3.1. İlâhiyyât

3.1.1. Tevhid

Müellif ilk beyitte bu eserin neden *İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî* olarak isimlendirdiğini izahtan sonra ikinci beyitte Allah Teâlâ'nın kadîm oluşunu hudûs delili üzerinden ispat etmektedir. O, Allah'tan başka bir yaratıcının olma ihtimalinin önüne devir (totoloji, kısır döngü) ve teselsülün imkânsızlığı argümantasyonuyla geçmektedir. Bunu durumu aklî ve naklî delillerin desteklediğini ifade etmektedir. Ayrıca şârih, Bâtınîler'in Allah'ı isimlendirmede mahlûkat için de kullanılan hayat, kudret, semî', basar gibi isimlerin verilmesinin ilâh ile yaratılmışlar arasında bir benzerliğe sebep olduğuna dair görüşünü nakletmektedir. Şârih, bu görüşün yanlışlığını, zıt şeylerin tesmiyesinin bir iştirak ve benzerliğe yol açmaması gerçekliği üzerinden ifade etmektedir. Bu görüşünü akıl ve nasların desteklediğini söylemektedir.

Müellif üçüncü beyitte hayat sıfatının, kendisini ilim vb. sıfatlar ile niteleyebilmek için gerekli ve zâtta kaim müstakil bir hakikati olan sıfat olarak tanımlamaktadır. Bu konuda filozofların ve bir kısım Mu'tezilî âlimin hay sıfatını ilim ve kudret sahibi olmaya bir engelin olmaması olarak anladığını zikretmektedir. Ayrıca Allah'ın hay sıfatına sahip oluşunu naklî delil ile desteklemektedir.

3.1.2. Kıdem-i Zâtî - Kıdem-i Zamânî

On üçüncü beyitte müellif, ilâh için zamansal bir varlık olmasının imkânsızlığına vurgu yapmaktadır. Zira o, zamanın onun mahlûkatından bir şey olduğunu söylemekte ve ilâh için bu durumun söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Zamana uğramadığı gibi bir hâlin de ona ârız olmasını imkânsız görmektedir. Çünkü bu durum, ilâha dair hudûs ve değişimin olanaklı olduğu kanısına yol açmaktadır.

3.1.3. Sıfatlar

Müellif ikinci beyitte Allah'ın kemal sıfatlarına sahip olduğunu belirtmektedir. Kemal sıfatlarının ise subûtî sıfatlar ve bir görüşe göre ise kudret, ilim ve hayat sıfatları gibi nefyinin nakizîni (çelişiğini) gerektirdiği şey olarak tanımlamaktadır. Allah Teâlâ'nın ilim ve kudret gibi sıfatlara sahip olmadığı takdirde onun zıtları olan cehalet ile acziyet gibi noksan sıfatlarla nitelenmeye yol açacağı için onun kemal sıfatlarına sahip olması gerektiğini söylemektedir.

Allah'ın sıfatlarındaki elif lam takısının tarif lâmı veya ahd lâmı olmadığını, kemal lâmı olduğunu ifade ederken meşhur dilci Sîbeveyhi'den aktarımda bulunmaktadır.

Müellif altıncı beyitte Allah'ın sıfatlarını zâti sıfatlar ve fiilî sıfatlar olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre zâti sıfatlar onun fiillerinin delalet ettiği ilim, kudret, hayat ve irade ile onu tenzihin bir sonucu olarak semî', basar, kelam, beka gibi selbî sıfatlardır. Fiilî sıfatlar ise tesir (yaratma veya yok etme) ifade eden yaratma, rızıklandırma, öldürme, yaşatma gibi fiillerdir. Bu fiiller tekvin sıfatında birleşmektedir. Müellif daha sonra bu taksimin tarifleri hakkında farklı görüşlere yer vermektedir. Bazı alimlerin zâtî sıfatları, nefyinin nakizini gerektirdiği sıfatlar; fiilî sıfatları ise nefyinin nakizini gerektirmediği sıfatlar olarak tanımladığını ifade etmektedir.

Makdisî, Allah'ın zâti olsun fiilî olsun bütün sıfatlarının ezeli olduğunu söylemektedir. Ardından beyitte geçen fiilî sıfatların kıdemi hakkındaki görüşün Hanefîler'in görüşü olduğunu ve Eş'arîler'in yaklaşımının farklı olduğunu beyan etmektedir. Nitekim onlara göre, fiilî sıfatların hâdis olduğunu ve zâta kaim olmadığını söylemekte, ardından Hanefîler'in şu itirazına yer vermektedir; şayet fiilî sıfatlar hâdis olsaydı ilâhın ezelde bu sıfatlar ile muttasıf olmaması lazım gelirdi. Bu ise hâdis varlıkların bir özelliğidir. Ardından müellif, bu istidlale İmam Eş'arî'nin yerli yerinde bir yanıtının olduğunu ancak uzun olduğu için bu eserde zikretmeyi uygun bulmadığını ifade etmektedir.

Makdisî, beşinci beyitte ise sıfatlarda te'nis "tâ"sı ve müenneslik zamiri "hâ"nın kullanılmasının caiz olmadığını belirtmekte ve konuyla ilgili olduğunu düşündüğü âyet-i kerîmeye yer vermektedir. Ayrıca Ebû Alî el-Fârisî'nin (ö. 377/987)'de konu hakkındaki görüşünün bu yönde olduğunu söylemektedir.

3.1.4. Zât - Sıfat İlişkisi

Eserin beşinci beytinde Ehl-i sünnet'e göre sıfatlar zâtın ne aynıdır ne de gayrı kaidesi ele alınmaktadır. Sıfatların zâtın aynı olmamasının argümantasyonu ise şu şekilde yapmaktadır: Sıfatlar zâtının aynı değildir, çünkü sıfat mevsufun aynı olamaz. Sıfatlar zâtının gayrı değildir ise sıfatların Allah'ın zâtından ezelî ve ebedî olarak ayrılamamasından ileri gelir. Ardından müellif konuyla ilgili Felâsife'nin ve Mu'tezile'nin görüşüne yer vermektedir. Filozoflar'a göre sıfatlar onun zâtının aynıdır. Mu'tezile mezhebine mensup bir kısım âlimin sıfatların onun zâtının gayrı olduğuna dair pek duyulmamış bir görüşü olduğunu ifade ettikten sonra onlardan gelen meşhur görüşün, sıfatların varlığını baştan reddetmek olduğunu söylemektedir. Sıfatların varlığını kabul etmenin tevhid'e zarar verdiğini düşündükleri için, sıfatların Allah'ın zâtının aynı olduğunu ve onun müstakil sıfatlar ile nitelenmesinin ancak zâtının malûmâta talluku itibariyle âlim, makdûrata talluku itibariyle kâdir olarak isimlendirilebilmesi olabileceğine dair görüşü nakletmektedir. Ayrıca Allah'ın başka bir zâta kaim olan bir kelam ile mütekellim olduğuna dair görüşlerine yer verdikten sonra Teftâzânî'nin konuya ilişkin yorumunu dile getirmektedir. Zira ona göre böylesi bir yaklaşım kelam sıfatını tümden ortadan kaldırmak ile eşdeğer bir tutumdur.

3.1.5. İsim – Müsemmâ

Müellif sekizinci beyitte Ehl-i Sünnet'e göre ismin müsemmanın aynı olduğuna dair görüşü ifade etmektedir. Ardından bu meselenin ihtilaflı olduğundan ve bu konudaki görüşlerden bahsetmektedir:

Birinci görüş, ismin müsemmanın aynı olduğunu düşünenlerdir. İkinci görüş, ismin müsemmanın gayrı olduğunu düşünenlerdir ki bunlar; Cehmiyye, Kerrâmiyye, Mu'tezile ve diğerleridir. Üçüncü görüş, isim ile müsemmânın aynı ama tesmiyenin gayrıdır diyenlerdir. Dördüncü görüş ise isim müsemmanın ne aynıdır ne de gayrıdır görüşünü savunanlarındır.

3.1.6. Tekvin – Mükevven

Kırk altıncı beyitte müellif, tekvinin mükevvenin aynı mı yoksa gayrı mı olduğu meselesini ele almakta ve İmam Ebu Hanîfe'nin görüşünün tekvinin ilâhın kudret ve irade sıfatlarının dışında müstakil bir sıfatı olduğunu ifade etmektedir. Bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak olarak tanımlanan tekvinin mükevvenin gayrı olduğunu; sebebin müsebbepten farklı olduğu gibi fiilin de mef'ulden farklı olduğunu söylemektedir. Mu'tezile ve Eş'arîyye'ye gelince onların görüşünü tekvinin mükevvenin gayrı olarak ifade eden müellif, Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) Eş'arîler'in görüşünü şu şekilde tevil ettiğini aktarmaktadır: Tekvinin mükevvenden ayrı oluşunu ifade edenler tekvin ile fiilin fâilini kastetmişlerdir. Yani bir fiil işlediğinde orada fâil ve mef'ulden başka bir şey yoktur. Tekvinden kastedilen ise fâil ile mef'ul arasındaki ilişkiyi tasavvur etmekten ortaya çıkan itibarî, zâit bir manadır. Müellif konu ile alakalı ayrıntılı bilgilere ulaşmak isteyenlerin *Şerhu'l-Makasıd* eserine müracaat edebileceğini belirterek meseleyi tamamlamaktadır.

3.1.7. Ma'dûm Şey Midir?

Müellif kırk beşinci beyitte ma'dûmun şey olup olmadığı ve görülüp görülmeyeceğine dair konuyu ele almakta ve Ehl-i sünnet'in ma'dûmun şey olmadığına dair görüşünü ifade etmektedir. Daha sonra bu görüşü ayın ışığının varken görülmesi, yokken de görülmemesi hadisesini bir şeyin görülmesi için var olması gerektiği şeklinde

yorumlamaktadır. Mu‘tezile’nin bu görüşe itiraz ettiğini belirten müellif, Allah’ın alemi var etmeden önce ezelde gördüğünü, bunun da görülmek için var olmanın gerekmediği şeklinde yorumlandığını aktarmaktadır. Ehl-i sünnet ise bu görüşü temellendirmede başvurulan âyet-i kerîmeyi te’vil etmekte ve dildeki yaygın kullanımın buna izin vermediğini vurgulamaktadır.

Son olarak müellif, burada kastedilen ve birçok tartışmaya sebep olan ma‘dûmdan kastın mümkün ma‘dûmlar olduğunu ifade etmekte ve müstahil (imkânsız) ma‘dûmların görülemeyeceği hususunda ittifak olduğunu söylemektedir.

3.1.8. İlâha Şey’ Denir Mi?

Müellif yedinci beyitte ilâha şey denmesi ile alakalı görüşlerine yer vermeden önce Ehl-i sünnet mezhebine göre şeyin tarifini yapmakta, mevcut anlamına geldiğini ifade etmekte ve bu itibarla ilâha şey denebileceğine değinmektedir. Ayrıca ilgili âyet-i kerîmede Allah’ın kendini şey kelimesi ile isimlendirdiğini belirtmektedir. Ancak burada önemli olan hususun onun diğer *eşya* gibi bir şey olmadığının (شيء لا كالأشياء) dikkatlerden kaçmaması olduğunu söylemektedir. Ona şey demenin uygun olduğuna dair İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) görüşüne yer vermektedir. İlaha şey demenin yanında zât denebileceğini ifade ettikten sonra buna dair seleften nakiller ile bu görüşü desteklemektedir. Antitez olarak Cehm b. Safvân’ın (ö. 128/745-46) bu isimlendirmenin sıradan varlıklar ile ilâh arasında benzerliğe yol açacağına dair anlatısına yer verip Bâtınîler’in ve birçok filozoftan benzer görüşlerin serdedildiğini söylemektedir. Ancak müellif burada sıradaşı bir yaklaşımda bulunarak diğer yaratılmışlar için kullanılan bu isimlerin naslarda varit olmasını, ilâh ile diğer varlıklar arasında benzerlik vehmettiren anlamından onu olumsuzlayarak düşünmemiz gerektiğine dair başlı başına bir delil olarak yorumlamaktadır. Dolayısıyla ilâhın isimlerinin ancak nas ile ta‘yin edilebileceğine değinmektedir. Burada ilâha şey denebileceğini ama cisim denemeyeceğini belirtmekte ve ilâhın isimlerinin tevkifî olduğu üzerinde durmaktadır.

3.1.9. İlâha Cevher, Cisim, Küll ve Ba‘d, İtilâf Denir Mi?

Müellif, dokuzuncu beyitte cevheri, parçalanamayan ve boşlukta yer kaplayan (mütehayyiz); cismi, boşlukta yer kaplayan en az iki parçadan oluşan bileşik (mürekkep); *küll*’ü en az iki parçadan oluşan mürekkep bir bütün ve *ba*‘*d’*ı da bu bütünün kendisinden oluştuğu parçalar; *iştimal’*i ise kapamak, içermek (itilâf) olarak tanımlamaktadır.

Hudûs ve başka varlıklara muhtaç olma haline yol açacak olan manaların vâcibü’l-vücûd ve her türlü noksanlıktan mutlak manada münezzeh olan ilâh için kullanılamayacağını zikrettikten sonra daha fazla detay vermekten kaçınmaktadır. Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi edinmek için ilgili kitapların okunması gerektiğine işaret etmektedir.

3.1.10. Cüz-i Lâ Yetecezzâ

Makdisî, kırk yedinci beyitte cüz-i lâ yetecezzâ’nın sabit olduğunu ve Ehl-i sünnet’e göre bölünemeyen en küçük parça anlamına geldiğini söylemektedir. Filozofların bu konuda farklı düşündüğüne değinmekte ve cevher-i ferdin sonsuza kadar bölündüğüne dair kanaatleri aktarıp ardından bu görüşü aklî bir delille eleştirmektedir.

3.1.11. Heyûlâ

Müellif, elli altıncı beyitte İslâm, Yahudi ve Hıristiyan kelamında heyûlânın olmadığına dair bir ittifak olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Allah dışındaki her şeyin ya *ayn* ya da *araz*dan meydana geldiğini, ayn’ın ise ya mürekkep ya da müfred olduğunu ancak her ne olursa olsun hâdis olan *arazlar*dan hâli kalamadığı için onun da hâdis olduğunu söylemektedir. Ardından filozoflara göre bir asla dayanmadan yaratmanın şâhitte imkânsız olduğu gibi gâipte de imkânsız olacağından hare ketle göklerin; maddesi, sûreti ve şekilleri ile nev’i itibari ile kadim olduğuna dair görüşe yer vermektedir.

3.1.12. Halkul-Kur'an Meselesi

Müellif bu konuda Kur'an kelimesinden kelâm-ı nefsî veya Kur'an'ın harfleri ve sesleri olmak üzere iki ayrı şeyin anlaşılabileceğini belirttikten sonra Ehl-i Sünnet'in görüşünün kelâm-ı nefsî olan Kur'an'ın, mahlûk olmadığı ancak Kur'an harflerinin ve seslerinin mahlûk olduğunu zikretmektedir.

Ehl-i sünnet'e göre ilâhın ezelde mütekellim sıfatına sahip olmasını müellif şu şekilde gerekçelendirmektedir: Eğer ilâh ezelde mütekellim olmasaydı sonradan bu vasfa sahip olduğu anlamına gelirdi. Bu da onun bundan önce bu sıfata sahip olmaması demektir. Mütekellim sıfatına sahip olmamak onun zıttına sahip olmayı zorunlu kılmaktadır. O ise sükûttur. İlah ise her türlü noksan sıfatlardan münezzeh olduğu için ezelde mütekellim olması gerekirdi.

Müellif ardından Allah'ın kelamının Ehl-i sünnet'e göre harf ve seslerden olmayan onun zâtına kaim bir mana olduğunu ancak Hanbelîler'e göre Kur'ân'ın harfleri ve sesleriyle birlikte ilâhın zâtında kaim ve kadim olarak bulunduğu görüşünü aktarmaktadır. Kerrâmiyye'ye göre ise Allah'ın kelamının, onun zâtına kaim ve hâdis olarak bulunduğunu söylemekte, Mu'tezile'ye göre ise ilâhın kelamının başka zâta kaim hadis bir varlık olduğu görüşünü söylemektedir.

Ardından Hanbelîler'in, Allah'ın kelamı olarak gördükleri harflerin ve seslerin kadim olduğundan bahsederken kastettikleri harf ve seslerin bizim bildiğimiz anlamda harf ve sesler olamayacağı yönündeki şahsi fikrini beyan etmektedir.

3.1.13. Haberî Sıfatlar

Müellif, on ikinci beyitte ilâhın *vechi* meselesini ele almaktadır. O, lafzın zahirî değil mecazî anlamda kullanıldığı görüşünü savunmakta, ifade edilmek istenen anlamın yol ve yöntem olduğunu ve -hâşâ- ilâhın insanlar gibi bir yüzünün olmasının düşünülemeyeceğini söylemektedir. Ancak konuyla alakalı Müşebbihe'nin sorunlu bir yaklaşıma sahip olduğunu ve buradaki kullanılan istiare sanatını anlayamadıklarını söylemektedir. Son olarak ayet-i kerimeler ile onun benzerinin olamayacağına dair istidlalde bulunmaktadır.

3.1.14. İstivâ

Müellif, ilâhın arşa *istivâ*sı ile alakalı öncelikle eslem olan görüşün selefin görüşü olduğunu izah etmektedir. Onlara göre ilâh arşa istivâ ettiği ibaresi olduğu haliyle te'vile başvurulmaksızın iman edilmesi gereken önemli bir husustur. Halefin görüşü ise buradaki istivânın yücelik ve üstünlük anlamında te'vil edilmesi gereken bir mecaz olduğudur. Müellif bu konuda halef ile aynı yerde durduğunu belirtmektedir. İstiva mefhumunu ilâhın arşa temas etmesi olarak yorumlamayacağını ifade ettikten sonra hem ayetler ile görüşünü desteklemekte hem de şiirlerden istişhâd da bulunmaktadır. Ardından Kerrâmiyye, Mücessime ve Cehmiyye'nin ilâhın istivâsının hakikat anlamında kullanılması gerektiğine dair görüşünü nakletmektedir. Zira Kerrâmiyye'ye göre ilâhın arşa oturmaksızın bir ciheti vardır.

Ardından müellif bu manaların ilâha nispet edilmesinin imkânsız sonuçlara yol açtığını zikrettikten sonra konuyu tamamlamaktadır.

3.1.15. İlâhın Eş veya Çocuk Edinmesinin İmkânsız Olması

On dördüncü beyitte müellif, ilâhın eş veya çocuk edinmesinin imkânsız olduğunu belirterek ilgili ayet-i kerimeleri referans göstermektedir. Ayrıca bu beyitin; Hristiyanlara, Hz. Meryem'in eşi ve Hz. Îsâ'nın oğlu olduğunu savunanlara, meleklerin kızlardan oluştuğunu iddia edenlere bir göndermede bulunduğuna dair İzzüddîn İbn Cemâa'dan (ö. 767/1366) nakilde bulunmaktadır.

3.1.16. Burhân-ı Temânu'

On beşinci beyitte ilâhın yardım ve desteğe ihtiyaç duymayan yek bir ilâh olduğu vurgulanmaktadır. Müellif, burada yine İzzüddîn İbn Cemâa'dan nakilde bulunarak Seneviyye'ye (Düalizm) ve Veseniyye'ye (Putperestlik, Politeizm) bir yanıt verildiğini belirtmektedir. Konuyla alakalı kelam literatüründe *burhân-ı temânu'* adıyla bilinen meşhur delili getirmektedir. Makdisî, istidlali son derece veciz bir şekilde arz etmektedir: İki ilâhın olduğu varsayıldığında ya ikisi de birbiriyle çatışan kadir veya ikisi de birbiriyle uzlaşan kadir ya da ikisi de aciz veya birisi kadir iken diğeri aciz olması gerekirdi. Birinci seçenek temânu'ya (çatışmaya) yol açtığı için imkânsızdır.

İkinci seçenekte imkânsızdır, çünkü uzlaşı olması durumunda bu uzlaşı ya zorunluluktan gelen ya da ihtiyari bir uzlaşı olmalıdır. Eğer zorunluluktan kaynaklanan bir uzlaşı ise bu acziyet demektir. Eğer hür irade ile olan bir uzlaşı ise bu uzlaşının kendisi ya mümkün olan bir uzlaşıdır ya da zorunlu olan bir uzlaşıdır. Eğer zorunlu bir uzlaşı ise acziyet demektir. Eğer mümkün bir uzlaşı ise acziyete sebep olacak bir durumun olması da mümkün demektir. Acziyetin imkânı imkânsızdır. Üçüncü ve dördüncü seçeneklerde aciz ilâh tasavvuruna yol açması sebebiyle imkânsızdır. Müellif aklî delilden sonra naklî bir delile de başvurmaktadır.

3.1.17. Aslah

Müellif, yirminci beyitte Mu‘tezilen’nin aslah alellah görüşünü ele almaktadır. Mu‘tezile’nin cumhurunun aslah alellahı savunduğunu ancak bazılarının ise aslahı değil kulun maslahatına olanın ilâha vacip gördüğünü belirtmektedir. Ardından Mu‘tezilenin bu görüşünü şu ifade ile eleştirmektedir: Zira kul için aslah olanı Allah’ın yapması ona vacip olsaydı bu durumda kulun ilâha minnet etmesi gibi bir durum söz konusu olmazdı. Sözgelimi hidayet kul için aslah bir şey olmasından ötürü, Allah’ın kulu hidayete erdirmesi ona vacip olması gerekirdi. Dolayısıyla hidayet zorunlu olarak kula verildiği için kul hidayete erdiğinde Allah’a teşekkür etmesine gerek kalmamış olurdu. Ancak âyet-i kerîmede “Eğer samimi iseniz (bilmelisiniz ki) sizi imana yöneltmekle asıl Allah size lütufta bulunmaktadır.” (Hucurat Suresi 17) buyurarak hidayetin Allah’ın bir lütfu olduğunu ve minnet gerektiren bir durum olduğuna işaret edilmektedir. Başka bir ayette de “hidayete ulaştırmasına karşılık Allah’ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir.” (Bakara 185) buyurarak hidayeti, şükrü gerektiren bir lütuf olarak ifade etmektedir.

Buna ilaveten hidayet kullar için aslah olduğu için bu durumda bütün kulların hidayete ermesi gerekirdi. Bütün insanların hidayete ermediği apaçık ortada olduğuna göre ilâh açısından aslah vacip değildir. Aklî bir delil olarak müellif şunu ifade etmektedir: İlaha bir şeyin vacip olması uluhiyete aykırıdır.

Son olarak müellif şu âyet-i kerîme ile *salah*ın ilâh için vacip olmasının imkânsızlığını ortaya koymaktadır : “Onlara ancak günahlarını arttırmaları için fırsat veriyoruz.” (Ali

İmran 178) Günahları arttırmak salah değildir, eğer salah olan vacip olsaydı böyle bir durumun oluşması söz konusu olmazdı.

3.2. Nübüvvât

3.2.1. Peygamberlere İman

Müellif yirmi birinci beyitte peygamberlere iman meselesini ele almaktadır. İsmi varit olan peygamberlere tafsili bir şekilde imanın gerekli olduğunu ve isimlerini bilmediğimiz peygamberlere ise icmâlen iman etmemiz gerektiğini vurgulamaktadır.

3.2.2. Peygamberliğin Son Bulması

Müellif yirmi iki numaralı beyitte peygamber efendimizin ilk yaratılan peygamber olduğu ve peygamberliğin kendisine geldiği son peygamber olduğu görüşünü savunmaktadır. Bu kanaatini ayet ve hadisler ile desteklemektedir.

3.2.3. Peygamberimizin Peygamberlerin İmamı Olması

Müellif, yirmi üçüncü beyitte ümmetin uleması arasında peygamber efendimizin tüm peygamberlerin imamı olduğuna dair ortak kanaatin olduğunu belirtmektedir. Peygamberimizin diğer bütün mahlûkattan üstün olduğuna dair müttefekun aleyh olan hadisler ile görüşüne istidlalde bulunmaktadır.

Yirmi dördüncü beyitte ise peygamberimizin getirdiği dinin son şeriat olduğuna vurgu vardır. Ayrıca Hz. İsâ'nın (as) nüzûlünün buna halel getirmeyeceğini düşünmektedir. Bu konuda Cehmiyye'nin aykırı görüşü olduğunu belirtirken ümmetin peygamberimizin son peygamber olduğuna yönelik icmâsına işaret etmektedir. Hz. Îsâ'nın cizyeyi kaldırmasını Yahudi ve Hıristiyanlar'ı müslüman yapmasından dolayı olduğunu, bunun yeni bir şeriat getirmek ile uzaktan yakından bir alâkası olmadığını belirtmektedir.

3.2.4. İsmet

Müellif, yirmi altıncı beyitte bütün peygamberlerin risâletten önce de sonra da küfürden korunduklarına dair icmâ olduğundan büyük günahlardan korunmuş olduklarına dair de ittifak olduğundan bahsetmektedir. Peygamberin sehven büyük günah işleme durumları hakkında ihtilaf olduğunu belirten müellif, Sa'düddin et-Taftâzânî'ni ve birçok alime göre bunun mümkün olduğunu söylemektedir. Küçük günahlar konusunda da ihtilaf olduğunu ifade eden Makdisî, Ehl-i sünnet'in tercih edilen ve cumhurun görüşünün küçük dahi olsa onların şanına yakışmayan küçük günahlar hariç ufak tefek hatalar (zelle) yapabileceklerine dair Hanefîler'in görüşünü aktarmaktadır. Ardından kendi ve bir kısım ulemanın ortak kanaatinin büyük günah işlemekten bilerek veya bilmeyerek olsun uzak olduklarını söylemektedir. Peygamberin büyük günah işlemek ile itham edildiği rivayetlerin ya iftira olduğunu ya da onların şanına yaraşır surette te'vilinin yapılması gerektiğini ifade etmektedir.

Ardından peygambere verilen bu kutsal görevin sonradan onlardan geri alınması gibi bir durumun söz konusu olmadığını ancak kendi çabası ile velâyet makamına eren kulların tenzilu'r rütbe yaşayabileceklerini ifade etmektedir.

3.2.5. Kadın Peygamberlik Meselesi

Müellif, beyitte geçen ifadeden yola çıkarak peygamberlik için gerekli olan şartları saymaktadır; erkek olmak, hür olmak, sihirbaz olmamak. Ardından erkek olmak şartını İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Kurtubî'nin (ö. 671/1273) kabul etmediğini belirttikten sonra ilgili şartın gerekçesi olarak peygamberliğin davet makamı olduğu için insanlar ile hemhal olmayı ve topluma sıkça karışmayı gerektirmesinin kadının örtünmesi ve tesettürlü olmasına münâfi bir durum arz ettiğini belirtmektedir.

Hürriyet şartını ise peygamberlik vazifesinin gece gündüz icra edilebilmesi için hür olmanın bir gereklilik olduğunu söylemektedir. Kölenin bunu yapacak zaman ve salahiyette olmadığını ifade etmektedir.

Ek olarak sihirbaz kimseye de insanların tabi olmayacağını ve güvenmeyeceğini belirten Makdisî, yalancının da güven vermediğini o yüzden peygamberlerin böyle kimseler olamayacağını belirtmektedir.

3.2.6. İsrâ ve Mi‘râc

Müellif yirmi beşinci beyitte, İsrâ ve Mi‘râc hadisesine değinmektedir. İsrâ'nın Kur'ân ile sabit olmasını gerekçe göstererek, inkâr edenin kafir olacağını ancak mi‘râc'ın hadisler ile sabit olduğu için inkar edenin tekfirinin uygun olmasa da bidat ehli olmaktan kurtulamayacağını belirtmektedir. Ardından buradaki miracın cismani mi yoksa ruhani mi olduğuna dair beş görüşü zikretmektedir:

I. Mi‘râc, hem cismanî ve hem ruhanîdir.
II. İki şekilde de Mi‘râc hadisesi vukû bulamamıştır.
III. Mi‘râc yalnızca cismanî olmuştur.
IV. Mi‘râc yalnızca ruhanîdir.
V. Tevakkuf.

Müellif, beş görüşten ilkinde olduğu gibi Mi‘râc olayının hem cismanî hem de ruhanî surette meydana geldiğini savunmaktadır.

3.2.7. Nüzûl-i Îsâ

Yirmi dokuzuncu beyitte müellif, Hz. Îsâ'nın (as) yer yüzüne ineceğini ve tek gözlü Deccâl'i öldüreceğini belirtmektedir. Ardından buna imanın vacip olduğunu aktarmaktadır. Çünkü böylesi bir olayın gerçekleşmesinin aklen mümkün olduğunu ve mümkün bir şeyin vaki olacağına dair hadislerin geldiğini aktarmaktadır. Son olarak Mehdi ve Deccâl'i inkâr etmenin küfür olduğuna dair rivayet ile görüşünü desteklemektedir.

3.2.8. Keramet

Otuzuncu beyite geldiğimizde müellif, burada öncelikle kerametin tarifini yapmakta, ardından veli kimdir sorusunun cevabını aramaktadır. Bunu yaparken önce bu

kavramların sözlük anlamını ardından terim anlamını açıklamaktadır. Bir veliden hârikulâde bir fiilîn sadır olmasını aklen mümkün görmekle beraber bunun bilfiil meydana geldiğini ifade etmektedir. Hz. Ömer'in yazdığı mektubun suyu kesilen Nil nehrine bırakılmasından sonra nehrin tekrardan akmaya başlaması hadisesini kerametlere örnek vermektedir.

Mu'tezile'nin ve Zahiriye mezhebinin kerametleri kabul etmediğini söyleyen Makdisî, onlara göre kerametin mucize ile benzer olmasının yol açacağı probleme işaret etmektedir. Ancak, bu gerekçenin yersiz olduğunu ifade etmektedir. Çünkü kerametler sadece veli kullardan sadık olabilecek fiillerdir. Bir kimse peygamberlik iddiasında bulunursa artık ilâha yalan isnat ettiği için bırakın günahkâr olmayı İslâm dairesinden bile çıkmış olur. Bu kimseler Allah'ın rahmetinden uzaklaşmış oldukları için artık keramet gösterebilecek bir destekten yoksun kalmış olurlar. Bu sebeple Mu'tezile'nin ve Zahiriyye'nin endişe ettikleri gibi bir vaziyetin bulunmadığının ortaya çıktığını söyleyerek bu görüşü eleştirmektedir.

Müellif, otuz birinci beyitte ise evliyanın peygamberlerden üstün olamayacağını söylemektedir. Çünkü tâbi olan tâbi olunandan daha yüksek mertebede olamaz şeklinde bir gerekçelendirme yapmaktadır.

3.2.9. Hilafet

Otuz ikinci beyitte müellif, hilafet meselesi ile ilişkili önemli bir konuya işaret etmektedir. Hz. Ebubekir'in diğer bütün sahabeden daha faziletli olduğunu söylemektedir. Ancak Mu'tezile ve Şîa'ya göre Hz. Ali'nin Hz. Ebubekir'den ve diğer ashaptan daha üstün olduğuna dair itiraza yer vermektedir. Ardından bu görüşü eleştiren müellif, Hz. Ebubekir'in üstünlüğüne dair çeşitli rivayetleri referans göstermekte ve bu bahsi kapatmaktadır.

Müellif, otuz üçüncü beyitte Hz. Ömer'in Hz. Osman'dan daha faziletli olduğunu, otuz dördüncü beyitte ise Ehl-i sünnet'in cumhuruna göre Hz. Osman'ın Hz. Ali'den üstün olduğunu söylemektedir. Hz. Ebubekir'in Hz. Ömer'den daha üstün olduğuna dair icmânın olduğunu ifade etmektedir. Yine Hz. Osman'ın Hz. Ali'den daha üstün olduğuna dair ümmetin cumhurunun bir kanaati olduğunu söylemekte, ancak Ehl-i

sünnet'ten Kûfe ehline göre ise Hz. Ali'nin daha üstün olduğuna dair görüşe yer vermektedir.

Müellif, hulefa-i raşidinin birbirine üstünlüğü meselesini ele aldıktan sonra Hz. Ali'nin diğer bütün sahabilerden üstün olduğuna dair bir açıklama yapmaktadır. Ancak hulefâ-yi râşidînin birbirine olan üstünlüğü konusundaki tertibin yukarıda bahsedildiği üzere olduğunu vurgulamakta ve hilafete liyakatin bahsi geçen tertibe göre olmasının hakikate en mutabık tercih olduğunu ifade etmektedir. Bu konudaki deliller için mesele ile ilgili hacimli kitaplara başvurulmasının daha uygun olduğunu belirtmektedir

3.3. Sem'iyyât

3.3.1. Haşir ve Neşir

Müellif, on altıncı beyitte Ehl-i sünnet'e göre alemin yerle bir olacağını ve ardından hayvanlar dahil tüm canlıların haşir için tüm kaybolan aslî parçaları ile tekrardan bir araya getirilip, ruhlarının bedenlerine iade edeceğini (neşir) bildirmektedir. Sonra onları hesap yerine götürülüp (haşir) amellerine göre yargılanacağını söylemektedir. Konuyla ilgili ayet ve hadislerden referansta bulunmaktadır. Makdisî, ihtilaf konusu olan meselede mezheplerin görüşüne yer vermektedir. Kerrâmiyye'den bazılarına göre yeniden dirilmede parçalar yok olduktan sonra var edilmesi değil sadece dağılan parçaların bir araya getirilmesi söz konusudur. Bazı Ehl-i sünnet âlimlerinin de bu görüşe sahip olduğuna dair İzzüddîn İbn Cemaâ'dan nakilde bulunmaktadır. Ardından filozofların haşrin cismanî değil ruhanî olduğuna dair görüşünü zikretmektedir. Buna ilaveten Mu'tezile'nin mükellef olmayanların haşrini inkâr ettiğini ve bu görüşlerin boş şüphelerden ibaret olduğunu belirtmektedir.

3.3.2. Va'd ve Vaîd

Müellif, iyi ameller işleyenlerin cennete, kötü amel işleyenlerin de cehenneme gideceğini belirttikten sonra ihtilaf edilen yeri irdelemektedir. Ehl-i sünnet'e göre iyileri mükafatlandırma ve kötüleri cezalandırmanın zorunlu olmadığı ve bunun sadece adaleti gereği ve bir lütuf olarak gerçekleştiğini söylemektedir. Ancak Mu'tezilîler itaat edenin mükâfatlandırılmasının ve günahkâr kimsenin

cezalandırılmasının ilâh için zorunlu olduğunu belirtmektedir. Ardından müellif, Ehl-i sünnet'in görüşünü destekler mahiyette konuyla ilgili ayetlere yer vermektedir.

3.3.3. Rü'yetullah

Müellif, on sekizinci beyitte müminlerin Allah'ı göreceğine dair Ehl-i sünnet'in görüşüne yer verdikten sonra ayetler ve hadisler ile bu görüşü temellendirmektedir. Bu ümmetin Allah'ı göreceğine dair icmâ olduğuna değinip daha sonra diğer ümmetlerin görüp görmeyeceği hususunda iki ihtimalin de mümkün olduğuna dair görüşe yer vermektedir. Ayrıca müminlerden sadece insanların Allah'ı göreceğini mümin melek ve cinlerin göremeyeceğini belirtmektedir. Ayrıca bazı âlimlere göre meleklerin ve cinlerin de Allah'ı görebileceğini ifade etmektedir.

Kadınların Allah'ı görmesi konusunda İbn Kesîr'den (ö. 774/1373) üç farklı görüşe yer vermektedir. Birincisi: Kadınlar adet durumlarından dolayı kusurlu olduğu için göremeyecekler. İkincisi : Nasların delaletinin umumi oluşundan dolayı ilâhı görecekler. Üçüncüsü : Bayram günü gibi dini bazı günlerde ilâhın tecellisini görecekler. Çünkü Dârekutnî'de geçen hadise göre dini günlerde tüm cennet ehline ilâhın genel bir tecellisi olacaktır.

On dokuzuncu beyite gelince müellifin bu bölümü yine rü'yetullah meselesine ayırmakta olduğunu görmekteyiz. Allah'ı görmenin cennetin diğer nimetlerini unutturacak kadar mükemmel bir şey olduğundan dem vuran Makdisî, rü'yetullahı inkâr eden Mu'tezilîler'in Allah'ı göremeyeceğini "Ben kulumun zannı üzereyim" kutsi hadisi ile gerekçelendirmektedir.

3.3.4. Meleklere İman

Müellif, yirminci beyitin devamında peygamberlere imanın gerekliliğini izah ettikten sonra meleklere iman meselesini ele almakta ve meleklerin tanımını yapmaktadır. Ona göre melekler nuranî ve latif cisimlerden oluşan, şekilden şekle girebilen ve insanlar için çok zor olan bazı fiilleri yapabilen varlıklardır.

Otuz sekizinci beyitte *mukallid*'in imanı meselesini incelemekte ve böyle bir imanın geçerliliğinin şüphe götürmediğini söylemektedir. Ardından Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir bedevinin nazar etmeksizin imanının ona yeteceğine dair hadisini görüşüne referans olarak göstermektedir.

Konu ile ilgili bazı Mu'tezilîler'in mukallidin imanının geçerli olmayacağına dair görüşünü aktarmaktadır. Yine İmam Eş'arî'ye nispet edilen imanın geçersiz olduğuna dair rivayetin gerçeği yansıtmadığını, Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) göre bunun ona yönelik bir iftira olduğunu söylemektedir. Burada mukallidin imanının geçersiz olduğuna dair görüşün tek gerekçesinin kesinlik arz etmeden bir şeye inanmak olduğunu vurgulamakta ancak kesin bir imanın taklit dahi olsa geçerliliğinin su götürmez bir hakikat olduğunu ifade etmektedir.

Son olarak halkın çoğunluğunun aslında mukallit olmadığını belli çıkarımlar yaparak Allah Teâlâ'nın varlığına ve bazı sıfatlarına dair bazı yargılara ulaştığını ifade etmektedir.

3.3.5. Teklif

Müellif, otuz dokuzuncu beyitte davet kendisine ulaşmamış olsa bile akıl sahibi olmanın iman ile mükellef olmak için yeterli olduğundan bahsetmekte ve Hanefîlerin çoğunluğunun görüşünün bu meyanda olduğunu söylemektedir. Ayrıca birçok Hanefî alime göre buluğ çağına ermemiş olsa da akıl sahibi olmanın mükellef olmak için yeterli olduğuna değinmekte ve teklifin illetinin akıl olduğunu ifade etmektedir.

3.3.6. Son Nefeste İman

Müellif, kırkıncı beyitte ölüm sarhoşluğu halindeki kimsenin imanının geçerli olmadığından bahsetmektedir. Çünkü iman gayba olmalıdır. Ancak bu kimselere varacağı kötü akıbet gösterilir ve onlar için hakikat apaçık olur. Bundan dolayı artık iman etseler bile bu imanları gayba yönelik olmayacaktır. Bu yüzden imanları makbul değildir.

İlgili beyitte müellif, günahkâr Müslümanların durumuna da bir pencere açmaktadır. Ona göre günahkâr Müslümanların tövbesi geçerlidir. Ancak öleceği kesinleşmiş kimseler için bu durum farklıdır. Müellif, İbn Ömer'den (r.a.) bir nakilde bulunarak bu görüşünü desteklemekte ve Buhara Hanefilerinin ve müteahhir dönem Şafiilerinin tamamına göre bu kimselerin tövbesinin geçerli olmadığını belirtmektedir. Çünkü tövbeden maksat aynı hataya bir daha dönmemektedir. Bunların günaha bir daha dönmek gibi bir fırsatları zaten olmayacaktır, diyerek konuyu tamamlamaktadır.

3.3.7. Kabir Azabı

Makdisî, ellinci beyitte kabir azabı konusunu ele almakta ve Ehl-i sünnet'e göre kabir azabının kafirler ve bazı günahkâr müminler için hak olduğuna değinmektedir. İlgili nasları delil olarak serdetmekte ve Ehl-i sünnet'in bu konudaki icmâsına işaret etmektedir. Mu'tezile, Cehmiyye ve Râfizîliğin kendisinde hayat bulunmayan varlıklara azabı tattırmanın imkânsız olacağı savunusu üzerinden kabir azabını inkâr ettiğini aktarmaktadır. Ehl-i sünnet'in ise ölüye azabı ve mükafatı tatması için hayatın alındıktan sonra tekrar geri verileceği yanıtını aktararak bahsi kapatmaktadır.

3.3.8. Ba's

Müellif, elli birinci beyitte ba's ve hesap konularını inceleyip öldükten sonra insanların ikinci defa sûra üfürüldüğünde kabirlerinden çıkacaklarını ve hesaba çekileceklerini söylemektedir. Kur'an-ı Kerim'den birçok delili aktaran müellif cinlerin de hesaba çekileceğine dair bir ittifakın olduğunu aktarmaktadır. Ardından meleklerin ve hatta levh-i mahfuzun dahi hesaba çekileceğine dair rivayetlere yer vermektedir. Cinlerin de cennete girip giremeyeceğine dair çeşitli görüşlere yer vererek bahsi kapatmaktadır.

3.3.9. Mîzan-Sırat

Makdisî, elli üçüncü beyitte *mîzan* ve *sırat*ın hak olduğunu, ayrıca naslarda varit olanın haddizatında mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ardından imkân dahilinde olan mizan ve sıratın hak olduğuna dair âyet-i kerîmeleri zikretmektedir. Mîzanın, kendisiyle amellerin ölçüldüğü bir şey olduğunu ancak aklın onun keyfiyetini idrak etmekten aciz olduğunu ifade etmektedir. Sıratın ise, kıldan ince kılıçtan keskin

cehennemin üzerine kurulu bir köprü olduğunu söylemektedir. Onun üzerinden bütün mahlûkatın geçeceğini cennet ehlinin zorlanmadan geçebileceğini ancak cehennem ehlinin ayaklarının kayıvereceğini söylemektedir.

Bu konu ile ilgili Mu‘tezile’nin görüşüne de yer veren müellif, ameller arazlardan oluştuğu için yok olduklarını, iadesinin mümkün olsa bile tartılmasının mümkün olmayacağını gerekçe göstererek mizanı; müminlerin azap çekmesine yol açacağı için de sıratı inkâr ettiklerini ifade etmektedir. Ehl-i sünnet’in ise yanıt olarak amellerin tartılmasından maksadın amellerin yazılı olduğu sayfaların tartılması veya amellerin somut cisimler olarak vücuda geldikten sonra tartılacağını söylediğini aktarmaktadır. Sırat köprüsü ile alakalı olarak ise kuşları semada bir yandan diğer bir yana uçuran Allah Teâlâ’nın sırat köprüsünde mümin kullarını da aynı şekilde bir taraftan diğer tarafa geçirebileceğini ve burada müminler için azap ve acı veren bir durumun söz konusu olmadığını aktarmaktadır.

3.3.10. Şefaat

Müellif, elli dördüncü beyitte şefaat konusuna değinmekte ve Ehl-i sünnet’e göre peygamberler ile bazı salih kulların şefaat etme yetkisine sahip olacağını ifade etmektedir. Öncelikle büyük günahı kişiyi dinden uzaklaştıran günah veya naslarda yapılması karşılığında tehditte bulunan günahlar şeklinde tanımladıktan sonra, insanları itaatkâr ve asi olarak ikiye ayırmaktadır. İtaat ehlinin cennete gideceğinde icmâ olduğunu, asi kullardan ise tövbe edenlerin cennete, tövbe etmeyenlerden ise Allah Teâlâ’nın dilediğini cennete, dilediğini ise yaptıklarının bedelini ödemek için cehenneme göndereceğini belirtmektedir. Ayrıca onlar hakkında peygamberlerin ve salih kulların edeceği şefaatin hak olduğunu söylemektedir.

Mu‘tezile’ye göre ise şefaatin aklen mümkün olmadığını, büyük günah işledikten sonra tövbe etmeden vefat eden bir kimse hakkında şefaatin zaten bir fayda vermeyeceği için caiz olamayacağını söylediğini aktarmaktadır.

Son olarak şefaatin Sa’deddin et-Taftâzânî’ye göre zannî delile dayandığını, ancak Nesefî’nin (ö. 537/1142) akâidinde geçtiği üzere her ne kadar varit olan hadislerin her

biri âhâd, lafızları farklı olsa bile hepsi aynı manaya işaret ettiği için manen mütevatir seviyesinde bir kesinliğe sahip olduğunu söylemektedir.

3.3.11. Dua

Makdisî, elli beşinci beyitte duaların tesirinin olup olmadığı meselesini ele almakta ve Ehl-i sünnet'e göre duaların tesirinin olduğunu ifade edip bu görüşü ayet ve hadisler ile desteklemektedir. Ardından Mu'tezile'nin buna itiraz ettiğini, duaların tesirinin olmasının ilâhın bir şeyi sonradan bilmesine yol açacağı (bedâ) için imkânsız olduğunu aktarmaktadır. Müellif, bu yaklaşıma yanıt olarak ise duanın kula bir faydanın dokunması veyahut ondan bir belanın defedilmesi için bir sebep olmasının bedâ telakkisine yol açmayacağını ifade etmektedir.

Son olarak kafirlerin duasının kabul olup olmayacağına dair bir ihtilaf söz konusu olduğunu, ancak cumhurun görüşünün kafirlerin duasının kabul olmayacağı yönünde olduğunu ifade ederek bahsi kapatmaktadır.

3.3.12. Amel – İman İlişkisi

Makdisî, kırk birinci beyitte amel iman ilişkisini ele almakta ve Ehl-i sünnet'e göre amelin imandan bir cüz olmadığını zikretmektedir. Konu ile ilgili Şâfiî ve Malikî mezhebinin ameli imandan sandığına dair görüşün olduğunu ifade etmekle beraber burada kastedilenin amelin imanın kemali için mütemmim bir cüz olduğunu söylemektedir. Müellif, amelin yokluğunun imanın yokluğuna yol açmadığını ifade ettikten sonra buradaki tartışmanın lafzi bir tartışma olduğunu söylemektedir.

Bir sonraki beyitte zina, adam öldürme vb. büyük günahların kişiyi imandan çıkarmadığını vurgulamakta ve konu ile ilgili bazı ayetlere yer vererek iman ile amel terimleri arasındaki farklılığa işaret etmektedir. Ardından, Mu'tezile ve Hariciyye mezheplerinin ameli imana dahil bir unsur olarak gördüklerini söylemekte, Haricilere göre ameli terkin küfre yol açtığını, Mu'tezile'ye göre ise iman ile küfür arasındaki bir konumda olmaya sebep olacağını ifade etmektedir.

3.3.13. Gaflet Halinde veya İkrah Halinde Küfür

Müellif kırk üçüncü beyitte küfre niyet etmenin dahi küfür olduğunu belirtmektedir. Kırk dördüncü beyitte ise bir kimsenin küfrün manasını bildiği halde gaflet ile küfre sebep olan bir ifade kullandığında dinden çıkacağını, ancak manasını bilmeden böyle bir kelime kullandığında dinden çıkıp çıkmayacağı hususunda ihtilaf olduğunu belirtmektedir. Son olarak ikrah halinde küfür lafzı telaffuz etmenin iman dairesinden çıkmaya sebep olmayacağını ancak ikrahın ne olduğu hususunda bir ihtilaf olduğunu belirtmektedir.

3.3.14. Münker – Nekir

Kırk dokuzuncu beyitte müellif, *münker* ve *nekirin* kabirde kişiye dini ve peygamberi hakkında sorular soracağını belirtmektedir. Ardından bu soruların ölü kabre konulduktan önce mi yoksa sonra mı olacağına dair tartışmayı ele almakta ve Hanefî imamlarının zahir görüşüne göre defnedildikten sonra sorgulamaya çekileceğine dair görüşü ifade etmektedir. Sorgulama esnasında büyük, küçük, akıllı veyahut da aklını yitirmiş kimse olsun, ya da peygamber olsun olmasın herkesin sorguya çekileceğini söylemektedir. Kişi ister denizde ister karada vefat etmiş olsun ve her ne şekilde olursa olsun sorguya çekileceğini söylemektedir. Ancak peygambere ve akıl sahibi olmayana soru sorulup sorulmayacağı hususunda bazı alimlerden gelen farklı görüşlere de yer vermektedir. Son olarak kendi görüşünün peygamberlerin sorguya çekilmeyeceğine dair olduğunu söyleyen Makdisî, cinlerin ve meleklerin sorgulanıp sorgulanmayacağına dair ihtilaflı görüşlere de yer vererek şehitlerin ve Allah yolunda olanların, cuma günü vefat edenlerin, her gece mülk suresini okuyanların, mide rahatsızlığı sebebiyle vefat edenlerin sorguya çekilmeyeceğine dair hadise işaret de bulunarak bazı kimselerin sorgulamadan istisna olabileceğine dair görüşe yer vermektedir.

3.3.15. Amel Defteri

Müellif, elli birinci beyitte kişilerin hafaza meleklerinin onlar hakkında yazdığı kitaplarını ahirette teslim alacaklarını, müminlere kitaplarının sağ taraflarından verileceğini, kafir kimselerin ise sol taraftan ve arkalarından kitaplarının kendisine

uzatılmak suretiyle verileceğini bildirmektedir. Bunun iman edilmesi gereken bir husus olduğunu ayetlerden iktibasta bulunarak ifade etmektedir.

3.3.16. Cennet ve Cehennemin Yaratılmış Olması Meselesi

Müellif, elli yedinci beyitte Arapça'daki geçmiş zaman çekimiyle Allah Teâlâ'nın cennet ve cehennemi hazırladığına dair âyet-i kerîmeyi zikredip Âdem ve Havva (a.s.) kıssasını da gerekçe göstererek, cennet ve cehennemin hali hazırda yaratılmış olduğunu, Müslümanların çoğunun görüşünün bu yönde olduğunu ifade etmektedir. Ardından çoğu Mu'tezili'ye göre ise bunun böyle olmadığını, cennet ve cehennemin daha önce yaratılmasının bir faydaya hizmet etmemesinden dolayı böyle bir şeyin söz konusu olmayacağını, ikisinin de kıyamet günü yaratılacağını belirtmektedir. Ayrıca cennetin bir nimet yurdu olduğunu ve tevhit ehlinin, Allah'ı tesbih eden huri ve vildanların içerisinde konakladığını, dolayısıyla Allah dışındaki varlıklara taalluk eden bir faydanın olduğunu aktararak yukarıdaki tezi çürütmektedir.

3.3.17. Cennet ve Cehennemin Ebediliği

Müellif cennet ve cehennemin ebedi oluşuna dair Ehl-i sünnet içerisinde bir uzlaşı olduğunu belirtmekte ve Cehmiyye fırkasının itirazına yer vermektedir. Onlara göre bu durum beka sıfatı açısından mahluk ile halik arasında bir ortaklığa yol açmaktadır. Allah (c.c.) ise bundan münezzehtir. Makdisî, cennet ve cehennemin bekası ile ilâhın bekasının aynı türden bir beka olmadığına Allah'ın bekasının ezeli ve ebedi olduğuna ancak cennet ve cehennemin bekasının muhdes olduğuna dair yanıtı da ifade ederek bahsi kapatmaktadır.

Müellif, elli dokuzuncu beyitte müminlerin cennette ebedi olarak kalacaklarına dair görüşüne yer vermektedir. Konu ile ilgili âyet-i kerîmelerden ve hadis-i şeriflerden istifade ederek görüşü desteklemektedir. Müminlerden günahkâr olanların cehennemde cezasını çektikten sonra ebedî olarak cennette kalacağını aktarmaktadır. Mu'tezile ve Hariciyye'nin günah işleyenin dinden çıkacağına dair inancından dolayı onu kabul etmediklerini söylemektedir.

3.3.18. Rızık

Müellif, kırk sekizinci beyitte rızık meselesini ele almakta ve Ehl-i sünnet'e göre helal rızık olduğu gibi haram rızkın da olduğunu söylemektedir. Mu'tezile'nin mesele ile alakalı itirazına yer veren müellif, kulun faydasına olan bir şeyde cezalandırılmasının düşünülemeyeceği savusundan hareketle rızkın haram olmasının *kabih* ile sonuçlanacağını ifade etmektedir. Ardından Ehl-i sünnet'e göre Allah için bir kabihin söz konusu olamayacağını onun dilediğini yapan bir kâdir-i mutlak olduğunu ifade ederek kulların haram fiilden dolayı cezalandırılmasını rızkına erişmek için yanlış bir sebep tercih etmelerinden ileri geldiğini söylemektedir.

3.4. Muhtelif Konular

3.4.1. Hz. Aişe'nin Hz. Fatıma'ya Üstünlüğü

Müellif, otuz beşinci beyitte Hz. Aişe'nin Hz. Fatıma'ya üstün olduğuna dair veyahut tam tersi bir rivayetin bulunmadığını, bu yüzden birinin diğerine üstünlüğüne iman etmekle mükellef olmadığımızı ifade etmektedir. Ardından bazı özellikleri hasebiyle Hz. Aişe'nin daha üstün olabileceğine dair görüşe yer vermektedir. Meselenin çokça tartışmalı olduğuna değinen müellif, konuyla alakalı çeşitli rivayetleri ve ulemanın farklılık arz eden görüşlerini ele almaktadır. Son olarak eslem olan görüşün bu konuda tevakkuf etmek olduğunu söylemektedir.

3.4.2. Yezid'e Lanet

Müellif, otuz altıncı beyitte çokça tartışmalı bir konu olan Yezid'e lanetin caiz olup olmadığı meselesini ele almaktadır. Ölmeden önce birine lanet okumanın caiz olmadığı hususunda ittifak olduğunu belirtmektedir. Öldükten sonra lanet etme konusuna gelince birtakım provokatörler hariç selefin ona lanet etmediğini söylemektedir. Ayrıca ona lanet etmenin gerekli bir durum olmadığını, Hz. Peygamber'in de (s.a.s.) kıble ehlini tekfir etmediğini söylemektedir. Konu ile alakalı Iraklıların ve Sa'deddin et-Taftâzânî'nin Yezid'i tekfire dair kanaatine yer verdikten sonra ağır basan görüşün ve ihtiyatlı olanın bu konuda sükût etmek olduğunu ifade etmektedir.

BÖLÜM IV

SONUÇ

İslami ilimler geleneğinde, akılda kalıcı olması ve talebelerin kolay ezberlemesi didaktik türde manzum metinlerin ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır. Ali b. Osmân el-Ûşî'nin, Bedü'l-Emâlî adlı eseri Hanefî-Mâturidî ekolün görüşlerini veciz bir şekilde ele almasıyla ön plana çıkmış ve üzerinde en çok şerh yapılan manzum akaid-nâmeler arasında yerini almıştır. Yazma olarak dünyanın çeşitli kütüphanelerinde bulunan İbn Ebi'l-Lütf el-Makdisî 'nin *İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî* adlı şerhi ise gün yüzüne çıkarıldığında kelam literatürüne ve ilim dünyasına önemli bir katkı sunacağı düşünüldüğü için bu çalışmaya konu edilmiştir.

Yapılan incelemeler neticesinde eserin adı Beyazıt nüshasında *İkdü'l-Le'âlî Alâ Akîdeti Bed'i'l-Emâlî*, Riyad Nüshasında *İkdü'l-Le'âlî li-Şerhi Bed'i'l-Emâlî* olarak belirtilmektedir. Çelebi nüshası, Selimiye nüshası, Medine nüshası ve Teymûriyye nüshalarına bakıldığında ise *İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî* olarak geçtiği görülmektedir. Burada eserin isminin belirlenmesinde Ziriklî'nin *el-Aʿlâm'*ı ve nüshaların çoğunda *İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî* olarak geçmesi dikkate alınarak bir tercihte bulunulmuştur.

İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî isimli eser iki müellife nispet edilmektedir. Teymûriyye nüshası incelendiğinde eserin İbn Ebû'l-Lütf el-Kudsî Şeyh Radiyüddîn Muhammed b. Yûsuf'a nispet edildiği görülmüştür. Ancak nüshaların geri kalanı ve Ziriklî'nin *Alâm*'ında yer alan bilgiler dikkate alındığında eserin İbn Ebi'l-Lütf el-Makdisî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır.

Yaptığımız araştırmalarda *İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî* adlı eserin 5 adet nüshası tespit edilmiştir. Bunlar: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Çelebi Abdullah koleksiyonu 384 numarada, Beyazıt Kütüphanesi Beyazıt koleksiyonu 3106 numarada, Edirne Selimiye Kütüphanesi Selimiye Yazmalar koleksiyonu 6481 numarada, Riyad'da Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye Kütüphanesi 188

numarada, Medine'de Şeyh Arif Hikmet Kütüphanesinde Melik Abdülaziz koleksiyonu 240/215 numarada, Kâhire'de Teymûriyye Kütüphanesinde Akaid koleksiyonunda 841 numarada yer almaktadır.

Riyad nüshasında eksik beyitlerin olduğu saptanmıştır. Ancak diğer nüshalarda eksiklik olmaması eserin tam halini ortaya çıkarabilmemize olanak sağlamıştır.

Müellif eseri çok sevdiği bir hocasının ısrarı üzerine yazdığını belirtmiştir. Eserde temel olarak iki şerhten istifade edildiği belirtilmiştir. Bunlardan birincisinin İzzüddîn İbn Cemaâ, diğerinin ise eserde "şârih " lakabı ile anılan Halîl b. Ali en-Neccârî'nin şerhi olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca Teftâzânî'den, İzzüddîn İbn Cemaâ'ya; Ebü'l Hasen el-Eş'arî'den İbnü'l-Hümâm'a (ö. 861/1457) birçok alimden alıntara rastlanmıştır.

Makdisî, her beyitte geçen kelimlerin lugavî anlamını vermiş, irabını yaptıktan sonra metni açıklama yoluna gitmiştir. Müellifin iyi bir dilci olması metnin tamamına sirayet etmiş, adeta bu konuda bilgisini konuşturmuştur. Ancak bu tür bir yaklaşım metnin akıcılık ve sadeliğine zarar vermiştir. Müellif, meseleler ile alakalı farklı ekollerin görüşlerine değindikten sonra yer yer kendi kanaatlerini belirtmeyi ihmal etmemiştir. Yine bunu yaparken akli ve nakli delillere başvurmuştur. Her bölümün sonunda kullanılan söz sanatlarını izah etmiştir.

Bed'ü'l Emâli eserinin medreselerde okutulan bir eser olması, Hanefî-Mâtürîdî gelenekte üzerinde en çok şerh yazılmış eserlerden biri olması ve dünyanın dört bir yanında nüshalarına rastlanması, bu eserin bir şerhi olan *İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî* isimli şerhi kıymetli kılmıştır.

Metnin muhtevası ele alındığında eserin başlangıç seviyesindeki öğrencilere hitap ettiği görülmüştür. Dilsel tahlillerden sonra meseleler aklî ve naklî deliller ile çok fazla detaya inilmeden izah edilmiştir. Müellif, konuyla alakalı detaylı malumat sahibi olmak isteyenleri ilgili kaynaklara yönlendirmiştir. Müellifin, ilahiyyât-nübuvvât-sem'iyyât şeklindeki bir konu sıralamasına pek de riayet etmediği görülmüştür. Nübüvvât konuları zikredilirken birden Haşr ve Neşir gibi bir sem'iyyât konusunu ele aldığı dikkati çekmiştir. Bunda nazmın tertibi etkili olmuştur.

Son olarak olarak imamet, sahabenin fazileti, Yezîd'e lanet gibi konularını ele aldığı saptanmıştır. Halku efʿâli'l-ʿibâd, sıfatlar, isim-müsemmâ, va'd ve vaîd, ru'yetullah, aslah alâllah, veli kullardan keramet sadır olması gibi konularda Mu'tezile ile olan ihtilaflara yer verdiği tespit edilmiştir. Bu durum dönemin Mu'tezile ile Hanefi âlimleri arasındaki ilmi çatışmaların telif edilen eserlerdeki yansımaları olarak ortaya çıkmaktadır.

REFERANSLAR

Abdülhadioğlu, Ahmet. "Arap Edebiyatında Didaktik Şiirin Ortaya Çıkışı ve Arap Grameri Konusunda Yazılan Başlıca Manzumeler". Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi 3/1 (Temmuz 2018), 21.

Akçay, Ali İhsan. Türk Edebiyatında Manzûm Akâidnâmeler: İnceleme Metin. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Âmidî, Ebü'l Hasen Seyfeddin, Ebkâru'l-Efkâr. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-kütübi'l-visâkiyye ve'l-kavmiyye, 2. Basım, 2004.

Begavî, Ebû *Muhammed, Meʿâlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 cilt. Kahire: Dârun Tayyibetün Li'n-Neşri ve't-Tevzî', 4. Basım, 1997.

Beydâvî, Nâsirü'd-dîn, *Envârü't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabi, 1. Basım, 1997.

Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. 4 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 7. Basım, 1975.

Cemalettin, Ebû Abdullah, *Şevâhidü't-tevdîh ve't-teshîh limüşkilâti'l-câmi'is-sahîh*. thk. Dr. Taha Muhsin. Kahire: Mektebetü ibn teymiyye, 1984.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd, Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-ʿArabiyye. thk. Ahmet Abdu'l-Gafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-ilmi'l-melayîn, 4. Basım, 1987.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer, *Ru'yetullah*. thk. İbrahim Muhammed el-Alî, Ahmet Fahrî er-Rifâî. Zerka: Mektebetü'l-menâr, 1990.

Deylemî, Şîrûye b. Şehredâr, *Firdevsü'l-Ahbâr*. thk. Said b. Besyûnî. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986.

Doğan, Muhammed Osman. "Bir Şerhin Hikayesini Kovalarken Bir Hikâyenin Şerhini Bulmak: Ahmed b. Mahmûd el-Halebî'nin Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mudî'e'si ve Nesîmî'nin Öldürülüşüne Tanıklığı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/1 (Mayıs 2019), 81-110.

İsmail Durmuş, "Şiir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Mart 2022)

Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *el-İbâne ʿan usûli'd-diyâne*. Riyad: Darü'l-fudelâ, 2011.

Gazzî, Ebü'l-Mekârim (Ebü's-Suûd, Ebü'l-Mehâsin) Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî ed-Dımaşkī. *El-Kevâkibü's sâira bi a'yâni'l mieti'l âşire.* 3 cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1997.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd bin Muhammed, *Meʿâlimü'ş-Sünen*. thk. Muhammed Ragıp et-Tabbâh. Halep: Metabaatü'l-ilmiyye, 1932.

Irâkî, Veliyüddîn, *el-Ecvibetü'l-merdiyye ani'l-esileti'l-mekkiyye*. Kahire: Mektebetü't-teviye ve'n neşr, 2009.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Heyetü'l-mısriyyeti'l-âmme li'l-kitâp, 2. Basım, 1992.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. Şezerâtü'z *zeheb fî ahbâri min zeheb*. thk. Mahmut Arnavut. 11 cilt. Beyrut: Darü İbni Kesîr, 1986.

İbnü'l-hümâm, Kemâlü'd-dîn, *el-Müsâyere*. Kahire: el-Matbaü'l-mahmûdiyyeti't-ticâriyye, 1929.

İsfahânî, er-Râgıb, *Câmiʿu't-Tefsîr*. thk. Dr. Muhammet Abdülaziz Besyûnî. Tanta: Küllliyetü'l-âdâb, 1999.

İzzeddin, İbn Abdüsselâm, *el-Kavâidü's-Suğrâ*. thk. İyâd Halit et-Tabbâ'. Şam: Dârü'l-fikr, 1996.

Kâdîhan, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen, *Fetâvâ Kâdîhan*. 3 cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009.

Karaağaç, Hilmi. "Ali b. Osman el-Ûşî ve Emâlî Kasîdesi". *Uluslararası Ali b. Osman el-Üşî Sempozyumu Bildirileri.* ed. Bişkek, 144.

Karaağaç, Hilmi. "Osmanlı'dan Bugüne Manzûm Akâid Risaleleri". Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 14/28 (Ekim 2018), 99-118.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Muʿcemü'l-müʾellifîn: Terâcimü muṣannifi'l-kütübi'l-ʿarabiyye.* 15 cilt. Beyrut: Mektebetü'l Müsennâ, 2010.

Ferhat Koca, "el-Manzûmetü'n-Nesefiyye''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Haziran 2022)

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *et-Tezkire fî ahvâli'l-mevtâ ve'l-âhire*. thk. Dr. Sadık b. Muhammed b. İbrahim. Riyad: Dârü'l-minhâc, 2004.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Şerhu'l-Kasîdeti'l Kuşeyriyye*. thk. Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî. Amman: Darü'l-Feth, 2021.

Kutlu, Sönmez. "İlk Mürciî Metinler ve Kitabü'l-İrcâ". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 37/1 (1997).

Kutlu, Sönmez. "İlk Mürciî Metinler: İrca Kasidesi (I) ve İrca Kasidesi (II)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 39/1 (1999).

Lâlekâî, Ebü'l-Kâsım, Şerhu usûli iʿtikâdi Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa. thk. Ahmet bin Sa'd bin Hamdân el-Bağdadî. 9 Cilt. Riyad: Dârun Tayyibe, 8. Basım, 2003.

Leknevî, Ebü’l-Hasenât Muhammed Abdülhay, Fevâʾidü’l-behiyye. Kahire: Matbaatü's-saâde, 1906.

Makdisî, Muhammed b. Ebi'l-Lütf. el-Muvazzahu'l-mübîn li-aksâmı't-tenvîn. thk. Muhammet Âmir Ahmet Hasan. Minye: Minye Üniversitesi, 2014.

Makdisî, Muhammed b. Ebi'l-Lütf. İkdü’l-le’âlî alâ akîdeti bed’i’l-emâlî. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 3106.

Makdisî, Muhammed b. Ebi'l-Lütf. İkdü’l-le’âlî alâ akîdeti bed’i’l-emâlî. Riyad: Mektebetü’l Fehd el-Vataniyye, 188.

Makdisî, Muhammed b. Ebi'l-Lütf. İkdü’l-le’âlî alâ akîdeti bed’i’l-emâlî. Edirne: Edirne Selimiye Kütüphanesi, Selimiye Yazmalar, 6481.

Makdisî, Muhammed b. Ebi'l-Lütf. İkdü’l-le’âlî alâ akîdeti bed’i’l-emâlî. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 384.

Makdisî, Muhammed b. Ebi'l-Lütf. İkdü’l-le’âlî alâ akîdeti bed’i’l-emâlî. Kahire: Teymuriyye, Akaid Teymur, 841.

Münzirî, Zekiyüddîn, et-Terġîb ve’t-terhîb. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü mustafâ el-bâbî el-halebî, 3. Basım, 1968.

Nesefî, Ebü'l-Berakât, Şerhu'l-Umde. Kahire: Mektebetü'l-ezheriyye, 2012.

Nesefî, Ebü'l-Muîn, Bahrü'l-Kelâm. thk. Muhammed Seyit el-Bersicî. Amman: Dârü'l-Feth, 2014.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ, el-Minhâc. 9 Cilt. Beyrut: Darü İhyâi't-türâsi'l-arabi, 2. Basım, 1972.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ, Tehzîbü'l-esmâ ve'l-Lugat. 4 Cilt, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2008.

M. Sait Özervarlı, “el-Emâlî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Eylül 2021)

Râzî, Fahreddin, Mefâtîhu'l-Gayb. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.

Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman. ed-Davʾü’l-lâmiʿ li-ehli’l-(ebnâʾi aʿyâni ʿulemâʾi) karni’t-tâsiʿ. 12 cilt. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1992.

Sever, Mehmet. “17. Yüzyıl Eşʿarîliği’ne Dair Bir Kaynak: Cevheretü’t-Tevhîd”. Marife Dini Araştırmalar Dergisi 20/1 (Haziran 2020), 145-165.

Şiblî, Bedreddin, Âkâmü'l-mercân fî ahkâmi'l-cân. thk. İbrahim Muhammed El-cemel. Kahire: Mektebetü'l-kur'ân 2010.

Taberî, Ebü'l-Abbas Muhibbüddîn, er-Riyâzü'n-nadire fî fezâʾil (menâkıb)i'l-ʿaşere. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 3. Basım, 2014.

Taberî, İbn Cerîr, Câmiʿu'l-beyân an Te'vîli Âyi'l-Kurʾân. thk. Abdullah bin Abdu'l-hasen et-Türki. 25 cilt. Dâru Hicr li'Tibâti ve'n-Neşr ve't-Tevzî ve'l-Î'lâm.

Teftezânî, Sa'düddîn, Şerhu'l-akâid. thk. Dr. Ahmet Hicazî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, 1987.

Cihat Tunç, "Bişr b. Mu'temir'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 nisan 2021)

Tuzcu, Kemal. "Klasik Arap Şiirinde Didaktik Şiirler". Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 47/2 (Ocak 2007), 148.

Yavuz, Yusuf Şevki. "el-Akidetü'ş-Şeybâniyye''. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Kayyim el-Cevziyye''. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.

Yıldırım, Kadri. "Didaktik Şiirin Abbasiler Döneminde Ortaya Çıkışı ve Gelişimi Üzerine Bir İnceleme". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 18/1 (01 Ocak 2009). 171-207.

Yüksel, Emrullah. "Cevheretü't-Tevhîd''. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. (Erişim 14 Mart 2022).

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkī. el-Aʿlâm. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l İlm Li'l-melâyîn, 15. Basım, 2002.

Zirklî, Zekyü'd-dîn, et-Terğîb ve't-Terhîb, thk. İbrahim Şemsettin. 3 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.

EKLER

EK A

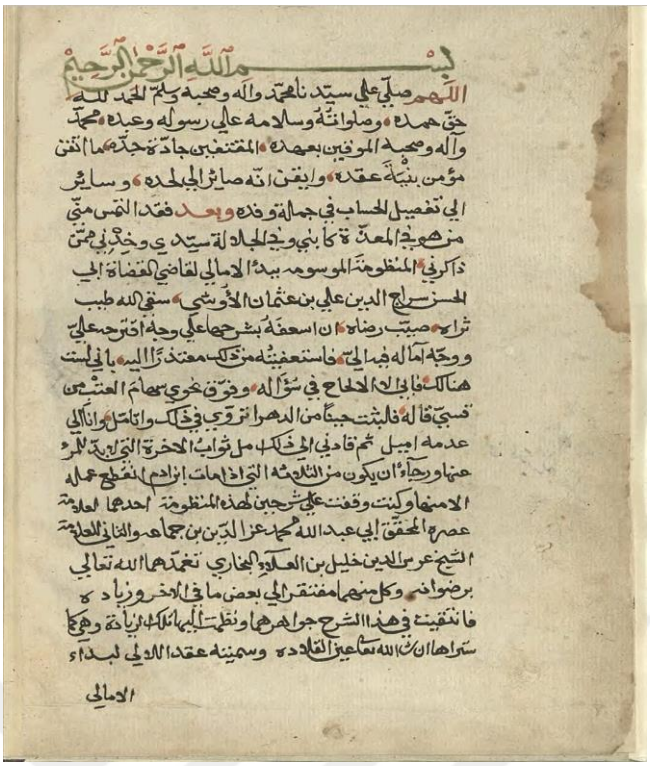
YAZMA NÜSHALARIN GÖRSELLERİ

Görsel A.1. İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî 1

Kaynak: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, nr. 0384

Görsel A.2. İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî 2

Kaynak: Riyad, Mektebetü'l-Fehd el-Vataniyye, nr. 0188

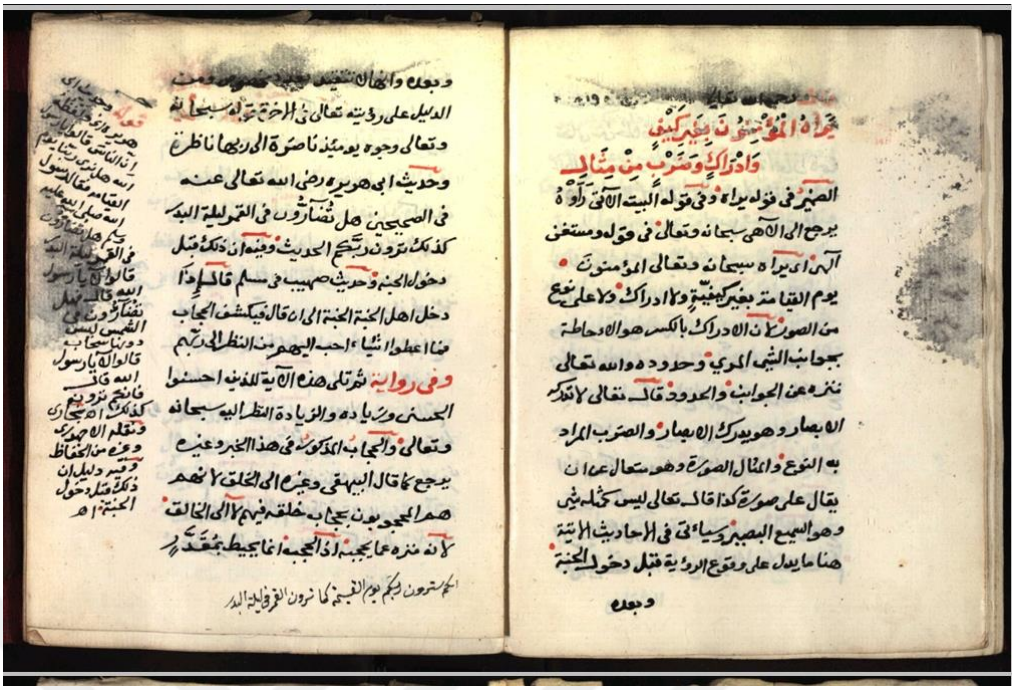


Görsel A.3. İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî 3

Kaynak: Şeyh Arif Hikmet Kütüphanesi, Melik Abdülaziz, nr. 240/215

Görsel A.4. İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî 4

Kaynak: Teymûriyye Kütüphanesi, Akaid, nr. 0841



Görsel A.5. İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî 5

Kaynak: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, nr. 3106

Görsel A.6. İkdü'l-Le'âlî li-Bed'i'l-Emâlî 6

Kaynak: Selimiye Kütüphanesi, Selimiye Yazmalar, nr. 6481

EK B

ARAPÇA TAHKİKLİ METİN

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر لحمد لله حق حمدِه، وصلوته [1] وسلامه على رسوله وعبدِه، محمد وآله وصحبه[2]ا الموفين بعهدِه، المقتفين جادّة جدِّه، ما أتقن مؤمن بنية عقده، وأيقن أنه صائر إلى لحدِه، وسائر إلى [3] تفصيل الحساب من جملة[4] وفدِه، وبعد: فقد التمس مني مَن هو في المعزة كابني، وفي الجلالة سيدي وخِدني[5]، ممن[6] ذاكرني **المنظومة**[7]، الموسومة **ببدء الأمالي**، لقاضي القضاة أبي الحسن سراج الدين علي بن عثمان الأوشي[8]، سقى الله وطيب[9] ثراه صيّب رضاه، أن أُسعِفَه بشرحها على وجه اقترحه علي، ووجّه آماله فيه إلي، فاستعفيته من ذلك معتذرًا إليه بأني لست هنالك[10]، فأبى إلا الإلحاح في سؤاله، وفوّق نحوي سهام العَتْب من قِسِيّ[11] قاله، فلبثت حينًا[12] من الدهر أتروّى في ذلك[13]

[1] س: وصلواته؛ ت: وصلاته.

[2] م+ الهم صلي على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم.

[3] س ت: في.

[4] ت: الي تفصيل جملة الحساب في.

[5] ت– وخدني.

[6] س: من.

[7] س+ اللامية في العقائد الإسلامية.

[8] في هامش ت+ الفرغاني الحنيفي.

[9] ت– و.

[10] ت: هناك.

[11] القسي: جمع قوس

[12] س+ من ذلك.

[13] س– في ذلك.

وأتأمل، وأنا إلى عدمه أميَل، ثم قادني إلى ذلك أملُ[38] ثواب الآخرة التي لا بد للمرء عنها، ورجاء أن يكون من الثلاثة التي إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا منها،[39] وكنت وقفت على شرحين لهذه المنظومة؛ أحدهما لعلامة عصره المحقق أبي عبد الله محمد عز الدين ابن جماعة،[40] والثاني[41] للعلامة الشيخ غرس الدين[42] خليل ابن العلاء النجاري[43]، تغمدهما الله تعالى برضوانه، وكل منهما مفتقرٌ إلى بعض ما في الآخر وزيادة، فانتقيت في هذا الشرح جواهرهما، ونظمت[44] إليها تلك الزيادة، وهي كما ستراها إن شاء الله تعالى عين القلادة، وسميته: عقد **اللآلي لبدء الأمالي**، وحيث أطلقت الشارح فمرادي به العلامة خليل. وبالله أعتصم مما يصم وهو حسبي ونعم الوكيل، وبالله التوفيق، وبتحقيق الآمال حقيق. قال رحمه الله:

بسم الله الرحمن الرحيم

بدأ كتابه بالبسملة اقتداء بالكتاب العزيز، وعملًا بحديث: «كل أمر ذي بال لا يُبدأ فيه[45] ببسم الله الرحمن الرحيم فهو[46] أقطع»، رواه الخطيب في جامعه،[47] وقد يُدَّعى ابتداء الناظم بحمد الله أيضًا عملًا بحديث الابتداء به، وهو ما

---

[38] س– أملُ.

[39] **صحيح مسلم**، الوصية 14.

[40] الْحَافِظ الإِمَام قَاضِي الْقُضَاة عز الدّين أَبُو عمر عبد الْعَزِيز ابْن قَاضِي الْقُضَاة بدر الدّين مُحَمَّد بن إِبْرَاهِيم بن سعد الله بن جمَاعَة الْكِنَانِي الْحَمَوِيّ الأَصْل الدِّمَشْقِي المولد ثمَّ الْمصْرِيّ الشَّافِعِي، ولد فِي تَاسِع عشر الْمحرم سنة أَربع وَتِسْعين وسِتمِائَة، ومَاتَ بِمَكَّة فِي جُمَادَى الأولى سنة سبع وَسِتِّينَ وَسَبْعمائة. وصنف تَخْرِيج أَحَادِيث الرَّافِعِيّ والمناسك الْكُبْرَى وَالصُّغْرَى. انظر: **طبقات الحفاظ** للسيوطي، ص536.

[41] ت– و.

[42] م ر: عرس الدين.

[43] لم أتمكن من العثور على أي معلومات عن حياته.

[44]: وضممت.

[45] م ر– فيه.

[46] م ر ت– فهو.

[47] الخطيب البغدادي، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع** 69/2.

رواه ابن حبان وغيره من قوله صلى الله عليه وسلم[48]: «كل أمر ذي بال[49] لا يُبدأ فيه بحمد الله أقطع»[50]؛ إذ حمد الله هو الثناء عليه سبحانه وتعالى بصفاته وأفعاله، وابتداءُ مقول قوله[51] ثناءٌ على الله سبحانه بذلك كما ترى،[52] إذ الابتداء عرفيٌّ يعتبر ممتدًّا. [1ظ]

[1] يقولُ العبدُ في بَدْءِ الأَمَالِي لتوحيدٍ بِنَظْمٍ كاللآلي

أراد بالعبد نفسه؛ أي: عبد الله، ووصف نفسه بالعبودية تشريفًا لها وتحديثًا[53] بالنعمة؛ لقوله سبحانه[54] وتعالى: {وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ} [ضحى، 93/11]، ولأن مِن شكر النعمة التحديثَ بها، ولشرف العبودية وصف تعالى نبيه بها في أشرف المقامات، وهي مقام الدعوة إليه، ومقام التحديث بالنبوة، ومقام[55] الإسراء، فقال: {وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُواْ يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا} [الجن، 19/72]، وقال: {وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ}[56] [بقرة، 23/2]، وقال سبحانه: {سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ} [الإسراء، 1/17]، ولله دَرُّ القائل:

لا تَدْعُني إلا بِيا عَبدَها فإنه أشْرَفُ أسمائي[57]

---

[48] س: عليه أفضل الصلاة والسلام.

[49] ت– ذي بال.

[50] النسائي، **السنن الكبرى** 184/9، 10255؛ ابن حبان، **صحيح**، 173/1.

[51] س: قول الناظم.

[52] س: سترى.

[53] ت: تشريفا تحديثا.

[54] م ر ت– سبحانه.

[55] م ر– في أشرف المقامات وهي مقام الدعوة إليه ومقام التحديث بالنبوة ومقام.

[56] م ر– فقا وأنه لمّا قام عبد الله يدعوه كادوا يكونون عليه لبدًا وقال وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله.

[57] انظر: عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت. ٤٦٥)، **لطائف الإشارات**، (1/ 46 و296). انظر: محمد بن أيدمير المستعصمي (ت. ٧١٠) **الدر الفريد**، (11/ 143).

وما أحسن قول القاضي عياض[58] رحمة الله عليه:

وَمِمَّا زَادَنِي شَرَفًا وَتِيهًا وَكِدْت بِأَخْمَصِي أَطَأُ الثُّرَيَّا

دُخُولِي تَحْتَ قَوْلِك يَا عِبَادِي وَأَنْ صَيَّرْت أَحْمَدَ لِي نَبِيًّا[59]

وقوله: "في بدء"[60] متعلق بـ "يقول"، والأمالي: جمع الإملاء، تقول: أمليت عليه الكتاب: إذا قرأته عليه، وقيل: الإملاء هو: الكَتْبُ عن ظهر القلب من غير استعانة بكتاب، و"لتوحيد" متعلق بـ "بدء الأمالي"، كذا قال الشارح، وقال غيره وجوّزه الشارح[61]: متعلق بـ "يقول"، والأَوْلى تعلُّقه بمحذوف، تقديره: الكائنة أو نحوها، والتوحيد: إثبات الوحدانية لله تعالى، وهي: عدم الاثنينية في الذات العلية[62] والصفات والأفعال، ويصح تعلق قوله: "بنظم" بكلٍّ من "توحيد" و"يقول". والمعنى: أقول في ابتداء ما أمليه لتوحيد الله تعالى بنظمٍ كنظم اللؤلؤ في الحسن والبهاء.

واعلم أن **بدء الأمالي** اسم لهذه المنظومة أيضًا، فإن تكن التسمية بذلك من المؤلف كما هو الظاهر ففي الكلام تورية وإيهام كما لا يخفى، فقد تضمَّن هذا البيت من أنواع البديع: التورية و[63] إيهامها، والتشبيه كما علمت، والتصريع، وهو: استواء آخر جزء في صدر البيت وآخر جزء في عجزه في الوزن والرَّوِيّ والإعراب.[64]

---

[58] عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (ت. ٥٤٤): عالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته. كان من أعلم الناس بكلام العرب وأنسابهم وأيامهم. ولي قضاء سبتة، ومولده فيها، ثم قضاء غرناطة. وتوفي بمراكش مسموما، قيل: سمه يهودي. من تصانيفه " الشفا بتعريف حقوق المصطفى " و" الغنية " في ذكر مشيخته، و" ترتيب المدارك وتقريب المسالك في معرفة أعلام مذهب. الإمام مالك " أربعة أجزاء وخامس للفهارس، و " شرح صحيح مسلم " و" مشارق الأنوار " مجلدان، في الحديث. أنظر: خير الدين الزركلي (ت. ١٣٩٦)، **الأعلام**، 99/5.

[59] نسب هذا القول إلى القاضي في مواضع كثيرة، ولم أتمكن من العثور عليه.

[60] ت+ الأمالي.

[61] ر- وقال غيره وجوزه الشارح.

[62] م- وهي: عدم الإثنينية في الذات العلية.

[63] م ت س: او.

[64] ت+ والله تعالى أعلم بالصواب.

[2] **إلهُ الخَلْقِ مَولانا قديمٌ وموصوفٌ بأوصافِ الكمالِ**

هذه الجملة مفعول[65] معنى؛ لكونها مقول القول، و"إله" مرفوع على الابتداء، وهو اسم للمعبود مطلقًا، ثم غلب على المعبود بحق، والخلق هنا بمعنى المخلوق، إذ المصدر يُذكر ويراد به الفاعل والمفعول؛ كقولهم: إمامٌ عدل؛ أي: عادل، وثوب نَسْج اليمن؛ أي: منسوجه، والمولى هنا بمعنى السيد، إذ المولى يطلق بمعان؛ منها: من يلي أمر غيره، والسيد أمر عبديه[66]، والقديم هنا: ما لا ابتداء[1و] لوجوده، وقيل: ما لم يُسبق بالعدم[67]، وقيل: ما لم يسبق بالغير[68]، وأوصاف الكمال: قيل: هي الثبوتية، وهي[69]: ما يلزم من نفيه نقيضه؛ كالقدرة والعلم والحياة والإرادة وغير ذلك، والأَوْلى أن يراد بها: الأعم من الثبوتية والسلبية؛ إذ لو لم يتصف بذلك لاتّصف بأضداده، وهي نقائص، لكن التالي[70] ظاهر الاستحالة؛ لأنه من أمارات الحدوث، ومعنى البيت: أقول: المعبودُ بحق للمخلوقين كلِّهم هو المولى القديم الموصوف أزلًا وأبدًا بأوصاف الكمال.

ومن الدليل على قدمه سبحانه وتعالى: أنه لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا، إذ لا واسطة بينهما، ولو كان حادثًا لاحتاج إلى مُحدِث، ويلزم الدور أو التسلسل، وكلاهما محال، والحدوث المستلزم لهما محال. وأما اتصافه بأوصاف الكمال فدل عليها إجمالًا ما تقدمت الإشارة إليه، وتفصيلًا العقلُ والنقلُ من الكتاب والسنة، كما هو مبيَّن في المبسوطات.

---

[65] س: مفعولة.

[66] س: مولى أمر عبيده؛ م ر: مولى أمره عبده؛ ت: مولى أمر عبده.

[67] س: بالغير.

[68] س: بالعدم.

[69] س: وقيل.

[70] س م: الثاني.

ونقل الشارح عن الباطنية[71] وكثير من الفلاسفة أنهم ينكرون اتصاف الباري تعالى[72] بما اتصف به المخلوق من الأوصاف[73] المذكورة؛ كالحياة والقدرة والسمع والبصر ونحوها؛ نفيًا للتماثل، إذ التماثل يثبت عندهم بالاشتراك في مجرد التسمية، وهذا باطل؛ إذ لو ثبت التماثل[74] بالاشتراك في مجرد التسمية لتماثلت المتضادات، وذلك محال عقلًا.

[3] هُوَ الحَيُّ المُدَبِّرُ كُلَّ أمرٍ هُوَ الحَقُّ المُقَدِّرُ ذو الجلالِ

الحياة من صفات الذات، وهي صفة حقيقية[75] قائمة بالذات تقتضي صحة العلم ونحوه لمن قامت به، وقالت الحكماء وبعض المعتزلة[76]: هي عدم امتناع العلم والقدرة، والمدبر: قيل[77]: المثبت للعواقب، وقيل: المتقن في إيجاده[78]، وقيل: العالم[79] بعواقب الأمور من غير نظر ولا فكر، فيُبرِم الأمر ويُنفذه بما يريده سبحانه وتعالى[80]، والأمر: ما يصح أن يدركه العقل، والحق هنا: هو الثابت، وهو أيضًا من أسمائه سبحانه وتعالى، ويصح إرادته هنا، بل قال الشارح: إنه المراد، وفيه نظر. والمقدِّر: مُوجد الأشياء على قدر مخصوص، وقيل: الموجد الذي يصح منه الفعل والترك، ومفعول المقدِّر محذوف، تقديره: كل أمر، بقرينة ما تقدم، فكل شيء من خير أو شر ونفع أو ضر بقضائه وقدره.

---

[71] الباطنية اسم عام يجمع كل من يدعي أن للنصوص ظاهرًا وباطنًا، وهذا الاسم يدخل تحته طوائف كثيرة كغلاة الصوفية، وغلاة الرافضة، وغلاة الفلاسفة.

[72] م ر: تعالى.

[73] ر- الأخلاق.

[74] س- التماثل.

[75] س: حقيقة.

[76] المعتزلة: هي فرقة كبيرة تأسست على يد واصل بن عطاء (ت. 131 هـ)، أحد تلامذة الحسن البصري (ت. 110 هـ.)، اشتهرت بأصولها الخمسة وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انظر: البغدادي، **الفرق بين الفرق**، 1/ 112؛ الشهرستاني، **الملل والنحل**، 38.

[77] م ر- قيل.

[78] ت - المتقن في إيجاده.

[79] س: العلم.

[80] م ر- من غير نظر ولا فكر فيبرم الأمر وينفذه بما يريده سبحانه وتعالى.

وفي هذا إشارة إلى دخول أفعال العباد في مخلوقاته تعالى؛ لأن "كلًّا" من قوله: "كل أمرٍ" للإحاطة[81] والعموم، لما تقرر في محله من كتب العربية أن ذلك معنى "كل"، وخالفت المعتزلة فقالوا بأن أفعال العباد مخلوقة لهم، وتمسكوا [2ظ] في ذلك بما هو مذكور مع ردّه في المبسوطات.

والجلال: العظمة، وفسَّره بعضهم باستحقاق أوصاف العلو، وهي الصفات الثبوتية والسلبية.

ومن الدليل على اتصافه تعالى بما ذكر قوله تعالى: {ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ} [البقرة، 255/2]، وقوله: {وَمَن يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُۚ}[يونس، 31/10]، وقوله: {ٱلۡمَلِكُ ٱلۡحَقُّۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ} [المؤمنون، 116/23]، وقوله: {وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا} [الفرقان، 2/25]، وقوله: {تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ذِي ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ} [الرحمن، 78/55].

فائدة: الألف واللام في أسماء الله تعالى للكمال لا للعموم ولا للعهد، قال سيبويه: تكون لام التعريف للكمال، تقول: زيد الرجل؛ أي: الكامل في الرجولية، وكذلك هي في أسماء الله تعالى.

وفي هذا البيت من المحسِّنات البديعية: الجناس اللاحق، وهو ما أُبدِلَ من أحد ركنيه حرفٌ بغيره من غير مخرجه؛ كقوله: "الحي" و"الحق"، والمناسبة اللفظية، وهي: الإتيان بكلمات متَّزنات مُقفَّات أو غير مُقفَّات، متواليات[82] أو غير متواليات؛ كقوله: "المدبر" و"المقدر"، و"الحي" و"الحق"[83].

[81] س: من.
[82] ت م : متوالية.
[83] م- والحي والحق.

[4] **مُرِيْدُ الخيرِ والشرِّ القبيح ولكنْ ليسَ يرضى بِالمُحَالِ**

الإرادة من صفات الذات، وهي عبارة عن صفة في الحي تخصِّص أحد طرفي الشيء من الفعل والترك بالوقوع، وترادفها المشيئة، والرضا: عبارة عن الإرادة من غير اعتراض، وترادفه المحبة، فعلم مغايرة الأول ومرادفه الأخير، إذ معنى الأولين المترادفين أعم من معنى الأخيرين المترادفين، والأعم غير الأخص، هذا هو الذي ذهب إليه أكثر أهل السنة، وقالت المعتزلة: الرضا والمحبة نفس المشيئة والإرادة. و"القبيح" بالجر: صفة كاشفة ل "لشر"، وتسميتُه شرًّا وقبحُه بالنسبة إلى تعلقه بنا وضرره لنا، لا بالنسبة إلى صدوره عنه سبحانه وتعالى. والمحال –بضم الميم، وبه ضُبِط ما وقفت عليه من نسخ هذا النظم–: ما لا يمكن في العقل تقدير وجوده في الخارج، والمراد به هنا: ما كان بعيدًا عن الصواب عند أولي الألباب؛ كالكفر والقبائح والمعاصي، أي: فإنه تعالى مريد لها غير راضٍ بها، قال تعالى: {وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ}[الإنسان، 76/30] [التكوير، 29/81]، وقال: {وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَۖ}[الزمر، 7/39].

وعند المعتزلة: أن جميع المعاصي واقعة بإرادة العبد على خلاف إرادة الله تعالى؛ لقوله تعالى: {وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ}[غافر، 31/40]، قالوا: أي: ظلمَ بعضهم بعضًا، وقوله تعالى: {وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَۖ}[الزمر، 7/39]، فهذا بناء[84] على ما سبق عنهم من ترادف[2و] الرضا والإرادة.

وأجيب عن الآية الأولى بأنه سبحانه وتعالى نفى إرادته ظلمه لعباده، لا إرادته ظلم بعض العباد بعضًا كما زعموا، وعن الآية الثانية بمنع الترادف بين الرضا والإرادة.

ولما كان[85] تصريح الناظم بأنه تعالى مريد للشر مظِنَّة تُوهُّم رضاه به استدرك فقال: "ولكن ليس يرضى بالمحال".

[84] م ت + منهم.

[85] س+ في.

وفي البيت الطباق، وهو من المحسنات البديعية، وذلك أن يؤتى بلفظين متضادين؛ كقوله: الخير والشر، والاستدراك ب"لكن" وهو ظاهر، وفيه الاستعارة بإطلاق المحال على ما ذكر، ويمكن إرادة حقيقة المحال، فإن ارتكاب المعصية مع إظهار المحبة جمع بين الضدين، وذلك محال، ولله دَرُّ القائل:

تَعصي الإِلَهَ وَأَنتَ تُظهِرُ حُبَّهُ هَذا مَحالٌ في القِياسِ بَديعُ

لَو كانَ حُبُّكَ صادِقاً لَأَطَعتَهُ إِنَّ المُحِبَّ لِمَن يُحِبُّ مُطيعُ[86]

أي: هذا بعيد في العقل وبديع في الفعال.[87]

[5] صفاتُ اللهِ ليستْ عينَ ذاتٍ ولا غَيْراً سواهُ ذا انفصالِ

الصفات: جمع صفة، وهي الأمارة اللازمة لذات الموصوف التي يعرف بها[88]، والصفة والوصف سيّان[89] من حيث اللغة، وبينهما تغاير من حيث الاصطلاح، وذلك أن الوصف باعتبار القيام بالموصوف، والصفة باعتبار قطع النظر عن الموصوف، وأطلق الناظم الصفات فشمل صفات الذات وصفات الأفعال، والضمير في "سواه" عائد إلى الذات، وذكَّره –وإن كان لفظ الذات مؤنثًا– لأن ذلك هو الأَوْلى في هذا المقام؛ فإن ضمير التأنيث من خصائص صفات المؤنث التي ذم الله عز وجل من نسبها إليه بقوله: {إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا}[النساء، 117/4]، فلذا لم يجز إدخال الهاء في صفاته تنزيهًا له عما لا ينطبق[90] عليه صفة المؤنث. وحكي أن أبا علي الفارسي[91] سئل: هل يجوز إدخال هاء التأنيث

---

[86] هذه الأبيات منسوبة إلى الإمام الشافعي، وهي في الديوان الصغير الذي جمعه محمد عفيف الزعبي.

[87] م – أي هذا بعيد في العقل وبديع في الفعال.

[88] س: الذي يوصف بها

[89] ر ت: شيئان.

[90] ت س: ينطلق.

[91] أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن محمد بن سليمان بن أبان الفارسي النحوي(ت. 377 هـ.)؛ ولد بمدينة فسا واشتغل ببغداد، ودخل إليها سنة سبع وثلاث مائة، وكان إمام وقته في علم النحو، ودار البلاد، وأقام بحلب عند سيف الدولة بن حمدان مدة، وكان قدومه عليه في سنة إحدى وأربعين وثلاث مائة، وجرت بينه وبين أبي الطيب المتنبي مجالس، ثم انتقل إلى بلاد فارس وصحب عضد

في صفات الله تعالى؟ فمنع منه، واحتج بما ذكرنا. وسيأتي قريبًا معنى الذات. وقوله: "سواه" صفة لقوله: "غيرًا"، ويصح كونه بدلًا منه، وعليهما فالإتيان به بعد "غير" للتأكيد، و"ذا انفصال" صفة ثانية له، وأشار به إلى أن المراد بالغيرية الغيريةُ[92] الاصطلاحية لا اللغوية، والغير الاصطلاحي هو الذي يمكن انفصاله عن الذات.

ومعنى البيت: صفات الله ليست عين ذاته ولا غير ذاته بالمعنى[3ظ] المذكور؛ أما كونها ليست عين الذات فظاهر؛ لأن الصفة ليست عين الموصوف، وأما أنها ليست غير الذات بالمعنى المذكور فلأن صفاته تعالى لا تنفك عن ذاته أزلًا وأبدًا، هذا مذهب أهل السنة[93]، ومذهب الحكماء: أن الصفات عين الذات، والمعتزلة: أنها غيره، كذا قيل، وفيه نظر؛ إذ المعروف عن المعتزلة نفي الصفات أصلًا[94] ورأسًا، وزعموا أن صفاته تعالى عين ذاته، بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالمًا، وبالمقدورات قادرًا، إلى غير ذلك، نظرًا إلى أن في إثباتها إبطالًا للتوحيد، وقولهم بأنه تعالى متكلم بكلام هو قائم بغيره: مرادهم به[95] -كما قال المولى سعد الدين[96]- نفي كون الكلام صفة له، لا إثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته.[97]

الدولة ابن بويه وتقدم عنده وعلت منزلته حتى قال عضد الدولة: أنا غلام أبي علي الفسوي في النحو، وصنف له كتاب الإيضاح، والتكملة في النحو، وقصته فيه مشهورة. ابن خلكان (ت. 681 هـ.)، **وفيات الأعيان**، 80/2.

[92] ت – الغيرية.

[93] س+ والجماعة.

[94] ر ت: راسا.

[95] ت- به.

[96] هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين (ت. 792 هـ.)، من أئمة العربية والبيان والمنطق. ولد بتفتازان من بلاد خراسان وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها، ودفن في سرخس. كانت في لسانه لكنة. من كتبه **تهذيب المنطق والمطول والمختصر**، **ومقاصد الطالبين**، **شرح مقاصد الطالبين**، **وشرح العقائد النسفية**، خير الدين الزركلي (ت. ١٣٩٦)، **الأعلام**،7/ 219.

[97] **شرح العقائد النسفية**، للتفتازاني، ٣٧/١.

[6] صفاتُ الذاتِ والأفعالِ طُرّاً قديماتٌ مَصوناتُ الزوالِ

طُرًّا بضم الطاء وتشديد الراء، أي: جميعًا، ونصبه على الحال من الضمير المستكِنّ في "قديمات"، والمراد بصفات الذات: صفاتٌ دلَّ عليها فعله تعالى لتوقف الفعل عليها، وهي العلم والقدرة والحياة والإرادة، وصفاتٌ دلَّ عليها التنزيه له تعالى عن النقص، وهي: السمع والبصر والكلام والبقاء، والمراد بصفات الأفعال: صفاتٌ تدلُّ على تأثير لها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء آثارها، ويجمعها اسم التكوين؛ كالخلق والرزق والإماتة والإحياء، وفسَّر بعضُهم صفاتِ الذات بأنها ما يلزم من نفيه نقيضه[98]، وصفات الأفعال بأنها ما[99] لا يلزم من نفيه نقيضُه[100].

والمعنى: أن صفاتِ الله تعالى مطلقًا –ذاتية كانت أو فعلية– جميعها قديمةمصونة الزوال، أي: محفوظة من الزوال[101] عن ذات الموصوف بها، أو من الزوال بمعنى الفناء والعدم، قال الشارح: ويجوز أن يراد كلا المعنيين، وهو الأصح. انتهى. وما ذكره الناظم من قدم صفات الأفعال هو الذي عليه الحنفية، خلافًا للأشعرية في قولهم بحدوثها وأنها غير قائمة بذاته تعالى، تمسك الحنفية لما قالوه بأنها لو كانت حادثة لزم خُلُوُّه عنها في الأزل ثم اتصافه بها، وذلك من أمارات الحدوث، وهو على الباري سبحانه محال، وللأشعرية جواب سديد عن ذلك، تركتُه لطوله، فمن أحب الوقوف عليه فعليه بمؤلفاتهم في هذا الفن. وأما صفات الذات فقِدَمُها محلُّ وفاق.

وفي هذا البيت من البديع: التوزيع، وهو أن[3و] يوزع الشاعر أو الناثر حرفًا من حروف الهجاء في كل لفظة من كلامه، بشرط عدم التكلف، والموزَّع هنا حرف الألف.

---

[98] م: نقيصه؛ ت: نقصه.

[99] م: بما.

[100] م: نقيصه؛ ت: نقصه.

[101] ر– من الزوال.

[7] **نُسَمِّيْ اللهَ شيئاً لا كالاشيا وَذَاناً عَنْ جهاتِ السِّتِّ خالي**

الشيء عند أهل السنة: هو الموجود، فالباري سبحانه يجوز أن يطلق عليه اسم الشيء بهذا الاعتبار، وقد سمى سبحانه وتعالى نفسه شيئًا، ففي التنزيل: {قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدُۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ} [الأنعام، 19/6]، إلا أنه تعالى ليس كغيره من الأشياء؛ لأنه واجب الوجود لذاته، وما سواه من الأشياء[102] جائز الوجود، ويطلق عليه سبحانه أيضًا اسم الذات كما صرح بذلك الإمام النووي وغيره، والتعبير بالذات منقول عن السلف الصالح رضي الله عنهم، ومن ذلك قول ابن عباس رضي الله عنه: "تفكروا في آلاء الله، ولا تتفكروا في ذات الله."[103] وفي صحيح البخاري أن خُبيبًا الأنصاري رضي الله عنه لما أرادوا قتله قال: وذلك في ذات الإله[104]، فذكر الذات باسمه، لكن ليس هو كبقية الذوات؛ لافتقارها إلى الجهة والمكان، وتنزُّهه[105] سبحانه وتعالى عن ذلك، وإلى هذا أشار بقوله: "عن جهات الست خال".

وخال[106] مبتدأ سوَّغ الابتداء به تخصيصه خبره عليه، وهو عن جهات، كذا قال الشارح، وفيه نظر؛ لأن قوله: "عن جهات" متعلق بقوله: "خال"، والمتعلق بشيء لا يجوز وقوعه خبرًا عن ذلك الشيء، فالحق في "خال" أنه خبر مبتدأ محذوف، والجملة صفة "ذاتًا". والجهات الست: هي الفوق والتحت واليمين واليسار والأمام والخلف.

---

[102] س: وغيره.

[103] م ر– والتعبير بالذات منقول عن السلف الصالح رضي الله عنهم ومن ذلك قول ابن عباس رضي الله عنه تفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في ذات الله.

[104] ت: الله.

[105] س: وتنزه.

[106] س– وخال.

وكما يجوز وصفه تعالى بأنه شيء وذات يجوز وصفه بكل ما ورد به الشرع، خلافًا لجهم بن صفوان[107] في منعِه وصفَه تعالى بكل من الأمرين وسائر ما يشاركه المخلوق في إطلاقه، وقد تقدم عن الباطنية وكثير من الفلاسفة نحو ذلك بتوجيهه وردّه.

وفي هذا البيت إشارة إلى أن ما ساغ لنا إطلاقه عليه سبحانه وتعالى بأن ورد الشرع بإطلاقه إن كان مشتركًا وجب عند إطلاقه نفي المماثلة فيه كالشيء والذات فنثبت له اسم الشيء والذات مثلاً أولاً ثم ننفي المماثلة بينه وبين سائر الأشياء والذوات، ولا يجري ذلك إلا فيما ورد الشرع بإطلاقه[108]، فلا يقال: جسم لا كالأجسام مثلًا، خلافًا للكرامية[109] في تجويزهم ذلك.

واعلم أن الذات عند المتكلمين، بل وعند الفقهاء أيضًا: الحقيقة، وأنكر ابن الخشّاب[110] عليهم ذلك، وقال: لا يعرف أهل اللغة[111] ذات بمعنى[4ظ] الحقيقة، وإنما هي بمعنى صاحبة، ورد النووي في **تهذيبه** هذا الإنكار، قال: ومن ورودها بمعنى الحقيقة قوله تعالى: {وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بَيْنِكُمْ} [الأنفال، 1/8]؛ أي: الحالة التي بينكم، وهو قول الكوفيين[112]،

---

[107] جهم بن صفوان أبو محرز الراسبي مولاهم السمرقندي (ت. 128 هـ)، الكاتب، المتكلم، أس الضلالة، ورأس الجهمية. كان صاحب ذكاء وجدال. كتب للأمير حارث بن سريج التميمي، وكان ينكِر الصفات، وينزه الباري عنها بزعمه، ويقول بخلق القرآن، ويقول: إن الله في الأمكنة كلها، **سير أعلام النبلاء**، 6/ 27.

[108] ت: اولا يجوز ذلك الا فيما ورد الشرع باطلاقه مثلا.

[109] الكرامية أصحاب محمد بن كرام يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيماناً وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين على الحقيقة وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان. أبو الحسن الأشعري (ت. 324 هـ.) **مقالات الإسلاميين**، 1/ 121.

[110] عبد الله بن أحمد، ابن الخشاب، أبو محمد (ت. 567 هـ.): أعلم معاصريه بالعربية. من أهل بغداد مولداً ووفاة، كان عارفاً بعلوم الدين، مطلعاً على شئ من الفلسفة والحساب والهندسة، ومستهتراً في حياته، متبذلاً في عيشه وملبسه، كثير المزاح، يلعب بالشطرنج مع العوام على قارعة الطريق، ويتعمم بالعمامة حتى تسود وتتقطع. وقف كتبه على أهل العلم قبيل وفاته. من تصانيفه **شرح مقدمة الوزيد ابن هبيرة** في النحو، أربع مجلدات، **والمرتجل في شرح الجمل للزجاجي** والرد على التبريزي في **تهذيب الإصلاح** ونقد المقامات الحريرية. خير الدين الزركلي (ت. ١٣٩٦)، **الأعلام**، 67/4.

[111] ت– أهل اللغة.

[112] **تهذيب الأسماء واللغات**، النووي، ١١٣.

وعن الزَّجَّاج[113]: معناه: حقيقة وصلكم، قال الواحدي[114]: فذات عندي بمعنى النفس، كما يقال: ذات الشيء ونفسه[115]. وكأن العلامة العز ابن جماعة لم يقف على ذلك؛ فإنه حكى الإنكار المذكور مقرًّا له، ثم أجاب عنه بأنه يجوز أن يكون استعمالها بمعنى الحقيقة منقولًا اصطلاحيًّا، قال: ولا فساد فيه الا[116] بالنسبة إلى الإطلاق على الله تعالى من حيث ان أسماءه تعالى توقيفية.

وفي البيت من البديع: التتميم، وهو عبارة عن الإتيان بما لو طرح من الكلام نقص حُسنُ معناه، وذلك في قوله: "لا كالأشيا"، وقوله: "عن جهات الست خال".

[8] وليسَ الإسمُ غيراً لِلْمُسَمَّى لدى أهلِ البصيرةِ خيرِ آلِ

لدى: بفتح اللام والدال المهملة بمعنى عند، والبصيرة: نور في القلب تدرك به الأشياء، والمراد بأهل البصيرة: أهل السنة، وقوله: "خير" بالجر صفة ل"أهل"، و"آل" إما أصله أهل، كما اقتصر عليه صاحب **الكشاف**،[117] وهو ظاهر عبارة

---

[113] أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن السري بن سهل الزجاج النحوي (ت. 311 هـ.)؛ كان من أهل العلم بالأدب والدين المتين، وصنف كتاباً في معاني القرآن وله كتاب الأمالي، وكتاب مافسر من جامع المنطق، وكتاب الاشتقاق، وكتاب العروض، وكتاب القوافي وكتاب الفرق، وكتاب خلق الإنسان، وكتاب خلق الفرس، وكتاب مختصر في النحو، وكتاب فعلت وأفعلت، وكتاب ما ينصرف وما لا ينصرف، وكتاب شرح أبيات سيبويه، وكتاب النوادر، وكتاب الأنواء، وغير ذلك. ابن خلكان (ت. 681 هـ.)، **وفيات الأعيان**، 49/1.

[114] أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي بن متويه الواحدي المتوي صاحب **التفاسير المشهورة**؛ كان أستاذ عصره في النحو والتفسير، ورزق السعادة في تصانيفه، وأجمع الناس على حسنها وذكرها المدرسون في دروسهم، منها **البسيط في تفسير القرآن الكريم**، وكذلك **الوسيط**، كذلك **الوجيز** ومنه أخذ أبو حامد الغزالي أسماء كتبه الثلاثة، وله **كتاب أسباب النزول والتحبير** في شرح أسماء الله تعالى الحسنى **وشرح ديوان** أبي الطيب المتنبي شرحاً مستوفى، وليس في شروحه مع كثرتها مثله. ابن خلكان (ت. 681 هـ.)، **وفيات الأعيان**، 3/ 303.

[115] س: ونفسه.

[116] س– إلّا.

[117] ومحمود بن عمر بن محمد بن عمر، أبو القاسم، الزمخشري (ت. 538 هـ.). فخر خوارزم، إمام عصره بلا مدافعة. مولده بـ"زمخشر" قرية من قرى خوارزم سنة سبع وستين وأربعمائة. أخذ الأدب عن أبي منصور بمصر. وصنف التصانيف البديعة، منها: الكشاف في تفسير القرآن العظيم لم يصنف قبله مثله. والفائق في تفسير الحديث وأساس البلاغة في اللغة وربيع الأبرار وفصوص الأخبار ومتشابه أسامي الرواة والنصائح الكبار والنصائح الصغار وضالّة الناشد والرائض في علم الفرائض والمفصل في النحو. ابن قطلوبغا **تاج التراجم**، 292.

النظم، وإما أنه من: آل إلى كذا يؤول: إذا رجع إليه بقرابة أو رأي أو غيرهما، كما ذهب إليه الكسائي[118] ورجَّحه بعض المتأخرين، وهو مقتضى صنيع الشارح حيث قال: وآل النبي صلى الله عليه وسلم متبعوه، وهو المراد هنا، انتهى.

والمعنى البيت[119]: أن الاسم ليس الاسم غير المسمى[120] عند أهل السنة، أي: بل هو عينه. كذا قال شارحوه، وهو الظاهر، وعليه فلو قال الناظم: وإن الاسم عين للمسمى، لكان نظامه أسنى وأسمى.

واعلم أنه قد اختلف في هذه المسألة على مذاهب: أحدها: أن الاسم عين المسمى والتسمية. ثانيها وهو المنقول عن الجهمية والكرامية والمعتزلة وغيرهم، قال العلامة العز ابن جماعة: وهو الحق. ثالثها -وهو المصحح-: عين المسمى وغير التسمية. رابعها: لا عين ولا غير.

والثالث هو المنقول عن الأشعري، لكن في اسم الله، أعني: كلمة الجلالة خاصة؛ لأن مدلول هذا الاسم الذات من حيث هي، بخلاف غيره؛ كالعالم فمدلوله الذات باعتبار الصفة، كما قال: لا يفهم من اسم الله تعالى سواه، بخلاف غيره من الأسماء، فيفهم منها زيادة على الذات[و4]؛ كالعالم مثلًا يفهم منه زيادة على الذات وهي العلم، ثم ينقسم ذلك الغير عنده إلى ما يرجع إلى الأفعال كالخالق والرازق، وهو غير المسمى، وما يرجع إلى صفات الذات؛ كالعليم والقدير، فلا يقال: إنه عين المسمى ولا غيره، والمراد الغير بالمعنى الاصطلاحي، وقد سبق بيانه، وقد نبه الإمام الرازي[121] (ت. 606

[118] إمام في اللغة والنحو والقراءة. من أهل الكوفة. ولد في إحدى قراها. وتعلم بها. وقرأ النحو بعد الكبر، وتنقل في البادية، وسكن بغداد، وتوفي بالريّ، عن سبعين عاما. وهو مؤدب الرشيد العباسي وابنه الأمين، **الأعلام**، ٢٨٣/٤.

[119] س- البيت.

[120] س: ليس غيرًا للمسمى.

[121] **مفاتيح الغيب**، الرازي، ٩٥/١.

هـ.)[122] والآمدي[123] (ت. 631 هـ.)[124] على أنه لا يظهر في هذه المسألة ما يصلح محلًّا لنزاع العلماء، وأوضح ذلك البيضاوي (ت. 685 هـ.)[125] أول تفسيره[126] بما فيه مع توضيحه طولٌ لا يصلح لهذا[127] المختصر، فليراجعه من أحب.

وفي البيت من البديع: الجناس المضارع، وهو ما أُبدِلَ من أحد ركنيه حرفٌ بغيره من مخرجه؛ كقوله: أهل وآل، فإن لم يكن من مخرجه فهو اللاحق كما تقدم.

---

[122] أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري (ت. 606 هـ.) الطبرستاني الأصل الرازي المولد، الملقب فخر الدين، المعروف بابن الخطيب، الفقيه الشافعي، فريد عصره ونسيج وحده، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل، له التصانيف المفيدة في فنون عديدة ومنها في علم الكلام المطالب العالية ونهاية العقول وكتاب الأربعين والمحصل والمعالم، وغير ذلك، وفي أصول الفقه المحصول والمعالم، وفي الحكمة الملخص وشرح الإشارات لابن سينا وشرح عيون الحكمة وغير ذلك. **وفيات الأعيان**، 249/4.

[123] **أبكار الأفكار**، آمدي، ٤٩٦/٢.

[124] علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الإمام أبو الحسن سيف الدين الْآمدي (ت. 631 هـ.)، الأصولي المتكلم أحد أذكياء العالم، ولد بعد الخمسين وخمسمائة ببسير بمدينة آمد وقرأ بها القرآن وحفظ كتابا في مذهب أحمد بن حنبل ثم قدم بغداد فقرأ بها القراءات أيضا وتفقه على أبي الفتح ابن المني الحنبلي وسمع الحديث من أبي الفتح بن شاتيل ثم انتقل إلى مذهب الشافعي وصحب أبا القاسم بن فضلان وبرع عليه في الخلاف، وصنف كتاب الأبكار في أصول الدين والإحكام في أصول الفقه والمنتهى ومنائح القرائح وشرح جدل. الشريف وله طريقة في الخلاف وتعليقة حسنة وتصانيفه فوق العشرين تصنيفا. تاج الدين السبكي (ت. 771 هـ.) **طبقات الشافعية الكبرى**، 307/8.

[125] عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، أبو سعيد، أو أبو الخير، ناصر الدين البيضاوي (ت. 685 هـ.): قاض، مفسر، علامة. ولد في المدينة البيضاء (بفارس – «قرب شيراز) وولي قضاء شيراز مدة. وصرف عن القضاء، فرحل إلى تبريز فتوفي فيها. من تصانيفه أنوار التنزيل وأسرار التأويل– ط يعرف بتفسير البيضاوي، وطوالع الأنوار في التوحيد، ومنهاج الوصول إلى علم الأصول ولب اللباب في علم الإعراب ونظام التواريخ كتبه باللغة الفارسية، ورسالة في موضوعات العلوم وتعاريفها والغاية القصوى في دراية الفتوى في فقه الشافعية. خير الدين الزركلي (ت. ١٣٩٦)، **الأعلام**، 110/4.

[126] **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** للبيضاوي، ٢٦/١.

[127] ت م: لا يليق بهذا.

[9] **وما إِنْ جَوْهَرٌ ربي وجسمٌ ولا كُلٌّ وبعضٌ ذو اشتِمالِ**

"ما" هنا نافية، و"إن" زائدة لتوكيد النفي، و"ذو" إما صفة لـ"بعض" وإما خبرُ محذوفٍ على التقديرين الآتيين. والجوهر: هو الجزء المتحيز الذي لا يتجزَّء، والجسم: المراد به هنا المتحيز المركب من جزئين فصاعدًا ليشتمل ذا الأبعاد[128] وغيره، والكل: اسم[129] لجملة مركبة من جزئين فأكثر من أجزاء محصورة، والبعض: اسم لجزء يتركب الكل منه ومن غيره، والاشتمال: الالتفاف[130]، ومعموله محذوف للعلم به على الأول[131] من التقديرين الآتيين، وللتعميم على التقدير الثاني. أشار رحمه الله تعالى إلى بعض الصفات السلبية، وهو أن الله ليس بجوهر ولا جسم ولا كلٍّ ولا بعض مُشتَمَلٍ بالكل، أي: داخل فيه، أو:[132] ولا هو مُشتَمَلٍ بمكان ولا زمان ولا شيء[133] من الأشياء المكَّونات بحال؛ إذ المذكورات على واجب الوجود الغني المطلق محال؛ لحدوثها وافتقارها كما هو مبيَّن في محله في مبسوطات علم الكلام. واستعار لدخول البعض في الكل أو للحلول في المكان ومقارنة الزمان اسمَ الاشتمال، ففي البيت من الصناعة البديعية: الاستعارة، وفيه الطباق بين "كل" و"بعض".[134]

[10] **وما القرآنُ مخلوقاً تعالى كلامُ الرَّبِّ عَنْ جنسِ المقالِ**

المراد بالقرآن هنا هو الكلام النفسي القائم بذاته تعالى، و"ما" بمعنى ليس، و"كلام" مرفوع على الفاعلية لـ"تعالى"؛ أي: تعاظم وتقدَّس كلام الرب سبحانه وتعالى عن أن يكون من جنس مقال الناس، أي: من الحروف والأصوات التي هي مخلوقة ليكون مخلوقًا، ففي ذلك[ظ5] إشارة إلى[135] الحجة على كون القرآن غير مخلوق، وسيأتي آنفًا، وفيه مع ذلك

---

[128] م ت+ الثلاثة.

[129] م- اسم.

[130] م ت: الاتفاق.

[131] ت- على الاول.

[132] م- ولا.

[133] ت م: ولا بشيء من الاشياء.

[134] ت: والله تعالى أعلم.

[135] م- إلى.

الاقتداء بما ذكره المشايخ من أنه يقال: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ولا يقال: القرآن غير مخلوق؛ لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم، كما نقل عن الحنابلة، وسيأتي، إذ القرآن يطلق على كل من الأمرين، فإن اللفظ الدال على الكلام النفسي إن كان عربيًّا فهو القرآن، أو عبرانيًّا[136] فهو التوراة، أو سريانيًّا فهو الإنجيل، أو قبطيًّا فهو الزبور، والمقال: يصح أن يراد به هنا القول والمقول، كذا قال الشارح، وإرادة الثاني فقط أقرب.

والإشارة بهذا البيت إلى مسألة الكلام، وهي أن القرآن كلام الله وأنه غير مخلوق، وبها سمي هذا العلم: علم الكلام، لكونها أشهر مباحثه وأكثرها نزاعًا وجدالًا، حتى إن بعض المتغلبة قتل بعض أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن. وهذا الذي قاله الناظم في هذه المسألة هو مقالة أهل الحق فيها، ففي **الفردوس** مسندًا من حديث جماعة من الصحابة رضي الله تعالى عنهم: أن النبي عليه أفضل الصلاة والسلام قال: «القرآن كلام الله غير مخلوق، فمن قال غير هذا فقد كفر»[137]، وفي لفظ آخر[138] لأنس رضي الله عنه زيادة: «فاقتلوه».

واعلم أنه قد اتفق أهل الملة على أنه تعالى متكلم، إذ لو لم يكن متصفًا بالكلام في الأزل لكان متصفًا بضده وهو السكوت، وذلك من النقائص، تعالى الله عن ذلك، ثم اختلفوا؛ فذهب أهل الحق منهم إلى أن كلام الله تعالى معنى قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت، وذهب الباقون إلى أنه متكلم بالحروف والأصوات، ثم اختلف هؤلاء؛ فذهب الحنابلة منهم[139] -فيما نُقِلَ عنهم- إلى أنها قديمة قائمة بذاته تعالى، وذهب الباقون إلى أنها حادثة، ثم اختلفوا؛ فذهب الكرامية إلى أنها حادثة قائمة بذاته، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، وذهب المعتزلة إلى أنها حادثة قائمة بغير ذاته، وقد سبق تحقيق لمذهب المعتزلة في هذه المسألة.

---

[136] م ر س: عبريا.

[137] **الفردوس بمأثور الخطاب**، الديلمي، ٢٢٨/٣.

[138] م ت- آخر.

[139] ت- منهم.

والذي أعتقده أن الإمام أحمد وفضلاء أصحابه برآء مما نسب إليهم في هذه المسألة، وكيف يظن بمثلهم اعتقاد أن وصف كلام الله تعالى القديم القائم بذاته هو عين لفظ اللافظين ومداد الكاتبين، مع أن وصف كلام الله تعالى قديم وهذه الألفاظ والأشكال حادثة بضرورة العقل وصريح النقل؟!

واستدل أهل الحق على أن كلام[140] الله تعالى ليس بحرف ولا صوت[و5]: بأن الحروف والأصوات مخلوقان وكلام الله غير مخلوق؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، إذ هو من أمارات الحدوث.

وفي البيت من البديع: المذهب الكلامي، وهو أن يُورِدَ مع الحكم حجّةً صحيحة لينقطع بها الخصم، والحكم في البيت في قوله: "وما القرآن مخلوقًا"، والحجة في قوله: "فيه تعالى" إلى آخره، كما مر.

[11] وَرَبُّ العرشِ فوقَ العرشِ لكنْ بلا وصفِ التمكنِ واتصالِ

الرب هنا بمعنى: المالك، أشار الناظم رحمه الله بهذا البيت إلى أنه يجب الإيمان بأنه تعالى استوى على العرش مع نفي التشبيه باستواء الأجسام على الأجسام[141]. وعبّر عن الاستواء بظاهر معناه، وهو الفوقية والعلوي[142]، كما فسَّره به[143] مجاهد وغيره، وفي عدوله عن اللفظ إلى المعنى إشارة إلى اختياره مذهب السلف في عدم تأويل ما ورد من متشابه الصفات وإجرائه على ظاهره مع تنزيه الباري تعالى عما لا يليق بجلاله منه، وتفويض علم المراد من ذلك إليه سبحانه، إذ لو عبَّر بالاستواء لاحتمل إرادته التأويل، وبعدوله إلى المعنى الظاهر منه تعيَّنت إرادته التأويل وانتفي[144] الاحتمال المذكور. ثم

[140] م ت: كلامه.
[141] ت– على الأجسام.
[142] س: العلوية.
[143] ت– به.
[144] س: ونفى.

لما كان التعبير بالفوقية مَظِنَّةَ توهُّم التمكن والاتصال استدرك تنزيهه تعالى عنهما بقوله: "لكن بلا وصف التمكن واتصال".

واختاره[145] رحمه الله تعالى مذهب السلف لأنه أسلم، وأما الخلف فيرون التأويل فيما ورد من ذلك، فبعض يوجبه وهو مقتضى كلام حجة الإسلام،[146] وبعض يجوّزه وهو مختار شيخ مشايخنا[147] في كتابه **المسايرة**[148] على تفصيل فيه، فيؤولون الاستواء بالاستلاء لوروده بمعناه في كلام العرب، فمن ذلك قول الشاعر[149]:

فلمّا عَلَوْنا واستَوَيْنا عليهمُ جعلناهُمُ مرعىً لِنَسْرٍ[150] وطائرِ

وقول الآخر:

قدِ استوى بشرٌ على العراقِ من غير سيفٍ ودمٍ مُهراقِ[151]

---

[145] س: واختيار.

[146] محمد بن محمد بن محمد، أبو حامد الغزّاليّ، حجّة الإسلام، إمام الفقهاء الشافعية، وربّانيّ الأمة، جمع بين علم الظاهر والباطن، وفاق أهل زمانه بتلخيص العبارة، وحسن التمثيل والاستعارة، وزاد على من كان قبله في تنميق التصنيف، وأعجز من جاء بعده في حسن التأليف، ومن نظر في تصانيفه علم. أنه كان منقطع القرين، متفنّنا في كثير من العلوم، لا يشقّ غباره، ولا يدرك مضماره، منها: «وكتاب المستصفى في أصول الفقه، وكتاب المنخول، وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد، وكتاب الأربعين، وكتاب جواهر القرآن، وكتاب إلجام العوامّ عن علم الكلام. **الدر الثمين في أسماء المصنفين** لتاج الدين ابن ساعي، ص85. | ر+ رحمه الله؛ م +رضي عنه.

[147] مُحَمَّد بن عبد الْوَاحِد بن عبد الحميد بن مَسْعُود الْكَمَال ابْن الْهُمام السيواسي الأَصْل ثمَّ القاهري الحنفي، ولد سنة 790 تسعين وَسَبْعمائة وَقدم الْقَاهِرَة صَغِيرا وَحفظ عدَّة من المختصرات وعرضها على شُيُوخ عصره ثمَّ شرع فِي الطلب فَقَرَأَ على بعض أهل بَلَده بعد أَن عَاد إليها ثمَّ رَجَعَ الى الْقَاهِرَة فَقَرَأَ على الْعِزّ ابْن عبد السَّلَام والبساطي والشمني والجلال الهندي والولي العراقى والعز ابْن جمَاعَة وسافر إِلَى الْقُدس وَقَرَأَ على علمائه وَسمع من جمَاعَة كالحافظ بن حجر وَغَيره وَلم يكثر من علم الرِّوَايَة وتبحر فِي غَيره من الْعُلُوم، وَمَات فِي يَوْم الْجُمُعَة سَابِع رَمَضَان سنة 861 إِحْدَى وَسِتِّينَ وثمان مائَة بِمصْر. **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع** للشوكاني، 2/ 202.

[148] المسايرة في علم الكلام، ابن الهمام، ١٨.

[149] س: ما قاله بعض الشعراء.

[150] م: نسر.

[151] قيل: هو للبَعيث واسمه: خداش بن بشير المجاشعي، نسبه له الواحدي في **البسيط**، ص 689 – رسالة جامعية، وقيل: هو للأخطل النصراني كما قال ابن كثير في **البداية والنهاية**، 12/ 241، الزبيديُ في **تاج العروس** البيتَ للأخطل.

ويؤولون الفوقية التي عبر بها[152] الناظم وورد اتصافه تعالى بها في قوله: {يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ} [النحل، 50/16]، وقوله: {وهو ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ} [الأنعام، 18/6]، ونحوهما بالعظمة والرفعة؛ إذ المتعارف في اللغة أن يقال: فلان فوق فلان، ويراد بذلك رفعة مرتبته ومنزلته عليه، لا الاستواء بمعنى الاستقرار مثلًا، ولا الفوقية بمعنى الجهة وهي[ظ6] الفوقية المكانية[153]، المستلزِم كلٌّ منهما للتمكن والاتصال المنزه عنهما تعالى؛ لكون ذلك من صفات الأجسام، إذ المراد بالتمكن: التحيز، وبالاتصال: مماسة جسم لآخر، وكلاهما عليه سبحانه وتعالى محال.

وذهبت الكرامية والمجسمة[154] والجهمية[155] إلى إثبات الجهة[156]، فالكرامية يثبتون جهة العلو من غير استقرار على العرش والمجسمة –وهم الحشوية– يصرحون بالاستقرار على العرش للآية، ولا حجة لهم فيها؛ لأن الاستواء يُذكر ويراد به الاستيلاء، كما سبق والتمام ، والتمام[157] ومنه قوله سبحانه وتعالى: {وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ} [القصص، 14/28]، والاستقرار، ومنه قوله تعالى: {وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ} [الهود،44/11]، وغير ذلك مما يستحيل في هذا الموطن أو يَبعُد، ولا حجة مع الاحتمال، ورجّح الحمل على الاستيلاء كما سبق؛ لأن المقام مقام المدح، فلو حمل على غيره منها لانتفى المدح، وعلى الحمل المذكور فتخصيص العرش بالذكر لكونه أعظم المخلوقات، كما ورد، والله أعلم.[158]

---

[152] ت: عنها.

[153] ت: المكان.

[154] المجسمة يقصد به من وصف الله بأنه جسم وشبهوه بخلقه ويقال لهم: المشبهة، وقد ذكر الأشعري وغيره منهم: هشام بن الحكم الرافضي وداود الجواربي ومقاتل بن سليمان وهشام بن سالم الجواليقي والكرامية. انظر: **مقالات الإسلاميين**، ص: 282/1، 283، **الملل والنحل بهامش الفصل**، 139؛ **الفرق بين الفرق**، 228/227/216.

[155] م ت– الجهمية.

[156] س– الجهة.

[157] س– والتمام.

[158] ر– والله أعلم.

[12] **وما التشبيهُ للرحمنِ وَجْهاً فَصُنْ عَنْ ذَاكَ أصنافَ الأهالي**

"ما" نافية بمعنى: ليس، و"وجهًا": خبرها، والمراد بالوجه هنا: الأمر المنظور إليه لحسنه واعتباره، وأُطلق عليه اسم الوجه استعارة، أو أن المراد بالوجه الطريقة[159]، تقول: عملت هذا العمل على وجه عملك وعلى جهته[160]؛ أي: على طرزه وطريقته، والصون: الحفظ، والأصناف: جمع صنف، والفرق بين النوع والصنف اصطلاحًا: أن الجزئيات الداخلة تحت كلّيّ إن تمايزت[161] بالذاتيات فهي الأنواع، أوبالعرضيات فهي الأصناف، وأما لغة فهما بمعنى، والأهالي: جمع أهل، قال الشارح: وأراد به أهل السنة والجماعة، انتهى. ويصح إرادة أهل المخاطبة[162] بقوله: صن، أي: فصُن-يا-هذا-أهل السنة كلَّهم[163] عن نسبة القول التشبه[164] إليهم، إذ هم قائلون بالتنزيه عن التشبيه، أو فصُن أهلك بالبراهين القاطعة عن القول بذلك واعتقاده لجهلهم الحق فيه.

والحاصل: أن الله تعالى لا يشبه شيئًا، ولا يشبهه شيئ[165] من مخلوقاته؛ لقوله تعالى: {لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ} [الشورى، 11/42]، أي: ليس مِثلَه شيءٌ، وخالفت المشبهة[166] في ذلك، وما قدروا الله حق قدره.

وفي البيت الاستعارة كما تقرر.

---

[159] س: الطريق.

[160] س: وجهته.

[161] س: تميزت.

[162] م ر: مخاطب.

[163] س- كلهم.

[164] س: بالتشبيه.

[165] س: لا يشبهه شيءٌ ولا يشبه شيء.

[166] المشبهة: هم الذين يشبهون صفات الله بصفات خلقه فيقولون لله سمع كسمع البشر وعلى رأس هؤلاء المشبهة: الحكمية: أصحاب هشام بن الحكم الرافضي، وقد زعم أن الله ـ تعالى عن ذلك ـ جسم له حد ونهاية، وأنه طويل عريض، طوله مثل عرضه. ومنهم الجواليقية أتباع هشام بن سالم الجواليقي، الرافضي وذهب إلى أنه تعالى صورة آدم. ومنهم الحوارية، أتباع داود الحواري، الذي وصف معبوده بجميع أعضاء الإنسان عدا الفرج واللحية. انظر: **الفرق بين الفرق**، ص: (214-219)، **أصول الدين للبغدادي**، ص: (337-338) ، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، (97-100)، **الملل والنحل**، ص: (1/118-131).

[13] **ولا يمضي على الدَّيَّانِ وقتٌ وأحوالٌ وأزمانٌ[167] بِحَالِ**

الديّان: المجازي، وهو من أسمائه تعالى، رواه البخاري في باب قوله عز وجل[و6]: {وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنۡ أَذِنَ لَهُۥۚ} [سبأ، 23/34]، والوقت والزمان بمعنى واحد، والحال: صفة غير راسخة، ومعنى مُضيٍّ ما ذكر عليه سبحانه وتعالى: مقارنتُه له بحيث لا يمكن انفكاكه عنه، فهو سبحانه متعالٍ عن أن يمضي عليه وقت أو حال أو زمان، إذ المذكورات مخلوقات له تعالى بعد أن لم تكن، فتمضي على المخلوقين لا على خالقها؛ لئلا يلزم قبول الحوادث والتغيّر[168]، وكلاهما من أمارات الحدوث، وقد ثبت قِدَمُه تعالى. وقوله: "بحال"، أي: في حال من أحوال الإنسان أو غيره من ذوي الأحوال، لئلا يلزم التناقض في كلام الناظم، فليتأمل.

[14] **ومستغنٍ إلهي عن نساءٍ وأولادٍ إناثٍ أو رجالِ**

المراد بالنساء: الزوجات، وقوله: "إناث" بالجر بدلًا من "أولاد" بدلَ بعض من كل، أي: إن الإله تعالى مستغنٍ عن الزوجات والأولاد مطلقًا الإناث والذكور، قال الله تبارك وتعالى: {وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةٗ وَلَا وَلَدٗا} [الجن، 3/72]، والمراد بالصاحبة: الزوجة، والولد: يقال على الذكور والإناث حقيقةً، وقال سبحانه وتعالى: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ} [الإخلاص، 4/112-1]، إلى غير[169] ذلك من الآيات، قال العلامة المحقق الشيخ عز الدين بن جماعة: هذا البيت مسوقٌ للرد على النصارى وغيرهم في زعمهم الزوجة في مريم، والابن في عيسى، والبنات في الملائكة.

---

[167] س ر: وازمان وأحوال

[168] ت: والتغيير.

[169] س: وغير

[15] **كذا عن كُلِّ ذي عونٍ ونصرٍ تَفَرَّدَ ذو الجلالِ وذو المعالي**[170]

الكاف في "كذا" للتنظير، و"نصر" بالجر عطف على "عون"، والعون: الظهير على الأمر، ويطلق على الإعانة نفسها، وهو المراد هنا، و"ذو" في شطري[171] البيت بمعنى: صاحب، ولا تستعمل "ذو"[172] إلا مضافة، ولا تُضاف إلى مُضمَر، بل إلى[173] اسم جنس ظاهر غير صفة، نحو: جاءني[174] ذو مال، ولا يجوز: جاءني ذو قائم، وذهب السُّهيلي[175] إلى أنه أبلغ من صاحب، قال العلامة العز ابن جماعة: وهو الحق؛ بدليل إطلاقه على الله تعالى دونه، قال: وهذا البيت مسوق للرد على النصارى والوثنية[176] والثنوية. انتهى. والثنوية: القائلون بإلهين اثنين، والوثنية: عبدة الأوثان، وكانوا أولًا يعبدون الكواكب، ثم اتخذوا لكلٍّ كوكب صنمًا على صورته.

ومعنى هذا البيت: أن الإله تعالى مستغنٍ عن المعين والناصر، كما أنه مستغن عن النساء[ظ7] والأولاد؛ لقوله تعالى: { فَإِنَّ[177]ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ} [آل عمران، 97/3]، والمراد به وبما قبله: تنزيهُه تعالى عن النساء والأولاد والأعوان والأنصار، وسَلْبُ ذلك عنه، وإثباتُ تفرده واتصافُه بالعظمة والعلو، وعبَّر بالاستغناء إشارة إلى علة ذلك، وهي: أن

---

[170] م ت: المتعالي.

[171] ت: شطر.

[172] س- ذو.

[173] س- إلى.

[174] م ت: جاء.

[175] عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعميّ السهيليّ: حافظ، عالم باللغة والسير، ضرير. ولد في مالقة، وعمي وعمره 17 سنة. ونبغ، فاتصل خبره بصاحب مراكش فطلبه إليها وأكرمه، فأقام يصنف كتبه إلى أن توفي بها. نسبته إلى سهيل (من قرى مالقة) وهو صاحب الأبيات التي مطلعها: (يامن يرى ما في الضمير ويسمع أنت المعدّ لكل ما يتوقع) من كتبه (الروض الأنف – ط) في شرح السيرة النبويّة لابن هشام، و (تفسير سورة يوسف – خ) في خزانة الرباط (د 1427) و (التعريف والإعلام في ما أبهم في القرآن من الأسماء والإعلام – خ) و (الإيضاح والتبيين لما أبهم من تفسير الكتاب المبين), **الأعلام** ٣١٣/٣.
و (نتائج الفكر

[176] س- والوثنية.

[177] م ت: والله.

عدم الاستغناء عما ذكر أمارة الاحتياج، والله تعالى هو[178] الغنيُّ المطلق المفتَقِرُ إليه كل ما سواه، وأطلق التفرُّد ليشمل مع[179] التفرُّدِ عن كل[180] ما ذكر في البيتين التفرُّدَ بالأحدية والوحدانية، والأحدية صفة ذاته، والوحدانية صفة فعله.

ومن الدليل على تفرده بذلك قوله تعالى: { لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ} [الأنبياء،22/21]، وأنه لو كان اثنين: إما أن يكونا قادرين مخالفين، أو موافقين، أو عاجزين، أو يكون أحدهما قادرًا والآخر عاجزًا، لا وجه إلى الأول لأنه يؤدي إلى التمانع، وذلك فساد محض، ولا وجه إلى الثاني لأن الموافقة لا تخلو: إما أن تكون أمرًا اختياريًّا أو اضطراريًّا، فإن كان الثاني يلزم العجز، وإن كان الأول لا يخلو إما أن تكون المخالفة[181] ممكنًا أو لا، فإن لم يكن ممكنًا فيكون ذلك الاختيار اضطرارًا، وإن كان ممكنًا يلزم منه جواز العجز وجواز العجز[182] كتحقق العجز، ولا وجه إلى الثالث والرابع؛ لثبوت العجز، وإذا تعذر إثبات[183] إلهين اثنين ثبت أنه سبحانه وتعالى واحد، قال تعالى: { إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ } [النساء، 171/4].

[16] يُمِيْتُ الخلقَ طُرّاً [184] ثم يُحيي فيَجزيهمْ على وَفْقِ الخِصَالِ

الموت عند المتكلمين: قيل: عدم الحياة، وقيل: ضدها، وعند الأطباء: وقوف[185] الغاذية، وقيل: فناء الحرارة الغريزية، والمراد بالخلق: المخلوق[186] كما تقدم، واللام فيه للاستغراق، وأكد ذلك بقوله: "طرًّا"؛ أي: لما تقدم، فيشمل كل مخلوق

[178] س- هو.
[179] س- مع.
[180] ت- كل.
[181] س- المخالفة.
[182] س- وجواز العجز.
[183] ت- إثبات.
[184] ت: قهرا.
[185] س: وقف.
[186] ت- المخلوق.

اتصف بالحياة إلا من استثنى الله تعالى؛ كالحور العين عند بعض أهل السنة كأبي حنيفة رحمة الله عليه[187]، والخِصال بكسر الخاء[188]: جمع خَصْلة بفتحها، وهي: ما تستعمل[189] في الأفعال الغريزية، يقال: لفلان خصلة حسنة؛ إذا حسن خلقه والمراد هنا: ما يشمل الفعل المكتسب، والجزاء: اسم عام لكل مكافآت من عقاب أو ثواب.

وقد أشار في هذا البيت إلى ما عليه أهل الحق من القول بتخريب العالم وإعادته من النشر إلى الحشر[190] للجزاء، أي: أن الله سبحانه وتعالى يميت المخلوقين كلهم، والمراد الحيوان[و7] منهم لا الجماد كما هو معلوم، ثم إن الله تبارك وتعالى يبعث الموتى من القبور ومن أجواف الوحوش وحواصل الطيور بأن يجمعَ أجزاءهم الأصلية بعد إعادة ما فني منها بعينه ويُعيدَ الأرواح إليها، وهذا هو النشر، ثم يسوقهم إلى الموقف فهذا هو الحشر، "فيجزيهم" بفتح الياء، أي: يُعوِّضهم على وَفْقِ خصالهم، بفتح الواو، أي: على مطابقتها إن خيرًا فخير وإن شرًّا فشر، قال تبارك وتعالى: {كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ} [آل عمران، 185/3][191]، {قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍۖ} [يس، 79/36]، وقال تبارك وتعالى: {وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا} [يونس، 28/10]، وقال تعالى: {جَزَآءًۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ} [الواقعة، 24/56] وقال عز من قائل: {فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ} [الزلزال، 7/99-8]، وفي **تفسير** ابن جرير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما موقوفًا: «الناس مجزيون[192] بأعمالهم، إن خيرًا فخير، وإن شرًّا فشر»[193]، ومثله لا يقال من قِبَل الرأي فله حكم المرفوع.

---

[187] م: فيشمل كل مخلوق اتصف بالحياة إلا من استثنى الله تعالى كالحور العين عند بعض أهل السنة كأبي حنيفة رحمة الله عليه وأكد ذلك بقوله طرًّا أي جميعا كما تقدم.

[188] س+ العجمة.

[189] س: تستعمل.

[190] م: ومن النشر والحشر؛ ت: من النشر والحشر.

[191] س+ ثم إنكم يوم القيامة تبعثون.

[192] س: يجزون.

[193] **تفسير الطبري**، ١٥٨/١.

وذهب بعض الكرامية إلى إثبات الإعادة بمعنى[194] جمع ما تفرق، لا بالمعنى السابق وهو إعادة المعدوم، ونقله العلامة العز[195] ابن جماعة عن بعض أهل السنة.

وأنكرت الفلاسفة حَشْرَ الأجساد مطلقًا، وزعموا أن الحشر إنما يكون للأرواح. وأنكر كثير من المعتزلة حَشْرَ من لا خطاب عليهم، وتمسك الفريقان في ذلك بشُبَهٍ واهية.

في البيت: الطباق من قوله: "يميت" و"يحيي".

[17] **لأهلِ الخيرِ جناتٌ وَنُعْمَى وللكفارِ إدراكُ النَّكَالِ**

يشير إلى حال المجازاة السابق ذكرها من التنعيم[196] لأهل الطاعة والتعذيب لأهل الشقاوة، كل ذلك بفضله وعدله، لا يجب عليه سبحانه وتعالى شيء، خلافًا للمعتزلة في قولهم بوجوب إثابة الطائع وتعذيب العاصي.

ومن أدلة المجازاة بما ذكر قوله تبارك وتعالى: {إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتۡ لَهُمۡ جَنَّٰتُ ٱلۡفِرۡدَوۡسِ نُزُلًا} [الكهف، 107/18]، وقوله تبارك وتعالى: {وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ} [البقرة، 39/2]

و"نُعمى" بضم النون والقصر، لغة في النِّعمة بالكسر، والنكال: مصدر نكّل به؛ إذا أصابه بنازلة، ونكَّل بالتشديد: مبالغة وإدراك: يروى بفتح الهمزة وكسرها، فبالفتح: جمع دَرَك بفتحتين، وهو طبقة من طباق[197] النار، وبالكسر: مصدر أدرك يدرك إدراكًا، أي: يدركون ما لهم عند الله من [ظ8] العقوبة، وهي المراد بالنكال، أعاذنا الله تبارك وتعالى منها.

---

[194] س: بغير.

[195] س+ العز.

[196] ت: النعيم.

[197] م ر: طبقات.

وعلى الفتح ففي البيت من البديع: الطباق.

[18] يراهُ المؤمنونَ بغيرِ كيفٍ وإدراكٍ وضربٍ مِنْ مِثَالِ

الضمير في قوله: "يراه" وفي قوله في البيت الآتي: "رأوه" يرجع إلى "إلهي" في قوله: "ومستغنٍ إلهي[198]"، أي: يراه سبحانه وتعالى المؤمنون كلهم[199] من ذكر و أنثى بلا نزاع[200] يوم القيامة بغير كيفية ولا إدراك ولا على نوع من الصور؛ لأن الإدراك -بالكسر- هو الإحاطة بجوانب الشيء[201] المرئي وحدوده، وهو سبحانه منزَّه عن الجوانب والحدود، قال تبارك وتعالى: {لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ} [الأنعام، 103/6]، والضرب: المراد به النوع، والمثال: الصورة، وهو متعالٍ عن أن يقال: على صورة كذا، قال تعالى: {لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ} [الشورى، 11/42]، وسيأتي في الأحاديث الآتية هنا ما يدل على وقوع الرؤية قبل دخول الجنة وبعده، وأنها لا تتقيد بعدد مخصوص.

ومن الدليل على رؤيته تعالى في الآخرة قوله تبارك وتعالى: {وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ} [القيامة، 22,23/75]، وحديث أبي هريرة في **الصحيحين**، ففيه: «هل تضارّون في القمر ليلة البدر؟ كذلك ترون ربكم»[202] الحديث، وفيه أن ذلك قبل دخول الجنة، وحديث صهيب في **مسلم** قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة إلى أن قال: «فيكشف الحجاب، فما أُعطوا شيئًا أحب إليهم من النظر إلى ربهم»، وفي رواية: «ثم تلا هذه الآية: {لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٞۖ }»[203] [يونس، 26/10]، فالحسنى: الجنة، والزيادة: النظر إليه تبارك وتعالى، والحجاب المذكور في هذا الخبر وغيره[204] يرجع

---

[198] س+ عن نساء.

[199] س+ كلهم.

[200] م- كلهم من ذكر وأنثى بلا نزاع.

[201] ت- الشيء.

[202] **صحيح البخاري**، التوحيد 24؛ **صحيح مسلم**، الإيمان 299.

[203] **صحيح مسلم**، الإيمان 297-8.

[204] س- وغيره.

-كما قال البيهقي[205] وغيره- إلى الخلق؛ لأنهم هم المحجوبون بحجاب خلقه فيهم، لا إلى الخالق؛ لأنه منزه عما يحجبه، إذ الحُجُبُ إنما تحيط[206] بمقدَّر محسوس، وحديث ابن عمر عند **الترمذي** وغيره في أهل الجنة، ففيه: «وأكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه غدوًّا[207] وعشيًّا»[208]، ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم: «{وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ}» [القيامة، 22,23/75].

وتحصل الرؤية بأن ينكشف انكشافًا تامًّا منزهًا عن المقابلة والجهة والمكان.

وأشار الناظم بقوله: "يراه المؤمنون" إلى أن الكفار لا يرونه؛ لقوله تعالى: { كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ } [المطففين، 15/83]، ووقوع الرؤية لمؤمني هذه الأمة بإجماع أهل السنة، وفي الأمم السابقة احتمالان لابن أبي جمرة،[209] وقال: إن الأظهر مساواتهم لهذه الأمة في الرؤية، والله تبارك وتعالى أعلم. وفي **آكام المرجان**[210] نقلًا[و8] عن **القواعد**

---

[205] أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الإمام أبو بكر البيهقي، الكبير كان أوحد زمانه وفرد أقرانه من كبار أصحاب أبي عبد الله الحاكم أخذ مذهب الشافعي عن أبي الفتح ناصر بن محمد العمري المروزي وغيره ومولده في شعبان سنة أربع وثمانين وتوفي سنة ثمان وخمسين وأربع مائة. صنف مناقب الشافعي في مجلد والمدخل إلى السنن الكبيروالسنن الصغير والآثار ودلائل النبوة وشعب الإيمان والأسماء والصّفات والبعث والنشور والدعوات الكبير والصغير والترغيب والترهيب والآداب والإسراء وله خلافيات لم يصنف مثلها مجلدان. **الوافي بالوفيات**، 6/ 220.

[206] م ت: يحيط.

[207] م ر ت: غدوة.

[208] **سنن الترمذي**، صفة الجنة 17.

[209] س ر: حمرة | هو عبد الله بن ابي جمرة، ابو محمد (ت. 699هـ)، محدث، مقرىء. من آثاره: مختصر الجامع الصحيح للبخاري، وشرح بهجة النفوس في سفرين. معجم المؤلفين 6/ 40.

[210] اسم الكتاب: آكام المرجان في غرائب الأخبار وأحكام الجان لمحمد بن عبد الله الشبلي بدر الدين أبو عبد الله. فاضل متفنن. من فقهاء الحنفية. ولد بدمشق، وكان أبوه (قيّم الشبلية) فيها. ورحل إلى القاهرة، وولي قضاء طرابلس الشام سنة 755 واستمر في القضاء إلى أن توفي بها. وفي الدرر: قال ابن حبيب: (كان يتثبت في أحكامه، ويحقق ما يبديه على ألسنة أقلامه، ويرابط في السواحل، ويلبس السلاح ويقاتل، وكان ذا محاضرة مفيدة ومنظوم ومنثور). من كتبه (محاسن الوسائل إلى معرفة الأوائل - خ)». **الأعلام** للزركلي، 6/ 234. | آكام المرجان في أحكام الجان، محمد بن عبد الله الشبلي الحنفي، 1/ 97.

الصغرى[211] لابن عبد السلام[212] ما يقتضي أن الرؤية خاصة بمؤمني البشر، وأن الملائكة والجن[213] لا يرونه تعالى، وبسط الكلام في ذلك فليراجعه من أراده، وفي **شرح جمع الجوامع** للعلامة العز ابن جماعة نحوه، والمنقول عن **الإبانة** في أصول الديانة لإمام أهل السنة والجماعة الشيخ أبي الحسن الأشعري: أن الملائكة يرونه، [214]وتابعه على ذلك البيهقي في **كتاب الرؤية** له[215]، وممن قال بذلك من المتأخرين الحافظ الشمس ابن القيم،[216] ثم قاضي القضاة الجلال ابن البلقيني[217]، نقله عنهما العلامة الحافظ الجلال السيوطي[218] صاحب التصانيف، ثم قال: وهو الأرجح بلا شك، انتهى. ومقتضى ما نقله عن قاضي القضاة الجلال المشار إليه الميل إلى حصول الرؤية لمؤمني الجن أيضًا.

---

[211] **القواعد الصغرى**، العز ابن عبد السلام، ١٥١.

[212] هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن حسن بن محمد ابن مهذب السلمي، شيخ الإسلام والمسلمين وأحد الأئمة الأعلام سلطان العلماء إمام عصره بلا مدافعة القائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في زمانه. ولد سنة سبع أو سنة ثمان وسبعين وخمسمائة، تفقه على الشيخ فخر الدين ابن عساكر وقرأ الأصول على الشيخ سيف الدين الآمدي وغيره وسمع الحديث من الحافظ أبي محمد القاسم بن الحافظ الكبير أبي القاسم ابن عساكِر. وتوفي بالقاهرة سنة ستين وستمئة. من كتبه "التفسير الكبير" و "الإلمام في أدلة الاحكام"وقواعد الشريعة" و "الفوائ" و"مسائل الطريقة". **الأعلام** للزركلي 4/ 21، **فوات الوفيات** 1: 287 **وطبقات السبكي** 5: 80 – 107.

[213] س: الجان.

[214] **الإبانة عن أصول الديانة**، أبو الحسن الأشعري، ٢٩٩.

[215] س– له.

[216] محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزَّرْعي الدمشقيّ، أبو عبد الله، شمس الدين: من أركان الإصلاح الإسلامي، وأحد كبار العلماء. مولده ووفاته في دمشق. تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شئ من أقواله، بل ينتصر له في جميع ما يصدر عنه. وهو الّذي هذب كتبه ونشر علمه، وسجن معه في قلعة دمشق، وأهين وعذب بسببه، وطيف به على جمل مضروبا بالعصى. وأطلق بعد موت ابن تيمية. وكان حسن الخلق محبوبا عند الناس، أغري بحب الكتب، فجمع منها عددا عظيما، وكتب بخطه الحسن شيئا كثيرا. وألّف تصانيف كثيرة منها؛ (إعلام الموقعين)، و(الطرق الحكمية في السياسة الشرعية)، و(شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل). **الأعلام** للزركلي، 6/ 56.

[217] القاضي جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن عمر بن رسلان بن نصير بن صالح البُلقيني الأصل القاهري الشافعي (2)، المتوفى بها في 10 شوال سنة أربع وعشرين وثمانمائة وله إحدى وستون سنة. صنّف "الإفهام بما وقع في البخاري من الإبهام" وله "تفسير" لم يكمل ونكت على "المنهاج" لم يكمله أيضًا وأخرى على "الحاوي الصغير" و"معرفة الكبائر" و"الخصائص" و"علوم القرآن" وترجمة والده و"حواشي على الروضة"، وأفرد له أخوه ترجمته بالتأليف. **سلم الوصول إلى طبقات الفحول**، 2/ 258.

[218] عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن أبي سابق الدين بكر بن عثمان بن محمد بن خضر بن أيوب بن محمد ابن الشيخ همام الدين، الشيخ العلامة، الإمام، المحقق، المدقق، المسند، الحافظ شيخ الإسلام جلال الدين أبي الفضل ابن العلامة كمال الدين الأسيوطي، الخضيري، الشافعي ، والسيوطي : نسبة الى أسيوط وهي بليدة بديار مصر من الريف الأعلى بالصعيد ، ولد سنة (849هـ) ، روى عن : محيي الدين الكافيجي ، والشمس محمد بن موسى الحنفي ، وغيرهما ، وروى عنه : شمس الدين الداودي ، ومحمد بن محمد بن العجيمي ، وغيرهما ، كان إماما حافظا مؤرخا أديبا ، من مؤلفاته : "الاتقان في علوم القرآن" ، و"إتمام الدراية لقراء النقاية" ، وغيرهما ، توفي سنة (911هـ) . ينظر: **الضوء اللامع**، للسخاوي: 65/4؛ **والكواكب السائرة**، للغزي: 12/2.

ثم في النساء أقوال حكاها ابن كثير في أواخر تاريخه؛ الأول: أنهن لا يرين؛ لأنهن مقصورات في الخيام، الثاني: أنهن يرين[219]؛ أخذًا من عمومات النص الوارد[220] في الرؤية، الثالث: أنهن يرين إلا[221] في مثل أيام الأعياد في الدنيا لتجليه[222] لأهل الجنة تجلّيًا عامًّا في الأيام المذكورة، كما[223] في حديث رواه الدارقطني في **كتاب الرؤية**.[224]

[19] فينسَونَ النعيمَ إذا رأوهُ فيا خُسرانَ أهلِ الإعتزالِ

قيل: المنادى حقيقةً في قوله: "فيا خسران" محذوف، و"خسران" مبتدأ سوَّغ الابتداء به كونه موصوفًا[225] تقديره: خسران عظيم، أو كونه دعاء، كقولهم: يا يونس لزيد، أي: يا[226] قوم يونس لزيد، انتهى. وفيه نظر من جهة أن حذف المنادى إنما يكون في موضع، يُعتاد ذِكْرُه بأن يأتي بعده إنشاء من أمر أو نهي أو نحوهما[227]، كما قاله ابن مالك في **شرح التسهيل**، وفي مؤلَّف[229] له سماه: **شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح**، وذلك كقراءة الكسائي: {ألا يا اسجدوا}[230]، وكقول الشاعر:

أَلَا يا اِسلَمِي يا دارَ مَيِّ عَلى البِلَا فَلا زالَ مُنهَلَا بِجَرعائِكِ القَطْرُ[231]

ثم من جهة إعرابه "خسران" بما ذكره.

---

219 س: يرينه.

220 م ت: الواردة.

221 س: أنهن لا يرين في...

222 م ر: بالتجلية.

223 س– كما.

224 **رؤية الله للدارقطني**، ١٧٩/١٨٢.

225 م ر+ تقديرا.

226 ر– يا.

227 م ت: من أمر ونهي أو نحوهما.

228 ت+ المهذب المهذب.

229 م: مؤلفه.

230 **شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح**، ابن مالك، ٦٠.

231 الجرعاء من الرمل: رابية سهلة لَينة. **ديوانه** 1/ 559 – 560.

والتحقيق أن المنادى حقيقةً "خسران" بتنزيله منزلة مَنْ يعقل؛ تعظيمًا لذلك، جريًا على ما عليه العرب في أنها إذا أرادت تعظيم أمر الخبر جعلته نداء. قال سيبويه: إذا قلت: يا عجبًا، كأنك قلت: تعال يا عجبًا؛ فإن هذا من إبانك، فهذا أبلغ من قولك: تعجبت. انتهى[232]. أو أن يا لمجرد التنبيه، مثل "ألا" في قوله: ألا ليت شعري، ومثلها في قوله تعالى: {هَآأَنتُمْ أُوْلَآءِ} [آل عمران، 119/3]، كما قاله ابن مالك في مُؤلَّفه المذكور.

وأشار بهذا البيت إلى أن رؤيتهم له سبحانه وتعالى أعظم نعيم تُنسيهم لذَّتُه غيرَه من سائر أنواع النعيم دنيا وأخرى، إذ الكل في جنب لقاء الله تعالى[ظ8] كخردلة بالنسبة إلى الكنز العظيم، بل أقل، وقد روى هشام بن حسان عن الحسن قال: إن الله تبارك وتعالى يتجلّى[233] لأهل الجنة، فإذا رأوه نسوا نعيم الجنة.

وأشار بقوله: "فيا خسران أهل الاعتزال" إلى أنهم ينكرون الرؤية، وأنهم لإنكارهم قد يحُرَمونها؛ للحديث القدسي: «أنا عند ظن عبدي بي»[234]، رواه الشيخان، وذلك هو الخسران المبين، نسأل الله تبارك وتعالى أن يُمَتِّعَنا في القيامة بالنظر إلى وجهه الكريم من غير سابق عذاب، وأن يَعصِمَنا من أن نقول ما ليس لنا به علم، إنه الكريم الوهاب.

وتخصيصه أهل الاعتزال بالذكر يوهم أنهم هم[235] المنكرون فقط، وقد نقل الإنكار عن غيرهم أيضًا من الفلاسفة والمشبهة والكرامية، وقد يجاب بأن المعتزلة هم المنكرون للرؤية مطلقًا، وأما غيرهم ممن ذُكر فينكرونها على الوجه الذي قاله أهل السنة، ويجوّزونها في المكان والجهة، فصحَّ وجه التخصيص.

---

[232] م ر- تعظيمًا لذلك منزلة من يعقل... فهذا أبلغ من قولك: تعجبت. انتهى.

[233] م: ليتجلى.

[234] **صحيح البخاري**، التوحيد 35؛ **صحيح مسلم**، الذكر والدعاء 2.

[235] س- هم.

[20] وما إِنْ فِعْلُ أَصْلَحْ ذو[236] افتراضٍ على الهادي المُقَدَّسِ ذي التعالي

"ما" نافية، و"إن" بالكسر مزيدة لتأكيد النفي، و"الهادي" من أسمائه تعالى التسعة والتسعين الواردة في **جامع الترمذي**[237]، ومعنى الهداية عند أهل السنة لغة: الدلالة على م يوصل[238] إلى المطلوب، سواء حصل الوصول أم لا، وشرعًا: خَلْقُ الاهتداء، وهذا هو المراد في غالب استعمالات الشرع، و"المقدَّس" بفتح الدال: المنزَّه عما لا يليق بذاته تعالى، كوجوب شيء عليه، وهو المعبر عنه في النظم ب"الافتراض"، واختار التعبير باسم "الهادي" دون غيره من الأسماء الحسنى إشارة إلى دليل الرد على جمهور المعتزلة في قولهم بوجوب الأصلح للعباد، وعلى كثير منهم في قوله[239] بوجوب رعاية المصلحة لا الأصلح.

ووجه الإشارة أنه لو وجب عليه[240] فعل الصلاح والأصلح لما كان منه تعالى مِنّةٌ على العباد، واستحقاقُ شكر في الهداية لكونها أداء للواجب، وقد قال تبارك وتعالى: {بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ} [الحجرات، 17/49]، وقال تبارك وتعالى: {وَلِتُكْمِلُواْ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} [البقرة، 185/2][241]، ولأن هدايته تعالى للعباد أصلح لهم، فلو وجب عليه تبارك وتعالى فعل الأصلح لهدى الناس جميعًا، وقد قال تبارك وتعالى: {فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء} [فاطر، ٨].

---

[236] م: ذا.

[237] **سنن الترمذي**، الدعوات 82.

[238] س: يؤهل.

[239] ت–بوجوب الأصلح للعباد وعلى كثير منهم في قوله.

[240] ت: عليه.

[241] م– وقال تبارك وتعالى ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون.

وحاصل مراد الناظم[242]: أن مذهب أهل السنة أن فعل الأصلح للعباد[243] ليس بواجب على الله تبارك وتعالى؛[244] لأن الألوهية تنافي الوجوب، وقد قال جل ثناؤه: {إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا} [آل عمران، 178/3]، فلإملاء لزيادة الإثم ليس بصلاح، فلو كان الأصلح واجبًا عليه سبحانه وتعالى لما أملى لهم لزيادة الإثم.

[21] وفرضٌ لازمٌ تصديقُ رسلٍ وأملاكٍ كرامٍ بالتوالي

"فرضٌ": مرفوع على أنه خبر ل"تصديق"، وقُدِّم عليه اهتمامًا بشأنه واعتناء ببيانه، لأنه الحكم المقصود بالذات في هذا البيت، و"لازم" صفة كاشفة له، والتأكيد به إشارة إلى أنه فرض عين لا فرض كفاية، و"أملاك" جمع: ملك، كأجمال وجمل، وهو عطف على "رسل"، و"كرام": قال الشارح: صفة ل"أملاك"، وكأن الحامل له على ذلك وصفهم بذلك دون الرسل في الكتاب العزيز، وإلا فلا مانع من كونه صفة لهما.

والتوالي: التتابع، والباء فيه بمعنى: مع، وهي ترتبط ب"تصديق"، والمراد[245] بتصديقهم: اعتقاد صدقهم، وبتواليه: استمراره، وفي كلام بعض الشارحين ممن وقفت على شرحه[246] لهذا المحل: أن قوله: "التوالي" يتعلق[247] بمحذوف، وتقديره: وجاؤوا بالتوالي، وعليه فيجب الإيمان بإرسال الرسل متوالين، أي: متتابعين، وفيه ما سيأتي. وقوله:[248] "رسل وأملاك"، أي: رسل الله وملائكته، أي: ويجب تصديق كل رسول وملك فيما جاء به عن الله تبارك وتعالى تصديقًا مستمرًّا. ويُعلَم من وجوب تصديقهم في ذلك ما هو في ضمنه من وجوب التصديق بهم، أي: الإيمان بوجودهم تفصيلًا فيمن ورد تعيينه،

---

[242] م: النظم.

[243] م ت: للعبد.

[244] م ت+ أي.

[245] م- بتصديق والمراد.

[246] س: على شرح.

[247] ت: متعلق.

[248] س ر+ في.

وإجمالًا في غيره من غير تعرُّض لعددهم. وما ذكرته في معنى البيت هو ظاهر عبارته، وحملُه على غير ذلك بعيد وتكلُّف[249]

وأدلة ما ذكر الكتاب والسنة والإجماع، بل قال الأئمة: إن جاحده يكفر؛ للقطع به.

وتعبيره[250] بالتوالي على القول بتعلُّقه بالمحذوف المذكور يقتضي أن لا فترة بين الرسل، وليس كذلك، وقال سبحانه وتعالى: {يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ عَلَىٰ فَتۡرَةٖ مِّنَ ٱلرُّسُلِ} [المائدة، 19/5]، وقال جل ثناؤه: {ثُمَّ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا تَتۡرَاۖ} [المؤمنون، 44/23]، أي: واحدًا بعد واحد بفترة بينهما[251]، ويقتضي أيضًا عدم إرسال[252] نبيين معًا، وهو منتفٍ بنحو موسى وهارون بثبوت إرسالهما معًا بنص الكتاب في آيات متعددة؛ كقوله تعالى: { فَأۡتِيَاهُ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرۡسِلۡ مَعَنَا بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَلَا تُعَذِّبۡهُمۡۖ } [طه، 47/20]، ونحوها.

والرسل: جمع رسول، وهو: إنسان أوحي إليه بشرع وأُمر بتبليغه، والملائكة: عباد مكرمون مواظبون على الطاعة والعبادة، ولا يوصفون بذكورة ولا أنوثة، وحقيقتهم: أجسام لطيفة نورانية تظهر في صور مختلفة، وتقوى على أفعال شاقة. وأول الرسل آدم، وآخرهم نبينا محمد عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام، كما قال:

[22] **وَخَتْمُ الرسلِ بالصدرِ المُعَلَّى نبيٌّ هاشميٌّ ذو جمالِ**

"ختم": مبتدأ، خبره قوله: "بالصدر"، والصدر: المحلُّ المعروف من البدن، استُعير للسيد لشرفه، والمراد به هنا: نبينا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، وصدر الشيء: أوله، ففي التعبير به إيماء إلى أنه أول الرسل خلقًا، كما ورد في الحديث[253]،

---

[249] م: بعيد متكلف.

[250] س: والتقييد.

[251] ت- بينهما.

[252] م- إرسال.

[253] لم اجده بهذا اللفظ. وفي **تفسير الطبري** ٢٣/١٩.

و"المعلّى" بصيغة المفعول مشدَّدَ اللام صفةٌ له، و"نبي" وما بعده يجوز فيه الجرُّ بدلًا، قال الشارح: أو عطف بيان، وفيه بالنسبة إلى "نبي" نظر؛ لأنه ليس بجامدٍ ولا أوضحَ من المبيَّن عند من يشترط ذلك، ولا اعتبار في ذلك بما بعده من الصفة، وإنما الاعتبار بنفس عطف البيان، والرفعُ خبر مبتدأ محذوف.

والنبي: إنسان أوحي إليه بشرع وإن لم يؤمر بتبليغه، فإن أُمر بذلك فرسول أيضًا كما تقدم[254]، وفيه لغتان: الهمز وتركه. والهاشمي: نسبة إلى هاشم جد أبيه. والمعنى: أن ختم الرسل كائن بنبينا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، فهو خاتم النبيين؛ لقوله تبارك تعالى: {وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ} [الأحزاب، 40/33]، ولحديث: «وختِمَ بي النبيون»[255]، رواه مسلم، وحديث: «لا نبي بعدي»[256]، رواه الشيخان.

[23] إمامُ الأنبياءِ بلا اختلافٍ وتاجُ الأصفياءِ بلا اختلالِ

الإمام: مَنْ يُؤتَمُّ به، أي يقتدى، والمعنى: أن نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام مقتدى الأنبياء عليه وعليهم أفضل الصلاة وأزكى السلام، بلا اختلاف في ذلك بين الأئمة، و"تاج" أي: حلية وزينة للأصفياء بلا خلل فيه، بل هو تاج كامل، أو بلا اختلال وزيغ بين الأئمة في كونه تاجًا للأصفياء، والأصفياء: جمع صفي، والمراد به ههنا: من كان مخصوصًا بالرئاسة القدسية، منزّهًا عن الكدورات النفسية كالأولياء، ولكون التاج أشرف أنواع الحلي لشرف محله وهو الرأس خصَّه بالذكر.

ويُعلَم من كونه قدوة الأنبياء وزينة الأصفياء تفضيلُه عليهم، كما يعلم تفضيله على غيرهم بالطريق الأَوْلى، فهو عليه أفضل الصلاة والسلام خير الخليقة على الحقيقة، قال جل ثناؤه: {كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ} [آل عمران، 110/3

---

[254] م ت+ آنفًا.

[255] **صحيح مسلم**، المساجد ومواضع الصلاة 5.

[256] **صحيح البخاري**، أحاديث الأنبياء 50؛ **صحيح مسلم**، الإمارة 44.

]، وخيرية الأمة بنبيها[257]، وفي الحديث: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة[و8][258] ولا فخر، وما من نبي يومئذ آدم ومن سواه إلا تحت لوائي»[259]، رواه الترمذي، وفي رواية: «أنا أكرم الأولين والآخرين على الله تبارك وتعالى ولا فخر»[260]، وفي **الصحيحين**: «أنا سيد الناس يوم القيامة».[261]

وفي البيت من البديع: الجناس اللاحق في قوله: "اختلاف" و"اختلال"، وقد سبق تعريفه، والاستعارة كما علم.

[24] وَبَاقٍ شَرْعُهُ فِي كُلِّ وقتٍ إلى يومِ القيامةِ وارتحالِ

الشرع: موضوع إلهي لما يتعرف[262] منه العباد أحكام عقائدهم[263] وأفعالهم وأقوالهم، والضمير في قوله[264]: "شرعه" عائد إلى المحدَّث عنه صلى الله عليه وسلم، قال الشارح: المراد بشرعه: طريقته[265] ومذهبه، مِن: شرَع الله كذا؛ أي: جعله طريقًا ومذهبًا.

ومعنى البيت: أن شرع محمد صلى الله عليه وسلم باقٍ إلى يوم القيامة وارتحالِ الناس من العاجلة إلى الآجلة، وهذا لأنه خاتم النبيين ولا نبي بعده ليُنسَخ شرعه بشرع ذلك النبي، إذ لا نسخ إلا بوحي إلى نبي

---

257 م ت: وخيرية نبيها

258 س ر- يوم القيامة.

259 **سنن الترمذي**، تفسير القرآن 18.

260 **سنن الترمذي**، المناقب 1.

261 **صحيح البخاري**، أحاديث الأنبياء 4؛ **صحيح مسلم**، الإيمان 327.

262 س ر: يعرف.

263 س: اعتقادهم.

264 م ت- قوله

265 م: طريقه.

وقد أشار بقوله: "في كل وقت" إلى ردّ ما ينسب إلى الجهمية من انتهاء شريعته صلى الله عليه وسلم أو شيء منها بنزول عيسى عليه السلام، لما ورد في **الصحيحين** وغيرهما: أن عيسى عليه السلام يضع الجزية[266]، فقد قال المحققون في معناه: أنه يبطل تقرير[267] بالجزية فلا يقبل منهم لرفع السيف عنهم إلا الإسلام لا غير،[268] من الشريعة المحمدية التقرير بالجزية. وقد أجيب عن ذلك بأن معناه: أن نبينا محمدًا عليه أفضل الصلاة والسلام قد بيَّن أن التقرير بالجزية ينتهي وقت شرعيته بنزول عيسى عليه السلام، وأن الحكم في شرعنا بعد نزوله عدم التقرير بها، فعمله[269] في ذلك وفي[270] غيره بشريعتنا لا بغيرها، كما نصّ على ذلك العلماء؛ كالخطّابي في **معالم السنن**[271]، والنووي في **شرح مسلم**[272]، ووردت فيه أحاديث وانعقد عليه الإجماع. فالحق أن عيسى عليه السلام عند نزوله يتابع سيدنا محمدًا صلى الله عليه وسلم، لأنّ شريعته قد نسخت بشريعته[273]، فلا يكون إليه بعد نزوله وحي ينصب[274] بحكم شرعي، بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم و على ملته، كما رواه أحمد والطبراني والبزار من حديث سمرة مرفوعًا.[275]

[25] وَحَقٌّ أمرُ معراجٍ وصدقٌ ففيه نَصُّ أخبارٍ عوالِ

"حق": خبر قُدّم على مبتدأه، وهو "أمر معراج"، و"صدق" عطف على "حق"، والحق: هو الثابت[ظ9]، وقد تقدم، والصدق: المطابق للواقع، و"عَوالِ": جمع عالٍ، وهو نعت لـ "أخبار" جمع خبر[276]، وأصل عالٍ: عالِوٌ، بوزن فاعلٌ، قلبت الواو ياء لتَطَرُّفها وانكسار ما قبلها، ثم حذفت ضمة الياء استثقالًا، فاجتمع ساكنان: الياء والتنوين، فحذفت

---

266 **صحيح البخاري**، البيوع 102؛ **صحيح مسلم**، الإيمان 242.

267 م ت- الكفار.

268 س م+ و.

269 م: فعلمه.

270 م ت- في.

271 **معالم السنن**، الخطابي، ٣٤٧/٤.

272 **شرح على مسلم** للنووي ، ١٨.

273 س: بشريعتنا.

274 ت: بنص؛ م+ مما لا حكم فيه.

275 **مسند** أحمد بن حنبل 326/33؛**المعجم الكبير** ، الطبراني 220/7؛ **مسند** البزار 458/10.

276 س- جمع خبر

الياء لالتقاء الساكنين دون التنوين، لأنها حرف علة والتنوين حرف صحيح[277]، فحذفها أولى، ويجوز جمع "فاعل" على "فواعل" في مسائل؛ منها: أن يكون صفة لمذكر لا يعقل؛ كقولهم:

لَنا قَمَراها وَالنُجومُ الطَوالِعُ.

وضمير "فيه"[278] يعود إلى أمر المعراج.

ومعنى البيت: أن المعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السماء ثم إلى ما شاء الله من العلا الأعلى[279] حق وصدق، فقد جاءت فيه أخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم عالية المقام؛ لنسبتها إليه عليه السلام ولصحتها عنه واشتهارها، فالمراد بالعلو: اللغوي لا الاصطلاحي فيما يظهر، إذ تَبعُد[280] إرادة ذلك.

وفيما قاله رحمه الله إشارة إلى أن ثبوت المعراج بالخبر المشهور، وهو كذلك، أما الإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى فثبوته بالكتاب العزيز، ولذا كفر مَن أنكره[281] دون المعراج، فقد قالوا: إن منكره مبتدع لا كافر.

وأطلق الناظم المعراج ليشمل المعراج يقظة ومنامًا، فإن المعراج روحاني وجسماني، وكلاهما حق ثابت بالخبر المشهور، خلافًا لمن أنكر ذلك، فإن المذاهب الممكنة في هذه المسألة خمسة: إثبات الروحاني والجسماني، إنكارهما، إثبات الجسماني فقط، إثبات الروحاني فقط، الوقف.

---

277 ت: منهج.

278 م: فيه وضمير.

279 م ت– الأعلى.

280 س: يبعد.

281 م: كفر منكره؛ ت: كفر منكروه.

[26] وَإِنَّ الأنبياءَ لفي أمانٍ عَنِ العصيانِ عَمْداً وانعزالِ

العصيان: مخالفة الأمر قصدًا، بخلاف الزلة فإنها مخالفة الأمر سهوًا، فالأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الكفر مطلقًا قبل البعثة وبعدها بالإجماع، وكذا عن سائر الكبائر عمدًا باتفاق المعتبرين، ومحلُّه بعد البعثة، كما يشير إليه تعبيره ب"الأنبياء"، وأما سهوًا فنقل المولى سعد الدين عن الأكثر[282] تجويز وقوعها منهم.

وأما الصغائر فما كان منها دالًّا على الخسّة كسرقة لقمة فلا خلاف في عصمتُهم منه مطلقًا، وما لم يدلَّ على ذلك فالمختار لجمهور أهل السنة عصمتهم عن عمده، وأما سهوًا فنقل[و9] العلامة العز ابن جماعة تجويزه عن الحنفية، وحكى المولى سعد الدين فيه الاتفاق[283]، ولعل مراده اتفاق الحنفية، وإلا فالمنقول عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (ت. 418 هـ.)[284] وأبي الفتح الشهرستاني[285] والقاضي عياض أنهم معصومون عن الكبائر و الصغائر[286] عمدًا وسهوًا، وهذا الذي اختاره الإمام السبكي[287]، وهو[288] الذي أعتقده وأدين الله تعالى به.

---

[282] م: الأكثرين.

[283] **شرح العقائد**، تفتزاني، ١٠٨.

[284] هو إبراهيم بن محمد بن مهران الأستاذ ركن الدين أبو إسحاق الإسفراييني المتكلم الأصولي الفقيه الشافعي، شيخ أهل خراسان، يقال: إنه بلغ رتبة الاجتهاد، وله المصنفات الكبيرة الكثيرة منها (جامع الحلي) في أصول الدين، و (الرد على الملحدين) في خمس مجلدات، وتعليقة في أصول، وغير ذلك، روى الحديث عن: دعلج بن أحمد، وأبي بكر الشافعي، وأبي بكر الإسماعيلي، وجماعة، وأملى مجالس، **طبقات الشافعيين**، 367.

[285] أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني المتكلم على مذهب الأشعري؛ كان إماما مبرزا فقيها تفقه على أحمد الخوافي وعلى أبي نصر القشيري وغيرهما، وبرع في الفقه، وقرأ الكلام على أبي القاسم الأنصاري وتفرد فيه، وصف كتبا منها؛ كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام، وكتاب الملل والنحل. **وفيات الأعيان**، 4/ 273.

[286] س– والصغائر.

[287] عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي تاج الدين ولد سنة 727 سبع وعشرين وسبعمائة. ومات في سابع ذي الحجة سنة 771 إحدى وسبعين وسبعمائة. من تصانيفه؛ "طبقات الشافعية الكبرى"، و"معيد النعم ومبيد النقم" و"جمع الجوامع". **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، 1/ 411.

[288] ت: وهذا.

وما نُسِبَ إليهم عليهم السلام من ذلك فبعضه افتراء عليهم وبعضه مُؤوَّل بتأويل يليق بحالهم، كما يطلعك[289] على ذلك كتب التفسير ومبسوطات علم الكلام، قال الشارح: وإنما قيَّد الناظم العصيان بالعمد وإن كان داخلًا في معناه كما عُلم من تفسير العصيان؛ لأنه أراد به التأكيد وقطع احتمال أن يكون المراد من العصيان الزلّةَ مجازًا.

وقوله: "وانعزال" عطف على قوله: "العصيان"، أي: وإن الأنبياء لفي أمان عن الانعزال عما وهبهم الله سبحانه وتعالى بفضله وكرمه من النبوة والرسالة، إذ هي لمحض[290] فضله سبحانه وتعالى، لا لغرض له، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، بخلاف رسل ملوك الدنيا[291] فإنّ جعلهم رسلًا معلَّل بالغرض، فإذا تم الغرض أو أخلّوا[292] بالغرض عُزِلوا، وهذا بخلاف الأولياء، فقد يُسلَب الولي منهم الولاية كما نقل عن بعضهم، نعوذ بالله من سوء الخاتمة.

والقول بعدم انعزال الأنبياء حكى العبري في **شرح الطوالع** فيه الإجماع، وعلله بعض من وقفت على كلامه بأن موجب الانعزال المعصية وهو منتف؛ لما ثبت من عصمتهم، قال الأثري: لو أن ملِكًا جعل عاملًا ببلد، وأمره بالعدل وإجراء أحكام الشرع ورعاية الرعايا وعمارة البلد، فإذا أتى بما أمره لا يستحق العزل، فلو عزله من غير جريمة كان ذلك مطعنًا للناس. انتهى. وهذا التعليل أليق بأصول المعتزلة ومن وافقهم، كما لا يخفى.

وأتى الناظم في كلا[293] الأمرين بـ"إن" و"اللام" لتأكيد ذلك.

---

[289] م: تطلعك.

[290] م: بمحض.

[291] م ت: الدنيوية.

[292] ت: وادخلوا

[293] م- كلا.

وليس نَسْخُ[294] شريعة بأخرى[295] ولا خَتْمُ النبوة بمحمد عليه أفضل الصلاة والسلام انعزالًا لنبوة ما قبله[296]؛ إذ المراد بعدم الانعزال –كما يؤخذ من كلام بعضهم– دوام النبوة قبل النسخ المذكور من حيث ظاهرها الذي هو الإنباء وباطنها الذي هو القرب من جانب الحق والتصرف في الخلق بالحق إلى قيام الساعة، وبعده من حيث باطنها فقط.

[27] وما كانتْ نَبِيّاً قَطُّ أنثى ولا عَبْدٌ وشخصٌ ذو افتِعالِ[ظ10]

المراد بالافتعال: السحر والكذب، كما تُؤذِنُ به الصيغة.

اعلم أن للنبوة شروطا أشار الناظم إليها؛ منها: الذكورة كما ذهب إليه المحققون، خلافًا للأشعري ثم القرطبي (ت. 671 هـ.)[297] ومن تبعهما، ومنها: الحرية، وعدم الكذب، وعدم السحر ونحوه.

أما الذكورة فلأن الأنوثة وصفُ نقصٍ لا يليق بمقام النبوة، قالوا: ولأن الرسالة تقتضي الإشهارَ بالدعوة، والأنوثة تقتضي[298] التسترَ وتنافي الإشهار، وبينهما تَمانعٌ وتَفارُق، ولا يخفى أن التعليل الثاني إنما يتم على القول باتحاد معنى النبي والرسول، وأنه هو إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحي إليه.

---

[294] ت+ ختم.

[295] م ت: شريعة نبي بآخر.

[296] م ت: لمن قبل.

[297] محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فَرْح الأنصاري الخزرجي الأندلسي، أبو عبد الله، القرطبي: من كبار المفسرين. صالح متعبد. من أهل قرطبة. رحل إلى الشرق واستقر بمنية ابن خصيب في شمالي أسيوط، بمصر وتوفي فيها. من كتبه الجامع لأحكام القرآن عشرون جزءا، يعرف بتفسير القرطبي، وقمع الحرص بالزهد والقناعة، والأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، والتذكار في أفضل الأذكار، والتذكرة بأحوال الموتى وأحوال الآخرة مجلدان. **الوافي بالوفيات** 2/ 31؛ **الأعلام** للزركلي، 5/ 322.

[298] س– تقتضي.

وقد حكى العلامة المتقن السراج ابن الملقّن (ت. 804 هـ.)[299] -روَّح الله روحه ونوَّر ضريحه- في شرحه **لعمدة الأحكام** خلافًا[300] في نبوة مريم، وآسية، وسارة، وهاجر، وحواء، وأم موسى، واسمها يُوخابَذ بنت لاوي بن يعقوب، قاله البغوي[301] في **معالمه**[302] وابن الجوزي في **تبصرته**، قال العلامة الحافظ البرهان الباجي الدمشقي في **مولده**: وقد قيّد هذا الاسم على شيخنا الحافظ ابن ناصر الدين[303] حال قراءة **التبصرة** عليه بمثنّاة تحتية مضمومة ثم واو ساكنة ثم خاء معجمة مفتوحة ثم ألف مقصورة ثم باء موحدة مفتوحة ثم ذال معجمة، وهو غير منصرف للعجمة والتأنيث. انتهى[304].

وأما الحرية فلأن النبي ينبغي أن يكون داعيًا للناس آناء الليل وأطراف النهار، والعبد لا يتيسر له ذلك[305]، وأيضًا فالرِّقيَّة وصف نقص ويستنكف الناس بها[306] أن يقتدوا[307] به، وهي غالبًا أثر الكفر، والنبي معصوم عن الكفر قبل البعثة وبعدها[308] كما تقدم.

---

[299] عمر بن علي بن أحمد الأنصاري الشافعيّ، سراج الدين، أبو حفص ابن النحويّ، المعروف بابن الملقن: من أكابر العلماء بالحديث والفقه وتاريخ الرجال. أصله من وادي آش بالأندلس ومولده ووفاته في القاهرة. له نحو ثلاثمائة مصنف، منها؛ إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال تراجم، والتذكرة في علوم الحديث رسالة، والإعلام بفوائد عمدة الأحكام، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح شرح البخاري وخلاصة البدر المنير في تخريج أحاديث شرح الوجيز للرافعي.

[300] م ت- خلافا.

[301] الحسين بن مسعود بن محمد، الفرّاء، أو ابن الفَرَّاء، أبو محمد، ويلقب بمحيي السنّة، البغوي، فقيه، محدث، مفسر. نسبته إلى بَغَا من قرى خراسان، بين هراة ومرو. له التهذيب في فقه الشافعية، وشرح السنة في الحديث، ولباب التأويل في معالم التنزيل في التفسير، ومصابيح السنة والجمع بين الصحيحين وغير ذلك. توفي بمرو الروذ. **وفيات الأعيان**، 1: 145.

[302] **معالم التنزيل**، البغوي، ١٩٠/٦.

[303] محمد بن عبد الله أبي بكر بن محمد ابن أحمد بن مجاهد القيسي الدمشقيّ الشافعيّ، شمس الدين، الشهير بابن ناصر الدين: حافظ للحديث، مؤرخ. أصله من حماة. ولد في دمشق، وولي مشيخة دار الحديث الأشرفية سنة 837 وقتل شهيدا في إحدى قرى دمشق. من كتبه؛ افتتاح القاري لصحيح البخاري، وعقود الدرر في علوم الأثر، والرد الوافر في الانتصار لابن تيمية، وبرد الأكباد عن فقد الأولاد، وشرح منظومة الاصطلاح في مصطلح الحديث، وبديعة البيان أرجوزة في التراجم. **الأعلام** للزركلي، 6/ 237؛ **وشذرات الذهب** 7: 243؛ **والضوء اللامع** 8: 103.

[304] م ت- انتهى.

[305] م ت + ففيه ما سبق آنفًا.

[306] م ت: لها.

[307] م ت: يتقيدوا.

[308] م ت+ بالإجماع.

وأما عدم السحر والكذب ونحوه فلعدم الوثوق بفعل الساحر ونحوه وبقول الكاذب، ولأنهما سبب لتنفير[309] الطباع السليمة عنهما، ويؤديان إلى الإخلال بمحصول الغرض من الرسالة لكونهما مَدرَجةً إلى الطعن.

[28] وذو القَرنينِ لَمْ يُعْرَفْ نبياً كذا لقمانُ فاحذرْ عَنْ جِدَالِ

"يُعرَف": مبني للمفعول، والجدال: الخصام.

اعلم أن ذا القرنين المذكور هنا قد اختُلف في زمانه؛ فقيل: كان في الفترة بين عيسى ومحمد عليهما أفضل الصلاة والسلام،[310] وبه جزم ابن عبد الحق في **تفسيره**، واختُلِف في مدة ذلك؛ فالمحكي عن كتابه **المعارف**[311] لأبي محمد بن قتيبة أنه كان قبل الهجرة بأربعمائة عام[312]، وقيل -وعليه الأكثر-: كان في زمن إبراهيم عليه السلام وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام[313]، وهو صاحب الخضر حين طلب عين الحياة فوجدها الخضر ولم يجدها ذو القرنين وكان الخضر ابن خالته ووزيره وعاش ثلثا وسنتين وقيل: كان عمره الفا وستمئة سنة. وأغرب من قال: إنه عمر طويلا.[314] ملك؛ لحيلولة الظلمة بينها وبينه[315]، وأغرَبَ بعضهم فجمع[و10] بين القولين بأنه عُمِّر طويلًا حتى أدرك زمن الفتر. يروى أن قِسًّا بن ساعدة لما خطب بسوق عكاظ قال في خطبته: "يا معشر إياد[316]، أين صعب ذو القرنين ملَكَ الخافقين، وأذَلَّ

---

[309] س: لتغيير.

[310] س- وبه جزم... قال مجاهد.

[311] **المعارف**، ابن قتيبة، ٥٤.

[312] م- واختُلِف في مدة ذلك فالمحكي عن كتب المعارف لأبي محمد ابن قتيبة أنه كان قبل الهجرة بأربعمائة عام.

[313] م ت- وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام.

[314] س- وكان الخضر ابن خالته ووزيره وعاش ثلثا وسنتين، وقيل كان عمره الفا وستمئة سنة. وأغرب من قال أنه عمر طويلا؛ س+ ملك الخافقين

[315] م- لحيلولة الظلمة بينها وبينه.

[316] س: الناس؛ م ت+ أتاكم.

الثقلين، وعُمِّر ألفين، ثم[317] كان ذلك كلحظة عين". قالى السهيلي[318]: ويحتمل أن يكونا اثنين، وأن الثاني سمّيَ[319] باسم الأول تشبيهًا له به؛ لأنه ملَك ما بين المشرق والمغرب فيما ذكروا أيضًا، والله أعلم. قال مجاهد: ملَك الدنيا مؤمنان: ذو القرنين وسليمان[320]، وكافران: النمرود بن كنعان وبخت نصّر، وكان بعد النمرود. قال القرطبي: ويملكها[321] من هذه الأمة خامس، وهو: المهدي[322].

واختلف في نبوة ذي القرنين؛ فقال مقاتل والضحاك: هو نبي، وقال الأكثرون –وهو الحق والله جل ثناؤه أعلم–: ليس بنبي، بل ملِكٌ[323] مؤمن عادل، واختلفوا في تسميته بذي القرنين على أقوال سبعة، حكاها الإمام البغوي في معالم التنزيل[324]، وقدَّم منها ما قاله الزهري، وهو: لأنه بلغ قرني الشمس مشرقها ومغربها، واستبعده الإمام أبو محمد عبد الحق ابن عطية في **تفسيره**، وقال: إن أحسن الأقوال أنه كان ذا ظفيرتين من شعر، وهما المراد بالقرنين.

واختلفوا في اسمه؛ فقيل: مرزبان ابن مرزبه[325]، كذا رأيته في بعض التفاسير في عدة نُسَخ بالزاي في اسمه واسم أبيه، وقيل –وإليه ذهب ابن إسحاق في **السيرة**–: اسمه مرزبان[326] بن مرذبه[327]، بذال معجمة مفتوحة في اسم أبيه وزاي في اسمه، وقال ابن هشام في غير **السيرة**: اسمه الصعب بن ذي مراتب[328] بن ذي مزيد[329]، ويؤيده خطبة قسّ السابق ذكرُها، وقيل فيه: هرمس، وقيل: هرديس، وقيل: عبد الله، وقيل –وهو الأشهر–: اسمه الإسكندر بن بيلقوس.

---

317 س– ثم.

318 س: البيهقي

319 ت: يسمى

320 س ر+ بن داود عليهما الصلاة والسلام.

321 م: وسيملكها.

322 س– قال القرطبي ويملكها من هذه الأمة خامس وهو المهدي.

323 م ت+ بكسر اللام.

324 **معالم التنزيل**، البغوي، ١٩٨/٥.

325 م + اليوناني من ولد يونان بن يافث بن نوح عليه السلام.

326 ت: مرزبي.

327 م– كذا رأيته في بعض التفاسير في عدة نسخ بالزاي في اسمه واسم أبيه وقيل وإليه ذهب ابن إسحاق في السيرة اسمه مرزبان بن مرذبه.

328 م: مراشد.

329 م ت– بن ذي مزيد.

وقد اختلف في نسبه أيضًا؛ فقيل: يوناني من ولد يونان بن يافث بن نوح عليه الصلاة والسلام[330]، وقيل: رومي، وهو المنقول عن وهب بن منبّه، والله أعلم[331].

وأما لقمان؛ فقيل: نبي، وقيل: لا، بل حكيم ولي، وهو الحق، والله سبحانه وتعالى أعلم. حكي أنه تتلمذ[332] لألف نبي، وهو لقمان بن ياجور[333] بن تارخ وهو أبو إبراهيم عليه السلام[334] آزر، وأمه أخت أيوب، وقيل[335]: خالته.

وحاصل معنى البيت: احذر الجدال بدعوى نبوة ذي القرنين أو لقمان فإنه لم يعرف نبوة واحد منهما، أي: والمطلوب في مثل ذلك من الاعتقاديّات المعرفة بالدليل[ظ11] القطعي، ولم يرد في ذلك دليل قطعي، بل ولا ورد من طريق يفيد الظن، فلا يَسَعُ القول به، فإنه قول في الدين بغير دليل. وفي **الأنوار** من كتب الشافعية: أن اعتقاد نبوة مَنْ ليس بنبي كفر.[336]

[29] وعيسى سوفَ يأتِيْ ثُمَّ يتويْ لدجالٍ شقيٍّ ذِيْ خَبَالِ

التوى -بالمثنّاة والقصر -أصل معناه: هلاك المال، يقال: تَوِيَ المالُ -بالكسر- يتوى؛ أي: هلك، ثم استعمل في مطلق الهلاك كما هنا، والإتوى: الإهلاك[337]، ويجوز في قوله:[338] يتوى، فتح أوله من التوى، وضمه مع كسر ثالثه[339] من

---

330 اليوناني من ولد يونان بن يافث بن نوح عليه الصلاة والسلام.

331 س- من ولد يونان بن يافث بن نوح عليه الصلاة والسلام وقيل رومي وهو المنقول عن وهب بن منبّه والله أعلم.

332 م: تلمذ.

333 م ت: باعور؛ م ت+ ابن ناحور.

334 م ت+ أبو إبراهيم عليه السلام.

335 ت: أو.

336 م ر+ والله أعلم.

337 م: الهلاك.

338 س- قوله.

339 س: تاليه.

الإتواء، فعلى الفتح يتعلق الجارُّ في قوله: "لدجال" ب"يأتي"، ويكون المعنى: عيسى سوف يأتي لدجال؛ أي: إهلاكه[340]، ثم يُتوي هو، أي يموت بعد إهلاك الدجال، وفيه تعسّف؛ لوقوع الأجنبي بين الفعل ومتعلقه، وعلى الضم يتعلق الجار المذكور ب"يتوى"، ويكون المعنى: وعيسى سوف[341] يأتي إلى الأرض ثم يتوى الدجال، أي: يقتله، ويصح تعلقه بيأتي أيضًا، ويكون من باب التنازع، وفيه ما سبق من التعسّف.

والدجال: من الدجل وهو الكذب، أو من الدجل بمعنى التمويه والتغطية، وهو المسيح الكذاب، سمي مسيحًا؛ لأنه ممسوح العين، وقيل: لأنه[342] أعور والأعور يسمى مسيحًا، وقيل: لمسحه الأرض حين خروجه، وقيل: غير ذلك. والشقي: ضد السعيد، والخبال بفتح الخاء المعجمة: الفساد.

وقد أشار بهذا البيت إلى خروج الدجال ونزول عيسى عليه أفضل الصلاة والسلام وقَتْله للدجال، وأن الإيمان بكل ذلك واجب؛ لأنها أمور ممكنة[343] أخبر بها الصادق المصدوق[344] في غير ما حديث، وفي **فوائد الأخبار** لأبي بكر الإسكافي[345] مسندًا إلى مالك بن أنس عن محمد بن المكندر عن جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من كذب بالدجال فقد كفر، ومن كذب بالمهدي فقد كفر».

---

[340] م: لإهلاكه.

[341] س- سوف.

[342] م: انه.

[343] س: هكذا.

[344] م ر ت- المصدوق.

[345] م: الإسكاف. | عزاه يوسف بن يحيى بن علي بن عبد العزيز المقدسي السلمي الشافعي (ت. بعد 658 هـ.) في كتابه **عقد الدرر في أخبار المنتظر** 230/1 إلى "فوائد الأخبار" لأبي بكر الإسكافي.

[30] كراماتُ الوليِّ بدارِ دنيا لها كَوْنٌ فَهُمْ أهلُ النوالِ

الكرامات: جمع كرامة، وهي: أمر خارق للعادة مقرون بالعرفان والطاعة خالٍ عن تحدّي مَنْ يُظهِرُ ذلك الأمر من قبله، وهو مع التحدّي هو المعجزة. والمراد بالتحدي: دعوى النبوة وجَعْل الأمر الخارق آيةَ صدقه، وأصل معنى التحدي: طلب المبارأة[346] في الحُداء[347] بالإبل، ثم تُوسِّع فيه فأُطلق على طلب المعارضة[و11] بالمثل في أي أمر كان.

والولي: هو العارف بالله تعالى حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب للمعاصي المعرِض عن الانهماك في اللذّات والشهوات، وقيل –وجزم به العز ابن عبد السلام[348] رحمه الله تعالى–: هو الذي يجتنب الكبائر، وإذا وقع في صغيرة على وجه الغلط تنصّل منها. وسئل محمد بن الحسن عن الولي، فقال: هو عَدْلُ القاضي؛ لأن العدل في الشرع: هو الذي يجتنب الكبائر ولا يُصِرُّ على الصغائر[349]، والولي بوزن فعيل بمعنى مفعول؛ كقتيل معنى مقتول، أو بمعنى فاعل؛ كعليم بمعنى عالم، قال ابن عبد السلام: وكونه بمعنى فاعل أرجح؛ لأن الإنسان لا يمدح إلا الأعلى فعل نفسه، وقد مدحهم الله سبحانه وتعالى. انتهى[350]. فعلى الأول يكون الولي مَنْ يتولى الله عز وجل رعايته وحفظه فلا يَكِلُه إلى نفسه، كما قال عز وجل: {وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ} [الأعراف، 196/7]، وعلى الثاني يكون الولي مَنْ يتولى عبادة الله عز وجل وطاعته فيأتي بها على التوالي والتتابع آناء الليل وأطراف[351] النهار. والمراد بالولي هنا: الجنس، بقرينة قوله: "فهم أهل النوال". والكون: المراد به الوجود، والنوال: العطاء، أي: فالأولياء أهل العطاء من الله تعالى لكراماتهم على الله عز وجل، فلا مانع من إعطائهم الكرامات.

---

[346] س ر: المبارزة.

[347] م: الحد.

[348] عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقيّ، عز الدين الملقب بسلطان العلماء: فقيه شافعيّ بلغ رتبة الاجتهاد. ولد ونشأ في دمشق. وزار بغداد سنة 599 هـ فأقام شهرا. وعاد إلى دمشق، فتولى الخطابة والتدريس بزاوية الغزالي، ثم الخطابة بالجامع الأموي. من كتبه؛ " التفسير الكبير "، و" الإلمام في أدلة الاحكام "، و" وقواعد الشريعة "، و" الفوائد "، و" قواعد الأحكام في إصلاح الأنام ". **فوات الوفيات**، 1: 287، و**طبقات السبكي**، 5: 80 – 107.

[349] م ر– وقيل –وجزم به العز بن عبد السلام رحمه الله تعالى–: هو الذي يجتنب الكبائر، وإذا وقع في صغيرة على وجه الغلط تنصّل منها، وسئل محمد بن الحسن عن الولي، فقال: هو عدل القاضي؛ لأن العدل في الشرع هو الذي يجتنب الكبائر ولا يصرّ على الصغائر.

[350] ر ت– قال بن عبد السلام وكونه بمعنى فاعل أرجح لأن الإنسان لا يمدح الأعلى فعل نفسه وقد مدحهم الله سبحانه وتعالى انتهى.

[351] س+ أطراف.

وحاصل معنى البيت: أن كرامات الأولياء لها وجود بدار الدنيا، أي: فيجب الإيمان بها، وقد وقع منها كثير؛ كجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه وغير ذلك مما وقع للصحابة وغيرهم، ومن وقوعها يُعلم جوازها، خلافًا للمعتزلة والظاهرية في منعهم جوازها مطلقًا، قالوا: لأن في جوازها وقوع الاشتباه بين المعجزة وغيرها، فلم يتميَّز النبي عن غير النبي، وخلافًا للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني في بعضها، قال: كلُّ ما جاز تقديره معجزة لنبي لا يجوز ظهور[352] مثله كرامة لولي، وإنما مبالغ الكرامات إجابة دعوة أو موافاة ماء في بادية في غير توقع المياه، أو نحو ذلك مما ينحط عن خَرْق العادات لما تقدم. وأجيب: بأن المعجزة شرطها دعوى النبوة، بخلاف الكرامة، فإن الولي يخرج بدعوى النبوة عن الولاية، بل عن الإسلام، والعياذ بالله تعالى، فانتفى المذكور[353] وهو وقوع الاشتباه.

[31] وَلَمْ يَفْضُلْ وليٌّ قَطُّ دهراً نبياً أو رسولاً في انتحالِ

"دهرًا": نصب على الظرف[354]، وقوله: "في انتحال" متعلق[355] ب"يفضُل"، والانتحال: من النِّحلة بكسر النون، وهي العطيّة، والمراد عطية خاصة، وهي العظمة وعلوّ القدر عند الله تعالى، والنكرة في سياق النفي تفيد التعميم، فالمعنى: ليس ولي من الأولياء في زمن من الأزمان[356] يفضل نبيًّا من الأنبياء ولا رسولًا[357] من الرسل فيما أعطاه الله عز وجل من عَلِيِّ الرتبة ورفيع المنزلة؛ لأن الولي تابع للرسول، وليس التابع بأعلى رتبة[358] من المتبوع، ولأن النبي معصوم مأمون عن خوف الخاتمة، مكرّم بالوحي ومشاهدة[ظ12] الملك، مأمور بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام، بعد اتصافه بكمالات

---

[352] ت: ظهوره.

[353] س: المحذور.

[354] س: منصوب على الظرف.

[355] ر ت: يتعلق.

[356] م: الأزمنة.

[357] م: رسول.

[358] م: مرتبة.

الولي، فما[359] نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضلَ من النبي كفرٌ وضلال. وعبارة النسفي[360] في **عقائده** والتفتازاني في **مقاصده**: "ولا يبلغ ولي[361] درجة الأنبياء". وهي أولى من عبارة الناظم؛ لإفادتها نفي[362] المساواة أيضًا، وكان الناظم مصيبًا شاكلة المرام لو قال في النظام[363]: وما ساوى وليٌّ، إلى آخره، أو قال: ولم يفضل ولا ساوى وليٌّ نبيًّا، إلى آخره.

وفي هذا البيت من البديع: التصريع، وهو: بناء البيت على وزنين من أوزان العروض وقافيتين، فإذا أسقط من أجزاء البيت جزءًا أو جزءين صار ذلك البيت من وزن آخر غير الأول، وبيانه هنا: أن بيت القصيدة من معصوب الوافر – بالصاد المهملة– المقطوف العروض[364] والضرب، وزنه: مفاعيلن مفاعيلن[365] فعولن مفاعيلن مفاعيلن[366] فعولن، فإذا أسقط منه جزءًا من شطره الأول وجزءًا من شطره الثاني صار البيت: ولم يفضل وليٌّ قط نبيًّا أو رسولًا، وذلك من الضرب الثاني من الهزج، وهو ما دخله الحذف[367]، ووزنه: مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن فعولن.

---

[359] في الصل: فيما.

[360] س– في. |عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي: عالم بالتفسير والأدب والتاريخ، من فقهاء الحنفية. ولد بنسف وإليها نسبته، وتوفي بسمرقند. قيل: له نحو مئة مصنف، منها؛ التيسير في التفسير، والقند في علماء سمرقند، والعقائد الذي يعرف بعقائد النسفي. و**الجواهر المضية** 1: 394، **الفوائد البهية**، 149.

[361] س– ولي.

[362] س– نفي.

[363] س: النظم.

[364] س: العرض.

[365] س– مفاعيلن.

[366] س– مفاعيلن.

[367] س– وهو ما دخله الحذف.

[32] **وَلِلصِّدِّيْقِ رُجحانٌ جليٌّ على الأصحابِ مِنْ غيرِ احتمالِ**

الصِّدّيق: هو الإمام أبو بكر رضي الله عنه، واسمه: عبد الله، وكان اسمه في الجاهلية: عبد الكعبة، واسم أبيه رضي الله عنه: عثمان، وكنيته: أبو قحافة[368]، ولُقِّب بالصديق؛ لتصديقه النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تَلَعْثُم، وفي المعراج بلا تردُّد، وفي **رياض المحب** الطبري: أنّ الذي[369] لقّبه بالصديق هو النبي صلى الله عليه وسلم.[370] والرجحان: الفضل وعلوّ الرتبة، وأصله: فضل أحد المثلين على الآخر وضعًا، والجليّ: الظاهر، والاحتمال: الشك والتجويز[371].

ومعنى البيت: أن أبا بكر الصديق[372] رضي الله عنه له فضل ظاهر لا شك فيه على سائر أصحاب النبي عليه أفضل الصلاة والسلام، ورضي الله عنهم أجمعين، ومن تفضيله على الأصحاب يعلم[373] تفضيله على[374] غير الأنبياء من البشر كلهم بطريق أولى[375]. وخالفت الشيعة[376] وكثير من المعتزلة؛ فقالوا بتفضيل علي رضي الله عنه على سائر الصحابة رضوان الله جل ثناؤه عليهم أجمعين.

ومن الدليل على أفضلية الصديق: ما رواه[377] البخاري[378] وأبو داود والترمذي من حديث ابن عمر رضي[و12] الله عنهما قال: «كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نَعدِلُ بأبي بكر أحدًا، ثم عمر، ثم عثمان».[379] وفي رواية أبي

---

368 س: عثمان بن كنينه بن قحافة.

369 س- الذي.

370 الرياض النضرة في مناقب العشرة، محب الدين الطبري، ١/١٦٤؛ تهذيب الأسماء واللغات، النووي، ١/١٢.

371 ت: والتجزي.

372 ت- الصديق.

373 س- يعلم.

374 س+ ما.

375 ت: الأولى.

376 ت: الشيعية.

377 ت: روى.

378 س- البخاري.

379 **صحيح البخاري**، أصحاب النبي 7.

داود: «كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حيٌّ: أفضل أمة النبي بعده أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان».[380] زاد الطبراني: «فيبلغ ذلك النبي[381] صلى الله عليه وسلم فلا ينكره».[382]

[33] وللفاروقِ رجحانٌ وفضلٌ على عثمانَ ذي النورينِ عالِي

الفاروق: هو عمر رضي الله تعالى عنه، لُقّب بذلك لفرقه بين الحق والباطل في القضايا والخصومات، وفي **تهذيب** النووي **ورياض** المحب الطبري: أن الذي سماه بذلك هو النبي صلى الله عليه وسلم. ووصف عثمان بذي النورين قيل: لأن النبي صلى الله عليه وسلم زوّجه ابنته رقية، ولما ماتت زوّجه أم كلثوم، فهما المراد بالنورين، وهذا أرجح أقوالٍ خمسةٍ في تسميته ذلك، حكاها المحب الطبري في **الرياض النضرة**. وعطفُ "فضل" على "رجحان" تفسيره[383]، ولذا وصفهما بمفرد وهو قوله: "عالي".

ودليل ما تضمَّنه هذا البيت والبيت بعده سبق آنفًا.

[34] وذو النورينِ حقاً كانَ خيراً مِنَ الكَرَّارِ في صَفِّ القتالِ

المراد بالكرّار في القتال: علي رضي الله عنه، وأصل الكرّ: العود إلى الشيء بعد[384] مفارقته، ثم أُطلق مرادًا به الصَّول، وُصف علي رضي الله عنه به[385] بصيغة المبالغة لكثرة صياله على الأعداء، وكرّه دون فرّه. و"حقًّا": مفعول مطلق.

---

[380] **سنن أبو داود**، السنة 8.

[381] ت– بعده أبو بكر، ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني فيبلغ ذلك النبي؛ م: رسول الله.

[382] الطبراني، **المعجم الأوسط** 303/8.

[383] م: تفسيري.

[384] ت– بعد.

[385] س ر– به.

وهذا المذكور في أبي بكر وعمر هو الذي عليه أهل السنة قاطبة، وتوقف بعضهم بين علي وعثمان، ومال بعضهم – وهم أهل السنة من أهل الكوفة كما حكاه الخطابي عنهم– إلى تفضيل علي على عثمان، والحق الذي عليه الجمهور ما ذكره الناظم فيهما[386] أيضًا.

[35] وللكرارِ فضلٌ بعدَ هذا على الأغيارِ طُرّاً لا تُبَالِ

قوله:[387] "بعد هذا" أي: بعدما تقدم من تفضيل الثلاثة عليه أو بعد ذي النورين، وعلى كلا الحالين[388]، فذكره تأكيد للعلم به مما تقدم، وكان ذكره –والله سبحانه وتعالى أعلم– للإشارة إلى[389] الرد على القائلين بتفضيل علي على الثلاثة، والقائلين[390] بتفضيله على عثمان فقط، وبالوقف[391] عن المفاضلة بينهما، وقد سبق بيان الجميع. و"الأغيار": جمع غير، أي: أغيار علي رضي الله عنه. و"طُرًّا": نصب على الحال من الأغيار، و"لا" من قوله: "لا تبالي" نافية لا ناهية، بدليل عدم جزم الفعل بعدها، والمبالاة: الاكتراث، يقال: لا أُباليه؛ أي: لا أكترث له[392]. ومعنى البيت: أن عليًّا له فضل على غيره من سائر الصحابة بعد مَن ذكر قبله، فقل ذلك أيها – الطالب للعقيدة الحقة – واعتَقِدْه، فإنك لا تبالي بكونه[393] حقًّا وصدقًا.

ويُعلم من تفضيل –كل من الأربعة على من بعده– على الترتيب المذكور تفضيله على سائر الصحابة؛ لانعقاد الإجماع على أفضلية الأربعة[394] على مَنْ عدا أولاد النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة فمن بعدهم، واستحقاق

---

[386] س: عليهما.
[387] ر ت+ وللكرار فضل.
[388] س: الحالتين.
[389] س: بالرد
[390] ت: أو القائلين
[391] م ت: أو. بالموصوف.
[392] م– له؛ ت: به.
[393] ت: لكونه.
[394] س+ المذكورة.

هؤلاء الأربعة رضوان الله عليهم أجمعين للخلافة، وهي نيابتهم عن الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام في إقامة الدين بحيث يجب على[395] كافة الأمم الاتباع على هذا الترتيب أيضًا، فالخليفة الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي رضي الله عنهم أجمعين، وأدلة ذلك مسطورة في المبسوطات.

[36] وللصِّدِّيقةِ الرُّجحانُ فاسمعْ[396] على الزهراءِ في بعضِ الخِلَالِ [397]

أراد بالصِّدِّيقة: ابنة الصِّدِّيق عائشة أم المؤمنين رضي الله عنهما، والزهراء: فاطمة ابنة النبي صلى الله عليه وسلم ورضي الله جل ثناؤه عنها، لُقبت بالزهراء لأنها لم تحض قط ولم يُر لها دم في ولادة حتى لا تفوتها صلاة، قاله صاحب **الفتاوى الظهيرية**[398] من الحنفية والمحب الطبري من الشافعية، وأورد فيه[399] حديثين، وقيل: غير[400] ذلك. والخلال: جمع خلة[401]، بفتح الخاء المعجمة، وهي الخصلة.

ومعنى البيت: اعلم أن لعائشة رجحان على فاطمة رضي الله عنهما في بعض الخصال، وأشار بذلك إلى أنه لم يرد نصٌّ بالتصريح بتفضيل عائشة على فاطمة، كما ورد في تفضيل[402] بعض الخلفاء الأربع على بعض، وإنما ورد رجحانها عليها في بعض الأوصاف؛ ككون[403] عائشة في الآخرة مع النبي صلى الله عليه وسلم في الدرجة، فإنها زوجته في الدنيا والآخرة كما ورد، وفاطمة مع علي رضي الله عنهما[404]، أي: وذلك يؤذن بفضلها عليها، وقد حكاه الشارح عن الأكثر من

---

[395] ت+ كل.

[396] ت س: فاسمع.

[397] س: الخصال.

[398] علي بن عبد العزيز بن عبد الرزاق ظهير الدين الكبير المرغيناني (506 هـ) تفقه على أبيه عبد العزيز وعلى السيد أبي شجاع محمد بن أحمد بن حمزة وعلي برهان الدين الكبير عبد العزيز وغيرهم وهو جد صاحب الخلاصة من جهة الأم، **الأعلام**، ١٢١.

[399] م ر: فيها.

[400] م ت: لغير

[401] س: والخصال جمع خصلة.

[402] م ت: بتفضيل.

[403] ت: لكون.

[404] م+ فيها.

العلماء، ثم حكى عن بعض تفضيل فاطمة على عائشة، وعن بعضٍ آخر[405] أنه لا فضل لإحداهما على الأخرى، ومراد الشارح بهذا الثالث –والله أعلم– الوقف عن[406] المفاضلة بينهما[407]، لا القول بتساويهما في الفضيلة[408]، كما تُوهمه العبارة؛ إذ لم يرد بذلك نصٌّ، ولم أقف على سلفٍ للشارح فيه.

والوقف هو المذهب الأسلم، وهو الذي[409] مال إليه الفقيه[410] القاضي أبو جعفر الأستروشني[411] من الحنفية وبعض الشافعية؛ لتعارض الأدلة في ذلك، كقول[412] النبي صلى الله عليه وسلم لفاطمة: «أما ترضين أن تكوني سيدة نساء هذه الأمة ونساء[413] المؤمنين؟»[414]، وقوله: «فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام»[415]، رواهما[416] الشيخان، وأراد بالثريد اللحم[417]، كذالك[418] رواه معمر في **جامعه** تفسيرا[419] عن قتادة وأبان برفعه[420]، فقال فيه:

---

405 ر– آخر.

406 ت: على.

407 ت– بينهما.

408 س– الوقف عن المفاضلة بينهما، لا القول بتساويهما في الفضيلة.

409 ت: ما.

410 س– الفقيه.

411 (أبو جعفر) الاستروشني تفقه على أبي بكر محمد بن الفضل عن عبد الله السبذموني عن أبي عبد الله أبي حفص الصغير عن أبيه أبي حفص الكبير عن محمد وأخذ أيضاً عن أبي بكر الجصاص الرازي عن أبي الحسن الكرخي عن أبي سعيد البردعي عن نصير بن موسى عن محمد وتفقه عليه القاضي عبيد الله أبو زيد الدبوسي صاحب الأسرار، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، اللكنوي ٥٨/٥٧.

412 م ت: كقوله.

413 م ت: أو نساء.

414 **صحيح البخاري**، المناقب 25.

415 **صحيح البخاري**، أصحاب النبي 31؛ **صحيح مسلم**، فضائل الصحابة 70.

416 س: رواه.

417 ر ت: أراد الثريد باللحم.

418 س: كذلك.

419 س: مفسرا.

420 س: برفع.

«كفضل الثريد باللحم».[421] قال السهيلي في روضه[422]: ووجه التفضيل من هذا الحديث أنه قال في حديث آخر: «سيد أُدم الدنيا والآخرة اللحم»[423]، مع أن الثريد إذا أطلق لفظه فهو ثريد اللحم، وأنشد[424] سيبويه رحمه الله فقال[425]:

إِذَا ما الخُبْزُ تَأْدُمُهُ بِلَحْمٍ فَذَاكَ[426] أَمَانةَ اللهِ الثَرِيدُ١

ولأن في التفضيل عهدة، ولسنا مكلفين باعتقاد فضل إحداهما على الأخرى[427].

وسئل الإمام السبكي رحمه الله عن ذلك فقال: الذي نختاره وندين الله به أن فاطمة أفضل، ثم أمُّها خديجة، ثم عائشة. واستدل لذلك بظواهر[428] أحاديث تُشعر به. ووافقه على ذلك الإمام البلقيني في **فتاويه المكية**، وسئل الإمام مالك رضي الله عنه عن ذلك فقال: فاطمة بَضْعةٌ من النبي صلى الله عليه وسلم، ولا أُفضَّل على بَضْعة من رسول الله صلى الله وسلم أحدًا. وحكى السهيلي مثل ذلك عن أبي بكر بن داود.

وقد تكلم الناس في المعنى الذي سادت[429] به فاطمة عن[430] غيرها دون أخواتها؛ قال السهيلي: وأحسن ما قيل في ذلك: أنهن مُثْنَ في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكُنّ في صحيفته، ومات أبوها –وهو سيد العالمين– في

---

421 جامع معمر بن راشد 423/10.

422 س: روضته.

423 ، **سنن ابن ماجه**، الأطعمة 27 لفظه: «سيد طعام أهل الدنيا، وأهل الجنة اللحم».

424 م– وأنشد.

425 س– رحمه الله فقال.

426 ت: فتلك.

427 ر ت: إحداهما على الآخر.

428 ت: بظاهر.

429 ت: سادة.

430 م ت– عن.

حياتها، فكان رزؤه في صحيفتها وميزانها. وقد روى البزار من طريق عائشة رضي الله تعالى عنها أنه صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة: «هي خير بناتي؛ إنها أُصيبت بي».[431] انتهى[432].

[37] **وَلَمْ يَلْعَنْ يزيداً بعدَ موتٍ سوى المِكثارِ في الإغراءِ غَالِ**

المِكثار: بوزن مفتاح، صيغة مبالغة، والمراد به هنا: كثير القول. وغالٍ: اسم فاعل من الغلوّ بالمعجمة، وهو المبالغة، وهو بدل من "المكثار"، ويصح كون الألف واللام في "المكثار" اسم موصول، و"غال" نعتٌ لـ"مكثار"، و"في الإغراء" متعلق بـ"مكثار" أو بـ"غال"، والإغراء: التحريض، وصَرْفُ "يزيد" لضرورة الوزن.

والمعنى: لم يلعن أحد من السلف يزيد بن معاوية بعد موته سوى الذين أكثروا القول في التحريض على لعنه وبالغوا في أمره، بأن قالوا: إن رضاه بقتل الحسين رضي الله عنه واستبشاره به وإهانته أهل بيت النبوة مما تواتر معناه، وتقييده بما بعد الموت بيانٌ لمحلّ الخلاف، إذ لا خلاف بين المعتبرين في امتناع لعن معين[433] حيٍّ[434] ولو كان كافرًا؛ لاحتمال أن يُختم له بخير.

اعلم أنهم اختلفوا في يزيد بن معاوية؛ ففي **الخلاصة** وغيرها: أنه لا ينبغي لعنه؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لعن المصلّين[435] ومَنْ كان من أهل القبلة، وجوّز بعض العراقيين لعنه، قال: لما أنه كفر[436] بما استحلّ من محارم الله جل ثناؤه بفعله في أهل بيت النبوة ما فعل، وقد أقدَمَ المولى سعد الدين على التصريح بلعنه والجزم بتكفيره، مستندًا إلى أن[437]

---

[431] **مسند** البزار 134/18.

[432] س- وحكى السهيلي مثل ذلك... إنتهى.

[433] س- معين.

[434] ت: حيا.

[435] ت: المسلمين.

[436] س- لما أنه كفر.

[437] ت- أن.

تفاصيل ما نقل عنه من رضاه بقتل الحسين واستبشاره قد تواتر القدر المشترك بينهما.[438] قال شيخنا شيخ الإسلام الكمال ابن أبي شريف[439] سقى الله عهده ونوّر لحده وأعلى نُزُله[440] عنده: ولعل هذا بالنسبة إلى اطلاع المولى سعد الدين، وأما نحن فلم يخرج عندنا[441] عن حد الشهرة إلى التواتر، ولكن إن ثبت عنه ما نُسب إليه من أنه قال:

لَيْتَ أَشْيَاخِي ببدرٍ شَهِدُوا جَزَعَ الخَزْرَجِ مِنْ وَقْعِ الأسَلْ[442]

فذلك مُؤذِنٌ بالكفر، وبالجملة فالأَوْلى بالنسبة إلى مَنْ لم يثبت ذلك عنده[443] قطعًا الإمساك؛ إذ لا خطر في السكوت عن لعنة[444] إبليس، فضلًا عن غيره. انتهى.

[38] وإيمانُ المُقَلِّدِ ذو اعتبارٍ بأنواعِ[445] الدلائلِ كَالنِّصَالِ

---

[438] **شرح العقائد**، تفتازاني، ١٠٣.

[439] محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي شريف المقدسي، أبي المعالي كمال الدين، ابن الأمير ناصر الدين، سبط قاضي القضاة ابن جوعان، ولد سنة: 822 هـ، روى عن: ابن حجر العسقلاني، وأبي القاسم النويري، وغيرهما، وروى عنه: أبي العون، ومجير الدين الحنبلي، وغيرهما، من مؤلفاته: الإسعاد بشرح الإرشاد، والدرر اللوامع في تحرير الجامع، وغيرهما، توفي سنة: 906هـ. ينظر: ألأُنس الجليل: 3/1، **وشذرات الذهب**: 43/10، **والكواكب السائرة**: 11/1، **وكشف الظنون**: 596/1.

[440] ت: وأنزل منزلته.

[441] ت– عندنا.

[442] **حذف من نسب قريش**، أبو فيد مؤرج بن عمرو بن الحارث السدوسي، ١٦ | الأسل: الرماح.

[443] م: عنده ذلك؛ س ر: عند ذلك.

[444] س: لعن.

[445] س: لأنواع

الإيمان: هو التصديق بما جاء به نبينا[446] محمد صلى الله عليه وسلم[447] من عند الله جل ثناؤه والإقرار به، هذا ما اختاره أئمة الحنفية؛ كشمس الأئمة السرخسي[448] وفخر الإسلام البزدوي[449]، وذهب جمهور المحقِّقين –ومنهم معظم الأشاعرة والشيخ أبو منصور الماتريدي– إلى أنه التصديق بالقلب فقط، والإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا.

والتقليد: قبول قول الغير بلا دليل، فكأنه بقبوله له جعله قلادة في عنقه. والدلائل: جمع دليل، وهو هنا: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري. والنِّصال: جمع نَصْل، وهو حديدة السيف والسهم ونحوهما[450].

والمعنى: أن إيمان المقلد معتبر بأنواع الدلائل القاطعة كالسيوف ونحوها، ووجه الشبه[451]: أن الدلائل تَنفُذ من الأسماع[452] وتستقر في القلوب كما يَنفُذ السيف ونحوه مما يُضرَب به ولا يلبث فيه، أو أنها تقطع حجة الخصوم كقطع السيف[453] ونحوها، ومن الدلائل[454] المشار إليها: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكتفي في الإيمان من الأعراب وليسوا من أهل

---

[446] م: النبي.

[447] ت: النبي.

[448] محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي تكرر ذكره فى الهداية الإمام الكبير شمس الأئمة صاحب المبسوط وغيره أحد الفحول الأئمة الكبار أصحاب الفنون كان إماما علامة حجة متكلما فقيها أصوليا مناظرا لزم الإمام شمس الأئمة أبا محمد عبد العزيز الحلواني حتى تخرج به وصار أنظر أهل زمانه وأخذ فى التصنيف وناظر الأقران فظهر اسمه وشاع خبره أملأ المبسوط نحو خسمة عشر مجلدا وهو فى السجن. **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، 2/ 28.

[449] علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن عيسى بن مجاهد، أبي الحسن، فخر الإسلام البزدوي. الفقيه بما وراء النهر، صاحب الطريقة على مذهب الإمام أبي حنيفة. توفي يوم الخميس خامس رجب سنة اثنتين وثمانين وأربعمائة. ودفن بسمرقند. له كتاب "المبسوط" أحد عشر مجلدا، وشرح "الجامع الكبير" وشرح "الجامع الصغير" وكتابه في "أصول الفقه" مشهور. **تاج التراجم** لابن قطلوبغا، ص205.

[450] س– ونحوهما.

[451] س: التشبيه.

[452] س: السماع.

[453] م: السيوف.

[454] ت: الدليل.

النظر[455] بالتلفظ بكلمة[456] الشهادة فالمبنئ[457] عن العقد الجازم.[458] ونُقل عن المعتزلة القول بعدم اعتبار إيمان المقلد، ونُسب إلى الأشعري أيضًا، وقال الأستاذ أبو القاسم القشيري[459]: إنه افتراء عليه، قال الشيخ[460] تاج الدين السبكي[461] ما معناه مع الإيضاح والتحقيق في المسألة: أنه إن كان التقليد أخذًا لقول[462] الغير بغير حجة دون جزم به فلا يكفي إيمان المقلد قطعًا؛ لأنه لا إيمان مع أدنى تردُّد فيه، وإن كان التقليد أخذًا لقول الغير بغير حجة لكن جزمًا –وهذا هو المعتمد– فيكفي إيمان المقلد عند الأشعري وغيره. انتهى.

واعلم أنه قلّ أن يُرى مقلِّد في الإيمان بالله عز وجل؛ إذ المعتبر في الاستدلال على ذلك الاستدلال والنظر على طريق العامة؛ كالاستدلال بحدوث الحوادث على وجوده تعالى، وعلى صفاته من العلم والإرادة والقدرة وغيرها، وكلام العوام في الأسواق محشوٌّ بالاستدلال بذلك.

---

[455] م ت: للنظر.

[456] م ت: بكلمتي.

[457] م: المبنئ.

[458] س– الجازم.

[459] أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلحة بن محمد القشيري الفقيه الشافعي؛ كان علامة في الفقه والتفسير والحديث والأصول والأدب والشعر والكتابة وعلم التصوف، جمع بين الشريعة والحقيقة. وبعد وفاة أبي علي سلك مسلك المجاهدة والتجريد وأخذ في التصنيف، فصنف التفسير الكبير قبل سنة عشر وأربعمائة، وسماه " التيسير في علم التفسير " وهو من أجود التفاسير، وصنف الرسالة " في رجال الطريقة ". وتوفي صبيحة يوم الأحد قبل طلوع الشمس سادس عشر ربيع الآخر سنة خمس وستين وأربعمائة بمدينة نيسابور، ودفن بالمدرسة تحت شيخه أبي علي الدقاق. **وفيات الأعيان**، 3/ 207.

[460] س: الإمام.

[461] عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي تاج الدين ولد سنة 727 سبع وعشرين وسبعمائة. ومات في سابع ذي الحجة سنة 771 إحدى وسبعين وسبعمائة. من تصانيفه؛ "طبقات الشافعية الكبرى"، و"معيد النعم ومبيد النقم" و"جمع الجوامع". **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، 1/ 411.

[462] س: لقول.

[39] وما[463] عذرٌ لذي عقلٍ بجهلٍ بِخَلَّاقِ الأسافلِ والأعالي

أي: لا عذر لصاحب عقل –أي: عاقل– بالجهل بخالق العالم، وهو المراد بالأسافل والأعالي؛ لأن في العالم [464]دلالةً[465] على صانعه[466]، قال جل ثناؤه[467]: {أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ} [الأعراف، 185/7]، وقال عز وجل: {إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلۡفُلۡكِ ٱلَّتِي تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ} [آل عمران، 190/3] الآية. فقوله: "بجهل" متعلِّق بقوله: "عذر"[468]، وقوله: "بخلّاق" يتعلق "بجهل". والجهل: انتفاء العلم بالمقصود، كما أن العلم: معرفة المقصود على ما هو به، والعقل: غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات.

وحاصل الكلام في هذه المسألة: أن العاقل الذي لم تبلغه الدعوة إلى الإيمان هل يجب عليه الإيمان بالله عز وجل؟ وإن[469] لم يؤمن هل يخلّد في النار أو لا؟[470] فيه خلاف بين مشايخ الحنفية رحمهم الله سبحانه وتعالى؛ فعن عامتهم: نعم، وهو المرويُّ عن الإمام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه؛ روى الحاكم الشهيد[471] في **المنتقى** عن أبي حنيفة أنه قال: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه؛ لما يرى من خلق السماوات والأرض وخلق نفسه وسائر مخلوقاته. وعن أبي حنيفة أيضًا أنه قال: لو لم يبعث الله تعالى رسولًا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم. وقال أبو اليسر البزدوي منهم: لا يجب عليه، ويُعذَر لو

---

[463] م ر: ولا عذر.

[464] م ر+ أي.

[465] ت: الدلالة.

[466] س+ وخالقه.

[467] ت– قال جل ثناؤه.

[468] ت– فقوله بجهل متعلق بقوله عذر.

[469] م ت: وإذا.

[470] ت– أو لا.

[471] محمد بن محمد بن أحمد، أبي الفضل المروزي السلمي البلخي الحنفي، الشهير بالحاكم الشهيد، وأخذ عن: محمد بن حمدويه الهورقاني، ويحيى الذهلي، وغيرهما، وأخذ عنه: الحاكم أبي عبد الله، وغيره، قال الحاكم: ما رأيت في جملة من كتبت عنهم من أصحاب أبي حنيفة أحفظ للحديث وأهدى إلى رسومه وأفهم له منه، أي من الحاكم الشهيد، ومن كتبه: (الكافي)، و (المنتقى)، وغيرهما، (ت: 334هـ). ينظر: **تاريخ الإسلام للذهبي**، 685/7؛ **والجواهر المضية للقرشي**، 112/2 – 113.

لم يؤمن، وبه قال الأشعري[472]، وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى، لقوله تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا} [الإسراء، 15/17]، أي: ولا مثيبين.

وإناطة الناظم الحكم بالعقل دون تعرُّض البلوغ[473]؛ لأن كثيرًا من مشايخ[474] الحنفية يوجب معرفة الله تعالى بالعقل على الصبي العاقل[475]؛ لأن علة الوجوب عندهم[476] العقل، كما[477] أنه لو أسلم كان إسلامه صحيحًا باتفاقهم، كذا قال بعض شارحي هذا النظم، ورأيته في بعض المجاميع، والذي وقفت عليه في بعض كتب الحنفية، لكن في مطلق الإيمان لا في معرفة الله خاصة: وهو أنه لا تسقط عن الصبي فرضية الإيمان، حتى اذا[478] أدّاه كان فرضًا لا نفلًا، ولكن يوضع عنه إلزام الأداء، كالعبد ونحوه لا تجب[479] عليهم الجمعة، وإذا أدَّوْها تقع فرضًا.

وفي هذا البيت من البديع: الطباق بين "الأسافل" و"الأعالي".

[40] وما إيمانُ شخصٍ حَالَ بَأْسٍ بمقبولٍ لِفَقْدِ الإمتثالِ

"حال": ظرف زمان، والبأس: بالهمز وتركه، هو العذاب والشدة، والمراد هنا سكرات الموت، والامتثال: افتعال من: مثَلَ، بوزن ضرب، أي: قام وانتصب، فمعناه القيام والانتصاب للإتيان بالمأمور به.

ومعنى البيت: أن إيمان الكافر إذا علم موضعه من النار –وذلك إذا حضره الموت كما في الحديث الصحيح– غير مقبول والعياذ بالله من ذلك، قال جل ثناؤه: {فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا} [غافر، 85/40]، ولذلك لم يقبل إيمان

---

[472] م: الاشعرية.
[473] م: للبلوغ.
[474] م: المشايخ.
[475] س– العاقل.
[476] ر+ هي.
[477] ت: كأنه.
[478] س: لو.
[479] س: يجب.

فرعون[480] حين أدركه الغرق. وعلَّل الناظم عدم قبول توبته حينئذ بفقد الأسباب[481]، فإن إيمانه لما شاهده[482] من العذاب لا للامتثال والإيمان بالغيب، وهذا بخلاف توبة العاصي المسلم، فإنها حينئذ[483] تُقبَل ما لم يُغَرغِر، أي: ما لم تبلغ الروح الحلقوم؛ لما روى ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله يقبل توبة العبد ما لم يُغَرغِر»[484]، أخرجه الترمذي، والفرق بين المسلم والكافر فيما ذكر[485]: انسحاب حكم الإيمان.

وما ذكرناه من قبول توبة العاصي المسلم هو ما عليه أئمةُ بخارى من الحنفية، وجمعٌ من متأخري الشافعية؛ كالسبكي والبلقيني والعز ابن جماعة، وقال الإمام محيي السنة البغوي في تفسير قوله عز وجل: {وَلَيۡسَتِ ٱلتَّوۡبَةُ} [النساء، 18/4] الآية: إنه لا تقبل توبةُ عاصٍ ولا إيمانُ كافر إذا تيقَّن الموت. واستدل بالآية السابقة.[486] ويؤيد ما قاله أنّ من شرط التوبة عن الذنب العَزْمَ على أن لا يعود إليه، وذلك إنما يتحقق مع ظن التائب التمكن من العود.

[41] وما أفعالُ خيرٍ في حسابٍ مِنَ الإيمانِ مَفْرُوْضَ الوِصَالِ

"ما" بمعنى: ليس، و"أفعال" اسمها، و"في حساب" خبرها. والمراد بأفعال الخير: العبادات المفروضة، و"مفروضَ" قال الشارح: نُصِب على الحال، وعليه فمعنى البيت: ليست العبادات محسوبة من الإيمان ولا داخلة في مُسمّاه حالَ كونها مفروضا[487] وَصْلُها بالإيمان، ومراده: أنها وإن لم تكن من الإيمان فالإتيان بها متصلة بالإتيان به فرض لازم، لأنه لا يعتبر بدونها باتفاق أهل الحق.

---

[480] س: ولذلك إيمان فرعون لم يقبل.

[481] ت: الإمتثال.

[482] ت– شاهده.

[483] م ت: حينئذ فإنها.

[484] **سنن الترمذي**، السنن الدعوات 98.

[485] س– فيما ذكر.

[486] **معالم التنزيل**، البغوي، ١٧١/١.

[487] س: مفروضة.

وما قاله الناظم من أن الأفعال غير داخلة في الإيمان هو ما عليه الإمام أبو حنيفة رحمة الله عليه وأصحابه، واختاره إمام الحرمين (419-478هـ/1028-1085م)،[488] وجمهور الأشاعرة؛ لما مر من[489] أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي فقط، أو هو[490] مع الإقرار باللسان، ولأن الإيمان شرط لصحة الأعمال، قال تعالى: {وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ} [طه، 112/20]، والشرط غير المشروط. ومذهب الشافعي ومالك والأوزاعي، وهو المنقول عن السلف رضي الله عنهم أجمعين وكثير من المتكلمين، ونقله في **شرح المقاصد**[491] عن جميع المحدثين، وفي **شرح العقائد**[492] عن جمهورهم: أنها داخلة في الإيمان، والظاهر كما قال بعض المحققين أن مرادهم أنها داخلة في الإيمان الكامل، لا أنه[493] ينتفي الإيمان بانتفائها، فالنزاع في المسألة بين الطرفين[494] -كما قال- لفظي.[495]

[42] ولا يُقْضَى بكفرٍ وارتدادٍ بعهرٍ أو بقتلٍ واختزالِ

العَهْر، بالعين المهملة المفتوحة: الزنا، والاختزال: الاقتطاع، والمراد به مال[496] الغير، وهو غَصْبُه، وهذا البيت مبني على ما قبله، فكان حقه التعبير فيه بالفاء بدل الواو، ومعناه: لا يحكم بكفر وارتداد بسبب مباشرة عهر ولا قتل ولا اختزال، وكذا سائر الكبائر. وهذا مذهب أهل السنة، لأن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي، أو هو مع الإقرار كما مر، فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به بالإيمان[497] إلا بما ينافيه، وإتيان الكبائر لا تنافيه إلا إذا كانت بطريق[498]

---

[488] الإمام أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينيّ الشافعيّ (419-478هـ/1028-1085م)، برع في الكلام وأصول الفقه وفروعه وغيرها من العلوم، وعُرف بغزارة مادّته وتدقيقه وتحقيقه، وله تصانيف جليلة، منها: **نهاية المطلب في دراية المذهب** في فروع الفقه، و**البرهان في أصول الفقه**، و**الإرشاد** في علم الكلام. انظر: **وفيات الأعيان** لابن خلّكان، 3/167-170؛ **طبقات الشافعية الكبرى** للسبكي، 5/165-222.

[489] م- من.

[490] ت: وهو.

[491] **شرح المقاصد**، تفتازاني، ٢/٢٤٩.

[492] **شرح العقائد**، تفتازاني ٨٠.

[493] ت: لأنه.

[494] م ت: الفريقين.

[495] م ر+ والله أعلم.

[496] س- مال.

[497] م ت- بالإيمان.

[498] ت:طريق.

الاستحلال أو الاستخفاف بالذنب[499]، والأدلة[500] السمعية[501]؛ كقوله عز وجل: {وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ} [الحجرات، 9/49]، فسماهم مؤمنين.

ومذهب الخوارج[502] والمعتزلة[503] أنه يخرج بذلك من الإيمان؛ لأن الأعمال عندهم داخلة في حقيقة الإيمان، ينتفي بانتفائها، ويُحكَم بكفره عند الخوارج؛ لأنه[504] لا واسطة عندهم بين الإيمان[ظ16] والكفر، ولا يُحكَم بكفره عند المعتزلة، لإثباتهم الواسطة، فهو عندهم ليس بمؤمن ولا كافر، ومحل أدلتهم وردّها في[505] مبسوطات علم الكلام.

[43] وَمَنْ يَنْوِ ارتداداً بعدَ دهرٍ يَصِرْ عَنْ دينِ حَقٍّ ذا انسلالِ

"مَنْ": شرطية، و"يَصِر" جوابها، و"ذا"-بمعنى صاحب- خبر "يصِر"، والمراد بالدهر هنا: المدة، والانسلال: الخروج، مِن قولك: انْسَلّ السيف: إذا خرج من قرابه.

والمعنى: أن مَنْ ينوي الارتداد بعد مدة مطلقًا -طالت[506] أو قصرت- يخرج بذلك عن الدين الحق، وهو دين الإسلام، أي: يكفر في الحال، كما يشعر به قوله: "يصِر"، وهذا بالاتفاق؛ لأن استدامة الإيمان واجبة، فإذا أتى بما ينافيها فقد

---

[499] س: بالدين.

[500] م ت: للأدلة.

[501] س+ ناطقة بذلك.

[502] الخوارج هم أولئك النفر الذين خرجوا على عليٍّ رضي الله عنه بعد قبوله التحكيم في موقعة صفّين، ولهم ألقاب أخرى عُرفوا بها غير لقب الخوارج، ومن تلك الألقاب: الحرورية والشراة والمارقة والمحكّمة، وهم يرضون بهذه الألقاب كلها إلا بالمارقة، فإنهم ينكرون أن يكونوا مارقين من الدين كما يمرق السهم من الرميّة. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** لأبي الحسن الأشعري، (1/207).

[503] ر+ من

[504] م- لأنه.

[505] م ت- في.

[506] س+ المدة.

كفر اتفاقًا، والقصد إلى الكفر ينافي التصديق ويزيله، ولأن نية ذلك رضا بالكفر، والرضا بالكفر كفرٌ على المرجَّح. وعُلم بطريق الأَوْلى كفرُه فيما إذا نوى الارتداد في الحال أو بعد لحظة[507].

[44] ولفظُ الكفرِ مِنْ غيرِ اعتقادٍ بطوعٍ رَدُّ دِيْنٍ باغتفالِ

الباء في قوله: "بطوعٍ" بمعنى: مع، وفي قوله: "باغتفالٍ" يصح كونها للسببية وكونها للملابسة، و"ردُّ" مرفوع خبر اللفظ، والمعنى: أن لفظ الكفر– أي: إجراءَه على اللسان من غير اعتقاد اللافظ به لمعناه مع طواعيته لذلك– ردٌّ لدين الإسلام ملتبسًا بالغفلة عن كون ذلك ردًّا للدين وكفرًا. وهذا ما عليه أئمة الحنفية، لما سبق من أن المختار عند محققيهم[508] أن الإيمان هو التصديق القلبي[509] والإقرار، فبإجراء الكفر على اللسان يتبدل الإقرار[510] بالإنكار، وذلك كفر. وظاهر ما ذكرناه المأخوذ من كلام الشارح وغيره أن محل الكلام ما إذا تكلم بكلمة عالمًا أنها كلمة كفر غيرَ مُعتَقِد لمعناها، أما من[511] تكلم بكلمة ولم يدْرِ أنها كلمة كفر ففي **فتاوي قاضيخان**[512] حكاية خلاف من غير ترجيح؛ قيل: لا يكفر لعذره بالجهل، وقيل: يكفر ولا يعذر بالجهل. قال العلامة العز ابن جماعة: فلو كان التلفظ المذكور عن إكراه فلا يكفر[513] اتفاقًا، كما أنه عن اعتقاد كفر اتفاقًا[514]. انتهى. وفي إطلاقه الإكراه نظر؛ ففي **الفتاوى** المذكورة تفصيل؛ وهو أنه إن أُكره بقيد أو حبس فتلفَّظ بذلك[515] كفر، أو بقتل أو إتلاف عضوٍ[516] أو ضرب مؤلم فتلفَّظ بذلك وقلبه مطمئنٌّ بالإيمان لا يكفر استحسانًا.

ولا يخفى ما بين "اعتقاد" و"اغتفال" من التجنيس، والله أعلم.

---

[507] س+ والله سبحانه وتعالى أعلم.

[508] س ر: تحقيقهم.

[509] م ت– القلبي.

[510] ت+ بالكفر.

[511] س: اذا.

[512] فتاوى قاضيخان، ٥١٨.

[513] م ر: فلا كفر.

[514] س– اتفاقًا.

[515] م ت: لذلك.

[516] ت– أو ضرب مؤلم فتلفظ بذلك وقلبه مطمئنٌّ بالإيمان لا يكفر استحسانًا ولا يخفى ما.

[45] **ولا يُحكَم[517] بكفرٍ حَالَ سُكْرٍ بما يَهذي ويَلغو بارتجالِ**

"لا" ناهية، و"يحكم" بالمثناة الفوقية خطابًا، وبالتحتية مع ضم حرف المضارعة وفتحه[و16]، و"حال": ظرف[518]، و"ما" مصدرية، و"يهذي" بفتح حرف المضارعة وذال[519] معجمة: من الهذيان، وهو الكلام الساقط الاعتبار، واللغو: الكلام الباطل، والارتجال بالجيم: القول بديهةً دون تهيئة قبله، والباء فيه تتعلق ب "يهذي" أو ب"يلغو". والمعنى: أنه لا يحكم بكفر إنسان حال سُكْره بسبب ما يجري على لسانه من كلمة الكفر دون تأمل، وفي **فتاوى قاضيخان** التفصيل؛ فإن كان[520] يعرف الخير من الشر والسماء من الأرض فيحكم بكفره، وإن لم يعرف ذلك فلا يحكم بكفره. والإطلاق هو الذي اقتضاه كلام

الشارح تبعًا للنظم، وهو المشهور عن الحنفية رحمهم الله تعالى؛ لأن الإسلام يعلو ولا يُعلى[521] كما ورد في **الصحيح**، واستدل بعضهم لذلك في[522] تسميته مؤمنًا بقوله[523] تعالى: {يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى} [النساء، ٤٣] الآية، وفي الاستدلال بها على ذلك نظر؛ إذ لا يلزم من السُّكر التلفظ بكلمة الكفر. ونقل الشارح عن الإمام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه أن رِدّةَ السكران ردّة؛ لإتيانه بحقيقة الردة، وهذا مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه.

وفي هذا البيت من البديع: السجع في"سكر" و"كفر"[524]، والمماثلة في "يهذي" و"يلغو".

---

[517] س: ولا يقضى.
[518] س+ زمان.
[519] م: وذاله.
[520] م– كان.
[521] ت+ عليه.
[522] م ت: ب.
[523] م ت: في.
[524] س ر: من كفر و سكر.

[46] وما المعدومُ مَرئياً وشيئاً لفقهٍ لاحَ في يُمْنِ الهِلَالِ

"ما" هنا بمعنى ليس، و"مرئيًّا" خبره، و"شيئًا" عطف عليه، والفقه المراد[525] هنا معناه لغة، وهو الفهم، ويصح أن يراد به الدليل، واللام فيه للتعليل، ويتعلق بقولٍ مقدرٍ[526] و[527]نحوه، و"لاح" بمعنى: ظهر، و"اليُمن" بضم الياء: البركة، أي: ليس المعدوم مرئيًّا لله سبحانه جل ثناؤه ولا شيئًا، وقلت ذلك جازمًا به لأجل فهم ظهر لي في الهلال المبارك، قال الشارح: أي هلال هذا الشهر بمطالعةٍ أو إلهام أو نحوهما. انتهى ملخّصًا. فذهب إلى أن زمن الهلال ظرف للظهور المذكور، والظاهر أن الناظم أراد غير ما ذهب إليه الشارح، وهو[528] الإشارة إلى الاستدلال على ما ذكره بالقياس المسمى عند المتكلمين: إلحاق الغائب[529] بالشاهد، فيلحقون الباري عز وجل بخلقه في أشياء لم يرد فيها نص، ولا في الحاقه[530] بهم فيها نقص، وتقريره هنا[531]: أن الهلال ما يزيد عمله[532] من النور يومًا فيومًا،[533]مع كونه متحقق الوجود إذا كان معدومًا لا يراه الناس، وإذا وجد رأوه[534]، فغير الهلال من المعدومات في ذلك كهو، بل أولى؛ إذ النور أوضح المبصرات، ولما لم يُر حال عدمه ورُئي حال وجوده علم أن علة الرؤية هي الوجود، وكما أن العلة في الشاهد[535] الوجود فكذا في الغائب؛ لأن العلل[536] لا يتبدَّل في الشاهد والغائب[537]، فالباري تعالى كخلقه[538] في ذلك. [ظ17]

---

[525] م ت– به.

[526]س: بقوله مقدردًا.

[527] م ت: أو نحوه.

[528]س: هي.

[529] س– الغائب.

[530] س ر: بإلحاقه.

[531] ت– هنا.

[532]م ت: بل ما يزاد عليه.

[533] ر– ما يزيد عمله من النور يومًا فيومًا.

[534] س+ الناس.

[535] ر+ النور.

[536]س: العدل.

[537] ر– والغائب.

[538]س: مخلقه.

والقياس المذكور –ويسمونه التمثيل– قد ضعَّفه الإمام[539] في **المحصول** وأتباعه بما حاصله أنه لا يفيد[540] اليقين، والمطلوب في مسائل هذا الفن اليقين، وبأنه تمثيل خالٍ عن الجامع.

وما مشى عليه الناظم في الأمرين المذكورين هو ما عليه أهل السنة، وخالف في ذلك أكثر المعتزلة فقالوا[541]: المعدوم مرئيٌّ وشيءٌ، واستدلوا على كونه مرئيًّا له تعالى بأنه يرى العالم في الأزل قبل وجوده، فغيره من المعدوم الممكن كذلك، وعلى كونه شيئًا بقوله جل ثناؤه: {إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ} [الحج، 1/22]، وهي لا توجد إلا يوم القيامة بعد النشور، كما قاله الحسن والسُّدّي، أو قبل يوم القيامة، وهي من أشراطها، كما قاله علقمة والشعبي وابن جريج، وقال مقاتل: تكون[542] قبل النفخة الأولى. وأجيب عن الأول[543] بأنهم وافقونا على أن المعدوم المستحيل الوجود لا تعلق للرؤية به، فكذا المعدوم الممكن؛ إذ لا تفاوت في المعدوم. وعن[544] الثاني بأن معنى الآية: إن زلزلة الساعة تكون شيئًا عظيمًا عند وجودها.

والتحقيق في هذه المسألة: أنه إن أريد بالشيء: الثابت المتحقِّق –على ما ذهب إليه المحققون من أن الشيئية[545] ترادف الوجود، والعدم[546] يرادف النفي– فالحكم بكون المعدوم ليس بشيء ضروري، وإن أريد أن المعدوم يسمى شيئًا فهو بحث لغوي مبني[547] على تفسير الشيء لغة، فالمرجع[548] فيه إلى النقل وتتبع موارد الاستعمال، على أن المحكي في **شرح المواقف** أن أهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ "الشيء" على الموجود، حتى لو قيل لهم: الموجود شيء، تلقَّوه بالقبول، ولو قيل: ليس بشيء، قابلوه بالإنكار.

---

[539] ر+ الرازي.
[540] ت– يفيد.
[541] م: فقال.
[542] ت: يكون.
[543] ت– عن الأول.
[544] ت: في المعدوم عن الثاني.
[545] س: التشبيه.
[546] م: والمعدوم.
[499] س: بني.
[548] س: فالرجوع.

واعلم أن هذه المسألة من أشهر مسائل الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة، وأن محل الخلاف المعدوم البسيط الممكن الوجود، أما[549] المعدوم الممتنع الوجود لذاته كاجتماع الضدين فليس شيئًا ولا يرى، بلا خلاف، وكذا الماهية المركبة المعدومة لا خلاف في أنها غير مرئية وليست بشيء؛ لأنها تحصل من ضم الأجزاء بعضها مع بعض، وهذا[550] لا يمكن أن يتحقق في المعدوم[551]، وقد حمل شيخ مشايخنا العلامة الإمام الكمال ابن الهمام أعلى الله نُزُلَه[552] في الآخرة في مؤلفه **المسايرة**[553] قول المعتزلة: المعدوم شيء، على وجه صحيح يرتفع به النزاع بيننا وبينهم، فليراجعه من أراده.

[47] وَغَيْرَانِ المُكَوِّنُ لا كشيءٍ مَعَ التكوينِ خُذْهُ لاكتحالِ[و17]

"غيران" بكسر النون: تثنية "غير"، و"المكوَّن" بفتح الواو، والضمير في "خذه" يعود إلى ما قاله من أن المكوَّن مع التكوين غيران، وأكد ذلك بقوله: "لا كشيء"، أي: لا متحدان، وجعل هذا القول بمنزلة الكحل؛ لتنويره عين البصيرة من عمى الجهل بهذه المسألة.

واعلم أن التكوين أثبته الحنفية رضي الله تعالى عنهم صفةً لله جل ثناؤه زائدةً على القدرة والإرادة، وادَّعوا قِدَمه، وفسَّروه بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، والمراد مبدأ الإخراج لا نفسه؛ لأن نفس الإخراج وصف إضافي حادث لا قديم، وأن التكوين غير المكوَّن، كما قال الناظم، إذ السبب غير المسبَّب، والفعل يغاير المفعول.

وقالت المعتزلة: إن التكوين والمكوَّن شيء واحد، وإلى ردِّ ذلك أشار الناظم بقوله: "لا كشيء". ونُسِبَ القول بذلك أيضًا إلى الأشعري رحمة الله عليه، وقد أشار العلامة المحقق المولى سعد الدين إلى ردِّ نسبة ذلك على ظاهره إليه، وحمل

---

[549] ت: وأما.

[550] س: وهو.

[551] م: العدم.

[552] ت: منزلته.

[553] م ت+ المسمى بالمسايرة.

كلامه على محمل صحيح فقال: مَنْ قال: التكوين غير[554] المكوَّن، أراد أن الفاعل إذا فعل شيئًا فليس ههنا إلا الفاعل والمفعول، وأما المعنى المعبّر عنه بالتكوين فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس أمرًا محقَّقًا مغايرًا للمفعول في الخارج، ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكوَّن. وأوضَحَ الكلام في ذلك، فمن أحب الوقوف عليه فعليه بشرح **المقاصد** و**العقائد**.[555]

[48] وفي الأذهانِ حَقٌّ كونُ جزءٍ بلا وصفِ التَّجَزّيْ يا ابْنَ خالي[556]

الأذهان بالذال المعجمة: جمع ذهن، وهو الفطنة والحفظ، والمراد به هنا العقل، والحق معناه هنا الثابت. والكون: الوجود. أي: ثابت في الأذهان وجود الجزء الذي لا يوصف بتجز[557]، فالجزء الذي لا يتجزّأ وجوده في الخارج ثابت عقلًا، وإن لم يُر عادة إلا بانضمامه إلى غيره، وهذا مذهب أهل السنة، خلافًا للفلاسفة في نفيهم ذلك، ونقله الشارح عن بعض المعتزلة أيضًا، والمراد بالجزء الذي لا يتجزأ: متحيِّزٌ لا يقبل الانقسام بوجه؛ لا بالفعل لصلابته وصِغَرِه[558]، ولا بالفرض[559] المطابق للواقع. لاستلزامه خلاف المفروض، ولا بالوهم لعجز الوهم[560] عن تمييز طرفٍ منه دون طرف. ومن مشهور الأدلة على ذلك عند مشايخ الحنفية[561]: أنه لو انقسم كل[ظ18] جزء لا إلى نهاية -كما يزعم الخصم- لكان ذلك ممكنًا مقدور الله[562] تعالى، فله سبحانه أن يوجِد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية، فالواحد من المفترقات إن أمكن افتراقُه مرّةً أخرى لزم قدرته تعالى عليه، فيدخل تحت[563] الافتراقات الموجودة، فلم يكن مفترقًا واحدًا، وقد فرضناه مفترقًا واحدًا، وإن لم يمكن افتراقُه مرّةً أخرى ثبت المدعى.

---

554 م ت: عين.

555 **شرح العقائد**، تفتازاني، ١٠٣.

556 ر: خال.

557 س: الجزء الذي لا يتجزّأ.

558 م ت: أو صغره.

559 س ر ت: بالغرض.

560 م: الواهم.

561 س- عند مشايخ الحنفية.

562 م ت: مقدورا لله.

563 س- تحت.

[49] وَإِنَّ السُّحْتَ رِزْقٌ مثلَ حِلٍّ وَإِنْ [564] يَكْرَهْ مَقالي كُلُّ قالي [565]

السُّحت بضم السين: هو الحرام، والحِلّ بكسر الحاء: الحلال، والقالي: المُبغِض. والمعنى: أن الحرام رزق، أي: مرزوق، مثل الحلال، إذ الرزق لغة: الحظ، قال تعالى: {وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون} [الواقعة، ٨٢]، وعرفًا[566]: ما يسوقه الله تبارك وتعالى إلى الحيوان لينتفع به حرامًا كان أو حلالًا. ثم أشار إلى الخلاف في ذلك بقوله: "وإن يكره مقالي كل قالي"[567]؛ أي: وإن يكره[568] قولي هذا ومقولي[518] كل مُبغِض له . والمراد بهم: المعتزلة، إذ هم المخالفون في ذلك المنكرون له. تمسك المعتزلة في قولهم: لا يكون الرزق إلا حلالًا، بأنه مستند إلى الله عز وجل في الجملة، والمستند إليه لانتفاع عباده يقبح أن يكون حرامًا يعاقَبون عليه. قلنا: لا قبيح بالنسبة إلى[569] الله تبارك وتعالى يفعل ما يشاء، وعقابهم على الحرام لسوء مباشرتهم أسبابه، ويلزم المعتزلة أن المنتفع بالحرام طول عمره لم يرزقه الله تبارك وتعالى أصلًا، وهو مخالف لقوله تبارك وتعالى: {وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا} [هود، 6/11]، لأنه تبارك وتعالى لا يترك ما أخبر بأنه عليه.

وبين "مقالي" و"قالي" من البديع: التسجيع، وهو معلوم، والجناس المطرف، وهو: ما زاد أحد ركنيه على الآخر حرفًا في طرفه الأول. بين[570] "السحت" و"الحل" التطبيق.

---

[564] م ت: فلا.

[565] ر: قال.

[566] م ر– لغة الحظ قال تعالى وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون وعرفًا.

[567] م– كل قالي.

[568] م ت: وإن كره.

[569] م ت: إليه.

[570] س: وهي.

[50] **وفي الأجداثِ عَنْ توحيدِ ربي سيُبلى كُلُّ شخصٍ بالسؤالِ**

الأجداث بالجيم والمثلثة: جمع جَدَث بفتحتين، وهو: القبر، وقوله: "سيبلى" من البلاء بفتح الموحدة والمد، وهو: الاختبار والامتحان. والمعنى: أنه يختبر[571] كل شخص في قبره بالسؤال عن توحيد ربه تبارك وتعالى، والسائل له منكَر-بفتح الكاف- ونكير، وهما ملَكان يدخلان القبر فيسألان العبد بعد ردّ حياته إليه[572] عن ربه وعن دينه وعن نبيّه، كما ورد في الحديث الصحيح،[573] فيجيبهما بما يوافق ما مات عليه من إيمان أو كفر.

وأشار بقوله: "وفي الأجداث" إلى أن السؤال إنما يكون بعد إقبار الميت، حتى لو جعل في تابوت أيامًا لينقل لم يُسأل ما لم يُدفن، كما هو ظاهر[و18] الأحاديث، وصرح بذلك من أئمة الحنفية صاحب **الخلاصة** والبزازي في **فتاويه**[574]، ثم قال: فلو أكله سَبُعٌ فالسؤال في بطنه.

ومقتضى قوله: "كل شخص" أن كل ميت مسؤول؛ كبيرًا كان أو صغيرًا، عاقلًا كان أو مجنونًا، نبيًّا كان أو غيره، مات في البحر أو في البر، أكله سبع أو حوت أو لا.

---

[571] س: سيستخبر.

[572] س- إليه.

[573] **السنة** لابن أبي عاصم 419/2.

[574] محمد بن محمد حافظ الدين بن ناصر الدين العمادي الكردري الحنفي ويعرف بالبزازي. مؤلف جامع الفتاوى في مجلدين. أقام عنده ابن عربشاه نحو أربع سنين وأخذ عنه الفقه وأصوله ومما قرأ عليه المنظومة وكذا لقيه القاضي سعد الدين بن الديري وقال أنه كان من أذكياء العالم وجامع الفتاوى قدم به القاهرة بعض الغرباء فحصله الأمين الأقصرائي له أو جماعته ملفقا بخطوط ومن تصانيفه أيضا المناقب وزعم ابن الشحنة أنه مات في اوسط رمضان سنة سبع وعشرين. **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، 10/ 37.

وسؤال الصغير هو المنقول عن السيد أبي شجاع من الحنفية، واعتمده صاحب **الخلاصة** و**البزازي** في **فتاويه**، وجرى عليه النسفي في **العمدة**، لكن جزم صاحب **البحر**[575] بخلافه، وهو مقتضى قول الإمام النووي في **الروضة** والفتاوى أنه لا يلقّن[576]، وتوقف التاج الفاكهاني[577] في سؤال المجنون ونحوه.

وأما سؤال الأنبياء عليهم أفضل الصلاة والسلام فقد حكاه المولى سعد الدين وغيره عن بعض منهم، والأصح أن الأنبياء لا يُسألون، وبه جزم النسفي في **بحره**، وما ورد في **الصحيحين** من استعاذة النبي صلى الله عليه وسلم من فتنة القبر وعذابه فقد أجاب عنه القاضي عياض رحمه الله تعالى في **شرح مسلم** بأن ذلك التزامٌ لخوف الله تبارك وتعالى وإعظامه والافتقار إليه، ولتقتدي به أمته، وليُبيّن لهم صفة الدعاء والمهم منه.

وأما الجن فمال بعض المتأخرين إلى أنهم يُسألون؛ لعموم الأدلة لهم.

وأما الملائكة فقد قال الفاكهاني: الظاهر أنهم لا يُسألون، وميل القرطبي إلى خلافه.

وقال ابن عبد البرّ: لا يُسأل الكافر الصريح، بل يعذب دون سؤال، وإنما السؤال للمنافق، وخالفه القرطبي وابن القيم فقالا بسؤال كلٍّ منهما. هذا وقد وردت أحاديث باستثناء عدة فلايسألون[578]، منهم: الشهيد، ومن مات مرابطًا يومًا

---

[575] وميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن محمد محمد بن مكحول ابن أبي الفضل أبي المعين النسفي، المكحولي. الإمام، الزاهد، العالم، البارع، له كتاب "التمهيد لقواعد التوحيد" وكتاب "التبصرة" و"بحر الكلام" في الكلام. قال عمر بن محمد في كتاب "القند": كان علماء الشرق والغرب تغترف من بحاره، وتستضيء بأنواره. توفي في الخامس والعشرين من ذي الحجة، سنة ثمان وخمسمائة، وله سبعون سنة. **تاج التراجم** لابن قطلوبغا، ص308.

[576] ت: أنه لا يلقّن في الروضة والفتاوى.

[577] عمر بن علي بن سالم بن صدقة اللخمي الإسكندري، تاج الدين الفاكهاني: عالم بالنحو، من أهل الإسكندرية، زار دمشق سنة 731هـ واجتمع به ابن كثير (صاحب البداية والنهاية) وقال: سمعنا عليه ومعه. وحج ورجع إلى الإسكندرية. وصُلي عليه بدمشق لما وصل خبر وفاته. له كتب، منها " الإشارة " في النحو، و " المنهج المبين " في شرح الأربعين النووية، و " التحرير والتحبير " في شرح رسالة ابن أَبي زَيْد القيرواني، في فقه المالكية، و" رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام " في الحديث. **الأعلام** للزركلي، 5/ 56؛ **البداية والنهاية** 14: 168 **والدرر الكامنة** 3: 178.

[578] س- ف.

وليلة في سبيل الله تبارك وتعالى، ومن مات في يوم الجمعة أو ليلتها، ومن قرأ سورة الملك في كل ليلة، والمبطون، قال القرطبي: اختلف هل المراد بالبطن الاستسقاء أو الإسهال على قولين للعلماء، أظهرهما الأول[579].

وقد خالفت الجهمية وبعض المعتزلة فقالوا: السؤال ليس بكائن مطلقًا؛ لعدم الفائدة فيه، إذ الميت بالموت خرج عن أهلية الجواب، والمقصود من السؤال الجواب. ورُدّ بأن الله تبارك وتعالى يَرُدُّ إليه من الحياة ما يَرُدُّ به الجواب. الفوائد:[580] قال الإمام البلقيني تغمده الله تبارك وتعالى برضاه: سؤال القبر يكون بالسُّرياني، ولم أر ذلك لغيره.

فائدة الثانية: السؤال في القبر لا عذابه[581] من خصائص هذه الأمة، ذكر ذلك الحكيم الترمذي وابن عبد البر[ظ19]، ويؤيده حديث زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه مرفوعًا: أن هذه الأمة تُبلى في قبورها[582]، والحديث أخرجه مسلم[583]، والحكمة في ذلك: ليعجل عذابها في البرزخ فتوافي[584] القيامة ممحَّصة.

الثالثة: السؤال في[585] عن النبي إنما يكون عن نبينا صلى الله عليه وسلم خاصة، كما هو ظاهر الأحاديث الصحيحة[586]، فهو معدود من خصائصه[587] صلى الله عليه وسلم.[588]

---

[579] ت س- أظهرهما الأول.

[580] س- الفوائد.

[581] ر ت- لا عذابه.

[582] **صحيح مسلم**، صفة الجنة وصفة نعيمها 67.

[583] م ر- ويؤيده حديث زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه مرفوعًا أن هذه الأمة تُبلى في قبولها ولحديث أخرجه مسلم.

[584] س+ يوم.

[585] س+ في القبر.

[586] م ت: حديث الصحيحين.

[587] س: من خصائص نبينا.

[588] س+ والله تبارك وتعالى أعلم.

[51] وَلِلْكُفَّارِ وَالفُسَّاقِ بغضاً[589] عذابُ القبرِ مِنْ سوءِ الفِعَالِ

"بغضًا" بالغين المعجمة: منصوب على الحال، أي: مبغوضين، وفي بعض النسخ: [590] "بعض" بالعين المهملة مخفوضًا على أنه بدلٌ من "الفساق" بدَلَ بعض من كل، و"عذاب": مرفوع على أنه مبتدأ خبره الجار والمجرور السابق عليه للإشارة إلى حصره[591] العذاب المذكور في الكفار وبعض فُسّاق المؤمنين، و"الفعال" هنا بكسر الفاء، فإنه يستعمل بالكسر للشر وبالفتح للخير، كذا قال[592] الشارح، والذي في **الصحاح**:[593] أن الفِعال بالكسر جمع فِعْل، وبالفتح مصدرٌ مثل: ذهب ذهابًا، وهو أيضًا الكرم، قال هُدْبة:

ضروبًا بلَحْيَيه على عظمِ زَوْرِه إذ القوم هشُّوا للفِعال تَقَنَّعا[594]

والحاصل: أنه يجب اعتقاد أن عذاب القبر حق واقع للكفار ولبعض عصاة المؤمنين ممن يريد الله تبارك وتعالى تعذيبه لسوء فعالهم، وقد أجمع أهل السنة على ذلك؛ للأحاديث الدالة عليه، قال صلى الله عليه وسلم: «عذاب القبر حق»[595]، ومرّ على قبرين فقال: «إنهما ليُعذّبان»[596]، رواهما الشيخان، واستدل الشارح[597] بقوله تبارك وتعالى: {وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَىٰ دُونَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَكْبَرِ} [السجدة، 21/32]، قال: أراد بالعذاب الأدنى عذاب[598] القبر، وبقوله تبارك وتعالى: {سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ} [التوبة، 101/9]، قال[599]: أي مرة في القبر ومرة في القيامة.

---

[589] س: يقضى.

[590] ت+ بالعين.

[591] س: حصر.

[592] ت: قاله.

[593] **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، الجوهري، ١٧٩٢/٥.

[594] الخزانة 4/ 84 – البيان والتبيين 4/ 10.

[595] **صحيح البخاري**، الجنائز 85.

[596] **صحيح البخاري**، الوضوء 55؛ **صحيح مسلم**، الطهارة 111.

[597] م ت+ له.

[598] س– عذاب.

[599] ر– قال؛ م+ و؛ ت: فقال.

وخالف بعض[600] المعتزلة والجهمية والروافض[601] في ذلك؛ تمسُّكًا بأنه لا فائدة فيه لعدم إحساس الميت بألم العذاب، فتعذيبه محال. ورُدّ بأن الله تبارك وتعالى يُرَدُّ إليه من[602] الحياة ما يحسُّ معه نعيم الثواب وأليم العقاب[603].

[52] حسابُ النَّاسِ بعدَ البعثِ حَقٌّ فكونوا بالتحرُّزِ عَنْ وَبَالِ

الوبال[604] معناه: الوخم، كما في **الصحاح**[605]، فاستعير هنا للإثم، أي: حسابُ الله تبارك وتعالى الناس بعد بعثهم من القبور حقٌّ، أي: ثابت بالأدلة القطعية الآتي بعضها، فكونوا -معشر الناس- متلبّسين بالتحرُّز عن الإثم خوف الحساب عليه، وأشار بقوله: "بعد البعث" إلى حقيقة البعث أيضًا، وهو أن يخرج الله تبارك وتعالى الموتى من القبور أحياء عند النفخة الثانية في الصور أي البوق[606]. وقد سبق الكلام على ذلك بدليله. [و19]

ومن الدليل على حقيقة الحساب: قوله تبارك وتعالى: {فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا} [الإنشقاق، 8/84]، وقوله عز وجل: {كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا} [الإسراء، 14/17]، إلى غير ذلك من الآيات والأخبار.

---

600 س-بعض.

601 الرافضة من فرق الشيعة، وسبب تسميتهم بهذا الاسم: أنهم كانوا مع زيد بن علي ثمّ تركوه، لأنهم طلبوا إليه أن يتبرأ من الشيخين رضي الله عنهما فقال: لقد كانا وزيري جدي فلا أتبرأ منهما، فرفضوه وتفرقوا عنه. وهم مجمعون على أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه، وأظهر ذلك وأعلنه، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. وهم يُدعون "الإمامية" لقولهم بالنص على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه. انظر: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، 1/88-89، **والفَرْق بين الفِرَق**، ص: 21.

602 ت- من.

603 ت: العذاب.

604 س- أصل.

605 **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، الجوهري، ١٨٣٩/٥.

606 س- أي البوق.

ومقتضى ما نقل ابن عبد البر والرازي فيه الاتفاق من تكليف الجن وأن لهم ثوابًا وعليهم عقابًا: أنهم يحاسبون كالإنس، وبه جزم العلامة أبو زرعة ابن العراقي في **فتاواه المكية**[607]، وهو ظاهر عبارة النظم[608]، إذ الجن داخلون في مسمى الناس، كما قاله ابن عقيل، واقتضاه كلام الفرّاء في إعراب قوله تبارك وتعالى: {مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ} [الناس، 6/114]، وقال الراغب: الناس: جماعة حيوانٍ ذي فكرٍ ورَوِيّة[609]، والجنُّ بِهِم[610] فكرٌ[611] ورَوِيَّة، والناس من: ناسَ ينوس؛ إذا تحرك. وقال الجوهري: الناس قد يكون من الجن والإنس. انتهى.

وأما الملائكة فقد أخرج ابن أبي حاتم عن عطاء بن السائب قال:" أول من[612] يحاسب جبريل؛ لأنه كان أمين الله إلى رسله". والمراد من ذلك[613] ما أخرجه أبو الشيخ ابن حيان عن أبي سنان قال: "اللوح المحفوظ معلَّق بالعرش، فإذا أراد الله تبارك وتعالى أن يوحي بشيء كتب في اللوح فيجيء اللوح حتى يقرع جبهة إسرافيل، فينظر فيه، فإن كان إلى اهل[614] السماء دفعه إلى ميكائيل، وإن كان لأهل الأرض دفعه إلى جبريل، فأول ما[615] يحاسب يوم القيامة اللوح، يُدعى به فتُرعَدُ[616] فرائصه، فيقال له: هل بلَّغت؟ فيقول: نعم، فيقال: من يشهد لك؟ فيقول: إسرافيل، فيُدعى إسرافيل، فترعد[617] فرائصه، فيقال:[618] هل بلَّغك اللوح؟ فإذا قال: نعم،قال اللوح: الحمد لله الذي نجّاني من سوء الحساب[619]، ثم كذلك رؤساء الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام[620]". وأخرج أيضًا عن وهب بن منبه[621] قال: إذا كان يوم

---

[607] **الأجوبة المرضية عن الأسئلة المكية**، الحافظ ولي الدين العراقي، ٣٨.

[608] م ت: الناظم.

[609] **تفسير** الراغب الأصفهاني، ٩٣/١.

[610] م ت: لهم.

[611] ت: فكرة.

[612] ر: ما.

[613] ر+ والله أعلم.

[614] س: فإذا كان لأهل.

[615] ت: من.

[616] م: ترعد ؛في ت: ترتعد .

[617] م: ترعد؛ ت: ترتعد.

[618] س+ له.

[619] رواه أبو الشيخ ابن حيان في العظمة (704/2) عن أبي سنان.

[620] س– رؤساء الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

[621] م ت: الورد.

القيامة دُعي إسرافيل تُرعَد[622] فرائصه، فيقال[623]: ما صنعت فيما أدى إليك اللوح؟ فيقول: بلَّغت جبريل، فيُدعى جبريل تُرعَد[624] فرائصه، فيقال:[625] ما صنعت فيما بلَّغك إسرافيل؟ فيقول: بلَّغت الرسل، فيؤتى بالرسل، فيقال: ما صنعتم فيما أدى إليكم جبريل؟ فتقول:[626] بلَّغنا الناس. فهو قوله تبارك وتعالى: {فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين [الأعراف، ٦]}.[627]

هذا وقد ورد أن غير الإنسان أيضًا من الحيوانات تحُاسَب فيما[628] بينها ويُقتَصُّ لبعضها من بعض، روى مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لَتُؤَدَّنَّ الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يُقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء»[629]، وروى الإمام أحمد بن حنبل[630] رضي الله تبارك وتعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «يُقتصّ [ظ20]للخلق بعضهم من بعض، حتى الجمَّاء من القرناء، وحتى الذرة من الذرة»[631]، وقال: «ليَختَصِمَنَّ كل شيء يوم القيامة حتى الشاتان فيما انتطحا[632]»[633]، قال المنذري في الحديث الأول: رواته رواة الصحيح، وفي الثاني: إسناده حسن.[634]

---

[622] ت: ترتعد.

[623] س+ له.

[624] ت: ترتعد.

[625] س–ما صنعت فيما أدى إليك اللوح فيقول بلغت جبريل فيُدعى جبريل ترعد فرائصه فيقال.

[626] س: فيقولون.

[627] رواه أبو الشيخ ابن حيان في العظمة (845/3).

[628] س– فيما.

[629] **الصحيح مسلم**، البر والصلة 60.

[630] س– بن حنبل.

[631] **مسند** أحمد بن حنبل (تحقيق أحمد شاكر) 410/8.

[632] س: تناطحا.

[633] **مسند** أحمد بن حنبل 33/15.

[634] **الترغيب والترهيب** للمنذري، ٤٠٢/٤.

قال العلامة المحقق شيخ الإسلام الجلال المحلّي[635] – أحلَّه الله غُرف جنانه، ومتعه برضوانه–: قضية هذه الأحاديث أن[636] لا يتوقف القصاص يوم القيامة على التكليف والتمييز، فيُقتَصُّ من الطفل للطفل وغيره. انتهى.

ولما لم يكن لحساب غير الناس دليل قطعي، والمطلوب من[637] العقائد القطع، اقتصر الناظم على الناس؛ للقطع بأدلته[638].

فائدة[(639)]: اختُلف في دخول الجنِّ الجنَّة على أربعة أقوال، حكاها الإمام بدر الدين الشبلي الحنفي في كتابه[640] **آكام المرجان**: أحدها: نعم. الثاني: لا، بل[641] يكونون في رَبَضها.[642] الثالث: أنهم على الأعراف. الرابع: الوقف.[643] وحكى القول بدخولهم عن أكثر العلماء، وعن مجاهد: أنهم إذا دخلوا الجنة لا يأكلون فيها ولا يشربون، ويُلهَمون من التسبيح والتقديس ما يجده أهل الجنة من لذّة الطعام والشراب. وذهب الحارث المحاسبي إلى[644] أنا نراهم إذ ذاك ولا يرونا، عكس ما كانوا عليه في[645] الدنيا.[646]

---

635 محمد بن أحمد بن محمد بن ابراهيم، جلال الدين المحلّي، نسبة للمحلة الكبرى في القاهرة، ولد سنة: 791هـ، روى عن: الشمس البرماوي، والبدر محمود الأقصرائي، وغيرهما، وروى عنه: نور الدين أبي الحسن السمهودي، وإبراهيم ابن أبي شريف وغيرهما، كان علامة آية في الذكاء والفهم له من المؤلفات: الأنوار المضية، وكنز الراغبين، وغيرهما. توفي سنة 864 هـ. ينظر: **حسن المحاضرة**، 443/1، و**الضوء اللامع**، 39/7، و**شذرات الذهب**، 447/9.

636 ت س: أنه.

637 ت: في.

638 س: بالأدلة.

639 س: فائدة.

640 م– في؛ ت: فتاويه.

641 ت+ لا.

642 ر: ربظها.

643 **آكام المرجان في أحكام الجان** الشبلي، ٩٢.

644 ت– إلى.

645 س+ دار.

646 س+ والله تبارك وتعالى أعلم؛ ت: والله تعالى أعلم بالصواب.

[53] **وتُعطى[647] الكُتْبُ بعضًا** نَحوَ يُمنى[648] **وبعضاً نحوَ ظَهْرٍ وَالشِّمَالِ** [649]

الكتب: هي صحائف أعمال المكلفين التي كتبتها[650] الحفظة في أيام حياتهم، وهو مرفوع بالنيابة عن الفاعل، و"بعضًا": نصب إما مفعول ثانٍ، أي: بعضًا من الناس، وإما حال، والمفعول الثاني غير مذكور، وتقديره: الناس والمكلفين أو[651] نحو ذلك، والمعنى على الإعراب الأول ظاهر، وعلى الثاني: ويعطى الكتبُ الناسَ بعضاً منها نحو يُمنى الأخذ، أي: ثابتة[652] عند نظائرها من الجهة اليمنى، فيأخذها بيده اليمنى، وهذا هو المؤمن، وبعضًا منها بشماله ومن[653] وراء ظهره[654]، وهذا هو الكافر.

وهذا مما يجب أيضًا اعتقاده حقيقة والإيمان به؛ لقوله تبارك وتعالى: {وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا} [الإسراء، 13/17]، وقوله تبارك وتعالى: {فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ} [الحاقة، 19/69]، {وأما من أوتي كتابه بشماله} [الحاقة، ٢٥]، {وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ} [الانشقاق، 10/84].

وأشار بقوله: "وبعضًا" إلى آخره، إلى أن هذا البعض الثاني[655] يُؤتَون كتبهم على هيئة واحدة، وهي بشمائلهم من وراء ظهورهم، واختلف في كيفيته؛ فقيل: تُلوى يده اليسرى من صدره إلى خلف ظهره، ثم يعطى كتابه، وقيل: تُنزَع[و20] يده اليسرى من صدره إلى خلف ظهره ثم يعطى كتابه[656]، وقيل: غير ذلك.[657]

---

[647] س م: يعطى.
[648] س: عن يمينٍ.
[649] ر: أو الشمال.
[650] م ر: كتبها.
[651] س: أو.
[652] س: ثانية.
[653] م ت: ومن.
[654] م ت+ كذلك.
[655] م+ أيضا.
[656] ت س- ثم يعطى كتابه.
[657] س+ والله تبارك وتعالى أعلم.

[54] **وَحَقٌّ وزنُ أعمالٍ وَجَرْيٌ على متنِ الصراطِ بلا اهْتِبَالِ**

المتن لغة: وسط الشيء وظهره، والاهتبال بمثناة فوقية فموحدة: المراد به ثِقَلُ البدن، وأصله: الثقل باللحم، ومنه قول عائشة رضي الله تبارك وتعالى عنها: "وكُنَّ النساء إذ ذاك خفافًا لم يهبلهن[658] ولم يغشهن اللحم"، وفي رواية:" لم يهبّلهن اللحم"، بتشديد الموحدة.

ومعنى هذا البيت واضح، وأشار به الناظم إلى وجوب الإيمان بكل من الميزان والصراط؛ لأن كلًّا منهما ثابت دلت عليه قواطع السمع، وهو ممكن فوجب الإيمان به، وإنما قلنا: إنه ممكن؛ لأن الإمكان يثبت بالنظر إلى القابل والفاعل، وهما حاصلان، فمن الدليل على الأول[659]: قوله تبارك وتعالى: {وَنَضَعُ ٱلۡمَوَٰزِينَ ٱلۡقِسۡطَ لِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ} [الأنبياء، 47/21]، وقوله تبارك وتعالى: {وَٱلۡوَزۡنُ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡحَقُّۚ} [الأعراف، 8/7]، وعلى الثاني: ما ورد في الصحيح[660] من حديث طويل عن أبي هريرة رضي الله عنه: «ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم»[661]، وفي **الصحيحين** من حديث آخر عن أبي سعيد: «ثم[662] يضرب الجسر على جهنم».[663]

والميزان: عبارة عما يعرف به حقًّا[664] مقادير الأعمال، والعقل قاصر عن إدراك كيفيته، وقد ذهب كثير من المفسرين إلى أنه ميزان حقيقي له لسان وكفّتان، وأسند ذلك إلى اللالكائي في كتاب **شرح السنة** له[665] عن كل من سلمان الفارسي والحسن البصري، وروى اللالكائي وابن جرير كلاهما عن حذيفة موقوفًا: أن[666] صاحب الميزان يوم القيامة جبريل.[667]

---

[658] م: يهبلن.

[659] س- على الأول.

[660] س: الصحيحين.

[661] **صحيح البخاري**، صفة الصلاة 45.

[662] س-ثم.

[663] **صحيح البخاري**، التفسير 8؛ **صحيح مسلم**، الإيمان 302.

[664] م- حقا.

[665] **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، اللالكائي، ٢٢٠٨/٦.

[666] س+ بأن.

[667] شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، ١٢٤٥/٦.

وأشار بقوله: "وزن أعمال" إلى أن الوزن مختص بالأعمال، كما نقله القرطبي في **تذكرته** عن الحكيم الترمذي[668]، وأن الإيمان لا يوزن، إذ لا موازين له، فإنه لا ضد له إلا الكفر، ومحال وزنه، فالمراد بالأعمال أعمال الجوارح الشاملة للسان، كما دلَّ على ذلك حديث البطاقة.[669]

والصراط: جسر ممدود على ظهر جهنم أدَقُّ من الشعر[670] وأحَدُّ من السيف، يمرُّ عليه جميع الخلق، فيجوزه أهل الجنة، وتزِلُّ به أقدام أهل النار، ففي مسلم عن أبي سعيد الخدري:" بلغني أنه أدَقُّ من الشعر وأحَدُّ من السيف".[671] ومثله لا يقال من قِبَل الرأي، فله حكم المرفوع.

وأنكرت المعتزلة كلًّا من الميزان والصراط، قالوا: لأن الأعمال أعراضٌ إن أمكن إعادتها لم يمكن وزنها، ولا يمكن العبور على الصراط، وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين. وأُجيب بأن الموزون صحائف الأعمال، كما ورد في حديث البطاقة[672] وغيره، أو أن الأعراض تُجسَّد ثم توزن، كما ذهب إليه بعضهم، وأن القادر على أن يُسَيِّر الطير في الهواء قادر[673] على أن يُسَيِّر الإنسان على الصراط، ولا تعذيب في ذلك؛ ففي **الصحيحين**[ظ21] أن المؤمنين يمرّون عليه سراعًا كطرف العين وكالبرق، وكالريح وكأجاويد الخيل والركاب.[674] وإلى هذا أشار الناظم بقوله: "وجري" إلى آخره.

---

668 التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، شمس الدين القرطبي، ٧٢٧.

669 س– أشار بقوله وزن الأعمال... الصراط.

670 ت: الشعرة.

671 **صحيح مسلم**، الإيمان 302.

672 **مسند** أحمد بن حنبل 571/11.

673 س– على أن يُسَيِّر الطير في الهواء قادر.

674 **صحيح** البخاري، التوحيد 24؛ **صحيح** مسلم، الإيمان 302.

[55] **وَمَرْجُوٌّ شفاعةُ أهلِ خيرٍ لأصحابِ الكبائرِ كالجبالِ**

"مرجوّ" اسم مفعول من الرجاء ضد اليأس، و"كالجبال" صفة الكبائر، معنى[675] البيت: شفاعة أهل الخير لأصحاب الذنوب[676] الكبائر أمرٌ مرجوّ، وقد اختلف في حدّ الكبيرة؛ فقيل: هي[677] كل جريمة تُؤذِنُ بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورِقَّة الديانة، وقيل: كل ما تُوعِّدَ عليه بخصوصه، وقيل: غير ذلك، والمراد بالكبائر هنا ما عدا الشرك؛ لقوله تبارك وتعالى: {إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ} [النساء، 48/4].

واعلم أن الناس على قسمين: مؤمن وكافر، والكافر في النار اجماع والمؤمن على قسمين:[678] طائع وعاصٍ، فالطائع في الجنة إجماعًا، والعاصي على قسمين: تائب وغير تائب، فالتائب في الجنة إجماعًا، وغير التائب في مشيئة الله تبارك وتعالى؛ إن شاء عَذَّبه، وإن شاء عفى عنه بشفاعة أو دونها.[679]

والشفاعة ثابتة للأخيار من الأنبياء وغيرهم، قال تبارك وتعالى: {وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۗ} [محمد، 19/47]، وروى الترمذي وغيره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[680]، وفي سنن[681] ابن ماجه من حديث عثمان بن عفان[682] رضي الله تعالى عنه يرفعه[683]: «يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء، ثم العلماء، ثم الشهداء»[684].

---

675 م+ ومعنى.

676 س- الذنوب.

677 س- هي.

678 س- مؤمن وكافر والكافر في النار اجماع والمؤمن على قسمين.

679 س: غيرها.

680 الترمذي، **سنن** صفة القيامة 11.

681 س+ أبي داود.

682 م ر- ابن عفان.

683 ت- يرفعه

684 ابن ماجه، **السنن** الزهد 37.

وخالفت المعتزلة فقالوا: لا يجوز –أي: عقلًا– العفو عمن مات من أصحاب الكبائر دون توبة، فلا تجوز الشفاعة فيهم؛ إذ لا فائدة لها. ولذا خصّ الناظم الكبائر بالذكر.

وفي قوله: "مرجوّ" إشارة إلى عدم القطع بما ذكره؛ لظنيّة أدلته، وإلى ذلك ذهب النسفي أيضًا في **عقائده**[685]، وقد أشار المولى سعد الدين في **شرحه** إلى انتقاد ذلك عليه، وقال: إن أدلته متواترة المعنى[686]، وهو كذلك كما لا يخفى على مَنْ وقف على تعدد رواة الأحاديث الواردة في ذلك واتفاقهم في المعنى وإن اختلفت ألفاظ رواياتهم، فهو مما يجب القطع به واعتقاد حقيقته؛ لقطعية أدلته.

[56] وَلِلدَّعَوَاتِ تأثيرٌ بليغٌ وَقَدْ ينفيهِ أصحابُ الضلالِ

أي: لدعوات المطيعين لله تبارك وتعالى تأثير بليغ، أي: في[687] صرف أثر القضاء المعلّق [و21] لا المُبرَم؛ لقوله تبارك وتعالى: { ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ } [غافر، 60/40]، ولقوله صلى الله عليه وسلم: «لا يردُّ القضاء إلا الدعاء»[688]، رواه الترمذي، وقال: حسن غريب، ورواه ابن حبان والحاكم بلفظ: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا يرد القدر إلا الدعاء»[689]، وقوله عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم: «الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل»[690]، رواه البزار والطبراني والحاكم وقال: صحيح الإسناد.

---

[685] **العقائد النسفية**، ٣٣/١.

[686] **شرح العقائد**، تفتازاني، ٧٦/١.

[687] س: من.

[688] الترمذي، **السنن** القدر 6.

[689] **صحيح** ابن حبان 153/3؛ **المستدرك على الصحيحين** للحاكم 11/3.

[690] الترمذي، **السنن** الدعوات 101؛ مسند البزار119/18؛ **المستدرك على الصحيحين** للحاكم 11/3؛ الطبراني، **المعجم الكبير** 103/20.

وخالفت المعتزلة في ذلك؛ فزعموا أن لا تأثير للدعاء في ذلك؛ لئلا يلزم البداء[691] على الله تبارك وتعالى، وهو محال عليه عز وجل، والبَدْءُ بفتح الموحدة والدال المهملة وبالمد[692]، ويقال: بدا له في هذا الأمر بدءًا:[693] نشأ له فيه رأي. وإلى خلافهم أشار الناظم بقوله: "وقد ينفيه أصحاب الضلال". وأجيب: بأن الله تبارك وتعالى قاضي الحاجات ودافع البليّات حين الدعاء، فإذا قضى حاجة أو رد بلية بسبب الدعاء فلا يُعدُّ مثل ذلك بَدْءًا[694]. وإنما قيَّدت[695] بدعوات المطيعين تبعًا للشارح، لأن في إجابة دعاء الكافر خلافًا بين مشايخ الحنفية، ونقله الروياني[696] من أئمة[697] الشافعية في كتاب بحر المذهب عن الشافعية، ونفي الاستجابة فيه هو المنقول في **شرح العقائد** للمولى سعد الدين عن الجمهور[698]، ونقله في **معالم التنزيل** عن الضحاك في تفسير قوله تبارك وتعالى: {وَمَا دُعَٰٓؤُاْ ٱلۡكَٰفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَٰلٖ} [غافر، 50/40]،[699] الآية بهذا[700] استدل الجمهور رحمهم الله تعالى.

[57] ودنيانا حديثٌ وَالهُيولَى عديمُ الكونِ فاسمعْ باجتزالِ

في حقيقة الدنيا قولان للمتكلمين؛ أحدهما: ما على الأرض مع الجو والهواء، وأظهرهما –وهو المراد هنا–: كل المخلوقات من الجواهر والأعراض الموجودة قبل الدار الآخرة، وهي بضم الدال على المشهور، وحكى ابن قتيبة وغيره كسرها، وهي من الدنوّ؛ لدنوّها وسبقها الدار الآخرة، وهي مؤنث "أدنى"، وصحة الإخبار عنها بـ"حديث" وإن كان مذكرًا لأن فعيلاً

---

[691] س: البدء.

[692] م+ وبالمد.

[693] م+ أي.

[694] م: بداء.

[695] س: قيدته.

[696] أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد بن محمد الروياني الفقيه الشافعي؛ من رؤوس الأفاضل في أيامه مذهباً وأصولاً وخلافاً، سمع أبا الحسين عبد الغافر بن محمد الفارسي بميافارقين ومن أبي عبد الله محمد بن بيان بن محمد الكازروني وتفقه عليه على مذهب الشافعي، وروى عنه زاهر بن طاهر الشحامي وغيره. **وفيات الأعيان**، 3/ 198.

[697] س– أئمة.

[698] **شرح العقائد**، تفتازاني، ١١٠.

[699] **معالم التنزيل**، البغوي، ٤/٤٧٢.

[700] س: وبهذه.

يصح[701] الإخبار به عن المذكر والمؤنث[702]. والحديث: ضد القديم، والمراد به: ما أحدثه الله تبارك وتعالى وأخرجه من العدم إلى الوجود.

والهيولى: طينة العالم، وهي –في لسان[703] القائلين بها وهم الفلاسفة– اسم لما يتخذ منه الأشياء؛ كالخشب يتخذ[704] منه الأبواب والسُّرُر، والحنطة يتخذ منها الدقيق. وعديم: فعيل[705] بمعنى مفعول. والاجتذال بالجيم والدال المعجمة: الفرح، أي: اسمع ملتبسًا بالفرح بسماع هذا الحق أو بتعلمه. وما ذكر في هذا البيت من حدوث العالم ووجوده بعد أن لم يكن، ومن عدم كون الهيولى– أي[706] عدم وجودها وثبوتها– هو الذي عليه المللیون[707] قاطبة من المسلمين واليهود والنصارى، لأن ما سوى الله تبارك وتعالى من الموجودات [ظ22] إما أن يكون قائمًا بنفسه[708]، وهو العين، أو لا، وهو العرَض[709]، والعين[710] بقسميها حادث؛ لأن العرَض اسم لما لا دوام له، بل يوجد وينعدم، والانعدام دليل الحدوث؛ إذ القدم ينافي العدم، والعين بقسميها لا تخلو عن العرَض؛ كالحركة والسكون، وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحادث[711] حادث؛ للدليل المبَيَّن في محله من مبسوطات علم الكلام.

---

[701] س: بصحة.

[702] ر+ الأعراض الموجودة إلى الحديث؛ م– الموجودة قبل الدار الآخرة وهي بضم الدال على المشهور وحكى ابن قتيبة وغيره كسرها وهي من الدنوّ لدنوّها وسبقها الدار الآخرة وهي مؤنث أدنى وصحة الإخبار عنها بحديث وإن كان مذكرًا لأن فعيلا بصحة الإخبار به عن المذكر والمؤنث.

[703] ت: أسباب.

[704] م: تتخذ.

[705] ت: فعول.

[706] س: أعني؛ س ر– إلى.

[707] س: المتكلمون.

[708] ت– بنفسه.

[709] س+ والعين إما مفرد وهو الجوهر وإما مركب وهو الجسم وكل من العرض.

[710] م: الأول.

[711] ر: الحوادث.

وذهبت[712] الفلاسفة إلى قِدَم السماوات بموادّها وصورها وأشكالها، وقِدَم العناصر بموادّها وصورها، لكن بالنوع، بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة، وعلَّلوا ما ذهبوا إليه من ذلك بأن الإيجاد لا من أصلٍ مُحالٌ في الشاهد، فكذا في الغائب. ونقل الشارح عن الدهريّة[713] القول بقِدَم الهيولي خاصة، وأن سائر العالم مُحدَث منها للتعليل المذكور. وأجيب بأن الله تبارك وتعالى قادر على إيجاد المعدوم وإعدام الموجود، فلا استحالة[714].

[58] وللجناتِ والنيرانِ كونٌ عليها مَرَّ أحوالٌ خَوَالِ[715]

الضمير في "عليها" يرجع إلى الجنات والنيران، و"مَرُّ" مصدر بمعنى: اجتاز، وهو مرفوع بالابتداء مضاف إلى "أحوال" جمع حَوْل، وهو السُّنة، والخبر عنه "عليها"، وخوالٍ: جمع خال، أي ماض، صفة "أحوال".

ومعنى البيت:[716] للجنان والنيران وجود[717] الآن وفيما قبل ذلك من الزمان، أي: فيجب اعتقاد ذلك؛ للنصوص الدالة على ذلك، نحو: {أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ} [آل عمران، 133/3]، {أُعِدَّتْ لِلْكَفِرِينَ} [البقرة، 24/2]، وقصة آدم وحواء عليهما السلام[718]، في إسكانهما الجنة وإخراجهما منها، وغير ذلك مما يفيد لكثرة القطع بذلك. وهذا هو الذي عليه جمهور المسلمين، ومنهم بعض المعتزلة.

---

[712] ر: وذهب.

[713] الدهرية: وهم الذين أنكروا وجود الله، وزعموا أن الأشياء كانتْ بلا مكوِّن، **الملل والنحل** للشهرستاني، 2/ 3.

[714] ت- فلا استحالة.

[715] س: خوالي.

[716] س+ أن.

[717] س: الجنان والنيران موجودتان.

[718] س- عليهما السلام؛ م- و.

وزعم أكثر المعتزلة أنهما يخلقان يوم الجزاء، وهو يوم القيامة؛ لأن خلقهما قبل ذلك لا فائدة فيه. وأجيب بالمنع؛ إذ الجنة[719] دار نعيم أسكنها تعالى من يوحّده ويسبّحه بلا فترة من الحور والولدان والطير، فهذه[720] فائدة ترجع إلى غيره تعالى.[721]

[59] ولا يَفنى الجحيمُ ولا الجِنَانُ [722] ولا[723] أهلوهُما أهلُ انتقالِ

مذهب أهل السنة أن الجنة والنار لا تفنيان[724] ولا يفنى أهلوهما ولا ينتقل عنهما أهلوهما[725] إلى مكان آخر غيرهما؛ لقوله تبارك وتعالى في حق أهل الجنة: {لَهُمْ أَجْرٌ [و22] غَيْرُ مَمْنُونٍ} [الإنشقاق، 25/84]، أي: غير مقطوع، وفي حق الفريقين: {خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا} [الأحزاب، 65/33]. وذهبت الجهمية إلى أنهما يفنيان وينتقل أهلوهما منهما، قالوا: لأن بقاءهما يؤدي إلى شركة الباري تبارك وتعالى في صفة البقاء، فإذا فنيتا انتقل أهلهما منهما لا محالة. ونُقِلَ عنهم القول بفناء أهلهما أيضًا لما ذكروا، ورُدّ بأن لا شركة؛ لأن بقاء الباري أزلًا وأبدًا، ولا [658]كذلك هما لأنهما حادثتان موجودتان[726] بعد العدم.[727]

---

[719] ت: هي.

[720] ت: بهذه.

[721] ت+ والله اعلم.

[722] ر: الجنان.

[723] س: وما

[724] ت س: يفنيان.

[725] م ت: أهلوهما عنهما.

[726] س: حادثان محدثان.

[727] ت+ والله تعالى أعلم بالصواب.

[60] وذو الإيمانِ لا يبقى مُقيماً بشؤمِ الذَّنْبِ في دارِ اشتعالِ

المراد بالذنب المذكور: الكبائر، بقرينة وصفه[728] بالشؤم، وبدار الاشتغال بالغين المعجمة: النار، وقيل لها ذلك لاشتغال أهلها بالتضرع والدعاء والندامة، ولاشتغالها هي وما فيها من الحيات والعقارب بأبدان[729] أهلها، أعاذنا الله تبارك وتعالى من ذلك بمَنِّه[730] وكرمه.

اعلم أن مذهب أهل السنة أن المؤمن لا يُخلَّد في النار، وإن عمل الكبائر ومات بغير توبة؛ لقوله تبارك وتعالى: {وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ} [التوبة، 82/9]، وقوله تبارك وتعالى: {إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا} [الكهف، 107/18]، ولحديث[731] أبي ذر في **الصحيحين**: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ما من عبد قال: لا إله إلا الله، ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة»، قلت: وإن زنا وإن سرق؟ قال: «وإن زنا وإن سرق»[732] الحديث، إلى غير ذلك من ا لأدلة على كون المؤمن من أهل الجنة، مع ما سبق من الأدلة[665] على أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الإيمان، ولا يمكن دخول[733] الجنة قبل دخول النار[734] ثم يدخل النار؛ لأنه باطل بالإجماع، فتعين الخروج من النار[735].

وخالفت المعتزلة والخوارج في ذلك، بناء على ما ذهبوا إليه من خروج العبد بالمعصية عن الإيمان.

---

[728] ت: وصفت.

[729] س: بإيذاء.

[730] م ر: يمنه.

[731] م: الحديث.

[732] **صحيح البخاري**، الجنائز 1؛ **صحيح** مسلم، الإيمان 153.

[733] ت- بها.

[734] س- قبل دخول النار.

[735] س: النار.

[61] **لقدْ ألبستُ للتوحيدِ نَظْماً بديعَ الشكلِ كَالسِّحْرِ الحَلَالِ**

لام التوحيد لام التوكيد، ففي **المغني**: أن من أنواع لام التوكيد اللام[736] الزائدة الداخلة بين الفعل المتعدي ومفعوله؛ كقوله:

ومَنْ يكُ ذا عُودٍ صَليبٍ رَجَابِهِ[737] ليكسِرَ عُودَ الدَهر فالدهرُ كاسرهُ

أي: ألبست التوحيد، والتوحيد تقدَّم معناه أوائل هذا التوضيح، ومراده به[738] هنا ما في هذا الكتاب منه؛ إطلاقًا للبعض على الكل. و"نظمًا": مفعول به، والمراد به المنظوم، وهو الكلام المقَفَّى الموزون على سبيل القصد. شبَّه النظم[739] بالإلباس [ظ23] والمنظوم بالملبوس مجازًا؛ لأنه زينة الكلام، كما أن الإلباس زينة اللابس، و"بديع الشكل" صفة لـ "نظمًا"، أي: نظمًا بديعًا شكله، والبديع: هو الغريب في صورته، و"الشكل": هيئة تَعرِضُ للشيء بواسطته[740] إحاطة حد[741]. والسِّحر[742] :قال العلامة العز[743] ابن جماعة: هو عند الحكماء قوة في النفس تتأثر عنها الأشياء من غير استعانة بعزيمة ولا غيرها. انتهى. وعرَّفه في **شرح المقاصد**: إظهار أمر خارق للعادة من نفسٍ شريرةٍ خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعليم والتعلم. وقال الإمام الرازي في **تفسيره**: لفظ السِّحر في عرف الشرع مختصٌّ بكل أمر[744] يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع، وإذا أُطلِقَ ذُمَّ فاعله، وقد يستعمل[745] مقيَّدًا فيما

---

[736] م ر- اللام.

[737] س: رحاته

[738] س- به.

[739] م: الناظم.

[740] م: بواسطة.

[741] س: حدث.

[742] ت- السحر.

[743] ر- العز.

[744] س: أثر.

[745] س: يدخل.

يُمدَح ويُحمَد؛ كقوله[746] عليه أفضل الصلاة والسلام: «إن من البيان لَسِحرًا»[747]، أي: بعض البيان سحر؛ لأن صاحبه يوضح الشيء المُشكِل ويكشف عن حقيقته بحُسن بيانه[748]، فيستميل القلوب[749] كما تُستَمال بالسِّحر. ووجه تشبيه النظم بالسحر: استجلاب كلٍّ[750] منهما القلوب بالمحبة.

وفي هذا البيت من البديع: الاستعارة، والاحتراس بوصفه للسِّحر بالحلال، فإن الاحتراس عند علماء البديع هو: أن يأتي المتكلم بمعنى يتوجه عليه فيه دَخْلٌ[751]، فيفطن[752] له، فيأتي بما يُخلِّصه من ذلك.[753]

[62] يُسَلِّيْ القلبَ كالبُشرى بِرَوْحٍ وَيُحْيِي الرُّوْحَ كالماءِ الزُّلَالِ

المراد بالقلب: الشكل الصنوبري، لا اللطيفة القائمة به[754]، وهي البصيرة[755]، وتسليته: تفريحه[756]. والبشرى: البشارة، وهي: الخبر السَّارّ، سُمِّي بشارة لتغيُّر[757] البشرة به. و"رَوْح" بفتح الراء: الراحة، وهو[758] مرتبط بـ "يُسلي"، أي :لا ينال القلبَ به مشقّةٌ وتعب، بل راحة وطرب؛ لكون لفظه نظامًا باهرًا،ومعناه[759] تامًّا ظاهرًا. والرُّوح بضم الراء: جوهر نُورانيٌّ

---

[746] م ر: لقوله.

[747] **الصحيح البخاري**، النكاح 48.

[748] س: بيان.

[749] س: القلب.

[750] ت: لكل.

[751] س: دخول.

[752] س: فيتفطن.

[753] ت: والله أعلم بالصواب.

[754] س– به.

[755] س+ القلبية.

[756] س: وتسليته

[757] م: بشارة التغير.

[758] ر: وهي.

[759] ت– تاما ظاهرا والروح بضم الراء جوهر نوراني له سريان في البدن.

له سريانٌ في البدن كسريان ماء الورد في الورد. والزُّلال: المراد به الماء العذب الصافي، أي: يكون هذا النظم سببًا لحياة الروح عن ممات الجهالة، كما أن الزلال سبب لحياة من بقي به[760] رَمَقٌ،أي: لتقويتها إذا شربه[761].

وبين "الرُّوح" و"الرَّوح" من البديع[762] جناس التحريف، وهو [763] ما اتفق ركناه في أعداد الحروف وترتيبها واختلفا في الحركات.

[63] **فخُوضوا فيهِ حفظاً واعتقاداً تنالوا جِنْسَ[764] أصنافِ المَنَالِ** [و23]

الخوض: الشروع، من: خاض الماء؛ إذا مشى فيه، ففيه استعارة يصح كونها مرشَّحة بقوله في البيت قبله: "كالماء". والاعتقاد: المراد به جزم القلب وربطه على الشيء المُعتَقَد. والمنال: العطاء.
والمعنى: اشرعوا[765] في هذا النظم حفظًا له غير مقتصرين على المطالعة والمقابلة المجرَّدة، واعتقادًا لِحقِّيّة ما فيه غير ظانّين[766] له ولا شاكّين فيه، أو غير مُستَخِفّين به ولا محتقرين له، تبلغوا جنس أصناف العطاء من الله تبارك وتعالى في الدنيا والعقبى.

وفي البيت من البديع: الاستعارة المرشّحة كما تقرر.[767]

---

[760] ت: منه.
[761] س: ما إذا شربت.
[762] س– من البديع.
[763] ت: من.
[764] س: جنس.
[765] ت: أسرعوا.
[766] ر: طاعنين.
[767] ت+ والله أعلم.

[64] **وكونوا عَوْنَ هذا العبدِ دَهْراً بِذِكْرِ الخيرِ في حالِ ابتهالِ**

العون: المعين، وهو المساعد، وأراد بالعبد نفسه كما تقدم له أول النظم، و"هذا": اسم يشار به إلى الحاضر أو مَن في حكمه، وأشار به إلى ذاته رحمه الله تبارك وتعالى. والدهر: المراد به العصر والزمان، وقد يُطلق على قطعة منه، ونصبُه على الظرف، أي: أعينوا هذا العبد في حال تضرُّعكم إلى مولاكم سبحانه وتعالى في الدهر كله أو في بعض منه بذكر الخير له من الدعاء والاستغفار ونحو[768] ذلك، فقوله: "بذكر" مرتبط بـ "عون"، و"في حال" مرتبط[769] بـ "ذكر".

[65] **لعلَّ اللهَ يعفوهُ بِفَضْلٍ ويعطيهِ السعادةَ في المآلِ**

"لعل" للترجي، والعفو: الصفح وترك المؤاخذة، والمحفوظ تعديته بـ عن، يقال: عفوت عنه، والمآل بالهمزة والمد: المرجع والعاقبة، والمراد به الآخرة؛ إذ لا سعادة إلا سعادة الآخرة، فنسأل[770] الله سبحانه وتعالى[771] سعادة[772] المآل، وصلاح الأحوال، برحمتك يا أرحم الراحمين.[773]

---

[768] م: ونحوه.

[769] س- مرتبط.

[770] م- نسأل.

[771] س+ بمنّه وكرمه أن يرزقنا.

[772] س- الآخرة فنسأل الله سبحانه وتعالى بمنّه وكرمه أن يرزقنا سعادة.

[773] م- برحمتك يا أرحم الراحمين.

[66] وإنّي[774] الدهرَ أدعو كُنْهَ وسعي[775] لِمَنْ بالخيرِ يومًا قَدْ دَعَا لِي

أراد بالدهر هنا: العمر والعصر[776]، ونصبه فيهما على الظرفية، أي: أدعو الله جميع عمري أو في العصر، ويحتمل أن يريد بالدهر: الله تبارك وتعالى، ففي الصحيح[777] مرفوعًا: «لا تسبوا الدهر؛ فإن الله هو الدهر»، كذا قال بعضهم، وهو بعيد، وعليه فنصب "الدهر" على المفعولية، وقدِّم للاختصاص، أي: أدعو الله تبارك وتعالى لا غيره. والكنه: الغاية، والوُسع بضم الواو: الطاقة، أي: إني أدعو الله تبارك وتعالى غاية طاقتي لمن دعا لي يومًا من الأيام بخير.

وفي البيت من أنواع البديع: التورية في "الدهر" على الاحتمال المذكور، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب، وإليه أفوِّض أمري المسلم الإسلام. والله أسأل[778] أن يُجزِلَ للناظم وكاتبه وقارئه[779] من فضله العظيم[780] ثوابه، ويوفيه من إحسانه[781] العميم حسابه، وأن يختم لنا ولأحبابنا[782] ولأصحابنا بالخير، وأن يجمعنا[783] في دار رحمته في جنات النعيم، إنه قريب سميع عليم، والحمد لله وحده وصلى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا أبدًا دائمًا إلى يوم الدين. [ظ24]

---

[774] س: فإني.

[775] س: كل وقت.

[776] م: أو العصر.

[777] س: الصحيحين.

[778] س: وهو سبحانه المسؤول.

[779] م- وكاتبه وقارئه.

[780] س- وكاتبه وقارئه من فضله العظيم.

[781] ت+ من فضله وإحسانه.

[782] م ت+ بالحسنى.

[783] ت+ في مستقر رحمته الأسنى، آمين آمين آمين و الحمد لله وحده وصلاته وسلامه على خير خلقه محمد وآله وصحبه.

ÖZGEÇMİŞ

Ad ve Soyad: Okan DEMİR

Eğitim:

2014–2019 İslami İlimler Lisans, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Türkiye

2019–2024 Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye