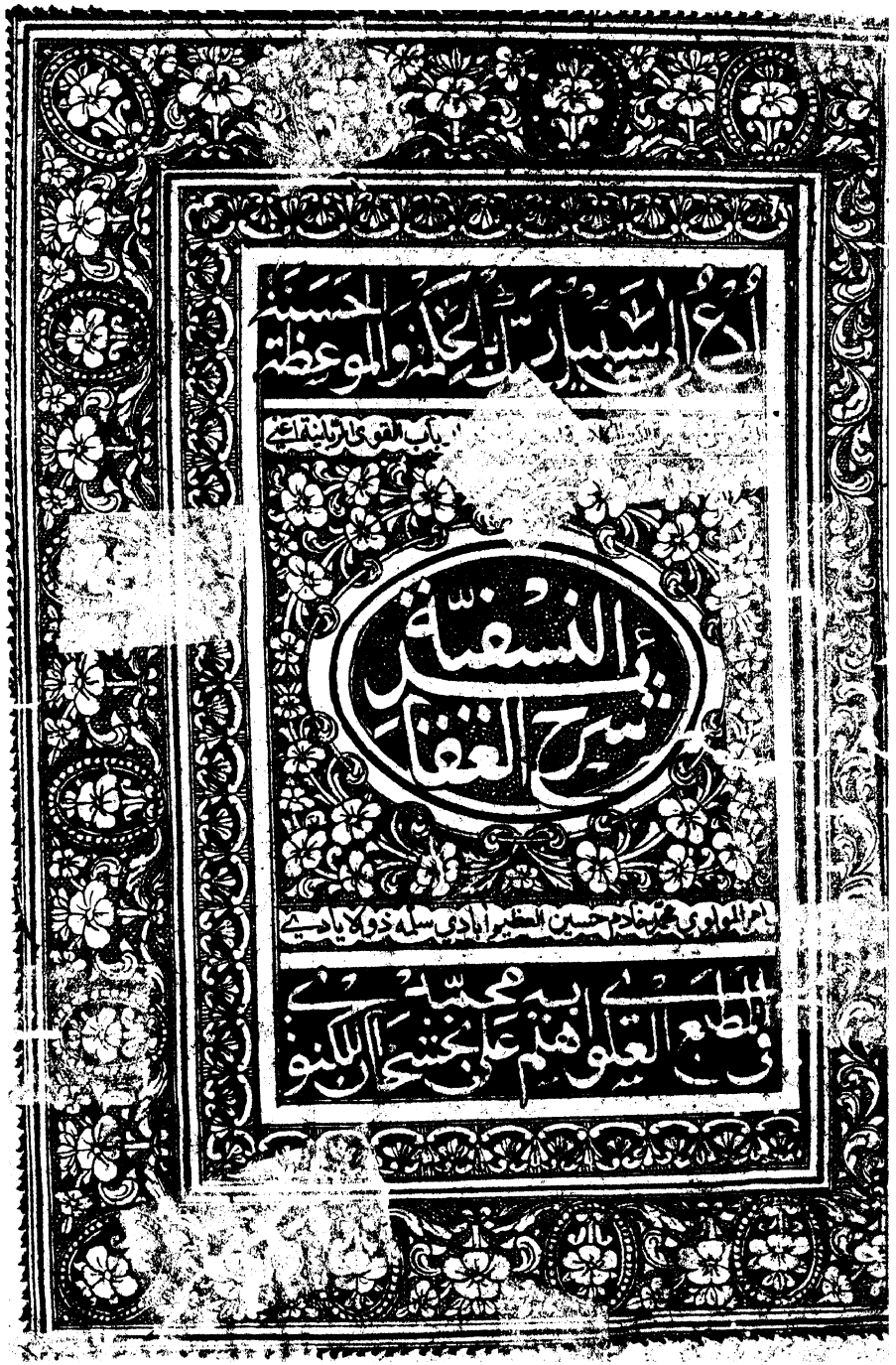
UNIVERSAL
LIBRARY
OU_232437
UNIVERSAL
LIBRARY


ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
باب الفوائد والزيادة على
النسفية
شرح العقائد
تأليف العلامة المحقق المدقق سعد الملة والدين مسعود بن عمر التفتازاني
تغمده الله برحمته وأسكنه بحبوحة جنته آمين
بمطبع العلوم الاسلامية المحمدية
في مطبع العلوم الاسلامية على بخش الكتبي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس عن شوائب النقص وسماته والصلوة على نبيه محمد وآله الذين هم مظاهر الحق ومجاليه وبعد فان علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام النبجي عن شوائب الاوهام وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام قدوة علماء الاسلام حسام الملة والدين عمر النسفي على اتم درجة في هذا المرام يشتمل من الحقائق على غرر الفرائد ودرر الفوائد في ضمن فصول هي قلائد على جواهر واصداف واتساق وعقود على نحور الحقائق جواهر ونفوس مع غاية من الاتساق والترتيب ونهاية من حسن التنظيم والترتيب مع قلة الكلمات ان شاء الله تعالى

شرح التنقيح مجلاة تبين بعض اشكالاته وتشير مطويات ونظم منوناته مع توجيه للكلام

في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح وتحقيق المسائل عند تقرير وتدقيق الدلائل

اشرح تحرير وتقرير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوائد مع نجح بديع وطرز

الشيخ المتعال عن الاطالة والاملال وتجافيا عن طرفي الاقتصاد

الاطناب والاخلال الله الهادي الى سبيل الرشاد والمسؤول لنيل العصمة

والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما تعلق بكيفية

العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد

والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لمباحثها والامن جهة

الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا لليها وبالثانية علم التوحيد

والصفات لما ان لذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل

من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اصفاء امور بهم كثيرة

صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات

وتمكنهم من المراجعة الى الثقات المستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا

وفصولا وتقرير مقاصدهما فرادا واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين

والبغي على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت

الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بانتظام

والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب

الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع
والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموها بما يفيد معرفة الاحكام
المبحوث عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا فى افادتها الاحكام
باصولى الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها التفصيلية بالكلام لان عنوان الى مباحثه
كان قولهم الكلام فى كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها
نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن
ولانه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق
للفلاسفة ولانه اول ما يجب من العلوم التى انما تتعلم وتعلم بالكلام فاطلق
عليه هذا الاسم لذلك فخص به ولم يطلق على غيره تمييزا ولانه انما تحقق
بالمباحثة [illegible] بجانبين وغيره قد تحقق بمطالعة الكتب والتامل
ولانه [illegible] فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين
والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما
يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لاتباينه على الادلة القطعية
بالتوحيد اكثر بالادلة السمعية كان اشد العلوم تاثيرا فى القلب وتغلغلا فيه
فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء وعظم خلافهم اياه
مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف
لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فى باب

باب العقائد وذلك لان رئيسهم واصل بن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصري

حمد الله يقرّ ان من ارتكب الكبيرة وليس بمؤمن ولا كافر وثبت المنزلة بين المنزلتين

فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد

بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه ثم انهم

توغلوا في علم الكلام وشبّثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الاصول والاحكام وشاع بدعهم

فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي ما قول

في ثلثة اخوة مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول في الجنة

والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب فقال الاشعري فان قال الثالث

يا رب لم اسبّبني صغيرا ولا بقيتني الى ان اكبر فاوسبك والمطيع فادخل الجنة فماذا يقول

الرب فقال يقول الرب اني كنت اعلم انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان

الاصلح لك ان تموت صغيرا فقال الاشعري فان قال الثالث يا رب انت اعلم لم لم تبقني صغيرا لكي

فلما دخل النار فماذا يقول الرب فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه

بابطال رأي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة ثم

لما نقلت الفلسفة عن اليونانية الى العربية وخاض فيها الاسلاميون وحاولوا التوفيق

فيما خالفوا فيه الشريعة خلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدهم فيتمكنوا من ابطالها

ثم لما رأى الى ان ادرجوا في مقدمات الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد

عن الفلسفة لو كان اشتمالها على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة

لكونه اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلومات العقائد الاسلامية

وغاية الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيدة اكثرها بالادلة

السمعية ونقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للتعصب في الدين

والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يعنيه

اليمين غوامض المتفلسفين والافكيف بحصول المنع عما هو اصل الواجبات واساس

المشروعات ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود

الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم الانتقال منها الى سائر السمعيات ناسب تقديم الكتاب

بالتبنيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها التي يتوصل بذلك الى فهم

ما هو المقصود الاهم فقال قال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال

والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على فلك ويقابله الباطل او المحال

الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة حتى يقابله الكذب وقد فرق بينهما بان مصابقة

تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم نعني صدق الحكم مطابقته

للواقع ومعنى حقيقة مطابقة الواقع اياه حقائق الاشياء ثابتة حقيقة اي

وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك

والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان ماهية

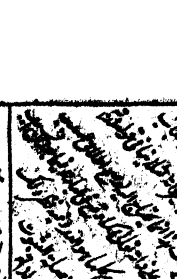
الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية مع قطع النظر عن ذلك

ماهية والشيء عندنا هو الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ

الفاظ متردفة معناها بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء
يكون لغوا اجيب قولنا الامور الثابتة ثابتة علم ان الواجبات المعتقد حقائق
الاشياء وتسميته بالاسماء بين الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة
في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا كلام مفيد محتاج الى البيان
ليس بمثل قولك الثابت ثابت ولا بمثل قولنا انا لا نعلم وشعري شعري على
ما لا يخفى وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشيء
مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان فانه اذا اخذ من حيث
انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان
تلك لغوا والعلم بها اي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها
متحقق وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق والجواب ان المراد
الحجة من الدليل على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا
بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم
انها اوهام وخيالات باطلة ومنهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها
ثابتة للاعتقاد حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما
فقديم او حادثا فحادث ومنهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته
ويزعم انه شاك في انه شاك ولهم جرا الى اللاادرية ولنا تحقيقا انا نجزم
بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والمراد انه ان

لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم
فقد ثبت شئ من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما تم على العنادية
قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاصول يرى الواحد اثنين
والصفراوي قد يجد الحلو او منها بديهيات وقد تقع فيها اختلافات وتعرض فيها
شبهة يعتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات فسادها بفسادها
ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لسبب جزئي لا ينافي
الجزم بالبعض لانتفاء اسباب الغلط والاختلافات في البديهي لعدم الالف والعقاد
في التصور لا ينافي في البداهة وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافي حقية بعض
النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا مع اللاادرية لانهم للعناد
بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعديهم بالند ليعترفوا او كبيرقوا او سوفسطا
اسم للحكمة المتوهمة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة والطا معناه المزخرف
والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلا سوفا اي محب الحكمة
واسباب العلم وهو صفة تجلى بها المذكور لمن قامت هي اي تقتضي وتظهر ما يذكر به
ويكفي ان يتعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشتمل ادراك الحواس وادراك العقل
من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا
لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس مبنيا على عدم التقييد بالجزم
بناء على انها لا نقائض لها على ما زعموا لكنه لا يشتمل غير اليقينيات من التصديقات

من التصديقات هذا ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يليق للظن
لان العلم عندهم مقابل للظن والخلق اي المخلوق من الملك والانس والجن
بخلاف علم الخالق تعالى فانه ذاته لا بسبب من الاسباب ثلثة الحواس السليمة
والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء وجد الضبط ان السبب ان كان من خارج
فالخبر الصادق والا فان كان آلته غير مدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب الموجب
في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل
والسبب الظاهري كالنار للاحراق جوابه العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات
وطرق في الادراك والسبب المقتضي في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم عقيب بطريق جري
العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلثة بل ههنا اشياء
اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل يعني ترتيب المبادي والمقدمات
فلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الغفلة
فانهم لما وجدوا البعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي
لاشك فيها سواء كانت من في وعي العقول او غيرهم جعلوا الحواس اسبابا لها كان
معظم العلوم الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يشتغلوا بالحواس
الباطنة المسماة بالحس المشترك والخيال والوهم وغيرها لكونها متعلق لهم عرفوا قليلا
الحدسيات والتجربيات البديهيات النظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه
سببا ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب



مقدمات لجعل المتعلم بان انا جوعا وعطشانا وان الكل اعظم من الجزء وامثال ذلك المشهور بين الجميع

نور القمر مستفاد من الشمس وان السفوف يا مسهل وان العالم حادث هو المعقول فان كان

في البعض استعانة من الحس فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة خمس بالحصر

ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التي نبهنا الغافل عنها فقد قام

دليلنا على الاصول الاسلامية السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر

الصماخ تدرك بها الاصوات بطرق وصول الهواء التكييف بكيفية الصوت الى

الصماخ يعني ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك والبصر وهي قوة

مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتاديان الى

العينين تدرك بها الاضواء والالوان والاشكال المقادير والحركات والحسن

والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العين تلك القوة

والشم وهي قوة مودعة في الزائدتين النابتتين في مقدم الدماغ الشبيهتين

بحلمتي الثدي تدرك بها الروائح بطرق وصول الهواء التكييف بكيفية الى الرائحة

الى الخيشوم والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك

بها الطعوم بخالط الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم وصولها الى العصب

واللمس وهي قوة منبثة في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة

واليبوسة وغير ذلك عند التماس والاتصال وكل حاسة منها اي من الحواس الخمس

توقفاني يطلع على ما وضعت له اي تلك الحاسة له يعني ان الله تعالى قد خلق

كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذائقة والذوق للطعوم
والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى مما ذكر بل يجوز ذلك فيها خلافا
بين العلماء والحق الجواز بمعنى ان في كل منها يخلق الله تعالى من غير تاثير للحواس
فلا يمتنع ان يخلق الله تعالى علما او تصديقا في الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل الميت
الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا فلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق
والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان والخبر الصادق الى المطابق للواقع
فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج فطابقه تلك النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه
فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد يقال ان يعني
الاخبار من الشيء على ما هو به او لا على ما هو به اي الاعلام بنسبة تامة تطابق
الواقع او لا تطابقه فيكونان من صفات المخبر ومن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر
الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة على نوعين احدهما
الخبر المتواتر سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو اي الخبر
الثابت على لسنة قوم لا يتصور تواطؤهم اي لا يجوز العقل تواطؤهم اقتضى على الكذب
ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري
كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية تحصل
على الملوك في الازمنة الاول اقرب وان كان البعد ههنا امران احدهما
ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجوده

وقد اورد ان ليس الا الاخبار والثاني ان العلم الحاصل بخبر غير ضروري وكذلك لا يحصل
المتواتر ١٢ غير المستند الى الحس
للمستدل غير حتى نصبيان الذين لا اهتداء لهم الى العلم بطرق الاكتساب تمييز
المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بابيدين بحيث
عليه السلام فتواتره ممنوع فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى
الظن لا يوجب اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الجميع
لانه لنفس الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة
الحبل المؤلف من الشعرات فان قيل الضروريات لا تقع فيها التفاوت والاختلاف
ملحقة في المقام الثاني ١٢ منه
ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود سكندر والتواتر
قد انكرت افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة قلنا هذا ممنوع
اي جماعة من عبدة الاصنام عندنا وفي بعض النسخ وغيرهم وفي بعضها
بل قد يتفاوت انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة
والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه كثيرة
وعناداً كالسوفسطائية في جميع الضروريات والنوع الثاني خبر الرسول
المؤيد اي الثابت رسالته بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله تعالى الى
الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق
للعادة تصدب اظهار صدق من ادعى انه رسول الله تعالى وهو اي خبر الرسول
الا في ان ما الموصولية ١٢ منه
يوجب العلم لاستدلالي اي الحاصل بالاستدلال اي المنتهي في الدليل وهو الذي
يكون التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وقيل قول مؤلف من

من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم والعلم
الثاني في قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع وامّا قولهم الدليل هو الذي يلزم
من العلم بالعلم بشيء آخر فباطل الثاني اذ حينئذ لا يكون العلم بالصانع دليلا لانه لا يلزم
من العلم بالعلم بشيء آخر العلم بذلك الشيء والا لكونه سببا للعلم فلقطع بان من ادعى
تعالى المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام
واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال
واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمون
والعلم الثابت بذلك اي بخبر الرسول يضاهي اي يشابه العلم الثابت بغيره
كالحسيات والبديهيات والمتواترات في المتيقن اي عدم احتمال النقيض في الشابه
اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم
للثابت والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط
فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول ان سمع من فيه او قوته
عنه فذلك وبغيره ذلك ان امكن والمخبر الواحد قد نعلم لقيد العلم بعرض
الشبهة في كونه خبر الرسول فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من
في رسول الله صلى الله عليه وسلم كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو
حكم سائر المتواترات والمحسيات فلا يستدل لنا قلنا العلم الضروري في المتواتر
هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار
به وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك

الثالث كونها كلام الرسول صلى الله عليه وسلم والاستدلال بها لعلم مضمونه وثبوت

مدلوله مثلا قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول

عليه السلام وهو ضروري ثم علم مناسبة بحسب ان تكون البينة على المدعي وهو الا

فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله

تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب

كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد بالخبر خبر يكون سببا

للعلم لعامة الخلق بمجرده كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين

بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة

الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع

في حكم المتواتر وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على

كون الاجماع حجة قلنا كذلك خبر الرسول عليه السلام ولهذا جعل اصلا فيها

واما العقل وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعني بقولهم

غريزة يتيقنها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر تدرك به

الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة فهو سبب للعلم ايضا

بصريح ذلك لما فيه من خلاف السنية والملاحدة في جميع النظريات وبعض

الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب

ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان

ان قلت ما ذكرتم استدلال على النظر بنظر العقل ففيه اثبات الشيء بنفسه فيتناقض فان زعموا انه
معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا ولا يفيد فلا
يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه
خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات النظر
بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور في الادراك
فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار
وشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر
كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة
وليس ذلك بخصوصيته هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر
صحيح مقرون بشرائطه مفيد للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق
بهذا الكتاب وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل بالبداهة
اي بادئ التوجه من غير احتياج الى تفكر فهو ضروري كالعلم بان
كل الشيء اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم
لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كالبد مثلا
قد يكون اعظم منه فهو لم يتصور معنى الجزء والكل وما ثبت منه بالاستدلال
اي بالنظر فيه تحصيل ما لا يعلم بالقوة الى العلم بالفعل
اي بالنظر فيه تحصيل ما لا يعلم بالقوة الى العلم بالفعل
على النظري في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا راى
ان لهذا دخانا او من المعلول على العلة كما اذا راى دخانا علم ان هناك

Marginal Persian commentary text

نار او حد يخص الاول باعم التعليل والثاني بالاستدلال فهو الكسبي اي حاصل
بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في
الاستدلاليات والاصغار وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي
اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي
ولا عكس كلا لابصار اي حاصل بالقصد والاختيار واما الضروري فقد يقال في
مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق التي يكون حاصلا
من غير اختيار للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل
بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالجواس اكتسابيا
اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال
نظهر انه لا تناقض في كلام صاحب الهداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان
ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم
بوجوده وتغير احواله والكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب
العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والنظر
العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل بادنى النظر
من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه
الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والالهام المشترك بالفكر
معنى في التعليب لطريق الفيض ليس من اسباب المعرفة بالبحث للشيء

عند اهل الحق حتی یرد به الاعتراض علی حصر الاسباب فی الثلثة
وکان الاولی ان یقول لیس من اسباب العلم بالشیء الا انه حاول التنبیه علی
ان مراده بالعلم والمعرفة واحد لکنه اصطلح علیه البعض بتخصیص العلم
بالمرکبات او الکلیات والمعرفة بالبسائط او الجزئیات الا ان تخصیص
الصحة بالذکر مما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام لیس سببا حصل
به العلم لعامة الخلق ویصلح للالزام علی الغیر والا فلا شک انه قد یحصل
به العلم وقد ورد القول به فی الخبر نحو قوله ع الهمنی ربی وحکی عن کثیر
من السلف واما خبر الواحد العدل وتقلید المجتهد فقد یفید ان
الظن والاعتقاد الجازم الذی یقبل الزوال فکانه اراد بالعلم ما لا یشملهما
والا فلا وجه لحصر الاسباب فی الثلثة والعالم ای ما سوی الله تعالی
من الموجودات مما یعلم به الصانع یقال عالم الاجسام وعالم الاعراض
وعالم النباتات وعالم الحیوان الی غیر ذلک فتشریح صفات الله
تعالی لانها لیست غیر الذات کما انها لیست عینها جمیع اجزائه
من السموات وما فیها والارض وما علیها محدث ای محدث
من العدم الی الوجود بمعنی انه کان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة
حیث ذهبوا الی قدم السموات بموادها وصورها واشکالها وقدم العناصر
بموادها وصورها لکن بالنوع بمعنی انها لم تخل قط عن صورة

Marginal commentary in Arabic and Urdu

نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى
الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله
اذ هو اى العالم اعيان واعراض لانه ان قام بذاته غير محل
والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له المصرح لان الكلام
فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل
فالاعيان مما اى ممكن يكون لا قيام بذاته بقرينة
جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان تحيزه بنفسه
غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع
لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه اى محله الذى يقومه ومعنى وجود العرض
فى الموضوع هو ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع ولهذا يمتنع
الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسه امر وجوده
فى الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ
بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه
به بحيث يصير الاول نعتا والثانى منعوتا سواء كان متحيزا كما فى سواد
الجسم او لا كما فى صفات البارى عز اسمه والمجردات وهو اى القيام
بذاته من العالم اما مركب من جزئين فصاعدا وهو الجسم او غير مركب
وهو الجوهر الفرد او لا يقبل القسمة اصلا وهو النقطة
للابد من ثلثة اجزاء التحقق الابعاد الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق

قال الشارح المحقق الاصل ان يكون ... من الاعراض ... جنسه ... احترز ... وهو ... اى الاعيان

شرح مقاصد فى

بعضهم من ثمانية اجزاء يتحقق تقاطع الاجزاء الثمانية على زوايا
قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يكون فيه بيان
لكل احد ان يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع
لفظ الجسم بازاءه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا فاحتج الاولون بانه
يقال للاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلو لا ان
تجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بتجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية
وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال
جسم الشيء اي عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو
اسم لاصفة او غير مركب كالجوهر اعني العين الذي لا
يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا وهو الجزء الذي لا يتجزأ
ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع بان المركب لا يتصور عقلا
في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من البطال الهيولى والصورة
والعقول والنفوس المجردة بيتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر
الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى
والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضعت كرة حقيقية
على سطح حتى تماسه الا جزء غير منقسم او لو ماسته
بجزئين لكان فيما خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية وانتشرها

عند المشائخ رح وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما الى نهاية لكان
(اى شارح رحمه الله)
الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر
انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي وانتفى ان
اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما انفك قبل الافتراق فالله تعالى قادر
(بل يكون الاجتماع لمشيته تعالى فاذا شاء جمع اجزاء الجسم وان تفرقت اقطارا وانما قال الاجزاء ١٢)
على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجسم
الذي تناهى عنا فيه ان امكن افتراقه لزمت قدرة الله تعالى عليه وفاء
(ذلك الجزء ١٢)
للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على
ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلوليا في المحل ليس حلول السيلان
حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان
(اى جمهورهم ١٢)
الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متالف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية
بل يقولون انه قابل للانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع
(اى بالفعل ١٢)
اجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به لا باعتبار كثرة
(من غير ان يلزم عليه قلة الاجزاء وكثرتها كما في جزء الكل ١٢)
الاجزاء وقلتها والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما الاولة النقلي
ايضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي رح في هذه المسئلة الى التوقف
فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من
(فان بعض الاجزاء لا يتجزى عند بعض ١٢)
ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة النوعي الى قدم العالم ونفي
حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبتنى عليها دوام حركات السموات

واستناع الخرق والالتيام عليها والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره
بان يكون تابعا له في الوجود او مختصا به لتعاصل التاعت بالسكوت على ما سبق
لا يخفى انه لا يمكن تعقله بدون الحمل على الوجه فان ذلك انما هو في بعض الاعراض
ويحدث في الاجسام والجواهر قيل هو من تمام التعريف احترازا عن
صفات الله تعالى وقيل لا بل هو بيان حكمه كالالوان وهو لما قيل السواد
والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة الخضاء والبواقي بالتركيب والالوان
وهي للاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم وانواعها تسعة وهي
المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة
والتفاهة ثم يحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى والروائح وانواعها كثيرة وهو
ليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ما عدا الالوان لا يعرض الا الاجسام واذا
تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث
اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد
البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداده ذلك فان القدم
ينافي العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه
بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة
ويستند الى الموجب القديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

بما المقدمة الاولى فلانها اما ان تخلو عن الحركة والسكون معا او لا تخلو عنهما فان الاعدام
الخلو عنهما فلان الجسم اذا بقي زمانين لا يخلو عن السكون في احدهما فان كان ساكنا فيما
يكون آخرا في ذلك الجزء فيه فهو ساكن وان لم يكن ساكنا فيما يكون آخرا في ذلك الجزء
في ذلك الجزء في جزء آخر فتحرك فهو ساكن في الجزء الاول متحرك في الثاني فثبت ان
في كائنين والسكون كونان في آنين في مكان واحد فان قيل
يجوز ان لا يكون ساكنا فيما يكون آخرا صلا في آن الحدوث فلا يكون
متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا ممنوع لانا نبين ان تسليم المدعى على ان
الكلام في الاجسام التي تحدوث فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار
والازمان واما حدوثها فلانها من الاعراض وهي غير باقية والمكان في
الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والملازمة
تنافيها والان كل حركة في على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو
جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز
عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت
في الازل لزم ثبوت الحوادث في الازل وهو محال وههنا ابحاث
الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع
وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة
التي تقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده

وجود في المكانات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض للان اولا وجود الجزاء
غير ظاهر على ما يجيء في المطولات الثاني ان ما ذكر لا يدل على
حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث
اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال
والاستدارات والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث
الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها الاعراض ١٢
الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من
وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او
عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى
ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية
وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة
بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في
ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الزائلة
لانه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح
الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي والجواب ان الحيز
عند المتكلمين الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينقدر فيه الابعاد
والحاصل ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد من محدث ضرورة

اشار الى بيان اللازم ١٢

قوله وجود المطلق اي الوجود الذي
فقد وجود العالم بدون قائم ١٢ منه
قوله لان الحيز من الجزئي
قلنا وجود المطلق اي الوجود المطلق
الاستقلال ولا ١٢ منه
قوله فانه يصور بتقدير ١٢ منه
قوله الماضي قائم في ذهن ١٢ منه
قوله لم يعدم شيئا ١٢ منه
قوله الوجود المطلق ١٢ منه
قوله لانه لو كان ١٢ منه

امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح يثبت ان لكل حادث والحدث علة

هو الله تعالى اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته

ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم

يصلح محدثا للعالم ومبدءا له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدء له

وقريب من هذا ما يقال ان مبدء الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا

اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدءا لها وقد يتوهم ان هذا

دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى البطال التسلسل وليس كذلك

بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو تحقق سلسلة الممكنات

لا الى نهاية لاحتاجت الى علة وهي لا يجوز ان يكون غيرها ولا جزءها

لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولغيره بل خارجا عنها فيكون واجبا

فتنقطع السلسلة ومن تصور الادلة يرى بان التطبيق وهو ان نفرض من

المعلول الاخير الى غير النهاية جملة وما قبلها بواحد مثلا الى غير النهاية

جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء

الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء

كل احد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال

وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية فتنقطع الثانية

وتتناهى ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر

بقدر متناهٍ والزائد على المتناهي بقدر متناهٍ يكون متناهيا بالضرورة

وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع

بالامتناع الوهمي فلا يرد النقض بمراتب العدد وبان تطبيق جملتان احديهما من

الواحد للانهاية والثانية من الاثنين للانهاية ولا بالمعلومات الله تعالى

والمقدورات فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان الشيء يعني

لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور

فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال الواحد يعني

ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على

ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه

بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان لامكن

بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه

امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما في نفسه اذ لا تضاد بين ارادتين

بل بين المرادين وح اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان او لا فيلزم

عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان منافيه من شائبة الاحتياج

فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا بالتفصيل

ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لم

يجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او ان يكون

المانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال أو أن يمنع اجتماع الارادتين على ارادة
الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة
جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى
لعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام
المشاهد فبجواز التعدد لا يستلزمه بجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان
الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام
فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما
بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال كلها فلم يكن احدهما
صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع اذ
لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل
ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء الثاني
في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على انتفاء الفساد في الزمان
الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم هذا بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل
للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما
في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير الآية سيجيء تمام الكلام في هذا التمثيل وقد يستشهد
على بعض الاوجه ان اصل الاستعمالين بآخره فتبع الخط القديم بهذا التصريح

تصریح بما علم التزاما او الواجب لا یکون الا حدیثا ای لا ابتداء بوجوده او لو کان
حادثا مسبوقا بالعدم لکان وجوده من غیره ضروریة حتی وقع فی کلام المصنف
ان الواجب والقدیم مترادفان لکنه لیس بمستقیم للقطع بتغایر المفهومین
واما الکلام فی التساوی بحسب الصدق فان بعضهم علی ان القدیم
لصدقه علی صفات الواجب کالاستحالة فی تعدد الصفات القدیمة انما
المستحیل تعدد الذوات القدیمة وفی کلام بعض المتاخرین کالامام حمید الدین
الضریری رح ومن تبعه تصریح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالی وصفاته
واستدلوا علی ان کل ما هو قدیم فهو واجب لذاته بانه لو لم یکن واجبا لذاته لکان
جائز العدم فی نفسه فیحتاج فی وجوده الی مخصص فیکون محدثا اذ لا نعنی بالحدث
الا ما یتعلق وجوده بایجاد شیء آخر ثم اعتراض بان الصفات لو کانت واجبة
لکانت باقیة والبقاء معنی فیلزم قیام المعنی بالمعنی فاجابوا بان کل صفة
فهی باقیة ببقاء هو نفس تلک الصفة وهذا کلام فی غایة الصعوبة فان القول
بتعدد الواجب لذاته منافٍ للتوحید والقول بامکان الصفات منافٍ
لقولهم بان کل ممکن فهو حادث فان زعموا انها قدیمة بالزمان بمعنی عدم
المسبوقیة بالعدم وهذا لا ینافی الحدوث الذاتی بمعنی الاحتیاج
الی ذات الواجب فهو قول بما ذهب الیه الفلاسفة من انقسام کل
من القدم والحدوث الی الذاتی والزمانی وفیه فضل کثیر من القواعد

وسیاتی لهذا زیادة تحقیق انشاء الله تعالی الحی القادر العلیم السمیع
البصیر الثانی المرید لان بداهة العقل جازمة بان محدث العالم علی هذا النمط
البدیع والنظام المحکم مع ما یشتمل علیه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة
لایکون بدون هذه الصفات علی ان ضدادها نقائص یجب تنزیه الله
تعالی عنها وایضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لایتوقف ثبوت الشرع
علیها فیصح التمسک بالشرع فیها کالتوحید بخلاف وجود الصانع وکلامه و
نحو ذلک مما یتوقف ثبوت الشرع علیه لیس بعرض لانه لایقوم بذاته
بل یفتقر الی محل یقوم به فیکون ممکنا ولانه یمتنع بقاؤه والا لکان البقاء
معنی قائما بها فیلزم قیام المعنی بالمعنی وهو محال لان قیام العرض بالشئ
معناه ان حیزه تابع لحیزه والعرض لایحیز له بذاته حتی یحیز غیره بتبعیته
وهذا مبنی علی ان بقاء الشئ معنی زائد علی وجوده وان القیام
معناه التبعیة فی التحیز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله
وحقیقته الوجود من حیث النسبة الی الزمان الثانی ومعنی قولنا
وجد ولم یبق انه حدث فلم یستمر وجوده ولم یکن ثابتا فی الزمان الثانی
والمعول الصیام هو الاختصاص المناسبت کما فی اوصاف الباری تعالی فانها قائمة بذات الله تعالی
ولاتحیز بطریق التبعیة المنزهة تعالی عن التحیز والمعول انتفاء الاجسام فی کل آن مشاهدة
بقاءها بتجدد الامثال لیس بما بعد من ذلک فی الاعراض لعدم تسلسلهم فی قیام العرض بالعرض

بالعرض لسرعة الحركة وبطوئها ليس بتمام اذ ليس هناشئ هو حركة واحدة هو
سرعة او بطوء بل هناحركة منصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة
وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليست السرعة والبطوء
نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات فالجسم
لانه متركب ومتحيز وذلك لامارة الحدوث وهو جوهر اما عندنا فلانه اسم للجزء
الذى لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك
قائم قالوا بوجودهم لما تركب منه الشئ وشيئه
واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا فى موضوع مجرد او كان
او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن واراد بالماهية الممكنة التى اذا
الاولى ان يقال به كما ورد بها
وجدت كانت لا فى موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا فى
موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك
مع تبادر الفهم الى المركب والمتحيز وذهاب الجسمية والنصارى الى الطلاق
اشارة الى المانع النقلى
الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل
هو التركيب
فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم
الاولى ان يقال
يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من ادلة الشرع وقد يقال ان السند والواجب والقديم الفاظ
اشارة الى مانع عدم ورود الشرع
مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم لغوية فهل يؤذن باطلاق ما يرادفه
من تلك اللغة او من لغة اخرى من وجهين احدهما فى الترادف الثانى فى اتحاد حكم المترادفين
فى الاطلاق عليه تعالى وما يلازم معناه وفيه نظر مصورا اى ذى صورة وشكل

مثل صورة انسان او فرس للان تلك من خواص الاجسام تحصيل لما يوجد

الكميات المكيفيات واحاطة الحدود والنهايات ولا محدود اى ذى حد وطرف

ولا معدود اى ذى عدد وكثرة يعنى ليس مما للكميات المتصلة كالمقادير ولا

المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر ولا متبعض ولا متجزاى ذى ابعاض واجزاء

ولا متركب منهما ما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب فما لا اجزاء

ليس ذا باعتبار تالفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا ولا ممتنا لان

ذلك من صفات المقادير والاعداد ولا يوصف بالمجانسة اى المجانسة للاشياء

لان معنى قولنا ما هو من جنس هو والمجانسة توجب التميز عن المتجانسات بفصول متقومة

فيلزم التركيب ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة

واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام لتوقف الاتصاف بالمزاج والتركيب ولا يتمكن فى مكان

لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر متوهم او تحقق ليسمى المكان والبعد عبارة عن امتداد

قائم بالجسم ونفيه عند العالمين بوجود الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لانه موجود

التجزى فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والامكان متحيز يا قلنا المتمكن

اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد او غير

ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن فى المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه

لو كيف فانا في الازل فيلزم تقدم الغير او لا فيكون محلا للحوادث ايضا
اما ان يساوي الغير او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزيا
وانه الم يكن في مكان لم يكن في جهة لاعلو ولا سفل ولا غيرهما لانها آحاد
واطراف للامكنة او تفاصيل الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شئ ولا
يجري عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن تجدد يقدر به
متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك
واعلم ان ما ذكره في التنزيهات بعضه يغني عن البعض الا انه حاول
التفصيل والتوضيح قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة
والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده فلم يبال بتكرير
الالفاظ المتراوفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه على انكار
على انها تنافي وجوب الوجود وما فيها من شائبة الحدوث والامكان
على ما اشرنا اليه لاعلى ما ذهب اليه المشائخ من ان معنى العرض بحسب اللغة
هو ما يمنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن
غيره بدليل قولهم هذا الجسم من ذلك وان الواجب لو تركب
فاجزاءه اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم
النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال
والمقادير والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها دون البعض

في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص يدل

تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات

كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها فيها صفات نقصان لا دلالة لها

على ثبوتها لانها ممكنات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال

الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبهة

الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح

وبان كل موجودين فرضا لابد ان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او

منفصلا عنه مباينا في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم

فيكون مباينا للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا

والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس

والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص

الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او يؤول

بتاويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين

وجذبا للضعيف المقاصر عن وسلوكا للسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء

اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما اذا اريد

بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اي يقوم كل واحد

منهما ما يقوم له الآخر فلان شيئا من الموجودات الا يسد مسد في شيء من

شرح عقائد نسفي

٣٤

من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغيرهما اجل فوق علمنا

في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منا موجود عرض

وعلم محدث وجائز الوجود ويتجدد في كل زمان خلوا شتنا العلم صفة لله تعالى

لكان موجودا وصفة قديمة وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا

يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه فقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت

بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة

وقال الشيخ ابو المعين رح في التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول

بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب

وان كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعري من انه لا مماثلة

الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي عم قال الحنطة بالحنطة مثلا

بمثل مع ان الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات

والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة

من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام

صاحب البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما من

جميع الوجوه يرفع التعدد وكيف يتصور التماثل ولا يخرج عن علمه

يمثل ان يراد به الاشتراك في جميع الاوصاف الكائنة

ولا قدرته شيء لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار

الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة

هو كل شيء عليم وعلى كل شيء قدير للكما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم
الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والمعتزلة انه لا يعلم ذاته والنظام انه
لا يقدر على خلق الجهل والقبح والمشبهة انه لا يقدر على مثل مقدور العبد
وغاية المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد وله صفات لما ثبت
من انه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى
على مفهوم الوجيب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت
مأخذ الاشتقاق له فثبتت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك للكما يزعم المعتزلة انه
عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بنبغي ان تولنا اسود لا سواد له
وقد لطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود
علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من
جملة الكيفيات والملكات الصارح به مشائخنا من ان الله تعالى حي له حيوة ازلية ليست
بعرض ولا تحتمل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا يحتمل البقاء ولا
ضروري ولا مكتسب كذا في سائر الصفات بل النزاع في انها كالعلم منا علما
هو عرض قائم بزائد عليه حادث مثل علم العالم منا هو صفة ازلية قائمة به
زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة زعموا ان

ان صفاته عين ذاته يعني ان ذاته ليسي باعتبار التعلق بالمعلومات عالما
مرجعه الى نفي الصفات يسمى حصولي بحثا بجما وذرا نتهاء من الادلة بحجت لا
وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد
من المحالات ١٢
في القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات
القديمة وهو غير لازم ويلزم كم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا
وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته
الى غير ذلك من الحالات اذ ليست لا كما يزعم الكرامية من ان له
صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته قائمة بذاته ضرورة
دليل الشيخ ١٢
انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم
بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته
ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لانها
موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى
وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في
كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتاخرين من ان واجب الوجود
كلام حميد الدين ١٢
بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة
العلم والقدرة والسمع والبصر والارادة والكلام والتخليق والحيوة ١٢
من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله وهي
كالبقاء والوحدة والعينية ذي الوجه ١٢ حنيد
لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا
غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والمنصاري وان لم اعثر حوا

ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها

بالقدرة والتغاير ة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم اشياء هي الوجود
والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم
العلم قد انتقل الى بدن عيسى فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت
ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى
جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة
الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء
لا يغاير الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات و
تعددها متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد
ذوات قديمة لا ذات وصفات وان لا يجترء على القول بكون
الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس
غيرها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مرادمن قال
واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة لذات
الواجب تعالى وتقدس وامائي نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم
الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه فليس كل قديم
الهاحتى يلزم من وجود القدماء وجود آلهة لكن ينبغي ان يقال ان
الله تعالى قديم بذاته موصوف بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء كما
يذهب اليه الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية

وبصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسر الغيرية بكونه (اي) الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال والواجب يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكر المشائخ وفيه نظر لانهم ان اراد وا بصحة الانفكاك من الجانبين التقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وعلى التقدير بن جانب احد لزمت الغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكر

تعالى العلم ليس بقادر فيحرف قوله ثم قيل ان التحريف فقال في وجهه ان الخالق يتقدس عن ان يتصف بالامكان المذكور في تعريف القدرة بل هو قديم واجب الوجود بالذات والقدرة من الاوصاف الجائزة ولو بالاعتبار كالاحكام ليتحقق الفرق بالمغايرة بين الصفة والموصوف اه منه

قوله ثم قيل الخ هذا بيان لاستدراك ما يقال ان الموصوف على الاول محال من القدماء فاجاب ان الممكن يتحقق قدمه باعتبار ذاته وحدوثه باعتبار صفاته اه منه

قوله فقال الخ اي الشيخ ابو القاسم الانصاري اه منه

قوله بخلاف الصفات المحدثة الخ اي كالعلم بالحوادث اه منه

قوله فان قيام الذات الخ اي كالعلم بالحوادث اه منه

قوله ذكر المشائخ اي الاشاعرة اه منه

قوله ان اراد وا بصحة الانفكاك من الجانبين التقض بالعالم الخ اي بتصور الانفكاك من الجانبين في العدم اه منه

قوله لزمت الغايرة بين الجزء والكل الخ اي بالضرورة اه منه

ممنوع استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا او العالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان بثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد بدون العشرة بدون العشرة او لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا تتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه تتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن والاخوين والاخت والمعلول بل بين الغيرين لان الغيرية من الاسمار الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا عينه بحسب الوجود وكما هو حكم سائر المحمولات بالبنية الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا لان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولان الاجزاء الغير المحمولة كالواحد

شرح قوله لانه لو قدر انتفاء الصفات مع بقاء الذات لكان ذات بلا صفات وهو محال

شرح قوله لان الصفة لا تقوم بنفسها

شرح قوله لانه لو قدر انتفاء الصفات مع بقاء الذات لكان ذات بلا صفات وهو محال

شرح قوله لان الصفة لا تقوم بنفسها

شرح قوله لانه لو قدر انتفاء الصفات مع بقاء الذات لكان ذات بلا صفات وهو محال

شرح قوله لان الصفة لا تقوم بنفسها

شرح قوله لانه لو قدر انتفاء الصفات مع بقاء الذات لكان ذات بلا صفات وهو محال

شرح قوله لان الصفة لا تقوم بنفسها

كالواحد من العشرة واليد من يد وذكر في التبصرة ان يكون الواحد من العشرة واليد
من يد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك
جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وبداهة ان العشرة اسم لجميع الافراد متناولة
لكل فرد مع اغيارها فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون
العشرة بدونه وكذا لو كان من يد غيره ولكان اليد غير نفسها هذا كلامه لا يخفى ما فيه وهو اى
صفاته الازلية العلم وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها
والقدرة وهي صفة ازلية توثر في المقدورات عند تعلقها بها والحيوة
وهي صفة ازلية توجب صحة العلم والقوة وهي بمعنى القدرة والسمع
وهي صفة تتعلق بالمسموعات والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فيدركها
ادراكا تاما على سبيل التمثل والتوهم والا على طريق تاثر حاسته ووصول هواء والا يلزم من قدمها
قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات
لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث والارادة والمشيئة وهما
عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات
بالوقوع على استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع
وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة

حواشی متعلقہ
صفحہ ۴۲ سطر ۱۲ بجرآبادی

قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله
اي ابليس بكره ولاساه ولا مغلوب ومعنى اراوته فعل غيره انه امر به
كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع
اي كيف يكون الارادة والمشية بمعنى الامر والحال انه تعالى امر كل مكلف بالايمان ولم يوجد المامور به على المعنى المذكور
والفعل والتخليق عبارتان عن صفة ازلية تسمى بالتكوين ويسمى تحقيقه
وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق والترزيق هو تكوين
مخصوص صرح باشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء
والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها
كالايجاد والاختراع
راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم
الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال والكلام وهي
صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقران المركب من الحروف وذلك
لان كل من يامر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة
او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لم يعلمه
بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا
كما اخبر عن وقوع الكتبة مع علمه بعدم وقوعها وتوهما وشكا انه في حال الامر بخبر يجد في نفسه ايجابه
الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسيا
على ما اشار اليه الاخطل بقوله شعر ان الكلام لفي الفواد وانما
جعل اللسان على الفواد دليلا فقال عمر رضي الله عنه زورت في
نفسي مقالة وكنت ارى ان صاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان

ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل
عن الانبياء عم انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة
الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع
والبصر والارادة والتكوين والكلام ولما كان في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع
وخفاء كررنا الاشارة الى اثباتها وقد مها وفصل الكلام ببعض التفصيل فقال
فهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع
اثبات المشتق للشئ من غير قيام ما خذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة
حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له ازلية ضرورة
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات
ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بفناء البعض لان
امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي
هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات
والحروف ومع ذلك فهو قديم وهو اي الكلام صفة اي معنى قائم بالذات
منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآفة التي هي
عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها
وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام
اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ قلنا

المراد السكوت والآفة الباطنية ان لا يدير في نفسه التكلم او لا يقدر
على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس
وايه تعالى متكلم بها امرا ونهيا ومخبرا يعني انه صفة واحدة تتكثر بالنسبة
الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات
فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات
بما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها
فان قيل هذه اقسام للكلام لا تعقل وجوده بدونها فيكون متكثرا في نفسه
قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما
لا يزال واما في الازل فلا اقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل
خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل
والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب
الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف
هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل
الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفه وعبث والاخبار في الازل كالطريق
المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه في
الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل
لا يجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور وصيرورته اهلا لتعلقه

شرح مقائد نسفي

لتحصيله فيكفي وجود المأمور في علم الآمر كما اذا اقدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا تتصف شيء من الامرين اذ لا ماض ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه لم يزل لا يتغير بتغير الازمان وما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث يقال والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشائخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهبت اليه الحنابلة جهلا وعنادا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وتصديا الى جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال عم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتخصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين المعتزلة والاشعرية وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا ترجم هذه المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي ودليلنا ما تقرر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويتبع

قوله فيكفي وجود المأمور في علم الآمر الخ اقول ان اراد الاشاعرة بالمأمور والمخاطبين المأمورين والمخاطبين الموجودين في الحال فلا نسلم ان تعلق الامر بهم في الازل ليس تعلقا بالمعدوم وان اراد المأمورين والمخاطبين الذين سيوجدون فلا نسلم ان تعلق الامر بهم في الازل ليس تعلقا بالمعدوم وان اراد المأمورين والمخاطبين الذين سيوجدون فلا نسلم ان تعلق الامر بهم في الازل ليس تعلقا بالمعدوم

قوله كذا بعد الوجود الخ اقول لا نسلم ان الامر بالفعل بعد الوجود ليس امرا بالمعدوم

قوله ولا مستقبل الخ اقول لا نسلم ان الامر بالفعل في المستقبل ليس امرا بالمعدوم

قوله ولا حال بالنسبة الى الله تعالى الخ اقول لا نسلم ان الامر بالفعل في الحال ليس امرا بالمعدوم

قوله لم يزل لا يتغير بتغير الازمان الخ اقول لا نسلم ان علمه لم يزل لا يتغير بتغير الازمان

قوله وما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه الخ اقول لا نسلم ان ما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم

قوله يقال والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الخ اقول لا نسلم ان القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق

قوله لما ذكر المشائخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الخ اقول لا نسلم ان القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق

قوله ولا يقال القرآن غير مخلوق الخ اقول لا نسلم ان القرآن غير مخلوق

قوله لئلا يسبق الى الفهم الخ اقول لا نسلم ان القرآن غير مخلوق

قوله ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم الخ اقول لا نسلم ان القرآن غير مخلوق

قوله كما ذهبت اليه الحنابلة الخ اقول لا نسلم ان القرآن غير مخلوق

قوله جهلا وعنادا الخ اقول لا نسلم ان القرآن غير مخلوق

قوله واقام غير المخلوق مقام غير الحادث الخ اقول لا نسلم ان القرآن غير مخلوق

قوله تنبيها على اتحادهما الخ اقول لا نسلم ان القرآن غير مخلوق

قوله وتصديا الى جرى الكلام على وفق الحديث الخ اقول لا نسلم ان القرآن غير مخلوق

قوله حيث قال عم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الخ اقول لا نسلم ان القرآن غير مخلوق

قوله ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم الخ اقول لا نسلم ان القرآن غير مخلوق

قوله وتخصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين المعتزلة والاشعرية الخ اقول لا نسلم ان القرآن غير مخلوق

قوله وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق الخ اقول لا نسلم ان القرآن غير مخلوق

قوله ولهذا ترجم هذه المسئلة بمسئلة خلق القرآن الخ اقول لا نسلم ان القرآن غير مخلوق

قوله وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه الخ اقول لا نسلم ان القرآن غير مخلوق

قوله والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف الخ اقول لا نسلم ان القرآن غير مخلوق

قوله وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي الخ اقول لا نسلم ان القرآن غير مخلوق

قوله ودليلنا ما تقرر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء الخ اقول لا نسلم ان القرآن غير مخلوق

قوله انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام الخ اقول لا نسلم ان القرآن غير مخلوق

قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم حاما استدل الامام بان
القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التاليف
والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك
فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام
في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه
تعالى متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها او ايجاد اشكال
الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقروا على اختلاف بينهم وانت خبير بان
المتحرك بمن قامت به الحركة لا من وجدها والا يصح اتصاف الباري
بالاعراض المخلوقة له تعالى والله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن
قوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا
بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروءا
بالالسن مسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار
الى الجواب بقوله وهو اي القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب
في مصاحفنا اي باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه
محفوظ في قلوبنا اي بالفاظ مخيلة مقروء بالسنتنا بحروفه الملفوظة
المسموعة مسموع باذاننا بتلك ايضا غير حال فيها اي مع ذلك ليس حالا
في المصاحف ولا في القلوب ولا في الالسنة ولا في الآذان بل هو معنى

شرح عقائد نسفي

معنى قديم قائم بذات الله تعالى يكتفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالعلم
المخيل ويكتب بنقوش واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال الله في
جوهر رضي يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا
وحرفا وتحقيقه ان الشئ وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا
في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان
وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا
القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو
من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنظومة المسموعة كما
في قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة كما في قولنا احفظت القرآن او
يراد بالاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم مس القرآن ولما كان دليل
الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب
في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اى للنظم
من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذي
هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع وذهب الاستاذ
ابو اسحق الاسفرائني وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي فمعنى
قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم
فلان فهو سمع سمعا وسمع صوتا والاعلى كلام الله تعالى لكن لما كان

واسطة الكتاب الملك على محمد عليه السلام الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى
حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف يلزم نفيه عنه بان يقال ليس
النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه
وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك
انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة
القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم
ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من
السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات
المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى
حقيقة وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع
للنظم المؤلف بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس
وتسميته باللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع
لهم في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا
كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به لو اللفظ
ومدلوله بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات
مرادهم ان القرآن اسم اللفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم فكما ذهبت الحنابلة
من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه

شرح قائد نفسي

عصام رشح قوله

ح رشح قوله

ح رشح قوله

ولكن التلفظ بالسين من بسم الله الابعد التلفظ بالباء بل اقضى الى اللفظ

القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس اللافظ من غير ترتيب

الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم

مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله

تعالى فلا ترتيب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم

احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه وهو جيد لكن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف

من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من

الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون

صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كانت كلاما ملفوظا

من الفاظ متخيلة او تقوش مترتبة واذا تلفظ كانت كلاما مسموعا والتلفظ

وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع

ونحوها لكنه يعتبر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وصفة الخالق لا تلحق

العقل والنقل على ان خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق الاسم المشتق

على الشيء من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق وصفا له قائما به اذ ليه بوجوه

الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر الثاني انه وصف زائد في

كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا لم يكن قابلا والعدول

الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير اعتبار الحقيقة

على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يؤيد
عليه من الاعراض عليه الثالث انه لو كان حادثا فاما ان يكون عن آخر
فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكوّن العالم مع انه مشاهد
ولما بد منه فيستغنى الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع
الرابع لو حدث الحادث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث او في غيره
كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم بمكوّن كل جسم حالا فيه
وكونا لنفسه والاخفار في استحالته وبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة
حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات
والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء
وبعد بعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا ومعتنا ومجيبا ونحو ذلك والحاصل
فان الذي كور في الحقيقة ليس الا اللفظ دون الذات ١٢ منه
في الازل هو مبدء التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك
والدليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة
وان كانت نسبتها الى وجود المكوّن وعدمه على السواء لكن مع
انضمام الارادة تتخصص احد الجانبين ولما استدل القائلون
بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكوّن كالضرب بدون المضروب
فلو كان قديما لزم قدم المكوّنات وهو محال اشار الى الجواب بقوله
وهو اي التكوين اكوّنه للعالم وكل جزء من اجزائه الى قوله الاول
(١٢٣)

لوقت وجوده على حسب علمه وارادته قالت المكونية ان لله الاولا بدا
والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا
تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى وصفة من صفاته
لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق قلما ان
يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل اولا فلم لا يكون
ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال من ان الاصل تعلق وجود المكون
بالمكونين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق به
فعليه نظر لان المعنى القديم والحادث بالذات على ما تقول به الفلاسفة وما
عند المكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه وجبر
تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون متحدا مع الغير
صادرا عنه ازليا بد واسه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى
مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار ودون الايجاب بدليل
لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا
بحدوثه ومن ههنا يقال ان التخصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى
الرد على من قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون بقدمها
بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونها بالغير فالحال الا ان يسلم ان الممكن لا يتصور تكونه

بدون وجود المكوّن وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان
الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين اعني الضارب والمضروب
والتكوين صفة حقيقية هي مبدء الاضافة التي هي اخراج المعدوم من
العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشائخ لكان
القول بتحققه بدون المكون مكابرة والنظار الضروري فلا يندفع بما قال
من ان الضرب عرض يستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول وحصول العالم به
من وجود المفعول معه اذ لو تاخر لا تقدم هو بخلاف فعل الباري تعالى فانه ازلي
واجب الله وام يبقى الى وقت وجود المفعول وهو غير المكون عندنا
لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول
ولانه لو كان نفس المكوّن لزم ان يكون المكوّن مكوّنا مخلوقا بنفسه ضرورة
انه مكوّن بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا من الصانع وهو محال
وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه قادر عليه مع غير ضعيف وتاثير فيه
ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه
خالق للعالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكوّنا للاشياء ضرورة
انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون
لا يكون قائما بذات الله تعالى وان لم يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر
اسود وهذا الحجر خالق للسواد اذ لا معنى للخالق والا سود الا من قام به الخلق والسواد

شرح عقائد نسفي

قوله ١٢ قوله الا من قام به الخ هذا جواب اللفظ ثلاثة في المطابقة ١٢ منه

قوله ١٣ قوله وان يصح ان يكون التكوين عين المكون انما يستلزم ان يكون خالق السواد اسودا

قوله ١٤ قوله ان التكوين عين المكون الخ المراد من كونه غيره انه لو كان عينه لما تغايرا كما هو ظاهر ١٢ منه

قوله ١٥ قوله المكون بالجر ١٢ منه

قوله ١٦ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٧ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٨ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٩ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٠ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢١ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٢ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٣ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٤ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٥ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٦ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٧ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٨ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٩ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٣٠ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٣١ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٣٢ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٣٣ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٣٤ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٣٥ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٣٦ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٣٧ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٣٨ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٣٩ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٤٠ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٤١ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٤٢ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٤٣ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٤٤ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٤٥ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٤٦ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٤٧ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٤٨ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٤٩ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٥٠ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٥١ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٥٢ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٥٣ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٥٤ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٥٥ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٥٦ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٥٧ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٥٨ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٥٩ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٦٠ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٦١ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٦٢ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٦٣ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٦٤ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٦٥ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٦٦ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٦٧ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٦٨ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٦٩ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٧٠ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٧١ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٧٢ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٧٣ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٧٤ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٧٥ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٧٦ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٧٧ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٧٨ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٧٩ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٨٠ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٨١ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٨٢ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٨٣ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٨٤ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٨٥ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٨٦ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٨٧ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٨٨ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٨٩ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٩٠ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٩١ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٩٢ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٩٣ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٩٤ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٩٥ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٩٦ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٩٧ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٩٨ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٩٩ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٠٠ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٠١ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٠٢ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٠٣ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٠٤ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٠٥ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٠٦ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٠٧ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٠٨ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٠٩ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١١٠ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١١١ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١١٢ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١١٣ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١١٤ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١١٥ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١١٦ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١١٧ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١١٨ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١١٩ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٢٠ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٢١ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٢٢ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٢٣ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٢٤ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٢٥ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٢٦ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٢٧ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٢٨ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٢٩ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٣٠ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٣١ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٣٢ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٣٣ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٣٤ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٣٥ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٣٦ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٣٧ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٣٨ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٣٩ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٤٠ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٤١ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٤٢ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٤٣ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٤٤ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٤٥ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٤٦ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٤٧ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٤٨ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٤٩ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٥٠ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٥١ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٥٢ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٥٣ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٥٤ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٥٥ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٥٦ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٥٧ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٥٨ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٥٩ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٦٠ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٦١ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٦٢ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٦٣ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٦٤ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٦٥ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٦٦ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٦٧ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٦٨ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٦٩ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٧٠ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٧١ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٧٢ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٧٣ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٧٤ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٧٥ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٧٦ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٧٧ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٧٨ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٧٩ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٨٠ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٨١ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٨٢ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٨٣ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٨٤ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٨٥ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٨٦ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٨٧ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٨٨ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٨٩ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٩٠ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٩١ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٩٢ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٩٣ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٩٤ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٩٥ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٩٦ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ١٩٧ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ١٩٨ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ١٩٩ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٠٠ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٠١ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٠٢ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٠٣ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٠٤ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٠٥ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٠٦ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٠٧ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٠٨ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٠٩ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢١٠ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢١١ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢١٢ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢١٣ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢١٤ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢١٥ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢١٦ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢١٧ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢١٨ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢١٩ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٢٠ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٢١ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٢٢ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٢٣ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٢٤ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٢٥ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٢٦ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٢٧ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٢٨ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٢٩ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٣٠ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٣١ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٣٢ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٣٣ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٣٤ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٣٥ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٣٦ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٣٧ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٣٨ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٣٩ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٤٠ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٤١ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٤٢ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٤٣ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٤٤ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٤٥ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٤٦ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٤٧ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٤٨ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٤٩ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٥٠ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٥١ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٥٢ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٥٣ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٥٤ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٥٥ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٥٦ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٥٧ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٥٨ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٥٩ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٦٠ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٦١ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٦٢ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٦٣ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٦٤ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٦٥ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٦٦ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٦٧ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٦٨ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٦٩ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٧٠ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٧١ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٧٢ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٧٣ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٧٤ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٧٥ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٧٦ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٧٧ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٧٨ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٧٩ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٨٠ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٨١ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٨٢ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٨٣ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٨٤ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٨٥ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٨٦ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٨٧ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٨٨ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٨٩ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٩٠ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٩١ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٩٢ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٩٣ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٩٤ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٩٥ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٩٦ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٢٩٧ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٢٩٨ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٢٩٩ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٣٠٠ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٣٠١ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٣٠٢ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٣٠٣ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٣٠٤ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٣٠٥ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٣٠٦ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٣٠٧ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٣٠٨ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٣٠٩ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٣١٠ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٣١١ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٣١٢ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٣١٣ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٣١٤ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٣١٥ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٣١٦ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٣١٧ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٣١٨ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٣١٩ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٣٢٠ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٣٢١ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٣٢٢ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٣٢٣ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٣٢٤ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٣٢٥ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٣٢٦ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما تغايرا كما مر ١٢ منه

قوله ٣٢٧ قوله ان التكوين عين المكون الخ اي اذا تغايرا عينا ١٢ منه

قوله ٣٢٨ قوله ليس بمفعول اي ليس بمخلوق ١٢ منه

قوله ٣٢٩ قوله ان يكون التكوين عين المكون اذ لو كان عينه لما

والسواد وهما واحد فنحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل
والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هذه المباحث
ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما تكون استحالته بديهية ظاهرة على
من له ادنى تمييز بل يطلب الكلام محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء
فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس
ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك
فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا
محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم
المكون لتلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج
بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر
حتى يحتمجا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية
اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل
ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا تهتم ابطال هذا الراي
الا باثبات ان تكوّن الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف
على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق انه
تتعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لو تعلقت وجوده اذا نسب
الى القدرة يسمى ايجادا واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين

شرح عقائد نسفي

المفعول لا حادثة
فيه لان وجود الشيء عند
الشيخ الاشعري هو ذاته
او الصفة على ما قيل
قال التكوين عين المكون
ولم يرد ان التكوين نفس
الاحداث بل ترتب عليه
الحصار على ما مر

ونحو ذلک فحقیقۃ کون الذات بحیث تعلقت قدرتہ بوجود المقدور او لو تعلقت
ثم تتحقق بحسب خصوصیات المقدورات خصوصیات الافعال کالتصویر الترزیق
والاحیاء والاماتۃ وغیر ذلک الی ما لا یکاد یتناہی واما کون کل من
ذلک صفۃ حقیقیۃ ازلیۃ فمما تفرد بہ بعض علماء ما وراء النہر وقلیل کثیر
للتعدد وجدا وان لم یکن متغایرۃ والاقرب ما ذہب الیہ المحققون منہم
وہو ان مرجع الکل الی التکوین فانہ ان تعلق بالحیوۃ یسمی احیاء وبالموت
اماتۃ وبالصورۃ تصویرا وبالرزق ترزیقا الی غیر ذلک فالکل تکوین
وانما الخصوص بخصوصیۃ التعلقات والارادۃ صفۃ اللہ تعالی
ازلیۃ قائمۃ بذاتہ کررنا ذلک تاکیدا وتحقیقا لاثبات صفۃ
قدیمۃ للہ تعالی تقتضی تخصیص المکونات بوجہ دون وجہ وفی وقت دون
وقت لکانت انقلابا سفسطۃ من انہ تعالی موجب بالذات لا فاعل بالارادۃ
والاختیار والتجاریۃ من انہ مرید بذاتہ لا بصفتہ وبعض المعتزلۃ من انہ
مرید بارادۃ حادثۃ لا فی محل او بالکرامیۃ من ان ارادتہ حادثۃ فی ذاتہ
والدلیل علی ما ذکرنا الآیات الناطقۃ باثبات صفۃ الارادۃ والمشیۃ
للہ تعالی مع القطع بلزوم قیام صفۃ الشیء بہ وامتناع قیام الحوادث
بذاتہ تعالی وایضا نظام العالم ووجودہ علی الوجہ الاوفق الاصلح
دلیل علی کون صانعہ قادرا مختارا وکذا حدوثہ او لو کان صانعہ

شرح عقائد نسفی

موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة

ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء

كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى الهلال ثم غمضنا العين فلا شك في

انه وان كان منكشفا لدينا في الحالتين لكن انكشافه حال النظر اليه تام واكمل

ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية جائزة في العقل

بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته لم يقم له برهان على

ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا بقدر ضروري فمن ادعى الامتناع طلبه

البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين تلى وسمعي تقرير الاول

انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسيم

وجسيم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي الوجود او الحدوث

او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم

والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للام في العلية

فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث

تتحقق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كونه شيئا من

خواص الممكن بشرط ان من خواص الواجب نافاه وكذا يصح الرؤية

سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغيرها وذلك انما لا يرى

بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بالطريق جرى العادة بناء

على امتناع رويتها ومن اعترض بان الصحة عدمية فلا يستدعي علة ولو سلم
فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة
مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود
بل وجود كل شئ عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل
لها والاخفاء في اللزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان تكون خصوصية الجسم الخ
لانا اول ما نرى شجاسن لبعيد انما ندرك منه هوية ما ودون خصوصية
جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد رؤية برؤية واحدة
متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيلها الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر
فمتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري فيه
فنظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير
اعتبار خصوصية وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية
بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا وعبثا
في ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفيها وعبثا وطلبا للمحال والانبياء
منزهون عن ذلك وانا الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو
امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند
ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة وقد اعترض
بوجوه اقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن

فقيها نقش
فيها بالاستدلال
بالنقل موقوف
على الحكم بامكان ذلك
بالنقل على الامكان
بالنقل
ان قوله
بوجوه منها
ان موسى عليه السلام
بل يجوز انها من تلقاء
والعلم ضروري لانه لا فرق
على التقديرين
لا يخفى فضاعتي
قوله ارني الخ
شرح عقائد
قوله لان الخ
لا يكون متعلقا للرؤية فان كان
والا لزم محدودية القديم
قوله واشتراكه الخ
الخ فانه شرط الاخير فضاعتي
ما فرض عليه بان كون الشئ
بل نفهم الهيئة
في الاعيان فكيف يكون
بل متعلقا للرؤية
بوجه من الوجوه
من الوجوه
قوله ان سؤال الخ
ان موسى عليه السلام
فضاعتي
قوله ان سؤال الخ
الرؤية بالله لكن

فوضعن لک حتی نری اللہ جہرۃ فسال لیعلموا امتناعہا کما علیہ یہود وبانا لا نسلم
ان المعلق علیہ ممکن بل ہو استقرار الجبل حال تحرکہ وہو محال وعجیب بان
کلامن فی لک خلاف الظاہر ولا ضرورۃ فی ارتکابہ علی ان القوم ان کانوا
مومنین کفاہم قول موسی علم ان الرویۃ ممتنعۃ وان کانوا کفارا لم یصدقوہ
فی حکم اللہ تعالی بالامتناع وایا ما کان یکون السوال عبثا والاستقرار حال
التحرک ایضا ممکن بان یقع السکون بدل الحرکۃ وانما المحال اجتماع الحرکۃ
والسکون واجیب بالنقل وقد ورد الدلیل السمعی بایجابہ وہو
المومنین اللہ تعالی فی الدار الآخرۃ اما الکتاب فقولہ تعالی وجوہ یومئذ ناضرۃ
الی ربہا ناظرۃ واما السنۃ فقولہ علم انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلۃ البدر
وہو مشہور رواہ احد وعشرون من اکابر الصحابۃ رضوان اللہ علیہم واما
الاجماع فہو ان الامۃ کانوا مجمعین علی وقوع الرویۃ فی الآخرۃ وان الآیات
الواردۃ فی ذلک محمولۃ علی ظواہرہا ثم ظہرت مقالۃ النافین وشاعت بینہم
وتاویلاتہم واقوی شبہہم من العقلیات ان الرویۃ مشروطۃ بکون المری
فی مکان وجہۃ ومقابلۃ من الرائی وثبوت مسافۃ بینہما بحیث لا یکون فی غایۃ
القرب ولا فی غایۃ البعد واتصال شعاع من الباصرۃ بالمری وکل ذلک محال
فی حق اللہ تعالی والجواب منع ہذا الاشتراط والیہ اشار بقولہ فیری لا
فی مکان ولا علی جہۃ من مقابلۃ واتصال شعاع او ثبوت

مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد

وقد يستدل على عدم اشتراط برويته الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام

في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائزا الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط موجودة

يجب ان يرى والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه غلط

قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى لا يجب عند اجتماع الشرائط

وبمن البديهيات قوله لا تدركه الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار

للاستغراق وافادته عموم السلب لسلب العموم وكون الادراك

هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة

فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية

اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته فنقول

وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للمنع والتعزز بحجاب الكبرياء

وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب

والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى انه يمتنع كونه

مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب

ومنها ان الآيات الواردة في سوال الرؤية مقرونة بالاستعظام

والاستكبار والجواب ان ذلك لعتوهم وعنادهم في طلبها

لا لامتناعها والا لامتنعهم موسى عم عن ذلك كما فعل حين سيل لن تراني

بل انتم قوم تجهلون وهذا شعر بامكان الرؤية في الدنيا
اي عدم صحح موسى عليه السلام اياهم ايضا
ولهذا اختلفت الصحابة رضي الله عنهم في ان النبي ﷺ هل رأى ربه ليلة المعراج
ام لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان واما الرؤية في المنام
فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة يكون
بالقلب دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر
والايمان والطاعة والعصيان للكل زعمت المعتزلة ان العبد خالق
لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق ويكتفون
بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه
ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق
لفظ الخالق احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله كان
عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة والاختيار لا يكون الا
كذلك اللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات
متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ لا شعور للماشي بذلك
وليس هذا جهلا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا
تاملت في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج
اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر
اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم

والمعلوم اتى تحكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير اى يعلم
اشارة الى وجه ترجيح هذا الوجه ١٢
على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد
مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد
والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع اعنى
ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا وذلك هو المعلوم عن هذه النكتة
قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله
تعالى خالق كل شئ اى ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شئ وكقوله تعالى الم تر
من يخلق كمن لا يخلق فى مقام التهكم بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق
العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين
اى المعتزلة ١٢
دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك فى الالوهية
بمعنى وجوب الوجود وكما ان المجوس وان اثبتوا للعبد استحقاق العبادة كما لعبدة
الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد
كخالقية الله تعالى لافتقاره فى الاسباب والآلات التى هى
بخلق الله تعالى الا ان مشائخ ماوراء النهر قد بالغوا فى تضليلهم
فى هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس اثبتوا خالقين اثنين دون المعتزلة حيث
لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة يثبتون شركاء لا تحصى وبهذا
المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشى

شرح عقائد نسفى ٦١

ابو البركات
ابو البركات
ابو البركات
ابو البركات

وبين حركة المرتعش ان الاولى باختياره دون الثانية
وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف والمدح
والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك
انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما نحن
فنثبته على ما حققناه ان شاء الله تعالى وقد يتمسك بانه لو كان خالقا
لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب
والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف
بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده او لا يرون ان الله
تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام
ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى
التقدير وهي اي افعال العباد كلها بارادته تعالى ومشيته
تعالى وتقدس وقد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد
وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين
وقضيته اي قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال
لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء
واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي

لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي ونقل عن بعضهم وهو تحريف
كل مخلوق بجده الذي يوجد من حسن وقبيح ونفع وضرر وما يجوبه من
زمان او مكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم
ارادة الله تعالى وقدرته لمامر من ان الكل يخلق الله تعالى
وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل (اي كل افعال العباد)
فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان
والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه
علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة
انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر
والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة (الله تعالى) القبيح
قبيحة كخلقه وايجاده ونحن (وان لم يقع) نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف
به عندهم يكون لكسر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة (الله)
تعالى وهذا (على) شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني احد
مثل الزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال
لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد اسلامي اسلمت فقلت (للمعتزلة) له
ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين (الله تعالى) لا يتركونك
فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك (لله) الاغلب وحكى

(وان وقع)

الاغلب حكى ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفرائي فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء ولمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويومر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى اولانه لا يسئل عما يفعل الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يامره بشيء ولا يريده منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التاويل مفتوح على الفريقين وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية لما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاولى باختياره دون الثانية ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله ولا اسناد الافعال

التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل حسن
يكتب وصام بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي
ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تسليم علم الله تعالى وارادته
الجبر لازم قطعا لانهما انما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع
ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله
او يتركه باختياره فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا
او ممتنعا وهذا نفي الاختيار قلنا انه ممنوع فان الوجوب بالاختيار
محقق للاختيار لامناف له وايضا منقوض بافعال الباري فان
قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجد الافعاله
بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال
وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين
قلنا الكلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان
الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في
بعض الافعال كحركة البطش وفي البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي
عن هذا المضيق الى القول بان الله خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف
العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب

ارادة الله تعالى وعلمه
فعلا اختياريا فانها لا يزال
تعالى وارادته تابع لكونه
عليه تعالى وامتناع تخلف
من ارادته والامر من
ليست بالارادة لان
حادث فتتسلسل
ملخص الحواشي
لانها ان
او بعدم
الارادة
ان كان

ذلك خلق والمقدور الواحد لا تحت قدرتين تتعلق بهما قدرتان متماثلتين فالفعل
مقدور لله تعالى بجهة الخلق ومقدور للعبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى
ضروري وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة
عن تحقيق كون فعل العبد تحت خلق الله تعالى وايجاده مع ما للعبد فيه
من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب
واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق
لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل قد
التزمتم بالنسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان
على شيء ويتفرد كل منهما بما يحوله دون الآخر كشركة القرية والحلة وكما اذا
جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام
بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالمارض تكون
تلك الحركة لله تعالى بجهة التخليق وللعبد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد
ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل
فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف
خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا لعاقبة
حميدة وان لم نطلع عليها فجوزنا بل تيقنا ان تقبح من الافعال
قد يكون له فيها حكم ومصالح لخلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة

شرح عقائد النسفي

بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجلنا كسبه للقبيح مع ورود
النهي عنه قبيحا اسفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن
منها اى من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل
والثواب في الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب
ليشمل المباح برضاء الله تعالى اى بارادته من غير اعراض والقبيح
منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل
ليس برضاه لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشيئة والتقدير تتعلق بالكل والرضا
والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة
مع الفعل خلافا للمعتزلة وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل
اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلق الله تعالى في الحيوان
يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها
بشرط الا دار الفعل لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند
قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق
الله تعالى قدرة فعل الخير فيستحق المدح والثواب وان قصد فعل الشر خلق الله
تعالى قدرة فعل الشر فكان هو الصانع لقدرته فعل الخير فيستحق الذم والعقاب
ولهذا ذم الكافرون بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة

عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه
والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع
بقاء الاعراض فان قيل لو سلمت استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع
في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل
بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي
بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جاءت بها المثل المتجدد والمقارن
فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة
له ثم ان اوعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بادل
ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة
السابقة الى آن الفعل اما تجدد الامثال واما باستقامته بقاء الاعراض
فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم
حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا باستناعه لزم الحكم
الترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى
لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية
واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة
قبل الفعل لا يقولون باستناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب
ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث

الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولأنه يجوز ان يمتنع
الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية
لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على
السواء ومن ذهب هنا بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة
المستجمعة لجميع شرائط التاثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله
واما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان
وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض
وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة
قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف
بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن
الاستطاعة متحققة حال التكليف لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى
الجواب بقوله ويقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة على
سلامة الاسباب والآلات والجوارح كما في قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة
صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح
تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما تتصف
بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة

الا سباب بعد الا انه لتركيبه لا يشتق منه اسم فاعل يحل عليه بخلاف الاستطاعة

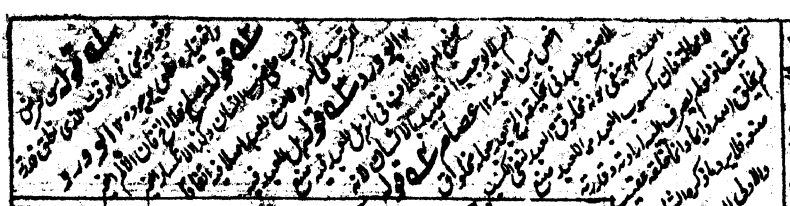
وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز ان اريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان تحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رحمة الله عليه حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع اصلا بل هو

شرح عقائد نسفي

قوله الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات ... قوله فان اريد بالعجز ... قوله فلا نسلم ... قوله قد يجاب ... قوله وان صلحت ...

نعوذ من الكلام فليتامل ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء
كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم واما ما يمتنع بناء
على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر وطاعة
العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر
الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه بقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها واللام في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء
للتعجيز ودون التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به
ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض
اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعته المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه
الاشعري لانه لا يقبح من الله تعالى شئ وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من
فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا للمعنى
الملزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة
كل ما يتعلق علم الله او ارادته واختياره بعدمه ووقوعه وعلمها انا نلزم ان كل ما يكون ممكنا في
نفسه يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير واللا جاز ان يكون لزوم
المحال بناء على الامتناع بالغير الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره
فيه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة

وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من تصور ذاته وتصور وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف في ان هل للعبد فيه صنع ام لا وما اشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم يتولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل مخلق الله تعالى ولا صنع للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية والمقتول ميت بأجله اي الوقت المقدر لموته الكائن علم بعض المعتزلة



سن ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال
العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان
بعض الطاعات يزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق
القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول
بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه
لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها
ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء
على علم الله تعالى انه لولا ها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني
ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي للارتكابه المنهي
وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة
فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت
قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا
وبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت
والحيوة والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره في الازل
واحد لا كما زعم الكعبي ان المقتول اجلين للقتل والموت
وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا

كما توهمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو وقت موته بحلول منفذه
وانطفاء حرارته الغريزيتين واجلا اختراميته بحسب الآفات والامراض
والحرام رازق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان
فياكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى
به الحيوان المخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق
وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه بتارة بتملوك ياكله المالك
وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول
ان لا يكون ما تاكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام
طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا وبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة
الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رزاق الا الله وحده وان
العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى
لا يكون قبيحا ومتركبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء
مباشرته اسبابه باختياره وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما
لحصول التغذي بهما جميعا ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل
غير رزقه لان ما قدره الله تعالى غذاء شخص يجب ان ياكله يمتنع ان
ياكل غيره واما بعني الملك فلا يمتنع والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء
بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشية اشارة

الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاشتمال
عبارة عن وجدان العبد ضالا او بمشيته ضالا اذ لا يستغني لتعليق
ذلك بمشيته تعالى نعم قد تضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم
مجازا بطريق التسبيب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال
الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشائخ
(كقوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا ١٢)
ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة
والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو يطابق
لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولقوله عم اللهم اهد قومي مع انه
بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة
الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل
الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل وما هو الاصلح
للعبد فليس في ذلك بواجب على الله تعالى والا لما خلق الكافر الفقير
المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له امتنان على العباد واستحقاق شكر
(بانواع الانعام زاد مناف الاسقام ١٢ ابو درد)
في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه
على النبي عم فوق امتنانه على ابي جهل لعنه الله تعالى او فضل كل منهما
بغاية مقدورة من الاصلح له ولما كان لسوال العصمة والتوفيق كشف
الضراء والبسيط في الخصب والرخاء سئل ابن عباس رضي الله عنهما لان مالم يفعل في حق

كلي واحد فهو مفسدة لايجب على الله تعالى تركها ولما لايفني في قدرة الله
تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شئ اذ قدراتي بالواجب ولعمري
ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من
ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية
ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم في ذلك
ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع
وقد ثبت بالادلة القطعية كونه منزها عن الظلم وعلمه بالعواقب يكون محض عدل
وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشئ على الله تعالى اذ ليس معناه
استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث
لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه مما لا من سفه او جهل او عجز او
بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار ومیل الى الفلسفة الظاهرة

العوار وعذاب القبر للكافرين وللبعض عصاة المؤمنين خص البعض
لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب ويتنعم اهل الطاعة
في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب
من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيم يشعر على ان
النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة
فالتعذيب بالذكر اجدر وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر

قوله وعذاب القبر الخ اذ لا يتصور في حق الكافر الا عذاب القبر فقط بعد الموت وقيل المراد بعذاب القبر ما يقع في البرزخ فيشمل عذاب الكافر في القبر وفي جهنم او يكون المراد بالعذاب الاعم من ان يكون في القبر او في جهنم او يكون المراد بالقبر معنى في اي الجهات من الارض او السماء اعرق في الهوان وابلغ في العذاب كما ورد في الاحاديث ثابتا او لا يكون كذلك عذاب في القبر بناء على كثرة الوقوع لان اكثر اهل الكفر يدفنون في القبور ١٢ منه قوله لكافر فوق كل ذنب ليس بعده ذنب يدخر في القبر الى يوم القيمة وكل شهر رمضان يحترق عذاب القبر الا عذاب يوم الجمعة وكل عشر الاضحى يحترق الا عذاب يوم عرفة وكل يوم وليلة يحترق الا عذاب السحر ١٢ منه قوله والعصاة الخ قال ابن الهمام ان ثبت ان عامة اهل القبور كفار فالتعذيب بالذكر اجدر وان ثبت ان عامة اهل القبور عصاة فالتعذيب بالذكر اجدر ايضا لان عذاب الكفار اشد ١٢ منه قوله والعصاة الخ قال ابن الهمام ان ثبت ان عامة اهل القبور كفار فالتعذيب بالذكر اجدر وان ثبت ان عامة اهل القبور عصاة فالتعذيب بالذكر اجدر ايضا لان عذاب الكفار اشد ١٢ منه قوله والعصاة الخ قال ابن الهمام ان ثبت ان عامة اهل القبور كفار فالتعذيب بالذكر اجدر وان ثبت ان عامة اهل القبور عصاة فالتعذيب بالذكر اجدر ايضا لان عذاب الكفار اشد ١٢ منه

فيسئلان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو الشجاع ان
للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عم عند البعض ثابت كل من هذه الامور
بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص
قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا قال النبي
عم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال الله تعالى يثبت
الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر فاقيل
له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله ودين الاسلام
ونبي محمد صلى الله عليه وسلم وقال عم واذا اقبر الميت اتاه ملكان اسودان
ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث وقال عم القبر
روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث في
هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها
حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت
جماد لا حيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله
تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك به
العذاب او لدقة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان
يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في

فيسئلان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو الشجاع ان
للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عم عند البعض ثابت كل من هذه الامور
بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص
قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا قال النبي
عم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال الله تعالى يثبت
الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر فاقيل
له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله ودين الاسلام
ونبي محمد صلى الله عليه وسلم وقال عم واذا اقبر الميت اتاه ملكان اسودان
ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث وقال عم القبر
روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث في
هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها
حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت
جماد لا حيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله
تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك به
العذاب او لدقة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان
يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في

المارو الماكول فى بطون الحيوانات والمصلوب فى الهواء يعذب ان لم
تطلع عليه من تامل فى عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وحيرته
لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال
القبر محا هو متوسط بين امور الدنيا والآخرة افردها بالذكر ثم اشتغل
ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة
اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة
كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشانه فقال والبعث وهو ان
يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية و
يعيد الارواح اليها حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله
تعالى قل يحييها الذى انشاها اول مرة الى غير ذلك من النصوص
القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة
المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يقتدبه غير مضر بالمقصود لان
مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيدروحه اليه
سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه اولم يسم وبهذا يسقط ما قالوا
انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء اما ان
تعاد فيهما وهو ممتنع او فى احدهما فلا يكون الآخر معادا فجميع اجزائه ود
لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره و

شرح عقائد النسفى

الاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمي تناسخا ام لا

والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث

والكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم والكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا

وسكتوا عن ذكر الحساب الكفار بالكتاب وانكرته المعتزلة رسما

منهم انه عبث والجواب امر والسوال حق لقوله عم ان الله يدني المؤمن

فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا

فيقول نعم اي رب حتى قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال ستر تها

عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار

والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر

ولقوله عم حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه

اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا

يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة والصراط حق وهو جسر ممدود على

متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وتزل به

اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه ان امكن

فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من

العبور عليه ويسهله على المومنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف

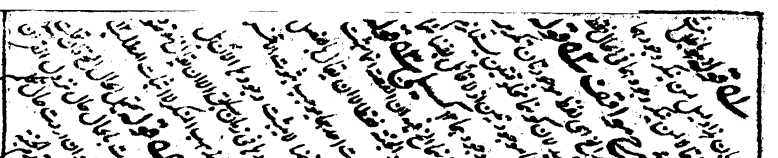
ومنهم كالريح العاصفة ومنهم كالجواد المسرع الى غير ذلك مما ورد في الحديث

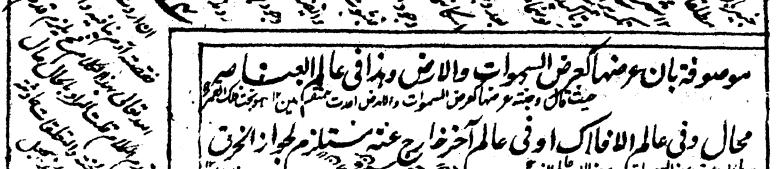
والجنة حق والنار حق لان الآيات والاحاديث الواردة في اثباتها

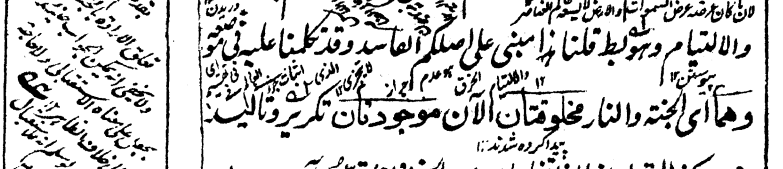
اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى فتمسك المنكرون بان الجنة

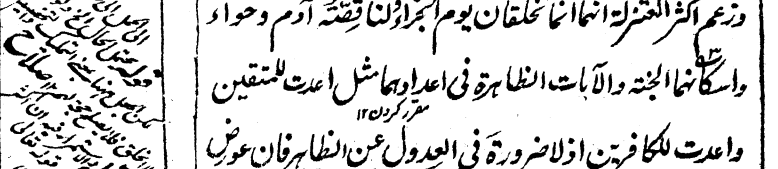
Marginalia and boilerplate text

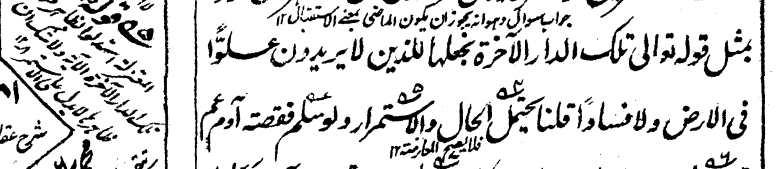
موصوفة بان عرضها کعرض السموات والارض وهذا فی عالم العناصر
حیث قال وجنة عرضها کعرض السموات والارض اعدت للمتقین ۱۲ هو جنة خلق الله تعالی
محال وفی عالم الافلاک او فی عالم آخر خارج عنه یستلزم لجواز الخرق
لان کان عرضه کعرض السموات والارض لیسعه عالم العناصر
والالتیام وهو باطل قلنا هذا مبنی علی اصلکم الفاسد وقد کلمنا علیه فی مبحث
هو مبحث ۱۲ والالتیام الخرق ۱۲ عدم الجواز ۱۲ فی قوله ای
وهما ای الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تکریر وتالید
پیدا کرده شده اند ۱۲
وزعم اکثر المعتزلة انهما انما تخلقان یوم الجزاء لنا قصة آدم وحواء
واسکانهما الجنة والآیات الظاهرة فی اعدادهما مثل اعدت للمتقین
مقرر کردن ۱۲
واعدت للکافرین اذ لا ضرورة فی العدول عن الظاهر فان عورض
جواب سوال وهو انه یجوز ان یکون الماضی بمعنی الاستقبال ۱۲
بمثل قوله تعالی تلک الدار الآخرة نجعلها للذین لا یریدون علوا
فی الارض ولا فسادا قلنا یحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم
فلا یصح المعارضة ۱۲
تبقی سالمة عن المعارضة تالوا لو کانتا موجودتین الآن لما جاز
ای اهل الاعتزال وهو قول ابی الحکم ۱۲
هلاک اکل الجنة لقوله تعالی اکلها دائم لکن اللازم باطل لقوله تعالی
کل ما یؤکل ۱۲
کل شیء هالک الا وجهه فکذا الملزوم قلنا لا نسلم فناء فی انه لا یمکن
گو دوام اکل الجنة بعینه وانما المراد انه دوام بانه اذا فنی منه شیء جیء
یعنی اکل الجنة ۱۲
ببدله وهذا لا ینافی الهلاک لحظة علی ان الهلاک لا یستلزم الفناء
کسی اشکال ۱۲ تفسیر قال ۱۲ دوام ۱۲ سر من ۱۲ ای الدوام المنفی ۱۲ (۱۲ منه) ای بهلاک الاکل ۱۲
بل یکفی الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فیجوز ان یکون المراد ان
یعنی الاکل ۱۲ یعنی الجنة ۱۲ ای الهلاک ۱۲ ان الهلاک یستلزم الفناء ۱۲ جوز تعالی
کل ممکن فهو هالک فی حد ذاته بمعنی ان الوجود الامکانی بالنظر
الی الوجود الواجبی بمنزلة العدم باقیتان لا تفنیتان ولا یقف احدهما
محال اهل الجنة واهل النار ۱۲

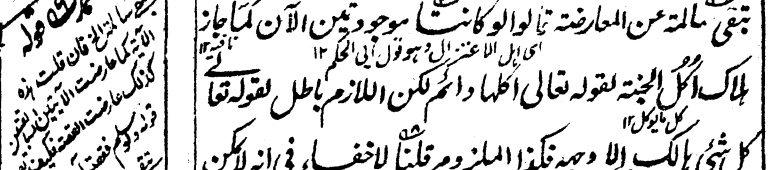


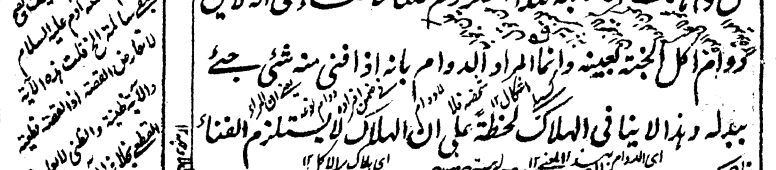


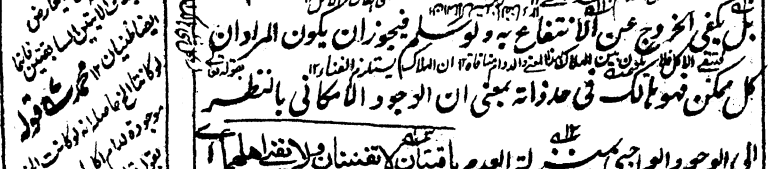


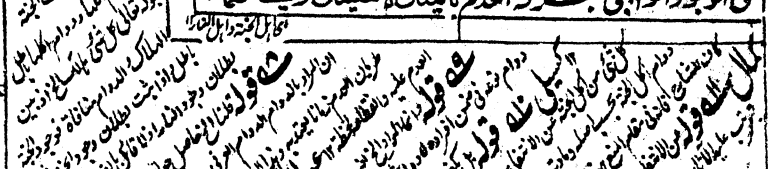


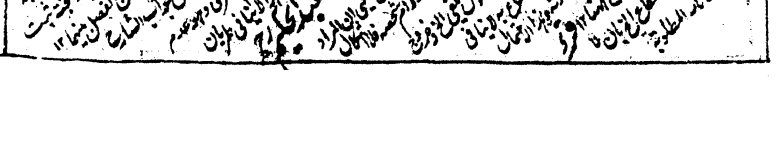












اى دائما بلا انقطاع فيكون مستمرا لقوله تعالى فى حق الكافرين خالدين
فيها ابدا واما ما قيل من انها تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى
كل شئ هالك الا وجهه فللاينافى البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت
انه لا دلالة فى الآية على الفناء وذهبت الجهمية الى انها تفنيان ويفنى اهلها
وهو قول مخالف للكتاب والسنة والاجماع وليس عليه شبهة فضلا عن حجة
واما الكبيرة فقد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رض انها تسعة الشرك
بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل
مال اليتيم وعقوق الوالدين والالحاد فى الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربوا واذا
على رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان مفسدة مثل مفسدة شئ
مما ذكر او اكثر منه وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية
اصر عليها العبد فهى كبيرة وكل ما استغفر عنها فهى صغيرة وقال صاحب الكفاية
والحق انها اسماء اضافية لا يعرف بذاتها فكل معصية اضيفت الى
ما فوقها فهى صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهى كبيرة والكبيرة المطلقة
هى الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التى هى غير الكفر
لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذى
هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان

فى احسان شهادة الفرد والاثنين من كل عدل وفى الحدود والقصاص شهادة الفرد العدل
وعند الشافعى رح شهادة رجلين او رجل وامرأتين وعند مالك رح شهادة رجل
واحد مع يمين المدعى وعند احمد رح شهادة رجل واحد مع يمين المدعى
وعند ابى حنيفة رح شهادة رجل واحد مع يمين المدعى
وعند ابى يوسف رح شهادة رجل واحد مع يمين المدعى
وعند محمد رح شهادة رجل واحد مع يمين المدعى
وعند زفر رح شهادة رجل واحد مع يمين المدعى
وعند ابى حنيفة رح شهادة رجل واحد مع يمين المدعى
وعند ابى يوسف رح شهادة رجل واحد مع يمين المدعى
وعند محمد رح شهادة رجل واحد مع يمين المدعى
وعند زفر رح شهادة رجل واحد مع يمين المدعى

الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان ولا تدخله اى العبد المؤمن
فى الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة
ايضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول ما سيجئ من
ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف
به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة
او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم
على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف
كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع فى ان من المعاصى
ما جعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية
كسجود الصنم والقاء المصحف فى القاذورات والتلفظ بكلمات
الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما يقال
ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغى
ان لا يصير المؤمن المقر المصدق كافرا بشئ من افعال الكفر
والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك الثانى الآيات
والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصى كقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى وقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان

طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة الثالث اجماع الامة
فاسد غير قابل على ما تقابلين من المؤمنين
من عصر النبي عم الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة من
متعلق بالاجماع
غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق
على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن واحتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة
بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب
اي خارج من الطاعة
اهل السنة والجماعة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن
من اهل السنة
البصري فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس
بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث للقول المخالف
من اهل السنة
لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثاني
انه ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن
استفهام انكاري
مقابلا للفاسق وقوله عم لا يزني الزاني وهو مؤمن وقوله عم
لا ايمان لمن لا امانة له ولا كافر فلما تواترت من ان الامة كانوا لا يقتلونه
ولا يحرمون عليه احكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين والجواب
ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق الجد
وأريد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل
الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عم
على نفي ان هذه الافعال ليست من شأن المؤمن كما تنفى في الايمان ولا تجامعه
لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن
الا ترى انه قال عم لابي ذر لما بالغ في السوال وان زنى وان سرق على رغم انف
من فضول الفضائي في الجنة

بل ذروا حتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة فی ان الفاسق کافر کقوله
علی ان مرتکب الکبیرة کافر ۱۲ ای بظاهر النصوص ۱۲
تعالی ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون وقوله تعالی ومن
فالم یکفر القاتل کافر بهذه الکافر بالفاسق ۱۲
کفر بعد ذلک فاولئک هم الفاسقون وکقوله صم من ترک الصلوة
متعمدا فقد کفر وفی ان العذاب مختص بالکافر کقوله تعالی ان العذاب
الجواب انه تهویل علی الترک مستقلا ۱۲ خیالی
علی من کذب وتولی لا یصلاها الا الاشقی الذی کذب وتولی وقوله
لا علی المومن ۱۲ عن الایمان ۱۲ ای اعرض ۱۲ جهنم ۱۲
تعالی ان الخزی الیوم والسوء علی الکافرین الی غیر ذلک والجواب
خواری ۱۲ ای الیوم القیامة ۱۲
انها متروکة الظواهر للنصوص القاطعة علی ان مرتکب الکبیرة لیس بکافر
نصوص ۱۲ الاولی (الجن ۱۲) والثانیة (سورة ۱۲) والثالثة (الزمر ۱۲) اخر
والاجماع المنعقد علی ذلک علی ما مر والخوارج خوارج عما انعقد علیه الاجماع
ای علی ان مرتکب الکبیرة لیس الکافر ۱۲
فلا اعتداد بهم والله تعالی لا یغفر ان یشرک به باجماع المسلمین لکنهم
اختلفوا فی انه هل یجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الی انه یجوز عقلا
وهم الاشاعرة ۱۲ ای المغفرة من الشرک ۱۲
وانما علم عدمه بدلیل السمع وبعضهم الی انه یمتنع عقلا لان قضیة الحکمة
ای عدم المغفرة من الشرک ۱۲ ای نداء دلیل نقلی علی عدم المغفرة ۱۲
التفرقة بین المسی والمحسن والکفر نهایة فی الجنایة لا یحمل الاباحة
بدکار ۱۲ نیکوکار ۱۲
ورفع الحرمة اصلا فلا یحتمل العفو ورفع العقوبة والرضا الکافر تعقیده
کفر ۱۲ عذاب ۱۲ دلیل ثالث ۱۲ علیه و
عقا ولا یطلب له عفوا ومغفرة فلم یکن العفو عنه حکمة والرضا هو
من الله ۱۲ دلیل رابع ۱۲
الابد فیوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب ویغفر ما دون
ذلک لمن یشاء من الصغائر والکبائر مع التوبة او بدونها خلافا
للمعتزلة وفی تقریر الحکم ملاحظة للآیة الدالة علی ثبوتها والآیات والاحادیث
قاسم کیون لا یغفر بالکبیرة بدون التوبة ۱۲

والاحاديث في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر او بالكبائر
المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد
العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب
وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد ونزعم
بعصم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز ممن الله تعالى والمحققون على خلافه
كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي الثاني
ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على
الذنب واغراء للغير عليه وهذا بينا في حكمة ارسال الرسل والجواب ان
مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات
الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة
الى كل واحد ونفي به زاجر ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب
مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما
يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث
وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لانه
انه يمتنع عقلا بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع
كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم

صلح قوله لئن تجتنبوا الخ اقول ان يخص الآيات والاحاديث الواردة في الوعيد بعمومات الآيات والاحاديث فلا نسلم ان التعارض على وجه يوجب تساقط الكل بل يخص العمومات بالخصوص ويحكم بمقتضى الخاص في الخاص وهذا امر معروف في الشرع وقد ذكر في موضعه والله اعلم

قوله ولقوله تعالى الخ اقول ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يدل على ان الصغيرة مغفورة بل يدل على ان الله تعالى يغفر ما دون الكبيرة لمن يشاء وهذا لا ينافي ان يغفر الكبيرة لمن يشاء ايضا

قوله ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة الخ اقول ان قوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها يدل على ان الصغيرة والكبيرة كلتاهما مما يؤاخذ به العبد يوم القيامة ولا يدل على ان كل واحدة منهما يستحق العقاب

قوله والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الخ اقول ان الاحصاء يكون للسؤال والمجازاة ولا يلزم من ذلك ان يكون كل واحد منهما واقعا

قوله وذهب بعض المعتزلة الخ اقول ان الآيات والاحاديث الواردة في الوعيد عامة لكل مذنب سواء اجتنب الكبائر او لم يجتنبها فتخصيص الآيات والاحاديث الواردة في الوعيد بمن لم يجتنب الكبائر تحكم بحت

قوله والمحققون على خلافه اقول ان المحققين من اهل السنة والجماعة ذهبوا الى ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز ممن الله تعالى

قوله كيف وهو تبديل للقول الخ اقول ان تبديل القول انما يكون اذا كان الوعيد مشروطا بعدم العفو وليس كذلك بل الوعيد مطلق والعفو مستثنى منه فلا يكون تبديلا للقول

قوله ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب الخ اقول ان المذنب اذا علم ان ذنبه مغفور له لا يكون ذلك تقريرا له على الذنب ولا اغراء للغير عليه لان الوعيد مشروط بعدم العفو والعفو مستثنى منه فلا يكون ذلك تقريرا له على الذنب ولا اغراء للغير عليه

قوله والجواب ان مجرد جواز العفو الخ اقول ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم بعدم العقاب لان الوعيد مشروط بعدم العفو والعفو مستثنى منه فلا يكون ذلك تقريرا له على الذنب ولا اغراء للغير عليه

قوله والعمومات الواردة في الوعيد الخ اقول ان العمومات الواردة في الوعيد مخصوصة بالنصوص الواردة في العفو عن الذنوب

قوله ونفي به زاجر ويجوز العقاب على الصغيرة الخ اقول ان نفي العقاب يكفي في الزجر عن الذنب ولا يلزم من ذلك ان يكون كل ذنب مغفورا

قوله وذهب بعض المعتزلة الخ اقول ان المعتزلة ذهبوا الى ان الصغيرة لا تغفر باجتناب الكبيرة بل لا بد من التوبة عن الصغيرة ايضا

قوله انه يمتنع عقلا الخ اقول ان الامتناع العقلي لا يثبت بالادلة السمعية

قوله كقوله تعالى ان تجتنبوا الخ اقول ان هذه الآية تدل على ان اجتناب الكبائر يكفر الصغائر لا على ان الصغائر مغفورة بدون التوبة

واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسر بالنظر الى
انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم اوالى افراده القائمة باشخاص
المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد
بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة
هذا مذكور فيما سبق الا انه اعادة ليعلم ان ترك المواخذة على الذنب
يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله اذا
لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافي
للتصديق وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار
او على سلب اسم الايمان عنهم والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار
في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا
مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة
اولى وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمومنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا
الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والالما كان لنفي نفعها
عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق ياسهم معنى لان
مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس
المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه

ع قوله لان الكبيرة المطلقة هي الكفر الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم ان كل كفر كبيرة
ولا ان كل كبيرة كفر فان الكفر قد يكون صغيرة كما في كفر المتاول وقد يكون
كبيرة كما في كفر المعاند والكبيرة قد تكون معصية كما في الزنا وقد تكون
كفرا كما في الاستحلال فالاولى ان يقال ان الكبيرة المطلقة هي الكفر
المستحل او ما يعد كفرا في الشرع او ما يعد كبيرة في الشرع
ع قوله وجمع الاسر الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم ان الاسر جمع
ع قوله بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم ان
كل واحد منهم ركب دابة واحدة كما هو المدعى
ع قوله عن الكبيرة هذا مذكور فيما سبق الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم
ان ما سبق مذكور فيما سبق
ع قوله ليعلم ان ترك المواخذة الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم ان
ترك المواخذة يطلق عليه لفظ العفو
ع قوله اذا لم تكن عن استحلال الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم ان
الاستحلال كفر
ع قوله وبهذا يؤول النصوص الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم ان
التصديق ينافي الاستحلال
ع قوله او على سلب اسم الايمان عنهم الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم
ان سلب اسم الايمان عنهم يدل على تخليدهم في النار
ع قوله والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم
ان الشفاعة ثابتة للاخيار
ع قوله بالمستفيض من الاخبار الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم ان
الاخبار المستفيضة تدل على ثبوت الشفاعة
ع قوله خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة
بدون الشفاعة الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم ان ما سبق مبني على
جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة
ع قوله فبالشفاعة اولى وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا الخ اقول فيه
بحث اذ لا نسلم ان الشفاعة لم تجز لنا
ع قوله لذنبك وللمؤمنين الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم ان
الاستغفار للمؤمنين يستلزم الشفاعة لهم
ع قوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم
ان الشفاعة لا تنفع الكافرين
ع قوله فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة
والالما كان لنفي نفعها الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم ان
الشفاعة لا تنفع الكافرين
ع قوله عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق ياسهم الخ
اقول فيه بحث اذ لا نسلم ان الشفاعة لا تنفع الكافرين
ع قوله مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم
وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه
الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم ان تعليق الحكم بالكافر لا يدل على
نفيه عما عداه

ع قوله ليس كذلك الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم ان ليس كذلك
ع قوله فان قيل الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم ان الكفر ليس
بمستحق الا بالخلود في النار
ع قوله فان قيل الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم ان الكفر ليس
بمستحق الا بالخلود في النار
ع قوله فان قيل الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم ان الكفر ليس
بمستحق الا بالخلود في النار
ع قوله فان قيل الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم ان الكفر ليس
بمستحق الا بالخلود في النار
ع قوله فان قيل الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم ان الكفر ليس
بمستحق الا بالخلود في النار
ع قوله فان قيل الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم ان الكفر ليس
بمستحق الا بالخلود في النار
ع قوله فان قيل الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم ان الكفر ليس
بمستحق الا بالخلود في النار
ع قوله فان قيل الخ اقول فيه بحث اذ لا نسلم ان الكفر ليس
بمستحق الا بالخلود في النار

فإذا ثبت هذا فنقول إن هذه الآية حجة على من يقول بغفران المخالفة وقوله عم شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي حديث مشهور قبل الآحاد في باب الشفاعة متواتر المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال أنه يجب تخصيصها بالكفار حجابين الأدلة ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتا بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والإجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد أما الأول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو وأما الثاني فلان المنصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو من الجناية وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار وإن ماتوا من غير توبة لقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الإيمان عمل خير لا يكون أن يجزاه قبل دخول النار ثم يدخل النار لأنه باطل بالإجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا فيخرجون من المنصوص الدالة على كون المؤمنين من أهل الجنة مع ما سبق من الأدلة القاطعة الدالة على أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الإيمان وأيضا المخلود في النار من أعظم العقوبات فيقبل جزاء للكفر الذي هو أعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر لكانت زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها

انه اما کافرا و صاحب کبیرة مات بلا توبة اذ المعصوم و التائب فی صاحب الصغیرة اذا
اجتنب الکبائر لیسوا من اهل النار علی ما سبق من اصولهم و الکافر مخلد بالاجماع
و کذا صاحب الکبیرة مات بلا توبة بوجهین الاول انه یستحق العذاب و هو مغفرة خاصة
دائمة فینافی استحقاق الثواب الذی هو منفعة خالصة دائمة و الجواب منع قید الدوام
بل منع الاستحقاق بالمعنی الذی قصدوه و هو انه یستحب انما الثواب بفضله فی الدار
عدل فان شاء عفا و ان شاء عذبه مدة ثم یدخله الجنة الثانی النصوص
الدالة علی الخلود کقوله تعالی و من یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فیها و قوله
و من یعص الله و رسوله و یتعد حدوده یدخله نارا خالدا فیها و قوله تعالی و من
کسب سیئة و احاطت به خطیئته فاولئک اصحاب النار هم فیها خالدون و الجواب ان
قاتل المؤمن لکونه مؤمنا لا یکون الا کافرا و کذا من تعدی جمیع الحدود و کذا من جاوز
بخطیئته و شملته من کل جانب لو سلم فالخلود قد یستعمل فی المکث الطویل کقولهم سجن مخلد
و لو سلم فمعارض بالنصوص الدالة علی عدم الخلود و کما مر و الایمان فی اللغة التصدیق
ای اذعان حکم المخبر و قبوله و جعله صادقا فاضاف من الامن کان حقیقة آمن به بمعنی
التکذیب و الی الکلمة یعدی باللام کما فی قوله تعالی حکایة عن اخوة یوسف علیه السلام و ما انت بمؤمن لنا
ای بمصدق و بالباء کما فی قوله علیه السلام الایمان ان تؤمن بالبعث بعد الحدیث التصدق و لیست حقیقة
التصدیق ان تقع فی القلب نسبة التصدق الی المخبر او الخبر من غیر اذعان و قبول بل هو
اذعان و قبول لذلک بحیث یقع علیه التسلیم علی ما صرح به الامام الغزالی و بالجملة المعنی الذی یعبر

جنبه بالغارسیة بگرویدن وهو معنی التصدیق المقابل للتصوّر حیث یقال فی اهل علم
المنیر ان العلم اما تصوّر او تصدیق صرّح بذلک الشیخ ابن سینا فلو حصل هذا المعنی للبعض
الکفار کان اطلاق اسم الکافر علیه من جهة ان علیه شیئا من امارات التکذیب
والانکار کما فرضنا ان حدا صدق بجمیع ما جاء به النبی علیه وسلم واقر به وعمل وفرّ اک
شد الزنار بالاختیار او سجد للصنم لاختیار نحلة کافر لما ان النبی علیه السلام جعل ذلک علامة
التکذیب والانکار وتحقیق هذا المقام علی ما ذکرت یسهل لک الطریق الی حل کثیر من
الاشکالات الموجودة فی مسئلة الایمان واذا عرفت حقیقة معنی التصدیق فاعلم ان
الایمان فی الشرع هو التصدیق بما جاء به من عند الله تعالی ای تصدیق النبی علیه السلام
بالقلب فی جمیع ما علم بالضرورة مجیئه به من عند الله تعالی اجمالا فانه کاف فی الخروج
عن عهدة الایمان ولا نحط درجته عن الایمان التفصیلی فالمشترک المصدق لوجود
الصانع وصفاته لا یکون مومنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحید والاشارة
بقوله تعالی ما یؤمن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون وقد اقر بدای باللسان الا ان التصدیق
رکن لا یحتمل السقوط اصلا والاقرار قد یحتمله کما فی حالة الاکراه فان قیل قد لا یبقی التصدیق
کما فی حالة النوم والغفلة قلنا التصدیق باق فی القلب والذهول انما هو عن حصوله
ولو سلم فالشارع جعل الحق الذاهل یطرء علیه ما یضاده فی حکم الباقی حتی کان المومن ایما
لمن آمن فی المحال او فی الماضی ولم یطرء علیه ما هو علامة التکذیب بهذا الذی ذکرنا من ان
الایمان هو التصدیق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختیار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام

Powered by Google

وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مومن عند الله وان لم يكن مومنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور رح والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي عم اللهم ثبت قلبي على دينك وقال عم لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عم واصحابه رض كانوا يقنعون من المومن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي عم ومومن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمومنين وقال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مومنا لغة وتجري عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مومنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عم ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي

في الايمان اصل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار
باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد الكلمتي الشهادة
على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء ان الايمان
تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله فانها
الاعمال اي الطاعات فهي متفاوتة في انفسها والايمان لا يتفاوت ولا ينقص
فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان
هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى
ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول
المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرطا لصحة الاعمال كما في قوله تعالى
ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن مع القطع بان الشرط لا يدخل في المشروط
لامتناع اشتراط الشيء لنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لا تحق للشيء بدون كله ولا يخفى ان
هذه الوجوه كما تقوم حجة على من جعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تركها لا يكون مؤمنا
كما هو المقرر للاعلى من ذهب الى انها كمال من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة
الايمان كما هو مذهب الشافعي وقد سبقت مسلكا المقربين باجوبتها فالمقام الثاني ان حقيقة
الايمان لما كان التصديق وهو لا يتفاوت ولا يتزيد لان ما يتفاوت ويتزيد لا يكون تصديقا
فيه زيادة ونقصان حتى ان من حصل له التصديق الجزمي بشيء لا يتصور ان يطلب شيئا

فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة
على ما ذكره ابو حنيفة رح انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون
بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب بالايمان وهذا لا ينافي كونه غير
عصر النبي عم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عم
واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد
بل الكل وما ذكر من ان الاجمالي لا يحيط بعض رتبه فانما هو في الاتصاف بأصل الايمان
وقيل ان المثبات هو الدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة
الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام المثل
لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره
وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من
الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسألة فرع مسألة كون الطاعات
جزء من الايمان وقال بعض المحققين نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان
بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عم
ولهذا قال ابراهيم عم ولكن ليطمئن قلبي نبقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب
الى ان الايمان هو المعرفة والطبق علمائنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون
نبوة محمد عم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق فلان من
الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكره عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا

بها وسيتيقنها النفس فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام وبين
التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام
بعض المشائخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على العلم من اخبار المخبر وهو امر
كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا اثيب عليه ويجعل راس العبادات بخلاف المعرفة
فانها قد تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا
ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى الخبر
حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا
مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال
الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين شيئين وشككنا في انها بالاثبات او النفي ثم
اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو
التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في
مباشرة الاسباب بصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف
بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا والا فيلغى في حصول التصديق المعرفة
لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار
تصديقا ولا باس بذلك لان حاصل المعنى الذي عبر عنه بالفارسية بگرويدن وليس الايمان التصديق سوى
ذلك وحصوله للكفار المعاندين المنكرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون باجرائهم باللسان
على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب كما ان الايمان والاسلام واحد لان الاسلام الخضوع

Powered by Google

والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان بها وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده
قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني
بوحدتهما سوى هذا وظاهر كلام المشائخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما
عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم كما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما
اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية وذا لا يتحقق الا بقبول
الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال
له ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها والا فظهر
بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في
تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في
الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان
فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة
وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام
هو الاعمال لا التصديق القلبي قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام
لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان
وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله

الاسد واوتاها الملطة الاذنی عن الطریق واذا وجد من العبد التصدیق

والاقرار صح له ان یقول انا مؤمن حقا لتحقق الایمان عنده ولا ینبغی ان یقول

انا مؤمن انشاء الله تعالی لانه ان کان للشک فهو کفر لامحالة وان کان

للتادیب واحالة الامور الی مشیة الله تعالی او للشک فی العاقبة وللمآل

لافی الآن والحال او للتبرک بذکر الله او للتبرء عن تزکیة نفسه والاعجاب

بحاله فلا وجه لترکه لما انه یوهم بالشک ولهذا قال لاینبغی ومن ان یقول

لایجوز لانه اذا لم یکن للشک فلا معنی لنفی الجواز کیف وقد ذهب الیه کثیر

من السلف حتی الصحابة والتابعین رض ولیس هذا مثل قولک انا شاب

انشاء الله تعالی لان الشباب لیس من افعال المکلفین ولا مما یتصور التبقأ

علیه فی العاقبة والمآل ولا مما یحصل به تزکیة النفس والاعجاب بل مثل

قولک انا ناهد متی انشاء الله تعالی وذهب بعض المحققین الی ان

الحاصل للعبد هو حقیقة التصدیق الذی به یخرج عن الکفر لکن التصدیق

فی نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصدیق الکامل المنجی المشار الیه بقوله تعالی

اولئک هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق کریم انما هو فی

مشیة الله تعالی وانما نقل عن بعض الاشاعرة انه یصح ان یقال انا مؤمن انشاء الله تعالی

بناء علی ان العبرة فی الایمان والکفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتی ان المؤمن

السعید من مات علی الایمان وان کان طول عمره علی الکفر والعصیان والکافر

الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله منها وان كان طول عمره على التصديق
والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين وبقوله
عم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشار الى ابطال
ذلك بقوله والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله من ذلك
والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر والتغير يكون على السعادة
والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى
لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير على الله
ولا على صفاته لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف
في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال
وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيته الله تعالى لا قطع بحصوله
في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشيته اراد الثاني و
في ارسال الرسل جمع رسول على فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله
وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من
مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والبنى في صدر الكتاب حكمة
اي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب
على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس
بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه كما

ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق
ثبوته وتعيين بعض من ثبتت رسالته فقال وقد ارسل الله تعالى رسلا
من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين
لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه
وان كان فبانظار دقيقة لا تيسر الا لواحد بعد واحد ومبينين للناس
فيما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين فانه تعالى خلق الجنة والنار
واعد فيها الثواب والعقاب وتفاصيل احوالها وطريق الوصول الى الاول
والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة
ولم يجعل للعقول والحواس استقلال بمعرفتها وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات
لا طريق الى الجزم باحد جانبيها ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا تظهر
للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر
مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل ليبين ذلك كما قال الله
تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايدهم اى الانبياء بالمعجزات
الناقضات للعادات جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة
على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان
بمثله وذلك لانه لولا التاييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله فما بال الصادق
في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة

بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم
خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما ادعى احد المحضرين من جماعة انه رسول الملك
اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك قم من مكانك ثلث
مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان
الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي يعني التجويز العقلي لا ينافي حصول
العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا ههنا
يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس ولا يقدح
في ذلك امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لا لغرض التصديق
او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في
العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار يعني انه لو قدر
عدمها لم يلزم منه محال واول الانبياء ادم واخرهم محمد صلعم اما نبوة
آدم عم فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر
فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على النقل عن البعض لا يكون كفرا
واما نبوة محمد عم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر
واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء
مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته باقصر سورة منه مع تهالكهم
على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف

الی المقارعة بالسیوف ولم ینقل عن احد منهم مع توفر الدواعی الا الاتیان بشیٔ
نما یدانیه فدل ذلک قطعا علی انه من عند الله تعالی وعلم به صدق دعوی
النبی علما عادیا (ای یقینا ۱۲) لا یقدح فیه شیٔ من الاحتمالات العقلیة علی ما هو
شان سائر العلوم العادیة وثانیهما انه نقل عنه من الامور الخارقة
للعادة ما بلغ القدر المشترک منه اعنی ظهور المعجزة حد التواتر وان کانت
تفاصیلها احادا کشجاعة علی رضی الله عنه وجوده حاتم وهی مذکورة فی کتب السیر
وقد یستدل[۲] ارباب البصائر علی نبوته بوجهین احدهما ما تواتر من احواله
قبل النبوة وحال الدعوة وبعدتمامها واخلاقه العظیمة واحکامه الحکیمة
واقدامه حیث تعجم الابطال (شجاع ۱۲) ووثوقه بعصمة الله تعالی فی جمیع الاحوال واثباته
علی حاله لدی الاهوال بحیث لم تجد اعداؤه (ای کجا نمیکرد کرازی کرنتند شجاعان ۱۲)
مع شدة عداوتهم وحرصهم
علی الطعن فیه مطعنا ولا الی القدح فیه سبیلا فان العقل یجزم بامتناع
اجتماع هذه الامور فی غیر الانبیاء (مقول القول ۱۲) وان یجمع الله تعالی هذه الکمالات فی
حق من یعلم انه یفتری علیه ثم لیلة ثلثا وعشرین سنة ثم لیظهره علی
سائر الادیان وینصره علی اعدائه ویحیی آثاره بعد موته الی یوم القیامة
وثانیهما انه ادعی ذلک الامر العظیم بین اظهر قوم لا کتاب لهم ولا حکمة بهم
وبین لهم الکتاب والحکمة وعلمهم الاحکام والشرائع واتم مکارم الاخلاق
واکمل کثیرا من الناس فی الفضائل العلمیة والعملیة ونور العالم بالایمان

شرح فقه اکبر

ایاه علیه السلام والقرآن وآیته اما واقتداء بهم فی الاقتداء بالقرآن قدما
الامر الاعظم وهو البینة من بین لهم الکتاب والحکمة وبین لهم
واحکمه واتقنه الاکتاب لهم ولا حکمة بهم
الا فی ما سلف لهم بعد الاخبار بهذه الاوصاف
وقد یستدل ارباب البصائر علی نبوته بوجهین الخ اعلم ان الاستدلال
بالمعجزة من برهان الان علی ان الله
خلق العادة علی یدیه علی الانبیاء
وبوجهین وقوعها والاستدلال
الثانی لا ربما یلتبس بالمعائر من یدعی
برهان علم فانه تعین ان تلک الحقیقة حصلت
وتبین ان تلک الحقیقة حصلت
له علی کل الوجوه فاثبات ان هذه
باثبات ان حقیقة النبوة

والعمل الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة
سوى ذلك واذا ثبتت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله المنزل عليه
على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الخلق بل الى الجن والانس
ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى
فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عم بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عم
لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ولا نصب الاحكام بل يكون
خليفة رسول الله عم ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي
لانه افضل فامامته اولى وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث
على ما روي ان النبي عم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة
وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا والاولى
ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من
قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد
ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عددا اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو
فيهم ان ذكر اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة
في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقاديات
خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة
الظاهر الكتاب هو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عم وتحتمل مخالفة الواقع وهو عند

١٠١
شرح عقائد نسفي

ش قوله الاصح الخ روي عن ابي ذر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الانبياء فقال مائة الف
واربعة وعشرون الفا قال كم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا الرسل آدم وآخرهم
نبيكم محمد صلى الله عليه وسلم رواه ابو ذر وصححه ابن حبان والحاكم وشعيب
ش قوله والاولى ان لا يقتصر على عدد الخ قال ابن الهمام في المسايرة
وليس الاقتصور على عدد بين الطرفين
قد قال تعالى ومنهم من لم نقصص عليك فانه ذكر انا
ينافي التحديد ويمكن ان يقال المراد بمن لم نقصص
فيهم من ليس منهم او يخرج منهم من هو منهم
ش قوله لانه افضل فامامته اولى الخ قال في المسايرة
ويكون ان يقال ان اتباع النبي عليه السلام لكنه غير مستقل عن النبوة ١٢
ش قوله لا يكون خاتم النبيين ١٢
ش قوله ولا يكون الخ قال في المسايرة
ش قوله ولا يكون الخ قال في المسايرة
ش قوله ولا يكون الخ قال في المسايرة

من غيره من الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم
خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين
عن الله تعالى لان هذا معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين للخلق ليكلا
يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون
عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة
اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب
تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد
الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او
بالعقل واما سهوا فجوزه الاكثرون اما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا
للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة اللقمة
والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا
كله بعد الوحي واما قبله فالدليل على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة
الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة
والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة
ومنعت الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر
تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عم ما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا
بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره

ان الممكن والامتحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك
في الكتب المبسوطة وافضل الانبياء محمد ﷺ عز لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
الآية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع للكمال
نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عم انا سيد ولد آدم ولا فخر لي
ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من كل ولاده والملائكة
عباد الله تعالى عاملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون وقوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل ولا دليل عليه عقل
وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله محال باطل وافراط في شانهم كما ان
قول اليهود ان الواحد فالوا منهم قديم تكذيب للكفر وليعاقبه بعد بالمسخ تفريط
وتقصير في حالهم فان قيل ابليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل
صحة استثناء منهم قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان
في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا
مغمورا فيما بينهم صح استثناء منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح
انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة
كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويقولان
انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده

والعمل به وكتبه تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره
ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله تعالى هو واحد وانما التعدد والتفاوت
في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة
والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار
القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث
وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع او ذكر الله تعالى فيه اكثر ثم الكتب
قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها والمعراج لرسول الله
صلعم في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق
اى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته
انما يبتنى على اصول الفلاسفة والافالخرق والالتيام على السموات جائز ولا استحالة
اى عدم الخرق والالتيام
فيها كما فقوله في اليقظة
متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها
اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روى عن معاوية انه
سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رض انها
قالت ما فقد جسد محمد صلعم ليلة المعراج وقد قال الله تعالى وما جعلنا
الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين
والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح
والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح

فقط وكيف ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر
المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى
الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب
وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش
وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس
قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او الى العرش
او غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه وكرامات الاولياء حق والولي هو العارف
بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك
في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة
فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة
يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره
خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من آصف
من صاحب سليمان عم وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى
تفسير الكرامة والى التفصيل لبعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال فتظهر الكرامة على طريق
نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة كاتيان صاحب
سليمان عم وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع
بعد المسافة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة

كما في حق مريم خانكلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا
قالت هو من عند الله والشيء على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء والطيران في
الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب واصحاب الاخرى وغيرها وكلام الجماد والعجماء
اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدي سليمان وابي الدرداء رض قصعة فسبحت
وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فكتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبي عم
قال ينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت اني لم
اخلق لهذا وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله تتكلم البقرة فقال النبي
عم آمنت بهذا وانا فاروق المتوجه من البلاء وكفاية المهم عن الاعداء
وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر رض وهو على المنبر في المدينة جمعة
بهناوند حتى قال لامير جيشه ياسارية الجبل الجبل تحذيرا له من عدو الجبل
لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رض
السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رض وامثال هذا اكثر من
ان يحصى ولما استدلت المعتزلة المنكرة لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور
خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم تتميز النبي من غير النبي اشار
الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات
من الولي الذي هو من احاد الامة معجزة للرسول الذي ظهرت
هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهرها اي تلك الكرامة انه ولي

ولن يكون وليا الا وان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي عم معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي وافضل البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عم اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عم ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة رض ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة انتقض بعيسى عم ابو بكر الصديق رض الذي صدق النبي عم في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد ثم عمر الفاروق رض الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان ذو النورين رض لان النبي عم زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى رض من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد

هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال او يكون التوقف فيه
فحالا شئ من الواجبات اصلا بل اجمعوا كما نقله السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان
رض حيث جعلوا ايمن علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبتهما
الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب
فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعد مزية والعقول من الفضائل
فلا وخلافهم اي نيابتهم عن الرسول في اقامة الدين بحيث
يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب ايضا يعني
ان الخلافة بعد رسول الله صلعم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي
وذلك لان الصحابة قد اجمعوا يوم توفي رسول الله صلعم في سقيفة
بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة
ابي بكر رض فاجمعوا على ذلك وبايعه علي رض على رؤس الاشهاد
بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا لما اتفق عليه الصحابة
رض ولنازعه على رض كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في
نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلعم
الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر لما يئس
من حيوته دعا عثمان رض واملى عليه كتاب عهده لعمر رض فلما كتب
ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة

فبايعوا حتى مرت بعلي رض فقال بايعنا من فيها وان كان عمر رض وبالجملة
وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رض وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان
وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة وزبير وسعد بن ابي وقاص رض ثم فوض الامر
خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رض وبايعه بحضر
من الصحابة فبايعوه وانقاد والا وامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا
ثم استشهد وترك الامر ملا فاجمع كبار المهاجرين والانصار على علي رض
والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة
وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن من نزاع في خلافته بل عن خطاء
بين علي ومعاوية ١٢
في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة
واصرار كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد الاسولة والاجوبة من
الجانبين فمذكور في المطولات والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك
واما قوله عم الخلافة بعد ثلثون سنة ثم يصير بعدها ملكا عضوضا فقد شهد
على رض على رأس ثلثين سنة من وفات رسول الله صعم فمعاوية ومن بعده لا يكون
خلفاء بل ملوكا وامراء هذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين
على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد
ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة
تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب

خيالي شه قوله ثلثون سنة وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنتي عشر سنة وخلافة علي رض ستة اشهر ١٢ منه

شرح مقاصد شه قوله وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب

خيالي شه قوله ثلثون سنة اي الامر الذي هو الخلافة ثلثون سنة ١٢ منه

شه قوله فمعاوية ومن بعده لا يكون خلفاء بل ملوكا وامراء هذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب

الامام واجب وانما الخلاف في انه يجب على الله او على الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله ثم من مات ولم يعرف امام زمانه مقدمات ستة جاهلية وقالوا ان الائمة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي عم نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها آحاد الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل لم يكتف بذي شوكة له الرئاسة العامة اما اذا كان او غيره امام فان انتظام الامر حسبما ذكر كما في عهد الملك العظيم قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو الامر المقصود الاهم العمدة فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيقضي الى ان يكلم ويكون بمنتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد بالخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة تنقضي دون دور الامامة بناء على ان الامامة اعم لكن يرد الاطلاق

معالم نجده من القوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة بعد النبي صلعم هو علي ثم الحسن ثم الحسين
بان الشرط في الخلافة
الائمة الثلثة دون امامتهم وانما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل نعم ينبغي ان
يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح المحصل ما هو الغرض من نصب
الامام لا مختفيا من اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء
ولا منتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال
نظام اهل الظلم والعناد لكن الامامية عمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق
بعد رسول الله صلعم علي رض ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم
ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم
ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القاسم المنتظر المهدي
وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا
امتناع في طول عمره واستمرار ايام حياته كعيسى الخضر وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام
وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام اذ ليس فيه من الاعداء الا وجب
الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة
كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا عند فساد
الزمان واختلاف الآراء وسهولة الاستيلاء للظلمة احتياج الناس الى الامام اشد فاي فائدة لهم
اهل ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم ولا على شخص
يعني يشترطان يكون الامام وشيا لقوله عم الائمة من قريش وهذا واضح

خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر رض محتجا به على الانصار ولم ينكره احد صار
مجمعا عليه ولم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون
هاشميا او علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رض مع
انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا هم الاولاد النضر
كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن
غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن
الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية
من بني هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر رض قرشي
لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمر بن تيم بن مرة بن كعب
بن لوي وكذا عمر رض لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح
بن عبد الله بن قرط بن زراح بن عدي بن كعب وكذا عثمان رض لانه ابن عفان
بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف ولا يشترط في الامام
ان يكون معصوما لما مر من الدليل على امامة ابي بكر رض مع عدم
القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط
فيكفي فيه عدم دليل الاشتراط وارجح المخالف لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة وايجاب المنع فان الظلم

الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير
المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد
الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى
نحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء
ولهذا قال الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا
يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها
صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليف ترك
الذنب ولما كان مثابا عليه ولا ان يكون افضل من اهل زمانه
لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف
بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان
نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رض
الامامة شورى بين الستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض فالجعل
كيف يصح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين
في زمان واحد قطعا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين تجب طاعة
كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال احكام متضادة واما في
الشورى فالكل بمنزلة الامام واحد ويشترط ان يكون من اهل الولاية
المطلقة الكاملة اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ اجمل الله الكافرين

على المؤمنين بتبيلة والعبد مشغول بخدمة المولى مستغرق في اعين الناس والناقص
ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف
في مصالح الجمهور سائغا اي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رائه
ورويته ومعونة باسه وشوكته قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته
على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف
المظلوم من الظالم واذا الاخلال بهذه الامور محض بالغرض من نصب
الامام ولا ينعزل الامام بالفسق اي الخروج عن طاعة الله تعالى
والجور اي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة
والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا يتعاهدون لهم ويقيمون الجمع
والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط الامامة
ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعي رح ان الامام ينعزل بالفسق والجور
وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية
عند الشافعي رح لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رح هو من
اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب
الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان
في العزل وجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي
وفي رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال

شرح طول الله قوله اي مليكا مستكملا في اوصاف الملوك الخ قوله اشارة الى ان الكلام على حذف مضاف الخ قوله اي مالكا للتصرف الخ قوله اي الخروج الخ قوله اي مالكا للتصرف الخ قوله اي الخروج الخ

وقال بعض المشائخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد على عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضي خان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي المقضى بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر لقوله عم صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء وبالبدع من غير نكير ونقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق او البدعة الى حد الكفر اما اذا ادى اليه فلا كلام في عدم جواز الصلوة خلفه ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عم لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب فهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه انما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من

قوله ويجوز الصلوة الخ خلافا لمالك في الامامة الفسق كما في الكفر وخرج ايضا فان الكافر لا يصير قاضيا ما ورد في الخ قوله خلف كل بر وفاجر مقيد بما اذا لم يؤد الفسق الى ما سيأتي في الامامة والا لا يجوز الصلوة خلفه اطلاقا قضا ١٢ جلال ٥ قوله اهل الاهواء هم اهل البدع المخالفون لاهل السنة والجماعة في بعض اصول الدين بوجه لا على وجه الكفر كالخوارج والمعتزلة والروافض ٦ قوله وبالبدع من غير نكير فيه تسامح لان النكير موجود من العلماء الا ان عدم النكير من بعضهم لعدم علمه بالبدعة او لعدم قدرته على النكير ٧ قوله فمحمول على الكراهة اي كراهة تحريم لان الصلوة خلف الفاسق والمبتدع مكروهة كراهة تحريم ٨ قوله ثم المعتزلة الخ اعلم ان المعتزلة فرقتان فرقة كانوا في زمن اهل السنة والجماعة وهم الذين ذكرهم المصنف وفرقة حدثت بعد ذلك وهم الذين ذكرهم الشارح بقوله ومن المعتزلة الخ ٩ قوله ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا الخ اعلم ان الايمان عند المعتزلة هو التصديق والاقرار والاعمال جميعا وعند اهل السنة والجماعة هو التصديق والاقرار فقط والاعمال شرط كمال فمن صدق واقر ولم يعمل بشيء من الاعمال فهو مؤمن عند اهل السنة والجماعة فاسق عند المعتزلة ١٠ قوله فان قيل امثال هذه المسائل الخ اعلم ان الفقه كان اولا جزءا من اجزاء علم الكلام لان مباحث الامامة من مباحث الكلام ثم صار علما مستقلا لكثرة مباحثه ومسائله وتفرعاته ١١ قوله فجميع مسائل الفقه كذلك الخ اعلم ان مباحث الامامة من اصول الكلام لان الامامة عند اهل السنة والجماعة من اصول الدين وعند الشيعة من فروعه ١٢ قوله قلنا انه انما فرغ من مقاصد علم الكلام الخ اعلم ان الكلام في الامامة من اصول الكلام لان الامامة عند اهل السنة والجماعة من اصول الدين وعند الشيعة من فروعه ١٣ قوله ونبذ من مباحث الذات الخ اعلم ان الكلام في الامامة من مقاصد علم الكلام وهو من اصول الدين

المسائل التي تميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالفت فيه المعتزلة
والشيعة والفلاسفة والملاحدة وغيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت
تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد او تكلف

عن ذكر الصحابة رض الا بخير لما ورد من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم
ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق
مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وكقوله عم اكرموا اصحابي فانهم خياركم
الحديث وكقوله عم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي
احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى
الله ومن اذى الله تعالى فيوشك ان ياخذه ثم في مناقب كل من
ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة رض
احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتاويلات
فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف
عائشة رض والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين
والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واحزابه للان غاية امرهم البغي
والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد من معاوية
حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج للان البغي
عم نهي عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وانقل عن النبي من اللعن

لبعض من اهل القبلة فلما انه لا يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره
وبعضهم اطلق اللعن عليه بما انه كفر حين امر بقتل الحسين والتفقوا على جواز
اللعن على من قتله او امر به او اجازه ورضي به والحق ان رضا يزيد
بقتل الحسين رض واستبشاره بذلك واهانة اهل بيت النبي عم مما
تواتر معناه وان كان تفاصيله احادا فنحن لا نتوقف في شانه بل
في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه ونشهد بالجنة للعشرة
الذين بشرهم النبي صلعم حيث قال عم ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة
وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة وزبير في الجنة وعبد الرحمن
في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة
ابن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رض لما ورد
في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين
سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بالخير ويرجى
لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المومنين ولا نشهد بالجنة والنار لاحد
بعينه بل نشهد بان المومنين من اهل الجنة والكافرين من
اهل النار ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر لانه وان
كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل عن علي ابن ابيطالب
عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عم ثلثة ايام ولياليها للمسافر

ویوما ولیلة للمقیم وروی ابو بکر رض عن رسول اللہ صلعم انہ قال یمسح المسافر
ثلثة ایام ولیالیہن وللمقیم یوما ولیلة اذا تطہر فلبس خفیہ ان یمسح علیہما
وقال الحسن البصری ادرکت سبعین نفرا من الصحابة رض یرون المسح
علی الخفین ولہذا قال ابو حنیفة رح ما قلت بالمسح علی الخفین حتی جاءنی
فیہ مثل ضوء النہار وقال الکرخی اخاف الکفر علی من لا یری المسح
علی الخفین لان الآثار التی جاءت فیہ فی حیز التواتر وبالجملة من
لا یری المسح علی الخفین فہو من اہل البدعة حتی سئل انس بن مالک
رض عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشیخین ولا تطعن فی الختنین
ویمسح علی الخفین ولا یحرم نبیذ التمر وہو ان ینبذ تمر او زبیب فی
الماء فیجعل فی آنار من الخزف فیحدث فیہ لذع کما فی الفقاع کانہ نہی
عن ذلک فی بدء الاسلام لما کانت الجرار اوانی الخمور ثم نسخ فعدم تحریمہ
من قواعد اہل السنة خلافا للروافض وہذا بخلاف ما اذا اشتد وقذف بالزبد
فان القول بحرمتہ قلیلہ وکثیرہ مما ذہب الیہ کثیر من اہل السنة والجماعة
الا بلغ ولی درجة الانبیاء لان الانبیاء معصومون مأمونون عن خوف
الخاتمة مکرمون بالوحی ومشاہدة الملک مأمورون بتبلیغ الاحکام وارشاد الانام
بعد الاتصاف بکمالات الاولیاء وما نقل عن بعض الکرامیة من جواز کون الولی افضل
من النبی کفر وضلال نعم تحقیق تردد فی ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة

الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس
نبي ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه الامر
والنهي لعموم الخطابات الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك
وذهب بعض الاباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفاء قلبه واستنار
الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار
بارتكاب الكبائر ويعضهم الى انه تسقط عنه العبادات الظاهرة وتكون
عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم
الانبياء خصوصا حبيب الله تعالى صلهم من ان التكاليف في حقهم تتم و
اكمل واما قوله عم اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم
يلحقه ضرر بها والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها
دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال
هذه ليست من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنصوص ههنا
ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ايهم اقسام النظم على ما هو المتعارف
والعدول عنها اي عن الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن
وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها
معان باطنية لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية الحادي
وعدول عن الاسلام والتصاق بالكفر لكونه تكذيبا للنبي عم فيما علم مجيئه

قوله الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس نبي
اعلم ان الاشتراك اذا تعذر فالترجيح بالمزية وقد ثبت ان النبي افضل من الولي
قوله ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه الامر والنهي
اصلا لتنافي الوصول والسقوط
قوله لعموم الخطابات الواردة في التكاليف
والنبي عليه السلام داخل في عمومها
قوله واجماع المجتهدين على ذلك
قوله وذهب بعض الاباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفاء قلبه واستنار
بالايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار
بارتكاب الكبائر ويعضهم الى انه تسقط عنه العبادات الظاهرة وتكون
عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم
الانبياء خصوصا حبيب الله تعالى صلهم من ان التكاليف في حقهم تتم و
اكمل واما قوله عم اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم
يلحقه ضرر بها والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها
دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال
هذه ليست من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنصوص ههنا
ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ايهم اقسام النظم على ما هو المتعارف
والعدول عنها اي عن الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن
وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها
معان باطنية لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية الحادي
وعدول عن الاسلام والتصاق بالكفر لكونه تكذيبا للنبي عم فيما علم مجيئه

بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصروفة على ظواهرها
ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن
التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان

ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية
من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله

فمن قذف عايشة رضي الله عنها بالزنا كفر واستحلال اللعب بالصغيرة كانت او كبيرة
كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك بما سبق والا فباستهانتها كفر
والاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع
ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كانت حرمته لعينه وقد ثبت
بدليل قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني وانضم الى الفرق
بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما وقد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه
كنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر او اكل الميتة او الدم او الخنزير من غير ضرورة
فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ
الى ان يسكر كفر واما لو قال لحرام هذا حلال لتروح السلعة او لحلم
الجهل لا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا
لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس لغير
حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد

وقف لله تعالى

ارادا لخروج عن الحکمة فقد اراد ان یحکم الله تعالی بما لیس بحکمة وهذا جهل منه بربه تعالی وذکر
الامام السرخسی رح فی کتاب الحیض انه لو استحل وطی امرأته الحائض یکفر وفی النوادر عن محمد رح
انه لا یکفر وهو الصحیح وفی استحلال اللواطة بامرأته لا یکفر علی الاصح ومن وصف الله تعالی
بما لا یلیق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انکر وعده او وعیده یکفر وکذا
لو تمنی ان لا یکون نبی من الانبیاء علی قصد استخفاف او عداوة وکذا لو ضحک
علی وجه الرضا فمن قال بالکفر وکذا لو جلس علی مکان مرتفع وحوله جماعة یسألونه مسائل
ویضحکونه ویضربونه بالوسائد یکفرون جمیعا وکذا لو امر رجلا ان یکفر بالله او عزم علی
ان یامره بکفر وکذا لو افتی لامرأة بالکفر لیتبین من زوجها وکذا لو قال عند شرب
الخمر او الزنا بسم الله وکذا اذا صلی بغیر القبلة او بغیر طهارة متعمدا یکفر وان وافق ذلک
القبلة وکذا لو اطلق کلمة الکفر استخفافا او اعتقادا او الی غیر ذلک من الفروع
والیاس من الله تعالی کفر لانه لا ییأس من روح الله الا القوم الکافرون ولا امن
من مکر الله تعالی کفر لانه لا یأمن من مکر الله الا القوم الخاسرون فان قیل الجزم بان العاصی
یکون فی النار ییأس من الله وبان المطیع یکون فی الجنة امن من الله تعالی فیلزم ان یکون
للمتزلی کافرا سطیعا کان او عاصیا لانه اما آمن او آئس ومن قواعد اهل السنة
والجماعة ان لا یکفر احد من اهل القبلة قلنا هذا لیس بیاس ولا امن لانه علی تقدیر
العصیان لا ییأس ان یوفقه الله تعالی للتوبة والعمل الصالح وعلی تقدیر الطاعة لا یأمن
ان یخذله الله تعالی فیکتب المعاصی وبهذا یظهر جواب عما قیل ان المتزلی اذا ترک کبیرة

لزم ان البصير كافر الياسنة بين رحمة الله وعقابه وانه ليس بمؤمن وذلك لانا نسلم ان
اعتقاد استحقاق النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه لمغفرة بمجموع التصديق
والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب لكفر هذا الجمع بين قولهم لايكفر احد من
اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية اوسب الشيخين اوتسماع وامثال
ذلك شكل وتصديق الكاهن بما يخبر به عن الغيب كفر بقوله عم من اتى كاهنا فصدقه بما يقول
فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي
معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كثيرة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان
يزعم ان له رئيا من الجن واتباعه تلقي اليه الاخبار ومنهم من كان يزعم انه يستدرك الامور بفهم
اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن فيما هو جملة العلم بالغيب امر
تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه اوالهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد
الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك لهذا ذكر في الفتاوى ان من قال القائل عند رؤية
هلال القمر يكون مطر دعيا علم الغيب لانه كفر والمعد وصلى شبع ان اريد به الشبع
المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشبعية تساوق الوجود والبقوت والعدم يرادف النفي
فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان يقال
شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء بانه الموجود او المعدوم او يصلح ان يعلم ويخبر
عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال وفي دعاء الاحياء للاموات اوصل قتهم اي صدقة
الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات خلافا للمعتزلة كما بان

القضاء لا یتبدل وکل نفس مرهونة بما کسبت والمرء مجزی بعمله لا بعمل غیره ولنا ما ورد
فی الاحادیث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا فی صلوة الجنازة وقد توارثه الخلف
فلو لم یکن للاموات نفع فیه لما کان له معنی وقال عم ما من میت تصلی علیه امة من المسلمین
یبلغون مائة کلهم یشفعون له الا شفعوا فیه وعن سعد بن عبادة انه قال یا رسول الله ام سعد
ماتت فای الصدقة افضل قال الماء فحفر بیرا وقال هذه لام سعد وقال عم الدعاء یرد البلاء
والصدقة تطفئ غضب الرب قال عم ان العالم والمتعلم اذا مر علی قریة فان الله یرفع العذاب
عن مقبرة تلک القریة اربعین یوما والاحادیث والآثار فی هذا الباب اکثر من ان تحصی
والله تعالی یجیب الدعوات ویقضی الحاجات لقوله تعالی ادعونی
استجب لکم ولقوله عم یستجاب الدعاء للعبد مالم یدع باثم او قطیعة رحم مالم یستعجل ولقوله
عم ان ربکم حیی کریم یستحیی من عبده اذا رفع یدیه الیه ان یردهما صفرا واعلم ان العمدة
فی ذلک صدق النیة وخلوص الطویة وحضور القلب لقوله عم ادعوا الله وانتم موقنون
بالاجابة واعلموا ان الله لا یستجیب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشایخ
فی انه هل یجوز ان یقال یستجاب دعاء الکافر فمنعه الجمهور لقوله تعالی وما دعاء
الکافرین الا فی ضلال ولانه لا یدعو الله تعالی لانه لا یعرفه وان اقر به فلما وصفه
بما لا یلیق به فقد نقض اقراره وما روی فی الحدیث ان دعوة المظلوم وان کان کافرا
یستجاب محمول علی کفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالی حکایة عن ابلیس رب
انظرنی فقال الله تعالی انک من المنظرین هذه اجابة والیه ذهب ابو القاسم الحکیم

وابو نعیم الدوسی قال الصدر الشهید وبه یفتی وما اخبر به النبی علیه السلام

ای من علاماتها من خروج الدجال ودابة الارض ویاجوج ومأجوج ونزول

عیسی علیه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فوحق لانها امور محکمة اخبر بها الصادق

قال حذیفة بن اسید الغفاری طلع النبی علینا ونحن نتذاکر فقال ما تذکرون قلنا نذکر

الساعة قال انها لن تقوم حتی ترو قبلها عشر آیات فذکر الدخان والدجال والدابة

وطلوع الشمس من مغربها ونزول عیسی بن مریم ویاجوج ومأجوج ثلثة خسوف بالمشرق وخسف

بالمغرب وخسف بجزیرة العرب وآخر ذلک نار تخرج من الیمن تطرد الناس الی محشرهم والاحادیث

الصحاح فی هذه الاشراط کثیرة جدا وقد روی احادیث وآثار فی تفاصیلها وکیفیاتها

فلیطلب من کتب التفسیر والسیر والتواریخ والمجتهد فی العقلیات الشرعیات الاصلیة

والفرعیة قد یخطی وقد یصیب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الی ان کل مجتهد

فی المسائل الشرعیة الفرعیة التی لا قاطع فیها مصیب وهذا الخلاف مبنی علی اختلافهم فی

ان الله تعالی فی کل حادثة حکما معینا امر کل مجتهد فی المسائل الاجتهادیة ان یؤدی الیه رأیه بالاجتهاد وتحقیق هذا

المقام ان المسئلة الاجتهادیة اما ان لا یکون من الله تعالی فیها حکم معین قبل اجتهاد المجتهد ویکون وجوب

ان لا یکون من الله تعالی علیه دلیل او یکون فی ذلک الدلیل اما قطعی وظنی فذهب الی کل احتمال جماعة

والمختار ان الحکم معین وعلیه دلیل ظنی ان وجده المجتهد اصاب وان فقده واخطأ والمجتهد

غیر مکلف باصابته بعینه وخطائه فلذلک کان المخطی معذورا بل ماجورا فلا خلاف

علی هذا المذهب فی ان المخطی لیس بآثم وانما الخلاف فی انه محظ ابتداء وانتهاء او انتهاء ای

بالنظر الى الدليل والحكم حيث قال الشيخ وذهب بعض المتكلمين الخ وهو غلط نشئ الى عدم
او انتهاء الفقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه ان اصاب فى الدليل حيث اتى
على وجهه مستجمعا لجميع شرائطه واركانه واتى بما كلف به من الاعتبارات المعتبرة
فى الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التى مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد
قد يخطئ بوجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان مع النصير للحكومة والفتيا ولو كان
كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر فائدة لان كلا منهما قد
اصاب الحكم وفهمه الثانى الاحاديث والآثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب
والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى قال عمر ان اصبت فلك عشر حسنات وان
اخطأت فلك حسنة واحدة وفى حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا
وعن ابن مسعود رض ان اصبت فمن الله والا فمنى ومن الشيطان وقد اشتهر
تخطئة الصحابة بعضهم بعضا فى الاجتهاديات الثالث ان القياس منظر لا يثبت
فالذى الثابت بالقياس ثابت بالنص ايضا معنى وقد اجمعوا على ان الحق
فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع انه لا فرقة فى العمومات لو ارد فى شرعنا
بيننا عام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد
بالمتنافيين من الخطر والاباحة او الصحة والفساد والوجوب وعدمه
وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا
التلويح فى شرح التنقيح ويسئل البشر افضل من رسل الملائكة

ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة
الملائكة اما التفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما
تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فوجوه الاول
ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عم على وجه التعظيم والتكريم بدليل
قوله تعالى حكاية عن ابليس لعنه الله ءأسجد لمن خلقت طينا قال أرءيتك هذا الذي كرمت علي لئن اخرتن
الى يوم القيامة لأحتنكن ذريته الا قليلا قال اذهب فمن تبعك منهم فان جهنم جزاؤكم جزاء موفورا
واستفزز من استطعت منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الاموال والاولاد
وعدهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وكفى بربك وكيلا
ربكم الذي يزجي لكم الفلك في البحر لتبتغوا من فضله انه كان بكم رحيما وخلقتني من نار وخلقته من طين
وتقتضي الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس
الثاني ان كل احد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية
ان المقصود منه الى تفضيل آدم عم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم
والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل
عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من في تلك الاجماع التفضيل
عامة البشر على رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عداه وذلك يكفي في ان هذه المسئلة
ظنية يكتفي فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان قد يحصل الفضائل والكمالات
العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية
الشاغلة عن اكتساب الكمالات لا شك ان العبادة وكسب الكمال مع التشاغل والصوارف
اشق واوغل في الاخلاص فيكون افضل وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل
الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل من بداية الفطرة والتي
كالشهوة والغضب عن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال الخيرية جبلية بالكلية بما منحها او تيها من غير

Harvard College Library

والجواب ان مبنی ذلک علی الاصول الفلسفیۃ وبطلانہ بالادلۃ السلامیۃ قولہ قالوا
ان الانبیاء مع کونہم افضل البشر یتعلمون ویستفیدون منہم بدلیل قولہ تعالی
علمہ شدید القوی وقولہ تعالی نزل بہ الروح الامین ولا شک ان المعلم افضل من
المتعلم والجواب ان التعلیم من اللہ تعالی وللملائکۃ انما ہی التبلیغ والثالث انہ
قد اطرد فی الکتاب والسنۃ تقدیم ذکرہم علی ذکر الانبیاء وما ذلک الا لتقدمہم فی
الشرف والرتبۃ والجواب ان ذلک لتقدمہم فی الوجود اولان وجودہم اخفی
فالایمان بہم اقوی او بالتقدیم اولی الرابع قولہ تعالی لن یستنکف المسیح ان
یکون عبدا للہ ولا الملائکۃ المقربون فان اہل اللسان یفہمون من ذلک فضیلۃ المذکور
من عیسی علیہ السلام فی شان الترقی من الادنی الی الاعلی یقال لا یستنکف کناس
ہذا الامیر ولا السلطان ولا یقال السلطان ولا الوزیر ثم لا قائل بالفصل بین عیسی
وغیرہ من الانبیاء والجواب ان النصاری استعظموا المسیح بحیث یترفع من ان یکون عبدا من
عباد اللہ تعالی بل ینبغی ان یکون ابنا لہ لانہ مجرد اب وکان یری الملائکۃ الابرص یحیی الموتی
بخلاف سائر عباد اللہ تعالی من بنی آدم فرد علیہم بانہ لا یستنکف من ذلک المسیح لان یرجع علی اصلہ فی
ہذا المعنی وہم الملائکۃ الذین لا یاکلون ولا یشربون ولا یتناسلون بل ہم عباد اللہ تعالی مکرمون
ابرار اقویاء یتصرفون فی اجسام مختلفۃ الترقی والعلو اما ہو فی امر التجرد واظہار الاثار العلویۃ فانی
مطلق الکمال والشرف فلا دلالۃ علی افضلیۃ الملائکۃ والله سبحانہ وتعالی اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

تمت

خاتمة الطبع

الحمد لله والصلاة على آله وبعد فان علم الكلام علم موضع لمقاصد الاسلام ومن ثم قيل فيه انه افضل العلوم بعد علم القرآن والحديث ومن جرد عنه همه الى قيام يوم القيامة ومن ثم صنف فيه العلماء تصانيف متفاوتة وجمعوا فيه تآليف متفاوتة وكان اشهرها واجمعها للمقاصد المختصر متداولا بكبرها متناولا وقبولا المعتقد المنتسبة الى ابى الحسن نور الدين على بن محمد بن محمد الشهير بالبرهان السنى صاحب التصانيف الكثيرة منها التحصيل التفسير الكبير للامام الرازى ومقدمة فى علم الخلاف وغيرها المتوفى فى ذى الحجة سنة ٨٠٧ كما ذكره المحبى فى شرح الواهب اللدنية عند ذكر على القارى فانه ٨٠٨ وتسمية صاحب كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون الى ابى حفص عمر بن محمد بن احمد نجم الدين النسفى الشهير بمفتى الثقلين النسفى المتوفى سنة ٥٣٧ وذكر الاستاذ مولانا محمد عبد الحى اللكنوى ادام الله علوه فى كتابه الفوائد البهية فى تراجم الحنفية انه ليس بصحيح فلذلك اعتنى به العلماء وتوجه الى حاشيته من المتقدمين والمتأخرين فذكر صاحب كشف الظنون ان من شروحه شرح محمود بن احمد بن مسعود القونوى المتوفى سنة ٧٤٥ المسمى بالقول الاوضح ابى عبد الله محمد بن بن الدين قاسم الشافعى المسمى بالقول الواضح وشرح ملا زاده الرومى المسمى بحل العقائد وحل شروحها شرح العلامة مسعود بن عمر سعد الدين التفتازانى وذكر السيوطى فى بغية الوعاة فى طبقات النحاة انه كان شافعيا اقتدى بالقطب الرازى فى المختصر وطارت تصانيفه وله تصانيف كثيرة منها التهذيب فى المنطق والكلام وشرح تلخيص المفتاح المختصر والمطول وشرح المفتاح والفاضد شرحه وشرح الشمسية والتلويح والتوضيح وغير ذلك وكانت وفاته بسمرقند سنة ٧٩١ وذكر محمود بن سليمان الكفوى فى الطبقات الحنفية كان التفتازانى من كبار العلماء الشافعية له آثار جليلة فى اصول الحنفية وكان من اجل علماء الزمان ولم تر مثله العيون فى الاعيان وعده على القارى المكى فى الطبقات الحنفية وصاحب السجل الزكى فى ديباجة شرح المنار من الحنفية وعلى هذا الشرح حواشى منها حاشية البوتى احمد بن موسى الخيالى الرومى المتوفى سنة ٨٧٦ وحاشية عصام الدين ابراهيم بن محمد الاسفرايينى المتوفى سنة ٩٤٣ وحاشية احمد بن عبد الله العمرى المتوفى سنة ٩٥٤ وحاشية حكيم شاه محمد بن مبارك الغزنوى المتوفى سنة ٩٥٩ وحواشى الشيخ رضا ق بن عبد الحق العروف بهشتى المتوفى سنة ٩٦٣ عليها وعلى ما هو مذكور فى كشف الظنون

رفع الستر عن كيفية ادخال الميت وتوجيهه الى القبلة في القبر

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا لمن جعل الموت عبرة لكل ذي لب ويقظة ان وشكرا لمن جعل الكعبة قبلة الاحياء والاموات من بني الانس والجان اشهد انه لا اله الا هو شهادة تدخلنا في الجنان، وصلوة على حبيبنا وشفيعنا صاحب الجود والاحسان وعلى آله وصحبه ومن تبعهم باحسان اما بعد فيقول من لا صنع له لا اكسب الخطيئات ولا اكسب له الا ارتكاب السيئات ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي الانصاري الحنفي تجاوز الله عن ذنبه الجلي والخفي سئلت عن كيفية توجيه الميت الى القبلة في القبر هل هو بالاستلقاء او بالاضطجاع وهل يكفي مجرد توجيه وجهه الى القبلة لاتباع السنة عند الحنفية ام لا فاجبت بان المسنون في وضع الميت في القبر عند الحنفية والشافعية باسرهم هو الاضجاع على الشق الايمن كما هو مذكور في النهاية وغيرها ثم بدا لي ان اكتب في هذه المسئلة رسالة لطيفة اذكر فيها نصوص التوجيه والوضع وكيفية وفروعه وما يتعلق به ضما الى ذلك تحقيق ادخال الميت في القبر هل هو بطريق السل او غيره لذلك مع ذكر مذهب الشافعية في المسئلتين وتحرير ادلة الفريقين احقاقا للحق ولو كره الكارهون وبمثل هذا فليعمل العاملون وسميتها برفع الستر عن كيفية ادخال الميت وتوجيهه الى القبلة في القبر وارتبتها على مقصدين الاول في الثانية والثاني في الاولى وختمتها بخاتمة حسنة راجيا من الله تعالى حسن الخاتمة المقصد الاول في كيفية ادخال الميت في القبر وبيان اختلاف المذاهب والادلة فيه فاقول اختلفوا فيه على ثلثة مذاهب على ما ذكره شراح الهداية والمنية وغيرهما الاول مذهب الحنفية وهو انه يوضع الجنازة على شفير القبر من جانب القبلة ويوجه الميت منه لان جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه والى هذا ذهب علي رضي الله عنه وابنه محمد بن الحنفية وابراهيم النخعي واسحق بن راهويه وابن حبيب من اكابر اصحاب مالك وتشهد لذلك كثير من الاخبار والآثار فاخرج الترمذي في جامعه والطحاوي وابو نعيم في حلية الاولياء بسند فيه الحجاج بن ارطاة عن عطاء عن ابن عباس قال دخل رسول الله صلى الله

ف

اى كيفية مذهب الحنفية

الى القبلة

اى كيفية ادخال الميت في القبر

الى القبلة

اى كيفية توجيه الميت في القبر الى القبلة

علیہ وآلہ وسلم قبر ایسلا فاسرج لہ سراج فاخذ المیت من قبل القبلۃ وقال رحمک اللہ ان کنت لتلاء للقرآن
وکبر علیہ اربعا قال الترمذی حدیث حسن وانکر علیہ النووی فی حکم الحسن بابن الحجاج بن ارطاۃ ضعیف
باتفاق اہل الحدیث وہذا عجیب من النووی وقد قال ابن معین ان الحجاج صدوق مدلس وقال ابن
عدی نما عاب الناس تدلیسہ عن الزہری وغیرہ بانہ تعمد الکذب فلا وقال الخطیب ہو احد العلماء الحفاظ
وہذا کلہ تعدیل لہ والشاہد العدل لہ روایۃ ابی داؤد والترمذی والنسائی ومسلم احادیثہ وبالجملۃ ہو
ممن یخط حدیثہ عن درجۃ الحسن واخرج ابو نعیم فی حلیۃ الاولیاء والخلاد فی جامعہ بسندہما عن عبد اللہ
بن مسعود قال واللہ لکانی اری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم فی غزوۃ تبوک وہو فی قبر عبد اللہ
ذی البجادین وابو بکر وعمر یقول لہما ادنیا منی اخاکما واخذہ من قبل القبلۃ وسندہ فی لحدہ ثم خرج فلما
فرغ من دفنہ استقبل القبلۃ رافعا یدیہ یقول اللہم انی امسیت عنہ راضیا فارض عنہ وکان فی تلک اللیل قال ابن مسعود
فواللہ لقد رایتنی ولوددت انی کنت مکانہ واسلمت قبلہ بخمسۃ عشر سنۃ وفی روایۃ للبانی نعیم عنہ تمنیت
من جوف اللیل وانا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم فی غزوۃ تبوک فرایت شعلۃ من نار فی ناحیۃ العسکر
فاتبعتہا فاذا عبد اللہ ذو البجادین قد مات ورسول اللہ وابو بکر وعمر یدفنونہ فلما فرغ قال اللہم انی امسیت
عنہ راضیا فارض عنہ قال ابن مسعود یالیتنی کنت صاحب ہذا الحفرۃ واخرج الحافظ ابو بکر الشیرازی فی
الالقاب اخبرنا ابو الفضل احمد بن محمد بن حمدون انبانا ابو محمد بن حمدون بن عبدان الہمدانی حدثنا
محمد بن عبید الہمدانی حدثنا القاسم بن الحکم حدثنا عمرو بن ثمر عن الاعمش عن شقیق بن سلمۃ عن ابن مسعود
قال واللہ انی اری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم فی غزوۃ تبوک اذ رفع لنا شبح من قبل مشرکۃ فاتینا
الیہ وہو فی قبر عبد اللہ ذی البجادین ہو وابو بکر وعمر واللہ لکانی اسمعہ یقول ادنیا منی اخاکما اخذہ من
قبل القبلۃ ثم قال اللہم انی امسیت راضیا عنہ فارض عنہ قال ابن مسعود فلقد تمنیت وانی لاتمنی ان اکون
مکانہ قال الشیرازی بعد روایتہ ہذا حدیث غریب من حدیث عمرو بن ثمر عن الاعمش وقال الحافظ
جلال الدین السیوطی فی کتابہ مسامرۃ الشموع فی ضعف الشموع عمرو بن ثمر وان کان ضعیفا الا ان اصل الحدیث
ثابت من طرق اخری منہا طریق سعد بن الصلت اخرجہ ابو نعیم ومنہا طریق محمد بن ابراہیم اخرجہ ابو نعیم
ایضا طریق آخر قال الطبرانی حدثنا علی بن عبد العزیز ومحمد بن النضر الازدی قالا حدثنا ابن الاصبہانی
حدثنا یحیی بن یمان عن المنہال بن عیلنۃ عن الحجاج بن ارطاۃ عن عطاء عن ابن عباس قال دخل رسول اللہ قبر

عبد الله ذي البجادين ليلا الحديث **و** اخرجه ابن مردويه في تفسيره من طريق عبد الله بن جرير اللخمي يحيى بن عبد الحميد كلاهما عن يحيى بن يمان به **و** اخرجه البيهقي في سننه من طريق الهيثم بن سهل الفشيري عن يحيى بن يمان به **و** ورد ايضا من حديث جابر اخرجه ابن مردويه فهذه طرق متعددة تقتضي ثبوت الحديث غير ان لفظة الشمع لم ترد الا في الطريق الاول انتهى كلام السيوطي **قلت** رواية ابي نعيم فرأيت شعلة من نار ايضا تؤيد رواية الشمع والعلم عند الله تعالى **و** اخرج ابن ابي شيبة في مصنفه عن عمير بن سوار ان عليا صلى على يزيد بن المكفف فكبر اربعا وادخل من قبل القبلة **و** اخرج ايضا عن محمد بن الحنفية انه صلى ابن عباس فكبر عليه اربعا وادخله من قبل القبلة **و** اخرج ابو داود في المراسيل عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ادخل من قبل القبلة ولم يسل سلا **و** ذكره الحافظ عبد الغني في احكامه قال فيه عن ابراهيم التيمي **و** غلطه ابن القطان في كتابه فقال ليس هو التيمي بل هو ابراهيم النخعي ولعل الذي وقعه في ذلك اشتراكهما في الاسم واسم الاب انتهى **قال** اللامام الزيلعي في تخريج احاديث الهداية قلت صرح به ابن ابي شيبة في مصنفه فقال عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي فذكره وزاد ورفع قبره حتى يعرف **و** اخرج ابن ماجة في سننه عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اخذ من قبل القبلة واستقبل استقبالا **و** اخرج ابن عدي في الكامل والعقيلي في الضعفاء عن علقمة بن مرثد عن ابن بريدة عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اخذ من قبل القبلة ولحده ونصب عليه اللبن نصبا انتهى كلام الزيلعي رح **فان قلت** نقل البيهقي عن الشافعي انه قال واعلى هذه الاخبار لا يصح ادخال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من جهة القبلة لان القبر في اصل الحائط فالجواب عنه **قلت** هذا عجيب فان رسول الله عليه الصلوة والسلام لم يتوف ملصقا مع الجدار بل مستند الى عائشة على ما دلت به اخبار الصحيحين وهو يقتضي كونه متباعدا عن اصل الجدار ومن المعلوم ان قبره عليه الصلوة والسلام كان لجدار فغاية الامر ان يكون موضع اللحد ملصقا الى اصل الجدار وليس الادخال من جهة القبلة الا بوضع الجنازة على سقف اللحد فالقول بعدم امكان ذلك ليس كما ينبغي **المذهب الثاني** مذهب الشافعي واحمد بن حنبل ومن تبعهما وهو ان الميت يسل سلا وكيفية المروية عنهم ان يوضع الجنازة في موخر القبر حتى يكون رأس الميت بازاء موضع حزيز من القبر ليسل هناك سلا رفيقا كسل السيف لما ذكره شمس الائمة الحلواني من انه يوضع الجنازة في مقدم القبر بحيث يكون حاذا الميت بازاء رأسي القبر ويشرع من هناك

واستدلوا عليه بان هذا النحو من الادخال سهل على الميت وعلى الآخذ ايضا بخلاف النحو السابق ولا يخفى والسهولة في هذا المقام مطلوبة وقد شهدت له بعض الاخبار والآثار ايضا فاخرج الشافعي في مسنده باسناده عن ابن عباس وعمران بن موسى رضي الله عنهم وابي الزناد وربيعة وابي النضر انهم قالوا السل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من قبل رأسه سلا وكذلك ابو بكر وعمر واخرجها البيهقي من طريق الشافعي وقال هذا هو المشهور في ما بين اهل الحجاز انتهى واخرج ابن ماجة في سننه عن ابي رافع قال سل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم سعد او بش عليه مارا واخرج ابو داود عن ابي اسحق قال اوصى الحارث ان يصلي عليه عبد الله بن يزيد فصلى عليه ثم ادخله من قبل رجلي القبر وقال هذا من السنة واخرجه البيهقي ايضا وقال اسناده صحيح وهو كالمسند لقوله من السنة انتهى وههنا بعض اخبار تشهد للسل بالمعنى الذي ذكره الحلواني فاخرج ابو حفص عمر بن شاهين في كتاب الجنائز عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يدخل الميت من قبل رجليه ويسل سلا واخرج ابن ابي شيبة عن ابن سيرين قال كنت مع انس في جنازة فامر بالميت فادخل من قبل رجليه واخرج ايضا عن ابن عمر انه ادخل ميتا من قبل رجليه الثالث التخيير بين الادخال من جانب القبلة وبين السل اليه وهو مذهب مالك والظاهرية والتحقيق في هذا المقام ان مذهبنا ادق نظرا واحسن سرا لان الاخبار القولية والفعلية الواردة في هذا الباب متعارضة وكذا الاخبار الواردة في ادخال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على ما مر ذكرها فلما تعارضت الاخبار صرنا الى الترجيح فوجدنا ان مذهبنا هو المرجح لما ذكرنا من ان جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه وما ذكره الشافعية من ان السل اسهل فجوابه ان اعتبار الامر الشرعي اولى من اعتبار السهولة كما لا يخفى وما ذهب اليه مالك من التخيير فان اراد به اباحة كلا الامرين فخارج عن محل النزاع لان النزاع انما هو في الاستحباب للخلاف احدى في جواز كلا الامرين وان اراد به التخيير في الاستحباب فغير مقبول لما ذكرنا هذا ما حضر عندي في ترجيح مذهب الحنيفة من المذاهب الثلثة في هذا المقام وقال الحافظ بدر الدين العيني في شرح الهداية احاديث السل غير صحيحة ولئن سلمنا فالجواب عنها من وجوه الاول ان ما رواه الخصم اما فعل الصحابة او قولهم وما رويناه فعل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم والثاني انه يحتمل ان يكون ما رواه فعل خوفا من خوته الارض والثالث انه لم يكن من جهة القبلة ما يسع فيه جنازة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انتهى كلامه قلت العجب عنه انه مع جلالة قدره وتبحره كيف غفل عن تتبعه شراح الهداية

في نصب السل ... الادخال ... رسول الله ... صلى الله ... عليه وسلم ... ابن ... عن ابي سعيد ... عليه السلام ... الاصح ... كلام ... عن ابن ... العصر ... عليه السلام ... عن ابن ... عليه السلام ... الاسروي ... عبد العزيز

الذين منعوا قبلة قد تبعهم في هذا المقام ولم ينظر ما في هذه الوجوه من السخافة أما الاول فلثبوت السل
عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في رواية ابن ماجة وأما الثاني فلان باب الاحتمال
وسيع يجيب بسببه فان الخصم يقول السل هو السنة والاخذ من جانب القبلة انما كان فيما كان ضرورة ما
وأما الثالث فلما ذكر فاسد بقاء وقد رد ابن الهمام ايضا في فتح القدير بهذا الوجه وأما قوله
احاديث السل غير صحيحة فجرح منهم لا يسمع الخصم يقول أحاديث الاخذ من جانب القبلة غير صحيحة ومن
الخطاء والفاحش ما صدر عن العيني ايضا في منحة السلوك شرح تحفة الملوك عند قول الماتن ويدخل
الميت فيه من جهة القبلة حيث قال لانه عليه الصلوة والسلام اخذ ابا دجانة من قبل القبلة انتهى فان
ابا دجانة قتل يوم اليمامة في زمن ابي بكر الصديق بعد رسول الله والصحيح ذو البجادين على ما مر ذكره
والعجب منه انه خطأ صاحب الهداية في قوله فاذا وضع في لحده يقول واضعه بسم الله وعلى ملة رسول الله
كذا قال عليه الصلوة والسلام حين وضع ابا دجانة في القبر انتهى نجم ما ذكرنا ثم زل قدمه في منحة السلوك
ولنعم ما قيل فوق كل ذي علم عليم فافهم واستقم ومما يؤيد ما ذهبنا اليه ايضا ما اخرجه الدارقطني في سننه عن
ابن عباس قال صلى جبريل على آدم على نبينا وعليه الصلوة والسلام وكبر عليه اربعا واخذ من قبل
القبلة ولحده وسنم قبره المقصد الثاني في كيفية وضعه في القبر وتوجيهه الى القبلة اعلم انهم اختلفوا في
ان التوجيه الى القبلة هل هو واجب ام سنة وكذا اختلفوا في ان الاضجاع على شقه الايمن هل هو واجب
ام سنة ولنذكر اولا عبارات الفقهاء في هذا الباب ثم نحق الحق مستعينا من الملك الوهاب قال
الخطيب الشربيني الشافعي في الاقناع شرح مختصر ابي شجاع ويستقبل القبلة وجوبا بتنزيل المنزل المصلي
انتهى وفي فتاوى الانوار للعلامة الاردبيلي الشافعي اذا وضع يضع على جنبه الايمن مستقبل القبلة
بحيث لا يستلقي وذلك بان يديه من جدار اللحد ويسند ظهره الى لبنة ونحوه ووضعه متوجها الى
القبلة وهو واجب حتى لو ترك وجب النبش ما لم يتغير والاضجاع على اليمين ليس بواجب فان ترك كره
ولم ينبش ويجعل تحت رأسه لبنة ونحوه ويوجه بوجهه الايمن اليها انتهى وفي فتاوى فقيه النفس قاضيخان
من اصحابنا يدخل الميت القبر من قبل القبلة ويوضع فيه على جنبه الايمن مستقبل القبلة انتهى وفي البرهان
شرح مواهب الرحمن يوجه الى القبلة على جنبه الايمن لما روى ابو داود والنسائي ان جلا قال يا رسول الله
ما الكبائر قال التسع فذكر منها استحلال البيت الحرام قبلتكم احياء واموتا وروى الحاكم في المستدرك وقال

قد اخرج الشيخان رواة هذا الحديث غير عبد الحميد بن سنان انتهى قلت ما اخرجه ابن ابي حاتم والطبراني وابن مردويه ايضا عن عمير
الليثي واخرج علي بن الجعد في الجعديات عن ابن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول الكبائر الشرك
بالله وقذف المحصنة وقتل النفس المؤمنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين الحاد
بالبيت الحرام قبلتكم احياء واموانا وفي الجوهرة النيرة في شرح قول القدوري وبذلك امر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كل
رجل من بني عبد المطلب علي وعلى اصحابي استقبل القبلة استقبالا وتوفوا جميعا بسم الله على ملة رسول الله وضعوه لجنبه الايمن ووجهه للقبلة
على ظهر انتهى قلت يحكى الامر صاحب الهداية ايضا وتبعه صاحب النهر والغرر وصاحب البحر الرائق وتلميذه صاحب المنح والفقار
وغيرهم بعده ولم يجده مخرجو احاديثها كالزيلعي وابن الهمام والعيني بل قالوا بعد تسليم غريب وقد يستانس له بحديث ابي داود
والنسائي ان جلاس بن الكبائر الحديث ففيه قبلتكم احياء واموانا والعلم عند الله تعالى وفي الهداية لهذا اختصر الرجل رجليه الى
القبلة على شقه الايمن اعتبارا بحال الوضع في القبر انتهى وفي شرحها للشيخ الامام العيني قال السغناقي في النهاية الاضطجاع على ستة
انواع في حالة المرض على شقه الايمن عرضا للقبلة وفي حالة الصلوة وهو الاستلقاء وفي حالة النزع فانه يوضع كما يوضع
في حالة المرض وفي حالة الغسل فالرواية فيه عن اصحابنا كيف يوضع على التخت الا ان العرف فيه انه يضجع مستلقيا على قفاه ورجلاه
نحو القبلة كما في حالة الصلوة وفي حالة الصلوة عليه معترضا للقبلة على قفاه وفي حالة الوضع على اللحد فانه يوضع على شقه
الايمن قلت هذا كله بالعرف والقياس لم يذكر فيه اثرا ولا حديثا انتهى كلام العيني رح وفي شرح النقاية للباس زاده وفيه
الى القبلة اي يوضع في القبر على جنبه الايمن مستقبل القبلة انتهى وفي تحفة الملوك مع شرحه منحة السلوك ويضجع على شقه الايمن
موجها اليها هكذا جرت السنة انتهى وفي غنية المستملي شرح منية المصلي يوجه الميت الى القبلة في القبر على جنبه الايمن لانه
يلقى على ظهره وقال السروجي في شرح الهداية وذكر في كتب اصحاب الشافعي واحمد بن حنبل يوضع تحت استه او حجر ونحوه
عليه من اصحابنا انتهى وفي المحيط الا لجماع للمريض انواع احدها في حالة الصلوة وهو ان يستلقي على قفاه الثاني اذا اتى
من الموت يضجع على العرض وخير الاستلقاء والثالث في حالة الصلوة عليه وهو ان يضجع على قفاه متعرضا للقبلة الرابع
في اللحد يضجع على شقه الايمن ووجهه الى القبلة هكذا توارثت السنة انتهى وفي الدر المختار ويوجه اليها وجوبا ينبغي كونه على شقه
الايمن لا يسر ليوجه اليها انتهى وهكذا في النهر الفائق والبحر وغيرها قال في رد المحتار قوله ليوجه اخذه من قول اصحاب الهداية بذلك
امر رسول الله لكن لم يجده المخرجون قال في فتح القدير غريب استؤنس له بحديث ابي داود والنسائي قلت ووجه ان ابا الحسنات اللكنوي
والتقوي وجوب استقباله لكن صرح في التحفة بانه سنة انتهى او سمعت به عليه من عبارات الفقه فنقول المتوجه الى القبلة
في القبر فمن قال انه واجب استدل بانه قد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الكعبة قبلتنا احياء واموانا واخبر بالجملة الاسمية

الدلالة على الثبات والاستمرار حيث قال قبلتكم احياء وامواتا وهو المنقول في حديث عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما في رواية ابن ماجة واستقبل استقبالا وهل يكفي في ذلك نفس توجيه او توجيه الى القبلة ليس لا بد منع لكن من وقف الصدر الميا بوضع اليمين على الشمال تحت السرة مقتضى القياس على الاحياء وهو الثاني بناء على ان الاموات لا يكفي لهم في الاستقبال توجيه الوجه فقط بل مع الصدر كذلك صرح الفقهاء في ابواب الصلوة فان المصلي لو توى عند تعذر بينا او شماليا كره له ولو تعامى صح ولم يفسد صلوته لفوات استقبال القبلة لكن عبارات الفقهاء قاطبة تدل على الاول حيث يكتفون على ذكر توجيه الوجه السكوت في معرض البيان بيان مما لم ينص عليه شراح الوقاية ولم خالفته في مخالطة توجيه الحيوة وتوجيه الممات فان المحي انما جعل وجهه فقط الى القبلة لا يقال له انه متوجه اليها عرفا فانا نقول انه متوجه اليها ما لم يصر صدره عرفا واما الميت فانما وجه وجهه فقط يقال له انه متوجه اليها عرفا فانا نظاهر ان الواجب هو ذلك القدر وصرف الصدر من قبيل الاولى ليوافق حال الموت حال الحيوة ثم رأيت في تحفة المحتاج شرح المنهاج لابن حجر المكي الهيتمي الشافعي انه قال عند قول الماتن ويوضع في اللحد على يمينه للقبلة وجوبا للنقل الخلف له عن السلف ومر في المصلي المضطجع انه يستقبل وجوبا بمقدم بدنه ووجهه فليأت ذلك هنا اذ لا فارق بينهما انتهى قلت الظاهر ان التوجيه مع تقدم البدن انما يجب على الحي واما الميت فلم يكن عليه فعل لا يجب في لك في حقه وذلك لان التوجيه يحصل بتوجيه الوجه فقط وانما زيد عليه توجيه الصدر وتقدم البدن في الاحياء لوجود العباد ان فيهم فلا يلحق بهم الميت في هذا الوجوب بالم يثبت بدليل والقياس مع الفارق كما ينبهك عليه ويؤيده ما ذكره اصحابنا في بحث صلوة المريض فانهم قالوا اذا لم يقدر على القيام والقعود ارمي مستلقيا او على جنبه الايمن والاول احب فورد عليهم ان القياس يقتضي ان يكون الثاني احب لان استقبال القبلة بتحصيل به ولهذا يوضع في اللحد مضطجعا فان المستلقي يكون مستقبلا للسماء وانما تستقبل القبلة رجلاه فاجابوا بان التوجه بالقدر الممكن فرض وذلك في الاستلقاء لان الايماء هو تحريك الرأس فعند الاستلقاء يقع ايماءه الى جهة القبلة وبالجملة ذلك في حال الاضطجاع بخلاف وضع الميت في اللحد لانه ليس على الميت فعل بحسب توجيهه الى القبلة ليوضع مستلقيا فيكفي له الاستقبال بالجنب كذا في البحر الرائق وغيره فانتم فاما الاضجاع على الشق الايمن فلا شك في استحبابه كيف لا وقد اخرج البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجة وابو داود والترمذي عن عائشة والفاظهم متقاربة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يحب التيامن في كل شيء حتى في طهوره وتنعله وترجله وذكر صاحب الهداية هذا الحديث بلفظ ان الله يحب التيامن في كل شيء حتى التنعل والترجل ولم يجده المخرجون واخرج البزار عن معاذ بن جبل مرفوعا في حديث طويل مشتمل على ذكر تشفيع القرآن في المبر ثم يصعد الملائكة في القبر على شقه الايمن مستقبل القبلة واخرج البخاري ومسلم وابو داود عن البراء بن عازب قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اذا اتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلوة واضطجع

على شقك الايمن وقل اللهم اني اسلمت نفسي اليك الحديث وفي آخره فان مت مت على الفطرة وهذا كله يدل على استحباب الشق الايمن وبه صرح صاحب النهر والدر المختار حيث قال ينبغي ولم ار من صرح بوجوبه بل عبارة النهاية والعناية صريح في عدم وجوبه ويمكن استنباطه من عبارة مختصر الهداية ايضا فانه قال فاذا احتضر الرجل وجه الى القبلة على شقه الايمن اعتبارا بحال الوضع في القبر فان اضجاع عند الاحتضار على الاضجاع في القبر وعلم من الاضجاع على شقه الايمن عند الاحتضار ليس بواجب بل هو مندوب فكذا هذا وقد صرح العلماء الشافعية ايضا على كونه مندوبا فخرج صرح العلماء الشافعية بانه لو ترك التوجيه الى القبلة في القبر وجب عليه النبش مالم يتغير والا فلا ينبش وان ترك الاضجاع على اليمين كره ولا ينبش ولما علل لذا قاعتبروا اهالة التراب وعدم نقي السلاجية اذا وضع الميت لغير القبلة او على يساره فان لم تهل قبل اهالة التراب ازالوا وذلك ان كان اهيل التراب ترك انتهى وفي البحر الرائق لو وضع لغير القبلة او على شقه الايسر اوجعل رأسه في موضع رجليه ودفن بلا غسل واهيل عليه التراب لا ينبش لان النبش حرام لحق الله تعالى كذا في البدائع انتهى وفي الظهيرية اذا دفن الميت مستدبر القبلة واهالوا عليه التراب فانه لا ينبش الا ان خاف المتاع انتهى قلت هذا كله مبني على القول بسنية التوجيه كما صرح به في التحفة واما على وجوبه كما صرح به في الدر المختار فينبش مالم يتغير وقد عجبني ضبط صاحب الدر المختار حيث صرح بوجوب التوجيه ثم قال ولا ينبش ليوجه اليها واعجب منه ضبط صاحب رد المحتار حيث كتب تحت قوله ولا ينبش اي لو دفن مستدبر القبلة واهالوا التراب لا ينبش لان التوجه الى القبلة سنة والنبش حرام بخلاف ما اذا كان بعد اقامة اللبن قبل اهالة التراب فانه ينزل ويوجه الى القبلة كما بينه حلية عن التحفة انتهى فان الشارح اختار وجوب التوجيه فكيف يصح شرح كلامه بمذهب السنية فالشارح في واد والحشي في واد آخر فافهم واستقم خاتمة قال واثلة بن الاسقع قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لوان قوريا او مرجيامات فنبش بعد ثلاث لوجدني غير القبلة اخرجه ابن عساكر كذا اورده العلامة جلال الدين السيوطي في كتابه شفاء الصدور في احوال البرزخ والنشور واخرج ابن ابي الدنيا عن ابي اسحق الفزاري انه اتاه رجل فقال كنت انبش القبور وكنت اجد قوما وجوههم الى غير القبلة فذهبت الى الاوزاعي فسألته فقال اولئك قوم ماتوا على غير السنة واخرج ايضا عن الفضل بن يونس قال بلغنا ان عمر بن عبد العزيز قال لمسلمة بن عبد الملك يا مسلمة من دفن يا بأك قال مولاي فلان قال فمن دفن مولاك فلان قال عمر فانا احدثك بحادثتي به اشتد في دفن يا بأك ولعله وضعهم في قبورهم وذهب ليحل العقد عنهم وجد وجوههم تحولت الى القبلة فرع مسلم له زوجة ذمية ماتت وهي حامل منه تدفن في مقابر اليهود ويحول وجهها عن القبلة فيكون وجه الولد اليها فان الولد في البطن يكون وجهه الى ظهر امه كذا في الاشباه والنظائر في الفن السابع وفي الحاوي القدسي كتابية ماتت وفي بطنها ولد مسلم لا يصلى عليها وتدفن في مقابر المسلمين وقيل في مقابر اليهود وقيل على حدة وهو احوط وختم الرسالة بهذا القدر فحيث الكلام ناقل ودال ونسأل الله تعالى ان يوفقنا لصالح الاعمال ويجعل اخرانا خيرا من اولانا ويجعلنا من الآمنين يوم الفزع والزلازل وهو ذو العزة والجلال وان يجعلنا من متبعي الشريعة المصطفوية والطريقة النبوية ويسلك بنا سبيل السنة المرضية على صاحبها افضل الصلاة واتم التحية هذا وكان الفراغ منه نهار الثلثين الثالث عشر من الربيع الثاني من سنة ١٢٨٦ الست والثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة من له الملك وجود الكونين عليه وعلى آله الصلوة رب المشرقين

تمت