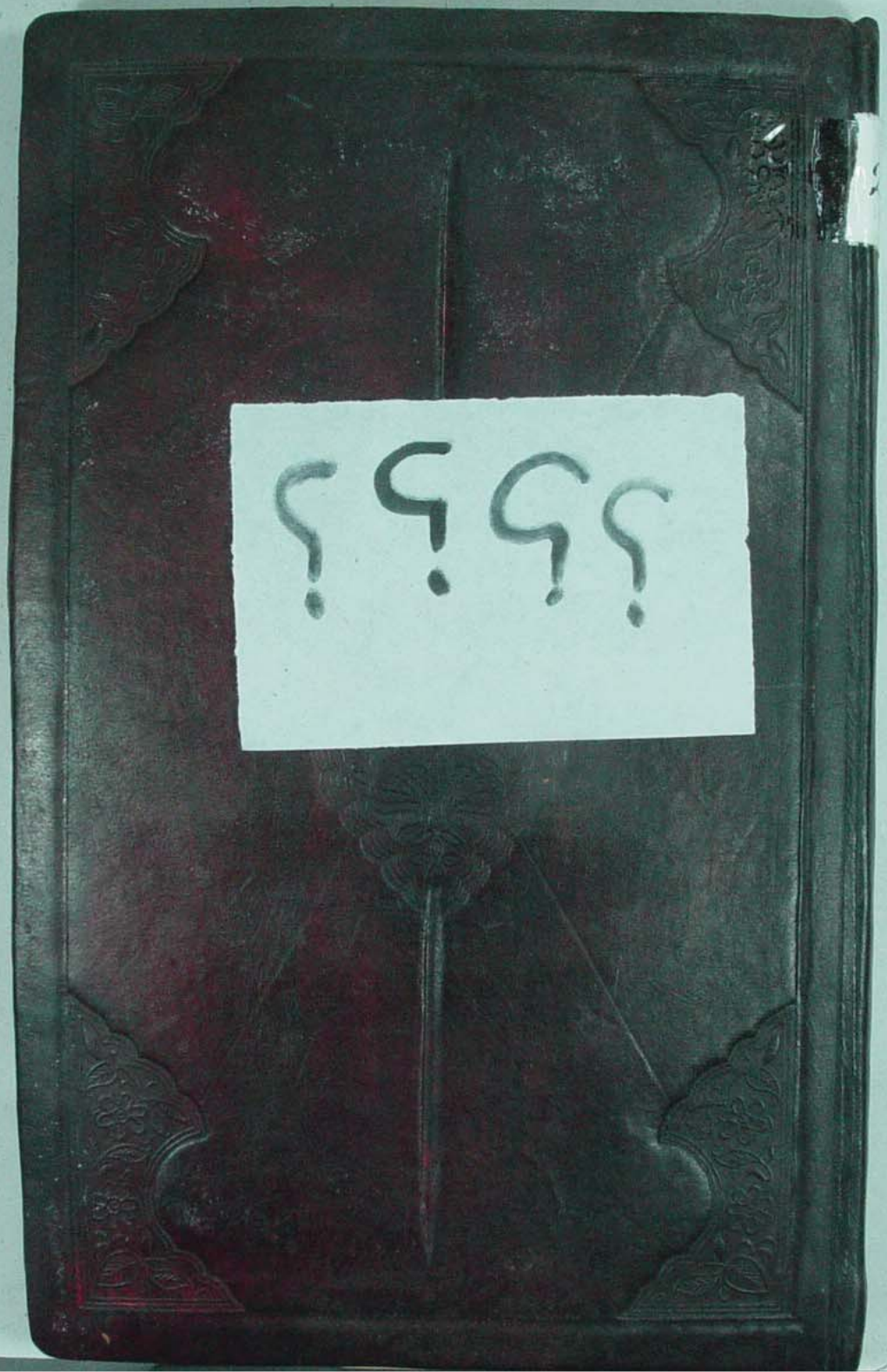
مخطوطة

شرح العقيدة النسفية

المؤلف

عبدالله بن أحمد بن محمود (النسفي)

شبكة الألوكة
www.alukah.net



شبكة الألوكة
www.alukah.net

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الموجود بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته والصلوة على نبيه محمد المؤيد بساطع حجته وواضح بيناته وعلى آله واصحابه رواة طرقه وحماته وبعد فان مبنى علم الشرع والاحكام واساس علم العقائد الاسلام هو علم التوحيد وصفات الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام وان المحرر المسائل العقائد للامام الهمام قدوة علماء الاسلام كهف الملة والدين عمر النسفي اعلى الله درجته في دار السلام يسئل عن اذا الفن على غرر الفوائد ودرر العوائد في ضمن فصول هي للدين قواعد واصول واشتمل على نفوس من اليقين جواهر وفصوص مع غاية من التصحيح والتهذيب ونهاية من حسن التنظيم والترتيب في اوقات ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته ويبين معضلاته وينشر مطويانه ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام وتنقيح تنبيه على المرام في توضيح تحقيق للمسائل غير شروح وتدقيق للدلائل اثر تحرير وتلخيص للمقاصد بعد تمهيد ونكثر الفوائد مع تجريد طالما كشف المقال عن الاطالات والاطال متحريا في طريق الاقتصاد والاحتياط والاخلال والله الهادي الى اسبل الرشاد والمسؤول لنيل العصمة والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل

بسمي

من الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف
بكيفية ذوي الرائحة الى المنخرين والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على
اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها
الى العصب واللمس وهي قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وغير ذلك عند الاقتران ولكل حاسة منها اي من الحواس الخمس
يوقف اي يطلع على وصف اي تلك الحاسة له يعني ان الله تعالى خلق لكل حاسة
تلك الحاسة ادراك اشياء مخصوصة كالبصر للالوان والذوق للطعوم والشم للروائح
لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز ذلك فيه خلاف
والحق الجواز لان ذلك بمحض خلق الله تعالى غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق
فرق الحاكمة ادراك الالوان مثلا فانها تنقل الى النفس الذاتية تدرك حلاوة
الشيء وحرارته معا فلنا لا بل المحل تدرك بالذوق والحرارة باللمس ثم تحكم
في الفم واللسان والخبر الصادق اي المطابق للواقع فان اخبر كلام فيكون
بالنسبة خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا والا تطابقه فيكون كاذبا
فالصدق والكذب عليهذا من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء
على ما هو به والاعلى ما هو به اي الاعلام بنسبة تابعة تطابق الواقع او لا تطابقه
فيكونان من صفات المخبر فمن مهنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق ما يوصف
وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة على نوعين احدهما الخبر المتواتر سمي بذلك

لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور
تواطئهم اي لا يجوز التعقل توافقهم على الكذب وتصادقه وقوع العلم من غير
شبهة وهو موجب بالفرورة للعلم الفروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة
الماضية والبلدان الشاسعة بحيث لا يحتمل التواطئ على الملوك في الازمنة والاوائل
والامكان البعد فيها امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالفرورة
فانا نجد من نفسنا العلم بوجود مكة ومعلبك وبغداد وانا نعلم ذلك بالاخبار وان كنا
ان العلم الحاصل به فروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان والمجانين
لا يتصور لهم طريق الاكتساب بترتيب المقدمات والناظر النصاري يستدل بتواتر
عيسى عليه السلام واليهود يتابعون موسى عليه السلام لتواتره ممنوع فانا نقبل خبر كل واحد
لا نسلم الانتقل ولم النقل الى النفس لا يوجب اليقين وانه جواز كذب كل واحد
يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد فلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع
الانفراد كقوة الجمل الموقوفة على الشعرات فانها تنقل الفروريات لا يقع فيها التفاوت
والاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود
السكنجبين والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة قلنا
ممنوع بل قد يتفاوت انواع الفروري بل بالضرورة التفاوت في الالف والعادات
والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يخلف فيه
حكماء وعناد كالسوفسطائية في جميع الفروريات والنوع الثاني خبر الرسول

ليس اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب
في الثلثة وكان الاولى ان يقول انحصار العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان
مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لما كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات
او بالكليات والمعرفة بالبسائط او بالجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر حينئذ
لا وجه له والظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم العادي الخلق
ويصح للانسان على الغير والا فلا شك انه قد يحصل العلم وقد يقدر والقول بانه
في الخبر قوله عليه الصلوة والسلام الهيثي رأى وقد حكى عن كثير من السلف وانا خبر الواحد
العدل والتقليد المجتهد فقد يفيد ان الظن والاعتقاد الجازم الذي لا يقبل الزوال فكان
اراد بالعلم ما يشملها والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة والعالم اي ما سوى الله
تعالى من الموجودات ما يعلم به الصانع يعني علم الاجسام وعالم الاعراض وعالم
النبات وعالم الحيوانات الى غير ذلك فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست
غير الذات كما انها ليست عينها بحيث يجب اجزائه من السموات وما فيهما والارض وما عليها
محدث اي يخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة
حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر
بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة نوعية القول منذ ابد الآباد
بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه
ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو اي الاعيان العالم اعيان وعرض بمعنى
لا ان قام بذاته مبين والا فعرض وكل ما فيه حادث لما سبق ولم يتعرض له
المصنف لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون
الدلائل فالاعيان ما له تحيز ما اي ممكن بان يكون له قيام بذاته بتوسيط حيز بان يكون
ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف
العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه اي محله الذي يقوم به ومعنى
وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا
يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجوهر في الحيز فان وجوده في نفسه امر مغاير لوجوده
في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام العرض بذاته استغناؤه
عن المحل في قوامه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني
منعوتا سواء كان متحيزا كالمادي سواد الجسم او لا كالمادي صفات المجردات وهو اي
ما له قيام بذاته من العالم اما مركب مما جزءين فصاعدا وهو الجسم وعند البعض
لا بد له من ثلثة ابعاد اي امتداد الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعند
البعض من ثمانية ليتحقق تقاطع الابعاد على زواياها ولا يرد عليه اثر اعاد الفطيا
راجعا الى الاصطلاح حتى يرد فيه بان لكل احد ان يصطلح على ما شاء بل هو نزاع
في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم جاز انه هل يكفي فيه التركيب من جزئين كما
احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا اريد عليه جزء واحد انه جزء من الآخر
فلو لا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء زيد في

الجسمية وفيه نظر لانه افعل من بحاذة بمعنى الضخامة وعظم المقدار فيصير جسيم
الشيء اي عظم فهو جسيم وحينئذ بالفم والكلام في الجزء الذي هو اسم لاصغر غير
مركب كالجوهر الفرد على الذي لا يقبل الانقسام ولا انفصالا ولا بوهما ولا فرضا على ما يفهم
من كلام المصنف وهو الجزء الذي لا يتجزى والمراد بالقبول هو الجزء احترازا عن ورود المنع فان ما
لا تركب له لا يحكم عقلا في الجوهر بعينه الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال التالي
والعقول
والصورة والنفوس المجردة التي لا يتجزى لتيقن ذلك وعند الفلاسفة هو
لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الاجزاء التي لا تنقسم
والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقة على سطح حقيقي
لم يماسه الا جزء غير منقسم ولو ماسته جزئين لكان فيها خط بالفعل ولم يكن منقسما
كرة حقيقية واشهر ما عند الشيخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما الى
نهاية لم يكن الجزء اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم
والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي والثاني ان
اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان
يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء التي نسلم عدمها ان
امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه وهو المطلوب وان لم يمكن ثبت المدعى بالكل
ضعيف اما الاول فلانا نمنع دليل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان
خلو لها في المحل ليس حلول الكثير حتى يلزم من عدم انقسام الكثير عدم انقسام المحل

واما الثاني والثالث فان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم مؤلف من اجزاء
بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه
اجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن
لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي الف فلا تخلو عن ضعف وهذا قال
الامام الرازي في هذه المسئلة الا التوقف فيها بقي هل هذا الخلاف لفظي قلت
نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات
الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول
الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات واستماع الحق والالتيام
عليها والعوض لا يقوم بذاته بل يقوم بغيره بان يكون بحيث لو تعلق به الحي لصح
اختصاص الثاني بالمنفوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن ان تتعلقه بدون المحل على
وهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض ويحدث في الاجسام والجواهر فيقبل
من تمام التوليف احترازا عن صفات الله تعالى كالالوان والحوالها قبل السواد
والبياض وقبل الحمرة والصفرة والخضرة ايضا والبواقي بالتركيب والكون هي
الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم والوانها تسعة وهي المرارة
والحموضة واللوحة والملوحة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة
ثم تحصل بتركيب انواع الطعوم والروائح والوانها كثيرة وليس لها اسماء
مخصوصة والا ظهر ان ما عدا الالوان لا يعرض الا الاجسام واذ القوران العالم

اعيان واعراض فالاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها
بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والنفور بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها
بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد ذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم
الكائن واجب لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب او في الصادر عنه
الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم
قديم بضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن
الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى فلانها لا
تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم خلو فلان الجسم او الجوهر لا يخلو
عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم
يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك وهذا هو المعنى بقولهم الحركة
كون في آنين في مكانين والسكون كون في آنين في مكان واحد فافهم
يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا
فلا يكون ساكنا فلنا نمنع لا نسلم انتفاء الواسطة وهو المدعى وهو حدوث على ان
الكلام في الاجسام التي تعاقبت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والآزمان
واما احدهما فلانها من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة هي فيها
انتقال حال الى حال يقتضي المسبوقية بالغير واللازمية تنافيها ولان كل حركة فهي
على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة

بالضرورة

بالضرورة وقد عرفت ان ما بالضرورة فهو مستند الى الموجب القديم واما المقدمة الثانية فلان ما لا
يخلو عن الحوادث ولا يسبقها فهو حادث لان ما لا يسبق الحادث فهو حادث ويدل هذا الحاشية
الاول الآتي دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته
ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة والجواب
ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض
لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات الثاني ما ذكر لا يدل
على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده
كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال والاعتدالات والالوان والجواب ان هذا
غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض بضرورة انها
لا يقوم الا بها الثالث ان الآزلي ليس عبارة عن حالة محكوم عليه بلزوم ما من وجوده
الحكم بل عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود
في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي وهي آزلية الحركات الحادثة
ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة ويلزمهم
انه لا شيء من جزئيات الحركة المطلقة وبالجملة انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي
فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من جزئياته الرابع انه 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

بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على
ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفعل اى
خرج جميع عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا
النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النقوص شاهدة بعكسه
السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لانه قطعية والمراد بفسادهما
عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فى الافعال كلها فلم يكن احدهما
صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع
وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع اللازمة ان اريد عدم التكون لانه
بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فانقل مقتضى كلامه لوان انتفاء
الثانى فى الماضى بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد فى الزمان
الماضى بسبب انتفاء التعدد وقد منا نعم هذا بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال انتفاء
الجزء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعين زمان كما فى قولنا لو كان العالم قديما لكان
لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين
بالآخر فيقع الخبط القديم هذا تم بما علم التزاما ان الواجب لا يكون الا قديما اى
لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا صار قابلا للعدم والكان وجوده من غيره فرورة حتى
وقع فى كلام بعضهم ان الواجب القديم مترادفان فى التداول كالبصير والقادر
بعضهم على ان القديم اعم من الواجب يصدق على صفات الواجب ولاستحالة فى تعدد
الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذات القديمة وفى كلام بعض المتاخرين
كالامام فخر الدين الفهرى رحمة الله عليه ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته
هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن
واجبا لذاته لكان جائز العدم فى نفسه فيحتاج فى وجوده الى مخصص فيكون محدثا
اذ لا نعنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر اعنى ايجاد الصفات
لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء صفة فيلزم قيام الصفة بالصفة فاحتاج
بان كل صفة فهى باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام فى غاية السقوط
القول بتعدد الواجب لذاته حتى ان المتكلمين للتوحيد والقول بامكان الصفات مبنى فى قولهم
بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم
وهذا لا ينافى الحدوث الذاتى بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول ما ذهب
اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى وفيه نقض
لكثير من القواعد وسيأتى لهذا زيادة تحقيق بحول الله القادر العليم السميع البصير الشاكى
المريد لان بديهة العقل حاكمة بان حدوث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم
مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات
على ان اضداد ما نقائض يكبت الله تعالى اعداءه وانه قد ورد الشرع بها وبعضها
مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود
العالم وكلامه وما ذكر مما يتوقف ثبوت الشرع عليه يسير عرض لانه لا يقوم بذاته

بل يفتقر الى محل يقوم به فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاءه والا لكان لكان البقاء معنى
قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض ان كان معناه ان تحيزه
تابع للتحيز والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبنى على ان بقاء الشئ
معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار
الوجود وعدم زواله وحقيقة الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى ولنا
وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الثاني الزمان وان معنى
القيام هو اختصاص الشاغل بالمشغول كما في اوصاف الباري تعالى وان سلم فالاجسام
في كل آن ومشاهدة بقائها يجد دالامثال السيال بعد من ذلك في الاعراض نعم يتسلم
في قيام العرض بالعرض بعد الحركة ويطلبها الى يتمام اذ ليس هنا شئ هو حركة قاصرة
هو سرعة او بطؤ بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة
الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة
اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات والجسم الذي لا يتحيز ولا يقبل الاشارة الحسية
ولا الوهمية عند الفلاسفة فلانه مركب ومتحيز وذلك لانه لو لم يكن مركبا لكان جوهرا
والجوهر انما عند فلانه اسم للمتحيز الذي لا يتحيز وهو منقسم وجزء من الجسم والله تعالى
متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع
مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من قسم الممكن واراد وبه الماهية الممكنة التي اذا
وجدت كانت لا في موضوع واذا اريد بها القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقها على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر

الفهم الى المتركب والمتحيز ودنات المحسة والنصارى الى اطلاق الجسم عليه تعالى
بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى فانه يقبل بالكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم
ونحو ذلك مما يريد به الشيخ قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان
الله والواجب والقديم العالم قادر وكل موجود لازم للواجب واذا اورد الشيخ
باطلاق اسم بلغة فهو ادن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وهذا لا
معناه وفيه نظر من وجهين احدهما ان الترادف والشافي في اجمال حكمي المترادفين
في الاطلاق عليه تعالى ولا محذور اي ذي صورة وشكل مثل صورة انسان وكل
لان ذلك من خواص الاجسام فحصل طبقا بوسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود
والنهايات ولا محدود اي ذي حد ونهاية ولا معدود اي ذي عدد وكثرة يعني
ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر ولا متبعض
ولا متجزأ اي البعض واجزاء ولا متركب منها لان كل ذلك من الاحتياج المنافي
للوجوب فلا جزء ليسمى باعتبار انه فيه متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا
ومتجزئا ولا معتناه لان ذلك من صفات المقادير والاعداد ولا يوصف بالاينية
اي المكان للاستغناء لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو والمكان توجب التأثر
عن المجاورات بقبول صفة فيلزم التركيب ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة
والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام
وتوابع المزاج والتركيب ولا يتمكن في مكان لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد

آخر متوهم او متحقق سمي مكانا والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او منتزع عنه
القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي
فالفعل لجواهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متحيزا فلنا التمكن اخص من التحيز لان التحيز
هو الوقوع المتمكن الذي لا يقبل شيئا آخر معه او غير متمكن ذكر دليل على عدم التمكن في
المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم التحيز او لا فيكون
محل الحوادث وايضا اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه
فيكون تجزيا وايضا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها امور
واضافية لا تكتنه او تفصل الا بكتنه باعتبار عروض الاضافة الى شيء ولا يجري عليه
زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة
عبارة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك اعلم ان ملكا ذكره في التنزيه
بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوفيق في ذلك قضاء لحق الواجب
في باب التنزيه وردا على المشبهة وسائر فرق الضلال والطغيان بما يليق وجه
واذكره فلم يبالي بتكرير الالفاظ المترادفة بل التصريح بما علم بالطريق الالتزامي
ثم ان معنى التنزيه عما ذكرت على انها متفاوتة في وجوب الوجود لما فيها من شائبة
الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى
الفوض كتب اللغة يمتنع بقاءه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى جسم ما يتركب
هو عن غيره بدليل قولهم هذا جسم من ذلك ان الواحد يتركب فاجيزه اما ان يتصف

بصفات

المكتبة الشاملة
www.alukah.net

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 بعض وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص في عدم دلالة الممكنات
عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرته الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة
فانها صفات كمال يدل الممكنات على تيقنها واضدادها صفات نقصان لدلالة
على ثبوتها لانها ممكنات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين
زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج الخ
بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجود ان فرضنا
لا بد ان يكون احدهما متصلا بالآخر حاسا له او منفصلا عنه متناهيا في جهته والله
ليس حالا ولا محالا للعالم فيكون مباينا له في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم
متناهيا وبجواب ان ذلك وهم مخصص حكم على غير المحسوس بان احكام الحس والادلة
القطعية قائمة على التنزيهات يجب ان نفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو
دأب السلف اثبار الطريق الاسلم او نأول تأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون
وقد اطلعك على الجاهلين وجه باب الصفات سلوكا للمسلك الاحكم ولا شبهة في
اي لا يأتيه اما اذا اريد بالملائكة الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون الشيء
بحيث يصح ان يحمد بها احد الآخر فلان شيئا من الموجودات
لا يستحق شيئا من الاوصاف فان اوصافه تعالى من العلم والقدرة وغيرهما

لاستحالة قيام الحوادث بذاته قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الا ما يقوم
لا كما يزعم المعتزلة من انه متكلم بالكلام هو قائم بغيره ولكن مرادهم نفي كون الكلام
صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته ولا تمسك المعتزلة بان في اثبات
الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم
قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على دقيق الاشارة الذي
كلام المتقدمين والتصريح بنفي كلام المتاخرين من ان واجب الوجود بالذات
هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء فما بال الفئة
او الكثر اشار الى الجواب بقوله لا هي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى ليست
على الذات ولا غيرها فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصروا
يالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ولكن لما لم يقولوا الا قائم الثلثة الى هي الوجود
والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد
انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة
وللقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمجرد جواز الانفكاك للقطع بان
ذوات الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة حكمة مع انها
البعض غير من البعض وغير الكل والبعض لا يتغاير الكل والبعض لا يتغاير
الصفات وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة والاولى ان يقال المستحيل
ذوات قديمة لا ذات وصفات وان لم يجر ذلك على القول بكون الصفات واجب

فان قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور فيكون غير الذات كما ذكرتم

وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك في الجملة بين المتضايفين بالعلم مع الصانع والوضع مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود الوضع كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجواز احد

لزم المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكر من استحالة وجود الواحد بدون العشرة فلا يفيد المراد لامكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض والتقدير مع ان العالم قد يتصور موجودا دائما يطلب البرهان ثبوت الصانع لجواز ان الكل

فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة او توجد جدا كان واحد من العشرة وهو حاصل وصف الاضافة حقيقة وامتناع الانفكاك

مع ظهور لانه لو قدر انعدام المغايرة بين الصفات بناء على انها لا تتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا لم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم يريدون بانها ليست مع الذات لا يستقيم في الوضع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة

لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالابوة والبنوة وكالعلة والمعلولية بل بين الجزئيات الغير المتناهية للاسماء الاضافية ولا قائل بذلك فما يقبل لم لا يجوز ان يكون مرادهم

انها لا هو كسب المفهوم ولا غيره كسبا وجوديا وكما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الا موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينها بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما قررنا

قوله ان يكون العشرة

كاتب بكلاف قولنا الاثنان حجر فانه لا يصح قولنا الاثنان فانه لا يفيد فكذلك

هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة والياء من زيد وذكر

في البقرة ان كون الواحد من العشرة والياء من زيد غير مما يقبل به احد من المتكلمين معقول

جعفري حارت وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعدد ذلك من جهالاته وبهذا الان

العشرة اسم لمجموع الآحاد متناول لكل فرد مع اعتباره ولو كان الواحد غير متصف بصفة

تغاير تلك العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير متصفة بهذا الحكم وذلك يخفى

مما فيه وهي اي صفاته الازلية العلم وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها

بها والقدرة هي صفة ازلية توثر في المقدورات عند تعلقها بها والحيوة صفة

ازلية توجب صحة العلم والقوة وهي بمعنى القدرة والسمع وهي صفة ازلية تتعلق

بالمسموعات والبصر صفة ازلية تتعلق بالمبصرات فيدرك بها ادراكا تاما لا على سبيل

التخيل والتوهم ولا على تاثر حاسة ووصول هواء ونحوه لما يلزم من قدمها قدم المسموعات

والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها

صفات قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث والارادة المشيئة وهما عبارتان عن

صفة في الحي يوجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استوا نسبة القدرة

الى الكل لكون تعلق العلم بما اللوقوع وينافي كونه على الرد على ما زعم ان المشيئة قديمة

والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى على ما زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وجودنا وتحقيقه ان المثبت وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في العبارة
ووجود في الكتابة والكتابة يدل على العبارة والعبارة وهي على ما في الاذهان وهو
على ما في الاعيان فحيث وصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق
فالمراد حقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات
يراد بها الالفاظ المنظومة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة كما في قولنا
حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن وهلما كان دليل
الاحكام الشرعية وهو اللفظ دون المعنى القديم عرفه الائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف
المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى
لا بمجرد المعنى واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان
يسمع في ضمن الاصوات ابو اسحاق الاسفرائيني وهو اختيار الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى في قوله تعالى
حتى يسمع كلام الله تعالى يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فوق على بنيانه وعليه الصلوة والسلام
سمع صوتا والا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب واللك خص باسم الكليم فانه
لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال
ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه وانه
المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة على القطع بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف
الى السور والآيات او للاعم منها ومن الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم
مشترك بين الكلام النفسي القديم وبين اللفظي الحادث المؤلف

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفي
اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدى الا في كلام الله تعالى 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 وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا تنافي بينهم
في الوضع والترجمة وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى في
قائم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة الذهن والمراد
به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما
وهو قديم لان كلامية الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء الغاية بدليل الاستعارة
للقطع بانه لا يكفي التلفظ بالسين فرسم الله الابجدية اللفظ بالباء بل لبيان ان اللفظ
القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء وتقدم
البعض على البعض والترتيب انما هو كحاصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا
هو معنى قولهم المعرف قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتيب فيه
حتى ان من سمع كلام الله سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه
وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنظومة المخيلة المشروط وجود
بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه لكن لا نتعقل من قيام الكلام
بنفس الحافظ الا كون صور الحروف محفوظة مرتسمة فيه بحيث اذا التفت اليها كان
كلاما حوالفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا والتكوين

وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك
ويقصد باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة الله تعالى لاطباق العقل والنقل على
انه خالق للعالم مكون له واجتماع اطلاق الاسم المشتق على الذات من غير ان يكون ماخذ
الاشتقاق وصفا له قائما به ازليته لوجوه الا انه يمنع قيام الحوادث بذاته للامر ب
انه وصف ذاته فى كلامه الازلى بانه الخالق فلو لم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب او البداء
الا المجازى الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تقدير لحقيقته على انه لو جاز
اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على المجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض مع انه لو
كان حادثا فاما ان يكون بخالق اخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم من استحالته تكون العالم مع انه
مشاهد واما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث الاحداث وفيه تعطيل الصانع
وانه لو حدث الحدث اما فى ذاته فيصير محلا للحوادث او فى غيره كما ذهب اليه ابو
الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا وتكوينا فالنفس والاجساد فى استحالة
وتدل هذه الادلة على ان التكوين صفة تحقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على
انه من الاضافات والاعتبارات المعقولة حيث كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شئ وعمه
وبعده وبدكورا بالنسبة اليه معبودا للناس ومحمودا ومحبوبا ونحو ذلك والحاصل فى الاصل
هو مبدا التخليق والتعريف والاماتة والاحياء وغير ذلك والدليل على كونه صفة
اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة والكلام تنتهيان الى وجود الكون
وتعلقه على السواء لكن مع انضمام الارادة وتخصص احدهما بين ولما استدل القائلون

بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم
قدم المكونات وهو محال اشار الى الجواب بقوله وهو اى التكوين تكوينه للعالم و
لكل جزء من اجزائه لا فى الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته فالتكوين
باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كباقى العلم والقدرة وغيرها
من الصفات القديمة التى لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لتكون تعلقاتها حادثة
وبهذا التحقيق يندفع قول من قال وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته
لزم تعطيل الصانع واستناد الحوادث الى الموجد وهو محال وان تعلق بها لزم ان يستلزم
ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم وهو باطل او لا فلم يكن التكوين الذى هو قديم
حدوث المكون المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون بتكوين قول
بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق به فغير ظاهر بل هذا
معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث
ما لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجود بالغير
لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى فجاز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما
بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فما ادعوا قدمه من الممكن كالهيولى اختلافهم اذ ليس
صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم
كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله وبالجدوثه ومن ههنا يقال التنقيض على كل جزء
من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والافلاك انما

يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكوينه بالغير والى هذا ذهب الاشاعرة

لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب

فان الضرب صفة اضافية لا تتصور بدون المضافين اعني الضارب والمضروب

والتكوين صفة حقيقية هي بعد الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى

الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة الشيخ لكان القول بتحققها

بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما يقال من ان الضرب

عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول وحصول الالم اليدين من وجود المفعول معه

اذ لو تاخر لا تحقق وهو بخلاف فعل البارى فانه ازلي واجب الدوام ينبغي الى وقت

وجود المفعول وهو غير المكون عند المان الفعل يغاير بالضرورة كالضرب مع المضروب

والا كان المكون والمكون نفس المكون لزم المكون حكوما تا مخلوقا بخلق ضرورة

انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الفاعل وهو محال وان

لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم عينه وقادر عليه وغير مضاف وتاثير فيه

ضرورة تكونه بخلق وهذا لا يوجب كونه خالقا وكون العالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق

العالم وما نقوله هذا اخلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى

للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات

الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الجسم اسود وهذا مما لا يقول به خالق السواد اذ

لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فخلقها واحد وهذا كله

بقيه

تنبيه على كون احكام تاثير الفعل المفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هذه المباحث

ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى

تمييز بل يطلب لكلامهم محملا صحيحا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من

قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا احدث شيئا فليس بينه وبين المفعول

والا للحق الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ويخرج ذلك فهو امر اعتباري يحصل في الفصل

من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا تحققا مغايرا للمفعول في الخارج وامر ذات

مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وبهذا كان يتقرر ان الوجه

عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق وبعارضها الوجود

تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت

فكونها هو وجودا لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية

دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الراي الا باثبات ان يكون الاشياء

صدورا عن البارى تعالى يتوقف حقيقة فانه بالذات مغايره للقدرة و

الارادة فالتحقيق ان تعلق القدرة على وقف الارادة بوجود المقدور وقت

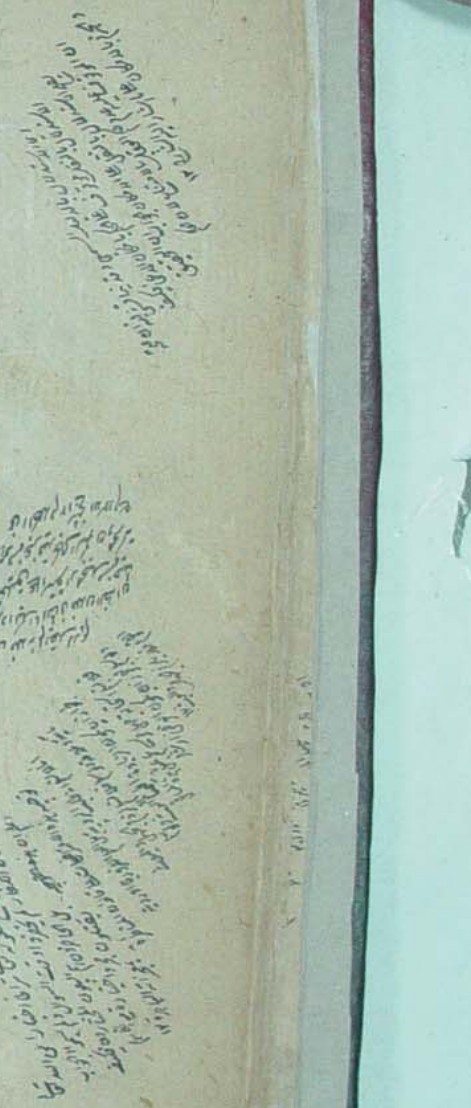
وجوده اذ اسبب بالقدرة تعلقا بالوجود اذ اسبب القادر يسمى خالقا والتكوين

وكذلك بحقيقة كون الذات بحيث تتعلق قدرته بوجود المقدور وقت

وجوده ثم تحقق بحسب جملة صفات المقدورات خصوصيات الاخماك كالترزيق

والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهي واما كون كل من ذلك

والاعراض وقد لا تقع فتعلق الرؤية هو كون الشيء مرئيا وهو المعنى بالوجود
واشتراكهم في وجود ما ذكر يجوز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها
من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سئل الرؤية
بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى
وبما لا يجوز ادعاء وعتابا طلبا للحال والانبياء عليهم السلام منزهون عن ذلك وهو
الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن
لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والممكن لا يثبت على شيء من
التقادير الممكنة وقد اعترض على الوجه الاول بان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل
قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علموه
وبانا لا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال واجيب بانه
كلامي وذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم كانوا مؤمنين كفاهم
قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وانكاره لم يصدقوه في حكم الله تعالى
بالامتناع وايا ما كان يكون السؤال عتابا واستقرار الجبل حال التجلي ممكنا بان يقع
السكون بدل الحركة وانا نمنع الاجماع على ان الحركة هو السكون واجيبة بالنقض بقدرة والدليل
السمعي بالجاز بة المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم
كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من الاكابر الصحابة رضوان



الله عليهم واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الاتفاق
الواقع في ذلك محجة لانه على ظهوره لو ظهرت مقالة المخالفين وشاعت بينهم وبلغتهم
وانى كان شبههم في العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة و
مقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد
واتصال شعاع من البصر بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع هذه الشروط
واليه اشار بقوله فيرى لا في مكان ولا في جهة من مقابلة او اتصال شعاع او بعد
مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل
على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر الكلام في الرؤية كما سيأتي البصر
فالاصل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى والا لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى
فلا تجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار والجواب
بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب 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 لامتناعها واما التمدح فان يكن
رؤية ولا يرى للمنع والتعذر بجلال الكبرياء دون حجبنا الادراك عبارة عن الرؤية
على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها ظاهر

الله عليهم

لان المعنى انه تعالى كونه مرئيا لايدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف
بالحدود وجواب وجهان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام
والاستكبار والجواب ان ذلك لشقتهم وعنادهم في طلبها لا لاستحالتها والا لمنعهم موسى
عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون
وهذا شعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلفت الصحابة رضي الله تعالى عنهم ان النبي
عليه الصلوة والسلام رأى ربه ليلة المعراج والاختلاف في الوقوع دليل الامكان
واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انواع مشاهدة
تكون بالقلب دون العين والله تعالى خالق افعال العباد من الكفر والايمان والطاعة
والعصيان لما كان زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانوا اول من احدث القول
عن اطلاق لفظ الخالق عليه ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحن ذلك وحسبنا رأي الجبائي
وانباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تكاسروا على اطلاق الخالق
العبد احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان بتفاصيلها
ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل اما الملازمة
فلان الشيء محتاج في وجوده الى موجد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها
ابطأ ولا شعور للماشي بذلك ولا يمكنه علم ذلك على التفصيل بل لو سئل عنها لم يعلم وبداهة
ظهر انفاذه وانا اذا تأملت في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك
وفيما يحتاج اليه من تحريك المفصلات وتمديد الاعضاء ونحو ذلك علمت اطراحا تشاء

النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي عملكم على ان ما
مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير وحملكم على ان ما موصولة يشتمل الافعال الا نادرا
اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او المعدوم مرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد
والايقاع بل الفعل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد
والايقاع اعني ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا هو والله اعلم
قد يتوهم ان الاستدلال بالآيات موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شيء
فاعبدوه اي فمكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق
في مقام التوبيخ بالغ لقيته وكونها هنا طالا استحقاق العبادة لا يقتضي فالقائل بكون
العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشراك في اثبات
الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كالمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كالعبدة
الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى
لافتقاره الى الاسباب والآلات التي هي يخلق الله تعالى الان مشائخ ماوراء
النهر قد بالغوا في تفصيلها في هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوسي اسعد حالا منهم
حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا يحصى واجيب المعتزلة
بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وبين حركة المرتعش وان الاول باختياره دون
الثاني وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب
والعقاب وهو باطل والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار

الصلاة وانا نحن فنبتنيه على ما تحققه انشاء الله تعالى وقد تمسك بانه لو كان خالقا لافعال
العباد لكان هو القائم والقاعد والاكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك
وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده او لا يرى
الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف
بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى تبارك احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير
والجواب ان المخلوق منها بمعنى التقدير وهي اي افعال العباد كلها بارادته وبمشيته قد
انها عندنا عبارة عن معنى واحد وهو كونه لا يبعد ان يكون وذلك اشارة الى خطاب
التكوين وقضيته اي قضاياه وهو عبارة عن الفعل او زيادة الاحكام لا يقال لو كان
الكفر بقضاء الله تعالى وجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب والازم باطل
لان الرضا بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء
دون المقضي وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد به حسن وقبيح ونفع
وضر وما يجوز من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقدر تعلم ارادة
الله تعالى وقدرته كما مر من ان الكل مخلوق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة
لعدم الاكراه والاجبار فالفعل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا
يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا ان الله تعالى اراد منهما الكفر والفسق اختيارا هما
فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا
ارادة الله تعالى للشر والقبائح حتى انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته

لا كفره

لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل
القبيح كسب القبيح والاتصاف به صعب فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد
على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما ازرعني
احد مثل ما ازرعني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان
الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله يريد
اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون حيث اشركت الاب
وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على صاحب بن عباد وعنده الاستاذ ابو
اسحق الاسفرائني فلما راى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ
على الفور سبحان من قدر الفحشاء في ملكه ولا يجري الا ما يشاء وللمعتزلة اعتقدوا ان الامر مستلزم
للارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا الايمان الكافر مرادا كفره غير مراد ونحن نعلم ان
الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه كالامر والمصالح يحيط بها علم
الله تعالى او لانه لا يسئل عما يفعل لا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على احد من
عصيان عبده باموره بشيء ولا يريده منه وقد تمسكت المعتزلة بالايات وبابها
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 تقدير ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق
بالضرورة بين حركة المرتعش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني

ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولما ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله

ولا استناد الافعال التي يقتضي سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة

صلى وصام وكتب 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

فانه بعد تسليم علم الله تعالى وارادته الجزم لازم قطعا لانهما اما ان تتعلقا بوجود الفعل فيجب

وجوده اذ بعدمه يمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع فلا نسلم ويريدان العبد يفعله

ويتركه باختياره فلا اشكال فانا نقول فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا ينافي الاختيار

فلا نسلم فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار والذي ينقض ما نحن فيه العلم

تعالى فانه لا يمنع كون العبد فاعلا بالاختيار لانه موجد الافعاله بالقصد والارادة

وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا

يدخل تحت قدرتين مستقلتين فلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومنانيته لانا نثبت

بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة القدرة العبد وارادته مدخل في بعض

الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش اصطناعي التنفس عند المضيق

لا القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته

الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت

قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب

وبهذا القدر من الفرق ضروري وان لم نقدر على ازيد من ذلك فنحن نلخيص العبارة

المقصود

المقصود عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله وايجاده ومع ذلك للعبد فيه من القدرة والاختيار

ولهم في الفرق بينهما عبارات فمثل ان الكاسب واقع بآلة والخالق لا بآلة والكسب مقدور

وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق

يصح فانا نقيض فقد اتيتم بما تنتبهم انه المعتزلة من اثبات الشركة قلنا انكر ان

يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما يريده دون الآخر كالشركة في القدرة

والمحلية وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام

بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين مختلفين كالاعراض يكون ملك الله تعالى

التخليق وللعبد بجهة ثبوت التقرب وكفعل العبد منسوب اليه تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة

الكسب فان قيل تكليف كان كسب القبيح كيما سفيا موجبا لاستحقاق الذم والعقاب

بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الحاكم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة

وان لم نطلع عليها فجوزنا بان ما تتعلق به من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح

كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل

القبيح فجعلنا كسبه للقبيح محل ورود النهي عنه قبيحا سفيا موجبا لاستحقاق الذم

والعقاب والحسن بخلافه اي من فعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل

والثواب في الآجل والاحسن ان يقال بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل

المباح برضاء الله تعالى اي ارادته من غير اعتراض والقبيح منها وهو ما يكون متعلق

الذم في العاجل والعقاب في الآجل لبرضائه تعالى ما عدا ما عدا الاعتراض قال الله تعالى

ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشيئة والتقدير متعلق بالكل والرضاء
والمحبة والامر لا تتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة
وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل اشارة الى ان ما ذكره صاحب التبصرة من
انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان ليفعل بها الافعال الاختيارية وهي علة للفعل
والحبر على انها شرط لا وار الفعل لا علة له بالجملة هي صفة يخلق الله تعالى عند قصد
اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق فعل الخير فان
قصد فعل الشر خلق فعل الشر وكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم وبهذا
ظهر الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان يكون
معها مقارنة الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه
اللازم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فانتقل
الى سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن
يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما يلزم ذلك اذا كانت القدرة
التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد
اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة ثم ان ادعيتم انه لا بد لها
من امثال سابقة حتى لا يكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان
واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اياه يتجدد الامثال او بقاء
بقاء الاعراض فان قالوا بالجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث

جوزوا مقارنة القدرة للفعل وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح 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 فعليه نظر لان العقلاء يكون الاستطاعة
قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب ان يكون بقدرة
سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة
بجميع الشرائط ولا يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لامتناع شرط او وجود مانع وجب
في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء
ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع الشرائط
التي بها يخلق الفعل والا فعقيبه واما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات
صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر تحقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض
وانه يمتنع قيامها محالا بالمحل والا استدل العقلاء بكون الاستطاعة قبل الفعل على
التكليف حاصلا قبل الفعل ضرورة وان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلوة
مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة متحققة حال التكليف لزم تكليف العاجز
وهو باطل اشارة 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 فالمقبول الاستطاعة هي صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست
صفة له فتكليف يصح تفسيرها بها فان المراد سلامة الاسباب والآلات للمكلف

هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستنده بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا
بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل
فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا
كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالاول متولد من القدرة والاتكاء من الكسر ليس بمخلوق
لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقيد
بالتخليق لان ما يسبوه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلا ينافيه
العبد وانما الاتكاء طلب استحالة الكتب بالليس فلا يحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد
من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية والمقتول ميت باجله اى الوقت المقدر
لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لان الله تعالى
قد حكم باجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات
تزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما تحقق القاتل قاتلا ولا عقابا ولا دية
ولا قصاصا اذ ليس محدث المقتول بخلقه ولا بكسبه وجواب عن الاول ان الله تعالى
يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره
سبعين سنة فنسب هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها
لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي
لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة

فان القتل

يأكل غيره رزقه وان ما قدره الله تعالى لعذا الشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله
غيره وما يمنع الملك فلا يمتنع والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء ويمنع خلق
الضلالة والاهتداء الا انه اتى في وحدة في التقييد بالمشيئة اشارة الى ان ليس العبد
بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا
ونسبته ضالا اذ لا معنى للتعليق وذلك بمشيئة الله تعالى ثم قد يضاف الهداية الى النبي عليه
الصلوة والسلام مجازا بطريق النسبة الى القرآن وقد ينسب الاضلال الى
الشيطان مجازا كما ينسد الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشائخ ان الهداية عندنا
خلق الاهتداء ومثل هذه الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاقتدار
وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت
ولقوله عليه الصلوة والسلام اللهم اهدِ قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء
والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا
الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل
وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى والا لما خلق الكافر والفقير
المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكره في الهداية
وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء الواجب ولما كان امتنانه على النبي صلى الله عليه
وسلم فوق امتنانه على الجاهل لعنه الله اذ فعل لكل منهما غاية مقدوره من
الاصلح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضرر والبطان في الخطب

والرخاء معنى لان ما لم يفعله في حق كل احد فهو مفسدة له يجب على الله تركها
ولا بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد اتى بالواجب
والمعنى ان مفاسد هذا الاصل اغنى وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من
ان تخفى واكثر من ان تحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية وسوء
قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغائية متشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح
يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة
كره وحكمة ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري ما
معنى وجوب الشيء على الله تعالى وليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب
وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استدلاله حالا
من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل
الى الفاسقة الظاهرة العوار وعذاب القبر للكافرين وبعض عصاة المؤمنين
خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة في
القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار
على ثبوت عذاب القبر ودون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى
ان عامة عذاب القبر اهل القبور كافر وعاصي فالتعذيب بالذكر اجدر وسؤال
منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر فيسأل العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه
قال السيد ابو شجاع ان للمصيبين سؤالان وكذا الانبياء عند البعض ثابت كل

عليهم الصلوة والتحيات عن هذا الظلم حضرة ١٢

من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت
بها النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي
صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وقال ثبت
الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك
وما نبيك فيقول ربي الله ودينى الاسلام ونبيي محمد عليه الصلوة والسلام وقال عليه
السلام اذا اقبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان فيقال لاحدهما المنكر والآخر
النكير الى آخر الحديث وقال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من
حفر النيران وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة
متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة
والروافض لان الميت جثة لا حيوة ولا ادراك له فتعذيبه مع الحيوة والجواب
انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاعضاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك
الم العذاب او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك
منه ظاهر يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء او الماكول في بطون
السبوعات او المصلوب في الهواء يعذب بان لم نطلع عليه ومن تامل في عجائب
ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة وا علم
انه لما كان احوال القبر ما هو متوسط بين احوال الدنيا والآخرة افردنا بالذكر ثم

الشكل

اشعل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامر الآخرة ودليل الكل انها امور
ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وشرح حقيقة
كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشانه فقال والبعث وهو ان يعيد
الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح حتى
لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها
اول مرة وهو بكل خلق عليم الغير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر
الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو ممنوع انه
لا دليل لهم عليه يعتد به غير مختص بالمعدوم ولان مراد نا ان الله تعالى يجمع الاجزاء
الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه بعوارضه التي في تلك الاعادة فالمعدوم بعينه
او ما يسمى وبهذا سقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزاء
فتلك الاجزاء اما ان تبقى فيهما وهو محال او في احدهما فلا يكون الآخر معادا
بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول
الامر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في المأكول لا اصلية فانقيل هذا
قول بالتناسخ لان البدن الثاني يجمع الاول لما ورد في الحديث ضرس
اهل الجنة جرد وفخذه كورقان بينهما مسيرة مثل احد ومن هذا قال من قال
بمذهب الاوائل والتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن
الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا

كان نشرا عافى مجرد الاسم والدليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا
البدن بل الادلة قائمة على حقيقة سواء سمي تناسخا ام لا والوزن حق لقوله
تعالى والوزن يومئذن الحق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال
والعقل قاصر عن ادراك كيفية وانكرته المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن
اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة الله تعالى فوزنها عبث وبجواب انه قد ورد
في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم
كون افعال العباد معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها و
عدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث والكتاب المثبت فيه طاعات
العباد ومعاصيهم يوتى للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم وراء ظهورهم حق
لقوله تعالى يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا واقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه
فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب والنكتة
المعتزلة نزعا منهم انه عبث وبجواب بامر والسؤال حق لقوله عليه السلام ان الله
يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول له اتعرف ذنب كذا فيقول العبد نعم اي رب فيقرره بذنوبه ويرى في نفسه انه قد هلك فقال
ستر تها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما
الكفار والمنافقون فينادى لهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا
على ربهم الا لعنة الله على الظالمين والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك

الكوثر وقوله عليه السلام حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض من
اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من يشرب منها فلا
يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة والامر اظهر من ان يحتاج الى بيان وهو حسب محمود على ما
جمهور اهل السنة واحد من السيف يغيره اهل الجنة وتنزل به اقدام اهل
وانكره المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو نعذيب للمؤمنين
وبجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه وليسهله على المؤمنين
حتى ان منهم من يجوزه كالبرق ومنهم من يطفو على وجه الماء ومنهم
كالجواد المسرع لما غير ذلك مما ورد في الحديث والجنة حق والنار حق
لان الايات والاحاديث في بيانهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان
تحصى فمنكر المنكرون بان الجنة موجودة بان عرضها كعرض السموات والارض
وهذا في عالم العناصر صحيح وفي عالم الافلاك وعالم الجرجارج غير مستلزم
لجواز الخرق والالتيام وهو باطل فلما هذا مبني على اصلهم الفاسد وقد
تكلمنا عليه في موضعه وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الان موجودتان
نكير وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء الناقضة آدم وحوا
عليهما السلام واسكانهما الجنة والايات الظاهرة في اعداد هي مثل اعدت للمتقين
واعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله
تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا

الكوثر

قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصته آدم تبقى سالمة عن الاعراض قالوا لو كانا
موجودين لما جاز هلاك أكل أهل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم باطل
لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه قلنا لاحقارة في انه لا يمكن دوام اكل بعينه وانما المراد
الدوام بانه اذا فني منه شئ جيئ بدله وبهذا الا يناف الهلاك لخطئه على ان الهلاك
لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم يجوز ان يكون المراد ان
كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الوجبي
بمنزلة العدم باقيتان لا يفنيان ولا يفنى اهلهما اي دائمتان لا يطرأ عليهما
عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ما قيل من انهما يهلكان
ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على
انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء وذهبت الجهمية الى انهما
تفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه
شبهة فضلا عن حجة والكبيرة قد اختلف الروايات فيها فروي ابن عمر رضي الله عنه
انها الشرك بالله تعالى وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار
من الزحف وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم و
زاد ابو هريرة رضي الله عنه أكل الربوا وزاد علي رضي الله عنه السرقة و
شرب 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 فهي كبيرة

وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انها اسماء اضافية
لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى
ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد
بدليل ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق
الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن
ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة
الايمان ولا شك ان العبد المؤمن في الكفر خلود فالخوارج فاهم وهو 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 القلبي فلا يخرج
المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه وهو الجحود والاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة
او حمية او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو
ان العزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان
كفرا لكونه علامة التكذيب وفي لا نزاع في ان المعاصي ما جعله الشارع امارة
وعلما كونه كذبا بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات
والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا يخل بما يقال
من ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يضر المؤمن
المصدق كفرا تتبع ومن افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق عنه التكذيب او الشك

الثاني في الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق الموصوف بالعاصي كقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
الآية وهي كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا
بالصلوة على مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم في 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 اهل السنة او كافر وهو مذهب الخوارج او منافق
وهو قول الحسن البصري فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا
هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث القول الثالث
لا اجماع عليه السلف من عدم المنزلتين بين المنزلتين فيكون باطلا الثاني انه ليس
بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله
عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن فلا ايمان لمن لا امانة له ولا كافر فلا قوارنا
من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه في
مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من
اعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي
بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق هو من حيث قال النبي عليه السلام

لا فاخر

لا بي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر وحجتهم
الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
وقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر
كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب
وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها مؤولة
للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك
على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم والله لا يغفر
ان يشرك به اجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب
بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا
لان وقفية التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل اللباقة
ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع العقوبة والف الكافر يعتقده حقا
ولا يطلبه عفوا ومغفرة ولم يكن العفو عنه حكما والبقاء هو اعتقاد الابد فوجب
جزاء الابد وبهذا يخالف سائر الذنوب فانه يغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر
والكبائر مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للادلة
الدالة على توبة والآيات والاحاديث فيها كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة ويتمسكون بوجهين احدهما الآيات والاحاديث

الواردة في وعيد العصاة والجواب عنها اما على تقدير عمومها فانها تدل على الوقوع
دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فتخصص الذنب بالمغفور عن عمومات
الوعيد وزعم بعضهم ان المخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على
خلافه كيف وهو تبديل القول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي الثاني
ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك على تقرير اله على الذنب وهو
اغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب
ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية
التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا وبجواز العقاب
على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لان ظواهر آيات الوعيد تعم ما دون
ذلك لمن يشاء ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها والاحصاء انما يكون
للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وذهب بعض المعتزلة الى انه
اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع
لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر
الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم او الى افراده القائمة بافراد
المخاطبين على تعهد من قاعدتهم ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد
كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم والمعفو عن الكبيرة هذا مذكور فيما سبق الا

انه اعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه
لفظ المغفرة ولتعلق به قوله اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر فما فيه في الحكمة
المنافي للتصديق وبهذا يزول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار وعلى
سلب اسم الايمان عنهم والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر
بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وبذا مبني على ما سبق من جواز العفو
والمغفرة بدون التوبة فبالشفاعة اولى عندهم فلم يجزم بخلودهم قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين قال
اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لكان لنفي تقعيد
الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي
ان يوسم ايما يخصهم لا ما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافرين يدل على
نفيه عما عداه حتى يرد عليه انا نقوم حجة على من يقول بمفهوم المنى لغة وقوله عليه
السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة
متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن
نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال
انه يجب تخصيصها بالكفار جميعا بين الادلة ولان اصل العفو والشفاعة ثابتا
بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن

الصغائر عطفا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة وكلاهما فاسد
اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبائر لا يستحقان العذاب
عندهم فلا معنى للعفو واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب
العفو عن الجناية واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار وان ماتوا
من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولقوله ان الايمان عمل خير لا يمكن
ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج
من النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات ولقوله تعالى ان
الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس الى غير ذلك من النصوص
الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة الدالة على
ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وانه لا يخلد في النار من اعظم العقوبات
وقد جعل جزاء الكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر كان
زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهب المعتزلة الى ان من اوعد بالنار
فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب
وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل النار على ما سبق من ادلتهم
والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة لوجهين احدهما
انه يستحق العذاب وهو حفرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي
هو منفعة دائمة خالصة والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمنع

الثواب

الغي

الذي قصده وهو الاتيان بما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء
عفى وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله عز وجل ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى ومن كسب سيئة و
احاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن
لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته
وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن
خلود ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود وكما حرم الايمان في اللغة
التصديق اي اذعان الحكم المخبر وقبوله وجعله صادقا فعال من الامن كان
حقيقته آمن به امنه التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية
وما انت بمؤمن لنا اي مصدقا وبالباء كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن
بالله الحديث كما تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق
الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث
يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي وبالجملة هو المعنى الذي يعبر عنه
في الفارسية بگرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في اوائل
علم الميزان ان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا
فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا

www.alukah.net

من امارات التكذيب والانكار كما لو فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي
عليه السلام وسلم واقر به وعمل بموجب ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم
بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار و
تحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات
الواردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان
في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى اعني تصديق النبي عليه السلام
بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا فانه كاف في خروج
عن عهدة الايمان ولا يخط درجته عن الايمان التفصيلي فالمنكر للمصدق
بوجود الصانع وصفاته لا يكون الا لحن اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد
واليه الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والاقرار به
باللسان الان التصديق لكن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما في
حالة الاكراه فانقيل فحينئذ لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق
باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرء
عليه ما يفيد زواله في حكم الباقي حتى كان الموحد المسلم آمن في الحال الثاني و
لم يطرء ما هو علامة التكذيب الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار
جميعا فذهب بعض العلماء وهو اختيار شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين
الى انه هو التصديق وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لان التصديق

القلب

القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى
وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق
فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور رضي الله عنه والنصوص معاضدة لذلك
قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان
وقال ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك و
قال لاسامة حين قتل حربيا بعد ما قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه فانظر لم الايمان
هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام
والصحابة رضي الله عنهم اجمعين كانوا يقبلون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون
بايمانه من غير استفسار عما في قلبه فلئن لا خفاء في ان المعتبر في التصديق
عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى آخر غير القلبي
لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدق مصدق للنبي عليه السلام
ومؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى ومن
الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى قالت
الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما المقر باللسان وحده فلا نزاع
في انه ليس مؤمنا لغة ويجري عليه احكام الايمان ظاهرا واما النزاع في كونه مؤمنا
فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه الصلوة والسلام ومن بعده كانوا يكفرون بايمان
من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق وقد علم انه لا يكفي في الايمان
فعمل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان

وعنه مانع من حرس ونحوه فظاهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة
على ما زعمت الكرامية وكان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء ان الايمان
تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله وما
الاعمال اي الطاعات فهي تتمة الذي تقدم والايمان لا تزيد ولا ينقص
فهنا 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
ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط
لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض
الاعمال كما في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع
بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على
من جعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا
كما هو راي المعتزلة لا على من ذهب الى انها اركان من الايمان الكامل بحيث
لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهبنا في سابع وقد سبق تمسكات
المعتزلة باجوبتها فيما سبق المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص
لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتفاوت
فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات

او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا يتغير فيه اصلا والايات الدالة
على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله من انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم
يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد
بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام وفيه نظر لان
لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عليه السلام والايمان
يجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد
بل الكل وما ذكر من ان الاجمالي لا يتخلف درجته عن درجة التفصيلي فانما هو
بالاتصاف بالاصل الايمان وفيه ان الثبات والدوام على الايمان زائد
عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا
بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد الفناء الذي لا يكون من الزناة
في شيء كما في سواد الجسم حينئذ وحصل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه
في القلب فانه يزيد بالاعمال وينتقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان
فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات
من الايمان وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان
بل يتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عليه الصلوة
والسلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي يبقى علينا بحث آخر وهو ان
بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده

لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عليه السلام كما كانوا يعرفون ابنياءهم
القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما
ينكره عنادا واستكبارا اقول التعند والجحود والعناد استيقنتها انفسهم ظلما وعلوا من بيان
الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها وانعقاد القلب
كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق
عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق
ولهذا يثاب عليه ويجعل راس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل للانسان
كمن وقع بصره على الحجر فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين
من ان التصديق هو تنسيب باختيار الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك
القلب من غير اختيار كما يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق
من اقسام العلم وهو من اقسام الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية
لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا في انها بالاثبات او النفي لم نقدم
البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو
مع التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصل تلك الكيفية بكون بالاختيار
في مباشرة الاسباب في صرف النظر وفي المواظبة ونحو ذلك فحينئذ الاعتبار يقع
التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا يكفي المعرفة
في حصول التصديق لانها قد يكون بدون ذلك ثم يلزم ان يكون المعرفة

الكسبية

اول المنظور ان مراد من
عنه فاورد عليه ان
بالتصديق بالاس

الكتب بالاختيار تصديقا ولا باس بهذا لكن لا يخ بحصول المعنى الذي يعبر عنه
في الفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار
المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بالتزام
باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب
والانكار والايمان والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع والانقياد
بمعنى قبول الاحكام والاذعان 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 مومن وليس بمسلم او
مسلم وليس بمومن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ انهم اردوا
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 لالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر
والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتنافران ومن اثبت
التغاير يقول له ما حكم من آمنه ولم يسلم او اسلم ولم يومن فان اثبت لاحدهما
حكما ليس بثابت للاخر ظهر بطلان قوله فانقيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا
قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان
قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الآية بمعنى الانقياد والظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة التلفظ بالكلمة الشهادة
من غير تصديق في باب الايمان فانقل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتوتي الزكوة وتصوم رمضان
وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال الا 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 الا الله وادناها اماطة الاذى عن
الطريق واذا وجد من العبد التصديق والاقرار يصح له ان يقول انا مومن
لتحقق الايمان ولا ينبغي ان يقول انا مومن ان شاء الله تعالى لانه الكان للشك
فهو كفر لا محالة والكان للتادب وحالة الامور الى مشيئة الله تعالى او للشك
في العاقبة والمال لا في الان والمراد او للتبرك بذكر الله تعالى والتبري عن تزكية
نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك ولهذا قالوا ولا ينبغي
ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب الكثير
من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء
الله تعالى لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولا مما يتعور بقاءه على
والمال ولا مما يحصل له تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متقي ان
شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق
الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول
التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله اولئك هم المومنون حقا لهم درجات
عند ربهم ومغفرة واجر عظيم انما هو في مشيئة الله تعالى وما نقل عن بعض الاشاعرة
انه يصح ان يقال انا مومن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة في الايمان والكفر
والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المومن السعيد من مات على الايمان و
الكان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله
منهما والكان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق
ابليس وكان من الكافرين وبقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه و
الشقي من شقي في بطن امه اشار الى ابطال ذلك بقوله والسعيد قد يشقى بان
يرتد بعد الايمان نعوذ بالله منهما والشقي قد يسعد بان يومن بعد الكفر
والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسماء والاشقاء وبهذا
صفات الله تعالى لان الاسماء تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة
ولا تغير على الله تعالى 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 محال
في المآل وان اريد به ما يترتب عليه النجاة والثواب فهو في مشيئة الله تعالى لانقطاع بحصوله

فالكمال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشيئة اراد الثاني وفي ارسال
الرسل مع الرسول فعول من الرسالة وهو سفارة العبد بين الله وبين ذوي الالباب
من خليقته ليرجع بها عليهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت
من الرسول والنبي 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
فيه من الحكم والمصالح ولن يمتنع كما زعمت المعتزلة والبراهمة ولا ممكن يستوي طرفاه
كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق نبوته
وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال فقد 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 والانسان في بداية
وفيقته لا تستقيم الا لواحد بعد واحد وتبيين للناس ما يحتاجون اليه من امور
الدنيا والدين فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب و
تفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل
وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الا استقلال
لمعرفتها وكذا اصول الصناعات منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه
ومنها ما هي واجبات او ممتنعات ولا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل
بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل

لبيان

لبيان ذلك قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايدهم اي
اي الانبياء بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة وهي امر خارق للعادة
العادات على يد مدعي من ادعى النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين
عن الاتيان بمثله مع ذلك لانه تعالى التائيد بالمعجزة لما وجب فيجعل قوله دليلا بان
الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب عند ظهور المعجزة يحصل الجزم بالصدق
بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم الضروري بالصدق عقب ظهور
المعجزة والا كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد محضر من جماعة
انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فيما ادعيت عادتك وقم من
مكانك ثلث مرات ففعل حصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته و
الا كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي
حصول العلم القطعي كما علمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه كذا هنا
يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس ولا يقدح في ذلك
العلم احتمال كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لا لغرض التصديق او كونها لغرض
الكذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحاصل بحرارة
النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى لو قدر عدمها لم يلزم منه محال او الا يشاء
آدم وآخرهم محمد عليهما السلام اما بنوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال عليها
قد اخبر ونفي صح القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة

www.alukah.net

والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن السوفسطي يكون كفرا واما نبوة محمد صلى الله عليه
وسلم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر وايضا بظهور
المعجزة فلو جهل احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال عقلهم
فعجزوا عن معارضته اقصر صورة منه حين تهاكلهم على ذلك حتى خاطروا بانفسهم واموالهم
عن المعارضة بالحرف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم ما يوهم
الدواعي الاتيان بما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله وعلم
صدق دعوى النبي عليه الصلوة والسلام علما عاديا لا يقدح شئ من الاحتمالات
العقلية كما هو شان سائر العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة
للعادة ما بلغ القدر المشترك فيه اعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها
آحادا كنبع الماء على رضي الله عنه وجود حاتم وهي مذكورة في كتب السير فقد استدل
ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما ذكر من احواله قبل النبوة وحال
النبوة وبعد تمامها واخلاقه الفاضلة واحكامه الكاملة واعداءه حيث كانوا لا يقدرون
ويؤيده بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال واثباته على خلاف العادة لدى الاهوال كيف
لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح
فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع
الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة
ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى اليوم
ليست

الثقة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهرهم الاكتاب لهم ولا حاجبهم
وبان لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام الشرائع وانتم مكارم الاخلاق و
الكمالات كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل
الصالح واظهر الله تعالى دينه على الدين كله كما وعده ولا صحة للنبوة والرسالة
سوى ذلك واذا ثبتت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على
انه خاتم الانبياء وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه
آخر الانبياء وان نبوته لا يختص البوار كما زعم بعض النصارى فانفك قد ورد
في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده قلنا نعم لكنه يتابع دين محمد صلى الله
عليه وسلم ان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب احكام بل يكون خليفة رسول
الله عليه الصلوة والسلام ثم الاصح انه يصلي بالناس وراءهم ويقتدي به المهدي لانه افضل
فاما مته اولى وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث على ما روي ان النبي
عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وفي
رواية مائتا الف واربعة وعشرون الفا والاولى ان لا يتقصر 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 منهم
ان ذكر عددا اقل من عددهم نعم ان جبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط
المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا

اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يقضي الى مخالفة ظاهر الكتاب
وهو ان بعض الانبياء لم يذكر النبي عليه السلام ويكتمه مخالفة الواقع وهو عد النبي منه
غير الانبياء او غير النبي من الانبياء على ان اسم الولد واسم خاص في مدلوله الاحتمال
والنقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى للخلق لان هذا معنى النبوة و
الرسالة وهذا صادق بما ذكر فلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي اشتراط
هذا اشارة الى ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق
بامر الشرع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الا
كثرين وفي عصمتهم عن سائر النقائص وهم انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالا
جماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية واما الخلاف في امتناعه
بدليل السمع او العقل اما سهوا فجوزه الاكثرون واما 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 فلا
دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة
المانعة عن اتباعه فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات
والعجز والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي
وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم
السلام مما يشعر بكذب او معصية فان كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وان كان
بطريق

بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه
قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة وافضل الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم
لقوله تعالى كنتم خير امة الآية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك
تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد ولد آدم
ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاد آدم والملائكة
عباد الله تعالى العاملون 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 نقد ولا دليل عليه عقل ولا نازع عبدة الاصنام
انهم بنات الله تعالى فحاب باطلا وافراطا في شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد
فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تقريظ وتقصير في حالهم
فانقلب ابليس قد ابليس وكان من الملائكة بدليل صيرورته مشتاقا منهم قلنا لا بل
كان من الجن ففسق عن امر ربه لكن لما كان في صفوف الملائكة في عبادة
باب العبادات ورفيعة الدرجة وكان جنيا واحدا منهم وانما يتميز صنف اصنافه
منهم تغليبا واما ماروت 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 تكفر فما تعليمهما السحر بل لاعتقاد
والعدد لله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده

وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا
الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة والانجيل والزبور كما ان القرآن
كلام واحد لا مقدور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض
السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه تقع
او ذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها

والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء
الله الى العلى حق اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره
وادعاء استحالته افا يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق على السموات جائز
والاجسام متماثلة يصح على كل واحد ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات
كلها فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على
رويا عن معاوية انه سئل عن المعراج فقال كانت رويا صالحة ورؤيا عن عائشة
رضي الله تعالى عنها انها قالت ما فقدت جسد محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج وقد
قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس اجيب بان المراد الرؤيا
بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه فكان المعراج للروح والجسد
جميعا وقوله لم نفقده اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج
في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار وكفرة انكار المعراج غاية الانكار
بل كفر جزء المسجد قد ارتد بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان

ان المعراج في اليقظة لم يكن الا لبيت المقدس على ما نطقت به الكتاب وقوله ثم الى
ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش
وقيل الى ما 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 العرش آحاد او غير ذلك ثم الصحيح انه صلى الله عليه وسلم اتاه البراق
بعوادة لا بغيره وكرامة الاولياء حق والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب
ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات
وكرامته هو ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة كما لو
يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا
بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من
الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك بين الكل كان
التفاصيل آحادا وايراد الكتاب ناطق بظهور ما من حرم مريم من صاحب سليمان
صلوات الله عليه بعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد
كلا ما يشير الى تقرير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة بعد فقال
فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة كالاولى من قطع المسافة البعيدة في
المدة القليلة كما بان صاحب سليمان هو آصف بن برخيا على الاشهر
بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور الطعام والشراب والملابس

عند ذي حاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قالت
يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء
والطيران في الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب وبلقان الارحبي وغيرهما
وكلام الجماد والعجماء اما كلام الجماد فكما روي انه كان بين يدي سليمان وابي الدرداء
رضي الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فكتكلم الكلب لاصحاب
الكهف فكما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم مر بنباش رجل ببقرة قد حمل
عليها واذا التفت البقرة اليه وقالت اني لم اخلق لهذا وانما خلقت للحرث
فقال الناس سبحان الله تكلم البقرة وقال النبي عليه السلام آمنت بهذا وابو بكر وعمر
والمتوجه من العجماء وكفاية العلم من الله غير ذلك من الاشياء رئي رؤيته
عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى للامير جيشه بارية
الجبل الجبل فكذب ابو هريرة رضي الله عنه السبع من غير تقريب وكجريان النيل بكتاب
عمر رضي الله عنه واشباه هذا اكثر من ان يحصى واستدل المعتزلة المنكرون لكرامة
الاولياء بانه جاز ظهور خوارق العادات من غير الانبياء لاشتباههم بالمعجزة
فلم يتميز النبي من غير النبي اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق
العادات من الولي الذي هو من آحاد الامة معجزة للرسول الذي ظهرت يده
الكرامة لواحد من امته لانه لا يظهرها اي تلك الكرامة انه ولي وان يكون وليا

الاولى ان يكون محققا في دينه ودينه التصديق والاقرار بالقلب واللسان
بالرسالة ورسوله مع الطاعة لما امر به ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستغلال بنفسه
وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة
فهو بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم معجزة سواء ظهر من قبله او قبل احاد امته
وبالنسبة الى الولي كرامة سلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لابد من علمه
بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بوجوب المعجزات
بخلاف الولي وافضل البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء ولكنه اراد
البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لابد من تخصيص عيسى عليه السلام
او نوادر كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعد عليه السلام ونوادر كل بشر هو موجود
خارج على وجه الارض فلم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ونوادر كل بشر
يوجد على وجه الارض في الجملة انتقض بعد عليه السلام ابو بكر رضي الله عنه الصديق الذي
صدق النبي صلى الله عليه وسلم في الكبوة من غير تأمل وفي الموارد بلا تردد ثم عمر
الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والظهورات ثم عثمان
ذو النورين لان النبي صلى الله عليه وسلم زوجه رقية ولما ماتت زوجه
ام كلثوم ولما ماتت ام كلثوم قال لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي
المرتضى رضي الله عنهم من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله عليه السلام
وعلى هذا وجدنا السلف والله انه لو لم يكن لهم دليل سوى ذلك لحكمنا بذلك

واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين مستقاة فيه ولم نجد هذه المسئلة حاصلة تتعلق
شيء من الاعمال ويكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات في كان السلف
كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل
الشيخين ومحبة الختنين حتى لا نضاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب
فالتوقف جيد وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا وجه لخلافهم
اي نيابتهم عن الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الانتباع تابعة
على هذا الترتيب الذي يفيد ان الخلافة بعد رسول الله لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم
لعلي رضي الله عنهم اجمعين وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله
صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة واستقر رايهم بعد المشاورة والمنازعة
على خلافة ابي بكر رضي الله عنه فاجمعوا على ذلك وبايعه علي رؤس الاشهاد
بعد توقف كان منه ولم يكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه علي
رضي الله عنه كما نازع معاوية ولاحتج عليه لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة
وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل
وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رضي الله عنه املى عليه كتاب عهده لعمر
رضي الله عنه فلما كتب خاتم الصحيفة واخرجها الى الناس واحرهم ان يبايعوا
لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا فيها لمن وكان
عمر بالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة
شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة بن زبير وسعد بن
ابي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه
فاختار هو عثمان وبايعه بحضرة من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره وصلوا معه
الجمع والاعياد فكان اجماعا مستندا عثمان وترك الامر مهملا فاجمع كبار المهاجرين
والانصار على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه فلا كان
افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن
عن نزاع في خلافته بل عن خطاء في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة
اهل السنة في هذه المسئلة واد عاء كل من الفريقين النص في باب الامامة مع
ايراد الاسولة والاجوبة من الجانبين فمذكور في المطولات والخلافة ثلثون
سنة ثم بعد ما ملك واشارة قوله عليه الصلوة والسلام الخلافة بعدي ثلثون سنة
ثم يصير بعده ملكا عضوضا واستشهد علي رضي الله عنه على راس ثلثين سنة
من وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لا يكون خلفاء
بل ملوكا واحراد هذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الائمة قد كانوا متفقين
على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المرواينة كعمر بن عبد العزيز مثلا وكل
المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة ومثل هذه المتابعة
يكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام
واجب وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمعي او عقلي والذي

انه يجب على المحق سماعه فوره عليه السلام والصلوة من مات ولم يعرف امام زمانه فقد
مات ميتة جاهلية ولان الائمة قد جعلوا لهم المهاب بعد وفات النبي عليه الصلوة
والسلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا
من الواجبات الشرعية متوقف عليه كما اشار اليه بقوله والمسلمين لا بد لهم
امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ
صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وفصل
المنازعات بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وترويج الصغائر
والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم وتحو ذلك من الامور التي لا يتولاها
آحاد الامة فانفصل لم لا يجوز الاكتفاء بدعاة شوكة في كل ناحية ومن ابن يجب
من الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى
اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهده في زماننا هذا فانا نقول فليكتف بداعي
شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك
كما في عهدة الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا لكن يختل امر الدين
وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فانقول فعلى ما ذكرت من ان مدة الخلافة ثلثون
سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصي الامة كلهم
ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد بالخلافة الكاملة ولو سلم فلعل
دور الخلافة ينقضي دون الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما

لم يجد للقوم بل هذا شيعة من زعم ان الخليفة اثنا عشر ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلثة
دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل ثم ينبغي ان يكون الامام
ظاهرا كما ذهب اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا
عن اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء فينتظر اخروجه
عند صلاح الزمان وانقطاع الشر مراده والفساد واختلال نظام اهل الظلم
والعناد لكن ذهبت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه
علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى
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 سيظهر فيملأ الدنيا
قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا اعتناء في طول عمره وامتداد ايامه
كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدم سواء في
عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب
الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اخفاء وعمل
الائمة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس وللبد تحون الامامة
واليه فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتاج الناس
الى الامام الشديد والقيام الجميل له اعوان ويكون من قريش ولا يكون من غيرهم و

ولا يختص بني هاشم واولاد علي رضي الله عنه يعني انه يشترط في الامامة ان يكون
قرشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان كان خبر واحد لكن معارض
ابو بكر رضي الله عنه محتجا به على الانصار ولم ينكره احد فصار 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 رضي الله عنهم
انهم لم يكونوا من بني هاشم وكانوا من قريش فان قريشا اسم للاولاد النضر
بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد
بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن
كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة
بن العباس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من
بني هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر قرشي لانه ابن
ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب
بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي
بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس
بن مناف ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما لما مر من الدليل على امامة
ابي بكر رضي الله عنه مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو الاحتياج الى
الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط واحتج المخالف

بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهدا قلنا
والجواب بالمنع فان الظالم من ارتكب معصية مستقطة للعدالة من عدم
التوبة والاصلاح فيغير 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 يحمله على الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار
تحقيقا لله تعالى ولهذا قال الشيخ ابو منصور رضي الله عنه 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 التكليف
بتركه لما كان مثابا عليه ولا ان يكون افضل اهل زمانه
لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح
الامامة وطرقها واقدر على القيام بها واجبر لما خرصها واذا كان نصب المفضول
اوفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى
بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف يصح جعل الامامة شورى
بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير جائز هو نصب امامين
مستقلين يجب اطاعة كل واحد منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من اختلال احكام
مقتضاه فاما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد ويشترط ان يكون من اهل الولاية
المطلقة الكاملة اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله تعالى للكافرين

على المرضيين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستغرق في اعين الناس والنساء
ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح
الجمهور سائس اي مالك للتصرف في امور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومؤنته يأتي
وشوكته قادر لعجزه وعدله وكفايته وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود
دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور محل بالغرض
من نصب الامام فلا ينعزل الامام بالفسق اي الخروج عن طاعة الله تعالى والجور اي
الظلم على عباد الله تعالى لانه قد يطرأ الفسق وانتشار الجور من الائمة والامراء بعد
انخلع الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد بانضمام
ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء اولى
وعن ابي حنيفة ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وهو رواية اصل المسئلة
ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند ابي حنيفة رح لانه لا ينظر لنفسه فكيف
ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رح هو من اهل الولاية حتى يصح تقليد الفاسق القضاء
ابتداء الصيغة والمسطور في الكتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام
والفرق ان في العزالة وجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة
بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه لا يجوز قضاء الفاسق
وقال بعض المشائخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق
لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضيخان رح

اجمعوا

اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاءه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي
القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاءه ويجوز الصلوة
خلف كل بر وفاجر لقوله عليه الصلوة والسلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء
الائمة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل
عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهية
اذ لا كراهية كلام في الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق
والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى فلا كلام في عدم جواز الصلوة ثم المعتزلة
وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة
عندهم عدم الكفر لوجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا
ونص على كل بر وفاجر اذا صلت على الاعمال بلا جماعة والقوله عليه الصلوة والسلام
لا تدع الصلوة على من مات من اهل القبلة فانه يقبل مثل هذه المسائل انما هي
من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد
حقية ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ
من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والاسماء والصفات والنبوة
والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه
على بعض من المسائل التي بها يتميز اهل السنة من غيرهم مما خالفت فيه المعتزلة
الشيعة والفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سوا

كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد
نكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجب
الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه الصلوة والسلام لا تسبوا اصحابي فلو ان
احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وكقوله عليه الصلوة
اكرموا اصحابي فانهم خياركم بعد ثم وكقوله عليه السلام الله الله في اصحابي
الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن
ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله
ومن آذى الله تعالى فيوشك ان ياخذه ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان
وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة رضي الله عنهم احاديث صحيحة
وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتاويلات فنسبتهم وطعنهم
فيهم الكل مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها
والابدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين
جواز اللعن على معاوية وامثاله لان غايته امرهم النبي والخروج على
الامام وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في
الخلاصة وغيره انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي صلى الله عليه
وسلم نهى عن لعن المصلين وهم كان من اهل القبلة وما نقل من لعن النبي
عليه السلام لبعض من اهل القبلة فلانه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره

وبعضهم اطلق اللعن عليه لانه كفر حين بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا
على جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه او رضي به والحق ان رضى يزيد
بقتل الحسين رضي الله عنه واستبشاره بذلك وامانة اهل بيت النبي
عليه الصلوة والسلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيل آحاده لم تتواتر لا توقف في
شانه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه ونشهد بالجنة للعشرة
الذين بشرهم النبي عليه الصلوة والسلام بالجنة حيث قال عليه الصلوة والسلام
ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة
والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة
وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وكذا نشهد بالجنة
لفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم لما ورد في الحديث ان فاطمة سيدة نساء
اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون
الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة او النار
لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين اهل الجنة والكافرين من اهل النار ويجري
المسح على الخفين في الحضر والسفر لانه ورد الخبر زيادة على الكتاب لكن بالخبر
المشهور سئل عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين فقال جعل
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة ايام ولياليها للمسافر ويوما وليلة للمقيم
وروي ابو بكر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال رحم الله المحلقين

ثلثة ايام ولياليهن للمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما
وقال الحسن البصري رحمه الله ادركت ثلثمائة من الصحابة رضي الله عنهم يرون
المسح على الخفين ولهذا احتال ابو حنيفة رحمه الله ما غلبت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء
النهار وقال الكرخي رحمه الله اني اخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين للان
الآثار التي جاءت فيه في حيز المتواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو
من اهل البدعة حتى سئل الشيخ ابو منصور عن مالك عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين
من اهل البدعة حتى سئل الشيخ ابو منصور عن مالك عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين
ولا تطعن في الختنين وتمسح الخفين ولا تحرم نبيذ التمر هو ان ينبذ تمر او زبيب
في الماء فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه لذع ثم في الفقاع وكانه نهي عن
ذلك في بدو الاسلام لما كانت الجرار اواني الخمور ثم نسخ فعدم كراهيته من قواعد
اهل السنة والجماعة خلافا للروافض وبذا بخلاف ما تشتد وصار مسكرا فان
القوي بحرمته قليله وكثيره خلافا لما ذهب اليه كثير من اهل السنة ولا يبلغ ولي درجة
الانبياء عليهم السلام لان الانبياء عليهم السلام معصومون مامونون من خوف
الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد
الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من
جواز كون الولي افضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة
النبوة افضل من مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين وذا
افضل من الولي الذي ليس بنبي ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث

عنه

عنه الامر والنهي لعموم الخطابات الواردة في التكليف واجماع المجتهدين على ذلك
وذهب بعض المباحثين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار
الايمان على الكفر غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار
بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة وتكون عبادته
التكفير ذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء وصرح اصحابنا رحمهم الله
ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واما قوله عليه الصلوة والسلام اذا احب الله تعالى
عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه عن الذنب فلم يلحقه ضررها والمقصود من
الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الايات التي
تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص بل من المتشابه
لانا نقول المراد بالنص ما ليس له يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم قسام
النظم على ما هو المتعارف والعدول عنها اي عن الظواهر الى معان يدعيها
اهل الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان المنصوص ليست على
ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة
بالكلية الحاء اي ميل وعدول عن الاسلام والتفاق النفاق بالكفر لكونه
تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين
من ان المنصوص على ظواهرها وجه ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق
تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المراد فهو من كلام

الايمان ومحض العرفان وردّ النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها
النصوص القطعية من الكتاب والسنة كخمر الاجسام مثلا كفر لكونه تكذيبا لله تعالى
ورسوله عليه الصلوة والسلام فمن قذف عائشة رضي الله تعالى عنها بالزنا كفر و
كذا استحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي
وقد علم ذلك فيما سبق والاستهانة بها 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 و
الا فلا بان يكون حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام
لعينه ولغيره فقال من استحل حراما اما قد علم في دين النبي صلى الله عليه وسلم تحريمه
كنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير
ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ
الى ان سكر كفر واما لو قال بحرام هذا حلال لتزويج السنة او بكلام الجهال لا يكفر
ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لا يتبين عليه
لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان
حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة
فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل حتمه بربه وذكر الامام السرخسي
في كتاب الحيض انه لو استحل وطي امرأته الحائض يكفر وفي النوادر عن محمد رحمه الله عليه

انه لا يكفر

انه لا يكفر وهو الصحيح وفي استحلال اللواطة انه لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى
بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده
يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف او هزاة و
كذا لو ضحك على وجه الرضى بمن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على حكان مرتفع وحوله
جماعة يسألونه مسائل ويضحكون ويقهقهون بالوسائل يكفرون جميعا وكذا
وكذا لو اخبر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يامره بكفر وكذا لو افتى لامرأة
بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله وكذا
اذا صلى بغير القبلة او بغير الطهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة
وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع والياس
من الله تعالى كفر لانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والامن
من مكر الله تعالى كفر اذ لا يامن من مكر الله الا القوم الخاسرون فانقيل الخوف
بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبان المطيع يكون في الجنة
امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلي كافرا مطلقا كان او عاصيا لانه
اما آمن او آيس ومن قواعد اهل السنة والجماعة ان لا يكفر احد من اهل القبلة
قلنا هذا اليس بيأس ولا بامن لانه على تقدير العصيان لا ييأس ان يوفقه الله تعالى
للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يامن ان يأخذه الله فيكتب المعاصي
وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا اوتي الكبيرة لزم ان يصير كافرا لانه

عن رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمعجز وذلك لانا لانلزم ان اعتقاد استقباله
انه ريستلزم الياس وان اعتقاده عدم ايمانه المفضي الى التصديق والاقرار
والاعمال بناء على انتفاء الاعلم بوجوب الكفر بهذا او الجمع بين قولهم لا يكفر احد من
اهل القبلة وبين قولهم يكفر من قال بخلق القرآن او باستحالة الرؤية او بنسبة الشيء
ولعنهما وامتناع ذلك مشكل وتصديق الكاهن بما يخبر به عن الغيب كفر لقوله عليه السلام
من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد والكاهن هو الذي يخبر
عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ونحو ذلك وعلم الغيب وكان
في العرب كثيرا يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن ونحوه
يلقي الله تعالى اليه الاخبار ومنهم من كان يزعم انه يستدرك الامور بفهم اعطيه
والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر
تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا بأعلام جنه والهام بطريق المعجزة
والكرامة او استدلال بالامارات فيما يكون ذلك فيه ولهذا
ذكر في الفتوى ان قول القائل عند رؤية هلال القمر يكون مطرنا غدا علم الغيب
لا بعلامة كفر والمعدوم ليس بشيء ان اريد بانه الثابت المتحقق عما ذهب
اليه المحققون من ان الشيئية تساوي الوجود والثبوت والعدم يرادفه فهذا
حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج
وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي حتى على تقدير تسليم انه المراد

او المعدوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه والمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال
في دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات
تنفع لهم اي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس
مرهونة بما كسبت والمرء يجزى بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث
الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة الجنازة وقد توارث السلف
فلو لم يكن للاموات ينفع فيه لما كان له معنى وقال عليه السلام ما من ميت يصلي
عليه امة من المسلمين مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد
بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاي الصدقة افضل قال
الماء فحفر بئرا وقال هذه لام سعد وقال النبي صلى الله عليه وسلم الدعاء يرد
البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم او المتعلم اذا
مر على مقبرة قرية فان الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما
والاحاديث والآثار في هذا الباب اكثر من ان تحصى والله تعالى يجيب الدعوات
ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولقوله عليه السلام يستجاب للعبد ما
لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حيي كريم يستحيي
من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة في ذلك تصحيح
النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله وانتم موقنون
بالاجابة واعلموا ان الله لا يستجيب دعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ

الفتاوى

المنجم

بالامارات

تاوى

اوالمعدوم

في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنهم من يقول قد تقدم دعاء الكافر
الا في ضلال ولانه لا يدعو الله تعالى لانه لا يعرفه لانه وان اقر به فلما وصفه به
لا يليق به فقد نقض اقراره وما روي في الحديث الى غير
المظلوم وان كان كافرا فيستجاب محمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية
عن ابليس رب انظرني فقال الله تعالى انك من المنظرين بذه اجابته والية ذهب ابو القاسم
الحكيم وابو نصر الدبوسي وقال الصدر الشهيد به نفتي وما اخبر به النبي صلى الله
عليه وسلم من اشتراط الساعة اي علاماتها من خروج الدجال ودابة الارض
ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق
لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة سئل النبي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكره فقال ما تذاكرون قلنا نتذكر
قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر علامات فذكر الدخان والدجال والدابة
وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف
خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج
من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة
جدا وقد روي احاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير
والسير والتواريخ والمجتهد في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ
ويصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية

الفرعية

الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وبه الاختلاف حتى على اختلاف فيهم في ان الله تعالى
في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأي المجتهد
وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين
قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحي اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون و
ذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم حينئذ
وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف
باصابته لعموم فضله وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل ماجورا فلا خلاف على
هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء
وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا والية ذهب بعض المشايخ وهو مختار
الشيخ ابي منصور وانتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب
في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا شرائطه واركانه فانه مأمور به من
الاعتبار وليس في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها على
البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ وجوه الاول قوله تعالى فهمناها سليمان
والضمير للحكومة والانقياد ولو كان كل من المجتهدين مصيبا لما كان
لتخصيص سليمان بالذكر وجه لان كلا منهما قد اصاب الحكم حق وفهم الغلام الحدث
والاثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة
المعنى قال عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود
رضي الله عنه ان اصبت فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة
الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات الثالث ان القياس مظهر لا مثبت
فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص
واحد لله غير الرابع لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعتنا بنيانا عليه السلام
بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتضادين
من الحظر والاباحة او الحرمة والوجوب وعدم وتمام تحقيق هذه
الادلة والجواب في تمسكات المخالفين لطلبي جمعت كتابا التلويح في شرح
التنقيح ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر
وعامة البشر افضل من عامة الملائكة واما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر
فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر
على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام
على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية ارايتك هذا الذي كرمت علي
وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود
للاعلى دون العكس الثاني ان كل احد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى و
علم آدم الاسماء كلها الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان
زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم والثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم

وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا
الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة
من عيسى عليه السلام اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى فقوله
لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يأبى السلطان ولا الوزير
ولا قائل بالفصل بين عيسى وغيره من الانبياء عليهم السلام وبجواب الاستقراء
استظهر المسيح بحيث يترفع ان يكون عبدا من عباد الله بل ينبغي ان يكون
ابنا له لانه مجرد لا اب له وقادر يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى
بخلاف سائر عباد الله تعالى من بني آدم فرد عليهم بانه لا تستنكف
من ذلك المسيح ولا من هو اعلى حالة في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا آباء
لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب
من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقي والعلو انما هو في
امر التجرد واظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكلام فيه دلالة
على افضلية الملائكة والله سبحانه وتعالى اعلم اتفق اتمام هذا الشرح
في اواخر شعبان سنة ثمان وستين وسبعمائة وانا مؤلفه
الفقير الى الله الغني مسعود بن عمر القاضي المدعو
بسعد التفتازاني غفر الله سبحانه وتعالى له ولوالديه واحسن
في الدارين اليهما واليه وقد استعان بالتوفيق القلم من تنزه

الى جنابه

عن مشابهة المحدثات والممكنات وتقدس عن مشاكلة المخلوقات
والكائنات وتعالى عن ان يتغير بكور الدهور ومرور الاوقات
ويتطرق اليه اصناف التغيرات والتبدلات حين نحرر هذا الشرح
الذي تلقيه العقول بالقبول لاحتوائه الغوامض المعقول في اشتماله على
لطائف الاصول لقدوة الاكابر العلماء العظام المؤيد بتائيد الملك
العلام كشاف المشكلات

شبكة الألوكة
www.alukah.net